

امام محمد غزالی

◆

تهافت الفلاسفه

یا

تناقض گویی فیلسوفان

◆

ترجمه

دکتر علی اصغر حلبی

تهران - ۱۳۸۲

غزالی، محمد بن محمد، ۴۵۰ - ۵۰۵ ق.
تهافت الفلاسفه، یا، تناقض‌گویی فیلسوفان / امام محمد غزالی؛ ترجمه
علی اصغر حلبی. - تهران: جامی، ۱۳۸۲.
۲۶۸ ص. - (مجموعه فلسفه و عرفان اسلامی؛ ۳) 6 - 32 - 7468 - 964 ISBN
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. فلسفه - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۳.
فلسفه و اسلام. ۴. مابعدالطبیعه - متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. حلبی، علی اصغر،
۱۳۲۳ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: تناقض‌گویی فیلسوفان.
ت ۹ / ۷۷۹ BBR
الف ۱۳۸۲
کتابخانه ملی ایران
۵۷۲۹ - ۸۲ م



تهران - خیابان دانشگاه - چهارراه سزوار - شماره ۱۴۲ تلفن ۶۴۶۹۹۶۵

تهافت الفلاسفه

امام محمد غزالی

ترجمه: دکتر علی اصغر حلبی

با ویرایش جدید

چاپ نخست: (جامی) ۱۳۸۲

شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

حروفچینی: گنجینه

چاپخانه دیبا

حق چاپ مخصوص مترجم است.

شابک ۶ - ۳۲ - ۷۴۶۸ - ۹۶۴
ISBN 964 - 7468 - 32 - 6

۳۵۰۰ تومان

«به نام خداوند جان آفرین»

پیشگفتار ویرایش جدید

این ویرایشی جدید است از ترجمه کتاب تهافت الفلاسیفة امام ابو حامد محمد غزالی. در آن بسیار کوشیده‌ام که بار دیگر هرچه بیشتر مطالب را ساده و آسان کنم، تا از این طریق نخست خودم آن را بهتر بفهمم و اگر توانستم بدیگران بفهمانم. بسیاری از عبارات را از نو نوشته‌ام، و حواشی نسبتاً زیادی در پاورقی‌ها یاد کرده‌ام و معتقدم این کارها در ساده کردن و فهمانیدن متنی که چندان آسان هم نیست بسیار کمک خواهد کرد. در این پیشگفتار جدید، چند مطلب را یاد می‌کنم که از فایده‌ی خالی نیست:

۱. می‌گویند «فلان فیلسوف یا متفکر بزرگ است»، بزرگ بودن او را از کجا می‌توان شناخت؟ آیا از اینجا که پیروان زیادی داشته؟ یا از اینجا که بسیاری عقاید او را پذیرفته یا رد کرده‌اند؟ اما ظاهراً از این راه‌ها نمی‌توان بزرگ بودن و اهمیت او را دریافت. شاید بهترین راه این باشد که میزان مطرح بودن او و ملاک بزرگی او باشد. به عبارت دیگر، اگر معاصران، به‌ویژه آیندگان او را نادیده نگیرند و محلّ اعتنا قرار دهند و ثقیلاً و اثباتاً از او یاد کنند، این مهم‌ترین شرط اهمیت و حتی بزرگ بودن اوست. و می‌گویند: حکیمی را گفتند:

«فلان در حق تو سخنانی می‌گوید و به‌بدی یاد می‌کند.» گفت: «اگر یادم نکنند زندگانی و مرگم یکی است.»^۱

«در امثال انگلیسی آمده است که «شهرت بد بهتر از نداشتن شهرت است»^۲»

سعدی وقتی می‌گوید:

هفت کشور نمی‌کنند امروز بی‌مقاله‌ی سعدی انجمنی

۱. راغب اصفهانی، محاضرات الادباء، ۲/۲۱۹، بیروت، ۱۹۶۱.

2. Duluth

3. Bad publicity is better than no publicity

استدلال براهمیت خود و مطرح بودن خویش می‌کند.

و وقتی حافظ می‌گوید:

صبحدم از عرش می‌آمد خروشی عقل گفت

«قدسیان گویی که شعر حافظ ازیر می‌کند!»،

آن هم از همین قماش است.

شاعر فلسطینی محمد اسعاف نَشاشیبی (وفات، ۱۳۶۷ ه.ق) دربارهٔ مُتَنَبِّی شاعر توانای عرب می‌گوید «دو تن عَرَبِ گرد نمی‌آیند و بحث نمی‌کنند مگر اینکه مُتَنَبِّی سؤمین آنها باشد یعنی از بس که به شعر او استشهاد می‌کنند.»^۱

در غرب، سقراط، افلاطون، ارسطو، آگوستین، توماس آکوئینی، دکارت، بیکن، هابز، لاک، هیوم، روسو، ولتر، کانت، هگل و مارکس همواره مطرح بوده‌اند، و امروزه نیز راسل، هایدگر، سارتر، پوپر، فوکو، لوکاچ، گادامر و بعضی دیگر مطرح هستند. در جهان اسلامی، فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد، فخررازی، ابن‌عربی، مولوی، سعدی و حافظ و صدراي شیرازی همواره مطرح بوده‌اند. همهٔ عقاید و سخنان آنها درست و سازنده و منطقی و واقعی نبوده، اما هیچ دانا و آگاهی نمی‌تواند نفوذ اندیشه و به تعبیر این ضعف «مطرح بودن» آنها را انکار بکند. هنوز افلاطون و ارسطو بر آذهان ما حکومت می‌کنند، و به قول یکی از نویسندگان معاصر «هر انسانی که تفکر می‌کند یا یک افلاطونی است یا یک ارسطویی». و بیهوده نیست که امرسون گفته است «افلاطون فلسفه است و فلسفه افلاطون». یا وایتهد می‌نویسد: «سالم‌ترین اظهار نظر دربارهٔ تفکر فلسفی این است که بگویم پس از افلاطون هرچه نوشته‌اند حاشیه‌هایی است بر افلاطون».

غزالی هم از این گروه بوده است. من البتّه مقدار زیادی از اندیشه‌های او را نمی‌پسندم، و اندیشه‌های او و به‌ویژه قدرت نویسندگی او را مایهٔ عقب ماندگی عقلی مسلمانان می‌دانم و اشعری‌گری افراطی او را سَمی مُهْلِک و دراز آهنگ در حیات مادی و معنوی مسلمانان می‌شمارم - و از این بابت چوب فراوان خورده‌ام - ولیکن با وجود این نقائص، او را به دلیل مطرح بودن در طول تاریخ اسلام انکار نمی‌توانم بکنم. دربارهٔ او از

۱. دکتر عمر قَرُوخ، عبقریة العَرَب، ۴۹، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۶۹: «ما اجتمع اثنان (یتباحثان) إلیکَانَ المتنبیّ تالیفهما» یعنی لکثرة ما یستشهدان بشعره».

خوب و بد و زشت و زیبا سخنان زیادی گفته‌اند و می‌گویند: امام فخر رازی (وفات ۶۰۶ هـ.ق) گفته است: «گویی خدا همه دانش‌ها را گرد آورده و غزالی را بر همه آنها آگاه ساخته است». شبکی گفته است: «اگر همه کتاب‌های اسلامی از میان برود و تنها احیاء غزالی باقی بماند، برای مسلمانان کافی خواهد بود.»^۱ و شیوطی گفته است: «اگر قرار بر این بود که خدای تعالی پس از پیامبر اکرم (ص) پیامبری برانگیزد بیگمان آن شخص غزالی می‌بود!»

اما مخالفان او نیز بسیار بوده‌اند. مثلاً ابن عربی عارف (وفات ۶۳۸ هـ.ق) گفته است «شَيْخُنَا أَبُو حَامِدٍ بَلَغَ الْفَلَاسِفَةَ وَارَادَ أَنْ يَتَّقِيَهُمْ فَمَا اسْتَطَاعَ» شیخ ما ابو حامد فیلسوفان را به شکم فرو برد آنگاه خواست آنها را بیرون اندازد و نتوانست. و ابن تیمیه همین معنی را به عبارتی دیگری بیان کرده است و گفته است «دخل شيخنا ابو حامد في بطون الفلاسفة، ثم اراد أن يخرج منهم فما استطاع» شیخ ما ابو حامد در شکم فیلسوفان فرو رفت آنگاه خواست از آنها بیرون آید و نتوانست!^۲

و محمد زکی مبارک درباره او می‌نویسد «اینکه غزالی، فارابی و ابن سینا را تکفیر کرد امر آسانی نبود، زیرا این کار او را بذریعۀ عقاید زشت و ناپسندیده‌یی باید شمرد که تا امروز متفکران آزاده در همه اقطار اسلامی از آن رنج می‌برند.»^۳

وقتی هم که ترجمه چاپ دوم تهافت الفلاسفه با مقدمه مفصل این ضعیف چاپ شد، بسیاری از غزالی دوستان برآشفتمند و نفرین و لعنت و نفرت و دشنام بر اینجانب نثار کردند، و تا توانستند از کار کردن من در برخی از نهادها جلوگیری کردند، و حتی از استخدام من در دانشگاه جلوگیری کردند، و بهانه‌های واهی و غیرانسانی و نامردمی آوردند. اما من فرمان خدای تعالی را پیروی کردم که به رسول (ص) می‌فرماید «وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا» (مَزْمَل، ۷۳ / آیه ۱۰)، و به یاد آوردم که معاندان پیامبر عظیم الشان او را «مَجْنُون» خواندند (حجر، ۱۵ / آیه ۶)، و کلام خدای بزرگ او را «اساطیر الاولین» نامیدند (انعام، ۶ / آیه ۲۵). با خود گفتم: شاید بعضی از این عداوت‌ها

۱. شبکی، طبقات الشافعیه، ۱۱۸/۳، مصر، طنجی - جُلُو، ۱۹۷۱، حاجی خلیفه، کشف الظنون، زیر احیاء

علوم الدین.

۲. محمد عابد الجابری، مقدمه تهافت الشافعی ابن رشد، ۲۳، ۱۹۸۸، بیروت.

۳. الأخلاق عند الغزالی، ۶۵، قاهره، بی تاریخ

برآمده از حسد باشد، و مگر قولِ شاعر را نشنیده‌ای که می‌گوید:

كُلُّ الْعَدَاوَةِ قَدْ تُرْجَى إِمَاتَتِهَا
إِلَّا عَدَاوَةَ مَنْ عَادَاكَ مِنْ حَسَدٍ^۱

ولی کسانی هم نامه‌های لطف‌آمیز نوشتند، و یا در کتابهای خود از آن به نیکی نام بردند. از جمله یکی از دانشوران معاصر در جایی از کتاب خود نوشت:

«چون ترجمه کتاب تهافت الفلاسفه را خواندم... از خواندن مقدمه بسیار فاضلانته آقای دکتر علی اصغر خلّبی یقین کردم که چنین نویسنده‌یی که بر این کتاب اشراف کامل دارد، مسلماً در ترجمه دقت کامل کرده است. به‌راستی خواندن مقدمه‌یی که ایشان بر این ترجمه مرقوم فرموده‌اند برای من بسیار فرحبخش بود، آن را چندین بار خواندم؛ کاش جوان بودم و به‌خاطر می‌سپردم.»^۲

*

۲. در این چاپ، متن را به‌اعتبار مطالب عمده آن شماره‌گذاری کرده‌ام تا هم مطالعه آن آسان باشد، و هم تعداد مباحثی که مطرح شده تا حدودی روشن گردد، زیرا گاهی یک مسأله در چند سطر خاتمه می‌پذیرد، ولیکن مسائلی هست که چند صفحه را در برمی‌گیرد، و اگر خواننده‌یی بخواهد در جایی توقف کند از این طریق کار او آسان می‌شود، و زمان دیگری که به مطالعه آغاز می‌کند، می‌داند از کجا شروع بکند. در این شماره‌گذاری تا توانستم اساس را مطالب مهم و یا سؤال‌ها و جواب‌های عمده گرفته‌ام و خلاصه امیدوارم این کار سودمند باشد و در مطالعه خواننده مؤثر واقع شود، و زبانی به‌فهم و دریافت مطالب نرساند.

*

درباره اهمیت کتاب، شرح حال مؤلف و تأثیر شخصیت و نوشته او آنچه لازم بوده در مقدمه کتاب به تفصیل آورده‌ام و اینجا تکرار آنها را لازم نمی‌دانم. و در پایان توفیق ناشر محترم جناب آقای حسین دهقان را از حضرت حق خواهانم.

۱. ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۱۰/۲، وزارة الارشاد القومي

۲. استاد علیقلی بیانی، زندان اندیشه در حدیث نفس بهمینار، ۱۹، انتشارات شرکت سهامی انتشار،

تهران، ۱۳۸۰ ه. ش.

هوالحق

دیباچه

دو سال پیش این ترجمه را مرکز محترم نشر دانشگاهی چاپ کرد. در «ادیت» یعنی تصحیح و ویرایش آن سلیقه آن مرکز متبع و ملحوظ بود. افسوس که غلط‌هایی در متن ترجمه راه پیدا کرد، و مقدمه مفصل این ضعیف به چهار صفحه تقلیل یافت و فهرست عمومی و حواشی لازم را به همراه نداشت. ولی مورد توجه اهل علم و دوستداران امام محمد غزالی قرار گرفت، به نحوی که اکنون نایاب شده است. و چون طالبانی هم دارد، از این روی، آرزومند شدم که چاپ دومی از کتاب به عمل آید، و تا حدود امکان این نقایص برطرف گردد، و بویژه مقدمه مترجم در آغاز کتاب چاپ شود. موضوع را با سرپرست دانشمند و عارف مرکز نشر دانشگاهی جناب دکتر نصرالله پورجوادی، که روزان و شبان و از دل و جان به نشر معارف و فرهنگ اسلامی می‌کوشند، در میان نهادم و از ایشان بسیار سپاسگزارم که اجازه فرمودند از کتاب مذکور چاپی در خارج از آن مرکز کرده شود، تا هرچه زودتر به دست طالبان برسد:

إذا عجز الانسان عن شكر منعم فقال «جزاك الله خيراً» وقد كفى

□ □ □

در این چاپ دوم به چند نکته زیر توجه شده است:
نخست اینکه کتاب با مقدمه نسبتاً مفصلاً همراه است که اهمیت غزالی و کتاب او را تا حدود زیادی بیان می‌دارد.

دوم اینکه برخی اشتباهات که در ترجمه راه یافته بود اصلاح شده، و مترجم بسیاری از عبارات را ساده‌تر کرده و در روانی آنها کوشیده است. سوم اینکه، فهرست آیات و احادیث و اعلام اشخاص و اماکن و برخی از اصطلاحات عمده و مباحث اصلی را در پایان کتاب آورده تا کار مراجعه برای خوانندگان آسان‌تر باشد.

مترجم این کارها را، در این چاپ، بدین سبب نیز انجام داده است که حالیه مشغول به ترجمه کتاب تهافت‌التهافت نوشته ابن رشد اندلسی (وفات ۵۹۵ ه.ق.) است که مؤلف آن را در نقض اشکالاتی که غزالی بر فیلسوفان وارد کرده پرداخته است. این کتاب را استاد سیمون ون دن برگ (= Simon Van Den Bergh) به زبان انگلیسی ترجمه کرده و فهرست‌ها و یادداشت‌های سودمند متعددی بر آن افزوده است که در بهتر کردن ترجمه تهافت‌الفلاسفه غزالی نیز بسیار سودمند بود.

□ □ □

در اینجا برخود لازم می‌دانم که از اظهارنظرهای متعددی که دانشمندان گرامی فرموده‌اند و این ضعیف را رهین لطف و احسان خود کرده‌اند سپاسگزاری بکنم؛ بویژه از دوست دانشمند ریاضی مرحوم جناب اکبر داناسرشت (صیرفی) که با وجود خستگی چشم کتاب را خواندند و تذکراتی چند مفید دادند، و از دوست فاضل جناب دکتر محمدعلی شیخ که به چند مورد اشتباه برخورد تذکر دادند، و نیز از جناب شیخ عبدالله نورانی که در روان کردن ترجمه این ضعیف را ترغیب و ارشاداتی نیز فرمودند، از صمیم قلب قدردانی می‌کنم.

به نام آن که جان را فکرت آموخت

مقدمه

«نویسنده باید قهرمان داستان خود را بکشد، زیرا وظیفه او اینست که جریان عادی زندگانی، و حدود واقعی استعدادهای او را آشکار بکند.»¹

- ۱ -

ترجمه تهافت الفلاسفه به فارسی، شاید در نظر اول غیرلازم بنظر آید، زیرا کسانی که در فلسفه اسلامی کار می‌کنند معمولاً اطلاع آنان از زبان تازی در حدودی هست که بتوانند متن عربی را خوانده مقاصد و اعتراضات مؤلف را دریابند. ولی به نظر ما داشتن یک ترجمه پارسی نه تنها منافاتی با این واقعیت ندارد، بلکه احتمالاً برای برخی از خوانندگان که زبان تازی نمی‌دانند، ولی می‌خواهند از انتقادهای غزالی یرفیلسوفان مشائی آگاه گردند، خالی از فایده‌یی هم نیست. وانگهی بسیاری از کتاب‌های فلسفی و عرفانی ما از زبان تازی به پارسی ترجمه شده تنها بدین منظور که فایده آن عام‌تر باشد، و اگر برخی از فاضلان این کار را گناه بشمارند می‌توان گفت «از آن گناه که خیری رسد به غیر چه باک؟» از این‌ها گذشته، این کتاب به زبان‌های لاتین، فرانسه، انگلیسی و آلمانی و ترکی - و شاید برخی زبان‌های دیگر - ترجمه شده، و لذا درست

1. Emile Zola, *la Terre*, P.34 (Paris, 1961).

نیست که کتاب نویسنده‌ی ایرانی و متفکری مسلمان به پارسی درنیامده باشد ولی به زبان‌های بیگانه ترجمه شده باشد.

در ترجمهٔ این کتاب، اساس کار مترجم، تهافت الفلاسفه چاپ استاد سلیمان دنیا (طبع دارالمعارف مصر، ۱۹۵۹، چاپ سوم) بوده، ولی تنها در چند مورد از حواشی ایشان برای روشن شدن مطالب متن - آن هم به نحو اختصار - استفاده کرده‌ام؛ و در عوض کوشیده‌ام که متن خود به حد کافی روشن باشد و نیازی به حواشی زاید بر متن نباشد.

در اینجا این نکتهٔ مهم را تذکر می‌دهم که اگرچه گزارنده غزالی را یکی از بزرگان و حتی تا حدودی از نوایغ نوع انسانی می‌دانم، و قدرت استدلال و ذهن وقاد او را می‌ستایم، اما خود را مجبور نمی‌بینم که هرآنچه او گفته یا نوشته حجت مسلم و برهان قاطع بشمارم، و یا از زیان‌های عظیمی که به نظر این بنده کتاب‌های او در جلوگیری از آزادی و آزادفکری در کشورهای اسلامی بار آورده، سرسری چشم‌پوشم. از این روی، در مقدمه‌ی که اینک می‌خوانید هم جنبه‌های خوب و والا و هم نکته‌های ضعیف و کوتاه‌بینی‌های او و پریشانی اندیشه‌هایش را، همراه با شخصیت عجیب او یاد کرده‌ام و چنان رفتار کرده‌ام که مصداق قول امیل زولا نویسندهٔ فرانسوی باشم که می‌گوید «نویسنده باید قهرمان داستان خویش را بکشد زیرا وظیفهٔ او اینست که جریان عادی زندگانی، و حدود واقعی استعدادها را آشکار بکند» و اعتقاد دارم که در بسیاری از موارد رجال علم و دین و تاریخ و فرهنگ ما به شیوه‌ی واقع‌بینانه بررسی نشده‌اند و همواره «هاله»‌یی از یک نوع قدس و نورانیت و یا فساد و ظلمانیّت مطلق برگرد سر و چهرهٔ آنها احاطه دارد، و این یکی از عوامل مهم غیرعلمی بودن داوری‌ها و احکامی است که ما در مورد اشخاص و اشیاء صادر می‌کنیم و باید تا سرحدهٔ امکان از آن پرهیز شود.

از خوانندگان و استادان والامقام استدعا دارم که اگر در زمان مطالعه به لغزش یا ترکِ اولایی برخوردند، تذکر بدهند و کرامهٔ در اصلاح اغلاط ما بکشند تا حقی علم بگزارند؛ و اگر چاپ مجددی از این ترجمه انجام بگیرد به نام خود ایشان چاپ شود.

- ۲ -

اندیشه‌های متفکران بزرگ گاهی منشأ تحولات بزرگ در اجتماع می‌شود، و حال آنکه در

زمان خود آنها شاید هیچ کس نمی‌پذیرفت که آن اندیشه‌ها آن اندازه قوی باشد که بتواند منشأ چنان تحولات عظیم قرار بگیرد.

ولی با سیر زمان و کنجکاوی نسل‌های آینده اهمیت آنها روشن می‌گردد، و مردم در انتشار آنها می‌کوشند. این اندیشه‌ها گاهی در قلمرو سیاست و اخلاق، و زمانی در ساحت دین و فلسفه ابراز می‌گردد، و اغلب اوقات دگرگون‌کننده یا «انقلابی» است و می‌تواند نظام فکری موجود و حاکم بر اجتماعی را از بیخ و بن براندازد. از تأثیرات بارز این اندیشه‌ها یکی اینست که سبب می‌شود از افراط و تفریط حاکم بر طرز تفکر گروه‌های سیاسی، فلسفی، و یا دینی کاسته شود. برای این منظور، یک نمونه را یاد می‌کنیم و آن افکار مارکس^۱ آلمانی و پیروان اوست. تا ظهور مارکس، اروپایی‌ها به استعمار و استثمار اقوام عقب نگاه داشته شده و نادان (به اصطلاح خودشان) مشغول بودند، و این کار را حق مسلم خود می‌پنداشتند و برای حقانیت راه و رسم خود از همان شیوه‌ها که غالبان با مغلوبان و زبردستان با زیردستان بکار می‌بردند، استفاده می‌کردند. در برابر آنها، گروهی که مورد استثمار و استثمار قرار گرفته بودند از بس که زجر و شکنجه و دریدری و زور دیده و شنیده بودند، این اروپاییان را مردمان بی‌خدا، ماده‌گرای و بیرحم و خلاصه عاری از هرگونه فضایل اخلاقی و مکارم انسانی می‌شمردند، غافل از اینکه به قول سعدی «دوستان خدا ممکن‌اند در او باش.»^۲

با پیدا شدن مارکس و انتشار اندیشه‌های سیاسی - اقتصادی او - بویژه در آغاز سده بیستم میلادی - گذشته از اینکه نظام حکومتی بسیاری از کشورها دگرگون شد، حتی رهبران کشورهای که کوشیدند آن عقاید و اصول را نادرست قلمداد کنند، و هزاران رد و طعن و ناسزا به‌جان او کشیدند، باز مجبور شدند که در روابط خود با استعمارشدگان و استثماردیدگان آسیا و آفریقا تجدیدنظر کنند و اجحاف و اعتساف خود را تعدیل نمایند؛ از طرفی دیگر تجزیه و تحلیل دقیق اندیشه‌های او به وسیله طرفداران اصول سیاسی قدیم و صاحب‌نظران «امپریالیستی» به مردمان فرهیخته دنیا نشان داد که اندیشه‌های مارکس و انگلس و رفیقانشان هم، چون از قماش عقاید و

1. Karl Marx (1818-1883).

۲. به چشم عجب و تکبر نگه به خلق مکن که دوستان خدا ممکن‌اند در او باش (سعدی، مواعظ، ۱۳، چاپ فروغی، تهران ۱۳۲۰ ه. ش.)

اندیشه آدمی‌زادگان است، ممکن است ضعیف و ناقص و خدشه‌پذیر باشد، و نتیجه تابع قانون نسبیّت^۱ باشد و مطلق نباشد و تابع این اصل والا که «انسان ناتوان آفریده شده است»^۲ باشد و همین نکته، طرفداران و حامیان آن افکار را به خود آورد، و کم و بیش آنان را در مطلقیت اعتقاد و مرام خودشان به تردید افکند.

بنابراین، ملاحظه می‌فرمایید که از این اندیشه‌های بزرگ و انقلابی، هردو گروه یعنی طرفداران و مخالفان بهره‌مند شدند و نتیجه آن گرایش به تعدیل و انعطاف بود: طرفداران مارکس به نقائص و کمبودهای اندیشه‌های رهبر سوسیالیسم پی بردند و مجبور به تعدیل اعمال و افکار و اقوال خود شدند؛ مخالفان او نیز اگرچه ظاهراً بسیار کوشیدند که همه آن عقاید را کهنه و غیرعلمی و خیالی قلمداد کنند و در سیر انقلاب‌های گوناگون عالم بی‌تأثیرش بشمارند، باطناً توجه یافتند به اینکه با آگاه شدن مردم و مسلح شدن آنان به سلاح اندیشه‌های سیاسی انقلابی دیگر نمی‌توانند مانند گذشته به کشورهای «نوصنت» ولی ثروتمند آسیا و آفریقا شبیخون بزنند، و هستی آنها را بخورند و منابع و ثروت‌هایشان را به غنیمت بردارند. از این روی، مجبور به تعدیل نسبی امیال لگام‌گسیخته و هوس‌های بی‌بندوبار خود شدند، و خلاصه در سیاست آنها نیز تعدیلی پیش آمد؛ به طوری که هرکس امروزه با چشم باز در سیاست بین‌المللی دقیق شود، اثر عمیق آن افکار را در تعدیل هردو طرف مخالف خواهد دید و از این روی، ما را از بحث بیشتر و ارائه مدارک افزون‌تر بی‌نیاز خواهد کرد.

این مثالی بود از افکار بزرگ و انقلابی سیاسی. درباره تفکر فلسفی نیز همین کتاب غزالی یعنی تهافت الفلاسفه و محتویات آن را می‌توان مثال آورد. تا این کتاب به دست مردم نرسیده بود برای بسیاری از مردم چنان می‌نمود که اندیشه‌های فلسفی ارسطو و مشائیان اسلامی سندی مطلق فکر متعالی درباره حقایق عالم است و با ابن‌سینا دمساز بودند که می‌گوید «ای گروه دانش‌پژوهان بنگرید که پس از او [ارسطو] تا به امروز، با این دوری عصر و درازی زمان، آیا کسی پیدا شده است که بر منطق تألیفی او چیزی بیفزاید، یا نقصان و قصوری برای آن ثابت بکند؟ نه،

1. Relativism.

۲. قرآن سوره ۲ (البقره)، آیه ۲۸۶؛ سوره ۴ (النساء)، آیه ۲۸: «لا یكلف الله نفساً الا وسعها...» و «خلق الانسان ضعیفاً».

بلکه آنچه ارسطو آورده تامّ و کامل و میزانِ صحیح و حقّ صریح است.^۱ اما چون کتاب غزالی منتشر شد، برای مردم و بسیاری از مشائیان باانصاف هم واضح گردید که حقیقت منحصر و محدود به عقل ارسطو و پیروانِ عاقل او نیست و دیگران نیز می‌توانند سخنی تازه بگویند و تحقیقی جدید بیاورند، و یا دستِ کم قطعیت اصول ارسطویی را متزلزل و مشکوک سازند.

از سوی دیگر بسیاری از اهل دین را به خود آورد تا تنها به کتب فقه و حدیث مشغول نباشند بلکه از معقولات نیز بهره‌ی ببرند، و تا جایی که می‌توانند سخنان وارد از بزرگان دین را به میخکِ عقل بکشند، و هر سخنی را سر بسته - چون از پیامبر یا امام یا صحابه نقل شده - نپذیرند و این کار، به نوبه خود مایه تعدیل علوم نقلی و مشتغلان به آن گشت. در واقع، راهی را که در مغرب زمین امثال راجر، و فرانسیس بیکن، دکارت و جان لاک و دیگران در حجت ندانستن ارسطو و ارسطویان رفتند، می‌توان گفت، در مشرق به وسیله غزالی آغاز گشته بود. از سخنان بسیار بلند جان لاک یکی اینست که می‌گوید «خدا همچنان هم نسبت به آدمیان بخل و دریغ نداشت که آنها را صرفاً دوپا بیافریند و آنگاه به ارسطو بسپارد تا او آنها را عاقل سازد!»^۲

کتاب غزالی هم پر از اشارات و تنبیهاتی از این دست است که می‌گوید «باید دانست که مقصود [از تألیف این کتاب] آگاهانیدن کسی است که اعتقاد او در حق فیلسوفان نیکوست و گمان می‌کند که روش‌های آنان از تناقض برکنار است.»^۳ و از این نظر می‌توان گفت غزالی حق بزرگی برگردن متفکران اسلامی داشته، و به راستی «بت‌شکنی» کرده است. اما باید به یک نکته اساسی توجه داشت که دیگران یا دریافته‌اند یا دریافته‌اند و نگفته‌اند و آن اینست که: انتقاد امثال

۱. مقدمه منطلق الشفاء، چاپ مصر، ۱۴۴؛ منظومه سبزواری، ۶، چاپ ناصری «انظروا معاشر المتعلمین هل اتی احدٌ بعده زاد علیه او اظهر فیه قُصوراً أو اخذ علیه مأخذاً مع طول المدة و بُعِد المهد بل کان ما ذکره هو التام الکامل و المیزان الصحیح و الحق الصریح».

2. B. Russell, *History of Western Philosophy*, London, 1961, P.587 "God has not been so sparing to men to make them barely two-legged creatures and left it to Anistotle to make them rational".

۳. تهافت الفلاسفه، ۸۵، مصر، ۱۹۵۸ «لیعلم أن المقصود تنبیه من حسن اعتقاده فی الفلاسفة و ظن مسالکهم نقیة عن التناقض - بیان وجوه تهافتهم...»

دکارت و جان لاک و دیگران از فلسفه و شک کردن آنها اگرچه از این حیث که شک کرده‌اند با شک غزالی و خرقی إجماع او، از یک ریشه می‌تواند باشد، اما هدف و غرض آنها از تشکیک در اصول فلسفه - بویژه جزمیات ارسطویی - این بود که فلسفه را از درجا زدن و رکود و خمود آن برهانند، و راه اندیشه آزاد را باز کنند، و سخن نو آورند و به‌ویژه فلسفه‌یی بسازند براساس نیازهای عینی، و بالاتر از آن، از نظام‌های فلسفی به‌عنوان فرضیه‌های علمی بزرگ در علوم طبیعی یا اجتماعی یا روانی و جز آنها استفاده کنند، نه اینکه با فلسفه دشمنی بکنند برای آنکه جای آن را با اصول کلامی اشعریانه - صوفیانه‌یی پر کنند که غزالی (و امثال ابن جوزی و ابن تیمیه و ابن قیم الجوزیه) پس از رد و هدم عقاید فیلسوفان، به‌عنوان اعتقاد صحیح و راه درست زندگانی و مایه سعادت دارین در کتاب‌هایی مانند «احیاء علوم الدین» و «تلبیس ابلیس» و جز آن آورده‌اند، و ما پس از این از آن سخن خواهیم گفت. به‌عبارت دیگر شک بیشتر فیلسوفان اروپایی مانند دکارت، لاک و کانت و غیر آنها شکی فلسفی - ریاضی بود و برای ساختن فلسفه‌های بهتر و عینی‌تر بود؛ در حالی که شک غزالی و هدم و تخریب فلسفه به‌وسیله اعتراضات او برای استوار کردن پایه کلام اشعری و مذهب شافعی - مبتنی برکشف و شهود باطنی و تصوف بود - و از این روی، هدف و مقصود یکسره با هم فرق داشت، و در نتیجه ادعای کسانی که این همه از مقایسه او زمانی با دکارت و روزگاری با لاک و گاه با دیگران دم می‌زنند، محملی ندارد. زیرا غایت این شک‌ها را با هم اشتباه می‌کنند، و یا اعتقاد ایشان برآمده از این اندیشه واهی است که آنچه خوبان همه دارند ما تنها داریم. اما بنده عرض می‌کنم که نه خیر، آنچه خوبان همه دارند ما به‌تنهایی نداریم، ولی شک نیست که ما هم خوبی‌هایی داریم، اما دیگران هم خوبی‌هایی دارند که ویژه آنهاست، و ما با صرف ادعا کردن حق دیگران را تصاحب نمی‌توانیم بکنیم جز اینکه خامی خود را نشان می‌دهیم و زحمت دیگران را فراهم می‌کنیم؛ نتیجه شک‌های امثال بیکن و دکارت و لاک و هیوم و کانت این همه پیشرفت‌های درخشان علمی و فلسفی و بهبود وضع زندگانی و حصول ملکه آزادی فکر و عقیده است، و حاصل شک امثال غزالی و ابن تیمیه و دیگران رکود افکار فلسفی و علمی و فقدان آزادی و آزاداندیشی و غوطه خوردن در عالم لاهوت و بی‌خبر ماندن ما از عالم ناسوت است که در آن زندگانی می‌کنیم.

- ۳ -

با ورق زدن صفحات کلان تاریخ اسلام و ایران می‌توان دریافت که از میان چند تن از متفکران و دانشمندان آنان که لقب حجت‌الاسلام یافته‌اند غزالی به استحقاق و شایستگی از اغلب آنها بزرگ‌تر و در اندیشه مسلمان مؤثرتر و در قلع و قمع عقاید مبتدعان از همه نافذتر بوده است،^۱ زیرا در مشایخ دیگر این نشان که در غزالی می‌بینیم نمی‌توان دید.^۲ این لقب برآزنده اوست، و در نظر کسانی که عادلند یعنی کلمات را «در مواضع خود می‌نهند»^۳ به احتمال زیاد در آینده نیز او حجت‌الاسلام خواهد بود. آری غزالی مردی بزرگ است، و یکی از بزرگ‌ترین عالمان و متفکران اسلام است. و این عظمت و شهرت نه بدان سبب است که عامه مردم او را بدین عنوان بزرگ ستوده‌اند، بلکه خواص و بزرگان اسلام نیز این حقیقت را پذیرفته‌اند. حاجی خلیفه زمانی که از کتاب «الوجیز» غزالی - که از کتب معتبر در فقه شافعی است - بحث می‌کند، چنین می‌آورد که: «اگر غزالی ادعای نبوت می‌کرد معجزه‌اش را کتاب الوجیز کافی بود.»^۴ باز حاجی خلیفه می‌گوید: «اگر همه کتاب‌های اسلامی از میان بروند و تنها احیاء علوم‌الدین غزالی باقی بماند، مسلمانان را کفایت خواهد کرد»^۵؛ امام فخر رازی می‌گوید: «گویی خدا همه دانش‌ها را گرد آورده و غزالی را بر همه آنها آگاه ساخته است.»^۶ چرا غزالی به این مرتبه از علوم نائل گشته بود؟ یک علت عمده آن این بود که ذهن او - با همه تعصباتی که داشت و یاد خواهد شد -

۱. به قول مرحوم استاد جلال همایی «اگر در روزگار قدیم برای معرفی غزالی لقب (حجة الاسلام) و برای علامه حلّی عنوان (آية الله) کافی بود از آن جهت بود که این لقب‌ها مثل روزگار بعد چندان مبتذل نشده بود که اصاغیر طلبه نیز از آن عار داشته باشند.» (مقدمه نصیحة الملوك غزالی، ۱۵۵، تهران، آذرماه ۱۳۵۱ ه.ش.).

۲. اقتباس از این بیت خواجه شیراز است:

نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم
دیوان، ص ۲۴۶، چاپ قزوینی)

۳. اشاره است به تعریف عدل که عبارت باشد از «وضع الشيء فی موضعه».

۴. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲ / ۶۳۰، چاپ مصر «و قد قبل لو كان الغزالی نبياً لكان معجزته الوجیز».

۵. ایضاً، ۱ / ۸۵ «لو ذهب كتاب الاسلام و بقى الاحياء لاغنى عما ذهب».

۶. همائی، غزالی‌نامه، ۳۸۳، تهران، ۱۳۱۸ ه.ش. «كان الله جمع العلوم و اطلع الغزالی علیها».

هر علمی را که فرا می‌گرفت آن را تمام حقیقت نمی‌دانست و قلب او با آن علم انس و آرام نمی‌گرفت. و از این روست که می‌بینیم که او از هر راهی می‌رود و شرح و بیان هر مذهبی را می‌خواند: ابتدا به فقه آغاز می‌کند، پس از آن متکلم می‌شود و در سخن بر همه مُجَادِلان و مُناظِران غلبه می‌کند به طوری که او را «أَنْظَرِ اَهْلَ زَمَانِهِ» می‌نامند،^۱ از کلام به فلسفه می‌گذرد، و با نبوغ ذاتی و ذهن وقاد خود آن را نقد می‌کند، و در پایان سیر و حرکت فکری خود، به تصوف می‌رسد و آنجاست که آرام می‌گیرد.

- ۴ -

در این مقدمه ما با شرح زندگانی و ادوار سیر فکری او کاری نداریم، و طالبان را به مراجع زیر صفحه حواله می‌دهیم،^۲ تنها به اجمال می‌گوییم:

حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد غزالی (به تشدید زاء) طوسی در سال ۴۵۰/۱۰۵۸ در نوقان طوس از مادرزاد، و به سال ۵۰۵/۱۱۱۱ در طابران طوس درگذشت. در کودکی آموزش خود را به طوس آغاز کرد: فقه را از امام احمد بن محمد راذکانی فراگرفت، آنگاه از طوس به نیشابور رفت و در مجالس درس ابوالمعالی جوینی معروف به امام الحرمین (در گذشته ۴۷۹ هـ.ق.) حضور یافت، و در علم کلام به روش اشاعره برآمد تا آنکه «أَنْظَرِ اَهْلَ زَمَانِهِ شَدَّ»، آنگاه به مُعَسَّكِر (لشکرگاه نزدیک) نیشابور رفت، و به خواجه نظام الملک پیوست، و به تدریس در نظامیه بغداد منصوب گشت. در آنجا بود که شهرت او به آفاق رفت و حلقهٔ درسش وسعت یافت

۱. سبکی، طبقات، ۶/ ۲۰۴ «و صار انظر اهل زمانه».

۲. این مأخذ را بردو گروه تقسیم می‌توان کرد: قدیم، که اهم آنها عبارتند از: اتحاف السادة المتقين، ۵۳-۵۶/۱؛ البداية و النهاية، ۱۷/۱۲-۱۷۲؛ تاریخ ابن الوردي، ۲/ ۲۱؛ تبیین کذب المفتری، ۳۰۶-۲۹۱؛ روضات الجنات، ۱۸۵-۱۸۰؛ شذرات الذهب، ۴/ ۱۳-۱۰؛ الكامل، ۱۰/ ۱۷۳؛ المختصر لابی الفداء، ۱/ ۲۳۷؛ مرآة الجنان، ۳/ ۱۷۷-۱۹۲؛ مرآة الزمان، ۱/ ۳۹-۴۰؛ مفتاح السعادة، ۲/ ۱۹۱-۲۱۰؛ المنتظم، ۹/ ۱۶۸-۱۷۰؛ النجوم الزاهرة، ۵/ ۲۰۳؛ وفيات الاعيان، ۳/ ۳۵۳-۳۵۵؛ الوافی بالوفیات، ۱/ ۲۷۲-۲۷۴. و از مأخذ جدید: محمد رضا، ابو حامد الغزالی؛ زکی مبارک، الاخلاق عند الغزالی؛ عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی؛ احمد فریدالرفاعی، الغزالی؛ جلال‌الدین همایی، غزالی‌نامه؛ علی اصغر حلبی، تاریخ فلاسفة ایرانی، ۳۶۹-۴۰۴ و غیره...

و به کار تألیف پرداخت. ولی سرانجام کار دنیا را پس پشت انداخت، و مقامات و علائق صوری را رها کرده از بغداد به مکه رفت، و زمانی در دمشق استقرار گرفت و به عزلت و عبادت پرداخت و روزگار خود را وقف تأمل و تصوف ساخت، و چون از اختلال نفسانی خود شفا یافت به زادگاه خویش شهر طوس مراجعت کرد. برخی از مورخان گفته‌اند که به مصر و اسکندریه نیز سفر کرده بوده است. پس از مدتی اقامت در طوس، غزالی به درخواست سلطان سنجر و به اصرار وزیرش فخرالملک پسر خواجه نظام‌الملک در ذوالقعدة ۴۹۹ از طوس به نیشابور رفت، و به تدریس در مدرسه نظامیه نیشابور منصوب گشت، و مدت یک سال به تدریس در آنجا اشتغال داشت، و در همین شهر کتاب *المنقذ من الضلال* (= «رهاننده از گمراهی») را نوشت و پس از آن در سال ۵۰۰ هـ. ق. از تدریس در نظامیه نیشابور استعفا کرد و به طوس برگشت، و در چوار خانه خویش خانقاهی برای صوفیان و مدرسه‌یی برای طالب علمان بنا کرد و در همانجا به تدریس و ریاضت و عبادت مشغول بود تا روز چهاردهم جمادی‌الثانیة ۵۰۵ هـ. ق. در طایران طوس درگذشت و همانجا مدفون شد.

- ۵ -

معنی تهافت. تهافت یعنی تناقض و تناقض‌گویی، و تهافت‌الفلاسفه یعنی تناقض‌گویی فیلسوفان. اما باید دانست که تهافت در زبان تازی به معنی تساقط یا یکی پس از دیگری سقوط کردن است؛ یا پاره پاره سقوط کردن و از هم شکافتن و فرو افتادن. و تساقط ثوب، یعنی سست شدن و پوسیدن جامه.^۱ و می‌توان گفت که - به نظر غزالی - عقاید فیلسوفان نیز بر اثر ضربه‌های شکننده و حمله‌های مدلل غزالی یکی پس از دیگری از درجه اعتبار ساقط شد و سستی آنها

۱. التهافت: التساقط شيئاً بعد شيء، و قال الجوهري: التهافت التساقط قطعة قطعة؛ و تهافت الثوب تساقط و بلیح (لسان‌العرب و اقرب الموارد). ابوالحسن محمد بن محمد بصری معروف به ابن لَنَكْكَ (وفات، حدود ۳۶۰ هـ. ق.) گوید:

زماناً رأينا فيه كُـلَّ العجائب وَ أَصْبَحَتِ الأَذْنَابُ فَوْقَ الدَّوَابِّ
لَوْ أَنَّ عَلَيَ الأَفْلاكِ ما فِي قلوبنا تهافتتِ الأَفْلاكُ مِنْ كُـلِّ جانبِ

(ابوالفتوح، تفسیر، ۱۴۰/۸، شعرانی؛ ثعالبی، یتیمه‌الدهر، ۲ / ۱۲۵۶؛ یاقوت، معجم‌الادباء،

۷/۸۱-۷۷، مارگلیوث)

روشن گردید. این ضربه‌ها به‌راستی شکننده - و با نظر به نتیجه آن چنان کوبنده بود، که پس از آن ضربه‌ها، فلسفه دیگر در کشورهای اسلامی کمر راست نکرد^۱ و هرچند که دفاع دقیق و عالمانه ابن‌رشد (۱۱۹۸/۵۹۵) کار غزالی را کم و بیش از قطعیت انداخت و بسیاری از نکته‌های جدلی و سفسطی او را آشکار ساخت. ولی فلسفه دیگر آن اعتبار و رونق سابق را نیافت و مطرود و مطعون گشت.

چون در سده سیزدهم میلادی کتاب ابن‌رشد یعنی تهافت‌التهافت به‌زبان لاتین ترجمه شد، مترجم تهافت آن را به‌معنی تساقط و تحطیم (= فروشکستن) و هدم یا نابود کردن فهمید و تهافت‌الفلاسفه را به‌لغت لاتین «دست‌راکسیونه فیلسوفوم»^۲ (نابودی فلسفه)، و تهافت‌التهافت را «دست‌روکتیو دیتسروکتسیونز» (نابودی نابودی)^۳ ترجمه کرد. همین طور ریمون مارتین - از مدرسان معاصر فلسفه سنت‌توماس آکوئینی^۴ (۱۲۷۴-۱۲۲۵ م) در کتابی که در رد مسلمانان و یهود نوشته، به‌کتاب تهافت‌الفلاسفه به‌عنوان هدم یا تحطیم الفلاسفه^۵ اشاره می‌کند.

از ترجمه انگلیسی کتاب تهافت‌التهافت نیز، که ون‌دن‌برگ^۶ آن را در دو جزء زیر عنوان «بی‌ارتباطی بی‌ارتباطی»^۷ ترجمه کرده برمی‌آید که تهافت را به‌معنی تناقض می‌داند. و همین خود نشان می‌دهد که او از معنی تحت لفظی کلمه عدول کرده، و به‌این رفته است که تهافت عبارت از تناقض در آراء و عدم هم‌آهنگی و پیوستگی میان آنهاست. و آنگهی تفسیر او از تهافت نشان می‌دهد که از تعبیری که اشاره به‌اشخاص فلاسفه می‌کند عدول کرده و معتقد است که این تهافت یعنی تناقض‌گویی و عدم پیوستگی منطقی در خود مطالب و مباحث فلسفی وجود دارد. و به‌نظر مترجم این نظر از نظرهای دیگر به‌محتوای کتاب و موضوع آن نزدیک‌تر است، زیرا قصد غزالی نیز فیلسوفان نیست (اگرچه نام کتاب بیان تهافت فیلسوفان است) بلکه بیشتر به‌عدم

۱. «انه طعن الفلاسفة طعنة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة».

2. Destructio Philosophorum ("Destruction of the Philosophers").

3. Destructio Destructions ("Destruction of Destruction").

4. Thomas Aquinas.

5. Ruina Philosophorum.

6. Simon Van Den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)* Volumes I and II London (Luzac and Company Limited), 1978, PP.11-17.

7. The Incoherence of the Incoherence.

ارتباط و انسجام مباحث فلسفی آنان و نبودن ملازمه میان مقدمات منطقی و نتایج آنها نظر دارد. اما چون افکار فلسفی از اذهان فیلسوفان تراوش می‌کند و از عدم به وجود نمی‌آید و به هر صورت، فلسفه منسوب به فیلسوفان است، غزالی تنها اشاره به فیلسوفانی می‌کند که اهمیت آنها و دقت نظرشان در جهان اسلام مورد انکار هیچکس نیست و اهل دین، و نیز مقلدانِ فلاسفه را برحذر می‌دارد از اینکه از اسامی «دهشتناک» و پرآوازه مردانی چون سقراط، افلاطون، بقراط و جالینوس و به‌ویژه ارسطو در میان یونانیان؛ و ابن‌سینا و فارابی در میان اسلامیان نهراسند، و بدانند که در اندیشه‌های آنان نیز امکان تناقض و عدم انسجام و ارتباط هست، و می‌توان آنها را فروشکست و نابود ساخت. از این روی، خود به این کار کمر می‌بندد و در این معرکه وارد می‌شود. او این مردان نامی را به تحقیر، متفلسف یا «فیلسوف‌نما» می‌خواند^۱ و می‌کوشد که در بیست مورد تناقض‌گویی آنها را آشکار سازد. و بنا بر سخن معروف «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» در رد و هدم و اظهار تناقض مباحث فلسفی به شناخته‌ترین قهرمان مشائیان اسلام یعنی ابن‌سینا (و گه‌گاه فارابی) روی می‌آورد. یعنی نخست عقاید فیلسوفان را - تقریباً لفظ به لفظ از کتاب دانش‌نامه علائی نقل می‌کند و در برخی مواضع از کتاب النجاة همو کمک می‌گیرد و انصافاً در نقل و تفهیم آنها جانب امانت را دقیقاً رعایت می‌کند، تا بهانه‌یی در دست مخالفان او نباشد.^۲ چه ابن‌سینا حجت همه فیلسوفان اسلامی است، و بیان او نزدیک‌ترین و دقیق‌ترین تعبیری است از فلسفه مشائی ارسطو؛ لذا هدم آن و نشان دادن مواضع تناقض و عدم اتساق آن به منزله مرگ فلسفه و شکست قطعی آن است. و باید گفت که غزالی در انتخاب واژه تهافت - که به معنی تناقض به کارش برده - نهایت قساوت را در مورد فلسفه و فلاسفه به کار برده است زیرا چنان که دکتر سلیمان دنیا هم در مقدمه تهافت ابن‌رشد (چاپ مصر، ۱۹۶۵، ص ۱۷) می‌گوید:

۱. تهافت الفلاسفه، ۷۵ «و اقومهم بالنقل و التحقیق من المتفلسفة فی الاسلام الفارابی - ابونصر و ابن‌سینا؛ و المنتقد من الضلال، ۲۱-۲۰ «فوجب تکفیرهم و تکفیر متبعیهم من المتفلسفة الاسلامیین کابن‌سینا و الفارابی و غیرهما.»

۲. البته ابن‌رشد در تهافت‌التهافت غزالی را مکرراً به تغییر و تحریف افکار و عقاید فلاسفه اقدمین متهم می‌کند و در چند مورد صراحة یادآور می‌شود که غزالی مطالبی را که فیلسوفان نگفته‌اند به آنها نسبت داده است؛ ولی بسیاری از اوقات ابن‌سینا را به غلط نسبت می‌کند به نحوی که می‌خواهد - برضد ابن‌سینا - جانب غزالی را بگیرد!

«هیچ اسمی نیست که بتواند مانند کلمه تناقض دال بر خواری اندیشه موصوف به آن و سخافت و حقارت آن باشد؛ و گویی غزالی با این تسمیه نهایت قساوت ممکن را بر فیلسوفان روا داشته است.»^۱

از آنچه یاد شد می توان دریافت که واژه تهافت به معنی تناقض گویی بکار رفته، اگرچه از معنی وضعی و تحت لفظی آن به دور مانده است، و این نکته گذشته از ترجمه هایی که از این کلمه در لاتین و انگلیسی شده، از اشارات متعدد خود غزالی به وضوح برمی آید که او تهافت را به معنی تناقض به کار برده. ما ذیلاً مواضعی را که غزالی این واژه را مترادف با تناقض به کار برده نقل می کنیم:

- ۱- تهافت به معنی تناقض، در صفحه (۷۳) کتاب که می گوید «انتدبت لتحریر هذا الكتاب ردأ علی الفلاسفة القدماء مبیناً تهافت عقیدتهم و تناقض کلماتهم فیما يتعلق بالالهیات...»
 - ۲- تناقض بدون یاد کردن تهافت، در صفحه (۷۴) «و لنذكر الآن بعد المقدمات فهرست المسائل التي اظهرنا تناقض مذهبهم فیها فی هذا الكتاب...»
 - ۳- تناقض، بدون ذکر تهافت، در صفحه (۸۵) «فهذا ما اردنا ان نذكر تناقضهم فیه من جملة علومهم الالهية و الطبيعية...»
 - ۴- تناقض بدون ذکر تهافت، صفحه (۱۲۰) «و المقصود: اظهار تناقض كلامهم.»
 - ۵- تهافت مترادف تناقض، صفحه (۲۵۶) «و الجواب ان هذا الكتاب ما صنفناه الالبیان التهافت و التناقض فی كلام الفلاسفة.»
- از این موارد که بگذریم در ضمن کتاب تهافت به عبارت هایی برمی خوریم که غزالی، گذشته از اینکه تهافت را به معنی اظهار تناقض گویی فیلسوفان بکار برده، به این واژه «تشویش دعاوی» (صفحه ۱۵۱) و «هدم» و «تغییر در وجوه ادله» (صفحه ۱۲۱) نیز اراده کرده است که البته با غرض مؤلف بیشتر دمساز است تا با معنی لغوی کلمه.

۱. «و لیس کالتناقض اسم يؤدي دلالة علی هوان الفكر الموصوف به وسخفه و حقارته؛ فكان الغزالی اقسى ما يكون علی الفلاسفة بهذه التسمية.»

- ۶ -

شهرت دو تهافت. تهافت الفلاسفه غزالی و تهافت التهافت ابن رشد از مشهورترین کتاب‌های فلسفی اسلامی، بلکه مسیحی، در قرون وسطی بوده است. و دو کتاب متلازم‌اند و معمولاً یکی را بی‌دیگری یاد نمی‌کنند و به‌ویژه تهافت التهافت ابن رشد که در آن ابن رشد فقره به فقره تهافت الفلاسفه را نقل و بر آن رد نوشته است. تهافت الفلاسفه هجوم بر فلسفه و بالتبع بر فیلسوفان است، و تهافت التهافت دفاع از فلسفه و فیلسوفان مشائی.

این دو کتاب سالیان درازی ابزار انتقاد و رد فیلسوفان و جواب فیلسوفان بر منتقدان خود، در میان کشیشان و متکلمان مسیحی و علمای اسلامی بوده است و به‌ویژه از طریق ترجمه عبری آن در مغرب زمین شناخته شده بوده است. به نظر مترجم شاید یک سبب در شهرت بسیار تهافت الفلاسفه غزالی میان مغرب زمینیان این باشد که غزالی به اندازه دیگر مخالفان فلسفه (مانند ابن جوزی و ابن تیمیه و ابن قیم و دیگران) تعصب نشان نداده است. چه غزالی بر همه فیلسوفان رد و انکار ندارد و حتی در آغاز کتاب، «متألهین فلاسفه» را از انتقاداتی که بر فلاسفه در کتاب خود ایراد می‌کند، جدا می‌سازد،^۱ و نیز صریحاً می‌گوید که مردم می‌توانند در علوم ریاضی و علوم طبیعی (بیشترین بخش آن) بحث در پیوندند، زیرا مباحث این دو علم در عمران و آبادی بلاد و حفظ سلامت مردم سودمند است، و حتی دین نیز به یادگیری آنها تأکید کرده، و به سبب مصالحی که در آنها وجود دارد آنها را ستوده است. مثلاً ممکن نیست که عاقل کسب علم طبی را که مایه علاج ابدان و شفای بیماران است، ناروا بشمارد.

اما فراموش نباید کرد که غزالی می‌خواست از هرکرانه که بتواند تیری بر پیکر فلسفه رها کند، از این روی ذهن مردمان را در باب علوم طبیعی و ریاضی فیلسوفان آشفته می‌کند، و مثلاً می‌گوید: آفت ریاضیات در اینست که چون ناظر در براهین آن می‌نگرد، و استواری آنها را مشاهده می‌کند، معتقد می‌شود که کلام آنها درباره الهیات نیز به همین اندازه استوار است. و از این جهت، باطناً به فلسفه و فلاسفه و استدلال آنها در الهیات نیز دل می‌بندد و این به نظر غزالی

۱. برای نمونه در المنقذ، ۱۸ می‌گوید «اعلم أنهم علی کثرة فرقهم و اختلاف مذاهبهم ینقسمون الی ثلاثة اقسام: الدهریون، و الطبیعیون، و الالهیون»؛ و در تهافت الفلاسفه، ۷۳ گوید «زعماء الفلاسفة و رؤسائهم برأء عما قذفوا به (المتشبهون) من جحد الشرایع و أنهم مؤمنون بالله و صدقون برسله...»

که «هادم» فلسفه و «مخرب» اندیشه حکیمان است، درست نیست.^۱

آفت علوم طبیعی هم در اینست که پژوهشگر چون گیاه‌شناسی و جانورشناسی و فی‌الجمله اجسام زنده را می‌بیند و بررسی می‌کند و در می‌یابد که آنها زاده می‌شوند و می‌میرند، گمان می‌کند که انسان نیز همین طور است یعنی زاده می‌شود و می‌میرد، بی‌آنکه در روز رستاخیز جان‌ها برانگیخته شوند و تن‌ها محشور گردند.^۲

به هر جهت، این دو کتاب در طول سده‌ها وسیله فهم فلسفه اسلامی و انتقادات وارد بر آنها در دسترس غریبان بوده، و بیشتر از کتاب‌های معتبر فلسفی مانند الشفاء و النجاة و الاشارات ابن‌سینا و مؤلفان دیگر خواننده داشته است.

- ۷ -

ارزیابی دو کتاب. کتاب تهافت الفلاسفه نزاع قدیم میان فلسفه و دین را به نحو بارزی ترسیم و تصویر می‌کند. این نزاع در طول تاریخ اسلام، از زمانی که فلسفه وارد حیات مسلمانان شده صور و اشکال گوناگون یافته است؛ و در حقیقت این پیکار به پیکار میان عقل و نقل برمی‌گردد. البته جماعتی هستند که می‌گویند - و بنا بر استنباط خود راست هم می‌گویند - که عقل با نقل تناقض یا تضادی ندارد، زیرا «هرچه شرع بدان حکم می‌کند عقل نیز بدان حکم می‌کند»^۳، و بالعکس. اما باید دانست که این جماعت عقل را خادم نقل می‌دانند، زیرا اگر اهل عقلی خلاف منقول سخنی بگویند او را به کژفهمی نسبت داده به توبه و استغفار می‌خوانند - و اگر گردن نهاد تکفیر و تشهیر و لعنش می‌کنند، و اگر فایده‌ی نبخشید و عقل فضول او کنجکاوی آزاد را ادامه

۱. المُنْقِذ، ۲۳-۲۴.

۲. تهافت، ۷۱-۷۲؛ المُنْقِذ، ص ۲۷. - اینجا می‌توان پرسید که: پس طالب این دو علم چه کار باید بکند آخر چون از مطالعه این دو علم نیز احتمال افتادن به اشتباه و «خیال باطل» می‌رود، باید آن دو را ترک کرده همه عمر خود را به خواندن «وجیز» و «وسیط» و «بسیط» مشغول باشد، و فرزندان و آیندگان را نیز به خواندن آن‌ها بفرماید؟!

۳. اشاره است به جمله معروفی که برخی از متکلمان گویند: «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل، و کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» (← محمدحسین بن محمد رحیم ایوان کیفی اصفهانی (قرن ۱۳)، الفُصُولُ العَرَبِيَّةُ فِي الاصول الفقهية، ۱۵-۱۶، چاپ سنگی).

داد، او را می‌کشند. و خوانندگان، خود ده‌ها مثال از این دست مناقشه و پیکار را در تاریخ فلسفه جهان، ایران و اسلام به‌یاد دارند. و از سرنوشت امثال محمد بن جهم، فارابی، ابن‌سینا، عین‌القضاة همدانی، شهاب‌الدین حکیم مقتول، خواجه نصیر طوسی و ملاصدرا و جیوردانو-برونو و اسپینوزا و دیگران باخبرند و کافی است که مقدمه کتاب‌های این جماعت و شرح احوال آنها را بخوانند تا دانسته شود که از دست مردم عامه چه ناله‌های جانکاه و دردناکی سر داده‌اند. و حق اینست که عقل و دین هم در جوهر و هم در روش با هم - به اصطلاح علمای اصول - «اختلاف مبنایی» دارند. اختلاف در جوهر از اینجاست که: دین بر پایه وحی آسمانی فرود آمده بر پیام‌آوران و رسولان الهی است که مکلف به تبلیغ رسالت برای بشر هستند، و از این جهت ارکان اصلی اعتقاد اسلامی نیز مانند ادیان دیگر سه چیز است: وجود خدا و وحدانیت او، فرستادن رسولان، و سرانجام بعث در آخرت. ولیکن معلوم نیست چرا وقتی غزالی در تهاافت بر فیلسوفان رد می‌نویسد و تناقض آراء آنها را بیان می‌کند، تنها دو رکن اول و سوم را مورد بحث قرار می‌دهد، و از رکن دوم یعنی فرستادن رسولان سخنی نمی‌گوید: آیا از این نظر که فیلسوفان در امر نبوت با فقیهان و متکلمان اختلافی ندارند؟

اما فلسفه بر عقل انسان اعتماد دارد نه بروحی، و فیلسوف گاهی به وجود خدا ایمان می‌آورد و گاهی نمی‌آورد، و از فیلسوفان کسانی بوده‌اند که متأله و خداشناس بوده‌اند و کسانی که منکر و خداشناس. فلسفه آنچه را که حس بدان شهادت می‌دهد و عقل آن را تأکید می‌کند باور دارد پس، میان دین و فلسفه از لحاظ ریشه و جوهر اختلاف هست؛ همین طور روش و منهج، دین با فلسفه اختلاف دارد یعنی طرز تعلیم انبیاء الهی با روش تعلیم فیلسوفان فرق می‌کند، و نیز مسائلی که آن دو گروه مطرح کرده‌اند، با یک‌دیگر فرق دارد. و از عادات معمولی مسلمانان این بوده و هست که میان این دو روش و منهج به مقابله‌ی قائل شوند، و از این جاست که تعارض میان سمع و عقل، معقول و منقول، و شریعت و حکمت و جز آن پدیدار شده است.

شکی نیست که کوشش‌هایی جهت تطبیق و آشتی دادن (= توفیق) میان دو طریق به عمل آمده است، و می‌توان گفت که جمع میان شریعت و حکمت از زمانی که فلسفه در حیات مسلمانان پدیدار گردید، ظاهر گشته؛ و در هر دوره‌ی توفیقی ملایم با شرائط و مقتضیات آن عصر پدید آمده است. فارابی روش توفیق را چنین فهمید که نخست میان افلاطون و ارسطو

آشتی بدهد و اشراق را با عقل و استدلال دوست سازد و از این طریق توفیق جوهری میان نقل و عقل را بیرون بکشد؛ اخوان‌الصفاء هم می‌گفتند: هم دین و هم فلسفه به ناپاکی و کژروی آلوده شده، باید نخست این هردو را از ناپاکی‌ها پالود، و آنگاه کوشید تا متدینان و متفلسفان هرچه بیشتر به هم نزدیک گردند، و اختلاف از میانه برخیزد.^۱

ولی این نزاع در میانه سده‌های دوم تا پنجم هم که نسبتاً خفیف‌تر می‌نمود به شدت در میان اشعریه و معتزله رواج داشت و هریک از دو گروه به کمک خلیفه‌بی یا وزیری متنفذ و با استناد به آیات قرآنی و احادیث نبوی، دیگری را به جهل و کفر و خروج از دین و جز آن متهم می‌ساختند و هرگز ممکن نشد که میان خود به توافقی برسند. اما این پیکار و صراع عظیم در سده پنجم به اوج خود رسید و با انتشار تهافت الفلاسفه غزالی به وضوح روشن گشت که آب اهل دین و اهل حکمت به یک جوی نمی‌رود. این روزگار، روزگار نیرو گرفتن دین الهی و هزیمت یافتن فلسفه بود؛ چنان هزیمتی که فلسفه را به نهان‌کاری و اختفاء کشانید، و اندک‌اندک فلسفه را به نحوی از حیات فرهنگی مسلمانان بیرون کرد، چه فتاوی بسیاری مبنی بر تحریم تحصیل و اشتغال به آن و تدریسش صادر کردند.

البته فلسفه صناعتی یونانی بود، و از اواخر سده اول هجری، پس از آنکه مسیحیان شام و عراق اسلام آوردند، به شرق اسلامی وارد گردید، و خود تعالیم مسیحی پس از غلبه بر فلسفه از نکات عقلی و مباحث فلسفی آکنده شده بود، و از این روی، فلسفه در سده دوم هجری - عصر ترجمه - و به‌ویژه در خلافت مأمون که فلاسفه و معتزله را تشجیع می‌کرد و آزاداندیشی را رواج می‌داد، رونقی بسزا یافت. و دربار او و معتصم به وجود یعقوب بن اسحق الکنندی (در گذشته ۲۶۱ هـ. ق.)^۲ فیلسوف عرب زینت یافت. و اگرچه الکنندی در پیروی از ارسطو افراط نکرد، و مثلاً مانند فارابی و ابن‌سینا به قَدَمِ عالم نرفت، بلکه به خلق و ابداع عالم گروید، با وجود این از تکفیر رجال دین آسوده و برکنار نماند، و سرانجام ناچار به دفاع از فلسفه گردیده گفت: «فلسفه با دین

۱ ابوحیان التوحیدی، الامتاع و الموائسة، ۲/ ۲۲-۲۱، چاپ بیروت، ۱۹۵۸، به اهتمام احمد امین و احمد الزین.

۲. برای شرح احوال و آثار الکنندی بنگرند به کتاب مترجم، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، ۴۱-۵۷، اساطیر، ۱۳۷۳ هـ. ش.

مخالف نیست تا وقتی که هر دو طالب حقایق و از این گذشته روش فلسفه، جستن برهان و طلب علت است و آن چیزی نیست که دین از آن نهی کرده باشد.^۱

طبیعی بود که این پیکار میان رجال دین - خواه فقیهان و خواه متکلمان - و میان فیلسوفان با ظهور فارابی و ابن سینا هرچه بیشتر شدت یابد، زیرا فارابی معتقد به نظریه فیضان بود یعنی می‌گفت: جهان به مثابه فیض و پرتوی از ذات واجب است که بالضروره از ذات او صادر می‌گردد همانطور که نور آفتاب بالضروره از آفتاب صادر می‌گردد، و همو نبوت را بر پایه یک تفسیر نفسانی بیان می‌کرد و بر این عقیده بود که نبوت یکی از وظایف مخیله است که از ارتباط او با عقل فعال حاصل می‌گردد. این هجوم بر شیخ‌الرئیس ابن سینا هرچه قوی‌تر گشت، چون که میل او به مشائیان بیشتر بود و به قدم عالم می‌گفت و علم خدا را به جزئیات ناممکن می‌دانست^۲ و علم او را به امور جزئی به نحوی کلی ممکن می‌پنداشت؛ و این به هر طریق، مخالف نص صریح قرآن بود که افتادن هر برگ را از درخت از علم خدا برکنار نمی‌داند.

در این میان، حال متکلمان بهتر از فلاسفه نبود، زیرا معتزله نیز بر عقل اعتماد کرده بودند و طریق الهام را انکاری تمام داشتند و معتقد بودند که این روش آدمی را به معرفتی وثیق که در پرتو براهین عقلی قابل اعتبار و آزمون باشد، نمی‌رساند. و حتی وقتی هم که اشعری از استاد خود جُبَّائِی جدا شد همچنان منزلت عقل را حفظ می‌کرد، و به مبادی عقل ایمان داشت، و ارتباط اسباب را به مسببات لازم می‌شمرد، و دَوْرانِ علت با معلول را حتمی می‌دانست، و نصب ادله و علاقه ضروری میان دلیل و مدلول را واجب می‌شمرد بنابراین وقتی غزالی به فیلسوفان هجوم آورد، که روش آنها یکسره عقلی است، به متکلمان معتزلی و اشاعره سابق بر خود نیز - که عقل را راهنمای خود می‌دانستند - حمله آورد. از این روی، معلوم شد که برای شناخت دین، تنها «عقل، کفایتی ندارد.»

- ۸ -

هزیمت فلسفه. این امور باعث گشت که روزگار فلسفه تیره شد و برهان و منطق متروک افتاد

۱. یازجی و کرم، اعلام‌الفلسفة العربیة، ۱۸۳-۱۸۲، چاپ بیروت، ۱۹۶۵.

۲. شرح این مسائل در متن کتاب خواهد آمد.

و حتی کسانی از علمای دین که تمایلات فلسفی داشتند یا در آن علم مهارتی به هم زده بودند کوشیدند تا مردم آنها را به فقاہت بیشتر بشناسند تا به فلسفه. برخی از شریعتمداران از پیش خود برای فلسفه اشتقاق ساختند. ابن تیمیہ گفت: فلسفه مرکب از دو کلمه است: قَل و سَفَه [اولش فل و آخرش سفه است] و حتی خاقانی گفت: «فلسفی اهل دین میندارید»، و همو فیلسوف را «هیز و نامردم» شمرد.^۱

و این همه نبود مگر بر اثر رواج انتقادات کوبنده و جدلی غزالی در میان اهل علم و ادب، و رشحات ناشی از آنها در قلوب مردم عادی. از این جهت، آن خیالی که می‌توان میان فلسفه و دین سازش داد و یکی از آن دو را - و بیشتر فلسفه را - در خدمت دیگری یعنی دین قرار داد، از میان رفت. و زحماتی که امثال فارابی و اخوان‌الصفاء با هزار خون دل و سوزاندن فسفر مغز کشیده بودند همه بریاد رفت. غزالی نشان داد که نه تنها مبادی عقاید فیلسوفان با دینداران یکی نیست بلکه در مباحثی آنها کاملاً خلاف دین می‌گویند و کافرند - و اگر دست دهد و لازم باشد - قتل آنان واجب است. و از اینجا بود که درستی رأی فیلسوفانی چون ابوالحسن عامری (در گذشته ۳۸۱ هـ. ق.) و ابوحاتم سجستانی (در گذشته حدود ۳۹۱ هـ. ق.) روشن گشت که اخوان‌الصفاء و دیگران در کوشش خود برای توفیق و سازش دادن میان دین و فلسفه کاری عبث کرده‌اند؛^۲ و شریعت الهی و عقل انسانی مشکل با هم توافق می‌یابند: یکی با «چون» و «چرای» آدمی‌زاده سر و کار دارد، و دیگری با احکام بی‌چون و چرای الهی.

همینطور می‌توان گفت که یکی از اسباب عمده عقب‌ماندگی‌های مسلمانان - اگر هم همه گناهان را به گردن غزالی نگذاریم - همین حملات غزالی به فلسفه و تأکید او بر توقف مسلمانان در حدود شرع و پا‌فرا نگذاشتن از آن بوده است. و بالاتر از همه نشان دادن جنبه‌های متناقض فلسفه - و به‌خیال او - کفرآمیز جلوه دادن آن در نظر مردم به‌ویژه عامیان - راه را برای جَوَلان آزاد اندیشه‌های فلسفی بست و مردم را به گمان انداخت تا بگویند که علمی که نهایت آن انباشته از این همه تناقض و ابهام است از تحصیل آن چه حاصل. و غافل ماندند از این نکته که نه فلسفه

۱ در این باب، ← به: مقاله نگارنده در مجله «نشر دانش»، سال ۱۳۶۱ هـ. ش، شماره دوم، صفحات

۷۳-۵.

۲. به‌کتاب الامتاع والمؤانسة ۲ / ۲۳۷-۳۴۰: بنگرید.

محدود به این نکاتی بوده است که غزالی بر فیلسوفان گرفته، و نه مقصود از تکفیر فیلسوفان، منع بحث و تدریس آن نکاتی است که معمولاً در مدارس تدریس می‌شده و می‌شود. اما نتیجه آن، اقدام به‌از میان بردن هرگونه اندیشه آزاد خارج از حوزه دیانت بود که به‌ویژه برای سلاطین و فرمانروایان ستمگار خطرناک می‌نمود و رواج آنها در میان مردم مایه دردسر و گرفتاری دولتمردان، و راستی را از این پیش آمد - یعنی رد و انکار فلسفه و تکفیر مشتغلان به فلسفه - پادشاهان و فرمانروایان بیش از همه سود جستند و در کوبیدن و ریشه‌کن کردن مخالفان خود، از آن حربه‌ی قوی ساختند، و توانستند که راه را برای همه اندیشمندان و اهل علم ببندند. بنابراین، بی‌آنکه شاید خود غزالی بخواهد یا بداند تهاجمات او به فلسفه این ضریب بزرگ را به‌اسلامیان زد که آنها را از نعمت اندیشه آزاد محروم گرداند و بسیاری از اندیشه‌های بزرگ فلسفی و سیاسی و اجتماعی را که در صورت ابراز شدن مایه دگرگونی‌های عظیمی در حوزه اسلام می‌شد ریشه‌کن کند. و به‌نظر اینجانب اینست معنی سخن معروفی که گفته‌اند «ضربتی که غزالی بر فلسفه وارد کرد چنان بود که هنوز هم از زیر آن کمر راست نکرده است»^۱

نتیجه این وضع آن شد که به‌عوض فلسفه و علوم عقلی و دانش‌های تجربی، مسلمانان به علوم کلامی و اصولی و مشاجرات لفظی پرداختند، و افکار آنها منحصر گشت به‌معرفت پیامبری و سیره پیامبر(ص)، معنی وحی، معنی شیطان، معنی فرشتگان و دیوان، چگونگی مخالفت و دشمنی شیاطین با آدمیان، چگونگی ظهور فرشته بر پیامبران، و کیفیت وصول وحی الهی به آنان؛ شناخت ملکوت آسمان‌ها و زمین، معرفت قلب، تصادم فرشتگان و شیاطین، شناخت «لَمَّةٌ ۲ مَلَكٌ» و «لَمَّةٌ شیطان»، شناخت آخرت و بهشت و دوزخ و عذاب قبر، و صراط و میزان و حساب؛ و معنی لقاءالله و نظر به‌وجه کریم او، و معنی قرب و نزول در جوار او، و معنی حصول سعادت از طریق مُرَاقَبَت با ملاء اعلی و معنی تفاوت درجات اهل بهشت و ذَرَکَاتِ دوزخیان؛ در حالی که بیشتر این اشارات از رموز است. اما غزالی و آیندگان هم مشرب او آنها را حقایق بلکه واقعیات پنداشتند و برای تفسیر و تأویل آنها خیالات گوناگون یافتند.

نتیجه هزیمت فلسفه و رواج فقه و حدیث تنها آن شد که: اگر کسی امروزه کتاب‌های قدیم

۱. رجوع کنید به مقدمه همین کتاب.

۲. لَمَّة: به‌فتح اول و تشدید میم، ضربت؛ وسوسه، تماس (منتخب اللغات و منتهی الارب).

اسلامی را مطالعه کند می‌بیند که بیشتر فقیهان و عالمان اخبار، به جغرافیا یا نقشه آخرت از جغرافیا و نقشه دنیا داناتر بوده‌اند؛ آنها رودخانه‌های آن جهان و مواضع آنها را از رودخانه‌های این جهان عینی - که ما در آن زندگی می‌کنیم - بهتر و بیشتر می‌شناختند، و درباره ابواب جهنم بیشتر از آن می‌دانستند که درباره اسباب انحطاط امت‌ها و ضعف و عقب ماندگی ملت‌ها، و درباره نعیم آخرت بیشتر از آن آگاهی داشتند که درباره نعیم دنیا و طرق استفاده از منابع زیرزمینی و نعمت‌های روی زمینی خودشان؛ چنانکه آدمی می‌تواند صدها کتاب و رساله در وصف حشر و نشر و پل و بهشت و دوزخ و حتی اسامی فرشتگان و دیوان بیابد و بخواند، ولی نمی‌تواند کتابی چند بیابد که تعریف مطلوبی از خلافت اسلامی که به سبب آن هزاران فتنه پیا خاسته و ده‌ها جنگ درگرفته به دست دهد.

آری غزالی از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی است که به بقاء و ادامه این بی‌خبری و غفلت کمک کردند، و از این طریق صدمات عمده‌ی بیار آوردند. عقاید او مانع بزرگی در مقابل بسط عقلیات و رشد آزادی فکر در ممالک اسلامی شده و عجب‌تر اینست که غزالی خود در عین اینکه در تجلیل معاویه و امثال او تردیدی ندارد،^۱ و لعن پسر او یزید را جائز نمی‌داند به حکیم بزرگواری مانند شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا می‌تازد و تحصیل علم فلسفه و حتی کلام و خلاف را تضييع عمر می‌شمارد و کفر می‌داند.

غزالی مدعی است که «در معقولات مذهب برهان دارد...»^۲ اما چنانکه می‌دانید پیش غزالی غرض از معقول برهانی کلیه نواهی و اوامری است که قبلاً قرآن و حدیث به آن ناطق بوده است، و اصحاب سنت و علمای سلف آن را تأیید کرده‌اند، و گرنه مقصودش به برهان، استدلال منطقی فیلسوفان بلکه متکلمان نیست، چه در بسیاری از مواضع گذشته از تحریم فلسفه، تحصیل علم کلام و خلاف و نجوم و شعر و عروض، و خواندن دواوین متنبی و حماسه بحتری را تضييع عمر می‌پندارد یک جا می‌گوید: «وقتی عوام از این معانی (بدو فوق و استواء برعرش...)»

۱. - همین مقدمه؛ و مکاتیب فارسی غزالی، صفحه ب، چاپ مرحوم عباس اقبال، ۱۳۳۳ هـ. ش.

۲. ایضاً، مکاتیب، ص ۳۱؛ دولت‌شاه سمرقندی، تذکره دولت‌شاه، ص ۳۰۹. عین عبارت چنین است «در شرعیات مذهب قرآن دارم، و در معقولات مذهب برهان و هیچ کس را از ائمه تقلید نمی‌کنم: نه شافعی برمن خطی دارد و نه ابوحنیفه برمن براتی.»

پیرسند، راندن و منع کردن آنها و حتی زدنشان به تازیانه واجب است - همچنان که عمر - رضی الله عنه - درباره هرکس که از آیات متشابه می پرسید، چنین می کرد؛ و همچنان که پیامبر (ص) خود در انکار بر قومی که ایشان را دید که در مسأله قدر بحث در پیوسته اند، چنین کرد، و وقتی که مطلب را از خود او پرسیدند، گفت «آیا به انجام این کار فرمان یافته اید؟» و گفت: «همانا پیشینیان شما به کثرت سؤال هلاک شدند»^۱.

معنی این اعتقاد چیست جز جلوگیری از سؤال، سؤالی که فطری بشر است و نتیجه آن نیست مگر محدود کردن مسلمانان به مباحثی که قبلاً یاد کردیم یعنی مندرجات کتاب های الوجیز و الوسیط و البسیط، و در نظر نگرفتن واقعیت های زندگانی و بی اعتنائی به مناسبات زمانی و مکانی و مصالح فعلی و عملی مردم. چه پس از آنکه اندیشه ها و اصول عقاید فیلسوفان و متکلمان را - به خیال خود - منهدم ساخت، کتاب های متعدد و درازی در کیفیت عزلت و ترک دنیا نوشت، و چون خواست که شوون اجتماعی را انتقاد کند کتاب الثبر المسبوک فی نصیحة الملوک را نوشت که خود آیتی است در خیالپردازی، لاهوت گرایی و اضطراب.^۲ نتیجه فلسفه و منع شدن بحث آزاد و اکتفاء به فقه و حدیث و عرفان منفی و عزلت و گوشه نشینی این شد که اکثر متقدمان ما در باب سیاست چیز مهمی ندانند و از امور اجتماع و لوازم حیات آبرومندانه و تحلیل دردها و نیازهای مردم بی خبر بمانند. و چیزی ندانند جز تکرار نصایح کهنه و مکرر، و دعوت مردم به صبر؛ و گرنه کجاست تألیفات وزین در امور سیاسی، اجتماعی و فلسفی؟ و کجاست بصیرت و آگاهی لازم از اعماق حیات کشورهای اسلامی؟ یا

۱. الجام العوام عن علم الکلام، ص ۱۳ (چاپ شده در حاشیه الانسان الکامل، نوشته عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی، چاپ مصر، ۱۹۵۸): «العوام اذا طلبوا بالسؤال عن هذه المعانی (الیدو الفوق و استواء علی العرش و...) یجب زجرهم و منعهم و ضربهم بالذرة کماکان یفعله عمر - رضی الله عنه - بکل من سأل عن الايات المتشابهات؛ و کما فعله - صلی الله علیه و سلم - فی الانکار علی قوم راهم خاضوا فی مسأله القدر و سألو عنه فقال: (افیهذا امرتم؟) و قال: (انما هلک من کان قبلکم بکثرة السؤال)».

۲. از نکات جالب این مبحث یکی اینست که غزالی جز صوفیان همه علمای فقه، حدیث، اصول و کلام و علوم دیگر را جزو عوام می شمارد: «... و فی معنی العوام: الادیب و القاریء و المحدث و المفسر و النقیه و المتکلم بل کل عالم سوی المتجردین لتعلم السباحة فی بحارالمعرفة القاصرین اعمارهم علیه الصارفین وجوهم عن الدنيا و الشهوات المعرضین عن المال و الجاه و الخلق، و سائر اللذات المخلصین لله تعالی فی العلوم و الاعمال» (الثبر المسبوک، چاپ مصر، ۱۳۱۷ هـ. ق. ص ۱۸).

کجاست آن کتاب‌ها که سریرت و نهاد آدمی را به‌درستی و به‌سبک علمی پژوهش کند؟ و آیا کسی می‌تواند بیندیشد که آن طالب بهشت و زاهد و عابدی که خود را با فقر و گرسنگی اجباری شکنجه می‌دهد اصلاً به‌طرح این سؤال‌ها و جستن راه حلی برای این همه مشکلات، راضی باشد؟

- ۹ -

یک نکته روان‌شناختی را گوشزد باید کرد و آن اینست که غزالی فلسفه را خواند، ولی آن را به‌نیت بدی خواند. او فلسفه تحصیل کرد، تا عمق آن را دریابد و آنگاه نقائص و معایب آن را در جهان بپراکند. و بالاتر از همه اینکه فلسفه را پیش خود خواند، و برای کسب آن پیش استاد نرفت^۱ و همین خود یکی از موجباتی است برای آن بغض عمیق که او را وادار به تحقیر فلاسفه و فلسفه نمود، زیرا اگر او همانطور که فقه و تصوف و کلام را از استاد فراگرفته بود، فلسفه را نیز از استاد یاد می‌گرفت، امیدوار می‌توان بود که از حدت حملات خود برفلاسفه بکاهد، و در هرمناسبتی با زبان تند و بیان فصیح خود به‌آنها نیش نزند. این بدان سبب است که استادان از علوم خودشان حمایت می‌کنند، و در شاگردان خود تأثیر کمی ندارند و اغلب در آراستن آنها در چشم متعلمان همتی به‌خرج می‌دهند، چنانکه تأثیر استادان عرفان مسلک غزالی در اندیشه‌های خود او به‌خوبی هویداست به‌نحوی که همه آراء دینی و اخلاقی او را به‌رنگ صوفیانه درآورد است.^۲

با وجود همه این‌ها می‌توان پرسید که آیا مثلاً غزالی وقتی که درباره اخلاق چیزی می‌نوشت از تقلید و محاکات فیلسوفان رها گشته بود؟ جواب اینست که: هرگز! زیرا یک نظر در تقسیم فضایل و روش‌های کسب آنها، و نیز بیان ردایل و وسائل خلاص از آنها، ما را به‌میزان تقلید او از فیلسوفان که در اخلاق و آداب اجتماعی کتاب نوشته‌اند، آگاه می‌سازد.

گاهی توغّل او در مباحث لاهوت و بیانات صوفیانه چنان عمیق است که استنباط‌های شخصی او در باب منشأ اخلاق و ریشه سیاسیات به‌راستی شگفت و خنده‌انگیز جلوه می‌کند. یکجا می‌گوید: «و اما سیاسیات، همه سخنان آنها (فیلسوفان) در آن باب برمی‌گردد

۱. المنقذ، ۱۷ «فشمرت عن ساق الجد فی تحصیل ذلک العلم [ای: الفلاسفة] من الکتب، بمجرد المطالعة من غیر استعانة باستاذ.»
 ۲. ← : حواشی کتاب.

به نکته‌سنجی‌های مصلحت‌آمیز که متعلق به امور دنیوی و طرز حکومت سلطانی است، و همانا همه آنها را از کتاب‌های فرود آمده بر پیامبران، و از حکم مأثوره اولیاء سلف گرفته‌اند. و اما علوم اخلاقی، همه سخنان این گروه در آن باب برمی‌گردد به حصر صفات نفس و اخلاق آن، و ذکر انواع و اجناس آن، و کیفیت مجاهدت و معالجت آن، و آنها همه این نکات را از صوفیه گرفته‌اند. و این صوفیان خداشناسانی هستند که به یاد خدا هستند و با هواهای نفس مخالفت و در راه خدا سلوک می‌کنند، و از لذت‌های دنیوی اعراض کرده‌اند. و از این جهت، در مجاهدات آنها امور مهمی از اخلاق نفس و عیوب و آفات اعمال آن، آنان را روشن گشته، و بدانها تصریح کرده‌اند. پس فیلسوفان آن نکات را گرفته، با کلام خود درآمیخته‌اند تا بدین وسیله به رواج دادن باطل خودشان از راه آرایش کلام خود کوشیده باشند.^۱

لابد غزالی توقع داشت که وقتی این دعوی عجیب و عریض او به فلاسفه عرضه شود پذیرفته خواهد شد یعنی آنها خواهند گفت که تورات و انجیل و قرآن مجید را خوانده‌اند و اصول فلسفی و افکار حکمی خود را از حکم انبیاء و رسولان خدا اقتباس کرده‌اند، و از او نخواهند پرسید که: اگر تعالیم ما یکسره مقتبس از تعالیم انبیاء و کتب آسمانی آنهاست، تو چرا ما را تکفیر می‌کنی و سخنان الهی را بدعت می‌شماری؟! و یا مثلاً نخواهند پرسید که از کجا معلوم که صوفیان و عارفان فلاسفه پیشین را تقلید نکرده باشند؟

غزالی به دنبال مطلبی که راجع به صوفیه می‌گوید چنین ادامه می‌دهد که «در عصر آنها (یعنی فیلسوفان)، بلکه در هر عصری، گروهی از این متألهان بوده‌اند که خدا عالم را از وجود آنها خالی نمی‌گذارد، زیرا آنها اوتاد زمین‌اند، و به برکات وجود ایشان باران رحمت براهل زمین نازل می‌گردد...»^۲ و آن‌گاه اصحاب کهف را هم از شمار آنان می‌داند.

۱. المنقذ، ۲۸-۲۹ «و اما السياسات فجميع كلامهم فيها يرجع الى الحكمة المصلحية المتعلقة بامور الدنيوية و الايالة السلطانية، و انما اخذوها من كتب الله المنزلة على الانبياء، و من الحكم المأثورة عن سلف الانبياء؛ و اما الخلقية فجميع كلامهم فيها يرجع الى حصر صفات النفس و اخلاقها و ذكر اجناسها... و انما اخذوها من الصوفية، و هم المتألهون المثارون على ذكر الله تعالى... و قد انكشف لهم في مجاهداتهم من اخلاق النفس و عيوبها... فاخذها الفلاسفة، و مزجوها بكلامهم، توسلا بالتجمل بها الى ترويح باطلهم.»

۲. ايضاً، ۲۹ «و لقد كان في عصرهم، بل في كل عصر جماعة من المتألهين، لا يخلو الله سبحانه العالم عنهم اوتاد الارض؛ ببركاتهم تنزل الرحمة الى اهل الارض...»

پس بنا بر استنباط غزالی، سقراط و افلاطون و ارسطو و جالینوس و جز آنها را در آن چیزهایی که موفق به فهم و یا کشف آن شده‌اند، و یا آنچه در اخلاق نوشته‌اند، فضلی نیست و همانا شرف و تقدم همه از آن این اوتاد است که بلاد یونان از هزاران سال پیش به وجود ذی‌وجود آنها مشرف شده بوده است. و اینجاست که آدمی ناخودآگاه از خود می‌پرسد که اگر همه این پیشرفت‌های علمی، اخلاقی و دینی و سیاسی مرهون همت این اوتاد و اقطاب تصوف بوده و هست، چرا با گذشت هزار سال و به وجود آمدن این همه اوتاد و اقطاب، ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم و حال آنکه دیگران اوتاد و اقطاب ما را نداشتند ولی هفت شهر علم و معرفت و اخلاق و سیاست را رفته‌اند.

به‌رحال، خواه غزالی بپذیرد خواه نه؛ شکی نیست که آنچه او در اخلاق نوشت از منابع فلسفی بسیار بهره‌مند شد،^۱ و غایت امر اینست که جنبه‌های تصوف و دین بر ذهن او غالب بودند و آراء او را به‌رنگ دینی و روحی درآوردند. بنابراین، بر ما حرجی نخواهد بود اگر بگوییم که غزالی فلسفه را خواند و برضد آن بیرق سرپیچی و نافرمانی برافراشت، در حالی که علم مذکور مایه استواری فکر، و سبب انتشار شهرت او بود. و همین کار او، عامه را به طمع انداخت و جاهلان را جرأت داد که به تحقیر فیلسوفان پردازند، و همین کار او تخم ناپاک این تقالید منفوری است که مایه رنج بردن اندیشمندان آزاده در همه اقطار اسلامی - از آن زمان تاکنون - شده است.

آری بی‌شک مصنفات غزالی - به‌ویژه آنچه در اخلاق و فلسفه نوشته - متأثر از افکار و تصانیف فیلسوفان است. در اخلاق از مصنفات ابوعلی مسکویه رازی (در گذشته ۴۲۱ هـ.ق.) و در فلسفه از آثار فارابی و به‌ویژه ابن‌سینا بهره‌های زیاد گرفته، به‌حدی که مقاصد الفلاسفه او تقریباً ترجمه عربی شده دانش‌نامه علائی و برخی از مباحث کتاب النجاة ابن‌سیناست،^۲ و او برای رضایت خلیفه و کسب حرمت در میان عامه، فیلسوفان را «جزای سنمار»^۳ داده است، و

۱. مثلاً بنگرید به کتاب الاخلاق عند الغزالی، نوشته دکتر زکی مبارک (قاهره، ۱۹۲۴، ۶۸-۷۱) که آنجا برخی موارد استفاده غزالی را از کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» ابن‌مسکویه رازی (در گذشته ۴۲۱) فیلسوف یاد می‌کند.

۲. ← مقدمه دانشنامه علائی، به‌اهتمام آقای سیداحمد خراسانی، چاپ تهران، ۱۳۱۵ هـ.ق.

۳. سنمار [= Senemmar] نام یونانی معماری است که خورنق (در یک میلی شمال نجف، در

«ستمکاران به زودی خواهند دانست که به کجا باز می‌گردند.»^۱

- ۱۰ -

موضوعات تهافت. تهافت الفلاسفة غزالی شامل چهار مقدمه، بیست مسأله و یک خاتمه است.

مقدمه اول در این باب است که ریاست فیلسوفان به ارسطو ختم می‌گردد، چه اوست که آراء فلاسفه را به نیکی تلخیص کرد، و بنابراین برای رد فلاسفه کافی خواهد بود اگر اندیشه‌های او را رد بنویسیم.

مقدمه دوم، در اینست که برخی از آراء فلاسفه با دین سر و کاری ندارد و متعرض آن نمی‌شود. زیرا این آراء مربوط به علوم طبیعی است مانند بحث در کسوف و خسوف و آمدن باران و غیره^۲ که مستلزم بحث و مدح و ذمی هم نمی‌شود؛ اما برخی از آراء آنها متعرض دین می‌گردد مانند قول به قدم عالم و جز آن، و اینجاست که باید توقف کرد.

مقدمه سوم، در بیان تناقض‌گویی فیلسوفان است، اما بیان عقاید صحیح را باید در کتب دیگری یافت.^۳

مقدمه چهارم، در بیان این نکته است که تمسک فیلسوفان به ریاضیات و منطق، دو روش فکری، به نسبت با اصول دین ضروری نیست، با وجود اینکه ریاضیات در ذات خود صحیح است و عبارت است از علم حساب و هندسه. اما منطق، ادات فکر است که فلاسفه آن را بکار

→ بین‌النهرین) را به دستور نعمان بن امرء القیس (از ملوک لخم) برای یزدگرد اول ساسانی ساخت. مشهور است که پس از اتمام به دستور نعمان او را از بالای قصر فرو افکندند تا مانند آن نسازد.

۱. «و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون» (سورة الشعراء [۲۶]، آیه ۲۲۷).

۲. برخی از علمای گذشته، حتی در این گونه مسائل هم با علمای طبیعی و فیلسوفان موافق نیستند، و اغلب طرز تبیین آنها را از حوادث طبیعی - مانند آمدن باران و وزیدن باد و غیره - رد کرده آنها را خلاف دین مبین می‌شمارند و از این روی، فلاسفه و علما را ذم و تحقیر و تکفیر می‌کنند. در جواب آنها غزالی خود می‌گفت: «عدو عاقل خیر من صدیق جاهل» (تهافت، ۷۸).

۳. یعنی قواعد المعاند. ← صفحات ۴۰-۳۴ همین مقدمه و احیاء علوم الدین، ۱/۱۲۴-۸۹ چاپ مصر، به اهتمام دکتر بدوی طبانه، ۱۹۵۷.

می‌برند همچنان که هرانسانی بکار می‌برد. و آنکهی منطق فن غریبی نیست، و مسلمانان آن را با نام‌های خاصی چون (علم) نظر^۱ جدل و مدارک العقول می‌شناسند و بکار می‌برند.

اما مسائل بیست‌گانه‌یی که غزالی - به نظر خود - فیلسوفان را در آن مسائل تعجیز یا تکفیر کرده می‌توان به طرز زیر تقسیم کرد:

۱. اتصال خدا با عالم، و آن شامل چهار مسأله اول کتاب می‌گردد، یعنی: (۱) قدم عالم (۲) ابدیت عالم و زمان (۳) خدا فاعل و صانع عالم است، و (۴) عجز فیلسوفان از اثبات وجود صانع.

۲. یگانگی خدا و عجز فیلسوفان از اثبات آن - مسأله پنجم.

۳. صفات خدا - که از مسأله ششم تا دوازدهم کتاب را در بر می‌گیرد.

۴. علم خدا به جزئیات، که مسأله سیزدهم کتاب است.

۵. مسائل فلکی و طبیعی - که شامل مسائل کتاب تهافت از شماره چهاردهم تا شانزدهم می‌گردد.

۶. سببیت - مسأله هفدهم.

۷. نفس انسانی - مسأله هجدهم و نوزدهم.

۸. بعث اجساد و حشر ارواح - مسأله بیستم.

و در پایان کتاب، که متجاوز از یک صفحه نیست، فیلسوفان را در سه مسأله تکفیر می‌کند: قدم عالم، علم نداشتن خدا به جزئیات، و انکار بعث اجساد و حشر ارواح. و می‌گوید «این سه عقیده کفر صریح است و هیچ یک از فرقه‌های اسلامی بدین امور اعتقاد ندارند.»^۲

۱. از بتان آن طلب ار حسن‌شناسی ای دل کاین کسی گفت که در علم نظر بینا بود (حافظ)

۲. تهافت، ۳۰۸-۳۰۵؛ المتقذ من الضلال، ۲۸-۲۷ «و هذه المسائل الثلاث لاتلائم الاسلام بوجه. و معتقدها معتقد کذب الانبياء... و هذا هو الکفر الصراح الذی لم یعتقده احد من فرق المسلمین.» متکلمان هم مسلک غزالی در واقع از این سه مسأله نیز فراتر رفته‌اند، و در مسائل دیگر نیز به تکفیر فلاسفه پرداخته‌اند. مثلاً امام فخر رازی (در گذشته ۶۰۶هـ.ق.) در تفسیر آیه (۱۰۲ از سوره البقره ۲) می‌گوید «و اعلم أنه لانزاع بین الامة فی ان من اعتقدان الکواکب هی المدبرة لهذا العالم لما فیہ من الحوادث و الخیرات و الشرور، فانه یكون کافراً علی الاطلاق» (تفسیر کبیر، ۳/ ۲۱۴، چاپ مصر، ۱۹۳۵).

چون همه این مسائل را غزالی در متن کتاب به دقت بحث کرده، و ترجمه فارسی آنها را در این کتاب می‌خوانید، از این روی ما خلاصه آنها را یاد نمی‌کنیم. تنها یک مسأله را که امروزه نیز در میان فیلسوفان غربی از مباحث عمیق و مابه‌الاختلاف است، مورد بحث قرار می‌دهیم و آن مسأله سببیت یا ارتباط «اسباب و مسببات» است.

چنانکه گفتیم غزالی مشکل سببیت را در مسأله هفدهم کتاب خود بررسی می‌کند. و البته این بحث را فی حد ذاته مورد اعتناء و اعتماد قرار نمی‌دهد بلکه آن را در پرتو علم طبیعی و به مناسبت نظر در آن علم بررسی می‌کند.

علم طبیعی درباره اجسام بحث می‌کند و عوارضی که بر آنها طاری می‌گردد، چون حرکت و تغییر، خواه این اجسام جاندار باشند خواه بی‌جان. و از اینجاست که طبیعیات درباره گیاهان و جانوران سخن می‌راند همانطور که درباره آدمیان، از این نظر که موجودی دارای جسم و روح است. ما تفصیل این علوم را در کتاب‌های ارسطو می‌یابیم؛ و غزالی هم آنها را به ترتیب یاد می‌کند و از جمله می‌گوید که علوم طبیعی عملی وجود دارد مانند طب و کیمیا. و اگر همه اینعلوم را از نظرگاه شرعی بسنجیم «لازم نیست که شرع با چیزی از این علوم مخالفت کند.»^۱

ولیکن غزالی درباره این علوم نیز در چهار مسأله با فیلسوفان مخالفت می‌ورزد:

۱. تلازم میان اسباب و مسببات.

۲. نفوس انسانی جواهری قائم به نفوس هستند و نه منطبق در جسم (ماده).

۳. محال است که عدم براین نفوس راه یابد.

۴. و محال است که این نفوس را به این اجساد بازگردانید.

چنانکه گفتیم کافی است که تنها مسأله سببیت را مورد بررسی قرار دهیم، زیرا این پیشرفت‌های علمی که اکنون در عالم ثمرات آن را مشاهده می‌کنیم برپایه اعتقاد به ارتباط ضروری میان سبب و مسبب است. و اگر این ارتباط مخدوش گشته از میان برود تفکر علمی را ممکن نمی‌توان شمرد و پیشرفت در علوم رخ نمی‌دهد؛ و اگر علوم از سیر باز ایستند ناچار عمران و آبادی ممکن نمی‌شود و امت‌ها به‌قهقرا می‌روند.

۱. تهافت، ۷۹؛ المنقذ، ص ۲۷ «و كما ليس من شرط الدين انكار علم الطب فليس من شرطه ايضاً

انكار ذلك العلم [اي الطبيعى].»

دیدیم که غزالی منکر بحث علمی و اشتغال به علوم طبیعی نیست، چه به نظر او شرع هم متعرض تحریم آن‌ها نمی‌گردد، ولیکن آنچه پیش از هر چیز مورد عنایت اوست، و از نظرگاه دین بدان می‌نگرد اثبات معجزات خارق‌عادات از قبیل اژدها کردن عصا، و زنده کردن مردگان و شکافته شدن قرص ماه و سرد شدن آتش برابراهیم خلیل و...، از طریق انکار کلیت و قطعیت قاعده علت و معلول یا سبب و مسبب است.

و برای این مقصود، غزالی مثال روشنی از پدیدارهای طبیعی مألوف می‌آورد، و آن سوختن پنبه است وقتی که آتش بدان برسد. اما معجزه‌یی که در قرآن وارد شده داخل شدن ابراهیم - علیه‌السلام - در آتش افروخته است که برای او سرد و سلام شد. و آن چیزی است که با مألوف ظاهر در طبیعت مخالف است. غزالی در باب مبدأ سببیت جدال فلسفی عمیقی پیش می‌کشد که حقیقاً او را در شمار فیلسوفان در می‌آورد.^۱ و به نظر می‌آید که کتاب او وقتی در قرون وسطی در اروپا شناخته شد، نظریه او را در باب اسباب و مسببات نیکولا دُ آرکور^۲ اقتباس کرد. زیرا درست همان مثال پنبه و آتش غزالی را می‌آورد. این مطلب را از آنجا می‌گوییم که به قول پژوهشگران تهافت‌التهافت ابن‌رشد که غزالی را رد می‌کند به سال ۱۳۲۸ میلادی به زبان لاتین ترجمه شد، و کتاب این نیکولاد آرکور را به سال ۱۳۴۷ میلادی در زمان حیات خود او به آتش سوختند؛^۳ و نیز بعید نیست که دیوید هیوم^۴ انگلیسی (۱۷۷۶-۱۷۱۱م) این کتاب را خوانده بوده و یا دست کم تهافت غزالی و رد ابن‌رشد را بر آن می‌شناخته است. اما عواملی که هیوم را به انکار مبدأ سببیت کشانید با عواملی که غزالی را به این کار واداشت یکسره فرق می‌کند. زیرا هیوم فیلسوف تجربی بود و جز به مشاهده و تجربه ایمان نداشت، و از این جهت به علاقه میان پدیدارها نظر کرد، و دید که میان آنها چیزی جز «تتابع» و «توالی» وجود ندارد، و شایسته نیست که بر پایه این تتابع قائل به ارتباط سببی میان پدیدار اول با دوم شد.^۵ اما غزالی متفکری دینی و عرفانی بود، و می‌خواست که همه چیزها را به خدا برگرداند و به قدرت او مربوط سازد: و آنگاه

۱. تهافت، ۱۹۲.

۲. این Nicholas of Autrecourt را «هیوم قرون وسطی» [= the medieval Hume] نامیده‌اند.

۳. مقدمه ون دن برگ Van Den Bergh بر ترجمه تهافت‌التهافت، ۳۱-۳۰.

4. David Hume.

5. F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol.5, Part II, PP.62-96 (London, 1964).

که رابطه ضروری متلازم میان دو پدیدار را نفی می‌کرد، از وراء این کار، طالب آن بود که بگوید: فاعل حقیقی خداست و لا غیر.^۱

نقد هیوم در واقع اضطرابی در مبدأ سببیت ایجاد کرد و مایه تجدید در تفکر فلسفی گردید، و چنان که می‌دانید هم او بود که کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) را از خواب جزم و «مستی اعتقادات» بیدار کرد. ولیکن راه حلی که کانت برای رهایی تفکر فلسفی علمی نشان داد مستند به برهان عقلی نمی‌باشد، زیرا سببیت نزد او مقوله‌یی است که در عقل موجود است که بر پایه پدیدارهای خارجی فرضی را ایجاد می‌کند.

در عصر حاضر، قول به اسباب «یعنی اعتقاد به علیت» ظاهراً منتفی شده است و جای آن را نخست قول به «علاقه‌های متغیره» می‌گیرد، و پس از آن قول به «شروط خارجیه» که هرگاه یکجا گرد آیند مؤدی به نتیجه معینی می‌شوند، و هرگاه که شروط تغییر کردند نتایج متغیر می‌شوند. و برتراند راسل هم می‌گوید که «اثبات مبدأ سببیت ممکن نیست، ولیکن انسان چاره‌یی ندارد که به مقتضای آن سیر کند تا بتواند امور حیات را استقامت و ثبات ببخشد.»^۲

غزالی مناقشه خود را برضد فیلسوفان در باب سخن آنها آغاز می‌کند که گویند: فاعل کار خود را به «طبع» می‌کند، مانند آتش که طبیعت او سوزاندن است، و در رد آنها می‌گوید که جماد اراده‌یی ندارد تا فاعل بالاختیار باشد؛ و دلیلی برای فاعلیت احتراق آتش نداریم جز مشاهده حسی، حال آنکه این مشاهده دلالت به حضور در زمان ملاقات آتش با شیء سوختنی دارد نه به سبب ملاقات.^۳

و فیلسوفان معتقدند که معنی «طبع» عبارت است از استمرار جریان «عادت» در صفات طبیعی، و این مقتضی دو امر است: نخست اینکه اشیاء عبارت‌اند از ذواتی که دارای صفت‌های ثابتی هستند تا زمانی که ذوات مذکور ثابت باشند، و مثال این مطلب اینست که یک پاره سنگ

۱. تراث الانسانیة، ۸۴۰/۵، مقاله دکتر احمد فؤاد ال‌هوانی، تهافت الفلاسفة للغزالی (چاپ مصر، بی‌تاریخ).

۲. B.Russell, *The Problems of Philosophy*, London, 1976 (Seventh impression), PP.35,38,47.

۳. تهافت، ۱۹۲ «و المشاهدة تدل علی الحصول عنده و لا تدل علی الحصول به [ای أن النار تحدث الاحتراق عند الملاقاة لا بسبب الملاقاة].»

ذات ثابتی است که حامل صفاتی چون سختی و سنگینی و جز آن است، و این صفات تا زمانی که سنگ سنگ است استمرار خواهند داشت و ما در حیات عادی برطبق این عادت رفتار می‌کنیم یعنی به ثبات ذوات و دوام صفات آنها اعتقاد داریم، و هر دگرگونی در آنها به سبب وجود اسبابی است که آنها را از مجرای خودشان خارج می‌سازد. و هرگاه این اعتقاد منتفی گردد، حیات استقامت و ثبات خود را از دست می‌دهد، زیرا هر چیزی، بدون سببی، جائز می‌گردد؛ به طوری که «اگر شخص کتابی در خانه خود نهاده باشد، رواست که در زمان بازگشت به خانه خود مشاهده کند که مبدل به پسری جوان و عاقل، و یا به حیوانی دیگر شده است؛ یا اینکه اگر در خانه خود غلامی ترک رها کرده باشد، رواست که مبدل به سگی گشته باشد»^۱

غزالی در اینجا اعتراض فیلسوفان را انکار نمی‌کند، و مسلم می‌دارد که اشیاء طبیعی کیان ثابتی دارند، و صفات معروف و شناخته‌ی، که به وسیله آنها متمایز می‌شوند، ولی این کیان ثابت از قبیل ممکنات است نه واجبات، و خدا - که آنها را برهمن منوال آفریده - قادر است که صفات آنها را هر زمان بخواهد تغییر بدهد.

استمرار عادت ما بدین اشیاء یکی پس از دیگری «در ذهن ما جریان آنها را بروفق عادت گذشته چنان رسوخ داده است که هرگز از آن انفکاک نمی‌یابد.» و معنی این سخن آن است که تلازم خارجی میان پدیدارها از طریق عادت در ذهن منعکس می‌گردد، و این تصور را به وجود می‌آورد که پدیدار نخستین علت پدیدار دومین است.

