BBR
۲۹۳
/ ف ۶
۱۳۸۲



فصول منتزعه فارابی

Download from:aghalibrary.com

Download from:aghalibrary.com

فصول منتزعه فارابی

ترجمهٔ حسن ملکشاهی

سروش
تهران ۱۳۸۲

ICAS
JAKARTA
LIBRARY

کتابخانه سازمان حوزه‌ها و مدارس
علمیه خارج از کشور

فارابی، ابونصر محمدبن محمد، ۲۶۰-۳۳۹ق.
فصول منتزعه فارابی / ترجمه حسن ملکشاهی . ـــ تهران: سروش(انتشارات صداوسیما)، ۱۳۸۲.
۲۰۸ص.
ISBN 964-435-553-9 ۱۲۰۰۰ ریال:
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
۱. فلسفه اسلامی ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ملکشاهی، حسن، مترجم. ب. صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش. ج. عنوان.
BBR۲۹۳ ۱۸۹/۱
۱۳۸۰
کتابخانه ملی ایران ۸۰م-۱۶۰۷۵

سروش
انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران

تهران، خیابان استاد شهید مطهری، تقاطع خیابان شهید دکتر مفتح، ساختمان جام‌جم
مرکز پخش: مجتمع فرهنگی سروش، ۶۴۰۴۲۵۵

عنوان: فصول منتزعه فارابی
ترجمهٔ: حسن ملکشاهی
چاپ اول: ۱۳۸۲
این کتاب در دو هزار نسخه در چاپخانهٔ انتشارات سروش لیتوگرافی، چاپ و صحافی شد.
همهٔ حقوق محفوظ است.
شابک: ۹ - ۵۵۳ - ۴۳۵ - ۹۶۴ ISBN: 964 - 435 - 553 - 9

فهرست

مقدمه ۱
فصل نخست: در نمایاندن همانندی نفس به کالبد آدمی در تندرستی و ناتندرستی ۵
فصل دوم: در نمایاندن ویژگیهای نفس و برتریها و کاستیهای آن ۶
فصل سوم: در نمایاندن همانندی شهردار با پزشک در درمان جانها و کالبدها و برتری شهردار بر پزشک... ۶
فصل چهارم: در نمایاندن همانندی شهردار با پزشک که درمانگر کالبدهاست ۷
فصل پنجم: در نمایاندن گونه‌های همانندی سیاستمدار با پزشک در نیاز به شناختهای کالبد و روان..... ۹
فصل ششم: در نمایاندن گونه‌های جسم و بیان پاره‌های آن ۹
فصل هفتم: در نمایاندن پاره‌ها و نیروهای بزرگ جان ۱۱
فصل هشتم: در نمایاندن گونه‌های برتریها و فرومایگی‌های آدمی ۱۴
فصل نهم: در نمایاندن چگونگی پدیدآمدن برتریها و فرومایگی‌های جان آدمی ۱۴
فصل دهم: در نمایاندن این حقیقت که شایستگی‌های فطری، نه فضیلت است و نه رذیلت..... ۱۵
فصل یازدهم: در نمایاندن این حقیقت که شایستگی آدمی به مقتضای سرشت برای همهٔ
برتریها یا فرومایگی‌ها ناممکن است ۱۶
فصل دوازدهم: در نمایاندن دو گونه آدمی: (۱) خداگونه (۲) ددگونه ۱۷
فصل سیزدهم: در نمایاندن گوناگونی شایستگی‌های سرشتی به سوی برتریها یا فرومایگی‌ها..... ۱۸
فصل چهاردهم: در نمایاندن جدایی میان خویشتن دار و اهل فضیلت ۱۹
فصل پانزدهم: در نمایاندن برتری سامان‌بخش شهر، بر خویشتن‌دار ۲۰
فصل شانزدهم: در نمایاندن چگونگی نابودی پلیدیها از شهرها ۲۱
فصل هفدهم: در نمایاندن این حقیقت که آدمی تواناست کنشهایی پدید آورد که سرشتی نیست..... ۲۱
فصل هجدهم: در نمایاندن کنشهای میانهٔ دو کرانهٔ افراط و تفریط ۲۲
فصل نوزدهم: در نمایاندن دو معنای «اعتدال» و «میانه» که یکی اضافی و دیگری خودبه‌خودی است ۲۴
فصل بیستم: در نمایاندن این حقیقت که اعتدال و حالت میانه در کنشها و افعال از سوی..... ۲۵
کالبدها و گروه‌ها در زمانهای گوناگون همانند حالت میانهٔ داروها و غذاهای گوناگون است..... ۲۵
فصل بیست و یکم: همان گونه که پزشک حالت میانهٔ غذاها و داروها را نمایان می‌سازد، پادشاه و
سیاستمدار نیز حالت میانهٔ کنشها و خویها را نمایان خواهد ساخت..... ۲۶
فصل بیست و دوم: در نمایاندن معنای خانه و شهر، از دیدگاه دانایان پیشین..... ۲۶

فصل بیست و سوم: در نمایاندن اثرگذاری خانه‌ها در کنشها و خویهای خداوندان آن ۲۶
فصل بیست و چهارم: در نمایاندن معنای خانه و سرای و انبازهای آن ۲۷
فصل بیست و پنجم: درنمایاندن همانندی شهر و خانه به کالبد آدمی و پاره‌های آن ۲۸
فصل بیست و ششم: در نمایاندن همانندی شهردار در سر و سامان دادن نظام شهر به پزشک که
نظام کالبد و پاره‌های آن را عهده‌دار است ۲۹
فصل بیست و هفتم: در نمایاندن توانایی آدمی بر دست یازیدن به کنشها و خویهای میانه، همانند
دریافت او بر خوردنیهای میانه ۳۱
فصل بیست و هشتم: در نمایاندن معنای گونه‌های مدینه ۳۲
فصل بیست و نهم: در نمایاندن بهره‌برداری از رفتار و کنشهای میانهٔ اضافی ۳۴
فصل سی‌ام: در نمایاندن معنای حقیقی پادشاه و هدف او در سر و سامان دادن مدینه ۳۴
فصل سی و یکم: در نمایاندن غایات و اهداف شهرها ۳۵
فصل سی و دوم: در نمایاندن معنای پادشاه و نادرستی آرایی که بیان شده ۳۷
فصل سی و سوم: در نمایاندن دو کرانهٔ عقل نظری و عملی ۳۸
فصل سی و چهارم: در نمایاندن عقل نظری و مراتب آن ۳۸
فصل سی و پنجم: در نمایاندن معنای علم و گونه‌های آن ۳۹
فصل سی و ششم: در نمایاندن حقیقت معنای علم که تنها به هستیهای دگرگون ناشدنی گفته می‌شود .. ۴۰
فصل سی و هفتم: در نمایاندن معنای حکمت و بیان مراتب هستی و ویژگیهای پدیدآورندهٔ نخستین ۴۱
فصل سی و هشتم: در نمایاندن حکمت عملی و مراتب آن ۴۳
فصل سی و نهم: در نمایاندن معنای تعقّل و غایت و آنچه که به غایت باز می‌گردد ۴۴
فصل چهلم: در نمایاندن شادی‌بخشها و رنج‌آورهای کالبد و جان آدمی ۴۴
فصل چهل و یکم: در نمایاندن این واقعیت که بیماران روانی نیز همانند بیماران تن، چیزهای
ناهماهنگ را هماهنگ و هماهنگ را ناهماهنگ می‌پندارند ۴۵
فصل چهل و دوم: در نمایاندن گونه‌های خردمندی و تعقّل ۴۶
فصل چهل و سوم: در نمایاندن گمان راست و درست ۴۷
فصل چهل و چهارم: در نمایاندن معنای ذهن ۴۷
فصل چهل و پنجم: در نمایاندن معنای نیکویی اندیشه ۴۸
فصل چهل و ششم: در نمایاندن بنیان اندیشه‌های اندیشمندان در دست یازیدن به احکام ۴۸
فصل چهل و هفتم: در نمایاندن معنای غمر و نادان ناآزموده ۴۹
فصل چهل و هشتم: در نمایاندن معنای جنون و دیوانگی ۴۹
فصل چهل و نهم: در نمایاندن معنای حمق و نادانی ۴۹
فصل پنجاهم: در نمایاندن معنای تیزهوشی ۵۰
فصل پنجاه و یکم: در نمایاندن معنای تعقل و زیرکی ۵۰
فصل پنجاه و دوم: در نمایاندن معنای حکمت، که اخص از معنای تعقّل است ۵۰

فصل پنجاه و سوم: در نمایاندن معنای حکمت حقیقی که پدیدآورندهٔ نیک‌بختی آدمی است ۵۱
فصل پنجاه و چهارم: در نمایاندن معنای خطابه ۵۲
فصل پنجاه و پنجم: در نمایاندن این معنا که خیال انداختن نیکو با نیکو قانع ساختن به یک معنا نیست . ۵۲
فصل پنجاه و ششم: در نمایاندن خیال‌انگیزی اشعار در شنوندگان و گونه‌های شش‌گانهٔ آن ۵۴
فصل پنجاه و هفتم: در نمایاندن ارکان آرمانشهر ۵۵
فصل پنجاه و هشتم: در نمایاندن پیشوایان و فرمانروایان آرمانشهر و دربایستهای آنان ۵۶
فصل پنجاه و نهم: در نمایاندن گونه‌های افراد جامعهٔ شهر ۵۷
فصل شصتم: در نمایاندن جایگاه‌ها و مراتب افراد جامعهٔ آرمانشهر ۵۸
فصل شصت و یکم: در نمایاندن چگونگی وابستگی افراد جامعه آرمانشهر به یکدیگر ۶۰
فصل شصت و دوم: در نمایاندن معنای داد و ستم در جامعهٔ آرمانشهر ۶۲
فصل شصت و سوم: در نمایاندن آراء بخشش از ستمی که در آرمانشهر پدید می‌آید ۶۴
فصل شصت و چهارم: در نمایاندن معنای عدالت و دادگری که فراگیرتر از معنای دادگری یاد شده است . ۶۴
فصل شصت و پنجم: در نمایاندن این حقیقت که هر یک از افراد آرمانشهر باید در پیشه‌ای چیره‌دست باشند ۶۵
فصل شصت و ششم: در نمایاندن گروههایی که ساز و برگ و هزینهٔ زندگی آنان به عهدهٔ سرپرست آرمانشهر است ۶۶
فصل شصت و هفتم: در نمایاندن گونه‌های جنگ و ستیز در مدینه و بررسی اسباب آن ۶۸
فصل شصت و هشتم: در نمایاندن گونه‌های معنا و مفهوم و بیان دو گونهٔ هستی ۶۹
فصل شصت و نهم: در نمایاندن عوالم سه‌گانه: هستیهای برکنار از ماده، اجرام آسمانی و هستیهای مادی ۷۰
فصل هفتادم: در نمایاندن گونه‌های مفهوم و معنای: واجب، ممتنع، ممکن زمانی، ممکن استقبالی یا وقوعی یا استعدادی ۷۰
فصل هفتاد و یکم: در نمایاندن گونه‌های هستی: واجب، ممکن زمانی، ممکن استعدادی و استقبالی و وقوعی ۷۱
فصل هفتاد و دوم: در نمایاندن گونه‌های کاستی هستیهای ممکن ۷۲
فصل هفتاد و سوم: در نمایاندن این حقیقت که هر هستی که ضد دارد، در وجود او کاستی است ۷۲
فصل هفتاد و چهارم: در نمایاندن معنای پلیدی و نبودن آن در مراتب هستی و نظام آفرینش ۷۴
فصل هفتاد و پنجم: در نمایاندن پدیده‌های نفس که اگر آفریدگار نیک‌بختی شود، نیکی و خیر، و اگر پدیدآورندهٔ تیره‌بختی شود، پلیدی است ۷۶
فصل هفتاد و ششم: در نمایاندن حقیقت معنای سعادت که برتری و فضیلت است ۷۷
فصل هفتاد و هفتم: در نمایاندن سبب ناشکیبایی انسان بافضیلت از مردن ۷۹
فصل هفتاد و هشتم: در نمایاندن گونه‌های مردن در مدینه‌ها ۸۰

فصل هفتاد و نهم: در نمایاندن جایگاه شایسته‌ای که سزاوار است انسانِ بافضیلت، هستی خود را در معرض خطر قرار دهد ۸۱
فصل هشتادم: در نمایاندن چگونگی شایسته بودن رفتار و کنش مردم آرمانشهر به هنگام مردن یا کشته شدن شهردار ۸۲
فصل هشتاد و یکم: در نمایاندن اثرگذاری تن و نیروهای آن در نفس تا به کمال رسد، و از کالبد و نیروهای آن بی‌نیاز شود ۸۳
فصل هشتاد و دوم: در نمایاندن کاستی و نارسایی هستیهای مرکّب ۸۵
فصل هشتاد و سوم: در نمایاندن معنای فاعل حقیقی و پدیدآورندهٔ رسا (علت تامّه) ۸۵
فصل هشتاد و چهارم: در نمایاندن سبب دربایسته بودن هستی پدید آمده از هستی علت تامّه و پدیدآورندهٔ رسا ۸۶
فصل هشتاد و پنجم: در نمایاندن معنای خردمند و خردمندی ۸۸
فصل هشتاد و ششم: در نمایاندن اندیشه‌هایی دربارهٔ علم واجب و درستی و نادرستی آنها ۹۰
فصل هشتاد و هفتم: در نمایاندن اندیشه‌ها دربارهٔ چگونگی عنایت خدای بزرگ به آفریدگان ۹۱
فصل هشتاد و هشتم: در نمایاندن معنای سیاست و کشورداری، که گونه‌های آن تنها در نام انبازند نه در معنا ۹۳
فصل هشتاد و نهم: در نمایاندن ماهیت مدینهٔ فاضله یا آرمانشهر و چگونگی دست یازیدن افراد جامعه به نیک‌بختی ۹۳
فصل نودم: در نمایاندن کشورداری مدینهٔ جاهله و درهم آمیختن آن از کشورداریهای گوناگون ۹۴
فصل نود و یکم: در نمایاندن سبب تدوین قانون کشورداری مدینهٔ جاهله و فراهم آمدن آن از کشورداریهای گوناگون ۹۴
فصل نود و دوم: در نمایاندن گوناگونی کشورداری مدینهٔ جاهله، که هیچ‌گونه هماهنگی میان آنها نیست ۹۵
فصل نود و سوم: در نمایاندن گوناگونی نیروی آزمایشی از دیدگاههای گوناگون ۹۷
فصل نود و چهارم: در نمایاندن سودهای عقل نظری در فلسفه و شرح لزوم آن در عقل عملی از چند سو ۱۰۱
فصل نود و پنجم: در نمایاندن معنای برتری اندیشه و فضیلت فکری ۱۰۴
فصل نود و ششم: در نمایاندن همانندی جانها به کالبدها، که پذیرای همهٔ گونه‌های ۱۰۵
فصل نود و هفتم: در نمایاندن فطری نبودن همهٔ فضیلتهای آدمی ۱۰۶
فصل نود و هشتم: در نمایاندن سنجش میان دانای بی‌کنش و کنندهٔ بی‌دانش ۱۰۷
فصل نود و نهم: در نمایاندن دو گونه اجتماع و بررسی هدفهای آن ۱۰۹
فصل صدم: در نمایاندن یکی بودن ناآگاه و آنکه تظاهر به ناآگاهی می‌کند ۱۱۰
منابع و مآخذ ۱۱۱
لغتنامه ۱۱۵

مقدمه

کتاب «فصول منتزعه» بنا به نوشته‌های محققان و پژوهشگران تاریخ ـ همچون؛ *صاعد اندلسی* (متوفی به سال ۴۶۲ هـ / ۱۰۷۰ م) در طبقات الامم و *ابن ابی‌اصیبعه* (متوفی به سال ۶۶۸ هـ/۱۲۷۰م) درکتاب عیون‌الابناء ج ۲، ص ۱۴۰ـ۱۴۱، و صفدی (متوفی به سال ۷۶۴ هـ / ۱۳۶۳ م) درکتاب **الوافی بالوفیات** ج ۱، ص ۱۰۹ـ۱۱۰، و *ابوالحسن علی بن یوسف قفطی* (متوفی به سال ۶۴۶ هـ / ۱۲۳۶ م) درکتاب **اخبار العلماء باخبار الحکماء** ـ بی‌تردید اثر فیلسوف نامدار و متفکر بزرگ و پژوهشگر کم‌نظیر، معلّم ثانی *ابونصر فارابی* است. گرچه نام همین اثر در تراجم یاد شده، با عنوانهای گوناگون، همچون: **فصول فلسفیة منتزعة من کتب الفلاسفة**؛ کتاب (مختصر) **الفحص المدنی**؛ کتاب **فی‌الفصول المنتزعة للاجتماعات**؛ **فصول مما جمعه من کلام القدماء**؛ کتاب **فی‌الاجتماعات المدنیة**؛ وکتاب **جوامع السیاسة** مختصر آمده، با این همه *قفطی* نام آن را در **اخبار العلماء باخبار الحکماء**، **الفصول المنتزعه** یادکرده است، و این اثر دربردارندهٔ صد فصل است و بیشتر مسائل آن دربارهٔ بخشهای **حکمت عملی**، **سیاست مدن**، **دانش اخلاق** و **تدبیر منزل** است و برخی از فصول آن دربارهٔ حکمت نظری چون **شناخت مبدأ** و ویژگیهای آن، بحث و گفت‌وگو دارد. چنانکه پیداست، عقل از دیدگاه فلاسفه دارای دو جنبهٔ نظری و عملی است. عقل نظری مبدأ دریافت کلی است، و این دریافت خود دو گونه است:

۱ـ دریافتی که به عمل بستگی دارد، مانند علم به اینکه عدل نیکوست و بیداد زشت و ناپسند است؛ این نیرو مبنای حکمت عملی است.

۲ـ دریافتی که به عمل بستگی ندارد، چون شناخت هستیهای غیرمادی مانند کندوکاو دربارهٔ پدیدآورندهٔ نخستین و ویژگیهای آن، و شناخت عقول و نفوس برکنار از ماده، و دریافت هستیهای

مادی مانند شناخت چگونگی‌های اجسام و مقادیر و همانند آنها. از این رو فلاسفه حکمت را به اعتبار گونه‌های هستی به دو بخش کرده‌اند:

هستیها از آن جهت که به خواست و اختیار بشر پدید آیند، و یا آنکه در پدید آمدن آنها آدمی اثر گذار نباشد، دو گونه اند: یکی آنکه هستی آنها به خواست و ارادهٔ آدمی است و کندوکاو دربارهٔ چگونگی‌های این‌گونه از هستیها، حکمت عملی است و آن بر سه گونه است: ۱ـ علم اخلاق ۲ـ سیاست کشورداری ۳ـ تدبیر منزل و سروسامان دادن به نظام خانه. چگونگی تقسیم حکمت عملی را به سه بخش یاد شده، می‌توان این گونه نمایان ساخت: هرگاه آدمی در پدید آوردن عمل و کنشی که برای دست یازیدن به نتیجه‌ای است، به همراهی و مشارکت دیگران نیازمند نباشد، بررسی و کندوکاو دربارهٔ آن را که شایسته چه حکمی است «*علم اخلاق*» گویند، و هرگاه در پدید آمدن آن کنش، به همراهی و مشارکت دیگران نیاز باشد، و گروهی باید در پدید آوردن آن، با یکدیگر انباز شوند، و هرگاه آن کنش به خواست گروهی اندک و خانواده، و همکاری جملگی افراد آن وابسته باشد، این‌گونه دانش را «*تدبیر منزل*» یا «*حکمت منزلی*» خوانند، و اگر پدید آمدن آن عمل و کنش به مشارکت جملگی افراد کشوری وابسته باشد، بدین معنی که همگان می‌بایست آن فرمانها را گردن نهند تا نظام کشور سامان پذیرد، نام این‌گونه دانش «*سیاست مدن*» و «*حکمت مدنی*» است.

حکمت نظری هم ـ بنا بر اینکه دانش منطق را دربر گیرد ـ بر چهار بخش است: ۱ـ منطق ۲ـ طبیعی ۳ـ ریاضی ۴ـ الهی. سبب پیدایش این بخشها آن است که دانستن احوال موجودی که در اختیار ما نیست، یا برای دست‌یازیدن به دانش دیگری است و یا خود آن احوال، خود به خود مورد خواست است. قسم اول، دانش منطق است که فراگرفتن قوانین آن، تنها جنبهٔ مقدماتی دارد و برای فراگرفتن علوم دیگر به کار می‌رود. قسم دوم که دانستن احوال موجودات برای خود آن احوال باشد، نیز بر سه قسم است: هستیهایی که ما می‌خواهیم چگونگی‌های آنها را دریابیم، اگر در ذهن و خارج به ماده محتاج باشند، کندوکاو دربارهٔ احوال این‌گونه از هستیها را حکمت *طبیعی* نامند، و اگر در ذهن و خارج به ماده محتاج نباشند، نام آن دانش، حکمت *الهی* است، و اگر تنها در خارج به ماده محتاج باشند، حکمت *ریاضی* است. همان گونه که روشن شد، بیشتر گفت‌وگو و کندوکاو *ابونصر فارابی* در این اثر، دربارهٔ مسائل حکمت عملی است، چنانکه در آغاز نسخهٔ خطی *فصول منتزعه* [اهدایی سیدمحمد مشکوة به دانشگاه تهران] در معرفی همین اثر این‌گونه آمده

است: «هٰذِهِ جُمَل وَ فصول مُنْتَخَبَةٍ مِن علم الاَخْلاقِ، تَشْتَمِلُ عَلیٰ اِکْتسابِ فَضائل النّفس الانْسانیة، وَ الاِجْتنابِ عَنْ رَذائِلِها وَ فی نَقْلِ الاِنْسانِ نَفْسَه عَنْ عاداتِهِ السَّیئةِ اِلیٰ الْعاداتِ الحَسَنةِ، وَ فی عَقْدِ المدینةِ الفاضِلَةِ، وَ عقد الْبَیْتِ وَ سیاسَةِ اَهْلِها، وَ کُلُّها مَجموعةٌ فی هٰذِهِ الرّسالَةِ.» یعنی: «همین رساله، فشرده‌ها و فصلهای برگزیده‌ای از دستورهای دانش *اخلاق* است که در بردارندهٔ برتریهای جان آدمی و دوری‌جستن از پلیدیهای آن است، و آدمی با به‌کار بستن آن دستورها از روشهای ناپسند به سوی رفتار و کردارهای نیکو و شایسته دگرگون خواهد گشت، و نیز با توجه به دستورهای آن، در بریا داشتن آرمانشهر، و سروسامان دادن به نظام خانواده بی‌شک تکاپو خواهد نمود، و جملگی دستورهای اخلاقی، و قوانین کشورداری و نظام خانواده در این اثر گردآمده است.»

روش تحقیق نگارنده در برگزیدن عبارت متن کتاب **فصول منتزعه**، چنین بود که با کندوکاو در نسخهٔ چاپ بیروت به اهتمام دکتر فوزی متری‌نجار سال ۱۹۷۱ م، و مقایسهٔ آن با دو نسخهٔ خطی، یکی نسخهٔ اهدایی سیدمحمد مشکوة به دانشگاه تهران به شمارهٔ «تهران ۲۵۰ مشکوة»، به خط عثمان‌بن محمدبن عثمان شهرآبادی، و دیگر، نسخهٔ خطی دانشکده الهیات دانشگاه تهران به شمارهٔ «۶۹۵ د»، آنچه که به نظر درست می‌آمد، در متن آورده شد، و در برگردان آن به زبان فارسی باتوجه به مطالب هر فصل، عنوان ویژه‌ای که نمایانگر فشردهٔ معنای همان فصل است برای سهولت دسترسی خوانندگان به مضامین آن برگزیده شد، و در تفسیر اصطلاحات و برگردان آن تلاش شد تا به عبارت متن پایبند باشد، و کوشش کند تا از بحثهای زاید بر مهم مطالب کتاب دوری جوید، و تا آنجا که ممکن است به اصل وفادار بماند. در ضمن، فهرست مطالب و فهرست اصطلاحات و فهرست منابع مورد استناد فراهم آمد، و در ذکر مآخذ و مستندات نیز شیوه‌های کنونی تحقیق به‌کار بسته شد. امید است این تکاپوی ناچیز مورد پذیرش پژوهندگان علوم عقلی قرار گیرد. در پایان از همه تکاپوگران انتشارات سروش و یکایک آنان که نگارنده را در همه‌جای این اثر، و دیگر آثار یاری دادند سپاس فراوان دارد، توفیق روزافزون همگان را در خدمت به فرهنگ ایران‌زمین از خداوند بزرگ آرزومند است.

حسن ملکشاهی

فصول *منتزعه*؛ تشتمل عَلیٰ أصولٍ کثیرة مِنْ أقاویل القدماء فیما ینبغی أنْ تُدبّر بِهِ المُدُنِ وَ تُعمّرَ بِهِ وَ تصلح بِهِ سیرة أَهْلِهٰا وَ یُسدّدوا بِهِ نَحْوَ السّعادة.

گفت‌وگوهای این رساله، فصلهای برگزیده‌ای است از آرای پیشینیان که نمایانگر بسیاری از اصول *کشورداری*، دستورهای *تدبیر منزل*، مبانی *دانش اخلاق* و سرانجام آنچه سزاوار است تا کارهای شهرها با به کار بستن آن سروسامان یابد، و آبادانی آن به چرخش درآید، و روشها و خویهای مردمان آن نیکو گردانده شود، تا شهروندان به نیکبختی رو آورند، و راه رسیدن به آن برای همگان هموار و استوار گردد.

[۱] فصل للنفس صحّة و مرض کما للبدن صحّة و مرض. فصحّة النفس أن تکون هیئاتها و هیئات اجزائها هیئاتٍ تفعل بها أبداً الخیرات و الحسنات و الأفعال الجمیلة. و مرضها أن تکون هیئاتها و هیئات أجزائها هیئاتٍ تفعل بها أبداً الشرور و السیّئات و الافعال القبیحة. و صحّة البدن أن تکون هیئاته و هیئات أجزائه هیئاتٍ تفعل بها النَّفس أفعالها عَلیٰ أَتَمّ مٰا یَکونُ وَ أَکْمَلِهِ، کانت تلک الأفعال التی تکون بالبدن أو بأجزائه خیراتٍ أو شروراً. و مرضه أن تکون هیئاته و هیئات أجزائه هیئاتٍ لاتفعل بها النفس أفعالها التی تکون بالبدن أو بأجزائه، أو تفعلها أنقص مما ینبغی اوّلاً علی ما من شأنها أن تفعلها.

فصل نخست: در نمایاندن همانندی نفس به کالبد آدمی در تندرستی و ناتندرستی

جان و روان همانند تن و کالبد، درستی و نادرستی دارد. بنابراین، درستی جان به آن است که چگونگی‌های جان و پاره‌های آن دارای آن‌گونه حالات و ویژگیهایی باشد که هماره نیکیها و خوبیها و کردار زیبا از او پدید آید، و نادرستی جان و پاره‌های آن به آن است که نفس و پاره‌های آن دارای آن‌گونه ویژگیهایی باشد که هماره بدیها و پلیدیها و کردار ناشایست از او پدید آید. و

درستی تن به آن است که چگونگی‌های تن و پاره‌های آن دارای آن گونه ویژگیهایی باشد، که جان با آن حالات، کنشهای خود را رساتر و کاملتر از آنچه هست پدیدار سازد. خواه رفتارهایی را که نفس به میانجی تن و یا پاره‌های آن پدید می‌آورد، نیکیها باشند و خواه پلیدیها. و نادرستی کالبد به آن است که چگونگی‌های تن و پاره‌های آن، به گونه‌ای باشد که روان در کنشهایی که به میانجی تن و یا پاره‌های آن پدید می‌آورد، ناتوان و درمانده باشد، یا در پدید آوردن آن کنشها، نارساتر از آن چگونگی و حالتی است که در آغاز شایستگی آن را داشته است.

[۲] **فصل** الهیئات النفسانیّة التی بها یفعل الانسان الخیرات و الأفعال الجمیلة هی الفضائل، والتی بها یفعل الشرور و الأفعال القبیحة هی الرذائل و النقائص والخسائس.

فصل دوم: در نمایاندن ویژگیهای نفس و برتریها و کاستیهای آن

آن ویژگیهای روانی و حالات نفسانی که آدمی به میانجی آنها نیکیها و کردار زیبا پدید می‌آورد، همان فضیلت‌هاست، و آن ویژگیهای روانی و حالات نفسانی که آدمی به میانجی آنها پلیدیها و کردار زشت و ناپسند پدید می‌آورد، همان پستیها و کاستیها و فرومایگی‌هاست.

[۳] **فصل** کما أنّ صحّةَ البدن هی اعتدال مزاجه، ومرضه الانحرافُ عن الاعتدال، کذلک صحّة المدینة واستقامتها هی اعتدال أخلاق أهلها ومرضها التفاوت الذی یوجد فی أخلاقهم. و متی انحرف البدن عن الاعتدال من مزاجه فالذی یردّه إلی الاعتدال و یحفظه علیه هوالطبیب. کذلک إذا انحرفت المدینة فی أخلاق أهلها عن الاعتدال، فالذی یردّها إلی الاستقامة و یحفظها علیها هو المدنیّ. فالمدنیّ والطبیب یشترکان فی فعلیهما و یختلفان فی موضوعَیْ صناعتیهما. فإنّ موضوع ذلک هو الأنفس، و موضوعَ هذا هو الأبدان. و کما أنّ النفس أشرف من البدن، کذلک المدنیّ أشرف من الطبیب.

فصل سوم: در نمایاندن همانندی شهردار با پزشک در درمان جانها و کالبدها و برتری شهردار بر پزشک

همان گونه که در تندرستی، میانه‌حال بودن حالت طبیعی آن، و بیماری و ناتندرستی، دور شدن از میانه‌روی است، همچنان، سلامت شهر و پابرجایی آن، همان میانه حال بودن خویهای مردم آن شهر، و بیماری آن، همان پدید آمدن دگرگونی در خویها و ناهنجاری در روشهای مردم

شهر است. پس همین‌که تن از حالت طبیعی بر گردد، و ناتندرست شود، آن کس که او را به میان‌حالی برمی‌گرداند و به همان حال نگه می‌دارد، پزشک است. همچنین همین‌که در خویهای مردمان شهر کژی و نادرستی پدید آید و از حالت میانه دور شود، آن کس که آن خویها را به حالت میانه پایدار می‌سازد و نیکو نگه می‌دارد، همان فرمانروای شهر و سیاستمدار است، پس فرمانروای شهر و پزشک در کارهای خود با هم انبازند، ولی موضوع کارهای آنان گوناگون است؛ چه، موضوع فرمانروای شهر جانهاست، و موضوع پزشک کالبدهاست. و همان گونه که روان و جان، گرامی‌تر از کالبد و تن است، همچنان فرمانروای شهر، گرامی‌تر از پزشک است.

[۴] **فصل** المعالج للأبدان هو الطبیب، و المعالج للأنفس هو الإنسان المدنیّ و یُسمّی أیضاً الملک. غیر أنّ الطبیب لیس قصده بعلاجه للأبدان أن یجعل هیئاتها هیئاتٍ تفعل بها النفس خیراتٍ أو سیّئاتٍ بل إنّما یقصد أن یجعل هیئاتها هیئاتٍ تکون بها أفعال النفس الکائنة بالبدن و أجزائه أکمل، کانت تلک الأفعال سیّئاتٍ أو حسناتٍ. و أنّ الطبیب الذی یعالج البدن إنّما یعالجه لیجوّد بطش الإنسان به، سواءً استعمل ذلک البطش الجیّد فی الحسنات أو فی السیّئات. والذی یعالج العین إنّما قصده أن یجوّد بها الإبصار، سواءً استعمل ذلک فیما ینبغی و یُحسّن أو فیما لا ینبغی و یُقبّح. فلذلک لیس للطبیب بما هو طبیب أن ینظر فی صحّة البدن و فی مرضه علی هذا الوجه بل للمدنیّ و للملک. فإنّ المدنیّ بالصناعة المدنیّة، و الملک بصناعة المُلْک، یقدّر أین ینبغی أن یُستعمل و فیمن ینبغی أن یُستعمل و فیمن لا یُستعمل، و أیّ صنف من الصحّة ینبغی أن یفیدها الأبدان وأیّ صنف منها ینبغی أن لایفیدها. فلذلک صارت صناعة المُلْک و المدینة حالها من سائر الصناعات التی فی المدن حال رئیس البنّائین من البنّائین، لأنّ سائر الصناعات التی فی المدن إنّما تُفعل و تُستعمل لیتمّ بها الغرض بالصناعة المدنیّة و بصناعة المُلْک، کما أنّ الصناعة الرئیسیّة من صناعات البنّائین تستعمل سائرها فیتمّ بها مقصودها.

فصل چهارم: در نمایاندن همانندی شهردار با پزشک که درمانگر کالبدهاست

درمانگر کالبدها، همان پزشک ، و درمانگر جانها و روانها همان فرمانروای شهر و سیاستمدار است، و نام دیگر آن پادشاه است. با این تفاوت که خواست پزشک از درمان کالبدها، آن نیست که احوال آنها را آنچنان کند که جان و روان به کمک آنها نیکیها و یا پلیدیها پدید آورد، بلکه او خواستار آن

است که تن‌ها را چنان درمان کند تا کنشهای جان با آن احوال تن و پاره‌های آن، رساتر و کامل‌تر گردد. خواه آن کنشها پلیدیها باشند و خواه نیکیها. پزشک کالبدها را درمان می‌کند تا با درمان خود، روی‌آوردن آدمی را به پدید آوردن کنشها نیکو گرداند، خواه آدمی آن توان نیکو و کارایی خود را در نیکوییها به کار برد، و خواه در پلیدیها. پزشک چشم که چشم را درمان می‌کند، خواست او از انجام این کار آن است که دید چشم را نیکو گرداند، خواه آن توان و دید چشم در دیدنیهای شایسته و مورد ستایش به کار رود، و خواه در دیدنیهای ناشایسته و زشت و ناپسند. بدین سبب، پزشک از آن رو که پزشک است، در تندرستی و بیماری، به این خاطر نمی‌نگرد، بلکه این گونه نگرش به عهدهٔ سیاستمدار و پادشاه است. چه، سیاستمدار با پیشهٔ خود و شاه با تدبیر شاهانه می‌تواند معین کند که آن توان و نیرو در کجا و برای چه کسی شایسته است به کار رود و برای چه کسی سزاوار و شایسته نیست، و کدام گونه تندرستی سزاوار و شایسته است تا کالبدها همانها را پدیدار سازند و کدام گونه شایسته نیست که همان را پدید آورند. بدین سبب، حال پیشهٔ شاهی و سیاستمداری همانند دیگر پیشه‌های شهر و چون حال معمار و سرپرست گِلْکاران نسبت به کارگران گِلْکار است. زیرا سبب به کار گرفتن همهٔ پیشه‌هایی که در شهر است، رسا و کامل شدن هدف پیشهٔ سیاستمداری و پیشهٔ شاهی است، همان گونه که به کار بردن کارگران گِلکار برای تمامیّت و به کمال رسیدن هدف پیشهٔ معمار و کارفرمای گِلْکاران است.

[۵] فصل کما انّ الطبیب الذی یعالج الابدان یحتاج الی ان یعرف البدن بأسره، وأجزاء البدن، و ما یعرض لجملة البدن و لکل واحد من أجزائه من الأمراض، و ممّا یعرض، و من کم شیء، و ما الوجه فی إزالتها، و ما الهیئات التی إذا حصلت فی البدن و فی أجزائه کانت الأفعال الکائنة فی البدن کاملةً تامةً. کذلک المدنی و الملک الذی یعالج الأنفس یحتاج الی أن یعرف النفس بأسرها و أجزائها، و ما یعرض لها ولکل واحد من أجزائها من النقائص و الرذائل، و ممّا یعرض، و من کم شیء، و ما الهیئات النفسانیّة التی یفعل بها الإنسان الخیرات و کم هی، و کیف الوجه فی إزالة الرذائل عن أهل المدن، و الحیلة فی تمکینها فی نفوس المدنیّین و وجه التدبیر فی حفظها علیهم حتی لاتزول. و إنّما ینبغی أن یعرف من أمر النفس مقدار مایحتاج الیه فی صناعته، کما أنّ الطبیب انّما یحتاج أن یعرف من أمر البدن مقدار مایحتاج الیه فی صناعته، والنجار من أمر الخشب و الحداد من أمر الحدید مقدار مایحتاج الیه فی صناعته فقط.

فصل پنجم: در نمایاندن گونه‌های همانندی سیاستمدار با پزشک در نیاز به شناختهای کالبد و روان

همان گونه که پزشک نیاز دارد تا کالبد آدمی و پاره‌های آن، و بیماریهای تن و پاره‌های آن را شناسایی کند، و از سبب بیماری و چندی آن آگاه گردد، و گونهٔ درمان و چگونگی‌های درستی تن را دریابد، بدین‌سان، همین‌که آن احوال در تن و پاره‌های آن پدید آید، کارهایی که به وسیلهٔ تن پدید می‌آید رسا و تمام است، همچنان است حال سیاستمدار و پادشاه که پزشک روانها و درمانگر جانهاست. او نیاز دارد تا همهٔ جانها و پاره‌های آن و کاستیها و پستیهای روان و پاره‌های آن را شناسایی کند و از سبب بیماری و چندی آن آگاه گردد، و بداند کدام ویژگیهای نفسانی است که آدمی نیکیها را به وسیلهٔ آن پدید می‌آورد، و چندی آن چیست، درمان پستی و فرومایگی خویهای مردم شهر چگونه است و چه چاره‌ای باید اندیشید و کدام تدبیر باید به کار برد تا جانهای مردم شهر به این درمان خو گیرند و بدان عادت نمایند و چگونه باید اندیشید تا نفوس آنان به این درمان نگه داشته شوند که دگرگونی در آنان پدید نیاید و شناسایی جانها به اندازه‌ای سزاوار است که پیشهٔ سیاستمدار و پیشهٔ شاه به آن نیاز دارد، همان گونه که پزشک نیازمند است تا کالبد را به اندازهٔ نیاز خود شناسایی کند، بدین‌سان است حال درودگر نسبت به چوب و حال آهنگر نسبت به آهن که هر یک تنها به اندازهٔ پیشهٔ خود نیاز دارند تا چوب و آهن را دریابند و آنها را شناسایی کنند.

[۶] فصل الأجسام منها صناعيّة و منها طبيعيّة. فالصناعيّة مثل السرير و السيف و الزجاج و أشباه ذلک. والطبيعيّة مثل الإنسان وسائر الحيوان. و كلّ واحد منها يلتئم من شيئين أحدهما مادّة و الآخر صورة. فالمادّة للجسم الصناعي مثل الخشب للسرير والصورة مثل الشكل للسرير و هو تربيعه و تدويره و غير ذلک. فالمادّة هي بالقوّة سرير و بالصورة تصير سريراً بالفعل. والمادّة للجسم الطبيعي هو الأسطقس والصورة ما بها صار كل واحد هو ما <هو> و الأجناس شبيهة بالموادّ والفصول شبيهة بالصور.

فصل ششم: در نمایاندن گونه‌های جسم و بیان پاره‌های آن

جسمها برخی ساختگی و برخی طبیعی است. جسمهای ساختگی چون صورتهای تخت و شمشیر و آبگینه و همانند آن، و جسمهای طبیعی چون آدمی و همهٔ جانداران. هر یک از جسمهای

ساختگی و طبیعی از دو چیز فراهم می‌شوند، که یکی ماده و دیگری صورت است. پس‌مادهٔ جسم ساختگی، چون چوب برای صورت تخت، و صورت جسم ساختگی چون شکل برای تخت، و آن شکل تخت، همان چهارگوش بودن آن و یا گرد بودن آن و یا چیزهای دیگر است. پس به سبب ماده، جسم شایسته است تخت شود، و به سبب صورت جسم هم‌اکنون تخت است، و مادهٔ جسم طبیعی، همان عنصر بسیط و اسطُقُس است، و صورت جسم طبیعی، همان است که ماهیت و طبیعت هر یک از اجسام طبیعی به آن نامگذاری شده است، و جنسها به مادّه‌ها و فصلها به صورتها همانندند.

[۷] **فصل** الأجزاء و القوی العظمی التی للنفس خمسة. الغاذی و الحاس و المتخیل و النزوعی والناطق. فالغاذی بالجملة هو الذی یفعل فی الغذاء أو به أو عنه فعلاً مّا. والغذاء ثلاثة ضروب: أوّل و أوسط وأخیر. فالأوّل مثل الخبز واللحم و کلّ ما لم یبتدئ بعد أن ینهضم. والأخیر هوالذی انهضم انهضاماً تاماً حتی صار شبیهاً بالعضو الذی یغتذی به، إن کان العضو لحماً فبأن یصیر ذلک الغذاء لحماً و إنْ کان عظماً فعظماً. والأوسط ضربان. أحدهما الذی انطبخ فی المعدة و الأمعاء حتی صار معدّاً لأن یکون منه الدم و الثانی الدم. و من الغاذی القوّة الهاضمة والمُنْمیة والمولّدة والجاذبة والماسکة والمیّزه والدّافعة. وأحق ما یسمّی الغاذی هو الذی ینضج الدم الحاصل فی عضوٍ عضوٍ حتی یصیر شبیهاً بذلک العضو. والهاضم هو الذی ینضج الغذاء الأوّل فی المعدة و الأمعاء حتی یصیر معدّاً لأن یکون منه الدم، ثم الذی یطبخ هذا المعدّ فی الکبد مثلاً حتی یصیر دماً. والمنمیة هی التی تزید بالغذاء کمیّة العضو فی أقطاره کلّها عند النشوء الی أن تبلغ به أقصی ما یمکن أن یبلغه کلّ عضو من العِظَم. والمولدة هی التی تفعل من فضلة الغذاء القریب من الأخیر، و هو الدم، جسماً آخر شبیهاً فی النوع للجسم الذی من غذائه فضلت الفضلة. و هذه صنفان أحدهما یعطی مادّة المولود، و هو الأنثی، و الآخر یعطی صورته، و هو الذکر. و عن هذین یکون الحیوان الکائن عن آخر شبیهه فی النوع. والجاذبة هی التی تجذب الغذاء من مکان الی مکان إلی أن یصل إلی الجسم المغتذی حتی یماسّه و یخالطه. والماسکة هی التی تحفظ الغذاء فی الوعاء الذی حصل فیه من البدن. والمیّزه هی التی تمیّز عن الغذاء فضلاته و تمیّز أصناف الغذاء فتنفذ الی کلّ عضو ما یشاکله. والدافعة هی التی تدفع أصناف فضلات الغذاء من مکان إلی مکان. والقوّة الحاسّة هی التی

تدرک بإحدی الحواسّ الخمس المعروفة عند الجمیع. والمتخیّلة هی التی تحفظ رسوم المحسوسات بعد غیبتها عن مباشرة الحواس لها فترکّب بعضها الی بعض ترکیباتٍ مختلفة و تفصل بعضها عن بعض تفصیلاتٍ کثیرة مختلفة بعضها صادق و بعضها کاذب و ذلک فی الیقظة والنوم جمیعاً. فهذه والغاذیة قد یفعلان عند النوم دون سائر القوی. والقوّة النزوعیة هی التی بها یکون نزاع الحیوان إلی الشیء، و بها یکون الشوق الی الشیء والکراهة له والطلب و الهرب والایثار والتجنّب والغضب والرضیٰ والخوف والإقدام والقسوة والرحمة والمحبّة والبغضة والهوی والشهوة وسائر عوارض النفس. و آلات هذه القوّة هی جمیع القوی التی بها تتأتّی حرکات الاعضاء کلّها والبدن بأسره، مثل قوّة الیدین علی البطش و قوّة الرجلین علی المشی و غیرهما من الاعضاء. والقوّة الناطقة هی التی بها یعقل الإنسان، و بها تکون الرویّة، و بها یقتنی العلوم والصناعات و بها یمیّز بین الجمیل و القبیح من الأفعال. و هذه منها عملیّ و منها نظریّ. و العملی منه مهنیّ و منه فکریّ. فالنظری هو الذی به یعلم الانسان الموجودات التی لیس شأنها أن نعملها نحن کما یمکننا و نغیّرها من حالٍ الی حالٍ، مثل أنّ الثلاثة عدد فرد والاربعة عدد زوج، فإنّا لایمکننا أن نغیّر الثلاثة حتی تصیر زوجاً، و هی باقیة ثلاثة، ولا لأربعة حتی تصیر فرداً و هی أربعة کما یمکننا أن نغیّر الخشبة حتی تصیر مدوّرة بعد أن کانت مربّعة و هی خشبة فی الحالین جمیعاً. والعملی هو الذی به تمیّز الاشیاء التی شأنها أن نعملها نحن و نغیّرها من حال الی حال. و المهنیّ والصناعیّ هو الذی به تُقتنی المهن مثل النجارة و الفلاحة والطبّ و الملاحة. والفکریّ هو الذی به یُروّی فی الشیء الذی نرید أن نعمله حین ما نرید أن نعمله، هل یمکن عمله أم لا، و إن کان یمکن فکیف ینبغی أن یُعمل ذلک العمل.

فصل هفتم: در نمایاندن پاره‌ها و نیروهای بزرگ جان

پاره‌ها و نیروهای بزرگ جان پنج گونه اند: *نیروی غاذیه* (یعنی نیروی دگرگون کنندهٔ خوردنیها)، *نیروی حاسه* (یعنی نیرویی که هستیهای محسوس را درمی‌یابد)، *نیروی تخیل* (یعنی نیرویی که صورتهای خیالی را دریافت می‌کند)، *نیروی نزوعی* (یعنی نیرویی که خواهشهای نفسانی با آن دریافت می‌گردد)، *نیروی ناطقه یا گویایی* (یعنی نیرویی که معانی بر کنار از ماده و مفاهیم کلی را درمی‌یابد). نیروی غاذیه ـ به سخن کوتاه ـ نیرویی است که در خوردنی و غذا به گونه‌های گوناگون اثر گذار است، و صورت همان را دگرگون می‌سازد.

و خوردنی سه گونه است: نخستین، میانگین و پسین. خوردنی نخستین چون نان و گوشت و

هر چه بعد از دگرگون شدن و تحلیل‌رفتن به صورت نخستین خود باز نگردد، و خوردنی پسین همان است که به تمام معنی، دگرگون می‌شود، و دگرگونی آن به گونه‌ای است که همانند پارهٔ کالبدی شده که همین خوردنی را غذای خود کرده است. بدین‌سان اگر آن پارهٔ تن گوشت است همان خوراکی گوشت، و اگر آن پارهٔ تن استخوان است، همان خوردنی استخوان خواهد شد.

و خوراکی میانگین دو گونه است: یکی آنکه خوردنی در معده و روده‌ها به گونه‌ای دگرگون شده و تحلیل رفته که شایسته است خون از آن پدید آید، و دیگری خون است. از گونه‌های نیروی غاذیه این نیروهاست: *هاضمه*، *مُنمیّه*، *مولّده*، *جاذبه*، *ماسکه*، *ممیّزه*، و *دافعه*. آن نیرویی که خون را در هر پارهٔ تن به گونه‌ای دگرگون و آماده می‌کند تا همانند آن پارهٔ تن گردد، به داشتن نام «غاذیه» شایسته‌تر است. نیروی هاضمه همان نیرویی است که غذای نخستین را در معده و روده‌ها دگرگون می‌سازد تا برای خون شدن آماده شود. آنگاه همان غذای آماده شده را در کبد می‌نهد تا خون گردد. نیروی منمیه، همان نیرویی است که به سبب غذا به هنگام رشد چندی همهٔ پاره‌های تن را در کرانه‌ها می‌افزاید تا هر پارهٔ تن به آن درجه از بزرگی برسد که امکان رسیدن آن هست. نیروی مولده همان نیرویی است که از بازماندهٔ غذای نزدیک به پسین، که خون است جسم دیگری را همانند نوع خود پدید می‌آورد که از خوراکی او همین مانده است، و این نیرو دو گونه است: یکی به نوزاد، مادّه را می‌بخشد که آن ماده است، و دیگری به نوزاد، صورت می‌دهد و آن نر است، و از این دو جانداری پدید می‌آید که در نوع همانند است. نیروی جاذبه همان است که خوراکی و غذا را از جایی به جایی دیگر می‌رباید و به جسم غذاخوار می‌رساند تا به آن ساییده شود و در هم رود و به هم آمیخته گردد. نیروی ماسکه همان است که غذا را در جایی از کالبد نگه می‌دارد. نیروی ممیّزه همان است که خوراکی را از سرگینها، و گونه‌های غذا را از یکدیگر جدا می‌سازد، و هر غذا را به سوی هر پارهٔ تن که همانند آن است می‌فرستد. نیروی دافعه همان است که گونه‌های بازمانده‌های غذا را از جایی به جای دیگر دور می‌سازد، و آنها را پس می‌زند. نیروی حس همان است که با یکی از حواس پنجگانه ادراک می‌شود، و آن حواس پیش همگان شناخته شده است. نیروی تخیل همان است که نشانه‌ها و آثار دریافت شده به حس را پس از پنهان شدن در حس نگه می‌دارد، آنگاه برخی را به برخی دیگر، به گونه‌های گوناگون درهم می‌آمیزد، و برخی را به گونه‌های گوناگون از برخی دیگر جدا می‌سازد که برخی از این درآمیختن‌ها و جداییها درست و راستین است و برخی دیگر ناراست و دروغین. این کنش نیروی تخیل از به هم پیوستن‌ها و

جداکردن‌ها در خواب و در بیداری یکسان است و این نیرو و نیروی غاذیه در خواب و در بیداری به کنش خود سرگرمند، ولی نیروهای دیگر در خواب کنشی ندارند. نیروی خواهشهای نفسانی همان است که ستیز جانداران به سوی آن است، و آزمندی نفس و دلبستگی او به سوی چیزی، و ناپسندی و ناخوشی آن، و خواستن و گریختن و بخشیدن و ایثار، و دور شدن و دوری گزیدن، و خشنودی و ترسیدن، و روی آوردن، و سنگدل شدن، و مهربان گشتن و دوستی و خشمگینی و آرزو و خواهشهای نفسانی و همه چگونگی‌های نفس در جانداران از آن پدید می‌آید. نیروی نزوعی (یعنی خواهشهای نفسانی) همهٔ این پدیده‌ها را در نفس جانداران پدیدار می‌سازد و ابزارهای این نیرو همهٔ نیروهایی است که جنبشهای تن و حرکت پاره‌های آن را جملگی به دنبال دارد. چون نیروی دست بر حمله‌ور شدن و آسیب رساندن، و نیروی دوپا بر راه رفتن، و همین‌گونه است چگونگی پاره‌های دیگر تن . و نیروی گویایی (یعنی نطق و تفکر) همان است که آدمی دریافت کلی دارد، و به سبب آن اندیشمند و اندیشگر است، و به سبب همین نیرو به دانشها و پیشه‌ها دست می‌یازد، و همان نیرویی است که کارهای زیبا و زشت را از یکدیگر جدا می‌سازد، و این نیرو دو گونه است: گونه‌ای عملی و انجام‌گر و گونه‌ای نظری و اندیشگر . عملی هم دو گونه است: گونه‌ای تنها انجام‌گر و گونهٔ دیگر اندیشگر. بنابراین، «عقل نظری» همان است که آدمی هستیهایی را درمی‌یابد که شایسته نیست ما آنها را به کار بریم، و یا آنها را از حالی به حال دیگر بگردانیم و دگرگون سازیم، چون این احکام؛ شمار سه طاق، و شمار چهار جفت است چه، در توان ما نیست که شمار سه را دگرگون سازیم تا جفت شود و این شمار به حالت طاق بودن ماندنی خواهد بود، و همچنین در توان ما نیست که شمار چهار را دگرگون سازیم تا طاق گردد، و آن شمار همیشه چهار است. چنانکه در توان ما هست که چوب چهارگوش را گرد سازیم و چوب در هر دو حال چوب است.

«عقل عملی» همان است که موجب جدایی چیزهایی می‌گردد که شایستگی دارند ما آنها را به کار بریم و آنها را از حالی به حال دیگر بگردانیم و دگرگون سازیم، و نیروی انجام‌گر و سازنده عقل عملی همان است که دست یازیدن به سختیها و ناهمواریها و پیشه‌ها را موجب است، مانند بازرگانی و کشاورزی و پزشکی و کشتیرانی. و اندیشه‌گر [از عقل عملی] همان است که می‌اندیشد، به هنگام خواست انجام کاری که می‌خواهیم آن را انجام دهیم؛ که آیا انجام آن امکان‌پذیر است و یا محال؟ و اگر امکان‌پذیر است، چگونه شایسته است آن کار انجام پذیرد؟

[۸] **فصل** الفضائل صنفان: و خُلقية و نطقيّة. فالنطقيّة هی فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة والعقل والكيس والذكاء و جودة الفهم. والخلقيّة هی فضائل الجزء النزوعی مثل العفّة والشجاعة والسخاء والعدالة. وكذلک الرذائل تنقسم هذه القسمة وفی حيّز كلّ قسمٍ منها أضداد هذه التی عدّت و أغراضها.

فصل هشتم: در نمایاندن گونه‌های برتریها و فرومایگی‌های آدمی

برتریها و فضایل دوگونه‌اند: *خویها* و *اندیشه‌ها*. برتریهای اندیشه‌ها همان بخشهای دریافتهای کلی و عقلی است، مانند حکمت، خرد، زیرکی، تیزهوشی و نیک اندیشی. خویهای برتر همان برتریهای بخشهای خواهشهای نفسانی است مانند پاکدامنی، دلیری، بخشش و دادگری، و پستیها و فرومایگی‌ها هم بدین‌سان بخش می‌گردد، و در جایگاه هر بخشی از آن، برابرهای همان ویژگیهایی است که شمرده شد، و هدفهای آن هم نمایان شد.

[۹] **فصل** الفضائل والرذائل الخلقيّة انّما تحصل و تتمكّن فی النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلک الخلق مراراً كثيرة فی زمان مّا واعتيادنا لها. فان كانت تلک الأفعال خيراتٍ، كان الذی يحصل لنا هو الفضيلة، و إن كانت شروراً، كان الذی يحصل لنا هو الرذيلة، على مثال ما عليه الصناعات مثل الكتابة، فانّا بتكريرنا أفعال الكتابة مراراً كثيرة و اعتيادنا لها تحصل لنا صناعة الكتابة و تتمكّن فينا. فان كان ما نكرّره و نتعوّده من أفعال الكتابة أفعالاً رديّة، تمكّنت فينا كتابة سوءٍ، و ان كانت أفعالاً جيّدة تمكّنت فينا كتابة جيدّة.

فصل نهم: در نمایاندن چگونگی پدیدآمدن برتریها و فرومایگی‌های جان آدمی

برتریها و پستیهای خویها، در جان آدمی جایگزین می‌شود، به سبب کنشهای پیاپی که با گذشت زمان و به کار گرفتن همواره آن کنشها به گونهٔ عادت، خویها پدید می‌آیند. پس اگر آن کنشها، نیکیها باشند، برتری و فضیلت ، و اگر آن کنشها پلیدیها باشند،فرومایگی و پستی و رذیلت در نفس ما پدیدار خواهد شد. بدین‌سان است حال پیشه‌ها مانند نویسندگی. چه با کنش نویسندگی و به کار گرفتن آن چندین بار، همین پیشه در جان ما جایگزین ، و عادت و خوی ما می‌گردد، پس اگر آنچه را که ما از کنشهای نویسندگی چندین بار به کار بریم و بدان خوی گیریم، کنشهای پست و نویسندگی‌های فرومایه و ناموزون باشد، در نفس نویسندگی فرومایه و ناهموار جایگزین می‌شود و به آن کنش فرومایه خو می‌گیریم، و اگر آن کنشها، نویسندگی نیکو و زیبا

باشد، در ما نویسندگی خوب و نیکو جایگزین ، و همان کنش ملکهٔ ما خواهد شد و به آن خوی نیکو عادت خواهیم نمود.

[۱۰] **فصل** لا یمکن أن یُفطر الإنسان من أوّل أمره بالطبع ذا فضیلة و لا رذیلة کما لا یمکن أن یُفطر الانسان بالطبع حائکاً و لا کاتباً و لکن یمکن أن یُفطر بالطبع معدّاً نحو أفعال فضیلة أو رذیلة بأن تکون أفعال تلک أسهل علیه من أفعال غیرها، کما یمکن أن یکون بالطبع معدّاً نحو أفعال الکتابة أو صناعة أخری بأن تکون أفعالها أسهل علیه من أفعال غیرها فیتحرّک من أوّل أمره إلی فعل ماهو بالطبع اسهل علیه متی لم یحفزه من خارج الی ضدّه حافز. و ذلک الاستعداد الطبیعیّ لیس یقال له فضیلة، کما أنّ الاستعداد الطبیعی نحو أفعال الصناعة لیس یقال له صناعة. و لکن متی کان استعداد طبیعی نحو أفعال فضیلة و کرّرت تلک الأفعال و اعتیدت و تمکّنت بالعادة هیئة فی النفس، و صدر عنها تلک الأفعال بأعیانها، کانت الهیئة المتمکّنة عن العادة هی التی یقال لها فضیلة. ولا تسمّی الهیئة الطبیعیة فضیلة و لا نقیصة و إن کان یصدر عنها أفعال واحدة بأعیانها. و تکون الطبیعیّة لا اسم لها، و إن سمّاها مسمٍّ فضیلة أو نقیصة، فانّما یسمّیها باشتراک الإسم فقط، لا بأن یکون معنی هذه معنی تلک. والتی هی بالعادة هی التی یُحمد الإنسان علیها أویُذمّ، و أمّا الأخری فلا یُحمد الانسان علیها و لا یُذمّ.

فصل دهم: در نمایاندن این حقیقت که شایستگی‌های فطری، نه فضیلت است و نه رذیلت

سرشت آدمی در آغاز آفرینش ممکن نیست دارای برتری و فضیلت و یا پستی و رذیلت باشد، چنانکه بافندگی و نویسندگی، به مقتضای سرشت آدمی نیست. ولی آدمی برای انجام کارهای بافضیلت و والا، و یا پست و فرومایه آمادگی دارد. بدین‌سان که انجام آن کنشها آسانتر و ساده‌تر از کنشهای دیگر است. چنانکه به مقتضای سرشت ممکن است آماده برای کارهای نویسندگی و یا کارهای دیگر باشد، از آن‌رو که کار نویسندگی برای او آسانتر از کارهای دیگر است. پس آدمی، نخستین بار به سوی دست یازیدن به کاری تلاش و کوشش می‌کند که به مقتضای سرشت رسیدن به آن آسانتر است، مگر آنکه بازدارنده‌ای او را به انجام ضد و برابر همان کار وادار سازد و نام این شایستگی طبیعی، فضیلت نیست. همان گونه که نام شایستگی طبیعی به سوی انجام کارهای پیشه‌ای خاص، پیشه نیست. ولی همین که شایستگی طبیعی به سوی انجام کارهای با فضیلت و

والا پدید آید، و همان کنشها پیاپی انجام گیرد، و به گونه‌ای همان کنش برای انجام دهندهٔ آن، عادت شود و به حالتی خاص در نفس جای گیرد و از آن حالتِ جایگزین شده، کارها و کنشهایی پدید آید، نام آن حالت جایگزین شده از روی عادت، «فضیلت» است و نام آن حالت طبیعی، نه برتری و فضیلت است و نه پستی و رذیلت. گرچه کنشهایی از آن پدیدار شود.

آن حالت طبیعی نام ویژه‌ای ندارد، و اگر کسی بر آن حالت طبیعی نام فضیلت و برتری و یا پستی و کاستی نهد، با این فضیلت و رذیلت، تنها در لفظ انباز خواهد بود. البته نه آنکه آن دو حالت در معنی با هم یکی باشند. برتری و فضیلت و یا پستی و نقیصت که از روی عادت پدید آید، همان است که آدمی به واسطهٔ داشتن آن خوی و عادت سزاوار ستایش و یا نکوهش است، ولی آدمی را به سبب داشتن شایستگی طبیعی برای فضیلت و یا رذیلت ستایش و یا نکوهش نمی‌کنند.

[۱۱] **فصل** عسير و بعيد أن يوجد من هو معدّ بالطبع نحو الفضائل كلها، الخُلقيّة و النُطقيّة، إعداداً تامّاً كما إنه عسير أن يوجد من هو بالطبع معد نحو الصنائع كلها. و كذلک عسير و بعيد أن يوجد من هو معدّ بالطبع لأفعال الشرور كلها، الاّ أنّ الأمرين جميعاً غير ممتنعين. والأكثر أنّ كلا واحد معدّ نحو فضيلة مّا أو فضائل ذوات عدّة محدودة أو صناعة مّا أو عدّة صنائع مّا محدودة، فيكون هذا معدّاً نحو ذا و آخر معدّاً نحو شيء آخر و ثالث معدّاً نحو شيء ثالث من فضيلة أو صناعة.

فصل یازدهم: در نمایاندن این حقیقت که شایستگی آدمی به مقتضای سرشت برای همهٔ برتریها یا فرومایگی‌ها ناممکن است

به حقیقت پیوستن چنان کسی که به مقتضای سرشت به تمام معنی شایسته و آماده دست یازیدن به همهٔ خویهای والا و اندیشه‌ها باشد. سخت دشوار است. چنانکه به حقیقت پیوستن و پدید آمدن کسی که به مقتضای سرشت، شایسته و سزاوار دست یازیدن به همهٔ پیشه‌ها باشد دشوار است، و همچنان، به حقیقت پیوستن و پدید آمدن چنان کسی که به مقتضای سرشت شایسته و سزاوار دست یازیدن به همهٔ کنشهای پلید باشد، سخت دشوار است و دور از دسترس. ولی (از دیدگاه خرد) هر دو محال و ناممکن نیست. و بیشتر چنان است که هر فرد برای دست یازیدن به گونه‌ای از برتریهای معین و محدود و یا پیشهٔ معین و محدود آمادگی و شایستگی دارد.

پس این فرد، آماده و شایستهٔ آن فضیلت و پیشه است، و دیگری شایسته و آمادهٔ پیشه و فضیلت دیگر ، و فرد سوم شایسته و آماده دست یازیدن به فضیلت و یا پیشهٔ سوم است.

[۱۲] **فصل** الهیئات الطبیعیّة و الاستعدادات نحو الفضیلة أو الرذیلة متی انضافت الیها الأخلاق المشاکلة لها و تمکّنت بالعادة، کان ذلک الإنسان فی ذلک الشیء أتمّ ما یکون. و ما یمکّن فیه من الهیئات یکون زواله عن الانسان، خیراً کان الذی یمکّن فیه أو شراً، عسیراً. و متی وجد فی وقت من الأوقات من هو بالطبع معدّ نحو الفضائل کلها إعداداً تاماً، ثمّ تمکّنت فیه بالعادة، کان هذا الإنسان فائقاً فی الفضیلة للفضائل الموجودة فی أکثر الناس حتی یکاد أن یخرج عن الفضائل الانسانیة الی ما هو أرفع طبقة من الإنسان. و کان القدماء یسمون هذا الإنسان الإلهیّ. و أمّا المضادّ له والمعد لأفعال الشرور کلها الذی تتمکن فیه هیئات تلک الشرور بالعادة، یکاد أن یخرجوه عن الشرور الإنسانیة الی ما هو أکثر شرّاً منها. و لیس له عندهم اسم لإفراط شرّه و ربّما سّموه السبعیّ وأشباه ذلک من الأسماء. و هذان الطرفان وجودهما فی الناس قلیل. فالأوّل متی وُجد کان عندهم أرفع مرتبة من أن یکون مدنیاً یخدم المدن، بل یدبّر المدن کلّها، و هو الملک فی الحقیقة. و أمّا الثانی اذا اتفق أن یوجد لم یرؤس مدینة أصلاً و لم یخدمها بل یخرج عن المدن کلّها.

فصل دوازدهم: در نمایاندن دو گونه آدمی: (۱) خداگونه (۲) ددگونه

ویژگیهای طبیعی و شایستگی‌های سرشتی به سوی برتری و فضیلت، و یا پستی و رذیلت، همین که به آنها خویها و ملکاتی همانند آنها افزوده گردد، و به سبب عادت، همان خویها در نفس آدمی به گونه‌ای پابرجای، جایگزین شود، آن شخص در آن خویها و ملکات به تمامیت و رسایی و پایان کمال خود خواهد رسید و ویژگیهای نفسانی ـ خواه نیکی و یا بدی ـ همین‌که در نفس آدمی به گونهٔ ملکه جای گرفته باشند، جدا شدن و از میان رفتن آنها از نفسهای آدمی، سخت و دشوار است. همین‌که کسی در زمانی یافت شود که به مقتضای سرشت به تمام معنی شایسته و آمادهٔ دست یازیدن به همهٔ فضیلتها باشد و آنگاه همان چگونگی‌ها با تکرار و پیایی به کار بردن، به گونهٔ عادت در نفس او جایگزین گردد، چنین کسی در داشتن برتریها و فضایل از بیشتر مردم برتر خواهد بود، و این برتری و فضیلت به گونه‌ای است که می‌بایست در جایگاهی والاتر از فضایل صعود نماید؛ دانایان پیشین نام چنان انسانی را «الهی» ـ خداگونه ـ نهاده‌اند، و آن کس که برابر

انسان الهی و خداگونه است و برای پدید آوردن همه کارهای پلید، آمادگی دارد و همهٔ آن پلیدیها با تکرار و پیاپی به کار بردن، به گونهٔ عادت در نفس او جایگزین و از ملکات نفس او شده است، می‌بایست از پلیدیها و بدیهای آدمی بیرون رود، و از این سو به جایی از پستی فرود آید که بدیها و پلیدیهای آن از آدمی بیشتر است؛ و دانایان پیشین به سبب افزونی پلیدیهای او، نام ویژه‌ای بر آن ننهاده‌اند، و بسا آن پلیدیها را، پلیدیهای جانوری، و پستیهای ددی و همانند آن نامگذاری کرده‌اند، و هستی این دو کرانه در میان مردم کم است. پس همین‌که گونهٔ نخستین یافت شود، جایگاه و درجهٔ آن بالاتر از آن است که سیاستمداری باشد که تنها کنش او خدمتگزاری شهرهاست، بلکه او همه شهرها را با تدبیر خود می‌چرخاند و جملگی را سامان خواهد داد، او در حقیقت پادشاه است. ولی گونهٔ دومین، همین که پیش آید و در میان مردم در زمانی پیدا شود، هرگز سرپرست یک شهر و یا خدمتگزار آن نخواهد بود، بلکه می‌بایست از همهٔ شهرها بیرون رود.