معجزه، امری است خارق عادت، و آن بدین طریق ممکن می‌گردد که خدا صفت طبیعی اشیاء را متوقف می‌سازد یا آنها را تغییر می‌دهد، و از این جهت غزالی می‌گوید که قبول دارد که آتش چنان آفریده شده که اگر دو پاره پنبه مانند هم آن را ملاقات کند هردو را می‌سوزاند، و لیکن این امر هم «جایز است که پیامبری را در آتش بیفکنند و او نسوزد: یا به سبب تغییر صفت آتش، و خواه به سبب تغییر صفت پیامبر...»^۲ و برای این تفسیر در زندگانی روزانه عادی - که در آن مردم براسباب اعتماد می‌کنند - نظایری وجود دارد «زیرا ما می‌بینیم که شخصی تن خود را به طلق

۱. ایضاً، ۱۸۹-۱۸۸.

۲. همانجا، ۱۹۹ «بجوز أن یلقى نبي في النار فلا يحترق؛ اما بتغيير صفة النار، و اما بتغيير صفة النبي...»

می‌انداید^۱ و آنگاه در داخل تنوری افروخته می‌نشیند، و هرگز از آتش متأثر نمی‌گردد.^۲ و معنی این آن است که صفات طبیعی که جاری مجرای عادت هستند امکان دارد که تغییر بیابند؛ ولیکن باز البته به اسباب. پس عالم طبیعی در نظر غزالی خلقت خداست، و آن را در برابر نظم و قوانین و مسیر خاضع کرده است، ولی در عین حال خدا قادر است که این سنت طبیعی را متوقف سازد، و چیز دیگر جز آن بیافریند به‌ویژه آنگاه که می‌خواهد بردست فرستادگان خویش معجزاتی ظاهر گرداند.

رد ابن‌رشد برغزالی در همین مسأله سببیت تأییدی است برمقابله میان مذهب عقلی و مذهب شکی صوفیانه. زیرا ابن‌رشد عقل را مایه ارتباط میان اسباب و مسببات می‌شمارد و می‌گوید «هرکس اسباب را انکار کند در واقع عقل را انکار کرده است»^۳، و این استدلال برای آن است که ابن‌رشد از پیروان ارسطو و مفسران اوست، و تمام معرفت آدمی به موجودات تنها با شناخت اسباب و علل آن امکان دارد که علت‌های مادی، صوری، فاعلی و غائی است. و از این روی، ابن‌رشد بدین عقیده می‌رود که معرفت به مسببات تمام نمی‌شود مگر به وسیله معرفت اسباب آنها؛ پس انکار این چیزها مبطل علم و به مثابه انکار آن است.

همچنین ابن‌رشد مفهوم «عادت» را بررسی کرده مطالب غزالی را بدین طریق رد می‌کند که می‌پرسد: آیا این «عادت»، عادت فاعل است؟ اگر چنین است، حاشا که عادتی براو جاری گردد؛ یا عادت موجودات طبیعی است، و ما می‌دانیم که عادتی وجود ندارد مگر برای موجود جاندار؛ یا عادت ما در حکم بر موجودات است، و این چیزی نیست مگر کار عقل که عقل به سبب آن عقل است. اما مسأله معجزات مانند معجزه ابراهیم، مسأله‌ی نیست که تفسیر پذیرد، زیرا کار فلسفه این نیست که به‌راه دین برود که اعتمادش بر تسلیم و ایمان است و «فلسوفان حکیم در

۱. از قدیم اندودن طلق برتن و اثر نکردن آتش در آن شهرتی داشته است. سعدی گوید (کلیات طبیات، ص ۵۲۹، چاپ فروغی):

نصیب دوزخ اگر طلق بر خود انداید چنان در او جهد آتش که چوب نطف اندود
۲. تهافت، ۲۰۰.

۳. تهافت‌التهافت، ۸۱۲-۸۱۰، چاپ دکتر سلیمان دنیا، مصر، ۱۹۶۵. ابن‌رشد در رد غزالی از آیت «و لن تجد لسنة الله تبديلاً» (سوره ۳۳، آیه ۶۲) نیز استفاده می‌کند. و از آیاتی چون «لا تبدل لکلمات الله»، (سوره ۱۰، آیه ۶۴) و «لا تبدل لخلق الله...» (سوره ۳۰، آیه ۳۰).

مبادی شریعت سخن نگویند و جدال نپیوندند، و هرکس چنین کند در نظر ایشان محتاج به ادب شدید باشد.^۱

- ۱۱ -

تهافت التهاافت ابن رشد. بحث دربارهٔ این کتاب مهم و نویسندهٔ آن در مقدمهٔ مبسوط همین کتاب که در دست ترجمه دارم، آمده است، ولی به طوری که قبلاً یاد شد چون این دو کتاب در غرب و شرق با هم یاد می‌شوند و به اصطلاح متلازم‌اند مطالبی را که ضرورت دارد به نحو اجمال یاد می‌کنیم:

قبل از هر چیز، رد نوشتن ابن رشد بر غزالی و تخصیص کتابی جداگانه برای دفع تهمت‌های او از فیلسوفان در تهافت التهاافت، دلیلی است آشکار بر منزلت کتاب تهافت الفلاسفه غزالی و اثر عظیم آن در فکر اسلامی - چه خوب و چه بد!

ابن رشد (۵۹۵-۵۲۰ ه. ق.) می‌خواست که کشتی فلسفه را - پس از آنکه آماج تیرهای اتهامی شد که غزالی به سوی آن پرتاب کرد - از غرق شدن برهاند، ولیکن اگرچه ردهای او در ذات خود صحیح بودند، چنان که باید در نجات این کشتی از غرق شدن سودی نبخشیدند، و به نظر مترجم این به چند دلیل بود:

۱. اسلوب نگارش ابن رشد در طراوت و حسن، چنان نبود که عقل جمهور را به خود جلب کند، برعکس غزالی که عبارات او روان، اسلوب او شگفت و زیباست، و سعی او بر اینست که جهت تفهیم مقصود و حفظ ارتباط کلام مثال‌های روشنگری بزند، گذشته از اینکه در مواقع لزوم از تحکم نسبت به مخالفان و ریشخند دشمنان خود تن نزده است.

۲. ابن رشد خود را مقید به افکار غزالی کرده؛ یعنی فقره به فقره آنها را یاد ورد کرده است - مثل اینکه معلمی رسالهٔ شاگرد خود را اصلاح می‌کند؛ و نتوانسته است که به سطح متعالی فلسفه عروج نماید یعنی که در اطراف موضوع همه‌جانبه سخن بگستراند، و یا آن را خلاصه کرده به ژرفای آن برسد، در حالی که غزالی در تلخیص شبهات فلاسفه در مسائل بیست‌گانه این هنر را

۱. همانجا، ۷۹۱ «فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم و لا الجدل فی مبادئ الشرايع، و فاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد!»

به نیکی انجام داده است.

۳. از این‌ها گذشته ابن‌رشد می‌کوشد تا هرگونه فکر مربوط به غزالی را در پرتو منطق متبع و مرسوم آن زمان ناتوان و مخدوش نشان بدهد، و فکرت او را سوفسطایی، جدلی و خطابی بنامد و می‌کوشد تا نشان بدهد که آن فکرتی صحیح است که بتوان اعتقاد یافت که با منطق برهان هم‌آواز باشد. ولیکن حرف در اینجا است که بیشتر مسائلی که غزالی آنها را آماج حمله و انتقاد قرار داده از امور جدلی شمرده می‌شود؛ اموری که در آنها به یقین دست نمی‌توان یافت، بلکه در آنها دعوی‌یی را می‌پذیرند همانطور که می‌توان نقیض آن را نیز پذیرفت، و غزالی چنان که خود اقرار کرده است می‌کوشد تا «برخی از افکار فلاسفه را به برخی دیگر بزند تا تهافت و تناقض‌گویی آنها را آشکار سازد»، و هم او این نبوده است که مذهب صحیح را برطبق قواعد فلسفه شرح و بسط بدهد، و هر جا ایجاب می‌کرده که اعتقاد صحیح را بیان دارد خواننده را به کتابی حواله داده که قواعد العقائد نامیده می‌شود.

۴. به همه این نکات، این مطلب را باید افزود که ابن‌رشد ارسطوگرایی خالص بود و چنان که می‌دانید او را بزرگ‌ترین شارح معلم اول می‌شمارند، و هم او بیشتر مصروف تصحیح‌آرایی شده است که غزالی به نام فلاسفه عموماً و مقدم بر همه آنها خصوصاً یعنی ارسطو ایراد کرده است. ابن‌رشد این آراء را تضعیف و نقد کرده بیان می‌دارد که همه از عقاید و مذاهب معلم نخستین عدول کرده یا انحراف یافته‌اند، و اغلب آنها برگرفته از کتب ابن‌سیناست؛^۱ تو گویی ارسطو در نظر ابن‌رشد انسان نبوده و یا مطلقاً از خطا معصوم بوده است!

و به هر صورت، کتاب «تهافت» غزالی به منزله میخی بود که بر تابوت فلسفه زده شد، و از آن

۱. حدود پانزده مورد در تهافت‌التهافت آمده است که در آن ابن‌رشد ابن‌سینا را انتقاد کرده و گفته است که: عقاید معلم اول و دانای یونان را تحریف کرده است. از جمله می‌گوید «و اما ما حکاه عن ابن‌سینا من الفرق فی ذلک بین الحدوث و الفساد فی النفس، لامعنی له.» (ص ۲۴۵)، یا می‌گوید «قلت: هذا القول هو من جواب ابن‌سینا فی هذه المسألة عن الفلاسفة، و هو قول سفسطائی» (ص ۲۷۷)، یا «اعنی فی کتب القدماء لا فی کتب ابن‌سینا و غیره الذین غیروا مذهب القوم فی العلم الالهی حتی صار ظنیاً» (ص ۳۳۰)، و «القول بأن الجسم السماوی مرکب من صورة و هیولی - کسائر الاجسام - هو شیء غلط فی ابن‌سینا علی المشائین» (ص ۳۹۲)، و همینطور صفحات ۹۳-۱۲۵-۱۷۰-۲۲۹-۲۶۰-۳۰۲-۳۱۳-۳۳۰-۴۰۱-۴۱۱-۴۱۹ و جز آنها. - به نحوی که می‌توان گفت انتقادات او بر ابن‌سینا از انتقادهای او بر غزالی کمتر نیست! غزالی را به جهل، شرارت و تغییر عقاید فیلسوفان متهم می‌کند و ابن‌سینا را به تحریف و تغییر هر دو.

زمان به بعد - با وجود کوشش‌های بسیار این‌رشد و خواجه طوسی و دیگران - آن داغ تهمت - یعنی کفر و بددینی - بر روی فلسفه و فلاسفه باقی ماند و شریعتمداران - اغلب از روی عقیده - و سیاستمداران ریاکار بیشتر از ترس رواج اندیشه‌های آزادی‌خواهی و آزادفکری بر اثر توسعه افکار فلسفی، و بنابراین ریاکارانه، فریاد برمی‌آورند که «فلسفه در سخن میامیزید وانگهی نام آن جدل منهید»، و یا «دین در خطر است»، و حال آنکه دین مبین صریحاً می‌گوید «در دین اکراه نیست، چه هدایت از گمراهی پیدا گشته است»^۱ و چه کسی می‌داند که این وضع تا کی ادامه خواهد یافت، و چه مقدار از نسل‌های کشورهای اسلامی از نداشتن آزادی اندیشه و بیان ما فی‌الضمیر خود محروم خواهند بود، و آرزوی آزادی اندیشه را با خود به گور خواهند برد؛ تازه اگر جرأت کردند و عقاید خود را ابراز کردند و در قبال آن در این جهان شکنجه و یا کشته شدند، آیا استخران‌های آنها در گور خود آرام خواهد بود یا نه؟ که می‌داند؟

- ۱۲ -

از آنچه گذشت می‌توان فهمید که بنای کار غزالی در رد «اصل سبب و مسبب» و انکار تلازم ذاتی آنها بر این پایه است که خدای تعالی را قادر مطلق می‌داند و معتقد است که او هرکاری را در هر زمانی و در هر شرایطی که بخواهد می‌تواند بکند به‌ویژه اگر مصالح مخلوقات و از جمله اظهار معجزات او به دست انبیاء و رسولان در میان باشد، و معتقد است که قواعد و اصول فلاسفه منافع و مصالح خلق را بهتر از خالق آنها نمی‌داند.

این نکته یکی از اصولی است که اغلب متکلمان اشعری - و به پیروی از آنها غزالی - آن را پذیرفته فیلسوفان را دنبال کرده‌اند. یکی از این گروه امام فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ هـ.ق.) است. وی یک جا در تفسیر آیه ۶۰ از سوره البقره^۲، که بنا بر آن موسی - علیه‌السلام - عصای خود را

۱. قرآن، سوره البقره (۲) آیه ۲۵۶ «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی...»

۲. این نظر غزالی را به آسانی از ابیات مولوی - که او نیز اشعری بوده - به آسانی می‌توان فهمید (مشوی، ۱۲۰/۲، علاءالدوله)؛

گفت پیغمبر که یزدان مجید از پی هر درد درمان آفرید

به سنگ می‌زند و از آن دوازده چشمه آب جاری می‌شود به نحوی که هرکس آبشخور خود را می‌شناسد،^۱ می‌گوید: «ممکن است بپرسند چگونه ممکن است که از سنگی کوچک نهرهای بزرگی بیرون آید؟ جواب این خواهنده آنست که گوییم: از دو حال بیرون نیست، یا این مرد به وجود خدای قادرِ فاعلِ مختار معتقد است یا نیست. اگر معتقد است، سؤال او ساقط است و موردی ندارد چه او قادر است که جسم را هرطور که بخواهد بیافریند - چنانکه دریاها و دیگر چیزها را آفریده؛ و اگر معتقد نیست، هیچ فایده‌یی در بحث از معانی و تفسیر آیات قرآن با او نیست. و این جواب در مورد همه استبعادها و انکارهای گروه منکران و شکاکان، درباره معجزاتی که خدا در قرآن از زنده کردن مردگان، و شفا دادن کوران و پیسان و جز آن‌ها بیان کرده، صادق است.»^۲

این قسمت که نقل شد حدود فکری و نظرگاه متکلمان اشعری را - که غزالی نیز مدافع آن بوده - به روشنی عرضه می‌کند: یعنی فیلسوفان می‌گویند: اگرچه خدا قادر علی‌الاطلاق است کاری جزاف و سرسری نمی‌کند و برای طبیعت قانونی نهاده که از آن عدول نمی‌کند؛ اما متکلمان اشعری و همانندان آنها معتقدند که خدا قادر مطلق است و معنی قدرت علی‌الاطلاق اینست که او هرگاه، هرچیزی را اراده کرد می‌کند، و قانونی که فلاسفه به نام «تلازم علت و معلول» و «سبب و مسبب» می‌گویند، بی‌اساس است.

→ لیک زان درمان نبینی رنگ و بو
کون پُر چاره است و هیجت چاره تی
بسهَر دَرْدِ خَوشِش، بی‌فرمانِ او
تا که نگشاید خدایت رُوژنی!
۱. «و اذ استسقی موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر، فانفجرت اثنتا عشرة عیناً قد علم کل اناس مشربهم...»

۲. تفسیر کبیر، ۹۶/۳ (چاپ مصر، ۱۹۳۵) «...کیف یعقل خروج المیاء العظیمه من الحجر الصغیر؟ الجواب: هذا السائل اما ان یسلم وجود الفاعل المختار او ینکره. فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر علی ان یخلق الجسم کیف شاء کما خلق البحار و غیرها، و ان نازع فلا فائدة له فی البحث عن معنی القرآن و النظر فی تفسیره؛ و هذا هو الجواب عن کل ما یتبعونه من المعجزات التي حکاها الله تعالی فی القرآن من احیاء الموتی و ابراء الاکمه و الابرص...»

- ۱۳ -

بدزبانی و تهکم غزالی و ابن رشد. بدزبانی و دشنام‌گویی و تشخّر زدن فلسفه نیست و شایسته نیست که شکلی از اشکال آن باشد. با وجود این، این دو متفکر در این گرداب افتاده‌اند. چنانکه پیش از این یاد شد تسمیه کتاب به تهافت الفلاسفه از جانب غزالی و تهافت‌التهافت از سوی ابن رشد خود نشان دهنده این واقعیت است. چه این واژه پریشانی و تناقض اندیشه و خواری و بی‌مایگی آن را به نحو اعلی بیان می‌دارد، و شکی نیست که آغازگر این بدزبانی و نزاع غزالی بوده و دیربست تا گفته‌اند «آغازگر ستمگارتراست»^۱. ولی غزالی تنها به این تسمیه و بیان تناقض‌گویی‌ها کفایت نکرده بلکه در کتاب از تحقیر، و ریشخند و حتی دشنام «فیلسوفانه» نسبت به فیلسوفان کوتاهی نکرده است. اینک نمونه‌هایی از آن:

در ضمن مسأله سوم اقوال فیلسوفان را «ترهات» خوانده می‌نویسد: «آنچه شما [فیلسوفان] یاد کردید حکمات است و زورگویی‌ها، و علی‌التحقیق این مطالب ظلمات است فوق ظلمات، چنانکه اگر کسی چنین سخنانی را از خوابی که دیده حکایت کند، برسوء مزاج او استدلال می‌کنند؛ یا اگر کسی این جنس سخنان را در فقهیات ایراد کند - که در آنجا نهایت مطلب به تخمین است - می‌گویند ترهات است...»^۲

یک جای دیگر فیلسوفان را به «استدراج» یعنی عوام‌فریبی و حيله‌گری متهم ساخته می‌گوید: «از شیوه‌های عظیم آنان در فریفتن مردم اینست که وقتی کسی ضمن مُحاجّه بر آنها اشکالی وارد می‌کند، می‌گویند «این علوم الهی دیرباب و نهان است، و دریافت آن حتی بر فهم‌های تیزباز هم مشکل است، و به معرفت جواب از این اشکالات نمی‌توان دست یافت مگر آنکه شخص ریاضیات و منطقیات را از پیش خوانده باشد. از این روی، آنکه در کفر ایشان از آنها تقلید می‌کند، اگر اشکالی بر مذهب آنها برخاطرش بگذرد، گمان خود را نسبت به آنها نیک کرده می‌گوید: شک نیست که علوم آنها برحل این مشکل مشتمل است و همانا درک آن برمن مشکل

۱. «واحدة بواحدة و البادیء اظلم» («فرائد الادب» المنجد، ۹۷۲).

۲. تهافت، ۱۴۴ «...ما ذکرتموه حکمات. و هی علی‌التحقیق ظلمات فوق ظلمات، لو حکاها الانسان عن منام راه لاستدل به علی سوء مزاجه، و لو اورد جنسه فی الفقهیات التي قساری المطلب فیها تخمینات، لقیل انها ترهات...»

است، زیرا من منطقیات را نیک نیاموخته‌ام و ریاضیات را تحصیل نکرده‌ام...»^۱
 یک جای دیگر خبط فیلسوفان را «طویل» می‌شمارد، و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا را
 «رؤسای ضلال» یا پیشوایان گمراهی و متفلسف یعنی فیلسوف‌نما می‌داند.^۲

خلاصه کتاب غزالی از این دست اتهامات و درشت‌گویی‌ها و ریشخندهای دیگر خالی
 نیست که خوانندگان در ضمن ترجمه کتاب خواهند خوانند، و چنان که مکرراً گفته‌ایم اگر او تیغ
 زبان برضد متفکران و اندیشمندان فیلسوف نمی‌کشید، آن هم در آن روزگار ظلمانی که معرکه
 تعصب و سختگیری ققیهان و متکلمان، و مناقشه ارباب ملل و نحل و عوام‌فریبی سلاطین و
 فرمان‌روایان به‌نام دین و ایمان بود، پس از او فلسفه و اندیشه آزاد در کشورهای اسلامی به‌این
 روز دردناک تیره و ظلمانی نمی‌افتاد.

اما اگر غزالی به فیلسوفان جفا و بی‌مهری کرد، ابن‌رشد هم در دفاع از آنها، و رد مناقشه‌های
 غزالی دست روی دست گذاشت، نخست اینکه او را از «بطالین» خواند یعنی باطل‌کار یا
 بی‌کاره‌یی که از «غلطی به غلطی دیگر می‌رود»،^۳ ولی به دنبال این درشت‌گویی انصاف می‌دهد که
 «ابوحامد به‌مقام از این زمره برتر است» و پیش خود می‌اندیشد که «شاید اهل زمانش او را
 مجبور به نگارش این کتاب کردند تا شک آنان را در باب خود، از اینکه او را در زمره حکیمان و
 فلاسفه می‌شمردند، زایل کند»^۴

یک جای دیگر او را «جاهل» و «شریر» خوانده می‌گوید: او مباحثی را که مخصوص راسخ در
 علمان است پیش عوام و جهال می‌ریزد، و این به منزله زهر دادن به جانوری است که همان
 ممکن است برای جانور دیگری طعام باشد.^۵ غزالی به‌نظر ابن‌رشد شریر و جاهل است - و البته
 شرارتش از جهلش بیشتر است^۶ - به‌این دلیل که در کتاب تهافت‌الفلاسفه برای عامه مردم از
 مسائلی سخن رانده است که آن مسائل برای آنها «مهلک» است و حق این بود که این مباحث را

۱. تهافت، ۸۲.
 ۲. ایضاً، ۹۳، ۷۴؛ المنقذ، ۲۸.
 ۳. تهافت‌التهافت، ص ۲۷۲ «...هذا الجواب هو من افعال البطالین...»
 ۴. ایضاً، ۲۷۲ «و ابوحامد اعظم مقاماً من هذا؛ ولكن لعل اهل زمانه اضطرره الى هذا الكتاب لينفي
 عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء».
 ۵. تهافت‌التهافت، ۲۱۲-۲۱۱؛ فصل‌المقال، ۷-۸ (چاپ الجزیره، ۱۹۴۸).
 ۶. همانجا، ۲۴۱.

برای خواص رها می‌کرد. چه مسائلی از قبیل «علم خدا» و اینکه علم او زاید بر ذات اوست یا عین ذات او، نه تنها فایده‌ی بی برای آنها ندارد، بلکه ایمان آنها را متزلزل ساخته نسبت به مقام الوهیت تکذیب خواهند آورد، چه مردم دشمن چیزهایی هستند که نمی‌دانند و نمی‌فهمند.^۱ و عجب اینست که غزالی در این نکته با ابن‌رشد هم عقیده است. یک جا می‌گوید «سینه‌های آزادگان، گورهای اسرار است». باز نقل می‌کند «با مردم به اندازه‌ی عقول آنان سخن بگویند، آیا می‌خواهید که خدا و رسول او را تکذیب کنند» و در کتاب «القسطاس المستقیم» مردم را به خواص و عوام و متوسطین یعنی اهل جدل تقسیم می‌کند، و در این باره به آیه‌ی وافی هدایه «بخوان به‌راه پروردگارت با حکمت و موعظه‌ی نیکو و با آنان جدال کن به‌نحوی که آن بهتر است»،^۲ استناد می‌کند که مردمان را به‌همین سه گروه تقسیم می‌کند: حکمت از آن خواص است و موعظه از آن عوام، و جدال یا جدل از آن متکلمان و مجادلان، و می‌گوید هرکس یکی از این سه قسم را به‌غیر اهل آن بگوید ظلم کرده است.^۳ تصادفاً ابن‌رشد نیز خود رساله‌ی نفیس «فصل‌المقال»^۴ را در شرح این آیه نوشته و سه قسم علم را برای سه گروه فوق اختصاص می‌دهد. و در اینجا نیز ابو‌حامد را سرزنش می‌کند که از طریق محسوس و مستند برهانی و قرآنی بیرون رفته و از این جهت مایه‌ی تشویش خاطر خاصه و عامه گشته است.^۵

آری غزالی و ابن‌رشد هر دو در این باب متفق بودند، اما چیزی که هست ابن‌رشد همواره این اعتقاد خود را نصاب‌العین ساخته بود یعنی فقه و کلام و فلسفه را به‌ترتیب برای عوام و مجادلان و حکیمان تعلیم می‌داد اما غزالی از این شاخ به آن شاخ می‌پرد و گفته‌ی خود را زیر پا می‌گذارد، و یا چنان که گفته‌اند - و گویا راست هم گفته‌اند - برای موافقت با عوام و ارباب قدرت و جلب محبت آنها و جاه‌طلبی، نسبت به حکمت و اهل آن ظلم روا می‌دارد. آیا فرق یک فیلسوف مانند ابن‌رشد یا غزالی در غیر این نکته است که فیلسوف اصول نظام فکری خود را ترک نمی‌کند

۱. تهافت، ۳۱۳-۳۱۱؛ فصل‌المقال، ۱۲.

۲. قرآن، سوره‌النحل (۱۶)، آیه ۱۲۵ «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی

هی احسن...»

۳. به‌نقل از مقدمه‌ی تهافت‌التهافت، ۲۸-۲۹، به‌خامه‌ی دکتر سلیمان دنیا.

۴. فصل‌المقال و تقریر مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال.

۵. ایضاً، ۳۲-۲۶.

(اگرچه در فروع عقاید او نیز ممکن است تغییراتی روی بدهد) و او مانند شخصی نیست که هرروز در مرحله‌ی از فکر قرار می‌گیرد، و روز دیگر آن فکر را تخطئه می‌کند و راه و رسم و علم تازه‌ی می‌جوید و صباحی چند با آن دلخوش می‌شود و به‌ضرورت باید اصول خود را فراموش بکند، و از این شاخ به آن شاخ بپرد.^۱

همین طور داوری‌های دیگر ابن‌رشد درباره‌ی غزالی «خصمانه» است و هم از اتهام کفر خالی نیست می‌گوید «این مرد در شریعت از راه درست بیرون افتاد، همچنان که در حکمت نیز از جاده صواب منحرف گشت.»^۲ و جای دیگر می‌گوید: «...بیشتر اقوالی که این کتاب (یعنی تهافت الفلاسفه) متضمن آنست از این دست است (یعنی همراه برهان نیست)؛ و بنابراین سزاوارترین نام‌ها برای نامیدن این کتاب اینست که آن را التفاهة المطلق (= حماقت کامل)، یا تهافت ابی‌حامد (تناقض‌گویی ابو‌حامد) بنامند نه تهافت الفلاسفه.»^۳

- ۱۴ -

اعتقاد درست. گفته‌اند که «خراب کردن آسان‌تر از بنا کردن است»^۴، و معمولاً هرنمایی را که خراب می‌کنند برای این می‌کنند که بهتر از آن بسازند.^۵ غزالی نیز که اصول عقاید فیلسوفان را - به‌نظر خود - خراب و متزلزل و مشوش گردانید، چنانکه گفتیم، در دو موضع از کتاب تهافت به‌خوانندگان خود قول داد که اگر بخواهند، پس از خراب شدن اعتقادات فلسفی‌شان راه درست را

۱. «: فصل‌المقال، ۲۱ که در توصیف روش غزالی می‌گوید «انه لم يلزم مذهباً من المذاهب فی کتبه، بل هو مع الاشاعة اشعری و مع الصوفية صوفی و مع الفلاسفة فیلسوف، و حتی أنه کما قيل: يوماً یمان اذا لاقیت ذا یمن و ان لقیته معدیاً فعدنانا»

۲. تهافت‌التهافت، ۸۷۴ «و لا شک ان هذا الرجل أخطأ علی الشریعة کما أخطأ علی الحکمة.»

۳. ایضاً، ۲۵۳ «و اکثر اقوالی التي ضمن هذا الكتاب هی من هذا القبیل، و لذلك احق الاسماء بهذا الكتاب التفاهة المطلق، او تهافت ابی‌حامد لانهافت الفلاسفة.» یقال: تفة یتفه تفهاً و تفاهةً. حمق (لسان‌العرب).

۴ «الهدم أیسر من البناء» (ابن‌قتیبیه، عیون‌الآخبار، ۱/۱۳۹، مصر، ۱۹۶۳).

۵. مشهور است که لنین (۱۸۷۰-۱۹۲۴) گفته است:

"We destroy in order to build better" (Lenin to Clara Zetkin, 1920): Christopher Hill, *Lenin and the Russian Revolution*, P.122, (Pelican Books, London, 1971).

بجویند و آن را به دیگران هم نشان بدهند، بهتر است کتاب «قواعد العقائد» او را بنگرند.^۱ نگارنده در اینجا فشرده آن کتاب را می آورد، و هیچگونه داوری از خود نمی کند و داوری را به عهده خوانندگان صاحب نظر وا می گذارد که «در خانه اگر کس است یک حرف بس است.» قواعد العقاید، کتابی است در چهار فصل که در ریع اول احیاء علوم الدین، یعنی ریع عبادات گنجانیده شده و حدود سی و پنج صفحه رحلی است، و اگر گفته اند که المنقذ من الضلال به منزله اعتراف نامه یا اعترافات غزالی است، می توان گفت که قواعد العقائد نیز مانیفستو^۲ یا اعتقادنامه^۳ اوست و راهنمای زندگانی از برای کسانی است که فقه و کلام و فلسفه و عرفان هیچ یک به تنهایی درد آنها را درمان نکرده و هنوز گم گشته خود را نیافته اند.^۴ مندرجات کتاب به شرح زیر است:

فصل اول، در بیان عقیده اهل سنت است در باب دو کلمه شهادت که یکی از مبانی اسلام است. در این فصل غزالی ذات باری را تنزیه می کند از اینکه جسم مصور و جوهر محدود مقدر باشد، یا مماثل اجسام و جوهر باشد یا جواهر در او حلول کنند، آنگاه حیات و قدرت او را بیان می کند و در این راه مانند اغلب مسلمانان صفات سلبيه را از ذات او نفی و صفات ثبوتیه دیگر از قبیل اراده، سمع و بصر و کلام را برای او اثبات می کند. در ارتباط او با سایر موجودات گوید «هیچ موجودی جز او نیست مگر اینکه به فعل او حادث گشته و از عدل او فیضان یافته باشد.» او حکیم و عادل است، و فضل و احسان و نعمت و امتنان او راست، زیرا او قادر است برینندگان خود انواع عذاب را بچشاند، و آنها را به انواع بیماری و دردها مبتلا سازد، و اگر این کار را بکند، از

۱. در اهمیت این کتاب کافیسیت یاد شود که سبکی (طبقات الشافعیه، ۲۴۰-۲۳۷، مصر، ۱۹۶۸) خوابی نقل می کند از امام عامر ساوی که در مکه دیده است مبنی بر اینکه در مسجد الحرام - میان خواب و بیداری - صحرايي وسیع را دیده که پر از ارباب ملل و نحل و طبقات مردم بوده و رسول (ص) درزی اهل تصوف حضور داشته، و هرکس مجلدی کتاب در دست گرفته بوده و به عنوان مُعْتَقَد و مذهب خود برای ایشان می خوانده. این امام ساوی هم کتاب قواعد العقائد غزالی را به عنوان اعتقادنامه خود عرضه می کند و می خواند و رسول (ص) آن را می پذیرند.

2. Manifesto.

3. Creed

۴. نگارنده این کتاب را ترجمه و تحشیه کرده که بلافاصله پس از انتشار همین کتاب حاضر، توسط انتشارات جامی چاپ می شود.

او عین عدل است، و هیچ گونه قبح و ظلم شمرده نمی‌شود.^۱ معنی کلمه دوم: عبارت است از شهادت به رسولان، و اینکه او پیامبر امی قرشی محمد(ص) را برای ارشاد همه تازیان و غیرتازیان، و دیوان و فرشتگان مبعوث کرد، و به شریعت او همه شرایع دیگر را نسخ کرد، و او را برانبیای دیگر برتری داد و او را سرور آدمیان کرد و کمال ایمان را با وجود گفتن «لااله الا الله» همراه کرد به شهادت رسالت او یعنی گفتن «محمد رسول الله». همچنین «ایمان هیچ بنده‌یی پذیرفته نباشد مگر آنگاه که به اخبار دنیای پس از مرگ اعتقاد بیابد، و اول آن سؤال نکیرین یعنی منکر و نکیر است که آن دو اشخاص مهیب ترسناکی هستند که بنده را در گور خود برپا می‌ایستاند در حالی که روح او وارد جسم شده باشد، و او را از توحید و نبوت پیرسند و گویند: «پروردگارت کیست؟ و دین‌ات کدام است و پیامبرت کیست؟» و از این روی، آن دو آزمایشندگان گور باشند، و سؤال آن دو نخستین «فتنه قبر» باشد. همین طور بنده باید به عذاب قبر و حقانیت آن مؤمن باشد، و بپذیرد که حکم او برتن و جان بنده‌اش به هر صورت که خواهد عدل است. و نیز باید به ترازوی دوشانه (میزان ذو کفتین) و زبان آن و به وصف معروف آن در بزرگی ایمان داشته باشد، زیرا عظمت این ترازو مانند طبقات آسمان‌ها و زمین است که همه اعمال بندگان، به قدرت الهی در آنجا سنجیده می‌شود، چنان که گفت «و برنهم ترازوهای عدل را در روز رستاخیز».^۲

از طرفی «باید به صراط یا پل دوزخ که از شمشیر تیزتر و از موی باریک‌تر باشد ایمان بیاورد و شکی نداشته باشد که گام‌های ناباوران بر روی آن بلغزد، ولی گام‌های مؤمنان استوار و ثابت باشد»^۳ زیرا خدایی که می‌تواند پرنده را در هوا به پرواز درآورد، همو می‌تواند آدمی را از روی این

۱. «قواعد العقاید»، احیاء العلوم، ۱/ ۸۹-۹۰ «له الفضل و الاحسان و النعمة و الامتنان، اذ كان قادراً على ان يصيب (ظ: يصب) على عباده انواع العذاب و يتلهم بضروب الالام و الاوصاب و لو فعل ذلك لكان منه عدلاً، و لم يكن منه ظلماً و لا قبيحاً».

۲. ایضاً، ۸۹-۹۰، «و ان يؤمن بالميزان ذی الكفتین و اللسان، و صفته فی العظم أنه مثل طبقات السموات و الارض توزن فيه الاعمال بقدره الله تعالى...» - و نیز آیه ۴۷ از سوره الانبیاء (۲۱) «و نضع الموازين القسط لیوم القیامة...»

۳. ایضاً، ۹۰-۹۱ «و ان يؤمن بأن الصراط حق و هو جسر ممدود علی متن جهنم احد من السیف و ادق من الشعرة ضل علیه اقدام الکافرین بحکم الله سبحانه فتهوی بهم الی النار و تثبت علیه اقدام المؤمنین بفضل الله فیساقون الی دار القرار».

پل بگذرانند. و از جمله باید به «حوض مورود - حوض محمد(ص) - ایمان بیاورد، که مؤمنان پیش از ورود به بهشت از آن می‌خورند... و هرکس از آن آب یک بار بخورد پس از آن هرگز تشنه نشود؛ عرض این حوض مسیر یک ماه است - و آب آن از شیر سفیدتر و از عسل شیرین‌تر باشد، در اطراف این حوض ابریق‌هایی باشد به شماره ستارگان آسمان، و در آن دو ناودان باشد که به وسیله آن دو از آب کوثر در آن حوض ریخته می‌شود.^۱

و از آن جمله است ایمان به حساب، و تفاوت مردم در آنجا، یعنی کسانی باشند که در حساب آنان مناقشه و سخت‌گیری بکار رود و کسانی باشند که در حسابشان مسامحه و آسان‌گیری...

و از آن جمله است اعتقاد به شفاعت پیامبران و عالمان و شهیدان و پس از آن مؤمنان دیگر برحسب جاه و منزلتشان نزد خدای تعالی...

و از این دست است عدم تخلید توحیدگویان در دوزخ پس از انتقام، تا موحدی در جهنم نماند چه هرکس که در قلب او ذره‌یی از ایمان باشد از آنجا بیرون شود.^۲

اعتقاد به فضل صحابه پیامبر بردیگران، و ترتیب آن‌ها، و اعتقاد به اینکه برترین مردم پس از رسول، ابوبکر، پس از او عمر، سپس عثمان و سرانجام علی - رضی الله عنهم - هستند.^۳

فصل دوم، در کیفیت تدریج در ارشاد مردم است و ترتیب درجات اعتقاد. باید دانست که آنچه در فصل اول در باب عقاید گفتیم لازم است نخست آن‌ها را به طفل عرضه کرد تا حفظ کند تا اندک‌اندک که جسماً رشد می‌کند و سال عمرش بالا می‌رود معانی آن محفوظات برای او آشکار گردد. پس ابتداء کار حفظ است، پس از آن فهم و سپس اعتقاد و ایمان و تصدیق، و این امور برای کودک بدون برهانی حاصل می‌شود، زیرا از فضل الهی برقلب آدمی اینست که در آغاز نمو و رشدش بدون حاجت به حجت و برهانی آن را می‌گشاید، و این امر را هرگز نمی‌توان انکار کرد،

۱. ایضاً، ۹۱-۹۲/۱ «و ان يؤمن بالحوض المورود - حوض محمد صلی الله علیه و سلم - یشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة... و من شرب منه شربة لم یظمأ بعدها ابدأ عرضه مسیره شهر، ماء اشد بياضاً من اللبن و احلی من المسل حوله اباریق عددها بعدد نجوم السماء، فیه میزابان یصبان فیه من الكوثر...»

۲. ایضاً، ۹۲/۱.

۳. ایضاً، ۹۳ «و ان یعتقد فضل الصحابة - رضی الله عنهم - و أن افضل الناس بعد النبی - صلی الله علیه

و سلم - ابوبکر ثم عمر ثم عثمان ثم علی رضی الله عنهم...»

زیرا مبادیء همه عقاید عوام تلقین مجرد و تقلید محض است. ولی البته چنین ایمانی ممکن است که از ضعفی خالی نباشد، و به سبب نقیض خود از میان برود، پس چاره‌ی نیست از اینکه آن تعلیم ابتدایی و یقین ایمانی را در جان کودک و عامی تقویت و استوار کرد ولی راه تقویت و اثبات آن تعلیم صنعت جدل و علم کلام نیست، بلکه راه درست آن این است که به تلاوت قرآن و تفسیر آن و خواندن حدیث و معانی آن، و انجام عبادات مشغول گردد.^۱ و شایسته است که گوش خود را از شنیدن علم کلام و صنعت جدل حفظ کند، زیرا کلام و جدل پیش از آنچه تمهید و آمادگی می‌دهد مایه تشویش و پراکندگی می‌شود، و فساد آن زیادتر از صلاح آن باشد. و بر مؤمنان است که در خاطر داشته باشند که «صلاح و تقوای عامیان در ثبات چون کوه استوار باشد، در صورتی که عقیده متکلم جدلی همانند نخ‌ریها گشته و سست باشد که باد آن را گاهی این سوی و زمانی آن سوی ببرد.»^۲ و آنگاه از بیشتر ائمه سلف نقل می‌کند که: اگر بنده همه منهیات را - به جز شرک - انجام بدهد بهتر است از اینکه به علم کلام مشغول گردد.^۳ مثلاً احمد حنبل می‌گوید: «علماء کلام زندیق‌اند»^۴، و از پیامبر (ص) نقل می‌کند که «مُتَعَمِّقَانِ يَأْزِفَانِ نِجْرَانَ كُنْجَاوٍ هَلَكَ گشتند»^۵ غزالی در تأیید این عقیده خود و تصدیق امثال احمد و شافعی می‌گوید: «افزودن بر (گفته) استاد طغیان و ظلم است، چه آنها استادان و پیشوایان‌اند و ما پیروان و شاگردان.»^۶ پس از آن مطالب دیگری می‌آورد و می‌گوید: «اما اگر طفل در شهری و ناحیه‌ی باشد که در آنجا بددینان و مبتدعان زیاد باشند، به اندازه‌ی که ما در الرسالة القدسیه آورده‌ایم باید یاد بگیرد.»^۷ آنگاه شرایط کسانی را که باید به تعلم و تعلیم علم کلام بپردازند به تفصیلی هرچه تمام‌تر باز می‌گوید سپس مسأله‌ی را مطرح می‌کند و آن اینست که: آیا ممکن است برخی از علوم دین ظاهر و باطن و سر و علنی داشته باشد در حالی که شرع را ظاهر و باطن یا سر و علنی

۱. ایضاً، ۹۳/۱.

۲. ایضاً، ۹۵/۱.

۳. ایضاً، ۹۵/۱ «و قال احمد - رحمه الله - علماء الكلام زنادقة».

۴. ایضاً، ۹۵/۱ «هلك المتنظمون هلك المتنظمون؛ و التنظع في الكلام: التعمق فيه (اقرب الموارد، المنجد).

۵. ایضاً، ۹۵/۱ «على هذا استمر الصحابة - رضي الله عنهم - فالزيادة على الاستاذ طغیان و ظلم و هم الاستاذون و العدو و نحن الاتباع و التلامذة».

۶. ایضاً، ۹۸/۱.

نیست، بلکه ظاهر و باطن و نهان و آشکار آن یکی است؟

در جواب می‌گوید: انقسام این علوم را به ظاهر و باطن و خفی و جلی هرکس که دارای بصیرت باشد انکار نمی‌تواند بکند، و تنها کوتاه‌بینان که چیزی در اوان کودکی فرا گرفته‌اند و بدان جمودی در دل‌هایشان حاصل شده، و آنها را هیچ‌گونه ترقی به سوی بالا و مقامات علما و اولیاء نبوده است، آنها را انکار می‌کنند.^۱ و این نکته از ادله شرعی نیز ظاهر می‌گردد، چه پیامبر (ص) می‌گوید «قرآن را ظاهر است و باطنی، و حدی و مُطَّلَعی»^۲؛ و علی - رضی الله عنه - در حالی که به‌سینه خود اشارت می‌کرد - گفت: «در اینجا علوم زیادی است، اگر آنها را حاملانی می‌یافتم»، و پس از یاد کردن احادیث و روایاتی چند، به بیان عقیده باطن‌گرایانه صوفیان در این باب آغاز می‌کند و بسط تمام می‌دهد و از آن جمله از سهل تستری (درگذشته ۲۶۱ هـ.ق.) نقل می‌کند که گفت: «عالم را سه‌گونه علم است: علمی است ظاهر که آن را به اهل ظاهر می‌بخشد، و علمی باطنی، که آن را جز به اهلش اظهار نمی‌تواند بکند، و علمی که میان او و میان خداست و آن را برای هیچ کس آشکار نمی‌سازد» و باز می‌نویسد: یکی از عارفان می‌گوید «افشاء سر ربوبیت کفر است»، و دیگری می‌گوید «ربوبیت را سری است که اگر آشکار شود نبوت باطل گردد، و نبوت را سری است که اگر آشکار گردد علم باطل گردد، و علماء بالله را سری است که اگر آشکارش کنند احکام باطل شود».^۳ آنگاه برخی از آیات قرآنی را که دارای معانی باطنی است یاد می‌کند و اقوال مفسران و عارفان را در آن باره بیان می‌دارد که چندان مطلب تازه‌یی ندارد و در تفاسیر موجود است، از این روی، از ذکر آنها تن زده برسر فصل سوم و چهارم کتاب می‌رویم.

فصل سوم، حاوی «دلایل لامعی» است برای آنچه در دو فصل پیش گذشت، و شرح این مطلب که سلف صالح که میان «نتایج عقول و قضایای شرع» جمع کردند و شهادتین برزبان آوردند چنین گفتند که دو کلمه شهادت، با وجود ایجاز آن، متضمن اثبات ذات خدا و اثبات

۱. ایضاً، ۹۹/۱.

۲. ایضاً، ۹۹/۱ «قال - صلی الله علیه و سلم - ان للقرآن ظاهراً، و باطناً و حدّاً و مُطَّلَعاً».

۳. ایضاً، ۹۹-۱۰۰/۱ «لرَبوبیة سر لو ظهر لبطلت النبوة، و للنبوة سر لو كشف لبطل العلم و للعلماء بالله سر لو اظهروه لبطلت الاحکام» سبکی می‌گوید (طبقات الشافعية، ۱۹۳/۶) «این مطلب و تقریر آن را از جانب غزالی براو انکار کرده‌اند». اما غزالی آن را در «قواعد العقاید» تأویلی روشن آورده است. به ترجمه آن کتاب رجوع شود که بلافاصله پس از این کتاب چاپ می‌شود.

صفات او و اثبات افعال او و اثبات صدق رسول اوست، و دانستند که بنای ایمان بر این ارکان چهارگانه است، و هر رکنی از ارکان چهارگانه شامل ده اصل است.

رکن اول، که در معرفت ذات خدای تعالی است مدارش برده اصل است، و آن علم به وجود خدای تعالی و قدم و بقای او، و جوهر و جسم و عرض نبودن او، جهت نداشتن و مکان نداشتن، مرئی بودن او (در روز قیامت بدون جوهر و عرض برای نیکان).^۱ و سرانجام واحد بودن او است.

رکن دوم، که در معرفت صفات اوست و مشتمل برده اصل است، و آن علم به حق و عالم و قادر و مرید و سمیع و بصیر، متکلم و منزّه بودن از حلول حوادث و قدیم الکلام، قدیم العلم و قدیم الاراده بودن اوست.

رکن سوم، در افعال اوست، و مدار آن برده اصل است، و آن مخلوق بودن افعال بندگان نسبت به خدای تعالی و کسبی بودن آن برای بندگان است، و اینکه افعال مذکور مورد اراده (مراد) خدای بوده، و اینکه خلق و اختراع او از روی تفضل بوده، و اینکه می تواند بندگان خود را به آنچه نمی توانند مکلف کند، و اینکه می تواند بندگان تندرست خود را دردمند سازد (ایلام البری) بدین معنی است که رعایت اصلح^۲ برای او واجب نیست، و اینکه هیچ چیز جز به شرع واجب نیست،^۳ و اینکه بعثت انبیاء جائر است، و اینکه پیامبری پیامبر ما ثابت است و مؤید به معجزات.

رکن چهارم، که در سمعیات است، و مدار آن نیز برده اصل است، و آن اثبات حشر و نشر، سؤال منکر و نکیر، عذاب قبر، میزان، صراط، آفرینش بهشت، و دوزخ، و احکام امامت است، و نیز فضل صحابه بنابر ترتیب شان و سراجام شروط امامت.

غزالی همه این چهار رکن و اصول ده گانه‌ی هریک از آنها را یک به یک بیان می دارد. و از نکات مهم این رکن اخیر، مطالبی است که درباره امامت و شروط آن آورده است، از جمله

۱. ایضاً، ۸۹/۱ «یری الابرار ذات الله تعالی فی الآخرة من غیر جوهر و عرض...»

۲. صلاح و اصلح از تعابیر معتزله است. ← به آخر کتاب.

۳. یعنی وجوب عقلی تکالیف اخلاقی که فیلسوفان و معتزله بدان اعتقاد دارند، محملی ندارد و این تکالیف وقتی واجب خواهند شد که شرع به وجوب آنها اشعار کند. ← شهرستانی، نهایت الاقدام فی علم الکلام، ۹۶-۳۷، به اهتمام آلفرد گیوم.

می‌گوید «اعتقاد اهل سنت تزکیه همه صحابه است و ثناء خواندن بر آنها چنانکه خدای تعالی و رسول او آنان را ثناء گفته است. و آنچه میان معاویه و علی - رضی الله عنهما - جریان یافت مبتنی بر اجتهاد بود نه به منظور نزاع از جانب معاویه در امر امامت، زیرا علی - رضی الله عنه - گمان می‌کرد که تسلیم قاتلان عثمان با کثرت عشائر آنان و اختلاطشان در سپاه در آغاز کار، به اضطراب امر امامت می‌انجامد، و معتقد بود که تأخیر این کار به صواب نزدیک‌تر است، ولی معاویه گمان می‌کرد که تأخیر در کار آنها، با عظمت جنایتی که مرتکب شده‌اند، مایه شورش بر امامان و سبب خون‌ریزی می‌گردد، و افاضل علماء گفته‌اند که: «هر مجتهدی مصیب است». و آنهایی هم که گفته‌اند مصیب یکی بیش نیست، هرگز خداوند تحصیلی [از میان ایشان] به تخطئه علی نرفته است.^۱ اصل نهم این رکن هم از نکات جالب بحث‌های غزالی است که می‌گوید: شرایط امامت، پس از اسلام و تکلیف پنج چیز است: مردی، ورع، علم، کفایت، و نسبت قریش. زیرا پیامبر (ص) گفت «امامان از قریش باشند»^۲ و هرگاه تعدادی از موصوفان به این صفات یکجا گرد آیند، امام آن کس باشد که اکثر خلق با او بیعت کنند، و آن کس که مخالف اکثر مردم باشد نافرمان است، و بازگرداندن او به انقیاد از (اراده) خلق واجب است.^۳

فصل چهارم، در ایمان و اسلام است، و شرح پیوستگی و ناپیوستگی که میان آن دو وجود دارد، آنگاه بحث می‌کند در اینکه آیا اسلام همان ایمان است یا غیر آن، و اگر غیر آن باشد آیا از او منفصل و جداست و جدا از او وجود دارد یا اینکه بدان مرتبط است و ملازم آن است، و گفته‌اند که آن دو یک شیء است، و گفته‌اند دو شیء است. آنگاه با استفاده از ابوطالب مکی (در گذشته ۳۸۶ ه.ق.) و کتاب قوت القلوب او - البته با اصلاح تشویش و اضطراب مطالب او - سه مبحث را پیش می‌کشد: بحثی در معنی لغوی هر دو کلمه، بحثی در مراد از آنها در اطلاق شرع، و بحثی از حکم آن دو در دنیا و آخرت؛ که بحث اول را لغوی، دومی را تفسیری، و سومی را فقهی شرعی می‌نامد. پس از آن به تفصیل، از مواردی که در بالا بدانها اشارت رفت بحث کرده عقاید اشعریه و

۱. احیاء علوم الدین، ۱/۱۱۴ «و ماجری بین معاویه و علی - رضی الله عنهما - کان مبیناً علی الاجتهاد لامنازعة من معاویه فی الامامة. و قد قال افاضل العلماء: کل مجتهد مصیب، و قال قائلون: المصیب واحد و لم یذهب الی تخطئة علی ذو تحصیل اصلاً». ۲. ایضاً، ۱/۱۴، «الائمة من قریش». ۳. ایضاً، ۱/۱۱۵-۱۱۴.

معتزله، مرجئه و خوارج و فرقه‌های دیگر را نقل ورد یا نقد می‌کند؛ که از همه آنها خواص نیز بهره‌چندانی نمی‌توانند ببرند تا چه رسد به عوام مردم که او این همه سنگ آنها را به سینه می‌زند. از جمله می‌گوید: به موجب لغت، اسلام اعم است و ایمان اخص است، و ایمان عبارت از شریف‌ترین اجزاء اسلام است و از این روی هر تصدیقی تسلیم است ولی هر تسلیمی تصدیق نیست.^۱ از لحاظ شرعی نیز این دو کلمه به معنی مترادف و مختلف و متداخل هر سه بکار رفته است. پس از آن مواردی که در قرآن و حدیث مناسب با معانی ترادف و اختلاف و تداخل وجود دارد همه را یاد کرده مانند همیشه سخن را به معنای عرفانی و صوفیانه این دو اصل می‌کشاند و می‌توان گفت که اسلام و تسلیم را ظاهر یک امر قلبی و ایمان و تصدیق را باطن آن می‌شمارد، و شرح بیشتر این مطلب را به ربیع منجیات و مهلکات و تعلق باطن به ظاهر و اعمال به عقاید و قلوب و مُلک به مَلکوت حواله می‌دهد و می‌گوید: برخی به اتحاد میان آن دو اعتقاد یافته‌اند. و این کتاب را با نقل عقاید بسیاری از صوفیان چون حسن بصری، سفیان ثوری پایان می‌برد. اینست آنچه غزالی می‌خواهد جایگزین عقاید فیلسوفان و متفکران سازد.^۲

تهران - هفتم شهریورماه ۱۳۶۰ ه.ش.

۱. ایضاً، ۱/۱۱۶.

۲. گزارنده، چون ترجمه قواعد العقاید را پس از این کتاب با حواشی و مقدمات لازم انتشار می‌دهد (به شرط عمر)، بقیه این مطالب را خوانندگان در آنجا خواهند خوانند.

آغاز کتاب

از خدا می‌خواهیم که به جلال بی‌نهایت و بخشش بی‌کران خود انوار هدایت را بر ما فرو ریزد، و تاریکی گمراهی و ضلالت را به روی ما بیند، و ما را از کسانی کند که حق را حق می‌بینند و پیروی از آن را برمی‌گزینند، و باطل را باطل می‌بینند و از آن دوری می‌جویند، و ما را به سعادت‌تی که در حق ما به پیامبران و برگزیدگان خویش وعده فرموده است برساند، و زمانی که این سرای فریب را ترک می‌کنیم ما را به چنان شادمانی و نعمتی برساند که نردبان‌های آفهام از رسیدن به فراز آن کوتاه آید و تیرهای آوهام از رسیدن به کرانه‌های آن ناتوان نماید، و ما را پس از رسیدن به نعم بهشت و رهایی از وحشت محشر «به آنچه هیچ چشمی آن را ندیده و هیچ گوشی آن را نشنیده و بر قلب هیچ بشری نگذشته»، نائل سازد. و درود و سلام برساند بر پیامبر ما محمد مصطفی که برترین بشر است، و بردودمان پاک و یاران پاکیزه او که کلیدهای هدایت‌اند و چراغ‌های راه تاریکی.^۱

اما بعد،^۲ گروهی را دیدم که در وجود خود، نسبت به همسالان و همانندان خود،

۱. أَعَدَّدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ (← سیوطی،

جامع صغیر، ۸۵/۲).

۲. اما بعد، در اصطلاح علمای اصول، علامت تمام شدن خطبه و شروع کردن به مقصود است. این

تعبیر را «فصل الخطاب» گویند [مترجم].

به هوشیاری و زیرکی بیشتر اعتقاد دارند؛ از این جهت وظایف دین اسلام، چون عبادات را ترک می‌کنند و شعائر دین، چون نمازها را کوچک می‌شمارند، و خویشتن را از محظورات حفظ نمی‌کنند، و تعبدات شرع و حدود آن را خوار می‌دارند، و به قیود و حدود آن پای بند نمی‌شوند، بلکه به سبب گمانی چند یکسره سر از چنبر دین بیرون کشیده‌اند و از «گروهی که (مردم را) از راه خدا باز می‌دارند پیروی می‌کنند و آن را کج می‌خواهند، و آنها به روز واپسین کافرند»^۱، و کفر آنها را مُسْتَنْدِی جز تقلید سماعی عادی، چون تقلید جهودان و ترسایان نیست که از آغاز خود و فرزندان‌شان در دینی غیر از اسلام پرورش یافته‌اند، و آباء و اجدادشان نیز پیرو آن آیین بوده‌اند، و (باز مستندی) جز بحث نظری ندارند که، برآمده از شبهه‌های گمراه‌کننده و بازدارنده از راه راست است، و فریفته شدن به خیالات پرزرق و برق مانند پرتو سراب، چنان که برای گروهی از بدعت‌آوران و هوی‌پرستان مُناظر که در عقاید و آراء بحث می‌کردند، پیش آمده.

و جز این نیست که ریشه کفر آنها شنیدن نام‌هایی بزرگ و دهشتناک است از قبیل سقراط، بقراط، افلاطون، و ارسطو و امثال آنها. برای آنکه گروهی از پیروان و گمراهان به دست این گروه، یعنی فیلسوفان، در وصف عقول و حُسنِ اصول و دقت علوم آنها از قبیل هُنْدَسَه و منطق و طبیعی و الهی، و استقلال آنها به سبب هوشمندی و زیرکی در استخراج آن امور پنهانی، سخن به درازا کشیدند، و از آنها حکایت کردند که این گروه با وجود استواری خرد و فراوانی فضل، شرایع و مذاهب را انکار می‌کنند و تفاصیل ادیان و ملل را رد می‌کنند، و معتقدند که این همه، قانون‌هایی است به هم بافته و نیرنگ‌هایی است بر ساخته.

پس هروقت که این نام‌ها به گوش آنها می‌رسد و برخی عقاید آنها موافق طبعشان می‌افتد خود را به آن عقاید کفرآمیز می‌آرایند، و به گمان خود در شمارِ فاضلان در

۱ مأخوذ است از آیه ۴۵، سورة الاعراف (۷) «الذین یصدون عن سبیل الله و یغنونها عوجاً و هم بالآخره کافرون».

می آیند و در سِلْک آنها قرار می گیرند، و می پندارند که بدین طریق بر توده مردم برتری می یابند، و نیز از پذیرفتن و اکتفا کردن به آیین پدران سر باز می زنند به خیال اینکه اظهار کِیاست در بریدن از تقلید حق است، و شروع به تقلید باطل زینت و جمال است و غافل اند از اینکه منتقل شدن از تقلیدی به تقلید دیگر نشان ضعف رأی و کم خردی است، و کدام مرتبه در پیشگاه خدا پست تر است از مرتبه کسی که با ترک اعتقاد حق به عنوان اینکه تقلید است به خود آذین بندد و به پذیرفتن باطل به عنوان اینکه اعتقاد تصدیقی است شتاب کند؛ بی آنکه آزمایشی بکند یا تحقیقی بجای آورد؟ عجب این است که کودکانِ عوام از خواری این مهلکه دوری می جویند، و در نهاد آنها این علاقه نیست که خود را زیرک قلمداد کنند و به گمراهان تشبه جویند. پس کودنی از آن زیرکی که سودی ندهد به رهایی، و نابینایی از دوربینی، به سلامت، نزدیک تر است.^۱

و چون این رگِ کودنی را در این گمراهان در جنبش دیدم به تحریر این کتاب تصمیم کردم که هم بر فیلسوفان پیشین رد باشد و هم تناقض سخنان و تضاد آراء آنها را در مورد آنچه در الهیات گفته اند آشکار سازد، و نیز از غائله و خلل های مذهب آنان که - به راستی - مضحکه خردمندان و مایه عبرت هوشمندان است، پرده برگردد، یعنی آن عقاید و آراییی که در بیان آنها از توده مردم و جمهور ناس جدا افتاده اند؛ تا تقلید این ملحدان معلوم شود که چگونه گروه قلیلی از آنان، در گذشته و حال، از ایمان آوردن مردم به خدا و روز واپسین مانع شده اند.

اما باید دانست که اختلافات به تفصیلی غیر از این دو قطب مهم (خدا و قیامت) مربوط است، چه به سبب این دو امر، پیامبران مؤید به معجزات مبعوث شده اند، و جز

۱. اکثر اهل الجنه ألبله ای پسر
بیشتر اصحاب جنّت ابله اند
ابلهی کو واله و حیران «هو» است

این چنین فرمود سلطان البشر
تا ز شرّ فیلسوفی می رهند!
باشد اندر گردن او طوق دوست
(← مولوی، مشوی، ۳۶۱/۴؛ ۶۰۸/۶، علاء).

گروه اندکی از کجروان و کژاندیشان، دیگران آن دو را انکار نکرده‌اند، و این گروه نیز قابل توجه نیستند و صاحب‌نظران به آنها اعتنایی نمی‌کنند و آنها را جز در گروه ددان بدکار و بیخردان نادان نمی‌شمارند، تا کسی که گمان می‌کند که تظاهر او به کفر از روی تقلید به فیلسوفان برحسب رأی او دلالت می‌کند، و به هوشمندی و زیرکی او اشعار دارد، از این غلو دور بماند، چه محقق می‌گردد که آن گروه از فیلسوفان و رؤسای آنها که مورد تقلید قرار می‌گیرند، از آنچه به انکار شرایع متهم شده‌اند بری هستند و به خدا ایمان دارند، و پیامبرانش را تصدیق کرده‌اند، و این گروه، از آن اصول که بگذریم، در تفصیل چندی به اشتباه رفته‌اند، و پایشان لغزیده و خود گمراه شده‌اند و دیگران را هم گمراه کرده‌اند، و ما از انواع خیالات و اباطیلی که به سبب آنها فریب خورده‌اند پرده برخواییم گرفت و بیان خواهیم کرد که همه آنها برای ترسانیدن مردم است، و در کسب کردن آن حاصلی نیست، و خدا برای آشکار کردن و نصرت دادن آنچه ما قصد کرده‌ایم توفیق بخش است.

اینک کتاب را با مقدماتی آغاز می‌کنیم که سیاق سخن را در این کتاب نشان

می‌دهد.

مقدمهٔ اوّل

باید دانست که فرورفتن در حکایتِ اختلافِ فیلسوفان سخن را به درازا می‌کشد، چه اشتباه آنها طولانی و نزاعشان زیاد و اندیشه‌هایشان پراکنده و روش‌هایشان گوناگون و دور از هم است. پس ما در آشکار کردن تناقض اندیشه‌های این گروه به بیان عقاید پیشوای آنها که فیلسوفِ مطلق و معلمِ اول است بسنده خواهیم کرد، چه او به گمان این گروه علوم فلسفی را مرتب و مهذب کرد، و آنچه حشو بود دور ریخت و آنچه را که به اصول خواست‌های این گروه نزدیکتر است برگزید، و او «رسطالیس» است که بر تمام کسانی که قبل از او بوده‌اند حتی بر استادش، که افلاطون الهی لقب گرفته،^۱ رد نوشته است، و از مخالفت با استادش، بدین طریق معذرت خواسته که گفته است:

«هم افلاطون و هم حقیقت، هر دو دوست منند، ولی حقیقت دوست‌داشتنی‌تر است»^۲ و ما این حکایت را نقل کردیم تا بدانند که در میان آنها و نیز اصول مذهب آنان

۱. در اینکه چرا افلاطون را الهی گفته‌اند چند قول در کتب فلسفه آمده است. از آن جمله دو قول معروف‌تر است: یکی اینکه او نخستین بار مبحث خداشناسی یا الوهیت را به‌عنوان یک نظریه فلسفی شهرت داد، دوم اینکه از پشت خدایان پدیدار گشته بود، به عبارت دیگر تبارش به خدایان می‌پیوست [مترجم].

۲. «افلاطون صدیق و الحق صدیق و لکن الحق اصدق منه». («اخلاق ارسطو»، ۱۸۱، ترجمهٔ راس، آکسفورد).

هیچ گونه استواری و تحقیق نیست و آنها به ظن و تخمین بی تحقیق و یقین، درباره مسائل حکم می‌کنند. آنها به صدق علوم الهی خود، از طریق علوم حساب و منطق استدلال می‌کنند و بدین وسیله کم‌خردان را می‌فریبند، چه اگر علوم الهی آنان دلایل استواری داشت و از تخمین و گمان به دور بود مانند علوم مربوط به حساب درباره آن نیز اختلاف نمی‌کردند زیرا در علوم مربوط به حساب اختلاف نمی‌کنند.

وانگهی، سخن مترجمان حکمت ارسطو، از تحریف و تبدیل برکنار نیست و به تفسیر و تأویل بسیار نیازمند است، به حدی که این اختلاف در میان آنها پیکاری بزرگ برانگیخته است. ولی دقیق‌ترین آنها برای نقل کردن و تحقیق - از فیلسوفان اسلام ابونصر فارابی و ابن‌سیناست. از این جهت ما نیز به ابطال چیزهایی که آن دو اختیار کرده و از مذاهب بزرگان خود، در این گمراهی، صحیح دانسته‌اند اکتفا می‌کنیم زیرا آنچه را که آن دو ترک کرده و یا از پیروی آن تن زده‌اند، در پریشانی و نادرست بودن آنها شکی نیست و به نظر طولانی در ابطال آن نیازی نمی‌دانیم. پس باید دانست که ما در رد مذاهب فیلسوفان به منقولات این دو تن اکتفاء می‌کنیم تا سخن به سبب پراکندگی روش‌های فلسفی پراکنده و پُردراز نشود.

مقدمهٔ دوم

باید دانست که خلاف میان فیلسوفان و میان پیروان فرقه‌های دیگر، سه قسم است: قسم اول، آن است که نزاع در آنها تنها به لفظ مربوط است، مانند اینکه فیلسوفان،

۱. غزالی می‌گوید «من المتفلسفة فی الاسلام» یعنی از «فیلسوف‌نمایان اسلام»، زیرا به گمان خود فیلسوفان بزرگ را - چنانکه گفت - دیندار و درست‌پندار می‌داند، ولی به هر حال نمی‌خواهد یا نمی‌تواند حتی یک تن از آن فیلسوفان دیندار را نام ببرد، و قدر مسلم این است که افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن‌سینا در زمره آنها نیستند، چه غزالی پیوسته با آنها برسر بی‌مهری است [مترجم].

آفریدگار جهان را «جوهر» می‌نامند و جوهر را چنین تفسیر می‌کنند که: «جوهر موجودی است نه در موضوع یعنی قائم به نفس است و به مقومی که آن را قوام دهد، نیاز ندارد».^۱ و به جوهر (شیء) متحیز را نمی‌خواهند که مخالفانشان از آن اراده کردند.^۲ و ما در ابطال این قول وارد نمی‌شویم، زیرا وقتی در معنی قیام به نفس و تعبیر آن به جوهر اتفاق حاصل شد سخن به بحث در لغت برمی‌گردد و اگر، لغت اطلاق آن را جایز دانست، جواز اطلاق آن به خدا به مباحث فقهی برمی‌گردد، زیرا تحریم و اباحت اطلاق نام‌ها بر چیزها از آنچه ظواهر شرع بر آن دلالت دارد، گرفته می‌شود.

و شاید بگویی که از این مطلب تنها متکلمان در مبحث صفات سخن می‌گویند و گرنه فقیهان در فن فقه از آن سخن نمی‌دارند. از این روی، شایسته نیست که حقایق امور به سبب عادات و رسوم بر تو ملتبس شود، زیرا دانستی که بحث از جواز تلفظ به لفظی است که معنای آن بر «مُسَمَّیْ به» صادق می‌آید و آن مانند بحثی است که در جواز فعلی از افعال بکنند.

قسم دوم: چیزهایی است که مذهب آنها به اصلی از اصول دین صدمه نمی‌رساند و با وجود تصدیق پیامبران و فرستادگان خدا - که درودهای خدا بر آنها باد - پیکار با آنان درباره آن چیزها ضرورتی ندارد، مانند اینکه می‌گویند: گرفتن ماه عبارت است از ناپدید شدن نور ماه، در حالی که زمین میان او و میان خورشید قرار بگیرد، زیرا ماه روشنایی خود را از خورشید می‌گیرد، و زمین کره است و آسمان از جوانب بر آن محیط است. از این روی، زمانی که ماه در زیر سایه زمین قرار می‌گیرد، نور خورشید از آن منقطع می‌گردد، و یا اینکه می‌گویند: گرفتن خورشید عبارت است از قرار گرفتن جرم

۱. باید دانست سخن غزالی که گوید «جوهر، موجودی است نه در موضوع»، سخنی درست است، ولی تفسیر آن که می‌گوید «یعنی قائم به نفس است، و به مقومی که آن را قوام بخشد نیاز ندارد» سخنی نادرست است، زیرا صورت قائم به نفس خود نیست، و هیولی نیازمند مقومی است که آن را قوام بخشد. لذا همه این امور از تعریف جوهر خارج می‌شود [مترجم].

۲. مراد به مخالفان فلاسفه در اینجا متکلمان اند [مترجم].

قمر میان نگرنده و میان خورشید. و این وقتی است که آن دو در یک محل گرد آیند. و ما در ابطال این فن هم وارد نمی شویم، چه این کار فایده‌ی ندارد، و آن کس که می‌پندارد مناظره در ابطال این مسأله از دین است نسبت به دین جنایت می‌کند و کار آن را تضعیف می‌نماید، زیرا برای اثبات این امور براهین حسابی و هندسی اقامه شده است که با وجود آنها شکی باقی نمی‌ماند، لذا اگر کسی بر آن اطلاع یابد و ادله آنها را تحقیق کند تا اینکه از طریق آنها از وقت کسوفین و اندازه آنها و مدت بقای آنها تا زمان روشن شدن آگاهی بدهد، و به او گفته شود که این خلاف شرع است، در علم خود شک نمی‌کند ولی در مورد شرع او را تردید دست می‌دهد و زیان دیدن شرع از جانب کسی که آن را از راه درست نصرت نمی‌کند از زیان کسی که به روش معقول بر آن طعنه می‌زند زیادتر است و از اینجاست که گفته‌اند «دشمن دانا از دوست نادان بهتر است».

و اگر بگویند که پیامبر خدا هم فرموده است: «خورشید و ماه دو آیت از آیات خدا هستند که به مردگی و زندگی کسی ناپدید نمی‌شوند، و زمانی که آن را دیدید، با یاد کردن خدا و گزاردن نماز به او پناه ببرید»،^۱ و این سخن چگونه با آنچه فیلسوفان می‌گویند ملایم و موافق در می‌آید؟ گوییم که در این مورد، چیزی که مناقض با قول آنها باشد وجود ندارد، چه در آن چیزی نیست جز نفی وقوع کسوف با مردگی یا زندگی یک تن، و دستور به نماز گزاردن در آن زمان. و باید دانست که شریعتی که در زمان زوال و غروب و طلوع خورشید به گزاردن فرمان می‌دهد، از کجا معلوم که فرمانش به گزاردن نماز در زمان کسوف استحبابی نباشد؟

اما اگر بگویند روایت شده که او در پایان حدیث گفت: «و هرگاه خداوند بر چیزی تجلی کرد آن چیز در مقابل او خاضع می‌شود» و این می‌رساند که «کسوف، خشوع است به سبب تجلی»، گوییم که نقل این قسمت از خبر صحیح نیست و اضافی است و تکذیبِ ناقل آن واجب، و آنچه روایت شده است آن بود که نقل کردیم، چه اگر صحیح

۱. ← به: حواشی و مستدرکات در آخر کتاب [مترجم].

هم بود باز تأویل کردن آن از مکابره در برابر امور قطعی آسانتر می نمود و چه بسیار است ظواهری که با ادله عقلی تأویل گشته، در صورتی که در وضوح و روشنی بدین حد نمی رسیده. و بزرگترین چیزی که ملاحظه به سبب آن شاد می شوند این است که یاری کننده^۱ دین تصریح کند که این گونه مسائل و امثال آن خلاف شرع است تا طریق ابطال شرع براو آسان شود. اگر شرط ابطال آن اموری از این دست باشد.

و این (چشم پوشی ما از مناقشه با آنها در این گونه مسائل) برای آن است که بحث در باب عالم از این جهت اهمیت دارد که بحث کنیم که حادث است یا قدیم، زیرا چون حدوثش ثابت شد خواه کره باشد خواه مبسوط، خواه شش بر باشد، خواه هشت بر، فرقی نمی کند و آسمانها و ماتحت آنها، خواه سیزده طبقه باشد. آن طوری که می گویند. یا کمتر و زیادتر، فرق نمی کند. و نسبت نظر در این (تفصیل و تفریع)، به بحث الهی، همانند نسبت نظر در طبقات پیاز و شماره آن است، و یا شماره دانه های انار، چه مقصود آن است که وجود آنها را فعل خدا بدانیم، به هر شکلی که باشند.

قسم سوم [از خلاف]: چیزهایی است که نزاع در آن وابسته به اصلی از اصول دین است مانند قول به حدوث عالم و صفات صانع و بیان حشر اجساد و ابدان، که آن گروه جمیع آنها را انکار کرده اند.

از این روی، در این فن و نظایر آنهاست که باید فساد مذهبشان ظاهر شود نه اموری دیگر.

مقدمه سوم

باید دانست که مقصود (ما از نگارش کتاب) آگاهانیدن کسی است که اعتقاد او در مورد فیلسوفان نیکوست و گمان می کند که روش های آنها از تناقض به دور است، از راه

۱. یعنی مسائل نجومی که بر حساب و هندسه مبتنی است [مترجم].

بیان وجوه تناقض و لغزش اندیشه‌های آنها. از این روی، من بر آنها اعتراض نمی‌کنم مگر به عنوان پژوهشگری انکار کننده، نه چون مدعیی که اثبات کننده باشد، و سپس آنچه را که بدان اعتقاد دارند با الزامات مختلف و قاطع ابطال می‌کنم. پس زمانی آنها را با مذهب معتزله الزام می‌کنم و زمانی با مذهب کرامیه و زمانی با مذهب واقفیه^۱ و در این کار از مذهب مخصوصی دفاع نمی‌کنم بلکه همگی آنها را به صورت جمع واحدی، در مقابل آنها (فلاسفه) قرار می‌دهم، چه سایر فرّق ممکن است در جزئیات با ما مخالفت داشته باشند ولی این گروه به اصول دین تعرض می‌نمایند. از این روی، جملگی برضد آنها اتحاد می‌کنیم، که «در زمان شدائد کینه‌ها از میان می‌رود»^۲.

مقدمه چهارم

از بزرگترین حیل‌های این گروه در فریفتن (مردم)، زمانی که در مُحاجّه اشکالی بر آنها وارد می‌شود، این است که می‌گویند: این علوم الهی دیریاب و پنهان است چنان که براذهان هوشیاران نیز سخت‌ترین دانش‌هاست، و در پاسخ به این اشکالات جز به پیش کشیدن ریاضیات و منطقیات اقدام نمی‌کنند تا کسی که در کفر خود از آنها تقلید می‌کند اگر اشکالی به مذهب آنها به ذهن او خطور کند ظن خود را نیکو ساخته بگوید: تردیدی نیست که علوم آنان راه حل این مشکل را در بردارد و اینکه درک آن بر من مشکل است به سبب آن است که من منطقیات را خوب نخوانده‌ام و ریاضیات را تحصیل

۱. مقریزی در کتاب الخطط والاثار (چاپ قاهره، ۱۹۳۴-۵، ۱۶۹-۱۷۱/۴) ضمن بحث از معتزله می‌گوید «آنها (یعنی معتزله) نام‌های دیگری هم دارند که از آن جمله حرقیه، مثنیه، واقفیه، لفظیه، ملتزمه و قبریّه هستند». آنگاه می‌گوید «واقفیه را بدین نام نامیده‌اند زیرا در مورد خلق قرآن به وقف یا توقف و تعلیق حکم قائل شده‌اند» [مترجم].

۲. «عند الشدائد تذهب اللاحقاد» (میدانی، مجمع الامثال، ۱۹۳/۲، بیروت، ۱۹۶۸).

نکرده‌ام.

از این روی، گوییم که: ریاضیات یا در کمّ منفصل بحث می‌کند - و آن حساب است، که ربطی به الهیات ندارد - و آنکه می‌گوید فهم الهیات نیازمند به دانستن حساب است، نادان است و مثل این است که بگوید: برای یاد گرفتن ریاضیات نیاز به آموختن پزشکی و نحو و لغت است، یا آموختن حساب موقوف بر فراگرفتن پزشکی است؛ - یا هندسیّات است که در آن از کمّ متصل صحبت می‌کنند و حاصل آن این است که آسمان‌ها و هرچه در زیر آنها است تا به مرکز عالم کروی شکل است، و نیز شماره آنها را بیان می‌کند و نیز شماره کراتی را که در افلاک متحرکند باز می‌نماید و مقدار حرکت آنها را نشان می‌دهد، و ما خواه از راه «جدل» و خواه از راه «اعتقاد» در همه این موارد با آنها موافقیم و آنها نیازمند به اقامه برهان نیستند، و ندانستن آن امور در زمان مطالعه الهیات عیبی ندارد. ولی قول به ضرورت فهم آن علوم در تحصیل الهیات مانند این است که کسی بگوید: آگاهی به اینکه این خانه نتیجه عمل معماری دانا و بااراده و قادر و زنده است مستلزم این است که علم داشته باشی بر اینکه خانه مذکور شش بر یا هشت بر است و بدانی که تعداد تیرها و خشت‌های آن چندتاست و این البته هذیانی است که فساد آن پوشیده نیست و مانند این است که کسی بگوید: حادث بودن پیاز دانسته نمی‌شود مگر به اینکه شماره لایه‌های آن شناخته شود و همچنین حادث بودن این انار را نمی‌تواند شناخت مگر کسی که شماره دانه‌های آن را بداند و این سخنی ناپسند و گستاخ‌وار است و در نزد خردمند ارجحی ندارد.^۱

آری اینکه می‌گویند: از یاد گرفتن احکام منطق گزیری نیست، صحیح است ولی منطق نیز خاصّ آنها نیست. زیرا اصلی است که ما آن را در فن کلام، «کتاب النّظر» نامیده‌ایم ولی اینان برای گستاخی و ترسانیدن مردم نام آن را به منطق مبدل کرده‌اند، همچنین ما آن را «کتاب الجدل» و نیز «مدارک العقول» نام گذاشته‌ایم. اما زمانی که

۱. تنها باید از غزالی پرسید که جهت فهم منطق اصلاً ممارست و آگاهی از علم ریاضی لازم

نیست؟ [مترجم]

زیرک‌نمای کم‌خردی نام منطق را می‌شنود گمان می‌کند که آن فنِ شگفتی است و متکلمان آن را نمی‌دانند و به‌جز فیلسوفان کسی از اصول آن خبردار نیست. از این روی، ما برای دفع این بی‌خردی و سست کردن این حیلۀ [ایشان] در گمراه کردن، بهتر دانستیم که در این کتاب سخنانی دربارهٔ «مدارک العقول» اختیار کنیم و الفاظ متکلمان و اصولیان را در آن بکار نیندیم بلکه مطلب را به‌عبارت منطقیان ایراد کنیم و مقاصد خود را در قالب‌های این قوم بریزیم و از آثار آنها لفظ به‌لفظ پیروی کنیم و در این باب، با آنها به‌لغت خودشان مناظره در پیوندیم. و باز دانیم که آنچه را که در صحت مادهٔ قیاس در قسم برهان از منطق و همچنین، آنچه را که در صحت صورت قیاس گفتند و اوضاعی را که در ایساغوجی و قاطیغوریاس وضع کردند، و گفتند که آنها از اجزاء و مقدمات منطق است، از این جمله نمی‌توانند در علوم الهی خود استفاده کنند.

ولی ما می‌خواهیم که «مدارک العقول» را در آخر کتاب ایراد کنیم چه آن به‌منزلهٔ افزار است جهت در یافتن مقصود کتاب، و چون ممکن است خوانندگانی باشند که در فهم این کتاب از آن بی‌نیاز باشند پس آن را به‌انجام کتاب می‌گذاریم تا آن کس که نیازی بدان ندارد بتواند از خواندن آن منصرف شود و آن کس که سخنان ما را در رد آنها در نمی‌یابد سزاوار است که اول به‌حفظ کتاب معیارالعلم^۱ (= دانش‌سنج) که نزد فیلسوفان به‌منطق ملقب است آغاز کند.

و اکنون بعد از ذکر مقدمات به‌فهرست مسائلی می‌پردازیم که در آنها تناقض مذهب آنان را آشکار ساخته‌ایم و آن ۲۰ مسأله است:

مسألهٔ اول: در ابطال مذهب آنها در ازلیت عالم.

مسألهٔ دوم: در ابطال مذهب آنها در ابدیت عالم.

۱. معیارالعلم فی فن المنطق از کتاب‌های مهم غزالی در منطق است و فرج‌الله زکی کردی آن را چاپ کرده (بیروت، ۱۹۶۴)، و تا آنجا که می‌دانم آقای دکتر محمد خوانساری آن را به‌فارسی درآورده، ولی چاپ نکرده‌اند [مترجم].

مسئله سوم: در بیان تلبیس^۱ آنها که گویند: خداوند، صانع عالم است و عالم صنع اوست.

مسئله چهارم: در عاجز کردن آنها از اثبات آفریدگار.

مسئله پنجم: در عاجز کردن آنها از اقامه دلیل به اینکه وجود دو خدا محال است.

مسئله ششم: در ابطال روش‌های آنان در نفی صفات.

مسئله هفتم: در ابطال عقیده آنان به اینکه ذات اول به جنس و فصل منقسم نمی‌شود.

مسئله هشتم: در ابطال قول آنان مبنی بر اینکه مبدأ نخستین موجود بسیط بی‌ماهیت است.

مسئله نهم: در عاجز کردن آنان از اثبات اینکه مبدأ نخستین جسم نیست.

مسئله دهم: در بیان اینکه از مذهب آنها، عقیده به «دهر» و نفی صانع لازم می‌آید.

مسئله یازدهم: در عاجز کردن آنان از اثبات این قول که مبدأ اول غیر خود را می‌داند.

مسئله دوازدهم: در عاجز کردن آنان از اینکه خدا وجود خود را می‌داند.

مسئله سیزدهم: در ابطال قول آنها به اینکه مبدأ اول جزئیات را نمی‌داند.

مسئله چهاردهم: در ابطال قول آنها که آسمان حیوان متحرک بااراده است.

مسئله پانزدهم: در ابطال غرضی که از حرکت آسمان ذکر کرده‌اند.

مسئله شانزدهم: در ابطال قول آنان که می‌گویند موجودات آسمانی^۲ همه جزئیات را می‌دانند.

مسئله هفدهم: در ابطال قولشان به اینکه خرق عادت محال است.

مسئله هیجدهم: در ابطال قولشان که نفس انسان جوهری قائم به ذات است و عرض و جسم نیست.

۱. تلبیس، در لغت حقیقت‌پوشی و بد جلوه دادن آن است: التلبیس ستر الحقیقة و تشویهها (المنجد).

۲. مقصود از موجودات آسمانی یا نفوس سماوی، فرشتگان هستند [مترجم].

مسأله نوزدهم: در ابطال قولشان به اینکه فنا برجان‌های آدمی زادگان راه نیابد.
 مسأله بیستم: در باطل کردن انکار آنان به برانگیخته شدن اجساد و لذت یافتن و
 رنجور شدن در بهشت و دوزخ با لذات و آلام جسمانی.
 اینهاست آنچه ما می‌خواهیم در باب تناقض علوم الهی و طبیعی آنان ذکر کنیم، و اما
 ریاضیات، در انکار و مخالفت با آن سودی نیست، چه آن علم به حساب و هندسه
 برمی‌گردد.
 و اما در منطقیات که نظر در افزار خرد برای دریافت معقولات است، خلاقی که قابل
 اعتنا باشد اتفاق نیفتاده و ما در کتاب «معیارالعلوم» از آن فن آنچه را که در فهم مضمون
 این کتاب بدان نیاز است، ایراد خواهیم کرد،^۱ انشاءالله.

۱. از این عبارت هم برمی‌آید که کتاب معیارالعلم یا «دانش‌سنج» جزو تهافت الفلاسفه بوده است، یا دست کم متمم آن [مترجم].

مسأله [اول]

در ابطال قول فیلسوفان به قدم عالم

شرح مذهب:

۱. فیلسوفان، در قدم عالم اختلاف کرده‌اند، و آنچه رأی جمهور متقدمان و متأخران ایشان بر آن قرار گرفته، قول به قدم آن است، یعنی که جهان همواره با خدا موجود بوده و معلول او و مُسَاقِق یا همراه او می‌باشد، و از حیث زمان از او متأخر نیست، این مساوقه یا همراهی به مانند مساوقه و همراهی معلول با علت و (مثلاً) مساوقه نور خورشید با خورشید است و همانا تقدم آفریدگار به منزله تقدم علت بر معلول است، و این تقدم، به ذات و رتبه است نه به زمان.

و از افلاطون حکایت شده که او گفته است: «عالم مُکَوَّن و مُحَدَّث است»^۱ سپس برخی از فیلسوفان سخن او را تأویل کرده و این قول را که حدوث عالم اعتقاد او باشد نپذیرفته‌اند. و جالینوس در اواخر عمر خود در کتابی که به نام «اعتقادی که جالینوس درستش می‌داند»^۲ پرداخته، در این مسأله به توقف معتقد شده^۳ و می‌گوید که نمی‌داند

۱. از دانشمندان اسلام، ابن سینا، و به ویژه ملاجلال دوانی، به این عقیده افلاطون اشاره کرده‌اند

۲. «مایعقده جالینوس رأياً».

[مترجم].

عالم قدیم است یا محدث. و شاید این قول دلالت کند بر اینکه پی بردن به آن ممکن نیست و این مطلب دلیلِ قصورِ فهمِ وی در آن مسأله نیست، بلکه به علت مشکل بودن فهم خود این مسأله بر عقول است، ولی اعتقاد به حدوث عالم در میان آنها به منزله امری استثنائی است، وگرنه مذهب همه آنها این است که: عالم قدیم است و به طور کلی قابل تصور نیست که بدون واسطه، حادثی از قدیم، صادر گردد.

۲. برای ایراد دلیل‌های آنان: اگر می‌خواستیم همه دلایلی را که از آنان نقل کرده‌اند، باز نمایم و اعتراضاتی که بر آنها شده یاد کنم، می‌بایست در این مسأله اوراق بسیاری سیاه کنم، ولی در تطویل فایده‌ی نیست و ما از دلیل‌های آنان آنچه را که از تحکم^۴ و تخیل ضعیف برخاسته بدور می‌ریزیم. همچنین آنچه را که بره‌ناظری حل آن آسان است ترک می‌کنیم و به ایراد آنچه در دل‌ها اثری دارد، و مایه شک بزرگان این گروه و صاحب‌نظران آنها گشته، می‌پردازیم؛ چه به شک انداختن کم‌خردان به کوچکترین خیالی^۵ ممکن است.

۳. و در این فن از دلیل‌های آنها سه چیز را یاد می‌کنیم:

دلیل اول: این است که می‌گویند صادر شدن حادث از قدیم مطلقاً محال است، چه مثلاً اگر وجودِ صانعِ قدیم را فرض کنیم در حالی که هنوز عالم از او صادر نشده باشد - و البته صادر نمی‌گردد زیرا جهت وجود مُرجّحی ندارد، بلکه وجود عالم، امکانی صرف است - و از دو حال بیرون نیست. اگر بعد از آن حادث گردد یا برای صدور آن مُرجّحی به وجود آمده یا مرجّحی به وجود نیامده، اگر مرجّحی به وجود نیامده، عالم همچنان بر امکان صرف خود باقی می‌ماند آنطور که قبلاً نیز چنین بوده است و اگر مرجّحی پیدا شده پس چه کسی ایجادکننده آن مرجّح است. و چرا اکنون حادث شده و پیش از این

۳. یعنی بحث در این مسأله را غیر لازم شمرده [مترجم].

۴. تحکم: خودرایی، تحکم فی الامر، تصرف فیهِ و فصل و فُوق ارادته؛ استبد فیهِ (الرائد).

۵. در برخی از چاپ‌ها به جای «خیال» «خیال» آمده و آن تشویش و پریشانی ذهن است.

حادث نشده بود؟ و به هر تقدیر سؤال در مورد حدوث مرجح برجای خود باقی است. و بالجمله اگر احوال قدیم متشابه و همسان باشد، پس یا هرگز از او چیزی ایجاد نمی‌شود و یا اینکه پیوسته ایجاد می‌شود، در این صورت نیز حال ترک باید از حال شروع متمایز شود، و آن محال است. و تحقیق این است که گفته شود: به چه علت عالم قبل از حدوثش حادث نشد؟ چه ممکن نیست آن را به عجز خداوند از احداث و یا محال بودن حدوث حواله کرد، زیرا آن برمی‌گردد به اینکه قدیم (یعنی خداوند) از عجز، به قدرت سیر کند و عالم از استحاله به امکان برود و این هر دو صورت محال است؛ و ممکن نیست گفته شود، پیش از آن (برای حدوث) غرضی نبود و سپس غرضی به وجود آمد؛ و همچنین ممکن نیست که حدوث آن را به نبودن آلتی که بعداً ایجاد گشته است حواله کرد. بلکه نزدیک‌ترین چیزی که به نظر می‌رسد این است که گفته شود: (خدا) وجود عالم را قبل از آن که به وجود آید اراده نکرده بود و از اینجا لازم می‌آید که بگوییم: عالم، در وجود آمد زیرا خدا به هستی آن اراده کرد، پس از آنکه اراده نکرده بود. بنابراین اراده حادث گشته است. و حدوث آن اگر در ذات باری تعالی شده باشد محال است چه او محلّ حوادث نیست و اگر حدوث آن در غیر ذات او باشد نمی‌توان گفت که او اراده کننده است.

۴. اکنون پژوهش در باب محل حدوث آن را ترک می‌کنیم، ولی آیا اشکال در اصل حدوث آن باقی نمی‌ماند؟ و اینکه از کجا حادث گشت و چرا اکنون حادث گشت و پیش از این حادث نشد؟ آیا اکنون که حادث شده جز از سوی خدا حادث شد؟ زیرا اگر حادث بدون مُحدثی جائز باشد، بنابراین عالم حادث می‌شود بی آنکه صانعی داشته باشد. و گرنه چه فرق است میان حادثی با حادث دیگر؟ ولی عالم اگر به سبب احداث خدا حادث شد، چرا حالا حادث شد و پیش از این نشده بود؟ آیا این حادث نشدن به علت نبودن افزاری یا نیرویی و یا غرضی یا طبیعتی بوده است؟ و بعداً آن موانع

به وجود، مبدل شده، حادث گشت، ولی باز اشکال نخستین باز می‌گردد؛^۱ یا به خاطر نبودن اراده؟ و آنگاه این اراده نیازمند به اراده‌ی دیگری است و آن نیازمند به اراده‌ی دیگری، و به طوری که می‌دانیم این خود به تسلسل می‌انجامد.

پس بدین ترتیب به طور مطلق محقق شد که: صدور حادث از قدیم، بدون آنکه در قدیم از حیث قدرت یا آلت یا وقت یا غرض یا طبع دگرگونی پدید آید، محال است و نیز فرض تغییر حالی محال است، چه سخن گفتن در آن تغییری که حادث می‌شود مانند سخن گفتن در باب هرچیز دیگری است و جملگی محال است و هرگاه که عالم را موجود ولی حدوث آن را محال بدانیم، لامحاله قدیم بودن آن ثابت می‌شود،^۲ و این خیالی‌ترین^۳ دلایل آنهاست و خلاصه این است که بیان آنها درباره‌ی مسائل الهیات از گفتار آنها در مورد این مسأله نیز رکیک‌تر است چه در این جا می‌توانند به خیال‌بافی‌های گوناگون دست یازند ولی در مسائل دیگر توانایی این را هم ندارند، پس بدین جهت ما این مسأله را مقدم داشتیم و قوی‌ترین دلایلمان را از پیش آوردیم:

اما اعتراض (ما) به دو صورت زیر است:

۵. یکی از آن دو این است که بگوییم: چرا انکار می‌آورید به کسی که می‌گوید عالم، بنا به اراده‌ی (خدای) قدیم در زمانی که وجودش مقتضی بوده ایجاد شده و عدم نیز تا جایی که مقتضی است استمرار یابد، و وجود از آنجا که آغاز گشته آغاز شود؛ و یا اینکه

۱. مراد به اشکال در اینجا همان سخنی است که چند سطر پیش گفت «چرا اکنون حادث شد و پیش از این نشد؟...» و مقصود از «باطبیعی»، طبیعت امکان است تا امور چهارگانه‌ی که اینجا یاد کرد، با اشکال مطابق باشد [مترجم].

۲. این دلیلی است که جمهور فیلسوفان برای اثبات قدم عالم می‌آورند. برای بهتر فهمیدن این مطلب نیز بهتر است خوانندگان چگونگی صدور عالم را از وجود خدا در کتاب‌های فلسفی مانند شرح اشارات بخوانند [مترجم].

۳. اینجا نیز در برخی چاپ‌ها «أخْبَل» آمده یعنی پریشان‌ترین و مشوش‌ترین.

وجود پیش از آن مراد نبوده و از این روی هم حادث نگشته است و اما در زمانی که حادث شد، صانع قدیم آن را اراده کرده است، و پس از آن حادث شده است، حال، مانع از این اعتقاد کدام است و محال بودن آن در کجاست؟

و اگر گویند که این محالی است که محال بودنش روشن است، زیرا حادث موجب و مسبب است و همان طور که حدوث حادثی بدون سبب و موجب محال است، وجود موجبی هم که شرایط ایجاب و اسباب ارکانش بی پایان آمده باشد محال است، به بیان دیگر چیزی نمانده باشد که انتظارش را بکشند، پس موجب متأخر از موجب است و وجود موجب وقتی که همه شروط آن تحقق یافته باشد ضروری است و تأخر آن محال است، زیرا محال است موجبی بدون موجبی به وجود بیاید.

و پیش از وجود عالم، مرید و اراده و نسبت آن دو به مراد^۱ همه موجود بوده‌اند، و اکنون نه مرید جدیدی حادث گشت و نه اراده جدیدی و نه نسبت جدیدی به اراده - زیرا همه اینها تغییر است، پس مرادی چگونه حدوث یافت، و چه مانعی داشت که این حدوث پیش از این حاصل شده باشد؟

و حال تجددی که نه در چیزی از چیزها، و نه در امری از امور، و نه در حالی از احوال، و نه در نسبتی از نسبت‌ها از حال سابق خود جدا شود، بلکه امور چنان باشند که بودند و مراد نیز ایجاد نشود، و همچنان بماند که بود، آنگاه مراد یک مرتبه وجود یابد، سخت محال و غیرممکن است.

۶. و محال بودن این جنس درباره موجب و موجب ضروری ذاتی نیست، بلکه در عرفی^۲ و وضعی نیز چنین است، زیرا اگر مرد زن خود را طلاق بگوید و جدایی میان آنها در حال، صورت نگیرد، تصور نمی‌توان کرد که بعداً صورت پذیرد، زیرا او لفظ را، به وضع و اصطلاح، علت حکم قرار داده است، و تأخیر معلول معقول نیست مگر اینکه طلاق را به آمدن فردا، یا دخول در خانه، معلق سازد که در این صورت گرچه طلاق

۱. مقصود از مراد عالم است [مترجم].

۲. عرفی = عَرَضی.

برفور واقع نمی‌شود ولی با آمدن فردا یا دخول در خانه واقع می‌گردد. پس مرد، لفظ را به نسبت، علت چیز مورد انتظار قرار داده است، و هرگاه در وقت حاضر نباشد - که فردا و دخول در خانه باشد - حصول موجب، متوقف برحضور چیزی می‌شود که حاضر نیست. پس موجب حاصل نمی‌گردد جز اینکه امری تجدد بپذیرد و آن دخول یا حضور فرداست، حتی اگر بخواهد که موجب را از آن لفظ غیرمربوط به حصول چیزی که حاصل نیست به عقب بیندازد، معقول نیست، با اینکه او واضح است و در تفصیل وضع مختار. پس چون وضع این کار به دلخواه ما ممکن نیست و آن را معقول نمی‌شماریم، چگونه آن را در باب ایجابات ذاتی عقلی ضروری معقول می‌شماریم.

۷. اما در امور عادی، آنچه به قصد ما حاصل می‌شود، با وجود اراده ما، از قصد متأخر نمی‌شود مگر اینکه مانعی باشد. پس اگر اراده و قدرت ما متحقق شده و موانع از میان رفته باشد، تأخر مقصود معقول نیست. هرچند این (تأخر) درباره عزم متصور است زیرا عزم در وجود فعل، غیرکافی است، چنان که عزم برکتابت، آن را صورت واقع نمی‌بخشد، مگر آنکه قصدی ایجاد گردد، که عبارت از برانگیختگی حالت فعل است در انسان.

۸. و اگر اراده قدیم به منزله قصد ما بر فعل باشد، همانطور که تأخر مقصود جز به سبب مانعی متصور نیست، تقدم قصد هم متصور نتواند بود. و نیز معقول نیست که امروز قصدی بکنیم برای انجام دادن کاری در فردا، مگر از طریق عزم. و هرگاه اراده ما مقدم بر عزم بوده باشد، باز برای وقوع کاری که انجام خواهیم داد کافی نیست. و نیز همانطور که عزم به چیزی جهت ایجاد آن کافی نیست، بلکه انبعاث یا ظهور قصد جدیدی در زمان وقوع فعل ضروری است، همین طور در اراده قدیم نیز - اگر اراده او به مثابه عزم باشد - چاره نیست جز اینکه چیزی تجدد یابد که همان در آدمی زاده به مثابه قصد است، و این عقیده به معنی تغییر در (ذات) قدیم است. ولی عین اشکال همچنان باقی می‌ماند چه این انبعاث یا قصد یا اراده، یا هرچه نام گذاری، چرا اکنون

حادث شده و پیش از این حادث نشده بود. پس یا حادث بدون سبب می‌ماند یا الی غیرالتهایه تسلسل می‌یابد.

و حاصل کلام برمی‌گردد به اینکه (موجب) موجب را با همه شرایط آن ایجاد کرد و چیزی ناتمام نگذاشت، و با وجود تأخر موجب در ایجاد، و در طول مدتی که وهم به آغاز آن دست نتواند یافت بلکه هزاران سال هم از آن چیزی نکاهد، چگونه ناگهان بی‌علت تجدد و شروط محقق، منقلب می‌گردد؟ و این در ذات خود محال است.

۹. جواب این است که گفته شود: شما محال بودن اراده قدیم را که به احداث چیزی تعلق گرفته، هرچیز که باشد، آیا به ضرورت عقل دریافته‌اید یا با نظر و تدبر در آن؟ و بنا بر اصطلاح خود شما در منطق آیا به هم رسیدن این دو حد را با حد وسطی می‌شناسید یا بدون حد وسطی؟ حال اگر ادعای حد وسطی بکنید - و این شیوه مرسوم و نظری است - چاره جز این نیست که آن را اظهار کنید، و اگر شناخت آن را به ضرورت ادعا می‌کنید چرا دیگران در معرفت آن با شما شریک نشدند، و فرقه‌یی که معتقد به حدوث^۱ عالم به سبب اراده قدیم هستند منحصر به یک شهر نیست و پیروان آن به شماره نیایند، و تردیدی نیست که آنان با داشتن معرفت با عقول (منطقی) مکابره و عناد نمی‌ورزند، پس به شرط منطق ضرورت دارد که بر محال بودن این مطلب برهانی اقامه گردد، چه در همه آنچه شما یاد کردید جز استبعاد و تمثیل به عزم و اراده ما چیزی وجود ندارد، و آن فاسد است و اراده قدیم، مُشاکِل با قصدهای حادث نیست و اما استبعاد تنها، بدون ذکر برهان، کافی نیست.

۱۰. و اگر گویند که ما به ضرورت عقل می‌دانیم که نمی‌توان موجبی را با همه شرایط آن بدون موجبی تصور کرد، و هرکس این کار را جایز بداند با ضرورت عقل مکابره کرده است، گوییم: فرق میان شما و میان مخالفان شما چیست اگر به شما بگویند که ما

۱. یعنی حدوث عالم به اراده قدیم.

به ضرورت می‌دانیم محال بودن قول کسی^۱ را که می‌گوید: ذاتِ باری تعالی عالم به همه کلیات است بی آنکه این علم مایه کثرت شود و بی آنکه علم، امری زاید بر ذات او باشد، و بی آنکه با تعدد معلوم، علم متعدد شود، و این مذهب شماست در حق خدا، که در نظر ما و نسبت به علوم ما، در غایت محال بودن است، و لکن شما می‌گویید: علم قدیم به حادث سنجیدنی نیست، و گروهی از شما محال بودن این را دریافته‌اند و گفته‌اند: خدا جز نفس خود را نمی‌داند، او عاقل و عقل و معقول است، و همه اینها یک چیزند، و اگر کسی بگوید که محال بودن اتحاد عقل و عاقل و معقول به ضرورت معلوم است، چه، فرض صناعی برای عالم که صنعت خود را نمی‌داند، به ضرورت محال است و هرگاه قدیم جز ذات خود را نداند - که خدا از سخنان شما و همه کژروشان بسیار والاتر است - البته صنعت خود را نخواهد دانست.

۱۱. اینک ما از الزامات این مسأله^۲ در نمی‌گذریم و می‌گوییم چرا منکر مخالفان خود می‌شوید؟ وقتی می‌گویند که: قدم عالم محال است، زیرا این (عقیده) منتهی می‌شود به اثبات دوره‌هایی برای فلک که نه اعداد آن را نهایت است و نه آحاد آن را شماره، با اینکه سدس و ربع و نصف دارد، و فلک آفتاب در هر سالی یک بار می‌گردد، و فلک زحل در سی سال، و بنابراین دوره‌های زحل یک سوم عشر دوره آفتاب می‌شود، و دوره‌های مشتری نصف سدس ادوار آفتاب، زیرا در دوازده سال می‌چرخد، و همانطور که اعداد دوره‌های زحل را نهایت پیدا نیست، شماره دوره‌های آفتاب را نهایت نیست، هرچند که سه دهم آن است، بلکه دوره‌های فلک کواکب را هم که در ۳۶۰۰۰ سال یک بار می‌چرخد نهایت نیست. همچنان که حرکت خاوری آفتاب را در شب و روز نهایت نیست. و همانطور که اعداد دوره‌های زحل را نهایت پیدا نیست، شماره دوره‌های آفتاب را هم نهایت نیست، هرچند که یک سوم عشر آن است بلکه دوره‌های فلک کواکب را هم که در ۳۶۰۰۰ سال یک بار می‌چرخد نهایت نیست.

۱. یعنی قول کسی یا کسانی از فیلسوفان را.
 ۲. یعنی مسأله «قدم عالم».

همچنان که حرکت خاوری آفتاب را در شب و روز نهایت نیست.

۱۲. و اگر کسی بگوید اینها از اموری است که محال بودنشان به ضرورت دانسته می‌شود، چرا سخن او را باور نمی‌دارید؟
 بلکه اگر کسی بگوید که اعداد این دوره‌ها زوج است یا فرد؟ یا زوج و فرد با هم؟ یا نه زوج و نه فرد؟ اگر بگویید زوج و فرد با هم است، یا نه زوج و نه فرد است، ضرورتاً بطلان آن شناخته است، و اگر بگویید: زوج است، زوج با یک شماره دیگر فرد می‌گردد، پس چگونه چیزی را که نهایتی ندارد یک شماره محتاج می‌کند؟ و اگر بگویید (اعداد این دوره‌ها) فرد است، فرد با یک شماره دیگر زوج می‌شود، چگونه این فرد را یک شماره فرد که به وسیله آن زوج می‌شود محتاج می‌سازد و همین شما را ملزم می‌سازد که بگویید (اعداد این دوره‌ها) نه زوج است و نه فرد.
 و اگر گویند که شیء متناهی به زوج و فرد توصیف می‌شود نه امور بی‌نهایت. گوئیم همه (این امور بی‌نهایت) نیز مرکب از آحاد است، که چنان که در سابق گذشت، سدس و عشر دارد، حال اگر نه به زوج و نه به فرد وصف شود، بطلان آن به ضرورت و بی‌هیچ تأملی معلوم می‌شود، پس چرا از این (سخن) روی می‌گردانید؟
 و اگر گویند که محل غلط در سخن شما این است که (می‌پندارید) این امور مرکب از آحادند و حال آنکه این دوره‌ها معدوم‌اند، آنچه ماضی است زوال یافته، و آنچه مستقبل است هنوز وجود نیافته، و آن امور مرکب اشاره به موجودات حاضر است، ولی در اینجا هم موجودی نیست.

۱۳. گوئیم: عدد تقسیم به زوج و فرد می‌شود و محال است که از آن دو خارج باشد خواه معدود موجود باقی باشد یا فانی، و زمانی که تعدادی از اسب را فرض می‌کنیم، بر ما لازم است معتقد باشیم که آن تعداد یا زوج‌اند یا فرد، خواه آنها را معدوم فرض نماییم خواه موجود، و اگر پس از وجود منعدم نیز بشوند این قضیه تغییر نمی‌کند. جز

اینکه ما آنها را می‌گوییم: ^۱ بنا بر اصل شما محال نیست که موجوداتی باشند که به صفت آحادی متغیر باشند، و آنها را نهایت نباشد، و آن عبارت از جان‌های آدمیانی است که به سبب مرگ تن‌ها را رها کرده‌اند، چه این‌ها موجوداتی هستند که به زوج و فرد توصیف نمی‌شوند. حال چرا انکار می‌کنید قول کسی را که می‌گوید: بطلان این مطلب به ضرورت شناخته است همانطور که شما به ضرورت تعلق اراده قدیم را به حادث باطل شمردید. و این رأی درباره نفوس، رأیی است که «ابن سینا» برگزیده و باشد که مذهب «ارسطو» نیز همین باشد.

۱۴. و اگر گفته شود که صحیح رأی افلاطون است که: نفس قدیم و واحد است و تنها در ابدان منقسم می‌شود، و وقتی که آنها را ترک گفت به اصل خود برگشته اتحاد می‌یابد. گوییم: این (قول) قبیح‌تر و شنیع‌تر است، و اولی است که آن را مخالف با ضرورت عقل بشمارند، زیرا گوییم: آیا نفس زید عین نفس عمرو است یا غیر آن؟ زیرا اگر عین آن باشد بالضروره باطل است، چه هر یک از آن دو به نفس خود شاعر است، و می‌داند که او نفس دیگری نیست، و اگر او عین دیگری می‌بود در دانش‌هایی نیز که صفات ذاتی نفوس هستند، و در هر نسبت با نفوس داخل هستند، مساوی می‌شدند. و اگر گویند نفس زید غیر از نفس عمرو است، و تنها به سبب پیوستن به ابدان منقسم گشته است، گوییم: تقسیم شدن واحدی که در حجم بزرگی و کمیت مقداری ندارد، به ضرورت عقل محال است، پس چگونه یک چیز دو تا می‌شود بلکه هزار تا می‌شود آنگاه برگشته و یکی می‌گردد، و حق این است که این ویژگی‌ها درباره چیزی معقول است که بزرگی و کمیت داشته باشد، مانند آب دریا که به جدا اول جویبارها منقسم می‌شود، آنگاه به دریا برمی‌گردد، ولی چیزی که کمیت ندارد چگونه تقسیم می‌شود؟
و مقصود از همه اینها آن است که بیان کنیم آنها نتوانستند مخالفان خود را [=

۱. «جز اینکه ما آنها را گوییم...»، مقصود این است که: گذشته از استدلالی که یاد شد برای آنها نکته دیگری را گوشزد می‌کنیم و آن این است که می‌گوییم: بنا بر اصل شما... [مترجم].