[۱۳] فصل الهیئات و الاستعدادات الطبیعیّة نحو فضیلة أو رذیلة منها ما یمکن أن یُزال أو یغیر بالعادة زوالا تاماً و یمکّن فی النفس بدلها هیئات مضادة لها، و منها ما یُکسر و یُضعف و تنقص قوته من غیر أن یزول زوالاً تامّاً. و منها ما لا یمکن أن یُزال أو یُغیّر و لا أن تنقص قوته، ولکن یمکن أن یخالف بالصبر، و ضبط النفس عن أفعالها، و المجاذبة و المدافعة حتی یفعل الإنسان أبداً أضداد أفعالها. و کذلک متی کانت أخلاق ردیئة تمکّنت فی النفس بالعادة فانّها تنقسم أیضاً هذه القسمة.

فصل سیزدهم: در نمایاندن گوناگونی شایستگی‌های سرشتی به سوی برتریها یا فرومایگی‌ها

ویژگیها و شایستگی‌های طبیعی ـ سوی برتری و فضیلت، یا پستی و رذیلت ـ ممکن است از میان برود و یا آن عادت به تمام معنی دگرگون گردد، و حالات دیگری برابر آنها در نفس جایگزین شود، و برخی دیگر از آن حالات، چنان است که در هم شکسته شده است ، و در نیروی آن، ناتوانی و کاستی پدید می‌آید، بی‌آنکه به تمام معنی نیست و نابود شود. برخی دیگر از چگونگی‌های آدمی چنان است که نیستی و دگرگونی آن محال است، و یا در توان و نیروی آن هیچ‌گونه کاستی پدید نمی‌آید، ولی ممکن است با شکیبایی و بردباری، نفس را از انجام آن کنشها بازداشت، و این گونه با آن خویها ستیز و دشمنی کرد و این کار با پس‌زدن و ربودن انجام پذیر است به گونه‌ای که آدمی

هماره برابرهای کنشهای آن حالات و خویها را پدیدار سازد. بدین‌سان خواهد بود، همین‌که خویها و حالات آدمی پست و فرومایه باشد و به عادت در نفس جای گیرد و به گونهٔ ملکات درآید، آن ملکات و خویها هم به همین شیوه بخش‌پذیرند.

[۱۴] **فصل** بین الضابط لنفسه والفاضل فرق. وذلک أنّ الضابط لنفسه، و ان کان یفعل الأفعال الفاضلة، فانّه یفعل الخیرات و هو یهوی أفعال الشر و یتشوّقه و یجاذب هواه و یخالف بفعله ما تنهضه الیه هیئته و شهوته، و یفعل الخیرات و هو متأذّ بفعلها. والفاضل یتبع بفعله ما تنهضه الیه هیئته و شهوته، و یعمل الخیرات و هو یهواها و یشتاقها و لا یتأذّی بها بل یستلذها. و ذلک مثل الفرق بین الصبور علی الألم الشدید الذی یجده، والذی لا یتألّم و لایحسّ بالألم. و کذلک العفیف والضابط لنفسه. فانّ العفیف انّما یفعل ما توجبه السنّة فی المأکول و المشروب والمنکوح من غیر أن یکون له شهوة و شوق الی ما هو زائد علی ما توجبه السنّة. والضابط لنفسه شهواته فی هذه الأشیاء مفرطة و علی غیر ما توجبه السنّة، و یفعل أفعال السنّة و شهوته ضدّها؛ غیر أنّ الضابط لنفسه یقوم مقام الفاضل فی کثیر من الأمور.

فصل چهاردهم: در نمایاندن جدایی میان خویشتن دار و اهل فضیلت

میان خویشتن‌دار و والامنش، جدایی است، و آن جدایی چنان است که خویشتن‌دار گرچه کارهای با فضیلت انجام می‌دهد، ولی او با انجام نیکیها و خوبیها در همان حال خواهان پلیدی و زشتی است، و پلیدی را سخت دوست می‌دارد، و آزمندی خود را نابود می‌کند و کنشهای خلاف آن انجام می‌دهد، و با خواهشهای برانگیخته و آزمندی نفسانی می‌ستیزد، و کارهای نیکو خوب انجام می‌دهد، و نفس او از این ستیز و دشمنی سخت در رنج و زحمت است، ولی دارندهٔ فضیلت کارهایی که انجام می‌دهد هماره با خواهشهای برانگیخته و آزمندی نفسانی او هماهنگ است. او در حالی کارهای نیکو انجام می‌دهد که همان کارها خواسته‌های اوست و سخت آنها را دوست می‌دارد و از انجام آن کارها هرگز در رنج و زحمت نیست و آزرده خاطر و اندوهگین و غمناک نمی‌شود، بلکه از به کار بردن آن کنشها لذت برده و سخت خشنود است. این جدایی میان خویشتن‌دار و دارندهٔ فضیلت، همانند جدایی میان شکیبا و بردباری که از درد و سختی در رنج و زحمت است با آن کس که هرگز درد و سختی نکشیده و آن را به حس در نمی‌یابد است . و همچنان است جدایی میان پرهیزکار و پارسا با معنای خویشتن‌دار؛ چه، رفتار شخص پارسا و

پرهیزکار ـ درباره خوردنیها و نوشیدنیها و زناشویی ـ با دستورهای شریعت هماهنگ است، بی‌آنکه برای او بیش از دستورهای شریعت، خواست و رغبتی باشد. ولی خواهشها و خواستهای خویشتن‌دار دربارهٔ موارد یاد شده، بسیار و از دستورهای شریعت افزون است. چنانکه رفتار او با دستورهای شریعت هماهنگی دارد و برخلاف آنها هیچ کاری انجام نمی‌دهد، ولی خواهش نفسانی او با دستورهای شریعت ناهماهنگ و مخالف آن است، ولی کارهای خویشتن‌دار، در بسیاری از چیزها همانند رفتار اهل فضیلت است.

[۱۵] **فصل** صاحب الخلق المحمود <الذی> لا تمیل نفسه إلی شیءٍ من الرذائل والضابط لنفسه یختلفان فی استحقاق الفضل. فمدبّر المدن إذا کان ذا أخلاق محمودة و صارت المحامد فی نفسه ملکاتٍ فهو أفضل من ان یکون ضابطاً لنفسه. و أمّا الإنسان المدنیّ والذی به تعمر المدینة، فانّه اذاکان ضابطاً لنفسه علی ما یوجبه الناموس، فهو أفضل من أن تکون الفضائل فیه طباعاً. والعلّة فی ذلک أنّ الضابط لنفسه والقیّم بالناموس یستحق فضیلة الاجتهاد و ان هفا هفوة و کان مدنیّاً لا رئیساً فإنّ الرؤساء یقوّمونه، و لا یَعْدُوه إثمُه و فسادُه، و أنّ صلاح الرئیس عام لأهل مملکته، فإذا هفا هفوة تعدّی فسادُه الی کثیر غیره، فیجب أن تکون الفضائل فیه طباعاً و ملکاتٍ و یکفیه ثواب ما یثبت فیمن یقوّمهم.

فصل پانزدهم: در نمایاندن برتری سامان‌بخش شهر، بر خویشتن‌دار

دارندهٔ خویهای نیکو و عادات ستوده که هرگز به پستیها و فرومایگی‌ها دلبستگی و رغبت ندارد، در شایستگی فضیلت و برتری با خویشتن‌دار تفاوت دارد. پس، سرپرست شهرها و سامان‌بخش آن، همین‌که خویهای ستوده داشته باشد، و آن خویها در نفس او به گونهٔ ملکات جایگزین گردد، بر سرپرستی که خویشتن‌دار است برتری دارد. ولی سیاستمدار و آن کس که شهر را آباد می‌کند، همین‌که خویشتن‌دار باشد وکارهایش با سنت و شریعت هماهنگ، برتر ازکسی است که برتری و فضایل او به مقتضای طبع است. چه، خویشتن‌دار (آن کس که پارسا و پرهیزکار است) به سبب تلاش و کوشش خود شایسته فضیلت و برتری است، او همین‌که یک بار بلغزد و خطا کند و سیاستمدار باشد نه سرپرست و رئیس، سرپرستها او را نگه می‌دارند و عهده‌دار او هستند و نخواهند گذاشت گناه و تباهی او به دیگران سرایت کند. ولی شایستگی رئیس و سرپرست شهر فراگیر همهٔ مردمان کشور است. پس همین‌که او یک‌بار خطا کند و لغزشی در او پدید آید، همان

تباهی و لغزش به بسیاری دیگر از مردمان کشور سرایت خواهد کرد، به همین سبب لازم است که برتری و فضایل در سرپرست سامان‌دهندهٔ نظام کشور ـ به مقتضای سرشت ـ به گونهٔ ملکات جایگزین شده باشد. عهده‌دار بودن کارهای مردمان شهر و مقام سرپرستی او را بسنده است، و همین پاداش نیکوی او خواهد بود.

[۱۶] **فصل** الشرور تُزال عن المدن إمّا بالفضائل التی تمکّن فی نفوس الناس و إمّا بأن یصیروا ضابطین لأنفسهم. و أیّ انسان لم یمکن أن یُزال الشرّ الکائن عنه لابفضیلة تمکّن فی نفسه و لا بضبط نفسه، أخرج عن المدن.

فصل شانزدهم: در نمایاندن چگونگی نابودی پلیدیها از شهرها

پلیدیها و بدیها در نفسهای مردم شهرها یا به جایگزین شدن فضیلتها در آنها از میان می‌روند و نابود می‌شوند، و یا رفتن پلیدیها و زشتیها به آن است که مردمان شهرها خویشتن‌دار باشند، و هرکس که نتواند پلیدیهای خویش را به فضیلتی که در نفس او جای گرفته است و یا به خویشتن‌داری نابود سازد و از میان بردارد، می‌بایست از شهرها بیرون رود.

[۱۷] **فصل** عسیر بل غیر ممکن أن یوجد إنسانٌ مفطور علی استعداد نحو أفعال ثم لا یمکنه أن یفعل أضداد تلک الأفعال. لکن أیّ إنسان فُطر علی هیئة و استعداد نحو أفعال فضیلة أو رذیلة، فانّه قادر علی أن یخالف و یفعل الفعل الکائن عن ضدّ ذلک الاستعداد، لکن یعسر علیه ذلک الی أن یتیسّر بالعادة و یسهل، علی مثال ما علیه الامر فیما یتمکّن بالعادة. فإنّ ترک ما قد اعتید، و أن یُفعل ضدّه ممکن إلاّ أنّه یعسر حتی یُتعوّد أیضاً.

فصل هفدهم: در نمایاندن این حقیقت که آدمی تواناست کنشهایی پدید آورد که سرشتی نیست

یافت شدن انسانی که به مقتضای سرشت، شایستهٔ کنشهایی است، آنگاه نمی‌تواند برابر و ضد آن کنشها را پدید آورد، سخت دشوار ، بلکه غیر ممکن است . ولی هر انسانی که با سرشت خود در خور و سزاوار فضیلت یا رذیلت است، می‌تواند همان کنشهای درخور خود و یا مخالف آنها را پدید آورد که به مقتضای سرشت شایستهٔ آن کارها نیست. ولی پدید آوردن این گونه کنشهای ناهماهنگ سرشت، سخت دشوار است، مگر آنکه همان کنشهای غیرسرشتی با تکرار عادت و

انجام آن آسان شود، همان‌گونه که خویها در نفس جایگزین می‌شوند. چه، کنار گذاشتن خویهایی که عادت شده است و پدید آوردن کنشهایی برابر آن امکان‌پذیر است جز اینکه پدید آوردن کنشهای غیرسرشتی سخت دشوار باشد، تا با تکرار، انجام آن عادت شود [و پدید آوردن آن آسان شود].

[۱۸] فصل الأفعال التی هی خیرات هی الأفعال المعتدلة المتوسطة بین طرفین هما جمیعاً شرّ، أحدهما افراط و الآخر نقص. و کذلک الفضائل فانّها هیئات نفسانیّة و ملکات متوسّطة بین هیئتین و کلتاهما رذیلتان، احداهما أزید و الأخری أنقص، مثل العفّة فانّها متوسطة بین الشره و بین عدم الإحساس باللذّة، فأحدهما أزید و هو الشره و الآخر أنقص. والسخاء متوسّط بین التقتیر و التبذیر. والشجاعة متوسّطة بین التهوّر والجبن. والظرف متوسط فی الهزل و اللعب و ما جانسهما بین المجون والخلاعة و بین الفدامة. والتواضع خلق متوسط بین التکبر و بین التخاسس. والحرّیة والکرم متوسط بین البذخ و الصلف و الطرمذة و بین النذالة. والحلم متوسّط بین إفراط الغضب و بین أن لا یغضب علی شیء أصلاً. والحیاء متوسّط بین الوقاحة و بین الحصر. والتودّد متوسّط بین التملّق و بین التملّق و کذلک سائرها.

فصل هجدهم: در نمایاندن کنشهای میانهٔ دو کرانهٔ افراط و تفریط

کنشهای نیکو و خوب، همان کارهای میانهٔ دو کرانه است، و آن دو کرانه هر دو پلیدی است. یکی افراط و زیاده‌روی و دیگری کاستی و نارسایی و تفریط است؛ همچنان است فضیلتها، چه، برتریها همان حالات و ملکات میانهٔ دو کرانه‌اند که هر دو سوی آنها فرومایگی و پستی است یکی فزونتر و دیگری نارساتر؛ چون پارسایی و عفت که میانهٔ حالت پرخوری و آزمندی و حالت درنیافتن خوشی است. پس سویی فزونتر از عفت و پارسایی است، و آن آزمندی است و سویی نارساتر از پارسایی است، و آن حالت دریافت نکردن خوشی است. بخشش میانهٔ حالت تنگی و بخل و حالت زیاده‌روی در هزینه و تبذیر است. دلیری و شجاعت میانهٔ حالت بی‌باکی و گستاخی و تهوّر، و بزدلی و ترس و بددلی است. دانایی و زیرکی و سخن بجا گفتن، میانهٔ سخن بیهوده و هزل، و بازی و شوخی و لعب است و آنچه هم‌جنس بیهودگی و شوخی است، در میانهٔ لاابالی‌گری و بی‌پروایی و درشتخویی است، و تواضع و فروتنی میانهٔ حالت خودبزرگ‌بینی و تکبر و خودکوچک‌بینی و تحقیر است. آزادگی و بخشش میانهٔ حالت خودستایی و گزافه‌گویی و خواری و فرومایگی است. بردباری و

شکیبایی میانهٔ حالت زیاده‌روی در خشم، و حالت هرگز خشمگین نشدن از چیزی است. شرم و آزرم میانهٔ حالت بی‌شرمی و وقاحت و حالت حصر و درماندگی در سخن است، و اظهار دوستی کردن میانه حالت دشمنی و بیزاری از کسی، و حالت چرب‌زبانی و چاپلوسی و تملق است؛ و همه فضیلتها چنین است.

[۱۹] فصل المعتدل و المتوسط یقال علی نحوین، أحدهما متوسّط فی نفسه والآخر متوسّط بالإضافة والقیاس إلی غیره. فالمتوسّط فی نفسه مثل توسّط الستة بین العشرة و الاثنین؛ فإنّ زیادة العشرة علی الستة مثل زیادة الستة علی الاثنین و هذا متوسّط فی نفسه بین طرفین و کذلک کل عدد یشبه هذا. و هذا المتوسّط لا یزید ولا ینقص، فإنّ ما هو متوسّط بین العشرة والاثنین لا یکون فی وقت من الأوقات غیر الستة. و المتوسّط بالإضافة یزید و ینقص فی الأوقات المختلفة و بحسب اختلاف الأشیاء التی إلیها یضاف مثل الغذاء المعتدل للصبی و المعتدل للرجل التامّ الکدود فإنّه یختلف بحسب اختلاف بدنیهما. و المتوسط فی أحدهما غیر المتوسّط فی الآخر فی مقداره و عدده و فی غلظه و لطافته و ثقله و خفته، وبالجملة فی کمّیته و کیفیته. و کذلک الهواء المعتدل فهو بالإضافة الی الأبدان. و تلک حال المعتدل و المتوسّط فی الأغذیه و الأدویة فإنّه انّما یزاد و ینقص فی کمّیته و کیفیته بحسب الأبدان التی تعالج و بحسب قوتها و بحسب صناعة المریض و بحسب البلد الذی هو فیه و بحسب عاداته المتقدّمة و بحسب زمان سنّه و بحسب قوّة الدواء، و بحسب نفسه حتی فی العلیل الواحد یخالف فی کمیّة دواء واحد بحسب اختلاف أزمان السنة. و هذا المتوسّط هو المتوسّط الذی یستعمل فی الأفعال و فی الأخلاق فإنّ الأفعال إنّما ینبغی أن تقدّر کمّیتها فی العدد و المقدار و کیفیّتها فی الشدّة و الضعف بحسب الاضافة الی الفاعل والذی إلیه الفعل والذی لأجله الفعل و بحسب الوقت و بحسب المکان؛ مثل الغضب فإنّ المعتدل منه هو بحسب حال مَن یُغضب علیه و بحسب الشیء الذی لأجله الغضب و بحسب الوقت و المکان الذی هو فیه. و کذلک الضرب و العقوبات مقدّر فی کمّیته و کیفیته بحسب الضارب و المضروب و بحسب الجنایة التی علیها الضرب و بحسب الآلة التی بها الضرب، و کذلک فی سائر الأفعال. فالمتوسّط من کلّ فعل هو ما قدّر بالإضافة الی الأشیاء المطیفة بالفعل، و الأشیاء التی الیها تقاس الأفعال المختلفة فتقدّر، لیست هی واحدة فی العدد فی کلّ فعل بل یُقدّر هذا الفعل بالإضافة الی خمسة أشیاء

مثلاً و فعل آخر بالاضافة الی أشیاء أقلّ من خمسة أو أکثر.

فصل نوزدهم: در نمایاندن دو معنای «اعتدال» و «میانه» که یکی اضافی و دیگری خودبه‌خودی است

میانه دو معنا دارد: یکی آنکه خود به خودی است و معنای دیگر، میانه نسبت به دیگری، و اضافه به چیز دیگری است. میانهٔ خودبه‌خودی مانند شمار شش میان شمار ده و شمار دو. در این نمونه افزون بودن ده به شش همانند افزون بودن شش به دو است، و این شمار شش، خودبه‌خود در میانهٔ دوکرانه است، همچنان است هر شماری که به شمار شش همانند است؛ و میانه به این معنا، هرگز افزایش وکاهش پذیر نیست. چه آنچه در میان شمار ده و دو است، در همهٔ زمانها جز شمار شش شمار دیگری نیست، و میانهٔ اضافی و وسط نسبی در زمانهای گوناگون به اندازهٔ گوناگونی چیزهایی که به آنها اضافه شود، بیش وکم می‌شود. مانند غذای میانه برای کودک و غذای میانه برای یک مرد کامل کارگر سخت‌کوش. زیرا پیداست که غذا به اندازهٔ تفاوتهای کالبد کودک و کالبد مرد کارگر گوناگون است و غذای میانهٔ یکی با غذای میانهٔ دیگری، در چندی و شمار و غلظت و نرمی و سنگینی و سبکی، وکوتاه سخن اینکه در چندی و چونی متفاوت است و همچنان است هوای میانه که نسبت به کالبدها تفاوت دارد، و نیز حال میانهٔ غذاها و داروها. زیرا حالت میانهٔ غذاها و داروها در چندی و چونی به اندازهٔ کالبدها که درمان می‌شوند و نسبت به توان آنها و نسبت به پیشهٔ بیمار و نسبت به شهری که در آن می‌زید، و نسبت به عادتی که از پیش داشته، و نسبت به مدت عمر، و نسبت به توان دارو، و نسبت به خود دارو، کم و زیاد می‌شود، و این افزایش وکاهش به گونه‌ای است که در یک بیمار به سبب تفاوتها در مدت عمر، و مقدار دارو، گوناگون است و این میانهٔ نسبی، همان حالت میانه‌ای است که درکنشها و در خویها و ملکات به کار می‌رود، چه، کنشها باید از جهت شمار و چندی و چونی و شدت و ضعف، نسبت به انجام‌دهندهٔ کار، که کار به سوی اوست، و نسبت به هدف و غایت کار، و نسبت به زمان و مکان و جا معین و معلوم شود. همانند خشمگین شدن که حالت میانهٔ آن نسبت به مغضوب و آن که مورد خشم قرار گرفته و نسبت به هدف خشم، و زمان و مکان آن، گوناگون است. همچنین حالت میانهٔ زدن و حالت میانهٔ سزاهای گناه در چندی و چونی نسبت به زننده و زده شده، و نسبت به گناه و بزهی که زدن برای آن است و ابزار زدن معین و معلوم می‌شود. حالت میانهٔ همهٔ رفتارها نیز این گونه است. پس، نمایاندن حالت میانهٔ هر کنشی، نسبت به اموری است که پیرامون آن است، و نسبت به

چیزهایی است که کنشها با آن چیزها سنجیده و معین و معلوم می‌شوند.

در هر کاری یک حالت میانه وجود ندارد، بلکه حالت میانهٔ آن کار مثلاً نسبت به پنج چیز معیّن و معلوم می‌شود، و حالت میانهٔ کار دیگر نسبت به چیزهای کمتر یا بیشتر از آن تعیین خواهد شد.

[۲۰] **فصل** کما أنّ المتوسّط فی الأغذیة و الأدویة یکون متوسّطاً معتدلاً لأکثر الناس فی أکثر الزمان و ربما کان معتدلاً لطائفة دون طائفة فی زمان ما و ربما کان لبدن بدن و فی وقت وقت امّا طویل و إمّا قصیر، کذلک المتوسّط و المعتدل فی الأفعال قد یکون منها ما هو معتدل لجمیع الناس أو أکثرهم فی أکثر الزمان أو جمیعه، و قد یکون منها ما هو معتدل لطائفة دون طائفة فی زمان مّا و یکون منها ما هو معتدل لطائفة طائفة فی زمان ما آخر و یکون منها ما هو معتدل لإنسان إنسان فی وقت وقت.

فصل بیستم: در نمایاندن این حقیقت که اعتدال و حالت میانه در کنشها و افعال از سوی کالبدها و گروه‌ها در زمانهای گوناگون همانند حالت میانهٔ داروها و غذاهای گوناگون است

همان گونه که حالت میانهٔ غذاها و داروها، حالت میانه برای بیشتر مردم در بیشتر زمانهاست و بسا که آن حالت میانهٔ غذاها و داروها برای گروهی از مردم، حالت میانه در زمانی است، و برای گروه دیگر، حالت میانه نیست، و بسا همان غذاها و داروها در زمانی کوتاه یا دراز برای کالبدی حالت میانه و اعتدال است و برای کالبد دیگر حالت میانه نیست، همچنان در رفتار و کنشها، حالت میانه گاهی برای جملگی مردم یا بیشتر آنان در همهٔ زمانها و یا بیشتر زمانهاست، و گاهی هم آن کنشها در زمانی برای گروهی حالت میانه است، و همان کنشها و رفتار برای گروهی دیگر حالت میانه نیست، و گاهی هم در زمانی همان کنشها و رفتار برای جماعتی حالت وسط و میانه است و برای جماعتی دیگر همان کنشها در آن زمان حالت میانه نیست، و گاهی نیز همان کنشها برای مردمی حالت میانه است، و همان کنشها برای مردم دیگر حالت میانه نیست.

[۲۱] **فصل** المستخرِج و المستنبِط للمتوسّط والمعتدل فی الأغذیة و الأدویة، علی أیّ نحو کان، هو الطبیب؛ والصناعة التی یستخرج بها ذلک هی الطب. والمستنبط للمتوسّط والمعتدل فی الأخلاق و الأفعال هو مدبّر المدن و الملک، والصناعة التی یستخرج بها ذلک هی

الصناعة المدنيّة و المهنة الملكيّة.

فصل بیست و یکم: همان گونه که پزشک حالت میانهٔ غذاها و داروها را نمایان می‌سازد، پادشاه و سیاستمدار نیز حالت میانهٔ کنشها و خویها را نمایان خواهد ساخت

در همه حال، پزشک کسی است که حالت میانهٔ غذاها و داروها را نمایان می‌سازد؛ و پیشه‌ای که به وسیلهٔ آن پزشک حالت میانهٔ غذاها و داروها را نمایان می‌سازد، دانش پزشکی است. پادشاه و سرپرست شهرها، نمایان‌ساز حالت میانهٔ خویها و کنشهای مردم جامعه است و پیشه‌ای که شاه حالت میانهٔ کنشها و خویها را نمایان می‌سازد، همان پیشهٔ مملکت‌داری و سیاست کشور است.

[۲۲] **فصل** المدينة و المنزل ليس يعنى به عند القدماء المسكن وحده لكن إنّما يعنى به الذين يحويهم المسكن، كيف كانت المساكن و من أىّ شىء كانت و حيث كانت تحت الأرض أو فوق الأرض، كانت من خشب أو طين أو من صوف و شعر أو غير ذلک من سائر الأشياء التى تعمل منها المساكن التى تحوى ناسا.

فصل بیست و دوم: در نمایاندن معنای خانه و شهر، از دیدگاه دانایان پیشین

خواست دانایان قدیم از واژهٔ شهر و خانه، تنها جای سکونت و آرامش نبوده است، بلکه آنچه از آنها خواسته می‌شود کسانی است که خانه یا شهر، آنها را در برگرفته است، و آنان در آن زندگی می‌کنند. آن جایها، هر گونه‌ای که باشد، و از هر چیزی که پدید آید، و در هر جایگاهی، خواه زیر زمین خواه روی آن برپا شود، خواه از چوب یا از گل یا از پشم یا از مو و یا از چیزهای دیگر فراهم شده باشد؛ چیزهایی است که خانه را بدان سازند تا مردم را در برگیرد و آنان را نگه دارد.

[۲۳] **فصل** المساكن قد تولّد فى أهلها أخلاقاً مختلفة مثال ذلک أنّ مساكن الشعر و الجلود فى الصحارى تولّد فى أهلها ملكات التيقّظ والحزم، و ربما يزداد الأمر فيه حتى يولّد الشجاعة والاقدام، والمساكن المنيعة والحصينة تولّد فى أهلها ملكات الجبن و الأمان و التفزّع فواجب على المدبّر ان يراقب المساكن و لكن ذلک بالعرض ولأجل أخلاق أهلها و على سبيل الاستعانة فقط.

فصل بیست و سوم: در نمایاندن اثرگذاری خانه‌ها در کنشها و خویهای خداوندان آن

برخی خانه‌ها در خداوندان آن، خویهای گوناگون پدید می‌آورد. مانند خانه‌هایی که در بیابانها از

چرم و مو فراهم شده است. این‌گونه خانه‌ها در خداوندان آن ملکات بیداری و دوراندیشی پدید می‌آورد، و بسا که افزایش دوراندیشی به گونه‌ای است که دلیری و گستاخی را در پی می‌آورد. و خانه‌های مستحکم و استوار و کاخها، در خداوندان آن خویها و ملکات ترس و بیم و آسایش و آرامش و زینهار و بی‌خونی را پدید می‌آورد. از این رو، بر سرپرست شهر بایسته است تا مراقب خانه‌های مردم شهر باشد. ولی خویهای یاد شده برای خداوندان آن، خودبه‌خودی و ذاتی نیست، بلکه این خویهای مردم آن خانه‌ها تنها برای کمک و استعانت پدید آمده است.

[۲۴] **فصل** المنزل إنّما یلتئم و یعمر من أجزاء و اشتراکات محدودة و هی أربعة زوج و زوجة و مولی و عبد و والد و ولد وقنیة و مقتنی. و المدبّر لهذه الأجزاء و الاشتراکات والمؤلف بعضها إلی بعض والذی یربط کلّ واحد بالآخر حتی یکون منها جمیعاً اشتراک فی أفعال و تعاون علی تکمیل غرض واحد و علی تتمیم عمارة المنزل بالخیرات و حفظها علیهم، هو ربّ المنزل و مدبّره و یُسمّی ربّ المنزل و هو فی المنزل مثل مدبّر المدینة فی المدینة.

فصل بیست و چهارم: در نمایاندن معنای خانه و سرای و انبازهای آن

خانه و سرای از پاره‌ها و انبازهای کرانه‌دار فراهم شده است، و به وسیلهٔ آنها آباد می‌شود و سامان می‌یابد، و انبازهای خانه چهار است: مرد و زن، مولا و بنده، پدر و فرزند، مال و مالک. آن کس که سرپرست این پاره‌ها و انبازهاست، برخی را با برخی دیگر پیوند می‌دهد، و آنان را به یکدیگر وابسته می‌کند تا جملگی در همهٔ کنشهای خانه و سرای با یکدیگر انبازی نمایند، و همکاری و همیاری آنان برای رسا گشتن و به کمال رسیدن یک هدف؛ و آن تمامیت و آبادی سرای و سامان بخشیدن به آن خواهد بود، همان کس خداوند و سرپرست خانه و نام او پروردگار سرای است، او در خانه همانند شهردار در شهر است.

[۲۵] **فصل** المدینة والمنزل قیاس کلّ واحد منهما قیاس بدن الإنسان. کما أنّ البدن مؤتلف من أجزاء مختلفة محدودة العدد، بعضها أفضل و بعضها أخسّ، متجاوزة مرتّبة، یفعل کل واحد منها فعلاً ما. فیجتمع من أفعالها کلّها التعاون علی تکمیل الغرض بدن الإنسان. کذلک المدینة والمنزل یأتلف کلّ واحد منهما من أجزاء مختلفة محدودة العدد، بعضها أخسّ و بعضها أفضل، متجاورة مرتّبة مراتب مختلفة یفعل کلّ واحد منها علی حیاله فعلاً مّا، فیجتمع من

أفعالها التعاون على تكميل الغرض بالمدينة أو المنزل. غير أنّ المنزل جزء مدينة، والمنازل فی المدينة، فالأغراض منها أيضاً مختلفة إلاّ أنّه يجتمع من تلک الأغراض المختلفة، اذا كملت واجتمعت، تعاون على تكميل غرض المدينة. و ذلک أيضاً على قياس البدن، فانّ الرأس والصدر والبطن والظهر واليدين والرجلين قياسها من البدن قياس منازل المدينة من المدينة. وفعل كلّ واحد من الأعضاء الكبار غير فعل الآخر، و أجزاء كلّ واحد من هذه الأعضاء الكبار تتعاون بأفعالها المختلفة على تكميل الغرض بذلک العضو الكبير. ثمّ يجتمع من الأغراض المختلفة للأعضاء الكبار، اذا تكاملت، و من أفعالها المختلفة، تعاون على تكميل غرض جملة البدن. كذلک حال أجزاء المنازل من المنازل، و حال المنازل من المدينة، حتى تكون أجزاء المدينة كلّها باجتماعها نافعة للمدينة و نافعة فی قوام بعضها ببعض مثل ما عليه أعضاء البدن.

فصل بیست و پنجم: درنمایاندن همانندی شهر و خانه به کالبد آدمی و پاره‌های آن

شهر و خانه هر یک در مقایسه ، همانند کالبد آدمی است. همان گونه که کالبد آدمی از پاره‌های گوناگون با شماری کرانه‌دار فراهم شده است که برخی برتر و برخی پست‌تر در کنار هم به گونه‌ای ویژه با پیوستگی خاص مرتب‌اند، و هر یک در دیگری کنشی پدید می‌آورند، و از جملگی کنشهای آنان همکاری برای دست یازیدن و رسا شدن یک هدف برای کالبد آدمی پدید می‌آید؛ همچنان است چگونگی شهر و خانه که هر یک، از پاره‌های گوناگون با شماری کرانه‌دار فراهم شده است که برخی پست‌تر و برخی برتر در کنار هم به گونه‌ای ویژه با پایگاه‌های خود جای داده شده‌اند و هر یک در برابر دیگری کنش ویژه‌ای را پدید می‌آورد. آنگاه از کنشهای آنان همکاری برای رسا شدن و به کمال رسیدن هدف شهر و یا تمامیت و رسا شدن نظام خانه پدید می‌آید، با این تفاوت که خانه پاره‌هایی از شهر است، و خانه‌ها در شهر جای دارند. آنگاه هدف خانه‌ها هم گوناگون است پس همین‌که آن هدفهای گوناگون به کمال رسند، همکاری و همیاری برای رسا شدن و سازمان یافتن هدف شهر پدید می‌آید، و این همکاری همانند همکاری پاره‌های کالبد آدمی است. چه، سنجش سر و قلب و شکم و پشت و دو دست و دو پا نسبت به کالبد آدمی، همانند سنجش خانه‌های شهر نسبت به خود شهر است و کنش هر یک از پاره‌های بزرگ کالبد آدمی با کنشهای پاره‌های دیگر آن تفاوت دارد، و پاره‌های هر یک از این پاره‌های بزرگ کالبد آدمی با کنشهای گوناگون خود در به کمال رسیدن و رسا شدن هدف این پارهٔ بزرگ کالبد کمک و مدد

می‌رسانند. آنگاه همین‌که هدفهای گوناگون پاره‌های بزرگ کالبد به کمال می‌رسد، از کنشهای گوناگون آنها، همکاری برای رسا شدن و به کمال رسیدن هدف همهٔ کالبد پدیدار خواهد شد. همچنان است چگونگی پاره‌های خانه‌ها نسبت به خانه‌ها، و همچنان است چگونگی خانه‌های شهر نسبت به شهر، به گونه‌ای که پاره‌های همهٔ شهر، جملگی با همیاری و همکاری در سازمان دادن برخی با برخی دیگر، همانند پاره‌های کالبد برای شهر سودمند و مفید خواهند بود.

[۲۶] فصل کما أنّ الطبیب إنّما یعالج کل عضو یعتل بحسب قیاسه إلی جملة البدن و إلی الأعضاء المجاورة له والمرتبطة به بأن یعالجه علاجاً یفیده به صحة ینتفع بها فی جملة البدن و ینفع بها الأعضاء المجاورة له والمرتبطة به. کذلک مدبّر المدینة ینبغی أن یدبّر أمر کلّ جزء من أجزاء المدینة، کان جزءً صغیراً مثل إنسان واحد أو کبیراً مثل منزل واحد، و یعالجه و یفیده الخیر بالقیاس الی جملة المدینة و إلی کلّ جزء من سائر أجزاء المدینة، بأن یتحرّی أن یجعل ما یفید ذلک الجزء من الخیر خیراً لا یضرّ به جملة المدینة و لا شیئاً من سائر أجزائها بل خیراً تنتفع به المدینة بأسرها و کلّ واحد من أجزائها بحسب مرتبته فی نفعه المدینة. فکما أنّ الطبیب متی لم یتحفّظ بهذا، و قصد أن یُفید عضواً من الأعضاء صحّة، و عالجه بما لم یُبال معه کیف کانت حال سائر الأعضاء المجاورة له، أو عالجه بما یضرّ سائر الأعضاء الأخر، و أفاده صحّة یفعل بها فعلاً لا ینتفع به البدن بأسره أو ما یجاوره و یرتبط به من الأعضاء، تعطّل ذلک العضو و تعطّلت الأعضاء المرتبطة به و تأدّت المضرّة منه الی سائر الأعضاء حتی یفسد البدن بأسره؛ کذلک المدینة. و کما أنّ العضو الواحد اذا لحقه من الفساد ما یخشی التعدی منه إلی سائر الأعضاء الأخر لمجاورته إیّاها، یُقطع و یُبطل طلباً لبقاء تلک الأخر، کذلک جزء المدینة اذا لحقه من الفساد ما یخشی التعدّی إلی غیره، ینبغی أن یُنفی و یُبعد لما فیه من صلاح تلک الباقیة.

فصل بیست و ششم: در نمایاندن همانندی شهردار در سر و سامان دادن نظام شهر به پزشک که نظام کالبد و پاره‌های آن را عهده‌دار است

همان گونه که پزشک یک پارهٔ تن راکه بیمار است ـ نسبت به همهٔ تن و همهٔ پاره‌های دیگر آن که همسایهٔ همان پارهٔ بیمار تن و به آن وابسته است ـ درمان می‌کند، و این درمان نسبی بدین‌سان است که به پارهٔ بیمار تن چنان درستی و سلامت می‌بخشد که همهٔ تن و همهٔ پاره‌های وابسته و

همسایهٔ آن، از این درمان سود می‌برند، همچنان است حال شهردار که می‌بایست هر پاره‌ای از پاره‌های شهر را ـ خواه پارهٔ کوچک مانند یک انسان و خواه پارهٔ بزرگ مانند خانه باشد ـ چنان سر و سامان دهد و پلیدیهای آن را درمان کند که درمان او به همهٔ شهر و هر یک از پاره‌های آن، نیکی و خوبی و سود رساند، بدین‌سان که در پدید آوردن کنشهای شهر و پاره‌های آن کند و کاو و بررسی کند تا نیکی و خوبی که به یک پاره‌ای از شهر می‌بخشد، زیان به همهٔ شهر و یا به یکی از پاره‌های دیگر شهر نرسد، و آن نیکی و خوبی با کند و کاو و بررسی چنان پدید آید که همهٔ مردمان شهر و هر یک از پاره‌های آن نسبت به جایگاه و مقامی که در سود رساندن شهر دارند، از آن نیکی و خیر بهره‌مند شوند. پس همان گونه که پزشک درصورتیکه بررسی و کند و کاو نکند آنچه را که نمایان داشتیم و بخواهد پاره‌ای از پاره‌های تن را درمان کند و به آن سلامت و درستی بخشد، بی‌آنکه به دیگر پاره‌های تن توجه کند یا به گونه‌ای آن را درمان نماید که به پاره‌های دیگر تن زیان رسد و درستی و سلامت به پارهٔ بیمار تن چنان بخشد که همهٔ تن و یا پاره‌های همسایه و وابستهٔ آن، از آن درمان بهره‌مند نشوند، آن پارهٔ بیمار تن بیکار خواهد ماند و همهٔ پاره‌های دیگر تن که به آن پیوسته‌اند بیکار خواهند شد، و زیان آن به دیگر پاره‌ها می‌رسد و همهٔ تن تباه می‌گردد؛ حال شهر نیز این‌گونه است و همان‌گونه که در یک پارهٔ تن چنان تباهی پدید آید، که بیم آن رود همان تباهی به دیگر پاره‌های همسایهٔ تن سرایت کند، آن پارهٔ تباه شده از تن جدا می‌شود تا دیگر پاره‌های تن نیک و سالم باز مانند، حال بخشی از شهر نیز این گونه است. همین‌که به آن پارهٔ شهر تباهی رسد و بیم آن باشد که به پاره دیگر شهر آن تباهی سرایت کند، می‌بایست آن پارهٔ شهر از شهر دور شود تا دیگر پاره‌های شهر سالم و نیک بمانند.

[۲۷] فصل لا يستنكر أن يكون الإنسان له قدرة على استنباط المتوسّط في الأفعال و الأخلاق بحسبه هو وحده، كما أنّ الانسان لا يستنكر أن يكون له قدرة على استنباط المتوسّط و المعتدل من الأغذية التي يتغذّى بها هو وحده، و يكون فعله ذلك فعلاً طبّياً، و يكون له قدرة على جزء من صناعة الطب. كذلك الذي يستنبط المعتدل من الأخلاق و الأفعال بحسبه وحده إنّما يفعل ذلك بأن له قدرة على جزء من الصناعة المدنيّة. غير أنّ الذي له قدرة على استنباط المعتدل لعضو من أعضائه متى لم يتحفّظ فيما يستنبطه أن يكون غير ضار لسائر أجزاء البدن، و لا جُعل نافعاً لجملته و لأجزائه، كان استنباطه ذلك بجزء من صناعة طبّية فاسداً. كذلك

الإنسان الذی له قدرة علی استنباط المعتدل، له خاصّة من الأخلاق و الأفعال، إن لم یتحرّ بما یستنبطه من ذلک نفع المدینة و لا سائر أجزائها، بل کان لا یشعر بذلک أو یشعر به ولایبالی بمضرته لها، کان استنباطه ذلک بجزء من صناعة مدنیّة فاسداً.

فصل بیست و هفتم: در نمایاندن توانایی آدمی بر دست یازیدن به کنشها و خویهای میانه، همانند دریافت او بر خوردنیهای میانه

باید پذیرفت که یک انسان تواناست تا حالت میانهٔ کنشها و خویها را نسبت به خود نمایان سازد، چنانکه باید پذیرفت که آدمی می‌تواند حالت میانهٔ غذاهایی را که تنها خود به کار می‌برد نمایان سازد و این کنش او یک کار پزشکی است، و او در پدید آوردن یک کار پزشکی تواناست. هم چنین، آن کس که حالت میانه از خویها و کنشها را تنها نسبت به خود نمایان و آشکار می‌سازد، پدید آوردن این کنش او به سبب آن است که بر پاره‌ای از پیشهٔ کشورداری تواناست. با این تفاوت که آن کس که توانایی دارد تنها حالت میانه پاره‌ای از پاره‌های تن خود را نمایان سازد، همین‌که نداند و به خاطر نسپارد آنچه را که نمایان ساخته برای دیگر پاره‌های تن زیانبخش نیست و آگاه نباشد که آن کنش برای همهٔ تن و یا پاره‌های آن سودمند است، پیداست که این گونه نمایان ساختن حالت میانهٔ او از پارهٔ پیشهٔ پزشکی تباه و نادرست است. همچنان خواهد بود آن کس که توانایی دارد حالت میانهٔ خویها و کنشهای ویژهٔ خود را تنها نمایان سازد، همین‌که کند و کاو و بررسی نکند و به خاطر نسپارد آنچه که نمایان ساخته، برای شهر و دیگر پاره‌های آن سودمند است، بلکه هرگز به آن سوی آگاهی ندارد، و یا به سود رساندن آن آگاه است ولی به زیان رساندن آن آگاه نیست، این گونه نمایان ساختن حالت میانه از پارهٔ پیشهٔ کشورداری هم تباه و نادرست است.

[۲۸] **فصل** المدینة قد تکون ضروریّة و قد تکون فاضلة. فأمّا المدینة الضروریّة فهی التی انما یتعاون أجزاؤها علی بلوغ الضروری فیما یکون به قوام الإنسان و عیشه و حفظ حیاته فقط. و أمّا المدینة الفاضلة فهی التی یتعاون أهلها علی بلوغ أفضل الأشیاء التی بها یکون وجود الإنسان و قوامه و عیشه و حفظ حیاته. فقوم رأوا أنّ ذلک الأفضل هو التمتّع باللذّات، و آخرون رأوا أنّه الیسار، و قوم رأوا الجمع بینهما هو الأفضل. و أمّا سقراط وأفلاطن و أرسطاطالیس فإنّهم یرون أنّ الإنسان له حیاتان احداهما قوامها بالأغذیة و سائر الأشیاء الخارجة التی نحن مفتقرون إلیها الیوم فی قوامنا، و هی الحیاة الأولی. و الأخری هی التی

قوامها بذاتها من غیر أن یکون بها حاجة فی قوام ذاتها الی أشیاء خارجة عنها، بل هی مکتفیة بنفسها فی أن تبقی محفوظة و هی الحیاة الأخیرة. فإنّ الانسان له کمالان، أوّل و أخیر، فالأخیر إنّما یحصل لنا لا فی هذه الحیاة و لکن فی الحیاة الأخیرة متی تقدّم قبلها الکمال الأوّل فی حیاتنا هذه. و الکمال الأوّل هو أن یفعل أفعال الفضائل کلّها، لیس أن یکون الإنسان ذا فضیلة فقط من غیر أن یفعل أفعالها و أنّ الکمال هو فی أن یفعل لا فی أن یقتنی الملکات التی بها تکون الأفعال، کما أنّ کمال الکاتب أن یفعل أفعال الکتابة لا أن یقتنی الکتابة، و کمال الطبیب أن یفعل أفعال الطبّ لا أن یقتنی الطبّ فقط، و کذلک کل صناعة. و بهذا الکمال یحصل لنا الکمال الأخیر، و ذلک هو السعادة القصوی، و هو الخیر علی الإطلاق؛ فهو المؤثر المشتهی لذاته، و لیس یکون و لا فی وقت أصلاً مؤثراً لأجل غیره، و سائر ما یؤثر فإنّما یکون مؤثراً لأجل نفعه فی بلوغ السعادة، و کل شیء فإنما یکون خیراً متی کان نافعاً فی بلوغ السعادة، و کلّ ما عاق عنها بوجه فهو شرّ. فالمدینة الفاضلة عندهم هی التی یتعاون أهلها علی بلوغ الکمال الأخیر الذی هو السعادة القصوی، فلذلک یلزم أن یکون أهلها خاصّة ذوی فضائل دون سائر المدن، لأنّ المدینة التی قصد أهلها أن یتعاونوا علی بلوغ الیسار أو علی التمتع باللذّات لیس یحتاجون فی بلوغ غایتهم الی جمیع الفضائل، بل عسی أن لایحتاجوا و لا إلی فضیلة واحدة، و ذلک أن الائتلاف و العدل الذی ربما استعملوه فیما بینهم لیس فی الحقیقة فضیلة، و إنّما هو شیء یشبه العدل و لیس بعدل، و کذلک سائر ما یستعملونه فیما بینهم ممّا یجانس الفضائل.

فصل بیست و هشتم: در نمایاندن معنای گونه‌های مدینه

مدینه و شهر گاهی بایسته (ضروری) و گاهی آرمانشهر (مدینهٔ فاضله) است، شهر بایسته همان است که همه پاره‌های آن با یکدیگر همکاری و همیاری دارند، تا تنها به ضرورتی که سازمان‌بخش زندگی آدمی و نگهداری آن است دست یازند، ولی آرمانشهر همان است که مردمان آن برای دست یازیدن به برترین چیزهایی که هستی آدمی و سازمان زندگی و نگهداری او را موجب است، با یکدیگر همکاری و همیاری دارند.

پس گروهی چنان می‌اندیشند که آن چیزهای برتر، همان بهره‌برداری از خوشیهای مادی است و جماعتی دیگر برآنند که توانگری و رفاه و فراخی‌نعمت، همان هدف مردمان آرمانشهر است و باور گروهی دیگر این است که گردهم آمدن توانگری و بهره‌برداری از خوشیهای مادی با هم،

همان چیزهای برتر است. ولی باور *سقراط* و *افلاطون* و *ارسطو* بر آن است که آدمی دارای دو گونه زندگی است، پایداری و سازمان‌بخش یکی از دو زندگی به دست یازیدن به غذاها و چیزهای دیگر، بیرون از گوهر آدمی است، که مردمان در پایداری هستی مادی خود به آن نیاز دارند، و این همان زندگی نخستین است، و زندگی دیگر همان است که سازمان‌بخش آن، گوهر خود آدمی است بی‌آنکه در هستی خود به هستیی بیرون از گوهر خویش نیازمند باشد، بلکه روان آدمی خود بسنده است تا زندگی او پایدار بماند، و این زندگی همان زندگی دوم آدمی است ،چه بنابر باور آنان، انسان دارای دو گونه کمال است: ۱ـ کمال نخستین ۲ـ کمال پسین. پدید آمدن کمال پسین برای ما در این زندگی مادی امکان‌پذیر نیست، بلکه تنها در زندگی پسین ممکن است، و آن به هنگامی است که کمال نخستین در این زندگی ما پیش از زندگی پسین پدید آید.

کمال نخستین همان است که آدمی همهٔ برتریها را به کار گیرد نه آنکه آدمی تنها دارای برتریهایی باشد، بی‌آنکه آنها را به کار بندد و معنای کمال آن است که پدید آورندهٔ کنشهای با فضیلت باشد، نه آنکه ملکات و خویها را به دست آورد که کنشها از آن است، همان گونه که کمال نویسنده در این است که نویسندگی کند، نه آنکه نویسندگی را آموخته باشد، و کمال پزشک همان است که درمانهای پزشکی پدید آورد، نه آنکه تنها دانش پزشکی را فراگرفته باشد، و همچنان است دیگر پیشه‌ها. به سبب فعلیت‌یافتن کمال نخستین کمال پسین برای ما پدیدار خواهد شد و آن کمال، پسین نیک‌بختی آدمی است، و آن پسین کمال نیکی و خوبی (مطلق) و برکنار از هر بند است، و پسین کمال و سعادت پسین، همان است که خودبه‌خود هدف است و هرگز خواست پسینِ سعادت برای دست یازیدن به چیز دیگری نیست، و همهٔ خواستهای آدمی تنها برای دست یازیدن به پسین سعادت است، نیک و خوب بودن هر چیزی بسته به آن است که در رساندن به نیک‌بختی مفید و سودمند باشد، و هر چیزی که آدمی را از پسین سعادت و نیک‌بختی باز دارد، همان پلیدی و بدی و زشتی است. بنابراین مدینهٔ فاضله پیش *سقراط* و *افلاطون* و *ارسطو* همان است که مردمان آن همکاری و همیاری نمایند تا به پسین سعادت دست یازند. بدین سبب بایسته است تا مردمان آرمانشهر دارای همهٔ برتریها و فضیلتها باشند، و در دیگر شهرها چنان نخواهد بود. چه، شهری که مردمان آن همکاری و همیاری دارند تا به توانگری یا بهره‌وری از خوشیها دست یازند، در رسیدن به هدفهایی که دارند نیاز نخواهند داشت تا همه برتریها و فضیلتها را در مدینه گرد آورند، بلکه ممکن است به داشتن یک فضیلت هم نیازمند نباشند؛ و سبب این امر آن است که

دادگری و عدالتی که آنان در سخنان خود به کار می‌برند، در حقیقت فضیلت و برتری نیست، و آن همانند دادگری است نه خود عدالت و دادگری. همچنان است دیگر چیزها که همانند فضایل است، و آنان در سخنان خود همانها را به کار می‌برند.

[۲۹] **فصل** الأفعال المعتدلة المتوسّطة المقدّرة بالقياس إلى الأشياء المطيفة بها ينبغى أن تكون مع سائر شرائطها نافعة فى بلوغ السعادة، و ينبغى أن يجعل المستخرج لها السعادة نصب عينيه، ثم يتأمّل كيف ينبغى أن يقدّر الأفعال حتى تصدر نافعة إمّا لأهل المدينة بأسرهم أو لواحدٍ واحدٍ منهم فى بلوغ السعادة. كما أنّ الطبيب يجعل الصحّة نصب عينيه عندما يقصد الى استنباط المعتدل فى الأغذية و الأدوية التى يعالج بها البدن.

فصل بیست و نهم: در نمایاندن بهره‌برداری از رفتار و کنشهای میانهٔ اضافی

کنشهای میانهٔ اضافی، نسبت به چیزهای دیگری که در کرانه‌های آنهاست، با پدید آمدن دیگر شرایط، شایسته است تا در رسیدن به نیک‌بختی سودمند واقع شوند، و آن کس که حالت میانهٔ کنشها را نمایان ساخت، باید نیک‌بختی و سعادت را پیش روی خود نهد، آنگاه کند و کاو و بررسی کند که چگونه کنشهای خود را سامان بخشد تا برای همهٔ مردمان شهر و یا یکی از آنان در رسیدن به سعادت و نیک‌بختی سودمند واقع شود. همان گونه که پزشک به هنگام نمایان ساختن حالت میانهٔ غذاها و داروهایی که کالبد را به آن درمان می‌کند، تندرستی را پیش روی خود می‌نهد و به آن توجه ویژه‌ای دارد.

[۳۰] **فصل** الملک فى الحقيقة هو الذى غرضه و مقصوده من صناعته التى يدبّر بها المدن أن يفيد نفسه و سائر أهل المدينة السعادة الحقيقيّة، و هذه هى الغاية و الغرض من المهنة الملكيّة. و يلزم ضرورة أن يكون ملک المدينة الفاضلة أكملهم سعادةً إذ كان هو السبب فى أن يسعد أهل المدينة.

فصل سی‌ام: در نمایاندن معنای حقیقی پادشاه و هدف او در سر و سامان دادن مدینه

پادشاه به حقیقت کسی است که هدف او از پیشهٔ سیاستمداری و سامان بخشیدن به نظام مدینه آن باشد که خود و دیگر مردمان شهر را به نیک‌بختی حقیقی برساند، و همین نتیجهٔ سیاستمداری و عنایت پیشهٔ شاهی است. بایسته است که سامان‌بخش آرمانشهر از همهٔ مردمان

شهر سعادتمندتر باشد، از آن رو که خود پدیدآورندهٔ نیک‌بختی و سعادت مردم شهر است.

[۳۱] **فصل** قوم یرون أنّ الغایة المقصودة بالملک و تدبیر المدن الجلالة و الکرامة و الغبلة و نفاذ الأمر و النهی و أن یطاع و یعظّم و یمجّد، و یؤثرون الکرامة لذاتها لالشیء آخر ینالون بها، و یجعلون الأفعال التی یدبّرون بها المدن أفعالاً یصلون بها إلی هذا الغرض، و یجعلون سنن المدینة سنناً یصلون بها من أهل المدینة إلی هذا الغرض، فبعضهم یصل إلی ذلک بأن یستعمل الفضیلة مع أهل المدینة و یحسن إلیهم و یوصلهم إلی الخیرات التی هی عند أهل المدینة خیرات و یحفظها علیهم و یؤثرهم بها دونه فینال بذلک الکرامة العظیمة، و هؤلاء من رؤساء الکرامة أفضل رؤساء. و آخرون منهم یرون أنّهم یستأهلون الکرامة بالیسار، و یتحرّون أن یکونوا أیسر أهل المدینة و أن یتوحّدوا هم بالیسار لیفوزوا بالکرامة. و بعضهم یری أن یکرّم بالحسب فقط. و آخرون یفعلون ذلک بقهر أهل المدینة و غلبتهم و إذلالهم و ترهیبهم. و آخرون مدبّری المدن یرون الغرض من تدبیر المدن الیسار و یجعلون أفعالهم التی یدبّرون بها المدن أفعالاً یصلون بها إلی الیسار و یجعلون سنن أهل المدینة سنناً یصلون بها من أهل المدینة إلی الیسار. و إنْ آثر خیراً مّا أو فعل شیئاً من ذلک فإنّما یؤثره و یفعله لیحصل له الیسار و معلوم انّ بین من یؤثر الیسار لیکرم علیه و بین من یؤثر الکرامة و أن یطاع لیثری و یصل إلی الیسار فرقاً عظیماً، و هؤلاء یسمّون أهل خساسة الرئاسة. و آخرون من مدبّری المدن یرون أن الغایة من تدبیر المدن التمتع باللّذّات. و قوم آخرون یرون جمع هذه الثلاثة کلها و هی الکرامة و الیسار و اللذّات و یستبدّون بها و یجعلون أهل المدینة أشباه آلات لهم فی أن ینالوا اللذّات و الیسار، و لیس واحد من هؤلاء یسمّی ملکاً عند القدماء.

فصل سی و یکم: در نمایاندن غایات و اهداف شهرها

گروهی از سیاستمداران برآنند که هدف از شاهی و گرداندن کارهای شهرها و سیاستمداری، همان بزرگی و جوانمردی و بخشش و چیرگی و فرماندهی و فرمانبری و بازداشتن از کارها و فرمان‌بردن و بزرگ شمردن و ستایش کردن سیاستمدار و شاه است. آنان جوانمردی و کرامت را خود به خود می‌خواهند، نه آنکه برای دست یازیدن به چیز دیگری، جوانمردی نمایند، و خواست آنان از گرداندن کارهای شهرها، تنها دست یازیدن به بخشش و کرامت و جوانمردی است. پس آنان سنتها و روشهای مردم شهر را چنان برپا می‌دارند تا خود بدان سبب به هدف دست یازند. پس

برخی از آنان به کرامت و جوانمردی می‌رسند، بدین‌سان فضیلت و برتری را در کنشهایی قرار می‌دهند، تا به مردم شهر نیکی کنند و خوبیها و خوشیها به آنان رسانند. آن کنشهایی که پیش آنان نیکیها و خوبیهاست، همانها را برای مردم شهر ماندنی می‌کنند، و به آنان می‌بخشند، بی‌آنکه خود به آن دلبستگی نشان دهند، از این‌رو، آنان به کرامت و جوانمردی بزرگی دست می‌یازند، و بدین‌سان از بزرگان کرامت و جوانمردی و از سیاستمداران برترند. گروهی دیگر بر این باورند که توانگری سبب دست یازیدن آنان به کرامت و جوانمردی است، بدین سبب تکاپو و کوشش می‌کنند تا از همهٔ مردم شهر توانگرتر و ثروتمندتر شوند، به گونه‌ای که در میان آنان بی‌همتا باشند تا به جوانمردی و کرامت دست‌یازند. برخی دیگر چنان می‌پندارند که کرامت و جوانمردی تنها به اصل و تبار است، و جماعتی دیگر با چیره شدن بر مردم شهر و خوارکردن و ترساندن آنان، جوانمردی و کرامت را پدیدار می‌سازند. برخی از سیاستمداران برآنند که هدف از سامان دادن و گرداندن و تدبیر کارهای شهر،همان توانگری و رفاه و فراخی نعمت است، بدین سبب، کنشهایی که برای سامان شهرها پدید می‌آورند، چنان است تا مردم شهر به این هدف دست یازند. از این رو، آنان سنتهای مردم شهر را چنان برپا می‌دارند تا آنان با به کار بردن آن سنن به توانگری و رفاه دست یازند، و اگر کسی از آنان نیکی برگزیند و یا کار خوبی کند، برگزیدن آن کار نیک و پدید آوردن همان کار خوب برای دست یازیدن به توانگری و فراخی نعمت است. پیداست که میان آن کس که توانگری را برمی‌گزیند تا مورد ستایش قرار گیرد و صاحب کرامت شود، و میان کسی که جوانمردی را برمی‌گزیند و فرمانروا می‌شود تا به توانگری دست یازد و ثروتمند گردد، فرق بسیار است و نام این‌گونه سیاستمداران، سیاستمداران خساست، و بزرگان فرومایه است.

و جماعتی دیگر برآنند که گردآمدن هر سه با هم هدف سامان دادن و تدبیر شهرها و گرداندن آنهاست، و آن سه عبارتند از: جوانمردی و توانگری و بهره‌وری از خوشیها. آنان در این اندیشه، خودرأی و مستبد و خودکامه‌اند و مردم شهر را همانند ابزار و میانجیهایی می‌گردانند تا از این راه به خوشیها و توانگری دست یازند، و نزد دانایان قدیم هیچ یک از آنان به حقیقت پادشاه نامیده نمی‌شوند.

[۳۲] **فصل** الملک هو ملک بالمهنة الملکیّة و بصناعة تدبیر المدن و بالقدرة علی استعمال الصناعة الملکیّة أیّ وقت صادف رئاسةً علی مدینة، سواءٌ اشتهر بصناعته أو لم یشتهر بها،

وجد آلات یستعملها أولم یجد، وجد قوماً یقبلون منه أو لا، أطیع أو لم یُطَع. کما أنّ الطبیب هو طبیب بالمهنة الطبیّة، عرفه الناس بها أولم یعرفوه، تأتت له آلات صناعته أو لا، وجد قوماً یخدمونه بتنفیذ افعاله أو لم یجد، صادف مرضی یقبلون قوله أولا، و لیس ینقص طبّه ألاّ یکون له شیء من هذه. کذلک الملک هو ملک بالمهنة و القدرة علی استعمال الصناعة، تسلّط علی قوم أو لم یتسلّط، أکرم أو لم یکرم، موسراً کان أو فقیراً. و قوم آخرون یرون أن لایوقعوا اسم الملک علی من له المهنة الملکیّة دون أن یکون مطاعاً فی مدینة مکرّماً فیها. و آخرون یضیفون إلیها الیسار. و آخرون یرون أن یضیفوا إلیها التسلّط بالقهر و الإذلال و الترهیب و التخویف، و لیس شیء من هذه من شرائط الملک، و لکن هی أسباب ربّما تبعت المهنة الملکیّة فیظن لذلک أنّها هی الملک.

فصل سی و دوم: در نمایاندن معنای پادشاه و نادرستی آرایی که بیان شده

پادشاه همان است که پیشهٔ او کشورداری و گرداندن شهرهاست. او در هر زمانی که سرپرست شهر شود، در به کارگیری این پیشه تواناست، خواه در شاهی و سیاستمداری بنام باشد یا گمنام و خواه ابزار و وسایل سیاستمداری و شاهی یافت شود تا آنها را به کار برد، و یا آن وسایل و ابزار یافت نشود، خواه گروهی او را پذیرا باشند و به فرمان او گردن نهند، و یا فرمانش را نپذیرند و گردن ننهند. همچنان است حال پزشک که او به پیشه‌ای که دارد پزشک است، خواه به داشتن این پیشه بنام باشد یا گمنام، و خواه وسایل و ابزار پزشکی برای او فراهم شود،خواه نشود خواه مردمی پذیرای کارهای پزشکی او باشند، یا چنین کسانی یافت نشوند و خواه او برخورد کند به بیماری که سخن و دستورهای او را بپذیرد و یا نپذیرد، در پزشکی او کاستی و نارسایی پیش نمی‌آید تا اینکه یکی از چیزهای یاد شده برای او فراهم شود. همچنان است حال پادشاه و فرمانروای شهر، او به پیشه‌ای که دارد پادشاه است، و در به کارگیری همان پیشه تواناست، خواه بر جماعتی چیره شود یا نشود، و خواه ستایش شود یا نشود، و خواه توانگر باشد، یا بیچاره.

گروهی دیگر برآنند که نام شاهی بر کسی که پیشهٔ شاهی دارد گفته نمی‌شود، مگر آنکه فرمان او را در آن شهر بپذیرند و خود او هم مورد تکریم و احترام مردم شهر قرار گیرد، و جماعتی دیگر توانگری را به آن افزوده‌اند و برخی دیگر برآنند که شاه گذشته از این، می‌بایست به چیره‌گری و خوارکردن و ترساندن و مغلوب ساختن دیگران مسلط باشد. هیچ یک از این ویژگیهای یاد شده از شرایط سلطنت نیست، ولی همه آنها سببهایی است که به دنبال پیشهٔ شاهی است، از این‌رو آنان

چنان می‌پندارند که همان سببها سلطنت و حکومت است.

[۳۳] **فصل** الجزء الناطق النظرّی و الجزء الناطق الفکریّ لکلّ واحد منهما فضیلة علی حیالها. ففضیلة الجزء النظریّ العقل النظری و العلم و الحکمة و فضیلة الجزء الفکریّ العقل العملیّ و التعقل و الذهن و جودة الرأی و صواب الظنّ.

فصل سی و سوم: در نمایاندن دو کرانهٔ عقل نظری و عملی

برای هر یک از جنبهٔ عقل نظری و عقل عملی، جداگانه برتری و فضیلتی است، پس برتری عقل نظری همان دریافت حقیقتها و دانش و حکمت است، و برتری و فضیلت عقل عملی همان دریافت حقیقتها برای به کار بستن کنشها و نیکویی اندیشه در مقام عمل و درستی گمان است.

[۳۴] **فصل** العقل النظریّ هو قوّة یحصل لنا بها بالطبع، لا ببحث و لا بقیاس، العلمُ الیقین بالمقدّمات الکلیّة الضروریّة التی هی مبادی العلوم. و ذلک مثل علمنا أنّ الکلّ أعظم من جزئه، و أنّ المقادیر المساویة لمقدار واحد متساویة، و أشباه هذه المقدّمات. و هذه هی التی منها نبتدئ فنصیر الی علم سائر الموجودات النظریّة التی شأنها أن تکون موجودة لابصنع انسان. و هذا العقل قد یکون بالقوّة عندما لاتکون هذه الأوائل حاصلة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، و قوی استعداده لاستنباط ما بقی. و هذه القوّة لایمکن أن یقع لها خطأ فیما یحصل لها بل جمیع ما یقع لها من العلوم صادق یقینیّ لایمکن غیره.

فصل سی و چهارم: در نمایاندن عقل نظری و مراتب آن

عقل نظری همان نیرویی است که بی‌کند وکاو و سنجش ـ به مقتضای سرشت و به وسیلهٔ آن ـ به مقدمات کلی ضروری، که پایه‌های دانشهای بشری به آن وابسته است آگاه می‌شویم و به آن دست می‌یازیم. مانند دانش ما به اینکه «همهٔ یک چیز از پارهٔ همان چیز بزرگتر است» و «چندیهایی که با یک چندی برابر است جملگی با هم برابرند» و همانند آنها. این مقدمات کلی ضروری همان است که دانش ما از آن آغاز شده است تا به همهٔ هستیهای نظری برسد که در پدید آوردن و ساخت آنها آدمی بی‌تأثیر است. این خردگاهی در مرحلهٔ شایستگی و بالقوه است و آن به هنگامی است که این مقدمات نخستین هنوز برای ذهن آدمی پدید نیامده است. همین‌که آن مقدمات ضروری و خودبه‌خود پیدا برای ما تحقق یابد، همان عقل بالقوه فعلیت می‌یابد، و

شایستگی آن برای نادانسته‌های مانده توانا و نیرومند می‌شود وممکن نیست لغزش و خطا در دریافتهای این قوه ـ که فعلیت یافته ـ واقع شود، بلکه همه دانشهای آن یقینی و با واقع هماهنگ و درست است و دانشی جز آن ممکن نیست.

[۳۵] **فصل** اسم العلم یقع علی أشیاء کثیرة. إلاّ أنّ العلم الذی هو فضیلة مّا للجزء النظریّ هو أن یحصل فی النفس الیقین بوجود الموجودات التی وجودها و قوامها لابصنع إنسان أصلاً، و ما هو کلّ واحد منها و کیف هو عن براهین مؤلّفة عن مقدّمات صادقة ضروریّة کلیّة أوائل تیقّن بها و حصلت معلومة للعقل بالطبع. و هذا العلم صنفان، أحدهما أن یتیقن بوجود الشیء و سبب وجوده و أنّه لایمکن أن یکون غیره أصّلاً لا هو و لا سببه. و الثانی أن یتیقن بوجوده و أنّه لا یمکن أن یکون غیره من غیر أن یوقف علی سبب وجوده.

فصل سی و پنجم: در نمایاندن معنای علم و گونه‌های آن

نام علم و دانش بر چیزهای بسیاری نهاده می‌شود، ولی آن دانشی که برتر است و به گونه‌ای با فضیلت برای عقل نظری است، همان است که در نفس آدمی به هستی موجوداتی یقین پدید آید که هرگز آدمی سبب قوام و سازمان‌بخش آنها نیست، و می‌بایست آن یقین به ماهیت هر یک از هستیهای یاد شده و به چگونگی هستی آنها که بهره گرفته از مقدمات ضروری و کلی و هماهنگ باواقع است به دست آید. آن مقدمات نخستین، خود به خود برای خرد آدمی به مقتضای سرشت یقینی و باورمند است، و این علم دو گونه است: یکی آنکه به هستی و سبب هستی، چنان یقینی پدید آید که دگر شدن علم به آن هستی و دگر شدن علم به سبب هستی آن ممکن نباشد. دوم آنکه چنان به هستی آن یقین پدید آید که دگر شدن علم به هستی آن محال باشد. بی‌آنکه به سبب هستی آن آگاه شویم.