مُتَكَلِّمَانِ] از اعتقادشان در تعلق اراده قدیم به احداث باز گردانند جز به دعوی ضرورت، و حال آنکه خود آنها برخلاف اعتقادشان از کسانی که برضد آنها دعوی ضرورت می‌کنند جدا نیستند، و این مُشکلی است که از آن رهایی ندارند.

۱۵. و اگر گویند: این (دلیل) به شما برمی‌گردد آنجا که (گفتید) خدا پیش از آفرینش عالم به قدر یک یا دو سال برآفرینش قادر بود، زیرا قدرت او را نهایت نیست، بنابراین گویی صبر کرد و نیافرید و پس از آن آفرید. حال آن مدتی که آفرینش را ترک کرد متناهی است یا غیرمتناهی؟ اگر گویند متناهی است، وجود آفریدگار متناهی - می‌شود و اگر گویند نامتناهی است، پس مدتی سپری شده است که در آن امکاناتی بوده که شماره کردن آنها را نهایت پیدا نیست.

گوییم: مدت او زمان هر دو به نظر ما مخلوق‌اند، و به زودی حقیقت جواب از این مطلب را (به شرح) در ابطال دلیل دوم آنها بیان خواهیم کرد.

و اگر گویند: چرا انکار می‌کنید کسی را که دعوی ضرورت را ترک کرده از جنبه دیگری برآن دلیل می‌آورد؟ و آن اینکه اوقات در جواز تعلق اراده بر آنها متساوی هستند، پس چیست که وقت معینی را از ماقبل و مابعد آن ممتاز کرد، و محال نیست که تقدم و تأخر مراد باشد؟ بلکه^۲ (می‌توانیم این سخن را) درباره سفیدی و سیاهی، و حرکت و سکون بگوییم، چه شما می‌گویید: سفیدی به اراده قدیم حادث می‌شود، و محل (حدوث) همچنان که قابل سفیدی است قابل سیاهی نیز هست، پس چرا اراده قدیم به سفیدی تعلق گرفت و به سیاهی نگرفت؟ و چه چیز یکی از دو ممکن را در تعلق اراده به آن از دیگری ممتاز کرد؟ و ما به ضرورت می‌دانیم که یک چیز از چیز دیگر ممتاز نمی‌شود مگر به مخصصی، و اگر این جایز باشد (که چیزی از دیگری بدون

۱. در یک نسخه: ماده.

۲. یعنی بلکه می‌توانیم سخن را از تساوی اوقات به تساوی اعراض منتقل کنیم و آن در بحث از اختصاص اراده و تجدید وظیفه آن است، و حکم در این اختصاص همانا حکم درباره این مشکل است [مترجم].

مخصّصی متمایز شود) البته جایز است که عالم نیز - که هم ممکن الوجود و هم ممکن العدم است - حادث باشد، و بدون مخصّصی جانب وجود مُماثل به جانب عدم، در امکان تخصیص داده شود.

۱۶. و اگر گوئید که اراده تخصیص یافت، گوئیم سؤال در مورد همین تخصیص اراده و اینکه چرا اختصاص یافت (همچنان بر سر جای خود باقی است). و اگر گوئید که از قدیم «چرا» نپرسند، پس باید عالم قدیم باشد و از صانع و سبب آن طلب نکنند، زیرا به طوری که گفته شد از قدیم «چرا» نپرسند، و اگر تخصّص قدیم از راه اتفاق به یکی از دو امر ممکن جایز باشد، بسیار مستبعد است که گویند: عالم مخصوص به هیأت‌های ویژه‌ی است که جایز است بر هیأت‌های دیگری باشد، بدل آنچه اکنون هست، و بگویند که این برسبیل اتفاق واقع شد، همانطور که شما می‌گوئید اراده در این وقت نه وقت دیگری و بدین هیأت نه هیأت دیگری به اتفاق، اختصاص یافت، و اگر بگوئید: این سؤال (از اختصاص اراده و اینکه چرا اختصاص یافت) غیر لازم است، زیرا بر همه آن چیزی که آفریدگار اراده می‌کند، و بر همه آنچه او تقدیر می‌کند برمی‌گردد، گوئیم: چنین نیست، بلکه این سؤال لازم است، زیرا در همه اوقات تکرار می‌شود، و هر کس که با ما مخالفت ورزد به هر تقدیر این سؤال ملازم اوست.

۱۷. گوئیم جز این نیست که عالم آنگاه که شما گوئید و بروصفی که می‌گوئید، و در مکانی که توصیف می‌کنید، به اراده (قدیم) به وجود آمد، و از شأن اراده تمیز شیء از مانند آن است، و اگر شأن آن جز این باشد، تنها وجود قدرت کافی است، ولی چون نسبت قدرت به ضدین مساوی نباشد، چاره‌ی نیست جز اینکه مخصّصی باشد که یک چیز را از چیز دیگری تخصیص دهد. بنابراین گویند: قدیم را، جز قدرت، صفتی است که شأن آن تخصیص شیء از همانند آن است، و سخن کسی که می‌گوید «چرا اراده به یکی از دو مثل اختصاص یافت؟» مانند قول کسی است که بگوید «چرا علم اقتضای احاطه به معلوم می‌کند...؟» و در جواب او می‌گویند که علم عبارت از صفتی است که

شان آن این است، و اراده هم چنین است یعنی عبارت از صفتی است که شان او این است، بلکه ذات آن عبارت از تمیز یک چیز از دیگری است. و اگر بگویند: اثبات صفتی که شان آن تمیز شیء از مانند آن است نامعقول و بلکه متناقض است، زیرا معنی مثل بودن او این است که او را تمیزی نیست، و مُمیز بودن آن، به معنی این است که او را اصلاً مثل نیست، و شایسته نیست گمان کنیم که دو سیاهی در دو محل از همه جهت متماثل باشند، زیرا این در محلی و آن دیگری در محلی دیگر است، و این تمیز را ایجاب می‌کند، همانطور که دو سیاهی در دو وقت در یک محل به طور مُطلق متماثل نیستند، زیرا این یکی با دیگری از نظر وقت فرق می‌کند، لذا چگونه از همهٔ وجوه با او یکسان می‌تواند شد؟ و وقتی که می‌گوییم: دو سیاهی مثل هم‌اند، مقصود ما تنها سیاهی است که خصوصاً به آن دو نسبت داده شده نه بوجه اطلاق، و گرنه اگر محل و زمان یکی باشند و هیچ گونه تغایری باقی نماند، دو سیاهی را تعقل نمی‌توان کرد، و اصلاً دوگانگی آنها قابل تصور نیست.

۱۸. از این روی، محقق می‌شود که لفظ اراده از ارادهٔ ما مستعار است، و گرنه در مورد ما تصور نمی‌توان کرد که با اراده، یک چیز را از مانند آن تمیز دهیم، بلکه اگر در برابر تشنه‌یی دو قدح آب باشد که به نسبت با غرض او از همهٔ جهات مساوی باشند، ممکن نیست که یکی از آنها را بردارد، بلکه آن یکی را برمی‌دارد که آن را بهتر و سبکتر می‌شمارد، یا آن را که به دست او نزدیک‌تر باشد. اگر عادت او تحریک دست باشد. یا سببی از این نوع اسباب، خواه پنهان و خواه آشکار، و گرنه به هیچ حال تمیز چیزی را از دیگری تصور نمی‌توان کرد.

و اعتراض بر این قول از دو جنبه است:

۱۹. نخست این نکته که می‌گویید: (تمیز چیزی را از چیز دیگر...) تصور نمی‌توان کرد، آیا به ضرورت شناختید یا به نظر و تأمل؟ و به هر جهت شما هیچ یک از آن دو را

دعوی نمی‌توانید بکنید؟ و تمثیل شما به اراده^۱ مقایسه فاسدی است که شبیه مقایسه شما در علم است، و حال آنکه علم خدا در امور زیادی با علم ما فرق دارد، پس در مورد اراده نیز مفارقه بعید نمی‌نماید بلکه آن سخن مانند سخن کسی است که می‌گوید ذاتی نه در خارج و نه در داخل عالم، و نه متصل به آن و نه منفصل از آن، معقول نیست، زیرا ما چنین چیزی را در حق خود معقول نمی‌دانیم، گوییم: این توهم شماسست، و گرنه دلیل عقل، عاقلان را به تصدیق این امر سوق داده است. چرا انکار می‌کنید کسی را که می‌گوید: دلیل عقل (ما را) به اثبات صفتی در خدا سوق می‌دهد که شأن آن تمیز شیء از مثل آن است؟ و اگر نام اراده با آن مطابق نمی‌آید، آن را به هر نامی که خواهی بنام، زیرا در نام مناقشه‌ی نیست، و ما اراده را به‌اذن شرع بدان اطلاق کرده‌ایم، و گرنه اراده در لغت وضع شده است برای تعیین آنچه در آن غرضی باشد و در حق خدا هیچ غرضی نیست، و همانا مقصود معنی است نه لفظ، جز اینکه ما در حق خودمان نمی‌توانیم مسلم بدانیم که (این مطلب که اراده یکی از دو امر متساوی را ترجیح دهد) غیرمتصور باشد، زیرا فرض می‌کنیم که دو دانه خرمای متساوی پیش دست مردی قرار دارد که علاقمند به خوردن آنهاست، ولی از تناول هر دوی آنها عاجز است، بنابراین لامحاله او یکی از آن دو تا را برمی‌دارد، به صفتی که از شأن آن تخصیص یک چیز از مثل آن است، و همه آنچه را که شما از مختصات، از حسن یا قرب یا آسانی برداشتن، یاد کردید، ما قادر بر فرض انتفاء همه آنها هستیم، تنها امکان برداشتن می‌ماند، و شما میان دو چیز قرار می‌گیرید: و آن این است که یا بگویید که تساوی تنها به نسبت به اغراض آن متصور نیست، و این سخن حماقت است زیرا فرض تساوی امکان دارد؛ و یا اینکه بگویید اگر فرض تساوی بکنیم، مرد علاقمند برای همیشه متحیر می‌ماند، چون به مجرد اراده و اختیار، به هر دوی آنها می‌نگرد و هیچیک از آن دو را بر نمی‌دارد، و این نیز محال است و بطلان آن به ضرورت معلوم است، از این روی، هر ناظر حاضر یا غایبی را چاره نیست

۱. یعنی آدمیان، بنی آدم.

که در تحقیق فعل اختیاری صفتی را اثبات کند که شأن آن تخصیص شیء از مثل آن است.

۲۰. صورت دوم در اعتراض، این است که ما گوییم: شما در مذهبتان از تخصیص یک چیز از مانند آن بی‌نیاز نیستید، و عالم از سبب موجب خود برهيات‌هایی مخصوص که مماثل نقائص خود هستند وجود یافت، اما چرا به برخی وجوه اختصاص یافت؟ و محال بودن تمیز شیء از مثل آن در فعل یا در لزوم به طبع یا به ضرورت، اختلاف نمی‌یابد.

۲۱. و اگر بگویید که نظام کلی عالم جز بر همین وجهی که وجود یافته ممکن نمی‌بود، زیرا اگر عالم کوچکتر و یا بزرگتر از آن بود که هم اکنون هست، این نظام تمام و کمال نمی‌یافت، و همینطور است در مورد عدد افلاک و عدد کواکب، و گمان کردید که کبیر مخالف صغیر است. و کبیر، در آنچه از آن اراده شده، با قلیل فرق می‌کند، و متمائل نیستند. بلکه مختلف‌اند، جز اینکه توانایی بشر از درک وجوه حکمت (الهی) در مقادیر و تفصیل آنها عاجز است، و تنها حکمت برخی از آنها را مانند حکمت میل موجود در فلک البروج از معدل‌النهار، و حکمت (موجود) در اوج و فلک خارج از مرکز درک می‌کند، اما حکمت بیشتر آنها را درک نمی‌کند. ولیکن اختلاف آنها شناخته می‌شود، و بعید نیست که شیء از خلاف آن به سبب تعلق نظام امر بدان، تمیز داده شود، و اما اوقات، قطعاً به نسبت به امکان و نظام، متشابه هستند، و ممکن نیست ادعا شود که اگر این (عالم) یک لحظه دیرتر یا زودتر از آنچه خلق شده می‌شد وجود نظام متصور نمی‌شد، زیرا تماثل احوال به ضرورت معلوم است.

۲۲. ما گوییم: اگرچه قادریم که به مثل آنچه شما گفتید در مورد احوال با شما معارضه کنیم چه شاید قائلانی بگویند (خدا) آن را زمانی آفرید که آفرینش در آن زمان صالح‌تر می‌نمود، لکن بر این مقابله اکتفا نمی‌کنیم، بلکه بنا بر اصل شما در دو موضع که در آنها

تقدیر اختلاف ممکن نیست، فرض تخصیص می‌کنیم که یکی از آنها اختلاف جهت حرکت و دیگری تعیین جایگاه قطب در حرکت به سوی منطقه (البروج) است. اما بیان قطب این است که: آسمان کره متحرکی است بردو قطب که گویی ثابت هستند، و کره آسمان متشابه‌الاجزاء است زیرا بسیط است، به‌ویژه فلک اعلی که فلک نهم است و آن اصلاً نامرکب^۱ است، و بردو قطب شمالی و جنوبی در حرکت است. حال گوییم از نقطه‌هایی که به‌نظر آنها بی‌نهایت است،^۲ هیچ دو نقطه متقابل نیست که تصور نتوان کرد که آن دو نقطه قطبین باشد، پس چرا دو نقطه شمال و جنوب برای قطعیت و ثبات معین شد؟ و چرا خط منطقه به‌این دو نقطه عبور نمی‌کند تا قطب به‌دو نقطه متقابل بر منطقه برگردد؟ اگر در مقدار بزرگی آسمان و شکل آن حکمتی است، چه چیزی محل قطب را از غیر آن متمایز گردانید تا آن را برای قطب بودن معین کند نه اجزاء و نقطه‌های دیگر را، در حالی که همه نقطه‌ها مانند هم‌اند و همه اجزاء کره متساویند؟ و این اشکالی است که برای آن پاسخی نمی‌توانند بدهند.

۲۳. و اگر گویند: شاید آن موضع که نقطه قطب بر آن واقع است یا غیر آن، به‌سبب خاصیتی که مناسب محل قطب بودن آن و ثبات (فلک) می‌گردد، فرق می‌کند و چنان است که مکان و حیز و وضع خود را - یا هر نام که بر آن نهند - ترک نمی‌کند، و چون وضع زمین و افلاک و سایر مواضع فلک با گردش متبدل می‌گردد، و قطب ثابت‌الوضع است، از این روی این موضع اولی بود که نسبت به دیگران ثابت‌الوضع تر باشد.

گوییم: در این (استدلال) تصریح است به تفاوت اجزاء کره نخستین در طبیعت، و نشان می‌دهد که اجزاء آن متشابه نیستند، و آن برخلاف اصل شماسست، چه اصل آنچه شما به‌وسیله آن بر لزوم کروی بودن آسمان استدلال کردید این است که آسمان طبیعتاً

۱. در یک نسخه: غیرمکوکب، یعنی خالی از ستاره، بی‌ستاره.

۲. شاید اشاره به ترکیب جسم از اجزاء بالقوه است که به‌نظر فیلسوفان آن را نهایت پیدا نیست

[مترجم].

بسیط و متشابه است و در (اجزاء) آن تفاوتی نیست، و بسیط‌ترین اشکال کره است، زیرا تربیع و تسدیس و غیر آن (در دایره)، مایه پیدا شدن زوایا و تفاوت (در اجزاء) می‌گردد. ولی اگر هم این (عقیده)، با مذهب شما مخالف باشد، الزام بر آن منحصر به آنچه گفتیم نیست، چه سؤال در باب این خاصیت بر سر جای خود باقی است، زیرا آیا اجزاء دیگر، قابل این خاصیت بودند یا نه؟ اگر گویند: آری، پس چرا این خاصیت از میان همسان‌ها یا متشابهات، تنها به برخی اختصاص یافت؟ و اگر گویند: این (خاصیت) جز در این موضع نبود و سایر اجزاء آن^۱ را نمی‌پذیرند، گوییم: سایر اجزاء از این نظر که جسم هستند قابلیت پذیرش صورت‌ها را دارند، و به ضرورت متشابه هستند، و این موضع به مجرد جسم بودن یا آسمان بودن سزاوار این خاصیت نمی‌شود، زیرا اجزاء دیگر آسمان در این معنی با او مشارکت دارند، پس چاره نیست که تخصیص‌اش بدان، به تحکم باشد، یا به صفتی که از شأن آن تخصیص شیء از مانند آن است، و گرنه همانطور که آنها می‌توانند بگویند: احوال در پذیرش وقوع عالم در آنها متساوی هستند، مخالفانشان هم می‌توانند بگویند که: اجزای عالم در پذیرش این معنی که به سبب آن ثبوت این وضع از تبدیل وضع دیگر اولی تر است متساویند، و این اشکالی است که به آسانی از آن رها نمی‌توانند شد.

۲۴. الزام دوم: با این که جهات متساویند، و تساوی جهات مانند تساوی اوقات است، سبب چیست که بی‌فرقی جهت حرکت افلاک برخی از مشرق به سوی مغرب و برخی بالعکس معین شده است؟

۲۵. اگر گویند: اگر همه از یک جهت می‌چرخیدند، اوضاع آنها متباین نمی‌گشت، و مناسبات کواکب به تثلیث و تسدیس و مقارنه و جز آن حادث نمی‌شد، و چون همه بر یک وضع بودند هرگز اختلاف نمی‌کردند، حال آنکه این روابط، مبدأ حوادث

۱. یعنی خاصیت قطبیت را.

عالم است.

گوییم کہ ما عدم اختلاف جهت حرکت را دنبال نمی‌کنیم بلکه می‌گوییم کہ سپهر برین از مشرق بہ مغرب حرکت می‌کند و آن فلک کہ زیر آن است بہ عکس، و ہرآنچہ تحصیلش با اولی ممکن باشد تحصیل آن بہ عکسش نیز امکان دارد، از این قرار، کہ (سپهر) برین از مغرب بہ مشرق حرکت کند و آنچه زیر اوست در مقابلہ او، و بہ عکس آن، تا تفاوت حاصل آید، و جهت‌های حرکت پس از آنکہ دَوْری و متقابل و متساوی بودند، چگونه جہتی از جہت مماثل خود متمایز گشت؟

و اگر گویند کہ دو جہت متقابل متضاد ہستند لذا متساوی چگونه باشند؟
گوییم: این مانند آن است کہ کسی بگوید چون تقدم و تأخر در وجود عالم متضادند، چگونه تساوی آنها را ادعا می‌کنید؟ و یا همانطور کہ گمان کردہ اند تشابہ اوقات مختلف بہ نسبت بہ امکان وجود و بہر مصلحتی کہ فرض آن در وجود امکان پذیر باشد دانستہ می‌شود، ہمین طور (ما نیز ادعا می‌کنیم) کہ تساوی حیّزها و وضع‌ها و اماکن و جہات، بہ نسبت قبول حرکت و ہر مصلحتی کہ بدان متعلق است، دانستہ می‌شود، و اگر این گروه را جایز باشد کہ با این تشابہ، مدعی اختلاف شوند، مخالفانشان را نیز جایز خواهد بود کہ در باب احوال و ہیّات دعوی اختلاف کنند.

۲۶. اعتراض دوم این است کہ: بر پایہ دلیل ایشان گفته شود: شما حدوث حادثی را از قدیم، بعید دانستید، و چارہ ندارید کہ بدین مطلب اعتراف کنید، چہ در عالم حوادثی است و آن‌ها را اسبابی، و اگر حوادث تا بی‌نهایت بہ حوادث دیگر استناد شود، محال است و این اعتقاد ہیچ عاقلی نیست، و اگر این اعتقاد ممکن بود شما از اعتراف بہ صانع و اثبات واجب‌الوجودی کہ مستند ہمہ ممکنات است بی‌نیاز می‌شدید، و چون حوادث را طرفی است کہ سلسلہ آنها بدانجا پایان می‌یابد، و این طرف همان قدیم است، از این روی، بنا بر اصل خود شما، صدور حادث از قدیم جایز است.

و اگر گویند: ما صدور ہرگونه حادثی را از قدیم بعید نمی‌دانیم، بلکه صدور حادثی

را که اول حوادث است بعید می‌شماریم، چه در این صورت، حال حدوث در ترجیح جهت وجود، چه از حیث حضور وقت، چه آلت، چه شرط، چه طبیعت، چه غرض و چه سببی از اسباب، با ماقبل آن فرقی نمی‌کند، ولی اگر این حادث، حادث اول نباشد، جایز است که در زمان حدوث چیز دیگری از آن، و استعداد محل قابل و حضور وقت موافق، یا آنچه بر این منوال جاری است، صادر گردد.

۲۷. گوییم: سؤال در مورد حصول استعداد و حضور وقت و هرچه مستجدد شود، برجای خود باقی است پس یا تا بی‌نهایت تسلسل می‌یابد یا منتهی به قدیمی می‌گردد که خود نخستین حادث از آن است.

۲۸. و اگر گویند: موادی که پذیرای صورت‌ها و اعراض و کیفیاتند، چیزی از آنها حادث نیست. و کیفیات حادثه عبارت از حرکت افلاک است یعنی حرکت دوریه و آنچه از اوصاف اضافی نسبی چون تثلیث و تربیع و تسدیس که برای آن حادث می‌گردد، و عبارت از نسبت برخی از اجزاء فلک و کواکب، به برخی دیگر است و نسبت برخی با زمین، چنانکه از طلوع و شروق و زوال از منتهای ارتفاع، و دوری از زمین به بودن کوكب در اوج، و نزدیکی به زمین، به بودن (کوكب) در حضيض، و میل از برخی اقطاب به بودن (کوكب) در شمال و جنوب حاصل می‌شود، و این اضافه، به ضرورت، برای حرکت دوریه لازم است، و موجب آن خود حرکت دوریه است، و اما حوادثی که زیر فلک قمر، یعنی در عالم عناصر اربعه، روی می‌دهد و در آن کون و فساد، امتزاج و افتراق، و استحاله یعنی از حالی به حالی دیگر شدن، پدیدار می‌شود، همه اینها حوادثی است که برخی از آنها مستند به برخی دیگر است و تفصیل آن دراز است و سرانجام مبادی اسباب آنها به حرکت سماوی دوریه و نسبت‌های برخی از کواکب به برخی دیگر، یا نسبت آنها به زمین، منتهی می‌شود.

۲۹. از مجموع اینها چنین برمی‌آید که حرکت دوریه دائمی و ابدی، مستند همه

حوادث است، و محرک آسمان در حرکت دوری آن، نفوس آسمان هاست، زیرا نفوس مذکور زنده‌اند و به منزله جان‌های ما در نسبت آنها به ابدان هستند، و این نفوس قدیم‌اند، پس ناچار آن حرکت دوری هم که این نفوس موجب آنها هستند قدیم‌اند، و چون احوال نفس به سبب قدیم بودنشان متشابه است، احوال حرکات نیز متشابه می‌شود، یعنی دائماً می‌چرخند.

و از این روی، تصور نمی‌توان کرد حادث از قدیم صادر گردد مگر به واسطه حرکت دوریه ابدیه، که از یک جهت با قدیم مشابه است زیرا که برای همیشه دوام دارد، و از یک جهت شبیه است به حادث زیرا هر جزئی از آن که فرض شود پس از آنکه نبوده، حادث شده است، و از این نظر، که در اجزاء و نسبت‌های خود حادث است، مبدأ حوادث قرار می‌گیرد. و از این حیث که ابدی و متشابه‌الاحوال است، از نفس ازلی صادر گشته، بنابراین اگر در عالم حوادثی باشد، چاره نیست که حرکت دوریه وجود داشته باشد، و چون در عالم حوادثی هست، از این جهت حرکت دوریه ابدی ثابت است.

۳۰. گوییم: این تطویل شما را فایده‌یی نمی‌بخشد، چه این حرکت دوریه که مستند (همه حوادث) است خود حادث است یا قدیم؟ حال اگر قدیم است چگونه مبدأ نخستین حوادث شد؟ و اگر حادث است، نیازمند حادث دیگری است، و این به تسلسل می‌انجامد. و این که می‌گویند این (حرکت) از یک جهت مشابه قدیم و از جهتی مشابه حادث است، زیرا ثابت متجدد است یعنی ثابت التجدد و یا متجدد الثبوت است. گوییم آیا از این نظر که ثابت است مبدأ حوادث است، یا از این حیث که متجدد است؟ اگر از حیث ثابت بودن مبدأ باشد، چگونه از امر ثابت متشابه‌الاحوال چیزی در یک وقت صادر شد و وقت دیگر نشد؟ و اگر از حیث متجدد بودن است، سبب تجدد آن در نفس خودش چیست؟ و به هر صورت محتاج به سبب دیگری می‌شود و تسلسل می‌یابد و این غایت بیان الزام است.

و آنها برای خروج از این الزام نوعی ترفند بکار بردند که پس از این در یکی از مسائل یاد خواهیم کرد تا سخن در این مسأله، به سبب انشعاب شاخه‌های کلام و فنون آن، دراز نگردد، یعنی بیان خواهیم کرد که شایسته نیست که حرکت دوریه مبدأ حوادث باشد، زیرا همه حوادث در ابتدا برای خدا اختراع شده است، و آنچه را که گویند: آسمان حیوانی متحرک بالاختیار است و مانند ما حرکت نفسانی دارد باطل خواهیم کرد.

دلیل دوم آنها در باب این مسأله^۱

۳۱. گمان برده‌اند اگر کسی بگوید که عالم از خدا متأخر است و خدا متقدم بر آن است، جز این نیست که یا به آن اراده می‌کند که خدا به ذات متقدم است نه به زمان، مانند تقدم یک بردو، که طبعاً چنین است یا این که جایز است در وجود زمانی با او همراه باشد؛ و یا مانند تقدم علت بر معلول است، چون تقدم حرکت شخص بر حرکت سایه تابع او، و مانند حرکت دست با حرکت انگشتری، و حرکت دست در آب با حرکت آب، و آنها همه در زمان متساویند و حال آن که بعضی علت‌اند و برخی معلول. چون گفته می‌شود که سایه به سبب حرکت شخص حرکت کرد و آب در حرکت آمد به سبب حرکت دست در آب، و گفته نمی‌شود شخص حرکت کرد به سبب حرکت سایه، و دست حرکت کرد به سبب حرکت آب، اگرچه مساوی و همراه باشند.

۳۲. اما اگر با این (سخنان)، تقدم پروردگار را بر عالم اراده کنند، لازم می‌آید که هردوی آنها یا حادث باشند یا قدیم، و محال است که یکی قدیم باشد و دیگری حادث، و اگر به این سخن مرادشان این است که پروردگار بر عالم و بر زمان هردو زماناً متقدم است و نه ذاتاً، در این صورت لازم می‌آید که پیش از وجود عالم و زمان، زمانی بوده باشد که عالم در آن نبوده و عدم بوجود سابق بوده است. همانگونه که خدا به مدت

۱. یعنی مسأله قدم عالم.

مدیدی (برعالم) سابق بوده است که آن را از یک جهت، طرفی هست و از جهت اول طرفی نیست، پس در این صورت، نیز پیش از زمان زمانی بوده که آن را نهایت نبوده و این متناقض است، و به همین دلیل قول به حدوث زمان محال است، و چون قدم زمان واجب آمد که عبارت است از میزان حرکت، قدم حرکت نیز لازم می آید، و به تبع آن قدم متحرک که زمان به دوام حرکت او ادامه می یابد، لازم می آید.

اعتراض بدین صورت است که گفته شود: زمان حادث و مخلوق است و پیش از آن اصلاً زمانی نبوده است، و معنی سخن ما که گوییم: خدا برعالم و زمان متقدم است، این است که او بود و عالمی نبود، یا بود و عالم هم با او بود، و مفهوم سخن ما که: خدا بود و عالمی نبود تنها وجود ذات باری و عدم عالم است، و باز مفهوم سخن ما که خدا بود و عالم با او بود، تنها وجود دو ذات است، و مراد ما به تقدم تنها افراد به وجود است، و عالم مانند یک شخص (واحد) است، و اگر بگوییم: خدا بود و مثلاً عیسی نبود سپس او بود و عیسی با او، این لفظ جز وجود یک ذات و عدم ذات دیگر را در بر ندارد و پس از آن وجود دو ذات را [بیان می کند]، و به ضرورت لازم نیست که چیز سومی را تقدیر نماییم، و اگر وهم از فرض چیز سومی به نام زمان نیارآمد، هرگز به او هام نادرست التفات نباید کرد.

۳۳. و اگر گویند: برای این سخن ما که خدا بود و عالمی نبود، جز وجود ذات و عدم عالم، مفهوم سومی هست به دلیل این که اگر عدم عالم را در آینده فرض نماییم، وجود ذات و عدم ذات (هر دو) حاصل است، و صحیح نیست اگر بگوییم: خدا بود و عالمی نبود، بلکه صحیح این است که بگوییم: خدا هست و عالمی نیست، و برای ماضی بگوییم: خدا بود و عالمی نبود، میان قول ما یعنی «بود» و «هست» فرق است، چه یکی از آنها از دیگری نیابت نمی کند. پس باید از تفاوت این دو مفهوم، بحث کنیم، شک نیست که آن دو در وجود ذات و عدم عالم، فرق نمی کنند، بلکه در معنی سومی فرق می کنند. پس اگر برای عدم عالم در مستقبل بگوییم: خدای تعالی بود و عالم نبود، ما را

گویند که این خطاست، زیرا «کان» را برای چیزی گویند که گذشته باشد، پس دلیل می‌کند براین که در «بود» مفهوم سومی هست، و آن ماضی است که به ذات خود زمان است، و ماضی به غیر از حرکت است، زیرا به گذشت زمان می‌گذرد، پس به ضرورت لازم می‌آید که قبل از عالم زمانی بوده که گذشت آن به وجود عالم منتهی شده است.

۳۴. گوییم: مفهوم اصلی از این دو لفظ، وجود یکی و عدم دیگری است، و نیز امر سومی که افتراق دو لفظ بدان وابسته است، نسبت لازمی است که قیاساً بدست آورده‌ایم، به دلیل این که اگر ما عدم عالم را در آینده فرض کنیم، سپس برای آن وجود دومی فرض کنیم، و گوییم: خدا بود و عالم نبود، قول ما صحیح است، خواه به آن عدم اول را اراده کنیم، یا عدم دومی را که پس از وجود عالم است، و نشانه این که این نسبت (لازم) است این است که عیناً جایز است مستقبل ماضی گردد و از آن به لفظ ماضی تعبیر شود، و این همه به سبب عجز وهم از فهم وجود ابدی است مگر با تقدیر «قبل» برای آن، و این «قبل» همان است که وهم از آن جدا نمی‌گردد و گمان می‌کنیم چیزی محقق موجودی است که زمان نامیده می‌شود، که این از ناتوانی وهم است چنان که تناهی اجسام را از آنچه مثلاً به سر نزدیک می‌شود تقدیر می‌کند و آن را بر سطحی که دارای (فوق) است، نسبت می‌دهد، پس گمان می‌کند که وراء عالم مکانی است، خواه به صورت ملاء و خواه به صورت خلاء، و چون گفته می‌شود: بالای سطح عالم فوقی نیست و بعدی بعیدتر از آن نیست، وهم از قبول آن وحشت زده می‌گردد، تا آن حد که چون گفته شود: پیش از وجود عالم «پیشی» نبود که وجود محقق باشد، وهم، از پذیرفتن آن می‌گریزد. و جایز است که وهم فرض وجود خلاء در بالای عالم را که به منزله بعدی بی‌نهایت است تکذیب می‌کند و این (بعد بی‌نهایت) را خلاء گویند که در نفس خود مفهوم نیست، اما بعد تابعی است از برای جسمی که اقطار آن از همدیگر دورند، پس چون او جسم متناهی باشد، بعدی هم که تابع اوست متناهی می‌گردد، اکنون ثابت گشت که خلاء (در وراء این عالم)، نامفهوم است، و روشن گشت که در وراء این

عالم خلاء و ملاء وجود ندارد، اگرچه وهم از پذیرفتن آن سرباز زند، و نیز می‌توان گفت، همان طور که بعد مکانی تابع جسم است، بعد زمانی هم تابع حرکت است، زیرا «زمان» امتداد حرکت است، همان گونه که این امتداد برای اقطار جسم است، و همان گونه که اقامه دلیل برتناهی اقطار جسم، مانع اثبات بعد مکانی جز برای جسم است، اقامه دلیل برتناهی حرکت از دو طرف آن نیز مانع از فرض بعد زمانی جز برای حرکت است، و اگر وهم به خیال و فرض خود متشبهت باشد و از آن برنگردد و فرقی میان بعد زمانی که در زمان نسبت به «قبل» و «بعد» منقسم می‌گردد، و میان بعد مکانی که در زمان نسبت به «فوق» و «تحت» تقسیم می‌گردد، قائل نشود، پس اگر اثبات «فوقی» که آن را فوق نیست جایز باشد، اثبات «قبلی» هم که پیش از آن «قبلی» محقق نبوده، جایز است مگر آنکه خیال، یا وهم آن را نپذیرد، همان طور که در مورد «فوق» دیده شد و این (اشکال) الزام‌انگیز است و باید در آن تأمل کرد، زیرا آنان اتفاق دارند براین که در وراء عالم نه خلایی و نه ملایی است.

۳۵. و اگر گویند: این موازنه نادرست است، زیرا عالم «فوق» و «تحت» ندارد چون کروی است، بلکه جهتی را «فوق» نامیدند چون بالای سر شماست، و دیگری را «تحت» چون زیر پای شماست، و بهر حال آنها نام‌هایی است که به نسبت با شما دگرگون می‌شود، و آن جهتی که به نسبت با شما «تحت» است به نسبت با دیگری «فوق» است اگر برجانب دیگری از کره ارض ایستاده و اندازه بگیری، در حالی که فرورفتگی پای او با فرورفتگی پای شما محاذی باشد، بلکه جهتی را که روز از اجزاء آسمان بالای سر خودت تقدیر می‌کنی، شب درست همان زیر زمین است، و آنچه زیر زمین است به سبب گردش به بالای زمین برمی‌گردد، اما برای وجود عالم تصور نمی‌توان کرد که اول مبدل به آخر گردد، و آن در مثل چنین است که اگر ما چوبی در نظر بگیریم که یک طرف آن کلفت و دیگری نازک باشد و میان خود اصطلاح کنیم که جهتی را که نزدیک طرف نازک است تا پایان آن طرف «فوق» بنامیم، و جانب دیگر را «تحت» بگوییم، با

این کار در اجزاء عالم اختلاف ذاتی پدیدار نمی‌گردد، بلکه اینها نام‌هایی است که قوام آنها به هیأت این چوب وابسته است، به طوری که اگر وضع آنها دگرگون شود نام‌ها دگرگون می‌شوند، ولی عالم تبدیل نمی‌یابد، بنابراین فوق و تحت نسبت‌هایی محض هستند در مقایسه با تو، که در آن اجزاء عالم و سطوح آن اختلاف نمی‌یابد، و اما عدم متقدم بر عالم، و نه‌ایتی نخستین برای وجود آن ذاتی است و تصور نمی‌توان کرد که (این مفاهیم)، تبدیل یافته چیزی دیگر بشوند و نه عدم مقدر در زمان فناء عالم را که البته عدم لاحق است نمی‌توان تصور کرد که سابق شود، و دو طرف نهایت وجود عالم که یکی از آن دو اول و دیگری آخر باشد دو طرف ذاتی ثابت هستند که البته با تبدیل نسبت‌های آنها، به خلاف نسبت «فوق» و «تحت»، تصور تبدیل در آنها نمی‌رود،^۱ پس در این صورت ما را ممکن است بگوییم که: عالم را «فوق» و «تحت» نیست، و حال آنکه شما را ممکن نیست بگویید: برای وجود عالم «قبل» و «بعد» نیست، و اگر «قبل» و «بعد» ثابت شود زمان را مفهومی غیر از آنچه به «قبل» و «بعد» تعبیر می‌گردد نخواهد بود.

۳۶. گوییم: فرقی نمی‌کند، زیرا ما از تعیین لفظ «فوق» و «تحت» غرضی نداریم، چه (می‌توانیم) به لفظ «داخل» و «خارج» برگردیم و بگوییم عالم را داخل و خارجی هست، آیا در خارج عالم چیزی به نام ملاء و خلاء وجود دارد؟ خواهند گفت: وراء عالم نه خلاء است و نه ملاء، و اگر از خارج، سطح برین آن را اراده کنید، خارجی ندارد، و اگر جز آن اراده کنید خارجی ندارد. در مورد ما نیز چنین است که اگر به ما بگویند آیا وجود عالم را «قبل» هست؟ گوییم اگر با این (عبارت)، آن خواهید که آیا وجود عالم را بدایتی هست؟ یعنی طرفی که از آنجا آغاز شده، آری، آن را بدایتی هست، همان طور که عالم را خارجی هست، برتأویل این که، آن طرف مکشوف و منقطع، سطحی است، و اگر به «قبل» چیز دیگری خواستید آن را قبلی نیست، همان طور که اگر به خارج عالم چیزی جز سطح آن خواهند، گویند عالم را خارجی نیست، و اگر بگویید که مبدأ

۱. ← حواشی کتاب.

وجودی که آن را «قبل» نباشد معقول نیست. گوییم که نهایت وجود جسمی که خارج ندارد به تعقل نمی‌آید، و اگر گویی «خارج آن» سطحی است که پایان آن است نه چیز دیگر، گوییم «قبل» نیز آغاز وجودی است که آن طرف اوست نه چیز دیگر.

۳۷. باقی می‌ماند بگوییم که: خدا وجود داشته و عالمی با او نبوده و این قول نیز مایه اثبات چیز دیگری نیست، و آنچه بر این دلالت می‌نماید کار وهم است که او مخصوص به زمان و مکان است، چه خصم اگرچه، به قدم جسم اعتقاد دارد، وهم او اذعان به فرض حدوث آن می‌کند، و ما اگرچه اعتقاد به حدوث آن داریم، گاه می‌شود که وهم ما به فرض قدم آن اذعان می‌کند، این در باب جسم. اما وقتی که به زمان برمی‌گردیم، خصم قادر به فرض حدوث زمانی که «قبل» ندارد، نمی‌باشد، و (حال آنکه از شأن) هراعتقادی این است، که وضع آن در وهم از طریق فرض و تقدیر ممکن باشد ولی این (اعتقاد فیلسوف در باره زمان) از چیزهایی است که وضع آن در وهم ممکن نیست همان طور که در باب مکان نیز (ممکن نیست)، زیرا کسی که به تنهایی جسم اعتقاد دارد و آن کس که ندارد، هر دو عاجزند از تقدیر جسمی که وراء آن نه خلاء و نه ملاء باشد، بلکه وهم او نیز از پذیرش این مطلب سر باز می‌زند. ولی گفته شده: هرگاه صریح عقل به حکم دلیل مانع وجود جسم متناهی نباشد، به وهم التفاتی نمی‌کند، و این مطلب نیز صریح عقل است که ناممکن نمی‌شمارد که وجود آغاز داشته باشد و قبل از آن چیزی نباشد و اگر وهم از آن قاصر باشد بدان التفات نباید کرد، زیرا چون وهم با جسمی متناهی الفت ندارد مگر این که در جنب او جسم دیگری باشد یا هوایی که او آن را خلاء بیندارد، و با نبودن آن (جسم جنبی) نمی‌تواند تصویری از جسم متناهی داشته باشد، همچنین وهم به هیچ حادثی الفت نیافته مگر پس از یک چیز دیگر. از این جهت از فرض حادثی که «قبلی» ندارد وحشت می‌گیرد یعنی چیز موجود دیگر که منقضی شده باشد، و این مایه غلط است و مقاومت (آنها) به سبب این معارضه پدید آمده است.

صیغه* دیگری برای آنها در الزام قدم زمان

۳۸. گویند: شکی نیست که به نظر شما خدا قادر بود عالم را به اندازه یک سال، صد سال و هزار سال، و سال‌های بی‌نهایت، پیش از خلق آن بیافریند، و این تقدیرات در مقدار و کیفیت متفاوت‌اند، پس ناچار از اثبات چیزی هستیم که ممتد و مقدر باشد که برخی از آن مدیدتر و طویل‌تر از دیگری بوده باشد.

و اگر گویند که اطلاق لفظ «سال‌ها» ممکن نیست مگر پس از حدوث فلک و دوران آن. ما لفظ «سال‌ها» را ترک می‌کنیم و صیغه دیگری یاد می‌کنیم و می‌گوییم: اگر فرض کنیم که فلک عالم از آغاز وجودش مثلاً هزار دوره چرخیده است، آیا خدای سبحان قادر بود که پیش از آن عالم دومی بیافریند به نحوی که تا زمان ما یک هزار و یکصد بار چرخیده باشد؟ اگر گویند نه، گویی که قدیم از عجز به سوی قدرت منقلب شده، یا عالم از استحاله به امکان آمده، و اگر گویند: آری، و جز آن چاره ندارید، آیا قادر می‌بود که عالم سومی بیافریند به نحوی که تا زمان ما یک هزار و دویست بار چرخیده باشد؟ و چاره نیست که بگویند آری، پس گوییم: این عالمی که ما به حسب ترتیمان، در تقدیر، سوم - می‌نامیم - اگرچه او سابق‌تر از همه است - آیا آفرینش آن با آفرینش عالمی که ما دوم می‌نامیم و با یک هزار و دویست دوره به ما می‌پیوندد، ممکن است، و دیگری که به یک هزار و یکصد دوره، و آن دو در مسافت حرکت و سرعت با هم متساوی هستند؟ اگر گویند: آری، این محال است، چه مقدور نیست که دو حرکت در تندی و کندگی متساوی باشند و به یک وقت منتهی گردند، در حالی که اعداد متفاوت‌اند، و اگر گویند که عالم سومی که در یک هزار و دویست دوره به ما منتهی می‌گردد، ممکن نیست با عالم دوم که در یک هزار و یکصد دوره به ما منتهی می‌گردد، یکجا خلق گردد، و چاره‌ی نیست که یکی را پیشتر از دیگری بیافریند البته به مقداری که مساوی با

* الصیغه: الاصل، و الهیة التي بُنیَ عليها الشيءُ كصیغة الكلمة (لسان‌العرب) و اینجا به معنی بیان است.

مقداری است که عالم دوم برعالم اول تقدم دارد و ما آن را بدان سبب، اول نامیده‌ایم، که به‌وهم ما نزدیکتر است، چون ما از وقت خود به‌سوی آن، در تقدیر، ارتقاء جستیم، و قدر امکان آن دو برابر (قدر) امکان دیگری باشد، و چاره نیست از امکان دیگری که آن دو برابر همه باشد.^۱

۳۹. پس این امکان مقدر به‌کمیت، که برخی از آنها به‌مقدار معلومی طولانی‌تر از دیگری است، حقیقتی ندارد جز این که زمان باشد، و این کمیت‌های مقدر (سنجیده)، صفت ذات باری نیست که او از تقدیر مبراست، و صفت عدم عالم هم نیست، چه عدم چیزی نیست که به‌مقادیر گوناگون سنجیده شود، و کمیت صفتی است که لازمه آن دو کمیت است، و این جز حرکت نیست، و کمیت جز زمان نیست که مقدار حرکت است، پس بدین صورت به‌نظر شما پیش از عالم چیزی بوده دارای کمیت متفاوت، و آن زمان است، از این روی به‌نظر شما پیش از عالم زمان بوده است.

۴۰. اعتراض ما این است که همه این (مطالب) از ساخته‌های وهم است، و نزدیک‌ترین راه دفع آن، مقابلهٔ زمان با مکان است. پس گوییم: آیا در قدرت خدا بود که سپهر برین را در سَمک اکبر یک ذراع از آنچه آفریده بزرگتر خلق کند؟ اگر گویند: نه، این ناتوانی (خدا) است و اگر بگویند: آری، اگر دو ذراع، و سه ذراع، و همچنین تا بی‌نهایت هم بزرگتر می‌آفرید، ممکن بود. حال گوییم: در این (بیان)، اثبات بعدی در وراء عالم است، که دارای مقدار و کمیت باشد، چه (سمک) اکبر که دو یا سه ذراع بزرگتر باشد مکانی بزرگتر از سمک اکبری که یک ذراع بزرگتر است، اشغال می‌کند، بنابراین حکم، وراء عالم کمیتی هست، و لازمهٔ آن دو کمیت است که جسم است یا خلاء، پس آن سوی جهان یا خلاء است یا ملاء، و جواب آن چیست؟ و همچنین

۱. یعنی آنچه عالم سیم بدان برعالم اول سبقت گرفته دوبرابر آن چیزی است که بدان عالم ثانی برعالم اول سبقت گرفته است، و ممکن است که عالم چهارمی فرض کرد که سبقت آن برعالم اول دوبرابر سبقتی باشد که عالم سیم برعالم اول دارد [مترجم].

(می‌توان پرسید) که آیا خدا قادر است کرهٔ عالم را یک یا دو ذراع از آنچه خلق کرده کوچکتر بیافریند، و آیا میان این دو تقدیر، یعنی انتفاء خلاء و اشتغال در حیث تفاوتی هست چه ملاء منتفی از نقصان دو ذراع، از آنچه با نقصان یک ذراع منتفی می‌گردد بیشتر است. بدین ترتیب، خلاء از مقولهٔ مقدار می‌شود، ولی خلاء که چیزی نیست، چگونه مقدار می‌شود؟ و جواب ما در مورد خیال‌پردازی وهم، در سنجش امکانات زمانی پیش از وجود عالم، مانند جواب شماسست در خیال‌پردازی وهم، در سنجش امکانات مکانیه در وراء وجود عالم، و هیچ تفاوتی (بین این دو پاسخ) نیست.

۴۱. و اگر بگویند: ما نمی‌گوییم هرچیزی که ممکن نیست مقدور می‌باشد، و بزرگتر یا کوچکتر شدن عالم از آنچه هست، ممکن نیست پس مقدور هم نمی‌باشد.
(گوییم): این عذر از سه جهت باطل است:

نخست این که نوعی مکابره با عقل است، زیرا عقل وقتی عالم را یک ذراع بزرگتر یا کوچکتر از آنچه هست فرض می‌کند، این (تقدیر) ابداً مانند جمع میان سیاهی و سفیدی، هستی و نیستی نیست، و ممتنع عبارت از جمع میان نفی و اثبات است، و همهٔ محالات بدو ابرمی‌گردد، و این تحکم بی‌مزه و فاسدی است.

دوم این است که چون عالم بر آن باشد که هست یعنی ممکن نباشد که بزرگتر یا کوچکتر از آن شود که بوده، پس وجودش بنا بر آنچه او در آن است واجب است نه ممکن، و واجب از علت مستغنی است، پس شما نیز آنچه را که دهریان در نفی صانع گویند می‌گویید، و سببی را که مسبب‌الاسباب است نفی می‌کنید، و حال آنکه این مذهب شما نیست.

۱. یعنی همهٔ محالات برمی‌گردد به‌اینکه فرض کنیم که فی‌المثل این نکته که «عالم یک ذراع بزرگتر یا کوچک‌تر از آنچه هست باشد»، با «فرض جمع میان سیاهی و سفیدی و هستی و نیستی» یکی است و حال آنکه چنین نیست، زیرا جمع میان این اخیر یعنی سیاهی و سفیدی و هستی و نیستی ممتنع است چون جمع میان نفی و اثبات است، و حال آنکه مورد نخستین چنین نیست و تقدیر آن مکابره با عقل نمی‌باشد [مترجم].

سوم این است که این (تحکم) فاسد، خصم را از مقابله با مثل آن، عاجز نمی‌سازد، زیرا گوییم که وجود عالم پیش از وجود یافتن آن ممکن نبوده، بلکه وجود بی‌هیچ زیادت و نقصانی با امکان موافقت کرده است، و اگر گویید قدیم از عجز به قدرت انتقال یافته است، گوییم: نه، زیرا که پیش‌تر، وجود عالم ممکن نبوده تا مقدور هم بوده باشد، و امتناع حصول چیزی که ممکن نیست دلالت بر عجز (قدیم) نمی‌کند، و اگر گویید: چگونه ممتنع بود که ممکن گشت، گوییم: چرا محال می‌دانید که در حالی ممتنع باشد و در حال دیگر ممکن؟ چنانکه اگر یک چیز با یکی از دو ضد، در نظر گرفته شود، اتصاف آن، به دیگری ممتنع است، و اگر با یکی از دو ضد، لحاظ نگردد، ممکن است، و اگر گویید: احوال متساوی‌اند، ما نیز شما را گوییم که: مقادیر متساوی هستند، پس چگونه مقداری ممکن می‌شود، ولی بزرگتر یا کوچکتر از آن، به اندازه یک انگشت، ممتنع می‌گردد؟ و اگر آن محال نیست این هم محال نتواند بود.

و این روش برای مقاومت در برابر خصم است:

۴۲. و اما تحقیق در جواب (مطلب) اینست که آنچه از فرض امکانات یاد کرده‌اند معنی ندارد، و امر مسلم این است که خدای تعالی قدیم‌قادر است، و هر فعلی را اگر اراده کند برای او ممتنع نیست، و براین تقدیر چیزی که موجب اثبات زمان ممتد باشد وجود ندارد، مگر این که وهم با اشتباه خود چیز دیگری بر آن بیفزاید.

دلیل سوم آنان بر قدم عالم

۴۳. آنان متمسک به این (دلیل) شده‌اند که گویند: وجود عالم، پیش از هستی یافتنش ممکن بوده (نه ممتنع)، زیرا محال است که نخست ممتنع بوده و پس از آن ممکن شده باشد و این امکان را آغازی نیست، یعنی پیوسته ثابت است، و به بیان دیگر، عالم پیوسته ممکن الوجود است و آن را نمی‌توان به حالی از احوال وصف کرد که فی‌المثل عالم در آن حال، ممتنع‌الوجود باشد. بنابراین، چون امکان ازلی است پس

ممکن نیز مطابق امکان ازلی خواهد بود، و گفته‌اند معنی سخن ما که: وجود (عالم) ممکن است این است که وجودش محال نیست، و چون وجودش همواره ممکن بوده، وجودش هرگز محال نبوده است، چه اگر وجودش همواره ممکن بوده، وجودش هرگز محال نبوده است چه اگر وجودش ابدأً محال می‌بود، علاوه بر آنکه قول ما باطل می‌شد، که عالم همواره ممکن الوجود است، این قول ما نیز باطل می‌شد، که امکان همواره بوده است. و اگر قول ما که امکان همواره بوده باطل گردد، این قول که امکان آغازی داشته درست در می‌آید، و اگر درست باشد که او را آغازی بوده که قبل از آن، (وجود) او غیرممکن بوده است، این (قول) به اثبات حالی می‌انجامد که عالم ممکن نبوده، و خدا بر (خلق) آن قادر نبوده است.

۴۴. اعتراض (ما) این است که گوییم: عالم همواره ممکن الحدوث بوده، پس ناچار هیچ وقتی نیست مگر اینکه احداث او در آن متصور باشد، و هرگاه موجودی فرض شود که هرگز حادث نباشد، وقوع آن مطابق امکان نخواهد بود بلکه برخلاف آن است و این مانند قول آنها در باب امکان است که: فرض عالم بزرگ‌تر از آنچه هست، یا خلق جسمی برتر از عالم، ممکن است و نیز خلق جسم دیگری برتر از آن جسم، و همچنین تا بی‌نهایت، پس امکان افزایش را نهایی نیست، و با این همه وجود ملاء مطلق که آن را نهایت نباشد، غیرممکن است و همچنین وجودی که طرف آن به نهایت نرسد، غیرممکن است بنابراین، همانطور که گفته شد: ممکن جسمی است با سطح متناهی، که مقادیر آن در بزرگی و کوچکی متعین نیست، و ممکن الحدوث نیز چنین است، و چون مبادی وجود در تقدم و تأخر متعین نمی‌شوند، و این اصل نیز که (عالم) حادث است بدین معنی است که متعین است، بنابراین (عالم) ممکن است نه چیز دیگر.

دلیل چهارم^۱

۴۵. و آن این است که گفته‌اند: در هر حادثی ماده‌یی که در آن است برآن پیشی گرفته، چه حادث از ماده بی‌نیاز نیست، پس ماده حادث نیست، و تنها صورت‌ها و اعراض و کیفیات طاری برآن، حادثند.

۴۶. و بیان آن این است که هر حادثی پیش از حدوث خود یا ممکن‌الوجود است، یا ممتنع‌الوجود، و یا واجب‌الوجود، و محال است که ممتنع باشد، چه ممتنع در ذات خود هرگز ایجاد نمی‌شود، و محال است که در ذات خود واجب‌الوجود باشد، چه واجب لذاته هرگز معدوم نمی‌شود، پس مدلل شد که (حادث) در ذات خود ممکن‌الوجود است، و بنابراین امکان وجود پیش از هستی یافتن برای او حاصل بوده است، و امکان وجود وصفی اضافی یعنی نسبی است و در نفس خود آن را قوامی نیست، پس ناچار باید محلی داشته باشد که بدان اضافه گردد، و محلی جز ماده وجود ندارد، پس بر او اضافه می‌شود، چنان که گفته می‌شود: این ماده قابل حرارت و برودت، یا سیاهی و سفیدی یا حرکت و سکون است، یعنی برای او ممکن است که این کیفیات بر او حادث و این تغییرات بر او طاری گردد. پس امکان وصفی برای ماده می‌شود و ماده دیگر خود ماده‌یی ندارد، از این روی، ممکن نیست که حادث باشد، چه اگر حادث باشد البته امکان وجود آن بر وجودش سابق می‌شود، و امکان قائم به نفس می‌شود و به چیزی اضافه نمی‌گردد. و حال آنکه، آن خود وصفی اضافی است و معقول نیست که قائم به نفس خود باشد، و ممکن نیست بگویند: معنی امکان به مقدور بودن برمی‌گردد و نیز به قادر بودن قدیم برآن، زیرا مقدور بودن چیزی را جز از راه ممکن بودن آن نمی‌شناسیم و می‌گوییم: آن چیز مقدور است چون که ممکن است، و مقدور نیست زیرا که ممکن نمی‌باشد. پس اگر بگوییم ممکن بودن (یک چیز)، برمی‌گردد به اینکه آن چیز

۱. دقت بفرمایید که در آغاز مسأله گفت «و برای این فن سه دلیل دارند»، و اینجا دلیل چهارمی نیز می‌افزاید [مترجم].

مقدور است، گویی گفته‌ایم: آن چیز مقدور است زیرا که مقدور است و آن تعریف شیء به نفس خود است [و باطل است]؛ پس دلالت می‌کند بر اینکه ممکن بودن قضیه دیگری است که در عقل ظاهر است که به سبب آن قضیه دوم شناخته می‌گردد و آن مقدور بودن است، و محال است که این (شیء) به سبب ممکن بودن خود به علم قدیم بازگردد، زیرا علم نیازمند معلومی است، پس امکان معلوم، لامحاله غیر از علم است. گذشته از این، وصف اضافی است، پس باید ذاتی باشد که این صفت بدو نسبت داده شود، و آن جز ماده چیزی نیست، پس بر هر حادثی ماده‌ی سبقت دارد، و ماده نخستین به هر حال حادث نیست.

۴۷. اعتراض ما این است که گوییم: امکانی را که شما یاد کردید به حکم عقل، برمی‌گردد. پس هر چه را که عقل وجود آن را مقدر کند و تقدیرش بر او ممتنع نباشد، آن را ممکن نامیم و اگر امتناع ورزد آن را محال می‌نامیم، و اگر قادر بر فرض عدم آن نباشد آن را واجب می‌نامیم. و اینها قضایایی است عقلی و به موجودی نیازمند نیست که آن را برای او وصفی قرار دادیم، به سه دلیل زیر:

نخستین آنها این است که اگر امکان نیازمند چیزی موجودی باشد که بر او اضافه شود و گفته آید که: آن (چیز) امکان اوست، امتناع نیز محتاج چیزی موجودی خواهد شد که گفته شود امتناع اوست. و حال آنکه ممتنع را در ذات خود وجودی نیست، و نه ماده‌ی که محال بر او طاری شود تا امتناع را به ماده اضافه کنیم.

دومین آنها این است که: سیاهی و سفیدی پیش از وجود آن دو حکم می‌کند که آن دو ممکن هستند، پس اگر این امکان به جسمی که (سیاهی و سفیدی) بر آن طاری می‌گردد اضافه گردد تا گفته شود که: معنای آن این است که ممکن است این جسم سیاه شود و سفید شود، بنابراین سفیدی در نفس خود ممکن نیست و او را نعت امکان نباشد، و همانا ممکن جسم است و امکان منسوب به اوست، پس گوییم: حکم نفس سواد در ذات خود چیست: آیا ممکن است، یا واجب، یا ممتنع؟ و لابد خواهند گفت که: آن

ممکن است. پس مدلل شد که عقل در حکم به امکان، نیازمند به وضع موجودی که امکان را بدان اضافه می نماید، نیست.

۴۸. و سومین امر این است که: نفوس آدمیان نزد آنان [یعنی فیلسوفان] جواهری هستند قائم به نفس خود نه جسم اند و نه ماده، و نه منطبع در ماده، و آنها بنا بر آنچه ابن سینا و محققان این گروه اختیار کرده اند حادث اند، و آنها را پیش از حدوث امکان هست، و ذات و ماده نیست، پس امکان آنها وصفی اضافی است، و به قدرت قادر و یا به فاعل بر نمی گردد، پس به چه برمی گردد؟ در واقع این اشکالها به خود آنها برمی گردد. و اگر گویند: رد امکان به حکم یا قضاء عقل محال است، چه قضاء عقل را معنی دیگری نیست جز علم به امکان، و امکان معلوم است و آن غیر علم است، بلکه علم بدان احاطه می یابد و تابع آن می شود و در آن حالی که هست بدان تعلق می یابد، و اگر عدم علم را فرض کنیم، معلوم منعدم نمی شود، و حال آنکه اگر نفی معلوم فرض شود، علم منتفی می گردد، پس علم و معلوم دو چیزند که یکی از آن دو تابع و دیگری متبوع است حتی اگر اعراض عاقلان را از تقدیر امکان و غفلت از آن فرض کنیم، ولیکن ما گوئیم: امکان مرتفع نمی شود، چه ممکنات در نفس خود ممکنات اند، و اگر عقلها و عاقلان از میان بروند، امکان لامحاله باقی می ماند.

۴۹. و اما دلایل سه گانه یی (که یاد کردید) در آنها حجتی نیست، زیرا امتناع نیز وصفی اضافی است و نیازمند موجودی است که بدو اضافه گردد، و معنی ممتنع جمع میان دو ضد است، یعنی هرگاه محل سفید باشد، با وجود سفیدی براو ممتنع است که سیاه گردد پس ناچار از موضوعی است که بدان اشاره گردد، و به صفتی موصوف گردد، که در آن زمان بتوان گفت: ضد آن او را ممتنع است، پس امتناع وصفی است اضافی که قائم به موضوعی است که بدان اضافه شده است. و اما وجوب، پوشیده نیست که بر موجود واجب اضافه شده است.

و اما دلیل دوم، یعنی اینکه سیاه بودن در نفس خود ممکن باشد غلط است زیرا اگر

آن را مجرد یعنی بدون محل (در نظر) بگیریم، منتنع باشد نه ممکن و وقتی ممکن می‌شود که جسم در وی به‌عنوان هیأتی فرض و تقدیر گردد. و جسم مهیاست برای تبدل هیات، و تبدل بر جسم ممکن است، و گرنه سیاهی را وجود جداگانه‌یی نیست تا به امکان توصیف گردد.

و اما دلیل سوم، و آن نفس است که نزد گروهی قدیم است، ولی او را ممکن است که به ابدان پیوندند، ولی آنچه شما گفتید بنا بر این اصل لازم نمی‌آید، از کسانی که حدوث آن را مسلم داشتند، گروهی اعتقاد دارند که (نفس) در ماده منطبق است و تابع مزاج است بنا بر آنچه کلام جالینوس در برخی مواضع دال بر آن است. پس در ماده (موجود) می‌شود و امکانش مضاف بر ماده آن است، و بنا بر مذهب کسی که نفس حادث است ولی (در ماده) منطبق نیست، معنی آن این است که ماده را ممکن است که نفس ناطقه آن را تدبیر کند، و امکان سابق بر حدوث به ماده اضافه گردد، زیرا اگر هم که (نفس) در ماده منطبق نیست، آن را با او علاقه‌یی هست، چه اوست که ماده را تدبیر و استعمال می‌کند، بنا بر این از همین طریق امکان به ماده بر می‌گردد.

۵۰. جواب این است که برگردانیدن امکان و وجوب و امتناع، به قضایای عقلی صحیح است، و آنچه گفته‌اند که معنی قضاء عقل، علم آن است و علم نیازمند معلومی است، در جواب آن گوئیم: این معلوم است، چنان که رنگ بودن (لونیت) و جانور بودن (حیوانیت) و سایر قضایای کلی به نظر ایشان در عقل ثابت است، و آنها علومی هستند که نمی‌گویند معلومی ندارند ولیکن معلومات آنها را در اعیان وجودی نیست، به حدی که فیلسوفان تصریح کرده‌اند که، کلیات در اذهان موجودند نه در اعیان، و آنچه در اعیان موجودند، جزئیات شخصیه‌اند و محسوس‌اند نه معقول، ولیکن وسیله‌یی هستند تا عقل از آنها قضیه‌یی عقلی مجرد از ماده انتزاع نماید، پس بنا بر این لونیت در عقل یک قضیه مفردی است غیر از سیاهی و سفیدی، و در عالم وجود نمی‌توان رنگی تصور نمود، که نه سیاه باشد نه سفید و نه یکی از رنگ‌های دیگر. و صورت لونیت بدون هیچ

تفصیلی در عقل ثابت می‌شود، و گفته می‌شود که صورتی است که وجود آن در اذهان است نه در اعیان، پس اگر این ممتنع نباشد آنچه را هم که ما یاد کردیم ممتنع نیست.

۵۱. و اما قول آنان که: اگر نابودی عاقلان یا غفلت ایشان را فرض کنیم امکان منعدم نمی‌شود،^۱ گوییم: اگر عدم آنها فرض شود، آیا قضایای کلی - که اجناس و انواع هستند - نیز منعدم می‌شود یا نه؟ اگر بگویند: آری، زیرا (کلیات) را معنی نیست مگر به عنوان قضایایی در عقل، قول ما نیز در مورد امکان درست همین طور است و درباره دو باب فرقی نیست، و اگر گمان کنند که آنها در علم خدای سبحانه باقی است، قول درباره امکان نیز همین طور است و به هر جهت الزام (بر آنها) واقع است، و مقصود اظهار تناقض کلام آنهاست.

۵۲. و اما عذر (ایشان) از اینکه او را به «امتناع» وصف کنند (به دلیل اینکه امتناع) منسوب به ماده است که شیء نامیده می‌شود، در حالی که (وجود) ضد براو ممتنع است، (باید بگوییم) که هر محالی چنین نیست، زیرا وجود شریکی برای خدا محال است، و حال آنکه در آنجا ماده‌یی نیست که امتناع بر آن اضافه گردد.

و اگر گمان کنند که معنی محال بودن شریک این است که انفراد خدا به ذات و وجود خویش واجب و انفراد بدون اضافه شده است، گوییم: این مطلب بنا بر اصل خود آنها واجب نیست، زیرا عالم با او موجود است و منفرد نیست، و اگر گمان کنند که انفراد او از نظیر واجب، ولی انفرادش از مخلوقات غیر لازم است، ما بدین جمله صفت امکان را به جای آن قرار می‌دهیم، چنان که آنها همین کار را در رد «امتناع» به ذات او با قلب عبارت امتناع به وجوب انجام دادند و نسبت انفراد را در حق او به صفت وجوب

۱. می‌گوید: اگر فرض کنیم که همه موجودات عاقل یعنی آدمیان منعدم گردند، و یا از فهم و استنباط معانی کلیه و مفاهیم ذهنی مانند مفهوم واجب، ممکن و ممتنع غافل شوند، باز هم این مفاهیم و از جمله آنها مفهوم امکان از میان نمی‌رود. و عبارات بعدی این نکته را روشن می‌سازد، چه از قول حکیمان نقل می‌کند که اگر آدمیان هم نباشند، این مفاهیم یا قضایا در علم خدای سبحانه باقی خواهند بود [مترجم].

برگردانیدند.

۵۳. و اما عذر از سیاهی و سفیدی به اینکه نه نفس و نه ذات جداگانه‌یی دارند، اگر مقصود به آن وجود در اعیان باشد درست است، و اگر مراد به آن (وجود) در عقل باشد چنین نیست، زیرا عقل سواد کلی را تعقل می‌کند، و در ذات او به امکان حکم می‌کند.

۵۴. همین طور، عذر در باب نفوس حادثه باطل است، زیرا آنها ذوات مفرده^۱ (وجودهای جداگانه) دارند و امکانشان سابق بر حدوث است، و جز این چیزی نیست که به آنها نسبت داده شود، و اینکه می‌گویند: ممکن است که نفوس ماده را تدبیر کنند، اینها اضافات بعیده هستند، و اگر به این (دلیل) اکتفا کنید دور نیست که گفته شود: معنی امکان حادث این است که خدا توانایی احداث آن را دارد، و اضافه برفاعل می‌گردد بی‌اینکه در آن منطبع باشد، همانطور که بر بدن منفعل اضافه می‌گردد بی‌آنکه در آن منطبع شود. و میان نسبت به فاعل و نسبت به منفعل از این نظر، فرقی نیست، مشروط بر آنکه انطباق در دو موضع نباشد.

۵۵. و اگر گویند: در همه اعتراضات بر مقابله اشکالات به اشکالات اعتماد کردید، و برای اشکالاتی که آنها ایراد کرده‌اند راه حلی نشان ندادید.

گوئیم: معارضه، لامحاله فساد کلام را آشکار می‌سازد، و وجه اشکال در تقدیر معارضه و مطالبه حل می‌شود. و ما در این کتاب جز نمایاندن تیرگی مذهب آنها و خاک افشاندن در وجوه دلایل آنها به اموری که تهاقت گفتارشان را آشکار سازد، چیزی را ملتزم نشده‌ایم، و به دفاع از مذهب معینی نپرداخته‌ایم و از این جهت، از مقصود کتاب خارج نمی‌شویم، و سخن را در استقصاء ادله دال بر حدوث، به درازا نمی‌کشیم، چه

۱. مقصود از ذوات مفرده چیزهایی هستند که بالاستقلال و ذاتاً وجود دارند نه بالعرض و بالتبع، مثلاً وجود میز بالاستقلال است ولی وجود رنگ بر روی آن عارضی است، وجود نفس یا روح ذاتی و بالاستقلال است اما وجود علم عارض بر آن، عرضی و تبعی [مترجم].

غرض ما باطل کردن دعوی آنان در معرفت قدّم است، و اما در اثبات مذهب حق، پس از فراغت از این کتاب، اگر ان شاء الله توفیق رفیق شود، کتابی خواهیم پرداخت و آن را قواعد العقاید^۱ خواهیم نامید. و در آنجا به اثبات خواهیم کوشید همچنان که در این کتاب به هدم پرداخته ایم.

۱. غزالی به آنچه وعده کرده بود وفا کرده است، چه کتاب قواعد العقاید را تألیف کرده و آن را فصلی از کتاب احیاء علوم الدین قرار داده است (۱/۱۲۴-۸۹، چاپ مصر، ۱۹۵۷ بدوی طبانه). بساطت معلوماتی که در آنجا وارد کرده با ملاحظه اینکه غزالی آن را قسیمی برای کتاب تهافت قرار داده بوده، کمک می‌کند که به ارزش علمی کتاب تهافت از نظر غزالی واقف شویم. و نیز پایه بلند کسانی را که این کتاب به خاطر آن تألیف شده بشناسیم. پیوند پابرجای این دو کتاب، نظریه غزالی را برای ما تفسیر می‌کند آنجا که در قواعد گوید: «و از همین جنس [یعنی در علم کلام] است، مطالبی که در تهافت الفلاسفه آورده ایم» [مترجم].

مسأله [دوم]

در ابطال قول آنان در ابدیت عالم، و زمان و حرکت

۵۶. باید دانست که این مسأله فرعی از مسأله اول است، زیرا عالم در نظر آنها همان طور که ازلی است و آغازی ندارد، همانطور هم ابدی است و فرجامی ندارد و فساد و فنای آن به گمان نمی آید. و دلایل چهارگانه آنان که در ازلیت عالم ذکر کردیم در ابدیت آن نیز جاری است و اعتراض های ما نیز به مانند آن است که در ازلیت عالم یاد کردیم. چه آنها می گویند: که عالم معلول است و علت آن ازلی و ابدی می باشد و معلول همیشه با علت همراه است. و می گویند زمانی که علت تغییر نپذیرد معلول نیز دیگرگون نمی شود، و منع حدوث را بران دلیل بنا کرده اند، همچنان که منع انقطاع آن را. و این مسلک اول آنان است.

۵۷. مسلک دوم آنان این است که اگر عالم عدم شود پس عدمش بعد از وجودش می باشد، و از این جهت، برای آن «بعد»ی متصور می گردد که از آن نیز اثبات زمان برمی آید.

۵۸. مسلک سوم آنان این است که امکان هستی بلاانقطاع و پیوسته است، پس

همچنان وجود ممکن نیز جایز است که بروفق امکان باشد، نهایت آنکه این دلیل قوی نیست، چه ما محال می‌دانیم که عالم ازلی باشد ولی غیر ممکن نمی‌دانیم که اگر خدا خواست ابدی باشد. چه از ضرورتِ حادث این نیست که پایانی بر آن باشد و از ضرورتِ فعل هم نیست که حتماً حادث باشد و آغازی بر آن باشد. و کسی واجب ندانسته است که ضرورتاً برای عالم آخری باشد مگر ابوالهذیل عَلاَف* چه او می‌گوید: همانطور که محال است در گذشته دوره‌های بی‌نهایتی باشد، در آینده نیز محال است، و این عقیده فاسد است، چه تمام آینده به وجود نیامده نه به صورت پیوسته و نه پی در پی؛ ولی همه گذشته حادث گشته و به صورت پیوسته در وجود داخل گشته، اگرچه اجزای آن با هم نبوده است. و چون آشکار شد که ما بقای ابدی عالم را از لحاظ عقلی محال نمی‌دانیم و بلکه هستی و نابودی آن را جایز می‌شماریم؛ بنابراین، حقیقت ممکن از این دو قسم در شریعت شناخته می‌شود و در آن با نظر عقل نمی‌نگرند.

۵۹. و اما مسلک چهارم آنان نیز محال است، چه می‌گویند: زمانی که عالم عدم بود امکان وجودش باقی بود زیرا که ممکن به محال منقلب نمی‌گردد و آن وصفی اضافی است و هر حادثی به گمان آنها نیازمند به ماده‌ی پیشین است و هر نیست شونده‌ی محتاج به ماده‌ی است که آن صورت از آن منعدم می‌گردد و مواد و اصول منعدم نمی‌شود و فقط صورت‌ها و أعراضِ حال در آنها از میان می‌رود.

۶۰. جواب ما به آنها همان چیزی است که در سابق گذشت.

و این مسأله را جدا آوردیم برای اینکه آنان را دو دلیل دیگر نیز هست:

* ابوالهذیل العلاف (۸۴۰-۷۵۲/۷۲۶-۱۳۵) از بزرگ‌ترین و مُناظرترین متکلمان معتزلی و شیخ معتزله بصره بود. اعتزال را از عثمان الطویل از یاران و اصل بن عطاءالغزال (۷۴۸-۶۹۹/۳۱۱-۸۰) فراگرفت. ابوالهذیل به فلسفه یونانی اطلاع کامل یافت، و از این روی مباحث جدیدی چون أعراض، اثبات جزء لاینجزا، حرکت و سکون، حقیقت جسدانی انسان، تناهی معلومات خدا و مقدورات او و جز اینها را در کلام اسلامی وارد ساخت (←: ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۶۸۴/۱؛ بغدادی، تاریخ بغداد، ۳/۳۶۷؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ۲/۷۴-۳۶۱) [مترجم].

دلیل نخست آن است که جالینوس به آن متمسک شده آنجا که گفته است: اگر مثلاً خورشید قبول انعدام می‌کرد البته در این مدت دراز نقصانی در آن ظاهر می‌شد در حالی که رصدهای انجام شده کمبود مقدار آن را از هزاران سال پیش، نشان نمی‌دهد. پس وقتی که در این روزگاران دراز دستخوش نقصان نشده، دلیل است بر اینکه خورشید فانی نمی‌شود.

۶۱. اعتراض به او از چند نظر وارد است:

نخست: شکل این دلیل است که گفته شود: «اگر خورشید فاسد می‌شود پس چاره نیست از اینکه نقصان نیز بر آن وارد شود، لیکن تالی قضیه باطل است پس مقدم باطل است»، و این قیاسی است که در نزد آنان «شرطی متصل» نامیده می‌شود و این نتیجه غیر لازم است. زیرا که مقدم صحیح نیست مگر اینکه شرطی دیگر بر آن اضافه کنند و آن این است که بگویند: اگر خورشید فاسد می‌شود پس چاره نیست از اینکه نقصان یابد ولی این تالی لازمه این مقدم نیست مگر با زیادتِ شرطی و آن این است که بگویند: اگر خورشید فاسد می‌گردد به فساد و ذُبول، چاره نیست مگر آنکه در طول مدت پیوسته نقصان یابد، یا اینکه بگویند هیچ فسادِ طاری نمی‌گردد مگر از طریق نقصان تا بتوان تالی را بر مقدم بار کرد، اما در جواب گوییم ما نمی‌پذیریم که چیزی به جز از طریق نقصان فاسد شود بلکه نقصان یکی از وجوه فساد است، و بعید نیست که چیزی ناگهان فاسد شود در حالی که آن چیز در حال کمال خود بوده باشد.

۶۲. دوم: به فرض اینکه او این نکته را مسلم ساخت و بیان کرد که فساد ممکن نیست مگر به نقصان، از کجا می‌داند که بر آن نیز نقصان راه نمی‌یابد؟ چه استناد به رصدها بی‌فایده است، زیرا مقادیر آن جز به تقریب شناخته نمی‌شود و خورشیدی که گفته می‌شود ۱۷۰ برابر زمین است یا چیزی نزدیک به آن^۱ فرضاً اگر به مقدار یک رشته کوه

۱. این نظر در گذشته بوده، امروزه علم ثابت کرده که خورشید از این مقدار بسیار بسیار بزرگ‌تر است. یعنی خورشید (۳۳۱،۵۹۰) برابر جرم زمین است (دائرة المعارف فارسی، ۱۰/۹۲۳) [مترجم].

از آن کاسته شود البته به حس معلوم نخواهد شد و باشد که در حال نقصان است و اکنون به اندازه کوه‌ها از آن کم شده است، ولی حس به ادراک آن قادر نیست، زیرا که تقدیر اندازه، در علم «مناظر» جز به تقریب معلوم نمی‌شود.

۶۳. و این به مانند آن است که یاقوت و زر نزد آنان از عناصری ترکیب یافته که قابل فساد هستند، حالا اگر یاقوت صد سال بماند نقصان آن محسوس نمی‌شود، پس شاید نسبت آنچه از خورشید در مدت تاریخ ارساد کم می‌شود مانند نسبت چیزی است که از یاقوت در صد سال کم می‌شود و آن به حس ظاهر نمی‌شود، و این نشان می‌دهد که دلیل او در غایت سستی است.

و ما از ایراد بسیاری دلایل نظیر این تن زده‌ایم که عاقلان نیز ترک کرده‌اند و اینجا همین یکی را ایراد کردیم تا مثالی و عبرتی باشد از آنچه ترک کردیم، و اقتصار ورزیدیم به چهار دلیلی که در حل شُبّهات آنها به تکلف نیاز است، به طوری که گذشت.



۶۴. دلیل دوم آنان در محال بودن عدم عالم این است که می‌گویند: همانا جواهر عالم نابود نمی‌شود چه سبب نابودکننده برای آنها به نظر نمی‌آید و هرچیز که منعدم نبوده و سپس منعدم شود، ممکن نیست مگر به سببی، و آن سبب یا به اراده قدیم سبحانه و تعالی است و آن محال است زیرا اگر زمانی به عدم عالم اراده نکرده و بعداً مرید شده است؛ البته تغییر در او راه یافته؛ و یا می‌انجامد به اینکه (ذات) قدیم و اراده او در جمیع احوال یک چیز است، و مراد از عدم به وجود و سپس از وجود به عدم متغیر می‌گردد و آنچه را که در محال بودن وجود حادث به اراده قدیم ذکر کردیم بر محال بودن عدم نیز دلالت می‌کند.

در اینجا اشکال دیگری افزوده می‌شود که از اولی قوی‌تر است و آن این که: مراد

۱. مراد در اینجا در برابر مرید است، و هر مخلوق و ممکن‌الوجودی را شامل می‌شود [مترجم].

لامحاله فعلِ مرید است و هرکه در آغاز فاعل نبود و سپس فاعل شد، اگر خود او فی نفسه، تغییر نکرد چاره نیست از اینکه فعل او موجود گردد بعد از آنکه موجود نبوده است، و اگر همچنان که بود باقی بماند در این صورت برای او یعنی مرید فعلی متصور نبوده و اکنون نیز فعلی به او اسناد نمی توان کرد، لذا کاری انجام نداده، و عَدَمِ چیزی نیست، پس چگونه «فعل» می شود؟ و اگر عالم را نابود ساخت و آنگاه برای او فعلی که نبوده حادث شد، آن فعل کدام است؟ آیا آن فعل وجود عالم است؟ اینکه محال است چه وجود - بنابراین اصول سابق - منقطع گشته است، یا اینکه فعل او عدم عالم است؟ و عدم عالم نیز چیزی نیست تا «فعلی» باشد چه اَقْلَ دَرَجَاتِ فعل این است که موجود باشد در صورتی که عدمِ عالم چیز موجودی نیست، که گفته شود: آن را فاعل انجام داد، و یا مُوجِدُ آن را ایجاد کرد و برای خاطر این اشکال، فلاسفه گمان کرده اند که متکلمان جهت رهایی از آن به چهار فرقه منقسم شده اند و هر فرقه نیز به محالی گرفتار شده اند.

۶۵. و اما معتزله، می گویند: فعلِ صادر از خدا موجود است و آن موجود، «فنا» است که آن را در «محلّی» نیافریده، چه در آن صورت گیتی ناگهان یک باره منعدم می شود و آن فنا مخلوق نیز به خودی خود فانی می شود تا به فنا دیگر نیازی پیدا نشود و آن الی غیرالنهایه به تسلسل انجامد، ولی این عقیده از چند روی فاسد است: یکی اینکه فنا، موجود معقولی نیست تا آفریدن آن امکان داشته باشد، و آنگهی اگر فنا موجود باشد به چه علت بدونِ معنی منعدم می شود؟

از طرفی: به چه علت عالم معدوم می شود؟ چه اگر بگوییم که فنا در ذات عالم آفریده شده است و در آن حلول کرده، محال است زیرا حال آنچه را که در آن حلول می کند ملاقات خواهد نمود و آن دو جمع خواهند شد ولو برای یک «لحظه» باشد، پس اگر اجتماع آن دو جایز است ضد یکدیگر نباشند. و چرا فانی شوند؟ و اگر آن را نه در عالم خلق کرده است و نه در هیچ محلّی، چگونه وجود او مخالف و ضدِ وجود عالم می تواند باشد؟

۶۶. از طرفی در این مذاهب شناعَت دیگری نیز هست و آن این است که خدای تعالی بر نابود کردن بعضی جواهر قادر نیست بلکه قادر نیست مگر بر احداث «فناء» یعنی تمام جواهر عالم را معدوم می‌سازد زیرا اگر فنا در محلی نباشد نسبت آن به کلّ (جوهرها) بریک منوال است.

فرقه دوم یعنی: کرامیه می‌گویند: همانا فعل او اعدام و نابود کردن است و اعدام عبارت از موجودی است که - به قول ایشان - خدا آن را در ذات خود احداث می‌نماید - که خدا برتر است از سخن آنها - پس عالم بدین وسیله معدوم می‌گردد، وجود نیز نزد آنان به ایجادی است که خدا در وجود خود آن را احداث می‌کند و موجود به سبب آن موجود می‌گردد و هستی می‌یابد و این نیز فاسد است، زیرا لازم می‌آید قدیم محل حوادث باشد.

۶۷. همین طور در این عقیده خروج از معقول به چشم می‌خورد زیرا وقتی ایجاد را تعقل می‌کنیم، وجودی را که منسوب به اراده و قدرت باشد در نظر می‌آوریم، پس اثبات چیزی دیگر غیر از اراده و قدرت و وجود مقدور که عالم باشد، به اندیشه نمی‌رسد، و همچنین است تصور نابودی عالم.

فرقه سوم اشعریه‌اند که می‌گویند: أعراض به خودی خود فانی می‌شوند و بقاء آنها متصور نیست چه اگر بقاء آنها متصور باشد، بدین معنی، فناء آنها نیز به تصور نمی‌آید،^۱ اما جواهر به خودی خود باقی نیستند بلکه به بقاء زائد بر وجود خودشان باقی‌اند، و چون خداوند - سبحانه و تعالی - بقاء را نمی‌آفرید برای خاطر نبودن بقاء منعدم می‌شد، ولی این عقیده نیز به علت آنچه از انکار محسوس در آن است فاسد است بدین گونه که سفیدی و سیاهی پایدار نمی‌ماند و آن دو متجددالوجود است و عقل آگاهی می‌دهد از این آن طور که آگاه می‌کند از سخن آنکه می‌گوید که: جسم در هر حالت متجددالوجود

۱. اشاره است به قاعده معروف که متکلمان اشعری گویند: «الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانًا...» یعنی عرض دو زمان در یک محل نمی‌ماند [مترجم].

است و عقل حکم می‌کند به اینکه مویی که امروز بر سر انسان است فردا نیز همان است نه مثل آن، و همچنین حکم می‌کند به سیاهی مو.

۶۸. همچنین در این بیان اشکال دیگری است و آن این است که اگر چیز پایدار به «بقا» باقی بماند پس لازم می‌آید که صفات خدا نیز به «بقا» باقی بماند و آن بقا نیز باقی بماند به بقا، و نیازمند به بقای دیگر شود و الی غیرالنهایه تسلسل بیابد.

فرقه چهارم جماعتی دیگر از اشاعره‌اند که می‌گویند: اعراض به خودی خود فانی می‌گردند و اما جواهر آنگاه فانی می‌شوند که خدائی تعالی در آن‌ها حرکت و سکون و اجتماع و افتراق نیافریند. و چون محال است که جسمی نه ساکن و نه متحرک باشد و باقی بماند، پس منعدم می‌شود. و به نظر می‌رسد که دو فرقه اشعریه تمایل دارند بگویند: اعدام، فعل نیست بلکه دست باز داشتن از فعل است، به سبب آنکه وجود عدم را فعل نمی‌دانند.

۶۹. اکنون فلاسفه می‌گویند: چون این طُرُق همه باطل شد، از این روی، اعتقاد به جواز نابود ساختن عالم را سببی نمی‌ماند.

این امر (یعنی حکم به عدم فناء عالم نزد فلاسفه ثابت است) حتی اگر بگویند که عالم حادث است، زیرا آنها با اینکه به حدوث نفس انسانی تسلیم هستند، محال بودن اعدام آن را به طریقی نزدیک بدانچه ما بیان کرده‌ایم ادعا می‌کنند.

و بالجمله: نزد آنان هرچیز قائم به نفسی که در محل نباشد، بعد از وجود یافتن، اعدام آن متصور نیست، خواه قدیم و خواه حادث باشد. و چون بدانها گفته شود: هر وقت آتش در زیر آب روشن شود آب منعدم می‌گردد، می‌گویند منعدم نمی‌شود بلکه مبدل به بخار، و سپس بدل به آب می‌گردد، چه ماده که عبارت از هیولی باشد، در هوا باقی است و آن ماده‌یی است که جهت صورت آب، «محل» است، و هیولی از صورت آبی در می‌آید و صورت هوایی به خود می‌گیرد و زمانی که هوا سرد می‌شود متکاثف شده مبدل به آب می‌گردد، نه اینکه ماده متجدد بشود، بلکه ماده بین عناصر مشترک است و فقط

صور آنها متبدل می‌گردد.

۷۰. جواب (ما این است که) آنچه را که از این اقسام مختلف ذکر کردید اگرچه ممکن بود ما بره‌ریک از آنها رد بنویسیم و بیان کنیم که ابطال آنها بنا بر اصل شما درست در نمی‌آید به جهت اشتغال اصول شما به چیزهایی که از جنس آنها هستند (یعنی از جنس سخنان متکلمان)، لیکن سخن را به درازا نمی‌کشیم و بر نکته واحدی اکتفا کرده می‌گوییم: چرا انکار می‌آورید بر آنکه می‌گوید که:

ایجاد و اعدام به اراده و خواست خداوند قادر است، و آنگاه که خدای، سبحانه و تعالی، خواست ایجاد می‌کند و آنگاه که خواست معدوم می‌سازد و این است معنی قادر مطلق بودن او، و خود او در تمام این موارد، دگرگون نمی‌شود و متغیر نمی‌گردد و فقط فعل تغییر می‌یابد. اما اینکه شما می‌گویید واجب است که از فاعل فعلی صادر شود، پس فعل صادر از او چیست؟ می‌گوییم صادر از او چیزی است که تجدد می‌یابد و آن عدم است، چه وقتی عدم نبوده است و سپس به عدم متبدل گردید، و همین فعل صادر از اوست. و اگر بگویید که این کار چیزی نبود، پس چگونه از او صادر شد؟ می‌گوییم: که عالم نیز چیزی نبود، ولی چگونه وقوع یافت؟

۷۱. و معنای صدور آن از او چیزی نیست مگر آنچه وقوع یافته به نسبت با قدرت او، پس وقتی وقوع آن معقول باشد به چه علت نسبت دادن آن به قدرت او معقول نیست؟ و چه فرق است میان شما و آنکه اصلاً طریان عدم را به اعراض و صور انکار می‌کند؟ و می‌گوید: عدم چیزی نیست پس چگونه طریان می‌یابد و چگونه به تجدد و طریان موصوف می‌گردد، و تردید نداریم در اینکه عدم در اعراض و صور جریان دارد و وقوع هرامر موصوف به طریان معقول است، خواه به چیزی نامیده شود یا نشود، پس نسبت دادن آن واقع معقول به قدرت خدای قادر نیز معقول است.

۷۲. و اگر گفته شود که این مطلب بنا بر مذهب کسی لازم آید که عدم شیء را بعد از

وجودش جائز بدانند، و بنابراین او را گوییم که چه چیز طَریان یافت؟ اما نزد ما شیء موجود منعدم نمی‌گردد و همانا معنی انعدامِ اعراض، طریانِ اضداد آنهاست که عبارت از موجودات باشند، نه طَریانِ عدمِ مجرد که چیزی نباشد، چه آنچه چیزی نیست چگونه به صفت طریان توصیف می‌گردد؟ و وقتی که موی سر سفید گشت البته طاری فقط سفیدی است و آن موجود می‌باشد، و ما نمی‌گوییم طاری عدم سیاهی است.

۷۳. و این عقیده نیز از دوروی فاسد است:

یکی اینکه آیا طریانِ بیاض متضمن عدمِ سواد هست یا نه؟ اگر گویند: نه، با عقولِ مکابره کرده‌اند و اگر بگویند: آری، پس آیا متضمن، غیر از متضمن است یا عین آن؟ اگر بگویند یکی عین دیگری است متناقض می‌باشد چه شیء متضمن نفس خود نمی‌شود و اگر بگویند غیر آن است، آیا آن غیر معقول است یا نیست؟ اگر بگویند نه، می‌گوییم به چه چیز شناختید که آن متضمن است؟ و حکم بر اینکه متضمن است اعتراف بر این است که آن چیز معقول می‌باشد و اگر بگویند: آری و آن متضمن معقول است و آن عدم سیاهی می‌باشد، آیا آن قدیم است یا حادث؟ اگر بگویند قدیم است، که محال است، و اگر بگویند که حادث است پس موصوف به حدوث چگونه معقول نمی‌باشد؟^۱ و اگر بگویند که نه قدیم و نه حادث است آن نیز محال است، چه اگر بگویند قبل از طریان سفیدی، سیاهی معدوم بود دروغ است و بعد از آن اگر بگویند که آن سفیدی معدوم گشت صحیح می‌باشد پس لامحاله طاری است و این طاری معقول است و جائز است که آن را به قدرت قادر منسوب بداریم.

۷۴. وجه دوم اینکه: برخی از اعراض به نظر آنان به ضد خودش منعدم نمی‌شود، چه مثلاً حرکت ضدی ندارد و همانا تقابل بین آن و بین سکون در نظر آنان تقابل ملکه و

۱. اینجا عبارت غزالی هم مشوش است و هم مکرر، و به سیاق عبارت، اولی آن بود که به مطلب خود بچسبد و بگوید «آنچه موصوف به حدوث است به چه دلیلی نمی‌تواند اثری از خدای قادر باشد؟» [مترجم].

عدم^۱ است یعنی تقابل وجود و عدم. و معنی سکون عدم حرکت است و هرگاه حرکت معدوم شد سکون که ضد آن است طریان نمی‌یابد، بلکه آن عدم محض است و همچنان است صفاتی که از قبیل استکمال باشد، مانند انعکاس صور و اشباح محسوسات در رطوبت جلیدیة چشم، و انطباع صور معقولات در نفس، زیرا به‌آغاز شدن وجودی برمی‌گردد بی‌آنکه ضدش زوال یابد، و زمانی که معدوم شود معنی آن زوال وجود است بدون از پی درآمدن ضدش، و زوال آن عبارت است از عدم محضی که طاری گشته است، و معقول به نظر می‌آید وقوع عدم طاری و وقوع آن به‌خودی خود، اگرچه چیزی نباشد معقول نیست بلکه معقول آن است که به قدرت قادری منتسب شود.

پس بدینگونه آشکار شد که هرگاه تصور وقوع حادثی به‌اراده قدیم به‌نظر آمد دیگر فرق نمی‌کند که واقع عدم باشد یا وجود. و خدا داناتر است.

۱ از اقسام تقابل در منطق، یکی تقابل **ملکه و عدم** است، و معنی آن این است که هرگاه دو امر که یکی امر وجودی باشد و دیگری عدم آن امر در چیزی که شایستگی و قابلیت اتصاف به آن را داشته باشد، می‌گویند تقابل ملکه و عدم دارند. مانند تقابل میان بینا و نابینا. گاه میان ملکه و حال فرق نگذارند ولی درست این است که «حال آن هیأتی بود که عارض شود و هنوز راسخ نشده باشد و چون راسخ گردد ملکه باشد» (خواجۀ طوسی، اساس الاقتباس، ۴۴، چاپ دانشگاه ۱۳۲۴ ه.ش. مدرس رضوی) [مترجم].

مسأله [سوم]

در بیان تلبیس ایشان که گویند: خدا فاعل عالم
و صانع آن است و عالم فعل و صنع اوست،
و بیان اینکه آن سخن در نظر آنان مجاز
است و حقیقتی ندارد.

۷۵. به جز دهریه، فلاسفه همگی برآنند که برای عالم صانعی است و خدای تعالی
صانع و فاعل آن است و عالم صنع و فعل اوست و این سخن بنا بر اصل و عقیده آنان،
تلبیس است بلکه بنا بر اصل و روش آنان این مطلب که عالم صنع خداوند باشد، متصور
نیست، از سه روی:

۷۶. یکی در مورد فاعل، دو دیگر در مورد فعل و سه دیگر نسبت مشترک میان فعل
و فاعل. اما آنچه در مورد فاعل است این است که او ناچار است از اینکه مختار و مرید
باشد به آنچه که اراده می‌کند، تا اینکه به آنچه که اراده کرده فاعل شناخته شود، در حالی
که خدای تعالی نزد آنان مرید نیست بلکه اصلاً او را صفتی نیست و آنچه از او صادر
می‌شود به لزوم و ضرورت صادر می‌شود.
دوم اینکه عالم قدیم است و فعل حادث است.

سوم اینکه خدای تعالی در نظر آنان از هر حیث واحد و یگانه است، و از واحد به نظر ایشان جز واحد صادر نمی‌شود در صورتی که عالم مرکب از امور مختلف و گوناگون است پس چگونه از او صادر می‌گردد! و باید هریک از این سه وجه را، با وجود رنجی که در دفاع از آن بکار برده‌اند، تحقیق کنیم.

اما در مورد وجه اول:

۷۷. گوییم که فاعل عبارت از کسی است که فعل از او با اراده و برسبیل اختیار و با علم به مراد صادر می‌گردد و نزد شما (که صدور) عالم از خدا به منزله (صدور) معلول از علت است و ضرورتاً لازم است، دفع آن از خدای تعالی مانند همراهی و ملازمه سایه با شخص و نور با خورشید، به تصور نمی‌آید و این امور هیچیک به معنی فعل نیست، بلکه آن کس که می‌گوید: چراغ نور درست می‌کند و شخص سایه می‌سازد مجازاً سخن گفته، و در مجازگویی خود از اندازه بیرون رفته است، و در استعاره لفظ به وقوع مشارکت میان مستعاره و مستعار منه در وصف واحد، اکتفاء نموده است. در نظر ما فاعل به طور کلی سبب است، و چراغ سبب روشنایی است و خورشید سبب نور است، ولی فاعل به مجرد سبب بودن فاعل صانع نامیده نمی‌شود، بل به علت سبب بودنش با شرایطی مخصوص است (که فاعل نامیده می‌شود) و آن به جهت وقوع فعل از اوست برسبیل اراده و اختیار، به طوری که اگر کسی بگوید دیوار فاعل نیست و سنگ فاعل نیست و جماد فاعل نیست و فعل مخصوص به حیوان است در این مورد او را انکاری نباشد، و سخنش دروغ نیست ولی در نظر آنان، سنگ را فعل مخصوصی است و آن علاقه و ثقل و میل به مرکز است همچنان که آتش را فعلی مخصوص است و آن گرم کردن است و دیوار نیز فعلی دارد و آن میل به مرکز و ایجاد سایه است و تمام آنها از او صادر می‌شود و آن محال می‌باشد.

۷۸. و اگر گویند: که هر موجود که ذاتاً واجب الوجود نیست و موجود به غیر است آن چیز را مفعول می‌نامیم و سبب آن را فاعل می‌گوییم و اعتناء نمی‌کنیم که سبب، فاعل بالطبع بوده و یا اینکه فاعل بالاراده، آنطور که شما مبالغت ندارید به اینکه آیا او فاعل به آلت و افزار است یا بدون آن، چه او جنس است و منقسم می‌شود به آنچه بالطبع واقع می‌شود و به آنچه به آلت انجام می‌پذیرد، به دلیل اینکه زمانی می‌گوییم «بالطبع انجام داد»، «بالطبع» گفتن ما مخالف و ضد قول ما نیست که بگوییم انجام داد و «عمل زدن را» انجام داد؛ و زمانی که می‌گوییم می‌سوزاند: معنایش این است که عمل سوزانیدن را انجام می‌دهد و چون بگوییم: می‌برد معنایش این است که عمل بریدن را انجام می‌دهد!

۷۹. و اگر بگویید [درست است] که همه آنها مجاز است، بی‌مستندی در قول خود تحکم و زورفرمایی می‌کنید.

جواب این است که همه آنها به طریق مجاز است، و جز این نیست که فعل حقیقی آن است که به اراده باشد. و دلیل بر آن این است که اگر ما حادثی را فرض کنیم که در حصول خود به دو امر نیازمند باشد، که یکی از آنها ارادی و دیگری غیرارادی باشد، عقل فعل را به (امر) ارادی نسبت می‌دهد، و در لغت نیز چنین است، زیرا اگر کسی انسانی را در آتش بیندازد و بمیرد، گفته می‌شود که او قاتل است نه آتش، حتی اگر بگویید که او را جز فلان کس نکشت، گوینده را بر است می‌دارند، و اگرچه اسم فاعل برای مرید و غیر مرید بر یک صورت باشد، نه به طریق اینکه یکی اصل باشد و به دیگری نسبت داده می‌شود و حال آنکه آتش در قتل علت قریبه است، و گویی افکننده اقدامی نکرده جز اینکه میان او و آتش جمع کند، ولیکن چون جمع میان او و میان آتش به اراده است، و تأثیر آتش بدون اراده است، او قاتل نامیده می‌شود، و هرگز آتش قاتل نامیده نمی‌شود، مگر به نوعی از استعاره، پس مدلل شد که فاعل کسی است که فعل از او به اراده صادر می‌شود، و چون خدای تعالی به نظر ایشان در ساختن عالم نه مرید است و نه مختار، جز از طریق مجاز صانع یا فاعل عالم نیست.

۸۰. و اگر گویند: ما به فاعلیت خدا این را می‌خواهیم که بگوییم او سبب هستی هر موجودی جز خودش است، و اینکه قوام عالم همه به اوست، و اگر وجود باری نبود وجود عالم متصور نمی‌شد، و اگر عدم (وجود) باری - سبحانه - فرض شود عالم منعدم می‌گردد، همانطور که اگر عدم خورشید فرض شود، روشنائی منعدم می‌گردد، این است آنچه ما به فاعلیت خدا اراده می‌کنیم، و اگر خصم تن می‌زند از اینکه این معنی را فعل بخواند، حال که معنی آشکار شد، در اسامی مناقشه نیست.^۱

۸۱. گوییم: غرض ما این است بیان کنیم که اینگونه معانی فعل و صنع نیست، و آنچه فعل و صنع نامیده می‌شود چیزی است که از اراده حقیقی صادر شده باشد، و حال آنکه شما حقیقت معنی فعل را نفی می‌کنید و تنها لفظ آن را جهت تظاهر به اسلامیان به زبان می‌آورید، ولی دین به اطلاق الفاظ فارغ از معنی تمام نگردد، پس تصریح بکنید که خدای سبحانه و تعالی را فعلی نیست تا روشن گردد که اعتقاد شما مخالف دین مسلمانان است، و یا با ریاکاری مگویید که خدای تعالی صانع عالم است و عالم صنع اوست، زیرا این لفظی است که شما بکار می‌برید ولی حقیقت آن را نفی می‌کنید، و مقصود از (طرح) این مسأله تنها کشف همین تلبیس است.



۸۲. وجه دوم: در ابطال قول آنان که می‌گویند: عالم فعل خدای تعالی است، بنابر نبودن شرط لازم در فعل است. و آن این است که فعل عبارت از احداث است و عالم نزد آنان قدیم است و حادث نیست و معنی فعل اخراج شیء است از عدم به وجود از راه احداث او، و این امر در مورد قدیم به تصور نمی‌رسد، زیرا چیزی که خود موجود است

۱. یعنی: ما فاعل را بدین معانی که یاد کردیم متصف می‌دانیم که او سبب هستی هر موجودی است. و با فرض عدم وجود او وجود عالم متصور نمی‌شود... حال اگر مخالفان ما برای این معانی تعبیر یا واژه دیگری اختیار می‌کنند، ما در اسامی جدال نمی‌کنیم، به هر نامی که بخواهند بنامند، چه معنی روشن است و اختلاف در لفظ است و آن اعتباری ندارد [مترجم].

ایجاد آن ناممکن است. پس زمانی که شرط فعل این باشد که باید حادث باشد و حال آنکه عالم نزد آنان قدیم است پس عالم چگونه فعل خداوند است، - تعالی عن قولهم علواً کبیراً - و اگر گفته شود که معنی حادث «موجود بعد از عدم» است، پس باید بحث کنیم در اینکه فاعل زمانی که احداث می‌کند آیا آنچه متعلق به اوست و از او صادر می‌گردد، عدم مجرد است یا وجود مجرد؟ یا هر دوی آنها؟ و باطل است اگر بگویند که متعلق او عدم سابق است چه فاعل را در عدم تأثیری نیست و نیز باطل است اگر بگوییم: هر دوی آنهاست (یعنی وجود و عدم با هم)، چه ظاهر شد که عدم اصلاً متعلق به او نیست، و نیز عدم در اینکه عدم است البته به فاعلی احتیاج ندارد پس تنها این باقی می‌ماند که بگوییم صادر متعلق به اوست از این حیث که موجود است و صادر از او مجرد الوجود است، و او را جز وجود نسبتی نیست. و اگر وجود دائم فرض شود باید نسبت آن هم پایدار و دائم فرض شود و هر زمان که این نسبت ادامه یافت و پایدار شد چیزی که منسوب به اوست از نظر تأثیر فاعل ترا و دائم تر است زیرا عدم به هیچ حال به فاعل متعلق نمی‌شود. پس تنها باقی می‌ماند بگوییم: صادر متعلق به فاعل است از این نظر که حادث است، و حادث بودنش را معنی نیست غیر از اینکه بگویند که پس از عدم موجود شده است و عدم متعلق به او نیست، و اگر پیشی عدم را صفتی از برای وجود قرار دهند و بگویند که متعلق به آن وجود مخصوصی است نه تمام وجود، و آن وجودی است که مسبوق به عدم است، در اینصورت گوییم که: مسبوق به عدم بودن از فعل فاعل و صنع صانع نیست و این وجود تصور صدورش از فاعل به نظر نمی‌رسد مگر اینکه عدم سابق بر آن باشد و سبقت عدم نیز از کار فاعل نیست، و مسبوق به عدم بودن به علت فعل فاعل نیست و آن را براو تعلقی نیست و اشتراط آن در فعل بودن اشتراطی است که ابداً فاعل را در آن تأثیری نیست.

۸۳. و اما اینکه می‌گویید ایجاد کردن «موجود» ممکن نیست، اگر از آن این را

بخواهید که وجودی بعد از عدم دوباره ایجاد نمی‌شود صحیح است ولی اگر این را بخواهید که موجود در حالی که موجود است به موجدی موجود نمی‌شود، بیان داشتیم که موجود در زمان موجود بودنش موجود است نه در حال معدوم بودنش، و شیء وقتی موجود می‌شود که فاعل بر آن به منزله موجد باشد و فاعل، در حال عدم موجد نباشد، بلکه در حالی که وجود شیء از او باشد و ایجاد مقارن موجد شدن فاعل باشد و مفعول موجود گردد، چه آن عبارت است از نسبت موجد به موجود و تمام آنها با وجود بوده نه قبل از آن. پس در این صورت ایجاد نیست مگر در مورد موجودی؛ البته اگر مراد به ایجاد نسبتی باشد که به وسیله آن فاعل، موجد می‌گردد و مفعول موجود می‌شود.

۸۴. می‌گویند بدین لحاظ حکم می‌کنیم که عالم ابداً و ازلاً فعل خدای تعالی است و زمانی نگذشته که خدای تعالی فاعل نباشد، زیرا آنچه به فاعل مرتبط است وجود است و تا زمانی که ارتباط ادامه یابد وجود ادامه دارد و اگر ارتباط قطع شود وجود نیز بریده می‌شود، ولی بریده می‌شود نه آنطور که شما گمان می‌برید که اگر باری تعالی عدمش ممکن باشد، عالم باقی می‌ماند زیرا گمان می‌کنید که او به منزله بناء است نسبت با بناء چه بنا منعدم می‌شود و بنا پایدار می‌ماند و بقاء بنا به بانی آن نیست بلکه بقاء آن مربوط به خشکی چسبناکی است که در ترکیب آن وجود دارد، چه اگر در آن قوه ممسکه‌یی نباشد و مثلاً مانند آب باشد،^۱ بقاء شکل حادث در آن با فعل فاعل به گمان نمی‌رسد.

۸۵. جواب: این است که فعل نزد ما از حیث حدوثش متعلق به فاعل است نه از لحاظ عدم سابقش و نه از حیث موجودیتش فقط. و آن (یعنی فعل) در حالت دوم وجود^۲ متعلق به آن (یعنی فاعل) نیست، یعنی در حالی که آن موجود است - بلکه در حال حدوث متعلق به آن است و از نظر اینکه حدوث است و خروج از عدم به سوی وجود، اگر معنی حدوث را از آن نفی نماییم فعل بودن آن معقول نیست و تعلقش به فاعل نیز

۱. اینجا آب مثلی است برای کسی که نیرویی ندارد. و مظهري از «نداشتن قوه ماسکه یا ممسکه»

۲. در یک نسخه دیگر: در حالت دوم حدوث.

[مترجم.]

صحیح نمی‌باشد و قول شما که می‌گویید: حادث بودن فعل، برمی‌گردد به اینکه آن مسبوق به عدم باشد و مسبوق بودن آن به عدم، از فعل فاعل و جعل جاعل نمی‌باشد و آن (یعنی فعل) نیز چنین است، ولی در اینکه وجود، فعل فاعل باشد یعنی اینکه مسبوق به عدم باشد، شرط است چه وجود چیزی است که مسبوق به عدم نیست بلکه دائم است لذا شایسته نیست که از فعل فاعل بشمار رود، و هر چیزی که در فعل بودن فعل شرط است، شایسته نیست که به فعل فاعل باشد، چه وجود فاعل و علم و اراده و قدرت او در فاعلیت شرط است در صورتی که این امور از اثر فاعل نیست ولیکن فعلی معقول نیست مگر از وجودی، و وجود فاعل و علم و اراده و قدرت او شرط است تا اینکه فاعل باشد، اگرچه از اثر فاعل نباشد.

۸۶. و اگر بگویند هرگاه به جواز همراه بودن فعل اعتراف کردید بدون اینکه تأخری در میان باشد، و از آن لازم می‌آید که فعل حادث باشد اگر فاعل آن حادث باشد، و فعل قدیم باشد اگر فاعل قدیم باشد. و اگر شرط می‌کردید که فعل زماناً از فاعل متأخر باشد این محال بود چه کسی که دست خود را در آب حرکت می‌دهد، آب با حرکت دست حرکت می‌کند نه پیش از آن و نه پس از آن، چه اگر بعد از فاعل حرکت نماید آب با دست پیش از دور کردن آن در یک جا بوده‌اند و اگر قبل از آن (فاعل) حرکت کند البته آب از دست منفصل شده است و حرکت آب با وجود همراهی با دست معلول آن نیز می‌باشد و از جهتی فعلش نیز می‌باشد، و اگر فرض کنیم دست را که قدیم و در آب متحرک بوده نتیجه می‌دهد که جنبش آب نیز پیوسته بوده است. و آن با وجود پیوسته بودن معلول و مفعول نیز هست. و این فرض با وجود تصور دوام و پیوسته بودن محال نیست پس نسبت عالم نیز با خدای تعالی همچنین است.

۸۷. گوییم: محال نمی‌دانیم که بعد از حادث شدن فعل، فعل با فاعل باشد مانند جنبش آب، چه آن از عدم حادث شده است و جایز است که فعل محسوب شود و همچنین مساوی است که متأخر از ذات فاعل باشد یا مقارن با آن. ولی آنچه را محال

می‌دانیم قدیم بودن فعل است چه آنچه از عدم حادث نشده باشد او را فعل گفتن به‌جز مجاز مجرد که آن را حقیقتی نیست، چیزی نمی‌باشد و اما نسبت معلول با علت جایز است که هر دو حادث باشند و یا هر دو قدیم. مثل اینکه گفته شود که علم قدیم علت است بر اینکه ذات باری تعالی عالم باشد و سخنی در آن مورد نیست و سخن در آن چیزی است که فعل نامیده می‌شود و معلول علت را به‌جز از راه مجاز فعلی علت نمی‌نامند بلکه آنچه را که فعل می‌گویند شرطش این است که از عدم حادث شده باشد پس اگر مُتَجَوِّزِی از طریق مجاز قدیم دائم‌الوجود را از برای چیز دیگر فعل نامید او در استعاره به‌مجاز قائل شده. و اینکه شما می‌گویید اگر حرکت آب را با انگشت، قدیم و دائم فرض کنیم جنبش آب از فعل بودن خارج نمی‌شود، تلبیس است، چه در مورد جنبش آب انگشت را فعلی نیست و فاعل صاحب انگشت است که دارای اراده (مرید) هست. و اگر او را قدیم فرض کنیم معنایش این است که حرکت انگشت فعلی برای او خواهد شد از حیث اینکه هر چیزی از حرکت از عدم حادث شده است و بدین اعتبار فعل برای او خواهد شد از حیث اینکه هر چیزی از حرکت از عدم حادث شده است و بدین اعتبار فعل می‌باشد، و اما در مورد جنبش آب البته نمی‌گوییم که نتیجه فعل اوست بلکه نتیجه فعل خدای سبحان است و به‌ر صورت که باشد فعل بودن آن از حیث اینست که حادث است، اگرچه دائم‌الحدوث باشد، آری فعل است از لحاظ اینکه حادث است.

۸۸. و اگر گویند: وقتی اعتراف کردید که نسبت فعل به فاعل از نظر اینکه با او موجود است مانند نسبت معلول به علت است و از طرفی تصور دوام را در نسبت علت مسلم داشتید، و ما فعل بودن عالم را نمی‌گوییم مگر به معنی معلول بودن با نسبت دائم به خداوند تعالی، لذا اگر شما این (معلول) را فعل ننامید (باید بدانید که) پس از آشکار شدن معانی در نامگذاری مضایقه نیست.

گوییم: در این مسأله ما را قصدی جز این نیست که بیان کنیم شما با این نام‌ها، بدون

تحقیق تظاهر می‌کنید، و در حقیقت نه خدای تعالی نزد شما فاعل حقیقی است و نه عالم فعل او، و البته اطلاق این نام بر (او و عالم)، برسبیل مجاز است و از روی تحقیق نیست، و این امر آشکار گشت.

وجه سوم (اعتراض ما):

۸۹. در مورد محال بودن این اصل است که عالم فعل خدای تعالی است بنا بر عقیده آنها، به سبب شرط مشترکی که میان فاعل و فعل موجود است و آن شرط این است که می‌گویند: از واحد، به جز واحد چیزی صادر نمی‌شود و مبدأ اول از هر حیث واحد است، در صورتی که عالم از چیزهای گوناگون مرکب است بنابراین و بنا بر عقیده آنها متصور نیست که عالم فعل خدای تعالی باشد.

۹۰. و اگر بگویند که عالم یکسره بدون واسطه از خدای تعالی صادر نگشته بلکه چیزی که از او صادر گشته موجود واحدی است و آن اول مخلوقات است که عقل مجرد باشد یعنی جوهر مجردی که قائم به نفس و غیر متحیز است و خود را می‌شناسد و مبدأ خود را می‌داند و در زبان شرع از آن به ملک (فرشته) تعبیر می‌شود. سپس از آن سومی، و از سومی چهارمی صادر گشته، و از این طریق موجودات متکثر، به واسطه، پدید آمده‌اند.

چه حقیقت اختلاف فعل و کثرت آن:

یا به علت اختلاف قوای فاعله است، چنان که کاری را که ما به قوه شهوت انجام می‌دهیم خلاف آن چیزی است که با قوه غضب می‌کنیم؛

و یا به علت اختلاف مواد است، چنان که خورشید لباس شسته را سفید می‌کند و صورت انسان را سیاه می‌سازد، بعضی جواهر را ذوب می‌کند و برخی را خشک می‌سازد؛

و یا به اختلاف ابزارهاست مانند اینکه یا درودگر با اره، اره می‌کند و با تبر می‌تراشد

و با سنبه سوراخ می‌کند؛

و یا اینکه کثرت فعل در نتیجه توسط ایجاد می‌شود بدین وسیله که (یکی) فعلی انجام می‌دهد و آن فعل فعل دیگری انجام می‌دهد تا اینکه فعل کثرت می‌یابد.

۹۱. و این اقسام جملگی در مورد مبدأ اول محال است، چه در ذات او اختلاف و دوگانگی و کثرت نیست، چنان که در ادله توحید خواهد آمد، و همچنین در مورد او اختلاف مواد (محال است)، و همین سخن می‌رود در معلول نخستین که همان ماده باشد و همچنین درباره اختلاف آلات چه موجودی با خداوند هم‌رتبه او نیست و سخن درباره حدود آلت نخستین نیز همین است،^۱ پس باقی نمی‌ماند مگر اینکه قائل شویم که کثرت موجود در عالم به طریق توسط از طرف ذات باری تعالی صادر شده است چنان که گذشت.

۹۲. (ما در جواب) گوئیم از این (بیانات) لازم می‌آید که در عالم چیزی واحد که مرکب از افراد باشد موجود نباشد بلکه همه موجودات تک‌تک باشند و هر یکی برای یکی دیگر که بالاتر از آن است معلول واقع شود و علت آن دیگری باشد که در زیر واقع است، تا اینکه منتهی به معلولی شود که او را معلولی نیست چنانکه در تصاعد به علتی برسد که علتی برای آن به گمان نیاید. و البته چنین نیست، چه جسم نزد آنان مرکب از صورت و هیولی است و با اجتماع همدیگر چیز واحدی را تشکیل می‌دهند و انسان مرکب از جسم و نفس است و وجود یکی برآمده از دیگری نیست بلکه وجود هر دو جمعاً از علت دیگری است و فلک نیز نزد آنان همچنین است چه جرمی است دارای نفس، که نه نفس به واسطه جرم حادث گشته است و نه جرم به وسیله نفس ایجاد شده بلکه هر دو از آنها از علتی جز خودشان صادر گشته‌اند.

۱. یعنی کثرت و دوگانگی و اختلاف همانطور که در ذات واحد نیست، در صادر اول و معلوم نخستین یعنی ماده اولی هم نیست، و این کثرت‌ها تنها، به توسط، از خدا در عالم صادر می‌گردد [مترجم].

۹۳. پس این مرکبات چگونه حادث گشته است؟ آیا فقط از یک علت تنها؟ در اینصورت قول آنان باطل می شود که می گفتند: «از واحد به جز واحد صادر نمی گردد»؛ یا از علت مرکبی؟ در اینصورت نیز سؤال به ترکیب علت متوجه می گردد تا اینکه بالضرورة مرکب با بسیط التقاء می یابد، زیرا مبدأ بسیط است و در آخر مرکب می شود و این متصور نیست مگر از راه التقاء و هرزمان که التقاء پیدا شود، قول آنان که می گفتند «از واحد به جز واحد صادر نمی شود»، باطل می گردد.

۹۴. و اگر بگویند هرزمان مذهب ما شناخته شود، اشکال از میان می رود، زیرا موجودات منقسم می شود به چیزهایی که در محل هستند مانند اعراض و صور، و به چیزهایی که در محل نیستند، و این نیز تقسیم می شود به آنچه محل اند برای امور دیگر مانند اجسام، و به آن چیزهایی که محل برای امور دیگر نیستند مانند موجوداتی که جواهر قائم به نفس خود هستند، و آنها نیز منقسم می شوند به آن چیزهایی که در اجسام تأثیر می کنند و آنها را «نفوس» می نامیم و به آن چیزهایی که در اجسام تأثیر ندارند بلکه در نفوس مؤثرند و آنها را «عقول مجرده» می نامیم.

۹۵. اما موجوداتی که مانند اعراض در «محل» حلول می کنند، حادث اند و برای آنها علت های حادث وجود دارد، و منتهی می شوند به مبدائی که از یک نظر حادث است و از نظر دیگر دائم، و آن «حرکتِ دَوْرِيّه» است و ما درباره آنها سخن نمی گوئیم، بلکه سخن ما در اصولی است که به نفس خود قائم اند نه در محل، و آنها سه نوع اند:

اجسام، که پست ترین این انواع است، عقول مجرده و آنها چیزهایی هستند که به اجسام تعلق نمی گیرند، نه به علاقه فعلیه و نه به صورت انطباق در آنها، و آنها شریفترین این انواع است، (و سرانجام) نفوس که در حد میانه این انواع است که به نوعی به اجسام متعلق می باشند، و آن عبارت از تأثیر و فعل در آنها یعنی اجسام است و آنها در شرف حد وسط اند که از عقول متأثر می گردند و در اجسام مؤثر واقع می شوند.

اجسام خود ده نوع اند، نه قسم آسمانهاست و دهمین ماده یی است که حشو سپهر ماه

است و آسمان‌های نه گانه جاندارانی‌اند که اجرام و نفوس دارند و در هستی ترتیبی دارند که ذکر خواهیم کرد.

۹۶. و آن بدین ترتیب است که مبدأ اول از وجود خویش، عقل اول را فیضان کرد و آن موجودی قائم به نفس خود است که نه جسم است و نه منطبع در آن، خود را می‌شناسد و مبدأ خود را می‌داند و آن را «عقل اول» نامیده‌ایم و چون در اسامی مناقشه نیست آن را به فرشته یا عقل یا هر چه خواستی می‌توانیم بنامیم و از وجود آن سه امر برمی‌آید: عقل - نفس فلک اقصی - که آسمان نهم است و جرم فلک اقصی. سپس از عقل دوم عقل ثالث برمی‌آید و وجود فلک کواکب و جرم آن، و سپس از عقل سوم عقل چهارم و وجود فلک زحل و جرم آن، و از عقل چهارم عقل خامس برمی‌آید و وجود فلک مشتری و جرم آن، و بدین ترتیب تا برسد به عقلی که از آن عقل و نفس فلک قمر و جرم آن برمی‌آید.

۹۷. و این عقل آخری آن است که عقل فعال نامیده می‌شود و ملازم ماده‌یی از فلک قمر است، و آن ماده قابل کون و فساد است - از عقل فعال و طبایع افلاک. آنگاه مواد به علت حرکات کواکب به انواع مختلف امتزاج می‌یابند تا اینکه از آنها معادن و نبات و جانوران پدید می‌آیند.

و لازم نیست که از هر عقلی، عقلی، تا بی‌نهایت، برآید چه انواع این عقول مختلف است، و آنچه برای یکی از آنها ثابت شود برای دیگری لازم نمی‌آید.

۹۸. پس از آنچه گفته شد برمی‌آید که عقول، گذشته از مبدأ اول، ده نوع است و افلاک نه تا است^۱ و جملگی این مبادی شریفه به جز مبدأ اول نوزده چیز است، و حاصل کلام این است که زیر هر عقل از این عقول اول سه چیز است: عقل، و نفس فلک، و جرم

۱. اینجا می‌خواهد تنها عقل عاشر را از این میانه خارج سازد، یعنی در زیر هر یک از عقول نه گانه اول به استثنای عقل آخر که عقل عاشر باشد، سه چیز قرار دارد: عقل، نفس فلک و جرم آن [مترجم].

آن، پس چاره نیست که در مبدأ آن تثلیث باشد، و کثرت در معلول اول متصور نمی‌شود مگر از یک لحاظ و آن این است که آن مبدأ و نفس خود را تعقل می‌کند و به اعتبار ذاتش ممکن‌الوجود است چه واجب بودن وجودش وابسته به غیر خودش است نه به خودش و اینها سه معنی مختلف است و شایسته است که شریف‌ترین این معلولات سه‌گانه به‌ترین این معانی منسوب شود، پس عقل از او صادر شود به اعتبار اینکه مبدأ خود را تعقل می‌کند و نفس فلک از او صادر شود از لحاظ اینکه نفس خود را تعقل می‌کند و جرم فلک از آن صادر می‌شود از این حیث که او به ذات خود ممکن‌الوجود است.

۹۹. اکنون باقی می‌ماند بگوییم که: این تثلیث در معلول اول چگونه حادث شد در حالی که مبدأ آن واحد بود؟! و باز بگوییم از مبدأ اول جز واحد صادر نشود و آن وجود این عقلی است که به واسطه آن نفس خود را تعقل کند، در حالی که ذاتاً ممکن‌الوجود است و امکان برای او از مبدأ اول نیست بلکه آن (امکانیت) اوست، و ما بعید نمی‌دانیم که از واحد جز واحد ایجاد شود، و اموری ضروری، خواه اضافی و خواه غیراضافی ملازم ذات معلول باشد، اما نه از جهت مبدأ بلکه از جهت همین ملازمت که به علت آنها کثرت ایجاد شود و بدین جهت سبب وجود کثرت گردد، و بدین صورت بسیط امکان داشته باشد که با مرکب التقاء بیابد، چه از التقاء چاره نیست، و غیر از این ممکن نیست، و این است آنچه که حکم بر آن واجب است. و این است آنچه در تفهیم مذهب آنها باید گفت.

۱۰۰. بگوییم آنچه یاد کردید حکماتی بیش نیست و آن به تحقیق تاریکی بر روی تاریکی است که اگر انسان آن را از خوابی که دیده نقل کند، به واسطه آن به سوء مزاج او استدلال می‌کنند، یا اگر نظایر آن در فقیهات، که نهایتاً مطلب در آنها تخمینات است، ایراد شود البته گفته خواهد شد که تَرّهات است، و برای غلبه بر گمان هم سودی نمی‌بخشد.

۱۰۱. و راههای اعتراض برامثال این امور کم نیست ولی ما چند مورد را یاد می‌کنیم: نخست: اینکه گوییم، مدعی شدید که یکی از معانی کثرت در معلول اول این است که ممکن الوجود است.

حال گوییم: اینکه معلول اول ممکن الوجود است، عین وجودش می‌باشد یا چیز دیگری؟ اگر عین وجودش باشد، کثرتی از آن ایجاد نمی‌گردد. ^۱ و اگر غیر آن است پس چرا نگفتید که در مبدأ اول کثرت است، زیرا که او موجود است و با آن همه واجب الوجود نیز می‌باشد و واجب الوجود بودن غیر از خود وجود است، پس به سبب این کثرت باید صدور امور گوناگون از آن جایز باشد. و اگر بگویند واجب الوجود بودن به غیر از وجود داشتن معنی ندارد، ما نیز گوییم که ممکن الوجود بودن هم به جز وجود داشتن معنی ندارد. و اگر بگویند: ممکن است موجود بودن آن شناخته شود ولی ممکن بودنش شناخته نشود - که غیر اوست، گوییم واجب الوجود نیز چنین است چه ممکن است وجودش شناخته شود ولی واجبیتش معلوم نگردد، مگر بعد از دلیل دیگری که باید غیر آن باشد. و کوتاه سخن اینکه وجود امری عام است، به واجب و ممکن منقسم می‌شود، و اگر فصلی یکی از دو قسم زائد بر عام باشد، فصل دوم نیز همچنان می‌شود، و فرقی ندارد.

۱۰۲. و اگر گویند: امکان وجود برای او (یعنی معلول اول) از ذات خود او است ولی وجودش از غیر خودش می‌باشد، گوییم چگونه آنچه که از آن اوست با آنچه که از آن او نیست یک چیز می‌شود؟

(ما نیز) گوییم: چگونه ممکن است وجوب وجود عین وجود باشد؟ و امکان داشته

۱. غزالی در اینجا تنها نفی چیزی را که صدور آن را از این جنبه ادعا کردند، اراده کرده، از این حیث که بروجود چیزی بار نکردند، و از این حیث امر امکان به این برگردد که وجود باشد، در اینصورت شایسته است که چیزی از او صادر نگردد، اما کثرتی که از علم به ذات و از علم به مبدأ صادر می‌گردد، نفی آن دو را در اینجا اراده نمی‌کند، زیرا درباره آن دو بحثی دارد که پس از این می‌آید و نیز برای اینکه وحدت وجود و امکان مستلزم نفی کثرت ناشی از تعدد جهت‌های دیگر نیست [مترجم].

باشد که وجوب وجود را نفی نماییم ولی وجود خود ثابت بماند؟ و از این رو، واحد حقیقی از تمام جهات کسی است که صحت نفی و اثبات در مورد او محتملی نداشته باشد چه ممکن نیست گفته شود:

«او موجود است، و موجود نیست»، یا «واجب الوجود است و واجب الوجود نیست»، ولی ممکن است گفته شود «موجود است ولی ممکن الوجود نیست» و همانا می توان وحدت را از همین (قضیه) شناخت. اگر آنچه گفته اند مبنی بر اینکه «امکان وجود، غیر از وجود ممکن است» صحیح باشد، فرض این (اصل) در مورد مبدأ اول استوار نیست.

۱۰۳. اعتراض دوم این است که گوئیم ادراک او مبدأ خود را، عین وجودش است و عین تعقل او مرفس خود را عین نفس اوست یا نه؟ پس اگر عین او باشد کثرت را در وجود او راهی نیست، مگر در زمان تعبیر از ذات او، و اگر غیر او باشد، این کثرت در مبدأ اول موجود است چه او ذات خود و ذات دیگری را تعقل می کند و اگر گمان کنند که تعقل او ذات خود را عین ذات او است، و آنچه تعقل نکند که مبدأ چیز دیگری است، ذات خود را تعقل نمی کند، زیرا که عقل مطابق معقول است، پس به ذات خود برمی گردد، گوئیم: همچنین است ادراک معلول ذات خودش را که عین وجودش است چه او به جوهر خود عقل است، پس وجود خود را تعقل می کند و عقل و عاقل و معقول نیز در مورد او یک چیز است، وانگهی اگر تعقل او خودش را، عین ذات او باشد، البته ذات خود را معلول علتی ادراک خواهد کرد و آن همینطور است (یعنی آن علت نیز خود را معلول علتی دیگر خواهد یافت) و چون عقل مطابق معقول است، پس جملگی اینها به ذات او برمی گردد و در اینصورت کثرتی در کار نیست و اگر این (امور) کثرت باشد، این کثرت در مبدأ اول موجود است و امور مختلف از او صادر گشته است، و اگر یگانگی و وحدانیت به این گونه کثرتی زایل شود ما نیز باید ادعای یگانگی او را به هر صورتی که باشد رها کنیم.

و اگر گویند که: مبدأ اول به‌جز از ذات خود چیزی در نمی‌یابد و تعقل او ذات خود را، عین ذات اوست، پس عقل و عاقل و معقول یک چیز است و مبدأ اول چیز دیگری را در نمی‌یابد. جواب آن به‌دو صورت زیر است:

۱۰۴. یکی اینکه: این مذهب را، «ابن سینا» و سایر محققان به‌سبب زشتی آن ترک کرده و گمان برده‌اند که تعقل مبدأ اول نفس خود را مبدأ فیضان است از برای آنچه از او افاضه می‌شود و تمام موجودات را با جملگی انواعش، به‌واسطه عقل کلی، نه جزئی، ادراک می‌کند، چه قول قائل را زشت شمرده‌اند که می‌گوید: «از مبدأ اول به‌جز از عقل واحدی چیزی صادر نمی‌شود و آنچه از او صادر گشته و معلولش است عقل است و از آن نیز عقلی افاضه یافته است و نفس فلک و جرم فلک، و این (عقل) وجود خود و معلولات سه‌گانه و علت مبدأ خود را تعقل می‌نماید»، چه در اینصورت معلول از علت شریف‌تر و برتر می‌گردد، از این نظر که از علت به‌جز از چیز واحدی فیضان نیافت ولی از معلول سه امر ظاهر آمد، یعنی اول به‌جز ذات خود، تعقل نکرد ولی معلولش، وجود خود و مبدأ اول و وجود موجودات را تعقل نمود، و آن کس که راضی باشد قول او در مورد خدای تعالی به‌این مرتبه (از سستی) برگردد، او را از هر موجودی کوچکتر نموده است زیرا تنها وجود خود را تعقل می‌کند ولی دیگری را تعقل نمی‌کند، و البته آنکه وجود دیگری و هستی خود هر دو را تعقل می‌کند به‌منزله از او شریفتر است زیرا او به‌جز از ذات خود چیزی را تعقل نمی‌کند.

۱۰۵. پس تعمق و غوررسی آنان در بزرگداشت ذات او بدینجا کشیده است که آنچه را از عظمت و بزرگواری در مورد او به‌فهم می‌رسد باطل کنند و حال او را به‌حال مرده‌بی نزدیک کنند که از آنچه در عالم می‌گذرد خبری ندارد، با این فرق که برخلاف میت، او ذات خود را ادراک کند. و این چنین کند خدای سبحان با کسانی که از راه او منحرف گشته‌اند و از راه هدایت سر باز زده‌اند و منکر قول بلند او شده‌اند که «مَا أَشْهَدُ لَهُمْ خَلْقَ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ»^۱ و در حق خدا گمان بد دارند و می‌پندارند که فکر بشر به کنه امور ربوبی می‌تواند برسد، و به عقلهای خود فریفته‌اند و فکر می‌کنند که با وجود آنها از تقلید پیامبران - صلوات الله علیهم و سلامه، و پیروان آنها - رضوان الله علیهم - بی‌نیازند. پس ناچار به اعتراف شده‌اند که مغز همه معقولات آنان برمی‌گردد به اموری که اگر آن را در خواب حکایت کنند از آن شگفتی حاصل می‌شود.

۱۰۶. پاسخ دوم این است: که اگر کسی بپندارد مبدأ اول غیر از خودش را تعقل نمی‌کند، بدین طریق از قول به کثرت حذر کرده، چه اگر معتقد به کثرت بشود می‌گویند غیر خودش را دریافته است و آن غیر از تعقل ذات خودش می‌باشد و همین درباره معلول اول لازم است، و شایسته است که او جز نفس خود را تعقل نکند چه اگر او مبدأ اول یا غیر او را تعقل نماید، همانا آن تعقل غیر ذات او می‌باشد و البته نیازمند به علتی می‌گردد که غیر از علت ذات خود اوست و علتی نیست مگر علت ذات او و آن مبدأ اول است، پس شایسته است که جز ذات خود را نداند و بنابراین کثرتی که از این رأی به هم رسیده بود باطل می‌شود.

۱۰۷. و اگر گویند: چون وجود یافت و ذات خود را تعقل کرد، لازم است که مبدأ اول را تعقل کند.

گوییم: این کار او را علتی لازمست یا بی‌علتی؟ اگر به علتی باشد، علتی جز مبدأ اول نیست، و او واحد است و تصور نمی‌رود که از او جز واحد صادر گردد، و (در حقیقت) صادر شده است و آن ذات معلول است، پس دومی چگونه از او صادر می‌شود؟ و اگر بی‌علتی لازم آمده، لازم می‌آید که از وجود اول موجوداتی بسیار بی‌علتی (برآمده باشند) و در عین حال، از آن کثرت لازم نیاید. و اگر این (نکته) معقول نباشد به دلیل اینکه واجب‌الوجود جز واحد نیست، و زاید بر واحد ممکن است، و ممکن

۱. «...ایشان را حاضر نگردانیدم در آفرینش آسمانها و زمین و نه در آفرینش جانهای خودشان...» (سوره‌الکھف، ۱۸/ آیه ۵۱).

نیازمند علت است، و این لازم ناظر به معلول است، و اگر به ذات خود واجب الوجود باشد، قول ایشان باطل می‌گردد که گویند: واجب الوجود واحد است، و اگر ممکن باشد چاره نیست جز اینکه علتی داشته باشد، و چون او را علتی نیست، پس وجودش معقول نیست. و آن از ضرورت معلول اول نیست، زیرا ممکن الوجود است، و امکان وجود در هر معلولی ضروری است. اما اینکه معلول به علت عالم باشد، در وجود ذات خویش ضروری نیست، بلکه لزوم علم به معلول از لزوم علم به علت ظاهرتر است. پس آشکار شد که کثرت حاصل از علم او به مبدأ محال است. زیرا او مبدائی ندارد و آن از جمله ضرورت وجود ذات معلول نیست، و از این (اشکال) نیز آنها را راه‌گریز نیست.

۱۰۸. اعتراض سوم این است که (گوییم): آیا ادراک معلول اول ذات خود را، عین ذات اوست یا غیر آن؟ اگر عین آن باشد محال است، زیرا علم غیر از معلوم است، و اگر غیر از آن است باید در مبدأ اول نیز چنین باشد، و از آن کثرت لازم آید، و به عبارت دیگر از آن چهار چیز (تربیع) پدیدار شود، نه سه چیز چنانکه آنها گمان برده‌اند، و آنها عبارتند از: ذات او، و ادراک او نفس خود را، و ادراک او مبدأ خود را و اینکه به ذات خود ممکن الوجود است، و می‌توان بر این گفته افزود که او در رابطه با غیر خودش واجب الوجود است، که تخمیس نیز پدید آید.
و با این بیان، عمق جنون و هوس آنها آشکار گردد.

۱۰۹. اعتراض چهارم این است که گوییم که تثلیث در معلول اول کفایت نمی‌کند، زیرا جرم آسمان اول، که نزد ایشان، به یک معنی، از ذات مبدأ پدید آمده است، در آن از سه لحاظ ترکیب وجود دارد:

نخست اینکه جرم مذکور مرکب از صورت و هیولی است، و هر جسمی به نظر آنان چنین است، پس ناچار است که هریک از آنها را مبدائی باشد، زیرا صورت مخالف هیولی است و بنا بر مذهب آنها هیچ یک از آنها علت مستقلی از برای دیگری نیست، تا

یکی از آنها به وساطت دیگری، بی آنکه علت زائدی بر آن باشد، موجود گردد. دوم اینکه جرم (فلک) اقصی در بزرگی، اندازه ویژه‌ی دارد و اختصاص او به این مقدار، از میان سایر مقادیر بوجود ذات او زائد است، چه ذات او ممکن بود از آنچه هست کوچکتر یا بزرگتر باشد، از این رو ناچار است که به داشتن این مقدار مخصصی داشته باشد که موجب وجودی زائد بر بساطتش باشد، برخلاف عقل که وجود محض است، و به مقداری در برابر سایر مقادیر، مختص نیست. پس جایز است گفته شود که عقل جز به علت بسیط به چیزی نیازمند نیست.

۱۱۰. و اگر گویند سبب این امر آن است که اگر به مقدار، بزرگتر از آن بود، در تحصیل نظام کلی از آن بی‌نیاز می‌شد، و اگر کوچکتر بود، برای نظام مورد نظر شایسته و صالح نبود.

گوییم: آیا نظامی که در وجود است، برای تعیین جهت نظام کافی است، یا نیازمند علتی است؟ اگر کافی است شما از پذیرش علت‌ها بی‌نیازید، و حکم خواهید کرد که وجود نظام در این موجودات، اقتضای همین موجودات را بدون علت زائد دارد، و اگر (جهت نظام) کافی نیست بلکه نیازمند به علتی (دیگر) است این نیز برای اختصاص مقادیر بدان، کفایت نمی‌کند بلکه به علتی که ترکیب یا تخصیص دهنده باشد، نیز محتاج است.

سوم اینکه: فلک اقصی (سپهر برین) به دو نقطه منقسم می‌گردد که عبارت از دو قطب باشد که وضعیتشان ثابت است، و وضعی را که دارند رها نمی‌سازند، و حال آنکه وضع اجزاء منطبقه، اختلاف می‌یابد، از این جهت از دو حال بیرون نیست: یا این است که همه اجزاء سپهر برین متشابه‌اند، و از این روی، چرا لازم آمده است از میان سایر نقطه‌ها دو نقطه را به عنوان دو قطب تعیین کنند؟

یا این است که اجزاء آن مختلف است، یعنی در برخی از آنها ویژگی‌هاست که در برخی دیگر نیست، مبدأ این اختلافات کجاست؟ و حال آنکه جرم (سپهر برین) جز از

یک معنی واحد بسیط صادر نشده است و از بسیط جز بسیط بر نمی آید خواه در شکلی که کروی است و خواه در تشابیه معنی که عبارت از خَلْوٍ از خواص ممیزه است، و این نیز (اشکالی است) که از آن رهایی نتوانند یافت.

۱۱۱. و اگر گویند: شاید در مبدأ (وجود) انواعی از کثرت لازم بوده، البته نه از جهت مبدأ، و تنها سه یا چهار تایی این کثرات، برای ما ظاهر گشته ولی برقیه آگاهی نیافته ایم، آگاهی نیافتن ما برعین آنها، ما را به شک نمی اندازد که مبدأ کثرت کثرت است، و از واحد کثیر صادر نمی گردد.

۱۱۲. گوییم: اگر این قول را جایز بدانید، پس بگویید که همه موجودات در کثرتشان - که به هزاران می رسند - از معلول اول صادر شده اند و از این جهت، نیازی نیست که تنها به سپهر برین و نفس آن اقتصار رود، بلکه جایز است چنان باشد که همه نفوس فلکی و انسانی، و همه اجسام زمینی و آسمانی با انواع کثیر لازم در آنها، از آن صادر شده باشد، که شما بر آن اطلاع ندارید، پس از معلول اول استغناء حاصل می شود.

همچنین از این (قول) از علت نخستین بی نیازی لازم می آید، زیرا وقتی تولد کثرت پیش آید، می توان گفت که آنها لازم هستند اما بدون علتی، با اینکه آنها در وجود معلول اول لازم نیست جایز است که در مورد علت نخستین فرض شود، و وجود آنها بدون علتی باشد و گفته آید که لازم آمده است ولی شماره آنها دانسته نیست، و هرگاه وجود آنها بدون علتی با علت نخستین به تخیل آید، همراه (علت) ثانی نیز بدون علتی به تخیل آمدنی است، بلکه لازم نیست بگوییم با اول و دوم، چه میان این دو، در زمان و مکان مفارقتی نیست، پس چیزهایی را که از (علت اول) در زمان و مکان جدایی نگیرند، جایز است که موجودی بی علت باشد، چرا یکی از آن دو مختص به نسبت یافتن به آن شده است.

۱۱۳. و اگر گویند: اشیاء زیاد شدند و حتی افزون از هزار گشتند، و بعید است که کثرت

در معلول اول به این حد برسد، و از این جهت بود که ما وسائط را افزودیم. گوییم: اینکه کسی بگوید «بعید است»، پندار است و در معقولات بدان حکم نمی‌توان کرد، مگر اینکه بگوید «محال است» و در این صورت ما گوییم: چرا محال است؟

۱۱۴. و اگر ما از واحد تجاوز کنیم و ملازمه معلول اول را نه از جهت علت با یکی، دو تا سه تا جایز بشماریم، راه‌هایی از اشکال و شناخت حق از باطل چیست؟ و چگونه محال است اگر چهارمین و پنجمین و همچنین تا هزارمین را نیز فرض کنیم؟ و گرنه چرا بی‌دلیل صدور مقداری را جایز و مقدار دیگر را ناروا می‌شمارید؟ زیرا پس از تجاوز از حد مانعی نمی‌ماند، و این (دلیل) نیز قاطع است.

۱۱۵. باز گوییم، این (نکته) در باب معلول ثانی^۱ هم باطل است، زیرا فلک کواکب از آن صادر گشته است که در آن کواکب معروف نامگذاری شده، یک هزار و دویست و اندک کواکب، وجود دارند، و آنها در بزرگی، شکل، وضع، رنگ، تأثیر، نحوست و سعادت مختلف‌اند، زیرا برخی از آنها به صورت بره و گاو و شیر است و برخی به صورت انسان، و نیز تأثیر آنها در یک مکان از عالم سفلی، از لحاظ تبرید و تسخین، و سعادت و نحوست، مختلف است، و مقادیر آنها در ذات خود گوناگون است، پس ممکن نیست که با این همه اختلاف، بگوییم که همه از یک نوع واحد هستند، و اگر این (قول) جایز باشد، رواست که گفته شود: همه اجسام عالم از نظر جسمیت نوع واحدی هستند، پس یک علت واحد آنها را کفایت می‌کند، اما اگر اختلاف صفات و جواهر و طبایع آنها دلیل بر اختلاف (آشکار) آنها باشد، لامحاله کواکب نیز باید چنین باشند و هر یک از آنها باید علتی برای صورت و علتی برای هیولی، و علتی برای اختصاص خود به طبیعت گرمی‌بخش یا سردی‌بخش، یا سعادت‌آمیز یا نحوست‌آمیز و علتی برای اختصاص

۱. مقصود از معلول ثانی، نفس فلک اقصی، یا آسمان نهم است.

به موضع خود داشته باشند، و همچنین علتی برای اختصاص این همه به اشکال جانوران گوناگون. این همه کثرت اگر در معلول ثانی به تصور آید و معقول نماید، در مورد معلول اول نیز به تصور می آید، و ما را از بحث بیشتر بی نیاز می سازد.

۱۱۶. اعتراض پنجم: این است که ما گوییم این اوضاع بارد و تحکیمات فاسد را برای شما مسلم داشتیم^۱، ولی چرا شرم نمی کنید و می گوئید: ممکن الوجود بودن معلول اول، اقتضای آن دارد که وجود جرم فلک برین از آن پدید آید، و تعقل او نفس خود را مایه وجود نفس فلک شود، و عقل نخستین او مایه هستی یافتن عقل فلک گردد، در اینصورت، چه فرق است میان کسی که این سخن را بگوید و میان کسی که انسانی غایب را شناخته و او را ممکن الوجودی داند که نفس خویش و صانع خود را تعقل می کند، آنگاه نتیجه گیرد که از ممکن الوجود بودن او، وجود فلکی لازم آید؛ اگر به او گفته شود: چه مناسبتی هست میان ممکن الوجود بودن این شخص و میان هستی یافتن فلک از او؟ و عیناً نظیر آن است که بگویند از تعقل او نفس و صانع خود را چیزی دیگر لازم می آید، و اگر این مطلب را در حق انسانی بگویند، از آن به خنده می آید، و چنین است در حق هر موجود دیگری، چه امکان وجود، قضیه یی است که به اختلاف ذات ممکن اختلاف نمی یابد، حال این ذات ممکن، خواه انسان باشد خواه ملک باشد و خواه فلک. و من در نمی یابم که چگونه دیوانه یی در پیش خود بماند این اوضاع قانع می شود؟ تا چه رسد به عقلائی که به گمان خویش، در معقولات، سخن به دو نیم می شکافند!

۱۱۷. و اگر کسی بگوید: حال که مذهب آنان را ابطال کردید خود شما چه می گوئید؟ آیا فرض می کنید که از چیز واحد، از همه وجوه، دو چیز مختلف صادر می گردد و با عقول مکابره می کنید؟ یا اینکه معتقدید که در مبدأ اول کثرت وجود دارد و با این قول،

۱. یعنی: فرض کردیم که همه آنچه شما در بالا گفتید درست است، ولی چرا شرم نمی کنید و...

توحید را فرو می‌گذارید؟! یا اینکه می‌گویید: اصلاً در عالم کثرتی وجود ندارد و منکر حس می‌شوید؟ یا شما نیز قائل به این می‌شوید که (این کثرت) به وسیلهٔ وسایط حادث گشته، و در این صورت مجبور به اعتراف به قولی می‌شوید که آنها گفتند؟

۱۱۸. گوییم: ما در این کتاب، مسائل را دقیقاً موردِ امعانِ نظر قرار نمی‌دهیم و به شرح و بسط آنها نمی‌پردازیم، همانا غرض ما این است که دعوی آنان را مشوّش سازیم، و این حاصل شده است، جز اینکه گوییم: آنکه نتیجهٔ (قول ما را) به صدور دو چیز از یک چیز مکابرهٔ با عقول می‌پندارد یا اتصاف مبدأ را به صفات قدیمهٔ ازلیه مناقض با توحید می‌انگارد، (باید بداند) که آن دو دعوی باطل است، آنها بر این دو برهانی ندارند، زیرا محال بودن صدور دو چیز از یک چیز مانند محال بودن حضور یک شخص (در آن واحد) در دو مکان روشن نیست، و کوتاه سخن آنکه [حقیقتِ مطلب] نه به ضرورتِ [عقل] و نه به نظر و تأمل شناخته می‌شود، و بنابراین چه مانعی دارد اگر بگوییم: مبدأ اول عالم و مرید و قادر است، آنچه می‌خواهد می‌کند و بدانچه مشیت او تعلق گیرد فرمان می‌راند، همگون‌ها و ناهمگون‌ها را می‌آفریند: آنطور که می‌خواهد و به هر ترتیب که اراده می‌کند، و محال بودن این، نه به ضرورت عقل و نه با نظر و تأمل، شناخته می‌شود، و این (نکته) را پیامبران مؤید به معجزات بیان کرده‌اند، و قبول آن واجب است.

۱۱۹. و اما بحث از کیفیت صدور فعل از خدای تعالی، بنا بر مشیت او، فضولی است و طمعی نابخاست. آنان که در طلب این مناسبت و معرفت آن طمع بستند، حاصل نظر آنان به اینجا می‌انجامد که: معلول اول، از این حیث که ممکن الوجود است، فلک از او صادر شده، و از این حیث که تعقل نفس خود می‌کند، نفس فلک از او صادر شده، و این گونه سخنان حماقت است نه آشکار ساختن روابط آفرینش.

۱. یعنی آن دو دعوی که فلاسفه کردند نخست اینکه گفتند «از واحد جز واحد صادر نگرده»، و دوم اینکه «صفات باری عین ذات اوست نه زائد بر آن...» [مترجم].

۱۲۰. پس باید مبادی این امور را از پیامبران - صلوات الله علیهم - بپذیریم که در این باره قول صدق را گفتند، چه عقل را در این راه پای رفتن نیست و باید گریبان گفتگو از کیفیت و کمیت و ماهیت (آنها) را رها سازد، چه اموری نیستند که قوای بشری امکان (فهم) آنها را داشته باشند، و از اینجاست که صاحب شرع گفت: «در آفرینش خدا بیندیشید، و در ذات خدا میندیشید».^۱

۱. «تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی ذات الله.» ← سیوطی، جامع الصغیر، ۱/۱۳۱. این حدیث به صورت های دیگری نیز وارد شده است. در مثنوی (۴/۴۲۲)، چاپ علاءالدوله می گوید:
 زین وصیت کرد ما را مصطفی
 آنکه در ذاتش تفکر کرد نیست
 بحث کم جوید در ذات خدا
 در حقیقت آن نظر در ذات نیست

[مترجم]

مسأله [چهارم]

در بیان عجز آنان از استدلال بوجود صانع عالم

۱۲۱. پس گوییم: مردم دو فرقه‌اند:

فرقه‌ی اهل حق‌اند و معتقدند که عالم حادث است و بنابراین به‌ضرورت می‌دانند که حادث به‌خودی خود ایجاد نمی‌شود، پس نیازمند صانعی است و خلاصه‌ی مذهب آنان قول به‌وجود صانع است.

و فرقه‌ی دیگر دهریان هستند که معتقدند عالم قدیم بوده است، آن طوری که اکنون هست و برای آن صانعی اثبات نمی‌کنند و اعتقاد آنان مفهوم و روشن است، و البته برهان عقلی بر بطلان آن گواهی می‌دهد. و اما فلاسفه معتقدند که عالم قدیم است و با وجود این برای آن صانعی نیز اثبات می‌کنند. و این مذهب اصولاً در وضع خود متناقض است، و نیازی به ابطال آن نیست.

۱۲۲. و اگر گفته شود هر زمان که ما گوییم: برای عالم صانعی است، نگفتیم که آن صانع، فاعل مختار است و کاری را که قبلاً انجام نمی‌داد، اکنون انجام می‌دهد، به طوری که در اصنافِ فاعلان از قبیل خیطاط و نساج و بناء مشاهده می‌شود، بلکه به آن جهت او را علت عالم یا مبدأ اول می‌نامیم که علتی برای وجود او نیست و او علت وجود امور

دیگر است، و اگر او را صانع می‌گوییم براین تأویل است.
و برای ثبوت موجودی که وجود او را علتی نیست، به‌زودی برهان قطعی اقامه خواهیم کرد پس گوییم:

عالم و موجودات آن را یا علتی است، یا اینکه آن را علتی نیست. و اگر آن را علتی باشد پس آیا آن علت نیز علتی دارد؟ یا ندارد؟ و همچنان است قول در علت آن علت، و در اینصورت یا منتهی به تسلسل می‌گردد که این محال است و یا اینکه منتهی به جایی می‌شود و این اخیر علت اولی است که علتی بر وجود او نیست که ما او را مبدأ اول گوییم و به آن جز موجودی که علتی بر وجودش نیست چیزی نمی‌گوییم و آن بالضروره ثابت است.

۱۲۳. اما جایز نیست که مبدأ اول آسمان‌ها باشد، چه آن عدد است و دلیل توحید مانع آن است و بطلان آن با نظر کردن در مبدأ اول شناخته می‌شود و جایز نیست گفته شود که آسمان‌ها یک آسمان است یا جسم واحدی است، یا خورشید واحدی است یا چیزهای دیگر، چه آنها همگی جسم‌اند و جسم مرکب از صورت و هیولی است و جایز نیست که مبدأ اول مرکب باشد و این نکته، به نظر دومی شناخته می‌شود. و مقصود این است که موجودی که علتی برای وجودش نباشد به‌ضرورت ثابت است و این قولی است که جملگی برآند.

۱۲۴. و جواب از آن بردو وجه است:

نخست اینکه: به‌سیاق مذهب شما لازم می‌آید اجسام عالم قدیم نیز باشند و برای آنها علتی نباشد، و اینکه می‌گویید: بطلان آن به‌نظر ثانی آشکار خواهد شد، نادرستی این مطلب را در مسأله توحید، و در نفی صفات، بعد از این مسأله، به‌زودی بیان خواهیم کرد.

دوم: مطلبی است که مخصوص این مسأله است و آن این است که گفته شود تقدیراً ثابت شد که این موجودات را علتی است و برای علت آن نیز علتی است و برای آن

علت نیز علتی دیگر است و علتی دیگر است و علتی دیگر است و همچنان تا غیرالنهایه. و اینکه می‌گویند محال است علت‌های بی‌نهایتی اثبات کرد، سخنی استوار نیست، چه ما می‌پرسیم آیا آن را از روی ضرورت و به‌غیرِ وَسَطی شناختید یا به‌واسطهٔ حَدِّ وسطی؟ در حالی که راهی به‌دعوی ضرورت نیست و هر مسلکی که در مناظره ذکر کردید با تجویز حوادثی که آغازی برای آنها نیست بر شما ابطال می‌گردد، و هر زمان که جایز باشد هر آنچه نهایت ندارد در وجود داخل گردد، چرا بعید می‌دانید بعضی از آنها علتی برای دیگری باشد و سرانجام به معلولی منتهی شود که معلولی برای آن نیست و یا از جانب دیگر به علتی برسد که او را علتی نباشد؟ همچنان که برای زمان گذشته پایانی هست و اکنون ثابت است ولی آغازی ندارد. و اگر گمان برید که حوادث گذشته با هم در زمان حال و در بعضی احوال موجود نیست، و معدوم به تنهایی و عدم تنهایی موصوف نمی‌گردد، همین سخن شما را ملزم به اعتقاد به مفارقت نفوس از ابدان بشری می‌کند که به نظر شما فانی نمی‌شود، و نفوس موجود مُفَارِق از بدن از نظر شماره بی‌نهایت است، چه پیوسته نطفه‌یی از انسان به وجود می‌آید و انسانی از نطفه‌یی حادث می‌گردد و سپس هر انسانی می‌میرد و نفس یا روح او باقی می‌ماند و آن از روی عدد غیر از روح کسی است که قبل از او مرده است، یا بعد از او خواهد مرد و اگر همه از لحاظ نوع یکی باشند، به نظر شما، در همه حال، در عالم وجود نفوسی است که به شماره نهایتی ندارند.

۱۲۵. و اگر گفته شود: بعضی از نفوس را به بعض دیگر ارتباطی و ترتیبی نیست نه طبعاً و نه وضعاً، و ما محال می‌دانیم موجوداتی باشند که نهایتی نداشته باشند وقتی که وضعاً ترتیبی داشته باشند مانند اجسام که بعضی از آنها بر بالای دیگری مرتب است و یا اینکه طبعاً ترتیبی داشته باشند، مانند علل و معلولات، اما نفوس چنین نیست، گوئیم: رد و ابطال این حکم واجب‌تر از عکس آن است چرا یکی از دو قسم را محال دانستید و دیگری را نه، و دلیل این تفریق کدام است؟

و چرا انکار می‌آورید بر آنکه می‌گوید: نفوسی که نزد شما آنها را نهایتی نیست، از

ترتیبی خالی نیست، چه وجود بعضی قبل از بعض دیگر است و شب‌ها و روزهای گذشته را نیز نهایی نیست وقتی ما وجود نفسی را در هرروز و شب تقدیر می‌کنیم، می‌بینیم که آنچه از وجود اکنون حاصل است، از نهایت خارج است و در مرتبه وجود به ترتیبی واقع است یعنی بعضی بعد از بعضی دیگر است، و غایت علت آن است که بگوییم طبعاً، قبل از معلول است همچنان که ممکن است بگوییم: ذاتاً فوق معلول است نه مکاناً، پس هرگاه، این حقیقت در باب «قبل» حقیقی زمانی محال نباشد، شایسته این است که در باب «قبل» ذاتی طبیعی نیز محال نباشد. و دلیلشان چیست که اجسامی را که مکاناً و الی غیرالنهاییه بعضی از آنها بالای بعضی دیگر است جایز نمی‌دانند ولی موجوداتی را که بعضی از آنها الی غیرالنهاییه از نظر زمان، بر بعضی دیگر مقدم‌اند، جائز می‌دانند و آیا این جز تحکم خنک و بی‌اصل نیست؟ و اگر گفته شود: برهان استوار بر محال بودن عللی که نهایی بر آنها نیست این است که بگوییم: هریک از علت‌ها، فی‌نفسه یا ممکن است یا واجب؟ پس اگر واجب است چرا نیازمند علتی است؟ و اگر ممکن است، تمام این موجودات موصوف به صفت امکان هستند، و هر ممکنی نیازمند علتی است که بر ذات او زائد است، پس کل (موجودات) نیازمند علتی می‌شوند که خارج از ذاتشان باشد.

۱۲۶. گوییم: دو لفظ «ممکن» و «واجب» کلماتی مبهم هستند، مگر اینکه به واجب اراده کنیم، آنچه را که برای وجودش علتی نیست، و به ممکن اراده کنیم آنچه را که برای به وجود آمدنش به علتی زائد بر ذاتش نیاز باشد. حال اگر مراد این باشد، برمی‌گردیم به این کلمه، و گوییم: هر چیزی ممکن است بدین معنی که برای وجودش به علتی زائد بر ذات خود نیازمند است، و «کل» ممکن نیست بدین معنی که علتی زائد بر ذات خود و خارج از آن ندارد، و اگر به لفظ ممکن، غیر از آنچه ما اراده کرده‌ایم بخواهند، آن معنی مفهوم و روشن نیست.

۱۲۷. و اگر بگویند: از این قول برمی‌آید که واجب‌الوجود به ممکن‌الوجود قوام و

استواری یابد، در صورتی که این امر محال است.

گوییم: اگر به واجب و ممکن آنچه را که ما اراده کردیم بخواهید، این عین مطلوب است و ما دلیلی نمی‌دانیم که آن محال باشد، و این مانند آن است که کسی بگوید: محال است که قدیم به حوادث تقوم بیابد، و زمان نیز پیش آنها قدیم است و هریک از دوره‌ها نیز حادث است و آنها ذواتی هستند که آغاز زمانی دارند، ولی مجموع آنها آغازی ندارد.

۱۲۸. پس آنچه آغازی برایش نیست به ذواتِ اوایل تقوم یافته است که آغاز زمانی داشته‌اند، و ذوات اوایل برآحاد، قابل صدق است، ولیکن بر مجموع صادق نمی‌آید، و از این روست که به هر واحدی گفته می‌شود که او را علتی است و گفته نمی‌شود که مجموع را علتی است، و چنین نیست که هر چیزی که برآحاد صادق می‌آید، لازم باشد که بر مجموع نیز صدق نماید، چه (علت) صادق آمده است بر هر واحدی برای اینکه واحد است، و نیز بعض است و نیز جزء است، و بر مجموع صادق نمی‌آید و هر مکانی از زمین را که در نظر آوریم، روز از آفتاب کسب نور کرده، شبانگاه تاریک می‌گردد. و هر واحدی حادث است، یعنی قبلاً نبوده و آغازی برای آن است پس از آنکه آغازی برای آن نبوده است، پس آشکار شد که او را آغازی بوده، و حال آنکه به نظر آنان، یعنی فلاسفه، مجموع را آغازی نیست. لذا چنین برمی‌آید که اگر کسی جایز بشمارد که حوادثی باشد، بی‌آنکه آغازی داشته باشد، این حوادث، در واقع عناصرِ اربعه و مُتَغیِّراتِ اند، پس آنان از انکار عللی که نهایی برای آنها نیست ناتوانند؛ و از همین جا ثابت می‌شود که فیلسوفان را به سبب این اشکال به اثباتِ مبدأ اول راه و صولی نیست، و از همین جاست که فِرَقِ گوناگون این جماعت به تحکم و سفسطه روی می‌آورند.

۱۲۹. و اگر گفته شود: دوره‌ها و صورت‌های عناصر در حال حاضر موجود نیست، و آنچه از آن بالفعل موجود است، صورت واحدی است، و هر چیزی که وجود ندارد، به تنهایی و عدم تناهی وصف نمی‌شود، مگر آنکه وجود آنها را در وهم، مقدر بدانیم - که

امکان تقدیر آنها در وهم چندان هم بعید نمی‌نماید - و اگر چه برخی از مقدورات علت برخی دیگر باشند، پس انسان آنها را در وهم خویش فرض می‌نماید، ولی سخن درباره موجودات خارجی است نه موجودات ذهنی.

پس باقی نمی‌ماند مگر نفوس مردگان. و گروهی از فیلسوفان بدین رفته‌اند که این نفوس پیش از پیوستن به بدن‌ها واحد و ازلی بوده‌اند و پس از ترک بدن‌ها نیز با هم اتحاد می‌یابند، پس در آنها شماره نیست، و لازم به توصیف نیست که نهایی هم برای آنها تصور نتوان کرد. گروه دیگری گفته‌اند: نفس تابع مزاج بدن است، و همانا معنی مرگ نابود شدن آن است، و بدون جسم و به مجرد جوهر خویش قوامی ندارد، پس در این صورت نفوس وجود ندارند، مگر در مورد زندگان و زندگان موجودات محدود و محصورند، با این همه، نهایت از آنها منتفی نمی‌گردد، و معدومات هرگاه هم که موجود فرض شوند، به وجود نهایت و یا عدم آن، جز در وهم قابل وصف نیستند.

۱۳۰. جواب این است که ما این اشکال را درباره نفوس، برابن سینا و فارابی و دیگر محققان این گروه وارد آورده‌ایم، چه حکم کرده‌اند به اینکه: نفس جوهری است قائم به نفس خود، و این قول اختیار ارسطو و مفسران معتبر او از پیشینیان است، و هرکس از این مسلک عدول نماید، او را گوییم: «آیا می‌توان تصور کرد که چیزی حادث شود و باقی بماند یا نه؟» اگر بگویند: نه، آن محال است، و اگر بگویند: آری، گوییم: چون هر روز حدوث و بقاء چیزی را مسلم فرض کنیم، ناچار تاکنون موجوداتی گرد آمده‌اند که نهایی بر آنها متصور نیست. پس هر دوره‌ی اگر هم منقضی گردد، حصول موجودی که در آن زمان باقی بماند و منقضی نشود، محال نمی‌نماید. و بدین تقدیر اشکال همچنان برقرار می‌ماند، و اهمیتی هم ندارد که آنچه باقی می‌ماند، نفس آدمی یا پری یا شیطان، یا هرچه از موجودات که در نظر آوری، باشد، و این اشکال بر هر مذهبی که آنها داشته باشند وارد است مادام که در اثبات دوره‌هایی که نهایی نداشته باشد، اصرار می‌ورزند.

مسألة [پنجم]

در بیان عجز آنهاست از اقامه دلیل بر اینکه
خداوند، یکتاست، و اینکه گویند فرض دو
واجب الوجود، به نحوی که هر یک از آن دو
بدون علت باشند، جایز نیست.

۱۳۱. استدلال آنان بر این قول، از دو طریق است:

طریق نخستین: این است که می گویند: هرگاه واجب الوجود دو باشد، در اینصورت
نوع وجوب وجود بر هر یک از آن دو مقول^۱ خواهد بود. و آنچه به او گویند که
واجب الوجود است از دو حال بیرون نیست: یا وجودش به ذات خویش واجب است، و
در اینصورت نمی توان تصور کرد که برای غیر از خودش باشد، یا وجوب وجودش از
برای علتی است، و بدینسان ذات واجب الوجود معلول می شود و اقتضای علتی می کند
که وجوب وجود از آن او باشد، و حال آنکه ما به واجب الوجود اراده نمی کنیم مگر آن را
که در وجود یافتن خود، به هیچ وجه، به علتی نیازمند نباشد، و گمان برده اند که نوع

۱. مقول، بر وزن مصون، در لغت به معنی «گفته شده» است، و در اصطلاح منطقی به معنی محمول یا
قابل حمل و اسناد است. مثلاً گویند: «کلمه حیوان مقول است بر همه انسان»، یعنی قابل حمل یا اسناد
بر همه انسان است [مترجم].

انسان مقول برزید و بر عمرو است، و زید به ذات خویش انسان نیست، زیرا اگر به ذات خود انسان باشد، دیگر عمرو انسان نتواند بود، بلکه به علتی که او را انسان کرده و همچنین عمرو را انسان کرده، و از اینجا انسانیت به تکثیر ماده در بردارنده آن، تکثیر یافته، و تعلق آن به ماده، معلولی است که (علت) آن ذات انسانی نیست، ثبوت واجب بودن وجود نیز برای واجب الوجود اگر لذاته و جز او را نباشد، چنین است، و اگر (وجوب وجود) به جهت علتی باشد، در اینصورت او معلول است و واجب الوجود نیست، پس با این بیان ظاهر گشت که واجب الوجود باید یکی بیشتر نباشد.

۱۳۲. گوئیم: اینکه می‌گویید نوع وجوب وجود برای واجب الوجود یا لذاته است یا به جهت علتی، این تقسیم غلطی است، زیرا پیش از این بیان داشتیم که لفظ «وجوب الوجود» مجمل است، مگر آنکه از آن نفی علت را اراده کنند، پس ما این عبارت را استعمال کرده می‌گوییم: چرا ثبوت دو موجود را که هیچکدام معلول علتی نیستند و یکی علت دیگری نمی‌باشد محال می‌شمارید؟ چون وقتی که می‌گویید: آنکه (وجودش) را علتی نیست، ذاتاً و یا سبباً علتی ندارد، تقسیم غلطی است زیرا نفی علت و استغنائی وجود از علت، دلیلی نمی‌خواهد، و اگر گوینده‌ی بگوید: «آنچه علت ندارد، یا به ذات خویش است که علتی ندارد یا به سبب علتی دیگر» چه معنی تواند داشت؟ زیرا وقتی می‌گوییم «علتی ندارد»، سلب محض می‌کنیم، و سلب محض را نه علتی است و نه سببی، و درباره او گفته نمی‌شود که (وجوب وجودش) به ذاتش است یا به ذاتش نیست.

۱۳۳. و اگر مقصود شما به وجوب وجود، وصفی ثابت برای «واجب الوجود» است یعنی آنچه علتی برای وجودش نیست، این نیز فی نفسه مفهوم نیست و آن کس که از سخنش نفی علت برای وجود واجب برمی‌آید، یعنی سلب محض، دیگر نمی‌گوید: آیا به ذات خویش (واجب) است یا به سبب علتی؟ تا اینگونه تقسیم درست باشد. پس آشکار می‌شود که این برهان از فساد عقل است و اصلی ندارد.

۱۳۴. ما می‌گوییم: معنی سخن شما که او واجب‌الوجود است، این است که علتی، برای وجودش نیست، منظور از این سخن، مُعَلَّل بودن وجود من حیث ذات نیست، چه او را در وجود هیچ علتی نتواند بود. و برای وجودش اصولاً علتی متصور نیست. این تقسیم گذشته از اینکه به سلب باز می‌گردد ما را به برخی از صفات اثباتی نیز رهنمون نیست، زیرا اگر گوینده‌ی بگوید: آیا سیاهی، رنگی است به ذات خویش یا به جهت علتی؟ اگر به ذات خویش باشد، لازم می‌آید که سرخی، رنگی نباشد، و این نوع، یعنی «رنگ بودن» فقط از آن ذات سیاهی باشد، به علتی که آن را رنگ قرار داده، شایسته است که سیاهی به تعقل آید که رنگ نباشد یعنی علت آن را رنگ نکند، زیرا آنچه زائد بر ذات، به جهت علتی برای ذات اثبات شود، تقدیر عدم آن در وهم ممکن است؛ گو اینکه (در عالم) وجود تحقق‌پذیر نباشد، ولیکن گوییم که این تقسیم در (اصل) خطاست، زیرا در حق سیاهی نگویند که به ذات خویش رنگ است تا آن قول مانع غیر آن باشد، و همچنین نگویند که این موجود به ذات خویش واجب است یعنی به ذات خویش علتی ندارد، به عبارت دیگر به وسیله هیچ چیز جز ذات خویش نمی‌تواند هستی یابد.

۱۳۵. طریقه دوم آنان این است که می‌گویند: اگر دو واجب‌الوجود فرض نماییم، یا از هر جهت متمائل خواهند بود یا مختلف، حال اگر از هر جهت نظیر هم باشند تعدد و دوگانگی تعقل نمی‌شود زیرا که دو سیاهی دو تائید آنگاه که آن دو در دو محل باشند، یا در یک محل با دو زمان متفاوت. اما وقتی، سیاهی و حرکت در محلی واحد و در وقتی واحد باشند، آن دو به جهت اختلاف ذات دو تائید، ولیکن آنگاه که دو ذات مانند دو سیاهی اختلاف نداشتند، و در زمان و مکان هم اتحاد داشتند، تعددشان به تعقل نیاید. و اگر روا باشد که بگویند: در یک وقت و در یک محل دو سیاهی باشد، جایز است که درباره هر شخصی بگویند که او دو شخص است ولی مغایرت میان آن دو آشکار نیست و چون متمائل از همه جهات، محال باشد، از اختلاف چاره‌ی نیست، اختلافی که تنها در

ذات است نه در زمان و مکان.

۱۳۶. و هرگاه که آن دو در یک چیز اختلاف داشتند، از دو حال بیرون نیست: یا آن دو در یک چیز با هم شریک‌اند، یا شریک نیستند، اگر در چیزی با هم شریک نیستند، محال لازم آید زیرا در اینصورت آن دو، نه در وجود و نه در وجوب وجود و نه در اینکه هریکی از آن دو به نفس خویش در محلی قائم باشند، با هم مشترک خواهند بود. ولی هرگاه در چیزی اشتراک و در دیگری اختلاف داشته باشند آنچه در آن اختلاف دارند غیر آن چیزی است که در آن اشتراک دارند و از این حالت، ترکیب و انقسام پدید آید و حال آنکه واجب‌الوجود ترکیبی ندارد، و همچنان که به کمیت بخش پذیر نیست، قابل انقسام به قول شارح^۱ هم نیست چه ذات او از امور مختلف ترکیب نیافته است تا قول شارح (تعریف) به تعدد آن دلالت کند، مانند دلالت حیوان و ناطق بر آنچه که ماهیت انسان بدان استوار است و آن «حیوان» و «ناطق» است و مدلول لفظ «حیوان» از کلمه انسان، غیر معنی ناطق است، زیرا انسان مرکب از اجزایی است که در تعریف به واسطه الفاظ انتظام می‌یابد و براین اجزاء دلالت دارد، و اسم انسان بر مجموع آن دو اطلاق می‌شود و این امر در مورد واجب‌الوجود به تصور نمی‌آید و جز از این طریق دوگانگی نیز، متصور نیست.

۱۳۷. و جواب این است که مسلماً دوگانگی به تصور نمی‌آید، مگر به مغایرت در چیزی خاص و تغایر متماتلان از هیچ جهت به تصور نمی‌آید، ولیکن شما که می‌گویید: این نوع ترکیب در ذات مبدأ اول محال است، تحکم محض است، و برهان شما بر آن چیست؟

۱. در اصطلاح منطقیان قول شارح به معنی تعریف یا معرف است و مراد به آن هر قولی است که تصور مجهول را معلوم گرداند. و هر قولی که مایه روشن شدن و یا اکتساب تصدیقی باشد آن را قول جازم گویند [مترجم].

۱۳۸. و باید این مسأله را به تنهایی مورد بحث قرار دهیم، چه از سخنان مشهور آنان این است که مبدأ اول قابل انقسام به قول شارح نیست، همچنان که به کم نیز قابل تقسیم نیست، و اثبات یگانگی خداوند نیز نزد ایشان مبتنی بر این (اصل) است.

بلکه گمان دارند که توحید، جز با اثبات یگانگی، برای ذات باری سبحانه، از هر لحاظ، کامل نیست، و اثبات وحدت، تنها به نفی کثرت از تمام لحاظ، ممکن است، و کثرت از پنج جهت بر ذوات عارض می‌گردد:

نخست: با پذیرش انقسام، یا بالفعل یا در وهم، و از اینجا است که گویند: جسم واحد، واحد مطلق نیست بلکه واحد است به سبب اتصال قائم و قابل زوال، و هم در وهم قابل تقسیم به کمیت است، و این در مورد مبدأ اول محال است.

دوم: این است که شیء در عقل به دو معنی مختلف انقسام پذیرد ولی نه به طریق کمیت، مانند انقسام جسم به هیولی و صورت، زیرا هر یک از صورت و هیولی، اگرچه هیچکدام بدون دیگری قائم به نفس خویش نیستند، با این همه از نظر حد و حقیقت دو چیز گوناگونند که از مجموع آنها چیزی واحد حاصل می‌گردد که جسم باشد و ساحت خداوند سبحان از این (انقسام و کثرت) مُبرّاست، و جایز نیست که باری سبحانه برای جسمی صورت و برای جسمی دیگر هیولی باشد، و یا هر دو آنها بوده باشد. اما منع مجموع آن دو به دو علت است: یکی اینکه آن جسم در زمان تجزیه، به کمیت، قابل انقسام است: یا فعلاً یا وهماً - دوم اینکه آن (جسم) در معنی قابل انقسام به صورت و هیولی است. - واجب الوجود ماده هم نیست زیرا ماده نیازمند صورت است، و او از تمام این وجوه بی‌نیاز است. پس جایز نیست وجودش به چیزی غیر از خودش پیوسته باشد، و نه صورت است که نیازمند به ماده باشد.

سوم: کثرت به صفات، به تقدیر علم و قدرت و اراده، زیرا این صفات اگر «واجب الوجود» باشند وجوب وجود میان «ذات» و «صفات» مشترک می‌شود، و کثرت در واجب الوجود لازم می‌آید، و وحدت منتفی می‌شود.

چهارم: کثرت عقلی که از ترکیب جنس و فصل حاصل می‌گردد، زیرا سیاهی

عبارت از سیاهی و رنگ است و سیاهی در نظر عقل، غیر از رنگ است، بلکه «رنگ بودن»، «جنس» است و سیاهی «فصل» است، پس سیاهی مرکب از جنس و فصل است، و «حیوانیت» در نظر عقل غیر از «ناطقیت» است، زیرا «انسان»، «حیوان» و «ناطق» است، و «حیوان» جنس و «ناطق» فصل آن است، و آن مرکب از جنس و فصل است که نوعی کثرت است و چنین پندارند که این نیز از مبدأ اول به دور است.

پنجم: کثرتی که از جهت تقدیر ماهیت لازم می‌آید و از تقدیر وجود برای این ماهیت، زیرا انسان را قبل از وجود، ماهیتی است که وجود بر آن وارد می‌شود^۱ و بدو نسبت داده می‌شود، و مثلاً مثلث نیز چنین است که او را ماهیتی است و آن اینکه: شکلی است که ضلع بر آن محیط است، ولی وجود جزئی از ذات این ماهیت نیست که مقوم آن باشد و از اینجاست که امکان دارد شخص عاقل ماهیت انسان و مثلث را درک کند ولی نداند که آیا آن دو را در خارج وجودی هست یا نه، و اگر وجود پیش از هستی یافتن در عقل، مقوم ماهیت آن می‌بود، البته ثبوت ماهیت آن پیش از وجودش در ذهن تصور نمی‌شد. پس وجود منسوب به ماهیت است، خواه لازم باشد به حیثی که این ماهیت موجود باشد مانند آسمان، یا آنکه بعد از آنکه نبود عارض شود، مانند ماهیت انسان در «زید» و «عمرو» و ماهیت اعراض و صورت‌های حادث.

۱۳۹. و باز گمان برده‌اند که واجب است این کثرت هم از ذات اول نفی شود و گفته شود: که او را ماهیتی نیست که وجود بر آن اضافه شود، بلکه وجود برای او واجب است، همچنان که ماهیت برای غیر او. پس وجود واجب ماهیت است و «حقیقت کلی» و «طبیعت حقیقی»، همچنان که انسان و درخت و آسمان ماهیت است، زیرا اگر ماهیتی برای او ثابت شود در اینصورت «وجود واجب» این ماهیت را لازم باشد، و مقوم آن

۱. به قول حاجی سبزواری:

إِنَّ الوجودَ عارضُ المَهیةِ

(منظومه حکمت، ۱۳، چاپ ناصری) [مترجم].

تصوُّراً و اتِّحداً هُوَیة

نباشد، و حال آنکه لازم، تابع و معلول است، پس وجود واجب معلول می‌شود و آن مناقض با واجب بودنش است.

ولی با وجود همه اینها آنان درباره باری تعالی گویند که: مبدأ است و اول است و موجود است و جوهر و واحد و قدیم و پایدار و عالم و عقل و عاقل و معقول و فاعل و خالق و مرید و قادر و وحی و عاشق و معشوق و لذیذ و متلذذ و جواد و خیر محض است و گمان می‌کنند که همه این سخنان تعبیر از یک معنی است، و این از شگفتیهاست.

۱۴۰. پس شایسته چنان است که نخست برای تفهیم، مذهب آنان را تحقیق کنیم، سپس به اعتراض بپردازیم زیرا اعتراض بر مذهب، پیش از درست فهمیدن آن، به منزله «تیر انداختن در تاریکی است».^۱

و عمده در فهم مذهب ایشان این است که می‌گویند: ذات مبدأ اول واحد است و آنچه تکثر دارد نام‌هایی است که به خدا نسبت داده می‌شوند یا نسبت اوست به چیزها. باید دانست که سلب موجب کثرت در ذات مسلوب عنه نمی‌شود و اضافه نیز موجب کثرت نمی‌گردد، پس آنان کثرت صفات سلبیه را انکار ندارند، و همچنین کثرت صفات ثبوتیه را (انکار نمی‌کنند) ولی حق این است که اثبات وجود صفات برای او، جملگی به سلب و اضافه باز می‌گردد.

۱۴۱. زیرا می‌گویند: آنگاه که او را «اول» می‌گویند، این اضافه و نسبت به موجودات غیر اوست، و آنگاه که «مبدأ» گفته می‌شود، آن نیز اشاره بدین است که وجود غیر او نیز متعلق بدوست، و او سبب آن است، و این نسبتی است او را با معلولاتش، و آنگاه که «موجود» گفته شود معنایش معلوم است، و آنگاه که «جوهر» گفته شود معنای آن وجودی است که حلول او را در محلی (موضوعی) از او سلب می‌کنند، و این خود سلب است، و وقتی «قدیم» گفته می‌شود معنایش سلب عدم از او در اول است، و آنگاه که

۱. «رَمْحٌ فِي عِمَائَةٍ» تیر انداختن در نایبایی.

«باقی» گفته می‌شود سلب عدم از او در آخر است، و حال معنای باقی و قدیم برمی‌گردد به اینکه وجود او نه مسبوق به عدم است و نه ملحق بدان. و آنگاه که «واجب الوجود» گفته می‌شود، معنایش این است که موجودی است که او را علتی نیست و علت غیر خود است و این نیز جمع میان سلب و اضافه است، زیرا نفی علت از او سلب است، و علت قرار دادن برای غیر خودش اضافه است، و آنگاه که «عقل» گفته می‌شود، معنایش آن است که موجودی است که از ماده بری است و هر موجودی که صفتش این باشد، او عقل است، یعنی ذات خویش را تعقل می‌کند و برآن شعور دارد و غیر خود را نیز تعقل می‌کند، و ذات خدای تعالی دارای این صفت است، یعنی از ماده بری است، پس در اینصورت او عقل است و آن دو تعبیر است از یک معنی. و آنگاه که «عاقل» گفته می‌شود، یعنی ذات او عین عقل است و او را معقولی است که همان ذات اوست، او خود را می‌فهمد و نفس خویش را تعقل می‌کند، پس ذات او هم معقول است و هم عاقل است و هم عقل است و تمام این امور به یک معنی باز گردد زیرا او معقول است از حیث آنکه ماهیتی مجرد از ماده است که چیزی از او پوشیده نیست و هرگاه نفس خود را تعقل کند «عاقل» باشد و نفسش برای او معقول و از آن بابت که ذات خویش را تعقل کند نه چیزی زائد بر ذات خویش را، «عقل» نامیده می‌شود، و بعید نیست که عاقل و معقول اتحاد داشته باشند،^۱ زیرا عاقل آنگاه که «به عاقل بودنش» بیندیشد، همین اندیشه به «عاقل بودن» ایجاب می‌کند که به وجهی عاقل و معقول یکی باشند. اما عقل ما باید با عقل اول مفارق باشد، زیرا هرچه عقل اول دارد، همیشه بالفعل است، و آنچه ماراست گاهی بالقوه است و زمانی بالفعل.

و آنگاه که (خالق) و (فاعل) و (باری) و سایر صفات فعلی گفته می‌شود: معنایش این است که وجودش وجود شریفی است، که وجود همگان لزوماً از او فیضان می‌یابد، و وجود غیر او حاصل از وجود اوست و تابع وجود او، آنچنان که نور، تابع خورشید

۱. در یک نسخه «عقل و معقول اتحاد داشته باشند».

است و گرمی‌ها تابع آتش، و نسبت عالم به او، مانند نسبت نور به آفتاب نیست مگر در معلول بودن، والا این بدان نماند، زیرا آفتاب به فیضان نور از خویش آگاهی ندارد و نه آتش به گرم کردن خود، زیرا آن برآمده از طبع و (طبیعت) محض است، ولی مبدأ اول به ذات خویش آگاه است و ذات او مبدأ وجود دیگری است، و فیضان آنچه از او افاضه می‌شود، برای او معلوم است و بدانچه از او صادر می‌شود غفلتی ندارد، و همچنین او مانند یکی از ما نیست، که میان یک بیمار و آفتاب حایل شویم و حرارت آفتاب را به ضرورت (نه به اختیار) از مریض دور سازیم، خدا عالم است به اینکه کمال او در این است که چیز دیگری از او مستفیض شود، یعنی بر همه جا سایه افکننده در حالیکه شخص ایستاده در برابر خورشید به فرض آنکه به سایه خود واقف باشد، شبیه او نیست، زیرا سایه افکن و فاعل سایه شخص مادی اوست، و دانا و خشنود به افتادن سایه، نفس اوست نه کالبد او. و درباره حق اول چنین نیست زیرا هم فاعل است و هم عالم، و علم او مبدأ فعل اوست و همچنین او راضی است یعنی ناخشنود نیست حتی اگر فرض این هم ممکن باشد که جسم سایه افکن به افتادن سایه از سوی خود آگاه و خشنود باشد، باز هم مساوی با مبدأ نباشد. زیرا اول، خود عالم و فاعل است و علم او مبدأ فعلش می‌باشد و علم او به خودش در اینکه مبدأ تمام چیزهاست، علت فیضان هستی به همگی (موجودات) است زیرا نظام موجود (محسوس) تابع به نظام معقول است یعنی بر آن می‌افتد و (مطابق می‌شود) و فاعل بودن او، بر عالم بودنش به تمام (موجودات) چیزی بر علم او به ذاتش نمی‌افزاید، زیرا آنکه نداند که مبدأ کل موجودات است ذات خویش را نیز نداند پس به قصد اول، برای او ذاتش معلوم است، و به قصد ثانی (موجودات) او را معلوم می‌شود، و این معنی فاعل بودن اوست، و آنگاه که گفته می‌شود: (قادر) است، مراد این است که او فاعل است به نوعی که در پیش تقریر کردیم و آن این است که وجود او وجودی است که مقدورات از او فیضان می‌یابند و با فیضان آنها در تمام موجودات کمال و زیبایی به بالغ‌ترین و جوه ممکن ایجاد می‌شود.

۱۴۲. و آنگاه که می‌گویند: (مرید) است مراد این است که او نسبت بدانچه از او افزایه می‌شود غافل نیست، و (برافاضه شدنش) ناخشنود نه، بلکه او داناست بر اینکه کمال او در این است که کلّ (موجودات) از فیضان او هستی یابند، و از اینجاست که می‌گویند او (راضی) است، و جایز است که به (راضی) (مرید) هم بگویند: زیرا اراده عین قدرت است، و قدرت نیست مگر عین علم، و علم نیست مگر عین ذات، و در اینصورت تمام (این صفات) به ذات او برمی‌گردند، و این بدان سبب است که علم او به اشیاء، مأخوذ از آنها نیست والا می‌گفتند که او صفتی یا کمالی را از غیر خود مستفید گشته و آن در حق واجب‌الوجود محال است، ولیکن علم ما به دو گونه است: علم به معنای چیزی که از صورت شیء (در ذهن) حاصل می‌گردد مانند علم ما به صورت آسمان و زمین، و علم به معنای چیزی که ما آن را اختراع می‌کنیم، مانند تصور چیزهایی که ما صورت آن را مشاهده نمی‌کنیم ولی نفس ما بدانها آگاه است و آن را ایجاد می‌کنیم، پس وجود صورت از علم مستفاد است نه علم از وجود، و علم (مبدأ) اول از قسم دوم است، زیرا حضور نظام عالم در ذات وی، سبب فیضان این نظام از ذات او می‌گردد، آری اگر تنها حضور صورت نقشی یا کتابتی در نفس ما اثر بگذارد، آن اثر در حدود صورت کافی است، و علم بدان از جانب ما، در حقیقت، قدرت و اراده است، ولیکن به علت قصور ما، تصورمان در ایجاد صورت کافی نیست، بلکه با همه اینها نیازمند اراده متجدّده‌ی هستیم که از «قوة شوقیه» برانگیخته باشد، تا از آن دو قوة محرک اعصاب و عضله‌ها در اندام‌ها آنی به حرکت درآید، و با حرکت عضله‌ها و اعصاب دست و غیر آن به حرکت آید و با تحرک آن خامه یا جز آن به حرکت درآید، تا آن صورتی که قبلاً در نفوس ما متصور بوده تحقق خارجی یابد، و از اینجاست که صرفاً وجود این صورت در نفوس ما، قدرت و اراده شمرده نمی‌شود، بلکه قدرت (موجود) در ما از مبدأیی است که محرک ماهیچه‌هاست و این صورت به سبب محرک بودن این عضله‌ها محرک است که آن مبدأ قدرت است، ولی در واجب‌الوجود چنین نیست، زیرا او از قوایی که در اطراف او پراکنده شده است، مرکب نیست، بلکه قدرت و اراده و علم او یک چیز است. و آنگاه

که او را (حی) می‌گویند مقصود این است که او عالم به‌علمی است که هستی از آن فیضان می‌یابد و فعل او گفته می‌شود. و حی در حقیقت فعال و ادراک است و مراد از آن ذات اوست به نسبت به افعالش، بدان گونه که ذکر کرده‌ایم، نه مانند حیات ما که آن جز با دو قوه مختلف تمام نیست، که از آن دو ادراک و فعل منبعت می‌گردد، پس حیات او عین ذات اوست. و آنگاه که او را (جواد) می‌گویند، مراد این است که کل موجودات از او فیض می‌یابند، نه برای غرضی که به خود او مربوط باشد. و جود به دو چیز تمام می‌شود: نخست اینکه مُنْعَمٌ علیه را در آنچه بدو می‌بخشند فایده‌ای باشد زیرا کسی که به بی‌نیازی چیزی می‌بخشد، به صفتِ جود موصوف نمی‌شود.

دوم اینکه، جواد محتاج به جود نیست، چه در اینصورت اقدام او بر بخشیدن به سبب حاجت نفس‌اش می‌باشد، و هرکس جود می‌کند تا او را مدح و ثنا گویند، یا از سرزنش رها شود، او جواد نیست و «سوداگر» است! همانا جود حقیقی خدای راست، سببانه و تعالی، زیرا او اقدام به جود می‌کند نه برای آنکه از سرزنش خلاص شود و نه برای اینکه به کمالی برسد که از ستایش برخاسته باشد پس جواد اسمی است که از عظمت و جود او، همراه با نسبت فعل و سلب غرض، خبر می‌دهد، و در ذات او ایجاد کثرت نمی‌کند.

۱۴۳. و آنگاه که می‌گویند او (خیر محض) است، یا مراد این است که وجود او از نقص و امکانِ عدم بریء است، زیرا شر وجودی ندارد،^۱ و بلکه راجع می‌شود به عدم جوهری، یا عدم صلاح حال جوهر، والا وجود از حیث آنکه وجود است، خیر است، پس این اسم به سلب برمی‌گردد به سبب امکان نقص و شر؛ و یا اینکه خیر گفته می‌شود، بدان سبب که سبب نظام اشیاء است، و اول، مبدأ نظام هر چیزی است، پس او خیر است، و این اسم دالّ بر وجود است با نوعی نسبت.

۱. بسیاری از فلاسفه اسلام گویند «الشرور اعدام» یعنی شرور اموری عدمی هستند و وجود ندارند.

در منظومه حاجی سبزواری خوانده‌اید که:

و الشُّرُّ أَعْدَامٌ فَكَمْ قَدْ صَلَّى مَنْ

يَقُولُ بِالتَّزْدَانِ ثُمَّ الْأَهْرَمَنْ

[مترجم].

و آنگاه که (واجب الوجود) گفته می‌شود معنایش این است که او وجودی است با سلب هرگونه علتی برای وجودش و محال بودن هرگونه علتی برای عدمش، در اول و در آخر. و آنگاه که (عاشق و معشوق و لذیذ و ملتذ) گفته می‌شود معنایش این است که هرجمال و بهاء و کمالی نزد صاحب کمال محبوب و معشوق است، و لذت را جز ادراک کمالِ ملایم معنی‌یی نیست و آن کس که کمال خویش را در احاطهٔ به‌معلومات - اگر ممکن باشد - شناخت و جمال صورت و کمال صورت خویش را دریافت و نیروی اندام‌های خود را فهمید و بالجمله دریافت که هرکمالی او را حاضر و ممکن است، اگر این (ویژگی‌ها) را در مورد انسانی تصور نماییم، دوستدار کمال خویش می‌شود، و از آن لذت می‌برد، و هرآینه لذت او به تقدیر عدم و نقصان، نقصان می‌یابد، زیرا سرور بدانچه زوال می‌یابد یا ترس زوالش می‌رود، تمام نیست، و (مبدأ) اول (وجودی است) که روشنی کاملتر و زیبایی‌ی تمامتر اوراست، زیرا هرکمالی را که ممکن بدانیم، او را حاصل است و او این کمال را در می‌یابد، و اطمینان دارد که نقصان و زوال را بدانها راه نیست و کمالی که او را حاصل است، برتر از هرکمالی است، و حب و عشق او بدین کمال نیز برتر از هرحبی است، و التذاذ او برتر از هرالتذادی است، بلکه لذات ما را با لذات او نسبتی نیست، که آن (لذت) والاتر از این است که از آن به الفاظ لذت و سرور و طیبیت تعبیر شود جز اینکه این معانی را نزد ما تعبیرات دقیقی نیست، پس ناچاریم که در استعاره راه دور برویم، همچنان که از او به لفظ (مرید) و مختار و فاعل تعبیر می‌کنیم، با آنکه قطع داریم که ارادهٔ او با ارادهٔ ما فاصلهٔ (زیادی) دارد. و همچنین است علم و قدرت او که با قدرت و علم ما، فاصله دارند، پس استبعاد ندارد که لفظ لذت را کنار بگذاریم، و غیر آن را استعمال کنیم.^۱

۱۴۴. و مقصود این است که حال او برتر از احوال فرشتگان است و سزاوارتر است که

۱. چنانکه ابن‌سینا در اشارات، نمط هشتم، به‌جای «لذت» «بَهْجَت» را بکار می‌برد و خدا را «أَجَلُّ مُبْتَهَج» تعبیر می‌کند.

مورد غبطه قرار گیرد، و حال آنکه حال فرشتگان از حالات ما برتر است و اگر لذتی جز در شهوت بطن و فرج نباشد، البته حال درازگوش و خوک از حال فرشتگان برتر باشد^۱ ولی آنها را لذتی نیست - یعنی فرشتگان مقرب مجرد از ماده را، جز شادی حاصل از شعور بدانچه از کمال و جمال بی‌زوال بدان اختصاص یافته‌اند لذتی نیست. ولی آنچه (از لذت) که مبدأ اول راست برتر از آنهاست است که فرشتگان دارند، زیرا وجود فرشتگان - که همانا عقول مجرد هستند - وجودی است که در ذات خویش ممکن و به غیر خویش، واجب‌الوجود است، و امکان عدم خود نوعی شر و نقص است، و هیچ چیز جز از مبدأ اول از تمام شرور برکنار نیست. پس او (خیر محض) است، و بهاء و جمال اکمل او راست همچین او معشوق است، که غیر او یا به او عشق می‌ورزد یا نمی‌ورزد؛ همانطور که عاقل و معقول است، که غیر او، یا او را تعقل می‌کند یا نمی‌کند، و تمام این معانی به ذات او برمی‌گردد، و به ادراک او ذات خویشتن را و به تعقل او تمام این معانی را، و تعقل او به ذات او است، پس او عقل مجرد است و تمام این امور به یک معنی واحد برمی‌گردد.

۱۴۵. و این است طریق تفهیم مذهب ایشان.

و این امور منقسم می‌شود به اموری که اعتقاد به آنها جایز است، ولی ما بیان می‌کنیم که بنا بر اصل خود آنها این معانی صحیح نیستند؛ و بدانچه اعتقاد به آنها صحیح نیست، تا فساد آنها آشکار شود.

و حال برمی‌گردیم به مراتب پنجگانه‌ی بی‌که در اقسام کثرت گفتند: و دعوی نفی آنها، و عجز آنها را از اقامه دلیل روشن می‌کنیم و برای هر یک از آنها مسأله‌ی جداگانه ترتیب می‌دهیم.

۱. این تمثیل از ابن‌سیناست، و آن را در (اشارات، نمط ثامن، ۲۷۶، چاپ مرحوم استاد محمود شهابی) چنین آورده است «ثُلُوذُ تُؤْجِدُ السَّعَادَةَ إِلَّا فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالنِّكَاحِ لَكَانَ الْجِمَارُ أَحْسَنَ حَالاً مِنَ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ، وَ ذَلِكَ لَا يَقُولُهُ إِلَّا الْجِمَارُ» = اگر نیکبختی جز در خوردن و نوشیدن و کام جستن یافته نشود خران نیکبخت‌تر از فرشتگان مقرب باشند؛ و این سخن را جز خر نمی‌گوید.

مسأله [ششم]

ابطال عقیده فلاسفه در انکار صفات خدا

۱۴۶. فلاسفه در محال بودن اثبات علم و قدرت و اراده برای مبدأ اول اتفاق دارند، چنانکه معتزله نیز بر این اتفاق کرده‌اند، و گمان برده‌اند که این اسامی در شرع وارد شده، و اطلاق آنها بر سبیل لغت جایز است، ولیکن همچنان که گذشت این اسامی به ذات واحدی برمی‌گردد. و اثبات صفاتی که زائد بر ذات وی باشند جایز نیست، آنطور که در حق ما علم و قدرت اوصافی زائد بر ذات به حساب می‌آیند، معتزله گمان برده‌اند که این قول موجب کثرت می‌شود، زیرا اگرچه این صفات بر ما نیز طاری می‌گردد ولیکن آنگاه که متجدد می‌گردند، ما می‌دانیم که آن صفات زائد بر ذات هستند، و اگر برای وجود خود ما بی تأخیری، مقارنه‌یی فرض شود، آنچه از این مقارنه یا سنجش بدست می‌آید همانا زاید بودن صفات بر ذات خواهد بود، و از دو چیز که یکی بردیگری طریان یابد و معلوم باشد که این، آن یکی و آن یکی، این نیست، و نیز چون با هم اقتران یابند، دو چیز بودن آنها دریافته می‌شود، پس در اینصورت این صفات به اعتبار آنکه مقارن با ذات هستند، عین آن نمی‌توانند باشند، زیرا این امر موجب کثرت در ذات واجب‌الوجود می‌شود، و آن محال است، و بدین جهت بر نفی صفات اجماع کرده‌اند.

۱۴۷. پس آنها را گوییم که: شما محال بودن کثرت را بدین صورت از کجا شناختید؟ در حالی که به جز از معتزله با جملگی مسلمانان مخالفت می‌کنید، و برهائتان بر آن چیست؟ زیرا اینکه کسی بگوید کثرت در واجب‌الوجود محال است به سبب آنکه ذات موصوف واحد است و از اینجا برمی‌آید که کثرت صفات محال باشد، حال آنکه در این نکته نزاع وجود دارد، و محال بودنش به طور ضروری معلوم نیست، پس ناچار باید برهانی باشد.

۱۴۸. و آنها را دو طریقه^۱ است:

اول اینکه می‌گویند: برهان بر این امر آن است که هر یک از صفت و موصوف، هرگاه این آن و آن این نباشد، پس یا یکی از آن دو، در وجود از دیگری بی‌نیاز است، یا هر یک از آن دو به دیگری محتاج است، یا یکی از دیگری بی‌نیاز است ولی دومی نیازمند بدوست. حال اگر فرض شود که هر یک از آنها بی‌نیازند، پس آن دو واجب‌الوجود می‌شوند و این تثنیه مطلقه است و البته محال است.

و اگر یکی از آن دو نیازمند دیگری باشد، پس به ناچار یکی از آن دو واجب‌الوجود نیست، چه معنی واجب‌الوجود آن است که قوامش به ذات خویش باشد و از همه لحاظ از غیر خود بی‌نیاز باشد، و آنچه به دیگری محتاج گشت، آن دیگری علت اوست، زیرا اگر این غیر از میانه برخیزد، وجود وی ممتنع شود، چه وجودش از ذات خودش نیست، بلکه از غیر وی می‌باشد.

۱۴۹. و اگر بگویند: یکی از آن دو محتاج است ولی دیگری نیست، پس آن یکی که محتاج است معلول و دومی واجب‌الوجود است و هرگاه (واجب) معلولی نیازمند به سبب باشد، نتیجه این می‌شود که ذات واجب، به سببی مرتبط شود.

و اعتراض بر این قول چنین است که گفته شود: آنچه شما از این سه قسم اختیار

۱. مقصود از «طریقه» در اینجا، «برهان» است [مترجم].

کرده‌اید قسم سوم است، ولیکن اینکه قسم اول را ابطال می‌کنید به اینکه می‌گویید: تثنیه مطلق است، در مسأله پیش از این بیان داشتیم که شما بر آن برهانی ندارید، و گفتیم که آن جز بر پایه نفی کثرت در این مسأله و مابعد آن تمام نمی‌شود، پس آنچه فرع این مسأله است، چگونه این مسأله بر آن مبتنی می‌گردد؟ ولیکن قول مختار این است که بگویند: ذات در قوام و هستی خویش نیازمند صفات نیست و صفات محتاج موصوف‌اند آنچنان که در حق ما همینطور است پس باقی می‌ماند که بگویند: آنچه به غیر خود نیازمند باشد، واجب‌الوجود نتواند بود. در جواب آنها گوییم: اگر به واجب‌الوجود آن را اراده می‌کنید که علتی فاعلی برای او نباشد، پس چرا می‌گویید فرض اینکه یکی از آن دو محتاج به دیگری است، محال است؟ و چه محالی دارد که بگویند: همچنان که ذات واجب‌الوجود قدیم است، و فاعلی ندارد، صفت وی نیز همینطور است و فاعلی برای او نیست، و اگر به واجب‌الوجود آن را اراده می‌کنید که او را علت قابل (پذیرا) نباشد، پس آن صفات بنا بر این تأویل مربوط به واجب‌الوجود نیست، ولی با همه اینها او قدیم است و فاعلی برای او نیست، پس راه گریز از این اشکال چیست؟

۱۵۰. و اگر بگویند: واجب‌الوجود مطلق کسی است که نه علت فاعلی و نه علت قابل داشته باشد زیرا چون مسلم شد که او علت قابلیه دارد، مسلم می‌شود که معلول نیز هست.

گوییم نامگذاری ذات قابل، به علت قابله، از اصطلاحات شماست، و این دلیل بنا بر اصطلاح شما بر ثبوت واجب‌الوجود دلالت نمی‌کند، و فقط دلالت می‌کند بر اثبات طرفی که تسلسل علت‌ها و معلول‌ها بدان منقطع می‌شود، و جز این قدر به چیزی دلالت ندارد.

و قطع تسلسل به واحدی که صفات قدیم دارد و فاعلی ندارد نیز ممکن است، همچنان که ذات او را فاعلی نیست، و در ذات خود مقرر است، پس باید لفظ

واجب الوجود را ترک نمایند زیرا که امکان التباس در آن است، و برهان جز بر قطع تسلسل دلالت ندارد و البته به غیر آن دلالت نمی‌کند، و جز این هرادعایی تحکم است.

۱۵۱. و اگر بگویند: واجب الوجود مطلق کسی است که نه علت فاعلی و نه علت قابلی داشته باشد زیرا چون مسلم شد که او علت قابلیه دارد، مسلم می‌شود که معلول نیز هست.

گوییم نامگذاری ذات قابل، به علت قابله، از اصطلاحات شماست، و این دلیل بنا بر اصطلاح شما بر ثبوت واجب الوجود دلالت نمی‌کند، و فقط دلالت می‌کند بر اثبات طرفی که تسلسل علت‌ها و معلول‌ها بدان منقطع می‌شود، و جز این قدر به چیزی دلالت ندارد.

و قطع تسلسل به واحدی که صفات قدیم دارد و فاعلی ندارد نیز ممکن است، همچنان که ذات او را فاعلی نیست، و در ذات خود مستقر است، پس باید لفظ واجب الوجود را ترک نمایند زیرا که امکان التباس در آن است، و برهان جز بر قطع تسلسل دلالت ندارد و البته به غیر آن دلالت نمی‌کند، و جز این هرادعایی تحکم است.

۱۵۲. و اگر بگویند: همانطور که قطع تسلسل در علت فاعلی واجب است در علت «قابلی» نیز واجب است، زیرا اگر هر موجود به محلی نیازمند باشد که در آن باشد، و آن محل نیز محتاج محل دیگری باشد، تسلسل لازم می‌آید، چنانکه اگر هر موجودی نیازمند علتی باشد، و این علت هم محتاج به علت دیگری باشد (تسلسل لازم می‌آید). گوییم: راست می‌گویید، زیرا ناچاریم که این تسلسل را هم قطع کنیم و بگوییم: چون صفت در ذات اوست، و ذات او قائم به غیر نیست، همچنان که علم، در وجود ما چنین است و وجود ما محل اوست و ذات ما در محلی نیست، پس علت فاعلی صفت نیز با وجود ذات، از تسلسل منقطع می‌شود، زیرا فاعلی برای آن نیست همچنان که ذات را فاعلی نیست، بلکه ذات و صفات او پیوسته بدین گونه بدون علتی موجود بوده است، و اما تسلسل علت قابلی جز در ذات منقطع نمی‌شود، و چه لزومی دارد که اگر علت

منتفی گردد محل نیز منتفی شود، و برهان (شما) جز بر قطع تسلسل مبتنی نیست، پس هر طریقی که قطع تسلسل بدان ممکن باشد، همان کمک به برهانی است که مستلزم (اثبات) واجب الوجود است.

و اگر از مفهوم واجب الوجود چیزی جز موجودی که برای او علتی نیست اراده کنند، تا بدان واسطه تسلسل منقطع گردد، ما اصلاً نمی‌پذیریم که آن واجب باشد، و هرگاه عقل این نکته را که موجودی قدیم است بپذیرد، موجودی که او را علتی نیست، به قدیم موصوفی که وجود او را در ذات و صفات هردو علتی نیست، اذعان خواهد کرد.



۱۵۳. طریقهٔ دوم آنها این است که گویند: علم و قدرت ما، داخل در ماهیت ذات ما نیستند بلکه آن دو عارض‌اند، و هرگاه این صفات را برای مبدأ اول نیز ثابت کنند در ماهیت ذات او هم داخل نیستند، بلکه برسبیل اضافه و نسبت او را عارض شده‌اند. و اگر این (صفات)، او را دائم باشند، مانند بعضی عوارض غیرمفارق، یا لازم ماهیت او باشند، که آنگاه مقوم ذات او نمی‌شوند؛ و اگر عارض باشند، تابع ذات می‌شوند، و ذات سبب آنها می‌گردد، پس معلولند، و چگونه واجب الوجود توانند شد. و این همان قول اول است جز اینکه عبارت را تغییر داده‌اند.

و نیز گوییم: اگر مرادتان این باشد که (عارض یا صفت) تابع ذات است و سبب بودن ذات بدین معنی است که ذات علت فاعلی آن است و (عارض)، مفعول برای ذات است، این چنین نیست، همچنان که این امر در نسبت علم ما به ذاتمان، لازم نمی‌آید، زیرا ذات ما علت فاعلی علم مان نیست.

۱۵۴. و اگر مرادتان این است که ذات، محل است، و صفت جز در محل، قائم به نفس نیست این مسلم است، و چرا منعی داشته باشد؟ و اگر از آن به تابع یا به عارض و یا به معلول و یا به مفهوم دیگری تعبیر نمایند، معنی دگرگون نمی‌شود، چون معنی جز

این نیست که او قائم به ذات است به طریق قیام صفات به موصوفات، پس چرا محال است که قائم به ذات باشد؟ زیرا این صفت مُنافیِ قدیم بودنش نیست و فاعلی هم نخواهد داشت.

۱۵۵. پس همه دلایل آنها ترسانیدن است به زشت کردن عبارت، از این طریق که گاه او را ممکن و زمانی جائز و وقتی تابع یا لازم و یا معلول بگویند، و این کار زشت است، چه: اگر بدین سخن اراده شود که برای او فاعلی است البته این طور نیست و اگر جز این می گویند و اراده فاعل برای او نمی کنند، ولی برای او محلی قائلند که قائم بدان است و از این معنی به هر عبارتی که خواهند تعبیر کنند، محالی لازم نمی آید. و نیز با عبارت پردازی های ناشایست، می گویند: این قول منتج می شود به اینکه مبدأ اول به این صفات محتاج باشد و بی نیاز مطلق نباشد، زیرا غنی مطلق کسی است که به جز ذات خویش به چیزی نیازمند نباشد.

۱۵۶. و این کلامی است بی معنی و در غایت رکاکت، زیرا صفات کمال با ذات کامل مبین نیست تا بگوییم که او نیازمند به دیگری است، و چون همواره به علم و قدرت و حیات کامل بوده و خواهد بود، چگونه محتاج غیر می شود؟ یا چگونه ممکن است که از ملازمه کمال (با ذات کامل) به حاجت و نیاز تعبیر گردد؟ و این مانند سخن کسی است که بگوید: کامل کسی است که به کمال نیازمند نباشد، و بنابراین کسی که به وجود صفات کمال از برای ذات خود محتاج باشد، ناقص است، و در جواب او می گویند: کامل بودن او را معنی نباشد جز با وجود کمال برای ذات او. همین طور غنی بودن او را هیچ معنی نباشد مگر اینکه برای ذات خود همه صفات مُنافی با نیاز را داشته باشد. از این روی، چگونه صفات کمال را که الوهیت بدان تمام می شود به مانند این تخیلات لفظی انکار می کنند.

۱۵۷. و اگر گویند: هرگاه ذاتی و صفتی (جداگانه) اثبات کردید، و قائل شدید که صفت

در ذات حلول کرده، این ترکیب است، و هر ترکیبی نیازمند ترکیب دهنده‌ی است، و از این جاست که جایز نیست (مبدأ) اول جسم باشد، زیرا جسم مرکب است. گوئیم: اینکه می‌گوید هر ترکیبی نیازمند ترکیب دهنده‌ی است، مانند این است که کسی می‌گوید: هر موجودی نیازمند موجدی است، پس او را گویند: (مبدأ) اول، موجود قدیمی است که نه علت و نه موجد دارد، و نیز گویند که: او موصوف قدیم است، و ذات و صفات او را علتی نیست، و نه قیام صفت او را در ذاتش (سببی هست)، بلکه همه قدیم و بدون علت هستند، و اما جسم نمی‌تواند (مبدأ) اول باشد،^۱ زیرا او حادث است، از این حیث که از حوادث برکنار نمی‌ماند، و هرکس که حدوث جسم مر او را ثابت نشده باشد، لازم است که جسم بودنِ علتِ اولی را جایز بدانند، چنانکه پس از این شما را بدین ملزم خواهیم ساخت.

و به‌هرحال همه مسلک آنها در این مسأله، خیال‌پردازی است.



۱۵۸. همین‌طور آنها قادر بررد (انتساب) همه چیزهایی که برای نفس ذات اثبات می‌کنند نیستند، زیرا وقتی که «عالم بودن» او را اثبات می‌کنند، ملزم می‌شوند بپذیرند که (این عالم بودن) بر مجرد وجود زاید است، چه (مخالفان)، آنها را می‌گویند: آیا مسلم می‌دانید که (مبدأ) اول غیر از ذات خود چیزی را بداند؟ در این میان بعضی آن را مسلم می‌دانند، و بعضی پاسخ می‌دهند نه، او غیر ذات خود را نمی‌داند.

اما (قول) اول همان است که «ابن سینا» برگزیده، زیرا گمان می‌کند که (مبدأ) اول اشیاء را به‌نوعی کلی، و خارج از حدود زمان، می‌داند، و جزئیاتی را که تغییر در ذاتِ عالم باعث تجدُّدِ احاطه بدانها می‌گردد، نمی‌داند.

۱. یعنی دارای خصوصیات ذات یا مبدأ اول باشد، چه در نظر فلاسفه نیز جسم ذاتاً با مبدأ اول فرق دارد [مترجم].

۱۵۹. پس گوییم: آیا علم (مبدأ) اول به وجود همه انواع و اجناسی که نهایت ندارند، عین علم او به نفس خویش است، یا نظیر علم او به دیگری؟ اگر گویید: این (علم) غیر آن است اثبات کثرت نموده قاعده را نقض کرده اید، و اگر گویید عین آن است، با کسانی که ادعا می کنند علم انسان به غیر خودش، همچنین علم اوست به نفس خودش، و عین ذات اوست، فرقی ندارید. و هرکس اینگونه سخن بگوید، عقل او خیره شده باشد. زیرا حد یک چیز این است که در وهم، جمع میان نفی و اثبات آن محال باشد، پس یک چیز، تا زمانی که یک چیز باشد، توهم آنکه در آن واحد، هم موجود و هم معدوم باشد محال خواهد بود. از طرفی در وهم محال نباشد که انسان علم خود را به نفس خود، غیر از علم خود به دیگری فرض کند، و غالباً می گویند: علم او به غیر خود غیر از علم او به نفس خویش است، چه اگر این علم عین دیگری باشد، نفی یکی مایه نفی دیگری و اثباتش مایه اثبات دیگری خواهد بود، زیرا محال است که زید موجود باشد و در عین حال همان زید معدوم باشد، یعنی او در عین حال نفس خود باشد، و نظیر همین (فرض) در مورد علم به غیر با علم به نفس خود محال نیست، و چنین است در مورد علم (مبدأ) اول به ذات خویش با وجود علم او به غیر خودش، چه ممکن است وجود یکی از آن دو را بدون دیگری به توهم آورد، و در اینصورت آنها دو چیز می شوند، و ممکن نیست که وجود ذات خود را جز به ذات خویش، به توهم آورد، و اگر همه چنین باشند، این توهم نیز محال می شود، هرکس از فیلسوفان اعتراف کند به اینکه (مبدأ) اول غیر ذات خود را می داند، لامحاله اثبات کثرت کرده است.

و اگر گویند که: او غیر خود را به قصد اول نمی داند، بلکه نخست ذات خود را به عنوان مبدأ کل عالم می داند، و از این دانایی لازم آید که کل عالم را به قصد ثانی بداند زیرا ممکن نیست خدا ذات خود را جز به عنوان مبدأ بداند، که این مبدأیت حقیقت ذات اوست، و نیز ممکن نیست که ذات خود را مبدأ برای غیر خود بداند و این «غیر» در علم او از راه تضمن و التزام راه نیابد، و بعید نیست که ذات او را لوازمی باشد، و این موجب کثرت در ماهیت ذات نمی شود، بلکه مانع از این می شود که در نفس ذات کثرتی

پدید آید.

۱۶۰. و جواب (این قول) از چند جهت ممکن است:

نخستین جواب این است که اینکه شما می‌گویید او ذات خود را به‌عنوان مبدأ می‌داند، تحکم است، بلکه شایسته این است که او فقط «وجود ذات خویش» را می‌داند، و اما علم او به‌اینکه مبدأ است، زائد بر علم او به وجود است، زیرا «مبدأیت» نسبتی به ذات است، و جایز است که ذات را بداند و اضافه یا نسبت آن را نداند، و اگر «مبدأیت» اضافه نباشد، بی‌شک ذات وی متکثر می‌گردد، و برای او یک وجود و یک مبدأیت تعقل می‌شود که دو چیز جداگانه‌اند، همچنان که جایز است که انسان ذات خود را بداند ولی نداند که معلول است، تا آنکه بعداً بداند، زیرا معلول بودنش نسبتی است به علتش، و همین طور علت بودن او نیز، نسبتی است برای او، نسبت به معلولش، پس الزام در قول آنان سر جای خود هست تا وقتی که می‌گویند: او مبدأ بودن خود را می‌داند، زیرا در او علم به ذات هست، و به مبدأیت، که اضافه است، و اضافه غیر ذات است، و علم به اضافه و نسبت، غیر از علم به ذات است، به‌دلیلی که ذکر کردیم. ممکن است علم به ذات بدون مبدأیت توهم گردد، ولی ممکن نیست که با ذات، جز علم به ذات توهم شود زیرا ذات، واحد است.

۱۶۱. وجه دوم این است که چون شما گویند: که کل برای او به قصد ثانی معلوم باشد، سخنی نامعقول است، زیرا چون علم او به غیر خود محیط باشد همچنانکه به ذات خود محیط است، او را دو علم متغایر باشد. و تعدد معلوم و تغایرش موجب تعدد علم می‌شود، و یکی از دو معلوم، در وهم، از دیگری جدا می‌گردد، پس علم به یکی از آن دو عین علم به دیگری نمی‌شود، زیرا اگر علم به یکی از آن دو عین علم به دیگری باشد، به نظر آوردن و تقدیر وجود یکی، دون دیگری، متعذر می‌گردد و چون جملگی یک چیز باشند، در آن حال دیگر، چیز دومی نیست و این با قول یا تعبیر «علم به قصد ثانی» اختلاف ندارد.

وانگهی کاش می دانستم، چطور به نفی کثرت پابند است آن کس که می گوید: «از علم او برکنار نمی ماند همسنگِ ذره‌یی نه در آسمانها و نه در زمین»^۱، جز اینکه او تمام آن امور را به نوعی کلی، می شناسد و کلیاتی که معلوم اوست، لایتناهی است، پس علم متعلق به آنها - با وجود کثرت و تغایرشان - از هر جهت واحد است.