[۳۶] **فصل** العلم بالحقیقة ما کان صادقاً و یقیناً فی الزمان کلّه لا فی بعض دون بعض، و ما کان موجوداً فی وقت و أمکن أن یصیر غیر موجود فیما بعد. فإنّا إذا عرفنا موجوداً الآن، فإنّه إذا مضی علیه زمان مّا أمکن أن یکون قد بطل فلاندری هل هو موجود أم لا، فیعود یقیننا شکّاً و کذباً، و ما أمکن أن یکذب فلیس بعلم و لایقین. فلذلک لم یجعل القدماء إدراک ما یمکن أن یتغیّر من حال إلی حال علماً، مثل علمنا بجلوس هذا الإنسان الآن، فإنّه یمکن أن یتغیّر فیصیر

قائماً بعد أن كان جالساً، بل جعلوا العلم هو اليقين بوجود الشيء الذى لايمكن أن يتغيّر، مثل أن الثلاثة عدد فرد، فإنّ فرديّة الثلاثة لا تتغيّر و ذلک أنّ الثلاثة لا تصير زوجاً فى حال من الأحوال و لا الأربعة فرداً، فان سُمّى هذا علماً أو يقيناً فهو بالاستعارة.

فصل سی و ششم: در نمایاندن حقیقت معنای علم که تنها به هستیهای دگرگون ناشدنی گفته می‌شود

علم در حقیقت همان است که در همهٔ زمانها قطعی و درست و باواقع هماهنگ است، نه آنکه درستی و هماهنگی آن تنها ویژهٔ برخی زمانها باشد. پس همین که ما هستی چیزی را دریابیم، با سپری شدن زمان روا باشد که هستی آن تباه گردد. پس با گذشت زمان آگاهی نخواهیم داشت که آیا او هنوز هستی دارد و یا هستی او به تباهی گراییده است، پس از این‌رو یقین ما به دودلی و ناهماهنگی باز می‌گردد، و ممکن است دروغین باشد، پس آن علم و یقین نخواهد بود. بدین سبب دانایان قدیم دریافت چیزی را که ممکن است از حالی به حال دگر بگردد و دگرگون شود «علم» ندانسته‌اند مثل اینکه هم‌اکنون ما نشستن این انسان را دریابیم و به آن علم پیدا کنیم که دگرگونی در آن ممکن است چنان که برپای ایستد. از این رو، آنان علم را همان یقین به هستی چیزی می‌دانند که دگرگون ناشدنی است، و تبدّل و تغییر در آن ناممکن است، مانند این حکم که «شمارهٔ سه، طاق است» چه، طاق بودن شمارهٔ سه دگرگون ناشدنی است. بدان سبب که شمارهٔ سه در هیچ حالی جفت نیست، و نه شمارهٔ چهار طاق است؛ پس اگر کسی به این دانش دگرگون شدنی و تغییرپذیر نام علم و یقین نهد، این نامگذاری به گونهٔ مجاز و استعاره است.

[۳۷] فصل الحكمة علم الاسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات كلّها و وجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب، و ذلک أن نتيقن بوجودها و نعلم ما هى و كيف هى و أنّها و إن كانت كثيرة فإنّها ترتقى على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب فى وجود تلک الأشياء البعيدة و ما دونها من الأشياء القريبة، و أنّ ذلک الواحد هو الأوّل بالحقيقه، و قوامه لابوجود شيء آخر، بل هو مكتف بذاته عن أن يستفيد الوجود عن غيره، و أنّه لايمكن أن يكون جسماً أصلاً و لا فى جسم، و أنّ وجوده وجود آخر خارج عن وجود سائر الموجودات و لا يشارک واحداً منها فى معنى أصلاً، بل إن كانت مشاركة ففى الاسم فقط لا فى المعنى المفهوم من ذلک الاسم، و أنّه لايمكن أن يكون إلاّ واحداً فقط و أنّه هو الواحد فى الحقيقة، و

هو الذی أفاد سائر الموجودات الوحدة التی بها صرنا نقول لکلّ موجود إنّه واحد، و أنّه هو الحق الأوّل الذی یفید غیره الحقیقة و یکتفی بحقیقته عن أن یستفید الحقیقة عن غیره، و أنّه لایمکن أن یُتوهم کمالٌ أزید من کماله، فضلاً عن أن یوجد، و لا وجود أتمّ من وجوده و لا حقیقة أکبر من حقیقته و لا وحدة أتمّ من وحدته. و نعلم مع ذلک کیف استفاد عنه سائر الموجودات الوجود و الحقیقة والوحدة، و ما قسط کلّ واحد منها من الوجود و الحقیقة والوحدة، و کیف استفاد عنه سائرُ الأشیاء الشیئیة، و أن نعلم مراتب الموجودات کلّها و أنّ منها أوّل و منها أوسط و منها أخیراً. و الأخیرة لها أسباب و لیست هی أسباباً لشیء دونها. و المتوسّطة هی التی لها سبب فوقها و هی أسباب لأشیاء دونها. والأول هو سبب لما دونه و لیس له سبب آخر فوقه. و نعلم مع ذلک کیف ترتقی الأخیرة الی المتوسّطات والمتوسّطات کیف یرتقی بعضها إلی بعض إلی أن تنتهی إلی الأوّل، ثم کیف یبتدئ التدبیر من عند الأوّل و ینفذ فی شیءٍ شیءٍ من سائر الموجودات علی ترتیب إلی أن ینتهی إلی الأواخر، فهذه هی الحکمة فی الحقیقة. و قد یستعار هذا الإسم فیسمّی الذین حذقوا فی الصنائع جدّاً و کملوا فیها حکماء.

فصل سی و هفتم: در نمایاندن معنای حکمت و بیان مراتب هستی و ویژگیهای پدیدآورندهٔ نخستین

حکمت، همان دانش پدیدآورندگان دور است که همه هستیها به آنها وابسته است و حکمت، شناخت پدیدآورندگان نزدیک چیزهایی است که دارای اسباب‌اند. دریافتن پدیدآورندگان دور و نزدیک به آن است که ما هستی آنها را باور کنیم، و به ماهیت و چگونگی آنها آگاه شویم، و اگر آن پدیدآورندگان بسیار باشند (با کند و کاو) بالا رویم تا به یک هستی که پدیدآورنده نخست است دست یازیم و آن در پدید آمدن سببهای نزدیک و دور پدیدآورنده به حق است و آن پدید آورنده، در حقیت یکتا و همان نخستین پدیدآورنده است، و هستی او وابسته به خود، و سازمان‌بخش هستی آن، چیز دیگری نیست بلکه او در هستی خود، به خود بسنده است و هستی او بهره گرفته از هستی دیگری نیست، و هستی او بیرون از همهٔ هستیهای دیگر است و هرگز جسم و جسمانی نیست، و هیچ هستی دیگری در هیچ معنایی با او انباز و شریک نیست، بلکه اگر پدیدآورنده نخست با هستی دیگری انباز شود، این انبازی و مشارکت تنها در نام است نه در معنا، و همان پدیدآورنده نخست، به حقیقت یکتاست و او یکتایی را به هستیها بخشیده، از این‌رو ما می‌توانیم

کتابخانه سازمان حوزه‌ها و مدارس
علمیه خارج از کشور

به هر هستی بگوییم: «آن یکتاست» و همان پدیدآورندهٔ نخستین حقی است که به هستیهای دیگر حقیقت بخشیده، و خود به ذات خود بسنده است از اینکه حقیقت را از دیگری به دست آورد، و اندیشهٔ کمال برتر و توهم فعلیّت هستیِ والاتر از آن امکان‌پذیر نیست، چه رسد به اینکه کمال برتری یافت شود و هیچ هستی دیگری رساتر و تمام‌تر از هستی آن وجود ندارد و هیچ حقیقتی بزرگتر از پدیدآورندهٔ نخستین نیست و هیچ یکتایی و یگانگی رساتر و کامل‌تر از یکتایی او نخواهد بود.

و ما خوب آگاهیم که همهٔ هستیها، حقیقت و یکتایی و هستی را چگونه از پدید آورندهٔ نخستین به دست آورده‌اند و آشکارا درمی‌یابیم که سهم و بهرهٔ هر یک از هستیهای دیگر، در وجود و حقیقت و یکتایی چند و چون است و خوب می‌دانیم که ماهیتها چگونه چیز شدن را از پدیدآورندهٔ نخست به دست آورده‌اند و جایگاههای هستیها را دریافته‌ایم که برخی نخستین و برخی میانگین و برخی پسین‌اند، و پسین جایگاه هستی، پدیدآورندگانی دارد و خود پدیدآورندهٔ هستی دیگری نیست، و جایگاه میانگین هستیها پدیدآورنده‌ای دارد که آن در بالای آن جای گرفته، و خود پدیدآورندهٔ هستیهای پایین خود است و نخستین جایگاه هستی همان است که پدیدآورندهٔ هستی زیرین خود است و خود پدیدآورنده‌ای ندارد که در زیرین آن جا بگیرد. ما خوب درمی‌یابیم که چگونه جایگاه پسین هستی به جایگاههای میانگین آن بالا می‌رود، و جایگاههای میانگین چگونه برخی بالای برخی دیگر جای گرفته‌اند تا به نخستین پدیدآورنده رسد و به آن پایان یابد. نیز خوب می‌دانیم که گرداندن هستی و تدبیر وجود، چگونه از پدید آورندهٔ نخستین آغاز شده و به هر یک از هستیها به ترتیب اثر کرده و به آنان می‌رسد تا به هستیهای پسین پایان یابد. نام این دانشهای یقینی همان «حکمت حقیقی» است، و گاهی نام حکمت به عاریت گرفته شده و به کسانی که در پیشه‌ها سخت زیرک و استاد، و در آن صناعت چیره‌دست هستند و مهارت دارند، و به راستی در آن حرفه و فن به کمال رسیده‌اند، به گونهٔ استعاره و مجاز، «حکما» گویند.

[۳۸] فصل العقل العملیّ هو قوّة بها یحصل للإنسان، عن کثرة تجارب الأمور و عن طول مشاهدة الأشیاء المحسوسة، مقدمّات یمکنه بها الوقوف علی ما ینبغی أن یؤثر أو یجتنب فی شیءٍ شیءٍ من الأمور التی فعْلها إلینا. و هذه المقدمات بعضها یصیر کلیّة ینطوی تحت کلّ

واحدة منها أمور مما ينبغى أن يوثر أو يجتنب، و بعضها مفردات و جزئيّة تستعمل مثالات لما يريد الإنسان أن يقف عليه من الأمور التى لم يشاهدها. و هذا العقل إنّما يكون عقلاً بالقوّة ما دامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلتْ التجارب و حفظت، صار عقلاً بالفعل. و يتزيّد هذاالعقل‌الذى بالفعل بازدياد وجودالتجارب فى‌كلّ سنّ من أسنان‌الإنسان فى‌عمره.

فصل سی و هشتم: در نمایاندن حکمت عملی و مراتب آن

عقل عملی همان نیرویی است که به سبب آن، از آزمایشهای بسیار امور حسی و از طولانی مدت دیدن هستیهای محسوس، برای آدمی مقدماتی فراهم می‌شود که می‌تواند به خوبی آگاه شود از کنشهای آدمی کدام‌یک سزاوار پدید آوردن و کدام یک شایستهٔ دوری جستن است . برخی از این مقدمات آنچنان کلیّت و جامعیت دارد که دربردارندهٔ کنشهای بسیاری است که سزاوار پدید آوردن و یا شایستهٔ دوری جستن و ترک کردن است. برخی از مقدمات به‌گونهٔ مفردات و نمونه‌های جزئی است که می‌خواهد انسان به آن دست یازد ولی محسوس و دیدنی نیست. این عقل تا آزمایش انجام نداده و تجربه به دست نیاورده، به‌گونهٔ عقل بالقوه است، پس همین‌که آزمایشها تحقق یافت و همان تجارب به خاطر سپرده شد و در ذهن ماندنی شد، همان عقل بالقوه، فعلیّت یافته و به کمال خود خواهد رسید، و این فعلیت عقل عملی در هر زمانی از عمر آدمی با افزایش آزمایشها افزون می‌شود.

[۳۹] فصل التعقل هو القدرة على جودة الرويّة و استنباط الأشياء التى هى أجود و أصلح فيما يُعمل ليحصل بها للإنسان خير عظيم فى الحقيقة و غاية شريفة فاضلة، كانت تلك هى السعادة أو شىء ممّا له غناء عظيم فى أن ينال به السعادة. و الكيس هو القدرة على جودة استنباط ما هو أفضل و أصلح فى بلوغ خيراتٍ مّا يسيرة. و الدهاء هو القدرة على صحّة الرويّة فى استنباط ما هو أصلح و أجود فى أن يتمّ به شىء عظيم ممّا يُظن خيراً من ثروة أو لذّة أو كرامة. والخبّ و الجربذة والخبث هو جودة استنباط ما هو أبلغ و أجود فى أن يتمّ به فعل شىءٍ خسيس ممّا يظن خيراً من ربح خسيس أولذّة خسيسة. و هذه الأشياء كلّها إنّما هى الأشياء التى تؤدّى إلى الغاية و ليس هى الغاية. و كذلك كلّ رويّة، فإنّ الإنسان إنّما ينصب الغاية التى يهواها و يشتاقها بحذاء فكره، ثم بعد ذلك يروّى فى الأشياء التى بها ينال تلك الغاية، كم هى و ما هى و كيف هى.

فصل سی و نهم: در نمایاندن معنای تعقّل و غایت و آنچه که به غایت باز می‌گردد

تعقّل همان توانایی بر اندیشهٔ نیک، و بر نیکو کشف کردن کنشهایی است که شایسته و سزاوارتر است تا آدمی با به کار بستن آنها به نیکی بزرگ حقیقی و هدف والای گرانقدری دست یازد، خواه آن هدف والا سعادت و نیک‌بختی و خواه چیز دیگری باشد که با نیل به آن بی‌نیازی بزرگی برای دست یازیدن به سعادت پدید می‌آید.

زیرکی، همان توانایی آدمی بر نیکو کشف کردن کنشهایی است که با فضیلت‌تر و شایسته‌تر در رسیدن به گونه‌ای از خوبیهاست. هوشمندی و تیزهوشی همان توانایی بر درستی اندیشه در کشف کردن کنشهایی است که به کار بردن آنها، نیکوتر و شایسته‌تر است تا کنش مهمی که به پندار نیکوست رسا و تمام شود؛ همانند ثروت و توانگری و یا خوشی و یا جوانمردی.

فریب و *پلیدی* و مکر، همان نیکو کشف کردن کنشهایی است که با به کار بردن آنها نیکوتر و رساتر یک کنش فرومایه به کمال می‌رسد از آن کنشهایی که پندارند خوبی و نیکی است مانند سود یا خوشی فرومایه، و همهٔ این کنشها آدمی را به هدفی می‌رسانند که خواست اوست، ولی به حقیقت آن خواسته هدف واقعی نیست، و همچنان است هر فکر و اندیشه‌ای. چه، آدمی هدفی را جلوی روی خود پابرجای می‌سازد که در برابر اندیشه به آن دل‌بسته است و همان را خواهان است، آنگاه به چیزهایی می‌اندیشد که با به کار گرفتن آنها به هدف خود دست یازد، و دلبستگی دارد تا دریابد آن وسایل و ابزار چیست و چگونه و چند است.

[۴۰] **فصل** البدن و النفس کلّ واحد منهما له ملذّات و مؤذیات. فالملذّات لکلّ واحد منهما هی الأشیاء الموافقة الملائمة، و المؤذیات هی الأشیاء المخالفة المنافرة. و الملذّات و المؤذیات کلّ واحد منها إما أن یکون بالذّات و إمّا. أن یکون بالعرض. والملذّ بالذّات هو وجدان الشیء الموافق. و الملذّ بالعرض هو فقدان المؤذی المخالف. و المؤذی بالذّات هو وجدان المنافی و المؤذی بالعرض هو فقدان الملذّ الموافق.

فصل چهلم: در نمایاندن شادی‌بخشها و رنج‌آورهای کالبد و جان آدمی

هر یک از تن و روان شادی‌بخشها و رنج‌آورهایی دارد، پس شادی‌بخش‌های هر یک از تن و روان، همان چیزهایی است که با تن و روان هماهنگ و سازگار است، و رنج‌آورهای هر یک از تن و روان همان است که با تن و روان ناهماهنگ و ناسازگار است، و هر یک از شادی‌بخش‌ها و رنج‌آورها یا

ذاتی و خود به خودی و بی‌واسطه است، و یا غیرذاتی است و با میانجی و واسطه پدید می‌آید. شادی‌آفرین خود به خودی، همان یافتن چیزی هماهنگ و سازگار با تن و روان، و شادی‌آور غیرذاتی، همان نبودن رنج‌آور ناهماهنگ و ناسازگار با تن و روان است و رنج‌آور خود به خودی و ذاتی، همان پدید آمدن چیزهای ناهماهنگ و ناسازگار با تن یا روان و رنج‌آور غیرذاتی همان نبودن شادی‌بخشی است که با تن و روان سازگاری دارد.

[۴۱] فصل کما أنّ مرضی الأبدان یخیّل لهم لفساد حسّهم و تخیلهم فیما هو حلو أنّه مرٌّ و فیما هو مرٌّ أنه حلوٌ، فیتصوّرون الملائم بصورة مّا هو غیر ملائم و غیر الملائم بصورة مّا هو ملائم. کذلک الأشرار و ذوو النقائص، إذ کانوا مرضی الأنفس، یخیّل لهم فیما هی شرور أنّها خیرات و فیما هی خیرات أنّها شرور. و أمّا الفاضل بالفضائل الخلقیّة فإنّه إنّما یهوی ویشتاق أبداً الغایات التی هی خیرات فی الحقیقة و یجعلها غرضه و مقصوده. والشریر یهوی أبداً الغایات التی هی فی الحقیقة شرور و یتخیّلها لأجل مرض نفسه خیرات. فلذلک یلزم أن یکون المتعقّل فاضلاً بالفضائل الخلقیة، و کذلک الکیّس. و یکون الداهی و الخب شرّیرین ذوی نقائص، حتی یکون المتعقل یصحّح الغایة بالفضیلة التی فیه و یصحّح ما یؤدّی إلی الغایة بجودة الرویّة.

فصل چهل و یکم: در نمایاندن این واقعیت که بیماران روانی نیز همانند بیماران تن، چیزهای ناهماهنگ را هماهنگ و هماهنگ را ناهماهنگ می‌پندارند

همان گونه که بیماران تن به سبب تباهی نیروی حس تخیل، شیرینی را تلخ می‌پندارند، و تلخی را شیرین می‌انگارند؛ پس آنان گونه‌ای از صورت هماهنگ با تن را ناهماهنگ و گونه‌ای از صورت ناهماهنگ با تن را هماهنگ به ذهن می‌آورند.همچنان است حال بدکاران که به بیماری روانی دچارند، آنان بدیها را خوب می‌پندارند، و خوبیها را بدگمان می‌کنند. ولی آن کس که به برتریهای خویها دست یازیده و با فضیلت است، هماره به هدفهایی دلبستگی دارد که در حقیقت خوبیهاست، و همانها را غایت و هدف خود قرار می‌دهد، و هماره هدفها و غایتهای پلید و بد به نزد او در حقیقت بدیها و پلیدیهاست. تبه‌کاران همانها را خوبیها می‌پندارند، از آن رو که روان آنها بیمار است، بدین سبب خردمند و اندیشگر می‌بایست دارای خویهای برتر و اخلاق نیکوتر باشد، همچنان است حال تیزهوش فریبکار و پلید، آنان همان بدکاران و بیماران روان‌اند، همین که پلید

و فریبکار خردمند گردد، هدف خود را با فضیلت واقعی هماهنگ ، و با تأمل و اندیشهٔ استوار کنشهای خود را دگرگون خواهد کرد تا به فضیلت واقعی دست یازد.

[۴۲] فصل التعقّل انواع کثیرة: منها ما هو جودة الرویّة فیما یُدبّر به أمر المنزل و هو التعقّل المنزلیّ؛ و منها ما هو جودة الرویّة فی أبلغ ما تدبّر به المدن، و هو التعقّل المدنیّ؛ و منها ما هو جودة الرویّة فیما هو أفضل و أصلح فی بلوغ جودة المعاش، و فی أن تنال الخیرات الانسیّة مثل الیسار و الجلالة و غیر ذلک بعد أن یکون خیراً و له غناء فی نیل السعادة. فمن هذه ما هو مشوریّ، و هو الذی یستنبط ما لا یستعمله الإنسان فی نفسه، بل لیشیر به علی غیره، إمّا فی تدبیر منزل أو مدینة أو غیر ذلک. و منها ما هو الخصومیّ و هو القدرة علی استنباط رأی صحیح فاضل فیما یقاوم به العدوّ و المنازع فی الجملة أو یدفعه به. فیشبه ان یکون الإنسان یحتاج فی کل ما یعانیه إلی تعقّل مّا إمّا یسیر و إمّا کثیر و ذلک علی حسب الأمر الذی یزاوله، فإن کان کثیراً أو عظیماً احتاج الی تعقّل أقوی و أتمّ و إن کان قلیلاً أو یسیراً اکتفی بالیسیر من التعقّل. و التعقّل هو الذی یسمّیه الجمهور العقل و هذه القوّة إذا کانت فی الإنسان سمّی عاقلاً.

فصل چهل و دوم: در نمایاندن گونه‌های خردمندی و تعقّل

تعقّل و خردمندی گونه‌های بسیار دارد، برخی از آنها همان چیزی است که گرداندن و تدبیر و سامان دادن خانه به وسیلهٔ آن پدید می‌آید، و همان خردمندی و «تدبیر منزل» است، و برخی نیکویی اندیشه و فکر در رساتر کردن چیزی است که سامان دادن شهرها و گرداندن و تدبیر آنها را پدیدار می‌سازد، و نام آن خردمندی مدنی و «سیاست مُدُن» است، و برخی نیکویی فکر و اندیشه در رسیدن شایسته‌تر و رساتر به نیکویی زندگی و در دست یازیدن به نیکیهای انسانی است، مانند توانگری و فراخی نعمت و بزرگی و شکوه و جلال و همانند آن از چیزهایی که نیکوست، و در رسیدن به نیک‌بختی و سعادت موجب بی‌نیازی‌است، و برخی از تعقّل و خردمندی مشورت و رایزنی و صلاح‌اندیشی است، و این خردمندی همان است که با مشورت ،اندیشه‌ای پدید می‌آید که خود انسان همان را به کار نمی‌برد، بلکه همان را با دیگری به رایزنی و صلاح‌اندیشی در میان می‌گذارد، و این مشورت و صلاح‌اندیشی یا در کارهای خانه و یا در اداره کردن کارهای شهر و جز آن است، و برخی از خردمندی و تعقّل ستیزه و جدال و دشمنی است، و آن خردمندی همان توانایی بر کشف کردن اندیشهٔ درست و برتر در چیزهایی است که دشمن و ستیزه‌گر اندک

ایستادگی و پابرجایی دارد و یا اندک از خود دفاع می‌کند. بنابراین با این کند و کاو چنان می‌نماید که آدمی در هر چه که می‌بیند و با آن برخورد می‌کند، به گونه‌ای از خردمندی و اندیشه و تعقّل، کم یا زیاد نیاز دارد. این کمی یا زیادی نیاز به تعقّل نسبت به چیزی است که با آن تماس دارد و با آن دمساز و دربند است. پس اگر همان چیزی که با آن رودرروست، بسیار و یا بزرگ باشد، به تعقّل نیرومندتر و رساتر نیاز خواهد داشت، و اگر همان چیز کم و کوچک باشد، به تعقّل اندک و ناچیز نیازمند است. تعقّل همان است که عامّهٔ مردم بر آن نام عقل می‌نهند این نیرو، همین که در انسان باشد، نامش «خردمند» است.

[۴۳] **فصل** الظّن الصّواب هو أن یکون الإنسان کلّما شاهد أمراً یصادف ابداً بظنّه الصواب ممّا لا یمکن أن یکون الامر المشاهد إلاّ علیه.

فصل چهل و سوم: در نمایاندن گمان راست و درست

گمان راست و درست همان است که آدمی هر چیزی را که می‌بیند و هماره با آن برخورد دارد، چنان می‌پندارد که همان راست و درست است، و پندار او درباره آنچه که دیده آن است که جز آن حکم، حکم دیگری امکان‌پذیر نیست.

[۴۴] **فصل** الذهن هو القدرة علی مصادفة صواب الحکم فیما یتنازع فیه من الآراء المعتاصة و القوّة علی تصحیحه، فهو جودة استنباط لما هو صحیح من الآراء، فهو إذن نوع من أنواع التعقّل.

فصل چهل و چهارم: در نمایاندن معنای ذهن

ذهن همان توانایی بر دست یازیدن به حکم راست و درست در برخورد اندیشه‌هایی است که با یکدیگر در ستیزند و همان توانایی بر درست گرداندن حکم است، بدین‌سان که اندیشه‌های راست و درست را در میان اندیشه‌ها به خوبی کشف می‌کند، بنابراین، ذهن گونه‌ای از گونه‌های خردمندی است.

[۴۵] **فصل** جودة الرأی هو أن یکون الإنسان ذا رأی، أو جیّد الرأی، و هو أن یکون الإنسان فاضلاً خیرّاً فی أفعاله ثم أن یکون قد جرّبت أقاویله و آراؤه و مشوراته مراراً کثیرة، فوجدت

سديدةً مستقيمةً تنتهى بالإنسان، إذا استعملها، إلى عواقب محمودة، و يكون قد صار لذلک مقبول القول، أعنى لأجل الصدق الذى شوهد منه كثيراً حتى صار ما اشتهر به من الفضيلة أو من سداد الحكم و المشورة مغنياً عن أن يحتاج فى شىء يقوله أو يشير به إلى حجة أو دليل. و ظاهرٌ أنَّ الرأى الذى يصحّحه و يقف على الصواب منه إنّما يقف و يصحح بالتعقّل. فهذا إذن نوع من التعقّل.

فصل چهل و پنجم: در نمایاندن معنای نیکویی اندیشه

نیکویی اندیشه همان است که آدمی اندیشمند و یا نیکو اندیشه است، و آن عبارت است از اینکه اندیشهٔ او برتر و کارهای او نیکو است. چه، سخنان و اندیشه‌ها و رایزنی‌های او بارها آزمایش شده و به گونه‌ای است که هماره راست و محکم و استوار است و همین‌که آدمی اندیشه‌های او را به کار برد، به پیامدهای سودمند و نتیجه‌های پرثمر دست خواهد یافت، و ازین رو سخنان او مورد پذیرش همگان است. چه، درستی و راستی سخنان و اندیشه‌های او بارها دیده شده است، به گونه‌ای که از سوی راستی و درستی و استواری حکم در رایزنی بنام و بلندآوازه است. پس اندیشه‌ها و سخنان او نیاز به برهان و دلیل ندارد. پیداست اندیشه‌هایی که او به درستی و استواری به آن دست می‌یازد، و آگاهی او به درستی و استواری آن اندیشه‌ها به سبب تعقّل است، بنابراین نیکویی اندیشه گونه‌ای از تعقّل است.

[۴۶] **فصل** الأصول التى يستعملها المروىّ فى استنباط الشىء الذى يُروّى فيه اثنان: أحدهما الأشياء المشهورة المأخوذة عن الجميع أو عن الأكثر، والثانى الأشياء الحاصلة له بالتجارب و المشاهدة.

فصل چهل و ششم: در نمایاندن بنیان اندیشه‌های اندیشمندان در دست یازیدن به احکام

اصول و پایه‌هایی که اندیشمند در بیرون آوردن اندیشهٔ خود به کار می‌برد، دو چیز است: یکی چیزهایی که پیش همگان و یا بیشتر مردم شهرت دارد، و دیگر چیزهایی که در اثر آزمایشهای گوناگون و دیدن به حقیقت پیوسته است.

[۴۷] **فصل** الغمر هو الذى تخيّله للمشهور مما ينبغى أن يؤثر أو يُجتنب سليم، غير أنّه ليست

عنده تجربة ما سبیله من الأمور العملیّة أن یُعرف بالتجربة. والإنسان قد یکون غمراً فی صنف من الأمور غیر غمر فی صنف آخر.

فصل چهل و هفتم: در نمایاندن معنای غمر و نادان ناآزموده

نادان ناآزموده، همان کس است که دریافت و اندیشهٔ او از مقدمهٔ مشهور دربارهٔ آنچه شایسته انجام دادن و دوری جستن است، درست و با واقع هماهنگ است. ولی او تجربهٔ راه عملی را برای شناختن آن ندارد. گاهی آدمی در گونه‌ای از چیزها نادان ناآزموده (غمر) است و در گونهٔ دیگر چنان نیست.

[۴۸] فصل الجنون هو أن یکون تخیّلُه دائماً فیما ینبغی أن یؤثر أو یجتنب أضداد الأشیاء المشهورة و أضداد ما قد جرت العادة به، و ربما عرض له مع ذلک أن یخیّل أضداد المشهورة فی سائر الأمور الموجودة فی کثیر من المحسوسات.

فصل چهل و هشتم: در نمایاندن معنای جنون و دیوانگی

دیوانگی و جنون همان است که اندیشهٔ او هماره دربارهٔ پدید آوردن و یا دوری جستن، برابر و خلاف کنشها و کردارهای مشهوری است که عادت مردم است و گذشته از این، چه‌بسا خلاف بسیاری از هستیهای محسوس در اندیشه و تخیل اوست.

[۴۹] فصل الحمق هو أن یکون تخیّلُه للمشهورات سلیماً و عنده تجارب محفوظة، و تخیّلُه للغایات التی یهوی و یتشوّق سلیماً، و له رویّة، لکنها رویّة تخیّل له أبداً فیما لیس یؤدی إلی تلک الغایة أنّه یؤدّی إلیها، أو تخیل له فیما یؤدی إلی ضد تلک الغایة أنّه یؤدی إلیها، فیکون فعله و مشورته علی حسب ما تخیّل له رویّته الفاسدة. فلذلک یکون الأحمق فی أوّل ما تشاهد صورته صورة عاقل و یکون مقصده مقصداً صحیحاً، و کثیراً ما توقعه رویّته فی الشرّ و لم یتعمّد الوقوع فیه.

فصل چهل و نهم: در نمایاندن معنای حمق و نادانی

حمق و نادانی همان است که اندیشهٔ او دربارهٔ مشهورات درست و بی‌عیب است و پیش خود آزمایشهایی می‌کند، و تخیل و اندیشهٔ او دربارهٔ هدفهایی که خواستار آن است و به آن سخت دلبستگی دارد، بی‌عیب و درست است. از این‌رو اندیشمند است، ولی روش اندیشهٔ او هماره دربارهٔ

چیزهایی است که موجب دست یازیدن به هدف او نیست. او آن گونه می‌اندیشد که راههای برگزیدهٔ او، او را به هدفی که دارد می‌رساند، درحالیکه اندیشهٔ او به گونه‌ای است که او را به برابر هدفی که دارد خواهد رساند با اینکه او همان راهها را سبب رسیدن به هدف خود می‌پنداشت. پس از این‌رو کنش و رایزنی او به گونه‌ای که روش اندیشه و تخیل اوست، ناهموار و تباه و نادرست است. پس بدین جهت، نمود نادان و صورت احمق در نخستین برخورد، نمود و صورت یک خردمند است و هدف و غایت او هم درست و بی‌کاستی است، و غالباً روش اندیشهٔ او چنان است که ناخواسته او را به بدی و پلیدی می‌رساند، اگرچه او در رسیدن به آن خواستی ندارد.

[۵۰] **فصل** الذکاء هو جودة حدْس علی الشیء بسرعة بلا زمان أو فی زمان غیر ممهل.

فصل پنجاهم: در نمایاندن معنای تیزهوشی

تیزهوشی و «ذکا» همان حدس نیکو و دریافتن چیزی به تندی در ظرف آن و یا دریافتن چیز بی‌درنگ در زمان است.

[۵۱] **فصل** التعقّل و الکیس یحتاج کلّ واحد منهما إلی استعداد طبیعیّ یفطر الإنسان علیه. و متی فُطر الإنسان معدّاً للتعقّل التام ثم عوّد الرذائل، استحال و تغیّر فصار بدل التعقّل ذا دهاء و خبثٍ و مکرٍ.

فصل پنجاه و یکم: در نمایاندن معنای تعقل و زیرکی

هر یک از تعقل و زیرکی به شایستگی طبیعی که آدمی به مقتضای سرشت دارد، وابسته است و همین که آدمی با سرشت خود شایسته و آماده تعقّل رسا باشد، آنگاه به پلیدیها عادت کند، از حالی به حالی دیگرگون می‌شود و جای خردمندی و زیرکی را پلیدی و فریبکاری می‌گیرد،

[۵۲] **فصل** قوم من الناس یسمون المتعقّلین حکماء. والحکمة هی أفضل علمٍ لأفضل الموجودات. و التعقّل إذ کان إنّما یدرک به الأشیاء الإنسانیّة، فلیس ینبغی أن یکون حکمةً اللهّم إلاّ أن یکون الإنسان هو أفضل ما فی العالم و أفضل الموجودات. فإذا لم یکن الإنسان کذلک، فالتعقّل لیس بحکمة إلاّ بالاستعارة و التشبیه.

فصل پنجاه و دوم: در نمایاندن معنای حکمت، که اخص از معنای تعقّل است

برخی مردم دریافت‌کنندگان معنای عقلی و تعقّل‌کنندگان را حکما می‌نامند، و حکمت همان

دانش برتر برای برترین هستیهاست. همین که با تعقل چیزهایی دریافت شود که به آدمی وابسته است، شایسته نیست بر این چنین شناخت و دانشی نام حکمت نهاده شود، مگر آنکه پذیرفته شود که در جهان آدمی برترین هستیهاست. پس با یقین به این که آدمی در جهان برترین هستیها نیست، دریافت عقلی آدمی، حکمت نخواهد بود، مگر به مشابهت و استعارت.

[۵۳] **فصل** الحکمة إذ کان یخصّها أنّها تعلم الأسباب القصوی التی لکل موجود متأخر، و کانت الغایة القصوی التی لأجلها کون الإنسان هی السعادة، و الغایة أحد الأسباب، فالحکمة إذن هی التی توقف علی الشیء الذی هو السعادة فی الحقیقة. و أیضاً فإنّ الحکمة إذ کانت هی وحدها تعلم الواحد الأوّل الذی عنه استفاد سائر الموجودات الفضیلة و الکمال، و تعلم کیف استفاد عنه و کم مقدار ما نال کلّ واحد من قسط الکمال، و کان الانسان أحد الموجودات التی استفادت الکمال عن الواحد الأوّل، فهی إذن تعلم أعظم الکمال الذی استفاده الإنسان عن الاوّل و ذلک هوالسعادة. و الحکمة إذن هی التی توقف علی السعادة فی الحقیقة، و التعقّل هو الذی یوقف علی ما ینبغی أن یُفعل حتی تحصل السعادة. فهذان إذن هما المتعاضدان فی تکمیل الإنسان حتی تکون الحکمة هی التی تعطی الغایة القصوی، و التعقّل یعطی ما تنال به تلک الغایة.

فصل پنجاه و سوم: در نمایاندن معنای حکمت حقیقی که پدیدآورندهٔ نیک‌بختی آدمی است

آنگاه که معنای ویژه حکمت، همان دانستن و شناختن سببهای دور هر هستی پسین است، و پسین غایت که آدمی برای دست یازیدن به آن هستی یافت، همان سعادت و نیک‌بختی است، و غایت هم یکی از سببهاست، پس تحقق معنای حکمت به هستی یافتن پسین غایت که سعادت حقیقی است وابسته خواهد بود باز از سویی دیگر شناختن علت نخستین، تنها به فراگرفتن حکمت است و آن پدیدآورندهٔ نخستین همان است که همهٔهستیها، فضیلت و کمال را از او گرفته‌اند، و تنها به وسیلهٔ حکمت دانسته می‌شود که چگونه دگر هستیها کمال و فضیلت را از علت نخستین دریافت کرده‌اند و چندیِ هر یک در گرفتن کمال و فضیلت از علت یکتا چند است. آدمی هم یکی از هستیهاست که کمال و فضیلت خود را از علت نخستین دریافته است، بنابراین حکمت همان است که به وسیلهٔ آن دانسته می‌شود که آدمی بزرگترین کمال را از علت نخستین دریافته است، و همین بزرگترین کمال سعادت آدمی است، پس تحقق معنای حکمت، وابسته به پدید

آمدن سعادت حقیقی است. بنابراین نیک‌بختی و تعقّل هر دو همیاری و همکاری دارند تا آدمی به کمال خود برسد و حکمتی که پسین هدف را می‌بخشد پدید آید، و تعقّل همان است که دست یازیدن به غایت و نیک‌بختی به کمک آن پدیدار می‌شود.

[۵۴] **فصل** الخطابة هی القدرة علی المخاطبة بالأقاویل التی بها تکون جودة الإقناع فی شیء شیء من الأمور الممکنة التی شأنها أن تؤثر أو تجتنب. غیر أنّ الفاضل من أصحاب هذه القوّة یستعملها فی الخیرات، و یستعملها الدهاة فی الشرور.

فصل پنجاه و چهارم: در نمایاندن معنای خطابه

خطابه و سخنرانی همان توانایی بر سخن گفتن به گفتارهایی است که سخنور شنوندگان را در پدیدآوردن کارهای ممکن که سزاوار انجام دادن است و یا دوری جستن از کنشهایی که سزاوار دوری جستن است، نیکو خشنود می‌سازد. با پذیرفتن این حقیقت که سخنور با فضیلت همان نیرو را در پدید آوردن نیکیها و خوبیها، و سخنور نابخرد همان نیرو را در پدید آوردن پلیدیها و بدیها به کار می‌برد.

[۵۵] **فصل** جودة التخییل غیر جودة الإقناع. والفرق بینهما أنّ جودة الإقناع یقصد بها أن یفعل السامع الشیء بعد التصدیق به. و جودة التخییل یقصد بها أن تنهض نفس السامع إلی طلب الشیء المخیّل و الهرب منه أو النزاع إلیه أو الکراهة له، و إن لم یقع له به تصدیق، کما یعاف الإنسان الشیء إذا رآه یشبه ما سبیله أن یعاف فی الحقیقة و إن تیقّن أنّ الذی رآه لیس هو ذلک الشیء الذی یعاف. و تستعمل جودة التخییل فیما یسخط و یرضی و فیما یفزع و یؤمن و فیما یلین النفس و فیما یشدّها و فی سائر عوارض النفس. و یقصد بجودة التخییل أن یتحرّک الإنسان لقبول الشیء و ینهض نحوه و إن کان علمه بالشیء یوجب خلاف ما یُخیّل له فیه. و کثیر من الناس إنّما یحبّون و یبغضون الشیء و یؤثرونه و یجتنبونه بالتخیّل دون الرویّة، إمّا لإنّه لا رویّة لهم بالطبع أو أن یکونوا اطّرحوها فی أمورهم.

فصل پنجاه و پنجم: در نمایاندن این معنا که خیال انداختن نیکو با نیکو قانع ساختن به یک معنا نیست

جدایی میان این دو آن است که قانع ساختن نیکو همان است که قانع‌کننده می‌خواهد تا شنونده پس از باور کردن سخنان او، همان را به کار ببندد و انجام دهد. نیکو به خیال انداختن همان است

که خیال‌انداز می‌خواهد تا شنونده به خواستن همان چیز و یا دوری جستن از آن، و یا روی آوردن به سوی آن و یا ناخوش داشتن آن به سویی حرکت کند، گرچه گفته‌ها و سخنان خیال‌انداز را باور نکند و به آن یقین ننماید. همان گونه که آدمی چیزی را ناخوش می‌دارد، هنگامی‌که ببیند آن چیز همان است که راه آن را در حقیقت می‌بایست ناخوش دارد، اگر چه یقین کند که آنچه دیده همان چیزی نیست که می‌بایست آن را ناخوش دارد. و نیکویی به خیال افکندن در خشم و خشنودی و ترس و بیم و آسایش و آرامش و نرمی و درشتی و همهٔ چگونگی‌های نفس به کار می‌رود، و خواست از نیکویی به خیال افکندن آن است که آدمی برای پذیرش چیزی حرکت کند و به سوی دست یازیدن به آن بجنبد و روی آورد، گرچه باور او خلاف چیزی است که به خیال او آمده است، و بسیارند کسانی که چیزی را دوست و یا دشمن می‌دارند و همان را انجام می‌دهند و یا از آن دوری می‌جویند از روی به خیال آمدن همان چیز، نه از روی اندیشهٔ درست و دریافت عقلی، و این متابعت و پیروی نمودن از قوهٔ خیال یا به سبب آن است که با سرشت خود از آن، اندیشهٔ درست و تفکر صحیحی ندارند، و یا آنکه اندیشهٔ درست را رها می‌کنند و به فرمان خیال گوش فرا می‌دهند.

[۵۶] **فصل** الاشعار کلّها إنّما استخرجت لیجوّد بها تخییل الشیء و هی ستة أصناف: ثلاثة منها محمودة و ثلاثة مذمومة. فالثلاثة المحمودة أحدها الذی یقصد به إلی إصلاح القوّة الناطقة، و أن تسدّد أفعالها و فکرها نحو السعادة، و تخییل الأمور الالهیّة و الخیرات و جودة تخییل الفضائل و تحسینها و تفخیمها و تقبیح الشرور و النقائص و تخسیسها. والثانی الذی یقصد به إلی أن یصلح و یعدّل العوارض المنسوبة إلی القوّة من عوارض النفس و یکسر منها إلی أن تصیر إلی الاعتدال و تنحطّ عن الإفراط. و هذه العوارض هی مثل الغضب و عزّة النفس و القسوة و النخوة و القحة و محبّة الکرامة و الغلبة و الشره و أشباه ذلک، و یسدّد أصحابها نحو استعمالها فی الخیرات دون الشرور. والثالث الذی یقصد به إلی أن یصلح و یعدّل العوارض المنسوبة إلی الضعف و اللّین من عوارض النفس و هی الشهوات و اللذّات الخسیسه و رقّة النفس و رخاوتها و الرحمة و الخوف و الجزع و الغم و الحیاء و الترفّه و اللّین و أشباه ذلک، لیکسر و یحطّ من إفراطها إلی أن تصیر إلی الاعتدال، و یسدّد نحو استعمالها فی الخیرات دون الشرور. و الثلاثة المذمومة هی المضادّة للثلاثة المحمودة، فإنّ هذه تفسد کلّ ما تصلحه تلک و تخرجه عن الاعتدال إلی الإفراط. و أصناف الألحان و

الأغانی تابعة لأصناف الأشعار و أقسامها مساویة لأقسامها.

فصل پنجاه و ششم: در نمایاندن خیال‌انگیزی اشعار در شنوندگان و گونه‌های شش‌گانهٔ آن

اشعار و همهٔ سخنان موزون خیال‌انگیز پدید آمد تا خیال انداختن چیزها را در شنوندگان نیکو گرداند. اشعار و سخنان موزون شش گونه است: سه گونهٔ آن نیکو و پسندیده و سه گونهٔ دیگر پلید و نکوهیده و ناپسند است. از آن سه گونه‌ای که پسندیده و نیکوست یکی آن است که نیروی تعقل در آدمی بدان نیکو می‌شود و همهٔ کنشها و اندیشه‌های آن نیرو به سوی دست یازیدن به نیک‌بختی و سعادت استوار و مستحکم می‌شود، و این گونه از سخنان موزون و خیال‌انگیز دربارهٔ به خیال انداختن کنشهای خدایی و نیکیها و خوبیها، و نیکو جلوه دادن و بزرگ شمردن برتریها و فضایل واقعی، و زشت و ناپسند نشان دادن پلیدیها و کاستیها و فرومایگی‌هاست. گونه دوم همان سخنان موزون و خیال‌انگیزی است که خواست شاعر از آن سخنان آن است که چگونگی‌های پرتوان و افراط‌گر عوارض نفس شایسته گردد و به حالت اعتدال و میانه دگرگون شود، و درهم شکستن آن حالات به سبب آن است که از زیاده‌روی و افراط کاسته شود و به حالت اعتدال و میانه درآید، و این چگونگی‌های نفس مانند خشمگینی، گرانقدری، ارجمندی، خودپسندی، جوانمردی، دوستی، بزرگواری، چیرگی، آزمندی و همانند آنهاست، و خواست شاعر از سخنان موزون و خیال‌انگیز آن است که دارندگان این حالات آنان را در دست یازیدن به خوبیها و نیکیها به کار برند نه در پدید آوردن پلیدیها و زشتیها. گونهٔ سوم آن است که شاعر از سخنان موزون و خیال‌انگیز خود می‌خواهد که حالت ناتوانی و نرمی و سستی نفس را شایسته گرداند و به حالت میانه دگرگون سازد چون خواهشها، و خوشیهای پست و نرم‌دلی و مهربانی و سستی و آسانی و تن‌آسایی و آسایش و آسودگی و همانند آنها. خواست شاعر از سخنان خیال‌انگیز آن است که این حالات درهم شکسته شود و از زیاده‌روی و افراط پایین آید تا به اعتدال گراید و برای دست یازیدن به نیکیها و خوبیها به گونه‌ای استوار به کار رود، نه در پدید آوردن پلیدیها و زشتیها. آن سه گونه سخنان خیال‌انگیز که نکوهیده و ناپسند است، همان برابرهای سه گونه سخنان خیال‌انگیز پسندیده است. هر چه آن سخنان کنشها را شایسته می‌گرداند و به حالت اعتدال درمی‌آورد، این سخنان ناپسند آنها را به تباهی می‌رساند و از حالت میانه به افراط و زیاده‌روی دگرگون می‌سازد، و گونه‌های آوازها و آهنگها به دنبال گونه‌های شعرهاست، و گونه‌های آوازها و آهنگها با گونه‌های شعرها یکسان است.

[۵۷] **فصل** المدینة الفاضلة أجزاؤها خمسة: الأفاضل و ذوو الألسنة و المقدّرون و

المجاهدون و الماليّون. فالأفاضل هم الحكماء والمتعقّلون، و ذوو الآراء فی الأمور العظام. ثم حملة الدين و ذوو الألسنة و هم الخطباء و البلغاء و الشعراء و الملحنّون و الكتّاب و من يجری مجراهم و كان فی عدادهم. والمقدّرون هم الحساب و المهندسون و الأطبّاء و المنجّمون و من يجری مجراهم. والمجاهدون هم المقاتله و الحفظة و من جری مجراهم و عُدّ فيهم. و الماليّون هم مكتسبو الأموال فی المدينة مثل الفلاحين و الرعاة و الباعة و من جری مجراهم.

فصل پنجاه و هفتم: در نمایاندن ارکان آرمانشهر

آرمانشهر (مدینهٔ فاضله) دارای پنج بخش است: اندیشمندان با فضیلت، سخنگویان، سنجش‌کنندگان، ستیزگران تکاپوگر و پیشه‌وران. پس اندیشمندان با فضیلت همان حکما و دریافت‌کنندگان معانی عقلی و صاحبنظران در کنشهای بزرگ هستند، سپس پیشوایان دینی و سخنوران چیره‌دست، و گویندگان رساسخن، و سرایندگان شعر و آوازخوانان و نویسندگان و آنان که در شمار آنها جای دارند، و سنجش‌کنندگان همان مهندسان اندازه‌گیر و پزشکان و ستاره‌شناسان و همانند آنانند، و ستیزگران تکاپوگر، همان مجاهدان و ستیزگران کارزار و نگهبانان و پاسداران نظام و کسانی که همانند آنها و در شمار آنان هستند، و پیشه‌وران همان به دست آورندگان مال و ثروت در شهر، چون کشاورزان و نگهبانان گله و دامداران و بخشندگان بزرگ و همانند آنانند.

[۵۸] فصل رؤساء هذه المدينة و مدبّروها يكونون على أربعة أصناف: أحدهم الملک فی الحقيقة و هو الرئيس الأوّل و هو الذی تجتمع فيه ست شرائط: الحكمة و التعقّل التامّ وجودة الإقناع و جودة التخييل و القدرة على الجهاد ببدنه، و ألاّ يكون فی بدنه شیء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية. فمن اجتمعت فيه هذه كلّها فهو الدستور و المقتدی به فی سيره و افعاله و المقبول أقاويله و وصاياه و هذا إليه أن يدبّر بما رأی و كيف شاء. و الثانی ألاّ يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه كلّها و لكن توجد متفرّقة فی جماعة بأن يكون أحدهم يعطی الغاية و الثانی يعطی ما يؤدی إلى الغاية و الثالث تكون له جودة الإقناع و جودة التخييل، و آخر يكون له القدرة على الجهاد، فتكون هذه الجماعة بأجمعها تقوم مقام الملک، و يسمّون الرؤساء الأخيار و ذوی الفضل، و رئاستهم تسمّی رئاسة الأفاضل. والثالث أن لايوجد هؤلاء أيضاً فيكون رئيس المدينة حينئذ هو الذی اجتمع فيه أن كان عارفاً بالشرائع والسنن المتقدّمة التی

أتی بها الأوّلون من الأئمّة و دبّروا بها المدن. ثمّ أن یکون له جودة تمییز الأمکنة والأحوال التی ینبغی أن تستعمل فیها تلک السنن علی حسب مقصود الأوّلین بها، ثم أن یکون له قدرة علی استنباط ما لیس یوجد مصرّحاً به فی المحفوظة و المکتوبة من السنن القدیمة محتذیاً بما یستنبط منها حذو ما تقدّم عن السنن. ثم أن تکون له جودة رأی و تعقّل فی الحوادث الواردة شیئاً شیئاً ممّا لیس سبیلها أن تکون فی السِیَر المتقدّمة ممّا یحفظ به عمارة المدینة، و أن یکون له جودة إقناع و تخییل و یکون له مع ذلک قدرة علی الجهاد. فهذا یسمّی ملک السنّة و رئاسته تسمّی ملکاً سنیّاً. والرابع ألّا یوجد إنسان واحد تجتمع فیه هذه کلّها ولکن تکون هذه متفرقّة فی جماعة، فیکونون بأجمعهم یقومون مقام ملک السنّة، و هؤلاء الجماعة یسمون رؤساء السنّة.

فصل پنجاه و هشتم: در نمایاندن پیشوایان و فرمانروایان آرمانشهر و دربایستهای آنان

سرپرستان و فرمانروایان آرمانشهر (مدینهٔ فاضله) چهار گروهند: یکی از آنها به حقیقت پادشاه است، آن نخستین رئیس و سرپرست است و او همان کس است که باید در او شش شرط گرد آید: حکمت، دریافت عقلی رسا و برکنار از کاستی، نیکویی قانع ساختن و خشنود کردن، نیکو به خیال انداختن و توانایی بر جنگ و ستیز کردن با کالبد خود در جایگاه ستیز و دشمنی، و نبودن کاستی و ناتندرستی در او که او را از انجام کنشهای جنگ و جهاد و ستیز باز دارد. پس آن کس که در او همهٔ این شرایط گرد آید، همان صاحب فرمان و دستور، و در خویها و کنشها پیشوا، و سخنان و سفارشهای او برای همگان پذیرفتنی است. او انسانی است که هر گونه بخواهد با رأی و اندیشهٔ خود کارهای شهر را می‌گرداند و سامان می‌بخشد. گونهٔ دوم همان است که در یک انسان همهٔ شرایط گرد نیاید ولی به گونهٔ پراکنده در گروهی همهٔ آن شرایط گرد آمده باشد، بدین‌سان که یکی از آن جماعت، هدف و غایت را نمایان می‌سازد و دوم اسباب غایت را فراهم می‌سازد و در فرد سوم نیکویی قانع ساختن و خشنود کردن است و دیگری در ستیزه‌گری و جنگجویی تواناست. آنگاه جملگی در جایگاه پادشاه خواهند بود و نام آنان سرپرستان برگزیده و دانشمندان بافضیلت، و نام سرپرستی آنان، سرپرستی اندیشمندان بافضیلت است. سوم چنان است که آن جماعت بافضیلت هم در شهر یافت نشوند، آنگاه فرمانده و گرداننده شهر کسی است که در او این ویژگیها گردآمده است. همان کس باید به سنتها و آیینها و راه و روشی که پیشوایان پیشین آوردند و به همان شرایع و سنن شهر را گرداندند، و نظام آن را سر و سامان دادند، آگاه و دانا باشد. سپس همان کس نیکو جدا کند جایگاهها و چگونگی‌هایی را که سزاوار و شایسته است، به گونهٔ خواست

کتابخانه سازمان حوزه‌ها و مدارس
خارج از کشور
ICAS
JAKARTA
LIBRARY

پیشوایان پیشین، و همان سنتها و شرایع در همان جایگاهها و همان احوال، برای سر و سامان دادن کارهای شهر به کار گرفته شود. آنگاه همان کس بتواند دستورهایی را بیرون آورد که آشکارا در نوشته‌های پیشین وجود ندارد، و ضرورت دارد که احکام و دستورهای بیرون آورده، با سنتها و شرایع گذشتگان هماهنگی و سازگاری نماید. سپس در پدیده‌های نوین و تازه‌ای که اندک‌اندک برای مردمان شهر پیش می‌آید ـ که در سنتهای گذشته نبوده ـ به گونه‌ای تیزهوشی و دورنگری به کار برد که بتواند کارهای شهر را به نیکوترین شکل سامان دهد و تدبیر نماید، و همان کس باید با نیکو قانع ساختن و خشنود کردن، و نیکو به خیال انداختن، همانها را برای گرداندن شهر به کار گیرد. و گذشته از این بر جنگ و ستیز و جهاد توانا باشد و نام این سرپرست؛ پادشاه سنت است، و نام سرپرستی و ریاست او، پادشاهی سنّی است (یعنی حکومت و سلطنتی که بر اصول آیینها و سنتهای گذشتگان است) و چهارم آنکه بدین‌سان آدمی میان مردمان شهر یافت نشود که همهٔ این صفات در او گرد آمده باشد، ولیکن این خویها و صفات به گونه‌ای پراکنده در یک گروه و جماعت موجود است، آنگاه همان جماعت جملگی جای پادشاه سنت را خواهند گرفت و نام همهٔ آنان سرپرستان سنت است.

[۵۹] **فصل** کلّ جزء من أجزاء المدینة فیه رئیس لا رئیس فوقه من أهل تلک الطائفة، و فیه مرؤوس لیست له رئاسة علی إنسان أصلاً، و فیه من هو رئیس لمن دونه و مرؤوس لمن فوقه.

فصل پنجاه و نهم: در نمایاندن گونه‌های افراد جامعهٔ شهر

هر بخشی از بخشهای شهر، سرپرست و رئیسی دارد که بالاتر از آن سرپرست و رئیس در آن گروه نیست و هر بخشی از بخشهای شهر خدمتگزاری دارد که او بر هیچ فردی از افراد جامعهٔ آن شهر سرپرستی ندارد و در هر بخشی از بخشهای شهر هم کسی است که نسبت به افراد جامعهٔ پایین خود سرپرست و نسبت به افراد جامعهٔ بالای آن خدمتگزار است.

[۶۰] **فصل** المراتب فی المدینة الفاضلة یُقدّم بعضها علی بعض بأنحاء، منها أنّ الإنسان إذا کان یعمل عملاً لیبلغ غایة مّا فکان یستعمل شیئاً مّا هو غایة لفعل یتولاه إنسان آخر، فإنّ الأوّل رئیس و مقدّم علی الثانی فی المرتبة. مثال ذلک الفروسیّة، فإنّ غایتها جودة استعمال السلاح؛ و هو فارس و هو یستعمل اللجم و أدوات الفرس التی هی غایة صناعة عمل اللجم،

فهو رئیس یُقدّم علی من یعمل اللجم و کذلک علی رائض الفرس، و کذلک فی سائر الأعمال و الصناعات. و منها أن یکون اثنان غایتهما واحدة بعینها و أحدهما أتمّ تخییلاً لتلک الغایة، و أکمل فضیلة و له تعقّل یستنبط به جمیع ما یوصل به إلی تلک الغایة و حسن تأتٍ لأن یستعمل غیره فی أن یحصل له الغایة / فإنّ هذا هو رئیس علی الثّانی الذی لیس له ذلک. و دون هذا من تخیّل الغایة من تلقاء نفسه و لکن لا یکون له رویّة کاملة یوفّی بها جمیع ما ینال به الغایة. غیر أنّه کان إذا أعطی مبدأ الرویّة بأن یرسم له بعض ما یرید أن یعمله، احتذی بما أعطی من ذلک حذو ما رُسم له واستنبط الباقی. و دون هذا من لا یتخیل الغایة من تلقاء نفسه و لا یکون له أیضاً رویّة، و لکن کان إذا أعطی الغایة و خیّلت إلیه، ثمّ أعطی مبدأ الرّویة، قدر علی أن یحتذی فی الباقی حذو ما رسم له، فیعمل أو یستعمل غیره فیه. و دون هذا من لا یتخیل الغایة و لا له رویّة و لا أیضاً کان إذا أعطی مبدأ الرویّة قدر علی استنباط الباقی، ولکن کان إذا أوصی بکل ما ینبغی أن یعمل فی بلوغ تلک الغایة حفظ الوصیّة و کان مذلّل النفس منقاداً لأن یسارع إلی فعل کلّ ما أوصی به، و إن کان لا یعلم إلی أیّ غایة ینتهی به ذلک الفعل، و یکون له حسن تأتٍ لأن یفعل الشیء علی ما أوصی به، فانّ هذا هو خادم المدینة أبداً و لا یکون رئیساً بل هو بالطبع عبد. و أمّا أولئک فانّهم مرؤوسون و رؤساء. و کلّ شیء کان العبد و الخادم حاذقاً بعمله فینبغی أن یکون الرئیس حاذقاً باستعمال غیره فیه. والثالث أن یکون اثنان یفعل کلّ واحد منهما فعلاً یستعمل فعلیهما ثالث فی تتمیم غایة مّا، غیر أنّ أحد الاثنین یفعل الشیء الذی هو أشرف و أعظم غناء فی تتمیم غایة الثالث. فانّ الذی فعْله أشرف و أعظم غناءً تقدّم مرتبته علی الذی إنّما یتولّی فعلاً مّا هو أخسّ و أقلّ غناءً فی تلک الغایة.

فصل شصتم: در نمایاندن جایگاه‌ها و مراتب افراد جامعهٔ آرمانشهر

برای افراد جامعه در آرمانشهر درجات و مراتبی هست که برخی بر برخی دیگر به گونه‌هایی پیشی دارند. برخی از آن گونه‌ها چنان است که کسی در این مدینه کنشی را پدید می‌آورد تا به گونه‌ای از هدف دست یازد، آنگاه برای دست یازیدن به هدف خود چیز معینی را به کار می‌برد که همان غایت کاری است که انسان دیگر عهده‌دار انجام آن است، در این فرض، آن انسان نخست، سرپرست و رئیس و در مرتبه، بر انسان دوم مقدم است و بر آن پیشی دارد، و همچنین است، اسب سوار. چه، هدف از اسب سواری، نیکو به کار بردن ابزار جنگ است. انسان نخست همان کس است که بر اسب سوار است و او برای سواری، دهانه و ابزار سواری اسب را به کار می‌برد که همان غایت و هدف پیشهٔ سازندهٔ دهانهٔ اسب است. پس، اسب سوار نسبت به سازندهٔ دهانهٔ اسب رئیس

و سرور است و همچنین اسب‌سوار بر تربیت‌کننده و رام‌کننده آن مقدم است و بر آن پیشی دارد، و همچنان است حال همهٔ کارها و پیشه‌ها. برخی از گونه‌های پیشی چنان است که هدف دو کس هماهنگ و در حقیقت یکسان است، ولی یکی در خیال انداختن آن هدف، رساتر و کامل‌تر و در فضیلت بر دیگری رجحان و مزیت دارد و دریافت و اندیشهٔ او به گونه‌ای است که به آسانی می‌تواند همهٔ اسباب و پدید آورنده‌هایی راکه برای تحقق بخشیدن هدف اثربخش است، با نیروی تفکر بیرون آورد، و تواناست دیگری را به کار گیرد تا هدف او تحقق یابد و به ثمر رسد. این کس سرپرست و رئیس است بر دومی که شایستهٔ انجام چنین کاری نیست، و در مرتبه از این پست‌تر آن کس است که هدف را از پیش خود درمی‌یابد، ولی اندیشهٔ کامل و دریافت شایسته‌ای ندارد تا همهٔ اسبابی را که در تحقق بخشیدن هدف اثربخش است، فراهم نماید ولیکن همین‌که مبدأ اندیشه و راه دریافت به اسباب هدف به او تعلیم و نشان داده شود، بدین‌سان همین‌که برخی از کارهایی که او می‌خواهد انجام دهد، برای او نمایان شود، او به گونه‌ای که دریافته، همان را به درستی انجام خواهد داد و کنشهایی که برای دست یازیدن به هدف باقی‌مانده، خود با کند و کاو بیرون خواهد آورد. از جایگاه پایین‌تر آن کس است که هدف خود را درمی‌یابد و دریافت درستی برای دست یازیدن به هدف و اسباب آن ندارد و همین‌که غایت و هدف به او داده شود و به خیال او رود، و مبدأ اندیشه به او آموخته شود، خواهد توانست کارهای بازمانده را به گونه‌ای که راهنمایی شده است، خود پدید آورد و یا دیگری را برای دست یازیدن به هدفی که دارد به کار گیرد. از این جایگاه پست‌تر آن کس است که هدف را در نمی‌یابد و اندیشهٔ درستی برای دست یازیدن به هدف و اسباب آن ندارد و چنانچه مبدأ اندیشه به او تعلیم داده شود توانایی ندارد که خود کارهای باقی‌مانده را با اندیشهٔ خود بیرون آورد، ولی همین‌که به او پدید آوردن کارها و انجام کنشهایی سفارش شود که برای دست یازیدن به هدف و اسباب آن اثربخش است، او همهٔ آن سفارشها را می‌پذیرد، و با فروتنی و گردن نهادن، به خوبی و شتاب همهٔ آن کارها را انجام می‌دهد گرچه نداند که انجام این کارها او را به کدام هدف و نتیجه رهنمون است و او کارهای سفارش‌شده را به گونه‌ای نیکو همان‌گونه که سفارش شده است، انجام می‌دهد. این کس هماره خدمتگزار شهر است و هرگز سرپرست نخواهد بود، بلکه به مقتضای سرشت بنده و برده است. گونهٔ سوم چنان است که هر دو کاری را انجام می‌دهند که فرد سومی همان کارها را برای کامل و تمام کردن هدف معینی که دارد به کار می‌برد، با این تفاوت که کار یکی از آن دو در رسا شدن هدف سومی سودمندتر و گرانقدرتر است، در این فرض، جایگاه آن کس که کنش او با ارزش‌تر و سودمندتر

است پیشی خواهد داشت بر جایگاه و مرتبهٔ کسی که کار و کنش او پست‌تر و در رسیدن به هدف فایدهٔ آن کمتر است.

[۶۱] **فصل** أجزاء المدينة و مراتب اجزائها یاتلف بعضها مع بعض و ترتبط بالمحبّة و تتماسک و تبقی محفوظة بالعدل و أفاعیل العدل. والمحبّة قد تکون بالطبع مثل محبّة الوالدین للولد، و قد تکون بارادة بأن یکون مبدأها أشیاء إراديّة تتبعها المحبّة. والتی بالإرادة ثلاثة: أحدها بالاشتراک فی الفضیلة. والثانی لأجل المنفعة. والثالث لأجل اللذّة؛ و العدل تابع للمحبّة. والمحبّة فی هذه المدینة تکون أوّلاً لأجل الاشتراک فی الفضیلة. ویلتئم ذلک بالاشتراک فی الآراء و الأفعال. والآراء التی ینبغی أن یشترکوا فیها هی ثلاثة أشیاء: فی المبدأ و فی المنتهی و فیما بینهما. واتفاق الرأی فی المبدأ هو اتّفاق آرائهم فی الله تعالی و فی الروحانیین و فی الأبرار الذین هم القدوة و کیف ابتدأ العالم و أجزاؤه و کیف ابتدأ کون الإنسان، ثمّ مراتب أجزاء العالم و نسبة بعضها إلی بعض و منزلتها من الله تعالی و الروحانیین. ثمّ منزلة الإنسان من الله و من الروحانیین. فهذا هو المبدأ. والمنتهی هو السعادة. والذی بینهما هی الأفعال التی بها تنال السعادة. فإذا اتّفقت آراء أهل المدینة فی هذه الأشیاء ثم کمل ذلک بالأفعال التی ینال بها السعادة بعضهم مع بعض، تبع ذلک محبّة بعضهم لبعض ضرورةً. و لأنهم متجاورون فی مسکن واحد و بعضهم محتاج إلی بعض و بعضهم نافع لبعض، تبع ذلک ایضاً المحبّة التی تکون لأجل المنفعة. ثم من أجل اشتراکهم فی الفضائل ولأنّ بعضهم نافع لبعض یلتذ بعضهم ببعض، فیتبع ذلک أیضاً المحبّة التی تکون لأجل اللّذة. فبهذا یأتلفون و یرتبطون.

فصل شصت و یکم: در نمایاندن چگونگی وابستگی افراد جامعه آرمانشهر به یکدیگر

بخشهای شهر و جایگاه‌های آنها، برخی با برخی دیگر با دوستی به هم می‌پیوندند، و با دادگری چنگ در چنگ هم نهاده و درهم می‌آویزند، و به سبب دادگری همان گونه هم باقی می‌مانند، و کنشهای دادگری گاهی به مقتضای سرشت است، مانند دوستی پدر و مادر نسبت به فرزند و زمانی هم به خواست و اراده است، بدین‌سان که سبب دوستی چیزهای ارادی است که دوستی را به دنبال دارد، و آن دوستی که به خواست و اراده پدید می‌آید، سه گونه است: یکی انباز بودن در برتری و فضیلت و دیگری به سبب سود و منفعت و سه دیگر به سبب خوشیها و شادمانیهاست. دادگری به دنبال دوستی است، دوستی در آرمانشهر نخست به سبب انبازی و مشارکت در فضیلت

و برتری است. انبازی در برتری از انبازی در اندیشه و کارها فراهم می‌شود؛ اندیشه‌هایی که شایسته است اندیشمندان در آن انباز باشند سه چیز است: آغاز، انجام و میانهٔ آغاز و انجام. هماهنگ بودن اندیشه‌ها در آغاز همان یکی بودن اندیشه‌های آنان دربارهٔ خدای بزرگ و هستیهای برکنار از ماده و دربارهٔ نیکانی است که آنان پیشوا هستند، و دربارهٔ چگونگی آغاز آفرینش جهان و پاره‌های آن و دربارهٔ چگونگی آغاز هستی آدمی، آنگاه اندیشه دربارهٔ جایگاه‌های پاره‌های جهان و نسبت آنها به یکدیگر و جایگاه‌های آنها نسبت به خداوند بزرگ و نسبت به هستیهای برکنار از ماده، آنگاه جایگاه آدمی نسبت به خدای بزرگ و نسبت به هستیهای برکنار از ماده است. پس، اندیشه‌ها دربارهٔ این امور جملگی همان آغاز است، و انجام همان سعادت و نیک‌بختی است، و آنچه در میان آغاز و انجام است، همان کارهایی است که با پدید آوردن آن کنشها می‌توان به نیک‌بختی و سعادت دست یافت. پس همین‌که اندیشه‌های جملگی مردمان شهر در همهٔ این امور با هم هماهنگ و یکی شود، همان اندیشه‌ها با پدید آوردن کارهایی که برخی با همیاری برخی دیگر انجام می‌دهند، به سعادت و به چنان نیک‌بختی دست می‌یابند که دوستی و دلبستگی برخی را با برخی دیگر ـ خواه ناخواه ـ به دنبال دارد، و گذشته از این آنان در یک جایگاه همسایگانند. برخی به برخی دیگر نیاز دارند، و برخی به برخی دیگر سود می‌رسانند، از این رو، دوستی و دلبستگی میان آنان به سبب فایده رساندن به یکدیگر پدید می‌آید، آنگاه به سبب انبازی آنان در برتریها از سود رساندن به یکدیگر لذت می‌برند. به دنبال این خوشیها و شادمانیها، باز هم میان آنان دوستی و دلبستگی پدید می‌آید که نتیجهٔ خوشیها و خوش آمدن از یکدیگر است. پس مردمان آرمانشهر از این رو به یکدیگر همبسته و پیوسته می‌شوند.

[۶۲] **فصل** العدل أوّلاً یکون فی قسمة الخیرات المشترکة التی لأهل المدینة علی جمیعهم. ثمّ من بعد ذلک فی حفظ ما قسّم علیهم. و تلک الخیرات هی السلامة و الأموال و الکرامة و المراتب و سائر الخیرات التی یمکن أن یشترکوا فیها. فإن لکلّ واحد من أهل المدینة قسطاً من هذه الخیرات مساویاً لاستئهاله. فنقصه عن ذلک و زیادته علیه جَوْر. أمّا نقصه فجَوْر علیه، و أمّا زیادته فجَوْر علی أهل المدینة. و عسی أن یکون نقصه أیضاً جوراً علی أهل المدینة. فاذا قسّمت و استقرّ لکلّ واحد قسطه، فینبغی بعد ذلک أن یحفظ علی کلّ واحد من أولئک قسْطه، إمّا بأن لایخرج عن یده و إمّا بأن یخرج بشرائط و أحوال لایلحق من خروج ما یخرج عن یده من قسطه ضرر، لا به ولا بالمدینة. و ما یخرج عن ید الإنسان من قسطه من

الخیرات فهو إما بارادته مثل البیع والهبة والقرض، و إمّا بلا إرادته مثل أن یسرق أو یغصب، و ینبغی أن یکون فی کلّ واحد من هذین شرائط یبقی بها ما فی المدینة من الخیرات محفوظاً علیهم. و إنّما یکون ذلک بأن یعود بدل ما خرج عن یده بارادته أو بغیر إرادته خیر مساوٍ لذلک الذی خرج عن یده، إمّا من نوع ما خرج عن یده و إمّا من نوع آخر. و یکون ما عاد من ذلک إمّا عاد علیه هو فی خاصّة نفسه و إمّا علی المدینة. فأیّ هذین عاد علیه المساوی له فهو العدل الذی تبقی به الخیرات المقسومة محفوظة علی أهل المدینة. والجَوْر هو أن یخرج عن یده قسطه من الخیرات من غیر أن یعود المساوی له لا علیه و لا علی أهل المدینة. ثمّ ینبغی أن یکون ما یعود علیه هو فی خاصّة نفسه إمّا نافعاً للمدینة و إمّا غیر ضارّ لها. والمخرج عن ید نفسه أو عن ید غیره قسطه من الخیرات متی کان ضاراً بالمدینة کان أیضاً جائراً و منع منه. و کثیر من یُمنع یحتاج فی منعه إلی شرور توقع به و عقوبات. و ینبغی أن تقدّر الشرور و العقوبات حتی یکون کلّ جَوْر بحذائه عقوبة مّا مقدّرة تُفرض مساویة له. فإذا نیل الفاعل للشر بقسط من الشر کان عدلاً، و إذا زید علیه کان جوراً علیه فی خاصة نفسه و إذا نقص کان جَوراً علی أهل المدینة، و عسی أن تکون الزیادة جَوراً علی أهل المدینة.

فصل شصت و دوم: در نمایاندن معنای داد و ستم در جامعهٔ آرمانشهر

معنای نخست دادگری در جامعهٔ آرمانشهر آن است که خوبیها و نیکیها که همهٔ مردمان شهر در آنها انباز و شریک هستند، میان آنان بخش گردد. آنگاه سهم و نصیب هر یک از آن نیکیها برای آنان ماندنی شود. آن نیکیها و خوبیهای بخش شده عبارت است از: تندرستی و ثروتها و اندوخته‌ها، و جوانمردی و جایگاه‌ها و مرتبه‌ها و دیگر نیکیها که ممکن است همهٔ مردمان شهر در آن انباز و شریک باشند. چه، هر یک از مردمان شهر برابر شایستگی و لیاقتی که دارد، بهره و سهمی از خوبیها و نیکیها را خواهد داشت. پس کاستی بهرهٔ هر یک از آنچه درخور آن است و افزونی خوبیها از آنچه شایستگی دارد، هر دو ستم و بیدادگری است. افزون نمودن نصیب و بهره هر یک از آنچه سزاوار آن است، بیدادگری و ستم بر مردمان شهر است. شاید کاستی بهره و قسمت هر یک از آنچه که سزاوار آن است، باز ستمی بر مردمان شهر باشد. پس همین که بهره و نصیب هر یک معین شود و قسمت هر یک جای گیرد و پابرجا و استوار شود لازم است همان قسمت تعیین شده بدان گونه که جای گرفته است برای آنان ماندنی شود؛ بدین‌سان که آن خوبیها و نیکیها از آنان گرفته نشود، و یا اگر خوبی و نیکی از کسی بازپس گرفته شود، به شرایط و

بایسته‌هایی باشد تا از این رو زیانی به آن کس و یا به دیگر مردمان شهر نرسد، و آنچه از نیکی و خوبی از نصیب و سهم کسی بازپس گرفته می‌شود یا به خواست همان کس است چون فروختن و بخشیدن و وام دادن یا بی‌خواست انجام می‌یابد، چنان که اندوخته و مال کسی را به سرقت برند و بدزدند و یا چیزی را به ستم و قهر از کسی بگیرند. در هر یک از دو مورد یاد شده، شایسته است شرایطی در جامعه و قوانینی باشد تا نیکیها و خوبیها با همان شرایط و قوانین برای مردمان شهر محفوظ باقی ماند، و باز ماندن نیکیها و خوبیها برای مردمان شهر بدین‌سان است‌که آنچه از خوبیها و نیکها به خواست یا بی‌خواست از کسی بازپس گرفته می‌شود، نیکیهایی برابر همان، از همان گونه و یا از گونه‌ای دیگر به او بازگردد، و آنچه از خوبی و نیکی به او باز می‌گردد، یا تنها ویژهٔ همان کس و یا برای همهٔ مردمان شهر است. پس هر یک از این دو گونه نیکی و خوبی به او باز گردد که با آنچه از دست داده برابر است، همان عدالت و دادگری است که نیکیهای بخش شده میان مردمان شهر محفوظ باقی می‌ماند. ستم و بیدادگری همان است که قسمت و بهره کسی از خوبیها و نیکیها از دست او بیرون آید، بی‌آنکه برابر آن خوبیها به همان کس و یا به مردمان شهر بازگردد. آنگاه آنچه از خوبی ویژهٔ همان کس به او باز می‌گردد شایسته است که برای مردمان شهر هم سودمند و یا برای آنان بی‌زیان باشد، و آنچه از خوبیها که همان کس از خود و دیگری دور می‌کند همین‌که با دور شدن آن نیکیها به مردمان شهر زیان رسد همان هم ستم و بیدادگری است و می‌بایست او را از این کار باز داشت، و بسیارند افرادی که تا از این کار بازداشته می‌شوند، در بازداشتن آنان پلیدیهایی پدید می‌آید که سزاهایی دارد، و لازم است که پلیدیها و پاداشهای آنها معین شود تا در برابر هر ستمی که پیش می‌آید، یک سزای معینی باشد که با آن بیداد برابر است. پس همین‌که به تبهکار، گونه‌ای از بدی پاداش رسد، همان دادگری و عدالت است. پس اگر پاداش تبهکاری فزونتر از پلیدی باشد که تبهکار انجام داده، این فزونی پاداش نسبت به تبهکار ستم و بیدادگری است، و همین‌که پاداش تبهکاری کمتر از پلیدی تبهکار باشد، این کاستی پاداش نسبت به مردمان شهر بیدادگری است، و شاید هم افزون بودن پاداش پلیدی از آن بدی که تبهکار انجام داده، نسبت به مردمان شهر هم بیدادگری و ستم است.

[۶۳] فصل بعض مدبری المدن یری فی کل جور یقع فی المدینة أنّه جور علی أهل المدینة. و بعضهم یری أنّه جَور یخصّ ذلک الذی وقع به الجور وحده. و بعضهم یقسم الجَوْر صنفین،

صنف هو جَور يخص واحداً واحداً و يجعله مع ذلک جوراً على أهل المدينة. و صنف يجعله جَوراً يخصّه و لا يتعداه إلى المدينة. فلذلک قوم من مدبّری المدن لا يرون أن يُعفى عن الجانی، و إن عفا عنه الذی وقع به الجَور. و بعضهم يری أن يُعفى عن الجانی إذا عفا عنه الذی وقع به الجَوْر. و بعضهم يری أن يُعفى عن بعض و لا يُعفى عن بعض و ذلک أنّ الذی يستوجبه الجانی من الشر إذا جُعل حقاً يخصّ الذی به وقع الجور دون أهل المدينة، فعفا عنه ذلک الإنسان، لم يكن لأحد غيره عليه سبيل. فإذا جُعل ذلک حقاً لأهل المدينة أو للناس كلّهم لم يلتفت إلى عفو من وقع به الجور.

فصل شصت و سوم: در نمایاندن آراء بخشش از ستمی که در آرمانشهر پدید می‌آید

برخی از شهرداران و سرپرستان شهرها بر آنند که هر ستم و بیدادی که در شهر پدید آید، همان ستم بر مردمان شهر است. برخی دیگر بر این باورند که همین بیداد، تنها ویژه ستمدیده است. گروهی دیگر بیداد و ستم را دوگونه می‌دانند: گونه‌ای ستم ویژهٔ یکایک مردم است و گذشته از این همان ستم بر مردمان شهر هم خواهد بود، و گونهٔ دوم را ویژهٔ ستمدیده می‌دانند بی‌آنکه آن ستم بر مردمان شهر باشد، بدین سبب برخی از شهرداران بر این باورند که بدکار و پلید نباید از مجازات و دریافت جزای پلیدیی که انجام داده معاف و بخشوده شود، گرچه ستمدیده او را ببخشد. برخی دیگر برآنند که گروهی بدکار و پلید بخشیده می‌شوند و جماعتی دیگر بخشیده نخواهند شد، و دلیل این دگرگونی حکم و اختلاف نظر آن است که همان پاداش بد و کیفری که پلید و بدکار شایسته آن است همین‌که حق ویژهٔ ستمدیده باشد نه مردمان شهر، و ستمدیده هم ستمی که بر او شده ببخشد و از پلید و تبهکار درگذرد، هیچ‌کس بر تبهکار حقی نخواهد داشت، و همین‌که آن پلیدی و تبهکاری حق مردم شهر و یا همه مردمان جامعه باشد به بخشش ستمدیده التفات و توجهی نخواهد شد.

[۶۴] فصل و العدل قد يقال على نوع آخر أعم، و هو استعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه و بين غيره، أيّ فضيلة كانت. والعدل الذی فی القسمة والذی فی حفظ ما قُسم هو نوع من العدل الأعمّ، والأخصّ يسمّى باسم الأعمّ.

فصل شصت و چهارم: در نمایاندن معنای عدالت و دادگری که فراگیرتر از معنای دادگری یاد شده است

وگاهی عدالت و دادگری به معنای فراگیرتر از دادگری و عدالتی است که نمایان شد، و همان است که آدمی کنشهای بافضیلت را میان خود و دیگری به کار می‌برد. هرگونه برتری و فضیلتی که باشد، و دادگری به معنای نصیب و قسمت هر یک از افراد جامعه آرمانشهر، و پابرجا نگه‌داشتن همان قسمت و نصیب، گونه‌ای از دادگری به معنای اعم است، و معنای یاد شده (در فصل گذشته) دادگری به معنای اخصّ است. در این نامگذاری نام معنای اعم و فراگیر به معنای اخص داده شده است.

[۶۵] فصل کلّ واحد ممّن فی المدینة الفاضلة ینبغی أن یُفوّض إلیه صناعة واحدة یُفرد بها و عمل واحد یقوم به، إمّا فی مرتبة خدمة و إمّا فی مرتبة رئاسة لا یتعدّاها، و لایترک أحد منهم یزاول أعمالاً کثیرة و لا أکثر من صناعة واحدة لأجل ثلاثة أسباب. أحدها أنّه لیس یتّفق أبداً أن یکون کلّ إنسان یصلح لکلّ عمل و لکلّ صناعة، بل قد یوجد إنسان دون إنسان یصلح لعمل دون عمل. والثانی أنّ کلّ إنسان یقوم بعمل أو بصناعة، فإنّه یکون قیامه به أکمل و أفضل و یصیر به أحذق و أحکم عملاً، متی انفرد به ونشأ علیه منذ صباه و لم یتشاغل بشیء آخر سواه. والثالث أنّ کثیراً من الأعمال لها أوقات متی أخّرت عنها فاتت. و قد یتّفق أن یکون عملان وقتهما واحد بعینه، فان تشاغل باحدهما فاته الآخر و لم یُلحق فی وقت ثانٍ. فلذلک ینبغی أن یُفرد لکلّ واحد من العملین إنسان واحد حتی یکون کلّ واحد من العملین یُلحق فی وقته و لا یفوت.

فصل شصت و پنجم: در نمایاندن این حقیقت که هر یک از افراد آرمانشهر باید در پیشه‌ای چیره‌دست باشند

سزاوار است به هر یک از مردمان آرمانشهر تنها یک پیشه و یک کار داده شود که همان کس تنها سازمان‌بخش آن پیشه و کار است، خواه آن کس در جایگاه خدمتگزاری باشد و خواه در مرتبهٔ سروری و سرپرستی، و درگذشتن از آن حد روا نیست.

به سه دلیل نباید گذاشت که هیچ کس کنشهای گوناگون انجام دهد، و دارای بیش از یک پیشه باشد؛ *دلیل نخست* آنکه ممکن نیست هر کسی برای هر پیشه و کاری آمادگی و شایستگی داشته باشد، بلکه شاید کسی در جامعه آماده فراگرفتن پیشه و کاری است که دیگری سزاوار آن نیست، و دیگری شایسته کاری دیگر است که آن یکی آمادگی انجام آن را ندارد. *دلیل* دوم آن است که

همین که انسانی یک کار و یک پیشه را برگزیند و از کودکی به همان کار و پیشه بزرگ شود و کار دیگری نپذیرد او در سازمان بخشیدن همان پیشه و کار رساتر و برتر و در انجام همان پیشه و کار چیره‌دست‌تر و استادتر از دیگران خواهد بود. *دلیل* سوم آن که همهٔ کارها زمانهای معین و اوقات ویژه‌ای دارد، همین که پدیدآوردن کنشها دیر شود و زمان آن به تأخیر افتد، از میان خواهد رفت، و گاهی پیش می‌آید که انجام دو کار در یک زمان است، پس همین که او به یکی سرگرم شود، دیگری از میان خواهد رفت و در وقت دوم به آن دست نخواهد یافت. از این رو شایسته است که هر انسانی به یک کار دست یازد تا هر یک از دو کار به هنگام خود انجام گیرد و فرصت تباه نشود و زمان از میان نرود.

[۶۶] فصل عدّة المدينة هی الأموال المعدّة للطوائف الذين ليس من شأنهم أن يكسبوا مالاً. والذين هم كذلک و تُعدّ الأموال لهم أوّلاً و على القصد الأوّل و على رأی جميع مدبّری المدن، هم أقسام المدينة الذين غايات مهنهم على القصد الأوّل ليس اكتساب أموال. مثل حَمَلة الدين و مثل الكتّاب و الأطباء و ذويهم. فإنّ هؤلاء فی المدينة من أجزائها العظمی و يحتاجون إلی أموال؛ و أما على رأی قوم من مدبّری المدن، و الزمنی و الذين لا منّة فيهم أن يكسبوا الأموال. و قوم رأوا أن لا يُترک فی المدينة من لا يمكنه بوجه مّا أن يقوم بشیء من الأعمال النافعة فيها. و قوم من مدبّری المدن رأوا أنّ يجعلوا فی المدينة من الأموال عدّتين: عدّة للذين غايات مهنهم ليست على القصد الأوّل اكتساب الأموال، و عدّة للزمنی و من جری مجراهم. فهذا يجب أن ينظر من أين ينبغی أن يوخذ و على أیّ الجهات.

فصل شصت و ششم: در نمایاندن گروههایی که ساز و برگ و هزینهٔ زندگی آنان به عهدهٔ سرپرست آرمانشهر است

لوازم زندگی و ساز و برگ آرمانشهر همان داراییهای آماده برای گروههایی است که سزاوار نیست آنان از راه پیشه دارایی به دست آورند، آنان که چنین‌اند در آرمانشهر دارایی و لوازم زندگی نخست برای آنان آماده می‌شود. بنابر عقیدهٔ همهٔ سرپرستان شهر گونه‌هایی از مردم شهرند که هدف نخست، کارها و تکاپوهای آنان برای به دست آوردن اموال و داراییها نیست چون پیشوایان دین و دبیران و پزشکان و سرپرستان آنان، چه، این جماعت از بخشهای بزرگ مردم شهرند و به دارایی و لوازم زندگی نیاز دارند. ولی بنابر عقیده گروهی از سرپرستان شهر گذشته از آنان،

زمینگیران و کسانی که به دست آوردن داراییها برای آنان نیکو نخواهد بود به آنان افزوده می‌شوند، و جمعی دیگر برآنند که نباید گذاشت در شهر کسی کار سودمند برای مردمان شهر انجام ندهد و به عهدهٔ او انجام کاری نباشد. برخی از سرپرستان شهر عقیده دارند که می‌بایست برای شهر دو گونه دارایی و ساز و برگ زندگی برقرار سازند: یکی لوازم زندگی و ساز و برگ برای آنان که انگیزه اصلی تکاپو و تلاشها و کنشهای آنان برای گردآوردن داراییها نیست و دیگر فراهم نمودن لوازم زندگی برای زمینگیران و همانند آنان. بنابراین می‌بایست در مورد زمینگیران بررسی و کندوکاو شود تا معلوم شود چه کسی شایسته دریافت آن است و موجبات دریافت آن چیست.

[۶۷] فصل الحرب تکون إما لدفع عدوّ ورد المدینة من خارج. و إما لاکتساب خیر تستأهله المدینة من خارج ممّن فی یده ذلک. و إما لأن یحمل بها قوم مّا ویستکرهوا علی ما هو الأجود و الأحظی لهم فی أنفسهم دون غیرهم، متی لم یکونوا یعرفونه من تلقاء أنفسهم و لم یکونوا ینقادون لمن یعرفه و یدعوهم إلیه بالقول. و إمّا محاربة لا ینقاد للعبودیّة و الخدمة ممّن الأجود له والأحظی أن تکون رتبته فی العالم أن یخدم و یکون عبداً. و إمّا محاربة قوم لیس من أهل المدینة حقّاً لهم عندهم منعوه. و هذا شیء مشترک لأمرین هما جمیعاً من اکتساب خیر للمدینة. والآخر أن یُحملوا علی إعطاء العدل و النَصَفة. و أمّا محاربتهم لیعاقبوا علی جنابة جنوها لئلاً یعودوا إلی مثلها و لئلاً یجتری علی المدینة غیرهم و یطمع فیهم، فهو داخل فی جملة اکتساب خیر مّا لأهل المدینة و ردّ أولئک القوم إلی حظوظهم و الأصلح لهم و دفع عدوّ بالقوّة. و أمّا محاربتهم لیبادوا بالواحدة و تستأصل شأفتهم لأجل أنّ بقاءهم ضرر علی أهل المدینة. فذلک ایضاً اکتساب خیر لأهل المدینة. و محاربة الرئیس لقوم لیذلّوا له و ینقادوا فقط و یکرموه من غیر شیء سوی نفاذ أمره فیهم و طاعتهم له، أو سوی أن یکرموه من غیر شیء سوی أن یکرموه فقط، أو لیرأسهم و یدبّر أمرهم علی ما یراه و یصیروا إلی ما علم به فی ما یهواه، أیّ شیءٍ کان، فتلک حرب جور. و کذلک إنْ حارب لیغلب لیس لشیء سوی أن یجعل الغایة الغلبة فقط، فتلک أیضاً حرب جور. و کذلک إن حارب أو قتل لشفاء غیظ فقط أو للذّة ینالها عند ظفره لالشیء آخر سوی ذلک، فذلک أیضاً جور. و کذلک إن کان غاظه أولئک بجور، و کان ما یستأهلونه من ذلک الجور دون المحاربة و دون القتل، فإنّ المحاربة والقتل جور لاشک فیه. و کثیر ممّن یقصد بالقتل شفاء غیظه لایقتل من غاظه بل یقتل غیره

ممّن لیس هو من الغائظ له بسبب أنّه یقصد إزالة الأذی الذی به من الغیظ.

فصل شصت و هفتم: در نمایاندن گونه‌های جنگ و ستیز در مدینه و بررسی اسباب آن

جنگ و ستیز مردمان شهر یا برای راندن دشمن و برگرداندن شهر از دست رفته است و یا برای دست یازیدن به نیکوییها و خوبیهایی است که مردم شهر شایسته و سزاوارند، تا آن خوبیها و نیکیها را از دست دیگران که بیرون از شهرند به درآورند، و یا به سبب آن است که گروهی همان جنگ را ناخواسته بر مردمان شهر تحمیل کردند و بر عهدهٔ آنان گذاشتند. از آن‌رو که آنچه نیکوتر و برای آنان پرسودتر است همان را برای خود ناخوش می‌دارند و ارزش آن را به خوبی در نمی‌یابند و به سخن کسی که شناختی دارد گوش فرا نمی‌دهند که ارزشهای آن را به خوبی می‌شناسد و آنان را به سوی همان هدفِ نیکوتر و سودمندتر به سخن می‌خواند، و یا جنگ و ستیز با کسی است که برای پرستش و خدمتگزاری کسی که نیکوتر و سودمندتر است فرمان نمی‌برد، حال آنکه رتبهٔ او هماره آن است که در جهان برده و بنده باقی ماند. یا جنگ با گروهی بیگانه بیرون از شهر است و مردمان شهر بر آنان حقی دارند که از آن محروم مانده‌اند. در این جنگ دو سبب با هم انباز است: یکی به دست آوردن خوبی و نیکی برای مردمان شهر و دیگری وادار ساختن بیدادگران به دادگری و عدالت‌خواهی. یا جنگ مردمان شهر برای جزا دادن به گناهی است که تبهکاران پدید آوردند تا پیوسته به جرم و گناه خود ادامه ندهند و دیگران هم بر پدید آوردن گناه و جرم به مردمان شهر دلیر نشوند، و به سود مردم شهر چشم آز و طمع ندوزند، و این گونه جنگ هم از گونه‌های به دست آوردن نیکویی و خوبی برای مردمان شهر است. همچنین این جنگ، نابودی دشمنانی است که پی فرصت هستند و بالقوه در کمین‌اند، ولی جنگ با آنان آغاز می‌شود بدان سبب که برتری و اصالت خود را نشان دهند. تا روشن شود که بازماندن آنان برای مردمان شهر زیانبخش است. این جنگ هم ستیزگری برای به دست آوردن نیکی و خوبی برای مردمان شهر است، و جنگ سرپرست شهر با گروهی تنها بدان سبب که آنان خوار شوند و از او فرمان برند و او را عزیز و گرامی شمارند، بی‌هیچ گونه هدفی مگر آنکه او سرپرست آنان شود، و کارهای آنان را بدان گونه که شایسته می‌اندیشد بگرداند، و آنان هم از او در هر کاری که او با دانش خود می‌خواهد برای دست یازیدن به خواهشهای خود انجام دهد، بی‌چون و چرا پیروی کنند. این گونه جنگ و ستیزگری، همان جنگ بیدادگری است، و چنانچه سرپرست شهر با جماعتی ستیز کند و تنها هدف او چیرگی و غلبه باشد نه چیزی دیگر. پس این جنگ هم جنگ بیدادگری است و

چنانچه سرپرست شهر بستیزد و یا به هلاکت رساند تنها برای درمان خشم و فرونشاندن برآشفتگی خود، و یا جنگ سرپرست شهر، تنها برای دست یازیدن به خوشیها و شادمانیها که به هنگام پیروزی برای او پدید می‌آید، برپا شود. این گونه جنگ هم یک گونه ستمگری و بیدادگری است. همچنین بیدادگری است که سرپرست شهر بر جماعتی خشم گیرد که گناهی انجام داده‌اند، ولی سزای گناه آنان کمتر از جنگ و کشتاری است که او به آنان سزا داده است. این گونه سزا هم بی‌تردید بیدادگری و ستم است، و بسیارند کسانی که با کشتن دیگران می‌خواهند خشم خود را درمان کنند و کینهٔ خود را فرونشانند آن کس را نمی‌کشند و سزا نمی‌دهند که بر او خشمگین‌اند، بلکه بی‌گناهان را می‌کشند که هرگز در پدید آوردن خشم خشمگین هیچ گونه اثری نداشته‌اند، تا از این‌رو آزار خشمگین درمان شود، و رنج او از کینه‌ای که پدید آمده است از میان برود.

[۶۸] **فصل** الأقسام الأول ثلاثة: ما لا یمکن أن لایوجد و ما لایمکن أن یوجد أصلاً و ما یمکن أن یوجد و أن لایوجد. فالأوّلان طرفان و الثالث متوسط بینهما. و هو مجموع یقتضی الطرفین. و الموجودات کلها داخلة تحت اثنین من هذه الثلاثة. فإنّ الموجودات منها ما لایمکن أن لایوجد و منها ما یمکن أن یوجد و أن لایوجد.

فصل شصت و هشتم: در نمایاندن گونه‌های معنا و مفهوم و بیان دو گونهٔ هستی

بخشهای نخست (دربارهٔ معنا و مفهوم) سه گونه است: آنچه ناممکن است هست نشود. آنچه ناممکن است که هرگز هست شود، و آنچه ممکن است هست شود و هست نشود. دوتای نخست در کنارند، و سوم در میانهٔ آن دو است، و آن گرد آمده‌ای است که خواستار هر یک از دو کناره است، و همهٔ هستیها دو گونه از این سه گونه است. برخی ناممکن است که هست نشود، و برخی ممکن است هست شود و هست نشود.

[۶۹] **فصل** ما لا یمکن أن لایوجد هو فی جوهره و طبیعته کذلک. و ما یمکن أن یوجد و أن لایوجد هو أیضاً فی جوهره و طبیعته کذلک. فإنّه لایمکن أن یکون الذی لایمکن أن لایوجد، إنّما صار کذلک لأجل أنّ جوهره و طبیعته غیر ذلک و عرض له أن صار کذلک. و کذلک مایمکن أن یوجد و أن لایوجد. و أجناس الموجودات ثلاثة: البریئة عن المادّة و الأجسام السماویّة و الأجسام الهیولانیّة. و ما لایمکن أن <لا> یوجد ضربان: أحدهما فی طبیعته و

جوهره أن یوجد حیناً و لایمکن فیه غیر ذلک. والثانی مالایمکن ان لایوجد و لا فی وقت أصلاً. فالروحانیّة لها الصنف الثانی من أصناف ما لایمکن أن لایوجد. والسماویّة لها الصنف الأوّل و الهیولانیّة لها القسم الذی یمکن أن یوجد و أن لایوجد. والعوالم ثلاثة روحانیّة و سماویّة و هیولانیّة.

فصل شصت و نهم: در نمایاندن عوالم سه‌گانه: هستیهای برکنار از ماده، اجرام آسمانی و هستیهای مادی

آنچه ممکن نیست که هست نشود، آن در ذات و جوهر خود اینچنین است. و آنچه ممکن است هست شود و هست نشود، آن هم به مقتضای ذات و طبیعت خود اینچنین است. پس ممکن نیست واجبی ممکن باشد هست نشود. چه، هستی نیافتن آن به سبب آن است که مقتضای ذات آن هستی نبوده، و این هستی بر او عارض شده است، همچنان است آنچه ممکن است هست شودو هست نشود.

و هستیها سه گونه اند: هستیهای برکنار از ماده، جسمهای آسمانی، و جسمهای مادی. آنچه ممکن نیست که هست نشود دو گونه است: یکی ماهیت آن چنان است که تنها در زمان هستی می‌یابد و هستی آن در غیر زمان ناممکن است و دوم آنکه ممکن نیست هست نشود گرچه هرگز زمان و هنگامی هم نباشد. هستیهای برکنار از ماده گونهٔ دوم از گونه‌های واجب است، و هستیهای آسمانی، همان گونهٔ نخست است، و هستیهای مادی همان گونه است که ممکن است هست شود و ممکن است هست نشود.

[۷۰] **فصل** الأقسام الأول أربعة: ما لا یمکن أن لایوجد أصلاً و ما لایمکن أن یوجد أصلاً و ما لایمکن أن لایوجد حیناً مّا و ما لایمکن أن یوجد و أن لایوجد. و ما لایمکن أن لایوجد حیناً مّا فهو أیضاً یمکن وجوده فی حین: فالأوّلان طرفان متقابلان و ما یمکن أن یوجد فهو یمکن أن لایوجد.

فصل هفتادم: در نمایاندن گونه‌های مفهوم و معنای: واجب، ممتنع، ممکن زمانی، ممکن استقبالی یا وقوعی یا استعدادی

بخشهای‌نخست چهارگونه است: آنچه هرگز ممکن نیست که هست‌نشود (واجب ذاتی) و آنچه هرگز ممکن نیست هست شود (ممتنع ذاتی) و آنچه در زمان ممکن نیست هست نشود (هستیهای

زمانی) و آنچه ممکن است هست شود و هست نشود. (امکان استقبالی و امکان وقوعی یا استعدادی) و آنچه ممکن نیست که در زمان هست نشود، همان ممکن است در زمان هست شود. پس دو گونهٔ نخست در کنار برابر هم هستند (یکی واجب و دیگری ممتنع) آنچه ممکن است هست شود، همان ممکن است هست نشود. (همان هستیهایی که در آینده به حقیقت خواهند پیوست).

[۷۱] **فصل** الموجودات من هذه ثلاثة أقسام: ما لا یمکن أن لایوجد أصلاً، و ما لایمکن أن لایوجد فی حین مّا و أن یوجد فی حین، و ما یمکن أن یوجد و أن لایوجد. فأفضلها و أشرفها و أکملها ما لایمکن أن لا یوجد أصلاً، و أخسّها و أنقصها ما یمکن أن یوجد و أن لایوجد. و الذی لایمکن أن لایوجد فی حین مّا فقط متوسّط بینهما. فإنّه أنقص من الأوّل و أکمل من الثالث. و ما یمکن أن یوجد و أن لایوجد ثلاثة أضرب، علی الأکثر و علی الأقلّ و علی التساوی. فأفضلها الکائن علی الأکثر و أخسّها الکائن علی الأقلّ، و الذی علی التساوی متوسّط بینهما.

فصل هفتاد و یکم: در نمایاندن گونه‌های هستی: واجب، ممکن زمانی، ممکن استعدادی و استقبالی و وقوعی

موجودات، سه گونه هستی دارند: آنچه هرگز ممکن نیست که هست نشود، و آنچه ممکن نیست در زمان هست نشود و در زمان هستی خواهد یافت و آنچه ممکن است هست شود و هست نشود. پس هستی برتر و گرامی‌تر و رساتر همان است که ممکن نیست هرگز هست نشود، (واجب) و هستی نارساتر و پست‌تر و کمتر همانی است که ممکن است هست شود و هست نشود (آنچه به امکان استعدادی و امکان استقبالی و امکان وقوعی پدیدار خواهند شد) و آنچه ممکن نیست که تنها در زمان هست نشود، در میانهٔ آن دو است. چه، این هستی نارساتر از هستی نخست و رساتر و کامل‌تر از هستی سوم است. آنچه ممکن است هست شود و هست نشود سه گونه دارد: بیشتر هستی یابد (امکان اکثری)، کمتر هستی یابد (امکان اقلی) نسبت به هستی و نیستی برابر باشد (امکان یکسانی). برتر این سه گونهٔ هستی، امکان اکثری و پست‌تر آن امکان اقلی است و آنچه هستی آن به گونهٔ یکسانی است، در میانهٔ آن دو است.

[۷۲] **فصل** أن یکون للشیء عدم فهو نقص فی وجوده، و أن یکون فی وجوده محتاجاً إلی

غیره فهو أیضاً نقص فی الوجود. و کلّ ما له شبیه فی نوعه فهو ناقص الوجود، من قِبَل أنّه إنّما یکون ذلک فیما لم یکن فیه کفایة فی أن یوجد له نوعه وحده و فیما کان غیر کافٍ فی أن یتمّ ذلک الوجود به وحده، حتی یکون إنّما تمّ به قسط من ذلک الوجود و لم یکن فیه کفایة فی أن یتمّ به کلّه، مثل ما فی الإنسان. فإنّه لمّا لم یمکن أن یحصل وجود الانسان بواحد بالعدد احتیج إلی أکثر من واحد فی زمان واحد. فإذاً کلّ ما فیه کفایة فی أن یتم به شیء مّا لم یحتج فیه إلی أن یکون له ثان فی ذلک الشیء و أن کان بالشیء کفایة فی أن یتمّ به وجوده و ماهیّته و جوهره لم یمکن أن یکون من نوعه آخر غیره و إن کان ذلک فی فعله لم یشارکه فیه آخر غیره.

فصل هفتاد و دوم: در نمایاندن گونه‌های کاستی هستیهای ممکن

همین که یک چیز نیست شود همان کاستی و نارسایی در هستی اوست، و همین که نیاز چیزی در هستی به دیگری است، در هستی آن هم نارسایی و کاستی است، و همین که چیزی در نوع خود همانندی دارد، آن هم در وجود خود کاستی و نارسایی خواهد داشت. از آن رو که خود بسنده نیست تا نوع او تنها به او هست شود و به میانجی رسا شود و به کمال رسد، و به همین سبب بخشی از هستی نوع به آن پدید آمد، و خود بسنده نبود که جملگی هستی نوع به او تمام و کامل شود. همچنان است هستی نوع آدمی که به پدید آمدن یک فرد در یک زمان هستی آدمی امکان‌ناپذیر بود. از این رو هستی آدمی به هستی بیشتر از یک فرد نیازمند شد، بنابراین همین که در هر چیزی بسندگی باشد که به خود رسا شود و در هستی به دومی نیازی نباشد و خود همان چیز بسنده باشد تا هستی و ماهیت و جوهر آن خود به خود، رسا و کامل شود، محال است فرد دیگری از آن نوع پدید آید، و اگر این بی‌نیازی در کنش و کار پدید آورنده تحقق یابد، او در پدیدآوردن آن کنش، به انبازی کنش و کار پدیدآورندهٔ دیگری نیاز نخواهد داشت.

[۷۳] فصل کلّ ماله ضدّ فهو ناقص الوجود، لأنّ کلّ ماله ضد یکون عدم، لأنّ معنی الضّدین هذا المعنی و هو أن یکون کلّ واحد منهما یبطل الآخر إذا التقیا أو اجتمعا. و ذلک أنّه مفتقر فی وجوده إلی زوال ضدّه. وأیضاً فَإنّ لوجوده عائقاً فلیسَ إذاً هو بنفسه وحده کافیاً فی وجوده. فما لاعدم له فلا ضدّ له و مالم یکن محتاجاً إلی شیءٍ أصلاً سوی ذاته فلا ضدّ له.

فصل هفتاد و سوم: در نمایاندن این حقیقت که هر هستی که ضد دارد، در وجود او کاستی است

هر چه داری ضدّ است، در هستی اوکاستی و نارسایی است. بدان سبب که هر چه ضدّ دارد، نیست می‌شود. از آن رو که معنای دو ضدّ آن است که همین که هر یک از آن دو در یک جای گرد آیند و یا به یکدیگر برخورد کنند، هستی هر یک هستی دیگری را تباه می‌سازد، و این هم به سبب آن است که هستی هر یک به تباهی و نیست شدن هستی دیگر است، و دلیل دیگر آنکه برای هستی هر یک از دو ضد، بازدارنده‌ای است. پس ضد خود به خود بسنده نیست تا هست شود. بنابراین آنچه نیستی ندارد، ضدی هم نخواهد داشت. بنابراین هر چه در هستی خود هرگز به چیزی مگر ذات خودنیاز ندارد، پس ضدی هم برای او نخواهد بود.

[۷۴] **فصل** الشرّ غیر موجود أصلاً فی شیء من هذه العوالم، و بالجملة فیما وجوده لا بارادة الانسان أصلاً، بل کلّها خیر. و ذلک لأنّ الشرّ ضربان أحدهما الشقاء المقابل للسعادة. والثانی کلّ شیء أن یُبلغ به الشقاء. والشقاء شرّ أنّه الغایة التی یصار إلیها من غیر أن یکون و راء ذلک شر أعظم منه یصار إلیه بالشقاء. والثانی الأفعال الارادیّة التی شأنها أن تؤدّی إلی الشقاء. وکذلک المقابل لهذین الشرّین خیران، أحدهما السعادة و هی خیر علی أنّها الغایة من غیر أن یکون وراءها غایة أخری تُطلب بالسعادة. و الخیر الثانی کلّ ما نفع بوجه ما فی بلوغ السعادة. فهذا هو الخیر الذی یقابله و هذه طبیعة کلّ واحد منهما، و لیس للشرّ طبیعة أخری غیر هذه التی ذکرنا. فالشرّان جمیعاً إرادیّان و کذلک الخیران المقابلان لهما. فأمّا الخیر فی العوالم فالسبب الأوّل و کلّ ما لزم عنه و ما لزم عن ما لزم عنه و ما لزم وجوده عن ما لزم عنه إلی آخر اللوازم. و علی هذا الترتیب أیّ شر کان. فإنّ هذه کلّها علی نظام و عدل فی الاستیهال. و ما کان حصوله عن استیهال و عدل فهو کلّه خیر. و قد ظنّ قوم أنّ الوجود، کیف کان، فهو خیر، و لاجود، کیف کان، فهو شرّ، فصاغوا من أنفسهم وجوداتٍ متوّهمة فجعلوها خیراً و لا وجودات فجعلوها شرّاً. و آخرون ظنّوا أنّ اللذّات کیف کانت هی الخیرات و أنّ الأذی کیف کان فهو الشرّ، و خاصّة الأذی اللاحق بحس اللمس. و هؤلاء کلّهم غالطون. و ذلک أنّ الوجود إنّما یکون خیراً متی کان باستیهال و لاوجود شراً متی کان بغیر استیهال و کذلک اللذّات و الأذی. و أمّا الوجود و لاوجود بغیر استیهال فهو شرّ و لیس شیء من هذه موجوداً فی شیء من العوالم الروحانیّة. فإنّ الروحانیّة و المساویّة لیس أحد یظنّ فیها شیئاً جری علی غیر استیهال. و أمّا الممکنة الطبیعیّة فلیس یجری الأمر فیها علی غیر استیهال متی احتفظ

بالاستيهال فيها و لم يطلب فيها الاستيهالات التى هى الاراديّة. فإنّ الإستيهالات فى الطبيعة الممكنة إمّا بالصورة و إمّا بالمادّة و ما يستأهله كلّ شىء فإمّا على الأكثر و إمّا على الأقلّ و إما على التساوى و ما ينالها من ذلک فلا يخرج عن هذه فهى إذاً كلّها خير. فالخيرات ضروب، ضرب لايقابله شرّ أصلاً و ضرب يقابله. و كذلک كلّ شىء طبيعىّ كان مبدأه فعلاً إرادياً، فإنّه قد يكون خيراً و يكون شرّاً. و إنّما الكلام هاهنا فيما كان طبيعياً محضاً لايشاركه إرادىّ أصلاً.

فصل هفتاد و چهارم: در نمایاندن معنای پلیدی و نبودن آن در مراتب هستی و نظام آفرینش

پلیدی و بدی هرگز هستی ندارد و در هیچ یک از جایگاه‌های هستی هم پلیدی و بدی نیست. کوتاه سخن اینکه هر چه هستی او به خواست آدمی نیست، هرگز پلید و بد نیست، بلکه جملگی خوبی و نیکی است. دلیل آن این است که پلیدی دو گونه است: یکی بدبختی مقابل نیک‌بختی است و دوم اسباب بدبختی و هر چه شایستگی دارد تا موجب بدبختی شود. بدبختی پلیدی و بدی است، از آن رو که همان هدفی است که با رسیدن به آن، هیچ پلیدی و بدی برتر و بزرگتر از آن نیست تا بتوان بدان دست یافت. پلیدی دوم کنشهایی است که به خواست پدید می‌آید و سبب پدید آمدن بدبختی است؛ و همین‌گونه مقابل این دو گونه پلیدی، دو گونه خوبی و نیکی است: یکی نیک‌بختی است که همان هدف نیکی است که پسین هدف است؛ و سپس آن هدف دیگری نیست تا بتوان به وسیلهٔ نیک‌بختی به آن رسید، و نیکی دوم همان اسباب نیک‌بختی است که موجب دست یازیدن به سعادت است و این نیکی مقابل پلیدی است و طبیعت و ماهیت هر یک از پلیدی و نیکی همین است، و پلیدی حقیقت دیگری مگر آنچه برشمردیم ندارد. پس هر دو پلیدی به خواست و اراده پدید می‌آید. همچنان است حال دو خوبی که مقابل دو پلیدی است. ولی نیکی و خیر در مراتب جهان هستی همان هستی پدیدآورندهٔ نخست است و هر چه از او هست می‌شود، و آنچه از هستی‌یافته او هست می‌شود، و آنچه از هستی‌یافتهٔ او پدید می‌آید تا رسد به‌پایان پدیده‌ها و هستی‌یافته‌های او. بدین‌سان است ترتیب هر گونه پلیدی که یافت شود چه، نظام جملگی هستیها بر دادگری در شایستگیها آراسته است، و هرچه هماهنگ با شایستگیها و دادگری هست شود، جملگی نیکی و خیر و کمال است. برخی پنداشتند که همهٔ هستی هر گونه‌ای که هست، نیکی و خیر و کمال است، و نیستی هم هر چه هست همان پلیدی و شر و بدی است، آنگاه

آنان پیش خود به دروغ هستیهای خیالی انگاشتند، و همانها را نیکیها پنداشتند، و همچنین آنان نیستی‌هایی به خیال آوردند، و همانها را پلیدی نام نهادند، و جماعتی دیگر هر گونه از خوشیها و شادمانیها را نیکیها و خیرات پنداشتند، و هر گونه‌ای از گزند و آسیب و درد و رنج و آزار را پلیدی و بدی دانستند، بویژه گزند و آسیبی که به نیروی لامسه می‌رسد. همهٔ آنان در اشتباه و خطا هستند. دلیل بر تباهی عقیدهٔ آنان این است که هستی بدان سبب خیر و نیکوست که شایستهٔ هستی است و نیستی بدان سبب بدی و شر و پلیدی است که شایستهٔ هستی نیست. همچنان است حال شادمانیها و خوشیها و آسیبها و رنجها. ولی همین‌که هستی و نیستی، بی‌شایستگی و سزاواری پدید آید، هر دو پلیدی است و هیچ یک از آن دو در هیچ جایگاه هستی روحانی و غیرمادی هستی ندارد، چه، در جهان مجردات و اجرام آسمانی هیچ کس نمی‌پندارد که سامان چیزی برخلاف شایستگی است، و هستی و نیستی پدیده‌ای بی‌شایستگی پدید آمده است، ولی در هستیهای مادی و جهان طبیعت هم سامان چیزی برخلاف شایستگی نیست. اگر مراد از شایستگیها، شایستگیهای طبیعی باشد نه آنکه شایستگیهای ارادی و خواست آدمی قصد شود. چه، شایستگیها در ممکنات مادی و طبیعی یا از جهت صورت و یا از جهت ماده است، و آنچه که هر یک از ماده و صورت شایستهٔ آنند یا به گونهٔ امکان اکثری و یا به گونهٔ امکان اقلی و یا به گونهٔ امکان یکسانی و تساوی است، و ممکنات مادی همین‌که به شایستگیهای خود دست یازند و از آن دور نشوند، جملگی خیر و نیکی‌اند. بنابراین خوبیها و نیکیها گونه‌هایی دارد: مقابل یک گونهٔ خوبی هرگز پلیدی نیست، و مقابل یک گونهٔ خوبی پلیدی و بدی است، و همچنان هر چیز طبیعی که پدیدآورندهٔ آن کنش ارادی باشد، آن هم دو گونه است: گاهی نیکی و خوبی و زمانی هم پلیدی و بدی است. در اینجا گفت‌وگو تنها دربارهٔ پلیدی و خوبی طبیعی است و هرگز خواست با آن انباز نیست.

[۷۵] فصل و قوم ظنّوا أنّ عوارض النفس کلها و ما یکون عن الجزء النزوعیّ من النفس هی الشرور. و آخرون رأوا أنّ القوّة الشهوانیّة و الغضبیّة هما الشر. وآخرون رأوا ذلک فی القوی الأخر التی بها تکون الانفعالات النفسانیّة مثل الغیرة و القسوة و البخل ومحبّة الکرامة و أشباه ذلک. و هؤلاء أیضاً غالطون. و ذلک أنّه لیس ما صَلُح أن یُستعمل من الخیر و من الشرّ جمیعاً هو خیر أو شرّ، فانّه لیس بأحدهما أولی منه بالآخر. فإمّا أن یکون خیراً و شراً معاً،

و إمّا الاّ یکون و لا واحد منهما، بل إنّما یکون کلّ واحد من هذه شروراً إذا استعملت فیما ینال به الشقاء. و أمّا إذا استعملت فیما ینال به السعادة لم تکن شروراً بل تکون کلّها خیرات.

فصل هفتاد و پنجم: در نمایاندن پدیده‌های نفس که اگر آفریدگار نیک‌بختی شود، نیکی و خیر، و اگر پدیدآورندهٔ تیره‌بختی شود، پلیدی است

جماعتی پندارند که همهٔ چگونگی‌های نفس و آنچه از پارهٔ خواهشهای نفسانی است، همان پلیدیهاست و گروهی دیگر برآنند که نیروی شهوت و نیروی خشم هر دو پلیدی است، و برخی عقیده دارند که پلیدی در نیروهای دیگر است که پذیرشهای نفسانی را موجب می‌شود، چون ناموس‌پرستی و غیرت، سنگدلی، خشت و بخل، دوست داشتن بزرگواری و دلبستگی به جوانمردی و همانند آنها. همهٔ آنان در اشتباه و خطا هستند؛ بدان سبب که درست نیست هر چیزی که شایسته است در خوبی یا بدی به کار رود، جملگی نیک و خیر و یا جملگی پلید و بد باشد. چه، این‌گونه چگونگی‌های نفسانی به یکی از خوبی یا بدی شایسته‌تر از دیگری نیست. پس باید هم خوب و هم بد باشد و یا آنکه نه خوب باشد و نه بد، بلکه هر یک از چگونگی‌های نفسانی همین‌که برای دست یازیدن به بدبختی و تیره‌روزی به کار رود، جملگی پلید و بد است، و همین‌که آن چگونگی‌ها برای دست‌یازیدن به نیک‌بختی و سعادت به کار رود، پلید نیست، بلکه جملگی خوبیها و خیرات و نیکیهاست.

[۷۶] فصل إنّ قوماً یقولون إنّ السعادة لیست هی ثواباً علی الأفعال التی شأنها أن ینال بها السعادة، و لا هی عوضاً ممّا ترک من الأفعال التی لیس شأنها أن تنال بها، کما أنّ العلم الحاصل عن التعلّم لیس هو ثواباً علی التعلّم المتقدّم قبله، و لا عوضاً من الراحة التی کان یکون علیها لو لم یکن یتعلّم فترکها و آثر الکدّ مکانها. و لا أیضاً لو تبع العلم الحاصل عن التعلّم لذّة کانت تکون تلک اللذّة جزاءً علی التعلیم و لا عوضاً من الکدّ و الأذی الذی لحقه عندما آثر التعلیم و ترک الراحة حتی تکون هذه اللذّة عوضاً من لذّة أخری ترکها لیتعوّض منها هذه الأخری. بل السعادة غایة شأنها أن تنال بالأفعال الفاضلة، علی مثال حصول العلم بالتعلّم و الدرس و حصول الصنائع عن تعلّمها والمواظبة علی أعمالها. و لا الشقاء عقوبات علی ترک الأفعال الفاضلة و لاجزاء علی فعل النقائص. فلذلک کلّ من اعتقد هذا فی السعادة و رأی مع ذلک أنّ ما یفوته ممّا یترکه هو من جنس ما یترکه، فإن فضائله قریبة من أن تکون

نقائص. و ذلک أنّ العفیف الذی إنّما یترک اللذّات المحسوسة کلّها أو بعضها إنّما یکون لیعتاض مکان ما ترک لذّة أخری من جنس ما ترک أعظم ممّا ترک، فیکون شرهه و حرصه علی توفیر اللذّة یحمله علی ترک ما ترک. و مع ذلک فإنّه ینبغی أن یکون رأیه أنّ التی ترکها کانت له، و إنّما ترکها لیصیر إلی مثلها و زیادة ربح یربحه، و إلاّ فکیف یعوّض علی ترک ما لیس له. و کذلک الحال فی العدالة: فإنّ العدالة التی تستعمل بأن یترک مالاً فلا یأخذه إنّما هو أیضاً شرهٌ و حرصٌ علی ما یناله و یعتاض منه بترکه إیّاه. فهو إنّما یترکه حرصاً علی الربح و العوض ممّا یترکه لشیء زائد زیادة عظیمة علی ما یترکه. فکأنّه یری أنّ الأموال کلّها له، ما عنده و ما عند غیره من جمیع الناس، و لکن یترکها علیهم إذا قدر و تمکن من غصبهم علیها لیصیر له أضعافاً من الأصل. و ذلک مثل ما یفعله المرابی: فلیس إذاً یقتنی العدالة و العفّة علی أنّها خیر لذاتها و لایترک ما یترکه من فعل الشرّ والنقائص لذاته لأنّه قبیح بنفسه. و کذلک الحال فی الشجاع من هؤلاء، یری أن تفوته اللذّات التی لها یرید الحیاة العاجلة لیعتاض من ذلک لذّات من جنس ما یفوته أعظم ممّا یفوته کثیراً، و یُقدم علی الشرّ الذی یکرهه خوفاً من شرّ هو أعظم منه، فهو یری أنّ الإقدام علی الموت هو شرّ إلاّ أنّه یخاف شراً أعظم منه. فلذلک یجد هذه المظنون أنّها من الفضائل، هی إلی أن تکون رذائل و خسائس أقرب منها إلی أن تکون فضائل. و ذلک لأنّه لیس جوهرها و طبیعتها طبیعة الفضائل فی الحقیقة و لاقریبة منها بل هی من جنس النقائص و الخسائس.

فصل هفتاد و ششم: در نمایاندن حقیقت معنای سعادت که برتری و فضیلت است

همانا گروهی برآنند که نیک‌بختی پاداش کنشهایی نیست که موجب رسیدن به سعادت است و نیز، نیک‌بختی جانشین دست برداشتن ازکارهایی نیست که شایستگی ندارند سبب دست یازیدن به سعادت باشند. همان گونه که دانش پدید آمده از تعلم و یاد گرفتن، پاداش یادگرفتنی نیست که پیش از دانش ناهمواریها را پذیرفته است. همچنین جانشین آسودگی و شادمانی و آسایشی نیست که اگر دانش فرا نمی‌گرفت و علم نمی‌آموخت همانها را به دست می‌آورد. پس به سبب آموختن دانش، آسایش و شادمانی را رها کرد و به جای آن دشواری و سختی و ناهمواری را برگزید، و همچنین اگر دانش سبب شادمانی و خرسندی دانش‌آموز شود، آن شادمانی پاداش یادگرفتن و آموختن نیست، و همچنین آن خوشی و شادی پدیدآمده از دانش، جانشین آن سختی و دشواری نیست که هنگام آموختن همهٔ آنها را برخود هموار کرده است؛ به گونه‌ای که این

شادمانی و خوشی جایگزین خرسندی و خوشی‌ای باشد که آن را از دست داده تا این شادمانی جانشین آن خوشی شود، بلکه هدف سعادت دست یازیدن به کنشهای برتر و کارهای بافضیلت است. همانند هستی یافتن دانش به آموختن و یادگرفتن، و پدید آمدن پیشه‌ها از کارآموزی و پیوسته رسیدگی کردن کنشهای کارآموزی پیشه‌ها، و تیره‌روزی و بدبختی جزای کارهای بافضیلت رها شده نیست، و همچنین آن تیره‌روزی، پاداش کنشهای پست و فرومایه نیست. پس از این رو هر کس که این‌گونه دربارهٔ سعادت بیندیشد و گذشته از این بر این باور باشد که نیک‌بختی از همان گونه چیزهایی است که برای دست یازیدن به سعادت آنها را از دست داده است، برتریها و فضیلتهای اینچنین اندیشمندی به کاستیها و نارساییها نزدیک است، و دلیل کاستی این اندیشه آن است که همین‌که پرهیزکار و پارسا همهٔ خوشیهای مادی و شادمانیهای محسوس و یا برخی از آنها را رها می‌کند تا به جای آن از همان شادمانیهای رها شده، خوشیهای بزرگتر و لذتبخش‌تر به دست آورد؛ پس آزمندی او بر افزون نمودن شادمانیهای محسوس، او را به رها کردن خوشیها وادار ساخته است. گذشته از این می‌بایست باور پارسا و پرهیزکار آن باشد که شادمانیهای رها شده، جملگی به او تعلق داشت و رها کردن آنها بدان سبب انجام یافت تا همان شادمانیها را با سودش به دست آورد. چه، اگر او چنین باوری نمی‌داشت که آن شادمانیها به او تعلق دارد، چگونه می‌خواست خوشیهایی را که به او تعلق ندارد، با خوشیها و شادمانیهای دیگر معاوضه کند. حال دادگری نیز همانند پاکدامنی و پرهیزکاری است، چه، دادگری و عدالت که بدین‌سان به کار می‌رود که کسی دارایی و ثروت خود را رها کند همان آزمندی بر آن اندوخته و ثروت است که با رها کردن آن، چیز دیگری را به جای آن به دست آورد، پس آن کس دارایی و ثروت خود را رها کرده، از آن رو که به جایگزین و سود آن چشم طمع دوخته است و به آن آزمندی دارد، و رها کردن آن برای دست یازیدن به دارایی و ثروت بزرگتر از آن است. پس گویا او می‌اندیشد که همهٔ داراییها خواه آنچه پیش اوست، و خواه آنچه پیش همهٔ مردم است، جملگی به او تعلق دارد و همه را او مالک است، ولی آن ثروت و داراییها را برای آنان گذاشته است و همین‌که توانا شود و بتواند، ثروت و اندوخته‌هایی را که به ستم از دست داده چندین برابر اصل از دیگران بازپس گیرد، کار چنین کسی همانند کار فریبکاران و کنش ریاکاران است. پس او دادگری و پرهیزکاری را از آن‌رو که خودبه‌خود نیک و خوب است برنگزیده، و آنچه را که از کارهای پلید و فرومایه رها کرده، بدان سبب نبوده است که خودبه‌خود زشت و پلید است. همین گونه است چگونگی و حال شجاع و دلاور از آنان، او

بر این باور است که خوشیها و شادمانیهای خود را در این دنیا رها می‌کند تا به جای آن از همان جنس به شادمانیها و خوشیهای بزرگتر دست یازد و به همین سبب دلاور به آن پلیدی و بدی که ناخوش می‌دارد روی می‌آورد، از آن رو که از بدی و پلیدی بزرگتر بیمناک است. پس بدین سبب این پندارها را برتریها و فضایل یافته است، ولی این پندارها به کاستیها و فرومایگیها نزدیکتر است تا اینکه برتریها باشد. چه، طبیعت و ماهیت این پندارها در حقیقت برتریها نیست و به آن نزدیک هم نیست بلکه آنها از گونهٔ کاستیها و فرومایگیهاست.

[۷۷] فصل الفاضل إنّما یفوته بالموت أن یستکثر من فعل ما یزداد به سعادة بعد موته، و لذلک یکون جزعه من الموت لیس جزع من یری أنّه یناله بالموت شرّ عظیم جداً أو جزع من یری أنّه یفوته بالموت خیر عظیم کان قد حصل له فخرج عن یده، بل یری أنّه لاینال بالموت شرّاً أصلاً، و یری أنّ الخیر الذی کان قد حصل له إلی وقت موته هو معه و لا یفارقه بالموت. بل إنّما یکون جزعه جزع من یری أنّ الذی یفوته هو ربح ما کان یناله لو بقی یزیده علی ما حصل له من الخیر. فهو قریب من جزع من یری أنّ الذی یفوته لیس رأس مالٍ بل ربح کان یُقدّره و یرجوه، فلایفزع أصلاً بل یحبّ البقاء لیزداد من فعل الخیر الذی یزداد به سعادة.

فصل هفتاد و هفتم: در نمایاندن سبب ناشکیبایی انسان بافضیلت از مردن

انسان بافضیلت، با مردن، افزون نمودن کنشهای نیکو را از دست می‌دهد؛ که همانها سبب افزایش نیک‌بختی پس از مرگ است. از این‌رو ناشکیبایی و نالهٔ او از مردن، همانند ناله و بی‌تابی کسی نیست که می‌اندیشد با مردن به پلیدی سخت و بدیِ ناهمواری خواهد رسید، و یا دلتنگی او همانند ناله و زاری کسی نیست که می‌اندیشد با مردن نیکی و خوبی بزرگی را که داشت از دست می‌دهد، بلکه او باور دارد که با مردن، او هرگز با بدی و پلیدی دست به گریبان نخواهد شد و همچنین بر این عقیده است که همهٔ نیکیهایی که تا هنگام مردن به دست آورده است، پس از مرگ جملگی با او خواهند بود و آن نیکیها و خوبیها هرگز از او جداشدنی نیستند. دلتنگی و ناشکیبایی او از مردن، همانند زاری و نالهٔ کسی است که می‌اندیشد آنچه را از دست می‌دهد، سود و بهره‌ای است که اگر زنده بود به آن دست می‌یازید و بر نیکیهای خود می‌افزود. پس ناشکیبایی انسانِ بافضیلت از مردن، همانند ناله و زاری کسی است که می‌اندیشد آنچه را که از دست می‌دهد سرمایه نیست، بلکه سود و بهره‌ای است که به آن چشم می‌داشت و امیدوار بود تا به آن دست

دارد که نخواهد مرد و آرزومند است که از این خطر رها شود، ولیکن همین‌که مرگ فرا رسد، از رودررویی با آن ناشکیبا و اندوهگین نیست. انسانِ بافضیلتِ سخت‌کوش، وقتی می‌داند و یا گمان دارد که به خواست خود دست می‌یابد بی‌آنکه خود را در جایگاه نیستی و خطر قرار دهد، هرگز خود را در جایگاه بیمناک و پرمخاطره قرار نخواهد داد، بلکه او همین‌که بداند خواست خود را از دست خواهد داد و هرگز به آن خواست نخواهد رسید مگر این که خود را در جایگاه بیمناک و پرخطر قرار دهد و بیندیشد همین‌که او خود را در آن جایگاه هولناک قرار دهد، شاید به خواست خود دست یازد و یا بداند که مردم آرمانشهر به ناچار از کنش او به خواست خود خواهند رسید، آنگاه خود را در جایگاه بیمناک و پرخطر قرار می‌دهد؛ خواه زنده ماند و خواه بمیرد، و او بر این باور است که اگر جان به سلامت به در برد، در آن خواست با مردم شهر انباز و شریک خواهد بود، و اگر نیست شود، آنان به آن خواست دست خواهند یافت، و خود او هم با برتریهایی که داشته و نیکیهایی که از پیش انجام داده و فداکاریهایی که هم‌اکنون کرده است، به نیک‌بختی خواهد رسید.

[۸۰] **فصل** إذا مات الفاضل أو قُتل فلاینبغی أن يُناح عليه بل يُناح على أهل المدينة بمقدار غنائه فيها، و يُغبط بالحال التی صار إليها على مقدار سعادته. و يُخصّ المجاهد الذی قتل فی الحرب أن يُمدح مع ذلک على بذله نفسه دون أهل المدينة و على إقدامه على الموت.

فصل هشتادم: در نمایاندن چگونگی شایسته بودن رفتار و کنش مردم آرمانشهر به هنگام مردن یا کشته شدن شهردار

همین‌که انسان با فضیلت بمیرد و یا به هلاکت رسد، ناشکیبایی و ناله و زاری برای مردن او شایسته نیست، بلکه به همان اندازه‌ای که هستی او برای مردمان شهر سود و فایده داشت، سزاوار است برای او دلتنگی، ناشکیبایی، گریه و ناله و زاری نمود و به اندازهٔ نیک‌بختی و سعادت او به حال مردم شهر امید و آرزو داشت. و همین‌که مجاهد بافضیلت در کارزار به هلاکت رسد، گذشته از رشک بردن به حال او، که با این کنش سعادتمند شد، همان کنش درخور ستایش ویژه است، و می‌بایست او را برای جان باختن و فداکاری ستود، بی‌آنکه مردم شهر ستایش شوند.

[۸۱] **فصل** قوم من الناس يرون أنّ الإنسان الذی ليس بحكيم إنّما يصير حكيماً بمفارقة النفس البدن بأن يبقى البدن غير ذی نفس، و ذلک هو الموت. فإن كان حكيماً قبل ذلک

ازدادت حکمته بذلک و تمّت و کملت أو صارت أکمل و أفضل. و لذلک یرون أنّ الموت کمال و أنّ مقارنة النفس للبدن فشرّ. و آخرون یرون أنّ الإنسان الشرّیر إنّما یکون شـرّیراً بمقارنة النفس البدن، و بمفارقته یصیر خیّراً. فیلزم هؤلاء أن یقتلوا أنفسهم و أن یقتلوا الناس. فیلتجئون بعد ذلک إلی أن یقولوا نحن مدبّرون باللّه و بالملائکة و بأولیاء اللّه، و نحن فلا نملک ذلک من أنفسنا لا مقارنة النفس بالبدن و لا مفارقتها فینبغی أن ننتظر حلّ من قرن بینهما و لا نتولیّ نحن حلها، و ذلک لأنّ الذین یدبروننا أعلم بمصالحنا منّا. و آخرون یرون أن مفارقة النفس للبدن لیست مفارقة بالمکان و لا مفارقة بالمعنی و لا أن یتلف البدن و تبقی النفس أو تتلف النفس و یبقی البدن غیر ذی نفس، بل معنی مفارقة النفس هو الاّ تحتاج فی قوامها إلی أن یکون البدن مادّة لها، و ان لا تحتاج فی شیء من أفعالها إلی أن تستعمل آلة هی جسم و لا أن تستعمل قوّة فی جسم و لا أن تحتاج إلی أن تستعین فی شیء من أفعالها بفعل قوّة فی جسم أصلاً، فإنّها ما دامت محتاجة إلی شیء من هذه فلیست مفارقة، و ذلک إنّما تکون النفس التی تخص الإنسان، و هو العقل النظری، فإنه إذا صار بهذه الحال، صار مفارقاً للبدن سواءٌ کان ذلک البدن یحیی بأن یغتذی و یحسّ، أو کانت قوّته التی بها یغتذی و یحسّ قـد بطلت. فإنّها إذا صارت غیر محتاجة فی شیء من أفعالها، لا إلی الحسّ و لا إلی التخیّل، فقد صارت إلی الحیاة الأخیرة. و حینئذ یکون تصوره لذات المبدأ الأوّل أکمل إذ کان إنّما یهجم العقل علی ذاته من غیر حاجة به إلی أن یتصوره بمناسبة أو مثال. و لیس یصل إلی هذه الحال إلاّ بالحاجة المتقدّمة التی کانت له إلی أن یستعین بالقوی الجسمانیة و بأفعالها فی أن یفعل أفعالها. و هذه هی الحیاة الأخیرة التی یری فیها الإنسان ربّه لا یضام فی رؤیته و یُعنّی.