۱۶۲. و «ابن سینا» در این امر با فیلسوفان دیگر، یعنی قائلان به اینکه خدا جز نفس خویش را نمی داند، مخالفت کرده است، به سبب احتراز از لازم آمدن کثرت، حال چگونگی در نفی کثرت با آنها دمسازی کرده سپس در اثبات علم (خدا) به غیر با آنان مخالف شده است؟ او چون حیا کرده است بگوید: خدای تعالی اصلاً چیزی نمی داند، نه در دنیا و نه در آخرت، و فقط نفسِ خویش را می داند، و غیر او هم خود و هم دیگران را می داند، در اینصورت غیر او در علم شریف تر از او جلوه می کند! بدین سبب از شرم، این مذهب را ترک کرده است، ولی از اصرار در نفی کثرت از همه جهات حیا نکرده، و گمان برده است که علم او به نفس خویش و به غیر خویش، و بلکه به تمام اشیاء عین ذات اوست بدون زیادتی، و این عین تناقض است که سایر فلاسفه در بادیء نظر، به جهت آشکار بودن تناقض در آن از پذیرفتنش شرم کرده اند. اما به هر صورت هیچیک از آنها در مذهب خود از گمراهی برکنار نیستند.

۱۶۳. و این چنین کند خدای عزوجل، بدان کس که از راه وی گمراه شود، و گمان برد که با نظر و تخیلِ خویش به کُنه امور الهی تواند رسید. و اگر گویند: چون ثابت شد که او نفس خویش را به عنوان مبدأ برسبیل اضافه شناخته و علم به مضاف، در حکم واحد است، چه آن کس که فرزند خود را می شناسد، او را به معرفت واحدی شناخته است، و در آن، علم به پدر، و نسبت پدری و فرزندی، به دلالت تضمن، نیز وجود دارد، پس معلوم تکثر یافته ولی علم واحد باقی مانده است،

۱. اشاره است به دو آیت از قرآن مجید: آیه ۶۲، از سوره ۱۰ (یونس)؛ و آیه ۳ از سوره ۳۴ (سبأ)

حال اگر خدا بداند که ذات وی مبدأ غیر اوست، پس علم او واحد می ماند، اگرچه معلوم متعدد باشد، سپس چون (آدمی) این امر را در معلوم واحد و نسبتش تعقل نمود، و این کار موجب کثرت نشد، پس زیادت در علمی که جنس آن موجب کثرت نمی شود، کثرت پدید نیاورد.

۱۶۴. و این چنین است کسی که چیزی را می داند و علم خود را هم بدان شیء می داند، زیرا آن را بدین «علم» می داند، و هر علمی، هم علم به نفس خویش است و هم به معلوم آن، پس معلوم متعدد می شود، ولی علم اتحاد دارد، و این نشان می دهد که شما^۱ (متکلمان) اعتقاد بر این دارید که معلومات خدای تعالی را نهایی نیست و علم وی واحد است و او را به علومی که شماره آنها را نهایی نیست وصف نمی کنید، و اگر تعدد علوم، موجب تعدد ذات علم باشد پس باید در ذات خدای تعالی علومی باشد که شماره آنها را نهایی نباشد، و این محال است.

۱۶۵. گوئیم: هرگاه علم از هر جهت واحد باشد، تعلق آن بدو معلوم به تصور نمی آید، بلکه این امر مقتضی کثرت فراوان است - بنابراین چه در وضع فلاسفه و اصطلاح آنان در تقدیر کثرت است - حتی آنها مبالغه کرده و گفته اند: اگر مبدأ اول ماهیتی داشته باشد که موصوف به وجود باشد، این خود کثرت است، و این نکته را که چیزی حقیقت داشته باشد، و سپس به وجود وصف شود معقول ندانند، بلکه گمان برده اند که وجود بر حقیقت^۲ اضافه شده و آن غیر اوست، پس، مقتضی کثرت است. و بنابراین وجه، ممکن نیست علمی تصور کنیم که متعلق به معلومات کثیره باشد، مگر آنکه در آن کثرتی بزرگتر و روشن تر از آنچه در تقدیر وجود مضاف بر ماهیت لازم می آید لازم آید.

۱۶۶. و اما علم به پسر و همچنین سایر مضافات، دارای کثرت است، زیرا علم به ذات

۱. در اینجا خطاب فیلسوفان با متکلمان است.

۲. حقیقت در اینجا به معنی ماهیت است که وجود بر او عارض می شود [مترجم].

پسر ناگزیر از علم به ذات پدر است، و آن دو علم است، و هم علم سومی که اضافه باشد. آری این علم سومین در ضمن دو علم سابق است، زیرا آن دو از شروط و ضرورت آن هستند والا اگر در مرحله اول مضاف معلوم نباشد، اضافه نیز معلوم نمی‌شود، پس آنها علوم متعدّدند که برخی از آنها مشروط به بعضی دیگر است. و همچنین است آنگاه که مبدأ اول ذات خویش را که مضاف بر سایر اجناس و انواع است می‌داند، و چون مبدأ آنهاست، نیازمند است که ذات خویش و یکایک اجناس را بداند و هم نسبت نفس خویش را به مبدأیت برای آنها دریابد، والا معلوم بودن نسبت برای او، معقول نیست.

۱۶۷. و اما اینکه می‌گویند: اگر کسی چیزی را بداند، عالم بودن خود را بدان علم، نیز می‌داند، پس معلوم متعدّد، و علم واحد است، اینطور نیست، بلکه عالم بودن خود را، به علم دیگری می‌داند و منتهی می‌شود به علمی که از آن غافل باشد، و آن را نداند، و نمی‌گوییم: الی غیرالنهایه تسلسل می‌یابد، بلکه به علمی می‌رسد که متعلق به معلوم اوست، و او از وجود علم غافل است، نه از وجود معلوم، مانند کسی که سیاهی را می‌داند، و نفس او در حال علم، مستغرق و سرگرم معلوم خود است، که سیاهی باشد، و از علم خود به سواد غافل است، و متوجه بدان نیست، و اگر بخواهد بر آن (علم) التفات یابد، نیازمند علم دیگری است تا زمانی که التفات و توجه او منقطع شود.

۱۶۸. و اما قول آنها که می‌گویند: این قول درباره معلومات خدائی تعالی سبحانه به خود شما برمی‌گردد، زیرا که غیرمتناهی است، و حال آنکه علم نزد ما^۱ واحد است، گوییم: ما در این کتاب، به جهت تمهید حق خوض نمی‌کنیم، و صرفاً، مانند کسانی که هادم و معترض‌اند عقاید این گروه را و ارسی می‌کنیم. و بدین جهت است که کتاب را «تَهَاقُتُ الفلاسفه» نامیده‌ایم، و لذا جواب از این مطلب را نیز در اینجا لازم نمی‌دانیم.

۱. در متن «و العلم عندکم واحد» دارد و آن درست نمی‌نماید و باید «و العلم عندنا واحد» باشد چه غزالی در اینجا عقیده فلاسفه را نقل می‌کند که می‌گویند «علم خدا واحد است»، و گرنه متکلمان به کثرت علم الهی اعتقاد دارند [مترجم].

۱۶۹. و اگر بگویند: ما شما را (به پذیرش) مذهب فرقه‌ی بی معین از فرقه‌ها مجبور نمی‌کنیم، ولیکن در آنچه به همه فرقه‌ها برمی‌گردد و جملگی در آن اشکال مساوی‌اند، شما را جای ایراد نباشد. و این اشکال به شما (نیز) برمی‌گردد، و برای هیچیک از فرقه‌ها رهایی از آن ممکن نیست.

۱۷۰. گوئیم: نه، بلکه مقصود تعجیز شماست در ادعای شما به معرفت حقایق امور به‌براهین قطعی و به‌شک انداختن شما در دعویتان. و چون ناتوانی شما ظاهر گشت، (گوئیم که) در میان مردم کسانی هستند که بدان می‌روند که حقایق امور الهی، به‌نظر عقل دریافتنی نیستند، بلکه در حد توانایی بشر نیست که بدانها آگاهی یابد، و از اینجاست که صاحب شرع گفته: «در خلق خدا بیندیشید و در ذات وی میندیشید.»^۱ پس انکار شما براین فرقه چیست که صدق رسول (خدا) را به دلیل معجزه معتقدند؟ و در داوری عقل (تنها) برائبات ذات بی‌چون اقتصار می‌ورزند و از نظر در صفات (او) به‌لحاظ عقلی، احتراز می‌جویند، و صاحب شریعت را پیروی می‌کنند در آنچه از صفاتِ خدائی تعالی آورده، و در اطلاق «عالم، مرید، قادر و حیّ...» ردّ پای او را می‌گیرند، و از اطلاق آنچه او اِذْن نداده سرباز می‌زنند، و به‌عجز عقل از ادراک حقیقت آنها اعتراف می‌کنند.

۱۷۱. و انکار شما بر آنها از راه نسبت دادن جهل بدانهاست در (شناخت) مسالک برهان‌ها و وجه ترتیب مقدمات بر اشکال قیاسات، و ادعای شما مبنی بر اینکه ما آنها را به مسالک عقلیه شناخته‌ایم. و (اینک) عجز شما آشکار گشت و لغزش و گمراهی روشاییتان پدیدار آمد و در دعوی معرفت خودتان رسوا شدید، و مقصود از این بیان آن بود، و کجاست آنکه ادعا می‌کرد که براهین الهیات مانند براهین هندسیات، قاطع است.

۱. ← به‌پاورقی صفحه ۱۳۰ [مترجم].

۱۷۲. و اگر گویند: این اشکال بر «ابن سینا» وارد است چون او گمان برده است که (مبدأ) اول غیر خود را می‌داند، وگرنه محققان فلاسفه، اتفاق کرده‌اند بر اینکه خدا جز نفس خویش چیزی را نمی‌داند، پس این اشکال مندفع است.

گوییم: (ابن سینا) شما را از فضیحت این مذهب منع می‌کند، و اگر آن قول در غایت رکاکت نبود، متأخران از نصرت و یاری آن ننگ نداشتند، و ما وجه رسوایی آن را به شما گوشزد می‌کنیم، زیرا در این قول برتری معلولاتِ او بر خود او (آمده) است، چه انسان و فرشته و هریک از عاقلان، نفس و مبدأ خویش را می‌دانند و غیر خویش را می‌شناسند، و حال آنکه (مبدأ) اول جز خودش را نمی‌داند، پس او نه تنها (در مقایسه) با فرشتگان بلکه به نسبت با هریک از افراد مردم، ناقص است، در صورتی که حتی چهارپا با وجود شعورش به نفس خودش، امور دیگری غیر از آن می‌شناسد، و شکی نیست در اینکه علم شرف است، و نبودن آن نقصان است، آیا گفته‌های خود را فراموش کرده‌اند که: او عاشق و معشوق است، زیرا روشنی کاملتر و زیباییی تمامتر او راست، و چه جمالی می‌تواند باشد برای وجود ساده‌یی که او را نه ماهیتی باشد و نه حقیقتی؟ و از آنچه در عالم می‌گذرد، یا از آنچه لازم ذات اوست و یا از او صادر می‌گردد بی‌خبر باشد و چه نقصانی در عالم، از این بیشتر است؟

۱۷۳. و خردمند باید از طایفه‌یی که به گمان خود در معقولات تعمق و غوررسی می‌کنند، در شگفت باشد، چه پایان نظرشان منتهی می‌شود به اینکه: رَبُّ الْآرِبَابِ وَ مُسَبِّبِ الْاَسْبَابِ را اصلاً بدانچه در عالم جریان می‌یابد، آگاهی نیست. پس چه فرق است میان او و مرده، جز اینکه او فقط به نفس خود علم دارد - تعالی الله عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا^۱ و با جهل او به غیر خودش، اگرچه خویشتن را می‌داند، او را چه

۱. «...خدا بسیار والاتر است از آنچه ستمگران می‌گویند». عبارت آیه نیست. نزدیک‌ترین آیه بدان «سبحانه و تعالی عما یقولون عُلُوًّا کَبِیراً» (اسراء، ۱۷ / آیه ۴۳) است. چنانکه می‌بینید «الظالمون» را ابو حامد افزوده و مقصودش فیلسوفان اند. چه کوتاه بوده و هست دیوارِ فلسفه و علوم عقلی!

کمالی باشد؟ و این مذهبی است که ظاهر رسوای آن (ما را) از اطناب و ایضاح بی‌نیاز می‌دارد.

۱۷۴. و ما بار دیگر این گروه را گوییم که با اقدام به این گمراهی‌ها از کثرت خلاص نمی‌شوید، چه می‌پرسیم آیا علم خدا به ذات خود، عین ذات او هست یا عین ذات او نیست؟ پس اگر بگویید: که علم وی غیر ذات وی است، البته کثرت لازم می‌آید، و اگر بگویید که علم وی عین ذات اوست، میان شما و آن کس که می‌گوید: که علم انسان به ذات خودش عین ذات اوست، چه فرق است؟ در حالی که این حماقت است، زیرا وجود ذات خویش را در حالتی تعقل می‌کند که در آن از ذات خویش غافل است، سپس غفلت وی زایل می‌شود و به ذات خویش آگاه می‌شود، پس لامحاله شعور او به ذات خودش، غیر ذات اوست.

۱۷۵. و اگر گویند که: انسان ذاتاً از علم بیگانه است، و بعداً بر او طریان می‌یابد، و لامحاله علمش غیر خودش می‌شود.

گوییم: غیریت به طریان و مقارنت شناخته نمی‌شود، زیرا عین شیء جایز نیست که برشیء طریان یابد و چیز دیگر وقتی با چیزی تقارن یابد، عین او نمی‌شود و او از غیریت بیرون نمی‌آید، لذا همیشه عالم بودن مبدأ اول به ذات خویش، دلالت ندارد بر اینکه علم وی به ذات خودش، عین ذات اوست، و وهم می‌تواند ذات را فرض کند، و آنگاه طریان شعور را، و اگر (شعور) عین همان ذات باشد، این توهم به تصور نمی‌آید.

۱۷۶. و اگر گویند: ذات وی عقل و علم است، لذا او را ذاتی نبوده که بعداً علمی قائم بدان، حادث شده باشد.

گوییم: در این سخن حماقت، آشکار است، زیرا علم صفت و عرض است و خواهان موصوف است و سخن گوینده بی‌کی می‌گوید: او در ذات خویش عقل و علم است، مانند این است که بگوید: او قدرت و اراده است و قائم به نفس خویش است و اگر چنین

گویند: مثل این است که کسی بگوید: سیاهی و سفیدی قائم به نفس خویشند، و چنین است در مورد کمیت و تربیع و تثلیث، که می‌توان گفت آنها هم قائم به نفس خویش هستند و در تمام اعراض نیز چنین است، و به همین طریق که صفات اجسام محال است قائم به نفس خود باشد مگر به جسمی که آن غیر از صفات است، به همین طریق دانسته می‌شود که صفات مربوط به زندگان هم، از قبیل علم و حیات و قدرت و اراده، قائم به نفس خود نیستند و قائم به ذات دیگری هستند، پس حیات نیز قائم به ذاتی است که حیات وی بدان است، و دیگر صفات نیز همچنین است. بنابراین قانع به سلب سایر صفات از (مبدأ) اول و سلب حقیقت و ماهیت از او نمی‌شوند، تا اینکه از او قیام به نفس را نیز سلب می‌نمایند، و او را (به مقام) اعراض حقیقی و صفات برمی‌گردانند که به نفس خویش قوام ندارند.

و ما پس از این عجز ایشان را از اقامه دلیل بر عالم بودن او (باری سبحانه) به نفس خود و به غیر خود - در مسأله بی جداگانه - بیان خواهیم کرد، اگر خدا بخواهد.

مسأله [هفتم]

در ابطال قول آنها که گویند: مبدأ اول را جایز نیست
که با غیر خویش در جنسی مشارکت و در فصلی
مفارقت نماید و یا اینکه به حکم عقل جنساً
و فصلاً^۱ در او انقسامی راه یابد.

۱۷۷. و براین قول اتفاق کرده‌اند که همانگونه که با واجب‌الوجود، غیری را به معنی جنس (منطقی) مشارکت نیست، به معنی فصل (منطقی) نیز چیزی از او جدا نیست، پس خدا را به (حد) تعریف نتوان کرد، زیرا حد، از جنس و فصل ترتیب می‌یابد و آنچه ترکب ندارد، حدی برای او نیست، و حال آنکه این نوعی از ترکب است.^۲

۱. جنس، در منطق، یکی از کلیات پنجگانه (جنس - نوع - فصل - عرض عام و عرض خاص) است، و عبارت است از کلی ذاتی‌یی که برافراد مختلف الحقیقه قابل حمل باشد. جنس در جواب «ماهو» می‌آید. مانند جانور، که برانسان و شیر و میش و... حمل می‌شود. جنس عام‌تر از نوع است، و از این روی، هر جنس شامل چندین نوع است.

فصل، یکی دیگر از کلیات پنجگانه است. و آن نیز کلی ذاتی است که مایه امتیاز یک نوع از انواع دیگر می‌شود، همچون ناطق که فصل انسان است، و او را از اسب و خرگوش و کبوتر و انواع دیگر حیوان ممتاز می‌سازد [مترجم].

۲. یعنی قول به اینکه خدا جنس و فصل دارد، ترکیب است [مترجم].

۱۷۸. و گمان می‌کنند وقتی که می‌گویند خدا در موجود بودن و جوهر بودن و علت غیر بودن مساوی معلول اول است، و با چیزهای دیگر مباین هست، این مشارکت در جنس نیست، بلکه مشارکت در لازم عام است، و در حقیقت میان جنس و لازم فرقی هست - اگرچه معمولاً فرقی ندارند - به طوری که در منطق شناخته می‌شود، زیرا که جنس ذاتی، عبارت از عامی است که در جواب «ماهو» گفته شود، و داخل در ماهیت شیء محدود و مقوم ذات او می‌گردد، چه مثلاً زنده بودن انسان یعنی - حیوانیت - داخل در ماهیت انسان است و جنس اوست در حالی که مولود و مخلوق بودن، لازم اوست، و از وی انفکاک نمی‌یابد، و لیکن داخل در ماهیت انسان نیست اگرچه لازم عام باشد، و این مطلب امری است بی‌گفتگو که در منطق معلوم است.

۱۷۹. و نیز گمان برده‌اند که به هیچ وجه وجود، داخل در ماهیات اشیاء نیست، بلکه منسوب و مُصَاف به ماهیت است، خواه به صورت لازم و غیرمفارق مانند آسمان، خواه به صورت وارد، مانند اشیایی که حادث می‌شوند پس از آنکه نبوده‌اند، بدین سبب مشارکت در وجود مشارکت در جنس نیست.

و اما مشارکت (مبدأ اول) در علت بودن برای غیر خودش، مانند علت‌های دیگر، مشارکت در اضافه لازم است، که باز داخل در ماهیت وی نمی‌شود، چه هیچیک از مبدأیت و وجود مقوم ذات نیستند بلکه هر دو لازم ذاتند، پس از آنکه ذات به سبب اجزاء ماهیت خویش قوام یافت. پس مشارکت در او جز مشارکت در لازم عام چیزی نیست که لزوم آن تابع ذات اوست نه تابع جنس مانند اشیاء. و از اینجاست که اشیاء جز با مقومات، تحدید و تعریف نمی‌شوند، و اگر به لوازم تعریف شوند، این تعریف به رسم است برای تمییز و تشخیص، نه برای تصویر حقیقت شیء، زیرا فی‌المثل در تعریف مثلث نمی‌گویند: چیزی است که زوایای آن مساوی به دو قائمه باشد، اگرچه این برای هر مثلث لازم عام است، بلکه می‌گویند: که آن شکلی است که سه ضلع بر آن احاطه دارد (شکلی است که محاط به سه ضلع است)، و همینطور است جوهر بودن او، زیرا معنای

جوهر بودن، این است که او موجودی است که در موضوع نیست و موجود جنس نیست، پس با اضافه شدن امری سلبی براو یعنی اینکه، او نه در موضوع است جنس مقوم نتواند شد، بلکه با اضافه نسبت ایجاب بدان و اظهار به اینکه: موجودی است در موضوع، باز چون قائم به امر دیگری است عرض است و جنس نمی تواند شد. و این از آنجاست که اگر کسی جوهر را به تعریفی که به منزله رسم برای اوست بشناسد او در موضوع است یا نه در موضوع، بلکه اینکه ما در رسم جوهر می گوییم: که «آن جوهری است نه در موضوع» مراد آن است که آن یک حقیقت است که اگر وجود یابد، در موضوع وجود نمی یابد، و مراد ما این نیست که آن در زمان تعریف، بالفعل موجود است، پس مشارکت در آن، مشارکت در جنس نیست.

بلکه مشارکت در مقومات ماهیت است که مشارکت در جنس است، که پس از آن برای مباینت نیازمند به فصل است، و (مبدأ) اول، جز وجود واجب، ماهیت ندارد، پس وجود واجب طبیعت حقیقی است، و در نفس خویش ماهیتی است که مخصوص اوست و به دیگری مربوط نیست، و چون وجوب وجود، جز او را نباشد، غیر او با او در آن مشارکت نمی کند، و به فصل نوعی از او منفصل نمی شود، پس او را حد و تعریفی نیست.

۱۸۰. این بود تفهیم مذهب آنان:

و سخن ما درباره آن از دو راه است: مطالبه و ابطال.

اما مطالبه آن است که گوییم: این حکایت مذهب شماست ولی محال بودن آن را درباره مبدأ اول از کجا دانستید؟ تا نفی دوگانگی را بر پایه آن گذاشتید، چون گفتید که ثانی^۱ شایسته است در چیزی با او مشارکت و در چیزی دیگر مباینت نماید، و چیزی که در آن هم وجه اشتراک با او و هم وجه مباینت با او باشد، آن چیز مرکب است، و مرکب محال است.

گوییم: محال بودن این نوع از ترکیب را از کجا شناختید و دلیلی برای آن، جز آنچه

۱. در مقابل اول.

در باره نفی صفات از شما حکایت شده، وجود ندارد. و آن این است که مرکب از جنس و فصل، از اجزاء اجتماع یافته است، پس اگر به یکی از اجزاء آن، یا به همه آن وجودی، در یک حال، صحیح باشد برخلاف دیگری، او واجب الوجود است نه دیگری، و اگر اجزاء را بدون وجود مُجْتَمِع، هستی برانده نباشد و مجتمع را بدون اجزاء، شایستگی وجود نباشد، پس جملگی معلول و محتاج اند.

۱۸۱. و ما درباره آن در مبحث صفات سخن رانده و بیان داشته ایم که این امر در قطع تسلسل علل محال نیست و این دلیل جز بر قطع تسلسل، به چیزی دیگر، دلالت ندارد. و اما آن سخنان گزاف که درباره لزوم اتصاف واجب بدانها اختراع کرده اید، هیچگونه دلیلی بر آن نیست، زیرا اگر واجب الوجود همان است که شما او را بدان وصف می کنید و (می گویند) که کثرت را در او راه نیست و در قوام خویش به چیزی نیازمند نیست، در اینصورت برای اثبات واجب الوجود دلیلی ندارید و دلیل شما فقط دلالت به قطع تسلسل می کند، و این سخنی است که درباره صفات از آن صحبت شد و (صحت) آن در این نوع ظاهر تر است.

۱۸۲. زیرا انقسام چیزی به جنس و فصل، مانند انقسام موصوف، به ذات و صفت نیست، چه صفت غیر از ذات است، و ذات با صفت دو تاست، ولی نوع از همه جهات غیر جنس نیست، زیرا هرگاه ما نوع را ذکر کردیم، جنس را با زیادتی بیان کرده ایم، فی المثل هرگاه ما انسان را ذکر می کنیم، جز حیوان را که نطق را بر آن افزوده ایم، چیزی ذکر نمی کنیم، پس اینکه کسی بگوید: آیا انسانیت از حیوانیت مستغنی است، مانند این است که بگوید: آیا انسانیت از نفس خویش بی نیاز است اگر چیزی دیگر بر آن منضم شود، پس این،^۱ در کثرت از صفت و موصوف بعید تر است. و از کجا و به چه علت محال است که سلسله معلولات، منقطع به دو علت باشد، که

۱. یعنی: نوع و جنس.

یکی از آن دو علت آسمانها باشد و دو دیگر علت عناصر، یا یکی از آن دو علت عقول باشد و دیگری علت جملگی اجسام؟ در حالی که میان آن دو در معنی مفارقت و مابینت (نیز) باشد، آنچنان که میان سرخی و حرارت اگر در یک محل باشند (مباینت هست) زیرا آن دو در معنی متباین هستند، بدون اینکه در سرخی ترکیب جنسی و فصلی فرض کنیم به نحوی که قبول انفصال نمایند، بلکه اگر کثرتی در آن باشد آن نیز نوعی کثرت است^۱ که به وحدت ذات زیانی ندارد.

پس از چه جهت این امر درباره علل محال به نظر می آید؟ و با این بیان، عجز آنان از نفی دو خدای صانع آشکار می شود.

زیرا اگر بگویند: این امر محال است از این نظر که اگر آنچه مابینت میان دو ذات، به سبب اوست شرطی برای وجوب وجود باشد، پس جایز است که هر واجبی را وجودی پیدا شود و با هم متباین نباشند، و اگر این امر یا امر دیگری (در وجوب وجود) شرط نباشد، پس هر چیزی که در وجوب وجود شرط نیست، وجود او از آن بی نیاز است، و وجوب وجود به غیر آن تمام می شود.

۱۸۳. گوئیم: این سخن عین همان است که در مورد صفات گفتید، و ما در آن باره صحبت کردیم، و منشاء تلبیس در تمام اینها، از باب لفظ «واجب الوجود» است، پس باید مطرح نظر قرار گیرد، زیرا ما قبول نداریم که این دلیل بر «واجب الوجود» دلالتی دارد، اگر از آن موجودی اراده نکنند که «فاعلی برای او نیست و قدیم است»؛ و اگر مراد از واجب الوجود همین معنی است که گفتیم، باید لفظ «واجب الوجود» را ترک کرده موجودی را بیان کنیم که: فاعل و علتی ندارد، و تعدد و تباین در مورد او محال است، و دلیلی بر (وجود) او نیست.

۱. یعنی چنانکه می گویند: واجب با غیر خود در موجود بودن و جوهر بودن و علت دیگری بودن شریک است و چون این مشارکت، از مقومات ماهیت نیست، لذا واجب را از وحدت خود بیرون نمی آورد [مترجم].

باقی می ماند (این نکته) که می گویند: آیا این امر (یعنی فصل که ممیز ذاتی از ذات دیگر است) شرط این است که «او را علتی نباشد»، این ساده لوحی است، زیرا ما بیان داشتیم که هرچه علت نداشتن وی تعلیل پذیر نیست شرط آن را طلب نمایند، و آن مثل این است که کسی بگوید: آیا سیاهی رنگ بودن رنگ را شرط است؟ زیرا اگر (سیاهی) شرط باشد، پس چرا سرخی (رنگ) خوانده می شود؟

۱۸۴. گوییم: واقع این است که در حقیقت لونیت یا رنگ بودن هیچیک از آن دو (یعنی سرخی و سیاهی) شرط نیست - یعنی جهت ثبوت لونیت در عقل - و اما در باب وجود لونیت (در خارج) یکی از آن دو شرط است نه عین آن (یعنی لونیت)، یعنی ممکن نیست در عالم وجود جنسی وجود یابد مگر اینکه او را فصلی باشد، و همچنین است در مورد آنکه دو علت^۱ را اثبات می کند و تسلسل را به واسطه آنها منقطع می شمارد، و می گوید که آن دو، به واسطه «فصل» هایشان با هم دیگر متباین اند و ناچار، یکی از فصول شرط وجود است ولی آشکار نیست کدامیک را این شرط است.

۱۸۵. و اگر گویند: این امر در مورد رنگ جایز است، زیرا وجود او مضاف بر ماهیت است، و زائد بر آن، و درباره واجب الوجود جایز نیست، چه او را جز وجوب وجود چیزی نیست و اینجا دیگر ماهیتی نیست که وجود بر آن اضافه گردد، و همانطور که «فصل» سیاهی و «فصل» سرخی، هیچیک از آن دو در رنگ بودن رنگ شرط نیست، و فقط در وجود حاصل (خارجی) به واسطه علتی شرط است، پس همینطور شایسته است که در وجود واجب نیز شرط نباشد، زیرا وجود واجب برای (مبدأ) اول، مانند رنگ بودن برای رنگ است، نه مانند وجودی که بر رنگ بودن اضافه می شود. گوییم: ما این سخن را مسلم نمی داریم، بلکه (معتقدیم) او را حقیقتی است که به وجود موصوف است، به طریقی که در مسأله بعد بیان خواهیم کرد، و اینکه می گویند:

۱. یعنی: دو خدا.

(مبدأ) اول وجودی است بدون ماهیت سخنی نامعقول است.

۱۸۶. و حاصل سخن برمی گردد به اینکه: نفی دوگانگی را بر پایه نفی ترکیب جنسی و فصلی بدانند، و آن را هم بر پایه نفی ماهیت در وراء وجود،^۱ و هرگاه ما این سخن را ابطال کنیم که ریشه اساسی سخن آنهاست، همه سخن ایشان باطل می گردد، و آن بنیادی سست است، نزدیک به سستی خانه های عنکبوت.^۲

طریقه دوم الزام است و آن این است که گوییم: اگر وجود، و جوهریت و مبدأیت جنس نیستند، زیرا که مقول در جواب «ماهو» نیستند، در این صورت (مبدأ) اول به نظر شما «مثل مجرد» است، همچنان که سایر عقول - که مبادی وجود هستند - و در نظر آنان «ملائکه» نامیده می شوند و معلولات اولیه اند، و عقولی هستند که از ماده مجردند. و این حقیقت شامل (مبدأ) اول و معلول اول او نیز می شود، زیرا معلول اول هم بسیط و ساده است و در ذات خویش ترکیبی ندارد، جز از حیث لزومش، و آن دو در اینکه هریک از آنها عقلی مجرد از ماده اند مشترک اند، و این حقیقتی است که روشنگر جنسیت است، پس عقلیت مجرد از لوازم ذات نیست، بلکه ماهیت آن است. و این ماهیت بین مبدأ اول و سایر عقول، مشترک است، پس اگر (عقل اول) در چیز دیگری مابین با آنها نباشد، شما دوگانگی را بدون مابینت، تعقل می کنید، و اگر مابین با آنها باشد، آنچه مابینت بدان است غیر از آن چیزی است که مشارکت عقلی بدان است، و مشارکت در آن (درواقع)، مشارکت در حقیقت^۳ است، زیرا (مبدأ) اول خود و غیر خود را تعقل می کند - در نظر آن کس که اینطور فکر می کند - از این نظر که او در ذات خویش عقلی است

۱. یعنی: برای مبدأ اول ماهیتی نمی شناسند بلکه او را تنها وجود می دانند، زیرا ماهیت امری است که از جنس و فصل فراهم می آید و مایه محدود شدن وجود می گردد، جز اینکه اگر برای او ماهیتی قائل باشند بیانش این است که می گویند وجود او عین ماهیت اوست [مترجم].

۲. اشاره است به آیت ۴۱ از سوره العنکبوت (۲۹) که می فرماید: «مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیئاً و ان اوهن البیوت لبیت العنکبوت لو کانوا یعلمون».

۳. یعنی ماهیت.

مجرد از ماده، و معلول اول نیز همچنین است و آن عقل اول است - که خدا بدون واسطه آن را ابداع کرده - و از حیث تجرد از ماده، با مبدأ اول مشترک است، به سبب آنکه عقول معلولاتند و دارای انواع مختلفند، و اشتراک آنها تنها در عقلی بودن است و جدایی و افتراقشان به فصولی است که جدا از آنهاست، پس (مبدأ) اول نیز در عقلی بودن مشارک آنهاست.

از این روی، آنان در میان نقض قاعده و اعتقاد به اینکه عقلیت مقوم ذات نیست دچار اشکال می شوند و حال آنکه این هر دو نزد آنان محال است.

مسأله [هشتم]

در ابطال قول آنان که گویند: وجود اول بسیط است،
یعنی وجود محض است و ماهیت و حقیقتی نیست
که وجود براو منسوب باشد، بلی وجود
برای او واجب است، همچنانکه
ماهیت برای جز او.

۱۸۷. و سخن ما در این باره بردو گونه است:

نخست مطالبه و درخواست دلیل، بدین معنی که گوییم: این امر را از کجا شناختید؟
آیا به ضرورت عقل، یا به تأمل او؟ ولی ضروری نیست، پس ناگزیر از آن راه نظری که
شناخته‌اید باید یادی بکنید.

و اگر گویند: به دلیل اینکه اگر او را ماهیتی باشد، وجود بر آن ماهیت اضافه می‌شود
و تابع و لازم آن می‌گردد، چون تابع معلول است، پس وجود «واجب الوجود» نیز معلول
می‌گردد، و این تناقض است.

۱۸۸. گوییم: این برمی‌گردد به ریشه تلبیس شما در اطلاق لفظ واجب الوجود، زیرا ما
می‌گوییم: او را حقیقتی و ماهیتی است و این حقیقت موجود است یعنی معدوم و منفی

نیست و وجود او منسوب به ماهیتش است، و اگر می‌خواهند این امر را تابع و لازم بنامند، پس از آنکه معلوم شد که وجود او را فاعلی نیست، در اسامی مضایقه نیست. بلکه این وجود همیشه قدیم است بی آنکه علت فاعلی داشته باشد، و اگر به تابع و معلول، این را می‌خواهند، که او را علتی فاعلی است، این چنین نیست، و اگر غیر آن را می‌خواهند، البته مسلم است و محالی در آن نیست، زیرا که دلیل جز بر قطع تسلسلِ علل دلالت ندارد و قطع آن در حقیقت موجود و ماهیت ثابت، امکان دارد. و در اینصورت به سلب ماهیت نیازی نیست.

۱۸۹. و اگر گویند: در اینصورت ماهیت سبب وجود می‌شود در حالی که تابع آن است، و در نتیجه وجود، پذیرا و معلول واقع می‌شود.

گوییم: ماهیت حتی در اشیاء حادثه، سبب وجود نیست تا چه رسد در مورد قدیم، البته اگر از ماهیت سبب فاعلی بخواهند، و اگر بدان چیز دیگری اراده کنند، و از آن گریزی نباشد، گو چنین باش، چه امر محالی در آن نیست. بلکه محال بودن در تسلسل علت‌هاست، و آنگاه که تسلسل قطع شود، محال بودن، مندفع می‌گردد؛ و آنچه غیر از این است، محال بودنش معلوم نیست. و اگر جز این گویند، ناچار باید دلیل محال بودنش را بگویند، و حال آنکه تمام برهان‌های آنان تحکّمات است، و مبتنی بر این است که لفظ «واجب الوجود» را به معنی وجودی می‌گیرند که دارای لوازم است، و چنین می‌نماید که واجب الوجود بدان معنی دلالت می‌کند که آنان بیان کرده‌اند، ولی چنین نیست، چنان که در پیش گفتیم.

۱۹۰. و بالجمله، دلیل آنها در این مورد به نفی صفات، و نفی انقسام جنسی و فصلی بر نمی‌گردد، جز اینکه دشوارتر و ضعیف‌تر است، زیرا این کثرت، جز به مجرد لفظ بر نمی‌گردد، والا عقل می‌تواند ماهیتی موجود فرض و تقدیر نماید، و اگر بگویند: هر ماهیت موجودی، متکثر است، زیرا در آن هم وجود و هم ماهیت است، و این غایت ضلال است، زیرا موجود واحد در تمام حالات قابل تعقل یعنی معقول است، و

موجودی نیست مگر آن کہ او را حقیقتی باشد، و وجود حقیقت مُنافی وحدت نیست.

۱۹۱. راه دوم این است کہ ما بگوییم: وجود بدون ماهیت و بدون حقیقت، غیر معقول است، و همانطور کہ عدم محض را نمی‌توانیم بہ اندیشہ بیاوریم، مگر بہ واسطہ نسبت بہ موجودی کہ عدمش را فرض نمایند، همچنین وجود محض را تعقل نتوانیم کرد، مگر آنگاہ کہ آن را بہ حقیقت معینی نسبت دہیم، بہ ویژه آنگاہ کہ ذات واحدی معین باشد، اما او چگونه واحدی است کہ در معنی از غیر خود متمایز است و متعین می‌گردد و حال آنکہ حقیقتی ندارد؟ زیرا نفی ماهیت بہ منزله نفی حقیقت است، و آنگاہ کہ حقیقت موجودی منتفی شود وجودش تعقل نمی‌شود و مانند این است کہ بگویند «وجود و لاوجود» و این دو البتہ متناقضند. و چنین بہ نظر می‌آید کہ اگر این امر معقول باشد، جایز شمرده می‌شود کہ در معلولات وجودی باشد کہ او را حقیقتی نباشد، کہ با مبدأ اول در این نکتہ کہ وجودی است بدون حقیقت و ماهیت، مشترک خواهد بود، اما در اینکہ او علت دارد و مبدأ اول ندارد با او مباین است، بنابراین می‌پرسیم کہ: چرا این نکتہ در معلولات متصور نیست، و آیا جز این سببی دارد کہ در نفس خویش غیر معقول است؟ و آنچه در نفس خویش تعقل نمی‌تواند، بدان سبب ہم کہ علتش نفی می‌شود، معقول نتواند بود، و آنچه بہ تعقل می‌آید، با تقدیر اینکہ او را علتی باشد، از معقول بودن خارج نیست.

۱۹۲. و نیز اعتقاد بہ تنہایی در معلولات، تا این حدود، غایت گمراہی و سیدہ دلی آنهاست، چہ گمان می‌برند کہ با آنچه می‌گویند خدا را مُتَنَزَّہ جلوه می‌دہند، در صورتی کہ پایان سخنان نفی [ذات] مجرد است، زیرا نفی ماهیت، نفی حقیقت است، و با نفی کردن حقیقت، جز لفظ وجود چیزی باقی نمی‌ماند، چہ تا وجود بر ماهیت نسبت داده نشود، مُسَمَّایی نخواہد داشت.

و اگر بگویند: اینکہ می‌گوییم: حقیقت او واجب الوجود است، و آن بہ منزله ماهیت اوست. گوییم: واجب را معنی، جز نفی علت از او نیست، و آن امری سلبی است کہ

حقیقت ذات بدان متقوم نمی‌گردد و نفی علت از حقیقت، برای حقیقت لازم است. پس باید حقیقت معقول باشد تا اینکه بگویند: او را علتی نیست و عدمش متصور نه، زیرا وجوب را جز این معنی نباشد.

باید پرسید اگر وجوب بر وجود افزوده گردد، کثرت لازم می‌آید و اگر افزوده نگردد، چگونه ماهیت می‌شود؟ از این روی، وجود ماهیت نیست و همینطور چیزی هم نیست که بر او افزوده می‌شود.

مسأله [نهم]

در تعجیز^۱ آنان، از اقامه دلیل براینکه
(مبدأ) اول جسم نیست

۱۹۳. گوییم: این قول از کسی صحیح است که فکر کند جسم حادث است، به سبب آنکه از حوادث خالی نتواند بود، و هرچیز که حادث باشد، محتاج مُحدثی است، اما شما چون جسمی قدیم را تعقل کردید، که وجود او را ابتدایی نیست، و با این همه از حوادث هم خالی نیست، چه مانع دارد که (مبدأ) اول جسم یا آفتاب و یا سپهر برین و یا چیز دیگری از این دست باشد؟

و اگر گویند: بدین جهت (مبدأ اول جسم نیست) که جسم به کمیت مرکب است از اجزاء، و در معنی [یعنی ذهن] منقسم به هیولی و صورت است، با اوصافی که ناچار مختص به اوست، و سبب مبینتش با سایر اجسام می گردد - وگرنه اجسام از این نظر که جسم اند، برابرند - و حال آنکه واجب الوجود واحد است و به هیچ یک از این وجوه، قبول قسمت نمی کند.

۱۹۴. گوییم: که این مطلب را در پیش، بر شما ابطال کردیم و بیان داشتیم که برای این

۱. تعجیز = عاجز کردن؛ ناتوان شمردن.

ادعا دلیلی ندارید، جز اینکه «مجتمع آنگاه که پاره‌یی از اجزایش نیازمند برخی دیگر باشد، معلول نامیده می‌شود» و در این باره سخن گفتیم و آشکار ساختیم همانگونه که بعید نباشد فرض موجودی که موجدی نداشته باشد، همچنان بعید نیست فرض مُرکَّبی که مُرکَّب نداشته باشد، و نیز می‌توانیم موجوداتی فرض کنیم که موجدی ندارند، چه شما نفی عدد [کثرت] و دوگانگی را بر نفی ترکیب بنا کردید، و نفی ترکیب را دلیل بر نفی ماهیت دانستید نه وجود، و آنچه واپسین بنیاتتان بود آن را از ریشه برکنندیم، و تحکم‌تان را در آن باره روشن ساختیم.^۱

۱۹۵. و اگر گویند جسم اگر نفس نداشته باشد، فاعل نمی‌تواند باشد، و اگر او را نفسی باشد، نفس برای او علت است، پس جسم (مبدأ) اول نمی‌تواند باشد.
گوییم، نفس ما علت وجود جسم ما نیست، و نفس فلک نیز به تنهایی به نظر شما علت وجود جسمش نیست، بلکه آن دو موجودهایی هستند که علت‌های جداگانه دارند، پس هرگاه جایز باشد که وجود آن دو قدیم باشد، جایز است که علتی نداشته باشند.

۱۹۶. و اگر گویند: اجتماع نفس و جسم چگونه رخ داد؟ گوییم: این مانند قول کسی است که پرسد: وجود مبدأ اول چگونه رخ داده است؟ و او را گویند: این سؤال از حادث است^۲ ولیکن چیزی که پیوسته موجود بوده، درباره او نمی‌گویند: (اجتماع در وجود او) چگونه اتفاق افتاده است؟ و سؤال از جسم و نفس نیز این چنین است، زیرا چون هریک از آن دو جاودانه بوده‌اند پس چه استبعادی دارد که صانع باشند؟

۱۹۷. و اگر بگویند (این امر ممکن نیست) زیرا جسم، از آن جهت که جسم است،

۱. رجوع کنید به مسأله سابق (شماره هشتم).

۲. یعنی با این سؤال، جز حادث را نپرسند، و در حالی که مبدأ اول حادث نیست، پس از او بدین گونه سؤال نکنند [مترجم].

دیگری را نمی‌آفریند و نفس وابسته به جسم نیز جز به وساطت جسم کاری نمی‌کند، پس جسم، وسیلهٔ نفس در آفرینش اجسام و ابداع نفوس و اشیاء بی‌تناسب با اجسام نیست.

گوییم: چرا جایز نیست که در نفوس، نفسی دارای خاصیتی مخصوص باشد، و امکانی ایجاد کند که اجسام و غیر اجسام از آن ایجاد شوند، و محال بودن آن به ضرورت معلوم نیست و برهانی که دلالت بر محال بودن آن باشد موجود نه، جز اینکه ما آن را از این اجسام قابل مشاهده، ندیده‌ایم «و عدم مشاهده بر محال بودن چیزی، دلالت ندارد.»

همچنان که به موجود اول، چیزهایی نسبت داده‌اند که به هیچ موجود دیگری منسوب نیست و ما از غیر او مشاهده نکرده‌ایم، و عدم مشاهده از غیر او بر محال بودن آن از او، دلالت نمی‌کند. پس دربارهٔ نفس جسم و جسم نیز همچنین است.

۱۹۸. و اگر بگویند: سپهر برین یا خورشید، یا آنچه از اجسام دیگر فرض شود، مقداری معین دارد که جایز است بر آن زیاد شود و از آن کم گردد، پس اختصاص او به این مقدار جائز، به مخصصی که او را تخصیص دهد، نیازمند است و (مبدأ) اول چنین نیست.

گوییم: چرا منکر می‌شوید کسی را که می‌گوید: هرگاه این جسم مقدار معینی داشته باشد واجب است به علت «نظام کل» همواره یکسان بماند، و اگر کوچکتر و بزرگتر شود، جایز نیست؛ همچنان که شما گفتید: که معلول اول جرم (فلک) اقصی را از خویش افاضه کرد، که مقدار معینی داشت و دیگر مقادیر نسبت به ذات معلول اول، برابرند، ولیکن بعضی مقادیر به علت تعلق نظام (کل) بر آنها معین شدند، پس مقداری که دارند (ثبوت بر آن حال) واجب است و خلاف آن جایز نیست، و همچنین است اگر غیر معلول فرض شود.

بلکه اگر آنچه را که در معلول اول - که نزد ایشان علت جرم فلک اقصی شمرده

می شود - فی المثل مانند اراده - ثابت کردند، و آن را مبدأ تخصیص قرار دادند، باز سؤال منقطع نمی شود، زیرا گفته می شود که به چه علت این مقدار معین را در نظر گرفتند نه بیشتر و نه کمتر؟ همچنان که مسلمانان را به قبول نسبت اشیاء با اراده قدیمه، ملزم کردند، و ما مسأله تعیین جهت حرکت آسمان و معین شدن دو نقطه را به عنوان دو قطب، به خود آنها بازگردانیده ایم.

۱۹۹. و چون آشکار شد که ایشان مجبورند علت تمییز شیء از مثلش را، در وقوع، جاز شمارند و تمییز بدون علت را نیز نظیر آنچه دارای علت است بپذیرند، چون فرقی نیست میان آنکه سؤال به نفس شیء کنند، و گفته شود که: چرا بدین اندازه اختصاص یافته؟ و میان اینکه سؤال متوجه به علت شود و گفته آید که چرا علت آن را بدین اندازه از امثالش، تخصیص داده اند؟ پس اگر پاسخ به سؤال از علت ممکن باشد باید گفت، این مقدار، مانند غیر آن نیست، چه نظامی که مربوط به آن است دیگرگونه است. پاسخ به سؤال از نفس شیء نیز ممکن است، و نیازمند به توجیه علتی نیست، و این هم (الزامی) است که از آن رهایی ندارند.

۲۰۰. و اگر این مقدار معین که وقوع یافته، مانند آن (مقداری) است که واقع نشده، سؤال برمی گردد بدین که یک چیز از همانند خویش چگونه جدا می شود؟ به ویژه بنا بر اصل خود آنان، چه آنها اراده ممیزه را انکار می کنند، و اگر (مقدار) مانند آن نباشد، جواز آن هم ثابت نیست، بلکه گفته می شود: این چیز، قدیماً واقع شده است، همانطور که علت قدیمه به گمان ایشان (قدیماً) واقع شده است. و باید ناظر در این کلام، از آنچه در باب نقطه قطب و جهت حرکت فلک برای آنها ایراد کرده ایم، (و در آنجا براهین) شان را به خودشان برگردانده ایم، یاری بجوید.

و با این بیان آشکار شد که هرکس به حدوث اجسام تصدیق نداشته باشد، قادر بر اقامه دلیل نیست بر اینکه (مبدأ) اول اصلاً جسم نیست.

مسأله [دهم]

دربارهٔ عاجز کردن آنان، از اقامهٔ دلیل بر اینکه
عالم را صانعی و علتی است

۲۰۱. پس گوییم: کسانی براین رفتند که هر جسمی حادث است، به علت اینکه از حوادث خالی نیست، مذهب آنها به این می‌انجامد که (آن جسم) نیازمند به صانع و علتی است.

اما شما را چه باز می‌دارد از (پذیرش) مذهبِ دهریه؟ و آن اینست که عالم بدینگونه که هست، از قدیم بوده است و علتی و صانعی ندارد، و همانا علت، حوادث راست، و در عالم نه جسمی حادث می‌شود نه جسمی منعدم می‌گردد بلکه صورت‌ها و عرضهاست که حادث می‌گردند.

زیرا اجسامی که در آسمانهاست، قدیم‌اند و، عناصر چهارگانه‌یی که در زیر سپهر ماه قرار گرفته‌اند و اجسام و مواد آن، همه قدیم‌اند، و در آن تنها صورتها به سبب امتزاجات و استحالات متبدل می‌گردند، و نفوس انسانی و حیوانی حادث می‌شوند و علل این حوادث به حرکتِ دَوْرِيّه منتهی می‌گردد، و حرکت دوریه قدیم است، و مصدر آن نفس قدیم فلک است، از این روی، عالم را علتی و اجسام آن را صانعی نیست، بلکه همانطوری که هست پیوسته همین طور بلا علت بوده - یعنی اجسام - پس معنی قول

آنان چیست که گویند: وجود این اجسام مبتنی به وجود علتی است و آن علت قدیم است.

۲۰۲. و اگر گویند هر چیزی که علتی ندارد. واجب الوجود است، و ما (قبلاً) از صفات واجب الوجود، آنچه را که بدان آشکار می شود که جسم هرگز نمی تواند واجب الوجود باشد، یاد کرده ایم.

گوییم: فساد آنچه را که شما ادعا می کردید از صفات واجب الوجود بیان کرده ایم و (گفته ایم) که برهان (شما) سوای قطع سلسله،^۱ به چیزی دلالت ندارد، و نزد دهریان در بادی امر منقطع گشته است چه می گویند: اجسام را علتی نیست، و اما صور و اعراض، پاره یی از آنها علت است برای بعضی دیگر، تا اینکه به حرکت دوریه بینجامد، و برخی از آنها سبب از برای بعضی دیگر است به طریقی که مذهب فلاسفه است و حلقه تسلسلشان بدین واسطه منقطع می شود، و هر کس در آنچه ما گفته ایم تأمل کند، عجز آن کس را که به قدم اجسام معتقد است از دعوی (اثبات) علت باز شناسد، و بدین طریق دهری گری و الحاد کسی را که معتقد به قدم اجسام است، و از دعوی علت برای آنها (یعنی اجسام) روی بر تافته، می شناسد. همانطور که گروهی بدان تصریح کرده اند، و آنها کسانی هستند که اینان تابع نظر آن ملحدان شده اند.

۲۰۳. و اگر گویند: دلیل بر آن این است که این اجسام یا واجب الوجودند، و آن محال است، و یا ممکن الوجودند، و هر ممکنی محتاج به علتی است.

گوییم: لفظ واجب الوجود و ممکن الوجود مفهوم نیست و تمام تلبیسات آنان در زیر این دو کلمه پنهان است، پس باید به مفهوم برگردیم، و آن عبارت از نفی علت و اثبات آن است. و گویی این گروه می گویند: که این اجسام، آیا علتی دارند یا نه؟ اما دهری می گوید: علتی ندارد و اشکال (این قول) در کجاست؟ و اگر به امکان آن

۱. یعنی: تسلسل.

(چیزی را اراده کنند که علتی دارد)، گوییم که او واجب است و ممکن نیست، و قول آنها که می‌گویند جسم ممکن نیست واجب باشد تحکمی است که اساسی ندارد.

۲۰۴. و اگر بگویند: که مورد انکار نیست که جسم اجزایی دارد، و کل به اجزاء خود استوار است، و اجزاء برذات (کل) سابق است، گوییم: در اینصورت باید کل مستقوم بر اجزاء و اجتماع آنها باشد، و اجزاء و اجتماعشان را علتی نباشد، بلکه آنها نیز بدون علت فاعلی پیوسته قدیم بوده باشند.

و ردّ این (اعتراض) برای آنها ممکن نیست، مگر بدانچه از لزوم نفی کثرت در موجود اول، می‌گویند و ما در پیش آن را ابطال کردیم و به جز از این، آنان را راهی نیست، پس آشکار گشت که هرکس حدوث اجسام را باور ندارد، اعتقاد او به صانع نیز پایه و اصلی نخواهد داشت.

مسأله [یازدهم]

در تعجیز کسی از آنها که فکر می کند (مبدأ)
اول غیر خود را می داند و انواع و اجناس
را نیز به نوعی کلی می داند.

۲۰۵. پس گوئیم: اما مسلمانان وقتی که وجود، نزد آنان به حادث و قدیم منحصر شد، و بر آنان مسلم گشت که قدیمی جز خداوند سبحان و صفات او نیست و هرچه غیر از اوست از جانب او و به خواست او حادث آمده است، از این روی، نزد آنان یک مقدمه ضروری در علم او حاصل شد، و مراد - به ضرورت - این است که ناچار (همه حوادث) برای مرید معلوم است، پس بنابراین گذاشتند که همه چیز برای او معلوم است، چه کل مراد و خواست او بوده است و به اراده او حادث آمده است و کائنی نیست مگر آنکه به خواست او حادث گشته باشد، و بنابراین به جز ذات او چیزی (قدیم) باقی نمی ماند. و هرگاه ثابت شد که او مرید است و به اراده خویش داناست، پس او به ضرورت زنده است و هرزنده‌یی که غیر خود را می شناسد، او برای شناخت ذات خویش اولیتر است. از این روی، همه (حوادث) را معلوم خدای تعالی دانستند و (علم) او را بدین طریق شناختند، پس از آنکه برایشان آشکار گشت که او به احداث عالم مرید بوده است. و اما شما چون گمان بردید که عالم قدیم است و به اراده و خواست او حادث نگشته، پس از

کجا فهمیدید که او غیر ذات خویش را می‌داند؟ پس به‌اقامه دلیل از برای آن ناچارید.
 ۲۰۶. و حاصل آنچه ابن‌سینا در تحقیق این مطلب در طی سخنان خویش آورده است
 به‌دو فن برمی‌گردد.

فن اول: این است که (مبدأ) اول، در ماده موجود نیست، و هر موجودی که نه در ماده
 است عقل محض است، و هر آنچه عقل محض است، تمام معقولات نزد او مکشوف
 است، زیرا آنچه مانع از ادراک همه اشیا می‌باشد، تعلق به ماده و اشتغال بدان است،
 نفس آدمی به تدبیر ماده یعنی بدن مشغول است، و آنگاه که گرفتاری او به ماده به وسیله
 مرگ، منقطع گشت و به طوری نبود که به ناپاکی شهوات و صفات نکوهیده که او را
 به امور طبیعی می‌کشاند، آلوده شود، حقایق تمام معقولات برای او منکشف می‌گردد، و
 بدین جهت امر الهی بر این تعلق گرفته که تمام فرشتگان، جملگی معقولات را بدانند و
 چیزی برای آنها مجهول نماند زیرا آنان عقول مجرد هستند و در ماده قرار ندارند.

۲۰۷. گوییم: به این سخن که گفتید: (مبدأ) اول موجودی است که در ماده نیست، اگر
 مقصودتان این باشد که او جسم نیست و نه در ماده منطبق است، بلکه قائم به نفس
 خویش می‌باشد، بدون تحیز، و اختصاص به مکانی ندارد، البته اینها مسلم است.
 پس باقی ماند اینکه می‌گویید: هر چیز را که صفت چنین باشد، آن عقل مجرد است،
 گوییم: مراد شما به عقل چیست؟ اگر از عقل چیزی را بخواهید، که اشیا دیگر را تعقل
 می‌کند، پس آن خود مطلوب است،^۱ و موضع نزاع همین است، و شما چگونه از
 مقدمات قیاس خود چنین نتیجه مطلوبی بدست آوردید؟ و اگر به عقل، غیر آن را
 بخواهید و بگویید که عقل چیزی است که نفس خویش را تعقل می‌کند، چه بسا که
 برادران فیلسوف تو^۲، این نکته را برای تو مسلم داشته‌اند، ولیکن حاصل آن برمی‌گردد
 به اینکه، آنکه نفس خویش را تعقل می‌کند، غیر خود را نیز تعقل تواند کرد، و ما

۱. یعنی نفس مطلوب ماست که می‌گوییم: خدا غیر از ذات خود، اشیا دیگر را نیز می‌داند [مترجم].

۲. اشاره به «ابن‌سینا» است.

می‌گوییم که به چه علت ابن سینا علت در این مسأله از سایر فلاسفه جدا شده است. از این روی، چگونه ادعا می‌کنید که آن ضروری است؟ و اگر (اعتقاد) نظری باشد، برهان شما برای آن چیست؟

۲۰۸. اگر بگویند: بدین جهت که مانع ادراک اشیاء، ماده است، و در (ذات خدا) ماده نیست.

گوییم: می‌پذیریم که ماده مانع است ولی این (نکته) را که ماده یگانه مانع باشد نمی‌پذیریم و قیاس آنها، به شکل یک «قیاس شرطی» منتظم می‌گردد و آن این است که گفته شود:

«اگر این در ماده باشد، پس اشیاء را تعقل نمی‌کند، ولیکن چون در ماده نیست، پس در اینصورت اشیاء را تعقل می‌کند» و این استثناء «نقیض مقدم» است و استثناء «نقیض مقدم» به اتفاق منطقیان غیرمنتج است و مانند این است که کسی بگوید: «اگر این انسان باشد، پس حیوان است، لیکن انسان نیست، پس حیوان هم نیست»، و این لازم نیست زیرا ممکن است انسان نباشد ولی اسب باشد، که حیوان است، آری استثناء و «نقیض مقدم»، «نقیض تالی» را نتیجه می‌دهد، به طریقی که در منطق ذکر شده، با یک شرط، و آن مسلم بودن انعکاس «تالی بر مقدم» است و آن به «حصر» است مانند اینکه می‌گویند: «اگر آفتاب برآید، روز موجود است، لکن آفتاب برنیامده است، پس روز، موجود نیست»، زیرا وجود روز را سببی جز برآمدن آفتاب نیست و هر یک از این دو (روز و آفتاب) بردیگری منعکس می‌شود.

و بیان این اوضاع و الفاظ را از، کتابی که به نام معیارالعلم^۱ تصنیف کرده‌ایم و ضمیمه این کتاب است، می‌توان فهمید.

۲۰۹. و اگر بگویند: که ما ادعای عکس این را می‌کنیم، و آن این است که مانع، محصور

۱. نام دیگر معیارالعلم، مدارک العقول است.

در ماده است، و مانعی خارج از آن نیست، گوییم: این تحکم است، و دلیل شما برای اثبات آن چیست؟

فن دوم: قول اوست به این که: اگرچه ما نمی‌گوییم (مبدأ) اول مرید به احداث است و یا اینکه کل به حدوث زمانی، حادث شده است، ولی می‌گوییم: که آن فعل اوست و از او وجود یافته، جز اینکه او همیشه به صفت فاعلان بوده و همیشه فاعل بوده، و با دیگران جز به این اندازه فرق نداریم، و اما در اصل با (متألهان) فرقی نداریم، و وقتی که به اتفاق، باید فاعل، به فعل خود عالم باشد، پس کل (حوادث) به نظر ما از فعل اوست.

۲۱۰. و جواب (از آن) به دو صورت است:

نخست: اینکه فعل برد و قسم است:

الف: ارادی، مانند فعل حیوان و انسان.

ب: طبیعی، مانند فعل آفتاب در روشن کردن و فعل آتش در گرم کردن، و آب در سرد کردن.

و علم به فعل، در افعال ارادی لازم می‌آید، چنانکه در صناعت‌های بشری چنین است، و اما در طبیعی چنین نیست. و در نظر شما خداوند - سبحانه و تعالی - عالم را به طریق لزوم و به طبع و اضطرار، از ذات خویش ساخته، نه به طریق اراده و اختیار، بلکه کل لازم ذات اوست، همچنان که روشنایی لازم خورشید است، و آنطور که آفتاب را، در باز گرفتن نور، قدرتی نیست و آتش را بر گرم نکردن، توانایی نه، (مبدأ) اول را نیز به کفّ افعال خویش توانایی نیست: (تعالی الله عن قولهم علواً کبیراً)^۱، و بدین طریق اگر به مجاز این (امور) را فعل بنامند، اعتقاد علم برای فاعل ابدأً اقتضا ندارد.

۲۱۱. و اگر گویند: میان این دو امر، تفاوت است، و آن این است که صدور کل از ذات

او، به سبب علم او به کل است، و تمثیل یعنی وجود تصور نظام کلی سبب فیضان کل

۱. اقتباس است از آیه ۴۶ از سوره ۱۷ (الاسراء) «سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً» [منزه و برتر

است از آنچه گویند به برتری بزرگی].

است و سببی برای آن سوای علم به کل نیست، و علم به کل عین ذات اوست، پس اگر علم به کل نداشت، کل از او موجود نمی‌شد، به خلاف نور از خورشید.

گوییم: در این مورد یاران تو، با تو مخالفت کرده‌اند، چه آنها می‌گویند: ذات متعال حق ذاتی است که وجود کل بنا بر ترتیبش و بالطبع و الاضطرار، از او لازم می‌آید، نه از حیث اینکه او عالم بدان است. پس محال در این مذهب در کجاست، به ویژه زمانی که با آنان بر نفی اراده موافقت کردی؟ و آنطور که علم آفتاب بر لزوم نور خود، شرط نیست و بلکه نور به ضرورت تابع آن است، پس تقدیر این امر در (مبدأ) اول نیز (جایز است) و مانعی ندارد.

۲۱۲. وجه دوم: و آن این است که اگر برای آنان مسلم بداریم که صدور شیء از فاعل، اقتضای علم به صادر را نیز دارد، چون فعل خدای متعال نزد آنان واحد است، و آن عبارت از معلول اول است که عقل بسیط باشد، پس شایسته است که خدا عالم نباشد مگر بر آن، و معلول اول نیز (فقط) به آنچه از او صادر می‌گردد، عالم باشد، چه کل یک باره از خدای متعال به وجود نیامده، بلکه به وساطت و تولد و لزوم پدیدار گشته، و چیزی که از چیز دیگری صادر گشته که آن از خدا صادر آمده چگونه شایسته است که معلوم او باشد؟ در حالی که از او جز یک چیز (یعنی عقل اول) صادر نگشته؟ و این امر در فعل ارادی لازم نیست تا چه رسد به فعل طبیعی؟ زیرا حرکت سنگ از فراز کوهی، البته به تحریک ارادی است، لذا موجب علم به اصل حرکت می‌شود، ولی موجب آگاهی بدانچه به وساطت از آن پدید می‌آید، نمی‌شود، از قبیل شکستن و تصادم اش با غیر، و این نیز امری است که جوابی برای آن ندارند.

۲۱۳. و اگر بگویند: هرگاه حکم کنیم به اینکه او به جز نفس خود را نمی‌شناسد، این (قول) در غایت زشتی است، زیرا غیر او هم خود و هم خدا، و هم غیر خود را می‌شناسد، پس در شرف برتر از او می‌شود و چگونه ممکن است که معلول اشرف از علت باشد؟

گوییم: این شناخت از گفتار فلاسفه درباره نفی اراده، و حدوث عالم لازم می‌آید و

ارتکاب آن واجب است همچنان که سایر فلاسفه مرتکب آن شده‌اند، از این روی یا از ترک فلسفه چاره نیست و یا اینکه باید اعتراف کرد که عالم به اراده (خدا) حادث گشته است.

همچنین گوئیم: چرا انکار می‌کنید از فلاسفه کسی را که می‌گوید: که آن (علم) شرف زیادی نیست، زیرا غیر او (خدا) به آن محتاج است تا بدان واسطه حائز کمالی شود، چه ذاتاً ناقص است، و انسان به معقولات شریف شده است، یا برای آنکه، در دنیا و آخرت، به مصالح نهایی آگاه شود، و یا آنکه وجود تاریکِ ناقصِ او کامل گردد، و سایر مخلوقات نیز همچین‌اند.

۲۱۴. و اما، وجود خدائی - سبب‌خانه و تعالی - از تکمیل و تکامل، بی‌نیاز است، بلکه اگر دانشی برای او فرض کنیم که با آن کامل گردد، بدین ترتیب، ذات او، (از حیث ذات او) ناقص می‌شود.

و این مانند چیزهایی است که دربارهٔ سمع و بصر، و علم به جزئیاتی که داخل و تابع زمان است گفته‌ای، که در آنها با فلاسفه موافقت کرده‌ای، بنابراینکه خدائی تعالی از آنها منزّه است، همچنین (گفته‌ای) که متغیرات داخل در زمانند، و منقسم می‌شوند به آنچه «بود» و آنچه «خواهد بود»، و (مبدأ) اول آن را نمی‌داند، زیرا علم بدانها مایهٔ تغیر و تأثیر در ذات او می‌گردد، در حالی که با سلب آن از ذات او، نقصانی به وجود نمی‌آید، بلکه آن (عین) کمال است، و نقصان در حواس و حاجت (ما) به آنهاست و اگر نقصان آدمی نمی‌بود، به حواس احتیاجی نداشت، تا او را از آنچه بدو زیان می‌رساند حفظ و حراست نماید.

و چنین است علم به حوادث جزئی، که شما گمان می‌کنید مایهٔ نقصان است، زیرا وقتی ما همهٔ حوادث را درک می‌کنیم و محسوسات را در می‌یابیم، و (مبدأ) اول، چیزی از جزئیات در نمی‌یابد و چیزی از محسوسات را ادراک نمی‌نماید، و آن نقصان نیست، پس جایز است که علم به کلیات عقلی را برای غیر او ثابت کنیم نه برای او، و در آن نیز نقصانی نباشد، و این اشکالی است که از آن راه‌هایی ندارند.

مسأله [دوازدهم]

در عاجز کردن آنها، از اقامه دلیل بر اینکه
خدا، ذات خود را می داند

۲۱۵. پس گوییم: چون مسلمانان حدوث عالم را به اراده خدا دانستند، از اراده اش بر علم او استدلال کردند، و از اراده و علم یکجا بر حیات او استدلال کردند، پس از آن به حیات بنا بر اینکه هر زنده‌یی در حالی که زنده است، به نفس خود شعور دارد (استدلال کردند) که او ذات خود را نیز می داند، و این روشی معقول است و در غایت استواری است.

و اما شما چون اراده و احداث را نفی کردید، و گمان بردید که آنچه از او صادر می گردد، به لزوم و بر سبیل ضرورت و طبع صادر می گردد، پس چه استبعاد دارد، که ذات او ذاتی باشد که تنها معلول اول از او ایجاد گردد؟ و سپس از معلول اول، معلول ثانی برآید و به ترتیب تا تمام موجودات، ولی با همه این او به ذات خویش آگاهی نداشته باشد، مانند آتش که گرمی لازم وجود اوست، و آفتاب که نور لازمه وجود آن است و هیچ یک از آن دو ذات خویش را نمی فهمند، آنچنان که (او) غیر خویش را نمی داند، بلکه آنکه ذات خود را می داند، آنچه را نیز که از او صادر می شود می داند، پس غیر خود را نیز می داند، و حال آنکه بنا بر مذهب ایشان بیان کردیم که او غیر خویش را

نمی‌شناسد و آنان را که با این بیان مخالفت می‌کردند، به حکم وضع خودشان ملزم ساختیم که با نظر ما موافقت کنند، زیرا اگر خدا غیر خود را نداند بعید نیست که خویش را هم نداند.

۲۱۶. و اگر گویند: هرکس که وجود خویش را در نیابد او میت است و چگونه می‌توان گفت که (مبدأ) اول میت است؟

گوییم: سیاق مذهب شما، شما را ملزم به این کرده است، چه میان شما و آن کس که می‌گوید: هرکس به اراده و قدرت و اختیار، کاری انجام نمی‌دهد و نمی‌شنود و نمی‌بیند میت است، فرقی نیست با آن کس که غیر خویش را نمی‌شناسد، او هم میت است. و اگر جایز باشد که (مبدأ) اول از همه این صفات عاری باشد، او را چه نیازی است بر اینکه ذات خویش را بشناسد؟

و اگر باز برگردند به اینکه: هر آنچه از ماده مبرا باشد، او به ذات خود عقل است و از این روی، نفس خویش را تعقل می‌کند، ما قبلاً بیان کرده‌ایم که آن تحکم است و برهانی برای آن نیست.

۲۱۷. و اگر گویند: برهان بر آن این است که: موجود به زنده و مرده منقسم می‌گردد و زنده مقدم‌تر و شریفتر از مرده می‌باشد و (مبدأ) اول مقدم‌تر و شریفتر است، پس باید زنده باشد، و هر (موجود) زنده‌یی ذات خویش را در می‌یابد، چه محال است که (شعور) در معلولات زنده او باشد، و او خود زنده نباشد.

گوییم: این (سخنان) حکماتی بیش نیست: چه ما می‌گوییم: چرا محال است که از کسی که خویشتن را در نمی‌یابد ایجاد کسی که، با وسایط زیاد و یا بی‌واسطه، نفس خویش را دریابد لازم آید؟ و اگر مانع در این کار آن باشد که (با قبول این فرض)، معلول شریفتر از علت می‌شود، پس چرا محال است که معلول، برتر از علت باشد؟ و این بدیهی نیست.

سپس، چرا بر آن کس که می‌گوید: شرف او، در این است که وجود کل، تابع ذات

اوست، نه در علم اوست، انکار می‌آورید؟ و دلیل^۱ بر آن، اینک: غیر او هر وقت (بخواهد) می‌تواند اشیایی غیر ذات خویش را بشناسد و ببیند و بشنود، و حال آنکه او نه می‌بیند و نه می‌شنود، و اگر کسی بگوید که موجود برد و قسم بینا و نابینا، دانا و نادان انقسام می‌یابد، و باید بینا مقدم‌تر باشد، و (مبدأ) اول (نیز) باید بینا و دانای به اشیاء باشد، شما آن را انکار کرده می‌گویید: شرف در (داشتن) چشم و علم به اشیاء نیست، بلکه (شرف) در بی‌نیازی از چشم و علم می‌باشد و در ذات بودن، به نحوی که (کل) از ذات او ایجاد گردد؛ ذاتی که عالمان و صاحبان بصیرت در او (مندرج) باشند.

۲۱۸. پس بدین صورت در معرفت ذات، شرفی نیست، بلکه (شرف) در (مبدأ) بودن است برای ذوات معرفت، و این شرفی است که خاص او (مبدأ اول) است. پس ضرورتاً مجبور می‌شوند که علم او را به ذات خویش نیز نفی نمایند، زیرا از این امور، چیزی بر آن دلالت ندارد مگر اراده، و براراده دلالت نمی‌کند مگر حدوث عالم. و به فساد آن، برای کسی که این امور را از لحاظ عقل در نظر می‌گیرد، همه این (براهین) فاسد می‌گردد. پس تمام آنچه را که اینان درباره صفات (مبدأ) اول بیان می‌کنند، و یا نفی می‌نمایند، دلیلی بر آن ندارند مگر تخمینات و ظنون، که (حتی) فقیهان از (طرح) آنها در ظنن استنکاف می‌ورزند.

و هیچ تعجب و شگفتی ندارد که عقل در صفات الهی حیران شود، بلکه عجب از فریفتگی آنهاست به خودشان و به دلایلشان و به اعتقادشان و ادعایشان که، امور را به معرفت یقینی شناخته‌اند، هر چند عقیده‌شان سراپا گزافه و تباهی است.

۱. یعنی: دلیل بر آن از جانب کسی که معتقد است شرف او بر کائنات از جهت دیگری جز علم است، مانند تبعیت کل او را... [مترجم].

مسأله [سیزدهم]

در ابطال قول آنان که خدای - که بسی برتر از گفتار ایشان است - جزئیات منقسم به انقسام زمان: یعنی آنچه شده، و آنچه می شود و آنچه را که خواهد شد، نمی داند.

۲۱۹. و بر این امر اتفاق دارند، و از آنها کسی هست که بر این (قول) رفته که (مبدأ اول) جز نفس خویش، چیزی را نمی داند، و چیزی از مذهب او پنهان نیست، و برخی گفته اند که او غیر خویش را می داند و آن روشی است که «ابن سینا» برگزیده، زیرا معتقد شده است که خدا اشیاء را می داند، به علم کلی که داخل در مقوله زمان نیست و به ماضی و مستقبل و حال اختلاف نمی پذیرد، و با این همه گمان دارد که «هم سنگ ذره یی در آسمان ها و زمین از علم پروردگارت برکنار نیست»^۱، جز اینکه جزئیات را به نوعی کلی می داند.

۲۲۰. و ما ناچاریم اول مذهبشان را بفهمیم، و پس از آن مشغول اعتراض شویم. و این مطلب را به مثالی روشن می کنیم: و آن اینکه مثلاً خورشید، پس از آنکه کسوف نکرده

۱. اشاره است به آیه شریفه «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ...» (یونس، ۱۰/ آیه ۶۱).

بود، کسوف می‌کند، سپس ظاهر می‌شود، پس برای کسوف سه حال حاصل می‌شود: حالی که در آن معدوم بود و وجود او را انتظار می‌کشیدند، بدین معنی که می‌خواست بشود.

و حالی که اکنون موجود است، یعنی هستی یافته و کائن است. و حال سوم آن است که در آن معدوم است ولیکن در پیش بود. و برای ما در مقابل این سه حالت، سه علم گوناگون پدید می‌آید؛ زیرا اولاً دانستیم که کسوف معدوم است و در آینده خواهد شد. و دوم آنکه فعلاً وجود دارد. و سوم آنکه بود ولی اکنون نیست.

و این سه علم، متعدد و مختلف‌اند، و نتایج آنها در یک محل، موجب تغییر ذات عالم می‌گردد، زیرا اگر بعد از آشکار گشتن بدانند که کسوف اکنون هم موجود است، همچنان که از پیش بود، البته جهل است نه علم، و اگر آن زمان که وجود دارد، بدانند که معدوم است، البته جاهل است، زیرا یکی از این دو قائم‌مقام دیگری نتواند بود.

۲۲۱. و گمان برده‌اند، که حالِ خدائی تعالی در این احوال سه‌گانه، اختلاف نمی‌یابد، در حالی که این امور مُؤَدَّی به تغییر و دگرگونی می‌شوند، و آن چیزی که حال او اختلاف نیابد، تصور نمی‌رود که این حالات سه‌گانه را بدانند، زیرا علم تابع معلوم است، و آنگاه که معلوم تغییر یابد، علم نیز تغییر می‌یابد و آنگاه که علم تغییر یابد، به ناچار عالم نیز تغییر یافته است، و حال آنکه تغییر بر خدائی تعالی محال است.

۲۲۲. و با این همه گمان می‌کند که: او کسوف و تمام صفات و عوارض آن را می‌داند، ولیکن به علمی که به‌ازل و ابد متصف است و اختلاف نمی‌یابد. مانند اینکه مثلاً می‌داند که آفتاب موجود است و ماه موجود است، و آن هر دو به وساطت فرشتگان، که در اصطلاح خود آنها را «عقول مجرده» نامیده‌اند، از خود او حاصل شده‌اند، و می‌داند که آنها به حرکات دَوْری حرکت می‌کنند و می‌داند که میان فلک آن دو در دو نقطه تقاطع

۱. یعنی «ابن سینا» گمان می‌کند که...

است که آنها را «رأس» و «ذنب» گویند، و چون آن دو در بعضی اوقات در دو نقطه اجتماع می‌کنند، آفتاب می‌گیرد، یعنی جرم ماه در میان او و نگرندگان حائل می‌شود، تا آفتاب از دیدگان پوشیده می‌شود، و آنگاه که مثلاً او از آن نقطه به فلان مقدار می‌گذرد که فرضاً یک سال است، دوباره آفتاب کسوف می‌نماید، و باز می‌داند که این انکساف ممکن است در تمام خورشید باشد، یا یک سوم یا نصفش، و (می‌داند که) یک یا دو ساعت مکث کند، و بدین ترتیب تا برسد به تمام احوال کسوف و عوارض آن، و از علم او چیزی برکنار نماند، ولیکن علم او به این امور، پیش از کسوف و در حال کسوف و پس از روشن شدن، بریک منوال باشد یعنی اختلاف نیابد و موجب دگرگونی در ذات وی نمی‌گردد.

و همچنین است علم او به تمام حوادث - زیرا این حوادث البته به اسباب حادث می‌گردد، و این اسباب را اسبابی دیگر لازم است تا به حرکت دوری سماوی منتهی گردد.

و سبب و علت حرکت دوریه، نفس سماوات است و سبب تحریک نفوس، شوق تشبه به خدای تعالی و فرشتگان مقرب است.

پس تمام این امور برای او معلوم است، یعنی منکشف است، به انکشافی واحد و متناسب، که زمان در آن تأثیر ندارد و با این همه درباره حال کسوف، نباید گفت: که او کسوف موجود فعلیه را می‌داند، و پس از آن نمی‌داند که هم اکنون روشنائی یافت.

۲۲۳. و هرچیزی که در معرفت آن نسبت به زمان واجب آید، تصور نمی‌رود که او آن را بداند، زیرا علم بدان موجب تغییر می‌شود.

و این مذهب آنان در مورد چیزهایی است که منقسم به زمان است و همچنین است مذهبشان در آنچه به ماده و مکان منقسم می‌گردد، مانند افراد مردم و جانوران، زیرا آنان می‌گویند: (او) عوارض زید و عمرو و خالد را نمی‌داند، بلکه تنها انسان مطلق را به علم کلی می‌داند، و همچنین عوارض و خواص آن را می‌داند، و (می‌داند) که لازم است بدن

او مرکب از اندام‌هایی باشد، که بعضی جهت محکم گرفتن^۱، و برخی جهت راه رفتن و بعضی جهت دریافتن است، و پاره‌یی زوج و پاره‌یی فرد است، و (می‌داند) که لازم است قوای او پراکنده در اعضایش باشد... الی آخر، تا برسد به تمام صفتی که در خارج و باطن آدمی است، و هرآنچه از لواحق و صفات و لوازم اوست، به طوری که چیزی از علم وی برکنار نماند، (و این همه را) به نحوی کلی می‌داند.

۲۲۴. و اما شخص زید، تمییز و تشخیص وی از عمر و با قوه حس است نه عقل، زیرا بنیان تمییز او، اشاره به جهتی معین است، و حال آنکه عقل جهت مطلق کلی، و مکان کلی را تعقل می‌نماید و اما وقتی می‌گوییم: «این» و «این»، آن اشاره به نسبتی است که بین حاسّ و محسوس، به جهت نزدیک یا دور بودن، یا جهت معینی حاصل آمده است، و این امر در مورد او محال است.

۲۲۵. و این است قاعده‌یی که بدان اعتقاد دارند^۲ و به واسطه آن به کلی، شرایع را از ریشه برمی‌کنند، زیرا مضمون آن این است که اگر مثلاً زید، خدای تعالی را اطاعت یا عصیان ورزیده باشد، خدای تعالی به آنچه از احوال در او پدید می‌آید، عالم نباشد، زیرا او زید را به عینه نمی‌شناسد، چون شخصی است، و افعال او بعد از آنکه نبود، حادث گشته، و وقتی شخص را شناسد، البته احوال و افعال وی را هم نمی‌شناسد، بلکه کفر زید و اسلام وی را هم نمی‌داند، و فقط کفر «انسان» و اسلام او را به طور «مطلق» می‌شناسد، یعنی به صورت کلی نه مخصوص به اشخاص.

بلکه لازم می‌آید بگوییم که محمد (ص) به نبوت قیام کرد در حالی که او^۳ نمی‌دانست

۱. البطش: الاخذ بالعنف و السطوة و الشدة (قاموس) [مترجم].

۲. در این باره که آیا غزالی عقاید فیلسوفان به‌ویژه «ابن‌سینا» را در باب این مسأله به‌درستی دریافته و به‌انصاف نقل کرده، محققان و شارحان عقاید فیلسوفان، سخنان مختلف گفته‌اند که از نقل و جمع آن رساله بزرگی می‌توان ساخت. همین اندازه باید گفت که روی هم رفته غزالی این جا نیز مانند مواضع دیگر جانب امانت را رعایت کرده است [مترجم].

۳. خدا.

که محمد در آن حال به سوی وی دعوت می‌کند، و همچنین است حال با هر پیامبر معین، و فقط او می‌داند که از مردم کسی به نبوت قیام نموده، و صفت او چنین و چنان است، و اما پیامبر مخصوص را به تنهایی نمی‌شناسد، زیرا این امر به حس شناخته می‌شود، و احوال ناشی از او را نیز نمی‌داند، زیرا آنها احوالی است که در مورد شخص معین به انقسام زمان منقسم می‌شود و ادراک آنها با اختلافاتی که دارند، موجب تغییر می‌گردد.

۲۲۶. این بود آنچه خواستیم از مذهب آنان نقل کنیم، و بعد آن را تفهیم نماییم و سپس قبایحی را که از این اقوال لازم می‌آید، آشکار سازیم، و اکنون فساد عقل ایشان، و وجه بطلان آن را ذکر می‌کنیم:

گمراهی آنان از این نظر است که این احوال، سه چیز مختلف است و آنگاه که چیزهای مختلف بر محلی بدنبال هم بیایند، به ناچار در آن تغییری پدید می‌آورند، پس اگر در حال کسوف، عالم باشد به اینکه خواهد شد، همانطور که از پیش بود، او جاهل است و عالم نیست، و اگر عالم باشد که آن موجود بود و قبل از آن عالم بود به اینکه آن نبود و بعد خواهد شد، البته علم او اختلاف یافته و حالش دگرگون شده، بنابراین تغییر لازم می‌آید، زیرا تغییر جز اختلاف عالم معنایی ندارد، زیرا اگر کسی چیزی را نمی‌دانست و سپس آموخت، تغییر یافته، و آن کس که علم نداشت که آن (کسوف) کائن است، سپس حال وجود، او را حاصل آمد، البته تغییر یافته است.

۲۲۷. و این مطلب را تحقیق کرده گفته‌اند، این احوال سه گونه‌اند: حالی است که اضافه محض است، مانند اینکه در راست و یا چپ باشی، و این اضافه به یک وصف ذاتی راجع نمی‌شود، بلکه اضافه محض است، و اگر چیزی که در طرف راست تو بود، به طرف چپ تو تحول یابد، نسبت یا وضع تو نیز تغییر می‌یابد، ولی به هیچ وجه ذات تو تغییر نمی‌یابد، و این تبدیل نسبت به ذات است نه تبدیل خود ذات.

و از این قبیل است هرگاه تو قادر به حرکت دادن اجسامی باشی که در برابر توست، و اگر تمام آن اجسام یا بعضی از آنها منعدم شود قوای غریزی و قدرت تو دگرگونی نیابد،

زیرا قدرت تو، اولاً قدرتی است جهت تحریک جسم مطلق، سپس جهت تحریک جسم معین؛ ثانیاً، از آن نظر که جسم است - پس نسبت قدرت به جسم معین، وصفی ذاتی نیست، بلکه اضافه محض است، و تغییر آن موجب دگرگونی و زوال اضافه است، و سبب تغییر در حال قادر نتواند بود.

و سوم: تغییر در ذات است و آن این است که عالم نبود، سپس عالم شد، یا قادر نبود، سپس قادر شد، و این تغییر است.

و تغییر معلوم، موجب تغییر علم است، زیرا حقیقت ذات علم، نسبتی است به معلوم خاص، زیرا حقیقت علم معین، تعلق اوست به این معلوم معین همچنان که هست، و تعلق آن به معلوم، به صورت دیگر، ناچار علم دیگری خواهد بود، پس تعاقب آن دو موجب اختلاف در حال عالم خواهد شد.

و ممکن نیست بگوییم که: ذات را یک علم است که گاهی بدانچه در آینده خواهد بود و زمانی بدانچه در گذشته بوده، تعلق می‌گیرد، پس علم واحد است ولی احوال متشابه دارد، و فقط اضافه یا نسبت است که براو تبدیل می‌یابد، زیرا اضافه در علم حقیقت ذات علم است، پس تبدیل آن موجب تبدیل ذات علم می‌گردد و لذا تغییر لازم می‌آید، و آن برخدای تعالی محال است.

□ □ □

۲۲۸. و اعتراض (ما) به دو صورت است:

اعتراض اول اینست که گوییم: چرا بر آن کس که می‌گوید خدای تعالی را به وجود کسوف مثلاً در وقت معینی، علم واحدی است، و این علم قبل از وجود آن، علم باین بود که خواهد شد، و آن به عین در زمان وجود، علم به کائن است. و همان به عین پس از روشن شدن خورشید علم به پایان کسوف باشد، و اینکه این اختلاف (چون) به اضافهات برمی‌گردد، موجب تبدلی در ذات علم نمی‌شود، پس موجب تغییری در عالم نباشد، زیرا این امور به منزله اضافه محض است، چه شخص واحدی که در طرف راست تو بود

به طرف جلوی تو و سپس به طرف چپ تو برمی‌گردد، و اضافه بر تو تعاقب می‌کند، و آنچه متغیر است آن شخص است که انتقال می‌یابد نه تو. و همچنین شایسته است که این حال، درباره علم خدای، عز و جل، فهمیده شود، زیرا، ما مسلم می‌داریم که او اشیاء را در ازل و ابد و اکنون، به علم واحدی می‌داند و تغییر نمی‌یابد. و غرض آنان نفی تغییر است، و آن قولی است که جملگی برآند.

۲۲۹. اما قول ایشان که از ضرورت اثبات علم به وجود (کسوف) در زمان حال، و سپری شدنش پس از آن، تغییر لازم می‌آید، غیر مسلم است، و این را از کجا دانستند؟ زیرا اگر خدای تعالی برای ما علمی بیافریند که زید فردا وقت طلوع آفتاب خواهد آمد، و این علم را پایدار دارد و علم دیگری برای ما نیافریند و غفلتی هم از این علم نباشد، لیکن ما در زمان برآمدن آفتاب به مجرد علم سابق، به اکنون آمدن او عالم هستیم، و پس از آن به این عالم خواهیم شد که او از پیش آمده است، و این علم واحد باقی، در احاطه به این احوال سه گانه کافی است.

۲۳۰. پس باقی می‌ماند اینکه می‌گویند که: اضافه به معلوم معین، داخل در حقیقت آن (علم) است، و هرگاه نسبت اختلاف یافت، چیزی هم که نسبت، ذاتی اوست، اختلاف می‌یابد، و آنگاه که اختلاف و تعاقب حاصل شود، به ناچار تغییر دست می‌دهد. گوییم: اگر این قول درست باشد، در اینصورت شما راه برادران فیلسوف خود را بروید که می‌گویند: خدا جز خویشتن را نمی‌شناسد، و علم به ذات خویش، عین ذات اوست، چه اگر او انسان مطلق و حیوان مطلق و جماد مطلق را بداند، و حال آنکه به ناچار این امور مختلفات است، نسبت‌هایی که برای آنها داده می‌شود نیز، اختلاف می‌یابد، پس علم واحد شایسته نیست، که علم به مختلفات باشد، زیرا مضاف است و اضافه اختلاف دارد، و اضافه بر معلوم، ذاتی علم است، و این امر نیز موجب اختلاف و تعدد می‌شود، ولی نه تعددی که تنها با تماثل همراه باشد، زیرا بعضی از امور متمائل جای بعضی دیگر را نمی‌گیرند، و علم به حیوان مثلاً، جایگزین علم به جماد نمی‌شود، و

علم به سفیدی، جای علم به سیاهی را نمی‌گیرد. زیرا آنها امور گوناگون هستند. وانگهی این اجناس و انواع و عوارض کلی را نهایی نیست و آنها مختلف‌اند و دانش‌های گوناگون (به آنها) چگونه در زیر یک علم جای می‌گیرد؟ و از کجا این علم، همان ذات عالم است، بدون اینکه چیزی بر آن مزید شود.

۲۳۱. و ای کاش می‌توانستم بفهمم که عاقل چگونه به خود اجازه می‌دهد، که اتحاد را در چیزی که احوال او به ماضی و حال و آینده منقسم می‌شود محال بداند؟ در صورتی که اتحاد علم متعلق به تمام اجناس و انواع متباینه را محال نمی‌شمارد، و حال آنکه اختلاف و تباعد موجود میان اجناس و انواع متباینه از اختلاف واقع بین احوال یک شیء که به انقسام زمان منقسم می‌شود، شدیدتر است، و اگر اولی موجب تعدد و اختلاف نمی‌شود، چرا این یکی موجب دگرگونی و تعدد می‌گردد؟ و چون به برهان ثابت شد که اختلاف آزمان، غیر از اختلاف اجناس و انواع است، و آن موجب تعدد و اختلاف نمی‌شود، پس این دیگری نیز موجب اختلاف نمی‌شود. و هرگاه موجب اختلاف نشود، جایز است که با علم واحد، در ازل و ابد به کل احاطه پیدا شود، که موجب تغییر در ذات عالم هم نگردد.



۲۳۲. اعتراض دوم: این است که گوئیم، بنابراین شما، چه مانع دارد که او امور جزئی را بداند، اگرچه تغییر یابد؟ مگر خود شما معتقد نشدید که این نوع از حرکت (تغییر)، براو محال نیست، چنانکه جهم^۱ از معتزله بدان رفته که: علوم او به حوادث، حادث است، و

۱. ابو مخرز جهم بن صفوان (مقتول ۱۲۸ هـ.ق.) از پایه‌گذاران جبر خالص، بدعت او در ترمذ ظاهر گشت و سرانجام سلم بن احوز المازنی او را در مرو - در اواخر حکومت بنی‌امیه - کشت. او می‌گفت: هیچ کس را نه فعلی است و نه عملی، و تنها مجازاً اعمال و افعال را به آدمی زاده نسبت می‌دهند همچنان که می‌گویند: آفتاب غروب کرد، و سنگی آسیا چرخید (شهرستانی، الملل و النحل، ۸۶-۸۶، قاهره، ۱۹۶۸، تحقیق عبدالعزیز محمد الوکیل) [مترجم].

یا کرامیه پس از ایشان معتقد شده‌اند که: او محل حوادث است، و جماهیر اهل حق بر آنها انکار نیاورده‌اند جز اینکه گویند: متغیر، از تغیر خالی نتواند بود، و چیزی که از تغیر و حوادث برکنار نماند، او حادث است و قدیم نتواند بود.

ولیکن مذهب شما این است که عالم قدیم است و در عین حال از تغیر نیز خالی نیست، حال چون قدیمی را گمان می‌کنید که متغیر باشد، شما را مانعی نیست که بدین اعتقاد بگروید، و اگر بگویند: این امر را محال دانستیم، چه علم حادث در ذات او یا از جهت خودش حاصل می‌شود یا از جهت غیر خودش، و باطل است که این امر از خدا حادث شود. زیرا ما در پیش بیان کردیم که از قدیم، حادث صادر نگردد، و پس از آنکه فاعل نبود، فاعل نمی‌شود، زیرا موجب تغیر می‌شود و ما این مسأله را در بیان حدوث عالم بیان کرده‌ایم.

و اگر این (تغیر) در ذات وی از دیگران حادث شده باشد، چگونه غیر او در او مؤثر می‌شود و او را تغیر می‌دهد، تا آنکه برسبیل تسخیر و اضطراب و از آن جهت که غیر اوست، احوال او را تغیر دست دهد؟

۲۳۳. گوئیم: هیچ یک از این دو قسم، بنا بر اعتقاد شما محال نیست.

اما اینکه می‌گویید: محال است که از قدیم، حادث پدید آید که اول حوادث باشد، آن را در (جواب) این مسأله باطل کرده‌ایم. و این چگونه ممکن است در حالی که نزد شما محال است که از قدیم حادثی صادر گردد که اول حوادث باشد، و شرط محال بودنش، اول بودنش است، والا این حوادث، اسباب حادثه غیرمتناهی ندارند، بلکه به واسطه حرکت دوریه به چیز قدیمی منتهی می‌شوند، که نفس فلک و حیات اوست، زیرا نفس فلکی قدیم است، و حرکت دوریه از آن پدید می‌آید، و هر چیزی از حرکت، حادث می‌شود، و منقضی می‌گردد، و بعد از آن نیز لامحاله باز پدید می‌آید، پس در اینصورت نزد شما، حوادث از قدیم صادر می‌شود ولیکن چون احوال قدیم متشابه شد، حوادثی نیز که پیوسته از او فیضان می‌یابد، متشابه می‌شود، همچنان که احوال حرکت

به جهت آنکه از قدیم متشابه‌الاحوال صادر می‌شود، متشابه است.

پس روشن شد، که هر فرقه از آنها معترفند که صدور حادث از قدیم، چون برتناسب و دوام صادر گردد، جایز است، می‌توان گفت که علوم حادثه نیز از این قبیل باشد.

۲۳۴. و اما قسم دوم، و آن عبارت از صدور این علم، در او از غیر اوست، پس گوئیم: به چه علت به نظر شما این امر محال است؟ و حال آنکه در آن جز سه امر چیزی نیست: (الف) یکی تغییر است، و ما بیان داشتیم که آن بنا بر اصل شما لازم است.

(ب) دوم اینکه چیز دیگری سبب تغییر چیز دیگری باشد، و آن نزد شما محال نیست پس باید حدوث شیء، سبب حدوث علم بدان شیء باشد، همچنان که شما می‌گویید: قرار گرفتن شیء رنگین در مقابل حدقه بینایی، سبب انطباع صورت شیء در طبقه جلیدیة حدقه چشم می‌گردد، آنگاه که هوای شفاف میان حدقه و مرئی قرار گیرد و واسطه باشد.

پس هرگاه جایز باشد، که جمادی سبب انطباع صورت در چشم باشد، که عبارت از معنای دیدن است، چگونه محال است، که حدوث حوادث، سبب حصول آنها برای (مبدأ) اول باشد، زیرا چون قوه بینایی، آنطوری که برای ادراک مستعد باشد، و حصول شیء رنگین با از میان رفتن موانع، سبب حصول ادراک گردد، پس باید ذات مبدأ اول نیز پیش شما مستعد پذیرفتن علم باشد، و با وجود این حادث، از قوه به فعل درآید، و اگر از این امر در قدیم تغییری راه یافته، قدیم متغیر نیز نزد شما محال نیست. و اگر گمان کنید که این امر در باب واجب‌الوجود محال است، شما را جهت اثبات واجب‌الوجود دلیلی نیست، مگر قطع سلسله علل و معلولات، همچنان که پیش تر گفتیم، و در آنجا روشن کردیم که قطع تسلسل فقط با وجود قدیم و متغیر، ممکن است.

(ج) و امر سومی که این اعتقاد را متضمن است،^۱ عبارت از متغیر بودن قدیم است به واسطه غیر خود، و این شبیه تسخیر است و استیلائی غیر براو.

۱. اشاره است به اینکه علم در مبدأ اول حادث باشد و در صادر از غیر او [مترجم].

پس ما گوییم: چرا این امر نزد شما محال است که او، به وسائط، برای حدوث حوادث سبب باشد، پس از آن حدوث حوادث، سبب حصول علمی برای او از آنها باشد، و آن شبیه به این است که گوییم: او در تحصیل علم برای خویش سبب است، ولیکن به وسائط.

۲۳۵. و اینکه می‌گویید: این امر شبیه است به تسخیر، باید چنین باشد، زیرا این (نتیجه) به اصل شما لایق‌تر است زیرا شما گمان بردید که هرچه از خدای متعال صادر می‌شود بر سبیل لزوم و طبع است، و او برای انجام ندادن فعل قدرتی ندارد، و این نیز شبیه به نوعی تسخیر است، و از آن برمی‌آید که مبدأ اول در آنچه از او صادر می‌شود، مانند شخصی ناچار و مضطر است.

و اگر بگویند: این اضطرار نیست، زیرا کمال او این است که مصدر تمام اشیاء باشد. گوییم: در این صورت آنچه را (هم که ما گفتیم) تسخیر نیست، زیرا کمال وی در این است که تمام چیزها را بداند، و اگر همزمان با هر حادثی علمی برای ما حاصل گردد، البته این (علم) برای ما مایه کمال است، نه نقصان و تسخیر. از این روی، باید در حق خدا نیز همچنین باشد.

مسأله [چهاردهم]

در عاجز کردن آنان از اقامه دلیل بر اینکه آسمان
جانور است، و در حرکت دوریه خود،
مطیع خدای متعال است.

۲۳۶. زیرا گویند که: آسمان جانور است و او را نفسی است که نسبت آن به کالبد
آسمان، مانند نسبت ماست به بدن هایمان. و همانطور که بدن های ما به تحریک نفس،
به سوی خواست های خویش، بالاراده حرکت می کند، آسمان نیز همچنین است، و
همانا غرض آسمان ها به حرکت دوری خودشان، عبادت پروردگار جهانیان است،
به ترتیبی که به زودی خواهیم گفت.^۱

و از مذهب آنان، در این مسأله، آنچه امکانش مورد انکار نیست و محال بودنش را
ادعا نتوان کرد، این است که خدای تعالی تواناست که حیات را در هر جسمی بیافریند، و
بزرگی جسم آن یا مستدیر بودنش مانع از جاندار شدنش نیست، زیرا شکل مخصوصی
برای جاندار شدن شرط نیست، چه حیوانات با وجود اختلاف اشکالشان در قبول

۱. نزدیک به همین معنی است آنچه حاجی سبزواری در منظومه «حکمت» (۱۴۶، چاپ ناصری)

گوید:

إِنَّ أَلْمَاءَ كُلُّهَا أَحْيَاءُ أَلشَّمْسُ قَلْبٌ غَيْرُهَا أَلْأَعْيَاءُ...

حیات مشترکند.

۲۳۷. ولی ما ادعا می‌کنیم که آنها از شناخت این امر به دلیل عقل ناتوانند چه اگر هم این امر صحیح باشد، جز پیامبران - صلوات الله علیهم - به سبب الهام یا وحی از سوی خدای تعالی بر آن اطلاع نمی‌توانند یافت، و قیاس عقلی نمی‌تواند بر آن دلالت کند. البته بعید نیست که امری مانند این را به دلیل بتوان شناخت ولیکن می‌گوییم: آنچه را که به عنوان دلیل ایراد کرده‌اند جز برای افاده ظن شایسته نیست، اما اینکه مفید قطع و یقین باشد، چنین نیست.

۲۳۸. و سبب فساد عقلشان در این باره این است که می‌گویند: آسمان متحرک است - و این یک مقدمه حسی است - و هر جسمی که متحرک باشد، او را محرکی است - و این یک مقدمه عقلی است - زیرا اگر جسم برای خاطر جسم بودنش متحرک باشد، در اینصورت باید همه اجسام متحرک باشند.

و هر محرکی یا از خود متحرک است مانند «طبیعت» در حرکت سنگ به پایین، و اراده در حرکت حیوان با قدرت، و یا اینکه محرک، (امری) خارجی است، ولیکن به طریق «قَسْر»^۱ حرکت می‌دهد. مانند پرتاب شدن سنگ به سوی بالا. و هر آنچه ذاتاً در حرکت باشد، یا چنان است که این چیز به حرکت خود شعور ندارد، که ما آن را «طبیعت» گوئیم، مانند حرکت سنگ به پایین، و یا اینکه بدان شعور دارد که ما آن را «ارادی» و «نفسانی» نام می‌نهییم.

پس، حرکت که به این تقسیمات منحصر و دائر میان نفی و اثبات می‌شود، یا قسری است و یا طبیعی و یا ارادی، و چون دو قسم اول باطل شود، (نوع) سوم متعین می‌گردد. و امکان ندارد که حرکت قسری باشد، زیرا محرک قاسر، یا جسم دیگری است، که (خود) با اراده و یا به قسر حرکت می‌نماید، و ناچار به یک اراده می‌انجامد و هرگاه که

۱. قسر، در لغت به معنی قهر و اکراه است. و در اصطلاح گویند: «الْقَسْرُ لَا يُدْرَمُ» یعنی قهر و اکراه و زور دوامی نمی‌یابد. و حرکت قَسْری، یعنی حرکت در جهت مخالف طبیعت شیء. [مترجم].

در اجسام سماوات، متحرکی به اراده ثابت شود، غرض حاصل گشته است، زیرا از وضع حرکات قسریه چه فایده است وقتی در پایان کار از رجوع به اراده چاره نیست؟ و یا اینکه باید بگوییم که (آسمان) به قسُر متحرک است، و خدای تعالی به غیر واسطه محرک آن است، و آن محال است زیرا اگر از این حیث آن را حرکت بدهد که جسم است، و او خالق آن است، لازم می آید که هر جسمی متحرک باشد، پس ناچار است که این حرکت به صفتی اختصاص داشته باشد، که به واسطه آن از اجسام غیر خودش متمایز باشد، و این صفت همان محرک نزدیک است، یا به اراده و یا به طبع، و ممکن نیست بگویند که خدای تعالی آن را به اراده حرکت می دهد، زیرا که اراده او به تمام اجسام به یک نسبت متناسب هست، پس چرا این جسم مخصوصاً مستعد پذیرش حرکت شد نه غیر آن، و ممکن نیست که این (حرکت) به جزاف باشد، چه آن نیز محال است، چنان که در مسأله حدوث عالم گذشت.

۲۳۹. و چون ثابت شد که این جسم شایسته است تا صفتی در او باشد که منشاء حرکت است، قسم اول (حرکت) باطل می شود و آن حرکت قسریه است. باقی می ماند بگویند که: آن (حرکت) طبیعی است، اما آن هم غیر ممکن است زیرا طبیعت به مجرد وجود خود، سبب حرکت نمی تواند شد، زیرا معنی حرکت، گریختن از مکانی و جستن مکانی دیگر است، و مکانی که جسم در آن است، اگر ملائم و سازگار او باشد، از آن حرکت نمی کند تا به پایین برود، و هرگاه در آب غوطه داده شود، بر روی آب حرکت می کند، تا مکان ملائم خود را بیابد و ساکن شود، و طبیعت همچنان با او هست، ولیکن اگر به مکانی که با او سازگار نیست، برده شود، از آنجا به سوی (حَیْز) ملایم برمی گریزد، همچنان که خیک پر از هوا، از وسط آب به حیز هوا، می گریزد. و تصور نمی رود که حرکت دوریه هم طبیعی باشد، زیرا که هر «وضع» و «اینی» که گریختن از آن فرض شود، باز بدانجا برمی گردد، و چیزی که بالطبع از آن گریخته شده، بالطبع نیز مطلوب نمی باشد و بدین جهت است که خیک پر از هوا از هوا به میان آب

بر نمی‌گردد، و نه سنگ پس از جایگزین شدن در روی زمین منصرف شده به هوا برمی‌گردد. از این روی، به جز قسم ثالث باقی نمی‌ماند، و آن حرکت ارادی است.



۲۴۰. اعتراض (ما) این است که گوییم: ما سه احتمال فرض می‌کنیم، که غیر از مذهب شماسست، و در عین حال بر بطلان آنها دلیلی وجود ندارد.

اول: اینکه فرض کنیم حرکت آسمان قهری است و به واسطه جسم دیگری است، که به حرکت دادن آنها مرید است و پیوسته آن را اداره می‌نماید و آن جسم محرک، نه کره باشد و نه محیط باشد، پس آسمان (نیز) نباشد. از این روی، قول آنها باطل می‌شود. که حرکت آسمان ارادی است و اینکه آسمان حیوان است و این (محرکی) که ذکر کردیم ممکن الوجود است و برای دفع آن جز استبعاد راهی نیست.

دوم اینکه گوییم که: حرکت قسری است و مبدأ آن اراده خدای تعالی است. نیز گوییم: حرکت سنگ نیز به طرف پایین حرکت قسریه است، که با آفرینش خدای تعالی در آن حادث می‌گردد و همینطور است قول در مورد سایر حرکات اجسام، که حیوانی نیستند.

۲۴۱. باقی می‌ماند استبعاد آنان در اینکه اراده چرا مختص به (جسم آسمان) شد در حالی که در جسمیت، سایر اجسام نیز با او مشارک هستند؟ و ما بیان کرده‌ایم: که از شأن اراده قدیمه مخصوص گردانیدن یک شیء است از میان همانندان آن. و آنان (نیز) به اثبات صفتی که این امر از شأن آن است ناچارند، به ویژه در تعیین جهت حرکت دوریه و در تعیین موضع قلب و نقطه، که ما (شرح) آن را اعاده نمی‌کنیم. و سخن کوتاه آنکه: آنچه را که در اختصاص جسم، به تعلق اراده به آن، بدون تمیز به صفتی مستبعد شمردند، در متمایز شدن خود، بدین صفت به سوی آنان برمی‌گردد، زیرا ما می‌گوییم: به چه علت جسم آسمان بدین صفت مخصوص گشت؟ تا بدان واسطه از اجسام دیگر متمایز شود، در حالی که اجسام دیگر نیز اجسامند، پس به چه علت در او آن چیزی

حاصل شد که در غیر او نشد؟ و اگر آن (تمایز) را به صفت دیگری تعلیل کنیم، سؤال نیز به همان صفات دیگر متوجه می‌گردد، و همچنان الی غیرالنهایه تسلسل می‌یابد، تا سرانجام ناچار شوند به وجود اراده حکم کنند، و به اینکه مبادی، چیزهایی دارد که شیء را از همانند خود متمایز ساخته او را به صفتی از امثالش مُخَصَّص می‌گرداند. سوم این است که ما مسلم می‌داریم که آسمان به صفتی اختصاص دارد، و آن صفت مبدأ حرکت است، آنطور که آنان نیز در میل سنگ به پایین بدان اعتقاد دارند، جز اینکه آسمان نیز مانند سنگ بدان شعور ندارد.

۲۴۲. اما اینکه می‌گویند: چیزی که بالطبع مطلوب است بالطبع از آن گریزان نشوند، تلبیس است، چه به اعتقاد آنها در آنجا مکان‌هایی که به عدد متفاضل باشد، وجود ندارد، و حرکت دوریه، واحد است، و جسم نیز بالفعل اجزایی ندارد، و همچنین حرکت را بالفعل جزئی نیست و تنها در وهم تجزیه می‌پذیرد، پس این حرکت به طلب مکانی، و یا جهت گریختن از مکانی نیست، و ممکن است که جسمی خلق شود که در ذات او معنی باشد که حرکت دوریه را اقتضاء بکند، و به مقتضای این معنی، حرکت ذاتی او باشد، نه اینکه مقتضای معنی، طلب مکان باشد، تا اینکه به حرکت بدان مکان واصل گردد.