فصل هشتاد و یکم: در نمایاندن اثرگذاری تن و نیروهای آن در نفس تا به کمال رسد، و از کالبد و نیروهای آن بی‌نیاز شود

برخی مردم برآنند که انسان نادان با جدایی روان از کالبد نفس، دانا و حکیم می‌شود. بدین‌سان که تن با مردن، بی‌نفس و روان باقی می‌ماند و مردن همین است؛ پس همین‌که آدمی پیش از مردن حکیم و دانا باشد، با مردن دانش او فزونی می‌یابد و به کمال خود می‌رسد، و یا رساتر و دانشمندتر می‌شود، و از این رو آنان می‌پندارند که مرگ برای نـفس آدمـی کـمال و فـضیلت است، و هـمانا نزدیک بودن نفس با کالبد و با همدیگر بودن تن و روان پلیدی است. جماعتی دیگر بـرآنـند کـه انسان تبهکار به سبب نزدیکی نفس به تن و با همدیگر بودن آن دو، بدکار و پلید است، و همین‌که نفس از تن جدا شود، نیکوکار خواهد شد. نتیجهٔ چنین پنداری آن است که آنان خود و همهٔ مردم

را به هلاکت رسانند، آنگاه آنان در پاسخ به این سخن پناه می‌برند و می‌گویند که ما را خدای بزرگ و فرشتگان و پیشوایان او سامان می‌دهند و آنان کنشهای ما را می‌گردانند، و ما از پیش خود نخواهیم توانست نفس را به تن نزدیک و یا از آن دور سازیم. پس شایسته است در چشمداشت کسی دیگر به سر بریم که میان آن دو نزدیکی برقرار سازد و ما خود سرپرستی جدایی آنها را از یکدیگر نداریم. چه، آنان که به هستی سامان می‌دهند وبه کارهای ما رسیدگی می‌کنند، به آسایش و سودهای ما از ما داناترند. گروهی دیگر چنان می‌پندارند که جدایی نفس از تن، جدایی در جا و یا جدایی در معنا نیست، و این جدایی بدین‌سان هم نیست که تن تباه شود و نفس باقی ماند و یا نفس تباه شود و تن بی‌نفس باقی ماند، بلکه معنای جدایی نفس از تن این است که نفس در سازماندهی خود نیازی ندارد که تن مادهٔ آن باشد، و همچنین نفس درکنشهایی که پدید می‌آورد، هرگز به تن و کالبد که ابزار نفس است، و یا نیروهای جسمانی نیاز نخواهد داشت، و بدین‌سان نفس در پدید آوردن کنشهای خود به کمک کار نیروهای جسمانی هم نیازی ندارد. چه، همین‌که نفس در یکی از این چیزها به تن و نیروهای آن نیازمند شود، نفس جدا از تن نخواهد بود. این‌گونه جدایی نفس از تن، ویژهٔ نفس آدمی است و همان عقل نظری و کار و کنش او اندیشیدن است. پس همین‌که در نفس این‌چنین بی‌نیازی پدید آید، آن نفس از تن جدا خواهد بود ـ خواه آنکه تن زنده باقی ماند ـ بدین‌سان که غذا بخواهد، و چیزی را به حس دریابد، و یا آنکه نیرویی که بدان غذا می‌خواهد و دریافت حسی انجام می‌دهد تباه شود. پس همین‌که نفس در هیچ یک از کارهای خود به نیروی حس و نیروی تخیل نیازمند نباشد، به زندگی پسین خود بازگشته است. در این هنگام، اندیشه و دریافت او از ذات پدیدآورندهٔ نخستین رساتر خواهد شد، بدان سبب که خرد بدون نیاز به اینکه پدیدآورندهٔ نخستین را به‌گونه نمونه و یا همشکلی به ذهن آورد، ناگاه یک باره به سوی آن علت نخستین روی می‌آورد (و او را آن‌گونه که شایسته است و بی‌واسطهٔ چیزی درمی‌یابد) و خرد به این حالت دست نخواهد یافت، مگر اینکه به سبب نیازی که از پیش داشته، از نیروهای جسمانی و کنشهای آنان در انجام کارها مدد و کمک بگیرد، و همین زندگی پسین است که آدمی پروردگار خود را بی‌خواست و به گونه‌ای که شایسته است بی‌کم و کاست، آن گونه که هست درمی‌یابد.

[۸۲] **فصل** کلّ ما کان وجوده بترکیب و تألیف علی أیّ جهة کان ذلک الترکیب و التألیف، فهو ناقص الوجود من قبل أنّه یحتاج فی قوامه إلی الأشیاء التی منها رکّب، کان ذلک ترکیب

کمّ أو ترکیب مادّة و صورة أو غیر ذلک من أصناف الترکیبات.

فصل هشتاد و دوم: در نمایاندن کاستی و نارسایی هستیهای مرکّب

هر چیزی که با به هم پیوستن و در هم آمیختن ـ هرگونه‌ای که باشد ـ هست شود، آن چیز در هستی خود کاستی و نارسایی خواهد داشت، از آن رو که همان چیز در سازمان یافتن خود به پاره‌هایی که از آنها فراهم آمده نیازمند است، خواه آن به هم پیوستن و در هم آمیختن در چندی و خواه در ماده و صورت و یا جز آن ازگونه‌های دیگر تألیف و پیوستگی فراهم شود.

[۸۳] فصل أن یفعل الشیءُ آخر هو أن یلزم ذلک الآخر عن الشیء، و فعل الشیء آخر هو لزوم ذلک الآخر عن الشیء. و الشیء یکون فاعلاً لآخر متی کان یلزم عنه. و الفاعل للشیء هو اللازم عنه ذلک الشیء و ما یفعل آخرُ فیه ما لایمکن أن یلزم عنه ذلک الآخر ما لم یتحرّک. و ذلک کلّما کان یستفید بحرکته حالاً یفعل بها وحدها أو حالاً تنضاف إلی ما کان له قبل ذلک، فیفعل ذلک الآخر باجتماع الثانیة و الأولی فیکون بمجموعهما یفعل ذلک الآخر. و ذلک إنّما یکون فیما کان ما یوجد له أوّلاً غیر کافٍ فی أن یفعل به دون أن ینضاف إلیه شیء آخر و ما کان إنّما یفعل آخر بأن یتحرک فهو محتاج غیر کافٍ بجوهره فی أن یلزم عنه شیء آخر ممّا شأنه أن یلزم عنه و أن یحدث عنه ما شأنه أن یحدث عنه و ان یفعل ما شأنه أن یفعل. فإذاً کلّ ما هو کافٍ بجوهره و بما له من الوجود فی أن یفعل آخر فلیس یفعل ما یفعل و لایلزم عنه ما یلزم عنه بأن یتحرک أصلاً.

فصل هشتاد و سوم: در نمایاندن معنای فاعل حقیقی و پدیدآورندهٔ رسا (علت تامّه)

معنای اینکه یک هستی، هستی دیگری را پدید آورد، آن است که همان دیگری دربایست هستی پدیدآورنده است. معنای پدید آوردن پدیدآورنده‌ای دیگری را، همان دربایست بودن هستی دیگر از آن پدیدآورنده است. معنای یک چیز پدیدآورندهٔ دیگری است، وقتی به حقیقت خواهد پیوست که آن پدید آمده دربایست هستی پدیدآورنده باشد و معنای پدیدآورندهٔ چیزی، به حقیقت، همان دربایست بودن هستی دیگری از هستی پدیدآورنده است. پدیدآورنده (به تنهایی) پدیدآورندهٔ دیگری نخواهد بود که هستی آن دیگری دربایست هستی او نباشد، مگر در وقتی که پدیدآورنده بجنبد. نبودن پدیدآورنده (به تنهایی) در حالت جنبیدن، بدان سبب است که پدیدآورنده با جنبش خود هر وقت بر هر حالت و چگونگی دست یازد که (تنها) با آن حالت و یا افزون شدن حالت دیگری بر چگونگی و حالت پیش از آن کنشی و فعلی پدید آورد، آنگاه پدیدآورنده با گرد

آمدن دو چگونگی نخست و چگونگی دوم دیگری را پدیدار خواهد ساخت، پس پدید آمده با گردآمدن دو حالت از پدیدآورنده پدیدار شد، و این گونه پدید آوردن در وقتی است که پدیدآورنده با چگونگی نخست خودبسنده نیست تا چیزی را پدیدار سازد، مگر آنکه به آن پدیدآورنده چیزی افزوده شود، و وقتی آن پدیدآورندهٔ دیگری خواهد بود که بجنبد، پس پدیدآورنده در آفرینش خود به جنبش نیازمند است و او به ذات خودبسنده نیست تا چیز دیگری دربایست هستی او شود، بنابراین او پدیدآورنده‌ای نخواهد بود تا خود به خود شایسته باشد که دیگری از او پدید آید، پس او پدیدآورنده‌ای نخواهد بود که خود به خود سزاوار است تا دیگری را پدید آورد، نتیجهٔ این گفت‌وگو آن است که هر چه به ذات خود با هستیی که دارد بسنده باشد، تا دیگری را پدید آورد، (به تنهایی) پدیدآورنده‌ای نخواهد بود همین که این کنش او با جنبش پدید آید.

[۸۴] فصل أیّ فاعل شیئاً مّا علم أنّ فعله ذلک الشیء فی وقت ما أصلح أو خیر، أو فعل ذلک الشیء لیس بأصلح أو شرّ، فإنّما یؤخّر فعل ذلک لعائق له عن فعل ذلک الشیء. فإنّ الفساد الذی یراه و یعلمه أنّه یعرض لذلک الشیء إن فعله فی ذلک الوقت هو العائق له. فینبغی أن یعلم ما سبب الفساد فی ذلک الوقت و ما سبب الصلاح بعد ذلک. فإن لم یکن للفساد سبب، فلیس أن لایکون أولی من أن یکون، فکیف لم یقع. و مع ذلک هل ذلک الصانع له قدرة علی إزالة الفساد الواقع فی فعله فی ذلک الوقت أم لا. فإن کانت له قدرة فلیس وقوعه أولی من أن لایقع و لیس کونه فی وقت من الأوقات ممتنعاً علی صانعه. و إن لم تکن له قدرة علی إزالة الفساد، فسبب الفساد أقوی، فلیس للصانع من نفسه کفایة تامّة فی أن یکون ذلک الشیء علی الاطلاق، و له مع ذلک ضدّ فی فعله و عائق عنه. و علی کلّ وجه فلیس هو إذاً کافیاً وحده فی أن یتمّ ذلک الفعل بل هو زوال سبب الفساد و حضور سبب الصلاح. فإنّه إن کان بذاته وحدها هو سبب الصلاح، فالصلاح من الفعل کان ینبغی أن یکون غیر مزاید فی الزمان بل یکونان معاً، فلذلک یلزم أن یکون الفاعل متی کان مکتفیاً فی نفسه وحده أن یحدث عنه شیء ما لم یتأخّر وجود ذلک الشیء
عن وجود الفاعل.

فصل هشتاد و چهارم: در نمایاندن سبب دربایسته بودن هستی پدید آمده از هستی علت تامّه و پدیدآورندهٔ رسا

هر پدیدآورندهٔ چیزی همین‌که بداند پدید آوردن کنش او در وقت معینی نیکوتر و شایسته‌تر است

و یا پدید آوردن آن شایسته‌تر نیست و یا پدید آوردن آن پلیدی و بدی است، پس پدید آوردن و انجام کار او در آن وقت به سبب بازدارنده‌ای درنگ خواهد داشت و پس خواهد رفت. چه، آن تباهی که پدیدآورنده می‌اندیشد و به آن آگاهی دارد که در آن وقت به آن عارض خواهد شد، همان بازدارندهٔ کنش اوست. پس سزاوار خواهد بود که پدیدآورنده بداند سبب تباهی کار او در آن وقت چیست؟ و چه چیز موجب همان کنش اوست؟ پس اگر تباهی بی‌سبب باشد، نبودن کنش و کار او شایسته‌تر از بودن آن نخواهد بود؛ بنابراین چرا آن کنش و کار هستی نیافته است. گذشته از این، آیا پدیدآورندهٔ آن، توانایی دارد که تباهی انجام کار خود را در آن وقت برطرف سازد و آن بازدارنده را از میان بردارد یا پدیدآورنده در از میان بردن بازدارنده ناتوان است؟ اگر او بر نابود کردن تباهی آن تواناست، پس، پدید آمدن آن کار شایسته‌تر از پدید نیامدن آن نیست، و پدید آمدن آن پدیده در هیچ زمانی بر پدیدآورندهٔ آن کنش ناممکن و محال نخواهد بود، و اگر پدیدآورنده در برطرف کردن بازدارنده ناتوان است، پس سبب تباهی و پدیدآورندهٔ آن از پدیدآورندهٔ آن کنش نیرومندتر است؛ بنابراین پدیدآورنده خودبه‌خود بسندگی رسا نخواهد داشت تا به گونهٔ مطلق پدیدآورندهٔ آن کار باشد. گذشته از این، این گونه پدیدآورندهٔ کاری در پدید آوردن کنش و کار خود دارای ضد است، و همان او را از پدید آوردن کار و کنش بازداشته است. در هر حال، پدیدآورنده ـ خودبه‌خود به تنهایی ـ بسنده نیست تا همان کار را به کمال رساند و تمام کند، بلکه می‌بایست سبب تباهی برطرف شود، و علت شایستگی هستی به فعلیت درآید. چه، اگر تنها پدیدآورنده کار سبب شایستگی و به فعلیت رساندن آن می‌بود، می‌بایست شایستگی پدیدآوردن کار در زمان بر ذات پدیدآورنده بس نباشد، بلکه ذات فاعل با شایستگی انجام کار، در یک زمان با هم باشند. از این‌رو، همین که پدیدآورندهٔ کار و کنش ـ خود به خود به تنهایی ـ در پدیدآوردن آن کنش بسنده باشد، به ضرورت همان کار و کنش از پدیدآورنده پدید خواهد آمد؛ مادامی که هستی پدید آمده از هستی پدیدآورنده تأخر زمانی پیدا نکند.

[۸۵] فصل یقال فی الإنسان إنّه عاقل و إنّه یعقل متی اجتمع له شیئان. أحدهما أن یکون له جودة تمییز لما ینبغی أن یُؤثر أو یُجتنب من الأفعال. و الثانی أن یستعمل الأفضل من کلّ ما وقف علیه بجودة تمییزه. فإنّه إذا کان له جودة تمییز و استعمل ممّا میّزه أردأه و أرذله قیل فیه إنّه داعیة أو خبّ أو خبیث. و قد یُستعمل قولنا أنّ فلاناً له عقل الآن مکان قولنا تنبّه علی ما

كان غافلاً عنه، و يستعمل بدل قولنا فَهِمَ ما دلّ عليه عبارة المخاطب له و ارتسم فی نفسه. و قد نقول إنّه عقل، نريد به حصلت فيه المعقولات متصوّرة مرتسمة فی نفسه. و نقول فيه أنّه عاقل، و نحن نريد بقولنا حصلت المعقولات فی نفسه، هو أن يعلم المعقولات. فإنّه لافرق ها هنا بين أن يقال عقل و بين أن يقال علم، و بين العاقل و بين العالم و بين المعقولات و بين المعلومات. و المتعقّل هو أن يكون له جودة رويّة فی استنباط ما ينبغی أن يفعل علی رأی ارسطوطاليس من أفعال الفضيلة فی حين ما يفعل فی عارض عارض إذا كان مع ذلک فاضلاً بالفضيلة الخلقيّة. فأمّا ما يعنيه الجدليّون فی قولهم إنّ هذا يوجبه العقل أو ينفيه العقل فإنّهم يعنون به المشهور فی بادئ الرأی عند الجميع، فإنّ بادئ الرأی المشترک عند الجميع أو الأكثر يسمّونه العقل.

فصل هشتاد و پنجم: در نمایاندن معنای خردمند و خردمندی

همین‌که در آدمی دو چیز گرد آید به او گویند که خردمند است و دریافت عقلی دارد: یکی آنکه آن کنشهایی را که شایسته انجام است و آن کنشهایی را که دوری جستن از آنها ضروری است، نیکو نمایان سازد. دوم آنکه از کنشهایی که برگزیده است برترین آنها را به کار برد. پس همین‌که انسان کارها را نیکو جدا کند و کنشهای پست و فرومایهٔ جدا شده‌ها را به کار برد، گویند که او انگیزه‌دار یا فریبکار و یا بدکار و پلید است، و گاهی خردمند به جای آگاه و به خاطر آورندهٔ چیزی که از یاد رفته است به کار می‌رود، و گاهی خردمند به معنای دریافت کننده سخن مخاطب هم آمده است. که در نمایاندن معنای دریافت کننده گوییم: «در نفس او چیزی نقش بسته است» و گاهی هم گوییم: «او به خرد دریافت.» از این سخن این معنا را خواستاریم که همهٔ دریافت شدهٔ عقلی در نفس او گردآمده است، و بازگوییم: «او خردمند است». از این سخن این معنا را خواستاریم که همهٔ دریافت‌شده‌های عقلی در او تحقق یافته است، و او همهٔ دریافت‌شده‌های عقلی را دانسته است. بنابراین میان این سخن که گوییم: «او به خرد دریافت» و میان آنکه گوییم: «او دانست» جدایی و فرقی نیست، و همچنین میان خردمند و دانا و میان دریافت شده‌های عقلی، و دانسته‌ها جدایی نخواهد بود، خردمند بنا بر عقیدهٔ *ارسطو*، انسانِ بافضیلت و دارای خویهای نیکوست که به هنگام پدیدآوردن هر یک از کارها، در بیرون آوردن کنشهای خوب و بافضیلت نیکو می‌اندیشد. پس آنچه ستیزگران و اهل جدل در سخنان خود به کار می‌برند و می‌گویند: «سبب این حکم خرد است، و این حکم خردپذیر نیست» خواست از معنای خرد، همان معنای مشهور، یعنی اندیشهٔ نخست

پیش همگان است. چه، نام اندیشهٔ نخست که همگان یا بیشتر مردم در آن انبازند همان خرد است.

[۸۶] فصل إنّ قوماً من الناس یقولون فی‌السبب الأوّل إنّه لیس یعقل و لا یعلم غیر ذاته. و آخرون یزعمون أنّ المعقولات الکلیّة کلّها حاصلة له دفعةً واحدةً، و أنّه یعلمها و یعقلها معاً بلا زمان، فکلّها مجتمعة فی ذاته معلومة له دائماً بالفعل لم تزل و لا تزال. و آخرون یزعمون أنّه مع ما أنّ المعقولات حاصلة لم یعلم الجزئیات المحسوسة کلّها و یتصورها و ترتسم له، و أنّه یتصوّر و یعلم ما هو الآن غیر موجود و سیوجد فیما بعد، و ما کان فیما مضی و تصرّم و ما هو الآن موجود. و هؤلاء یلزمهم أن یکون الصدق و الکذب و الاعتقادات المتضادّة تتعاقب علی معقولاته کلّها، و أن تکون معقولاته غیر متناهیة، و ما کان منها موجباً یصیر سالباً، و کذلک السالب یصیر فی وقت آخر موجباً، و أن یعلم فیما مضی أشیاء بلا نهایة. فمنها ما یعلمه أن یکون فی المستقبل، و منها ما یعلم أنّه موجود الآن. و منها ما یعلمه أنّه قد کان ثم یوجد فی أوقات بلا نهایة قبل ذلک الآن، و هو الوقت المفروض، و بعده فی أوقات بلا نهایة یعلم تلک المعلومات علی ضروب مخالفة لما یعلمه منها هی بأعیانها فی وقت آخر. و ذلک إن وضَعْت مثالاً لذلک تبیّن لک و ظهر. فضع المثال علی ذلک زمان هرمس أو زمان الإسکندر؛ فإن کان ما یعلمه فی زمان الإسکندر کائناً فی الزمن الحاضر الذی یقرب من الآن فی ذلک الوقت و قد کان یعلمه قبل ذلک بأحقاب کثیرة أنّه سیکون ثم هو یعلمه بعد ذلک بزمان آخر أنّه قد کان. فهو یعلم ذلک الشیء فی الزمان الذی کان فی زمان الإسکندر موجوداً فی ثلاثة أزمنة بثلاثة أحوال من العلم و ذلک أن یعلمه قبل زمان الإسکندر أنّه سیکون و یعلمه فی زمان الإسکندر نفسه أنّه کائن حاضر و یعلمه بعد ذلک أنّه قد کان ثم فرغ و انقضی. ثم کذلک إذا قیست حال زمانٍ زمانٍ أو حال سنةٍ سنةٍ أو شهرٍ شهرٍ أو یومٍ یومٍ علی کثرة عدد ذلک و اختلاف أحواله. و کذلک حال الأشخاص و ما یتعاقب علی شخصٍ شخصٍ من أصناف التغایر. مثل أن یعلم أن زیداً ولیّ للّه طائع نافع لأولیائه، ثم یعلمه عدوّاً للّه عاصیاً ضارّاً لأولیائه. و کذلک من أحوال البقاع و حرکات الأجسام المکانیّة و استحالة بعضها إلی بعض. فهذا الرأی یؤول بأصحابه إلی شناعات قبیحة و تتفرّع عنه آراء سوءٍ تکون سبباً لشرور عظیمة مع قبحه و ما یلزم عنه من أنحاء التغایر و الاستحالات فی نفس العالم و تعاقب الحوادث علیها و ما

أشبه ذلک.

فصل هشتاد و ششم: در نمایاندن اندیشه‌هایی دربارهٔ علم واجب و درستی و نادرستی آنها

برخی مردم دربارهٔ آفریدگار نخست عقیده دارند که او دریافت عقلی ندارد و مگر خود چیزی را در نمی‌یابد. جماعتی دیگر می‌پندارند که همهٔ دریافت‌شده‌های عقلی یک باره در او هست، و او همهٔ آنها را با هم و بی‌زمان درمی‌یابد، پس جملگی در ذات او گرد آمده است و هماره بی‌آغاز و انجام در ذات او فعلیت دارد و همهٔ چیزها پیوسته برای او پیدا و آشکار است. گروهی دیگر می‌پندارند که ذات آفریدگار نخست، گذشته از اینکه همهٔ دریافت‌شده‌های عقلی را در می‌یابد، همهٔ جزئی‌های محسوس را می‌داند و جملگی در ذات او نقش می‌بندد، و آنچه هم‌اکنون نیست و به زودی هستی خواهد یافت و آنچه زمان هستی آن سپری شده و دگرگونی در آن پدید آمده است، و آنچه هم‌اکنون هست جملگی را می‌اندیشد و به خاطر می‌آورد. نتیجهٔ عقیدهٔ آنان این است که درست و نادرست و اندیشه‌های متضاد هم درجملگی دریافت‌شده‌های عقلی در پی هم جای می‌گیرند، و نتیجهٔ دیگر باور آنان این خواهد بود که دریافت‌شده‌های عقلی او به بی‌نهایت می‌رسند، و باز زادهٔ این اندیشه آن است که در دانش او، قضیهٔ «این همانی» قضیهٔ «این نه همانی» ، و قضیهٔ «این نه همانی» در هنگام دیگر «این همانی» شود. نتیجهٔ این اندیشه آن است که او در گذشته چیزهای نامتناهی را بداند. پس برخی را می‌داند که در آینده هستی می‌یابد، و برخی را می‌داند که هم‌اکنون هست، و برخی را می‌داند که هستی داشت آنگاه پیش از هنگام، در هنگامهای بی‌نهایت هستی خواهد یافت، و آن هنگام همان هنگام مفروض و معین است. پس از آن هنگام، در هنگامهای بی‌نهایت همان دانسته‌ها را به گونه‌های گوناگون در می‌یابد، که هماهنگی ندارد با دریافت همان دانسته‌ها در زمانهای دیگر، برای نمودن این اندیشه اگر نمونه‌ای قراردهی حقیقت آشکار و پیدا خواهد شد، پس نمونهٔ آن را هنگام *هرمس* یا هنگام *ارسطو* قرار بده، پس آنچه را که هنگام *اسکندر* نزدیک به هم‌اکنون او می‌داند که هست، در هنگامهای بسیار دور می‌دانست که به زودی هستی خواهد یافت. آنگاه پس از هنگامی که در آن است، او در هنگام دیگر خواهد دانست که او در گذشته هست شده است، پس آن پدیده‌ای که در زمان اسکندر هستی یافت، او همان را به سه گونه در می‌یابد. چه، پیش از هنگام *اسکندر* می‌دانست آن پدیده هست خواهد شد، و در زمان *اسکندر* می‌داند که همان پدیده هم‌اکنون هستی دارد، و پس از آنکه

پیش از آن هست شده است، آنگاه هستی آن گذشت و پایان یافت. آنگاه، حال بدین گونه خواهد بود همین‌که حال زمانها یا سالها یا ماهها و یا روزها با شمار بسیار و دگرگونی احوال آن سنجیده شود، و همچنان است حال افراد و گونه‌های دگرگونی‌هایی که در پی هم بر هر یک از آنها پدید خواهد آمد، چنان که او بداند که زید خدا را دوست می‌دارد و برای بندگان نزدیک او سودمند است و از آنان فرمان می‌برد. آنگاه بداند که زید دشمن خداست و گناهکار است و برای بندگان نزدیک او زیانبخش است. همچنان است حال جایگاهها و جنبش جسمها در مکان و دگرگون شدن برخی به برخی دیگر. این اندیشه، صاحبان آن را به زشتیهای ناپسند می‌کشاند، و گذشته از زشتیهایی که دارد، گونه‌های دگرگونی در نفسِ دانا پدید می‌آورد، و پی‌در پی جای‌گرفتن پدیده‌های نوین و همانند آنها را در جان دانا موجب است، از آن، اندیشه‌های نادرست پدید می‌آید که پلیدیها و بدیهای بزرگی به دنبال آن است.

[۸۷] فصل قد اعتقد خلق کثیر فی عنایة اللّٰه تعالی بخلقه اعتقادات مختلفة. فمنهم من زعم أنّه یُعنی بخلقه کما یُعنی الملک برعیّته و بمصالحهم من غیر مباشرة لأمرِ واحدٍ واحدٍ منهم و لا توسّط بینه و بین شریکه أو زوجته بل بأن یجعل لذلک من یتولاه و یقوم به ویفعل فی أمره ما یوجبه الحق و العدل. و آخرون رأوا أنّ ذلک غیر مقنع حتی یتولاّهم و یتولّی لهم هو تدبیر واحدٍ واحدٍ من خلقه فی شیءٍ شیءٍ من أفعاله و مصالحه و لا یکل أحداً من خلقه إلی غیره و إلاّ کان أولئک شرکاءَه فی تدبیره لخلقه و معاونیه، و هو یتعالی عن الشرکاء و المعاونین. فیلزم من ذلک أن یکون هو المتولّی لکثیر من الأفعال التی هی نقائص و مذمومات و قبائح و غلط من یغلط و فحش القول و الفعل. و متی قصد کلّ واحد من خلقه إلی الحیلة علی بعض أولیائه أو لإبطال قول من هو محقّ علی سبیل الاحتجاج، کان هو المعین له و المتولّی لتسدیده و إرشاده، و یطّرد هذا فی الزناء و القتل و السرق و ما هو أقبح من ذلک مثل أفعال الصبیان و السکاری و المجانین. و إن نفوا بعض ذلک عن أن یدبّره أو یعین علیه وجب نفی جمیعه. و هذه أصول لآراء سوءٍ و سبب لمذاهب ردیئة فاسدة.

فصل هشتاد و هفتم: در نمایاندن اندیشه‌ها دربارهٔ چگونگی عنایت خدای بزرگ به آفریدگان

مردم بسیاری در آهنگ خدای بزرگ و عنایت او به آفریده‌اش، اندیشه‌های گوناگون دارند. پس

برخی می‌پندارند که عنایت و اهتمام او به آفریده‌هایش همانند عنایت و اهتمام پادشاه به فرمانبرداران و سودها و آسایشهای آنان است. بدین‌سان، همان‌گونه که پادشاه بی‌آنکه به دست خود به کارهای هر یک از آنان برسد و با نبودن میانجی میان او و انباز و همسرش به کارهای آنان اهتمام و عنایت دارد، و از این رو برای آنان سرپرستی معین می‌نماید تا به زندگی آنان سروسامان دهد، و هم او دلبستگی نشان خواهد داد تا فرمان پادشاه آن گونه که پدیدآورندهٔ عدل و داد است انجام گیرد، همچنان است عنایت و اهتمام خدای بزرگ به آفریده‌هایش و رسیدگی و سامان دادن کنشهای آنان. جماعتی دیگر می‌اندیشند که این عقیده ناخشنودکننده است، مگر آنکه خود او سرپرستی کارهای هر یک از آفریده‌ها و سودها و آسایش آنان را به عهده گیرد، و هیچ یک از کارهای آنان را به دیگری نسپارد، چه، در غیر این صورت آنان در گرداندن و اداره کردن کارهای آفریدهٔ او، یاران و مددکاران او خواهند بود و خدا از داشتن انبازان و یاران و مددکاران بر کنار است، نتیجهٔ این اندیشه آن خواهد بود که خدای بزرگ می‌بایست کاستیها و پلیدیها و ناپسندیهای بسیاری را خود سرپرستی کند و جملگی را خود به عهده گیرد و این اندیشه سخت ناهموار و پلید است. هر کس این‌گونه اشتباه بیندیشد، به گفتار و کردار ناسزا و دشنام نادرست است، و همین‌که هر یک از آفریدگان او بخواهد برخی از دوستان و مقربان درگاه او را بفریبد و یا سخن آن کس را که حق است به فریب تباه سازد، می‌بایست خدای بزرگ در پدید آوردن این کار او را مدد کند، و سرپرستی پابرجا و راهنمایی فریبکار را به عهده گیرد، و این مددکاری و کمک و سرپرستی، گذشته از در برگرفتن زناکاری و کشتار و دزدی، همهٔ کارهای کودکان و مستان و دیوانگان را فراگیر است، و اگر صاحبان این اندیشه، برخی از این کنشها را دربارهٔ خدا نپذیرند و بگویند که خداوند بزرگ در این جایگاهها کمک‌رسان و مددکار نیست و بندگان خود را در این کنشها تدبیر نمی‌کند و سروسامان نمی‌دهد، می‌بایست در همهٔ کارها مددکار و سرپرست و کمک‌رسان نباشد، و این اندیشه شالوده و بنیان اندیشه‌های پلیدی و زشتی است، و روشهای پست و فرومایه و اندیشه‌های تباه‌پذیر را موجب است.

[۸۸] فصل لیست السیاسة علی الإطلاق جنساً لسائر اصناف السیاسات، بل هی کالإسم المشترک لأشیاء کثیرة تتّفق فیه و تختلف فی ذواتها و طبائعها، و لا شرکة بین السیاسة الفاضلة و بین سائر أصناف السیاسات الجاهلیة.

فصل هشتاد و هشتم: در نمایاندن معنای سیاست و کشورداری، که گونه‌های آن تنها در نام انبازند نه در معنا

سیاست و کشورداری، به طور کلّی معنای فراگیری نیست تا همهٔ گونه‌های کشورداری را دربرگیرد، بلکه سیاست و کشورداری نامی است که چیزهای بسیاری در آن نام با هم انبازند، و هماهنگی و انبازی آنها تنها در نام کشورداری و سیاست است، ولی حقیقت و ذات آنها گوناگون است، و میان کشورداری و سیاست مدینهٔ فاضله، با همهٔ گونه‌های کشورداری مدینهٔ جاهله هیچ گونه انبازی وجود ندارد.

[۸۹] فصل السیاسة الفاضلة هی التی ینال السائس بها نوعاً من الفضیلة لایمکن أن یناله إلاّ بها، و هی أکثر ما یمکن أن یناله الإنسان من الفضائل. و ینال المسوسین من الفضائل فی حیاتهم الدنیویّة و الحیاة الأخیرة ما لایمکن أن ینال إلاّ بها. أمّا فی حیاتهم الدنیویة فإن تکون أبدانهم علی أفضل الهیئات التی یمکن فی طبیعة واحدٍ واحدٍ منها أن یقبلها، و تکون أنفسهم علی أفضل الحالات التی یمکن فی طبیعة نفسٍ نفسٍ من أنفس الأشخاص و فی قوّتها من الفضائل التی هی سبب السعادة فی الحیاة الآخرة، و یکون عیشهم أطیب و ألذّ من جمیع أصناف الحیاة و العیش الذی لغیرهم.

فصل هشتاد و نهم: در نمایاندن ماهیت مدینهٔ فاضله یا آرمانشهر و چگونگی دست یازیدن افراد جامعه به نیک‌بختی

کشورداری مدینهٔ فاضله یا آرمانشهر، همان است که سیاستمدار آن به گونه‌ای از برتری و فضیلت دست می‌یازد که ممکن نیست بی‌آن کشورداری به آن فضیلت نایل آید، و آن برتری و فضیلت، بالاترین برتریهایی است که ممکن است یک انسان به آن دست یازد، و سیاستمداران آن در زندگی دنیا و زندگی واپسین روز خود به برتریهایی دست می‌یازند که بی‌این‌گونه کشورداری محال است به آن نایل آیند. برتریهای آنان در زندگی این دنیا بدان گونه است که تن‌های آنان به برترین چگونگی‌هایی که در طبیعت و سرشت یکایک آدمیان امکان‌پذیر است که بدان برسند، و روانهای آنان هم به برترین حالات و چگونگی‌هایی که یکایک روانهای آدمیان امکان‌پذیر است به آن دست یازند، دست خواهند یافت. و برتریهای آنان، چنان پرتوان و نیرومند است که موجب دست یازیدن به برترین سعادت و نیک‌بختی آن جهان خواهد شد، و زندگی آنان از همهٔ گونه‌های زندگی که برای

دیگران است پاکیزه‌تر و شادمان‌تر و گواراتر و لذتبخش‌تر است.

[۹۰] فصل عسیر و بعید أن تلزم أفعال رئیس من رؤساء الجاهلیّة صنفاً من أصناف السیاسات الجاهلیّة خالصاً لایشوبه شیء من غیر ذلک الصنف، إذ کان کلّ واحد منهم إنّما تصدر أفعاله عن رأیه و ظنونه و دواعی نفسه لا عن علم و صناعة مقتناة. فلذلک صار الموجود إنّما هو سیاسات ممزوجةً من هذه السیاسات الجاهلیّة أو من أکثرها.

فصل نودم: در نمایاندن کشورداری مدینهٔ جاهله و درهم آمیختن آن از کشورداریهای گوناگون

بسیار دشوار و سخت بعید می‌نماید که کنشهای یکی از پیشوایان مدینهٔ جاهله سبب پدید آمدن تنها یک گونه از کشورداری در این مدینه باشد، به طوری که از گونه‌های دیگر کارهای کشورداری همین مدینه به آن آمیخته نشود. بدان سبب که انجام‌کارهای او پدید آمده از اندیشه‌ها و پندارها و انگیزه‌های همان سرپرست و پیشوای مدینه است، نه پدید آمده از دانش و پیشه‌ای که آموخته است، از این رو، آن کشورداری و سیاستی که تحقق خواهد داشت و هم‌اکنون هست، پدید آمده ازکشورداریهایی است که از همهٔ سیاستهای گوناگون مدینهٔ جاهله و یا از بیشتر آنها درهم آمیخته است.

[۹۱] فصل إنّما قنّن المتقدمون هذه السیاسات الجاهلیّة لأن العلم إنّما یُحفظ و یُضبط بالقوانین الکلیّة، و إن کان الموجود من سیاسات الجاهلین کثیراً سیاسات مرکبّة. لأنّ من عرف طبع سیاسةٍ سیاسةٍ أمکن أن یعرف السیاسة الموجودة ممّاذا هی مرکّبة و یحکم علیها بحسب ما یجد من ترکیبها و بحسب ما عرف من طبیعة کل صنف من الأصناف البسیطة. و کذلک الحال فی جمیع الأشیاء العملیّة مثل الخطابة و السوفسطائیّة و الجدل و الصناعة الشعریّة. فإنّ المستعمل لها الذی لیس له علم بها، و إنّما یظنّ و یحسب أنّه یستعمل البرهان، کثیراً ما یوجد یستعملها مختلطة اختلاطاً مختلفاً.

فصل نود و یکم: در نمایاندن سبب تدوین قانون کشورداری مدینهٔ جاهله و فراهم آمدن آن از کشورداریهای گوناگون

پیشینیان، کشورداریهای مدینهٔ جاهله را به گونهٔ قانون درآوردند، از آن‌رو که دانش با تدوین قانون

نگهداری می‌شود و با کلیّت و عمومیت محفوظ باقی می‌ماند. گرچه بسیاری از سیاستهای مدینهٔ جاهله که پدید می‌آید و هست می‌شود، از سیاستهای گوناگون فراهم شده است. چه، کسی که ماهیت هر یک از سیاستها را بشناسد، می‌تواند به خوبی سیاست موجود را دریابد، و بداند که آن از چه سیاستهایی فراهم شده است، و با شناختی که نسبت به هر یک از طبیعتهای گونه‌های سیاست بسیط دارد، حکم کند سیاست موجود، از چه سیاستهای بسیطی فراهم شده است، و حال همهٔ چیزهای عملی و انجام دادنی هم چنان است، همچون صناعتهای *خطابه* و *مغالطه* و شعر و *جدل*. چه، آن کس که این صناعتها را به کار می‌برد، و به دانش آنها آگاهی ندارد، چنان می‌پندارد که صناعت *برهان* را به کار برده است و در بسیاری از جایگاهها پیداست، صناعتی که او به کار برده، از صناعهای گوناگون فراهم شده است.

[۹۲] فصل إنّ کلّ صنف من أصناف السیاسات الجاهلیّة یشتمل علی أصناف مختلفة متباینة جدّاً. فمنها ما هو فی غایة الرداءة و منها ما ضرره یسیر و منفعته کثیرة بحسب قوم بأعیانهم. و ذلک أنّ حال السیاسات و نسبتها إلی الأنفس کحال الأزمان و نسبتها إلی الأبدان ذوات الأمزجة المختلفة. و کما أنّ بعض الأبدان یصلح فی مزاجه و حاله فی زمان الخریف و بعضها یصلح فی زمان الصیف و بعضها یوجد الأصلح له و الأوفق فی زمان الشتاء و بعضها یصلح جدّاً فی زمان الربیع، کذلک حال الأنفس و نسبتها إلی السیاسات. علی أنّ الأبدان تکاد أن تکون أصولها التی ترکّبت عنها أشدّ انحصاراً من الهیئات و السّیَر. و ذلک أن الهیئات و السّیَر تترکّب عن أشیاء طبیعیّة و إرادیّة تکاد أن تکون بلا نهایة بعضها بالقصد و بعضها بالاتّفاق. و کثیر من أهل السنن یتقلّب فی الشقاء و هو لا یعلم بذلک. فأمّا المرضی و ذوو الأمزجة الردیئة فیکاد أن لایخفی ذلک علیهم و لا علی من تفقّد أحوالهم.

فصل نود و دوم: در نمایاندن گوناگونی کشورداری مدینهٔ جاهله، که هیچ‌گونه هماهنگی میان آنها نیست

هر گونه‌ای از گونه‌های کشورداریهای مدینهٔ جاهله دربردارندهٔ گونه‌های گوناگونی از کشورداریهاست که به سختی از یکدیگر جدا می‌شوند. پس برخی از آنها در نهایت فرومایگی و پستی است، و برخی دیگر زیانش کم و سودش نسبت به گروهی خاص بسیار است. بیان کم بودن زیان و افزون بودن سود آن نسبت به گروهی، چنان است که حال کشورداریها و نسبتهای آنان به

روانها، همانند حال زمانها و نسبت آنها به کالبدها و تن‌های دارای مزاجهای گوناگون است. همان گونه که مزاج برخی تن‌ها در فصل پاییز نیکوست، و برخی دیگر سخت در تابستان نیک، و برخی در فصل زمستان هماهنگ‌تر و نیکوتر است، و برخی دیگر سخت در بهار نیکوست، همچنان است حال روانها و نسبت آنها با کشورداریها، با این تفاوت که اصول کالبدها محدودتر از شمار حالات نفسانی و خویها و روانهاست. چه، خویها و حالات نفسانی از امور طبیعی و ارادی فراهم می‌شود و کم مانده که نامتناهی باشد. برخی به خواست و برخی به گونهٔ پیشامد است، و بسیاری از سنتها در بدبختیها و سختیها دگرگون می‌شود، بی‌آنکه دارندگان آن به این دگرگونی آگاه شوند. ولی بیماری بیماران و دارندگان مزاجهای پست و فرومایه، و آنان که جویای احوال آنانند، پنهان نمی‌ماند.

[۹۳] فصل إنّ أصناف القوّة التجربيّة تختلف بحسب اختلاف المواضع التی تستعمل فیها و بحسب الصنائع التی تقترن بهاو بحسب المستعملین لها، کما تختلف صناعة الکتابة بحسب الصنائع التی تستعمل فیها و بحسب المستعملین لها. و ذلک أنّ الذی یستعمل من الصنفین جمیعاً فی تدبیر المدن الفاضلة فاضل جدّاً، أمّا بالقوّة التجربيّة فإنّ المتعقّل یستعملها فی نشئه و تصرّفه بین یدی الرئیس الأوّل و تدرّبه فی السیاسة الفاضلة فیحدث عن ذلک قوّة ریفة جدّاً نافعة فی السیاسة الفاضلة و تبلغ بالمنتهی للرئاسة و الذی فیه الرئاسة الفاضلة بالقوّة إلی أن تصیر رئاسة بالفعل. و أشرف أصناف الکتابة هو ما یُستعمل منها فی خدمة الرئیس الأوّل و الملک الفاضل الاّ أنّه فی الشرف و الفضل دون القوّة التجربيّة التی یستعملها الرئیس الأوّل. فالشریف علی الاطلاق من القوّة التجربيّة أشرف من الشریف من صناعة الکتابة. فأمّا ما یستعمل من القوّة التجربيّة فی أدْون سیاسات الجاهلیّة، و هی سیاسة التغلّب، فشرّ و أخسّ من جمیع ما یستعمل منها فی سائر المواضع. و کذلک ما یستعمل من الکتابة فی سیاسة التغلّب شرّ و أخسّ من أصناف الکتابة المستعملة فی سائر السیاسات و الصناعات و ما یستعمله السوقة، و بحسب شرف ما یستعمل من الکتابة فی خدمة الملک الفاضل و الرئاسة الفاضلة علی سائر ما یُستعمل فی المدینة من سائر أصناف الکتابة. و کذلک تکون خساسة ما یُستعمل من الکتابة فی خدمة التغلّب و ضرره و زیادة شرّه و بلائه علی سائر أصناف الکتابة، و بحسب شرف ما یَستعمل من القوّة التجربيّة المتعقل و الرئیس الأوّل علی ما یخدم به من الکتابة تکون خساسة ما یستعمله المتغلّب من القوّة التجربيّة علی ما یخدم به من الکتابة. و

بالجملة فإنّ كلّ شرف يفضل على ما هو دونه من نوعه إذا استعمل فی الرئاسة الفاضلة، و هو خسيس ضارّ يزيد فی الخسّة و الضرر على سائر ما كان من نوعه إذا استعمل فی السياسة التغلبيّة. و كذلک سائر القوى النفسانيّة التی يشرّف بها الإنسان مثل التمييز و ما تبعه هو فی الأخيار من الناس سببٌ لكل خير، فهو شريف جدّاً فاضل. و فی الإنسان الشرّير سببٌ لكلّ شرّ و فساد، و هی فی الملک المتغلّب سببٌ لأضعاف الشرور التی تكون سبباً لها فيمن ليس هو رئيساً. و لذلک لم يسمّوا القوّة الفكريّة التی يُستنبط بها ما هو أنفع فی غاية هی شرّ فضيلةً فكريةً بل سمّوها بأسماء أخر مثل خبث و جريرة و حيلة. و يكاد أن تكون الأشياء الإنسانية التی هی أعظم الخيرات الإراديّة و الصنائع فی المدينة التغلبيّة شروراً و آفات و أسباباً لآفات تحدث فی العالم. فمن ذلک حُرّم على الفاضل من الناس المقام فی السياسات الفاسدة و وجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة إن كان لها وجود فی زمانه بالفعل. و أمّا إن كانت معدومة، فالفاضل غريب فی الدنيا و ردیٰ العيش، الموت خير له من الحياة.

فصل نود و سوم: در نمایاندن گوناگونی نیروی آزمایشی از دیدگاههای گوناگون

گونه‌های نیروی آزمایشی، نسبت به اختلاف جاهایی که به کار می‌رود و نسبت به پیشه‌هایی که به آن نزدیک است و نسبت به، به کار برندگان آن گوناگون است. این گوناگونی نیروی آزمایشی همانند گوناگونی پیشهٔ نویسندگی نسبت به پیشه‌هایی که نویسندگی در آن به کار می‌رود و نسبت به، به کار برندگان آن است.

بیان این گوناگونی چنان است: آن کس که نیروی آزمایشی و نیروی نویسندگی خود را در تدبیر مدینهٔ فاضله به کار می‌برد، این دو نیرو سخت برتر و راستی بافضیلت است، بیان برتری نیروی آزمایشی در تدبیر مدینهٔ فاضله چنان است که انسان بافضیلت و خردمندی که آن نیرو را در تکامل و دگرگونی خود پیش روی سرپرست به کار می‌برد، و در خو گرفتن و عادت کردن به سنن و خویهای مدینهٔ فاضله در تکاپو و تلاش است، از اهتمام به آن، نیرویی سخت گرامی در او پدید می‌آید، که در کشورداری مدینهٔ فاضله سودمند است. پایان این تکاپوی نیروی آزمایشی همان سرپرستی مدینهٔ فاضله است. با انجام این کنش در تکاپوگر که سرپرستی مدینهٔ فاضله در آن بالقوه بود و شایستگی آن را داشت، همان شایستگی به فعلیت می‌گراید و سرپرستی بالفعل می‌شود.

و گرامی‌ترین گونه‌های نویسندگی همان است که در خدمت سرپرست نخست مدینهٔ فاضله و

شاه بافضیلت این شهر است، ولی گرامی بودن و برتری داشتن پیشهٔ نویسندگی او از نیروی آزمایشی که سرپرست نخست به کار می‌برد کمتر است. پس نیروی آزمایشی که به گونهٔ مطلق و برکنار از قید گرامی است، گرامی‌تر از پیشهٔ نویسندگی است که در خدمت سرپرست مدینهٔ فاضله است و تنها از جهت نویسندگی گرامی است. ولی آنچه از نیروی آزمایشی که در فرومایه‌ترین کشورداریهای مدینهٔ جاهله به کار برده می‌شود، همان کشورداری با چیرگی و غلبه است، و آن نیروی آزمایشی که در این کشورداری به کار می‌رود، پلید و فرومایه‌تر از همهٔ نیروی آزمایشی‌ای است که در همه‌جا به کار برده می‌شود. همچنین پیشهٔ نویسندگی در کشورداری با چیرگی و غلبه، پلید و فرومایه‌تر از همهٔ گونه‌های نویسندگیهایی است که در همهٔ کشورداریها و پیشه‌ها و نویسندگی مردم بازار مورد استفاده است، و همان گونه که نویسندگی در خدمت پادشاه بافضیلت و سرپرست مدینهٔ فاضله، گرامی‌تر و برتر بر همه گونه‌های نویسندگی است، نویسندگی در خدمت چیرگی، فرومایه‌تر و زیانبخش‌تر و رنج‌آورتر از همهٔ گونه‌های نویسندگی است که در هر مدینه است، و همان گونه که نیروی آزمایشی انسان خردمند و سرپرست نخست مدینهٔ فاضله برتر و گرامی‌تر از آن نویسندگی است که در خدمت سرپرست مدینهٔ فاضله است، آن نیروی آزمایشی که انسان چیره‌گر و سرپرست مدینهٔ جاهله به کار می‌برد، پست‌تر و فرومایه‌تر از آن نویسندگی است که در خدمت همان انسان چیره‌گر در مدینهٔ جاهله است.

کوتاه سخن اینکه، در سرپرستی مدینهٔ فاضله هر چه به کار رود که گرامی بودن و بزرگوار بودن آن بر گونهٔ پایین خود فزونی دارد و برتر است، همان چیز فرومایه‌تر و زیانبخش‌تر بر همهٔ گونه‌هایی است که در کشورداری با چیرگی و قهر به‌کار می‌رود. همچنان است همهٔ نیروهای نفس آدمی که هر انسانی به آن دست می‌یازد، همچون نیروی جداسازی و تمییز و آنچه به دنبال آن است، همین نیروی جداسازی در نیکان موجب همهٔ خوبیهاست و آن به راستی سخت گرامی و بافضیلت است، ولی همان نیرو در انسان پلید موجب همه گونه تباهی و بدی است، و نیروی جداسازی در پادشاه چیره‌گر موجب چندین برابر پلیدیها نسبت به کسی خواهد بود که پادشاه چیره‌گر سرپرست او نیست، و از این‌رو دانشمندان نام آن نیروی اندیشمندی که در بیرون آوردن پلیدتر و زیانبخش‌تر، سودمندتر است، برتری اندیشه و فضیلت فکر ننهاده‌اند، بلکه نامهای دیگر بر آن نهاده‌اند؛ همچون بدکار، بزه‌کار و فریبکار، و کم‌مانده که بزرگترین نیکیهای ارادی و پیشه‌های خوب وابسته به انسان در مدینهٔ جاهله، همان پلیدیها و بدیها و موجب گرفتاریها و رنجها باشد که

در جـهان یـدید مـی‌آید. از ایـن‌رو جـای گـرفتن انسـان بـافضیلت در مـدینهٔ جـاهله کـه دارای کشورداریهای تباه‌پذیر است، حرام است، و مهاجرت و کوچ نمودن او بـه مـدینهٔ فـاضله واجب و ضروری است، اگر در هنگام زیستن او، مدینهٔ فاضله‌ای موجود باشد، و اگر این‌گونه مدینه در جهان نیست انسانِ بافضیلت در دنیا بیگانه و زندگی او تباه است و مردن از چنین زیستنی نیکوتر است.

[۹۴] فصل فی منافع الجزء النظریّ فی الفلسفة و أنّه ضروریّ فی الجزء العملیّ من وجوه: أحدها أنّ العمل إنّما یکون فضیلة و صواباً متی کان الإنسان قد عرف الفضائل التی هی فضائل بالحقیقة حقّ معرفتها و عرف الفضائل التی یُظنّ بها أنّها فضائل و لیست کذلک حقّ معرفتها، و عوّد نفسه أفعال الفضائل التی هی بالحقیقة فضائل حتی صارت له هیئة من الهیئات و عرف مراتب الموجودات و استیهالاتها و أنزل کلّ شیء منها منزلته و وفّاه حقّه الذی هو مقدار ما أعطی و رتبته من مراتب الوجود و آثر ما ینبغی أن یؤثر و اجتنب ما ینبغی أن یجتنب و لم یؤثر ما یُظن أنّه مؤثر و لا تجنّب ما یظن أنّه ینبغی أن یُتجنب. و هذه حال لاتحصل و لا تکمل إلاّ بعد الحنکة و کمال المعرفة بالبرهان و استکمال العلوم الطبیعیّة و ما یتبعها و مابعدها علی ترتیب و نظام حتی یصیر أخیراً إلی العلم بالسعادة التی هی بالحقیقة سعادة، و هی التی تطلب لذاتها و لا تطلب فی وقت من الأوقات لغیرها. و یعرف کیف تکـون الفـضائل النـظریّة و الفضائل الفکریّة سبباً و مبدأ لکون الفضائل العملیة و الصنائع، و هـذا أجـمع لایکـون إلاّ بممارسة النظر و الانتقال من درجة إلی درجة و من منزلة إلی منزلة. و لایمکن غیر ذلک: أنّ الذی یروم أن یتعلّم الفلسفة النظریّة یبتدئ من الأعداد ثم یرتقی إلی الأعظام ثم إلی سائر الأشیاء التی تلحقها الأعداد و الأعظام بالذات مثل المناظر و الأعظام المـتحرّکـة ثـم إلی الأجسام السماویة والموسیقی وإلی الأثقال و إلی الحیل، و هذه أشیاء تُفهم و تتصوّر بلا مادّة. و یرتقی قلیلاً قلیلاً فی الأشیاء التی تحتاج فی أن تُفهم و تتصوّر إلی مادّة إلی أن یصیر إلی الأجسام السماویّة. ثم یضطر بعد ذلک إلی إدخال مبادئ أخر غیر مبادیء ماذا و بماذا و کیف لیکون معیناً له علی استعمال الأشیاء التی یعسر أن تصیر معقولة أو لایمکن دون أن تصیر فی موادّ. فتصیر متاخّرة أو فی الوسط بین الجنس الذی لیس له مبادئ وجود إلاّ مبادئ وجوده و بین الجنس الذی یوجد لأنواعه المبادئ الأربعة. فتلوح له المبادی الطـبیعیّة فـیمارسها و یستقصی النظر فی الموجودات الطبیعیّة و مبادئ التعلیم لها إلی أن یصیر إلی مبادئ الوجود.

کتابخانه سازمان حوزه ها و مدارس
علمیه خارج از کشور

فیصیر ما یستفیده من مبادئ الوجود له سلّماً و مبادئ تعلیم. و إنّما تصیر مبادئ الوجود التی استفادها مبادی تعلیم بالإضافة إلی شیئین. ثم ینتقل إلی العلم باسباب وجود الأجسام الطبیعیّة و البحث عن ذواتها و جواهرها و أسبابها. فعندما ینتهی إلی الأجسام المساویة و إلی النفس الناطقة و إلی العقل الفعّال، ینتقل أیضاً إلی مرتبة أخری، فیضطر به النظر فی مبادی وجودها إلی أن یطّلع علی مبادی لیست هی طبیعیّة، فیصیر ما استفاده من مبادی وجود تلک الرتبة الثالثة أیضاً مبادی تعلیمیّة لهذه الموجودات التی هی أکمل وجوداً من الطبیعیّة. فیصیر أیضاً إلی الوسط بین علمین، علم الطبیعیّات و علم ما بعد الطبیعیّات، فی ترتیب الفحص و التعلیم. و یطّلع أیضاً علی مبادئها التی من أجلها کوّنت و علی الغایة و الکمال الذی من أجله کوّن الإنسان. و یعلم أن المبادئ الطبیعیّة التی فی الإنسان و فی العالم غیر کافیه فی أن یصیر الإنسان بها إلی الکمال الذی لأجل بلوغه کوّن الإنسان، و أنّ الإنسان محتاج فیه إلی مبادی عقلیّة یسعی الإنسان بها نحو ذلک الکمال. فیکون الإنسان قد قارب البلوغ إلی المنزلة و الدرجة من العلم النظریّ التی ینال بها السعادة، و یبلغ به النظر من الجهتین جمیعاً إلی أن ینتهی إلی موجود لایمکن أن یکون له مبدأ أصلاً من هذه المبادئ، بل یکون هو الموجود الأوّل و المبدأ الأوّل لجمیع الموجودات التی سلف ذکرها. و یکون هو الذی به وعنه و له وجودها بالأنحاء التی لایدخل علیها نقص بل بأکمل الأنحاء التی یکون بها الشیء مبدأ للموجودات، فیحصل له معرفة الموجودات بأقصی أسبابها، و هذا هو النظر الالهی فی الموجودات. و مع ذلک فهو دائماً یفحص عن الغرض الذی لأجله کوّن الإنسان و هو الکمال الذی یلزم أن یبلغه الإنسان، و عن جمیع الأشیاء التی بها یبلغ الإنسان ذلک الکمال. فحینئذ یقدر أن ینتقل إلی الجزء العملیّ و یمکنه أن یبتدئ فیعمل ما ینبغی له أن یعمله. فأمّا من أعطی الجزء العملیّ بوحیٍ یسدد به نحو تقدیر شیءٍ شیءٍ مما ینبغی أن یؤثر أو یُجتنب فإنّ ذلک نحو آخر. فإن سمیّا عالِمَیْن فإنّ اسم العلم مشترک لها مثل ما هو مشترک لصاحب العلم الطبیعیّ و للکاهن الذی یخبر بالکائن من الممکنات. و ذلک أنّ الکاهن لیست له قدرة علی العلم بجمیع أشخاص الممکنات لأنّ أشخاص الممکن بلا نهایة، و من المحال إحاطة العلم بما لانهایة له. و إنّما له القدرة علی إیقاع العلم بما یکون من الممکن الذی اتّفق أن خطر بباله أو ببال من سأله عنه. و لأنّ العلم بما یکون من الممکن علم مضادّ لطبیعة الممکن، فلذلک لیس للکاهن علم بطبیعة الممکن بل إنّما العلم بطبیعة الممکن لصاحب العلم الطبیعیّ. فلذلک صار علمهما لیس

من جوهرٍ واحدٍ بل هما متضادّان. و كذلک حال من قد استكمل العلم النظريّ و حال من أوحى إليه بتقدير أفعال أهل مدن أو مدينةٍ من غير أن يكون له معرفة بشيء من العلم النظريّ، و لا بين من يوحى إليه و هو مستكمل للعلم النظريّ و بين من يوحى إليه و ليس هو مستكملاً للعلم النظريّ نسبة و لا اتّفاق فى الحقيقة بل الاتّفاق إنّما هو فى الاسم فقط.

فصل نود و چهارم: در نمایاندن سودهای عقل نظری در فلسفه و شرح لزوم آن در عقل عملی از چند سو

سودهای عقل نظری در فلسفه و شرح لزوم آن در عقل عملی از چند سو بدین‌سان است:

یکی از موجبات لزوم عقل نظری در به کمال رسیدن عقل عملی آن است که کار و عمل به هنگامی برتری و فضیلت دارد، و سزاوار انجام است که آدمی برتریهای واقعی را آن‌گونه که شایسته است بشناسد، و برتریهایی را که می‌پندارد برتری است، و در حقیقت سزاوار آن نیست که برتری باشد، را نیز به درستی شناسایی کند، و خوی گیرد به کنشهایی که در واقع برتریهاست و عادت دهد نفس خود را به کردارهای برتر و بافضیلت، به گونه‌ای که همان، کردارها و پاره‌های چگونگی‌های نفس او شود، و به جایگاههای هستیها و شایستگیهای آنها آگاه شود، و هر یک از هستیها را در جایگاههای خود جای دهد و جایگاه هر یک از هستیها را چنان که سزاوار است و درخور همان مرتبه و جایگاه است، به تمام معنا به جای آورد. حق هر یک را چنان که شایسته است، تمام و کمال ادا کند و برگزیند آنچه را که شایستهٔ برگزیدن است و کنار گذارد آنچه را که سزاوار است کنار نهد. آنچه را که می‌پندارد شایستهٔ برگزیدن است، هرگز برنگزیند، و دوری بجوید آنچه را که می‌پندارد سزاوار دوری گزیدن است، و این حالت هرگز پدید نمی‌آید و به کمال خود نمی‌رسد، مگر پس از تجربه و آزمایش و کمال شناخت به برهان و به کمال رساندن دانشهای طبیعی و آنچه به دنبال آن و بعد از آن است، با ترتیب و نظام ویژه‌ای، تا رسد به پسین دانش که همان دانش نیک‌بختی حقیقی و شناخت سعادت واقعی است. آن نیک‌بختی خودبه‌خود خواستنی است و هرگز و در هیچ زمانی برای چیز دیگر خواستنی نیست، و بدین‌سان دانسته می‌شود که چگونه برتریهای اندیشیدنی و فضیلتهای فکری و نظری، موجب پدید آمدن برتریهای کردارها و پیشه‌هاست. پدیدآمدن همهٔ این کنشها میسر نیست، مگر با هماره به اندیشه پرداختن و پیوسته سرگرم بودن به نظر و تفکر، تا از جایگاهی به جایگاه دیگر بالا رود، و از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر صعود نماید، و پدیدآمدن آن سعادت و دست یازیدن به آن، مگر از این راه، امکان‌پذیر نیست.

همانا کسی که خواستار یادگرفتن و آموختن فلسفهٔ نظری است، می‌بایست از دانش ریاضی و علم شمار آغاز کند سپس به دانش فلکهای فراگیر بالا رود آنگاه بیاموزد همهٔ چیزهایی را که خودبه‌خود شمار و فلکهای فراگیر بر آنها عارض است، چون علم مناظر و فلکهای بزرگ فراگیر جنبنده، آنگاه اجسام آسمانی، و دانش موسیقی، و علم اثقال و دانش حیل، و همهٔ این امور بی‌ماده به ذهن می‌آید، وکم‌کم بالا می‌رود تا برسد به چیزهایی که دریافتن آن به ماده نیاز دارد، تا آنجا که برسد به اجسام آسمانی. سپس به‌ناچار به عللی خواهد رسید که غیر از علل ماهیتی و پرسش از چند و چون آن است، تا از این‌رو، او را یاری کند و به او کمک رساند بر به کار بردن چیزهایی که دشوار است به خرد آید و یا بی‌جای‌گرفتن در مواد ممکن نیست تا به دریافت عقلی درآید. آنگاه به حدود زمین نزدیک خواهد شد و در میان دو گونهٔ هستی جای خواهد گرفت: یکی آن گونه که مگر علل هستی، علل دیگری ندارد، و دیگری گونه‌ای که انواع آن دارای علل چهارگانه است. سپس با ممارست وکند وکاو دربارهٔ هستیها، علل طبیعی هستیها آشکار می‌شود، و مبادی طبیعی آنها پیدا و هویدا می‌شود، و با کند وکاو و تلاش در هستیهای طبیعی و مبادی فراگیری آن، به علل هستی آنها دست خواهد یافت. آنگاه با بهره گرفتن از علل هستی هستیهای طبیعی، همان نردبان و مبادی فراگیری آن خواهد شد، و همان شناخت علل هستی بهره‌گرفته از مبادی فراگیری نسبت به دو چیز سبب خواهد شد، و با شناخت و دانستن علل اجسام طبیعی گفت‌وگو دربارهٔ اسباب و ماهیت آن به دست خواهد آمد، و همین‌که دریافت که او به اجسام آسمانی و نفس آدمی و عقل فعال پایان یابد، به‌ناچار آهنگ شناخت جایگاه دیگر خواهد کرد، و به علل هستی آنها توجه خواهد نمود تا به عللی دست یازد که طبیعی نیست. آنگاه علل هستی همین مرتبهٔ سوم هم، مبادی فراگیری همین هستیها خواهد شد که از هستیهای طبیعی رساتر وکامل‌تر است، سپس با تلاش وکوشش خود در میان دو علم خواهد بود: یکی دانش طبیعی و دیگری دانش مابعد آن، و همچنین، آگاهی خواهد یافت به عللی که هستی او برای آنهاست، و به غایت و هدفی خواهد رسید که هستی آدمی برای دست یازیدن به آن است، و به یقین خواهد دانست که علل طبیعی در هستی انسان و در هستی جهان بسنده نیست تا آدمی به سبب آن به کمالی دست یازد که برای همان آفریده شده است و به‌ناچار آدمی به علل عقلی نیازمند است تا به کمک آنها برای دست یازیدن به کمالی که هدف اوست تلاش وکوشش کند، آنگاه آدمی به جایگاهی از عقل نظری دست خواهد یافت که به وسیلهٔ آن می‌تواند به نیک‌بختی و سعادت دست یازد، و با اندیشه و تفکر از دو

سوی طبیعی و عقلی به آن هستی خواهد رسید که برای آن از این‌گونه، هرگز سبب و علتی نخواهد بود، بلکه او نخستین هستی و پدیدآورندهٔ نخست همهٔ هستیهاست که جملگی آن هستیها از او نمایان شد؛ و او آن هستی است که هستی همهٔ هستیها به سبب او، و برای او، و از او پدیدار شد. این سببیت به گونه‌هایی است که هیچ گونه کاستی و نارسایی در آن نیست، بلکه سبب قرار گرفتن او برای همهٔ هستیها به رساترین گونه‌های علیت است، آنگاه هستیها را به دورترین علل آن خواهد شناخت، و این‌گونه اندیشه در هستیها، اندیشهٔ الهی است، و گذشته از این شناخت، هم او پیوسته درتلاش و تکاپوی دانستن هدف آفرینش آدمی است، و آن هدف کمالی است که می‌بایست انسان به آن دست یازد. همچنین او در تلاش و تکاپوی آن است تا اسباب دست یازیدن به آن کمال را شناسایی کند، در این هنگام به عقل عملی روی خواهد آورد، و آغاز خواهد کرد به انجام کنشهایی که می‌بایست برای دست یازیدن به سعادت و نیک‌بختی به کار بندد، ولی آن کس که به وحی، عقل عملی به او بخشوده شد؛ با همان شناخت و بینش خدادادی، هر یک از کنشهایی را که شایستهٔ برگزیدن یا کنار نهادن است معین خواهد نمود، و همان را استوار و مستحکم خواهد ساخت. این‌هم گونهٔ دیگر عقل عملی است. پس اگر بر هر دو کس نام دانا نهند، این نام میان آن دو انباز خواهد بود، همانند انباز بودن دانایی میان دانای دانش طبیعی و دانای کاهن و غیبگو، که از هستیهای امکانی خبر می‌دهد، و بیان جدایی میان این دو دانایی، این است که غیبگو و کاهن، توانایی ندارد تا به همهٔ هستیهای امکانی آگاه شود و جملگی اشخاص ممکن را شناسایی کند از آن‌رو که آن افراد نامتناهی است، و احاطه به همهٔ هستیهای نامتناهی امکان‌پذیر نیست، بلکه او بر هستی بخشیدن و پدیدآوردن دانشی تواناست که هستی ممکن ویژه‌ای در ذهن او و یا در ذهن پرسش‌کننده پیش آید و پدیدار شود. گذشته از این، دانش و شناخت به اینکه ممکن هستی خواهد یافت، درست برابر و ضد شناخت طبیعت خودِ ممکن است که دانشمند طبیعی به آن آگاهی دارد. پس از این‌رو، دانش آن دو دارای یک ماهیت و یک حقیقت نیست، بلکه آن دو، برابر هم و ضد هم خواهند بود. همچنان است حال آن کس که دانش نظری را فراگرفته و به کمال رسانده، با حال کسی که به او وحی شده است تا کارهای مردم شهرها و یا یک شهر را معین و معلوم سازد، بی‌آنکه هیچ یک از مسائل عقل نظری و دانش اندیشیدنی را بشناسد و به آن آگاه باشد. همچنین هماهنگی نیست در حقیقت و ماهیت میان آن کس که گذشته از وحی، دانش نظری را در فراگیری به کمال رسانده، و کسی که به او وحی شده و دانش نظری را

درنیافته و به کمال نرسانده است؛ این دو کس تنها در نام با یکدیگر انبازی خواهند داشت، نه در ماهیت و ذات.

[۹۵] **فصل** الفضيلة الفكريّة هی التی يقدر بها الإنسان على جودة الاستنباط لما هو أنفع فی غاية فاضلة مشتركة للأمم أو لأمّة أو لمدينة عند وارد مشترک. و منها ما يستنبط لما يتبدّل فی مُددٍ قصارٍ و هذه تسمّی القوّة على أصناف التدبيرات الجزئية الزمنيّة عند ورود الأشياء التی ترد أوّلاً فأوّلاً على الأمم أو على أمّة على مدينة. فأمّا القوّة الفكريّة التی يستنبط بها ما هو أنفع فی غاية هی شرّ، فليست هی فضيلة فكريّة.

فصل نود و پنجم: در نمایاندن معنای برتری اندیشه و فضیلت فکری

برتری اندیشه و فضیلت فکری همان است که آدمی به وسیلهٔ آن می‌تواند چیزی را که در هدف برتر همگانی امتها یا یک امت و یا برای یک شهر به هنگام رسیدن یک پدیدهٔ همگانی سودمندتر است، نیکو دریابد. برخی از برتریهای فکری، همان است که به وسیلهٔ آن دگرگونی چیزها در زمانهای کوتاه کشف می‌شود، و نام این نیرو «گونه‌های تدبیرهای جزئی زمانی» است، که به هنگام رسیدن پدیده‌ها، یکی پس از دیگری بر امتها و یا بر یک امت و یا بر یک شهر به کار بسته می‌شود. ولی نیروی فکری که در دریافتن هدف پلید و خواستهٔ ناپسند سودمندتر است، برتری فکری نیست.

[۹۶] **فصل** كما أنّ فی أبداننا لايمكن أن نقتنی فيها جميع أصناف الصحّة و أمزجتها أو خلقها أو عاداتها أو حال المسكن الذی يخصّها أو الصناعة التی تتعيّش بها و ما أشبه ذلک و هذه حال أكثر الأبدان. و فی المواضع مواضع لايمكن أهلها أن يقتنوا من أصناف الصحّة إلاّ اليسير، فكذلک حال الأنفس بأن يكون فيها ما لايمكن فيه أن يقتنی الفضائل أو أكثرها و لايمكنها أن تقتنی منها إلاّ اليسير. و ليس على السائس الفاضل و الرئيس الأوّل أن يمكّن فضائل من طبع نفسه، و جوهرها ألاّ تقبل الفضائل، و إنّما عليه أن يبلغ بأمثال هذه الأنفس أكثر ما يمكن فيها و فی وجودها أن تبلغه من الفضائل بحسب المنافع لأهل تلک المدينة. كما أنّه ليس على الطبيب الفاضل أن يبلغ بالأبدان التی حالها الحال التی وصَفْتُ إلى أكمل منازل الصحّة و أعلى درجاتها. و إنّما عليه أن يبلغ بها من الصحّة إلى أكثر ما يمكن فی طبعها و

جوهرها و بحسب أفعال النفس. فإنّ البدن من أجل النفس و النفس من أجل الكمال الأخير و هو السعادة، و فی الفضيلة فالنفس من أجل الحكمة و الفضيلة.

فصل نود و ششم: در نمایاندن همانندی جانها به کالبدها، که پـذیرای هـمهٔ گـونه‌های برتری نیست

همان گونه که در کالبدهایمان ممکن نیست همهٔ گونه‌های تندرستی ـ مزاجها، خویها، عادتها و یا حال جایهایی که ویژهٔ آن است و یا پیشه‌ای که به آن گذران زندگی شود و هـمانند آنـها ـ را بـه دست آوریم، و چنین حالی، همان حال بیشتر کالبدهاست، همچنین در جایها، جایهایی هستند که ممکن نیست مردمِ آن جایها از همهٔ گونه‌های تندرستی، جز اندکی را به دست آورند. همچنان است حال روانها؛ بدین‌سان که در آن روانها چنان روانهایی است که ممکن نیست در آن جـایها همهٔ برتریها و یا بیشتر آنها را به دست آورنـد، و از بـرتریها و فـضیلتها نـخواهـند تـوانست، مگـر مقداری اندک به دست آورند. آن کس که به مقتضای سرشت، نفس او پذیرای همهٔ گونه‌های برتری نیست، بر سیاستمدار بافضیلت شهر و سرپرست نخست آن لازم نیست که همه گونه برتریها را در نفس او جایگزین کند، بلکه تنها بر او فرض است که برتریهایی به نفس همان کس برساند که برای بیشتر مردم شهر سودمندتر است. همان گونه که پزشک بافضیلت لازم نیست کـالبدی کـه دارای همین حالت است، به کامل‌ترین تندرستی و بالاترین مرتبهٔ سلامت برساند، بلکه بر او واجب است تا به او در آن حد تندرستی دهد که نسبت به سرشت همان کس و نسبت بـه کـارهای نـفس او، بیشتر امکان‌پذیر است. چه، تن و کالبد برای نفس و روان است و روان هم برای دست یازیدن به پسین کمال، یعنی سعادت و نیک‌بختی. پس، هستی نفس به سبب دست یازیدن به حکمت (یعنی فلسفهٔ نظری) و فضیلت (یعنی فلسفهٔ عملی) است.

[۹۷] فصل لأبی‌نصر وجد معلّقاً بخط الخطّابیّ علی ظهر کتاب. قال: لایکاد یوجد إنسـان مفطوراً من أوّل أمره علی الكمال حتی لایوجد فيه تفاوت أصلاً و ان تكون سائر أفعاله و سيرته و أخلاقه تجری علی العدل و الإنصاف من غير ميل إلی أحد الأطراف أو غلبة من بعض الأضداد علی بعض. و ذلک لأنّ الفطرة مصنوعة من متضادّات قَسَرَها التأليف علی الاجتماع و لو خلّيت و سوّيت طبائعها لم يقع منها ائتلاف البتة لبعد ما بينها من المشاكلة و تفاوت ما يشتمل عليها من المباينة، و مع اجتماعها قسراً فلا تؤمن منافرة يسيرة أو كثيرة يكون من

أجلها عدم الاعتدال فی الخلقة. و کلّ فطرة قلّت المنافرة فی عناصرها کانت إلی الاعتدال أقرب و کلّما کثرت المنافرة کانت من الاعتدال أبعد حتی یجری الخلق علی نسب متساویة من التنافر و الاعتدال بتنافر الطباع و اعتدالها.

فصل نود و هفتم: در نمایاندن فطری نبودن همهٔ فضیلتهای آدمی

به خط خطابی در پشت کتاب [فصول منتزعه] پیوستی است که به *فارابی* نسبت داده شده؛ آن نگاشته این است:

فارابی گفت: «آدمی در آغاز به مقتضای سرشت بافضیلت و دارای کمال پدید نیامد، به گونه‌ای که هیچ دگرگونی در او پدید نیاید، و چنان آفریده شود که همهٔ کارها و خویها و رفتارهای او به گونهٔ دادگری و میانه‌روی، بی‌گرایش به یکی از کرانه‌ها و یا بی‌چیرگی برخی اضداد بر برخی دیگر هست شود. بدان سبب که سرشت آدمی از عناصر متضاد و برابر هم پدید آمده است، آن عناصر متضاد هم را، با به هم پیوستن و تألیف، به جبر در یک جا گرد آورد، و اگر سرشتهای آن اضداد، هر یک با خود تنها می‌بود، (و بازدارنده‌ای نمی‌داشت) به سبب دور بودن همانندی میان آنها و جدایی و تباین از یکدیگر، بی‌تردید این گردهمایی انجام نمی‌شد، و با وجود گردهمایی عناصر متضاد و پیوستن آنها به یکدیگر که به جبر انجام یافت، سرشت آدمی از ناسازگاری اندک و ناهماهنگی بسیار آنها که موجبِ نبودن حالت میانه و اعتدال در آفرینش است، ایمن نخواهد بود، و هر اندازه که ناسازگاری میان عناصر اندک باشد، به حالت اعتدال و میانه نزدیک‌تر، و هر اندازه میان عناصر ناسازگاری بسیار شود و ناهماهنگی فزونی یابد، از حالت میانه و اعتدال دورتر است. بدین‌سان، نسبتهای خویها با سازگاری طبیعتها و ناسازگاری آنها دارای نسبتهای یکسانی است».

[۹۸] **فصل** و من کلام أبی‌نصر رضی اللّه عنه: تنزل انسانین أحدهما قد علم ما فی کتب ارسطوطالیس کلّها من الطبیعیّة و المنطقیّة و الالهیّة و المدنیّة و التعالیم و کانت أفعالها کلّها أو جلّها مخالفة لما هو جمیل فی بادی الرأی المشترک عند الجمیع. و الآخر کانت أفعاله کلّها موافقة لما هو جمیل فی بادی الرأی المشترک للجمیع و إن لم یکن عالماً بالعلوم التی علمها الأوّل، فإنّ هذا الثانی أقرب إلی أن یکون فیلسوفاً من الأوّل الذی أفعاله کلّها مخالفة لما هو جمیل فی بادی الرّأی المشترک عند الجمیع و کان أقدر علی أن یجوز ما قد حازه الأوّل من الأوّل علی أن یجوز ما قد حازه الثانی. و الفلسفة فی بادی الرأی فی الحقیقة هی أن یحصل

للانسان العلوم النظريّة و أن تكون أفعاله كلّها موافقة لما هو جميل فی بادی الرأی المشترک و فی الحقيقة. و الذی يقتصر علی العلوم النظرية دون أن تكون أفعاله كلها موافقة لما هو جميل فی بادی الرأی المشترک تصدّه عادته المتمكّنة فيه عن أن يفعل الأفعال التی هی جميلة فی بادی الرأی المشترک عند الجميع. فلذلک هو أحری أن تصدّه عادته عن أن تكون أفعاله موافقة لما هو جميل فی الحقيقة. و الذی أفعاله التی قد اعتادها موافقة لما هو جميل فی بادی الرأی المشترک عند الجميع لا تصدّه عادته عن أن يتعلّم العلوم النظريّة و لا أن تصير أفعاله موافقة لما هو فی الحقيقة جميل إذ كان بادی الرأی يلزمه أن يفعل فی الحقيقة ما هو واجب فعله أكثر من أن يفعل ما هو فی بادی الرأی رأیّ لم يتعقّب، و ما هو فی الحقيقة رأیّ هو رأیّ قد تُعقّب و صُحّح بعد التعقّب. و بادی الرأی يوجب أن الرأی المتعقّب هو أصحّ من بادی الرأی.

فصل نود و هشتم: در نمایاندن سنجش میان دانای بی‌کنش و کنندهٔ بی‌دانش

از سخنان *ابونصر فارابی* است ـ خدا از او خشنود بادا ـ : «دو آدمی را بدین‌سان مرتب ساز و بدین گونه فرض کن، یکی همهٔ آنچه را که در نوشته‌های *ارسطو* آمده، ـ چون دانشهای طبیعی و منطق و الهی و مدنی و علوم ریاضی ـ دانسته و جملگی را فراگرفته است، ولی همهٔ کارها یا بیشتر کردارهای او با کارهای شایسته و کردارهای نیک پیش‌اندیشهٔ نخست همگانی ناسازگار و ناهماهنگ است، و همه کارهای انسان دیگر، با کارهای نیک و کردارهای شایستهٔ پیش‌اندیشهٔ نخست همگانی سازگار و هماهنگ است، با این‌که او به دانشهایی که انسان نخست آنها را فراگرفته است دانا نیست و به آنها آگاهی ندارد. در این نمونه، انسان دوم به حکیم و فیلسوف بودن نزدیک‌تر از انسان نخست است که همهٔ کارهای او با کردارهای خوب و کارهای نیک پیش‌اندیشهٔ نخست همگانی ناهماهنگ است، و انسان دوم در به دست آوردن آنچه که انسان نخست به دست آورده، تواناتر است تا اینکه انسان نخست آنچه را که انسان دوم به آن دست یازیده است، به دست آورد، و فلسفه در اندیشهٔ نخست، به حقیقت همان است که برای آدمی همهٔ علوم نظری به دست آید، و جملگی کارهای او با آنچه نزد پیش اندیشهٔ نخست همگانی به حقیقت نیک و خوب است هماهنگ و سازگار باشد، و آن کس که به دریافت علوم نظری بسنده می‌کند، بی‌آنکه کارهای او با کارهای نیک و کردارهای خوب پیش‌اندیشهٔ نخست هماهنگ و سازگار باشد، عادتهایی که در او به گونهٔ ملکه درآمده، او را از انجام کارهای نیک و کردارهای خوب پیش‌اندیشهٔ نخست همگانی بازمی‌دارد. ولی آن کس که عادت او به انجام کارها، با کارهای نیک و کردارهای خوب پیش‌اندیشهٔ

نخست همگانی سازگاری دارد این عادت او را از فراگرفتن علوم نظری باز نمی‌دارد؛ این خوی و عادت نیز بازدارندهٔ او از انجام کارهایی نیست که با کردارهای خوب واقعی هماهنگ و سازگار است. از آن‌رو که اندیشهٔ نخستش او را وامی‌دارد که انجام دهد آنچه را که در حقیقت می‌بایست انجام دهد، و کنش او بیشتر از کاری است که در اندیشهٔ نخست دنباله‌دار نیست، و آنچه در حقیقت اندیشه است، همان اندیشهٔ دنباله‌دار است، و بعد از پیگیری و دنبال شدن درست خواهد شد، و اندیشهٔ نخست موجبِ آن است که همان اندیشه پیگیری شود و این کنش صحیح‌تر از اندیشهٔ نخست است».

[۹۹] **فصل** و من کلام أبی نصر أیضاً رحمة اللّه علیه: الاجتماع علی الفضیلة لایقع فیه تباین أصلاً و لا تفاسُدٌ لأنّ الغرض فی الفضیلة واحد هو الخیر الذی یراد لنفسه لالشیء آخر غیره. فإذا کانت الشهوة من الأثنین و القصد منهما إنّما هو لذلک الغرض الذی هو الخیر بعینه، فطریقهما إلیه واحد و محبّتهما للشیء بعینه واحدة. فلایتفاسدان أبداً ما دام غرضهما واحداً. و إنّما یقع التفاسد باختلاف الشهوات و تباین الأغراض، فیکون حینئذ هو التصرّف الذی لااجتماع معه. لأنّ کلّ واحد غرضه غیر غرض الآخر و طریقته غیر طریقته. و هی مع قیاسها أیضاً فاسدة و شرّ لیست خیراً کالغرض الأوّل والاجتماع الأوّل علی طلب الحق و بلوغ السعادة و محبّة العلم والأشیاء الفاضلة. والاجتماع الثانی هو الاجتماع علی التکسّب و التعاضد فی التجارات و المعاملات لأنّ کل واحدٍ من المتعاملین و الشریکین یرید أن یسلب صاحبه نصیبه لیتوفّر علیه، و کذلک صاحبه أیضاً یرید منه ذلک و یعتقد فیه فیکون حینئذ التباین. و الاثنان الأولان لیس یجتمعان علی شیء خارج عن نفوسهما و لا علی شیء یحتاج إلیه فی غیره و لایکون وصُلة إلی سواه. فلا یقع بینهما تباین البتّة ما دام غرضهما واحداً کما لایقع بین هذین الآخرین اجتماع البتّة ما دام غرضهما متبایناً. و أیضاً فانّ الحق هو الغرض المقصود فی کلّ شیء و کذلک الخیر و الفضیلة، فالطّالبان الحقّ قد وقفا علی مطلوبهما و علماه فلیس یختلفان فیه ــ و غیر الحق و الفضیلة هو الطریق الذی لایسلک علیه، فاذا سلکه الإنسان ضلّ و تحیر ــ و لم یقعا علی غرضهما فتباینا لاختلاف غرضهما و أنّهما قد سلکا غیر الطریق الذی یؤدی إلی مطلوبهما و إن کانا لایعلمانه، لأنّ فی النفس طلب الحقّ طبعاً و إن کانت تقصر عنه. ألا تری أنّک لو قدّرت کلّ واحد منهما بفضیلة الحقّ و العلم لکان مقرّاً بها

عالماً بها و إن کان لایستعملها لنقصه و العوارض اللاحقة له.

فصل نود و نهم: در نمایاندن دوگونه اجتماع و بررسی هدفهای آن

از سخنان *ابونصر فارابی* ـ خدا بیامرزدش ـ : در گردهمایی فضیلت و برتری، هرگز جدایی و تباهی نیست. از آن رو که در گردهمایی فضیلت و برتری تنها یک هدف است، و آن هدف نیکی و خوبی است، که خودبه‌خود مورد خواست است، و خواست آن برای دست یازیدن به هدف دیگری نیست، پس همین‌که خواستِ دو کس برای دست یازیدن به شهوت پدید آید پس خواست آنان برای دست یافتن به نیکی و خوبی است. بنابراین راه دست یازیدن به آن یکی است، و هر دو یک چیز را دوست می‌دارند. پس تا هنگامی که دارای یک هدف هستند و دلبستگی آنان به یک چیز است، هرگز تباه نخواهند شد. تباهی و نیستی به هنگامی است که خواسته‌ها و هدفها گوناگون شود. در این هنگام، کار هر یک دخالت و تصرف است و در آن گردهمایی نخواهد بود. بدان سبب که هدف و راه هر یک با هدف و راه دیگری تفاوت دارد، و این گونه خواستها در مقام سنجش همانند گردهمایی نخست نیکو و پسندیده نیست، بلکه پلید و تباه و ناپسندیده است، و گردهمایی نخست برای به دست آوردن حق و دست یازیدن به نیک‌بختی و دلبستگی به دانش و چیزهای برتر پدید آمده است، و گردهمایی دوم، همان گردهمایی به همکاری و همیاری بازرگانی و دادوستد است و خواستِ هر یک از دو سوی انباز و دو سوی قرارداد و پیمان، از میان بردن و نادیده گرفتن بهره و سهم دیگری است تا بر سهم و بهرهٔ خود بیفزاید. همچنان است خواستِ یار و همکار او؛ او هم همین را می‌خواهد و باور او هم همین است. در این هنگام به سبب دگرگون بودن خواسته‌ها جدایی و تباین پدید می‌آید، و دو انسان نخست به چیزی بیرون از ذات خود هماهنگ نشده‌اند، و گردهمایی آنها هم بر چیزی نیست که در به‌دست‌آوردن آن به دیگری نیازمند باشند، و میان آن دو برای دست یازیدن به چیزی بیرون از ذات خود پیوندی نیست، پس آن دو از هم جدا نخواهند بود تا هنگامی که یک هدف دارند. همان گونه که میان دو انسان دوم گردهمایی و هماهنگی نخواهد بود تا وقتی که هدف آنها جدا از هم است، و گذشته از این، حق در هر چیزی همان هدفی است که مورد خواست است، و معنای نیکی و برتری و فضیلت هم همین است.

پس آن دو کس که خواستِ آنان حق است، خواستِ خود را دریافته‌اند، و در آن با یکدیگر ناهماهنگی و ناسازگاری ندارند، و ناحق بیراهه‌ای است که پیموده نخواهد شد، و همین‌که انسانی به بیراهه رود گمراه و سرگشته می‌شود، و آن دو ـ که خواست آنها حق نیست ـ بر هدف خود دست

نخواهند یافت و به سبب دگرگون بودن هدفها از یکدیگر جدا می‌شوند، و آنان به راهی رفتند که آن راه آنان را به هدف حقیقی رهنمون نیست، گرچه به آن آگاهی نداشتند، از آن رو که در هر نفس و روانی به مقتضای سرشت حق مورد خواست است گرچه در آن کوتاهی و سستی انجام گیرد. آیا باور نداری اگر تو هر یک را به برتری حق و فضیلت دانش توانا گردانی، آنان به فضیلت و برتری حق آگاه خواهند شد و به آن اعتراف خواهند کرد، گرچه به سبب کاستی و نارسایی و چیزهایی که بر آنها عارض شده است همان فضیلت را هدف خود قرار ندهند و آن را به کار نبرند.

[۱۰۰] فصل محصول الغافل و المتغافل واحد. لأنّ الغافل تؤدّية الغفلة إلى الفساد و المتغافل يؤدّية تغافلة إلى الفساد، فقد اتّفقا فى المحصول الذى هو الفساد و ليس ينفع المتغافل معرفته بما تغافل عنه إذا لم يستعمل فيه ما يجب. ولا يضرّ الغافل ذهله بما لم يعمل فيه ما يجب، لأنّهما قد اتّفقا بالإضافة و تباينا فى العلم و الجهل.

فصل صدم: در نمایاندن یکی بودن ناآگاه و آنکه تظاهر به ناآگاهی می‌کند

نتیجهٔ عمل ناآگاه و تظاهر کننده به ناآگاهی یکی است، چه ناآگاهی، ناآگاه را به تباهی رهنمون است و آن کس که خود را ناآگاه نشان می‌دهد، همین کارش او را به تباهی می‌رساند. پس هر دو در نتیجه‌ای که تباهی است با هم هماهنگ و انباز هستند، و هنگامی‌که آن کس که خود را ناآگاه نشان می‌دهد، کاری را که بایسته است انجام ندهد، شناخت او از آنچه که خود را ناآگاه نشان داده بی‌فایده است، و آن دانش به حال او سودی نخواهد داشت، و ناآگاه هم، همین که انجام نداد آنچه را که می‌بایست انجام دهد، ناآگاهی و بی‌خبری او به حال او زیانبخش نخواهد بود، پس هر دو در نسبت با هم هماهنگ و در دانایی و نادانی جدا از هم هستند.

منابع و مآخذ

۱ـ *ابن ابی اصیبعه*. عیون الابناء. بیروت: مطبعة ذهبیّه، ۱۲۲۹.

۲ـ *ابن سینا*. الاشارات و التنبیهات. به اهتمام محمود *شهابی*، تهران: دانشگاه، ۱۲۳۹ ش.

۳ـ *ابن سینا*. دانشنامهٔ علائی. (منطق، طبیعیات، الهیات) با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.

۴ـ *ابن سینا*. رسالهٔ نفس. با مقدمه و حواشی دکتر موسی عمید، تهران: ۱۳۳۱ ش.

۵ـ *ابن سینا*. رسالهٔ روانشناسی. با تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ محمود *شهابی*، تهران: ۱۳۲۸.

۶ـ *ابن سینا*. الشفاء. تهران: ۱۳۰۳ هـ و منشورات مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ایران، قم: ۱۴۰۴ـ۱۴۰۵ هـ ق.

۷ـ *ابن سینا*. فن سماع طبیعی. ترجمهٔ محمد *علی فروغی* و *فاضل تونی*، تهران: مجلس سابق، ۱۳۱۶ ش.

۸ـ *ابن سینا*. النجاة. مصر: مطبعة السعادة، ۱۳۳۱ هـ.

۹ـ *ابونصر فارابی*. تحصیل السعادة. پیوست مجموعه رسائل، حیدرآباد دکن: ۱۳۴۵ هـ / ۱۹۲۶ م.

۱۰ـ *ابونصر فارابی*. السیاسة المدنیة الملقب بمبادی الموجودات. بیروت: مطبعة کاتولیکیة دارالمشرق، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر فوزی متری *نجار*، و افست، تهران: المکتبة الزهرا، ۱۳۶۶ ش / ۱۴۰۸ ق.

۱۱ـ *ابونصر فارابی*. فصول منتزعه. بیروت: مطبعة کاتولیکیة دارالمشرق، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر فوزی متری *نجار*، و افست، تهران: المکتبة الزهرا، ۱۳۶۶ ش / ۱۴۰۵ ق.

لغتنامه

«الف»

آب: جسمی است که از ترکیب اکسیژن و ئیدروژن فراهم آمده و فرمول شیمیایی آن H_2O است، وزن ترکیبی آن یک بخش ئیدروژن و هشت بخش اکسیژن است. خالص و بی‌آمیغ آن، مایعی است شفاف، بی‌بو و بی‌طعم. مقدار اندک آن بی‌رنگ، ولی بسیار آن آبی دیده می‌شود. در اصطلاح فلاسفهٔ قدیم، صورت یکی از عنصرهای چهارگانهٔ بخش‌ناشدنی است که آنها را صورتهای *اسطقسات چهارگانه* [آتش، هوا، آب، زمین] هم می‌نامند. از دیدگاه آنان، نوع مادهٔ این عنصرهای چهارگانه یکی است، بدین معنی که مادهٔ آتش، مثلاً در نوع همانند مادهٔ هوا یا مادهٔ دیگر عناصر بخش‌ناشدنی است که در اثر عوامل گوناگون دگرگون می‌گردد، ولی صورت آب سرد و تر است، و صورتهای اجسام مرکّب از درهم‌آمیختن این صورتهای بخش‌ناشدنی در یکدیگر پدیدار می‌شود. *ابن‌سینا* در نمایاندن ماهیت این عنصرهای بخش‌ناشدنی در بخش طبیعیات *دانشنامهٔ علایی* می‌گوید: «... اما اندر حدیث شنیدنی؛ خود شکی نیست که هیچ جسم را آواز از خود نبود، پس باید نخستین اختلاف اندر جسمهای این جایگاه، اندر گرمی و سردی و تری و خشکی بود، و سبکی خود با گرمی است، و گرانی با سردی، و هر چه خشک‌تر، اندر باب خویش قوی‌تر، و گرم و خشک سبک‌تر، و سرد و تر گران‌تر، پس جسمهای بسیط که در این ناحیت بوند، یا گرم و خشک بوند و هیچ چیز گرم و خشک‌تر از آتش نبود... یا گرم و تر بود، و هیچ چیز گرم و ترتر از هوا نبود... و سیّوم سرد و تر، و هیچ چیز سرد و ترتر از آب نیست... یا سرد و خشک و هیچ چیز

سرد و خشک‌تر از زمین نیست... پس جسمهای بسیط چهارند: زمین و آب و هوا و آتش و ترکیب جسمهای دیگر از ایشان بود.» (*ابن‌سینا.دانشنامهٔ علایی*، بخش *طبیعیات*، ص ۲۹ـ۳۱).

فارابی در فصل ششم از گفتار نخست کتاب *السیاسة‌المدنیه*، در نمایاندن این حقیقت که مادهٔ عنصرهای چهارگانهٔ بخش‌ناشدنی (زمین و آب و هوا و آتش) در نوع یکی است و صورتهای اجسام مرکّب از درهم‌آمیختن عنصرهای بسیط در یکدیگر پدیدار می‌شود، می‌گوید: «... والصّورة المحتاجة الی المادّة، هی علیٰ مراتب: فَاَدْناٰها هِیَ صُوَرالاُسْطُقُسّاتِ الاَرْبَع، وَ هی اَرْبَع فی اَرْبَع موادّ، و الموادّ الاربع نوعها واحد بِعَیْنِهِ...» یعنی صورتهای نیازمند به ماده جایگاههایی دارند؛ پایین‌ترین آنها جایگاه صورتهای بخش‌ناشدنی و اسطقسات چهارگانه است، و آنها چهارگونه‌اند که در چهار ماده جای دارند، گونهٔ ماده‌های چهارگانه یگانه است، چه، مادّهٔ آتش ممکن است همان مادّهٔ هوا و مادّهٔ دیگر عنصرهای بخش‌ناشدنی گردد، و صورتهای دیگر، صورتهایی است که از به هم پیوستن و ترکیب عناصر بسیط پدید آمده است. فلاسفهٔ قدیم از دگرگون شدن هر یک از صورتهای عنصرهای بخش‌ناشدنی به صورت عنصر دیگر، نتیجه می‌گرفتند که مادهٔ جملگی آنها یگانه است، چنان که *قطب‌الدین شیرازی*. در کتاب *درّة التاج* پس از نمایاندن دگرگونی هریک از صورتهای خاک و آب و هوا و آتش به صورتهای عنصرهای دیگر می‌گوید: «... و این انقلابات دالّ است بر آنکه عناصر را هیولا مشترک است که خلع صورتی می‌کند، و لبس دیگری، و اگر نه این بودی، انقلاب محال بودی، چه، صیرورت هویّتی، هویّتی دیگر را بیّن الامتناع است، و این صیرورت سواد است به بیاض، نه اسود به ابیض، به آن وجه کی سواد از او زایل شود و بیاض در او حاصل شود.» (*قطب‌الدین شیرازی درة‌التاج*. تهران، چاپخانه مجلس، سال ۱۳۱۷ـ۱۳۲۰ ش، بخش *طبیعیات*).

شیخ *شهاب‌الدین سهروردی* در نمایاندن این حقیقت که مادّهٔ نخستین عناصر چهارگانه یکی است در رسالهٔ *بستان القلوب* می‌گوید: «... بدان که حق سبحانه و تعالی اول چیزی که در عالم اجسام بیافرید مادّه بود، که آن را به اصطلاح حکما «هیولا» خوانند، و از آنجا چهار طبع پدید کرد و آن: آب است و خاک و باد و آتش، و نسبت مادّه با چهار طبع چنان است که نسبت آهن با شمشیر و کارد و زره، و همچنان که آهن آن استعداد دارد، که

صورتی قبول تواندکردن و در هر صورتی اقتضای نامی کند، گاه شمشیر باشد و گاه کارد، و گاه زره، ماده را نیز این استعداد هست که هر وقتی به صورتی برآید و در هر صورتی او را نامی باشد، گاهش خاک خوانند، گاه آب، گاه باد و گاه آتش.» (*بستان القلوب*. پیوست مجموعه آثار فارسی سهروردی. تهران، بخش ایرانشناسی انستیتوی فرانسوی ۱۳۴۸ / ۱۹۷۰، ص ۷ـ۳۴۶).

سهروردی در نمایاندن چگونگی دگرگونی صورتهای هر یک از عنصرهای بخش‌ناشدنی به صورت عنصرهای دیگر در همان اثر می‌گوید: «...و بدان که چون خاک لطیف شود، آب گردد، و آن از آن است که تری بر خشکی غالب شود، و آب چون لطیف شود، هوا گردد، و آن از آن است که خشکی بر تری غالب شود، و همچنین چون آتش کثیف شود، خاک گردد.» (*مجموعهٔ آثار سهروردی*. همان مأخذ، ص ۳۴۷). آنگاه او، در همان اثر در نمایاندن دگرگون شدن صورت هوا به آب و باران و دگرگون شدن صورت آب به صورت برف و تگرگ و دگرگون شدن صورت هوا به باد و رعد و برق می‌گوید: «... و بدان که چون سردی بر هوا غالب شود و گرمی از وی دور کند *آب* گردد، و قطره‌قطره فرود آید؛ و آن را *باران* خوانند، و چون سردی بر باران افتد بفسرد و همچون پنبهٔ زده فرود آید؛ آن را برف خوانند، و چون گرمی بر برف افتد و پیرامون آن را بگدازد، و چون زیرتر رسد بادی سرد بر وی افتد و او را قوی بفسراند؛ آن را تگرگ خوانند و آن در وقت بهار بود که هوا گرم و تر باشد، و بدان که چون بخار از زمین برآید و هوا را زحمت کند و اجزای هوا بر یکدیگر افتد و هوا در جنبش آید؛ آن را *باد* خوانند و چون بخار گرم قصد بالا کند و ابری کثیف قصد زیر دارد، بر یکدیگر افتند، و یکدیگر را از حرکت منع کنند، از آنجا آوازی برآید؛ آن را رعد خوانند و چون در وقت بر هم افتادن گرمی غالب شود هوایی که میان بخار و ابر باشد، آتش گردد؛ آن را برق خوانند.» (*مجموعهٔ آثار سهروردی (فارسی)*. همان مأخذ، ص ۹ـ۳۴۸).

باباافضل در فصلهای سوم و چهارم از کتاب *عرضنامه*، در عرض نخستین، در نمایاندن عنصرهای بخش‌ناشدنی و نمایاندن ماهیت آب می‌گوید: «اجسام دو گونه‌اند: اجسام اوّل و اجسام مرکّب و متولّد، و اجسام اوّل پنج قسم‌اند: سپهر، و چهار عنصر آتش و هوا و آب و زمین، و اجسام مرکّب و متولّد سه گونه‌اند: معدنیات چون بلور و عقیق و زبرجد و آهن و نقره و روی و زر و زاج و گوگرد و سیماب و مانند آن، و اجسام روییده چون درخت و گیاه و

اجساد جانور و... و فرود هوا جرم آب است، و آب جسمی است صافی و شفاف و به طبع سرد و تر و از هوا گران‌تر، به سبب سردی و تری که دروست، و ضد آتش است به هر دو کیفیت اعنی سردی و تری مخالف هواست به یک کیفیت که سردی است، و جای اصلی وی زیر هواست، بالای خاک.» (*مصنفات باباافضل. عرضنامه*. بخش نخستین، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۶ هـ. ش، خوارزمی. ص ۱۵۷ـ۱۶۱).

آتش: پدیده‌ای شیمیایی است که با تولید حرارت و نور همراه است و از ترکیب اکسیژن با جسم سوزنده پدید می‌آید. در آن هنگام که راه پدید آمدن آتش برای بشر نمایان شد، دگرگونیهای چشمگیری در زندگی و تمدن بشر پدید آمد. اکنون نیز آتش یکی از عوامل مهمّ در پیشرفت تمدّن و رفع نیازهای انسان است. از این رو، آتش یا آذر در ایران پیش از اسلام، عنصری مقدّس ، و در باورهای زردشتیان مظهر فروغ ایزدی و پسر اهورمزدا به شمار می‌آمد، و ستایش می‌شد. سهروردی باتوجه به مبانی فلسفهٔ اشراق، بر این باور است که آتش به سبب حرکت و حرارت و نزدیک بودن به طبیعت حیات، همانند مبادی نوریّه است، و از این‌رو، از دیگر عنصرهای بخش‌ناشدنی گرامی‌تر است، او در کتاب *حکمة‌الاشراق* اثرگذاری عنصر آتش را در جهان مادی، همانند تأثیر نفس ناطقهٔ انسانی در کالبد تن دانسته و بر این باور است که اگر نفس ناطقه را بسان جانشین مهتر خداوند به شمار آوریم، آتش نیز جانشین کهتر او خواهد بود.

وی در همین اثر، ضمن نمایاندن بزرگداشت ایرانیان نسبت به عنصر آتش، می‌گوید: «هرگاه حقیقتها مورد کند و کاو واقع شوند، مگر نور پدید آورندهٔ دیگری نخواهد بود، و چون غلبه و قهر و محبت پدید آمده از نور است و حرکت و حرارت هم معلول آنند، بنابراین، نور ـ خواه‌ناخواه ـ در نیروهای شوقی همچون خواهشهای نفسانی ـ شهوی و غضبی ـ بی‌تردید اثربخش است، و همهٔ این نیروها به سبب حرکت به کمال پسین خود خواهند رسید، و گرامی بودن آتش از دیگر عنصرهای بخش‌ناشدنی در این است که حرکت آن از همه بالاتر و حرارتش رساتر و به طبیعت حیات نزدیک است، و در تاریکیها از آن یاری می‌جویند، قهر آتش هم رساتر و به مبادی نوریّه همانندتر است. آتش برادر انوار اسپهبدی ـ یعنی نفوس ناطقه انسانی ـ است، و به میانجی این دو، در عالم، خلافت کبرا و صغرا پدید می‌آید. از این‌رو، در روزگاران گذشته، دربایست ایرانیان بود تا بدان رو کنند،

و همان را به جهت مظهریت نسبت به نورالانوار قبلهٔ خود سازند و درخور بزرگداشت و تقدیس دانند.» (*حکمة‌الاشراق*. همان مأخذ، ص ۱۸۷ـ۱۹۶). از آن‌رو که سهروردی برای هر یک از گونه‌های جهان مادی، به مدبّری عقیده دارد، او با تأثیر از آیین زردشت، و اصطلاحات ایران باستان، ربّ‌النوع آتش را «اردیبهشت» می‌نامد. (بنگرید به *حکمة‌الاشراق*. همان مأخذ، ص ۱۵۷ـ۱۹۳).

سهروردی در کتاب *بستان القلوب*، پیوست مجموعهٔ آثار فارسی، ویژگیهای کره آتش را بدین‌سان نمایان می‌سازد: «و بدان که آتش را یک طبقه است و آن را کرهٔ اثیر خوانند و مکان او زیر فلک قمر است، و آن آتش صرف است، و او را رنگی نیست، و اگر رنگ داشتی حجاب بودی میان ماه و ستارگان و آسمانها و نگذاشتی که آسمان و ستارگان را بدیدندی...» (همان مأخذ، ص ۱۰۴).

سهروردی در نمایاندن گرامی‌داشت عنصر آتش بر دیگر عنصرهای بخش‌ناشدنی و گوناگونی اجسام، و آشکار نمودن شکوه و عظمت خورشید که مظهر قهر و غلبه در جهان مادی است، می‌گوید: «... و اجسام نیز بر دو قسم آمده: یکی اثیری و یکی عنصری، و در تأثیر تفاوت آمد، همچون قابل سعادت و قابل قهر، و همچون راست و چپ، شرق و غرب، نر و ماده از جانوران و ... و چون آفتاب اشرف موجودات آمد، پس در اجسام، شریف‌تر از وی نیست که وی پاک از عوارض جسمانی است و رتبت ملکی دارد در اجسام. بدین اعتبار، او را قهر و غلبه باشد به شدّت نور، و ریاست آسمان او را، شب و روز که سبب معاش جانوران است، فاعل روز است، کمال قوتها او راست، صاحب عجایب است، نصیب بزرگتر او راست از هیبت الهی، جملهٔ اجسام را نور بخشد، و از هیچ جسم نور نشاید، و او مثال اعلی است در زمین.» (*مجموعهٔ آثار فارسی سهروردی*. همان مأخذ، ص ۱۰۴).

فلاسفهٔ یونان و به پیروی از آنان، اندیشمندان اسلامی از حکما و متکلمان، عنصر آتش را یکی از عنصرهای بخش‌ناشدنی چهارگانه (زمین، آب، هوا، آتش) می‌پنداشتند. از دیدگاه آنان، آتش عنصر بسیط است و طبیعتی گرم و خشک دارد. گرمی حالتی است که چیزهای گوناگون را از هم جدا می‌کند، و چیزهای همانند را با هم یگانه می‌سازد. جایگاههای چهار عنصر بخش‌ناشدنی، به باور آنان، هر یک به گونهٔ کروی سپسِ فلک قمر به ترتیب از بالا به پایین عبارت است از: کرهٔ آتش، کرهٔ هوا، کرهٔ آب، و کرهٔ خاک. بالا جای

گرفتن کرهٔ آتش پدید آمده از طبیعت گرمای آن است. چه، اگر خشکی جایگاههای کره‌های چهارگانه را پدیدار می‌ساخت، آنگاه هیچ عنصری از عناصر چهارگانهٔ بخش‌ناشدنی، خشک‌تر از زمین نمی‌بود. بنابراین دربایست چنان می‌بود تا کرهٔ زمین در جایگاه آتش جای گیرد. (بنگرید به *طبیعیات شفا*، بخش کون و فساد. افست، قم، آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق. ص ۶ـ۱۵۵؛ و کتاب *نجات*. چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش. ص ۲۸۸).

آثار ذاتی یا لوازم ماهیّت: هستیها دارای دو نوع آثارند؛ یکی نشانه‌هایی که از گوهر و ذات اشیاست (مانند حرارت برای آتش، و حسّ و حرکت برای حیوان)، و دیگر آثار و نشانه‌های غیرذاتی که پذیرای نیستی است، و پس از نیستی و زوال خللی در ذات پدید نمی‌آید (مانند بلندی و کوتاهی، سفیدی و سیاهی، پیری و جوانی در انسان). *ابن‌سینا* در نمایاندن آثار ذاتی اشیا در *دانشنامهٔ علایی*، بخش منطق، ص ۱۳۴ می‌گوید: «و آن خاصیتهایی بود که اندر موضوع علم افتد که بیرون وی نیفتد، چنان که مثلث و مربع مر بعضی اندازه‌ها را، و چنان که راستی و کژی مر بعضی را، و این اثرهای ذاتی بود مر موضوع هندسه را.»

ابن‌سینا در *اشارات و تنبیهات*، در نمط سوم، آثار غیرذاتی را به «لواحق غریبه» و «عوارض غیرلازم»، و آثار ذاتی را به «لوازم ماهیت» تعبیر کرده است. (بنگرید به فصل هشتم از نمط سوم *اشارات و تنبیهات*. چاپ دانشگاه. ص ۹۲).

آدم: کلمهٔ عبری است به معنای خاکی یا سرخ رنگ. در کتاب مقدس و قرآن به معنای نخستین بشری که خدا آفرید. با همسرش *حوا* در بهشت زندگی می‌کرد، و چون نافرمانی نمود، و از میوهٔ درخت ممنوع خورد، از بهشت به دنیا رانده شد. (بنگرید به قرآن، سورهٔ بقره، آیه‌های ۲۹ـ۳۵؛ سورهٔ آل عمران، آیه‌های ۳۰ـ۵۲؛ سورهٔ اعراف، آیه‌های ۱۰ـ۲۷؛ سورهٔ اسراء، آیهٔ ۶۳؛ و سورهٔ کهف، آیهٔ ۴۸). در *قاموس کتاب مقدس*، در تفسیر معنای آدم چنین آمده است: «آدم: انسان اول. انسان نیز همان طوری که مخلوقات دیگر به وسیلهٔ خدا خلق شدند، آفریده شد (پیدایش ۲۶:۱) و مرد و زن آفریده شد (۲۷:۱ و متی ۴:۱۹ـ۹) اول مرد خلق شد و بعد زن (پیدایش ۷:۲ و ۲۰:۲، الی ۲۳ و اوّل تیماتاوس ۱۳:۲) مثل سایر حیوانات، انسان نیز از موادّ ارضی آفریده شد و جاندار گردید. (پیدایش ۷:۲ و ۱۹:۶ و ۲۲:۷ و ایّوب ۸:۱۰ـ۱۲) او به صورت خدای حق آفریده شد (پیدایش ۲۶ و ۲۷) بولس این

شباهت را تصریح می‌کند که انسان در قدوسیت و عدالت مانند او خلق گردید (افسس ۴:۲۲ـ۲۵) قوّه فرمان فرمایی نسبت به حیوانات دیگر به او عطا شد (پیدایش ۲۶ـ۲۸) و به او اجازه داده شد که روی زمین حکم‌فرمایی کرده و نسل خود را پراکنده سازد. *آدم* و *حوّا* برای محافظت و مراقبت باغ عدن در آنجا نهاده شدند و یک فرمانی برای زندگانی جاودانی یا مرگ ابدی به آنها داده شده (پیدایش ۲:۱۶و۱۷) به واسطهٔ خطاکاری‌اش حکم مرگ برای او صادر شد، زحمت و گرفتاری نامطبوعی که نتیجهٔ این خطاکاری بود، به اخراج از عدن همراه بود (پیدایش ۳:۱ ـ۲۴) بعد صاحب اولاد شد. قابیل و هابیل وقتی ۱۳۰ ساله بودند، شیث متولد گردید آدم روی‌هم‌رفته ۹۳۰ سال عمر کرد.» (*قاموس کتاب مقدس*. ترجمه و تألیف مستر *هاکس* آمریکایی. بیروت، ۱۹۲۸ م. ص ۲۵ـ۲۶).

آرمانشهر: مدینهٔ فاضله یا ناکجاآباد. *فارابی* در فصل هشتم از گفتار دوم *السیاسة‌المدنیه* معنای آرمانشهر را نمایان ساخته است. او بر این باور است که هر یک از شهروندان نیاز خواهند داشت تا علل هستیها و پدیدآورندگان دورتر، و جایگاههای آنها و معنای نیک‌بختی و فرمانروایی نخست مدینهٔ فاضله و همچنین جایگاههای فرمانروواییها را چنان که هست به خوبی شناسایی کنند، آنگاه کنشهای معیّنی را که به‌کار بستن آن، نیک‌بختی و سعادت همیشگی را به دنبال خواهد داشت به خوبی دریابند، دربایست خواهد بود تا شهروندان تنها به دانستن و شناختن آن کارهای معیّن بسنده نکنند، بی‌آنکه همان کنشها رابه کار گیرند و به کار بستن آن را دربایست خود گردانند. (بنگرید به *السیاسة‌المدنیه*. مکتبة‌الزهرا، همان مأخذ، ص ۸۴ـ۸۵).

خواجه نصیرطوسی در نمایاندن معنای آرمانشهر در *اخلاق ناصری*، می‌گوید: «اما مدینهٔ فاضله اجتماع قومی بود که همتهای ایشان بر اقتنای خیرات و ازالت شرور مقدّر بود، و هر آینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز: یکی آراء و دوم افعال، اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبدأ و معادِ خلق، و افعالی که میان مبدأ و معاد افتد مطابق حق بود و موافق یکدیگر، و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر هر یک وجه شناسد و افعالی که از ایشان صادر شود مفروغ بود در قالب حکمت، و مقوّم به تهذیب و تسدید عقلی، و مقدّر به قوانین عدالت و شرایط سیاست، تا با اختلاف اشخاص و تباین احوال غایت افعال همه جماعت یکی بود و طرق و مسیر موافق یکدیگر.»

(*اخلاق ناصری. خواجه نصیرطوسی*. تهران، چاپ دوم. خوارزمی، ۱۳۶۰ ش. ص ۱ـ۲۸۰).

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در رسالهٔ *آواز پرجبرئیل*، مدینهٔ فاضله را ناکجاآباد نامید و آن را این گونه نمایان ساخت و گزیدهٔ داستان چنان است که می‌گوید: «در روزگاری که من از حجرهٔ زنان نفوذ برون کردم و از بعضی قید و حجر اطفال خلاص یافتم، یک شبی... از سر ضجرت شمعی در دست داشتم. قصد مردان سرای مادر کردم، و آن شب تا مطلع فجر در آنجا طواف می‌کردم، بعد از آن هوس دخول خانقاه پدرم سانح گشت، خانقاه را دو در بود؛ یکی در شهر و یکی در صحرا و بستان. برفتم و این در که در شهر بود محکم ببستم و بعد از رتق آن، قصد فتق درِ صحرا کردم. چون نگه کردم، ده پیر خوب سیما را دیدم که در صفّه‌ای متمکّن بودند. مرا هیأت و فرّ و هیبت و بزرگی و نوای ایشان سخت عجب آمد، و از اورنگ و زیب و شیب و شمایل و سلب ایشان حیرتی عظیم در من ظاهر شد، چنان که گفتار از زبان من منقطع شد... پرسیدم: بی‌خوردهٔ بزرگان از کدام صوب تشریف داده‌اند؟ آن پیر که بر کنار صفّه بود مرا جواب داد که: ما جماعت مجرّدانیم از جانب «*ناکجاآباد*» می‌رسیم. مرا فهم بدان نرسید، پرسیدم که: آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت: از آن اقلیم است که انگشت سبابه آنجا راه نبرد.» (*مجموعهٔ آثار فارسی سهروردی، شیخ شهاب‌الدین*. همان مأخذ، ص ۲۱۰ـ۲۱۲).

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در رسالهٔ *فی حقیقة العشق* فصل چهارم، ناکجاآباد را به معنای جهان بر کنار از مادّه و هستی بی‌پلیدی به کار می‌برد، چنان‌که اگر مدینهٔ فاضله پدید آید، در آن اجتماع پلیدی نخواهد بود. او در همان رساله می‌گوید: «راه حزن نزدیک بود، به یک منزل به کنعان رسید، از در شهر درآمد، طلب پیری می‌کرد که روزی چند در صحبت او به سر برد. خبر یعقوب کنعانی بشنید، ناگاه از در صومعه اودر شد، چشم یعقوب بر او افتاد، مسافری دید آشناروی و اثر مهر در او پیدا. گفت: مرحبا! به هزار شادی آمدی، بلا خورده از کدام طرف ما را تشریف داده‌ای؟ چند برآمد، یعقوب را با حزن انسی با دید آمد، چنان‌که یک لحظه بی‌او نمی‌توانست بودن. هر چه داشت به حزن بخشید. اول سواد دیده پیشکش کرد که «وَ ابْیَضَّتْ عَیْناهُ مِنَ الْحُزْنِ» پس صومعه را «بیت‌الاحزان» نام کرد و تولیت بدو داد.» (مجموعه *آثار فارسی سهروردی*. همان مأخذ، ص ۲۷۳).

خواجه نصیرطوسی در کتاب *اخلاق ناصری* در فصل سوم، در اقسام اجتماعات و شرح

احوال مدن، مدینهٔ فاضله و غیرفاضله را بدین‌گونه نمایان ساخته‌است و در این زمینه می‌گوید: «به حکم آنکه هر مرکّبی را حکمی و خاصیتی و هیأتی بود که بدان متخصّص و منفرد باشد، و اجزای او را با او در آن مشارکت نبود، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکیب حکمی و هیأتی و خاصیتی بود به خلاف آنچه در هر شخصی از اشخاص موجود بود؛ چون افعال ارادی انسان منقسم است به دو قسم: خیرات و شرور، اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دو قسم: یکی آنچه سبب آن از قبیل خیرات بود، و دیگر آنچه سبب آن از قبیل شرور بود، و اول را مدینهٔ فاضله خوانند و دوم را مدینهٔ غیرفاضله، و مدینهٔ فاضله یک نوع بیش نبود، چه حق از تکثّر منزّه باشد و خیرات را یکی طریق بیش نبود. و اما مدینهٔ غیرفاضله سه نوع بود: یکی آنکه اجزای مدینه یعنی اشخاص انسانی از استعمال قوّه ناطقه خالی نباشند، و موجب تمدّن ایشان تتبّع قوّتی بود از قوای دیگر، و دوم آنکه از استعمال قوّت نطقی خالی نباشند، اما قوای دیگر استخدام قوّت نطقی کرده باشند، و موجب تمدن شده و آن را مدینهٔ *فاسقه* خوانند، و سیّم آنکه از نقصان فکری با خود قانونی در تخیّل آورده باشند و آن را فضیلت نام نهاده و بنابر آن تمدّن ساخته و آن را مدینهٔ *ضالّه* خوانند، و هر یکی از این مدن منشعب شود به شعب نامتناهی. چه، باطل و شرار را نهایتی نبود و در میان مدینهٔ فاضله هم مدن غیرفاضله تولّد کند، از اسبابی که بعد از این یاد کنیم و آن را *نوابت* خوانند، و غرض از این مدن معرفت، مدینهٔ فاضله است تا دیگر مدن را به جهد بدان مرتبه رسانند.» (*اخلاق ناصری*. همان مأخذ، ص ۲۷۹ـ۲۸۰).

آلت: یعنی دست‌افزار، به عبارت دیگر واسطهٔ میان فاعل و منفعل را «آلت» گویند. چون تیشه که نجار به وسیلهٔ آن اثر و نشانهٔ خود را به چوب جا به جا می‌سازد. مراد از «آلت قانونی» در کلام فلاسفه دانش منطق است که وسیلهٔ شناختن و شناساندن و جابه‌جا کردن علوم از معلّم به متعلّم است. *ابن‌سینا* در فصل نخست از نهج نخست *اشارات*، دانش منطق را «آلت قانونی» نامیده است که به کار بردن آن ذهن آدمی را از لغزش در فکر و ناراستی و نادرستی در دست یازیدن به دانشها باز می‌دارد.

حکما در تعریف نفس، واژهٔ آلت را به کار برده‌اند، و گفته‌اند که نفس کمال اوّل برای جسم طبیعی آلی است. *ابن‌سینا* در *رسالهٔ نفس* در مقام تعریف آن می‌گوید: «... پس گوییم نفس کمال اوّل است مر جسم را و نه کمال هر جسمی باشد، چون جسم تخت و در، که از

صناعت به وجود آید. پس کمال جسم طبیعی باشد، و نه هر جسم طبیعی که باشد شاید که نفس بدان پیوندد، چون آتش و آب و دیگر عناصر، پس کمال جسمی باشد طبیعی که آن جسم آلت نفس باشد در افعال کردن، پس حدّ نفس آن است که او کمال اوّل است هر جسم طبیعی آلی را. اعنی که آن جسم طبیعی آلت باشد در افعال خاصّ که از او پدید آید.» (*رسالهٔ نفس*. با مقدمه و حواشی دکتر موسی عمید. تهران، ۱۳۳۱. ص ۵-۹).

خواجه نصیرطوسی در نمایاندن این‌که کالبد آلت نفس است و با از میان رفتن آلت روان ماندنی خواهد بود در *اخلاق ناصری* می‌گوید: «... و اکثر این ظنون باطل و بی‌حقیقت باشد و منشأ آن جهل محض، بیانش آن است که کسی حقیقت مرگ نداند باید که بداند که مرگ عبارت از استعمال ناکردن نفس بود آلت بدنی را، مانند آنکه صاحب صنعتی ادوات و آلات خود را استعمال نکند، و چنانکه در کتب حکمت مبیّن است ـ و در کتاب بدان اشارتی کرده‌ایم ـ معلوم کند که نفس جوهری باقی است که به انحلال بدن فانی و معدوم نگردد.» (*خواجه نصیرطوسی. اخلاق ناصری*. همان مأخذ، ص ۱۸۷).

فارابی در کتاب *السیاسةالمدنیه*، مارهای بزرگ زهرآگین را آلات اسطقسات معرفی کرده است و در این زمینه می‌گوید: «... فتکون تلک امّا آلة و امّا خادمة له فی أن تنتزع المادّه المعدّة له من اضداد ذلک الجسم مثال ذلک الافاعی.» یعنی مارهای زهرآگین یا ابزار و یا خدمتگزار عناصر بسیطاند، و مادّه‌ای راکه پذیرای صورتهای اضداد همان جسم است، به میانجی آنها از جسم جدا می‌سازد؛ چنانکه مارهای بزرگ چنان خواهند کرد. (*السیاسةالمدنیه*. چاپ افست، تهران، المکتبةالزهرا. ص ۶۱).

فارابی در همان اثر، آلات را به دو گونه، از آن‌رو که همراه صاحب آلت و یا جدا از آن باشند، به مفارق و غیرمفارق بخش کرده است. (همان مأخذ، ص ۶۲). *فارابی* در کتاب *السیاسةالمدنیه*، در فصل هفتم از گفتار نخست نیروهای حس و تخیل و خواهشهای نفسانی را جملگی آلت نفس دانسته و بر این باور است که همین‌که نفس از بدن و ابزارهای آن جدا شود، آنگاه هستی نفس ـ خودبه‌خود ـ هدف خواهد شد و دیگرکنش او در هستیهای دیگر به میانجی ابزار مادی نخواهد بود.

آن: در عرف، حدفاصل میان زمان گذشته و آینده را «آن» گویند و در فلسفه به دو معنی آمده است: یکی ظرف زمان متصل که وجودش به زمان وابسته است، و دیگر «آن سیّال» که

راسم زمان است و هستی زمان به آن بستگی دارد و همان گونه که بر اثر سیلان نقطه خط پدید می‌آید، با سیلان «آن» زمان تحقق خواهد یافت، چنانکه با حرکت توسطیه، حرکت قطعیه پدیدار خواهد شد.

ابد: در *لغت* به معنای همیشگی است و در اصطلاح به زمان نامتناهی در طرف آینده، یا به هستی پیوسته در زمان نامتناهی آینده گویند؛ و برابر ازل است.

ابدی: منسوب به ابد و هستی فناناپذیر؛ و به چیزی گویند که در ابد یافت شود و به همین سبب حکما گفته‌اند که هستی بر سه نوع است: «۱ـ ازلی و ابدی؛ و آن هستی حق و صفات اوست. ۲ـ نه ازلی و نه ابدی؛ که هستی جهان ماده است. ۳ـ ابدی غیرازلی؛ که هستی آخرت است. به همین سبب، عقول و نفوس مجرد از ماده را که پذیرای کون و فساد نخواهند بود *ابدیّات* گویند.» (*دستورالعلماء*. ج ۱، ص ۲۷).

ابداع: ایجاد و هستی بخشیدن چیزی بی پیشی گرفتن ماده و زمان، مانند ایجاد عقول که بی‌سبق ماده و زمان آفریده شدند. *ابن‌سینا* در *شفا*، جلد دوم می‌گوید: «ابداع، هستی بخشیدن چیزی است از نیستی مطلق و شایسته‌ترین موجودی است که سزاوار است به آن «مُبدع» گفته شود، و آن موجودی است که بی‌واسطه به «علّت نخستین» تعلّق گیرد.» (شفا. جلد دوم. ص ۵۲۶ـ۵۲۷).

باباافضل در *مصنفات*، رسالهٔ ۵، ص ۱۳۷، می‌گوید: «و خاصیت ابداع آن است که ابداع را به وجود علّی موجود پیش از ابداع حاجت نبود که ابداع به وی رسد.» (بنگرید به کتاب *اشارات*. چاپ دانشگاه تهران. ص ۱۱۵).

ابصار: مصدر باب افعال. در *لغت* به معنای دیدن، نگاه کردن به چیزی، بیناگردانیدن و دیده‌ور ساختن کسی را. از دیدگاه اندیشمندان در چگونگی پدید آمدن دیدن چند مذهب است: ۱ـ *ارسطو* و *ابن‌سینا* و اکثر فلاسفهٔ اسلامی برآنند که ابصار به واسطهٔ نقش بستن صورتی از دیده شده در بَصَر پدید می‌آید. ۲ـ ریاضیدانان در نمایاندن معنای ابصار برآنند که به واسطهٔ بیرون آمدن شعاع به شکل مخروطی که سر آن در مرکز بصر و قاعدهٔ آن بر سطح مبصر است، کنش دیدن پدیدار خواهد شد. ۳ـ جمعی عقیده دارند که در اثر تکیّف هوای شفاف میان بصر و مبصر به کیفیت شعاعی ابصار در بصر پدیدار خواهد شد. ۴ـ شیخ *شهاب‌الدین سهروردی* بر آن است که به واسطهٔ اشراق حضوری نفس بر جسم مستنیر، به

شرط مقابلت مستنیر با منیر ابصار پدیدار خواهد شد. ۵. *ملاصدرای شیرازی* بر این باور است که ابصار در حقیقت گونه‌ای از اضافهٔ اشراقی است، به این معنی که به واسطهٔ اشراق نفس بعد از حصول شرایط خاص، صور مثالی در نفس پدید می‌آید و نام آن «ابصار» است. (بنگرید به *اسفار*. ج ۳، ص ۵۴ـ۹۷؛ *مصنفات باباافضل*. جزء دوم، ص ۳۴؛ *دستورالعلماء*. ج ۱، ص ۱۹ـ۲۳؛ *حکمةالاشراق* . همان مأخذ ، ص ۹۹ـ۱۰۳).

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی* در نمایاندن معنای ابصار در بخش طبیعی می‌گوید: «... گروهی از آن مردمان که پیش از حکیم بزرگ *ارسطاطالیس* بودند، پنداشتند که از چشم شعاعی و روشنایی بیرون آید، و به آن چیز رسد، و آن چیز را ببساود و ببیند، و این سخن محال است، که اندر کدام چشم چندان شعاع بود که نیمهٔ جهان از آسمان تا زمین ببیند؟ پس گروهی از پزشکان که خواستند که این مذهب گویند، و از این محال برهند، گفتند که چون از چشم اندک شعاع بیرون آید، با شعاع هوا چون یک چیز گردد، و شعاع هوا آلت دیدن شود و به وی چیزها را ببیند، و این نیز محال است، زیرا که اگر هوا بیننده شود، به پیوند این شعاع، باید که چون مردمان بسیار گردند، ورا قوّت بینایی بیشتر دهند... مذهب *ارسطاطالیس* آن است که چشم چون آینه است، و دیدنی چون چیزی که اندر آینه بتابد ـ به میانجی هوا، یا جسم دیگری شفّاف، و بدان سبب که روشنایی بر دیدنی افتد، پس صورت ورا اندر چشم افکند، و آن صورت را رطوبتی که بیخ ماند، و به دانهٔ تذرک بپذیرد، و به جای بینایی سپارد، و آنجا بود دیدنی تمام ـ که هر چیزی را اندر یابد، آن بود که صورت وی به خود گیرد، تا اگر آن چیز معدوم شود یا غایب شود، صورت وی را همی بیند. پس صورت چیزها به برابری اندر چشم افتد و به جای بینایی رسد، پس جان او را اندریابد، و اگر آینه را جان بودی، چون صورتی اندر وی افتادی آن صورت را بدیدی...» (همان مأخذ، ص ۸۷ـ۹۵).

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب *حکمةالاشراق* در نمایاندن نادرستی عقیدهٔ فلاسفهٔ مشاء در چگونگی معنای دیدن می‌گوید: «و قال بعض اهل العلم انّ الروية انّما هو انطباع صورة الشیء فی الرطوبة الجلیدیه ـ فوقع علیهم اشکالات: منها انّ الجبل اذا رأینا مع عظمه و الروية انّما هی بالصورة و للصورة، فَإنْ کانَ هذا المقدار لَـها، فکیف حصل المقدار العظیم فی حدقةٍ صغیرةٍ؟ اجاب البعض عن هـذا بِأنَّ الرطـوبة

الجلیدیة تقبل القسمة الی غیر النّهایة ــ کما بیّن فی الاجسام ــ و الجبل ایضاً صورته قابلة للقسمة الی غیر النهایه، فیجوز اَنْ یحصل فیها، و هذا باطل، فانّ الجبل و انْ کان قابلاً للقسمة الی غیر النهایة ــ و کذا العین الّا انّ مقدار الجبل اکبر من مقدار العین بما لایتقارب، و کذا کل جزءٍ یفرض فی الجبل فی القسمة علی النسبة اکبرُ مِنْ اجزاء العین. فکیفَ ینطبق المقدار الکبیر علی الصّغیر؟» (مجموعه دوم *مصنفات*، *شیخ اشراق* سهروردی. چاپ تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۱/۱۹۵۲. ص ۹۹ـ۱۰۰).

اتّحاد: در لغت به معنای یکی شدن است و در اصطلاح فلاسفه یکی شدن دو یا چند ذات متغایر در خارج را گویند. اتّحاد افراد و مصادیق را در نوع *مماثلت* و در جنس *مجانست* و در خواص *مشارکت* و در کیف *مشابهت* و در کم *مساوات* و در اطراف *مطابقت* و در نسبت اضافه *مناسبت* و در وضع *موازات* گویند. (بنگرید به *التعریفات*. ص ۲ـ۳).

اتحاد عاقل و معقول: *ابن‌سینا* در نمط سوم و هفتم *اشارات* و *تنبیهات* و در دیگر آثار خود به دو گونه اتحاد عاقل و معقول اشاره کرده است: یک قسم، یکی‌بودن معلوم و عالم که مورد پذیرش *ابن‌سیناست* و آن در وقتی است که دریافت‌شده با دریافت کننده یک چیز باشند. او در آغاز نمط سوم *اشارات* گفته است: «نفس در دریافت خویشتن نیاز به میانجی ندارد و طبق فرضیه انسان معلق در فضا، خردمند و دریافت‌شدهٔ به خرد، در نفس آدمی یک چیز است.» همین مطلب را در پایان نمط سوم به صورت دو قاعدهٔ زیر درآورده است: الف ـ هر خردمندی دریافت شدهٔ به خرد است. ب ـ هر دریافت شدهٔ به خردی که به خود وابسته باشد خردمند است. این قسم مورد پذیرش *ابن‌سیناست* و جای تردید نیست که نفس، هم دریافت‌کننده و هم در همان حال دریافت‌شدهٔ به خرد است.

قسم دوم آن‌که دریافت‌شده با دریافت‌کننده یکی نباشند، به عقیدهٔ *ابن‌سینا*، یکی شدن خردمند با دریافت شدهٔ به خرد بی‌معنی است و او بر نادرستی این اندیشه در فصلهای ۷ تا ۱۲ نمط هفتم به تفصیل گفت‌وگو کرده است، و در دیگر آثار خود چون *شفاء* و *نجاة* همین حقیقت را نمایان ساخته است. (بنگرید به نمط هفتم *اشارات* و *تنبیهات*. چاپ دانشگاه تهران. ص ۱۹۲ـ۱۹۳ و شرح *اشارات* و *تنبیهات* اثر نگارنده. ص ۲۱۳ـ۲۲۱، رجوع شود به چاپ دوم. تهران، سروش. ص ۴۹۶ـ۴۹۹).

اتّصاف: وابستگی امری به امر دیگر یا بودن چیزی متّصف به چیز دیگر یا نسبت میان دو چیز

متغایر را *اتصاف* گویند. ناچار در ظرف اتصاف باید دو چیز موجود باشد تا نسبت میان آن دو پدید آید. ظرف اتصاف گاه ذهن است؛ مانند موصوف شدن آدمی به کلیت و جزئیت که متصف و صفت و اتصاف هر سه ذهنی است، و گاهی ظرف هر سه در خارج است، چون اتصاف جسم به سفیدی که صفت و موصوف و اتصاف هر سه در خارج ذهن است؛ و زمانی هم ظرف اتصاف ذهن است، و صفت امر خارجی است، چون اتصاف ماهیت به وجود بنابر عقیدهٔ معتقدین به اصالت وجود، یا عکس آن بنا بر باور شیخ *شهاب‌الدین سهروردی* و پیروان او که به اصالت ماهیت عقیده دارند. به عبارت دیگر، عروض عارض بر معروض و اتصاف معروض بر عارض سه صورت دارد: ۱ـ عروض عارض بر معروض و اتصاف معروض به عارض هر دو در ظرف خارج باشد، چون عروض سیاهی بر جسم و اتصاف جسم به سیاهی که هر دو در خارج از ذهن است. ۲ـ عروض عارض بر معروض و اتصاف معروض به عارض هر دو در ظرف ذهن باشد، چون عروض کلیّت بر انسان و اتصاف انسان به کلیت که هر دو در ذهن است. ۳ـ عروض عارض بر معروض در ذهن ولی اتصاف معروض به عارض در خارج باشد، چون پدری و *بالایی* که در خارج مابه‌ازایی ندارد و لکن اتصاف پدر به پدری در ظرف خارج است و عکس این صورت ناممکن است. (رجوع شود به *اسفار*. ج ۱.ص ۱۵۴؛ *دستورالعلما*. ج ۱. ص ۳۲ـ۳۳؛ *رسائل ملاصدرا*. ص ۱۱۴ـ۱۱۵).

اتّصال: در لغت به معنای پیوستن است و در علوم عقلی به گونهٔ هستی چیزی است که بتوان اجزای مشترک در حدود برای آن فرض کرد و حدّ مشترک میان دو جزء آن به قسمی است که در عین آنکه نهایت یک طرف است، بدایت طرف دیگر باشد. فلاسفهٔ مشاء ـ از راه برهان اتصال و انفصال ـ اثبات ترکب جسم از هیولا و صورت (که دو جزء معنوی جسم‌اند) کرده‌اند. (بنگرید به ترجمه و شرح *اشارات* اثر نگارنده ج ۱. ص ۶۹، بخش فلسفه، چاپ سروش، ۱۳۶۳ ش).

اتّفاق: در لغت به معنای اتّحاد، در برابر اختلاف آمده است، و معنای دیگر آن وقوع امری بی‌انتظار و مقدمه است. در اصطلاح فلاسفه هستی یافتن و پدید آمدن چیزی بدون استناد به علت را اتفاق گویند و این کلمه با «بخت» و «صدفه» هم‌معنی است، آنان که به صدفه و بخت عقیده دارند، می‌گویند حوادث جهان به علتی وابسته نیست. کون و فساد و تحولات و دگرگونیهای جهان امری است تصادفی و اتفاقی. حکیم یونانی *ذیمقراطیس* در

مقام بیان چگونگی تکوین کرات و اجرام سماوی و حوادث جهان مادی به اتفاق عقیده داشت. *ارسطو* و *ابن‌سینا* و پیروان مکتب مشّاء می‌گویند آنچه که مردم اتفاق می‌دانند دارای علل و اسباب نهانی است که از نظرها پنهان است، و همهٔ هستیهای این جهان تابع علل و غایت خاص است که بر ما پوشیده است و کم‌کم با پیشرفت علوم بشری و کشفیات دانشمندان علل ناشناخته هویدا می‌شود.

اثیر: در لغت به معنای خالص است. اثیری منسوب است به اثیر. در اصطلاح فلاسفه، افلاک و اجرام سماوی را «اجسام اثیری» خوانند؛ بدان جهت که خالص‌اند یا آنکه در اجسام ارضی اثر می‌گذارند. اجسام ارضی، اجسام عنصری نامیده شده است. (بنگرید به *دستورالعلماء*. ج ۱. ص ۳۷؛ *شرح منظومه سبزواری*. ص ۲۶۲؛ *رسائل اخوان الصفا*. ج ۲. ص ۱۱۲ و *ترجمه و شرح اشارات*، نمطهای اول و دوم و ششم، بخش فلسفه).