و اینکه می‌گویید: هر حرکتی برای طلب مکانی یا برای گریختن از آن مکان است، اگر ضروری باشد، مانند این است که شما، طلب مکان را مقتضای طبع قرار داده‌اید، و حرکت را در نفس خویش مقصود و منظور نمی‌دانید، بلکه وسیله‌ی برای آن شمردید.^۱ و ما می‌گوییم: بعید نیست که حرکت (خود) نفس مقتضی باشد، نه طلب مکان، و چه چیز آن را محال می‌نماید؟

پس ظاهر گشت که آنچه آنها یاد کرده‌اند، اگر گمان هم برود که از یک احتمال دیگر قوی‌تر است، ولی به طور قطع مایه انتفاء آن هم نیست، و حکم بر اینکه آسمان جانور است، تحکم محض است، و برای آن مستندی وجود ندارد.

۱. یعنی برای طلب مکان، یا فرار از آن.

مسأله [پانزدهم]

در ابطال آنچه در مورد غرض محرک آسمان یاد کرده‌اند

۲۴۳. گویند که: آسمان در حرکت خود فرمائیدارِ خدای تعالی است، و به سوی او تقرب می‌جوید، زیرا هر حرکت به اراده، برای غرضی است، چه تصور نمی‌رود که فعل یا حرکتی از حیوان صادر شود مگر زمانی که فعل برای او برتر از ترک آن باشد، وگرنه اگر فعل و ترک آن مساوی باشد، تصور انجام آن نمی‌رود.

همچنین تقرب به خدای تعالی مبنای طلبِ رضا و پرهیز از خشم نیست، زیرا خدای تعالی از خشم و خشنودی مبرا است، و اگر این الفاظ (در مورد او) بکار می‌رود برسبیل مجاز است، که از آن به اراده عقاب و اراده ثواب کنایه می‌شود.

و جایز نیست که تقرب به خدا به وسیله طلب قرب از او در مکان باشد، چه آن محال است. پس باقی نمی‌ماند مگر طلب تقرب از او در صفات. زیرا وجود اکمل، وجود اوست و هر وجودی به نسبت با وجود او ناقص است، و نقصان را درجاتی و تفاوتی است، مثلاً ملک از نظر صفت به او نزدیک‌تر است نه از نظر مکان، و مراد به ملک، ملائکه مقرب‌اند یعنی جواهر عقلی، که تغییر نمی‌پذیرند، و فانی نمی‌گردند و استحاله نمی‌یابند، و اشیاء را آنچنان که هستند می‌دانند.

۲۴۴. و هر زمان که انسان در صفات خود تقرب خود را به فرشتگان افزایش دهد، تقرب او به خداوند متعال افزون‌تر می‌شود، و نهایت طبقه آدمیان، تشبه به فرشتگان است.

و چون ثابت شد که معنی تقرب به خدای تعالی این است، یعنی در صفات طلب قرب کند، و این برای آدمی زاده از این طریق ممکن است که حقایق اشیاء را بداند، و پس از مرگ، به برترین احوال ممکن، جاودانه زنده بماند زیرا بقاء کامل و نهائی از آن خدای تعالی است و فرشتگان مقرب، آنچه از کمال برای آنان ممکن است در عالم وجود با آنها هست، چه در وجود آنها چیزی بالقوه نیست، تا به فعلیت برسد، از این روی، کمال آنها به نسبت با غیر خدا، در غایت قُصْوٰی است.

۲۴۵. و فرشتگان آسمانی عبارتند از نفوس محرکه آسمان‌ها و در میان آنها (یعنی آسمان‌ها)، برخی بالقوه‌اند و کمالات آنها منقسم می‌شود بدانچه بالفعل هستند، مانند شکل کروی و هیأت [کامل]، و این با آنها حاضر است؛ و بدانچه بالقوه است و آن عبارت از هیأتی است که در وضع و این، به خود می‌گیرند و هیچ وضع معینی نیست مگر اینکه آنها را ممکن باشد، ولیکن سایر اوضاع، بالفعل برای آنها موجود نیست، زیرا جمع میان همه آنها غیر ممکن است، پس چون استیفاء یک یک همه اوضاع، علی‌الدوام، آنها را ممکن نیست، قصد آنها همانا تشبه به مبدأ اول در نیل به کمال اقصی است، بنابراین حساب امکان در حق آنها، و این است معنی طاعت فرشتگان آسمانی از برای خدای تعالی. و تشبه برای آنها به دو صورت حاصل می‌گردد:

یکی: استیفاء هر وضعی که برای آنها ممکن است، به نوع، و آن مقصود به قصد اول است. و دومی عبارت از چیزی است که بر حرکت او (آسمان) مترتب می‌گردد، از اختلاف نسبت‌ها در تثلیث، تربیع و مقارنه، و مقابله و اختلاف طالع‌ها به نسبت با زمین، تا خیر از او به عالم زیر سپهر ماه افاضه شود، و همه حوادث از او حاصل آید، و این صورت استکمال نفس سماوی است، و هر نفس سماوی به استکمال ذاتی خود شائق است.

۲۴۶. و اعتراض ما بر این قول چنین است که [گوییم] در مقدمات این سخن، چیزهایی است که نزاع در آن ممکن است، ولی ما در آن باره سخن به درازا نمی‌کشیم، و برمی‌گردیم به غرضی که شما در آخر کلام خود خواستید و آن را از دو وجه ابطال می‌کنیم:

یکی اینکه: طلب کمال، با بودن در هر «اینی» که برای او ممکن است در آن باشد، حماقت است نه طاعت، و این کار او نیست مگر مانند کار انسانی که کاری نداشته باشد و در حاجات و شهوات خود کفایت داشته باشد، پس برخیزد و در شهری یا خانه‌یی بگردد، و گمان کند که به خدای متعال تقرب می‌یابد، زیرا با تحصیل حضور خود در هر مکانی که امکان داشته باشد، استکمال می‌یابد، و گمان کند که بودن در اماکن برای او ممکن است، ولی قادر نیست که در میان آنها به عدد جمع کند، پس آن را به نوع، استیفاء می‌نماید زیرا که در آن استکمال و تقرب است، و حال آنکه عقل او را به سفاقت نسبت می‌دهند، و (کار) او را بر حماقت حمل می‌کنند، و می‌گویند که: انتقال از چیزی به چیزی دیگر، و از مکانی به مکانی دیگر، کمالی نیست که بدان توجه و اعتنا توان کرد، یا بر آن دل بست و میان آنچه آنان می‌گویند و آنچه این مرد ادعا می‌کند فرقی نیست.

۲۴۷. و (اعتراض) دوم، این است که گوییم: آنچه در مورد مقصود خود یاد کردید، تنها با حرکت مغربی حاصل می‌شود، پس چرا حرکت اولی مشرقی است؟ و مگر نه این است که همه حرکات به جهت واحدی است و اگر در اختلاف آنها غرضی است پس چرا به عکس اختلاف نمی‌یابند تا آنچه مشرقی است مغربی شود و آنچه مغربی بود مشرقی گردد، تا هر آنچه از حصول حوادث، به اختلاف حرکات، از قبیل تثلیثات و تسدیسات و غیر آن یاد کردید، بالعکس حاصل شود و همینطور آنچه را که از استیفاء «وضع‌ها» و «این»‌ها یاد کردید، چگونه ممکن است؟ زیرا ممکن است که به جهت دیگری حرکت نمایند، و چه شده است که یک زمان از جانبی و زمانی از دیگر جانب حرکت نمی‌کند، به جهت استیفاء آنچه او را ممکن است: اگر در استیفاء هر ممکنی کمالی است؟ پس

مدلل شد که این خیالات حاصلی ندارد و برآسرارِ ملکوت آسمان‌ها، با اینگونه تخیلات آگاهی نتوان یافت و فقط خداوند، پیامبران و دوستان خویش را بر آنها مطلع می‌کند، برسبیل الهام نه برسبیل استدلال، و بدین جهت است که فلاسفه یکی پس از دیگری از بیان سبب در جهت حرکت و اختیار آن عاجز شدند.

و برخی از آنان گویند: چون کمال یافتن آنها به حرکت حاصل می‌گردد، از هر جهت که باشد گو باش، و انتظام حوادث زمینی نیز اختلاف حرکات و تعیین جهات را خواهان است، پس داعی او به اصل حرکت، تقرب به خدای تعالی می‌باشد، و داعی به جهت حرکت، افاضه خیر به عالم سُفلی است.

۲۴۸. و این (قول)، از دو جهت باطل است.

یکی اینکه: اگر واقعاً این (غرض) به گمان آید، اقتضاء می‌کند که مقتضای طبع او سکون باشد، تا از حرکت و تغییر احتراز کرده باشد، و این تشبیه راستین به خداست زیرا که او از تغییر مبرا است و حرکت تغییر است، ولیکن حرکت را جهت افاضه خیر اختیار کرده است تا جز او، بدان منتفع گردد، و حرکت بر او ثقیل نیست و او را رنج نمی‌دهد، پس مانع از این خیال چیست؟

دوم اینکه: حوادث مبتنی بر اختلاف نسبت‌هاست که آن نیز از اختلاف جهات حرکت ناشی می‌گردد، پس باید حرکت اولی مغربی باشد و غیر آن مشرقی، و اختلاف به سبب آن ناشی گشته است و تفاوت نسبت‌ها پدیدار گشته، پس چرا یک جهت معین گردیده؟ و این اختلافات، جز اصل اختلاف، چیز دیگر نمی‌خواهد، وگرنه در این غرض جهتی به خودی خود، شایسته تر و اولی تر از نقیض خود نمی‌باشد.

مسأله [شانزدهم]

در ابطال قول آنان که: نفوس سماوات بر همه جزئیات حادثه در این عالم آگاهند، و اینکه مراد از لوح محفوظ، نفوس سماوات است، و انتقاش جزئیات این عالم در آن، نظیر انتقاش محفوظات در قوه حافظه است که در دماغ انسان جایگزین گشته است. نه اینکه جسم سخت عریضی است که اشیاء بر آن نوشته شده است، آنطور که اطفال بر لوح می نویسند، چه آن نوشتن، خواهان کثرت است، تا در مکتوب علیه بگنجد و چون مکتوب را نهایی نیست، مکتوب علیه را نهایی نمی شود و حال آنکه جسمی به تصور نمی آید که نهایی نداشته باشد و خطوطی ممکن نیست (برجسم بکشند) که پایانی نداشته باشد، و همچنین اشیایی که نهایی ندارد تعریف آنها نیز به وسیله خطوط معدود امکان ندارد.

□ □ □

۲۴۹. و گمان برده اند که: فرشتگان آسمانی، همان نفوس سماوی اند، و فرشتگان

کَرُوبِيٍّ مقرب، همان «عقول مجرده» می باشند که جواهری قائم به نفس خویش هستند، و حیز ندارند و در اجسام متصرف نمی شوند، این صورت های جزئی بر نفوس سماوی از آنها فیضان می یابد و آنها (فرشتگان کروی)، از فرشتگان آسمانی شریف ترند، چه آنها مفیدند و اینها مستفید، و مفید از مستفید شریف تر است. و بدین جهت است که از اشرف به «قلم» تعبیر کرد، و خدائی تعالی گفته است «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ»^۱ چه او مانند نقاش مفید است، همچون مُعَلِّم، و مستفید را به لوح تشبیه نمود، و این مذهب آنان است.

۲۵۰. و نزاع در این مسأله، با آنچه در مسأله پیش یاد کردیم، فرق می کند، زیرا آنچه پیش از این یاد کردند، محال نبود، چه غایت آن این بود که: آسمان، جانور است و برای غرضی حرکت می کند، و آن ممکن بود، اما این مسأله برمی گردد به اینکه علم مخلوق را به جزئیاتی که نهایت ندارد، اثبات کنند، و هرگاه به محال بودن آن اعتقاد داشته باشیم، از آنان در این مورد دلیل می خواهیم چه آن (حکم) در نفس خود به جز تحکم چیزی نیست.



۲۵۱. در این باره، استدلال می کنند به اینکه می گویند: ثابت شده که حرکت دوریه ارادی است و اراده تابع مراد است، و به مراد کلی، جز به اراده کلی توجه نمی کنند، و از اراده کلی نیز، چیزی صادر نمی شود و هر موجودی که بالفعل باشد، بلا تردید مُعَيَّن و جزئی است، و نسبت اراده کلیه بر یک یک جزئیات بر یک منوال است، پس از آن شیء جزئی صادر نمی شود، بلکه برای حرکت معینه، اراده جزئیه لازم است. و فلک را در هر حرکت جزئی معین، از نقطه یی به نقطه دیگری اراده جزئی لازم است، همینطور ناچار باید به قوه جسمانی، تصویری از این حرکات جزئی داشته باشد، زیرا از ضرورت هر اراده این است که تصویری از این مراد داشته باشد، یعنی بدان عالم باشد، خواه جزئی

۱. قرآن، سوره العلق (۹۶)، آیه ۴ «الذی علم بالقلم».

باشد، خواه کلی.

۲۵۲. و هرگاه که فلک را به جزئیات حرکات، تصویری و احاطتی باشد، ناچار باید بدانچه از اختلاف نسبت‌ها با زمین لازم می‌آید نیز، احاطه یابد، از این نظر که بعضی اجزای آن طلوع می‌کنند و پاره‌یی غروب می‌نمایند، و برخی در وسط آسمانند، بالای قومی و یا زیر پای قومی، و همچنین باید از اختلاف نسبت‌هایی که در اثر حرکت پدید می‌آید آگاه باشد، از (قبیل) تثلیث و تسدیس، و مقابله و مقارنه تا برسد به حوادث دیگر آسمانی.

و حوادث دیگر زمینی، مستند به حوادث سماوی هستند خواه بدون واسطه، و خواه به یک واسطه و یا به وسایط کثیره. و به‌طور کلی، هر حادث را سبب حادثی است، تا تسلسل، به تدریج و ارتقاء، بینجامد به حرکت ابدی آسمانی، که در (این تسلسل حوادث)، برخی از آنها سبب برخی دیگر است.

و از اینجاست که اسباب و مُسَبِّبات، در سلسله خود، به حرکات جزئی دوریۀ سماوی منتهی می‌شوند، و هرآنچه جهت حرکات به تصور می‌آید، برای لوازم آن نیز به‌ذهن می‌آید و همچنین به لوازم آنها تا آخر سلسله.

۲۵۳. و بدین وسیله بر آنچه حادث می‌شود، آگاهی حاصل می‌شود، زیرا هر چیزی که حادث می‌شود حدوث آن، آنگاه که علت تحقق یابد، بنا بر علتش واجب است.

و همچنین ما نمی‌دانیم که در آینده چه واقع می‌شود، زیرا ما تمام اسباب آن را نمی‌دانیم، و اگر تمام اسباب را بدانیم البته تمام مسببات را خواهیم شناخت، زیرا مثلاً وقتی بدانیم که در زمان معینی آتش به پنبه می‌افتد، سوختن پنبه را خواهیم دانست و همچنین هرگاه بدانیم که شخصی در آینده غذا خواهد خورد، می‌دانیم که سیر خواهد شد، و هرگاه بدانیم که شخصی در آینده به فلان موضع قدم خواهد گذاشت که در آنجا گنجی سر پوشیده وجود دارد، به‌دلیلی ساده پایش خواهد لغزید و در آن فرو خواهد رفت و آن را خواهد شناخت، می‌دانیم که او در آینده با وجود گنج مستغنی خواهد شد.

۲۵۴. ولیکن ما این اسباب را نمی‌شناسیم، و هر زمان که برخی از آنها را می‌شناسیم، وقوع مسبب را حدس می‌زنیم و اگر اغلب و اکثر آنها را بشناسیم برای ما در واقع ظن آشکاری حاصل می‌شود و اگر ما را به تمام اسباب علم حاصل آید، معرفت جمیع مسببات نیز دست می‌دهد، جز اینکه سماویات زیادند، و از طرفی آنها را با حوادث زمینی اختلاط و آمیزش است، و در نیروی بشر آن امکان نیست که بر آنها آگاهی یابد، و حال آنکه نفوس آسمانی به سبب آگاهی از سبب اول، بر آنها مطلعند و نیز بر لوازم آنها و لوازم لوازشان، تا برسد به پایان سلسله.

۲۵۵. و از اینجاست که گمان می‌کنند خوابیده، در خواب خود آنچه را که در آینده خواهد شد می‌بینند، و این به سبب اتصال او با لوح محفوظ و مطالعه آن است، و هرگاه بر چیزی اطلاع پیدا می‌کند، چه بسا آن چیز به عینه در حافظه او باقی می‌ماند و ای بسا قوه مخیله به محاکات^۱ و تقلید آن شتاب می‌کند، زیرا طبیعت خیال تقلید اشیاء است با امثله‌یی که نوعی تناسب با آن اشیاء، داشته باشند و یا انتقال آنها به اضدادشان، به طوری که مُدْرَکِ حقیقی از حافظه محو شود و تمثیل و تشبیه نماید، چنان که مرد را به درخت، و زن را به کفش، و خادم را به یکی از ظروف خانه، و نگهبان مال خیر و صدقات را به روغن تمثیل کنند، زیرا روغن سببی برای چراغ است که او سبب روشنی می‌باشد، و علم تعبیر، از این اصل منشعب می‌گردد.

۲۵۶. و گمان برده‌اند که اتصال این نفوس به نفوس به بذل (الهی) است، زیرا آنجا حجابی نیست، ولیکن ما، در زمان بیداری، به چیزهایی که حواس و شهوات بر ما وارد می‌آورند، سرگرم هستیم، و اشتغال ما به این امور حسی ما را از آن دور می‌دارد، و آنگاه که در خواب (بعضی از اشتغالات) از ما ساقط می‌شود، خیال را استعدادی برای اتصال دست می‌دهد.

۱. محاکات: حکایت کردن از قول کسی بی‌زیادت و نقصان؛ مشابَهت (متهی‌الارَب) [مترجم].

و گمان می‌کنند که پیامبر برگزیده خدا - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ سَلَامُهُ - نیز به همین طریق بر غیب آگاهی می‌یابد، جز اینکه قوه نفسانی نبوی، چنان قوت می‌یابد که حواس ظاهر او را مستغرق نمی‌توانند کرد، و ناچار او در بیداری آنچه را که دیگری در خواب می‌بیند، مشاهده می‌کند، سپس قوه خیال، آنچه را که او می‌بیند برایش مُمَثَّل می‌سازد و ای بسا که شیء به عینه در ذاکره او باقی می‌ماند و یا مثالش باقی می‌ماند، پس اینگونه وحی نیازمند تعبیر است آنچنان که آن خواب نیازمند تعبیر است.

۲۵۷. و اگر تمام کائنات، در لوح محفوظ ثبت نشده بود، پیامبران هیچ وقت غیب را نه در خواب و نه در بیداری می‌دانستند. ولیکن تا روز قیامت قلم به آمدنی رفته است، و معنای آن همان است که یاد کردیم. این بود آنچه خواستیم، جهت تفهیم مذهب آنان بیان کنیم.



۲۵۸. و جواب (ما) این است که گوییم: چرا انکار می‌آورید بر آن کس که می‌گوید: پیامبر - صلی الله علیه و سلم - غیب را به تعریف خدا - بر سبیل ابتدا - می‌داند، و همچنین کسی که خواب می‌بیند، زیرا او نیز آن را به تعریف خدای تعالی می‌داند، یا به تعریف فرشته‌یی از فرشتگان، و به چیزی از آنچه که شما گفتید، نیازمند نمی‌باشد، زیرا در این مورد دلیلی نیست، و شما را دلیلی نیست که در شرع چیزی در مورد لوح محفوظ و قلم وارد شده باشد، و اهل شرع قطعاً از «لوح» و «قلم» این معنی را که شما می‌گویید، نمی‌فهمند، پس شما را در شرعیات، مستمسک و دست‌آویزی نیست.

باقی می‌ماند آنچه شما از مسالک عقلی بدانها متمسک شدید، (از این روی، گوییم) اگر هم به امکان آنچه ذکر کردید، اعتراف شود، تا زمانی که نفی نهایت از این معلومات شرط نشده باشد، وجود آن شناخته نمی‌شود و کذبش هم محقق نمی‌گردد، و چاره‌یی نیست جز این که این امور از راه شرع شناخته شوند، نه از راه عقل.

۲۵۹. واما آنچه در اول از دلایل عقلی یاد کردید، مبنی بر مقدمات زیادی است که ما به ابطال آن سخن را به درازا نخواهیم کشید، ولیکن در سه مقدمه از آن مقدمات با شما مخالفت می‌کنیم:

مقدمه نخستین، درباره قول شماست: که حرکت آسمان ارادی است. و ما از این مسأله و ابطال دعوی شما در آن مورد فارغ شدیم.

(مقدمه) دوم: این است که گوییم اگر با مسامحه این قول را قبول کنیم که می‌گویید: (آن حرکت ارادی باید) نیازمند به تصور جزئی از برای حرکات جزئی باشد، برای ما غیر مسلم است، زیرا به نظر شما جسم دارای اجزاء نیست بلکه شیء واحدی است و تنها در وهم تجزیه پذیر است؛ و نه در حرکت، که به اتصال واحد است، پس شوقی که جهت استیفاء «این»‌های ممکن برای او وجود دارد، کفایت می‌کند، آنچنان که خود ذکر کرده‌اند که او را «تصور کلی» و «اراده کلیه» کفایت می‌کند.

و ما جهت تفهیم غرض از اراده کلی و جزئی، مثالی ذکر می‌کنیم: مثلاً اگر انسان را غرض کلی حج بیت‌الله باشد، از این اراده کلی، حرکت صادر نمی‌شود، زیرا حرکت به صورت جزئی و در جهت مخصوص و به مقدار معین واقع می‌شود، بلکه حرکت ارادی، از اراده جزئی ناگزیر است، و پیوسته انسان را در توجه او به بیت‌الله، تصویری پس از تصویری پدیدار می‌شود، به سبب مکانی که در آن قدم می‌گذارد، و در جهتی که می‌سپرد، و در پی هر تصور جزئی به سبب حرکت از مکانی که بدان واصل خواهد شد، اراده‌یی جزئی پدید می‌آید.

این است آنچه آنها اراده «جزئی» نامیده‌اند و تابع تصور جزئی است و این در حج برای آنان مسلم است زیرا جهات در رسیدن به مکه متعدد است و مسافت نامعین. پس تعیین مکانی از مکان دیگر و جهتی از جهت دیگر نیز به اراده جزئی دیگری نیازمند است.

۲۶۰. واما حرکت آسمانی جهت واحدی دارد، زیرا که به نفس خود حرکت می‌کند، و

«حرکت ذاتی» دارد و از حیز خود تجاوز نمی‌کند، و حرکت او مراد است،^۱ و آنجا جز یک جهت و یک جسم و یک مسیر وجود ندارد، و آن مانند میل سنگ به پایین است، زیرا نزدیک‌ترین راه را به سوی زمین می‌خواهد، و نزدیک‌ترین راه‌ها خط راست است که بر زمین عمود می‌باشد، و چون خط راست متعین است لذا به پدید آمدن سبب حادثی جز طبیعت کلیه نیازمند نیست که طالب به سوی مرکز است، و اگرچه در نزدیکی و دوری و وصول به یک حد و صدور از آن، تجدیدی حادث گردد. از این روی، در این حرکت نیز، اراده کلی برای حرکت کافی است و نیازمند هیچ زیادتی نیست.

پس این نیز مقدمه‌یی است که با وضع آن تحکم و زورگویی می‌کنند.
(مقدمه) سوم: و آن به راستی تحکم بعیدی است، چه می‌گویند: هرگاه حرکات جزئی تصور شوند توابع و لوازمشان نیز به تصور می‌آیند و این هوس کامل است، و مانند این است که کسی بگوید: وقتی انسان حرکت می‌کند و حرکت خود را می‌داند، شایسته است که آنچه را از حرکت او لازم آید نیز بشناسد، چون موازات و گذشتن از حدی، که نسبت او به اجسام دیگر است که از بالا و پایین و جوانب او قرار دارند، و همچنین وقتی که شخص در آفتاب راه می‌رود، شایسته است در آنجاها که سایه او می‌افتد و آنجاها که سایه اش در آنها نمی‌افتد، و آنچه از سردی بر اثر سایه او - به سبب قطع شعاع خورشید در این مواضع - حاصل می‌شود، و آنچه از فشار به اجزای زمین زیر پایش وارد می‌آید، و آنچه از آن کاسته می‌شود و آنچه از اخلاط در باطنش، به سبب حرکت به سوی حرارت استحاله می‌یابد، و آنچه از اجزاء او مبدل به عرق می‌گردد، و نیز حوادث دیگری که در بدنش و غیر آن حادث می‌شود از آنچه حرکت، علت آن، یا شرط آن یا مخالف و یا مددکار او باشد، همگی را بداند و اینگونه سخن ساده لوحی آشکار است، که هیچ عاقلی آن را خیال نمی‌کند و هیچ جاهلی بدان فریفته نمی‌شود و این نیز به تحکم آنها برمی‌گردد.

۱. یعنی حرکت او از پیش اراده شده و مندرج در ذات اوست، چه حرکت کره ذاتی است [مترجم].

۲۶۱. جز اینکه ما می‌گوییم: این جزئیات مفصل، که نفسِ فلک را معلوم می‌باشد، آیا مربوط به حال است یا بدانچه در آینده وقوع خواهد یافت نیز مربوط می‌شود؟ و اگر بدانچه فی‌الحال موجود است اقتضای ورزند اطلاع آن شخص بر غیب باطل می‌شود، و به واسطه آن آگاهی پیامبران صلوات‌الله‌علیهم - در بیداری، و سایر خلق در خواب بر آنچه در آینده واقع خواهد شد، باطل می‌گردد، از طرفی مقتضای دلیل، می‌گردد است، زیرا این تحکم است که بگوییم آن کس که شیء را شناخت لوازم و توابع آن را نیز خواهد شناخت، به طوری که اگر ما جمیع اسباب اشیاء را بشناسیم، البته حوادث آینده را خواهیم شناخت، و اسباب تمام حوادث در زمان حال حاضر است و آن همان حرکت سماوی است ولیکن به یک واسطه، یا با وسائط زیادی، مسبب را اقتضاء می‌کند.

ولی اگر به زمان آینده هم تسری یابد، آن را پایانی نباشد، زیرا چگونه، تفصیل تمام جزئیات در آینده تا بی‌نهایت شناخته می‌شود، و چگونه در نفس مخلوقی، در یک حال، و بدون تعاقب، علوم جزئی مفصل جمع می‌شود که نه برای اعداد و نه برای آحاد آن نهایی وجود دارد، و آن کس که عقلش بر محال بودن این امر شهادت ندهد، باید از (صحت) عقل او نومید بود.

۲۶۲. و اگر این (اعتراض) را در مورد علم خدائی تعالی به خود ما، برگردانند (باید گفت) که: به اتفاق، تعلق علم خدا به معلوماتش به نحوی که علم سایر مخلوقات به معلوماتشان تعلق دارد، نیست.

بلکه هر وقت نفس فلک به سیاق نفس انسان بگردد،^۱ از قبیل نفس انسان می‌شود، چه در اینکه جزئیات را به واسطه ادراک می‌کند با او مشارک است و اگر هم قطعاً بدان ملحق نگردد ظن غالب چنان است که از قبیل آن باشد، و اگر ظن غالب چنین نباشد، این امکان، ادعایی را که آنها به «قطع» کرده بودند باطل می‌سازد.

۱. یعنی: به سیاق نفس انسان در یک کالبد بگردد (وندنبرگ) [مترجم].

۲۶۳. و اگر بگویند: شایسته نفس انسانی در جوهر خویش نیز این است که تمام اشیاء را ادراک نماید، ولیکن اشتغال او به نتایج شهوت و غضب و حرص و کینه و حسد و گرسنگی و درد و فی الجمله عوارض بدنی و آنچه حواس بر او وارد می‌سازند، تا انسان به یک چیز روی آورد، او را از غیر آن یک چیز مشغول می‌دارد.

ولی نفوس فلکی، از این (عوارض) به دورند و شاغلی بر آنها راه نمی‌یابد و کاری و دردی و حسی آنها را مشغول نمی‌دارد، پس تمام اشیاء را می‌شناسند. گوییم از کجا دانستید که آنها را شاغلی نیست، و آیا عبادت و اشتیاق آنها به (مبدأ) اول آنان را مشغول نمی‌کند و مانع از تصورات جزئی مفصل نمی‌گردد؟

یا چه عیب دارد که غیر از غضب و شهوت و این موانع محسوسه، مانعی دیگر فرض نماییم؟ و شما از کجا دانستید که مانع منحصر به اموری است که ما در نفوس خویش مشاهده کرده‌ایم؟ و حال آنکه در میان خردمندان شواغلی از قبیل علو همت و طلب ریاست وجود دارد که تصور آن نزد کودکان محال است، و آن را مانع و شاغل نمی‌دانند. از این روی، محال بودن آنچه (فرضاً) قائم مقام آن (شواغل و موانع) در نفوس فلکی باشد، از کجا معلوم است؟

□ □ □

این است آنچه خواستیم درباره علوم که نزد آنان ملقب به الهیات است بگوییم و آن ۱۶ مسأله است، و سپاس تنها خدای راست و درود بر پیامبرش محمد (ص).

[طبیعیات]

۲۶۴. اما علوم ملقب به طبیعیات بسیار است و ما اقسام آنها را یاد می‌کنیم تا دانسته آید که سزاوار نیست شرع در آنها نزاع در پیوندد، و یا آنها را انکار کند مگر در مواضعی که یاد کرده‌ایم.

و آن به اصول و فروع تقسیم می‌شود.

و اصول آنها هشت چیز است:

نخست آن است که در آن، آنچه به جسم می‌پیوندد، از حیث اینکه جسم است، از انقسام، و حرکت و تغیر و آنچه تابع و لاحق حرکت است، چون زمان، مکان و خلاء و کتاب سمع‌الکیان شامل آن می‌گردد، بحث می‌کند.

دوم آن است که احوال اقسام ارکان عالم را می‌شناساند که عبارت باشد از آسمانها، و آنچه در زیر سپهر ماه از عناصر چهارگانه، و طبایع آنها و علت استحقاق هر یک از آنها به موضوع معینی قرار دارد، و کتاب‌السماء و العالم السفلی شامل آن می‌شود.

سوم آن است که در آن احوال کون و فساد، تولد، توالد، رویش و پژمردگی، استحاله‌ها، و چگونگی باقی نگاه داشتن انواع با وجود فساد اشخاص به سبب دو حرکت آسمانی، شرقی و غربی، شناخته می‌شود، و کتاب‌الکون و الفساد شامل آن می‌گردد.

چهارم (آن است) که از احوالی که عناصر اربعه را عارض می‌گردد، از امتزاج‌ها، که

از آنها آثاری علوی مانند ابرها، باران‌ها، رعد و برق، هاله، رنگین کمان، صاعقه‌ها،
بادها و زمین لرزه‌ها پیدا می‌شود، بحث می‌کند.
پنجم (آن است که) در گوهرهای کانی بحث می‌کند.
ششم (آن است که) در احکام نبات بحث می‌کند.
هفتم (آن است که) درباره جانوران بحث می‌کند و کتاب طبایع الحیوان در آن باب
است.

هشتم (آن است که) در نفس حیوانی و قوای دَرّاکه بحث می‌کند، و اینکه نفس
انسانی با مرگ تن نمی‌میرد، و آن جوهری است روحانی که فناء یافتن آن محال است.

۲۶۵. اما فروع آن نیز هفت چیز است:

نخست، طب است، و مقصود از آن معرفت مبادی تن آدمی است و احوال او از نظر
صحت و مرض، و اسباب و دلایل آنها، تا بیماری را دفع و صحت بدن را حفظ کند.
دوم، در احکام نجوم است، و آن تخمین در استدلال از اشکال کواکب و امتزاج‌های
آن است بر آنچه از احوال عالم، ملت‌ها، موالید و سال‌ها حادث می‌شود.
سوم، علم فراست است، و آن استدلال از خَلْق و (صورت) بر خُلُق و (سیرت) است.
چهارم، (علم) تعبیر است، و آن استدلال از تخیلات منبعث در خواب است، بر آنچه
نفس از عالم غیب مشاهده کرده است، زیرا قوه متخیله آن را به مثالی غیر خودش تشبیه
می‌کند.

پنجم، علمِ طَلّسمات است، و آن تألیف قوای آسمانی با قوای برخی از اجرام زمینی
است تا از آنها نیرویی به هم برسد که در روی زمین کار شگفتی انجام بگیرد.
ششم، علم نیرنجات است، و آن آمیختن نیروهای جواهر زمینی با همدیگر است تا
از آنها امور شگفتی حادث گردد.

هفتم، علم کیمیاست، و مقصود از آن تبدیل خواص جواهر معدنی است، به نوعی از
حیله و فن، تا به تحصیلِ زر و سیم دست یابند.



۲۶۶. و از لحاظ شرع مخالفت با آنها در هیچ یک از این علوم لازم نیست، جز اینکه در همه این علوم، ما در چهار چیز با آنها مخالفت می‌ورزیم:

نخست اینکه، حکم می‌کنند به اینکه این اقتران مشهود در عالم وجود میان اسباب و مسببات اقترانی است که بالضرورة لازم می‌آید، و نه در مقدور و نه در امکان است که سببی بدون مسبب ایجاد شود، و یا مُسَبَّبی بدون سببی به وجود آید.

دوم اینکه گویند نفوس انسانی جواهری قائم به نفس هستند نه منطبق در جسم، و معنی مرگ، انقطاع علاقه نفس به بدن، و انقطاع تدبیر آن است، و گرنه روح در حال مرگ قائم به نفس خویش است. و گمان می‌کنند که این امر به برهان عقلی شناخته می‌شود.

سوم اینکه گویند: محال است که عدم بر این نفوس راه یابد، بلکه از وقتی که ایجاد گشتند ابدی و سرمدی هستند، و تصور نمی‌رود که فانی شوند.

چهارم اینکه گویند: محال است بتوان این نفوس را به اجساد بازگردانید.



۲۶۷. اما نزاع در مسأله اول از آنجا لازم می‌آید که اثبات معجزاتِ خارقِ عادت، از قبیل اژدها کردن چوبدستی، و زنده کردن مردگان، و شکافتن ماه همه بر آن مبتنی است، و هرکس مجاری عادات را چنان بداند که (جریان) آنها به ضرورت لازم است، همه این (امورِ خارقِ عادت) را محال می‌شمارد، و از این جاست که آنها آنچه در قرآن از زنده کردن مردگان آمده است، تأویل کنند و گویند: مراد به آن ازالة مَوْتِ جهل است به حیاتِ علم، و نیز فرو بردن عصا سحرِ ساحران را، که بردستِ موسی - صلی الله علیه و سلم - آشکار گشت، و به منزله حجتِ الهی شُبُهَاتِ منکران را باطل گردانید، تأویل کنند؛ و ای بسا وجودِ شقِّ القمر را انکار کرده گمان می‌برند که آن (خبری) متواتر نیست.



۲۶۸. و فیلسوفان از معجزاتِ خارقِ عادات، جز سه امر را ثابت ندانند:

نخست: در قوه متخیله، زیرا گمان می‌برند که وقتی این قوه مستولی گشت و نیرو گرفت، و اشتغال حواس او را مستغرق نگردانید، به لوح محفوظ اطلاع می‌یابد و از این طریق صور جزئیاتی که در آینده رخ خواهند داد، در آن منطبق می‌گردد، و این حالت پیامبران را - صلوات الله علیهم - در بیداری حاصل گردد، و سایر مردمان را در خواب. و این خاصیت نبوت است که قوه متخیله دارای آن است.

دوم: در قوه نظری عقلی، و آن مربوط به قوه حدس می‌شود که عبارت از سرعت انتقال از یک معلوم به معلوم دیگر است. پس چه بسا هوشیاری که وقتی مدلول را برای او یاد می‌کنند، به دلیل پی برد، و هرگاه دلیل را برای او یاد می‌کنند از پیش خود به مدلول تنبه می‌یابد، و کوتاه سخن اینکه وقتی حدّ اوسط به ذهن او بگذرد، نتیجه در ذهنش حاضر شود، و اگر دو حد نتیجه به ذهنش راه یابد، حد اوسطی که جامع میان دو طرف نتیجه است به ذهنش خطور می‌کند.

و مردم در این باب (به انواعی) منقسم می‌شوند: کسی باشد که به نفس خویش یعنی از پیش خود تنبه یابد، و کسی باشد که به کوچک‌ترین تنبیهی، تنبه یابد، و کسی باشد که با تنبیه هم درک نکند مگر پس از رنجی زیاد، و چون رواست که طرف نقصان به کسی برسد که اصلاً حدسی نداشته باشد تا برای فهم معقولات با تنبیه هم آماده باشد، جایز است که طرف قوت و زیادت به جایی برسد که (شخص) به همه معقولات یا بیشتر آنها در سریع‌ترین و نزدیک‌ترین اوقات تنبه یابد.

و این (قوت حدس)، به کمیت، در همه مطالب یا برخی از آنها اختلاف می‌یابد، و در کیفیت نیز همینطور، به طوری که در قرب و بعد متفاوت می‌گردد، زیرا بسا نفس مقدس صافی، که حدس او در همه معقولات، و در سریع‌ترین اوقات، استمرار یابد، و او پیامبری است که از لحاظ قوه نظریه او را معجزه‌یی باشد. از این روی، در معقولات به معلمی نیازمند نباشد، بلکه چنان باشد که گویی از پیش خود می‌آموزد و اوست که وصف شده به اینکه «نزدیک است که روغن او روشن گردد، اگرچه آتشی بدان نرسد،

نور علی نور است...»^۱

سوم: در قوه عملی نفس، که آن به حدی می‌رسد که طبیعیات را متأثر و مسخر می‌سازد. و مثال آن این است که هرگاه نفس ما چیزی را توهم نماید، اندام‌ها به خدمت او و قوایی که در آنهاست می‌آیند، و به سوی مطلوب متخیله حرکت می‌کنند، چنان که وقتی چیزی خوشگوار را توهم کند، دهانش آب می‌افتد، و بزاق‌ها از معادن خود ترشح می‌کنند، و هرگاه تصور وقاع و نزدیکی بکند، قوت برانگیخته می‌شود و آلت برمی‌خیزد. و نیز وقتی آدمی بر شاخه‌یی سر به آسمان کشیده بالا می‌رود که دو جانب او بر دو دیوار بلند باشد، توهم سقوطش شدت می‌گیرد، و جسم به توهم او منفعل می‌گردد و آدمی از شاخه فرو می‌افتد، و حال آنکه اگر این (کار) بر روی زمین بود، بر روی آن راه می‌رفت، و پایین نمی‌افتاد.^۲

۲۶۹. و این برای آن است که اجسام و قوای جسمانی، برای خدمت، مُسَخَّرِ نفوس آفریده شده‌اند، و این (قوت)، به اختلاف صفای نفوس و قوت آنها، اختلاف می‌یابد، از

۱. قرآن، سوره ۲۴ (النور)، آیه ۳۵. - برای فهم دقیق این مطلب، طالبان بنگرند به کتب ابن سینا، از جمله به النجاة (چاپ مصر، ۱۳۳۱ محیی‌الدین صبری کردی صص ۴-۲۷۲) «فصل فی طرق انتساب النفس لِلتَّاطِقَةِ لِلْعِلْمِ». غزالی به این آیه دل بستگی ویژه‌یی داشته و کتابی خاص به نام مشکوٰۃ الانوار (قاهره، ۱۹۶۴، با تحقیق و مقدمه فاضلانه دکتر ابوالعلاء عفیفی) نوشته که بیشتر در شرح این آیه و تطبیق نفوس و ارواح فلاسفه و صوفیه - و بیشتر گروه اخیر - بر آن است [مترجم].

۲. این مثال را شیخ‌الرئیس در الشفاء و النجاة و الاشارات آورده است چنانکه در شرح اشارات (۸۹۳)، چاپ دکتر سلیمان دینا) می‌گوید: «إِنَّ تَوْهَمَ الْمَاشِي عَلَى جَذَعٍ يُزَلِّقُهُ إِذَا كَانَ الْجَذَعُ فَوْقَ فُضَاءٍ وَلَا يُزَلِّقُهُ إِذَا كَانَ عَلَى قَرَارٍ مِنَ الْأَرْضِ» = توهم راه رونده بر تنه درخت را می‌لغزاند اگر تنه درخت بالای فضا باشد، ولی هرگاه بر قرارگاهی از زمین باشد او را نمی‌لغزاند. مولوی در اشاره به همین معنی گوید (مشوی، ۲۳۲/۳، عطاءالدوله):

عقل جزوی آفتش وهم است و ظنّ	زانکه در ظلمات شد او را و ظنّ
بر زمین گر نیم گز راهی بُود	آدمی بی‌وهم ایمن می‌رُود
بر سر دیوار عالی گر روی	گر دو گز عرضش بُود کز می‌شوی
بلکه می‌افتی ز لرز دل به وهم	تربس وهمی را نکو بنگر بفهم

این روی، بعید نیست که قوت نفس به جایی برسد که قوه طبیعی، در غیر بدن او، او را خدمت کند، زیرا نفس او منطبق در بدنش نیست، جز اینکه برای تدبیر او نزوع و شوقی دارد، و این در طبیعت او آفریده شده، و چون روا باشد که اجسام بدنش او را طاعت کنند، ممتنع نیست اگر غیر آنها نیز از او اطاعت کنند.

۲۷۰. پس نفس او به وزیدن بادی یا فرود آمدن بارانی، یا هجوم صاعقه‌یی، یا لرزش زمینی برای فرو بردن قومی آگاه می‌شود، و حصول این (آگاهی) موقوف بر حدوث سردی، یا گرمی، یا حرکتی در هواست، و این گرمی و سردی از نفس او حادث می‌شود، و این امور از آن پدید می‌آیند بی‌آنکه سبب طبیعی آشکاری حضور داشته باشد، و این برای پیامبر - علیه السلام - معجزه است، ولی این امر در موادی که نفس مستعد قبول آن است حاصل می‌شود، و منتهی به آنجا نمی‌شود که چوبی را جانوری بکند یا ماه را بشکافد که شکاف نمی‌پذیرد.

این است مذهب آنها در معجزات، و ما چیزی از آنچه را که یاد کرده‌اند انکار نمی‌کنیم، و اینها اموری است که پیامبران را بوده است - صلوات الله علیهم و سلامه - ولی انکار ما بر این است که آنها بر این (اسباب طبیعی) اقتضار می‌ورزند، و اژدها شدن چوبدستی یا زنده گشتن مردگان و جز آنها را ناممکن می‌شمارند، پس خوض و فرو رفتن در این مسأله لازم است برای اثبات معجزات، و نیز برای کاری دیگر، و آن نصرت آن چیزی است که مسلمانان بر آن اتفاق کرده‌اند که: خدای تعالی بر همه چیز قادر است. اکنون به بررسی مقصود می‌پردازیم.

مسأله [هفدهم]

رد اصل سببیت

۲۷۱. اقتران میان آنچه عادهً سبب می‌گویند و میان آنچه مُسَبَّب می‌نامند، نزد ما ضروری نیست، بلکه هر دو چیزی، که با هم یکسان و مساوی نباشند و اثبات یکی متضمن اثبات دیگری و نفی‌اش موجب نفی آن دیگر نباشد، ضرورت یکی، وجود دیگری را ضروری نمی‌سازد، و نه از ضرورتِ عدم یکی، عدم دیگری لازم می‌آید. مانند سیراب شدن و نوشیدن، و سیری و خوردن، و سوختن و ملاقات آتش، و نور و برآمدن آفتاب، و مرگ و بریدن گردن، و بهبود و خوردن دارو، و روان شدن شکم و استعمال مُسهل و جز اینها تا برسد به همه مشاهدات و مقترنات در طب و نجوم و صناعات و حرفه‌ها.

و اقتران آنها بدان چیزی است که از تقدیر خدای - سبحانه - گذشته، و آنها را بر سبیل تنابع آفریده نه به جهت آنکه به نفس خویش ضروری و غیرقابل افتراق باشند، بلکه مقدور و ممکن است که سیری را، بدون خوردن، و مرگ را بدون بریدن گردن، و ادامه حیات را با وجود بریدن گردن بیافرینند، و بدین ترتیب، همه مقترنات دیگر.

۲۷۲. و فلاسفه امکان آن را انکار می‌کنند، و محال بودن آن را ادعا می‌نمایند.

و نظر در این امور که خارج از شماره است، به درازا می‌کشد، لذا مثالی را برمی‌گزینیم و آن - مثلاً - سوختن پنبه است، در تلاقی با آتش. ما وقوع ملاقات میان آن دو را بدون سوختن جایز می‌دانیم و جایز می‌دانیم که در پنبه انقلابی حادث شود، و به خاکستر سوزانی مبدل شود، بی‌آنکه با آتش دیدار کند، ولی آنها جواز آن را انکار می‌کنند. و سخن را در این مسأله سه مقام است:

۲۷۳. مقام اول: این است که خصم ادعا نماید که فاعل احتراق، فقط آتش است، که آن بالطبع فاعل است نه بالاختیار، و او را ممکن نیست که پس از رسیدن به محلی که برای او قابل است از آنچه در طبیعت دارد، بازداشته شود.

و این از آن جمله است که ما انکار می‌کنیم و می‌گوییم، فاعل احتراق، یا آفریدن سیاهی در پنبه و تفرق در اجزاء آن و «سوخته» شدن یا خاکستر شدن پنبه، خدای تعالی است، که به واسطه فرشتگان یا بدون واسطه آن را ایجاد کرده، و اما آتش جماد است و او را فعلی نیست.

بنابراین چه دلیل دارند که آتش فاعل است، و آنان را دلیلی نیست، مگر مشاهده حصول احتراق در زمان ملاقات آتش، و مشاهده دلالت دارد بر اینکه حصول در آن زمان است و دلالت ندارد بر اینکه حصول برای خاطر آن است و یا از آن است، و او را علتی سواى آن نیست.^۱ چه خلافی نیست در اینکه ایجاد شدن روح و قوای مدرکه و محرکه، در نطفه حیوانات، برآمده از طبایع محصوره در حرارت و برودت و خشکی و تری نیست، و نیز پدر با ریختن نطفه در رحم (مادر) فاعل پسرش نیست. و همچنین فاعل حیات و بصر و سمع و سایر معانیی که در او می‌باشد، و پیداست که آن^۲ نزد پدرش است، ولی کسی نمی‌گوید که او به سبب پدرش موجود گشته است، بلکه وجود او، بی‌واسطه یا به واسطه فرشتگان مقرب، که موکل (به انجام) اینگونه امور حادث هستند، از جانب (مبدأ) اول است.

۲. یعنی: نطفه.

۱. ← مقدمه، صفحات ۴۲ - ۳۸.

و این از جمله (اصولی) است که فلاسفه قائل به صانع، در حقیقت آن یقین دارند، و روی سخن با آنهاست.

پس آشکار شد که وجود یافتن نزد چیزی، دلالت ندارد بر اینکه آن چیز به سبب او موجود است.

بلکه این امر را به مثالی بیان می‌کنیم و آن این است که: اگر در چشمان نابینا، پرده‌یی باشد و فرق شب و روز را از مردم نشنیده باشد، و اگر در روز، پرده از چشم او گرفته شود و پلک‌های خود را بگشاید و رنگ‌ها را ببیند، گمان کند که فاعل ادراک حاصل از صور الوان در چشم او باز شدن چشم است. چه وقتی که چشمش سالم و باز باشد، و پرده برافتاده باشد، و شیء مقابل، رنگین باشد، او لزوماً می‌بیند، و نمی‌اندیشد که نمی‌بیند، تا اینکه چون آفتاب غروب می‌کند و هوا تاریک می‌شود، می‌فهمد که سبب واقعی برای انطباع الوان در چشم او، نور خورشید بوده است. از این روی، دشمن هم از کجا می‌داند که در مبادیء وجود، علل و اسبابی نباشد که این حوادث، در زمان حصول ملاقات میان آنها، افاضه می‌گردد؟ جز اینکه آن (علل و اسباب) ثابت هستند و معدوم نمی‌شوند و همچنین اجسام متحرکی نیستند که غایب شوند، و اگر معدوم یا غایب شوند، البته ما تفرقه را ادراک می‌کردیم، و می‌فهمیدیم که در آنجا و رای آنچه ما مشاهده می‌کنیم سببی است، و این امری است که بنا به قیاس اصل خود آنان، گریزی از آن وجود ندارد.

۲۷۴. و از اینجا است که محققان آنها (فلاسفه) اتفاق کرده‌اند که این اعراض و حوادث که زمان وقوع ملاقات میان اجسام، و به‌طور کلی، زمان اختلاف نسبت‌ها حاصل می‌شود، تنها از جانب واهب‌الصور افاضه می‌گردد، که فرشته‌یی از فرشتگان است، حتی گفته‌اند که: انطباع صور الوان در چشم، از جانب واهب‌الصور حاصل می‌شود، و برآمدن آفتاب و حدقه سالم، و جسم رنگین، به منزله مقدمات و آمادگی‌هایی است تا «محل» این صور را بپذیرد، و این (قاعده) را در هر حادثی مَطَّرِد (و شامل) دانسته‌اند.

و بدین جهت، دعوی آن کس که ادعا می‌کرد آتش، در نفس خود فاعل سوختن، و نان، فاعل سیر شدن، و دارو، فاعل صحت است و همچنین جز اینها، باطل می‌شود.

۲۷۵. مقام دوم - (سخن) با آن کس است که مسلم می‌دارد این حوادث، از مبادیء حوادث افاضه می‌گردد، ولیکن (معتقد است) که استعداد قبول این صورت‌ها، به واسطه این اسباب قابل مشاهده حاضر، حاصل می‌شود، جز اینکه از آن مبادی نیز، طبعاً و لزوماً نه به تفکر و اختیار، چیزهایی صادر می‌گردد مانند صدور نور از خورشید، و همانا محل‌ها به سبب اختلاف در استعدادها جهت قبول، اختلاف می‌یابند، چه جسم صیقلی و جلا یافته، شعاع خورشید را قبول می‌کند و آن را رد می‌نماید تا آنکه جایی دیگر نورانی شود، و کلوخ قبول نمی‌نماید، و هوا مانع نفوذ نور آن نیست، ولی سنگ مانع می‌شود. و نیز برخی چیزها در آفتاب نرم می‌شوند در صورتی که بعضی دیگر سخت می‌گردند، بعضی سفید می‌شوند مانند لباس قَصَّار و بعضی دیگر سیاه می‌گردد مانند چهره او، در حالی که مبدأ یکی است و آثار مختلف است، به سبب اختلاف استعدادها در محل.

پس مبادیء وجود، به آنچه از آنها صادر می‌شود فیاض‌اند، و نزد آنها منعی و بخلی نیست و همانا تقصیر در پذیرندگان است. و هرگاه اینطور باشد، اگر ما آتش را با صفتی که دارد فرض نماییم، و دو پاره پنبه نظیر هم در یک زمان آتش را ملاقات نمایند، چگونه گمان می‌کنند که یکی از آنها بسوزد و دیگری نسوزد در حالی که آنجا اختیاری نیست.

و از این معنی است که وقوع ابراهیم (ع) را در آتش انکار می‌کنند، در حالی که او نسوزد و آتش به صورت آتش باقی بماند، و گمان می‌کنند که این امر ممکن نیست - مگر با گرفتن گرمی از آتش، و آن نیز آتش را از آتش بودن خود خارج می‌کند - یا به تبدیل وجود ابراهیم (ع) به سنگ، یا چیزی که آتش در او تأثیر نمی‌کند. در حالیکه نه آن و نه این، امکان دارد.

۲۷۶. و جواب از آن به دو طریق است:

نخست اینکه: گوییم، قبول نمی‌کنیم که مبادی به‌اختیار کار نمی‌کنند، و (باز نمی‌پذیریم) که خدا به‌اراده کار نمی‌کند، و از ابطال دعوی آنان، در این باره، در مسأله حدوث عالم فارغ شدیم، پس چون ثابت شد که فاعل، احتراق را به‌اراده خویش، در زمان رسیدن پنبه به‌آتش می‌آفریند، عقلاً ممکن است، که احتراق را با وجود ملاقات، خلق نکند.

۲۷۷. و اگر گفته شود: که این قول مُنَجَّرٌ به مُحَالَاتِ شنیعه می‌شود چه اگر لزوم مسببات با اسباب آنها، انکار شود و به‌اراده مخترع آن منسوب شود، در اینصورت برای اراده نیز روش مخصوص معینی باقی نمی‌ماند، بلکه تفنن و تنوع آن ممکن می‌نماید، و باید هریک از ما جایز بدانند، که در برابر او درندگان زیانمند، و آتش‌های فروزان، و کوه‌های استوار و دشمنان مسلح به‌آلات، جهت قتل او، موجود باشند و او آنها را نبیند، زیرا خداوند بزرگ، رؤیت را برای او نیافریده است.

و آن کس که در خانه خویش کتابی گذاشته، باید جایز بشمارد که تا بازگشت او، به‌صورت غلامی ساده روی در آید که عاقل و متصرف باشد، یا به‌حیوانی منقلب گردد. و اگر غلامی در خانه خویش بگذارد، باید دگرگونی او را به‌سنگ جایز بدانند، یا خاکستر را ترک نماید و جایز بدانند که مبدل به‌مُشک می‌گردد، و همچنین انقلاب سنگ را به‌زر، و زر، را به‌سنگ جایز بدانند، و هرگاه از او چیزی در این مورد سؤال شود، شایسته است بگوید: اکنون، نمی‌دانم در خانه چیست، همین اندازه می‌دانم که در خانه کتابی گذاشتم و شاید که تا حال مبدل به‌اسب شده و کتابخانه را به‌بُؤل و سِرگین خود، ناپاک کرده است، و یا در خانه کوزه‌یی آب گذاشتم، و باشد که تا حال به‌درخت سیب مبدل گشته است، چه خدای تعالی بر هرچیز تواناست، و لازم نیست که اسب، از نطفه اسب آفریده شود، و واجب نیست که درخت، از بذر آفریده شود، بلکه لازم نیست که اصلاً از چیزی آفریده شده باشد، چه خدا قادر است اشیایی آفریده باشد که پیش از این

وجود نداشتند بلکه هرگاه به انسانی بنگرد که هرگز او را ندیده باشد، جز همین الان، و او را بگویند: آیا این زاده شده، و او تردید نماید و بگوید: احتمال دارد که بعضی از میوه‌های بازار به انسان منقلب گردیده است و آن، این انسان است زیرا خداوند بر هر چیز ممکنی قادر است، لذا از تردید در (قطعیت) آن چاره‌ی نیست.^۱ و این فنی است که برای تصویر آن، سخن بیش از این می‌توان گفت، و این اندازه در این مورد، بسنده است.

۲۷۸. و جواب: این است که گوئیم: اگر ثابت شود که جایز نیست برای انسان علمی به عدم کونِ امور ممکن‌الوجود خلق گردد، البته این محالات لازم می‌آید،^۲ ولی ما در این صور و اموری که شما ایراد کردید شک نمی‌کنیم، چه خدای تعالی برای ما دانشی آفریده است به اینکه این ممکنات (آن کارها را به طبع و ضرورت) انجام نمی‌دهند، و ما ادعا نمی‌کنیم که این امور واجبند بلکه ممکن است که واقع بشوند یا واقع نشوند، و استمرارِ عادت به آنها، یکی پس از دیگری در اذهان ما، جریان آنها را برفیقِ عادت گذشته چنان رسوخ داده که از آن جدا نمی‌شود.

۲۷۹. بلکه جایز است که پیامبری از پیامبران - علیهم‌السلام - از راه‌هایی که آنها یاد کرده‌اند، بداند که فلان کس از سفر خود فردا نمی‌آید، و حال آنکه آمدنش ممکن است، ولی عدم وقوع این ممکن را می‌داند، بلکه آنطور که به عامی می‌نگرد، و می‌داند که او در امری از امور، غیب نمی‌داند، و معقولات را بدون تعلیم ادراک نمی‌نماید، ولی با همه این انکار نمی‌کند که اگر نفس او قوی گردد و حدس او نیرو بگیرد، تا به جایی که آنچه را که انبیاء - صلوات‌الله و سلامه علیهم - ادراک می‌کنند، ادراک کند، بدان طریق که

۱. یعنی شمول و قطعیت اراده خداوند [مترجم].

۲. یعنی: اگر شیء ممکن‌الوجود - مانند مبدل شدن کتاب به اسب، در غیاب ما - ما را در امر خویش حیران سازد و مثلاً ندانیم که این تبدل انجام شده یا نشده، این محالات لازم می‌آید [مترجم].

به امکانش اعتراف کرده‌اند،^۱ ولیکن می‌دانند که این ممکن واقع نشده است، زیرا اگر خدا زمانی به واقع ساختن این (فرضها) خرقِ عادت کند، این علوم از دل‌ها بیرون می‌شوند، و از این روی، نمی‌آفریند.

پس بدینصورت مانعی ندارد که شیء در مقدراتِ خدای تعالی ممکن باشد و در علم سابق او جاری شده باشد که آن را با وجود امکانش در بعضی اوقات انجام نمی‌دهد و برای ما علمی می‌آفریند، براینکه او آن را در این وقت انجام نمی‌دهد، و در این سخن جز شناعتِ محض چیزی نیست.

۲۸۰. طریق دوم، و از این طریق است که از این تشنیعات رهایی می‌توان یافت و آن این است که گوییم: ما مسلم می‌داریم که آتش چنان خلق شده که هرگاه دو پنبه نظیر هم، آن را ملاقات نماید هر دو را می‌سوزاند و میان آن دو فرق نمی‌گذارد زیرا، از هر لحاظ نظیر همنند، ولیکن با همه اینها جایز می‌دانیم که پیامبری در آتش افکنده شود و نسوزد، خواه به‌دگرگونی صفت آتش و خواه به‌تغییر صفت پیامبر - علیه‌السلام - و یا از سوی خدا یا فرشتگان در آتش صفتی ایجاد شود که گرمی آتش را بر جسم وی کم کند، به‌طوری که بر جسم او نفوذ نکند و باز حرارت آتش به‌جا باشد و به‌صورت و به‌حقیقت آتش باشد، ولی اثر و گرمی خود را ظاهر نسازد، یا اینکه در کالبد پیامبر، صفتی بیافریند که اثر آتش را دفع نماید، ولی با همه اینها از صورت گوشتی و استخوانی خارج نگردد.

زیرا می‌بینیم آنکه طلق بر خود می‌انداید و در تنورِ افروخته‌یی فرو می‌رود، آتش در

۱. در مبحث مربوط «به‌قوة حدس» که پیش از این یاد کرد [مترجم]. برای فهم این مطلب، چند بیت زیر را از مولوی بخوانید (مثنوی، ۵/۱۰۰-۹۹، نیکلسن):

صدهزاران معجزات انبیا	کان ننگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسبابِ تصریفِ خداست	نیست‌ها را قابلیت از کجاست؟...
بیشتر احوال بر سنت رَوَد	گاه قدرت خارقِ سنت شود
سنت و عادت نهاده با مزه	باز کرده خرقِ عادت معجزه...

او اثر نمی‌کند ولی آنکه این را ندیده، انکارش می‌نماید.

۲۸۱. و اینکه خصم شمول قدرت (حق) را بر اثبات صفتی از صفات در آتش یا بدن که مانع از احتراق باشد، انکار می‌کند مانند انکار کسی است که «طلق» و اثرش را ندیده است، ولی در مقدمات الهی عجائب و غرائبی است که ما تمام آنها را ندیده ایم، پس چگونه شایسته باشد که امکان آن را انکار نماییم و به محال بودنش حکم کنیم؟

و همچنین است زنده کردن مرده و مار کردن عصا که بدین طریق ممکن است، و آن این است که ماده پذیرای هر صورتی است، چه خاک و سایر عناصر، به نبات مبدل می‌شود، و چون حیوان گیاه را می‌خورد، مبدل به خون می‌گردد، پس از آن خون مبدل به منی می‌گردد، بعد از آن منی در زهدان می‌ریزد و حیوانی خلق می‌شود، و این امر به حکم عادت در روزگاران واقع می‌گردد، پس چرا خصم محال می‌شمارد که در مقدمات خداوند، چنان نیرویی باشد که ماده را در این اطوار، در زمانی قریب‌تر از آنچه معهود افتاده بگرداند؟ و چون (انجام این کارها) در زمانی قریب‌تر جایز باشد، مانعی برای کمترین وقت نباشد، یعنی این قوا در کار خود شتاب ورزند و بدان وسیله آن چیزی حاصل آید که برای پیامبر - علیه السلام - معجزه شمرده می‌شود.

و اگر گویند: که آیا این امر، آنگاه که می‌خواهد، از خود پیامبر صادر می‌شود یا از یکی از مبادی دیگر آنگاه که پیامبر می‌خواهد؟ گوییم: آنچه از آمدن باران و صاعقه‌ها و لرزش زمین به قوه نفس پیامبر مسلم داشتید، آیا آنها نیز از مبدأ دیگری حاصل می‌آید؟ پس قول ما در این مورد به مانند قول شما در آن مورد است، ولی بهتر آن است که هر دوی ما آن را به خدای تعالی نسبت دهیم، خواه بدون واسطه و خواه به واسطه فرشتگان، لیکن (بگوییم): در زمان حصول آن، همت پیامبر به سوی آن متوجه می‌گردد، و نظام خیر در ظهور آنها یاری می‌کند، تا نظام شرع پایدار بماند، و این (تبیین) برای وجود یافتن (امور خارق عادت) راجح است، زیرا شیء در نفس خود ممکن می‌باشد،

و مبدأ (اول) نسبت به آن سهل گیر و بخشنده، ولیکن از او افاضه نمی شود مگر وقتی که حاجت به وجود آن رجحان داشته باشد، و خیر در آن متعین گردد، و خیر در (وجود) آن متعین نمی شود مگر زمانی که پیامبری برای افاضه خیر، در اثبات نبوت خویش بدان نیازمند شود.

۲۸۲. این ها همه به سیاق کلام آنهاست و از پذیرفتن آن ناچارند، چون که خود، باب اختصاص را برای پیامبر - علیه السلام - گشودند، به ویژه آنچه با عادت مردم مخالف باشد، زیرا اندازه امکان این اختصاص نزد عقل منضبط نیست، پس با این اعتبار، تکذیب آن نیز واجب نمی آید، چون نقل در باب آن متواتر است و (خبر) شرع به تصدیق آن وارد شده است. و به هر صورت، بدان سبب، که صورت انسان را جز نطفه قبول نمی کند و قوای حیوانی بر او از جانب فرشتگان افاضه می شود که نزد ایشان مبادیء موجوداتند، و هرگز از نطفه انسان، جز انسان به وجود نمی آید و از نطفه اسب جز اسب، از آن جهت که به ترجیح حصولش از اسب واجب تر است، به مناسبت ترجیح صورت اسب بر سایر اسب ها. پس جز این صورت که بدین طریق رجحان یافته صورتی نمی پذیرد، و از اینجاست که هیچگاه از جو، گندم نمی روید، و از دانه گلابی، سیب پدید نمی شود، و نیز ما اجناسی از حیوانات را می بینیم که از خاک زاده می شوند، که هرگز تولید نمی کنند مانند کرم ها. و از آنها برخی هم زاده می شوند و هم می زایند مانند موش و مار و کژدم، و زادن آنها از خاک است و حال آنکه استعدادشان به پذیرش صورتها اختلاف پیدا می کند، به عللی که از ما پنهان است، و در حد نیروی بشری نیست که بر آنها اطلاع یابد، چه نزد آنان صور از جانب فرشتگان، از روی شهوت و جزاف افاضه نمی شود، بلکه افاضه نمی شود مگر بر آنچه قبول آن برای او معین شده است، زیرا فی نفسه، مستعد است و استعدادها مختلفند، و مبادیء این استعدادها نزد ایشان مربوط به امتزاج های ستارگان و اختلاف نسبت های اجرام آسمانی در حرکات آنها است.

۲۸۳. پس از این شرح آشکار شد، که در مبادیء استعدادها عجایب و غرایب بسیاری است تا آنجا که اربابِ طَلَّسَمَات، از علم به خواص جواهر معدنی و علمِ [أَحْکَامِ] نجوم به مزاج قوای آسمانی با خواص معدنی دست می‌یازند، و از این (اشیاء) زمینی اشکالی درست می‌کنند و برای آنها طالعی از طوابع در نظر می‌گیرند، و بدان واسطه در عالم، امورِ عجیبی ایجاد می‌کنند، و چه بسا مار و کژدم را، از شهری و پشه را از شهری دیگر، می‌رانند، و کارهایی غیر از این می‌کنند، که از علمِ طَلَّسَمَات شناخته می‌شود.

پس چون مبادی استعدادها از ضبط بیرون است و ما برکنه آنها وقوف نداریم و شماره آنها را نمی‌دانیم، از کجا محال بودن حصول استعدادی را که در بعضی از اجسام، جهت تغییر در اطوار گوناگون در زمانی زودتر موجود است، می‌دانیم؟ تا آنکه مستعد پذیرفتن صورتی باشد، که از پیش برای آن مستعد نبوده و بدین گونه معجزه‌یی باشد. و انکار این امر به جز تنگی حوصله و کمی اُنس به موجودات عالیه و بی‌خبری از اسرارِ خدای سبحان، در خلقت و فطرت، نیست.

و آن کس که عجائب علوم را استقراء نماید در هر حال از قدرت خداوند تعالی، آنچه را که از معجزاتِ پیامبران حکایت می‌کنند، بعید نمی‌شمارد.

۲۸۴. و اگر بگویند، ما با شما سازگاریم، که هرامر ممکنی بر خداوند تعالی مقدور است و شما نیز^۱ موافق هستید که: هر محالی، مقدور نیست، و از اشیاء بعضی هست که محال بودنش شناخته نیست، و از اشیاء بعضی هست که محال بودنش شناخته است، و برخی دیگر که امکانش شناخته است، و پاره‌یی دیگر که عقل در مورد آنها توقف می‌نماید و درباره آنها به استحاله و یا امکان داوری نمی‌تواند کرد.

۲۸۵. پس اکنون حدِّ محال پیش شما چیست؟ و اگر امر در مورد چیزی به جمع نفی یا اثبات برگردد و شما بگویید هر چیزی که این آن نیست و آن این نیست، وجود یکی

۱. یعنی شما متکلمان [مترجم].

مستلزم وجود دیگری نیست، و بگویید: که خدای تعالی قادر است اراده را بدون علم به مراد و علم را بدون حیات بیافریند و قادر است که دست مرده‌یی را حرکت دهد و او را بنشانند و با دست وی مجلداتی بنویسند و اقدام به صناعت‌هایی کند، در حالی که چشم او باز باشد و حدقه چشم را به سوی وی بکند ولی نه ببیند و نه زنده باشد و نه قدرتی برای او باشد، و فقط این افعال منظم را خدا با تحریک دست او بیافریند و حرکت از جانب او باشد؛ با جایز شمردن این امر، فرق میان «حرکت اختیاری» و «رَعْدَه» باطل می‌شود، و فعل استوار، بردانش و قدرت فاعل دلالت نمی‌کند.

و شایسته است که بر قلب اجناس نیز قادر باشد و مثلاً جوهر را به عرض و علم را به قدرت و سیاهی را به سفیدی و صورت را به بو، تبدیل نماید، همچنان که به جانور کردن جماد و زر کردن سنگ قادر است، و همچنین بر او از (انجام) محالات اموری لازم می‌آید که قابل شماره نیست.



۲۸۶. جواب این است که انجام امر محال برای او ممکن نیست، و محال اثبات شیء است با نفی آن، یا اثبات اخص است با وجود اعم، یا اثبات دو چیز است با نفی یکی، و آنچه به چنین حالتی برنگردد محال نباشد و آنچه محال نباشد، مقدور خواهد بود. اما جمع میان سواد و بیاض، محال است، زیرا ما از اثبات صورت سیاهی در محلی، نفی ماهیت سفیدی، و وجود سیاهی را می‌فهمیم، پس هرگاه نفی سفیدی از اثبات سیاهی مفهوم گردد، اثبات سفیدی همراه با نفی آن محال باشد. و همینطور وجود شخص واحد در دو مکان جایز نیست زیرا ما از خانه بودن او، نبودن او را در غیرخانه می‌فهمیم. زیرا تقدیر در خانه نبودن است. و همچنین از اراده، طلب کردن معلومی را می‌فهمیم و اگر طلبی بدون علم فرض

شود، دیگر اراده نیست و در آن نفی آنچه ما فهمیده‌ایم، پدیدار می‌گردد.^۱ و محال است که در جماد علم آفریده شود، زیرا ما از جماد، چیزی را می‌فهمیم که ادراک نمی‌کند و اگر در او ادراک خلق شود نامیدن او به جماد، بدان معنی که ما می‌فهمیم، محال است، و اگر ادراک نکند، و با وجود علم حادث، محل خویش را درک ننماید، علم نامیدن این حادث، محال است، و این سبب محال بودنش بود.

۲۸۷. و اما دربارهٔ قلب اجناس، بعضی از متکلمان گفته‌اند که آن بر خداوند تعالی مقدور است. ولی ما گوییم: اینکه یک چیز، چیز دیگر شود، غیر معقول است زیرا مثلاً هرگاه سیاهی به چیرگی منقلب شود، آیا سیاهی باقی است یا نه؟ زیرا اگر معدوم شده باشد، منقلب نگشته بلکه این معدوم گشته و آن دیگری موجود گشته و اگر با وجود چیرگی موجود باشد پس دگرگون نشده ولیکن چیز دیگری براو نسبت داده شده، و اگر سیاهی باقی مانده و چیرگی معدوم گشته، پس منقلب نگشته، بلکه در آن حال که هست بوده.

و هرگاه می‌گوییم: خون منی شد، بدان این (حقیقت) را اراده می‌کنیم که این ماده صورتی را از دست داده و صورتی دیگر گرفته است، پس نتیجه برمی‌گردد به اینکه صورتی معدوم گشته و صورتی حادث شده، در حالی که ماده پایدار است ولی دو صورت برآن عارض گشته است.

و آنگاه که می‌گوییم: آب با گرم کردن به هوا بدل شد، بدان این (حقیقت) را می‌خواهیم که ماده قابل برای صورت آبی، این صورت را به دور افکنده و صورتی دیگر پذیرفته. پس ماده، مشترک است و صورت تغییرپذیر، و همچنین است وقتی می‌گوییم: که چوبدستی مبدل به اژدها شد و خاک حیوان گشت.

۱. زیرا برمی‌گردد به نفی شیء با وجود اثبات آن، همانطوری که بودن شخص واحد در دو مکان چنین است و همچنین است جمع بین سیاهی و سفیدی. و تمام اینها، همانطوری که آشکار کرد، به قانون تناقض برمی‌گردد، و از اینجا صحیح در می‌آید آنچه از ارسطو نقل کرده‌اند که محال جمع بین دو نقیض است، و هرآنچه که ارجاعش به قانون تناقض ممکن نباشد غیر محال است [مترجم].



۲۸۸. ولی میان، عرض و جوهر ماده مشترکی نیست.^۱ و همچنین میان سیاهی و قدرت و سایر اجناس نیز ماده مشترکی نیست، پس حصول این امر از این جهت محال است.

و اما اینکه خدای تعالی دست مرده‌یی را تحریک کند، و او را برانگیزد تا به صورت زنده‌یی بنشیند و بنویسد تا از حرکت دست وی کتاب منظومی حادث گردد، در - نفس خویش - محال و ناشدنی نیست وقتی که حوادث را به اراده مختار (وی) حواله کنیم. و ما آن را برای این انکار می‌کنیم که جریان عادی طبیعت برخلاف آن است. و اینکه شما می‌گویید: با این قول دلالت استواری فعل بر علم فاعل باطل می‌گردد، چنین نیست، زیرا اکنون فاعل خدای تعالی است و او استوار کار است و بدان داناست.

۲۸۹. و اما اینکه می‌گویید: «میان رعشه و حرکت اختیاری فرقی نمی‌ماند» گوییم: ما این امر را در نفس خودمان چنین درک می‌کنیم، زیرا در نفس خویش، میان دو حال یک تفرقه ضروری مشاهده می‌کنیم، و از این فرق به «قدرت» تعبیر می‌کنیم و در می‌یابیم که آنچه از این دو قسم ممکن واقع گشته یکی از آن دو در حالی است و دو دیگر در حالی دیگر، و آن ایجاد حرکت با قدرت بر آن است در حالی، و ایجاد حرکت بدون قدرت در حال دیگر.

و اما چون به دیگران بنگریم و در آنها حرکات منظم زیادی ببینیم، برای ما دانش به قدرت او حاصل می‌شود، و این علوم را خدای تعالی در مجاری عاداتشان می‌آفریند، که بدان واسطه، وجود یکی از دو قسم امکان را می‌شناسیم، ولی همچنان که گذشت، بدان واسطه، محال بودن قسم دوم را آشکار نمی‌گردد.

۱. تا قلب جوهر به عرض و بالعکس درست باشد، چنانکه در خون و منی، و آب و هوا، و چوبدستی و اژدها، و خاک و حیوان درست بود [مترجم].

مسأله [هجدهم]

در عاجز کردن آنان از اقامه برهان عقلی، برای آنکه نفس انسانی جوهر روحانی است و قائم به نفس است و متحیز نمی‌شود، و جسم نیست و در جسم نیز منطبق نمی‌شود، و نیز متصل به بدن و یا منفصل از آن نیست، همانطور که خدا نه در خارج عالم است و نه در داخل آنست و فرشتگان نیز به نظر آنها چنین هستند.

۲۹۰. و لازمه دقت و خوض در این امر، آن است که نخست مذهب آنان را درباره قوای حیوانی و انسانی شرح دهیم.

و قوای حیوانی به نظر ایشان به دو قسم، محرکه و مدرکه منقسم می‌گردد، و مدرکه بردو قسم است: ظاهری و باطنی.

و قوای ظاهری همان حواس پنجگانه‌اند، که معانی هستند که در اجسام منطبق‌اند. و اما قوای باطنه، سه چیزند:

نخستین: قوه «خیال» است، که در قسمت جلوی دماغ، و پشت قوه بینایی قرار دارد، و در آنجاست که صور اشیاء مرئی، پس از بستن چشم، باقی می‌ماند. بلکه آنچه حواس پنجگانه در آن وارد می‌سازد در آنجا منطبق می‌گردد، و در آنجا جمع می‌گردد، و

به این اعتبار است که آن را «حس مشترک» نیز گویند، و اگر آن نمی بود کسی که عسل سفید را می بیند، و شیرینی آن را جز با چشیدن نمی فهمد، چون در دفعه دوم، آن را ببیند، اگر مثل دفعه اول آن را نچشد، شیرینی آن را در نمی یابد، ولی در او معنایی است که حکم می کند به اینکه این چیز سفید، شیرین است، پس چاره نیست که نزد او حاکمی باشد که این دو امر، در آن گرد آمده باشد، یعنی رنگ و شیرینی، تا زمان وجود یافتن یکی حکم به وجود دیگری کند.

دوم: قوه «وهم» است، و آن همان است که معانی (جزئیة) را در می یابد، و گویی چنان است که قوه اولی (یعنی خیال)، «صور» را در می یابد، و مراد از «صور» چیزهایی است که برای وجود یافتن ناچار از ماده یعنی جسم است، و مراد از معانی چیزهایی است که وجود یافتن آنها به جسم نیازمند نیست، ولی چنان اتفاق می افتد که گاه در جسم باشد، مانند عداوت و موافقت، زیرا گوسفند، از گرگ رنگ و شکل و هیأت وی را ادراک می کند، و این امور جز در جسم امکان ندارد، و در عین حال مخالفت او را با خوشیتن نیز در می یابد، و بچه بز و گوسفند، شکل و رنگ مادر را در می یابد، سپس موافقت و ملایمت وی را هم ادراک می کند، و از اینجاست که از گرگ می گریزد و در پناه مادر قرار می گیرد، و مخالفت و موافقت از ضرورتشان این نیست که در جسم باشند، برخلاف شکل و رنگ - که از ضروریات آنهاست - عداوت و موافقت، اتفاق می افتد که در اجسام نیز باشند، پس این قوه (وهمیه)، مابین با قوه اولست (خیالیه)، محل این قوه در تجویف آخر دماغ است.

اما سوم: قوه یی است که در حیوانات آن را «متخیله» و در انسان «مفکره» گویند، و کارش این است که صورت های محسوس را با همدیگر ترکیب نماید و معانی را براساس صور تألیف کند و آن در تجویف اوسط، میان حافظ صور خیال و حافظ معانی قرار دارد و بدین جهت است که انسان می تواند اسبی خیال کند که می پرد و شخصی را که سرش سر انسان و بدنش بدن اسب باشد و غیر این ترکیبات را تصور نماید، اگرچه نظیر این امر، مشهود نباشد، ولی همچنان که خواهد آمد شایسته چنان است که این قوه

ملحق به قوای محرکه باشد، نه به قوای مدرکه.
 و مواضع این قوا، از صناعت طب شناخته می‌شود، زیرا اگر آفتی به این تجویفات برسد، این امور مختل و پریشان می‌گردد.
 سپس گمان بردند: آن قوه که صورت‌های محسوسات به واسطه حواس پنجگانه در آن منطبق می‌شود این صورت‌ها را نگاهداری می‌کند، تا پس از قبول شدن باقی بماند، ولی یک چیز، چیز دیگر را به قوه‌یی که بدان قبول می‌کند، حفظ نمی‌کند، زیرا آب (صورت را) قبول می‌کند ولی حفظ نمی‌کند، ولی شمع، به خلاف آب، به تری خود می‌پذیرد، و به خشکی خویش حفظ می‌نماید، پس به این اعتبار «حافظه» غیر از «قابله» است و آن را حافظه می‌گویند، و همین طور معانی در قوه و هم منطبق می‌شود و قوه‌یی آن را حفظ می‌کند که آن را «ذاکره» می‌گویند، پس ادراکات باطنی هم به این اعتبار، وقتی که قوه «متخیله» را هم بدان منضم کنیم، پنج قوه می‌شود، همانطور که قوای ظاهره پنج عدد بودند.

□ □ □

۲۹۱. و اما قوه محرکه، نیز به دو قسم تقسیم می‌شود:
 محرکه: بدین معنی که باعث حرکت می‌شود.
 و محرکه: بدین معنی که مَبَاشِرِ حرکت است یعنی قوه فاعلی است.
 و قوه محرکه‌یی که آن را «باعثه» گفتیم عبارت از قوه نَزْوَعِيَّة شوقیه است، و شرح آن این است که هرگاه در قوه خیال، به تفصیلی که گفتیم^۱ - صورت مطلوب یا منفوری ارتسام یابد، این قوه نَزْوَعِيَّة، قوه محرکه فاعله را جهت تحریک برمی‌انگیزد.
 و آن را دو شعبه است:
 شعبه‌یی که آن را قوه شهوانیه می‌گویند و آن قوه‌یی است که شخص برای لذت بردن

۱. یعنی حس نخستین از حواس باطنی [مترجم].

به واسطه تحریک، به اشیاء متخیله نزدیک می‌شود: خواه ضروری باشند خواه نافع؛ و شعبه‌یی که قوه غضبیه نامیده می‌شود و آن قوه‌یی است که برای غلبه کردن مایه تحریک می‌شود، و شیء متخیل بدان دفع می‌گردد، خواه ضار باشد خواه مایه فساد و طلب غلبه.

و به واسطه این قوه است که اجماع تام^۱ فعلی که ارادی نامیده می‌شود تمام می‌شود. و اما قوه محرکه بدن معنی که فاعله است عبارت از قوه‌یی است که در اعصاب و عضلات، پراکنده می‌شود، و از شأن او این است که عضلات را متشنج کند و رگ‌ها و پی‌های متصل به اعضاء را به سوی موضعی که قوه در آن است جذب نماید، یا آن را سست کرده به طول بکشد، تا آن رگ‌ها و پی‌ها به خلاف جهت (متمایل) شود. این است قوای حیوانی که ما تفصیل آن را ترک کرده به اجمال بیان نمودیم.

۲۹۲. اما نفس عاقله انسانی همان است که نزد آنان ناطقه نامیده می‌شود، و مراد به ناطقه همان عاقله است، زیرا که نُطْقِي ظاهر اخص ثمرات عقل است، لذا بدو نسبت داده شده است.

و آن دو قوه دارد: یک قوه عالمه (داننده) و یک قوه عامله (کننده)،^۲ و هر یک از آن دو را به اشتراک «عقل» گویند.

اما قوه عامله: قوه‌یی است که مبدأ محرک بدن انسان است به سوی صناعات مرتب انسانی، که ترتیب آنها، از تفکر خاص انسان برمی‌آید. و اما عالمه که قوه نظری هم نامیده می‌شود قوه‌یی است که از شأن وی آن است که حقایق معقوله را که از ماده و مکان و جهت مجرد است، ادراک کند، و این (حقایق معقوله) عبارت از قضایای کلیه‌یی است که متکلمان، گاهی آنها را «احوال» گویند و زمانی «وجوه»، ولی فلاسفه آنها را

۱. این مطالب خلاصه بیانات ابن‌سینا در الهیات الشفاء (صص ۴۳-۴۴، چاپ تهران) است. و «اجماع» نیز تعبیر شیخ است که به معنی عزم بکار برده است و مترجمان انگلیسی آن را هم به (Determination) و هم به (Impulsion = نزوع و شوق) ترجمه کرده‌اند [مترجم].

۲. یا «دانا» و «کُنا» به تعبیر ابن‌سینا در دانشنامه علائی (بخش الهی، ۷۳، چاپ معین) [مترجم].

«کلیاتِ مجرده» گویند.

۲۹۳. پس نفس را با قیاس به دو جنبهٔ دو قوه است، قوهٔ نظری به قیاس با جنبهٔ ملائکه، زیرا بدان واسطه علوم حقیقی را از فرشتگان می‌گیرد، و شایسته چنان است که این قوه، از جهت فوق، پیوسته پذیرا باشد.

و قوهٔ عملی به نسبت به طرف پایین، که جهت بدن و تدبیر اوست و مایهٔ اصلاح اخلاق، و این قوه است که پیوسته باید بر سایر قوای بدنی مسلط باشد، و سایر قوای بدن به تأدیب وی مؤدب باشند و در برابر او مقهور، تا او از آنها منفعل و متأثر نباشد بلکه این قوا از او منفعل باشند تا در نفس هیأت‌هایی اتقیادی از صفات تن، که بدان «رذائل» گویند، مرتسم نگردد بلکه وی غالب و پیروز باشد، و به سبب آن نفس را هیأت‌هایی پدیدار شود که آنها را «فضائل» گویند.

این است آنچه دربارهٔ قوای حیوانی و انسانی به تفصیل بیان کرده و ذکرش را به تطویل آورده‌اند و قوای نباتی را نیز شرح کرده‌اند ولی ما از بیان آن تن می‌زنیم چون با غرضی که ما داریم حاجتی به ذکر آنها نیست.

و از آنچه ذکر کرده‌اند، چیزی که انکار آن در شرع واجب آید، وجود ندارد، و اموری است که مشهود است و خداوند عادت را بدانها جاری فرموده است.

□ □ □

۲۹۴. و فقط می‌خواهیم بر این دعوی ایشان که می‌گویند «جوهر مجرد بودنِ نفس به‌براهین عقل شناختنی است» اعتراض کنیم و این اعتراض بدین معنی نیست که، این امر را از قدرتِ خدای تعالی بعید می‌دانیم، و یا می‌گوییم که شرع تقیض آن را آورده است، (نه) بلکه شرع در تفصیل حشر و نشر، آن را تصدیق هم می‌کند، ولیکن، این دعوی را از نظر اینکه تنها به دلالت عقل می‌گویند و از شرع بی‌نیاز می‌دانند، انکار می‌نماییم.

پس از آنها دلیل می‌خواهیم، و آنها را به گمان خودشان درباره این مطلب دلایل زیادی است.

اول اینکه می‌گویند: علوم عقلیه‌یی که، به نفوس انسانی وارد می‌شوند، محصورند، و آحادی دارند که قسمت‌پذیر نیستند، پس ناچار محل آنها نیز بلاانقسام است، و چون هر جسمی منقسم است، همین دلالت می‌کند بر اینکه محل آن (علوم) چیزی است که غیر منقسم است.

۲۹۵. بیان این مطلب از راه منطقی و با اشکال آن امکان دارد، ولیکن نزدیکترین آن این است که بگوییم: اگر محل علم، جسم منقسمی است، پس علمی هم که حال در آن است، باید قسمت‌پذیر باشد، لیکن علمی که حلول می‌کند غیر منقسم است، پس او جسم نیست، و این نوعی «قیاس شرطی» است که «تقیض تالی» در آن مستثنی شده است، لذا بی‌شک «تقیض مقدم» را نتیجه می‌دهد و در اینجا نظر در صحت شکل قیاس و مقدمتین نیست، زیرا از دو صورت خارج نیست:

نخست: اینکه بگوییم: هر جسم حالی که بر (جسم) منقسمی حلول یابد، لابد به فرض قسمت، در محل خویش نیز قسمت‌پذیر است، و این مطلب «اولی» است و شک در آن امکان ندارد.

دوم اینکه: بگوییم علم واحدی که بر آدمی حلول می‌کند، قسمت‌پذیر نیست، زیرا اگر بی‌نهایت قسمت‌پذیرد، محال است، و اگر نهایت داشته باشد، مشتمل بر آحادی است که لامحاله قسمت نمی‌پذیرد، و به هر صورت ما اشیاء را می‌دانیم و می‌شناسیم، و قادر نیستیم که فرض کنیم، بعضی زوال‌پذیرند، و بعضی باقی می‌مانند، از این نظر که اجزاء ندارند.

۱. اولی، قضیه‌یی است که خود به خود روشن و معلوم است و از معلوم دیگری کسب نشده است مانند اینکه «اجتماع تقیضین محال است»، و یا «کل از جزء بزرگ‌تر است». قضیه اولی را فطری و بدیهی نیز گویند [مترجم].

۲۹۶. و اعتراض (بر آن) در دو مقام است:

مقام اول: این است که بگویند، چرا انکار می‌آورید بر آن کس که می‌گوید: محل علم جوهر فرد متحیزی است که قسمت پذیر نیست، و حال آنکه این مطلب از مذهب متکلمان شناخته می‌شود؟

و بعد از (قبول) این، جز استبعاد چیزی باقی نمی‌ماند، و آن این است که (بگویند) چگونه تمام علوم در جوهر فردی حلول می‌کند و چگونه می‌شود که تمام جواهر گردنده به دور آن، معطل است و حال آنکه مجاورند؟ ولی در این استبعاد، فایده‌یی نیست، زیرا نظیر این اشکال، به مذهب ایشان نیز متوجه است، و آن اینکه چگونه نفس که چیز واحدی است متحیز نیست، و مورد اشاره نمی‌تواند بود، و در داخل و خارج بدن هم قرار ندارد، و متصل بدان و منفصل از آن هم نیست؟

جز اینکه ما وارد این مقام نمی‌شویم، چه سخن در مسأله جزء لایتجزا طولانی است و آنان در این مقام دلایل هندسی دارند که ورود در آنها سخن را به درازا می‌کشد، و از آن جمله گویند: جوهر فردی که میان دو جوهر قرار دارد، آیا یکی از دو طرف آن، عین آنچه را که دیگری ملاقات می‌کند ملاقات می‌کند، یا غیر آن را؟ اگر عین آن باشد، این محال است، زیرا از آن تلاقی دو طرف لازم می‌آید، زیرا ملاقات کننده ملاقی، خود ملاقات کننده است، و اگر آنچه او را ملاقات می‌کند جز آن باشد، از آن تعدد و انقسام لازم می‌آید، و این شبهه‌یی است که حل آن به درازا می‌کشد،^۱ و ما نیازی نداریم که در آن خوض نماییم، پس باید به مقام دیگر عدول کنیم.

۲۹۷. مقام دوم: این است که بگوییم: اینکه گمان می‌کنید هر چیزی که در جسم حلول کند، باید انقسام یابد، بدانچه گوسفند به آن قوه، دشمنی گرگ را در می‌یابد، باطل می‌گردد، زیرا آن در حکم یک چیز است، که تقسیمش به تصور نمی‌آید، چه عداوت را جزیی نیست، تا ادراک بعضی و زوال بعضی دیگر مقدور باشد، و حال آنکه به نظر شما

۱. غزالی به صعوبت اثبات جزء لایتجزا اعتراف می‌کند [مترجم].

ادراک آن در قوه جسمانی حاصل آمده است، زیرا نفس بهائم در اجسام منطبع است، و بعد از مرگ باقی نمی ماند و در این امر جملگی اتفاق دارند، و اگر از روی تکلف برای آنها ممکن باشد که در مدرکاتی که به واسطه حواس خمس، و حس مشترک و قوه حافظه برای صورتها حاصل می شود، فرض انقسام کنند، در این معانی نمی توانند فرض انقسام کنند زیرا از شرط این معانی نیست که در ماده باشد.

و اگر بگویند: که گوسفند عداوت مطلق و مجرد از ماده را ادراک نمی کند، بلکه عداوتِ گرگِ معینِ مشخصی را درمی یابد، که مقرون به شکل و هیكل آن است، و حال آنکه قوه عاقله، حقایق مجرد از مواد و اشخاص را ادراک می نماید.

۲۹۸. گوئیم: گوسفند نخست رنگ گرگ، پس از آن شکل، و سپس عداوت آن را دریافته، پس اگر رنگ، در قوه باصره انطباق یافته، و همچنین است شکل، که به انقسام محل بینایی انقسام می یابد، پس عداوت را به چه در می یابد؟ زیرا اگر آن را به جسم دریابد، پس باید منقسم باشد، و کاش می دانستم که حال این ادراک و اجزای آن، وقتی که تقسیم می پذیرند چگونه است؟ و یا اینکه هرجزیی از آن تمام عداوت را ادراک می کند؟ و در اینصورت عداوت با ثابت شدن ادراک در هرجزیی از اجزاء محل، چند بار، معلوم واقع شده است.

۲۹۹. پس این شبهه در برهان آنها شک انگیز است، و ناچارند که آن را حل کنند. و اگر بگویند، این در مورد معقولات تناقض گویی است، حال آنکه معقولات تناقض نمی پذیرند، زیرا هر وقت قادر نباشید که در مقدمتین تردید کنید، و آن این است که: علم واحد غیر منقسم است، و هرچیز که منقسم نباشد، پایدار و قائم به جسم منقسم نیست، در آن صورت این شک در باب نتیجه برای شما ممکن نخواهد بود.

جواب این است که ما این کتاب را تصنیف نکرده ایم جز برای بیان تناقض و تهافت (موجود) در کلام فیلسوفان، و این امر حاصل است اگر یکی از دو امر نقض شود: یا مطالبی که درباره نفس ناطقه گفته اند، و یا آنچه در مورد قوه وهمیه ذکر کرده اند.

سپس گوییم: این مناقضه آشکار می‌سازد که آنها از موضع تلبیس در قیاس، غفلت کرده‌اند و شاید که موضع التباس در قول ایشان این است که گویند: همانا علمی که در جسم منطبع است، به مانند انطباع رنگ است در رنگ پذیر (متلون)، و چون رنگ با قسمت شدن «رنگ پذیر» قسمت می‌پذیرد، لذا علم هم با انقسام محل خویش انقسام می‌یابد، و اختلال در لفظ انطباع است، زیرا ممکن است که نسبت علم به محل خویش، مانند نسبت رنگ به شیء رنگین نباشد، تا بگویند: که آن (علم) در آن گسترده و نقش گرفته و در جوانب آن پراکنده شده، و حالا با انقسام آن، این نیز انقسام می‌پذیرد، و ای بسا (ممکن است) که نسبت علم به محل خویش، به صورتی دیگر باشد، و این وجه به نحوی باشد که انقسام آن جایز نباشد آنگاه که محل وی انقسام می‌پذیرد، بلکه نسبت علم به محل خویش، به مانند نسبت ادراک عداوت به جسم باشد. و وجه نسبت اوصاف به محل هایشان، منحصر در فن واحدی نیست و تفاضل همه آنها برای ما معلوم نیست، آنچنان معلومی که بدان اعتماد کنیم پس حکم، در این مطلب نیز بدون احاطه به تفصیل نسبت‌ها، حکمی است که اعتمادی بر آن نباشد. و در هر صورت، آنچه ایشان ذکر کرده‌اند و می‌پندارند ظن قوی و غالب است، و فقط معلوم یقینی بودن آن مورد انکار است، و آن را علمی که غلط در آن جایز نباشد، و شک در آن راه نیابد پندارند، چنین نیست، و همین قدر که پیش رفته‌اند، صحت آن مورد تردید است.

دلیل دوم:

۳۰۰. این است که گویند: اگر علم، به معلوم واحد عقلی - که معلوم مجرد از مواد است نظیر انطباع اعراض در جوهر جسمانی در ماده انطباع یابد، به انقسام جسم، انقسامش لازم آید - به طوری که گذشت - اگرچه منطبع و منبسط در آن نباشد. و اگر از لفظ انطباع کراهت دارند، به عبارتی دیگر عدول کرده می‌گوییم: آیا علم را با عالم به آن نسبتی است یا نه؟ و قطع نسبت محال است، زیرا اگر نسبت از او قطع بشود،

در اینصورت چرا عالم بودن دیگری بدان، از این یکی، اولیتر شد؟ و اگر نسبتی داشته باشد، از سه قسم بیرون نیست:

یا باید نسبت به هریک از اجزاء محل باشد.

یا به بعضی از اجزا باشد، و به بعضی دیگر نباشد.

یا هیچیک از اجزاء را نسبتی با او نباشد.

و باطل است اگر بگوییم هیچیک از اجزاء را نسبتی نیست، زیرا اگر به تک تک اجزاء نسبتی نباشد، مجموع را نسبتی نتواند بود، زیرا مجموع مباین‌ها، خود مباین است. و نیز باطل است که بگوییم: نسبت به بعضی از اجزاست، چه آنکه نسبتی برای او نیست، از نظر معنی ارزشی ندارد و سخن ما نیز درباره آن نیست. و نیز باطل است که بگویند: هر جزء مفروضی را با ذات (علم)، نسبتی است. زیرا اگر نسبت به همه ذات علم باشد، پس معلوم هریک از اجزاء، جزئی از معلوم نتواند بود بلکه معلوم همچنان که معلوم است، به دفعات معقول می‌گردد در حالی که بالفعل نهایی نمی‌تواند داشته باشد.^۱ و اگر هرجزیی را نسبتی جداگانه باشد، غیر از نسبتی که جزء دیگر با ذات علم دارد، پس در اینصورت ذات علم در معنی قسمت‌پذیر می‌گردد، و حال آنکه ما بیان داشته‌ایم که علم به معلوم واحد، در معنی به هیچ وجه قسمت‌پذیر نیست. و اگر نسبت هریک از اجزاء، به چیزی در ذات علم، غیر از آن باشد که جزء دیگری بدان منسوب است، در اینصورت، انقسام ذات علم، بدین طریق، ظاهرتر در نظر آید، و آن محال است. و از این بیان، ظاهر می‌شود که محسوساتی که در حواس پنجگانه منطبهند، نمودارهایی برای صورت‌های جزئی قسمت‌پذیر، نتوانند بود، زیرا معنای ادراک عبارت از حصول صورت مُدْرَک در نفس مُدْرَک است، و هرجزیی از صورت‌ها، به چیزی از آلت جسمانی، نسبتی دارد.

۱. این الزام برای کسی است که اعتقاد دارد جسم مؤلف از اجزایی است که بالفعل نهایی ندارد، مانند نظام معتزلی، اما جمهور متکلمان به خلاف این عقیده‌اند پس این الزام بر آنان وارد نیست [مترجم].



۳۰۱. و اعتراض براین مطلب به همان نحو است که گذشت، زیرا تبدیل لفظ انطباع به لفظ نسبت، شبهه را دفع نمی‌کند، در مورد آنچه از عداوت گرگ در قوه و هم گوسفند منطبق می‌گردد، همانطور که گفته‌اند آن هم به ناچار ادراکی است، و او را نسبتی بدان است، و در این مورد نیز آنچه در پیش گفتند، لازم می‌آید، زیرا عداوت امری مقدر نیست، که دارای کمیت مقداری باشد، تا اینکه مثال و صورت وی در جسم مقدر و معینی انطباع یابد و اجزاء این به اجزاء آن انتساب یابند. و معین بودن شکل گرگ، کافی نیست، زیرا گوسفند، جز از شکل، چیزی دیگر درک می‌کند، و آن مخالفت و مُضادّت و عداوت است، و آنچه زیاده بر شکل است، (به صورت) عداوت، مقداری ندارد، تا آن را به جسم مقدّری ادراک کند. پس در این صورت این برهان هم، شک‌پذیر است، همانطور که (برهان) اول بود.

۳۰۲. و اگر گوینده بی‌بگوید: چرا این براهین را دفع نمی‌کنید به اینکه علم، از جسم، در جوهر متحیزی حلول می‌کند که تجزیه نمی‌پذیرد، و آن جوهر فرد است؟
 گوییم: بدان سبب که بحث در جوهر فرد، مربوط به امور هندسی است که سخن در حل آن به درازا می‌کشد،^۱ وانگهی در آن چیزی نیست که دفع اشکال نماید، زیرا در آن صورت لازم می‌آید که در این جزء قدرت و اراده نیز باشد، چه انسان را فعلی است، و فعل جز به قدرت و اراده متصور نیست و اراده جز با علم تصورپذیر نیست، و قدرت نوشتن در دست و انگشتان است، ولی علم بدان (نوشتن) در دست قرار ندارد، چه با بریدن دست، زایل نمی‌شود، و نیز اراده آن در دست نیست، زیرا او (انسان) پس از سستی دست نیز اراده می‌کند، و این کار به سبب عدم اراده ناممکن نمی‌شود، بلکه (زوال کتابت) به سبب نبودن قدرت، صورت می‌گیرد.

۱. بار دیگر به صعوبت اثبات جوهر فرد اقرار می‌کند، که نظر متکلمان است [مترجم].

□ □ □

دلیل سوم:

۳۰۳. این است که می‌گویند: اگر علم در جزئی از جسم باشد، در اینصورت عالم، آن جزء است، نه دیگر اجزای بدن، و حال آنکه انسان را «عالم» می‌گویند، در صورتی که عالمیت صفتی برای همه وجود اوست، بدون نسبت به محل مخصوصی. و این ساده‌لوحی است، زیرا او را شنوا و بینا و چشنده می‌گویند و چهارپا نیز بدین صفت موصوف می‌گردد، ولی این دلالت ندارد بر آنکه، ادراک محسوسات به واسطه جسم نیست، بلکه این نوعی سخن گفتن به مجاز است، همانطور که می‌گویند: فلانی در بغداد است اگرچه او در جزئی از همه بغداد باشد نه در تمام آن، ولیکن به تمام بغداد منسوب می‌گردد.

□ □ □

دلیل چهارم:

۳۰۴. (این است که می‌گویند): اگر مثلاً علم به جزئی از قلب یا دماغ حلول کند، پس چون جهل ضد آن است باید در جزئی دیگر از قلب یا دماغ جایگزین شود، و در اینصورت انسان در آن واحد به یک چیز هم عالم و هم جاهل باشد و چون این امر محال است، آشکار می‌شود که محل جهل، همان محل علم است، و به سبب اینکه آن محل واحد است، اجتماع ضدین در آن محال است، ولی اگر این محل منقسم باشد، جایگزینی جهل در یک جای و علم در جای دیگر محال نمی‌نماید، چه اگر چیزی در جایی است و ضد آن در جای دیگر است، با او مخالفت و مضاذه ندارد، همچنان که سیاهی و سفیدی (بَلَق)،^۱ در اسبی، و سفیدی و سیاهی در یک چشم گرد می‌آید، ولیکن

۱. البَلَقُ: بفتح الباء و اللام، و البُلُقَةُ بضم الباء و سکون اللام: سواد و بیاض، = سیاهی و سفیدی با

در دو محل.

و این در حواس لازم نیست، زیرا ادراکات آنها را ضدی نیست، ولی آنها هم درک می‌کنند و هم درک نمی‌کنند، و میان آن دو جز تقابلی وجود و عدم چیزی نیست، پس ناچار گوییم: به وسیله بعضی اجزایش درک می‌کند مانند چشم و گوش، و با سایر قسمت‌های بدنش درک نمی‌کند، و در آن تناقضی نیست.

۳۰۵. قول شما، در این باره، ما را بی‌نیاز نمی‌کند که دانایی ضد نادانی است و حکم شامل جمیع بدن است، زیرا محال است که حکم در غیر محل علت باشد، زیرا عالم، همان محلی است که علم بدان قائم است، و اگر اسم بر همه، به اطلاق گفته می‌شود، از روی مجاز است، همانطور که می‌گویند: «او در بغداد است» اگرچه او در بعضی از بغداد باشد، و همچنان که گفته می‌شود: «او بیناست» و حال آنکه ما به ضرورت می‌دانیم، که حکم دیدن برای پا و دست صحیح نیست، بلکه ویژه چشم است، و تضاد احکام مانند تضاد علل است، زیرا احکام منحصر به محل علل هستند.

و از این [اشکال] برکنار نیست قول آن کس که می‌گوید: محلی که در انسان واحد مهیا به قبول علم و جهل است، یک محل است که آن دو در آن مضاده می‌کنند. زیرا به نظر شما هر جسمی که در او حیات باشد پذیرای علم و جهل است، و جز حیات، چیز دیگری را شرط نمی‌کنید حال آنکه سایر اجزای بدن در پذیرفتن علم بریک منوال است.

۳۰۶. اعتراض (ما) این است که: این قول در مورد شهوت و شوق و اراده به خود شما برمی‌گردد، زیرا این امور برای چهارپایان و آدمی ثابت است، و آنها معانی هستند که در جسم منطبع می‌شوند، سپس محال می‌نماید که بدانچه شوق یافته، از او نفرت کند، پس در او نفرت و میل نسبت به یک چیز اجتماع می‌نماید، به سبب بودن شوق در محلی،

و نفرت در جای دیگر. و این دلیل نیست که آنها یعنی (شوق و اراده و شهوت) در اجسام حلول نمی‌کنند، ولیکن این بدان سبب است که این قوی فراوانند، و در آلات مختلف پراکنده‌اند، و آنها را رابطه واحدی است که عبارت از نفس باشد، و این ویژگی چهارپا و انسان هر دو راست، و هرآنگاه که رابطه آنها یکی گردد، اضافات متناقضه، محال می‌شود، و این دلیل بر آن نیست که نفس منطبع در جسم نباشد، همچنان که در چهارپایان است.

□ □ □

دلیل پنجم:

۳۰۷. این است که می‌گویند: اگر عقل معقول را به آلت جسمانی در می‌یابد، در اینصورت نفس خویش را تعقل نتواند کرد، ولی تالی (قضیه) محال است، چون او نفس خویش را تعقل می‌نماید پس مقدم محال است.

گوییم: مسلم است که «استثنای نقیض تالی»، «نقیض مقدم» را نتیجه می‌دهد، ولی این در صورتی است که میان تالی و مقدم لزوم ثابت باشد، و ما می‌گوییم: لزوم تالی برای مقدم مسلم نیست، و [اگر نه] دلیل شما بر آن کدامست؟

و اگر بگویند: دلیل بر آن این است که چون ایصار به جسم نباشد، پس ایصار متعلق به ایصار نمی‌شود، و دیدن دیده نمی‌شود و شنیدن شنیده نمی‌شود و سایر حواس نیز چنین است، و اگر عقل نیز چنان بود که جز به وسیله جسم درک نمی‌توانست کرد، نفس خود را هم درک نمی‌تواند کرد، و حال آنکه عقل، همانطور که غیر خود را تعقل می‌کند، نفس خویش را هم تعقل می‌نماید، زیرا هر یکی از ما نیز، همچنان که غیر خود را تعقل می‌نماید، نفس خویش را نیز تعقل می‌کند و نیز می‌داند که غیر خود را تعقل می‌کند و در همین حال نفس خویش را هم تعقل می‌نماید.

گوییم: آنچه بیان داشتید از دو جهت فاسد است:

یکی: اینکه به نظر ما، جایز است که ابصار متعلق به نفس خویش باشد، و ابصار به غیر هم باشد، پس ابصار برای غیر خود و برای نفس خود باشد، همانطور که یک علم، علم به نفس خویش و هم علم به غیر خویش است، ولیکن عادت به خلاف این جاری دشه، ولیکن خَرَقِ عادات نزد ما جائز است.

و دوم که (به ظاهر) قوی تر است، این است که ما این (استدلال) را درباره حواس مسلم می داریم ولیکن چرا گفتید: که هرگاه این امر در بعضی از حواس ممتنع شد در بعضی دیگر نیز همینطور ممتنع است؟ و چه استبعاد دارد که حکم حواس در کیفیت ادراک فرق داشته باشد، با آنکه در جسمانی بودن مشترک هستند، همانطور که بینایی و بساویی اختلاف دارند، چه لمس افاده ادراک نمی کند مگر به پیوستن ملموس به آلت لامسه، و همچنین است ذوق، و حال آنکه بینایی مخالف آن است، زیرا در ادراک آن شرط، انفصال است، به طوری که اگر کسی چشمان خویش ببندد، رنگ مزگان نبیند، با وجودی که مزگان از بینایی دور نیستند.

دلیل ششم:

۳۰۸. این است که گویند: اگر عقل به آلت جسمانی ادراک شود، مانند دیدن، هرآینه مانند حواس دیگر آلت خود را ادراک نمی کند، ولیکن او دماغ و قلب را و آنچه را که ادعا می کنند آلت اوست در می یابد، پس معلوم می شود که او را آلت و محلی وجود ندارد، وگرنه آن را درک نمی کرد.

□ □ □

اعتراض برایین سخن، مانند اعتراضی است که به سخن پیشین کردیم. زیرا ما گوییم: بعید نیست که ابصار محل خویش را ادراک نماید، ولیکن عادةً (خلاف آن) جاری است. یا اینکه گوییم: به چه علت محال است که حواس در این معنی فرق پیدا کند؟

اگرچه در انطباق در اجسام اشتراک داشته باشند، چنان که گذشت، و چرا می‌گویید: همانا آنچه قائم در جسم است، محال است جسمی را که محل اوست، درک نماید، و چه لزومی دارد که از یک جزئی معین، به کلی مطلق حکم کرده آید؟

و از آن چیزها که بالاتفاق بطلانش شناخته شده و در منطق ذکر شده، این است که از یک جزئی یا جزئیات بسیاری، حکم به کلی کنند، به طوری که مثالی آورده و گفته‌اند: تمام حیوانات هنگام جویدن غذا، فک پایین خویش را حرکت می‌دهند، زیرا ما تمام حیوانات را استقراء کرده چنین دیدیم، و این اشتباه در نتیجه غفلت از تمساح بوده که آن فک اعلای خویش را حرکت می‌دهد.

و اینان نیز جز حواس پنجگانه را استقراء نکرده‌اند، لذا آن را به صورت معلوم و مشخصی یافته‌اند پس بر همه چیزها بر پایه آن حکم کرده‌اند، در حالی که شاید عقل حاسه دیگری باشد، که در مقایسه با سایر حواس نظیر تمساح باشد در مقایسه با سایر حیوانات، و در اینصورت حواس با وجود جسمانی بودنشان، تقسیم می‌شود به آنچه محل خویش را درک می‌کند و به آنچه (محل خویش را) درک نمی‌کند، همچنان که تقسیم شده بود به آنچه مدرک خود را درک می‌کند بی آنکه مماس به او باشد مانند بینایی، و به آن چه که درک نمی‌کند مگر به اتصال، مانند چشایی و پساوایی.

لذا آنچه ذکر می‌کنند، اگر ایجاد ظنی هم بکنند، یقینی که بدان اعتماد توان کرد پدید نمی‌آورد.

و اگر بگویند: ما به مجرد استقراء به واسطه حواس، اعتماد نمی‌کنیم، بلکه اعتماد ما بر برهان است، و از اینجاست که می‌گوییم: اگر قلب یا دماغ، نفس انسان باشد، البته او از ادراک آن دو فارغ و بی‌خبر نمی‌ماند، تا اینکه از تعقل هردو آنها خالی نماند،^۱ همچنان که از ادراک نفس خویش، جدا نمی‌ماند زیرا ذات یکی خالی از ذات دیگری نیست، بلکه فی‌نفسه، همیشه ثابت کننده نفس خویش است، و انسان تا حدیث قلب و دماغ

۱. چگونه از قلب یا دماغ بودن نفس لازم می‌آید که هردوی آنها را تعقل نماید بلکه آنچه لازم می‌آید این است که یکی از آن دو را تعقل بکنند، و آن چیزی است که آن را نفس می‌خوانند [مترجم].

نشنیده، و یا آن دورا به تشریح از انسان دیگری مشاهده نکرده، آنها را ادراک نمی‌کند و ای بسا به وجود آن دو باور نمی‌کند، پس اگر عقل حال در جسم باشد حق این است که آن جسم را همیشه تعقل کند، و یا اینکه ابداً درک نکند، و حال آنکه هیچیک از دو امر صحیح نیست، بلکه در حالتی تعقل می‌کند و در حالت دیگر تعقل نمی‌کند.

۳۰۹. و تحقیق این مطلب آن است که ادراک حال در محلی، آن محل را به جهت نسبتی که با آن محل دارد ادراک می‌کند، و تصور نمی‌رود که او را با وی نسبتی جز حلول در آن محل، باشد. پس باید او را درک نکند، زیرا او را با محل نسبتی جز (حلول) در وی نیست، همچنان که هرگاه آن (عقل) نفس خویش تعقل کند، آن را همیشه تعقل خواهد کرد و در هیچ حال از وی غافل نخواهد بود.

(در جواب) گوئیم انسان پیوسته به نفس خویش شعور دارد و از آن غافل نیست، زیرا به جسد و تن خویش شعور دارد، آری البته اسم قلب و صورت و شکل آن برای او متعین نیست ولیکن برای او ثابت است که وجودش جسم است، و حتی ثابت است که نفس وی در زیر لباس و یا در خانه است، و حال آنکه نفسی که آنها ذکر کرده‌اند مناسب خانه و لباس نیست. پس اثبات آن برای اصل جسمی که ملازم با اوست، و غفلتش از شکل و اسم وی، مانند غفلت اوست از محل «بویایی»، و آنها دو زائده‌اند در قسمت پیشین دماغ، که شبیه به دو برآمدگی نوک پستان است، زیرا هر انسانی می‌داند که رائحه را به جسم خویش ادراک می‌نماید، اما محل ادراک برای او متعین و متشکل نیست با وجودی که ادراک می‌کند که محل آن، به سر نزدیکتر است تا به پشت، و سر به داخل بینی نزدیکتر از داخل گوش است، پس انسان بدین طریق به نفس خویش شعور می‌یابد و می‌فهمد که هویت او که قوامش بدوست، اگر به واسطه قلب و سینه باشد نزدیکتر است تا به پایش، زیرا نفس وی می‌تواند با نبودن پا باقی بماند و نمی‌تواند فرض نماید که نفس وی بدون قلب باقی باشد.

پس آنچه گفته‌اند: از قبیل اینکه: عقل یا نفس گاهی غافل از جسم است و زمانی آگاه از آن، صحیح نیست.

□ □ □

دلیل هفتم:

۳۱۰. گویند: قوایی که به وسیله آلات جسمانی ادراک می‌کنند از پیوسته کار کردن دچار رنج می‌شوند، زیرا ادامه حرکت، مزاج اجسام را فاسد می‌کند، و آنها را رنجور می‌سازد.

و همچنین است امور قوی و روشن که ادراک آنها (قوای مدرکه) را دچار سستی می‌سازد و ای بسا آنها را فاسد می‌کند، به طوری که پس از آن (چیزهای) ضعیف تر و خفی تر را ادراک نمی‌کند، مانند صدای بلند برای گوش و نور زیاد برای چشم، زیرا آن دو پس از خودشان ادراک صوت خفی و یا مرئیات دقیقه را فاسد می‌سازند و از آنها مانع می‌شوند. بلکه کسی که شیرینی شدید را بجشد، پس از آن مزه شیرینی خفیف دیگر را حس نمی‌کند. و حال آنکه امر در قوه عقلیه برعکس آن است، زیرا ادامه آن به نظر در معقولات، آن را به تعب و اناهی دارد و حتی درک ضروریات روشن آن را جهت درک نظریات خفیه نیرومند می‌سازد، و آن را ضعیف نمی‌کند، و اگر بعضی از اوقات برای او رنجی دست بدهد، به سبب آن است که قوه خیال را استعمال می‌کند و یا از آن کمک می‌جوید، تا آلت قوه خیال ضعیف می‌شود، و به قوه عقل خدمت نمی‌کند.

و این، نیز نظیر حرف اول است، زیرا ما گوییم: بعید نیست که حواس جسمانی در این امور مختلف شود، زیرا آنچه برای بعضی از حواس واجب می‌آید، برای برخی دیگر لازم نیست، بلکه استبعاد ندارد که اجسام متفاوت باشند، و شاید قسمی از آنها باشند که نوعی از حرکت، ضعیفش نماید و نوعی باشد که قسمی از حرکت آن را قوی نماید و هنی بدن نرساند، و اگر مؤثر در آن باشد، باید گفت که آنجا سببی است که قوت وی را

تجدید می‌نماید، اما به طرزى که اثر آن محسوس نیست. و تمام این (حدس‌ها) ممکن است، زیرا حکمی که برای بعضی از چیزها ثابت است، لازم نیست که در مورد چیزهای دیگر لازم آید.

دلیل هشتم:

۳۱۱. گویند: نیروی تمام اجزاء بدن پس از تمام شدن دوره رشد ضعف می‌گیرد، و در حدود چهل سالگی و بعد از آن از رشد باز می‌ماند، و بینایی و شنوایی و دیگر قوای بدنی ناتوان می‌شوند، و حال آنکه در اغلب اوقات، قوه عقلیه بعد از این دوره نیرو می‌گیرد و قوی می‌شود.

و بنابراین با حلول مرض در بدن و یا ضعف پیری نظر در معقولات را تعذری لازم نمی‌آید، چه هرگاه آشکار شود که عقل با وجود ضعف بدن، در بعضی احوال، نیرو می‌گیرد و قوی می‌شود، معلوم می‌گردد که قوام آن به خود اوست، و از کار افتادن آن در زمان از کار افتادن بدن، موجب قائم بودن آن به بدن نمی‌گردد، زیرا استثناء «عین تالی»، منتج نیست، از این روی گوییم:

اگر قوه عقلیه قائم و استوار به بدن باشد، پس ضعف بدن آن را در تمام احوال ناتوان می‌کند، و حال آنکه تالی محال است، پس مقدم نیز محال است و هرگاه بگوییم: تالی در بعضی احوال موجود است، لازم نمی‌آید که مقدم نیز موجود باشد.

و سبب آن این است، که نفس را فعلی است که ذاتی اوست، آنگاه که مانعی او را باز ندارد، و شاغلی آن را مشغول نگرداند، زیرا نفس را دو گونه فعل است.

فعلی به قیاس با بدن، و آن سیاست بدن و تدبیر اوست.

و فعلی به قیاس با مبادی آن، و به قیاس با ذات وی، که همان ادراک معقولات است. و آن دو مانع و ضد همدیگرند و هرگاه نفس به یکی از آن دو اشتغال یابد، از آن دیگر انصراف حاصل می‌کند و جمع میان آن دو امکان ندارد. و اما شواغل نفس در بدن،

احساس و تخیل و شهوات و غضب و ترس و اندوه و درد است و آنگاه که درباره معقولی تفکر می‌کنی تمام این چیزها برای تو معطل می‌ماند، بالعکس، به مجرد احساس، از ادراک عقل و نظر وی باز می‌مانی، بدون آنکه به ذات عقل چیزی اصابت نماید یا آفتی بدان برسد، و سبب تمام این امور، پرداختن نفس است به کاری از کار دیگر، و از اینجاست که نظر عقلی، در زمان درد و بیماری و ترس، تعطیل می‌گردد، زیرا آن نیز مرضی در دماغ است.

۳۱۲. و تمنع در اختلاف دو جهت فعل نفس، چگونه مستبعد است در حالی که تعدد یک جهت، خود موجب تمنع می‌گردد، زیرا ناله درد را از یاد می‌برد و نیز، شهوت غضب را، و نظر در معقولی، معقول دیگر را. و نشان اینکه بیماری حال در بدن، متعرض محل علوم نمی‌گردد، این است که وقتی مریض به صحت خویش باز می‌گردد، نیازمند نیست که یادگیری علوم را از سر بگیرد، بلکه هیأت نفس به همان صورتی برمی‌گردد که بوده، و این علوم نیز همانطور که بودند، بدون از سر گرفتن، دوباره عودت می‌نمایند.

۳۱۳. اعتراض (ما) این است که گوئیم: نقصان و زیادت قوا را اسباب زیادی است که به شماره نمی‌آید، پاره‌یی از قوه‌ها در آغاز عمر قوی می‌شوند، و بعضی در میانسالی، و بعضی نیز در سرانجام و پایان عمر، و امر عقل نیز چنین است، بنابراین ایشان را مجالی نمی‌ماند جز اینکه (ظن) غالب را ملاک بگیرند نه یقین را.

و هیچ استبعادی نیست در این که بویایی و بینایی اختلاف دارند، یعنی بویایی پس از چهل سالگی قوت می‌یابد و بینایی ضعیف می‌شود، اگرچه از این لحاظ که هر دو حال در جسم هستند با هم برابرند، همچنان که این قوا در بعضی از حیوانات متفاوت می‌شود، یعنی در بعضی بویایی نیرو می‌یابد و در برخی شنوایی و در پاره‌یی دیگر بینایی، به سبب اختلافی که در مزاج‌های آنها وجود دارد و قوف و احاطه به ضبط آنها امکان ندارد.

پس بعید نیست که مزاج این آلات نیز در اشخاص و در احوال اختلاف یابند، و یکی

از این اسباب موجب روی آوردن ناتوانی به (قوة) بینایی زودتر از ناتوانی عقل باشد، زیرا چشم بر آن مقدم است، چه شخص در اول آفرینش، خود بیناست، و حال آنکه عقل آدمی، بعد از پانزده سال یا بیشتر، کامل می‌گردد، بنابراین آنچه از اختلاف مردم دیده می‌شود، تا به جایی که گفته‌اند: پیری به موی سر نزدیکتر است تا به موی صورت، زیرا موی سر زودتر می‌روید.

و این اسباب طوری است که اگر پژوهشگری در آن پژوهش کند چون این امور داخل در مجاری عادات نیست، او را ممکن نباشد که علمی مورد اطمینان بدست آورد، زیرا جهات احتمال درباره آن چیزها که قوا بدن‌ها نیرومند یا ناتوان می‌شوند، محدود نیست، و از این جمله، چیزی بحاصل نمی‌آید که شایسته اعتماد باشد.



دلیل نهم:

۳۱۴. گویند: چگونه ممکن است که انسان عبارت باشد از جسم و عوارض آن؟ و حال آنکه این اجسام پیوسته انحلال می‌یابند، و غذا بَدَلِ ما یتَحَلَّل می‌گردد، چنانکه هرگاه کودکی را می‌بینیم که برای خاطر جدایی از مادر، بارها مریض می‌شود، سپس لاغر می‌شود، و باز فربه می‌شود و رشد می‌کند، همین ما را امکان می‌دهد که بگوییم: بعد از چهل سال چیزی از اجزایی که در وی، زمان انفصال، موجود بود باقی نمانده است، بلکه اول وجودش از منی بوده، و در پایان چیزی از اجزاء منی در او باقی نمی‌ماند، بلکه همه آنها انحلال یافته به چیز دیگری مبدل می‌گردد، تا جایی که این جسم غیر جسمی می‌شود که بود، و می‌گوییم: این انسان، عین همان انسان است، حتی اینکه دانش‌های اولین روزهای کودکیش با او باقی مانده در حالی که جمیع اجزاء جسم او تبدیل یافته، و این دلیل است بر آنکه نفس را وجودی جدا از بدن هست، و بدنُ آلتِ اوست.

اعتراض (ما): این است که این قول با وجود چهارپا و درخت نقض می‌گردد، هرگاه

حالی بزرگی آنها با حال کوچکی شان سنجیده شود. بدین صورت که بگوییم که: این عیناً همان است، همچنان که درباره انسان گفته می شود. و این امر دلیل نمی شود بر اینکه او را وجودی غیر جسم باشد.

و آنچه درباره علم ذکر کرده اند، به (دلیل) محفوظ بودن صور متخیله باطل می گردد، زیرا آن صور در کودکان تا پیری باقی می ماند، هر چند که اجزای دماغی دگرگون شود. و اگر گمان کنند سایر اجزای دماغ متبدل می شود، سایر اجزای قلب نیز همچنین خواهد بود. زیرا هردوی آنها از بدن است، پس چگونه ممکن است تصور شود که جملگی تبدل می یابند؟

بلکه گوییم: انسان اگرچه صد سال هم زندگی کند، چاره بی نیست جز اینکه در او اجزائی از نطفه باقی بماند، اما اینکه از او محو شود، اینطور نیست، زیرا او همان انسان است به اعتبار آنچه در او باقی است، همچنان که گفته می شود:

این همان درخت است و این همان اسب است، پس بقای منی (نیز) با کثرت تحلیل و تبدل جائز است.

مثالش این است که: هرگاه در جایی یک رطل آب بریزند سپس بر آن رطلی دیگر بریزند، تا با آن بیامیزد، سپس از آن رطلی بگیرند، و باز رطلی دیگر بر آن بریزند، همچنین رطلی دیگر از آن بردارند، و پیوسته این امر را هزار بار تکرار کنند، ما در دفعه آخر باز حکم می کنیم به اینکه چیزی از آب اولیه در آن ظرف باقیست، و هیچ رطلی از آب که برداشته می شود نیست، جز اینکه از آن آب نخستین چیزی در آن است، زیرا آن آب در دفعه دوم هم باقیست، و سومی مرتبه بی نزدیک به دوم و چهارمین نزدیک به سومین را واجدند، و این چنین است تا آخر.

و این امر بنا بر اصل خود ایشان، لازم تر است، از آنجا که انقسام (اجسام) را الی غیرالنهایه روا می دانند. از این روی، وارد شدن غذا در بدن، و تحلیل رفتن اجزاء بدن، مشابه ریختن آب است در این ظرف و برگرفتنش از آن.

دلیل دهم:

۳۱۵. گویند: قوهٔ عقلیه کلیاتِ عامهٔ عقلی را که متکلمان آن را «احوال» گویند، ادراک می‌کند، پس در زمانی که حس شخص، انسانِ معین را مشاهده می‌کند عقل انسان مطلق را ادراک می‌نماید و آن (انسان مطلق) غیر از شخصی است که مورد مشاهده حس قرار گرفته است، زیرا مشاهده در مکان مخصوص و رنگ مخصوص و مقدار و وضع مخصوص قرار دارد، ولی انسانِ معقولِ مطلق، از این امور مجرد است، بلکه هرآنچه اسم انسان بر آن منطبق شود داخل در حقیقت آن است، و اگرچه رنگ و قدر و وضع و مکانش نظیر (شخص) مشاهده نباشد، بلکه هرآنچه وجودش در آینده هم ممکن باشد داخل حقیقت آن انسان مطلق می‌شود. فرضاً، اگر هم (این) انسان (مشاهده) معدوم گردد، حقیقتِ انسانِ (مجرد از این خواص)، باقی می‌ماند، و همچنین است هرچیزی که حس آن را جداگانه مشاهده نماید، که از آن عقل را، حقیقتی مخصوص این شخص حاصل می‌آید که کلی است و مجرد از مواد و اوضاع، تا آنجا که اوصاف وی تقسیم می‌شود بدانچه ذاتی است، مانند جسمیت برای درخت و حیوان و، حیوانیت برای انسان، و بدانچه عرضی است، مانند سفیدی و درازی برای انسان و درخت، و این (جسمیت و طول)، به سبب ذاتی بودن و عرضی بودن به جنس انسان و درخت و هرآنچه ادراک گردد، حاکم است، نه بر شخصی جداگانه که مشاهده می‌شود. پس این امر دلالت دارد بر اینکه: کلی مجرد از قرائن محسوس، نزد او معقول است، و در عقل وی ثابت است.

و این کلی معقول، قابل اشاره نیست و وضع و مقدار ندارد، و تجردش از وضع و ماده، یا منسوب به «مأخوذ منه» است (که محال است، زیرا مأخوذ منه یا جسم قابل اشاره است و وضع و ماده دارد) یا منسوب به آخذ (یعنی مُدْرِك است) که نفسِ عاقله باشد، و بنابراین نفس نمی‌تواند قابل اشاره باشد یا وضع و مقدار داشته باشد. زیرا اگر نفس همهٔ این امور را دارا باشد، چیزی هم که در آن حلول می‌کند باید دارای همهٔ آنها باشد.

۳۱۶. اعتراض (ما) این است که: آن معنی کلی که شما وضع کرده اید که در عقل حلول دارد، غیر مسلم است، بلکه جز آنچه در حس حلول می‌کند، در عقل حلول نمی‌کند، ولیکن در حس مجموعاً حلول می‌کند، و حس بر تفصیل آن قادر نیست، و حال آنکه عقل بدان تفصیل قادر است.

سپس وقتی که تفصیل یافت، آن مفصل مفرد،^۱ مانند نظایر خویش در عقل، جزئی است، جز اینکه آنچه در عقل ثابت گشته، مناسب معقول^۲ و امثال آن است به یک مناسبت. پس می‌گویند که: آن کلی است، و آن بدین معنی، صورت معقول مجردیست که نخست حس آن را ادراک کرده و در عقل است، و نسبت این صورت، به یک یکی افراد آن جنس، به یک نسبت است، زیرا هرگاه انسان دیگری را ببیند، او را هیأت دیگری حادث نمی‌گردد، همچنانکه هرگاه پس از دیدن انسان اسپه را ببیند، در [ذهن] او دو صورت مختلف حادث می‌گردد.

۳۱۷. و نظیر این امر در خود حس هم اتفاق می‌افتد، زیرا کسی که آب را می‌بیند در خیال وی صورتی حاصل می‌شود، و اگر پس از آن، خون را ببیند، صورت دیگری در خیال حاصل می‌آید، و اگر آبی دیگر ببیند، دیگر صورتی، غیر (از صورت آب اولیه) در حس وی حادث نمی‌شود، بلکه آن صورتی که در خیال وی از آب منطبع گشته، به هر یک از آحاد آب‌ها، مثال است، و گمان می‌کند که بدین معنی آن کلی است. و همچنین است آنگاه که دست را می‌بیند، در خیال (متخیله) و در عقل وضع اجزای آن، بعضی با بعضی دیگر، حاصل می‌شود، و آن باز شدن دست، و قرار گرفتن انگشتان بر آن، و پایان یافتن انگشتان به ناخن‌هاست، و با همه اینها کوچکی و بزرگی و رنگش نیز حاصل می‌گردد، پس اگر دستی دیگر ببیند که در هر چیز نظیر اولی باشد، صورت

۱. مراد از «مفرد» در اینجا «مجرد» است، و شاید غزالی تعمداً عبارت فلاسفه یعنی مجرد را ترک کرده تا از آن معنی متبادر به ذهن نزد ایشان مفهوم نگردد.

۲. مراد از «معقول» هم در اینجا شیء خارجی است که عقل صورت آن را ادراک کرده تفصیلش می‌کند [مترجم].

دیگری در وی به وجود نمی آید، بلکه مشاهده دومین در امر احداث چیز تازه‌یی در خیال، تأثیری ندارد، همچنان که اگر آبی را بعد از آبی در یک ظرف به یک اندازه می‌بیند، و یا اگر دستی دیگر می‌بیند که در اندازه و رنگ مخالف (دست) نخست است، با این همه او را صورت تازه‌یی از دست حادث نمی‌شود، زیرا دست کوچک سیاه رنگ در وضع و قرار گرفتن اجزاء، نظیر دست بزرگ سفیدرنگ است، اگرچه در رنگ و اندازه با اولی مخالف است. پس در آنچه با اولی مساوی بود، صورت آن وجود دوباره نیافت، چه این صورت بسان همان صورت است، و مخالف آن نیست تا صورت آن تجدد یابد.

۳۱۸. پس این معنی «کلی» هم در عقل و هم در حس است، زیرا عقل زمانی که صورت جسم را از حیوان ادراک می‌نماید، در تصور درخت صورت تازه‌یی از جسمیت نمی‌یابد، همچنان که در مثال ادراک دو آب در دو زمان، گفتیم و همینطور است در هر دو چیز متشابه. و این به معنای ثبوت کلی که اصلاً وضعی نداشته باشد، نیست، جز اینکه عقل (گاهی) به ثبوت چیزی حکم می‌کند که اشاره و وضعی برای او نباشد، مانند حکم وی به وجود صانع عالم، ولیکن از کجا معلوم که قیام این امر را با جسم تصور کردن نتوانیم؟ و در این قسم، آنچه از ماده انتزاع می‌شود، در نفس خویش معقول است،^۱ نه به سبب عقل و عاقل، اما در آنچه (معقول بودنش) مأخوذ از مواد است، صحیح آن است که ما ذکر کردیم.

۱. یعنی «معقول» نامیده می‌شود به اعتبار ذاتش، نه به اعتبار وجود آن در عقل تعقل کننده [مترجم].

مسأله [نوزدهم]

در ابطال قول آنها: که طریان عدم را بر نفوس انسانی،
بعد از هستی یافتن آنها، محال پندارند و آنها
را سرمدی دانند که فنایشان به تصور نیاید.

۳۱۹. و چون از ایشان براین ادعا دلیل خواهند، ایشان دو دلیل آورند: نخست آن که
می‌گویند:

عدم آنها از سه وجه خالی نیست:

یا به مرگ بدن است.

یا به ضدی که بر آنها طاری شود.

یا به قدرت قادر است.

و اما باطل است که با مرگ بدن منعدم شود، زیرا بدن محل او نیست، بلکه آلتی است
که نفس آن را به واسطه قوای مختلف خویش استعمال می‌کند و فاسد شدن آلت، موجب
فساد استعمال کننده آن نمی‌گردد، مگر اینکه در آن حلول کرده و منطبع شده باشد، مانند
نفوس چهارپایان و قوای جسمانی.

و از طرفی نفس را فعلی است به مشارکت بدن، و فعلی بدون مشارکت آن.

اما فعلی که با مشارکت بدن انجام می‌دهد: تخیل و احساس و شهوت و غضب است،

پس ناچار است که با فساد بدن فاسد شود، و با قوت گرفتن آن قوی گردد. اما فعل او که بدون مشارکت بدن انجام می‌گیرد عبارت از ادراک معقولات مجرد از ماده است، و برای اینکه مدرک معقولات باشد، نیازمند به بدن نیست. بلکه اشتغال به بدن مایه تعویق او از معقولات می‌گردد، و هرچیزی که فعلی غیر از (فعل) بدن و وجودی غیر از وجود بدن دارد، چرا در قوام خویش نیازمند به بدن باشد، و باطل است گفته شود که نفس به ضد خویش منعدم گردد، چه جواهر ضدی ندارد، و بدین جهت است که در عالم، جز اعراض و صورت طاری شونده بر اشیاء چیزی منعدم نشود. زیرا صورت آبی به ضد خویش که همان هوایی باشد، منعدم نمی‌شود، چه ماده‌یی که خود محل هست، هرگز نابود نگردد. و هر جوهری که در محلی نباشد، عدم او به ضد خویش، به گمان نمی‌آید، زیرا، چیزی را که محلی نیست، ضدی هم ندارد، و اضداد چیزهایی هستند که بر محل واحدی عارض و حادث می‌گردند.

و باطل است گفته شود که: نفس به قدرت فانی می‌شود، زیرا عدم چیزی نیست تا وقوع آن به واسطه قدرت به تصور درآید. و این عین همان چیزی است که در مسأله ابدیت عالم گفته‌اند، و ما آن را تقریر نمودیم و درباره آن سخن گفتیم.

□ □ □

۳۲۰. و اعتراض (ما) بر آن، از چند وجه است:

نخست اینکه: چون نفس حال در جسم نیست لذا به مرگ بدن نمی‌میرد، این امر مربوط به مسأله قبلی است که آن را مسلم ندانستیم.^۱
دوم اینکه: اگرچه نفس در نظر آنان، به بدن حلول نمی‌کند، ولی علاقه‌یی با بدن دارد، به طوری که جز در زمان حدوث بدن، حادث نمی‌شود و این مذهبی است که ابن سینا و محققان این جماعت برگزیده‌اند، و افلاطون را با روشی برهانی و مُحَقَّق انکار کرده‌اند،

۱. یعنی مسأله هیزدهم، مسأله پیش از همین مسأله.

آنجا که گفته‌اند: نفس قدیم است و عارض بدن می‌شود به جهت اشتغال به ابدان. و آن دلیل^۱ این است که:

۳۲۱. اگر نفوس قبل از ابدان واحد بودند پس چگونه انقسام یافتند؟ و آنچه حجم و مقدار ندارد، انقسام آن معقول نیست، و اگر گمان رود که نفوس منقسم نمی‌شوند آن نیز محال است، زیرا ضروری است که نفس زید، غیر نفس عمرو باشد، و اگر واحد باشند، معلومات زید برای عمرو نیز معلوم خواهد بود.

و علم از صفات ذاتی نفس است و صفات ذات با ذات در هر نسبتی داخل می‌شود. و اگر نفوس متکثر بودند چرا تکثر یافتند، و چرا به مواد تکثر یافته‌اند، ولی به مکان، به زمان، و به صفات، متکثر نشده‌اند، زیرا در آنها چیزی که موجب اختلاف در نسبت باشد، وجود نداشته، به خلاف نفوس بعد از مرگ بدن، زیرا در آن صورت در نظر آن کس که اعتقاد به بقای نفس دارد، نفس به اختلاف صفات تکثر می‌یابد، چرا که از بدن صورت‌های مختلفی گرفته است که دو تا از آنها به یک صورت نمی‌تواند بود، چه هیأت‌های آنان از، اخلاق، شکل گرفته‌اند، و خلیقات به هیچ وجه مانند هم نباشد، چنان که خلقت ظاهری اشخاص هم با یکدیگر یکسان نیست و اگر چنین بودی، زید و عمرو نزد ما به هم مشتبه شدند.

۳۲۲. و چون به حکم این برهان، پس از آنکه، حدوث بدن، بعد از حدوث نطفه در رحم، و استعداد آمیزش آن برای قبول نفس مدبره ثابت شد، آنگاه (نطفه) نفس را قبول می‌کند زیرا این (نفس مقبوله)، تنها نفس است، وقتی که در یک رحم دو نطفه برای همزادها جهت پذیرش نفس آماده شده، دو نفس بر آنها تعلق می‌گیرد، که به واسطه، از مبدأ اول حادث گشته‌اند، و این در حالی است که نفس این یکی جسم دیگری را تدبیر نمی‌کند و همین طور این یکی مدبر جسم آن دیگری نیست، پس اختصاص میان این

۱. یعنی دلیل مخالفان افلاطون.

دو نفس، و بدن هایشان به سبب علاقه خاص است، و گرنه بدن یکی از همزادها برای قبول این نفس، اولی تر از دیگری نیست، و می دانیم که دو نفس با هم حادث شده، و دو نطفه برای قبول تدبیر، با هم آماده گشته اند، پس مخصّص کدام است؟ و اگر این مخصّص انطباع در آن است، پس با بطلان بدن باطل می شود، و اگر وجه دیگری نیز هست که به سبب آن میان این نفس علی الخصوص و میان این بدن علی الخصوص علاقه حاصل گشته تا این علاقه، شرطی در حدوث آن باشد، چه استبعادی دارد که شرطی برای بقاء آن هم باشد؟ پس چون علاقه قطع شد، نفس منعدم می گردد و وجود آن عودت نمی کند مگر به واسطه اعاده خدای سبحانه و تعالی، برسبیل بعث و نشور، همانطور که در شرع در باب معاد، وارد شده است.^۱

۳۲۳. و اگر گویند: علاقه میان نفس و بدن جز به طریق نزوع طبیعی و شوق جیلی نیست، و در آغاز مخصوص این بدن آفریده شده است و همین شوق او را از (تعلق) به ابدان دیگر مشغول می دارد، و او را لحظه یی رها نمی کند، و بنابراین با این شوق جیلی به بدن معین مقید می ماند و از (تعلق) به بدن دیگر سرباز می زند. و این (روح) با فساد بدنی که طبیعتاً مشتاق به تدبیر اوست، فسادش لازم نمی آید، آری این شوق پس از دوری (جان) از بدن باقی می ماند، بویژه اگر در زندگانی اشتغال آن (جان)، به تن استحکام یابد و تن را با دوری جستن از شهوات و طلب معقولات در زندگانی، از گسستن این پیوند باز دارد، و به سبب این شوق متأذی شود، چراکه او را آلتی نیست که به وسیله آن به مطلوب خود برسد. و اما تعیین نفس زید برای شخص زید در اول حدوث، لامحاله از برای سبب و

۱. این عقیده غزالی عجیب است، چه از متکلمان - که او مدافع عقاید آنها در برابر فیلسوفان است - کسی براین عقیده نرفته است، و در قرآن نیز صریحاً چیزی در این باره نیامده است، بلکه می توان گفت آیاتی از قبیل «و لاتحسین الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احياء» (سوره ۳، آیه ۱۶۹) مخالف صریح این اعتقاد است. تنها می توان احتمال داد که غزالی با استناد به آیاتی چون «کل شیء هالک الا وجهه» (سوره ۲۸، آیه ۸۸) این عقیده را ابراز کرده باشد [مترجم].

مناسبتی میان بدن و نفس می‌باشد، تا مثلاً این بدن، برای (تعلق) این نفس از دیگری به سبب مزید مناسبتی میان آن دو، صالح تر بوده باشد، تا اختصاص او رجحان داشته باشد، اختصاص این مناسبت را قوه ادراک بشری نشناسد، با این همه، عدم اطلاع بر تفصیل آن، برای ما تردیدی در اصل نیاز به مُخَصَّص، ایجاد نمی‌کند. و نیز ما را در اینکه بگوییم: نفس با فناء بدن فانی نمی‌گردد، زیان نمی‌رساند.

۳۲۴. گوییم: با اینکه (فهم) چگونگی مناسبت تن و جان بر ما پنهان است یعنی امری که پدید آورنده اختصاص است، اما استبعادی ندارد که این مناسبت مجهول، بروجهی که نفس‌ها در بقاء خود به بقاء بدن احتیاج دارند، بوده باشد، و به محض اینکه بدن فاسد شد، نفس نیز فاسد شود، به هر حال، بر مجهول حکم نمی‌توان کرد، و نمی‌توان گفت آیا اقتضاء تلازم دارد یا نه؟ شاید این نسبت در وجود یافتن نفس ضرورت داشته باشد که اگر نابود شود، نفس هم نابود می‌گردد، پس به دلیلی که آنها یاد کرده‌اند، و ثوقی نمی‌توان داشت.

اعتراض سوم این است که گوییم: نفس به قدرت خدای تعالی منعدم می‌گردد به نحوی که آن را در مسأله سرمدیت عالم به تفصیل بیان کردیم. اعتراض چهارم این است که گوییم: یاد کردید که این طُرُق سه گانه در مورد عدم، منقطع و مردود است و این امر مسلم است. اما دلیل شما چیست بر اینکه عدم شیء جز بدین طریق سه گانه متصور نیست؟ زیرا تقسیم اگر دائر میان نفی و اثبات، نباشد بعید نیست که به دلیل‌های سه گانه چیزی افزوده شود، و در آن صورت، شاید که عدم را طریقی چهارم و پنجم سوای آنچه شما یاد کردید نیز بوده باشد. اما محدود کردن طرق عدم در این سه مورد، از راه برهان قابل اثبات نیست.

□ □ □

۳۲۵. دلیل دومی، که بدان توسل جسته‌اند، این است که گویند: هر جوهری که در

محلّی نیست (عروض) عدم برآن محال است، بلکه (حتی) بسائط، هرگز منعدم نمی‌شوند، و در این دلیل اولاً ثابت می‌شود که به طوری که گذشت انعدام بدن موجب انعدام نفس نمی‌گردد، و پس از آن گفته می‌شود محال است که به سبب دیگری نیز منعدم شود، زیرا هرچیز که به سبب منعدم می‌شود، (هرسببی که باشد)، پیش از فساد در آن، قوه فساد وجود دارد، یعنی امکان عدم، برعدم سابق است، همانطور که هریک از حوادث که بوجود او طاری می‌گردد، امکان وجود در آنها، بوجود سابق است، و امکان وجود، قوه وجود نامیده می‌شود، و امکان عدم قوه فساد،^۱ و همانطور که امکان وجود وصف اضافی است و به چیزی قائم نیست تا به مناسبت اضافه بوجود، امکان شود، امکان عدم نیز چنین است، و از این روست که گفته می‌شود: هر حادثی، به ماده سابقی نیازمند است که امکان وجود حادث و قوه او در آن باشد، چنان که در مسأله قدم عالم گذشت، پس ماده‌یی که قوه وجود در آن موجود است قابل برای طریان وجود است، و قابل غیر از مقبول است، قابل در زمان طریان خویش با مقبول موجود می‌گردد، و آن غیر از مقبول است. قابل یا پذیرای عدم نیز چنین است و شایسته است که در طریان عدم موجود باشد تا چیزی از آن منعدم گردد، همانطور که چیزی در آن پیدا شده بود. و آنچه عدم می‌گردد غیر از چیزی است که باقی می‌ماند، و آنچه باقی می‌ماند چیزی است که قوه عدم و قبول و امکان آن، در آن است. از این قرار، چیزی که در زمان طریان وجود باقی می‌ماند، غیر از آن چیزی است که برآن طاری گشته است، و آن چیزی بوده که قوه قبول وجود در آن می‌باشد.

۳۲۶. پس لازم می‌آید چیزی که عدم برآن طاری شده مرکب از دو چیز باشد، چیزی که منعدم شده، و چیزی که قابل عدم بوده ولی با طریان عدم باقی مانده و پیش از طریان عدم، حامل قوه عدم بوده است. حامل قوه عدم به منزله ماده است و آنچه از او منعدم

۱. اینجا قوه به معنی نیرو نیست بلکه به معنی هیولی است و امکانیت در برابر فعل و صورت

می‌گردد به منزله صورت.

ولی نفس بسیط است، و صورتی است مجرد از ماده که ترکیبی ندارد، و اگر فرض شود که در آن ترکیبی از صورت و ماده وجود دارد، ما بیان را به سوی ماده می‌کشانیم که ریشه و اصل اول است، زیرا ناچار، باید به اصلی منتهی گردد، و ما (طریان) عدم را بر این اصل، که نفس نامیده می‌شود، محال می‌دانیم، همانطور که عدم را بر ماده اجسام، محال می‌شماریم. پس نفس ازلی و ابدی است، صورت‌هایی در آن حادث می‌گردند، و صورت‌هایی دیگر از آن معدوم می‌شوند. یعنی هم دارای این قوه است که صورت‌هایی در آن نقش بندد و هم دارای این قوه است که صورت‌هایی از آن محو و منعدم شود، زیرا بالسویه، پذیرنده هردو ضد است.

و از این بیان آشکار می‌گردد که هر موجودی که *أحدی الذات* باشد، عدم آن محال است.

و تفهیم این نکته به بیان دیگری نیز ممکن است، و آن این است که گوییم: قوه وجود برای چیزی، پیش از وجود آن چیز تحقق یافته است، و نیز برای چیزهای دیگر، چنین قوه‌یی هست. اما (نفس)، قوه وجود نیست. بیان مطلب چنین است: آن را که چشم سالمی است گویند بالقوه بیناست، یعنی قوه دیدن در اوست، و معنای آن این است که چشم او واجد صفتی است که هر وقت بخواهد به درستی می‌بیند و اگر دیدن تأخر یابد، این تأخر را شرطی دیگر است، مثلاً قوه دیدن سیاهی، برای چشم، پیش از دیدن بالفعل سیاهی موجود است، و اگر دیدن سیاهی بالفعل حاصل شود، قوه دیدن این سیاهی با وجود این دیدن، دیگر موجود نیست. بنابراین ممکن نیست بگوییم: هرگاه دیدن صورت گیرد، با وجود بالفعل موجود بودن، قوه دیدن نیز موجود است، بلکه قوه وجود هرگز با حقیقت وجودی که بالفعل حاصل شده، جمع نمی‌گردد.

۳۲۷. و هرگاه این مقدمه ثابت شود گوییم: اگر شیء بسیط منعدم گردد، امکان عدم، پیش از عدم برای این شیء حاصل شده است، و این همان قوه است، و امکان وجود نیز

برای این شیء حاصل آمده، زیرا چیزی که عدم آن ممکن باشد، واجب الوجود نیست بلکه ممکن الوجود است، و ما از قوه وجود، جز امکان وجود اراده نمی‌کنیم و این بدان می‌انجامد که در یک چیز قوه وجود آن با حصول وجود بالفعل آن جمع آیند، و وجود بالفعل آن عین قوه وجود باشد. و حال آنکه ما بیان داشتیم که قوه دیدن در چشم غیر از دیدن است، و در خود دیدن نیست، زیرا این سخن بدان می‌انجامد که شیء در آن واحد، بالقوه و بالفعل باشد، حال آنکه این دو با هم متناقضند، و وقتی یک شیء بالقوه باشد بالفعل نتواند بود، و هرگاه بالفعل باشد بالقوه نیست، و اثبات قوه عدم برای موجود بسیط پیش از عدم نظیر اثبات قوه وجود در حال وجود خواهد بود که البته محال است. و این همان موضوعی است که ما برای فلاسفه در جای خود ثابت کردیم، یعنی در دو مسأله ازلیت و ابدیت، و محال بودن حدوث ماده و عناصر و محال بودن عدم آن دو را مقرر داشتیم.

و منشأ تلبیس اعتقاد ایشان را مبنی بر اینکه امکان وصفی است که در قیام خود به محلی نیازمند است، روشن ساختیم، و در انکار آن به قدر کفایت سخن گفتیم و اینجا تکرار نمی‌کنیم، زیرا مسأله همان مسأله است، و فرقی ندارد که موضوعی که در آن سخن گفته آمد جوهر ماده باشد یا جوهر نفس.

مسأله [بیستم]

در ابطال انکار فیلسوفان نسبت به برانگیخته شدن تن‌ها، و باز گردانیدن جان‌ها به تن‌ها، و وجود آتش جسمانی، و وجود بهشت و حور عین، و دیگر چیزهایی است که به مردم وعده داده‌اند، و (انکار) اینکه گویند: همه اینها مثال‌هایی است که برای فهمانیدن ثواب و عقاب روحانی، که برتر از (ثواب و عقاب) جسمانی است، زده‌اند.

۳۲۸. و این مخالف اعتقاد همه مسلمانان است. پس ما در اینجا تفهیم اعتقاد ایشان را در امور اخروی مقدم می‌داریم، آنگاه آنچه از آن جمله، مخالف اسلام است یاد می‌کنیم. می‌گویند: نفس انسان پس از مرگ بقاء سرمدی یابد: یا در لذتی که به سبب عظمتش وصف‌ناپذیر است، و یا در آلمی که باز بزرگی و سختی آن را وصف نتوان کرد. پس این درد برای بعضی جاودانی باشد، ولی برای بعضی دیگر با گذشت زمان محو و تباه گردد. و طبقات مردم در درجه لذت و الم تفاوت دارند، و این تفاوت حدودی ندارد. همچنان که مردم در مراتب دنیوی و لذت‌های آن گوناگون می‌شوند، که آن تفاوت نیز محدود و محصور نیست. و این لذت سرمدی، برای نفوس کامل و پاکیزه، و درد سرمدی برای نفوس ناقص و ناپاک است، و درد پایان‌پذیر و گذرا، برای نفوس کامل آلوده باشد،

و (این نفوس) به کمال نمی‌رسند جز با کمال‌جویی و پاکیزگی و پیراستگی، و اما کمال به‌دانش است، و پاکی به‌کردار نیک.

و سبب نیاز به‌دانش، این است که نیروی عقلی، غذا و لذتش در درکِ معقولات است، همچنان که لذت قوه‌ی شهوانی در رسیدن به‌هوی‌ها و هوس‌های خود است، و لذت نیروی بینایی در نگرستن به‌صورت‌های زیباست، و همچنین است نیروهای دیگر. و اموری که نفس را از آگاهی بر معقولات باز می‌دارد، تن و شواغلِ آن و حواس و شهوت‌های آن است.

۳۲۹. و حق این است که نفسِ جاهل در زندگانی دنیا از نبودن لذت روحانی دردمند می‌شود، ولیکن با اشتغال به‌تن، نفس خود را از یاد می‌برد و از درد خود غافل می‌ماند، مانند شخصِ ترسیده که درد را در نمی‌یابد، و یا مانند مستی که آتش را حس نمی‌کند. از این قرار، نفس ناقص می‌ماند، تا زمانی که مشغولیت به‌تن از میان برود، همچنان که اگر صورت مستی را به‌آتش نزدیک کنند، دردِ آن را در نمی‌یابد، ولی چون مستی پرید، دردِ شدیدی، یک باره بدو هجوم می‌آورد.

و نفوسی که معقولات را ادراک می‌کنند، به‌(زندگانی دنیا و شواغلِ حسی) لذتی خفیف می‌یابند، و این البته از آنچه مقتضای طبیعتِ آنهاست کمتر است، و این نیز به‌سببِ شواغلِ تن، و خو گرفتن نفس به‌شهوت‌های آن است.

و مثال آن مثالِ مریضی است که دهانش تلخ باشد، طعام خوشبوی شیرین را بدمزه و بدبو یابد و از غذا پرهیزد، غذایی که در واقع تمام‌ترین اسبابِ لذت است، ولی به‌سببِ بیماری که عارضِ وی گشته، از آن لذت نمی‌برد.

پس نفوسی که به‌دانش کامل گشته‌اند، چون رنجوری‌های تن و شواغلِ آن به‌سببِ مرگ از آنها جدا گشتند، مثال او مثال کسی باشد که لذیذترین طعم و خوشبوترین چشیدنی در اختیار او باشد، ولی بیماری نیز داشته باشد، و همین عارضه بیماری او را از دریافتِ لذت‌ها بازدارد، اما ناگهان آن عارضه از میان برود، در اینصورت یک دفعه و

ناگهان لذتِ عظیمی درخواهد یافت.

یا مثال کسی باشد که عشق او به کسی شدت یابد، و در حالی که او خفته یا بیحال یا مست است و به معشوق توجهی ندارد معشوق در کنار او بخوابد، و ناگهان بیدار شود، و پس از طول انتظار به لذت وصال پی ببرد، اینجاست که ناگهان بسیار شاد گردد. و این لذت‌های کوچک، در جنب لذت‌های روحی عقلی حقیر و ناچیز است، جز اینکه تفهیم آن برای انسان ممکن نیست مگر به وسیله مثال‌هایی که مردم در زندگانی همین جهان می‌بینند.

و این مانند آن است که اگر بخواهیم لذت همخوابگی با زن را به کودک یا کسی که خواهش زن ندارد، بیاموزیم، نمی‌توانیم مگر با نمونه‌ها و مثال‌هایی، که درباره کودک به وسیله بازی ممکن است زیرا بازی نزد او لذیذترین چیزهاست، و نزد آنکه خواهش زنان ندارد، وصف لذت غذایی نیکو در حالی که سخت گرسنه باشد، او را به اصل وجود لذت آشنا سازد اما بعد دریابد که آن چه با مثال فهمیده، حقیقت لذت جماع را برای او روشن نمی‌سازد، و آن جز از راه چشیدن به دست نمی‌آید.

۳۳۰. و دلیل بر اینکه لذت‌های عقلی برتر از لذت‌های جسمانی است، دو چیز است: نخست اینکه: حال فرشتگان از حال درندگان و خوکان و چهارپایان شریف‌تر است، در حالی که آنها لذت‌های جسمانی مانند همخوابگی و خوردن ندارند، و تنها لذتی که دارند شعور به کمال و جمال خودشان است که ویژه آنهاست، و آن عبارت است از آگاهی برحقایق اشیاء، و نزدیکی به پروردگار جهانیان در صفات، نه در مکان و رتبه وجود. زیرا موجودات بنا بر ترتیب و به وسائط، از خدای بزرگ پدیدار گشته‌اند و هر که به این وسایط نزدیک‌تر باشد، رتبه او، لامحاله، از (موجودات) زیرین برتر خواهد بود. دوم اینکه: خود انسان لذت‌های عقلی را بر لذت‌های جسمی ترجیح می‌دهد، زیرا کسی که بر دشمن خود دست می‌یابد و از شکست او شادمان می‌شود و براو شماتت می‌زند، تا مدتی لذت‌های همخوابگی و طعام را ترک می‌کند. یا ممکن است شخصی

برای لذت شطرنج و نرد، با وجود بی‌مقداری آن دو، همه روز را طعام نخورد و درد گرسنگی را هم احساس نکند. همچنین طالبِ حشمت و ریاست میان رسیدن به حشمت و کامجویی از معشوقه خود مردّد می‌ماند، چنان که کار او مشهور می‌گردد و مردمان از او سخن می‌گویند، و او حشمت را برمی‌گزیند، و کامجویی از معشوق را ترک می‌کند و آن را کوچک می‌شمارد، و آبروی خود را حفظ می‌کند، و ناچار این کار پیش وی لذیذتر است.

و آنگاه که دلیری بر گروهی از شجاعان حمله می‌برد، و خطر مرگ را کوچک می‌شمارد و این همه را برای خاطر ستایش و ثنایی که پس از مرگ، مردمان بر او می‌کنند، با جان و دل می‌خرد.

۳۳۱. پس لذت‌های عقلیِ اخروی، برتر از لذت‌های جسمیِ دنیوی است، و اگر چنین نبود، پیامبر نمی‌گفت که خدای بزرگ می‌فرماید: «برای بندگان نیکوکارم آماده کرده‌ام چیزهایی را که نه چشمی دیده، و نه گوشی شنیده، و نه بردل بشری گذشته است».^۱ و خدای بزرگ نمی‌گفت: «هیچکس نمی‌داند که چه چیز پنهان داشته‌اند از برای ایشان از روشنایی دیدگان».^۲

و دلیل نیاز به دانش نیز همین است.

ولی از همه این دانش‌ها آنچه سودمند است: دانش‌های عقلی محض است، و آن علم به خدای تعالی و صفات او و فرشتگان و کتاب‌های او، و چگونگی هستی یافتن اشیاء از اوست، و آنچه جز این‌ها باشد، در صورتی که کسب این علوم وسیله‌ی برای راه یافتن به خدا باشد سودمند است، و اگر وسیله‌ی برای شناخت او نباشد، مانند علم نحو، لغت و شعر، و انواع دانش‌های گوناگون، حرفه‌ها و صنعت‌هایی هستند مانند

۱. «اعدت لعبادی الصالحین: مالا عین رأت، و لا اذن سمعت، و لا خطر علی قلب بشر» ← سیوطی،

جامع‌الصغیر، ۲/۸۰ [مترجم]. حدیث قبلاً هم یاد و معنی شده است.

۲. قرآن، سوره ۳۲ (السجده) آیه ۱۷ «فلاتعلم نفس ما اخفی لهم من قرآء اعین...»

حرفه‌ها و صنعت‌های دیگر.

و اما نیاز به عمل و عبادت برای خاطر پاکیزه داشتن نفس است: زیرا جان در این تن از دریافت حقایق اشیاء باز داشته شده، و آن به این دلیل نیست که جان در تن منطبع است بلکه به سبب مشغولیت آن و روی آوردن به سوی شهوت‌ها، و شوق او به مقتضیات خویش است، و این شوق و کشش، هیأتی است در نفس که پایدار می‌ماند، و به طول مواظبت، در آن متمکن می‌گردد تا با پیروی از شهوات و پرداختن به محسوسات لذت‌بخش به کار دیگری نپردازد، پس وقتی این (صفات) در نفس متمکن شد، و تن مرد، این صفت‌ها که در نفس جایگزین شده، از دو سوی او را می‌آزارد:

یکی اینکه: این صفات نفس را از لذت‌هایی که ویژه اوست باز می‌دارد، و آن عبارت است از پیوستن به فرشتگان و آگاهی به کارهای بزرگ خدا، چه در اینصورت بدن شاغل با او نیست که او را، همچنان که پیش از مرگ بود، از درد کشیدن باز دارد.

دوم اینکه: حرص و میل به دنیا و اسباب و لذات آن با او بای می‌ماند و آلت از او سلب می‌گردد که بدن برای وصول بدین لذت، در واقع آلت است، و حال او چون حال کسی باشد که به زنی عشق بورزد و یا به ریاستی انس بگیرد و به فرزندان خویش الفت داشته باشد، و به مالی پشت‌گرم و به وجود آن راحت باشد و با حشمتی شادان باشد، سپس معشوقه او کشته شود، و از ریاست معزول گردد، و فرزندان و زنان او اسیر شوند، و اموال او را دشمنانش بگیرند و به طور کلی حشمت او ساقط شود، در اینصورت، با وجودی که در این دنیا زندگی می‌کند، و آرزوهای او پایان‌ناپذیر است، از اتفاق چنین اموری بی‌نهایت رنج می‌برد، زیرا اساس کار جهان رفتن و آمدن و چیدن و برچیدن است، پس چگونه خواهد شد وقتی که با فقدان بدن، به سبب مرگ، آرزوها نیز منقطع شوند؟

۳۳۲. و (آدمی) از آلودگی به این هیأت‌ها رها نشود، مگر با دور داشتن نفس از هوی، و جدایی از دنیا و کوشش در کسب دانش و نیل به پرهیزگاری، تا آنکه علائق نفس از

امور دنیاوی بگسلند، و بدین وسیله در حالی که در دنیا است، پیوند خویش را با امور اُخْرَوی استوار نماید، و آنگاه که بمیرد، چون کسی باشد که از زندان رهایی یافته، و به تمام خواست‌های خود برسد، و آن بهشت او باشد.

اما سلب همه این صفات از نفس، امکان ندارد، زیرا ضروریات بدن آدمی ایجاب می‌کند که به سویی آنها کشیده شود، جز اینکه تضعیف این علاقه ممکن است، و بدین جهت خدای تعالی می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا، كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا»^۱، نهایت آنکه آنگاه که علاقه ضعیف گردد، سختی فراق، شدت نمی‌یابد، و لذت یافتن از آنچه در زمان مرگ از امور الهی بر آن آگاهی یافته در نظرش عظیم جلوه می‌کند، و اثر مفارقت دنیا و میل بدان بر اثر قرب (الهی) از میان می‌رود، مانند آن کس که از وطنش دور می‌شود، به سویی منصبی بزرگ و مُلْکَتی رفیع، در اینصورت نفس او را، حالت فراقِ اهل و وطن اندکی ناراحت می‌کند، ولیکن (این ناراحتی) در مقابل لذت ابتهاج از پادشاهی و ریاستی که به دست می‌آورد، محوگشته از میان می‌رود.

۳۳۳. و چون سلب (کلی) این صفات ممکن نیست، شرع در اخلاق به توسط و میانه‌روی بین دو طرف متقابل دستور داده است، مانند آبِ «فاتر» که نه گرم و نه سرد است، و از این دو صفت به دور است. پس شایسته نیست که در امساک مال مبالغه کند که حرص برمال در نفس استوار شود، و نه در انفاق زیاده‌روی کند، که مُبَدَّر شناخته شود، و نه از انجام هرکاری سر باز زند که در اینصورت ترسو باشد و نه برهرامری اقدام نماید که در این حال مُتَهَوَّر و بی‌باک به‌شمار آید، بلکه طالبِ جُود باشد زیرا که آن میانه‌بخل و تَبذیر می‌باشد، و ملازم شجاعت باشد که میانه‌بُزْدلی و بی‌باکی است، و در جمیع اخلاق، بدینگونه باشد.

۱. قرآن، سوره ۲۹ (مریم)، آیه ۷۱ «و از شما نیست کسی مگر اینکه وارد آن شود. (و این وعده) برپروردگار تو حتم و واجب شده است».
برای شرح آیه و مناسبت ذکر آن در اینجا ← حواشی کتاب.

۳۳۴. و علم اخلاق طولانی است و شریعت در تفصیل آن مبالغه کرده است، و تهذیب اخلاق راهی جز مراعات قانون شرع در عمل ندارد، تا انسان از هوای نفس پیروی نکند، و چنان نشود که هوای نفس را معبود خود گرفته باشد، بلکه از شرع تقلید نماید و با اشارت آن به کارها اقدام نماید و یا دست باز دارد. و نفس را به اختیار خویش وا نگذارد تا بدین طریق اخلاق او پاکیزه شود.

و آن کس که از این فضیلت علمی و اخلاقی بی بهره باشد، البته «هالک» است، و بدین سبب بود که خدای تعالی فرمود: «رستگار شد هر کس که خود را پاک ساخت و زیانکار شد آن کس که خود را آلوده ساخت».^۱ و آن کس که این دو فضیلت علمی و عملی را در خود جمع کرد، او «عارف عابد» است و «خوشبخت واقعی»، و آن کس که او را فضیلت علمی است نه عملی، او عالم فاسق است، و مدتی معذب می شود و لکن دائم نمی شود، زیرا نفس او با علم کمال یافته است، ولیکن عوارض بدنی آن را به آلودگی ظاهری و عارضی ناپاک و آلوده کرده است. برخلاف جوهر نفس، و اگر این عوارض مُجَدَّد نگردد، به طول زمان محو می شود و از میان می رود.

و آن کس که فضیلت عمل دارد، بدون علم، از درد سالم می ماند و رها می گردد، ولی از سعادت کامل بهره مند نمی شود.

و گمان می کنند که هر کس مُرد قیامت او (در این جهان) برپا شده است. و اما آنچه در شرع از صورت های جسمی، وارد شده است، مقصود از آنها زدنِ مَثَل است، به سببِ قصورِ فهم های (عوام) از درک این لذت ها، پس برای آنها، آنچه را نمی فهمند، به مثال ذکر می کنند، سپس برای آنها ذکر می کنند که این لذت هایی که برای آنها وصف شده برتر از این مثال هاست. و این (شرح) مذهب آنان است.

□ □ □

۱. قرآن سوره ۹۱، سوره الشمس، آیه های ۹ و ۱۰ «قد افلح من زکیها، و قد خاب من دسیها».

۳۳۵. و ما گوئیم: بیشتر این امور مخالف شریعت نیست، و همچنین، انکار نمی‌کنیم که در آخرت انواعی از لذت‌ها هست که از محسوسات ما عظیم‌تر است، و همینطور بقای نفس را چون که از بدن جدا می‌شود انکار نمی‌کنیم، ولیکن، این امر را با شریعت شناخته‌ایم، زیرا شرع معاد را ایراد کرده است و معاد فهمیده نمی‌شود جز با بقای نفس، و ما پیش از این، ادعای فهم این مطلب را، به مجرد عقل، بر آنها انکار کرده‌ایم. ولی آنچه از عقاید ایشان مخالف شرع است این امور است:

انکار حشر اجساد.

انکار لذت جسمانی در بهشت.

انکار دردهای بدنی در آتش.^۱

و انکار وجود بهشت و دوزخ، به طوری که در قرآن وصف شده است.

زیرا چه مانع دارد که سعادت و شقاوت روحانی و جسمانی هر دو با هم تحقق یابد؟ و قول خدای تعالی که می‌گوید: «فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرّة اعین»^۲، (دال بر این است) که هیچ نفسی همه اینها را نمی‌داند. و قول^۳ اوست که «برای بندگان شایسته

۱. مقصود از همه این مسأله، بیان این نکته است که «معاد» هم جسمانی است و هم روحانی. و یکی از آن دو بدون دیگری هم شرعاً و هم عقلاً مشکلات بسیاری بدنبال می‌آورد. حاجی سبزواری که بدین نکته نیک آگاه بوده، در منظومه حکمت (۳۳۵)، چاپ ناصری) با وجود محدودیت شعر و قافیه آن را بدین ترتیب حل کرده که می‌گوید:

مَنْ قَصَّرَ الْمَعَادَ فِي الرُّوحَانِي	قَصَّرَ كَالْحَاصِرِ فِي الْجِسْمَانِي
و جَامِعٌ بَيْنَهُمَا جَا فَايْتِراً	و قَصَبَاتِ السَّبْتِي كَانَ حَائِراً

= یعنی هرکس معاد را تنها مقصور به روحانی ساخت، مانند آنکه آن را در جسمانی بودن محصور و محدود ساخت کوتاهی ورزیده است، و حال آنکه جمع‌کننده میان آندو کامیاب گشته و گوی سبقت را از میانه برده است؛ زیرا هم نظر اهل شرع را ارج نهاده و هم نظر اهل عقل را بها داده است. چه هر دو گروه دلایلی استوار دارند. و جمع میان آن دو معقول‌تر است از اقتصار به نظر گروهی دین دیگری.

۲. آیه شریفه اندکی پیش از یاد و ترجمه شده است.

۳. یعنی قول اوست خطاب به پیامبرش درباره بندگان، به صورتی که اصطلاحاً «حدیث» گفته می‌شود، چه این عبارت در قرآن نیست. این حدیث پیش از این هم در (تهافت، ۲۶۹) اصل حدیث در ریشه آن آمده است [مترجم].

خویش چیزهایی آماده کرده‌ام که نه چشمی آنها را دیده و نه گوشی شنیده و نه بر قلب بشری گذشته است».

شک نیست که وجود این امور شریفه بر نفی غیر خود دلالت نمی‌کنند، بلکه جمع میان این دو امر کاملتر است زیرا آنچه بدان وعده داده شده کاملترین امور است، و ممکن است، و تصدیق بر آن بروفق شرع واجب است.

۳۳۶. و اگر گویند که آنچه در شرع بیان شده، مثال‌هایی است که در حد افهام خلق زده شده است، همچنان که آنچه از آیات تشبیه و اخبار آن وارد است، مثال‌هایی است به اندازه فهم خلاق، و گرنه صفات الهی، از آنچه عوام الناس تخیل می‌کنند، والاتر و مقدس‌تر است.

جواب این است که تسویه میان آن دو تحکم است، زیرا آنها از دو جهت با هم اختلاف دارند:

یکی اینکه: الفاظ وارد در تشبیه، بنا بر عادت عرب، در استعاره احتمال تأویل را دارد، ولی آنچه در وصف بهشت و دوزخ، و تفصیل این احوال، بیان شده است، به طوری روشن است که احتمال تأویل ندارد، و جز حمل کلام (شما) بر تلبیس محملی نمی‌ماند که به نام مصلحت خلق نقیض حق را تخیل می‌کنید، و این چیزی است که منصب نبوت از آن برکنار است!

دوم اینکه دلایل عقول، بر محال بودن مکان و جهت و صورت و اندام دست و اندام چشم و امکان انتقال و استقرار، برای خداوند - سبحانه و تعالی - دلالت دارد، پس تأویل به دلایل عقلی واجب است. اما آنچه از امور اخروی بدان وعده داده شده، از قدرت خدای تعالی محال نیست، پس حمل آنها به ظاهر کلام و بلکه به فحوائی که در آن صریح است، واجب باشد.

۳۳۷. و اگر گویند: که دلیل عقلی بر محال بودن بعث اجساد دلالت دارد، همچنان که دال بر محال بودن این صفات برای خدای تعالی است.

در اینصورت از آنان می‌خواهیم که دلیل خود را اظهار کنند.
و آنان را در این باره دو مسلک است:

مسلک اول این است که گویند: تقدیر برگشت (نفس) به بدن‌ها سه قسم است.
(الف) یا این است که گویند: انسان عبارت از بدن است و حیات عبارت از عرضی است که قائم به بدن است، همچنان که بعضی از متکلمان بدین رفته‌اند، و اما نفسی که قائم به نفس خویش و مُدبّر جسم باشد، وجود ندارد، و معنی مرگ انقطاع حیات است، یعنی امتناع خالق از خلق آن، پس عدم می‌شود؛ و همچنین بدن که منعدم می‌گردد، و معنی معاد عبارت از این است که آنچه منعدم شده خدای تعالی آن را به بدن اعاده دهد، و آن را موجود سازد، و حیاتی را هم که منعدم شده بود، بدان باز گرداند.
یا اینکه گویند ماده بدن به صورت خاک باقی می‌ماند، و معنی معاد این است که خدا خاک را جمع و ترکیب کرده به شکل یک آدمی در می‌آورد، و سپس دوباره و از نو حیات را در او می‌آفریند.^۱ و این یک قسم است.

(ب): یا این است که گویند: نفس موجود است، و بعد از مرگ نیز باقی می‌ماند، ولیکن با جمع همین اجزاء وارد بدن اول می‌شود.
و این (هم) قسمی است.

(ح) و یا این است که گویند: نفس وارد بدن می‌شود، خواه به عینه (بدن) از این اجزاء باشد، یا از غیر آن، و در اینصورت، عائد همین انسان شود، به دلیل اینکه نفس همان نفس بوده است، و اما ماده، التفاتی بدان نیست، چه انسانیت انسان بدان نیست، بلکه به نفس است.

۳۳۸. و هر سه این اقسام باطل است.

۱. این عقیده خود غزالی است دربارهٔ بعث اجساد و حشر ارواح، و غزالی این مسأله مشکل را به نظر خود به این آسانی حل کرده است. در کیمیای سعادت (۸۰)، چاپ آرام، تهران، ۱۳۴۵ ه. ش. گوید: «و شرط إعادته آن نیست که هم آن قالب که داشته است با وی دهند، که قالب مرکب اوست، و اگر چه اسب بدل افتد سوار همان باشد» [مترجم].

اما اولی، ظاهر البطلان است، زیرا آنگاه که حیات و بدن منعدم شدند دوباره آفریدن آن دو، ایجاد مثل است، نه عین آنچه از پیش بوده است. بلکه آنچه از «عود» مفهوم می‌شود، این است که در آن بقاء یک چیز و تجدد آن فرض شود، چنانکه گویند «فلان به سوی انعام برگشت»، یعنی منعم باقی بوده و انعام را ترک کرده بود، سپس به انعام و بخشش برگشته است، یعنی به سوی آنچه جنساً در اول بوده عود کرده، ولیکن از نظر عدد غیر آن است، و در حقیقت بازگشت به مثل خویش است، نه به (عین) آن، و نیز گویند که: فلان به شهر برگشت، یعنی در خارج شهر به صورت موجود باقی ماند، و گرچه او را در شهر نیز وجودی بوده، پس از آن به مانند آن بازگشت، زیرا اگر چیزی باقی نماند و دو شیء متعدد متمایز باشند، زمان در آن دو «تَخَلُّلٌ» ایجاد کند، و در اینصورت معنای عود کامل نباشد، مگر آنکه به مسلک معتزله بروند و گویند: معدوم چیز ثابتی است، و وجود حالی است که یک وقت عارض او می‌شود، و زمانی آن را ترک می‌کند و سپس دوباره برمی‌گردد. و در اینصورت معنای بازگشت به اعتبار باقی ذات متحقق می‌شود، ولیکن آن هم بازگشت به عدم مطلق است که عبارت از نفی محض باشد و آن خود عبارت از اثبات استمرار برای ذات است، تا وقتی که وجود بدو برگردد، و حال آنکه، این امر محال است.

۳۳۹. و اگر ناصر این قسم چاره بیندیشد و بگوید: که خاک بدن فانی نمی‌شود و باقی می‌ماند، تا آنکه حیات بدو بازگردد.

گوییم: در اینصورت درست خواهد بود اگر بگویند: خاک، زنده شده است، بعد از آنکه حیات مدتی او را ترک کرده بوده است، و این امر نه عود به انسان است، و نه رجوع آن انسان چنانکه بوده، چه انسان، انسان است نه به ماده خویش و نه به خاکی که در اوست، زیرا سایر اجزاء او یا بیشتر آنها در او دگرگون می‌شوند ولی باز او همین انسان نخستین است، انسان بوده و حال نیز انسان است، به اعتبار روح و نفس خویش، و آنگاه که حیات و روح معدوم گشتند، آنچه معدوم شد، عود آن معقول نیست و البته مثل آن

برمی‌گردد، و آنگاه که خدای تعالی خواست حیات انسانی را در خاک بیافریند، آن را از بدن درختی و یا اسبی یا گیاهی پدید آورد، این امر ابتدای آفرینش انسان است. پس هرگز عود معدوم معقول نیست،^۱ و عائد همان موجود است، و به‌حالتی که از پیش داشته برمی‌گردد، یعنی درست به مثل آن حالت. پس آنچه برمی‌گردد و عائد است، خاک است که به‌صفت حیات متصف می‌گردد.

و انسان به‌بدن خویش انسان نیست، زیرا که بدن اسب خوراک انسان می‌شود، و از آن نطفه‌یی آفریده می‌شود که انسان از آن حاصل می‌گردد، و نمی‌گویند که: اسب به‌انسان منقلب شد، بلکه اسب، به‌صورتِ خویش اسب است، نه به‌ماده‌ی خویش، و (اینجا) صورتِ منعدم گشته و آنچه باقی مانده، جز ماده نیست.



۳۴۰. و اما قسم دوم: و آن عبارت از تقدیر بقای نفس و رد آن عیناً بدین بدن می‌باشد. و اگر این به‌تصور آید، در حقیقت معاد است، یعنی بازگشت به‌تدبیر بدن پس از مفارقت آن، ولیکن آن نیز محال است زیرا بدن میت مبدل به‌خاک می‌شود یا کرم‌های زمین و پرندگان آن را می‌خورند، یا به‌خون و بخار و هوا مبدل می‌شود، و با هوای عالم و بخار و آب آن به‌طرزی امتزاج می‌یابد که جدا کردن و بیرون کشیدن آن کار دور و درازی است.

ولیکن اگر (امکان) آن به‌اتکال بر قدرتِ خدای تعالی فرض شود، از دو حال بیرون نیست: یا اینکه اعضایی را که شخص با آنها مرده است جمع نماید، و لازم آید که بریده دست، و بریده بینی و بریده گوش، و ناقص‌الاعضاء را همانطور که بودند بازگرداند و

۱. از عباراتِ مرسوم در میانِ فلاسفه اینست که گویند «المعدوم لا یعود» = معدوم بازنگردد» و حاجی سبزواری گوید (منظومه حکمت، ۴۳):

«إعادة المعدوم مما امتنعاً و بعضهم فيه الصرورة ادعی»
این «بعض»، اهل شریعت‌اند، که اعاده معدوم را ضروری دانند.

این بویژه درباره اهل بهشت زشت و قبیح است زیرا آنها کسانی‌اند که در ابتدای آفرینش ناقص خلق شده‌اند، پس اعاده آنها به همان صورت ضعف که در زمان مرگ بودند، در نهایت زشتی است.

این وقتی است که تنها بر جمع اجزایی که در زمان مرگ بوده، اقتضار ورزیده شود. و اگر، تمام اجزایی را که در تمام عمرش بوده جمع کنند، از دو وجه محال است. یکی اینکه: هرگاه انسان از گوشت انسان (دیگر) تغذیه کند - و این عادت در بعضی از شهرها جاری بوده است - و وقوع آن در زمان قحط بیشتر است، حشر آن دو تماماً غیر مقدور و یا متعذر است.

زیرا ماده واحدی بدن «مأکول» بوده، حالا به علت تغذیه، (جزو) بدن «آکیل» شده است و برگرداندن یک نفس به دو بدن امکان ندارد.

دوم اینکه: واجب است هر جزوی یک یک برانگیخته شود، کبد و قلب، و دست، و پا. در صورتی که در صناعت طب ثابت شده است، که اجزای برخی از اعضاء از باقیمانده غذای آن دیگر استفاده و تغذیه می‌نماید، چنان که کبد با اجزای قلب تغذیه می‌نماید، و سایر اعضاء نیز همچنین است، و اگر اجزای معینی را فرض کنیم که برای تمام اعضاء، ماده باشد، پس در هیأت کدام عضو برگردانده می‌شود؟

۳۴۱. و در بیان استحالة مسأله نخستین^۱ نیاز به خوردن مردم، مردم را، نیست، زیرا هرگاه که به ظاهر این خاک زمین تأمل بکنی، بعد از طول زمان در می‌یابی، که خاک آن بدن‌های مردگان است، که خاک شده و در آن زراعت و درختکاری شده، و دانه و میوه گشته است و آن را چهارپایان خورده‌اند، تا گوشت شده است، و ما نیز آن را خورده‌ایم تا مبدل به بدن‌های ما شده است، و ماده‌یی نمی‌توان یافت مگر اینکه بدن مردمان بسیاری بوده، پس از آن دگرگون گشته و خاک شده سپس گیاه، بعد از آن گوشت و بالاخره حیوان گشته‌اند.

۱. یعنی: آنچه در حرف (الف) بیان شد.

بلکه از آن محال سومی نیز لازم می‌آید، و آن این است که نفوسی که ابدان را ترک می‌کنند، غیر متناهی‌اند، ولی بدن‌ها اجسامی هستند که متناهی و محدودند، و موادی که موادّ (ابدان) انسان‌ها را تشکیل می‌دهند برای تمام جان‌های مردم کافی به نظر نمی‌رسند، بلکه کم می‌آیند.

(ح) و اما قسم ثالث، و آن برگرداندن نفس به بدن انسانی است از هر ماده‌یی که باشد و از هر خاکی که اتفاق بیفتد، و آن از دو جهت محال است:

یکی اینکه مواد قابل کون و فساد، محصور در زیر سپهر ماه است، که مزیدی بر آن ممکن نیست و آنها متناهی‌اند، و نفس‌هایی که ابدان را ترک می‌کنند، نامتناهی‌اند. از این روی، آن مواد برای این نفوس کفایت نمی‌کنند، و دوم اینکه خاک هر چه خاک بماند تدبیر نفس را قبول نمی‌کند، بلکه ناچار باید عناصر، امتزاجی، نظیر امتزاج نطفه را بپذیرد. وانگهی چوب و آهن نیز، این تدبیر را نمی‌پذیرد، و اعاده انسان در حالی که بدن او از چوب یا آهن باشد، امکان ندارد، بلکه انسان نمی‌شود مگر آنگاه که اعضای بدنش به گوشت و پوست و اخلاط منقسم شود، و هرگاه که بدن و مزاج آماده پذیرفتن نفس شدند، از مبادی‌یی که واهب نفوس هستند، شایسته حدوث نفس می‌گردند پس بر بدن واحد، دو نفس توارد می‌کنند.

و بدین دلیل نیز مذهب تناسخ باطل است، و این مذهب عین تناسخ است، زیرا معنی آن برمی‌گردد به اشتغال نفس، بعد از رهایی از بدن، به تدبیر بدنی دیگر، که غیر بدن نخستین باشد، پس مسلکی که بر بطلان تناسخ دلالت می‌کند، بر بطلان این مذهب نیز اشعار دارد.



۳۴۲. اعتراض (ما) این است که گوییم: چرا به کسی که قسم اخیر را اختیار می‌کند انکار می‌کنید که معتقد می‌شود: نفس پس از مرگ باقی است و آن جوهری است قائم به نفس، و این در حقیقت مخالف شرع نیست، بلکه شرع نیز بر [صحت] آن دلالت دارد،

چنانکه قول خدای تعالی است: «و گمان مبرید آنان را که در راه خدا کشته شدند، مرده‌اند بلکه زندگانند [و] نزد پروردگارشان روزی داده می‌شود و شادمان‌اند...»^۱ و بنا بر قول پیامبرش - صلی الله علیه و سلم - که: «جان‌های بندگان نیکوکار در چینه‌دان‌های مرغانی سبزرنگ، در زیر عرش معلق باشند»^۲.

و بدانچه از اخبار وارد شده، مبنی بر ادراک و شعور ارواح برخیرات و صدقات و سؤال منکر و نکیر و عذاب قبر و غیر آن، و تمام این امور بر بقاء (نفس) دلالت می‌کند. آری با این همه، [این عقیده] به بعث و نشور نیز دلالت می‌کند، و آن برانگیخته شدن بدن است و این ممکن است، با برگردانیدن نفس به بدن، هر بدنی که باشد، خواه از ماده بدن اول باشد یا غیر آن، یا از ماده‌یی که جدیداً آفریده شده است. اما او، اوست به نفس خویش، نه برای خاطر بدنش، زیرا اجزای بدن در او متبدل می‌شوند، یعنی: به سبب لاغری و فربهی و تبدل غذا از کوچکی به بزرگی می‌روند، و با این همه، مزاجش نیز اختلاف پیدا می‌کند، و گرچه او عیناً همان انسان است که بود، و این برخدای تعالی مقدور است، و آن برای این نفس هم عود است، زیرا با نداشتن ابزار، برای او متعذر باشد که لذات و آلام جسمانی خود را دریافت کند، و از این جهت آلتی مانند (آلت) نخستین برای او اعاده می‌شود، و این محققاً عود باشد.



۳۴۳. و آنچه از استحاله ذکر کردید:

به علت غیر متناهی بودن نفوس، و متناهی بودن مواد، محال است و حقیقت ندارد، زیرا مبتنی بر قدم عالم و تعاقب و توالی دائمی ادوار است، و آنکه اعتقاد به قدم عالم ندارد، نزد او نفوسی که ابدان را ترک می‌کنند متناهی‌اند و بیشتر از مواد موجود نیستند.

۱. قرآن، سوره ۳ (آل عمران) آیه ۱۶۹.

۲. «ارواح الصالحین فی حواصل طیور خضر معلقة تحت العرش» - اجاء علوم الدین، ۱۴۹/۲ و ۲۸۱؛

سیوطی، جامع‌الصغیر، ۱۹۱/۱ [مترجم].

و اگر مسلم باشد که نفوس زیادترند، در اینصورت خدائی تعالی قادر برخلق و از سر گرفتن اختراع است، و انکار این امر، انکاری است بر قدرت خداوند در احداث، و ابطال آن در مسأله حدوث عالم گذشت.

و اما اینکه امر دوم را محال شمردید به دلیل آنکه تناسخ است، باید دانست که در اصطلاح مناقشه نیست، زیرا آنچه را که شرع گفته است تصدیق آن واجب است، اگرچه تناسخ باشد، و ما تناسخ را در این عالم انکار می‌کنیم ولی بعث را انکار نمی‌کنیم، خواه تناسخ نامیده بشود یا نامیده نشود.

۳۴۴. و اینکه می‌گویید: هر مزاج که مستعد قبول نفس شد، حدوث نفسی از مبادی شایسته و لازم است، برمی‌گردید به اینکه حدوث نفس‌ها بالطبع است نه بالاراده، و ما این مسأله را در مسأله حدوث عالم ابطال کردیم. وانگهی، این چگونه ممکن است؟ در حالی که بنا بر مذهب شما بعید نیست بگویند که: اگر حدوث نفسی لازم باشد، و در آنجا نفسی موجود نباشد، حدوث نفسی جدید از سر گرفته می‌شود.

پس باقی می‌ماند بگوییم که: چرا (نفس) به مزاج‌های مستعد در ارحام، قبل از بعث و نشور، تعلق نمی‌گیرد، بلکه (به مزاج‌های موجود) در این عالم ما تعلق می‌یابد. آنها (در جواب) می‌گویند: شاید نفس‌های مفارق، نوع دیگری از استعداد می‌خواهند و سبب آن تمام نمی‌شود جز در این وقت. و بعید نیست که استعداد مشروط برای نفس کامل مفارق، استعداد مشروط به نفس حادث ابتدایی را که به کمال نرسیده، با تدبیر بدن، به مدتی ترک نماید و خدائی تعالی به این شرط‌ها و اسباب و اوقات حضور آنها داناتر است، و شرع نیز آن را بیان کرده، و ممکن الوقوع است، پس تصدیق آن واجب است.

□ □ □

۳۴۵. مسلک دوم این است که بگویند: مقدور نیست آهن مبدل به پارچه منسوج شود

تا به وسیله آن عمامه ساخت، مگر اینکه اجزای آهن به علت اسبابی که بر آهن استیلاء می‌یابد به عناصرِ بسیط تحلیل یابند، و سپس عناصر اجتماع کنند و در اطوار خلقت دور بزنند، تا آنکه صورت پنبه پیدا کند، سپس پنبه صورت ریسمان بگیرد و سپس این ریسمان نظام معلومی بیابد که همانا پارچه باشد در هیأت مشخصی، و اگر بگویند: که تبدیل آهن به عمامه مویین بدون گشتن در این اطوار، بر سبیل ترتیب ممکن است، (گوییم) البته محال است.

آری جایز است که به خاطر آدمی بگذرد که این دگرگونی‌ها، در زمان متقاربی حاصل می‌شود، در حالی که انسان طول آن را حس نمی‌کند، و گمان می‌کند که آن (همه)، ناگهانی و یکباره انجام گرفته است.

۳۴۶. و هرگاه این (امر) معقول باشد، در اینصورت انسان مبعوث محشور هم، اگر بدنش از سنگ و یا یاقوت و دُرّ و یا خاکِ ناب باشد، انسان نتواند بود، بلکه غیر قابل تصور است که انسان باشد، مگر به شکل مخصوصی متشکل باشد که از استخوان‌ها و رگ‌ها و گوشت‌ها و غضروف‌ها و اخلاط ترکیب شده باشد و اجزای مفرده بر (اجزای) مرکبه مقدم باشد. زیرا بدن موجود نتواند بود اگر اعضاء نباشد و اعضاء مرکبه وجود نتواند یافت اگر استخوان‌ها و گوشت‌ها و رگ‌ها نباشد. و این مفردات موجود نمی‌شود، اگر اخلاط وجود نداشته باشد. و اخلاط چهارگانه وجود نمی‌یابد جز با مواد (ویژه) از غذاء، و غذاء نیز پیدا نمی‌شود اگر جانور و گیاهی نباشد و آن گوشت و حبوب است. و حیوان و نبات به وجود نمی‌آیند، اگر عناصر چهارگانه با همدیگر به شرایطِ طویلِ مخصوصی امتزاج نیابند، که ما اجمالی از آن را بیان داشتیم.

۳۴۷. پس در اینصورت بدن انسانی دوباره به وجود نمی‌آید، تا نفس بدان بازگردد، مگر به این امور، که آن هم وسایل و اسباب زیادی دارد.

و آیا به اینکه گفته شود: «کُن»، خاک بدل به انسان می‌شود، یا اینکه باید اسباب انقلاب و گردش او در این ادوار، آماده شود؟ و اسباب آن عبارت است از افکندن

نطفه‌یی که از درون بدن بیرون می‌آید و در رحم مستقر می‌شود، تا از خونِ چرکین، و از غذاء مدتی طولانی مدد گیرد و به صورت مُضَعَّه درآید، سپس عَلَقَه شود، سپس جنین گردد، آنگاه طفل و بالاخره جوان و میانسال و پیر شود.

و (لذا فلاسفه گویند) قولِ قائل که می‌گوید: او را گویند، «باش، پس می‌شود»، غیر معقول است، زیرا خاک مخاطب نمی‌شود و بدل شدن آن به انسان، بدون آنکه در این ادوار، گردش و تردد نماید، محال است، و گردش آن در این اطوار، جز با جریان این اسباب، محال است، و از این روی، بَعَث محال می‌شود.



۳۴۸. اعتراض: ما مسلم می‌داریم که بدن انسان، تا بدن انسان شود، ناچار است که در این اطوار ترقی نماید، همچنان که آهن تا عمامه شود باید مراحل را سیر کند، زیرا اگر آهن همواره آهن باقی بماند، البته لباس نخواهد شد، بلکه چاره نیست و باید پنبه شود، و رشته گردد، و سپس بافته شود ولیکن این امر در یک لحظه و یا در مدت معینی ممکن است، و برای ما بیان نکرده است^۱ که بعث ممکن است در کمترین (وقتی) که فرض شود انجام گیرد، زیرا ممکن است به معنی گرد کردن استخوان‌ها و به هم آوردن گوشت‌ها باشد. ولی رویانیدن آن در زمان دراز، مطلبی است که در آن مناقشه نمی‌توان کرد.

و نظر در این است که ترقی در این اطوار، به مجرد قدرت حاصل می‌شود، بدون واسطه، یا به سببی از اسباب و هردو آنها در نظر ما ممکن است، به ترتیبی که در مسأله اول از طبیعیات، در سخن از اجرای عادات گفتیم، و همانا مقترنات در وجود، اقترانشان بر سبیل تلازم نیست، بلکه عادات، خرق آنها را جایز می‌داند، و این امور به قدرتِ خدای تعالی، بدون اسباب، حاصل می‌شوند.

۱. یعنی: خدای تعالی برای ما بیان نکرده است [مترجم].

۳۴۹. و اما دومی: ^۱ بدین طریق است که بگوییم (وقوع) این امر به اسباب است، ولیکن از شرط آن این نیست که سبب آن، چیزی معلوم و معهود باشد، بلکه در خزانه مقدورات، عجائبی است و غرائبی، که اطلاع بر آنها ممکن نیست، و آن کس که گمان می‌کند در عالم وجود غیر از آنچه مشاهده می‌کند چیزی نیست، آن را انکار می‌نماید، همچنان که، جماعتی سحر و افسون و معجزات و کرامات را انکار می‌کنند در حالی که این امور بالاتفاق، ثابت و مسلم است، به اسباب غریبی، که (ما را) اطلاع بدان‌ها نیست. بلکه اگر انسان مغناطیس و آهن ربایی آن را نبیند، و این امر را برای او حکایت کنند، البته آن را انکار می‌کند و می‌گوید: «جذب آهن، جز با نخی که بر آن ببندند و آن را بکشند، به تصور نمی‌آید» چه در مشاهده ^۲ غیر این ندیده است، اما آنگاه که آن را ببیند تعجب می‌کند و می‌داند که دانش او از احاطه به عجائب قدرت، عاجز و قاصر بوده است، و همچنان است ملحدان منکر به‌بعث و نُشور، آنگاه که از گورها برانگیخته شوند و شگفتی‌های صنع خدای تعالی را درباره خودشان ببینند، به شدت پشیمان شوند ولی سودی نبخشد و برانکار خویش حسرت خورند، با تحسری که بی‌نیازشان نکند، و به آنها گفته شود: «این بود آنچه بر آن انکار می‌آوردید»، ^۳ مانند کسی که خواص اشیاء غریبه را تکذیب می‌نمود.

بلکه اگر انسانی از نخست خردمند آفریده شود، و او را بگویند که: این نطفه ناپاک متشابه الاجزاء، اجزای متشابه آن، در رحم زن آدمی، به اعضای مختلف، گوشتی، عصبی و استخوانی و رگی و غضروفی و پیهی تقسیم می‌شود، و چشم با طبقات هفتگانه مختلف المزاج خویش، و زبان و دندان‌ها با تفاوتشان در سستی و استواری، با مجاورتشان و غیره... از آن پدید می‌آید، با بدایعی که در فطرت دیده می‌شود، انکار او شدیدتر از انکار ملحدان می‌شود تا آنجا که می‌گویند: «إِنذًا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً...» ^۴.

۱. یعنی: اعتراض دوم.

۲. در مشاهده: به تجربه.

۳. «هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكذَّبُونَ...» (سورة المطففين / ۸۳، آیه ۱۷).

۴. سورة ۷۹ (النازعات آیه ۱۱) «چون استخوان‌های پوسیده شدیم...». معنی آیه و نیز منظور غزالی با

۳۵۰. پس منکر بعث نمی‌اندیشد، که از کجا دانسته اسباب وجود در آنچه او مشاهده کرده منحصر است و بعید نیست که در زنده کردن بدن‌ها، روشی غیر از آنچه او مشاهده می‌کند، باشد و در یکی از اخبار وارد شده، که در زمان بعث (رستاخیز)، زمین از بارانی پر می‌شود که قطرات آن شبیه نطفه‌هاست. و مخلوط به خاک می‌شود، و چه استبعادی است که در اسباب الهی، امری شبیه به این وجود داشته باشد، که ما بر آن مطلع نباشیم و آن امر اقتضای برانگیختن جسدها و استعداد پذیرفتن نفوس محشوره را داشته باشد، و آیا این انکار را مستندی به جز استبعاد مجرد هست؟

و اگر گفته شود: فعل الهی مجرای واحد مُقَدَّری دارد، که دگرگون نمی‌شود، و از این روست که خدای تعالی فرمود: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ...»^۱ و همو گفت: «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»^۲ و این اسبابی که شما امکان آن را توهم کرده‌اید، اگر ممکن باشد، باید عام و شامل نیز باشد، و بی‌نهایت تکرار گردد، و این نظام موجود در عالم از تولد و توالد نیز الی غیرالنهایه باقی بماند. ولی با وجود اعتراف به تکرر و دور، بعید نیست که منهای امور مثلاً در هریک میلیون سال اختلاف پیدا کند، ولیکن این تبدل نیز به شیوه واحدی دائمی و ابدی باشد زیرا سنت و روش خدای تعالی تبدیلی ندارد. و این نظام همین طور هم بوده، زیرا فعل الهی، از مشیت الهی صادر می‌شود، و مشیت الهی مختلف‌الجهات نیست تا نظام به علت اختلاف جهات آن اختلاف پیدا کند، و آنچه از او صادر می‌شود، به هر صورت که باشد، با نظمی منتظم است که اول و آخر آن در یک روش جمع می‌شود، آنطور که در سایر اسباب و مسببات دیده می‌شود. و اگر، به طریقی که اکنون مشاهده می‌شود، استمرار توالد و تناسل، یا بازگشت این

→ خواندن آیه ۱۰ از همین سوره همراه با این آیه روشن می‌گردد که از زبان کافران می‌فرماید «گویند: آیا ما را به حال نخستین بازگردانند، چون استخوان‌های...» [مترجم].
 ۱. سوره القمر (۵۴)، آیه ۵۰ «و فرمان ما جز یکی نیست، مانند یک چشم برهم زدن».
 ۲. سوره الاحزاب (۳۳)، آیه ۶۲ «[این] سنت [مجازات] درباره کسانی [هم] بود که از پیش گذشتند، و هرگز سنت خدای را دگرگونی نیابی».

روش را، هرچند پس از زمانی دراز و برسبیل تکرار و دوام، جایز شمارید در اینصورت، قیامت و رستاخیز و آنچه را که ظاهر شرع بدان دلالت دارد، منکر شده‌اید، چه این قول لازم می‌آورد که بعث در وجود ما به دفعات صورت گیرد و بارها تکرار شود: به ترتیب و تداوم.

۳۵۱. و اگر بگویید که سنت الهی یکسره به جنس دیگری متبدل می‌شود، و این سنت هرگز بر نمی‌گردد، و مدت این امکان، بر سه قسم منقسم می‌شود: قسمتی، پیش از آفرینش این عالم است، آنگاه که خدای تعالی بود و عالمی در میان نبود.

و قسمی پس از آفرینش آن بدین صورت که هست. و قسمی که اختتام بدان است و آن منهای بعث یا روزگار پس از رستاخیز است. اینکه در این دوران، اتساق و انتظام باطل می‌شود، و سنت خدای تعالی را تبدیل حاصل می‌گردد، محال است، زیرا این کار تنها با مشیت مختلفی امکان‌پذیر است و به اختلاف احوال. اما مشیت ازلی مجرای واحد مقدری دارد که از آن منحرف و متبدل نمی‌شود، زیرا فعل مشابه مشیت است، در حالی که مشیت بریک روش است و به نسبت به ازمان اختلاف نمی‌یابد.

۳۵۲. و گمان کرده‌اند^۱ که این (استدلال) مناقض قول ما نیست که گوییم: «خدا بر همه چیزی تواناست»، زیرا ما گوییم: خدا بر بعث و نشور و همه امور ممکن قادر است بدین معنی که اگر خواهد بکند، و شرط درستی این قول این نیست که باید بخواهد و بکند،^۲ و این مثل آن است که ما بگوییم: فلان کس قادر است که سر خویش را ببرد و یا شکم خود را بدرد، و این قول را تصدیق کنند بدین معنی که: اگر خواهد بکند، ولیکن می‌دانیم

۱. یعنی فلاسفه.

۲. این تصویر معنی قدرت است از زبان فیلسوفان که در کتب کلامی نقل شده. ← بحث قدرت در کتاب المواقیف (۱۹۹/۲ - ۱۹۸، مصر، ۱۹۵۳) نوشته قاضی عضدالدین ایجی [مترجم].

که او نه می‌خواهد و نه می‌کند، و این قول ما که نمی‌خواهد و نمی‌کند، مناقض قول (سابق) ما نیست که: او قادر است، بدین معنی که اگر بخواهد البته می‌کند، زیرا حملیات مناقض شرطیات نیست، چنان که در منطق یاد شده است، چه وقتی می‌گوییم اگر خواهد بکند، این شرطی موجب است، و وقتی می‌گوییم: خواست و نکرد، حملی سالبه است، و معلوم است که سالبه حملیه، نقیض موجبه شرطیه نیست.

پس در اینصورت آن دلیل که ما را دلالت کرد بر اینکه مشیت او ازلی است، و متغیر نیست، راهمان می‌نماید بر اینکه مجرای امر الهی جز برانستظام و اتساق نیست. اگر به تکرر و بازگشت باشد و در آحاد اوقات اختلاف یابد، پس اختلاف آن نیز، به تکرر و عود، بر پایه نظم و نسق است، و اگر غیر این باشد، غیر ممکن است.

۳۵۳. و جواب (ما) این است که: این (استدلال) استمداد از مسأله قدم عالم کرده‌اند، و اینکه مشیت قدیم است، پس باید عالم قدیم باشد، ولی ما این را باطل کردیم، و بیان کردیم که عقلاً وضع یکی از سه قسم زیر بعید نیست و آن این است که:

خدای تعالی موجود بوده و عالمی در میان نبوده.

پس از آن جهان را آفرید بر نظامی که مشاهده می‌شود.

سپس نظامی تازه پدید خواهد آورد، و آن نظام موعود در بهشت است.

سرانجام همه معدوم خواهند شد تا جز خدای تعالی باقی نماند، و این ممکن بود اگر شرع بیان نکرده بود که: ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ را پایانی نیست.

و این مسأله به هر صورت که گردانیده شود مبتنی بر دو مسأله است:

یکی از آن دو: حدوث عالم و روا بودن حادث از قدیم است. و دو دیگر: خَرَقِ عادات، از راه آفریدن مسببات بدون اسباب، یا احداث اسباب به روش دیگری که مألوف و معتاد نیست، و ما (قبلاً) از شرح هر دو مسأله فراغت یافته‌ایم.

خاتمه

۳۵۴. اگر کسی بگوید که مذاهب این قوم را به تفصیل بیان کردید، حال آیا به طور قطع به کفر آنان فتوی می دهید و کشتن کسی را که به اعتقاد این جماعت باشد واجب می شمارید.

گوییم که در سه مسأله از تکفیر آنها چاره نیست:

اول مسأله قدم عالم، و قول آنان به اینکه همه جواهر قدیم اند. [مسأله اول].
و دوم، قول آنها به اینکه: خدای تعالی به جزئیات حادث از سوی اشخاص احاطه علمی ندارد. [مسأله سیزدهم].

و سوم: انکار آنان برانگیخته شدن تنها و حشر آنها را [هفدهم]
و این سه مسأله به هیچ روی با اسلام سازگار نیست، و آنکه به این امور باور دارد پیامبران را به دروغ نسبت داده و پنداشته است که آنچه پیامبران گفته اند برسبیل مصلحت و تمثیل و تفهیم مسائل برای توده های مردم بوده است، و این همان کفر آشکار است، چه هیچ یک از فرقه های اسلامی بدین اعتقاد نیستند.^۱

۱. اگر غزالی زنده می ماند و روزگار مولی احمد بن موسی خیالی (درگذشته پس از ۸۶۰ هـ.ق.) صاحب حاشیه بر شرح العقاید النسفیة و ابن تیمیة (درگذشته ۷۲۴ هـ.ق.) را در می یافت کسانی را می یافت که بدین عقیده باور دارند، یا دست کم به این عقیده نزدیک شده اند [مترجم].

۳۵۵. و اما آنچه غیر از این سه مسأله گفته‌اند، از قبیل گفتار این گروه در صفات خدا و اعتقاد به توحید در باب آنها، مذهبشان به مذهب معتزله نزدیک است، و مذهب آنان در تلازم اسباب طبیعی، همان است که معتزله بدان تصریح کرده‌اند، مانند مطالبی که درباره تولد گفته‌اند، و نیز همه آنچه پیش از این از آنها نقل کردیم، که دست کم یکی از فرق اسلامی در آن باره سخن گفته‌اند و یا باور داشته‌اند، جز همین سه اصل که یاد شد.

پس هرکس تکفیر اهل بدعت را، از فرق اسلامی، اعتقاد کند، اینان را نیز تکفیر خواهد کرد، و آن کس که از تکفیر آن نرقه‌ها بازایستد، باید تنها به تکفیر این گروه در این سه مسأله اکتفا کند. ولی ما اکنون ورود در تکفیر اهل بدعت را شایسته نمی‌دانیم، و نمی‌گوییم که کدام برحق و کدام برباطل‌اند، تا سخن از مقصود این کتاب خارج نشود، و خدای تعالی به راه راست توفیق بخش است.

پایان

فهرست تحلیلی مطالب کتاب تهافت^۱

صفحه	مطلب
۸-۵	پیشگفتار ویرایش جدید
۹-۱۱	دیباچه
۱۱-۵۷	مقدمه
	اسباب خوار ماندن وظائف اسلامی در عهد غزالی.
	آرایش مردم به کفر با ورود در زمره اندیشمندانی که به ترمذ از احکام دین شناخته شده بودند.
۵۹-۶۲	آغاز کتاب
۶۳-۷۲	مقدمات چهارگانه
	انگیزه غزالی از برای نوشتن کتاب تهافت الفلاسفه.

مقدمه اول

اكتفا ورزیدن غزالی در مناقشه خود با فلاسفه به رد ارسطو آنچه‌ان که فارابی و ابن سینا او را ترسیم و تصویر کرده‌اند.

اختلاف خود فیلسوفان در علوم الهی، دلیل است بر اینکه این علم در نظر ایشان مانند

۱. این فهرست تحلیلی برای تلخیص و تفهیم کتاب تهافت تهیه شده است. و از این روی، بهتر است خوانندگان گرامی پیش از خواندن هر یک از مسائل بیست‌گانه کتاب، نخست خلاصه و چکیده آن مساله را در اینجا مرور کنند، و پس از آن به خواندن اصل مساله در متن کتاب پردازند (مترجم).

منطقیات و ریاضیات، و بہ اندازہ آن دو، یقینی نیست۔
فارابی و ابن سینا ارسطو را بہتر از سایر فیلسوفان اسلامی می شناسند۔

مقدمہ دوم

خلاف میان فیلسوفان و غیر آنها بر سه قسم است:

قسم اول: آن است کہ معنی امری مورد اتفاق باشد، ولی تعبیر از آن مورد اختلاف باشد۔
غزالی توصیه می کند کہ در اینگونہ موارد، باید نزاع را تنها محدود بہ ہمین دایرہ کنند،
یعنی بہ دایرہ بی کہ لفظ در غیر معنای متعارف آن بکار رفته باشد و حکم در نزاعهایی از
این دست تنها بہ لغت یا فقہ مربوط است۔

قسم دوم: آن است کہ حاصل قول فیلسوف بہ چیزی از اصول دین صدمہ نمی زند، مانند
تصویر کردن کسوف بہ اینکہ حائل شدن کرہ ماہ میان آفتاب و بینندہ است۔

غزالی سفارش می کند کہ در این گونه موارد، لازم است میان دین و آن آرای بی کہ در
چیزی بادی مخالف نیست، خصومتی پیدا نیاید کہ بہ صلاح دین نیست، زیرا اگر
بہ کسی کہ بہ اینگونہ عقاید معتقد است بگویند دین با آنها معارض است، برای او خروج
از دین آسانتر می گردد، زیرا نمی تواند با چیزی کہ بہ طریق یقینی برای او معلوم گشته
است، مخالفت ورزد۔

قسم سوم: آن است کہ نتیجہ آن منتهی می شود بہ اینکہ فیلسوفان بہ اصول دین و امہات
عقاید مسلمانان بہ طعن یا بہ رد و نقد، متعرض می شوند۔
غزالی در این بارہ نیز سفارش می کند کہ باید نخست اقوال فیلسوف بخوبی فہمیدہ شود،
و بعد صریح و بی پروا آن را رد یا انتقاد کنند۔

مقدمہ سوم

هدف غزالی از تالیف کتاب تہافت، سلب اعتماد مردم از فلسفہ و فلاسفہ است۔
برای رسیدن بہ این غایت، غزالی ہر آنچه را کہ در تحقیق این هدف بہ او کمک می کند
بہ یاری می خواند۔ و از این روی، می گوید: ہر کس این کتاب مرا بہ دست می گیرد بدین

منظور که افکار و اندیشه‌های مرا در آنجا بیابد، البته نومید خواهد شد، زیرا من در این کتاب بیش از همه چیز به هدم و نابود کردن کوشیده‌ام، اما سازندگی را کتابی دیگر ساخته‌ام...

مقدمهٔ چهارم

در بیان ادعای فیلسوفان که گویند فهم علوم الهی ممکن نیست مگر برای کسانی که برای این منظور از پیش، علوم ریاضی را نیک خوانده باشند. لذا غزالی فیلسوفان را متهم می‌کند که این سخن نوعی فریب مردم ساده‌لوح است، چون هر کس در این دعوی از آنان متابعت کند، وقتی در خاطر او اشکالی در خصوص علوم الهیشان بهم برسد، خرد خود را به ناتوانی و کوتاهی متهم می‌کند، و از این روی نسبت خطا به آن فیلسوفان نمی‌دهد، زیرا با خواندن علوم منطقی و ریاضی آنان، ذهن او از وثوق به آنها و ایمان به کفایت عقلی ایشان پر می‌شود. پس از آن غزالی اثبات می‌کند که:

علم حساب ارتباطی به علوم الهی ندارد، و هندسه نیز در الهیات بکار نمی‌آید جز این که ناظر را به درک این نکته قادر سازد که جهان، صنعی است که نیازمند صانع است. منطق را نیز فیلسوفان همان قدر می‌شناسند که دیگران. و برای اثبات این منظور، غزالی در منطق مباحث وافی تألیف می‌کند و آنرا جزئی از کتاب تهافت خود قرار می‌دهد و آنها را در پایان مسائل بیست‌گانه آن کتاب می‌آورد که در مباحث یاد شده با فیلسوفان مناقشه دارد، جز اینکه این بحثها با گذشت زمان از کتاب او جدا گشته و جداگانه زیر عنوان معیارالعلم چاپ شده است.

فهرست مسائل بیست‌گانه کتاب:

۷۰-۷۳

مسألة (اول): در ابطال قول فیلسوفان به قدم عالم.

۷۴-۱۱۰

تفصیل مذهب فیلسوفان

فیلسوفان در قدم عالم اختلاف کرده‌اند، ولی آنچه رأی بیشترینشان بر آن قرار گرفته،

قول بہ قدم آن است

از افلاطون حکایت شده کہ گفته است: جهان مخلوق و محدث است.

انواع دلایل فیلسوفان.

دلیل اول: کہ حاصل آن محال بودن صدور حادث از قدیم است، و نیز نفی غرض از (ذات) الہی.

اعتراض غزالی بر دلیل اول فیلسوفان از دو جهت است:

جهت اول: بیان امکان این مطلب کہ عالم قدیم نیست، بہ این طریق کہ ارادۂ قدیمی بر این تعلق گیرد کہ عالم در آن زمانی کہ وجود یافته ایجاد گردد، و بنا بر این لزومی بہ فرض چیزی از آن محالات، کہ فلاسفہ در دلیل اولشان یاد کردہ اند، نیست.

– دعوی فیلسوفان در اینکہ جُدایی میان علت تامہ و معلول آن محال است. رد غزالی بر فیلسوفان در اینکہ دعوی محال بودن تعلق ارادۂ قدیمہ بہ احداث چیزی بدیہی است یا نظری؟ اگر بدیہی است، چرا مخالفانتان کہ شمارشان از شما ہم بیشتر است با شما مخالفت کردہ اند؟ و اگر نظری است، دلیلتان کدام است؟

رد نظری فیلسوفان در این باب کہ گویند محال بودن تعلق ارادہ

قدیم بہ احداث چیزی، بہ ضرورت برای آنها معلوم است.

جواب غزالی بہ اینکہ برخی از دانستہ های فیلسوفان بہ نظر ہم –

مسلکان غزالی سخت محال و ناممکن است، مانند: اتحاد عقل و عاقل و معقول.

بازگشت غزالی بہ مسألہ قدم عالم، و بر شمردن محالاتی در باب قول بہ قدیم بودن عالم، و بیان اینکہ چگونہ فلک را دورہ های بی نہایت است، با آنکہ سدس و ربع و جز آن دارد... تا آخر، و اعدادی کہ دورہ های این فلک بوحد می آورد آیا فرد است؟ یا زوج؟

یا زوج و فرد با ہم است؟ یا نہ فرد است و نہ زوج؟

رأی ارسطو و ابن سینا کہ نفوس آدمیان باقی و غیر فانی و غیر متناهی است.

رأی افلاطون کہ نفس، واحد و قدیم است، و تنها در ابدان منقسم می گردد، و چون ابدان را رہا سازد و بہ اصل خویش باز گردد، اتحاد می یابد و یکی می گردد.

اعتراض بر رأی افلاطون.

اعتراض فلاسفه بر قول به حدوث عالم: به این طریق که مدتی که بر خلق عالم سابق است متناهی است یا غیر متناهی؟ اگر بگویند: متناهی است، وجود مبدأ اول را آغازی معین کرده‌اند و اگر بگویند: غیر متناهی است، چیزی که نهایی ندارد چگونه منقضی می‌شود؟

جواب از این اعتراض، بدین گونه است که:

مدت و زمان هر دو مخلوقند، و غزالی، در مناقشه دلیل دوم ایشان به بحث در مدت و زمان باز می‌گردد.

عدول فیلسوفان از دعوی ضرورت، و پرداختن آنان به استدلال. اوقات همه از حیث صلاحیت برای اینکه عالم در آن وقت موجود گردد متساوی است، و چیزی که یک وقت را بر وقت دیگری ترجیح بدهد وجود ندارد.

اگر بگویند اراده یک وقت را بر وقت دیگر ترجیح نهاد... گوییم:

چه چیز مایه ترجیح اراده گردید؟

بحثی در تحدید اختصاص‌های اراده.

اراده نزد غزالی صفتی است که کار آن تمییز یک چیز از دیگری است.