اجرام: جمع جرم، به افلاک و ستارگان آسمانی اجرام گویند، چنانکه اجسام بر موجودات ارضی و عنصریات گفته می‌شود. (*دستورالعلماء*. ج ۱. ص ۴۰).

اجرام بسیط: در اصطلاح فلاسفهٔ قدیم به عناصر اربعه که آب و خاک و آتش و هواست گفته می‌شود و به عقیدهٔ آنان این عناصر بی‌جزء و نامنقسم‌اند.

اجزاء: جمع جزء، یعنی پاره و قسمت. پیداست از به هم پیوستن اجزاء، مرکّب پدید می‌آید. گاهی در فلسفه، اجزاء به مفاهیمی گفته می‌شود که از به هم پیوستن آنها در ذهن مفهوم دیگری پدید آید. چنین اجزایی را «اجزاء ماهوی» و «اجزاء حدی» یا «اجزاء محمولی» یا «عقلی» نامند، مانند ترکیب انسان از حیوان ناطق، یا آنکه در تعریف نقطه گفته شود نقطه ظرف خط است. زمانی اجزاء به پاره‌هایی از مرکب گفته می‌شود که نمی‌توان آن پاره‌ها را بر مرکب حمل کرد و این خود بر

دو گونه است: ۱ـ گاهی هر یک از پاره‌ها به تنهایی، به واسطه اختلاف در وضع قابل نشان دادن است. چنین اجزایی را «اجزاء مقداری» گویند، مانند سر و دست و پای انسان که هر یک جداگانه قابل اشاره است، ولی بر مرکب حمل نمی‌شود. ۲ـ گاهی اجزاء به گونه‌ای است که نمی‌توان آنها را جداگانه در خارج نشان داد، ولی دلایل عقلی حکم می‌کند که در خارج دارای اجزایی است، مانند ترکب جسم از هیولا؛ و صورت چنین اجزایی را «اجزاء معنوی» خوانند.

اجسام اولی: (اجسام نخستین) در اصطلاح فلاسفهٔ قدیم اجسامی است که جهات و حدود امتدادات به آن وابسته است و پیدایش جهات و تحدید آنها را موجب است، و همان محدّد جهات است.

و اجسام دومین اجسامی است که در هستی جهات و حدود امتدادات اثر بخش است و سبب پدید آمدن آنهاست، و در وجود هم بر جهات پیشی ندارد و با آنها پدید می‌آید مانند اجسام کائنات.

اجسام سُفلی: خواست فلاسفه از این واژه، هستیهای مادون فلک قمر است، چنانکه هستیهای مافوق فلک قمر را موجودات یا «اجسام علوی» گویند.

احتیاج ممکن به علت: این مسأله یکی از موارد اختلاف میان حکما و متکلمین است. منشأ این اختلاف این است که آیا نیاز ممکن به علت، از جهت حدوث آنهاست چنانکه متکلمین عقیده دارند، یا سبب احتیاج ممکن به علت، امکان ذاتی است و این عقیدهٔ حکماست. *ابن‌سینا* این مطلب را در آغاز نمط پنجم (صنع و ابداع) بررسی و عقیدهٔ متکلمین را باطل کرده است.

احداث: هستی بخشیدن چیزی است با سبق مدّت. معنای احداث، اخص از تکوین است. چه، تکوین عبارت از ایجاد مسبوق به ماده است، و هر چه مسبوق به مدت و زمان باشد به ماده هم مسبوق است. ولی ممکن است چیزی مسبوق به ماده باشد ولی به مدت و زمان مسبوق نباشد، بلکه قدیم باشد؛ چون افلاک که آفرینش آنها از دیدگاه فلاسفه تکوینی است و از جهت زمان قدیم‌اند و مسبوق به زمان نیستند. چه، زمان از لوازم وجود افلاک است، ولی آفرینش موالید ایجاد احداثی است. پس آنچه از ذات واجب‌الوجود صادر شود و مسبوق به مدت و ماده باشد، آن را *احداث* خوانند؛ مانند موالید، و آنچه مسبوق به ماده باشد نه مدت و زمان، آن را *تکوین* گویند؛ مانند آفرینش افلاک، و آنچه به هیچ یک از مدت و ماده مسبوق نباشد آن را *ابداع* نامند؛ مانند عقل که از ذات حق تعالی صادر شده است.

احساس: دریافتن چیزی را به یکی از حواس ظاهری «احساس» گویند. در احساس سه شرط معتبر است: ۱ـ دریافته جزئی باشد. ۲ـ حضور معلوم و به عبارت دیگر میان حس و محسوس رابطهٔ مخصوصی برقرار شود. ۳ـ محسوس دارای عوارض دور باشد.

ابن‌سینا در نمایاندن معنای احساس در نمط سوم *اشارات*، بخش *فلسفه* می‌گوید: «والحسّ یناله من حیث هو مغمور فی هذه العوارض... و لاینناله الا بعلاقة وضعیة بین حسّه و مادته...». (بنگرید به *اشارات و تنبیهات*. چاپ دانشگاه. ص ۹۲).

قطب‌الدین شیرازی در کتاب *درةالتاج*، جزء سوم، ص ۸۵ در تعریف احساس می‌گوید: «احساس، اخذ صورت باشد از مادّت ولکن با لواحق مادی و با وقوع نسبتین میان لواحق و مادت که چون آن نسبت زائل شود، آن اخذ باطل شود؛ چون ابصار تو زید را. چه، حس او را درنمی‌یابد الّا مغمور به غواشی غریب از ماهیت او.»

ادراک: گفت‌وگو درباره علم و ادراک از مباحث مهم و یکی از مسائل مشکل فلسفی است که دانشمندان دربارهٔ ماهیت آن به تفصیل سخن گفته‌اند. جمع کثیری آن را از مقولهٔ *کیف نفسانی* دانسته و در تعریف آن گفته‌اند: «ادراک حصول صورت چیزی در ذهن است». گروهی دیگر آن را از مقولهٔ *انفعال* پنداشته و در تفسیر آن گفته‌اند: «علم، عبارت از انفعال ذهن از صورت اشیای خارجی است.» و عده‌ای آن را از مقولهٔ *اضافه* گمان کرده‌اند و در تعریف آن گفته‌اند: «علم رابطهٔ میان عالم و معلوم است.» جمعی از متأخران علم را بیرون از مقولات ده‌گانه معرفی کرده، و گفته‌اند: «علم و ادراک نوعی از وجود اشیاست در ذهن، و وجود چون مقابل ماهیت است، پس داخل در مقوله‌ای نیست.» و این باور *ملّاصدرا* است. به عقیدهٔ *ابن‌سینا* و *فارابی*، علم و ادراک از مقولهٔ *کیف نفسانی* و دربردارندهٔ *احساس*، *تخیّل*، *توهّم* و *تعقّل* است.

اذعان: اعتقاد و عزم قلب و جزم اراده را گویند که بعد از تردد و تحیر و دو دلی پدید می‌آید، و آن را مراتبی است که ادنی مرتبهٔ آن ظن و گمان و اعلای آن یقین است. (بنگرید به *کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی*. ج ۱. ص ۵۱۶).

اراده: در لغت به معنای خواستن و قصد کردن و توجه کردن آمده است، و در اصطلاح به عزم راسخی که بعد از مقدمات فعل (*تصور* و *میل* و *عشق* و *شوق*) پدید می‌آید، *اراده* گویند که مقدمهٔ قریب به فعل است. *ابن‌سینا* در آخر نمط سوم در تکمله، مبادی چهارگانه حرکت ارادی را نمایان ساخته است.

ارتباط حادث به قدیم: ربط حادث به قدیم، یکی از مسائل مهم فلسفی است که مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است. توضیح آنکه برای آنان که جهان نامحسوس و واجب‌الوجود را

پدیدآورندهٔ جهان ماده و محسوس می‌دانند، این پرسش پیش می‌آید که اولاً به مقتضای لزوم سنخیت میان علت و معلول چگونه ممکن است حوادث متغیّر جهان ماده ـ که در معرض زوال و فنا هستند ـ معلول ذات قدیم باشند که هیچ گونه تغییر و دگرگونی در آن راه ندارد. ثانیاً به حکم قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» که از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود، چگونه صدور کثیر و موجودات متعدد جهان ماده از واحد جمیع جهات پدید آمده است؟ در پاسخ پرسش اول جمعی به حرکت دوریه محدّدجهات متوسل شدند به اینکه حرکت فلک دارای دو نسبت است: یکی نسبت به ذات حرکت که مستمر و ثابت است و از این رو به علت ثابت بستگی دارد، و یکی نسبت به حدود فرضی که حرکت در آن واقع است و از این رو، به متغیرات جهان ماده وابسته است. (بنگرید به ترجمه و شرح *اشارات*، اثر نگارنده. نمطهای پنجم و ششم).

ارسطو: معروف به *معلم اول*، ۳۲۲ـ۳۸۴ (یا ۳۲۱) ق. م، فیلسوف یونانی و یکی از بزرگترین فلاسفه و دانشمندان جهان که واضع علم منطق شمرده می‌شود. در *استاگیرا* متولد شد، و در *ائوبویا* وفات یافت. نامش را در مآخذ اسلامی *ارسطاطالیس* و *ارسطوطالیس* نیز ضبط کرده‌اند. شاگرد *افلاطون* (در ۳۴۷ـ۳۶۶ ق.م.) و بعداً معلم *اسکندر مقدونی* بود (در ۳۳۶ـ۳۴۳ ق.م.) و نحلهٔ مشائین را در *لوکیون* آتن تأسیس کرد (۳۳۴ـ۳۳۵ ق.م.). آثار باقی او عبارت است از: ارگانون (۶کتاب در منطق = ارغنون)، در فلسفهٔ اولی یا در مابعدالطبیعة، در سماع طبیعی، در آسمان، در تاریخ حیوان، در اعضای حیوان، در نفس، کتاب سیاست، کتاب اخلاق، کتاب خطابه، و صناعت شعر. *ارسطو* همانند *افلاطون*، عالم را جهان مثالی می‌دانست، ولی در رابطهٔ میان ماده و صورت با او اختلاف داشت و این دو را تفکیک‌ناپذیر می‌دانست. اتحاد هیولا و صورت را منشأ حرکت و نمو، و حرکت و تغییر را سبب تحقق صورت در ماده می‌دانست. در آثار علمی خود، برخلاف *افلاطون*، مشاهدهٔ دقیق و تقسیم‌بندی صحیح اشیای طبیعی را به کار می‌برد. تحلیل طبیعت به عناصر چهارگانه (خاک، آب، هوا، آتش) نزد وی سبب دوام این عقیدهٔ نادرست یونانی بوده است. در اخلاقیات بر این باور بود که خیر هر چیز در آن است که ذات اصلی خود را از قوه به فعل آورد، و در انسان تحقق این امر وابسته به آن است که قوهٔ عاقلهٔ خود را به وسیلهٔ حفظ اعتدال پرورش دهد، و در کتاب *صناعت شعر*، خواص تقلیدی و تزکیه‌ای شعر

تراژدی را نمایان و قاعدهٔ وحدتها را به عنوان ارگان صوری تراژدی وضع کرده است. تعلیمات ارسطو چندین قرن در دنیا مدار دانش و اساس فلسفه و منطق بوده است، و تأثیر او در هر یک از رشته‌های دانش به قدری توسعه یافت، که شرح آن بخش عمدهٔ تاریخ علم و رشد فکر بشر را تا قرن هجدهم در بر گرفته است.

ازل: به معنای بدون اول است. ازلی یعنی آنچه اولی ندارد یا آنچه وجودش دائم و مستمر است در ظرف گذشته و در زمانهای مقدّر غیرمتناهی. (*دستورالعلماء*. ج ۱. ص ۷۹). *باباافضل* در *مصنفات*، ج ۱، رسالهٔ ۳، ص ۸ می‌گوید: «و ازل اثبات وحدت خدای است و ازلی آن است که وجود او را علت نیست، بلکه موجودی است بی‌علت. برضد این، علت محدث است، و محدث آن است که مر وجودِ او را علت است.»

استحاله: دگرگونی در کیف را استحاله گویند؛ چنانکه آب گرم شود. به عبارت دیگر، هر تغییری که موجب زوال صورت نوعیّه نوع نشود *استحاله* است و همین‌که صورت نوعیه نوع دگرگون شود *فساد* است. (بنگرید به کتاب *شفا*. ج ۱. ص ۲۷).

استدلال: واسطه و میانجی قرار دادن چیزی برای اثبات مطلوب است. استدلال نسبت به برهان عام است و دربرگیرنده جدل، مغالطه، و شعر است، ولی برهان در اصطلاح فلاسفه بر دوگونه است: ۱ـ برهان لم ۲ـ برهان انّ. در هر قیاسی حدّ اوسط واسطه برای حصول علم به مطلوب و ثبوت اکبر برای اصغر است. پس اگر حد اوسط، علاوه بر حصول علم، در خارج و واقع هم علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، چنین برهانی *برهان لمی* است که واسطه در اثبات و ثبوت یک چیز است؛ مانند این قیاس: «هذا متعفّن الاخلاط، و کل متعفّن الاخلاط محموم» که نتیجه می‌دهد: «هذا محموم». چنان که پیداست، همان طوری که در اثبات و تصدیق، تعفّن اخلاط، واسطه برای علم به نتیجه است، در ثبوت و خارج نیز تعفن اخلاط علت تب است. اگر حدّ وسط، تنها علت تصدیق به ثبوت اکبر برای اصغر باشد، ولی در حقیقت علت ثبوت اکبر برای اصغر نباشد، چنین برهانی *برهان انّ* است و آن بر دو گونه است: یکی آنکه حد وسط معلول وجود اکبر باشد، و قسم دیگر آنکه حدّ وسط معلول علت سومی قرار گیرد. اولی در اصطلاح حکما و منطقیّین به نام *دلیل* نامیده می‌شود، و قسم دوم نام معینی ندارد. (بنگرید به *شفاء*. فصل هفتم از مقالهٔ اولی، کتاب *برهان*. ص ۷۸ـ۷۹).

اُسْطُقُس: این کلمه یونانی است و معادل عنصر در زبان عربی است، به معنای اصل و امر تجزیه‌ناشدنی؛ و به اصول ترکیب‌کنندهٔ هر موجودی گفته می‌شود. به‌هرحال در اصطلاح حکما به معنای عناصر چهارگانه و اصول کائنات است. عناصر چهارگانه به اعتبارات مختلف در فلسفه دارای نامهای گوناگون است. یکی از نامهای آن «ارکان نخستین» است، نام دیگر آن «اصول کون و فساد» است. نام دیگر آن «ارکان این عالم» و نام دیگرش «اسطقسات» است که مرکّبات از آنها فراهم می‌شود، بالاخره عناصری است که بازگشت مرکبات به آنهاست. *ابن‌سینا* در فصل بیست و نهم از کتاب *اشارات*، نمط دوم، دربارهٔ این اصول می‌گوید: «هذه هی اصول الکون و الفساد فی عالمنا هذا و هی الارکان الاول...» در این متن چنان که ملاحظه می‌شود، به دو نام «ارکان نخستین» و «اصول کون و فساد» تصریح شده است. (بنگرید به *اشارات*. چاپ دانشگاه تهران. ص ۸۶؛ *شفا*. ج ۱. ص ۱۱۴ و ۱۸۷؛ *اسفار*. ج ۲. ص ۶؛ *اسفار*. ج ۳. ص ۱۹؛ *شفا*. ج ۲. ص ۵۳۶؛ *کشف‌المراد*. ص ۸۴).

اسم: لفظ مفردی که به تنهایی بر معنای مستقلی دلالت کند، ولی به هیأت خود بر یکی از زمانهای سه گانه دلالت نکند، نام آن در منطق (اسم) است؛ چون فردا، ایران، ماضی. *ابن‌سینا* در *دانشنامهٔ علائی*، در تفسیر معنای اسم می‌گوید: «هر لفظی مفرد، یا نام بود، یا کنش، یا حرف، و به تازی نام را «اسم» خوانند... و اسم دلیل بود بر معنی، و دلیل نبود بر کئی آن معنی، چنانکه گویی مردم، و درستی.» (همان مأخذ، ص ۲۹ـ۳۰).

در *منهاج مبین*، در تفسیر معنای اسم آمده است: «لفظ مفرد بر سه بخش بود: یا اسم باشد که «نام» خوانند یا کلمه که «کنش» خوانند، یا ادات که «حرف» خوانند؛ اما نام، لفظی مفرد است که رهبری و دلیل کند بر معنی، و دلیل نکند بر حالی که آن معنی را بوده باشد یا بود یا خواهد بود؛ چون نام نفس و نام تن و نام فریشته و نام دیو و...» (*مصنفات بابافضل*. ج ۲. همان مأخذ، ص ۵۰۶).

اشتراک: کلمهٔ اشتراک (مصدر باب افتعال) و مشترک (اسم مفعول)، به دو معنا آمده است: ۱ـ «اشتراک لفظی» و آن عبارت است از اینکه یک لفظ برای چند معنی وضع شود، مانند کلمهٔ «عین» در عربی و «شیر» در فارسی که هر یک برای معانی گوناگون وضع شده است؛ پس می‌توان گفت که کلمهٔ عین و شیر مشترک *لفظی* است، یعنی یک لفظ دارای چند معنی است. ۲ـ «اشتراک معنوی» و آن عبارت است از اینکه یک لفظ برای یک معنی وضع

شود و آن معنی دارای افراد باشد و لفظ با همان یک معنی بر همهٔ افراد خود صدق کند؛ پس می‌توان گفت مفهوم آب و معنای انسان که هر یک برای یک معنی وضع شده‌اند و بر تمام افراد خود صدق می‌کنند، مشترک معنوی هستند. یعنی یک لفظ به یک معنی و آن معنی دارای افراد بسیار است. فلاسفه و متکلمین دربارهٔ مفهوم وجود اختلاف کرده‌اند، حکما عقیده دارند که مفهوم وجود «مشترک معنوی» و دارای یک معنی است، ولی بعضی از متکلمین مانند *ابوالحسن بصری معتزلی* و *ابوالحسن اشعری* به *اشتراک لفظی* وجود عقیده داشتند، و هر یک از دو گروه برای اثبات مدعای خود در کتب فلسفی و کلامی دلایلی آورده‌اند. گونه‌های اشتراک که در قیاس موجب پدید آمدن صناعت مغالطه می‌شود بر شش قسم است. (بنگرید به *ترجمه و شرح اشارات*، بخش منطق. ص ۶۱۱ـ۶۱۳، همان مأخذ).

استقراء: یکی از اقسام حجت است، و آن عبارت از استدلال از احوال جزئیات بر حال کلی، و بر دو گونه است: ۱ـ «استقراء تام»: و آن در وقتی است که همهٔ جزئیات یک معنای کلی بی‌واسطه بررسی و تتبع شود، و به استناد چنین بررسی و تتبعی، حکم کلی به دست آید. استقراء تام اگر فراهم شود، از دلایل یقینی است، ولی به دست آوردن آن بسیار دشوار است ۲ـ «استقراء ناقص»: هرگاه همهٔ احوال جزئیات یک معنای کلی بررسی نشود و از روی تتبع احوال اکثر جزئیات، حکم کلی به دست آید، استقراء ناقص نامیده می‌شود. استقراء ناقص مفید ظن است و یقین‌آور نیست. *ابن‌سینا* در نهج هفتم از کتاب *اشارات*، استقراء را بررسی کرده است، و در کتاب *دانشنامهٔ علائی* در تفسیر آن می‌گوید: «استقراء آن بود که حکمی کنند بر موضوعی کلی از آن قبل که آن حکم اندر جزویات آن موضوع یابند، چنانکه گویند: هر حیوانی به وقت خائیدن زفر زیرین جنباند، اگر بتوانند هر یکی را از جزویات یافتن بر این حکم، تا هیچ نجهد، حکم بر کلی یقینی بود، ولیکن مردمانی که استقراء کنند، چون بسیاری را یا بیشتر را چنین یابند، حکم کنند بر همه، و این نه ضروری بود، زیرا که شاید بودن که نادیده خلاف دیده بود، و صدهزار متفق بوند و یکی مخالف بود، چنانکه تمساح که زفر زبرین را بجنباند و زیر نجنباند، و جدلیان و متکلمان را یکی اعتماد بر این است.» (همان مأخذ، ص ۹۲ـ۹۳).

اصل: در فرهنگ به معنای ریشه، بیخ، بن، بنیاد، تبار، نژاد و گوهر و در اصطلاح فلاسفه به دو

معنی آمده است: ۱ـ بسیط و بخش‌ناشدنی، *ابن‌سینا* کلمهٔ اصل را به همین معنی در نمط هفتم، فصل ششم از کتاب *اشارات* به کار برده است، چنانکه می‌گوید: «فان أخذتَ لاعلی انها اصل، بل کالمرکب من شیء کالهیولی، و شیء کالصورة عمدنا بالکلام نحو الاصل من جزئیه.» همچنین در نمط دوم، فصل بیست و هفتم، کلمهٔ اصل را به همین معنی به کار برده است، چنانکه می‌گوید: «اُنْظُر الیٰ حِکمة الصّانع، بَدَأَ فَخَلَقَ اُصولاً....»؛ ۲ـ اصل و اصالت به معنای منشأ اثر بودن در خارج از ذهن است، چنانکه فلاسفه دربارهٔ اصالت وجود یا ماهیت در ممکنات بیان داشته‌اند. توضیح اینکه موجود در نظر آنان بر دو گونه است: یکی واجب‌الوجود که موجودی قائم به خود و پدید آورندهٔ همه هستیهای دیگر است و کمالات و فعلیتهای آن نامتناهی و نامحدود است و دیگر، ممکن‌الوجود که موجودی معلول و وابسته به واجب‌الوجود است و کمالات آن برخلاف واجب‌الوجود محدود و متناهی است. نام این نوع موجود را بدان سبب ممکن‌الوجود گفته‌اند که هیچ یک از «وجود» و «عدم» برای ذات ممکنات لازم و ضروری نیست، چون کمالات ممکنات، اندازه و مرزی دارد، به همین سبب می‌توان برای ممکنات ـ جز کمال و فعلیت ـ ماهیت و حدی تصور کرد. بنابراین می‌توان گفت: هر ممکنی از دو پارهٔ ذهنی مرکب است: اول کمالات و فعلیتها، دوم حدود و نهایتهای کمالات، جزء اوّل در اصطلاح حکما وجود و جزء دوم *ماهیت* است، به اتفاق اکثر حکما، آنچه از موجود ممکن منشأ اثر است وجود است. بنابراین ماهیت ممکنات امر اعتباری و ذهنی است، گروه دیگر برآنند که آنچه منشأ اثر و باعث تحقق است *ماهیت* است، بنابراین نظریه وجود امر ساختگی و مخلوق ذهن است. در میان فلاسفه، *ارسطو* و *ابن‌سینا* و پیروان آنان به *اصالت وجود*، و *شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی* و *میرداماد* و *عبدالرزاق لاهیجی* و جمعی از متکلمان به *اصالت ماهیت* عقیده داشته‌اند. از عبارت فصل پنجم و ششم از نمط چهارم کتاب *اشارات* چنین مستفاد است که *ابن‌سینا* به اصالت وجود عقیده داشته است.

اضافه: در فرهنگ، نسبت امری به امر دیگر است و در اصطلاح فلاسفه، یکی از مقولات نه‌گانه عرضی است، و نسبت مکرر میان دو چیز است که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری است، مانند ابوّت و نبوّت که همواره متلازم یکدیگرند. در خارج یا در ذهن، این اضافه را که پدید آمدن آن به دو طرف وابسته است، *اضافه مقولی* گویند. در مقابل، *اضافه اشراقی*

است کـه یک طـرف، طـرف دیگـر را هسـتی مـی‌بخشد، مـانند اشـراق هسـتی از سـوی واجب‌الوجود که طرف دیگر اضافه (ممکنات) به اشراق او تحقق می‌یابند.

اعادهٔ معدوم: یکی از مباحث مهم در فلسفه است. مورد بحث این است کـه آیـا مـمکن است موجودی به‌کلی نیست و معدوم شود؟ و معنای فنا و عدم چیست؟ اغلب فلاسفه برآنند که هستیها تغییر صورت می‌دهند و معدوم صرف نمی‌شوند، و به همین سبب اعادهٔ معدوم را ناممکن می‌دانند، برخلاف آنان، جمع کثیری از متکلمان به اعادهٔ معدوم اعتقاد دارند.

اعتباری: مفاهیمی که در خارج از ذهن، مابه‌ازایی ندارند، در اصطلاح حکـما «امـور اعـتباری» نامیده می‌شوند. اعتباری و انتزاعی، هر دو به یک معنا است. به عقیدهٔ قائلین به اصالت وجود، در ممکنات، *ماهیت* امر اعتباری و ساختهٔ ذهن است و به عقیدهٔ قائلین به اصالت ماهیت، برعکس وجود امر اعتباری و مخلوق ذهن است و در خارج ذهن واقعیتی ندارد.

اعتدال مزاج: مقصود تعادل اخلاط چهارگانه (دم، صفرا، سودا، بلغم) ترکیب‌کنندهٔ مزاج بـدن حیوانات است. (بنگرید به فصل بیست و هفتم از نمط دوم، ترجمه *و شرح اشارات*).

افلاطون: (پلاتون ۳۴۷ـ۴۲۷ ق.م.) فیلسوف یونانی، یکی از مؤثرترین اندیشمندان عالم بشریت، در خاندانی از بزرگ‌زادگان آتن به دنیا آمد، نزد *سقراط* تـحصیل کـرد و پس از مـرگ او، مدتی به جهانگردی گذرانید و چندی در سـیراکـوز اقـامت گـزید و در بـازگشت بـه آتـن، «آکادمیا» را بنا نهاد، و بقیهٔ عمر را (جز دو مسافرت کوتاه به سیراکوز) در آنجا به تعلیم و تدریس پرداخت. شاگردان و پیروانش در آنجا گرد می‌آمدند، و از ایـن رو، فـلسفهٔ او بـه فلسفهٔ آکادمیائی و پیروانش به آکادمیاییان معروف شده‌اند، فلسفهٔ او در رساله‌هایش که به صورت مکالمه نگـاشته شـده بـیان شـده است. در آثـار نـخستین او، *سقراط* هـمواره سخنگوی پیشین است. دارای آثار زیادی است، شـاید از هـمه مـهم‌تر «کـتاب سـیاست» اوست که به نام «جمهور» در سال ۱۳۳۵ ش به فارسی برگردان شده است. در این کـتاب عدالت را با تجسم *مدینهٔ فاضله* مستدل کرده است. فلسفهٔ *افلاطون* بر این اساس استوار است که محسوسات ظواهرند، نه حقایق، و هر یک از امور عالم اصل و حقیقتی دارد که نمونهٔ کامل اوست، و «مثال» آن نامیده می‌شود، *افلاطون* در تعالیم خود اهمیت مثال را تأکید می‌کند، و آن را «صورت کلی» می‌داند، و مبنای واقـعیت حـقیقی و اسـاس دائـم و قطعی کلیهٔ ظواهر می‌شمارد. دانش حـقیقی را دائـم و تـغییرناپذیر مـی‌دانـد، بـه وسـیلهٔ

کتابخانه سازمان حوزه‌ها و مدارس
علمیه خارج از کشور

پرسش و پاسخ منطقی می‌توان مُثُل (مثالهای) کلی را از راه استقراء به دست آورد، و آنها را طبقه‌بندی کرد. مثال اعلی، مثال خیر و خوبی است. *افلاطون* عقیده داشت که جملگی عالم دارای نفس است، و صادر اول را آفریدگار عالم طبیعی می‌دانست، و بر آن باور بود که نفس مجرد هماره باقی است، و فضیلت عبارت است از هماهنگی روح باعالم مثال، و بشر هنگامی به این مرحله تواند رسید که خرد بر رفتارش حاکم باشد. فضایل اساسی عبارتند از *عدالت*، *اعتدال*، *شجاعت* و حکمت. دنیای *افلاطون* دنیای نظم است، و هر بی‌نظمی شرّ است. بنابراین بهترین دولتها آن است که حاکم حکیم باشد یا حکیم حاکم شود. در چنین دولتی است، که هر طبقه و هر فرد محل ثابت و جایگاه مشخص خواهد داشت. در باب هنر و ادبیات معتقد بود که عشق به زیبایی مثالی، آدمی را به مثال خیر، راهنمایی خواهد کرد. بنابراین هر چیزی که تنها دنیای مادی را مجسم سازد مطرود است. تعالیم *افلاطون* و شاگردش *ارسطو* هنوز هم در دنیای کنونی زنده است.

افلاک: فلاسفه، عالم جسمانی را از نُه فلکِ تو در تو، مانند پوست‌پیاز مرکب می‌دانستند و عقیده داشتند که فلک بالا محیط فلک زیرین است، آخرین فلک که بر همه محیط است، به نامهای *فلک‌الافلاک*، و *محدّد جهات*، *فلک اطلس* و *فلک اقصی* نامیده شده است. فلک دوم، بعد از فلک‌الافلاک، فلک ثوابت است، از آن رو که کواکب ثابت در آن جای گرفته است. هفت فلک دیگر، هر یک حامل سیّارهٔ خاصی است و محاط فلک دیگر است. بعد از افلاک، عناصر چهارگانه‌اند که هر یک را مکان خاصی است. از ترکیب عناصر چهارگانه، عالم کون و فساد ـ که جایگاه موالید سه گانه (معدن و نبات و حیوان) است ـ به وجود آمد. به همین سبب، افلاک سبعه سیّاره را *آباء* سبعه، و عناصر اربعه را *امهات اربعه* گویند که نتیجهٔ ازدواج آنها *موالید* سه گانه است. عنصر فلکی به عقیدهٔ آنان، با عناصر ارضی کاملاً متفاوت است؛ قابل خرق و التیام نیست، و حرکت افلاک وضعی دوری است، و آنها دارای دو نفس‌اند: یکی نفس منطبع در ماده، و دیگر نفس ناطقه؛ و حرکت افلاک ارادی است. *ابن‌سینا* در نمط دوم و پایان نمط سوم و در نمط ششم از کتاب *اشارات*، بخش فلسفه دربارهٔ افلاک و شمار آنها و چگونگی جنبشهای آنان و اثبات محدّدجهات گفت‌وگو کرده است.

الهی: اموری که به اله منسوب‌اند. فلسفهٔ الهی بر دو قسم است: یکی آنکه در آن از الهیات به

معنای اعم بحث می‌شود و موضوع آن وجود از حیث وجود است و دیگری الهی به معنای اخص که دربارهٔ ذات و صفات خدا و پدید آورندهٔ نخستین گفت‌وگو می‌کند. علم به احوال و حقایق موجوداتی که در وجود خارجی و ذهنی نیاز به ماده نداشته باشند، مانند وجود خدا و عقول و دیگر موجودات محض را *علم الهی* و *علم اعلی* نامیده‌اند. از باب نامگذاری چیزی به نام شریف‌ترین جزء آن که از «اله» است، به آن *فلسفهٔ اولی* هم گفته‌اند، زیرا از مبدأ و علت اولی بحث می‌کند. گاهی به جای الهیات به معنای اعم، «امور عامه» به کار می‌رود که موضوع آن موجود مطلق است و از حالات و عوارض موجود مطلق بحث می‌کند، در برابر الهیات به معنای اخص، که درباره ذات واجب‌الوجود و صفات آن گفت‌وگو می‌شود.

الم: لذّت و الم از کیفیات نفسانی‌اند. گفته شده است که لذت عبارت از ادراک و رسیدن به امر ملایم با طبع است از آن‌رو که ملایم با طبع است، و الم دریافتن و رسیدن به امر منافر با طبع است از آن رو که با طبع منافر است. قید حیثیت در تعریف لذت و الم برای آن است که رواست امر منافری از سویی یا در زمانی با طبع ملایم باشد. همچنین امکان دارد امر ملایمی از سویی یا در زمانی با طبع منافر و ناسازگار باشد. (بنگرید به فصل سوم تا هجدهم از نمط هشتم *اشارات و تنبیهات*، بخش فلسفه. ص ۴۱۷ـ۴۲۷).

الهام: در فرهنگ به معنای اعلام است و در اصطلاح عبارت است از کشف معنوی، و در حقیقت افاضهٔ حقایق است از عالم مفارقات بر نفوس شریف. به عبارت دیگر، القای معنایی خاص است در قلب، به طریق فیض بدون اکتساب و فکر، بلکه وارد غیبی است که در قلب تجلّی می‌کند. (بنگرید به *دستورالعلماء*. ج ۱. ص ۱۵۶).

امام: لفظ عربی به معنای نشانه و نمونه و پیشوا، که در نزد عامه غالباً به معنای خلیفه و متولی امور مسلمین به کار رفته است و شیعه آن را عنوان خاص *علی‌بن‌ابی‌طالب* و اولاد او می‌دانند. شیعهٔ امامیه و همچنین اسماعیلیه بر آنند که عالم هرگز از وجود امام که از اولاد *علی*(ع) باشد، خالی نیست، و آن را لقب «*امام* عصر» و «*صاحب الزمان*» یا «صاحب الوقت» می‌دهند و گویا این لقب را مخصوص به خود می‌شمرده‌اند. زیدیه چند امام را در عصر واحد و همچنین امکان نبودن امام در عصری را روا می‌دانند. لفظ امام در زمان بنی‌امیه برای هیچ یک از خلفا ـ مگر عبدالملک مروان ـ در عهد حیات آنها به کار برده نشد، لیکن از *علی‌بن ابی‌طالب*(ع) به عنوان «الامام علی کَرَّم الله وَجْهَه» نام برده شده است. گویند

نخستین کسی که لقب امام یافت *ابراهیم بن‌محمد*، برادر خلیفهٔ *سفاح* و *منصور عباسی* بود که «ابراهیم امام» خوانده می‌شد، و ظاهراً از زمان خلیفه مهدی *عباسی* این واژه به صورت لقب در سکه‌های خلفای عباسی دیده شده است، و برخی از خلفا مانند *مستظهر* و *مستنصر* و *مستعین* لقب *الامام الاعظم* داشته‌اند، و القابی مانند *امام المسلمین* (*مأمون*) و *امام الوقت* (*مستنجدعباسی*) دربارهٔ برخی از آنها به کار رفته است. بعد از مهدی *عباسی* جملگی مدعیان خلافت واژه *امام* را به عنوان لقب به کار می‌برده‌اند. چنانکه امرای ادارسه در مراکش و فاطمیّن در مصر و امویان در اندلس این لقب را داشته‌اند، و برخی سلاطین ممالک مصر نیز بعد از عهد خلفا، لقب امام را در دنبال نامهای خویش به کار می‌بردند. بعدها لقب امام از سوی عامّه جهت تعظیم و تکریم دربارهٔ بزرگان دین به کار رفت. چنانکه مجتهدین چهارگانهٔ اهل سنت (*ابوحنیفه*، *مالک‌ابن انس*، *شافعی* و *احمدبن حنبل*) را ائمّهٔ چهارگانه خواندند، و از بزرگان علما کسانی چون *ابوحامد غزالی* و *فخررازی* و امثال آنها نیز به عنوان امام یاد شدند. شیعه عنوان امامت را ویژه *علی‌بن ابی‌طالب*(ع) و شماری از فرزندان او می‌دانند (برحسب آنکه اثنی‌عشری باشند یا اسماعیلیه و یا زیدیه)، و اکثر فرق شیعه، امام را منصوص و معصوم و مفترض‌الطاعة و غالباً دانا به ضمایر و صاحب کرامات و معجزات می‌شمارند، و برخی از آنها ائمّه خویش را از انبیای سلف نیز برتر می‌دانند. در باب عقاید راجع به امام و امامت، میان فرق مختلف شیعه اختلاف است که در کتب کلامی دربارهٔ آن گفت‌وگو شده است. در عرف عام لفظ امام به معنای پیشنماز متداول است.

امتداد جسمانی: همان صورت جسمیّه است که آن را امتداد جوهری نیز گویند، و مقوّم جسم است، برخلاف امتداد عرضی که با زوال آن جسمیت زایل نمی‌شود.

امکان: یکی از جهات سه‌گانهٔ قضیه است و به معنای سلب ضرورت وجود و عدم است. توضیح آنکه رابطهٔ میان موضوع و محمول در هر قضیه‌ای به کیفیتی مقرون است، به این معنا که ثبوت محمول برای موضوع یا به ضرورت یا به امکان یا به امتناع است، مثلاً در این سه حکم: ۱ـ خدا موجود است، ۲ـ شریک باری موجود است، ۳ـ جهان موجود است. چنانکه ملاحظه می‌شود، در هر سه قضیه محمول وجود است ولی کیفیت حمل محمول بر موضوع با یکدیگر تفاوت دارد. چه، در قضیهٔ اول، هستی برای واجب‌الوجود ضرورت دارد، یعنی محتاج به علتی نیست، به همین سبب گوییم کیفیت ثبوت محمول برای موضوع

ضروری است و عقلاً محال است جدایی محمول از موضوع. اما در قضیه دوم، با اینکه موجود بر شریک باری حمل شده است، ولی به دلایل توحید ثبوت وجود برای شریک باری ممتنع است و عقلاً محال است که شریک باری حقیقت پیدا کند. ولی در قضیه سوم که موجود بر جهان حمل شده است، ثبوت وجود برای عالم ممکن است؛ به این معنا که نه وجود جهان ضرورت دارد و نه عدم آن، و امکان به معنای سلب ضرورت وجود و عدم است. کلمهٔ امکان در فلسفه دارای معانی گوناگون است که هر یک به نامهای مخصوصی نامیده شده است: ۱ـ امکان عام ۲ـ امکان به معنای احتمال و تردید ذهنی ۳ـ امکان به معنای فقر ۴ـ امکان خاص ۵ـ امکان اخص ۶ـ امکان استقبالی ۷ـ امکان استعدادی ۸ـ امکان وقوعی ۹ـ امکان بالقیاس ۱۰ـ امکان اشرف ۱۱ـ امکان اخس ۱۲ـ امکان ذاتی. (بنگرید به *اساس الاقتباس*. ص ۱۳۶ـ۱۳۸؛ *اسفار*. ج ۱. ص ۱۹ـ۳۵ـ۱۱۹ـ۱۲۳؛ *اسفار*. ج ۲. ص ۱۶۱؛ *دستورالعلماء*. ج ۱. ص ۱۸۹؛ *کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی*؛ و *شرح منظومهٔ سبزواری*. ص ۶۲ـ۷۰).

امور عامه: امور عامه یا الهی به معنای اعم در فلسفه دربارهٔ مسائلی گفت‌وگو می‌کند که به یک قسم از موجود اختصاص نداشته باشد، مانند علیت، کلیّت، ماهیت و نظایر آن که همهٔ هستیها را فراگیر و واجب و ممکن و عقول و نفوس و اجرام اثیری و عنصری را شامل است. چنانکه ملاحظه می‌شود، در برابر الهیات به معنای اخص است که تنها از ذات و صفات حق گفت‌وگو می‌کند.

انطباع: به معنای حلول اجزای چیزی در چیز دیگر است، و نفس منطبع در نزد فلاسفه نفسی است که در جسم حلول کرده و با از میان رفتن جسم، نفس منطبع هم نیست می‌شود؛ برخلاف نفس برکنار از ماده که با زوال تن ماندنی است.

انفصال: انفصال مقابل اتصال است و به معنای گسسته بودن چیزی است که سزاوار به هم پیوستن است. به همین سبب *ابن‌سینا* در نمط اول *اشارات*، در مقام اثبات ترکّب جسم از هیولا و صورت می‌گوید: «انّ للجسم مقداراً ثخینا متصلاً و انّه قد یعرض له انفصال و انفکاک و تَعْلَم انّ المتصل بِذاته غَیْرَ القابلِ لِلاتّصال وَ الاِنْفصال...» (*اشارات*. چاپ دانشگاه تهران. ص ۶۹).

انفعال: یکی از مقولات نُه گانه عرضی است، و آن اثری است که از فاعل در منفعل به وجود

می‌آید؛ مانند گرمای آب که از آتش پدید می‌آید.

انقلاب: انقلاب در عناصر، به معنای تبدیل و دگرگون شدن صورتی به صورت دیگر است. چنان که صورت آب به صورت هوا دگرگون گردد، انقلاب به این معنا، در حقیقت همان کون و فساد است. یعنی تباه شدن صورتی و پدید آمدن صورت دیگر با ماندن قدر مشترکی که بتوان گفت صورت دوم همان صورت اول است.

اولیّات: صور ذهنی پیدا و بدیهی ـ خواه تصور خواه تصدیق ـ که آدمی در دریافت آن به فکر و تأمل نیازی نداشته باشد، در اصطلاح اولیّات است. به عبارت دیگر، دریافت کلّی معقول که سبب امتیاز آدمی از دیگر جانداران است، از جهت اکتسابی و غیراکتسابی بودن بر دو گونه است: معقولات نخستین یا اولیّات، معقولات دومین یا معقولات اکتسابی. به عقیدهٔ فلاسفهٔ قدیم معقولات نخستین، مفاهیمی هستند بدیهی و کلی که آدمی در دریافت آنها حاجتی به تحصیل ندارد، و ذهن بشر به گونه‌ای آفریده شده که خودبه‌خود این معانی را دریافت می‌کند؛ مانند تصوّر هستی و یکتایی و بسیاری و نظایر آن. و تصدیق بدیهی و پیدا، مانند اعتقاد به اینکه اجتماع نقیضین (هستی و نیستی) محال است، و کل از جزء خود بزرگتر است. این‌گونه معانی به عقیدهٔ آنان مبادی نخستین علم‌اند و تا ذهن، این مفاهیم را نپذیرد، به دریافت علوم اکتسابی توانا نخواهد بود. معقولات دومین، مفاهیمی هستند اکتسابی و نظری که در زمان ما، در جاهای معینی مثل کودکستان، دبستان، دبیرستان، دانشگاه و نظایر آن تدریس می‌شوند، و معلمان به کمک معقولات نخستین، اندک‌اندک، معقولات دوم و علوم را از راه فکر و اندیشه به پژوهشگران تعلیم می‌دهند، و در نتیجهٔ تعلیم و تعلم، دانش‌پژوهان در هر رشته‌ای که علاقه‌مند باشند، کم‌کم به مرتبهٔ کمال می‌رسند. دانشمندان اسلامی مانند *فارابی* و *ابن‌سینا* و دیگران، مراتب تکامل نفس را به حسب دریافتهای عقلی و داشتن معقولات نخستین و فراگرفتن معقولات دومین به چهار مرحله تقسیم و هر یک را به نامی معین نامگذاری کرده‌اند: ۱ـ عقل هیولانی ۲ـ عقل بالملکه ۳ـ عقل بالفعل ۴ـ عقل بالمستفاد. (برای آگاهی از شناخت مراتب چهارگانه به فصل دهم از نمط سوم ترجمه و شرح *اشارات*، اثر نگارنده رجوع شود).

اهرمن: حکمای فرس به دو اصل باور داشتند: یکی فاعل خیر که نور است و دیگری فاعل شرّ که ظلمت است. نور را *اهورمزدا* و ظلمت را *اهرمن* می‌نامیدند.

أین: یکی از مقولات نه‌گانه عرضی است، و آن عبارت از بودن چیزی است در مکان معین.

«ب»

باد: حرکت طبیعی افقی هوا بر سطح زمین یا بر فراز آن را «باد» گویند. جنبش بادهای پردامنه بر سطح زمین پدیدآمده از دگرگونی فشار جو است. همان گونه که آب از بالا به پایین فرو می‌ریزد، هوا نیز از سویی که فشار جو در آن کم‌تر است حرکت می‌کند. همهٔ بادها از نسیمهای ملایم گرفته تا توفانهای سخت به همین سبب پدید می‌آیند. در اصطلاح هواشناسی، سویی را که در آن فشار جو نسبت به اطراف بیشتر است «فرابار»، و سویی را که در آن فشار جو نسبت به اطراف کمتر است «فروبار» خوانند. بادهای زودگذر و پردامنهٔ جوّ زمین عبارت است از جریان هوا میان دو سوی مجاور فرابار و فروبار، که به سبب عوامل گوناگون تغییر می‌پذیرد.

بادی: در لغت به معنای آفریدگار و آغازکننده نخست هر چیز، مشتق از بدء به معنای آغاز و نخست هر چیز است. بادی‌الرأی یعنی اندیشهٔ نخست، و در اصطلاح عرفا چگونگیهای ویژه‌ای است که در اثر ممارست اذکار مخصوص و پایداری اوراد مأثوره از سوی حق تعالی بر دلهای بندگان آشکار شود و همهٔ وابستگیهای به غیر، از دلها بزداید. (بنگرید به *لُمَع*. ص ۲۴؛ و شرح *شطحیات*. ص ۳۶۲).

بارقه: چیزی که درخشنده باشد. مأخوذ از بروق است به معنای درخشیدن. در اصطلاح عرفا روشنایی و درخشندگی است که از سوی خدا در آغاز کشف بر دل سالک بتابد و به سرعت خاموش شود. به عبارت دیگر، ظهور و کشفی است که می‌نماید و نمی‌پاید. *شهاب‌الدین سهروردی* در مقدمهٔ *حکمة‌الاشراق* فراگرفتن مطالب این اثر را وابسته به آن دانسته است که *بارقهٔ الهی* برای خوانندهٔ آن ملکه شده باشد و آنان که به این جایگاه از سلوک نرسیده

باشند از مسائل آن به هیچ وجه بهره نخواهند برد. چنانکه می‌گوید: «...واقّل درجاتِ قاری هٰذا الکتابِ اَنْ یکونَ قَد وَرَد عَلَیْه البارِق الالهی و صارَ وروده ملکة له، و غیره لاینتفع بِهِ اصلاً...» (بنگرید به *حکمة‌الاشراق*. چاپ تهران، ۱۳۳۱ ش. ص ۱۲ـ۱۳).

باطل: در لغت به معنای بیهوده شدن، بی‌معنی گردیدن، بیهوده ساختن، و بی‌معنی گرداندن، ناراست و نادرست، و در علوم عقلی در برابر حق و دارای معانی گوناگون است: ۱ـ هستی ذهنی در برابر هستی خارجی، به این معنی که هستی خارجی حق و هستی ذهنی باطل است. ۲ـ هستیهای دگرگون ناشدنی و همیشگی، حق، و هستیهای دگرگون شدنی و جهان ماده باطل است. ۳ـ هستیهای ممکن، تباه‌پذیر و باطل و وابسته به علت است، و هستی واجب، حق است که نیازی به پدیدآورنده ندارد. ۴ـ سخن ناراست و نادرست که با واقع ناهماهنگ است و در برابر آن حق خواهد بود.

ابن‌سینا در فصل چهارم از نمط چهارم *اشارات* بخش فلسفه در نمایاندن معنای حق می‌گوید: «کلُّ حقّ فَاِنَّهُ من حیث حقیقته الذّاتیة التی هُوَ بِها حَقٌّ، فَهُو متفق فیهِ واحد غَیرُ مشارالیه...» (بنگرید به *ترجمه و شرح اشارات*. سروش. ص ۲۵۲ـ۲۵۳).

باغی: ستمگر و نافرمان. در *تفسیر ابوالفتوح رازی*، ج ۲، ص ۳۸۷ در معنای بغی آمده است: «بغی تطاول باشد به ناحق بر مردمان، و طلب ریاست به ناحق.» *خواجه نصیرطوسی* در *اخلاق ناصری* گونه‌های نوابت را در آرمانشهر به پنج بخش قسمت کرد و باغیان را از گونهٔ سوم دانست. چنانکه در همان کتاب در تفسیر باغیان می‌گوید: «و اما نوابت که در مدن فاضله پدید آیند پنج صنف باشند... و سیم باغیان. و ایشان جماعتی باشند که به مُلک تغلّبی کنند، پس به فعلی از افعال رئیس، که موافق طبع عوام نباشد ایشان را از طاعت او بیرون آرند.»

بخار: گاز، ماده‌ای که از مادهٔ دیگر در حال تبخیر جدا شود یا در اثر حرارت از مایعات یا جامدات برخیزد و به هوا رود. آنچه به شکل دود یا رطوبت از آب گرم یا هر جسم جامد یا مایع دیگر، در اثر گرما و حرارت برخیزد، «بخار» گفته می‌شود جمع آن ابخره و بخارات است. در کتاب *جامع‌العلوم* ملقب به *دستورالعلماء*، در نمایاندن معنای بخار آمده است: «بخار عبارت از اجزای هوایی است که با اجزای کوچک مائی درهم آمیخته، و از راه حرارت چنان تلطیف شده باشد که میان آن دو یعنی اجزای هوایی و اجزای مائی جدا نتوان

کردن.» (همان مأخذ، ج ۱. ص ۲۳۱).*فارابی* در کتاب *السیاسة المدنیه* در فصل دوم از گفتار دوم، آبهای کره زمین را پدید آمده از بخارهای زیر زمین دانسته و بر این باور است که هوای اطراف کره زمین درهم آمیخته به بخارهایی است که از زیر زمین به بالا می‌رود. چنانکه می‌گوید: «...واختلاف المیاه مِن قِبَل انّ المیاه فی کل بلد انّما تتکون من البخارات التی تحت الارض ذلک البلد، و هواء کل بلد مختلط بالبخار الذی یتصاعد الیه من الارض.» یعنی گوناگونی آبها در هر شهر پدید آمده از گازها و بخارهایی است که زیر همان شهر است، و هوای هر شهری به بخار و گازی درهم آمیخته است که از زمین بالا می‌رود. (رجوع شود به همان مأخذ، ص ۷۰ـ۷۱).

ابن‌سینا در دانشنامهٔ علایی، بخش طبیعیات، در نمایاندن معنای بخار می‌گوید: «اما بخار، از گرمگاه بلندتر شود جنبش وی گران‌تر بود، و چون به آن جایگاه رسد، از هوا که سرد بود سرمای آن جایگاه او را ببندد، زیرا که سرما، بخار را زود ببندد، چنانکه چون گرمابه را در باز کنند، سرما از بیرون به هوای گرمابه رسد، اندر وقت، هوای گرمابه چون میغ شود، و چیز گرم زودتر ببندد، و زودتر فسرد، از قِبَل لطیفی وراکه قوت سرما اندر وی بیشتر تواند شدن. و از این قبل را هرگاه که به سرما آب گرم و آب سرد بر زمین ریزند، آب گرم زودتر بفسرد، و هرگاه که بخار زمین بفسرد، ابر شود و قوّت بخار زمین به کوهها بیشتر بود که مثل کوه انبیق است که نهلد مربخار راکه زود پراکنده شود، تا آنگاه که قوّت گیرد. آنگاه به جمله از کناره جدا شود و این سه حکم بود...» (همان مأخذ، ص ۶۵ـ۷۰).

بخت: در لغت به معنای طالع، اقبال و معنای پدید آمدن چیزی بی‌چشمداشت و بدون انتظار و مقدمه است. در اصطلاح فلاسفه پدیدآمدن چیزی را بدون استناد به علت بخت یا اتفاق گویند، و این کلمه با صدفه هم معنی است. آنان که به بخت و صدفه باور دارند، گویند حوادث جهان به علتی وابسته نیست، کون و فساد و تحولات و دگرگونیهای جهان امری تصادفی و اتفاقی است. حکیم یونانی *ذیمقراطیس* در مقام چگونگی تکوین کرات و اجرام ارضی و سماوی و پدید آمدن حوادث جهان مادی، به اتفاق و صدفه و بخت عقیده داشت. فلاسفه، پدیدآمدن هر پدیده‌ای را بی‌پدیدآورنده آن، ناممکن می‌دانند. آنان که پدید آمده‌ای را به اتفاق و صدفه نسبت می‌دهند، در حقیقت به علل واقعی آن پی نبرده‌اند.

بُخل: درشتی کردن و زفتی نمودن. از صفات رذیله است، و آن صفتی است که آدمی را از کمک

به دیگران در امور دنیوی باز می‌دارد و نمی‌گذارد که به آنان کمک و بخشش نماید، و گاه از رفاه دیگران ناخشنود است، و اگر نعمتی به کسی رسد، او را خوش نیاید. *خواجه نصیرطوسی* در *اخلاق ناصری* می‌گوید: «و در بخل، چون اندیشه کند داند که سبب آن خوف بود از فقر و احتیاج، یا محبّت علوّ رتبت به مال، یا شرارت نفس و طلب عدم خیرات خلق را.» (همان مأخذ، ص ۲۰۲).

بدیهی: صور ذهنی خواه تصور خواه تصدیق که در دریافت و حکم به آن، به فکر و اندیشه نیازی نباشد و به آسانی معنای آن به ذهن آید، مانند تصور هستی و تصدیق به اینکه اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است. اینگونه مفاهیم ذهنی را تصور و تصدیق بدیهی و آشکار خوانند.

بذخ: به معنای نافرمانی و گردن‌کشی نمودن. *فارابی* در همین اثر، در فصل هجدهم در نمایاندن معنای آزادگی و بخشش می‌گوید: «والحرّیة والکرم متوسط بین البذخ و الصلف و الطرمذة و بین النذاله.»

برهان: اقامهٔ دلیل بر اثبات مطلوب را برهان یا صناعت برهان خوانند، و معنای آن اخص از استدلال است. چه، لازم است مقدمات آن از یقینیّات فراهم شود، و یقینیات بر دو گونه‌اند: ۱ـ بدیهیات ۲ـ نظریاتی که به بدیهیات منتهی می‌شوند. بدیهیات بر شش قسم‌اند: ۱ـ *اولیات* ۲ـ *مشاهدات* ۳ـ *فطریات* ۴ـ *حدسیات* ۵ـ *متواترات* ۶ـ *تجربیات*. از دیدگاه اهل منطق نظری، برهان بر دو گونه است: برهان «انّ» یا برهان «هستی»، در برابر برهان «لم» یا برهان «چرایی». برهان «انّ» آن است که از معلول و اثر، اثبات علت و مؤثر شود، در صورتی که برهان «لم» درست برابر با آن، از طریق پی بردن به علت و مؤثر، معلول و اثر به دست می‌آید. برخی از برهانها در فلسفه به نام است، مانند: برهان اسد و اخصر، برهان انضمام، برهان ترتیب، برهان تطبیق، برهان جهات، برهان سلم، برهان فصل و وصل، برهان صدیقین، برهان قوّه و فعل، برهان وسط و طرف. (رجوع شود به ترجمه و شرح *اشارات*. اثر نگارنده. بخش فلسفه. ص ۵۰۷ـ۵۰۸).

بسیط: در فرهنگ به معنای گسترده و خالص و بی‌آمیغ، زمین فراخ، مرد فراخ‌زبان، و در علوم عقلی دارای معانی گوناگون است:

۱ـ آنچه بی‌جزء باشد؛ نه جزء عقلی و نه جزء ذهنی. همچون مقولات ده‌گانه و اجناس

عالی؛ یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض، و آنها را ماهیات بسیط خوانند.

۲ـ جسمی که دارای یک طبع و یک گونه است و از اجسام گوناگون پدید نیامده است (از دیدگاه فلاسفهٔ مشاء) مانند خاک، آب، هوا، آتش. *ابن‌سینا* در *دانشنامهٔ علایی* می‌گوید: «جسم چون موجود بود، یا جسمی بود که یک گونه و یک طبع دارد و آن را جسم بسیط خوانند.» (همان مأخذ، ص ۱۱۹).

۳ـ آنچه اجزای آن نسبت به غیر کم‌تر باشد، چون اجناس متوسط نسبت به جنس قریب، و آن را بسیط اضافی خوانند.

۴ـ آنچه جسم و جسمانی نیست چون عقول و نفوس.

۵ـ آنچه هستی آن با ماهیت آن یکی است، چون هستی واجب تعالی در برابر هستی ممکن که از وجود و ماهیت فراهم شده است. *فارابی* در فصل هشتم از گفتار نخست کتاب *السیاسة المدنیه* درباره یگانگی واجب تعالی و بخش‌ناپذیری آن به پاره‌های مقداری، معنوی و ماهیتی گفت‌وگو کرده است. (بنگرید به *السیاسة المدنیه*. همان مأخذ، ص ۴۲ـ۵۲).

بُعد: به ضمّ حرف اوّل، در لغت به معنای دوری، در برابر قرب، به معنای نزدیکی، و معنای دیگر آن، دراز، و درازی، کشش و کشیدگی است. در حکمت طبیعی به معنای مطلق امتداد است، خواه آنکه بتوان امتداد دیگری را در آن فرض کرد، چون سطح و جسم، و خواه آنکه فرض امتداد دیگر در آن ناممکن باشد، چون خط. جمع آن ابعاد است. آنان که به وجود خلاء باور دارند، دو گروهند: جماعتی برآنند که خلأ لاشیء و عدم محض است، و دستهٔ دیگر گمان می‌کنند که خلأ بُعد ممتد در همهٔ جهات است که اجسام در آن جای می‌گیرند و خلأ جایگاه آنهاست. خلأ به این معنی همان *بُعد مفطور* و فواصل میان اجسام است که فلاسفهٔ اسلامی آن را نادرست و ناراست می‌دانند، و *ابن‌سینا* در فصل سی و یکم از نمط نخست *اشارات* آن را باطل کرده است. گزیدهٔ سخن او در این فصل چنان است که می‌گوید: «وقتی بیان شد که بعد متصل بدون ماده پابرجا نیست، و نمایان گردید که ابعاد جسمانی به خاطر دارا بودن بُعد، در یکدیگر تداخل نمی‌کنند؛ پس جایی که بعد محض باشد، وجود ندارد، بنابراین همین‌که اجسام بجنبند آنچه از اجسام میان آنهاست دور می‌شود. پس برای اجسام بعد مفطوری ثابت نشده است، پس خلأ وجود ندارد.» (رجوع شود به *ترجمه و شرح اشارات*. همان مأخذ، ص ۹۳).

«ت»

تأثیر: به معنای اثر گذاردن است، و نشانهٔ فاعل در منفعل نتیجهٔ آن است. تأثیر از مقولهٔ فعل است، چنانکه تأثر ـ پذیرفتن منفعل اثر را از فاعل ـ از مقولهٔ انفعال است.

تأخّر: این کلمه مقابل *تقدّم* است که دارای اقسامی است؛ بدان‌جا رجوع شود.

تباین: یکی از نسبتهای چهارگانه میان کلیات است، و در اصطلاح اهل منطق بر دو گونه است: یکی *تباین کلی* و آن در وقتی است که هیچ یک از دو مفهوم کلی بر هیچ فردی از افراد کلی دیگر صدق نکند، مانند دو مفهوم کلی سنگ و درخت. می‌توان نسبت میان دو کلی متباین را به دو قضیهٔ سالبهٔ کلیه نمایان ساخت؛ و دیگر *تباین جزئی* یعنی جدایی اجمالی و صدق هر یک از دو کلی بدون دیگری فی‌الجمله، و این لفظ فی‌الجمله یا اجمالاً دارای دو فرض است: یکی عموم و خصوص من‌وجه، و دیگر تباین کلی. توضیح اینکه دانشمندان منطق برای اینکه قاعدهٔ کلی برای نقیضهای دو کلی متباین و اعم و اخص من‌وجه بیان کنند یک معنای جامعی را نقیض دو کلی متباین و اعم و اخص من‌وجه ذکر کرده‌اند و آن تباین جزئی است.

تجرّد: به معنای برکنار بودن از ماده و لوازم آن است، به همین جهت حکما میان عقل و نفس فرق گذاشته‌اند، و می‌گویند عقل موجودی است که ذاتاً و فعلاً برکنار از ماده و عوارض آن است، در صورتی که نفس به حسب‌ذات از ماده برکنار، ولی از سوی فعل چون سروکار آن با بدن است مادی است و به همین سبب در تعریف نفس واژه *آلی* به کار برده شده است، یعنی از سوی کنش و فعل مادّی است.

تجرید: مصدر باب تفعیل، و در لغت به معنای جدا کردن و کندن است. از دیدگاه فلاسفه،

جملگی قوای دریافت کننده آلات و وسایل تجریدند. مثلاً شیرینی را نیروی چشنده، از قند جدا می‌کند، و به وسیلهٔ نیروی دیدن، رنگها از اجسام جدا می‌شوند. به همین سبب تجرید همانند ادراک و علم دارای مراتب گوناگون است: ۱ـ احساس ۲ـ تخیل ۳ـ توهم ۴ـ تعقل (که والاترین مرتبهٔ تجرید است، و با تصرف نفس در جزئیات محسوس و مادی، معانی کلی معقول بر کنار از ماده و عوارض آن پدید می‌آید). (برای شناخت هر یک از مراتب ادراک، بنگرید به فصل هشتم از نمط سوم *ترجمه و شرح اشارات*)

تحدید: در لغت به معنای حدّ چیزی را نمایان و معنای ناپیدایی را پیدا کردن، مصدر باب تفعیل است، و این واژه در فرهنگ به معانی دیگر هم آمده است چون تیز کردن، و تیز در کسی نگریستن، و دیر در آمدن زراعت برای نباریدن باران و درنگی آن سپس کشت. در علوم عقلی عبارت است از به دست آوردن حدود هستیها. گاه از لفظ تحدید شناسایی مطلق خواسته می‌شود، خواه به ذاتیات خواه به اوصاف زاید بر ذات، و زمانی هم به دست آوردن حدّ تام، و همهٔ ذاتیات معنای ناپیدا مورد خواست است. بدین‌سان که مجهول مطلوب اصل نهاده شود، و همهٔ اموری که بر آن به واسطه یا بی‌واسطه حمل می‌گردد، مورد بررسی و کندوکاو قرار گیرد. آنگاه محمولات ذاتی از عرضی جدا شود، و سپس با نگریستن به دربایستهای درستی تحدید، حدّتام مجهول آنگونه که هست به دست آید. تحدید یکی از انحاء *تعلیمیّه* در دانش منطق است. *ابن‌سینا* در *دانشنامهٔ علایی* در نمایاندن شناسایی معانی ناپیدا می‌گوید: «غرض اندر حد، شناختن حقیقت ذات چیز است و جدایی خود به تبع آید، و غرض اندر رسم نشان دادن است به چیز، هر چند که ذات وی به حقیقت شناخته نیاید، و خود نشان دادن، جدا کردن را بود. پس حد از وصفهای ذاتی چیز بود، و حدّ کردن آن بود که نزدیکترین جنس چیز بگیری، چنان که حیوان مردم را، و آنگاه فصل ذاتی وی بیاری چون که ناطق، پس گویی که مردم حیوان ناطق است. اما رسم، چنان بود که گویی، مردم حیوان است خندان، گریان، پهن ناخن. یا چهار شماری است که از ضرب وی اندر خویشتن شانزده آید، یا شماری است، که از ضرب دو اندر خویشتن هشت آید...» (همان مأخذ، ص ۲۵ـ۲۹).

خواجه نصیرطوسی در *اخلاق ناصری* می‌گوید: «هر فضیلتی را حدّی است که چون از آن حدّ تجاوز نمایند در طرف غلوّ و چه در طرف تقصیر به رذیلتی ادا کند، بلکه هر قید که

در تحدید فضیلتی معتبر بود، چون اهمال کنند یا هر قیدی که نامعتبر بود چون رعایت کنند، آن فضیلت رذیلت گردد...» (بنگرید به همان مأخذ، ص ۱۱۷).

تخلخل: در لغت جدا شدن اجزای چیزی از یکدیگر است. در نزد حکمای مشّاء زیاد شدن حجم جسم است، بی‌آنکه چیزی از خارج به آن افزوده شود؛ مانند انبساط آب در اثر حرارت، و این کلمه درست مقابل تکاثف است. تکاثف در لغت بر هم نشستن و بهتر شدن را گویند، و در اصطلاح فلاسفه، کم شدن حجم جسم است، بی‌جدا شدن اجزایی از آن؛ مانند انقباض جسم در اثر برودت. تخلخل و تکاثف یاد شده حقیقی بودند، و تخلخل و تکاثف غیرحقیقی از اقسام حرکت در مکان است. (برای دریافت آراء دربارهٔ تخلخل و تکاثف و امکان و عدم امکان آن، بنگرید به کتاب *حرکت* و *استیفای اقسام آن*، اثر نگارنده. چاپ سروش، تهران، ۱۳۶۳. ص ۲۵۶ـ۲۶۹).

تخیّل: در اصطلاح فلاسفه یکی از گونه‌های دریافت، و آن کنش و کار حس مشترک است. حس مشترک از دیدگاه آنان یکی از نیروهای باطنی است و کنش او دریافت صور جزئی محسوس است، خواه دریافت شده پیش دریابنده حاضر خواه غایب باشد. بنابراین تجرید در تخیّل از احساس بیشتر است. چه، در احساس برای تحقّق آن سه شرط لازم است: ۱ـ حضور مادّه ۲ـ دربرداشتن عوارض دور از ماهیت ۳ـ جزئی بودن معلوم. در صورتی که در تخیّل شرط نخست ضروری نیست، و با پدید آمدن دو شرط دیگر تخیل تحقق خواهد یافت.

تداخل: در لغت به معنای در یکدیگر درآمدن و یکی شدن، و در اصطلاح حکما داخل شدن چیزی در چیز دیگر است، بی‌آنکه به حجم و مقدار جسم دوم چیزی افزوده شود، از دیدگاه فلاسفه در جواهر تداخل ناممکن است، بدان سبب که بر فرض تحقّق آن، لازم آید که همهٔ جهان جسمانی در یک جزء جای گیرند و در حجم و مقدار آن افزایش پدید نیاید.

ترجّح بلامرجّح: و آن هستی یافتن امر ممکن بی‌علّت فاعلی است، چنانکه هستی یافتن چیزی بدون علت غایی ترجیح بلامرجح است. ترجّح بلامرجّح به اتفاق همهٔ حکما و متکلمان محال و ناممکن است، در صورتی که در تحقق ترجیح بلامرجّح میان آنان اختلاف نظر است، گروهی آن را روا دانسته‌اند.