و دلیل بر اینکه خدای را نیز صفتی است که شأن آن تمییز دادن یک چیز از دیگری است، اینست که: هر گاه که نسبت قدرت به دو امر متقابل مساوی باشد وقوع یکی از آن دو پس از دیگری است،

و لابد آنرا مرجحی است، غزالی می‌گوید: اینکه کسی بگوید: چرا اراده یکی از دو امر متساوی را ترجیح می‌نهد، مانند این است که بگوید: چرا علم، احاطه به معلوم را اقتضا می‌کند؟

ادعای فیلسوفان مبنی بر اینکه اثبات صفتی که شأن آن تمییز یک چیز از دیگری است، نامعقول است، زیرا مثل بودن یک چیز اقتضا می‌کند که آن چیز غیر متمیز باشد، و متمیز بودن آن اقتضا می‌کند که مثل نباشد، و استشهاد به آن به اراده حادثی است که در او این صفت به تصور نمی‌آید.

اعتراض غزالی بر این ادعای فیلسوفان به دو وجه زیر است: وجه اول این است که:

تمثیل ارادهٔ حادثه، مقالهٔ فاسدی است زیرا علم خدا در امور فراوانی با علوم ما مخالفت دارد، پس بعید نمی‌نماید که ارادهٔ خدا مخالف ارادهٔ ما باشد. و دعوی اثبات صفتی که شأن آن تمییز از مثل آن باشد محال است، و می‌توان پرسید که بر چه پایه‌یی قرار دارد؟ آیا بر پایهٔ ضرورت است؟ یا بر پایهٔ نظر و استدلال؟ و حال آنکه حقیقت امر عکس این است یعنی دلیل عقل، دلالت بر اثبات صفتی برای خدا می‌کند که شأن آن داشتن اراده است، و اگر بخواهند آنرا اراده ننامند ما در اسامی مناقشه‌یی نمی‌کنیم.

اطلاق اسم اراده بر این صفت، در شرع مأذون است، و گرنه اراده در لغت وضع شده برای تعیین آنچه در او غرضی هست در حالی که افعال خدا را غرضی نیست.

رد اینکه فلاسفه گویند در ارادهٔ حادثه چنان است که ترجیح یکی از دو امر متساوی بر دیگری به تصور نمی‌آید.

وجه دوم: رد غزالی است ادعای فیلسوفان را که وجود صفتی که شأن آن ترجیح یکی از دو امر متساوی بر دیگری است، نامعقول است. و اثبات وجه بر این پایه است که فیلسوفان نیز از ترجیح شیء بر مثل خود بی‌نیاز نیستند، زیرا به نظر ایشان نیز عالم از سبب موجب برای خود به هیأت‌های ویژه‌یی پدیدار گشته، در حالی که ممکن است که بر خلاف آن نیز به وجود می‌آمد، پس چه عاملی این هیأت‌ها را بر آن دیگری رجحان داده است. و این چنین ملزم به تعیین جهت حرکت... و تعیین موضع قُطْب در حرکت بر منطقه البروج می‌شوند.

اما موضع دو قطب ممکن بود که در هر دو نقطهٔ متقابل دیگری می‌بود، با ترتب و حفظ همان آثاری که اکنون دارد. و اما جهت حرکت هم، ممکن بود که برعکس آن باشد، با ترتب و حفظ همان آثاری که اکنون دارد.

□ □ □

اعتراض دوم، بنا بر اصل دلیل فلاسفه این است که بگوییم: صدور حادث را از قدیم بعید شمردید، ولی چاره ندارید جز اینکه به آن قائل شوید، زیرا در عالم، بالاتفاق، حوادثی وجود دارد که از قدیم صادر گشته‌اند.

اگر فلاسفه بگویند که ما تنها صدور حادثی را که نخستین حادث از قدیم باشد بعید

می‌شماریم، گوییم چه فرقی دارد؟
 بیان کیفیت صدور عالم نزد فیلسوفان.
 و الزام ایشان به ضرورت صدور حادث از قدیم.
 - دلیل دوم فلاسفه برای اثبات قدم عالم.
 فیلسوفان گویند خدا بالاتفاق بر عالم متقدم است، اگر به این قول آن خواهند که خدا بر
 عالم سابق بالذات است نه به زمان، لازم می‌آید که خدا و عالم یا هر دو قدیم باشند یا هر
 دو حادث، و حادث بودن آندو محال است، پس ثابت شد که خدا و عالم قدیم هستند...
 و این مطلوب ماست.
 و اگر بدین سخن آن خواهند که خدا، به زمان، بر عالمی که زمان از اوست متقدم و سابق
 است، تقدم زمان در وجود بر نفس خویش لازم می‌آید و آن محال است.
 و غزالی در جواب این دلیل می‌گوید که: زمان حادث و مخلوق است و معنی متقدم بودن
 خدا بر عالم این است که خدا به تنهایی موجود بود، و عالمی با او نبود، و پس از آن عالم
 وجود یافت، و این است معنی حدوث عالم، و معنی سابق بودن خدا بر آن...
 و اگر از سوی فیلسوفان گفته شود که: قول به وجود زمان لازم است، زیرا معنی قول ما
 که می‌گوییم خدا تنها موجود بود، همین دال بر زمانی است که در آن خدا به تنهایی
 موجود بوده...
 در جواب گوییم، این نتیجه تصور وهم است، نه عقل، و بسیار می‌شود که وهم از تصور
 حقایق اشیاء چنانکه هستند، عاجز می‌آید، آیا نمی‌بینی که تناهی ابعاد، و اینکه وراء
 عالم نه ملائی و نه خلائی وجود دارد، ثابت شده است، ولیکن وهم نمی‌تواند آنها را
 به تصور در آورد.

- بحثی در وجود زمان.

بیان دیگری از فیلسوفان در الزام قدم زمان...
 گویند: شکی نیست که خدا قادر بوده که عالم را زمانی پیش از این خلقت بیافریند، و
 همچنین می‌توانست چیزی پیشتر از این مدت دوم بیافریند و همچنین... پس اینجا

چیزی هست که به نسبت با خدا متفاوت المقدار است، و آن زمان است...
 غزالی می‌گوید: نزدیکترین راهها در دفع این دلیل، مقابلهٔ زمان به مکان است.
 چه شک نیست خدا قادر بود که خلق را از آنچه هست یک... یا دو ذراع، و یا بیشتر،
 طویلتر بیافریند، و گر نه عجز خدا لازم می‌آید...
 و این می‌انجامد به اثبات بعدی در در آنسوی عالم، و حال آنکه فلاسفه آن را انکار
 می‌کنند.

غزالی معتقد است که وقتی عالم قابل این نیست که از آنچه هست بزرگتر یا کوچکتر
 باشد، واجب می‌شود. و عالم واجب نیست، و از این جهت قابل کوچکتر یا بزرگتر شدن
 است، و این کار از طریق نابود کردن بخشی از ماده یا خلق جزئی از آن ممکن می‌باشد. و
 این افادهٔ امکان خلق ماده از عدم و بازگشت آن به عدم است. و معلوم نیست که برخی
 چگونه بر خود هموار کرده‌اند که به بداهت عقل محال بودن این مطلب را ادعا کنند.
 غزالی می‌گوید: اگر فلاسفه می‌توانند بگویند بزرگتر شدن یا کوچکتر شدن عالم از آنچه
 هست محال می‌نماید، در معارضهٔ با آن قول، گوییم بیش از وجود عالم وجود او ممکن
 نبود، و تنها در زمانی که در آن موجود گشت، وجودش ممکن شد (یا ممکن الوجود
 گشت). و باز برمی‌گردد و بیان می‌دارد که قول فیلسوفان بر امکان آفریده شدن عالم
 پیش از خلقت آن، به مدتی، و پس از آن به مدتی طولانی‌تر، سخنی است که از نظر
 تحقیق معنایی ندارد.

دلیل سوم فیلسوفان بر قدم عالم،

و بحثی در ازلی بودن امکان. و غزالی در اینجا معتقد است که امکان ازلی مستلزم وجود
 ازلی نمی‌شود، مانند اینکه امکان افزونی بی‌نهایت در حجم عالم، مستلزم امکان وجود
 ملاء بی‌نهایت نمی‌گردد.

دلیل چهارم فیلسوفان بر قدم عالم.

گویند: امکان وجود عالم قدیم است یعنی پیش از وجود او را حاصل است، و امکان
 وصفی نسبی یا اضافی است که فی نفسه قوامی ندارد، و ناچار محلی می‌خواهد تا بر او

اضافه شود، و محلی جز ماده ندارد، و ماده هم قدیم است. و گویند: امکان چیزی مغایر مقدور علیه بودن است، زیرا یکی از آن دو به وسیله دیگری تعلیل می‌گردد و گفته می‌شود که: آن مقدور علیه است، زیرا ممکن است، و شیء بنفوس خویش، تعلیل نمی‌شود.

غزالی جواب می‌دهد که امکان بر می‌گردد به قضاء عقل. پس هر چیزی که عقل وجود آن را تقدیر کند، و تقدیر آن بر عقل ممتنع نباشد آن را ممکن می‌نامیم... و اگر ممتنع باشد آن را محال می‌گوییم... و اگر عقل قادر به فرض عدم آن نباشد، آن را واجب می‌نامیم. و اینها قضایای عقلی هستند و نیازمند موجودی نیستند تا وصفی برای او باشند، و باز اضافه می‌کند که: اگر امکان چیزی موجودی را طلب کند تا به او نسبت داده شود، امتناع نیز خواهان چیزی موجودی می‌شود تا به او اضافه گردد...

مثلاً سپیدی و سیاهی، پیش از وجود یافتنشان ممکن بودند، پس اگر امکان وصفی برای جسمی باشد که آن دو بر او طاری می‌شوند، این امکان برای جسم است نه برای آن دو و فرض بر این است که آن دو ممکن‌اند...

در اینکه نفوس آدمی نزد ابن سینا حادث‌اند و مجرد از ماده، می‌توان پرسید که آیا امکان آن دو پیش از وجودشان به چه چیزی قائم بوده است؟

اعتراض غزالی بدین طریق است که می‌گوید قضاء عقل از قبیل علم است، و امکان چیزی معلوم است، و علم غیر از معلوم است. همین طور امتناع، اقتضای موجودی می‌کند تا بدو اضافه شود، زیرا وقتی محل سپید باشد برای او ممتنع است که سیاه باشد پس محل سپید موجود همان محل موصوفی است که ممتنع است با وجود سپید بودن سیاه گردد.

و قول ما به این بر می‌گردد که سیاهی ممکن است موجود گردد، تا امکاناً جسم سیاه باشد، چه عرض بدون محلی که بدان قائم باشد، محال است، پس امکان وجود عرض، همان نفس امکان است که ماده بدان متصف می‌شود.

و اما اینکه گفته‌اند که نفس قدیم است، و معنی امکان آن تعلق او به ابدان است. و یا این که نفس در ماده منطبع است، و تابع مزاج است، پس در ماده می‌باشد، و امکان

آن منسوب به ماده آن است.

و یا اینکه: نفس حادث است و مجرد از ماده، پس در این صورت امکان به معنی این است که ممکن است که نفس ناطقه بی او را تدبیر کند.

پس از آنچه در بالا گفته شد چیزی لازم نمی آید.

غزالی در جواب می گوید که: امکان و وجوب و امتناع، قضایای عقلی هستند که معلومات آنها را در اعیان یعنی جهان خارج وجودی یا مصداقی نیست، مثل آنها مثل لونیت و حیوانیت و سایر قضایای کلی است، که علوم هستند، و معلومات آنها را در اعیان وجودی نیست، و آنچه در اعیان موجود است جزئیات مشخصی هستند که عقل از آنها، این کلیات را انتزاع می کند.

و اما قول به اینکه امتناع به موجود مضاف است، در همه ممتنعات چنین نیست، زیرا شریک خدا ممتنع است، و معلوم نیست که امتناع آن قائم به چیست.

از موقف غزالی در خلال بحث از مسأله قدم عالم پیداست که اشکالات را به اشکالات پاسخ می دهد... و در جواب اعتراضی که به این روش او می کنند، می گوید که معارضه، ناچار فساد کلام را آشکار می سازد، و مکرر می گوید که ما در این کتاب جز تکذیر و تیره کردن مذهب فیلسوفان، ملتزم چیز دیگری نیستیم.

□□□

مسأله دوم: در ابطال قول آنان در ابدیت عالم وزمان و حرکت. ۱۲۰-۱۱۱

فیلسوفان معتقدند که عالم همچنان که قدیم است و وجود او را آغازی نیست، همچنان باقی است و بقای آنرا پایانی نخواهد بود. و دلایل چهارگانه‌یی که در اثبات قدم، از زبان آنها گفته شد، در اثبات بقاء نیز جاری است.

غزالی معتقد است که همان اعتراضاتی که بر ادله اثبات قدم وارد آورده عیناً بر ادله اثبات ابدیت نیز صادق است.

غزالی می گوید: فیلسوفان برای اثبات ابدیت دو دلیل ویژه دارند

دلیل اول: بیان می دارد که هیچگونه اثری از فنا برای عالم مشهود نمی گردد، چه مثلاً هیچ گونه فرسودگی به آفتاب نرسیده و از این روی باقیست.

و غزالی بر این ادعا دو پاسخ می‌دهد.

پاسخ اول این است که این دلیل به نتیجه نمی‌انجامد مگر زمانی که ثابت شود که اسباب فناء منحصر در فرسودگی است.

پاسخ دوم اسن است که: اگر مسلم شود که فسادی جز فرسودگی نیست، از کجا برای آنان معلوم شده است که هیچگونه فرسودگی به آفتاب نرسیده، شاید فرسودگی بصورت جزئی روی می‌دهد، که ادراک آن نیز بر ما پنهان است.

دلیل دوم: این است که جواهر عالم نابود نمی‌شود، زیرا سببی که مایه نابودی آنها باشد به تعقل در نمی‌آید، چه هر اراده حادثی برای نابود کردن آن به تغییر خدای سبحان می‌انجامد و اراده قدیمه نیز مقتضی آن است که عدم نیز قدیم باشد، زیرا میان علت تامه و معلول آن جدایی نیست.

به همین سان، عدم فعلی نیست که اثر داشتن آن را تعقل بتوان کرد...

و متکلمان در تفسیر معنی انعدام عالم یا نابودی جهان چند راه برگزیده‌اند:

معتزله گویند انعدام آن به سبب فنایی است که خدا آن را خلق می‌کند اما نه در محلی که در آن عالم منعدم می‌شود، و این فناء به نفس خود منعدم می‌گردد، تا نیازمند فنایی دیگر نباشد، و این فناء آخر به فنایی دیگر، و به همین گونه...
بر این مذهب معتزله از چند جهت اعتراض کرده‌اند:

وجه اول از وجوه اعتراض، این است که گفتند: فناء چیز موجودی نیست تا بگوییم که خدا آن را آفریده باشد.

وجه دوم این است که این فناء قائم به چیست؟ اگر قائم به عالم باشد، اجتماع وجود و فناء در عالم لازم می‌آید، و آن به بداهت عقل محال است، و اگر به نفس خود قائم باشد، ضد وجود عالم است.

وجه سوم: این است که این مذهب می‌انجامد به اینکه خدای تعالی به اعدام بخشی از عالم، در برابر بخشی دیگر، قادر نباشد، زیرا وقتی فناء قائم به محلی نباشد نسبت آن به همه عالم یکسان می‌باشد.

اما کرامیه معتقدند که انعدام عبارت از چیزی است موجود، و قائم به ذات خدا، و

عالم به سبب آن معلوم می‌شود. ولی این عقیده بدین می‌انجامد که ذات خدا محلی برای حوادث می‌باشد، و آن خلاف عقل است، زیرا از ایجاد، جزء شیء موجود، و نیز اراده و قدرتی که قائم به موجد باشد، تعقل نمی‌شود، و دلیل و حجتی برای اثبات چیزی و رای آندو نیست.

اما برخی از اشاعره گویند: اعراض باقی نمی‌مانند بلکه متجدد می‌شوند، و خدا جلوی تجدد آنها را می‌گیرد و آنها را نابود می‌کند، و از این جهت وقتی اعراض فانی می‌شوند جواهر هم فانی می‌شوند، زیرا از اعراض این جواهر، یکی وجود است و ممکن نیست که جوهر موجود از عرض و نقیض آن یکباره مجرد شود، چه اگر یکباره از آن دو تجرد یابد معدوم می‌گردد!

می‌گوییم بنابراین رأی، قول به تجدد اعراض، انکار محسوس است، وگرنه چه مانعی دارد که بگوییم: جسم نیز متجددالوجود است؟ وانگهی اگر صفات باقی به سبب بقایی باقی بماند، لازم می‌آید که صفات خدای تعالی نیز به بقایی باقی بماند، و برای هر صفتی بقایی، غیر از بقای ذات، موجود باشد. و اما عقیده برخی دیگر از آنها با عقیده دیگران قابل تلیق است، و همه آنها بر این عقیده رفته‌اند که: عدم فعل نیست، بلکه دست باز داشتن و یا انصراف از فعل است. فیلسوفان گفته‌اند: چون همه آرائی که قائل به فنا هستند باطل شد، ثابت می‌شود که عالم ابدی است...

و مفاد مذهب ایشان این است که هر قائم به نفسی که در محل نیست انعدام او پس از وجود یافتن به تصور نمی‌آید.

غزالی در جواب می‌گوید: به رغم آن که می‌توانیم از هر یک از این مذاهب که بخواهیم دفاع کنیم، با ذکر همه آنها، سخن به درازا نمی‌کشیم و بدین اکتفا می‌کنیم که بگوییم: همچنان که ایجاد، موجود شدن چیزی است، انعدام نیز معدوم شدن چیزی است. و شکی نیست در اینکه انعدام واقع می‌شود، زیرا ما انعدام برخی از اشیا را مشاهده می‌کنیم، و آنچه از این دست واقع می‌شود نسبت دادن آن به قادر مختار درست است.

**- مسأله سوم: در بیان تلبیس آنان که: فاعل عالم و صانع آن خداست...،
و بیان اینکه آن بیان آنها مجازی است و حقیقت ندارد. ۱۴۴-۱۲۱**

فلاسفه اتفاق دارند در اینکه عالم را صانعی است و عالم فعل خدا و صنع اوست. غزالی می‌گوید: از سه جهت درستی این ادعا در مذهب ایشان متصور نیست: وجه اول: از جهت فاعل است، زیرا فاعل عبارت از کسی است که فعل از او با اراده به فعل و بر سبیل اختیار، و با علم به مراد صادر می‌گردد. و حال آنکه به نظر شما عالم از خدا به اعتبار صدور معلول از علت صادر گشته، یعنی به ضرورت از ذات او لازم آمده است، و این ضرورت را از ذات او جدا نمی‌توان کرد. فلاسفه گویند: صدور بالطبع فعل و صنع است.

غزالی می‌گوید: این عقیده فاسد است، چه از اقوال خود ایشان است که جماد را فعلی نیست، و فعل همانا از آن حیوان است و این از کلیات مشهوره صادقه است، بنابراین اگر جماد را فاعل می‌خوانند به استعاره است، و این اقتضای دخول اختیار در مفهوم معنی فاعل دارد.

فیلسوفان می‌گویند: فاعل نامیدن فاعل از لغت شناخته می‌شود و گرنه بر عقل ظاهر شده است که آنچه سببی برای چیزی است منقسم می‌شود بدانچه مرید است و بدانچه نیست، و نزاع در این است که فاعل بر هر دو قسم دلالت حقیقی دارد، یا ندارد؟... در حالیکه تازیان می‌گویند: آتش می‌سوزاند، شمشیر می‌برد و برف سرد می‌کند... الخ.

غزالی می‌گوید: اینکه می‌گویند آتش می‌سوزاند، و شمشیر می‌برد تعبیراتی است مجازی، و فعل حقیقی همان چیزی است که بالاراده باشد.

فلاسفه می‌گویند: غرض ما از فاعل بودن خدا این است که او سبب همه موجودات جز خود است، و اگر وجود او نبود تصور عالم ممکن نبود و این است آنچه ما از آن، مفهوم فاعل بودن او را اراده می‌کنیم... و اگر خصم ابا دارد از اینکه این را فاعل بنامد، پس از آنکه معانی آشکار گشت در اسامی مناقشه لازم نیست.

غزالی می‌گوید: غرض ما درست همین است که همین معنی، فعل و صنع نامیده

نمی‌شود، و همانا معنی صنع و فعل چیز است که از اراده حقیقی صادر می‌شود، و شما حقیقت معنی فعل را نفی می‌کنید، و تنها لفظ آن را به زبان می‌آورید تا پیش مسلمین تظاهر کنید، و دین به اطلاق الفاظ عاری از معانی تمام نمی‌شود. و مقصود از این مسأله، پرده برداشتن از همین تلبیس شماست.

وجه دوم از وجوه بطلان قول ایشان این است که: خدا فاعل و صانع عالم است از جهت خود فعل، زیرا فعل عبارت از احداث است... و حال آنکه عالم نزد ایشان قدیم است، و نه حادث... و معنی فعل، بیرون آوردن چیزی از نیستی به هستی از طریق احداث آن است.

فلاسفه گویند: معنی حادث، موجود بعد از عدم است. و فاعل را نه در عدم سابق اثری هست... و نه در مجموع وجود و عدم... و باقی می‌ماند اینکه اثر او وجود است... و مانعی هم ندارد که این اثر قدیم باشد. و با این بیان نباید اشتباه شود که ایجاد کردن موجود ممکن نیست، و از این جهت اگر این مفهوم اراده شود که وجود دیگری برای او داده نمی‌شود، صحیح است، و فلاسفه این را ادعا نمی‌کنند، و اگر از این بیان اراده کنند که حادث در حال موجود بودن، به سبب موجدی موجود نمی‌شود، صحیح نیست، زیرا ایجاد همزمان با فاعل بودن موجد، و مفعول بودن موجود است، و وجود موجود ممکن در همه احوال نیازمند کسی است که وجود را برای او حفظ کند و نگاه دارد.

غزالی می‌گوید: به نظر ما فاعل در حال حدوث، به فعل متعلق است نه در حال حدوث دوم و پس از آن...

فیلسوفان می‌گویند: شما به همراه بودن فعل با فاعل - بدون تأخیری از او - اعتراف کردید، و از اینجا لازم می‌آید که اگر فاعل قدیم باشد فعل هم قدیم باشد. غزالی می‌گوید: ما این را محال نمی‌دانیم که فعل - پس از حادث بودن خود - با فاعل همراه باشد.

فیلسوفان می‌گویند: مقصود ما از اینکه می‌گوییم عالم فعل خدای تعالی است جز این نیست که می‌گوییم: عالم معلولی است که با خدا نسبت دائم دارد. و اگر شما این را فعل نمی‌نامید، پس از آشکار گشتن معنی، در نامگذاری مضایقه نیست.

غزالی می‌گوید: غرض ما این است که ظاهر کنیم که نزد شما عالم تحقیقاً فعل خدا نیست، و شما آن را برای تظاهر نزد مسلمانان فعل می‌نامید.

□□□

وجه سوم از وجوه محال بودن این اصل فیلسوفان که عالم فعل خدای تعالی باشد، نسبت عالم به خداست.

مبدأ اول از همه روی، به نظر فیلسوفان واحد است، و به نظر خود ایشان به هیچ روی از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، و حال آنکه عالم مرکب از امور مختلف است، و بنابراین صدور آن از خدا ممکن نیست.

فیلسوفان می‌گویند: عالم همه از طریق مباشرت از خدای تعالی صادر نشده است بلکه آنچه از وی صادر گشته یک چیز است، و آن اول مخلوقات، یعنی عقل مجرد است، و موجودات به وساطت آن تکثیر یافته‌اند.

غزالی گوید: در این صورت لازم می‌آید که عالم یک رشته از آحاد باشد که ترکیبی در آن نباشد؛ و سابق آن علت لاحق باشد، و متأخر معلولی از برای متقدم، و در این صورت درباره ماده‌ی که مرکب از هیولی و صورت است چه می‌گویند؟

فیلسوفان گویند: هر گاه مذهب ما بدرستی شناخته گردد، این اشکال رفع می‌شود، زیرا مذهب ما این است که صادر نخستین دارای سه جهت است: مبدأ خود را تعقل می‌کند، نفس خود را تعقل می‌کند، و نیز به اعتبار ذات خود ممکن است. و از هر یک از این جهات، چیزی ناشی می‌گردد، و آن آغاز تکثیر موجودات است.

غزالی می‌گوید: اینها همه تحکم است، و از روی تحقیق تاریکی اندر تاریکی است، که اگر انسان آن را به عنوان خوابی که دیده است حکایت کند، بر سوء مزاج او استدلال کنند.

پس از آن می‌گویند: راههای اعتراض بر این عقیده بسیار است و از آن جمله یکی این است که می‌گوییم: ممکن الوجود بودن عالم، عین وجود اوست یا غیر آن؟... و اگر بگویند: امکان وجود برای او از ذات خود اوست، ولی وجودش از غیر او، پس چگونه آنچه از ذات خود اوست، و آنچه از غیر اوست واحد باشد؟... و باز گوییم: چگونه قائل

شدید که وجوب وجود عین وجود است؟
 و از جمله اعتراضات یکی این است که: آیا تعقل او مبدأ خود را که عین وجود اوست،
 عین تعقل او نفس خود راست، یا غیر آن؟ اگر عین آن باشد، کثرتی نیست... و اگر غیر
 آن باشد، این کثرت در مبدأ اول، موجود است...
 و اگر فیلسوفان بگویند که مبدأ اول جز ذات خویش را تعقل نمی‌کند، و تعقل او ذات
 خویش را عین ذات اوست...

در جواب آن گوئیم: اولاً این مذهب را ابن سینا و محققان دیگر به سبب شناخت آن رها
 کرده‌اند. ثانیاً کسی که معتقد شد که مبدأ اول جز نفس خود را تعقل نمی‌کند، از لزوم
 کثرت پرهیز می‌کند، زیرا اگر قائل بدان باشد لازم است بپذیرد و بگوید: تعقل او جز
 ذات خود را غیر تعقل او نفس خود راست... و همین سخن در باب معلول مبدأ اول نیز
 می‌رود.

و از جمله یک اعتراض دیگر این است که گوئیم اینکه معلول اول وجود نفس خود را
 تعقل می‌کند، این تعقل عین ذات اوست یا غیر آن؟ اگر گویند: عین آن است، این محال
 است، زیرا علم غیر از معلول است؛ و اگر گویند: غیر آن است، باید در باب مبدأ اول نیز
 چنین باشد.

و از جمله اینست که تثلیث در معلول اول کفایت نمی‌کند، زیرا آسمان نخستین از جهت
 واحدی که در آن است ناشی شده... و با آنکه مرکب از صورت و هیولی است؛ و در حد
 مخصوصی از بزرگی است... اقتضای مخصصی می‌کند... همچنان که اختصاص نقطه
 قطبین به مکان ویژه آندو اقتضای مخصصی می‌کند. و اگر فیلسوفان گویند: شاید در
 مبدأ، انواع کثرت هاست که از آن همه سه تا یا چهار تا برای ما ظاهر گشته و از بقیه
 اطلاعی نداریم... گوئیم: در این صورت بگوئید: همه موجودات از معلول اول صادر شده
 است.

و از جمله اینست که: هر گاه امکان معلول اول اقتضای صدور چیزی را از او بکند، و
 علم او به نفس خود اقتضای صدور چیز دوم، و علم او به مبدأ خود، اقتضای صدور چیز
 سوم را بنماید، در این صورت، در این بابت میان معلول اول، و یک انسان عادی چه

فرقی است که او نیز ممکن است، و نفس خود را می‌داند، و مبدأ خود را می‌داند؟ و چرا این جهت‌ها درباره او اقتضا نمی‌کند همانطور که در معلول اول اقتضا کرده است؟ غزالی می‌گوید: اگر کسی بگوید حال که مذهب آنان را ابطال کردی، تو خود چه می‌گویی؟ گوییم: ما در این کتاب برای بیان عقیده خود نمی‌کوشیم، و غرض ما تنها مشوش کردن دعاوی آنهاست. و این حاصل شده است...

غزالی می‌گوید: بحث و فهم چگونگی صدور فعل از خدای تعالی بنا بر اراده او، فضول و طمع بیجاست... و کسانی که به یافتن مناسبت و رسیدن به معرفت آن طمع در بسته‌اند: به کاری پرداخته‌اند که به حماقت شبیه تر است تا به خردمندی...

غزالی می‌گوید: باید مبادی این امور را از پیامبران پیرسیم زیرا عقل در این راه کاری نمی‌تواند کرد، و از این روی، باید از بحث در کیفیت، کمیت و ماهیت دست بردارد، زیرا اینها اموری هستند که قوای بشری توانایی فهم و دریافت آن را ندارد.

□□□

- مسأله (چهارم).

در بیان عبجز آنان از استدلال بر وجود صانعی برای عالم. ۱۴۵-۱۵۰

غزالی گوید: فیلسوفان قائلند به اینکه عالم قدیم است، آنگاه برای آن صانع اثبات کرده‌اند. و این مذهب وضع متناقضی دارد.

فیلسوفان گویند: ما از صانع، اراده فاعل مختار نمی‌کنیم که پس از بیکار شدن کاری آغاز کند نظیر دوزنده و بافنده و غیره؛ بلکه از صانع، علت عالم را اراده می‌کنیم، بدین معنی که وجودش را علتی نیست، بلکه او علت وجود غیر خود است.

و اثبات موجودی که برای وجود خود به علتی نیازمند نیست دارای برهان قطعی است، چه می‌گوییم: موجودات عالم یا علتی دارد یا نه؟ و سخن در علت علت نیز همین طور است: پس یا تا بی‌نهایت تسلسل می‌یابد و آن محال است؛ و یا اگر عالم موجودی است که علتی ندارد از همین جا مبدأیی ثابت می‌شود که علتی ندارد، و یا به طرفی و جایی منتهی می‌گردد، و همین علت نخستین است که برای وجود خود علتی لازم ندارد. و ماهمین را مبدأ اول می‌نامیم.

غزالی می‌گوید: چه استبعادی دارد که علتها در جانب ماضی تا بینهایت بروند بی‌آنکه در علت آخری توقف نمایند؟ همانطور که نزد شما زمان پایانی ندارد و هم‌اکنون آماده و مهیا است، ولی آغازی ندارد. پس هیچ وقتی نیست، مگر آنکه پیش از آن وقتی بوده است. بنابراین موجودات نیز باید علتها و معلولهایی از این دست باشند، که از جهت ماضی آغازی نداشته باشند...

و اگر فیلسوفان بگویند: میان تسلسل در علل و تسلسل در حوادث فرق می‌گذاریم، و اولی ممنوع است ولی دومی ممنوع نیست، زیرا حوادث در این حال، و یا برخی از احوال با هم نیستند، و معدوم را به تنهایی و یا عدم تنهایی وصف نمی‌کنند. ایشان را می‌گوییم: در باب نفوس بشری چه می‌گویید، یعنی به نظر شما در هستی با هم مجتمعند و نامتناهی‌اند؟

و اگر فیلسوفان بگویند که میان نفوس ترتب وجود ندارد، و امر محال، اجتماع موجوداتی است که وقتی میانشان ترتب باشد آنها را نهایی نباشد. غزالی می‌گوید: این خود، رأیی است که طرد آن بهتر از عکس آن نیست. و اگر فیلسوفان بگویند: ما نیازی نداریم که در اثبات صانع تسلسل را بکار بندیم، زیرا می‌توانیم بگوییم که: هر یک از احاد علل در نفس خود یا ممکن است، یا واجب. اگر واجب است حاجتی به علت ندارد؛ و اگر ممکن است پس همه موصوف به امکان است، و هر ممکنی نیازمند علتی خارج از ذات خویش است و موجودی خارج از ذات ممکن جز ذات واجب نیست.

غزالی در جواب آنها می‌گوید: اگر از واجب موجودی را اراده کنی که وجودش را علتی نباشد، و از ممکن چیزی را که وجودش را علتی زاید بر ذاتش باشد، ما می‌گوییم که: هر واحدی ممکن است، بدین معنی که آنرا علتی زاید بر ذاتش است. و کلّ ممکن نیست، به این معنی که آن را علتی زاید بر ذاتش نیست.

و اگر فیلسوفان گویند: این قول می‌انجامد به اینکه واجب الوجود به ممکنات مستقوم باشد، و این محال است...

غزالی به ایشان می‌گوید: این مانند گفته کسی است که بگوید محال است که قدیم

به حوادث تقوم یابد، با اینکه این نزد فیلسوفان واقع و ممکن است، زیرا می‌گویند که: زمان قدیم است، ولی هر یک از دوره‌ها حادث‌اند. غزالی می‌گوید: پس آشکار گشت آنکه حوادثی را جایز می‌داند که آغازی نداشته باشد، نمی‌تواند انکار کند که علت‌های بی‌نهایتی وجود دارند. و از این بیان بر می‌آید که ایشان راهی برای اثبات مبدأ اول ندارد.

□ □ □

مسألة (پنجم):

در بیان عجز ایشان از اقامه دلیل بر اینکه خدا یکی است، ۱۶۳-۱۵۱
و بیان اینکه جایز نیست دو واجب الوجود فرض کنیم که هیچ کدام از آنها علتی نداشته باشد...

و فیلسوفان را در اثبات وحدانیت واجب، دو روش است: روش اول این است که گویند: اگر وجوب وجود، مقول بر بیشتر از یکی باشد، وجوب وجود برای هر یک از آنها: یا مخصوص ذات آن است، و در این صورت برای غیر او نیست، و حال آنکه فرض این است که او بیشتر از یکی است؛ یا به سبب علتی است، و در این صورت وجوب وجود معلول می‌شود، و وجوب وجود معلول نیست.

غزالی در نقض این روش می‌گوید: اگر وجود وجوب آن چیزی باشد که علت نداشته باشد، گوییم چرا محال می‌دانید که دو موجود اثبات کنیم که هیچیک از آنها را علتی نباشد، و هیچیک از آندو علت دیگری نباشد؟...

روش دوم اینست که فیلسوفان گویند: اگر دو واجب الوجود فرض کنیم: آندو یا از هر جهت متماثل‌اند، یا مختلف.

اگر از هر جهت متماثل باشند، تعدد امر معقولی نیست. و اگر آندو با هم مختلف باشند، هرگز اختلاف در همه چیزها نیست، به سبب ضرورت اشتراکشان در وجود و اشتراکشان در وجوب وجود، و هر جا که اختلاف و اتفاق باشد، آنجا ترکیب هست، و ترکیب، خدای تعالی را محال است.

غزالی در نقض این روش می‌گوید: برهان شما بر اینکه این نوع از ترکیب محال

است چیست؟

از اصول فیلسوفان این است که باری تعالی از همه جهات واحد است و تکثر را در او راه نیست. و تکثر بر پنج نوع است:

نوع اول: قبول انقسام فعلاً یا وهماً... مانند انقسام جسم در وهم، و آن در مبدأ اول محال است.

نوع دوم: قبول انقسام در عقل به دو معنی مختلف، نه به طریق کمیت. مانند انقسام جسم به هیولی و صورت، و این نوع ترکیب نیز باید از خدای تعالی نفی گردد...

نوع سوم: کثرت در صفات است مانند تقدیر علم و قدرت و اراده (زاید بر ذات)، و این نوع را نیز باید از واجب نفی کرد.

نوع چهارم: کثرت عقلی است که به ترکب جنس و فصل حاصل می‌گردد و این نیز باید از واجب نفی گردد.

نوع پنجم: کثرتی است که از تقدیر ماهیت، و تقدیر وجود زاید بر این ماهیت لازمی می‌آید. و این کثرت نیز باید از واجب نفی گردد.

فیلسوفان گویند: ذات مبدأ اول واحد است، و تنها نامها به اضافه چیزی به او، یا نسبت او به چیزی، یا سلب چیزی از او تکثر می‌یابد.

و سلب مایه کثرت در ذات مسلوب عنه نمی‌شود، و نه اضافه مایه کثرت می‌گردد. و آنها کثرت سلبها و یا کثرت اضافات را انکار نمی‌کنند. پس وقتی او را اول می‌نامند، نسبت به موجودات بعد از اوست. و چون موجود می‌گویند، معنی آن معلوم است...

پس باید بازگشت به انواع کثرتی کرد که فیلسوفان آنها را از خدا نفی کرده‌اند، و درباره آنها با ایشان درباره هر یک از آنها یک به یک مناقشه کرد.

□ □ □

مسألة (ششم): اتفاق فیلسوفان در محال بودن اثبات علم و قدرت و... برای مبدأ اول.

۱۶۴-۱۷۹
فیلسوفان بر محال بودن اثبات علم و قدرت و اراده زاید بر ذات برای مبدأ اول اتفاق

کرده‌اند، همچنان که معتزله بر آن اتفاق کرده‌اند... و ایشان را برای اثبات آن، دو روش است:

روش اول، اینست که گویند: هر یک از صفت و موصوف وقتی این آن نباشد و آن این، یا هر یک از آن دو در وجود از دیگری بی‌نیاز است، پس هر دو واجب الوجودند... و این محال است... زیرا قول به ثبوت واجب است...

یا هر یک از آن دو نیازمند به دیگری است... پس هیچ یک از آن دو واجب الوجود نیستند، یا یکی نیازمند و دیگری بی‌نیاز است... پس آنچه محتاج است معلول است و واجب الوجود نیست.

غزالی می‌گوید: اعتراض بر این قول این است که ما قول اخیر را برگزینیم، زیرا ذات در قوام خود نیازمند به صفات نیست، ولی صفات نیازمند موصوف (یعنی ذات) هستند. و اینکه می‌گویند: واجب الوجود نیازمند نیست، در رد آن گوییم: اگر از واجب الوجود آن خواهید که او را علتی فاعلی نباشد، معنی این سخن چیست؟... و اگر از آن چیزی خواهید که علت قابل^۱ نداشته باشد...؟ دلیل بر محال بودن آن چیست؟

روش دوم، این است که گویند: علم و قدرت در ماهیت ذات مداخل نیست، و این همه در حق مبدأ اول درست است (یعنی صفاتش عین ذات است)، و این روش به روش اول برمی‌گردد.

غزالی می‌گوید: آنها قادر به بازگرداندن همه آنچه برای ذات وصف می‌کنند، به نفس ذات، نیستند، زیرا برای اوصفت عالم بودن را اثبات می‌کنند، و همین آنها را ملزم می‌کند که بپذیرند این امری زائد بر مجرد وجود است.

فیلسوفان گویند: خدا غیر خود را به قصد اول نمی‌داند، بلکه ذات خود را به عنوان

۱. غزالی اینجا عقیده فیلسوفان را باز می‌گوید که می‌گویند: این ذات آدمیان است که از سر نیازمندی و امکانیت علتی دارد پذیرا و قابل صفاتی از قبیل علم و قدرت. اما تصور این صفات در مورد ذات واجب مابین قدرت کامله و علم اوست که عین ذات او هستند. اما غزالی می‌پرسد به چه دلیل این علت قابل را در ذات واجب فرض نمی‌توان کرد؟

مبدأ همه چیز می‌داند، و از این راه او را علم به همه چیز به قصد ثانی لازم می‌آید. غزالی می‌گوید: جواب این مطلب از چند جهت ممکن است: وجه اول: اینکه می‌گویند او ذات خویش را به عنوان مبدأ می‌داند تحکم است، بلکه سزاوار چنان است که تنها ذات خود را بداند. وجه دوم، اینکه می‌گویند همه چیز او را به قصد ثانی معلوم است، سخنی نامعقول است، زیرا هرگاه علم او محیط به غیر او باشد، همانطور که محیط به ذات خود او است، در این صورت او را دو معلوم متغایر باشد، و به هر دوی آنها عالم باشد، و حال آنکه تعدد معلوم مایه تعدد علم می‌گردد.

غزالی می‌گوید: کاش می‌فهمیدم کسی که می‌گوید «همسنگ ذره‌یی در آسمانها و زمین از علم او برکنار نمی‌ماند» جز اینکه آنها را به نحوی کلی می‌داند، چگونه کثرت را نفی می‌کند، و حال آنکه کلیات معلومه لایتناهی است، پس علم متعلق به آنها چگونه می‌تواند از هر جهتی واحد باشد؟

غزالی می‌گوید: ابن سینا با فیلسوفان در این نکته مخالفت کرده که قائلند به اینکه او جز خودش را نمی‌داند، تا از قول یا التزام به کثرت احتراز کرده باشند، اما او چگونه در نفی کثرت با آنان شرکت می‌کند ولی در اثبات علم به غیر، با آنها مخالفت می‌ورزد؟ ... آنگاه می‌گوید: خدا چنین می‌کند کسی را که از راه حق گم شود، و بیندارد که با نظر و تخیل خویش به کنه و ریشه امور الهی آگاه می‌گردد...

فیلسوفان می‌گویند: محال است که علم اتحاد یابد در حالی که معلوم متعدد باشد، زیرا از علم به فرزند، علم به نفس علم و علم به پدر و پدري و فرزندی نیز حاصل می‌گردد...

غزالی در رد این قول می‌گوید: هرگاه علم از هر جهت واحد باشد، تعلق او به دو معلوم به تصور نمی‌آید...

فیلسوفان می‌گویند: این انتقاد در مورد معلومات خدای تعالی به خود شما باز می‌گردد، زیرا آن معلومات غیر متناهی است، و حال آنکه نزد شما علم واحد است...

غزالی می‌گوید: در این کتاب ما چون ممهّدان خوض نمی‌کنیم، بلکه هدفمان

اعتراض و هدم است، و از این روست که کتاب را تهافت الفلاسفه نامیده‌ام، و از این جهت لازم نیست به این سؤال جواب بگوییم.

فیلسوفان گویند: چیزی که به همه مردم برمی‌گردد و به کافه خلق مربوط می‌شود، و همگان در اشکال آن برابرند، جایز نیست که شما آن را ایراد کنید.

غزالی می‌گوید: نه بلکه مقصود ما عاجز کردن شماست در دعوی تان به شناخت حقایق امور به براهین قطعی... و چون عجز شما آشکارگشت، در میان مردم کسانی هستند که معتقدند که به حقایق امور الهی به نظر عقل نمی‌توان رسید، بلکه در توان آدمی نیست که بدان آگاهی یابد. بنابراین، دلیل انکار و مخالفت شما با فرقه‌یی که معتقد به درستی رسول - صلوات الله و سلامه علیه - هستند آن هم به دلیل معجزه، و بنا به حکم عقلی تنها به اثبات ذات خدا کفایت کرده، از نظر کردن عقلانی در صفات تن می‌رند، و در صفات خدا به بیان صاحب شرع اکتفا می‌کنند، و در اطلاق عالم و مرید رد پای او را می‌گیرند، و از اطلاق آنچه بدان مأذون نیستند، باز می‌ایستند، چیست؟ و چرا در انکار خودتان برایشان، آنها را به نادانی نسبت می‌دهید... در حالی که عجز شما آشکارگشت، و تناقض روش‌هایتان، و رسوایی تان در دعوی معرفتتان معلوم گردید. و از این بیان، همه مقصود ما همین است.

□ □ □

- مسأله (هفتم):

در ابطال قول ایشان که جایز نیست خدا درجنس با غیر مشارک و در فصل مفارق باشد، و از نظر عقلی انقسام به جنس و فصل درحق او روا نیست...

۱۸۷-۱۸۰

و فیلسوفان بر این قول اتفاق کرده‌اند، و بر این رفته‌اند که مساوی بودن او با معلول اول در موجود بودن و جوهر بودن و علت غیر بودن، و ناچار مبانییت او با معلول اول، در چیز دیگری به معنی مشارکت در جنس نیست، بلکه در لازم عام است... و میان جنس و لازم فرق است.

و باز گفته‌اند که: مشارکت و مبانییت اقتضای ترکیب می‌کند، و حال آنکه ترکیب در حق

واجب محال است...

غزالی می‌گوید: ما را با این گروه در رد اعتقادشان دو روش هست: روش اول مطالبه است، یعنی ایشان را گوییم: از کجا محال بودن این ترکیب را دانسته‌اید؟ و در این مسأله، غزالی خواننده را به آنچه در مسأله زیادت صفات یاد کرده است، حواله می‌کند... روش دوم، الزام است، چه ایشان را گوییم مبدأ اول عقل مجرد است، و معلول اول نیز عقل مجرد است، و حقیقت هر یک از آن دو همین عقلیت است، پس هر دو در یک امر جوهری ذاتی مشترک اند، و ناچار باید در امر دیگری باهم اختلاف داشته باشند... پس واجب مرکب است.

□□□

مسأله (هشتم): در ابطال قول آنان که گویند: وجود اول بسیط است، یعنی وجود محض است، و هیچ‌گونه ماهیت و حقیقتی نیست که وجود بر آن اضافه گردد، بلکه وجود برای او همانطور واجب است که ماهیت برای غیر او.

۱۸۸-۱۹۱

غزالی می‌گوید: ما را در جواب آنان دو روش است:

روش اول، مطالبه دلیل است، هرگاه بگویند اگر او را ماهیتی باشد، وجود به آن اضافه می‌گردد... و در این صورت وجود واجب می‌شود... و این تناقض است... ایشان را گوییم: این قول به اساس تلبیس در اطلاق لفظ واجب الوجود برمی‌گردد، زیرا ما قائلیم که او را حقیقتی و ماهیتی است، و این حقیقت موجود است، یعنی معدوم نیست... و اگر فیلسوفان گویند: در این صورت، ماهیت سبب وجود باشد، و وجود معلول گردد، ایشان را گوییم: اگر از سبب، فاعل را بخواهید، پس در اشیاء حادثه ماهیت سبب وجود نباشد، تا چه رسد در ذات قدیم. و اگر به سبب وجه دیگری خواهید، و آن اینکه وجود از آن بی‌نیاز نیست، گوچنین باش، زیرا در آن محالی وجود ندارد. روش دوم این است که گوییم: وجود بدون ماهیت و حقیقت نامعقول است...

□□□

مسألة (نهم): در عاجز کردن ایشان از اقامة دليل بر اینکه مبدأ اول جسم نیست.
۱۹۲-۱۹۵

غزالی می گوید: قبول جسم نبودن مبدأ اول از کسی درست است که معتقد باشد جسم حادث است. اما فلاسفه که جایز می دانند جسم قدیم باشد چه مانعی دارد که بنا بر رأی ایشان مبدأ اول جسم باشد. و اگر فیلسوفان بگویند: جسم جز چیزی مرکب از اجزاء نیست، یعنی مرکب از هیولئی و صورت، و ذات و صفات است، و این همه برای خدا محال است...

ایشان را گوییم: این استدلال شمارا باطل کردیم...

و هر گاه فیلسوفان بگویند: اگر جسم، نداشته باشد فاعل نمی تواند بود. و اگر او را نفسی باشد، نفس او علتی برای اوست، و از این روی، اول نتواند بود.

ایشان را گوییم: نفس ماعلت وجودمان نیست، و چنین است نفس فلک که علت وجود جسمش نیست...

□□□

- مسألة (دهم): در عاجز کردن ایشان از اقامة دليل بر اینکه عالم راصانعی و علتی است.
۱۹۶-۱۹۸

غزالی می گوید: تا زمانی که عالم قدیم باشد چه چیز آن رانیازمند کرده است که علتی داشته باشد؟

فیلسوفان می گویند: هر چیزی که او را علتی نباشد، واجب الوجود است، و حال آنکه عالم ممکن الوجود است.

غزالی می گوید: همه تلبیسات آنان، نهان در زیر دو واژه واجب الوجود و ممکن الوجود است، و از این روی، به معنی برمی گردیم و آن نفی علت و اثبات آن است، پس اگر کسی بگوید: عالم و اجسام علتی ندارد، چه قبیحی تواند داشت؟

□□□

- مسأله (یازدهم): در عاجز کردن کسانی از آنها که معتقدند، مبدأ اول غیر خود را می‌داند، و انواع و اجناس را به نوعی کلی می‌داند. ۱۹۹-۲۰۴

ابن سینا را در اثبات علم خداوند به غیر خودش، دو طریقه است:

طریقه نخستین این است که می‌گوید: مبدأ اول موجودی است نه در ماده، پس او عقل محض است، و هر چیزی که عقل محض باشد همه معلولات برای او منکشف و معلوم باشند...

غزالی می‌گوید: اینکه می‌گویند مبدأ اول موجودی است نه در ماده، اگر مراد این باشد که او جسم و منطبع در جسم نیست، این مسلم است. پس باقی می‌ماند این که می‌گویند: او موجودی است که صفت او عقل مجرد بودن است، حال باید دید از این عقل چه چیزی را اراده می‌کنند؟ اگر این مطلب را اراده می‌کنند که قوه یا صفتی است که سایر اشیاء را تعقل می‌کند، این نفس مطلوب است.

و اگر فلاسفه بگویند: تنها مانع از ادراک اشیاء ماده است و در ذات او ماده‌ای نیست.

گوییم: درست است که ماده مانع است، ولی نمی‌توانیم بپذیریم که تنها مانع باشد...

طریقه دوم در اثبات علم واجب به غیر خودش، به نظر ابن سینا، این است که می‌گوید: عالم فعل خداست، و فاعل مفعول خود را می‌داند...

غزالی می‌گوید: ما را در رد این عقیده دو وجه است:

وجه اول این است که اگر فعل ارادی باشد، علم فاعل به مفعول لازم می‌آید: ولی اگر طبیعی باشد لازم نمی‌آید، و چون خدا در نظر شما فاعل بالطبع است نه بالاراده، علم او به فعل خودش لازم نمی‌آید.

ابن سینا می‌گوید: صدور عالم از خدا سبب علم او بدان است، پس چاره‌ی نیست از اینکه خدا به عالم عالم باشد.

غزالی می‌گوید: ای پورسینا! دیگران در این رأی با تو مخالف هستند و معتقدند که عالم از ذات خدا، نه از علم او بدان، صادر شده، پس راه‌هایی از این تضاد عقاید کدام است؟

وجه دوم این است که: اگر هم مسلم گردد که صدور شیء از فاعل علم فاعل را

به چیزی که از او صادر می شود اقتضا می کند، در این صورت چون صادر از خدا تنها یک چیز است، بنابراین تنها علم به او لازم می آید نه به همه اشیا و امور دیگر...

□□□

مسأله (دوازدهم): در عاجز کردن ایشان از اقامه دلیل بر اینکه خدا ذات خود را می داند.
۲۰۵-۲۰۷

غزالی می گوید: مادام که فیلسوفان اراده و احداث را از خدا نفی می کنند، و گمان می برند هر چه از او صادر می شود بر سبیل ضرورت و طبع است، چه استبعادی دارد که چیزی که شأن او بر این پایه باشد، نفس خود را نیز نداند؟
و اگر فیلسوفان بگویند: هر کس خود را نداند، مرده است، می گوییم: این نکته را ما بر شما نمی گیریم، بلکه این اشکال بنا بر اصول مذهب خودتان بر شما لازم می آید.

□□□

- مسأله (سیزدهم): در ابطال قول ایشان که خدا جزئیات منقسم به انقسام زمان گذشته، حال و آینده - را نمی داند.
۲۰۸-۲۱۸

و خلاصه مذهبشان در این باب این است که می گویند: واقع یا جهان خارج متغیر است، و علم به شیء متغیر نیز متغیر است، و حال آنکه تغییر برای خدا محال است... از این روی علم او او به واقع، نه از حیث این است که متغیر است، بلکه از جهت ثبات و استقرار آن است.

غزالی می گوید: این قاعده بی است که بدان شرایع را یکسره سست و بی پایه می کنند، زیرا مضمون آن این است که اگر مثلاً زید از خدا فرمان ببرد یا نافرمانی کند، خدای تعالی بدان عالم نباشد، زیرا این یک حادثه جزئی و متغیر است.

غزالی بر این مسأله از دو جهت اعتراض می کند:

وجه اول این است که می گوید: چه مانعی دارد خدا علم واحدی داشته باشد به یک چیز که شامل احوال گذشته و آینده او باشد، و بدین طریق خدا به چیزی در همه احوال آن عالم باشد، بی آنکه چیزهای دیگری بر آن توارد کرده باشد...

غزالی می گوید: غرض فیلسوفان نفی تغییر از خداست، و آن امری است که همه در آن

اتفاق دارند.

وجه دوم این است که می‌گوید: چه مانعی دارد که بنا بر اصل شما علومی بر او توارد کنند که نتیجه علم او به حوادث متغیره باشد؟ چنانچه جهم بر این رفته است که علم خدا به حوادث است...

و این عقیده را بر آنها انکار نکرده‌اند مگر از این جهت که چیزی که تغییر می‌یابد حادث است. و اما مذهب شما اینست که عالم قدیم است، اگر چه از تغییری هم خالی نیست. و اگر فیلسوفان گویند: ماقیام علم حادث به ذات او را محال دانستیم، زیرا علم حادث در ذات او از دو حال بیرون نباشد: یا از جهت خود او صادر شده باشد، یا از جهت غیر او. حال جایز نیست که از جهت خود او صادر شده باشد، زیرا چنانچه در مسأله نخستین روشن شد از قدیم حادث صادر نگردد. و جایز نیست که از سوی غیر خودش نیز صادر شود، چه منتهی می‌شود به اینکه غیر او در او مؤثر باشد.

غزالی می‌گوید: هر یک از این دو قسم، بنا بر اصل خود شما محال نیست:

اما اینکه از قدیم حادث صادر نمی‌شود، این را در مسأله نخستین ابطال کردیم. و اما صدور این علم در او غیر خودش، نیز بنا بر اصول شما محال نیست.

□ □ □

مسأله (چهاردهم): در عاجز کردن ایشان از اقامه دلیل بر اینکه آسمان در حرکت دوریه خود جانوری است مطیع خدای تعالی. ۲۱۹-۲۲۳
فیلسوفان گویند: آسمان جانور است، و جانی دارد که نسبت آن به تن آسمان مانند نسبت جانهای مابه تن‌های ماست...

غزالی می‌گوید: امکان این نظر را یکسره رد نمی‌کنیم... ولیکن مادعا می‌کنیم که آنها نمی‌توانند این مطلب را به دلیل عقل بشناسند... و اگر این موضوع صحیح باشد، جز پیامبران، به الهام خدای تعالی و یا به وحی، بر آن اطلاع نمی‌توانند یافت، و قیاس عقل به ضرورت بر آن دلالت ندارد.

فیلسوفان گویند: آسمان جسم متحرکی است، و هر جسم متحرکی محرکی دارد، و حرکت یا بر آمده از ذات متحرک است مانند طبیعت در حرکت سنگ به پایین، و یا اراده

مانند حرکت حیوان با قدرت؛ و یا حرکت خارجی است و از خارج می‌آید و از طریق قسر و قهر حرکت می‌دهد مانند پرت کردن سنگ به بالا. و باطل است حرکت آسمان به قسریا به طبع باشد پس باقی می‌ماند این که به اراده باشد، و همین مطلوب است.

غزالی می‌گوید: حصر در این اقسام باطل است... و سخن را به اینجای می‌رساند که: حکم بر اینکه آسمان جانور است تحکم محض است و آنرا مستندی نیست.

□□□

مسألة (پانزدهم): در ابطال آنچه از غرض برای محرک آسمان یاد کرده‌اند.

۲۲۴-۲۲۷

فیلسوفان می‌گویند: آسمان در حرکت خود مطیع خدای تعالی است، و تقرب او می‌جوید، و طالب کمال است...

غزالی می‌گوید: کمال جویی اگر به معنی بودن در هر مکانی باشد آن را بیشتر یابد حماقت خواند تا طاعت و تقرب... آنگاه می‌گوید: با امثال اینگونه تخیلات نمی‌توان بر رازهای ملکوت آسمانها آگاهی یافت و خدا تنها پیامبران و اولیاء خویش را از راه الهام، و نه از طریق استدلال، بدانها آگاه می‌گرداند. و از این جهت فیلسوفان از بیان سبب در جهت حرکت و اختیار آن عاجز مانده‌اند.

□□□

مسألة (شانزدهم): در ابطال قول ایشان که: نفوس آسمانها بر همه جزئیاتی که در این عالم حادث می‌گردد، آگاهند، و اینکه مراد به لوح محفوظ، نفوس آسمانهاست، و اینکه نقش بستن جزئیات (یعنی حوادث) این عالم در آن، مشابه نقش بستن محفوظات در قوه حافظه است که در دماغ آدمیزاده به ودیعت نهاده شده است، نه اینکه الواح مذکور جسم سخت پهنی باشد که اشیاء بد آن نوشته شده باشند، همانطور که کودکان بر لوح می‌نویسند، زیرا کثرت این کتابت، اقتضای وسعت یافتن مکتوب علیه را می‌کند، و چون مکتوب رانهایتی نیست، مکتوب علیه رانیز نهایی نیست... و نمی‌توان جسمی

راتصور کرد که نهایی نداشته باشد... و ممکن نیست بر روی جسم خطوطی کشیده شود که آنها را نهایی نباشد، و ممکن نیست اشیاء بی نهایی را از راه خطوط چندی که بر جسم کشیده شده تعریف کرد... ۲۲۷-۲۲۷

فیلسوفان گویند: فرشتگان آسمانی همان نفوس سماویند و فرشتگان کروی همان عقول مجرده اند که قائم به نفس خویش هستند.

غزالی می گوید: نزاع در این مسأله با نزاع در آنچه در مسأله پیش گذشت فرق می کند، زیرا آنچه قبلا یاد کرده اند، محال نیست، زیرا نهایت آن این است که آسمان حیوان متحرکی باشد که به سوی غرضی حرکت دارد، و این ممکن است، اما این مسأله اخیر، بر می گردد به اثبات علم مخلوق به جزئیاتی که آنها را نهایی نیست، و این چیزی است که محال بودن آنرا می توان ادعا کرد... از این روی، از آنان دلیل می خواهیم.

فیلسوفان در این که نفوس آسمانها به آنچه در عالم رخ خواهد داد آگاهند، چنین استدلال کرده اند که: سلسله اسباب و مسببات در عالم کون و فساد به حرکت جزئی دوری سماوی می انجامد، و آنچه برای حرکات متصور است برای لوازم آنها نیز به تصور می آید، و نیز برای لوازم آنها تا پایان سلسله.

و گویند: ما آینده را نمی دانیم، زیرا همه اسباب آنها را نمی شناسیم، و اگر همه اسباب را می دانستیم، آنوقت همه مسببات را می دانستیم، و از آنجا که ما برخی از اسباب را می دانیم، چنین می پنداریم که مسبباتی وقوع خواهند یافت.

و گویند: خوابیده در خواب خود آنچه را که در آینده روی خواهد داد می بیند، و این به سبب پیوستن او به لوح محفوظ در اثناء خواب است، و صورت شیء بدان سان که او آنرا دیده است در نفس او می ماند، و این رؤیایی است که نیازمند به تعبیر است...

و گویند: پیوند به نفوس آسمانها مبذول است (نه مکتسب) و میان ما و آنها حجابی نیست، ولیکن ما در بیداری خودمان مشغول به آن چیزهایی هستیم که حواس و شهوات بر ما وارد می سازند، و چون کارایی حواس در خواب کاهش می گیرد، فرصت پیوند به سماویات برای نفوس ما مهیا می گردد، و نتیجه آن رؤیاهایی است که گاهی محتاج به تعبیرند و گاهی نیستند...

و گویند: پیامبران به سبب قوت نفسی که دارند، می توانند در بیداری از تسلط حواس خلاص گردند، و از این روی برای ایشان میسر است که آنچه دیگران در خواب می بینند، به بیداری ببینند...

غزالی می گوید: جواب ایشان این است که چرا انکار می کنید کسی را که می گوید که پیامبر - صلی اللہ علیہ وسلم - از آغاز غیب را به تعریف خدا می داند، و همچنین است کسی که در خواب می بیند خدا غیب را از ابتدا و نه به وساطت نفوس فرشتگان، به وی الہام می کند...

غزالی می گوید: چگونه در نفس مخلوقی، در یک حال، و بدون تعاقب، علوم جزئی مفصلی که نه اعداد آن را نهایتی و نه آحاد آن را غایتی است، اجتماع می کنند؟... و هر کس که عقل او به محال بودن این امر شهادت ندهد، باید از سلامت عقل او نومید بود...

غزالی می گوید: تعلق علم آفریدگار به معلومات خویش - بالاتفاق - بر منوال تعلق علوم آفریدگان نیست...

[طبیعیات]

۲۳۷-۲۴۲

غزالی می گوید: اقسام این علوم را یاد می کنیم تا بدانی که شرع منازعہ درباره آنها را مقتضی نمی داند، و آنها را انکار نیز نمی کند جز در مواردی که آنها را یاد کرده ایم.

و می گوید: این علوم به اصول و فروع تقسیم می شود:

اصول این علوم هشت است:

نخست: اصلی که در آن صفتهای جسم را از حیث جسم بودن می شناسند.

دوم: اصلی که در آن احوال اقسام ارکان عالم شناخته می شود.

سوم: اصلی که احوال کون و فساد و تولد را می شناسد...

چهارم: در احوالی که بر عناصر چهارگانه عارض می گردد...

پنجم: در جواهر معدنی (گوهرهای کانی).

ششم: در احکام گیاهان.

هفتم: در جانداران.

هشتم: در نفوس.

اما فروع این علوم هفت است:

نخست: طب، که مقصود از آن، شناخت مبادیء بدن انسان است...

دوم: علم احکام نجوم.

سوم: علم فراست (یعنی پی بردن از خَلق به خُلُق).

چهارم: تعبیر (رؤیا).

پنجم: علم طلسمات.

ششم: علم نیرنجات.

هفتم: علم کیمیا^۱.

غزالی می گوید: شرعاً لازم نیست که در چیزی از این علوم با آنها مخالفت کرد، و تنها

در چهار مسأله از همه این مسائل با آنها مخالفت می کنیم:

نخست: حکم ایشان به اینکه اقترانی که در عالم وجود میان اسباب و مسببات مشاهده

می شود، اقترانی است که بالضروره لازم است...

دوم: قول ایشان به اینکه نفوس انسانی جواهری است قائم به نفس و منطبق در جسم

نیست...

سوم: قول ایشان به اینکه محال است این نفوس معدوم شوند.

چهارم: قول ایشان به اینکه برگردانیدن این نفوس به ابدان محال است.

غزالی می گوید: نزاع در مسأله اسباب و مسببات لازم است از این حیث که اثبات

معجزات و اعمال خارق عادت پیامبران بر پایه آن است...

غزالی می گوید: فیلسوفان از معجزات خارق عادت جز سه امر را ثابت نمی دانند:

یکی، در قوه متخیله، زیرا آنها ادعا می کنند که وقتی این قوه مستولی شد و حواس به

سبب اشتغالشان به ماده آنرا مستغرق نساختند، متخیله بر لوح محفوظ آگاه می شود، و

۱. ابن رشد در تهافت التهافت، این تقسیم بندی را نادرست خوانده است. تفصیل آن را در ترجمه

همین کتاب ابن رشد، بیان خواهیم کرد [مترجم].

صور جزئیة بی که در آینده وقوع خواهند یافت، در آن منطبع می‌گردند و این حالت، پیامبران را در بیداری و دیگران را در خواب روی می‌دهد.

دیگری، در قوه نظری عقلی، و آن قوه حدس است که عبارت باشد از سرعت انتقال از معلومی به معلوم دیگر.

دیگر، در قوه نفسیه عملی، و آن به حدی می‌انجامد که قوا و امور طبیعی از آن متأثر می‌شوند.

□□□

مسألة (هفدهم): ردّ اصل سببیت
 ۲۴۳-۲۵۳

غزالی می‌گوید: اقتران میان آنچه از روی عادت سبب نامیده می‌شود و میان آنچه مسبب گفته می‌شود، نزد ما ضروری نیست.

زیرا اقتران آندو به سبب تقدیر خدای سبحان است که آنها را با هم می‌آفریند... نه اینکه در نفس خود ضروری باشند.

غزالی می‌گوید: فیلسوفان امکان این امر را انکار کرده محال بودن آن را ادعا می‌کنند... باز می‌گوید: نظر در این امور که بیرون از شماره است به درازا می‌کشد، پس یک مثال را یاد می‌کنیم. مثلاً آتش گرفتن پنبه.

غزالی می‌گوید: سخن را در این مسأله سه مقام است:

مقام اول این است که خصم ادعا کند که فاعل احتراق تنها آتش است...

غزالی می‌گوید: این از اموری است که ما انکارش کرده می‌گوییم: فاعل احتراق خدای تعالی است... و ایشان دلیلی ندارند مگر مشاهده حصول احتراق در زمان ملاقات با آتش... ولی مشاهده دلالت دارد بر حصول در آن زمان، و دال بر حصول علت آن نیست...

مقام دوم، باکسی است که مسلم می‌دارد که این حوادث از مبایء حوادث افاضه می‌گردد... ولیکن استعداد برای قبول صورت‌ها، به وسیله این اسباب مرئی حاصل می‌گردد... جز اینکه از این مبادی نیز اشیاء، از طریق لزوم صادر می‌گردد نه برسبیل تأمل و اختیار... از این جهت افتادن ابراهیم - صلوات‌الله علیه و سلامه - را در آتش، و

نسوختن آتش او را با وجود باقی ماندن به صورت آتش، انکار می‌کنند...
غزالی می‌گوید: جواب دوم را در دو دلیل است:

دلیل اول این است که گوییم: مسلم نمی‌داریم که مبادی به اختیار کار می‌کنند، یا اینکه خدای تعالی به اراده کار نمی‌کند... و از ابطال این دعوی ایشان در مسأله حدوث عالم فارغ شدیم...

فیلسوفان گویند که: انکار لزوم مسببات از اسباب خودشان به محالات زشتی می‌انجامد، زیرا وقتی افعال به اراده اسناد شود و آنها را منهج ویژه‌ی نباشد، جایز است که مثلا کتابهای ما در پیش رویمان به درندگان خطرناک، و کوههای بلند، و دشمنان مسلح مبدل گردند...

غزالی می‌گوید: جواب این است که خدا برای ما علمی آفریده که می‌دانیم افعال ممکنات گاهی وقوع نمی‌یابند و گاهی می‌یابند، استمرار بر تکرار حوادث، در اذهان ما، جریان آنها را به شیوه ثابتی مبتنی بر تجارب گذشته راسخ می‌گرداند، با اینکه تخلف از آن ناممکن نمی‌نماید.

دلیل دوم این است که غزالی می‌گوید: مسلم می‌داریم که آتش چنان آفریده شده که هرچه را که با آن برخورد کند می‌سوزاند، ولی با این همه، جایز است که پیامبری را در آتش بیفکنند و او نسوزد، و این نسوختن ممکن است به سبب تغییر صفت آتش یا تغییر صفت پیامبر بوده باشد.

و محال بر می‌گردد به جمع میان نفی و اثبات...

□ □ □

مسأله (هجدهم): در عاجز کردن ایشان از اقامه برهان عقلی بر اینکه نفس انسانی جوهری است روحانی و قائم به نفس، که متحیز و جسم نیست و در جسم منطبع نیست، و به بدن متصل و یا از آن منفصل نیست. ۲۵۴-۲۸۰
غزالی می‌گوید: به نظر فیلسوفان قوای حیوانی منقسم به دو قسم محرکه و مدرکه می‌شود...

و مدرکه خود بر دو قسم است: ظاهره و باطنه...

ظاھرہ همان حواس پنجگانه اند، که معانی هستند منطیع در اجسام...

واما قوای باطنه سه است:

نخست: قوه خیالیه، در مقدم دماغ.

دوم: قوه و همیه... که در تجویف آخر دماغ قرار دارد.

سوم: قوه یی است که در حیوان متخیله و در انسان مفکره نامیده می شود.

و محرکه منقسم می شود به محرکه بدین معنی که باعث حرکت است...، و به محرکه بدین

معنی که مباشر حرکت... است:

و باعثه: که عبارت از قوه انگیزش و شوق دادن است، و او را دو شعبه است:

شعبه یی که قوه شوقیه نامیده می شود...، و شعبه یی که قوه غضبیه گفته می شود...

و فاعله: قوه یی است پراکنده در پی ها و ماهیچه ها که مایه جذب اوتار و رباطات

پیوسته به اندامها می شود.

وامانفس عاقله انسانی، دارای دو قوه است: قوه عالمه، و قوه عامله.

عامله قوه ای است که مبدأ محرکی برای بدن انسان است برای رفتن به سوی صناعات

مرتب انسانی که ترتیب آنها به تفکر خاص انسان استنباط گردیده است...

اما عالمه همان است که نظری هم نامیده می شود، و آن قوه یی است که شأن آن ادراک

حقایق معقولات است.

غزالی می گوید: اکنون می خواهیم به دعوی ایشان اعتراض کنیم که جوهر قائم به

خود بودن نفس را به براهین عقل می شناسند، و اعتراض ما اعتراض کسی نیست که این

کار را از قدرت خدای تعالی بعید بداند، یا معتقد باشد که شریعت نقیض آنرا آورده

است، بلکه همانطور که در تفصیل حشر و نشر بیان می کنیم، شرع آنرا تصدیق می کند،

ولیکن ما دعوی این را که عقل به تنهایی و بایی نیازی از شرع بدان دلالت دارد انکار

می کنیم... پس از آنها دلیل می خواهیم، و ایشان را در آن باره، به گمان خودشان دلایل

زیادی هست:

دلیل اول این است که می گویند: علوم عقلی در نفوس انسانی حلول می کند و در آنها

آحادی است که منقسم نمی شود، و چاره یی نیست جز اینکه محل آنها نیز منقسم

نگردد. و حال آنکه هر جسمی منقسم است...

غزالی می‌گوید: اعتراض ما بر این استدلال از دو جهت است:

جهت اول این است که گوییم: چرا انکار می‌کنید کسی را که می‌گوید محل علم جوهر فرد متحیزی است که انقسام نمی‌پذیرد...

جهت دوم این است که گوییم: این که گمان بردید هر چیزی که در جسم حلول کند منقسم است، باطل می‌شود به وجود قوه و همیه‌یی که در گوسفند از عداوت گرگ هست، زیرا این در حکم شیء واحدی است که انقسام نمی‌پذیرد.

غزالی می‌گوید: اگر بگویند این مناقضه در معقولات است و در معقولات تناقض نباشد، زیرا وقتی که قادر به شک کردن در مقدمتین نشدید، و آن اینکه: علم واحد منقسم نمی‌شود، و هر چیزی که انقسام نمی‌پذیرد قائم به جسمی منقسم نمی‌شود؛ ممکن نیست که در نتیجه شک بکنید... گوییم این کتاب را جز برای بیان تهافت و تناقض موجود در کلام فیلسوفان ننوشته‌ایم و بدین مقدار مراد ما حاصل است.

غزالی می‌گوید: سپس گوییم این مناقضه روشن می‌کند که آنها از موضع تلبیس در این قیاس غافل مانده‌اند، و شاید موضع اشتباه این قول ایشان آن باشد که: علم در جسم به همانگونه انطباع می‌یابد که رنگ در محل خویش، پس علم به انقسام جسم منقسم می‌گردد همچنانکه رنگ به انقسام محل خود منقسم می‌شود...

دلیل دوم: هم باز می‌گردد به انطباع علم، و انقسام آن با اقسام محلش... چنانکه در دلیل اول گذشت... و جواب آن همان جواب دلیل اول است...

دلیل سوم این است که گویند: اگر علم در جزئی از جسم باشد، عالم باید همین جزء باشد، نه اجزاء دیگر بدن، و حال آنکه انسان را عالم می‌گویند و عالمیت صفتی است برای همه وجود او، نه نسبتی به محل مخصوصی.

غزالی می‌گوید: این هوس و جنون است، زیرا انسان را بینا و شنوا و چشما می‌گویند، در حالی که تنها به اجزائی از جسم خود می‌بیند و می‌شنود و می‌چشد نه به همه آن...

دلیل چهارم این است که گویند: اگر مثلا علم به جزئی از قلب یا دماغ شخص حلول بکند، جهل که ضد آن است جایز است که در جزء دیگری از قلب یا دماغ او جای

بگیرد، و انسان در آن واحد، هم عالم و هم جاهل باشد... و این محال است. غزالی می‌گوید: این اعتراض بر می‌گردد به آنچه خود ایشان در باب شهوت و شوق و اراده گفته‌اند، زیرا این امور برای چهارپایان ثابت است و آنها معانی هستند که در جسم منطبع می‌شوند، و باین همه محال است که انسان از آنچه بدان اشتیاق دارد نفرت یابد و بگریزد، به حدی که در باطن او میل به چیزی و نفرت از آن در یک زمان اجتماع یابد...

دلیل پنجم این است که گویند: اگر عقل معقول را با آلت جسمانی ادراک کند، نفس خود را تعقل نمی‌تواند کرد، و تالی محال است (یعنی نفس خود را تعقل می‌کند)، پس مقدم نیز مانند آن است.

غزالی می‌گوید: دلیل لزوم تالی برای مقدم چیست؟...

فیلسوفان گویند: دلیل بر آن این است که ابصار اگر به جسم باشد ابصار متعلق به ابصار نتواند بود، و سمع اگر به جسم باشد، سمع متعلق به سمع نتواند بود...

غزالی می‌گوید: آنچه یاد کرده‌اند از دو وجه فاسد است:

وجه اول این است که: به نظر ما جایز است که ابصار متعلق به نفس خود باشد و ابصار به غیر خود هم باشد.

وجه دوم این است که ما این نکته را درباره‌ی حواس مسلم می‌داریم.

ولیکن چرا گفتید که: اگر این امر در برخی از حواس ممتنع باشد، باید در برخی دیگر نیز ممتنع باشد...

دلیل ششم این است که گویند: اگر عقل به آلت جسمانی ادراک می‌کرد، مانند ابصار، یا مانند حواس دیگر، آلت خود را ادراک نمی‌کرد، ولیکن او قلب و دماغ و آنچه را که آلت او خوانده می‌شود، ادراک می‌کند، و این دلالت می‌کند بر آنکه عقل به آلت جسمانی ادراک نمی‌کند...

غزالی می‌گوید: جواب این دلیل مانند جواب دلیل پنجم است...

دلیل هفتم این است که می‌گویند: قوایی را که به آلات جسمانی ادراک می‌کنند بر اثر مواظبت بر عمل به ادامه‌ی ادراک، فروماندگی و سستی دست می‌دهد، در حالی که عقل

برعکس این است.

غزالی می‌گوید: می‌گوییم بعید نیست که حواس جسمانی در این امور اختلاف یابند... دلیل هشتم این است که گویند: همه اجزاء بدن در چهل سالگی و پس از آن ضعیف می‌شوند، و حال آنکه قوه عقلیه بیشتر اوقات پس از این دوره قوی می‌گردد... غزالی می‌گوید: اعتراض ما این است که گوییم نقصان قوا و زیادت آنها را اسباب بسیار است. چه برخی از قوا در آغاز عمر، و برخی در میانه عمر و برخی دیگر در پایان آن قوی می‌شود...

دلیل نهم این است که گویند: چگونه ممکن است که نفس انسان جسم یا عوارض آن باشد، و حال آنکه این اجسام پیوسته تحلیل می‌روند، و غذا بدل مایتحلل می‌گردد... غزالی می‌گوید: این دلیل به چهار پا و درخت نقض می‌شود هرگاه حال بزرگی آنها را به حال کودکی‌شان بسنجند...

دلیل دهم این است که گویند: ما از یک شیء، امری جزئی و امری کلی ادراک می‌کنیم، و جزئی به وسیله حس و کلی مجرد به وسیله عقل ادراک می‌شود... غزالی می‌گوید: آن معنی کلی که به نظر شما حال در عقل است، غیر مسلم است، بلکه چیزی در عقل حلول نمی‌کند، مگر آنچه در حس حلول کرده باشد...

□□□

- مسأله (نوزدهم): در ابطال قول ایشان که نفوس انسانی محال است که پس از وجود یافتن معدوم شوند، و آنها سرمدی هستند و فنایشان درست نمی‌نماید.
۲۸۸-۲۸۱

فیلسوفان برای این مطلب دو دلیل دارند:

دلیل اول این است که گویند: عدم آنها از این صورتها خالی نیست: یا به مرگ تن باشد، یا به سبب ضدی که بر او طاری شود، و یا به قدرت قادر. ولی باطل است که نفس به مرگ بدن معدوم گردد، زیرا بدن محل او نیست، بلکه آلت اوست... و فساد آلت موجب فساد بکار برنده آلت نمی‌گردد...

و نیز باطل است که به ضدی معدوم گردد، چه جواهر ضدی ندارند...

است که به قدرت فانی گردد، زیرا عدم تجزیه نیست که بتوان وقوع آن
 تصور کرد...
 اعتراض بر این دلیل از چند جهت ممکن است:
 است که گوییم: قول به اینکه نفس به مرگ تن عدم نمی شود بر پایه این
 موجودی مجرد (از ماده) است، ولی ابطال این ادعا در مسأله قبل

است که گوییم: با اینکه نفس به نظرایشان در بن حلول نمی کند، آن
 رفته بی و پیوندی هست، چنانکه جز به حدوث تن حاک نمی گردد، و این
 سی است که ابن سینا برگزیده است، و افلاطون با آن مخالفت کرد و بر این قول رفته
 که نفس قدیم است.
 جهت سوم این است که گوییم: بعید نیست که نفس به قدرت خدای تعالی معدوم گردد،
 بنا بر آنچه در مسأله ابدیت عالم بیان کردیم...
 و جهت چهارم این است که گوییم: به چه دلیل نمی توان تصو کرد که عدم شیء جز از
 این سه طریق باشد که ایشان یاد کرده اند...
 دلیل دوم این است که گویند: هر جوهری که در محلی نباشد را یافتن عدم بر آن محال
 است...
 غزالی در رد این دلیل می گوید: این دلیل ایشان نیز بدانچه مر دو مسأله ازلیت و
 ابدیت عالم، در رد اعتقاد ایشان به استحالة حدوث ماده و عناصر محال بودن عدم
 آنها یاد کردیم، دفع می گردد...
 و منشأ تلبیس در اینجا آن است که بقول ایشان امکان وضعی است اقتضای محلی
 می کند که بدان قائم باشد، و مابه قدر کفایت در آن باره سخن گفتیم، باعاده نمی کنیم،
 چه مسأله همان است، و فرق نمی کند که آنچه درباره آن سخن گفته، جوهر مادی
 باشد یا جوهر نفسانی...

مسأله (بیستم): در ابطال انکار ایشان بعث اجساد، و بازگردانیدن تن‌ها، و وجود آتش جسمانی، و وجود بهشت و حور عین و دیگر اه مردم را بدان وعده داداند و نیز ابطال اینکه می‌گویند: همه اینها مش است که برای عوام الاس زده شده، تا ثواب و عقاب روحانی را، که مرتبه از ثواب و عقاب جسمانی بالاترست، دریابند....
 ۸۹-۳۱۰
 غزالی می‌گوید: این خالف اعتقاد کافه مسلمانان است...

سپس می‌گوید: ما نست تفهیم مذهب ایشان را پیش می‌کشیم، پس از آن اموری را که با اسلام مخالف است یاد کرده بر آن اعتراض می‌کنیم... آنگاه مذهب ایشان را شرح می‌دهد...

غزالی می‌گوید: ما منکر این نیستیم که در آخرت انواعی از لذتها باشد که از محسوسات ما بزرگتر و والاتر باشد، و نیز بقاء نفس را پس از جدایی از تن انکار نمی‌کنیم، ولی ما این امور را از طریق شرع دانسته‌ایم، زیرا معاد در آن وارد شده و معاد جز از راه بقاء نفس مفهومی نمی‌گردد، و تنها این دعوی ایشان را انکار می‌کنیم که این امور را به مجرد عقل می‌ناسند...

غزالی می‌گوید: آنچه مذهب ایشان مخالف شرع است: انکار حشر اجساد است، و انکار لذات جسمانی در بهشت، و انکار شکنجه‌های جسمانی در دوزخ، و انکار وجود بهشت و دوزخ‌ننانکه در قرآن وصف شده است...

غزالی می‌گوید: مانعی دارد که میان سعادت روحانی و جسمانی، و نیز شقاوت روحانی و جسمانی جمع کنیم؟

فیلسوفان می‌گویند آنچه در شرع درباره بهشت و دوزخ وارد شده، امثال ساده‌یی است که به قدر فهم عاده شده، همچنانکه آنچه از آیات تشبیه و اخبار آن وارد شده امثالی است که به اندازه‌ی مردم زده شده است، و گرنه صفات الهی از آنچه عوام مردم خیال می‌کنند، مبراست

غزالی می‌گوید: این دو رشته از امور خودرایی و تحکم است، زیرا آن دو از دو لحاظ با هم دارند:

یکی اینکه: الفاظی که در تشبیه وارد شده است، بنا بر عادت تازیان در استعاره، قابل تأویل است، ولی آنچه در وصف بهشت و دوزخ و تفصیل این احوال وارد شده به جایی رسیده است که تأویل پذیر نیست: پس جز این باقی نمی ماند که کلام را از راه تلبیس و فریفتن مردم به نقیض حق از برای مصلحت خلق حمل کنند، و این کاری است که منصب نبوت از آن مبراست...

دوم اینکه دلایل عقلی اشعار دارد بر محال بودن مکان و جهت و صورت و اندام دست و اندام چشم برای خدای تعالی، پس تأویل به دلایل عقلی واجب می آید، ولی آنچه از امور آخرت برای مردمان وعده شده، از قدرت خدای تعالی محال نیست، پس واجب است که آنها را بر ظاهر کلام جاری سازند، بلکه بر فحوای آن که در آن باره صریح است. فیلسوفان گویند: دلیل عقل به محال بودن بعث اجساد دلالت دارد همچنانکه به

محال بودن این صفات دلالت می کند. و ایشان را در بیان این مطلب دو دلیل هست: دلیل نخستین این است که گویند: فرض بازگشت به تن از سه قسم بیشتر نمی تواند باشد، زیرا انسان: یا همین بدن است، و حیات عرضی است قائم به آن، و معنی مرگ انقطاع حیات، و معنی معاد بازگردانیدن حیاتی است که معدوم شده است؛ یا اینکه نفسی مجرد و بدنی مادی است، و نفس پس از مرگ باقی می ماند، و معنی معاد جمع اجزاء بدن پس از پراکنده شدن است، تا برای پیوستن به جان بازگردد...؛ و یا نفس مجردی است، که پس از مرگ باقی می ماند، و معنی معاد بازگشت به بدنی است، خواه به همین بدن اول باشد یا غیر آن...

فیلسوفان گویند: همه این سه قسم باطل است:

زیرا در قسم اول تن و جان هر دو نابود گشته اند، و هرگاه که جان و تن نابود شوند از سرگیری آفرینش آنها به معنی ایجاد مثل یا مانند آن چیزی است که بوده، نه عین آنچه قبلاً بوده است...

در مورد قسم دوم نیز باید گفت که محال است بدن پس از آنکه خاک گشت، و با دیگر اجزاء عالم اختلاط یافت، اعاده گردد، پس تصور جمع آن نمی رود، و اگر این کار را با اتکال به قدرت خدا ادعا کنند، از دو حال بیرون نیست یا باید فقط اجزایی را که با آن

مرده، گرد هم آورد، یا باید همه اجزایی را که در طول عمر ملازم او بوده، جمع کند... و همه اینها محال است...

در باب قسم سوم نیز باید گفت: چون مواد قابله برای کون و فساد محصور و محدود در قعر سپهر ماه است و متناهی است، ممکن نیست برای نفوس غیر متناهی کفایت کند... غزالی می گوید: چرا به کسی که قسم اخیر را بر می گزیند انکار می کنید؟ و اینکه می گویند مواد قابله برای کون و فساد محصور و محدود در زیر سپهر ماه است و نفوس آدمیان غیر محصور است؛ این بر پایه قدم عالم است، و ما رأی شما را در قدم عالم در مسأله نخستین باطل کردیم، پس بدانجا بنگرید. ۳۰۰

دلیل دوم این است که گویند جسم متلاشی مرده ممکن نیست زنده گردد مگر اینکه از اطوار متعددی بگذرد، بنابراین معقول نیست

که به نظریه «کن فیکون» در زمان حال خاضع گردد!...

غزالی می گوید: در خزانه مقدرات، عجائب و غرایبی هست که بر همه آنها آگاهی نمی توان یافت، و تنها کسی آنها را انکار می کند که گمان کند جز آنچه او مشاهده می کند، چیز دیگری وجود ندارد.

آنگاه در باب سخن خدای تعالی که «... امر ما نیست جز یک چشم بهم زدن» و «سنت خدای را دگرگونی نیابی» بحث می کند...



خاتمه

۳۱۱-۳۱۲

غزالی می گوید: اگر کسی بگوید حال که مذاهب این گروه را تفصیل دادی، آیا سخنی قطعی در کفر آنها می گویی و به قتل کسانی که به اعتقاد آنان بگروند فتوی می دهی؟ گوئیم: تکفیر آنان در سه مسأله ضرورت دارد:

نخست: مسأله قدم عالم...

دوم: انکار ایشان بر اینکه علم خدا به جزئیات حادثه احاطه داشته باشد.

۱. یعنی تفسیر این مطلب بنابر طریقی که در شریعت وارد شده که «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون...» استوار نمی نماید.

سوم: انکار ایشان بعث اجساد و حشر ارواح را...
و این سه مسأله به هیچ وجه با اسلام دمساز نیست...
و اما در آنچه غیر از این سه مسأله گفته‌اند: مذهب ایشان نزدیک به مذهب معتزله است،
و هرکس بخواهد فرقه‌های دیگر اسلامی مانند معتزله و کرامیه و... را به بدعت منسوب
کند به آسانی می‌تواند این گروه را نیز به بدعت منسوب سازد... ۳۰۹۱

۱- و «در زمان حال» یعنی زمان بعث و حشر.
۱. غزالی در اظهار رأی خود درباره قتل کسانی که معتقد به این سه مسأله باشند سکوت اختیار کرده و
از بیان قطعی سرباز زده است؛ شاید هم به این گروه رحم آورده است!

حواشی و مستدرکات

□ ص ۳۲- مقدمه. در تأیید اینکه معمولاً شاگردان به شیوه استادان برمی آیند و از علمی که از استاد فرا گرفته اند دفاع می کنند، ابیات زیر را از مولانا (مثنوی، ۷۵/۱، علاءالدوله) بخوانید:

هر هنر کاستا بدان معروف شد	جان شاگردان بدان موصوف شد
پیش استاد اصولی هم اصول	خواند آن شاگرد چست با اصول
پیش استاد فقیه آن فقه خوان	فقه خواند نی اصول اندر بیان
باز استادی که او نحوی بود	جان شاگردش از او نحوی بود
باز استادی که او محوره است	جان شاگردش از او محوشه است...

□ ص ۵۵. صلاح و اصلح مبحثی از مباحث علم کلام است که بیشتر معتزله از آن دفاع کرده اند. و به نظر آنها «خدا آنچه را که برای نوع انسان مناسب تر بوده و مفیدتر از همه، انجام داده است.» گروهی که از این نظر دفاع می کرده اند زیاد مشهور نیستند ولی ابوالهذیل علف می گفته است که «خدا آنچه را برای نوع بشر از همه بهتر بوده انجام داده است.» نظام این عقیده را روشن تر کرده بیان داشت که «در عالم شماره های متعددی از امور وجود دارد که همه بطور یکسان خوب و خیرند، ولی خدا معمولاً بهترین و مفیدترین آنها را برای انسان انجام می دهد، و اگر غیر از این بکند ظلم و بخل کرده است.» این عقیده گویا از آنجا ناشی شده بود که برخی از متفکران این مطلب را مطرح کرده بودند که «آیا این عالم بهترین عوالم ممکن است یا نه؟» و اگر هست، وجود این همه شر و فساد و ظلم را چگونه تأویل می توان کرد. معتزله که این عالم را بهترین عوالم

می‌پنداشتند می‌گفتند: نه تنها خدا صلاح حال بندگان خود را در نظر می‌گیرد، بلکه صالح‌ترین و شایسته‌ترین شق هر امری و حادثه‌یی را باید انجام بدهد. اشعریه بویژه ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری بنیانگذار این مکتب کلامی، مانند غزالی، می‌گفتند: اصلاً طرح این موضوعات زاید است و برخلاف اصول شرع و عقل هردو.

زیرا گفتن اینکه خدا باید بهترین شق هر کاری و هر امری را برای آدمی زاده و یا تمشیت امور عالم انجام دهد بمنزله الزام و اجبار خداست و خود نوعی طغیان و عصیان و کفر است. عالم البته به بهترین صورت ممکن است ولی اینکه خدا باید چنین بکند، از عقل و ایمان هردو به دور است و قول مسلمانی نیست. بعدها برخی از معتزله نیز مبحث صلاح و اصلح را زاید دانستند و حتی برپدید آورندگان آن که استادان متقدم خود آنان بوده‌اند، نفرین فرستادند. جماعتی از متکلمان معتزلی نیز بحث صلاح و اصلح را تنها محدود به حوزه دین ساختند، و گفتند: خدای تعالی تنها در امور دنیائی باید رعایت صلاح و اصلح را بفرماید نه در امور دنیوی و مادی دیگر. به هر صورت، این مبحث از مباحث نزاع‌انگیز کلام بوده و معرکه آراء و عقاید بسیار، و حتی به نظر برخی از محققان همین مبحث مایه جداسدن اشعری از استاد خویش گردید و او چنان شد که «برآن ایامی که به مذهب اعتزال بوده و از صلاح و اصلح دم می‌زده نفرین و لعن نوشته است.» مبسوط‌ترین بیانی که از این مبحث در کتب کلامی می‌توان یافت در «الفصل فی الملل...» این حزم ظاهری (۱۸۷/۳-۱۶۴، آن کتاب) است.

در منابع زیر نیز مطالبی آمده است:

اشعری، مقالات الاسلامیین، ۲/۳۳-۲۳۲؛ شهرستانی، الملل و النحل، ۱/۵۵-۵۴؛
 نهاية الاقدام فی علم الکلام شهرستانی، ۴۱۰-۳۹۷، چاپ آلفرد گیوم؛ امام فخر رازی،
 کتاب الاربعین، ۲۵۳-۲۴۹، حیدرآباد، ۱۳۴۳ ه. ق.؛ عبدالقادر بغدادی، الفرق بین
 الفرق، ۱۸-۱۱۶ و ۱۶۷، بیروت، ۱۹۷۳. و در انگلیسی رش به: دائرة المعارف اسلام،
 ماده "Aslah" نوشته مونتگمری وات؛ و کتاب ونسینگ، اعتقادنامه مسلمین، با

مشخصات زیر:

A.J. Wensinck, *Muslim Creed*, pp.79.82, Cammbridge, 1932

□ ص ۶۶. «خورشید و ماه دو آیت از آیات الهی هستند...» حدیثی است که محدثان شیعی و سنی هر دو روایت کرده‌اند. برای مثال کلینی در فروع کافی به استناد از علی بن عبدالله آورده که ابوالحسن موسی گفت: پیامبر در مرگ فرزند خود (ابراهیم فرزند ماریه قِطِیّه) که مردم می‌گفتند «انکسفت الشمس لفقْد ابن رسول الله»، به منبر رفت و فرمود: «إن الشمس والقمر آیتان من آیات الله یجریان بامرہ یطیعان له لاینکسفان لموت احد ولا لِحیاته. فاذا انکسفتا وواحدة منهما فصلوا». وچنانکه در متن آمده غزالی قسمت اخیر حدیث را موضوع می‌شمارد، تا استدلال او برضد فیلسوفان از قوت بیشتری برخوردار باشد.

□ ص ۹۷، سطر ۹. این بحث غزالی ابیات زیر را از مثنوی مولانا (۲۲۱/۳، علاءالدوله) به یاد می‌آورد:

لا مکانی که در اونور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست
 ماضی و مستقبلش نسبت به تست هر دو یک چیزند و پنداری که دوست
 یک تنی او را پدر مارا پسر بسام زیرزید و بر عمر و آن زبر
 نسبت زیر و زبر شد زین دوکس سقف سوی خویش یک چیز است و بس
 نیست مثل آن مثالست این سخن قاصراز معنی نو حرف کهن
 □ ص ۱۴۴. این حدیث «تفکروا فی خلق الله ولا تفکروا فی ذاته...» را نظامی نیز (خسرو و شیرین، ۴، چاپ وحید دستگردی) به صورت زیر نظم کرده است:

دلیل عقل تا آنجاست برکار که صانع را دلیل آید پدیدار
 مده اندیشه را زآن پیشتر راه که یا کوه آیدت در پیش یا چاه
 چو دانستی که معبودی ترا هست بدار از جستجوی چون و چه دست

□ ص ۲۲۹، سطر ۳. غزالی در جواهرالقران (۱۱)، چاپ بیروت، ۱۹۷۳، چاپ جمیل صلیبا) درباره فرشتگان کروی و تعریف آنان چنین آرد:

«...والعالم الملكوت و هی الملائكة والروحانیات و الروح و القلب... و منها الملائكة السماویة. و اعلاهم الكروبیون و هم العاكفون فی حظيرة القدس لالتفات

لهم الى الادميين بل لالتفات لهم الى غيرالله تعالى لا ستغراقهم بجمال الحضرة الربوبية وجلالها، فهم قاصرون عليه لحاظهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون...»

□ ص ۲۹۴، سطر ۶. ضمیر در آیه «وان منكم الاواردها...» به اتفاق مفسران راجع است به جهنم (یا قیامت)، یعنی «وارد جهنم» یا «وارد القیامة» و در این باره که «آیامؤمنان نیز وارد دوزخ شوند یا نه؟» اقوال مفسران مختلف است، و در اینجا مجال ذکر همه آنها نیست. همین اندازه باید گفت که آیه عموم است یعنی کافر و مؤمن و مشرک و مسلم همه وارد دوزخ شوند: کافران و مشرکان در آن بسوزند ولی مومنین و مسلمین نجات یابند، بدلیل آیه بعد یعنی (سوره مریم، ۱۹/آیه ۷۲) که می فرماید «سپس نجات دهیم کسانی را که پرهیزگاری کردند و رها کنیم ستمگران را در آن به زانو در افتاده.»

بسیاری از متکلمان نیز گویند مراد از «ورود» در آیه، «قرب» و «دُئُو» یعنی نزدیکی است. و دلیل آن اینست که مؤمنان به دلیل آیات متعدد از آتش دور باشند و حتی آواز آن را نشنوند از جمله به دلیل این آیت که «ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون لا یسمعون حسیسها...» (سوره الانبیاء- ۲۱/۱۰۲-۱۰۱) بنا بر این معنی آیه این می شود که: مؤمنان و کافران هر دو به دوزخ نزدیک شوند و در اطراف آن که موضع محاسبه است بگردند، آنگاه کافران را به دوزخ و مؤمنان را به بهشت برند. ← تفسیر کبیر امام فخر، ۲۱/۴۴-۲۴۲، چاپ مصر، به تحقیق و تعلیق استاد محمد اسماعیل الصاوی، بی تاریخ؛ تفسیر ابوالفتوح رازی، ۶/۹۱-۴۹۰، چاپ استاد ابوالحسن شعرانی؛ تفسیر کشف زمخشری، ۳/۱۹-۴۱۸، چاپ استنبول، ۱۳۴۲ ه.ق.

- اما مناسبت ذکر آیه در اینجا ظاهراً اینست که غزالی نفس و هواهای نفسانی را بدوزخ تشبیه کرده است و مقصودش اینست که همانطور که همه مردم در دوزخ وارد خواهند شد و از ملاقات آن چاره یی ندارند، همانطور رهایی از نفس و هواهای نفس هم به نحو مطلق برای هیچ کس مقدور نیست و رهایی کامل نفس از علائق دنیوی و امور مادی از محالات است. غزالی در مواضع دیگر نیز از جمله احیاء علوم الدین و المنقذ از این تشبیه استفاده کرده است و نفس را به دوزخ مانند ساخته است. برای اینکه معنی آیه و هم مقصود غزالی بیشتر مجسم گردد، ابیات زیر را از مثنوی مولانا (۱/۱۲۹، علاءالدوله)

بخوانید:

دوزخ است این نفس و دوزخ ازدهاست
 هفت دریا را در آشامد هنوز
 چونکه جزو دوزخ است این نفس ما
 کشتن این کار عقل و هوش نیست
 این قدم حق را بود کورا کشد
 سهل شیری دان که صفها بشکند
 کوبد ریاها نگرده گم و کاست
 کم نگرده سوزش آن خلق سوز
 طبع کل دارد همیشه جزوها
 شیر باطن سُخْرُهُ خرگوش نیست
 غیر حق خود کی کمان او کشد
 شیر آنست آنکه خود را بشکند...
 پایان حواشی

نمايه آيات واحاديث

١.آيات:

أُنذَا كُنَا عَظَا مَأْنُخْرَةَ، ٣٠١

ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنه و جادلهم بالتى هى احسن....، ٣٣

الذى علم بالقلم، ٢٢١

الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون، ٤٢

الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة

الزجاجة كأنها كوكب درى....، ٢٣٤

خلق الانسان ضعيفاً، ٧

سبحانه و تعالى عما يقولون علواً كبيراً، ١٩٠

فلاتعلم نفس ما اخفى لهم من قره اعين، ٢٨٥، ٢٨٩

قد افلح من زكياها و قد خاب من دسيها، ٢٨٨

كل شىء هالك الا وجهه ٢٧٧

لا كراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى، ٣٠

لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات و لافى الارض و لا اصغر من ذلك و لا اكبر

الافى كتاب مبين، ١٦٠

لا يكلف الله نفساً الا وسعها، ٧

ما شهدتهم خلق السموات و الارض و لا خلق انفسهم، ١٢٣

مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً وان اوهن البيوت لبيت

العنكبوت...، ١٧٤

وإذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اثنتا عشرة عيناً قد علم

كل اناس مشربهم...، ٣١

وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون، ٢٣

ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون، ٢٧٧

ولا تبديل لخلق الله، ٢٨؛ ولا تبديل لكلمات الله، ٢٨

ولن تجد لسنة الله تبديلاً، ٢٨، ٣٠، ٣

وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر، ٣٠، ٣

وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض و لا فى السماء و لا اصغر من ذلك و

لا اكبر الا فى كتاب مبين، ١٦٠

٢. احاديث

أرواحُ الصّالحينِ فى حَواصِلِ طُيورٍ خُضِرَ مُعلَقةٌ تَحْتَ العَرشِ...، ٢٩٦

أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصّالِحِينَ مَا لَأَعْيُنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَيَّ قَلْبٍ

بَشَرٍ، ٢٨٥، ٤١، ٢٩٠

ان الشمس و القمر آيتان من آيات الله يجريان بامرہ يطيعان له لا ينكسفان لموت احد و

لالحياته...، ٤٨

تفكروا فى خلق الله و لا تفكروا فى ذات الله، ١٣٠، ١٦٤

از همین نویسنده

۱. تاریخ فلاسفه ایرانی، شرح احوال و عقاید و کتب ۴۵ فیلسوف ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، چاپ دوم.
۲. معجزه ایرانی بودن، (حاوی ۶۸ موضوع انتقادی و اجتماعی)
۴. شناخت عرفان و عارفان ایرانی، (صوفیگری چیست، و صوفیان کیانند در سه بخش و هجده موضوع مهم عرفانی، و شرح احوال ابویزید بسطامی، سهل تستری، حسین منصور حلاج، ابوبکر شبلی، و شیخ ابوسعید ابی‌الخیر)، چاپ چهارم.
۵. سه فیلسوف بزرگ، دیوژن، دکارت، وولتر، شامل شرح احوال و عقاید، چاپ دوم.
۶. سید جمال‌الدین اسدآبادی (زندگانی و سفرهای سید با شرح و نقد رساله‌ی نیچریه به انضمام مقاله‌ی ارنست رنان در اسلام و علم جدید ترجمه مرحوم استاد سید محمدعلی جمالزاده نویسنده نامدار ایرانی).
۷. افسانه‌های ازوپ، افسانه سرای بزرگ یونان، چاپ دوم، اساطیر.
۸. برگزیده‌ی رسائل اخوان‌الصفی (با مقدمه‌ی مفصل و شرح مشکلات آن)، چاپ دوم اساطیر.
۹. خواندنی‌های ادب فارسی.
۱۰. تهافت‌الفلاسفه، تألیف ابو حامد محمدغزالی، چاپ سوم، انتشارات جامی.
۱۱. فلسفه معاصر، نوشته‌ی فردریک کاپلستون.
۱۲. تاریخ مختصر فلسفه در اروپا، نوشته‌ی پروفیسور آلبرت آوی (در سه مجلد، همراه با فهرس کامل اعلام رجال، امکنه، مکاتب و اصطلاحات فلسفی و معادل‌های آنها)، زوّار.

۱۳. نامه‌های فلسفی، ولتر، انتشارات بهبهانی.
۱۴. عبیدزاکانی (شامل تصحیح انتقادی همه آثار او اعم از چاپ شده و چاپ نشده، همراه با مقدمه‌ی مفصل در شیوه‌های طنز و شوخ طبعی، و ذکر ریشه‌های داستان‌ها و تعریفات و پندیات عبید و تجزیه و تحلیل اوضاع اجتماعی و محیط سیاسی زمان او).
۱۵. سخنان بزرگ، نوشته گوستا ولوبن فرانسوی. (زیر چاپ)
۱۶. تاریخ علم اخلاق. (= تهذیب الاخلاق، ابن مسکویه)، اساطیر.
۱۷. شرح تعرف کلاباذی، از ابو عبدالله مستملی بخاری (در چهار مجلد).
۱۸. سیر فلسفه در ایران و جهان اسلام، اساطیر.
۱۹. مبانی عرفان و احوال عارفان، چاپ دوم، اساطیر.
۲۰. فرهنگ فلسفی (شامل اعلام و اصلاحات فلسفه‌ی اسلامی - ایرانی). (زیر چاپ)
۲۱. ترجمه قرآن کریم، اساطیر.
۲۲. تهافت‌التهافت، تألیف ابن رشد (زیر چاپ)

اجمالی از تحصیلات و آثار

علی اصغر حَلَبی فرزند علی اکبر حَلَبی به سال ۱۳۲۳ ه. ش. در شهرستان اردبیل متولد شد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در همان شهر بیابان رسانید (و همراه با آن در مدارس علمیه قدیم عربیت و فلسفه را از دو استاد مشهور آن زمان فراگرفت). آنگاه به دانشگاه تهران آمد و در دانشکده ادبیات به تحصیل در رشته فلسفه محض پرداخت و لیسانس گرفت. سپس برای تکمیل معلومات، اول به آمریکا (یک سال) و بعد به انگلستان - دانشگاه ادینبرا (اسکاتلند) سفر کرد و مدت شش (۶) سال به مطالعه و تحقیق در فلسفه و فرهنگ اسلامی پرداخت، و در مجالس درس و بحث فردریک کاپلستن و مونتگمری وات حاضر شد و به اخذ درجه دکتری در فرهنگ و فلسفه اسلامی نایل آمد. (۱۳۵۹ / ۱۹۸۰). از آثار چاپ شده او گذشته از مقالات متعدد که زیر عنوان معجزه ایرانی بودن و دیگر مقالات انتشار یافته در دائرةالمعارفها و مجله های ادبی می باشد بیش از ۳۰ عنوان کتاب اعم از ترجمه و تألیف است.

چرایی تألیف تهافت الفلاسفه و قواعد العقاید

عادت فیلسوفان این بوده است که درباره هستی و مسائل آن «چون» و «چرا» بکنند، دستگاه خلافت عباسی نیز مانند هر دستگاه مستبد دیگر از «چون» و «چرا» و سؤال می ترسید. و معتقد شده بود که «زیر هر چرایی شیری خفته است»، لذا از غزالی - که متکلمی بی حمال و متفکر بود، و در عین حال قلمی بسیار توانا داشت، درخواست کرد که کتابی در ردّ فیلسوفان و تناقض گویی ایشان بپردازد. غزالی هم پذیرفت و کتاب تهافت الفلاسفه را در ردّ عقاید ایشان نوشت، و به این کار نیز بسنده نکرد، بلکه در کتاب خود در سه مسأله آنان را تکفیر و در هفده مسأله تضلیل کرد. و بدبختانه «چنان ضربتی بر قامت فلسفه زد که فلسفه و علوم عقلی دیگر کمر راست نکرد!» در مقدمه کتاب این مختصر به تفضیلی تمام یاد شده و خوانندگان از خواندن آن به چندی و چونی این ماجرا پی خواهند بُرد.

این مترجم نیز برای خاطر مقدمه‌یی که بر آن کتاب نوشته بود چوب فراوان خورد ولیکن شرح آن را در جای دیگری نوشته‌ام.

□

کتاب قواعد العقاید، در حقیقت اعتقادنامه خود غزالی است و او چنین می‌پندارد که اعتقاد نامه هر مسلمان دیگری نیز هست که چون او می‌اندیشند و عقل آدمی را از دریافت اسرار الهی ناتوان می‌شمارند، بدین معنی که غزالی از خود می‌پرسد که اگر فیلسوفان را ردّ و تکفیر و تضلیل کردی، و راه ایشان را برای رسیدن به حقّ و حقیقت ناقص و متناقض یافتی، چه چیزی را به جای آن می‌گذاری؟ غزالی جواب این سؤال را در همین کتاب قواعد العقاید می‌دهد، و اعتقاد و عمل به آن را مایه سعادت دنیا و دین می‌شمارد. مترجم قبلاً فشرده این رساله را که بخشی از کتاب احیاء علوم الدین غزالی است در مقدمه تهافت الفلاسفه آورده بود، اما چون اکنون تهافت الفلاسفه ابن رشد را ترجمه می‌کند، لازم می‌دانست که آن کتاب غزالی را عیناً و سطر به سطر از احیاء ترجمه و توضیح کند، و تحت عنوان کتابی جداگانه نشر کند تا اینکه خوانندگان بدانند که اصول عقاید این «حجة الاسلام» راستین چیست، و آیا مشکلات دین و دنیای مسلمانان را حلّ می‌تواند بکند یا نه؟