ترکیب: به معنای به هم آمدن و به هم پیوستن در برابر تحلیل که به معنای گسستن و پاره پاره

کردن است. در فلسفه، هر موجودی که از لحاظ وجودی یا ماهوی از چند پارهٔ ذهنی یا خارجی فراهم شده باشد، آن را مرکّب گویند. ترکیب در نزد حکما بر سه گونه است: گاهی مرکّب از پاره‌هایی به وجود می‌آید که جملگی پیش از مرکّب‌اند؛ چون عناصر اشیای مرکّب، که پیش از مرکب هستی دارند و سپس مرکّب پدید می‌آید، و زمانی هم مرکّب از یک پاره‌ای که اصل و بر مرکب مقدم است به وجود می‌آید و پارهٔ دیگر به آن می‌پیوندد که در حقیقت وجود پارهٔ دوم بر وجود مرکّب مقدم نیست، بلکه با هستی آن همزمان است. چنانکه هستی تخت از دو پاره مادّه و صورت پدید می‌آید، ماده همان چوب است که هستی آن پیش از تخت است. ولی پارهٔ دوم یعنی صورت با خود تخت یکی است، و همین که صورت به ماده بپیوندد، تخت هستی خواهد یافت. گاهی هم یک حقیقت دارای پاره‌های ماهیت است و از جنس و فصل فراهم آمده است، بی‌آنکه دارای اجزای مقداری یا معنوی باشد؛ چون هستیهای برکنار از ماده مانند عقل و نفس که هر یک دارای جنس و فصل‌اند. یک امر مرکّب گاهی به حسب چندی بخش‌پذیر است، در اینگونه مرکّب، هر یک از پاره‌ها جداگانه پذیرای نشان دادن است، و گاهی بخشهای یک مرکب به حسب ماهیت است، چون بخش شدن ماهیت نوعی به جنس و فصل، و زمانی هم بخش‌پذیری به پاره‌های معنوی است؛ چون پاره‌های جسم که طبق برهان اتّصال و انفصال، هر جسمی از دو پارهٔ معنوی ـ یکی هیولا و دیگری صورت ـ فراهم آمده است.

تَسلسُل: تسلسل آن است که هر علت علتی داشته باشد، و به علتی باز نگردد که آن دارای علت نباشد. حکما تسلسل را در اموری که موجود و مترتّب و مجتمع باشد محال می‌دانند، بنابراین به عقیدهٔ آنان در امر اعتباری و معدوم تسلسل رواست؛ مانند اعداد نامتناهی که برای آنها تحققی نیست، و در حرکات دوری چون حرکت افلاک و جنبش زمین تسلسل ممکن است. چه، این جنبشها در یک جایگاه مجتمع نیستند و در پی هم جای دارند، و به عقیدهٔ برخی از حکما که جهان را قدیم زمانی می‌دانند، تسلسل در ارواح و نفوس آدمی (که به گونه نامتناهی و مجتمع پس از جدایی از بدن در عالم هستی دارند) جایز و رواست، بدان سبب که هستی نفوس نامترتب است. متکلمان تنها در امور اعتباری تسلسل را امکان‌پذیر می‌دانند، و به عقیدهٔ آنان در غیر این صورت تسلسل ناراست و نادرست است.

تشخّص: گونهٔ هستی یافتن ویژه هر موجودی را در علوم عقلی تشخّص خوانند، و آن عبارت

علت تام بر معلول خود.

تکاثف: در بیان تخلخل معنای تکاثف نمایان شد، بدان جا رجوع شود.

تکوین: هستی بخشیدن و پدید آوردن چیزی که به زمان و مادّه مسبوق است، مانند موالید و مرکبات عناصر.

تماثل: در لغت به معنای همانند بودن است، و در اصطلاح به معنای یکی بودن دو چیز در جنس و فصل و ماهیت نوعی است؛ مانند احمد و حسن که ماهیت نوعی آنها حیوان ناطق است.

تمدّن: در لغت به معنای شهرنشینی است و در اصطلاح مجموعهٔ کردارهای اکتسابی یک جامعه است که افراد جامعه با همکاری و همیاری یکدیگر، برای از میان برداشتن نیازهای فردی و جمعی و دست یازیدن به دربایستها و برتریهایی که شایسته آن هستند تکاپو می‌کنند، و نتیجهٔ پویایی آنان، پدیدار شدن همان کنشها و نشانه‌های افراد جامعه است که با تباه شدن افراد جامعه آن نشانه‌ها ماندنی خواهند بود. فرد هم جاندار خردمندی است که دارای کنشها و اندیشه‌ها و احساسات مستقلی است، ولی همان اندیشه‌ها و کنشها با برخورد به جامعه و تمدنی که در آن نشو و نما خواهند کرد به ناچار کاملاً آزادی‌شان محدود خواهد شد. عوامل مهم تمدن هم بر چهارگونه‌اند: ۱ـ عوامل جغرافیایی ۲ـ سازمان سیاسی ۳ـ عوامل اقتصادی ۴ـ عوامل روانی و فرهنگی.

تناسخ: مصدر باب تفاعل و در اصطلاح به معنای تعلق روح و نفس آدمی بعد از مفارقت از تن و از یک بدن، بدون فاصله زمانی به بدن دیگر است. ظاهراً نخستین کسی که به تناسخ عقیده داشت *فیثاغورس* حکیم و پیروان او بوده‌اند. *ابن‌سینا* در فصل هفدهم از نمط هشتم *اشارات*، به دو دلیل تناسخ را باطل کرده است. (رجوع شود به ترجمه و شرح *اشارات*. اثر نگارنده. چاپ سروش. ص ۴۳۲ـ۴۳۴).

تناهی: در برابر عدم تناهی است و تقابل میان آنها تقابل عدم و ملکه است، امور متناهی به حدودی محدودند، و امور غیرمتناهی به حدودی محدود نخواهند بود. فلاسفهٔ اسلامی دلایلی چند بر اثبات تناهی ابعاد عالم جسمانی آورده‌اند. *ابن‌سینا* در فصل یازدهم از نمط نخست *اشارات*، دلایلی چند بر اثبات تناهی ابعاد عالم جسمانی که یکی از مسائل حکمت طبیعی است، را نمایان ساخته است. (رجوع شود به ترجمه و شرح *اشارات*. اثر نگارنده.

چاپ سروش، همان مأخذ، ص ۴۳ـ۹۸).

توحید: توحید در فرهنگ به معنای یگانه کردن، و توصیف نمودن به یکتایی است، و در اصطلاح حکم کردن بر یکتایی ذات پروردگار در ذات و صفات و افعال است. *ابن‌سینا* در فصلهای ۱۶ـ۲۰ از نمط چهارم *اشارات*، به دو دلیل یکتایی واجب‌الوجود را ثابت کرده است.

CAS
JAKARTA
LIBRARY

«ث»

ثِقَل: به کسر حرف اوّل و فتح حرف دوم مصدر، به معنای سنگین بودن، و به سکون حرف دوم، اسم مصدر به معنای سنگینی، مقابل خِفت به معنای سبکی است، و ثقیل یعنی سنگین چنان که خفیف یعنی سبک. ثِقل و خِفت از کیفیات محسوس و ملموس‌اند؛ ثقل، میل طبیعی جسم به طرف مرکز و خفت میل طبیعی جسم به جانب محیط است.

ثنویت: یعنی دوگانه‌پرستی. کسانی را که در جهان هستی به دو مبدأ فاعل خیر و فاعل شرّ، عقیده داشتند، *ثنوی* خوانند. به عقیدهٔ آنان، نور، مبدأ خیرات و ظلمت سبب پیدایش شرور در جهان مادی است. چنانکه فاعل خیر در دین زردشت به نام «اهورمزدا»، و فاعل شرّ «اهرمن» معرفی شده است. زردشت بر آن باور بود که بشر، در اعمال و کارها مختار و آزاد است و به همین جهت باید در اثر کار و کوشش به فاعل خیر کمک کند تاکم‌کم فاعل شرّ، ناتوان و فانی گردد و دوگانگی در آفرینش از میان برخیزد. ورزش در دین زردشت جنبهٔ مذهبی داشت و همگانی بود، و آن را وسیلهٔ بیرون راندن اهرمن از بدن می‌پنداشتند. *ابن‌سینا* در کتاب *اشارات*، بخش فلسفه، فصل دوازدهم از نمط پنجم، همان را نمایان ساخته است.

ثوانی: جمع ثانیه، در لغت به معنای دومی یا دومین، یک شصتم دقیقه و یک سیصد و شصتم ساعت. عقربهٔ کوچک که ثانیه‌ها را در دستگاه ساعت پیدا می‌سازد، از دیدگاه *فارابی* همان هستیهای سپس آفریدگار نخست از صادر اول تا عقل فعّال است. *فارابی* در آثار خود واجب‌الوجود را *الاوّل* و عقول ده‌گانه را *ثوانی* به کار برده است ، چنان که در کتاب *السیاسة‌المدنیه* در نمایاندن مراتب هستی می‌گوید: «فالاوّل هو الذی یَنْبغی اَنْ یَعتقِد

فیهِ انَّه هو الاِلٰهُ، و هُوَ السِّبب القَریب لوُجود الثّوانی، و الثّوانی هیَ اسباب وجودِ الاجسام اِلسَّماویه و عَنْها حصلتْ جَواهر هٰذِهِ الأجسام و کُل واحدِ مِن الثّوانی یلزم عنْه وجود واحدٍ واحدِ منَ الاجسام السّماویة... و عَدَد الثوانی عَلیٰ عدد الاجسامِ السَّماویه، و الثّوانیِ هی التی ینْبغی اَنْ یُقال فیهاٰ الرّوحانیون و الملائکةِ و اشباه ذالک.» (همان مأخذ، ص ۳۱ـ۳۲).

«ج»

جبر: در لغت شکسته را بربستن و نیکو کردن است. در اصطلاح علم کلام جبر و اختیار یا جبر و تفویض یا جبر و قدر، عنوان مسألهٔ معروف فلسفی در بیان حدود اختیارات انسان است. جبر عبارت است از اسناد دادن فعل بنده به خدا در مقابل قدر که انتساب فعل بنده است به خود او. پیروان مذهب جبر یعنی جبریه یا مجبره در مقابل اهل تفویض یا قَدَریّه قرار دارند، پیروان افراطی مذهب جبر، عقیده دارند که بنده در کنشهای خود هیچ گونه اراده و اختیاری ندارد و او را با جماد برابر می‌دانند. برخلاف قَدَریّه که بنده را در همه افعال آزاد و مختار، و تنها خالق آن می‌پندارند. هر دو مذهب خالی از اشکال نیست. اگر بنده در اعمال خود اراده و اختیاری نداشته باشد، تکلیف بر او و فرستادن پیامبران عملی بیهوده خواهد بود، و موضوع ثواب و عقاب که اساس مذاهب و ادیان است از میان می‌رود. از طرف دیگر، چون خدا پیش از وجود بندگان بر اعمال آنها علم داشته است، ممکن نیست که از بنده عملی بر خلاف علم خدا صادر شود، و بدین سبب بنده را در اعمال خود اختیاری نیست، چنانکه این رباعی خیام حکایت از آن دارد:

من می خورم و هر که چو من اهل بود
می خوردن من به نزد وی سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می‌دانست
گر می نخورم، علم خدا جهل بود

مسألهٔ جبر و اختیار یا جبر و قدر به مناسبت بعضی از آیات قرآن کریم که دلالت بر جبر دارد، و برخی دیگر که حاکی از اختیار است، از اسباب اختلاف میان متفکران

اسلامی، با عناوین یاد شده بوده است. اصطلاح قدریّه گرچه پیش از پیدایش معتزله وجود داشته است، و به هر حال از غیلان دمشقی و معبد جُهنی نقل شده است، معمولاً در اصطلاح اشاعره به این فرقه گفته می‌شود، در صورتی که معتزله برای آنکه به استناد حدیث (القدریة مَجوسُ هٰذِهِ الاُمَّةِ) مشمول عنوان مجوس نشوند، از پذیرفتن این عنوان وحشت دارند. از نخستین پیروان جبر محض، جهم بن *صفوان* است که پیروانش به جهمیه معروفند. معتزله فرقهٔ اشاعره را که با عقیدهٔ آنها به قدر مخالفت می‌ورزیدند مجبّره می‌خواندند، ولی اشاعره جبری محض نبودند، بلکه برای رهایی از ناهمواریهای جبر*مطلق* به نظریه کسب متوسل شدند. بدین معنی که امام محمد غزالی پیشوای دوم فرقهٔ اشاعره می‌گوید: «وقتی که بنده عزم خود را بر فعلی مصمم کند، خدا آن فعل را خلق می‌کند» و بنابراین اراده فعل از انسان است. اما خلق از آنِ خداست، و این مقارنه فعل را با ارادهٔ انسان «کسب» می‌نامند. بسیاری از فرق شیعه برای رهایی از ناهمواریهای یادشده دربارهٔ جبر و اختیار، به نظریهٔ (امرٌ بینَ الاَمْرَین) متوسل شدند، یعنی حدوسطی میان جبر و اختیار. در مسأله جبر و اختیار، نگارنده را عقیده بر آن است که کنشهای آدمی دارای دو نوع علل و اسباب است: ۱ـ علل دور که فراهم کردن آن در اختیار انجام‌دهندهٔ فعل نیست ۲ـ علل نزدیک که در اختیار انجام دهندهٔ فعل است، ولی علّت تام برای انجام دادن فعل نیست، پس فرد به استقلال در انجام دادن فعل مختار نخواهد بود. بنابراین می‌توان گفت که هر فعلی از فرد پدید می‌آید، معلول اراده است به ملاحظهٔ علل قریب و معلول جبر است به ملاحظهٔ علل دوری که در اختیار انجام‌دهنده فعل نیست.

جدل: یکی از صناعت خمس در منطق است که مقدمات آن از قضایای مشهور و مسلّم فراهم شده است. (به *ترجمه و تفسیر تهذیب‌المنطق*، چاپ دانشگاه تهران.ص ۱۹۷ـ۱۹۸ رجوع شود).

جزء لایتجزا: پارهٔ بخش‌ناشدنی ترجمه عربی کلمهٔ یونانی *اتوموس*، به همین معنا که لفظ اَتم از آن گرفته شده است. در اصطلاح فلسفه و کلام هر یک از پاره‌های بخش‌ناپذیر به تعداد متناهی یا نامتناهی که مادّه را فراهم آمده از آنها و یا قابل تقسیم به آنها می‌دانستند. ذیمق*راطیس* که فرضیهٔ «جزء لایتجزا» را اساس فلسفهٔ خویش قرار داد، عقیده داشت که همهٔ اجسام از ذرّات کوچک بی‌شمار و دارای ابعاد ولی تقسیم‌ناپذیر که همه یک جنس‌اند

فراهم آمده و نوع اجسام معلول اختلاف شکل و اندازه و وضع این اجزای لایتجزا نسبت به یکدیگر است. نیز بر این باور بود که هستی این ذرات ابدی است و دارای حرکت دوری ذاتی هستند. *ارسطو* وجود جزء لایتجزا را انکار کرد و فلاسفهٔ اسلامی نظر او را به ارث بردند. به همین سبب *ابن‌سینا* در فصل اول و دوم از کتاب *اشارات*، نمط اوّل، به دلایلی وجود *جزء لایتجزا* را باطل دانست، در صورتی که برخی از متکلمان اسلامی به وجود آن معتقد بودند. ولی نظریهٔ فلسفی‌ای بیش نبود و جنبهٔ علمی نداشت. بسط این نظریه به صورت علمی در قرن ۱۹ به وسیله *جان والتن* صورت گرفت.

جزئی: و آن بر دو قسم است: ۱ـ جزئی حقیقی: هرگاه معنای لفظ خودبه‌خود طوری باشد که تنها در ذهن یک فرد را شامل شود، آن را *جزئی حقیقی* گویند؛ مانند این کتاب و آن انسان و احمد و نظایر آن. ۲ـ جزئی اضافی: هر مفهوم خاص که با معنای عام و فراگیر مقایسه شود، مفهوم خاص را نسبت به مفهوم عام *جزئی اضافی* گویند، مانند مفهوم علی نسبت به انسان و معنای انسان نسبت به جاندار.

جسم: جوهری است که از هیولا و صورت فراهم آمده و پذیرای سه بُعد (طول و عرض و عمق) است.

جسمانی: نیروهایی که در جسم جای دارند، و اعراض و چگونگی‌هایی که بر جسم عارض می‌شوند، نام جملگی جسمانی است و همه به جسم وابسته‌اند. بنابراین همهٔ مقولات نه‌گانه عرض که به موضوع نیاز دارند جسمانی‌اند.

جسم بسیط: جسم بر دو گونه است: ۱ـ بسیط ۲ـ مرکب، جسم مرکب آن است که از اجسامی فراهم شود که دارای طبیعتهای مختلف و گوناگون باشند؛ چون جسم آدمی که اگر تجزیه شود یکی از اجزای آن آب و دیگری مثلاً حرارت است. پیداست خواصی که از لوازم آب است، برای حرارت نیست و حرارت هم از لوازم آتش است. پس می‌توان گفت که انسان از طبیعتهای گوناگون فراهم آمده و جسم مرکّب است. جسم بسیط برخلاف جسم مرکب یکی است و در آن ترکیب قوا و طبایع نیست.

جسم تعلیمی: عَرَضی است که به جسم طبیعی وابسته است، به عبارت دیگر، ابعاد سه گانه است بدون توجه به مواد آن.

جسم طبیعی: جسم طبیعی جوهری است پذیرای بخش از سه سوی و به عقیدهٔ حکمای مشّاء

از دو پارهٔ هیولا و صورت فراهم آمده است. در نزد حکمای اشراق، جوهری بسیط و بی‌جزء و به خود وابسته است.

جماعت: در لغت به معنای گروه مردم است، و در دانش کشورداری گروهی از جانداران خردمند که برای دست یازیدن به دربایستهای زندگی و برتریهایی که شایستهٔ رسیدن به آن هستند، برای فراهم آوردن دستورهای زیست و به کار بردن آن در جایگاهی معین به گونه‌ای به دور هم گردآیند، و از این گردهمایی‌ها با همکاری و همیاری یکدیگر به گونه‌ای میان آنها وابستگی در پندارها و گفتارها و کنشها پدید آید. نام اینچنین گردهمایی‌ها *جماعت* است. بنابراین، جماعت پدیدآمده از گردهمایی و اجتماعات گوناگون است. کنشها و رفتارهای جمعی که در جامعه‌های نارسا، غالباً پدیدآمده از احساسات است بر خرد و دریافتهای شهروندان چیره خواهد شد، و افراد جماعت در اثر برخوردار نبودن از آگاهیهای دربایست، و نارساییهای فرهنگی، تحت تأثیر کنشها و رفتارهای یکدیگر واقع خواهند شد. در آن هنگام، بدین‌سان جماعتی تلقین‌پذیر خواهند بود. به همین سبب، پیشوایان و رهبران با ممارست و مهارت و چیره‌دستی خواهند توانست خواست جمعی را که پدیدآمده از احساسات است بر خواست فردی که از خرد پدید آمده است، چیره گردانند. و از این رو، هر یک از افراد خردمند جماعت با پذیرش خواست جمعی، خواست فردی خود را به یک سوی می‌نهد، و از خواست جمعی پیروی می‌کند. *فارابی* در فصل نخست از گفتار دوم کتاب *السیاسة‌المدنیه*، جماعت را از سویی چهارگونه برشمرده است: ۱ـ جماعت کوچک و بی‌کرانه نارسا که همان گردهمایی در سرا و منزل است؛ ۲ـ جماعت بسیار بزرگ و رسا که همان گردهمایی و انجمن امتها در شهرهاست؛ ۳ـ جماعت نارسا که همان گردهمایی در روستاها و برزنها و بخشهای یک شهر است؛ ۴ـ جماعت رسا که همان گردهمایی و انجمن یک شهر است. بنابراین جماعت مدینه، نخستین جماعت رسا خواهد بود. (بنگرید به *السیاسة‌المدنیه*. همان مأخذ، ص ۶۹ـ۷۰).

ارسطو در کتاب *سیاست*، اجتماع خانواده، دهکده و شهر را بدین‌گونه نمایان می‌سازد و در این زمینه می‌گوید: «نخستین اجتماعی که وجودش ضرورت می‌یابد میان کسانی است که نمی‌توانند بی‌یکدیگر زیست کنند، مثلاً زن و مرد برای بقای نسل با هم درمی‌آمیزند و این نه از روی عمد و اراده، بلکه به آن انگیزهٔ طبیعی صورت می‌بندد که در

همهٔ جانوران و نیز گیاهان موجود است، تا از خود چیزی همجنس خویش بازنهند؛ اجتماعی که بعد لازم می‌آید، میان کسی است که به حکم طبیعت فرمانرواست و کسی که به حکم طبیعت فرمانبردار است و طبعاً بنده... از سوی دیگر نخستین اجتماعی که از چندین خانه پدید می‌آید دهکده نام دارد که هدف آن چیزی بیش از برآوردن نیازهای روزانه است... جامعه‌ای که سرانجام از فراهم آمدن چندین دهکده پدید می‌آید شهر نام دارد که می‌توان گفت از لحاظ توانایی برآوردن نیازهای خویش (با اتکاء به ذات) به غایت کمال رسیده است... و از اینجا آشکار می‌شود که شهر پدیده‌ای طبیعی است، و انسان به حکم طبیعت حیوان اجتماعی است.» (بنگرید به همان مأخذ، ص ۲ـ۵).

جمع: اصطلاح عرفانی است و مقابل فرق است. فرق احتجاب از حقّ و توجّه به خلق است، در صورتی‌که جمع مشاهدهٔ حق است بی‌خلق، و آن مرتبت فنای سالک است. *ابن‌سینا* آن را در فصل نوزدهم از نمط نهم *اشارات*، بخش فلسفه، به نیکوترین وجه نمایان ساخته است.

جود: یعنی بخشش و در اصطلاح فایده رساندن است به چیزی که دریافت‌کنندهٔ آن سزاوار دریافت آن باشد، بدون فایده و غرضی که عاید بخشنده شود. پس در تحقق معنای آن سه چیز معتبر است؛ یکی فایده رساندن و بهره دادن به دیگری، و دیگر آنکه لازم است کسی که بخشش را دریافت می‌کند شایسته و درخور آن باشد، سه دیگر، آنچه در بخشش معتبر است این است که بخشش برای دریافت عوض و یا پاداشی نباشد. (بنگرید به ترجمه و شرح *اشارات*. اثر نگارنده.فصل پنجم از نمط ششم؛ *السیاسةالمدنیه*. همان مأخذ، فصل هشتم از گفتار نخست. ص۴۷ـ۵۲).

جوهر: ماهیتی است که هرگاه در خارج تحقق یابد، به موضوع نیازمند نباشد، اگرچه در محلّی جای گیرد. چنانکه صورت جسمیه جوهر است و به موضوع نیاز ندارد، ولی در محلی واقع شده است که هیولاست. در فلسفه جوهر بر پنج قسم است: هیولا، صورت، جسم، نفس، عقل.

جهت: طرف امتداد نامنقسم را در فلسفه جهت گویند. (بنگرید به فصل سی‌وچهارم و سی و سوم، از نمط نخست *اشارات*.) جهت در منطق لفظی است که چگونگی وابستگی محمول را به موضوع در قضیه نمایان می‌سازد و صفت نسبت است؛ چون، *امکان*، ضرورت و *امتناع*.

«ح»

حادث: لفظ حادث در فلسفه به دو معنی آمده است: ۱ـ حادث زمانی ۲ـ حادث ذاتی. برای دریافت معنای حادث و گونه‌های آن، ضرورت دارد تا معنای واجب بالغیر در فلسفه تفسیر شود، آنگاه معنای حادث و دو گونهٔ آن، خودبه‌خود آشکار خواهد شد. هستی بر دو گونه است: یکی واجب‌الوجود بالذات، و آن موجودی قائم و متکی به خود و پدیدآورندهٔ ممکنات و غیرمعلول است؛ دیگر واجب بالغیر یا ممکن‌الوجود، و آن موجودی معلول و وابسته به علت و متکی به واجب‌الوجود است. معنای واجب بالغیر وسیع‌تر از موجود مسبوق به عدم است، چه، معنای نخست دربرگیرندهٔ حوادث زمانی و هستیهای مجرد از ماده است، درصورتی که معنای دوم به موجودات مادّی و حوادث زمانی اختصاص دارد. در نزد فلاسفه، سبب نیاز معلول به علت و مفعول به فاعل، وصف امکان است ـ خواه آنکه به عدم زمانی مسبوق باشد، یا آنکه پیوسته بی‌سبق زمان واجب بالغیر بر او صدق کند ـ بنابراین حادث ذاتی هم‌معنی با واجب بالغیر است و دربرگیرندهٔ جهان مجرد و مادی است، در صورتی‌که حادث زمانی به پدیده‌های مادی که به عدم زمانی مسبوق است اختصاص دارد. پس هر موجود واجب بالغیری، نخست باید ممکن‌الوجود باشد و همین عنوان برای هستیهای مجرّد بسنده است، ولی در جهان مادی و حوادث زمانی گذشته از امکان اگر جوهر باشد چون صورت به تقدم *محل* و اگر عرض باشد به تقدم موضوع نیازمند است. کوتاه سخن آنکه هر موجودی که به عدم زمانی مسبوق باشد، حادث زمانی است؛ چون عناصر چهارگانه و موالید سه‌گانه. مقابل آن قدیم زمانی است؛ چون هستیهای مجردات و افلاک. به عقیدهٔ حکما، هر موجودی که وجودش به عدم ذاتی مسبوق باشد، به

حدوث ذاتی موصوف است، و این، معنای همهٔ هستیهای ممکن را (از جهان مجردات و جهان ماده) فراگیر است، و مقابل آن واجب‌الوجود خواهد بود که قدیم ذاتی است. (بنگرید به ترجمه و شرح *اشارات*، بخش فلسفه، نمطهای پنجم و ششم و هفتم. ص ۲۸۱ـ۴۰۹).

حال: در فرهنگ به معنای عارض است. در فلسفه، کیفیت نفسانی زودگذر را *حال* و کیفیت پابرجا و ثابت را *ملکه* خوانند، چنانکه *خواجه نصیرطوسی* در *اساس‌الاقتباس*، در نمایاندن معنای حال می‌گوید: «و حال یکی از کیفیات نفسانی است و هیأتی بود که عارض شود و هنوز راسخ نشده باشد و چون راسخ گردد *ملکه* باشد و بالجمله کیفیات نفسانی را حال و ملکه خوانند؛ مانند علوم و اعتقادات و ظنون و عدالت و عفت و شجاعت و سخاوت و اضداد آنها، که آنچه سریع‌الزوال بود *حال* خوانند و آنچه بطیء‌الزوال بود *ملکه* خوانند.» (همان مأخذ، ص ۴۴).

خواجه نصیرطوسی در همان کتاب ص ۳۵ حال را به دو معنی یکی صورت و دیگری عرض به کار برده است. چنانکه می‌گوید: «حال دو گونه بود: یا حالی بود که سبب قوام محل باشد و محل بی‌او متقوم و موجود بالفعل نتواند بود، مانند امتداد جسمانی آن چیز را که قابل امتداد جسمانی است. چه، قابل امتداد بی‌امتداد موجود نتواند بود و چنین حال را صورت خوانند و محل او را مادّه؛ و یا حالی بود که محل بی‌او متقوم و موجود بالفعل باشد، مانند سیاهی جسم. چه، جسم بی‌سیاهی جسم باشد و موجود بالفعل بود، و چنین حال را عرض خوانند و محل او را موضوع».

حرکت: بر وزن عظمت، به فتح حرفهای اوّل و دوم و سوم، کلمهٔ تازی و اسم مصدر است که هیچ وزنی را از ثلاثی مجرد از آن مشتق نیست. حرکت در نزد اهل لغت به معنای جنبش و انتقال جسم از جایی به جایی دیگر است. فلاسفه حرکت را به طرق گوناگون که بعضی عام و برخی خاص است تعریف کرده‌اند. قدما آن را به *بیرون آمدن تدریجی اشیاء از قوه به فعل* تفسیر کرده، و *ارسطو* در تعریف آن گفته است: «حرکت کمال اوّل است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است.» *افلاطون* حرکت را به *بیرون آمدن از یکسانی* تعریف نموده و یکسانی آن است که موصوف در زمانهای مختلف بر یک حال باقی باشد. پیداست که معنای بیرون‌آمدن از یکسانی نسبت به تعریف قدما و *ارسطو* عام است و همهٔ

مقولات را دربرمی‌گیرد، در صورتی‌که تعریف *ارسطو* و قدما که در معنای حرکت، دگرگونی تدریجی را معتبر دانسته‌اند، تنها شامل چهار مقوله *این*، *وضع*، *کیف*، و *کم* است. توجه به این نکته لازم است که جمع کثیری از دانشمندان اسلامی، مانند *ابویوسف یعقوب اسحاق کندی* و *ابونصر فارابی* و نویسندگان رسائل اخوان الصفا و *ناصرخسرو* با *افلاطون* در تفسیر معنای حرکت هم‌عقیده هستند، و حرکت را به معنای وسیع به مطلق دگرگونی و تبدل تعریف کرده‌اند. شیخ *شهاب‌الدین سهروردی* با پذیرفتن تعریف قدما حرکت را مقولهٔ جداگانه‌ای قرار داده و در تعریف آن گفته است: «حرکت هیأتی است که ثبات آن تصور نگردد». در نزد عرفا حرکت به سه معنی آمده است: ۱ـ سیر نزولی ۲ـ سیر صعودی ۳ـ تجدد ماهیات و تقلب جواهر. (برای آگاهی از تفاسیر معنای حرکت و بیان احکام و اقسام آن به کتاب *حرکت و استیفای اقسام آن*. اثر نگارنده. چاپ سروش، سال ۱۳۶۳ ش، رجوع شود).

حسّ مشترک: حسّ مشترک یا قوّهٔ بنطاسیا، نخستین قوّهٔ باطنی است که در تجویف اوّل مغز جای دارد و همهٔ صورتهایی که در حواس پنجگانه نقش می‌بندد، جملگی را درمی‌یابد و به همین سبب حسّ مشترک مانند حوضی است که از پنج نهر مختلف به آن آب برسد. (بنگرید به فصل نهم از نمط سوم *اشارات*).

حقّ: این کلمه در فلسفه دارای معانی زیر است: الف ـ هستی خارجی در برابر هستی ذهنی که اوّلی حق و دومی باطل است. ب ـ هستی پیوسته و نامتغیر در برابر هستیهای گسسته و تغییرپذیر. ج ـ حال نسبت وقتی واقع با آن مطابقت نماید. د ـ هستی قدیم و واجب در مقابل هستی ممکن و حادث.

بدیهی است که ذات واجب‌الوجود به تمامی معانی حق است. چه، حق‌تعالی موجود پیوسته ازلی و ابدی خارجی است که هیچ گونه شائبهٔ نیستی در آن نیست، برخلاف دیگر هستیها که هر یک به نوبهٔ خود و در برابر هستی او فناپذیر و نابودشدنی و باطل هستند. (بنگرید به فصل چهارم از نمط چهارم *اشارات*).

حکمت: به کسر حرف اوّل و فتح حرف سوم. در لغت به معنای عدل و علم و حلم و نبوت و قرآن و انجیل و زبور و دانش و دریافت حقیقت هر چیزی است. در فلسفه، حکمت با فلسفه هم‌معنی است و به طرق مختلفی تعریف شده است. *خواجه نصیرطوسی*، در تعریف آن می‌گوید: «گوییم که حکمت در عرف اهل معرفت عبارت است از دانستن چیزها چنان که

باشد، و قیام نمودن به کارها چنان که باید به قدر استطاعت، تا نفس به کمالی که متوجه آن است برسد...»

(*اخلاق ناصری*. بمبئی، ۱۳۶۷ ق. ص ۶ـ۲. برای آگاهی از دیگر تعریفهای حکمت، به ترجمه و شرح *اشارات*. همان مأخذ، ص ۵۱۷ـ۵۲۰ رجوع شود).

حکمت عملی و نظری: حکما حکمت را به اعتبار اقسام موجود، بر دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده‌اند، و همان طور که در تعریف حکمت آمده، حکمت، دانستن احوال موجودات است. موجودات، از جهت آنکه هستی آنها به اختیار بشر باشد یا نباشد بر دو گونه‌اند: یکی آنکه هستی آنها به اراده و اختیار انسان است که علم به احوال این دسته از موجودات حکمت عملی است، و دیگر آنکه هستی آنها به اختیار و حرکت ارادی انسان نیست. علم به احوال این دسته از موجودات حکمت نظری است و هر یک از دو قسم عملی و نظری دارای اقسامی است.

حکمت عملی بر سه قسم است: ۱ـ علم اخلاق و فقه ۲ـ تدبیر منزل ۳ـ سیاست مدن. چگونگی تقسیم مذکور را این‌گونه توجیه می‌کنند که هرگاه انسان ارادهٔ عملی را برای به دست آوردن نتیجه‌ای انجام دهد، یا در انجام دادن آن به همراهی و مشارکت دیگران محتاج نیست، که چنین علمی را *علم اخلاق* و به قولی *علم* فقه گویند؛ و یا در انجام آن عمل، به همراهی و مشارکت دیگران نیازمند است.

در صورتی که آن عمل مربوط و محدود به اراده یک خانواده باشد، چنین عملی تدبیر *منزل* است، و اگر انجام دادن آن عمل به کشوری بستگی داشته باشد، *سیاست مدن* است. حکمت نظری هم، بنابر اینکه علم منطق را شامل شود، بر چهار قسم است: منطق، طبیعی، ریاضی، و الهی.

سبب پیدایش این اقسام آن است که دانستن احوال موجودی که به اختیار ما نیست، یا برای دانش دیگری است، یا برای خود آن احوال است. قسم اول را در اصطلاح *مقصودللغیر* (یعنی وسیلهٔ شناخت علوم است) و قسم دوم را *مقصودللذات* (یعنی خودبه‌خود هدف است) خوانند. هرگاه دانستن احوال موجود برای علم دیگر باشد، آن *علم* منطق است که صرفاً جنبهٔ آلی و مقدمی دارد و برای تحصیل علوم دیگر به کار می‌رود. قسم دوم که دانستن احوال موجود برای خود آن احوال باشد، بر سه قسم است؛

موجوداتی که ما می‌خواهیم احوال آنها را بدانیم اگر در ذهن و خارج به ماده محتاج باشند حکمت *طبیعی* است، و اگر در ذهن و خارج به ماده محتاج نباشند حکمت *الهی* به معنای عام است، و اگر تنها در خارج به مادّه محتاج باشند، حکمت *ریاضی* است، که شامل علم هندسه و حساب است. به عقیدهٔ جمعی، علم حساب به الهیات نزدیکتر و علم هندسه به طبیعیات شبیه‌تر است.

حُنکة: آزمایش و تجربه و نهایت کند و کاو و بررسی است، چنانکه *فارابی* در فصل نود و چهارم همین اثر، واژهٔ حُنکة را به این معنی به کار برده است.

حیّز: کلمهٔ حیّز به عقیدهٔ متکلمان با معنای مکان و موضع هم‌معنی است، مکان و موضع عبارت است از سطح باطن جسم محیط که مماس با ظاهر جسم محاط صاحب مکان است. ولی به عقیدهٔ *ابن‌سینا* حیّز دارای معنای وسیع‌تر از مکان به این معناست. چه، فلک الافلاک و محدّدجهات مکان برای اجسام و افلاک زیرین خود است، ولی چون پیش از آن جسمی نیست که بر او احاطه کند، بنابراین محدّدجهات دارای مکان به این معنا نیست، ولی دارای وضع و حیّز است. به سبب آنکه بعضی از اجزای فرضی آن نسبت به بعضی دیگر نسبتی خواهند داشت، و همچنین میان اجزای فرضی فلک محیط با اشیایی که در داخل آن هستند، نسبتی موجود است، ولی میان اجزای فلک محیط با اجزای خارج از آن نسبتی نخواهد بود، زیرا که خارج از فلک محیط چیزی نیست تا بتوان نسبتی را فرض نمود.

«خ»

خرق و التیام: خرق به معنای نفوذ چیزی در چیز دیگر و بر هم زدن و پاره شدن است، و *التیام* به معنای به هم پیوستن است. میان فلاسفهٔ قدیم در این مسأله که آیا افلاک و عناصر اثیری پذیرای خرق و التیام‌اند اختلاف نظر است. بعضی عقیده داشتند که نفوذ در افلاک مانند دیگر اجسام عنصری بلامانع است، و خرق و التیام در آنها رواست، ولی اکثریت بر این عقیده بودند که عنصر افلاک عنصر پنجمی است و برخلاف عناصر ارضی پذیرای خرق و التیام نیست. دیگر آنکه خرق و التیام به واسطهٔ کیفیات رطبه یا یابسه عنصری است و افلاک به کیفیات عنصری متکیّف نیستند. *ابن‌سینا* در فصل هفدهم از نمط دوم کتاب *اشارات*، از نبودن میل مستقیم در فلک محیط و محدّدجهات، پنج حکم برای افلاک ذکر کرده است: ۱ـ کون و فساد در افلاک روا نیست، ۲ـ از تباهی فلک چیزی پدید نمی‌آید، ۳ـ جسم فلک پذیرای خرق و التیام نیست، ۴ـ حرکت در کم و همچنین پذیرفتن تخلخل و تکاثف حقیقی در جسم فلک روا نیست، ۵ـ حرکت در کیف نیز در فلک محال است، به سبب آنکه پذیرای حرکت مستقیم نیست.

خطّ: نهایت و پایان سطح را گویند و آن بر سه گونه است: مستقیم، منحنی، مستدیر.

خفّت: سبکی، مقابل ثقل به معنای سنگینی. (به مادّهٔ *ثقل* رجوع شود).

خلأ: یعنی میان‌تهی، در برابر ملأ به معنای پُری. این مسأله که آیا ممکن است در جهان جایی باشد که مکان و جایگاه هیچ چیزی نباشد یا همهٔ جایها پر از هستیهاست، میان فلاسفه اختلاف است. محققان و دانشمندان اسلامی، وجود خلأ را انکار کرده‌اند. *ابن‌سینا* در کتاب اشارات در فصلهای سی‌ام و سی و یکم از نمط اول، خلأ را به دو معنی تفسیر کرده

و در فصل یاد شده باور هر دو گروه را نادرست دانسته است. آنان که به وجود خلأ عقیده دارند دو گروهند: جماعتی می‌گویند که خلأ لاشیء و عدم محض است، و دستهٔ دیگر گمان می‌کنند که خلأ بُعد ممتد در تمام جهات است که اجسام در آن جای دارند، و خلأ مکان و جایگاه آنهاست، و خلأ به این معنا همان بُعد مفطور است.

خُلفْ: مشهور به ضمّ حرف اوّل است. در لغت، به معنای دروغ و وعده خلاف است. در اصطلاح، هرگاه برای اثبات مطلوب، نقیض آن گرفته شود و به یکی از مقدمات ضمیمه شود تا نتیجهٔ محال بر آن مترتب شود، چنین قیاسی قیاس خلف نامیده می‌شود. بعضی به فتح حرف اوّل خلف (پشت‌سر) احتمال داده‌اند، که میان معنای لغوی و منطقی آن مناسبتی باشد، بدین‌گونه که استدلال‌کننده از (خلف یعنی پشت‌سر) مطلوب وارد می‌شود و آن‌را پابرجای می‌سازد، برخلاف قیاس مستقیم که از پیش‌رو بر اثبات مطلوب اقدام می‌شود.

خِلَق: جمع خِلْقه، در لغت به معنای آفرینش، سرشت، فطرت، هیأت و در اصطلاح آن چگونگی است که از رنگ و شکل پدید آمده است و از چگونگیهایی است که ویژهٔ چندیهاست. خلقی منسوب به خِلقت به معنای طبیعی، گهری، مادرزادی، مادر آورد، جبلّی، فطری، خداداد، سرشتی، غریزی، موروثی و نهادی است. اخلاق جمع خُلق به معنای خوی و سرشت است. (بنگرید به *اخلاق ناصری*. همان مأخذ، ص ۱۰۱ـ۱۰۲).

خیال یا مصوّره: خیال یا مصوّره یکی از قوای حس باطن است، و آن قوه‌ای است که در آخر تجویف مقدم اوّل دماغ جای دارد و صورتهایی که حس مشترک از حواس پنجگانه گرفته است نگهداری می‌کند، و بعد از پنهان شدن محسوسات، باز آن صور در این قوه محفوظ می‌ماند. (بنگرید به *اشارات*، فصل نهم از نمط سوم ترجمه و شرح نگارنده. همان مأخذ. چاپ سروش. ص ۱۷۷ـ۱۸۶).

«ذ»

ذات: حقیقت هر چیز، و ترکیبی از جنس و فصل را در اصطلاح ذات گویند، و هر یک از اجزای آن، یعنی جنس و فصل، ذاتی یعنی منسوب به ذات است.

ذاتی: مقدمات و ارکان وجودی هر چیز را ذاتیات آن نامند، که داخل در ذات‌اند و این معنی در برابر عرضیات است که امور خارج از ذات هستند و مقوّم ذات نخواهند بود.

ذاکره یا قوّهٔ ذاکره: و آن نیرویی است که به عقیدهٔ قدما در آخر تجویف دماغ جای دارد و معانی جزئی نامحسوس را نگهداری می‌کند، و نام دیگر آن *حافظه* است.

ذبول: به معنای پژمردن و برابر نموّ؛ در اصطلاح عبارت از کم شدن اجزای اصلی جسم است به واسطهٔ جدا شدن چیزی از آن در همهٔ اطراف برحسب تناسبی که جسم اقتضا دارد.

ذوق: در لغت به معنای چشیدن، و آن نیرویی است که در عصب مفروش بر جرم زبان جای دارد، و به واسطهٔ آن مزه‌ها دریافت می‌شود. در اصطلاح عرفا نوری است که به فرمان خدا بر قلوب اولیا می‌تابد، و از اوایل شُرب است و پایدارتر از وجد است.

ذهول: حالت انصراف نفس از صور موجود در قوای حافظه است. به عبارت دیگر، ذهول آن است که صورت معقول به کلی از نفس انسان زایل نشود و در هر وقت وجودش در نفس ممکن باشد، و نفس در این حالت برخلاف حالت نسیان برای دست یازیدن به آن صورت، به دریافت نو و کسب تازه‌ای نیاز ندارد. *ابن‌سینا* در فصل سیزدهم از نمط سوم *اشارات*، آن را به همین معنا به کار برده است. (بنگرید به *ترجمه و شرح اشارات*. اثر نگارنده. سروش. ص ۱۹۶ـ۲۰۱).

«ر»

رئیس اوّل: همان فرمانروای مدینهٔ فاضله و آرمانشهر است که به حقیقت پادشاه و فرمانروا است. *فارابی* در همین اثر در فصل پنجاه و هشتم برای آرمانشهر و مدینهٔ فاضله به ترتیب چهار فرمانروا: ۱ـ فرمانروایی پادشاه حقیقی ۲ـ فرمانروایی افاضل ۳ـ فرمانروایی سنت ۴ـ فرمانروایان سنت، تعیین کرده است.

فرمانروای حقیقی و به حقیقت پادشاه ــ که همان رئیس نخست نامیده شده ــ کسی است که باید در آن شش چگونگی گرد آید: ۱ـ حکمت در علم و عمل ۲ـ دریافت عقلی رسا، در هر دو سوی علم و عمل ۳ـ نیکو قانع ساختن شهروندان در جایگاههایی که دربایست است ۴ـ نیکو به خیال انداختن دستورها در شهروندان ۵ـ توانایی رسا بر جهاد با کالبد ۶ـ بی‌کاستی تن، تا بتواند در برابر ستیزگران ایستادگی نماید.

هرگاه در آرمانشهر فرمانروایی نباشد که در آن همهٔ ویژگیهای شش‌گانه گرد آید، گروهی از اندیشمندان که در هر یک، یکی از ویژگیهای شش‌گانه یافت‌شود، به گونه‌ای که آن گروه به صورت جمعی دربردارندهٔ دربایستهای شش‌گانه باشند، به گونهٔ گروهی فرمانروای مدینهٔ فاضله خواهند بود و نظام آرمانشهر و مدینهٔ فاضله را سروسامان خواهند داد؛ که نام آنان *ریاست افاضل* است.

سوم ملک السنة؛ هرگاه در آرمانشهر و مدینهٔ فاضله، فرمانروای به حقیقت و ریاست افاضل محقق نشود، آن کس که در آن مدینه به دستورها و سنتهای فرمانروایان پیشین آگاهی رسا دارد، و تواناست که همهٔ آن دستورها را به نیکوترین گونه‌ای به کار برد که با خواسته‌های فرمانروایان پیشین هماهنگ است، و در جاهایی که دستورهای پیشین

نیست، توانا باشد با بهره گرفتن از دستورهای آنان احکام آن جایگاهها را به نیکوترین گونه بیرون آورد و همانها را با تعقل و دریافت نیکو به کار برد که موجب آبادانی شهر شود، همان کس فرمانروای آرمانشهر خواهد بود و نام او پادشاه و *فرمانروای سنت* است، و اگر در آرمانشهر هیچ یک از گونه‌های سه‌گانهٔ یاد شده تحقق نیافت، همین که در گروهی همهٔ ویژگیهای یاد شده یافت شود، به گونه‌ای که در هر یک از آنها یکی از آن ویژگیها باشد، به گونهٔ گروهی فرمانروای آرمانشهر خواهند بود و نام آنان *رؤساء السنة* است.

رطوبت: یکی از کیفیات محسوس و ملموس، رطوبت است، و رطب به چیزی گویند که در طبیعت آن برای پذیرش شکلها و ترک آن مانعی نباشد. در برابر، یبوست و یابس به چیزی گویند که در طبیعت آن برای پذیرش شکلها و ترک آن مانعی است.

رعد: صوت و صدای شدیدی است که در اثر برخورد و کشمکش ابرها پدید می‌آید و موجب برق و صاعقه و صوت شدید است.

روح‌الامین: از دو واژه فراهم آمده است: روح و امین. روح به معنای جان و گوهرِ برکنار از مادّه، و امین به معنای درستکار و راست‌کردار؛ که چگونگی و صفت اوست. بر روی هم، یعنی موصوف با صفت، به معنای جبرئیل است، و او از آن رو به چگونگی امین و درستکار و راست‌کردار موصوف شده است که آنچه از سخنان پروردگار یکتا و خدای بزرگ به شنیدن درمی‌یافت، بی‌کم و کاست همان را به پیامبر گرامی و رسول خدا و فرستادهٔ او به سوی مردم نمایان می‌کرد.

روح‌القُدُس: در پیش مسلمانان، همان جان پاک و فرشتهٔ وحی و جبرئیل، و در اصطلاح نصارا، اقنوم سوم است. *ملاصدرا* در بخش دوم از سفر چهارم کتاب *اسفار*، عقل فعّال را به جای پدر پاک و بزرگوار جان آدمی، و مثال عقلی آن جای‌داده است و می‌گوید: «نام عقل فعال به زبان کیش اسلام، همان جبرئیل و روح‌القدس است، و پارسیان، بر آن نام روانبخش نهاده‌اند، و در بسیاری از آیه‌های قرآن، چون «علّمه شدیدالقوی» و «قال نبّأنی العلیم الخبیر» آشکارا نمایان گردید که جملگی شناختهای پیامبران و دیگر آدمیان با آموزش فرشتهٔ دانا و یاد دادن عقل فعال پدید آمده است.» (بنگرید به جلد نهم از کتاب *اسفار*. ص ۱۴۳).

ریاضت: عبارت از تهذیب اخلاق نفسانی است، و در لغت به معنای رام کردن ستوران است،

سالک در طلب مقصود باید از تحمل سختیهای نفسانی دریغ نکند و نفس خود را تا می‌تواند به زجر آورد، و آنچه با طبع هماهنگ است به یک سو نهد و رها سازد، و نفس را بر کنشهای ناهموار و کارهای سخت تمرین دهد تا به مطلوب و معشوق خود دست یازد.

«ز»

زاهد: نام ویژهٔ کسی است که از خوشیهای زندگی و دست یازیدن به داراییهای این دنیا دوری کند. چنانکه *ابن‌سینا* در کتاب *اشارات*، نمط نهم، در نمایاندن معنای زاهد می‌گوید: «المعرض عن متاع الدنیا و طیّباتها یخصّ باسمِ الزّاهِد.» (بنگرید به ترجمه و شرح اشارات. همان مأخذ، ص ۴۴۰).

زمان: به عقیدهٔ فلاسفهٔ اسلامی، مقدار حرکت قطعیه است. به تعبیر دیگر، نسبت متغیر را به متغیّر «زمان» گویند. فلاسفه دربارهٔ وجود و عدم آن اختلاف کرده‌اند. *ابن‌سینا* در فصل پنجم و ششم از نمط پنجم *اشارات*، دربارهٔ وجود و عدم آن گفت‌وگو کرده است. (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ ماهیت و وجود زمان، به فصل پنجم از گفتار دوم کتاب حرکت و *استیفای اقسام آن* رجوع شود. ص ۴۴۰-۴۴۱). [زمنی منسوب به زمان را گویند.]

«س»

سِحْر: پدیده‌های غیرعادی در جهان طبیعت که از چگونگی نفس بدکار در اثر اکتساب و تحصیل به دست آمده باشد، در اصطلاح سِحْر نام دارد. *ابن‌سینا* در فصل سی‌ام از نمط دهم *اشارات* آن را بدین‌گونه نمایان ساخته است. (بنگرید به ترجمه و شرح *اشارات*. چاپ سروش. همان مأخذ، ص ۴۹۰ـ۴۹۱).

سرّ: به دو معنا آمده است: یکی برابر آشکار، یعنی نهان، و دیگر به معنای قلب.

سطح: و آن چندی پیوسته‌ای است که از سوی درازا و پهنا بخش‌پذیر است. سطح محدّب، سطح رویین، و سطح مقعّر سطح زیرین جسم است.

سعادت: و آن دست یازیدن به هدف و مطلوب است. برابر آن شقاوت است، همان گونه که برابر سعد، نحس است. از دیدگاه *فارابی*، دست یازیدن آدمی به سعادت حقیقی، همان اتصال انسان به روانبخش و عقل فعّال است. او در همین اثر، در فصلهای ۲۸، ۷۴، ۷۶ و ۸۹ دربارهٔ آن گفت‌وگو کرده است.

سلوک: اصطلاحی عرفانی به معنای پیمودن مدارج ویژه است که همواره سالک باید آن مراحل را طی کند تا به مقام وصل و فنا برسد. (بنگرید به ترجمه و شرح *اشارات*. همان مأخذ، ص ۴۱۳ـ۴۳۹).

سماع: در اصطلاح عرفا آوازی است که حال شنونده را دگرگون گرداند، و آن همان صوت با ترجیع است.

سُنّة: روش، طریقه، سیرت، سرشت؛ جمع آن سُنن است. در اصطلاح فقها، گفتار و کردار و تقریر پیامبر اسلام؛ آنچه که پیامبر (ص) و صحابه، به آن عمل کرده باشند؛ سنّةالله، امر و

نهی خداوند. اهل سنت، به فرقه‌ای از پیروان اسلام گویند که *ابوبکر* را خلیفهٔ نخستین می‌پندارند، در برابر شیعه که از دیدگاه آنان حضرت *علی ابن ابیطالب*(ع) جانشین نخست پیامبر اسلام است، و نیز سنت به معنای نماز نافله است که اهل سنّت دو رکعت پیش از نماز ظهر و دو رکعت پس از آن، می‌گزارند.

سیاست: در لغت به معنای حکم راندن بر رعیّت و سامان دادنِ کارهای کشور، حکومت کردن، ریاست کردن و سزادادن است. در اصطلاح سیاست، علمی است که موضوع آن بررسی و تحقیق در ماهیّت حکومت و انواع آن و پدیده‌ها و تأسیسات سیاسی است. این دانش از کهن‌ترین رشته‌های علوم اجتماعی است و در مسائل پردامنه‌ای مانند منشأ و رشد و هدف کشور، ماهیت حکومت، و نظریه‌ها و آرای گوناگون دربارهٔ حکومت گفت‌وگو می‌نماید. کتاب *جمهور افلاطون* نخستین کتاب در این علم است. *افلاطون* که در این کتاب از شهرهای یونان (بویژه اسپارت) متأثّر است، مدینهٔ فاضله را توصیه می‌کند، *ارسطو* که بیشتر به واقعیات نظر داشت، با توصیف و نقد بیش از صد قانون اساسی دولتهای زمان خود، مطالعهٔ تطبیقی تأسیسات سیاسی را بنیان گذاشت، ولی او نیز همانند استاد خود، تأمین زندگانی خوب را برای مردم وظیفهٔ دولت می‌دانست. در قرون وسطی برخی از متفکران سیاسی بر آن شدند که قلمرو اختیارات فرمانروایان روحانی از فرمانروایان امور دینی جداست، ولی در عین حال به آن بستگی دارد. با برافتادن این نظریه، علوم سیاسی دگرگون شد، کشمکشهای میان کلیسا و دولتها و درگیریهای پاپها با پادشاهان دربارهٔ قلمرو اختیارات، آرای تازهٔ غیردینی دربارهٔ مملکت و دولت به وجود آورد و موجب آن شد که دولتهای ملی غیردینی اندک‌اندک تکامل یابد. افزایش قدرت دولتها مسأله هماهنگ ساختن آزادیهای فردی را با قدرت دولتها مطرح کرد، که از مسائل سیاسی جدید است. در زمان حاضر، دانشمندان علوم سیاسی، علاوه بر فلسفهٔ سیاسی مسائل دیگری را مورد کندوکاو قرار می‌دهند که از آن جمله است: تأسیسات حکومت و گونهٔ انجام وظایف آنها، احزاب سیاسی، و چگونگی سازمان یافتن قدرت سیاسی برای به کار گرفتن فعالیتهای سیاسی.(به کتاب *سیاست*، اثر *ارسطو*، ترجمهٔ حمید *عنایت* رجوع شود).

خواجه نصیرطوسی در نمایاندن این حقیقت که هر انسانی به فراگرفتن دانش سیاسی نیازمند است تا با به کار بردن آن به واپسین کمال دست یابد، در *اخلاق ناصری* می‌گوید:

«... از اینجا معلوم شد که حکمت مدنی... نظر بود در قوانین کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی، و موضوع این علم هیأتی بود جماعت را که از جهت اجتماع حاصل آید، و مصدر افاعیل ایشان شود بر وجه اکمل... پس همه کس مضطر بود به تعلّم این علم تا بر اقتنای فضیلت قادر تواند بود والّا معاملات و معاشرات او از جور خالی نماند و سبب فساد عالم گردد، به قدر مرتبت و منزلت خود، و از این رو شمول منفعت این علم نیز معلوم شد... و بر جمله، ثمرهٔ این علم اشاعت خیرات بود در عالم و ازالت شرور به قدر استطاعت انسانی.» (رجوع شود به همان مأخذ، ص ۲۵۱ـ۲۵۵).

و نیز در همین کتاب، دربارهٔ وابستگی همهٔ افراد انسان در کرهٔ زمین از طریق تمدن و علم سیاست می‌گوید: «... و چون گفتیم موضوع این علم هیأت اجتماع اشخاص انسانی است، و اجتماع اشخاص انسانی در عموم و خصوص مختلف افتد پس معنای اجتماع اشخاص بر اعتباری باید کرد که معلوم بود، گوییم اوّلاً اجتماع نخستین که میان اشخاص باشد اجتماع *منزلی* بود، و شرح آن داده آمد، و اجتماع دوم اجتماع *اهل محلّه* باشد، و بعد از آن اجتماع *اهل* مدینه، و بعد از آن اجتماع *اُمم* کبار، و بعد از آن اجتماع *اهل عالم*، و چنانکه هر شخصی جزوی بود از منزل، هر منزلی جزوی بود از محلّه و هر محلتی جزوی بود از مدینه، و هر مدینه‌ای جزوی بود از امّت، و هر امّتی جزوی از اهل عالم.» (بنگرید به همان مأخذ، ص ۲۵۵ـ۲۵۶).

فارابی در همین اثر، در فصلهای نودویک تا نودوسه، گونه‌های سیاست [سیاست ضروری، سیاست خشت، سیاست غلبه، سیاست کرامت، سیاست جماعت و سیاست فضیلت] را نمایان ساخته است.

«ش»

شرایع: جمع شریعت، به معنای سُنّت، طریقه، مذهب، آیین، راه و روش، و آیینی که خداوند برای بندگان خود روشن ساخته است. *فارابی* شرایع را به دو قسم در آثار خود (مکتوبه و غیرمکتوبه) بخش کرده است. (بنگرید به فصل پنجاه و هشتم از همین کتاب).

شرّ: مصدر است و در لغت بد شدن و بدی کردن و به معنای بدی و تباهی و فراگیر همهٔ پلیدیها. در برابر خیر، نقیض یا ضدّ آن، به معنای نیکی و نیکو و نیکوتر. بر وزن تفضیلی به معنای بدکار و بدکارتر، و جمع آن شُرّور است، و به معنای شیطان و پدیدآورندهٔ پلیدی. از دیدگاه برخی از اندیشمندان اسلامی، خیر و شرّ ضد یکدیگراند، بنابراین معنای هر یک وجودی است، معنای شرّ همان ناهماهنگ و ناسازگار بودن هستی چیزی با هستی چیز دیگر است، چنانکه خیر هماهنگ بودن هستی چیزی با هستی چیز دیگر است. از دیدگاه فلاسفهٔ اسلامی، معنای شرّ یک واقعیت نسبی است، و به همین سبب ممکن است هستی چیزی ـ خودبه‌خود ـ کمال و خیر باشد، ولی هستی همان چیز نسبت به چیز دیگر شرّ به حساب آید. چنان که سوزاندن آتش خودبه‌خود برای آتش کمال است، ولی از آن رو که سوزاندن خانهٔ مستمندی را موجب می‌شود و یا نیستی موجودی را به دنبال دارد شرّ و پلید است. آنان بر آن باورند که هستی در خرد از آن رو که با پلیدی و بدی، یا برکنار از آن باشد، در تصور دارای پنج بخش است [که دو بخش آن واقعیت و حقیقت دارد] و آن دو عبارتند از: هستی برکنار از پلیدی و خیر مطلق، و دیگر آن هستی که دارای خیر کثیر و پلیدی اندک است. سه گونهٔ دیگر یعنی پلیدی بی‌آمیغ، یا آن هستی که پلیدی آن زیاد و خیر آن کم، یا خیر و شر آن برابر باشد، به حقیقت نخواهند پیوست.

شوق: میل مفرط را شوق خوانند. شوق به ذهن نمی‌آید، مگر آنکه معشوق از سویی نمایان و بالفعل، و از سویی دیگر پنهان و بالقوه باشد. بنابراین میان شوق و عشق جدایی است، چنان که واجب تعالی عاشق است، ولی شایق نیست. چه، همهٔ صفات کمالی که برای واجب تعالی رواست، جملگی بالفعل برای او تحقق دارد، و به هیچ وجه در آن حالت منتظره‌ای نیست، و هیچ کمالی از او فوت نشده است تا طالب و شایق آن کمال باشد. *فارابی* در فصل هفتم همین اثر، شوق را نمایان ساخته است.

شِیم: جمع شیمة. در لغت به معنای خوی، عادت، سرشت و با خُلق به ضم هر دو حرف و یا سکون حرف دوم، هم‌معنا است. جمع: اخلاق. در اصطلاح ملکه‌ای است در جان آدمی که به آسانی ـ بی پیشی گرفتن فکر و اندیشه و بی‌دشواری و ناهمواری ـ کنشهایی از آن پدیدار خواهد شد. بنابراین صفاتی که در جان آدمی پایدار و پابرجای نخواهد بود، چون خشمگین شدن بردبار، و یا صفات پابرجایی که با پیشی‌گرفتن اندیشه‌ای انجام خواهد شد، چون بخشایش بخشنده‌ای که با بخشش خود، شهرت و بنام شدن را خواستار است، شیمه یا خُلق نخواهد بود. پدید آمدن خوی و شیمه در آدمی به دو چیز وابسته است: یکی به سرشت و دیگری به عادت. حکمت خلقیه یکی از بخشهای حکمت عملی است. (بنگرید به کتاب *اخلاق ناصری*. همان مأخذ، ص ۱۰۱ـ۱۰۲).

«ص»

صورت: در لغت به معنای نقش و پیکر، و در اصطلاح حقیقتی است که راست‌آمدن نامها و فعلیّت ماهیات، به فعلیت یافتن آن وابسته است. چنان که نفس کمال و صورت تن است، و پسینِ کمال درخت که نام درخت را راست و درست می‌گرداند، همان صورت درخت و کمال پسین و فصل اخیر آن است. *فارابی* در کتاب *السیاسة‌المدنیه* در نمایاندن معنای صورت می‌گوید: «... و صورت در جوهر جسمانی جای دارد، چون شکل نخست در تخت، و ماده چون چوب تخت، پس صورت آن است که جوهریّت جوهر جسمانی به آن فعلیّت خواهد یافت، و مادّه آن است که جوهریّت جوهر جسمانی به آن بالقوّه است، چه، تخت از آن رو که چوب است، و شایسته خواهد بود تا تخت گردد، بالقوه تخت است، ولی همین که صورت آن در چوب پدیدار گردد، تخت بودن آن فعلیت خواهد یافت... نمونه صورت چشم است. چه، چشم جوهر می‌باشد و جسم چشم، مادهٔ آن خواهد بود، و نیرویی که به میانجی آن، چشم رنگها را خواهد دید، صورت چشم است، و با گردآمدن صورت و ماده، بینایی چشم فعلیت خواهد یافت، و احوال گونه‌های دیگر جسم طبیعی همانند صورت چشم است.» (بنگرید به کتاب *السیاسة‌المدنیه*. همان مأخذ، ص ۳۶ـ۳۷). *فارابی* در همین کتاب، در فصل ششم صورت و مادّه را مورد کند و کاو قرار داده است. (بنگرید به *فصول منتزعه*. ص ۲۶ـ۲۷).

«ض»

ضدّ: به تضادّ رجوع شود.

ضروری: این لفظ در علوم عقلی در دو جای به کار برده می‌شود: یکی معنایی است که خودبه‌خود پیداست و با بدیهی هم‌معنا و برابر کسبی است. این لفظ بیانگر چگونگی دریافت و صفت دانستن است، از این رو دانشمندان منطق در آغاز این دانش علم حصولی و هر یک از تصور و تصدیق را به ضروری یعنی پیدا و کسبی یعنی ناپیدا بخش کرده‌اند. (بنگرید به *مصنفات بابافضل*. همان مأخذ، ص ۴۷۹). معنای دیگر ضروری، بیانگر چگونگی نسبت محمول به موضوع، و به معنای دربایستگی در برابر معنای امکان، و امتناع است. *بابافضل* در کتاب *عرضنامه* از کتاب *مصنفات*، در نمایاندن همین معنا می‌گوید: «...و اما اقسام موجود: وجود یا ذاتی و جوهری بود چیز را، چون چیز بودن چیز، و مردم بودن مردم، و سنگ بودن سنگ، یا نه ذاتی بود و جوهری، چون متناهی بودن چیز، و زیرک بودن مردم و سخت بودن سنگ. و قسم اوّل را از وجود، وجود واجب و ضروری گویند مر چیز را، که چیز بودن چیز ناچاری است مر چیز را، و مردم بودن، مردم را ضروری است، و قسم دوم را وجود ممکن گویند، که عالم بودن مردم ضروری نیست مردم را، و نه سخت بودن و سست بودن مر سنگ را، بلکه ممکن بود، وجود ممکن اثر و فروغ واجب است.» (همان مأخذ، ص ۲۱۱ـ۲۱۲).

ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علایی*، بخش منطق، در نمایاندن همین معنای ضروری می‌گوید: «و باید که دانسته آید که حکم هر قضیه یا هرآینگی باشد و واجب، چنانکه گویی مردم جسم است و این را ضروری خوانند، یا شاید بودن، و یا نابودن، چنانکه گویی مردم فرشته است و این را ممتنع خوانند.» (همان مأخذ، ص ۴۳ـ۴۴).

«ط»

طِباع: به کسر حرف اول، مبدأ نخستین برای حرکت است و بر صورت نوعیه نیز گفته می‌شود. وسعت معنای طباع از صورت بیشتر است.

طبع: به فتح طاء و سکون باء صفتی است مرکوز در اجسام و حال در آنها. گاه مرادف طباع است و گاه مرادف طبیعت.

طبیعت: در لغت، طبیعت به معنای سرشت، نهاد و ویژگیهای خودبه‌خود حقیقتهاست. طبیعی یعنی منسوب به طبیعت، و آنچه ویژهٔ سرشت است، و خودبه‌خودی از ذات و حقیقت چیزی نمایان خواهد شد. جمع آن طبایع است. طبیعت‌شناس کسی است که طبیعت را شناسد، یعنی پزشک. شیخ شیراز طبیعت‌شناس را به همین معنی به کار برده است، چنانکه می‌گوید:

امید عافیت آنگه بود موافق عقل که نبض را به طبیعت‌شناس بنمایی

ابن‌سینا در فصلهای پنجم و ششم از فن نخست، از گفتار نخست *طبیعیات شفاء*، معانی طبیعت و وابستگی آن را به مادّه و صورت و حرکت بررسی و کند و کاو کرده است. در اصطلاح آنچه از نام طبیعت به ذهن پیشی می‌گیرد، و دربرابر خواست است، عبارت از نیرویی است در اندرون جسم که بی‌دریافت و خواست، خودبه‌خود کنشها و نشانه‌هایی به یک سو از آن پدیدار خواهد شد؛ چون فرود آمدن سنگ از بالا به پایین و سوزاندن آتش و همانند آن. *ابن‌سینا* در فصول یاد شده، نیروهایی که در اجسام پدیدآورندهٔ جنبشها و کنشهاست، به چهارگونه بخش و هر یک را به نام ویژه‌ای نامگذاری کرده است. از دیدگاه او نیروهایی که در اندرون اجسام پدیدآورندهٔ کنشها و جنبشهاست عبارتند از: ۱ـ نخست

نیروی خودبه‌خودی در اجسام، که پدیدآورندهٔ جنبش و کنش بی‌دریافت و خواست به یک سوی است؛ چون نیروی اجسام سنگین که آنها را از بالا به پایین فرود می‌آورد و در میانه جای می‌دهد، و نیرویی که بی‌دریافت و خواست کنش ویژه‌ای از آن پدیدار می‌شود؛ چون کنش آتش که خودبه‌خود و بی‌خواست و دریافت، سوزاندن از آن پدید می‌آید. نام این نیرو در اصطلاح *طبیعت* است. ۲ـ نیرویی در اجسام، که پدیدآورندهٔ جنبش دوری است و این نیرو با خواست و دریافت به سویهای گوناگون است، چون نیرویی که در فلک چهارم است و از دیدگاه فلاسفهٔ قدیم خورشید در آن جای دارد، و جنبش دوری افلاک با خواست انجام می‌یابد، و نام آن نیروی *جان فلکی* است. ۳ـ نیرویی در گیاهان، که بی‌خواست و دریافت پدیدآورندهٔ جنبش به سویهای گوناگون است و نام آن نیروی *نفس نباتی* است. ۴ـ نیرویی در اندرون جانداران که با خواست و دریافت پدیدآورندهٔ کنشها و جنبشها به سویهای گوناگون است، و آن *نفس جانوران* است. آنگاه *ابن‌سینا* در *شفا*، معانی دیگری از طبیعت را برشمرده و می‌گوید: «برخی در نمایاندن معنای طبیعت گفته‌اند: هر نیرویی که از آن ـ بی‌خواست ـ کنشی پدید آید، طبیعت است. بنابر این تفسیر، معنای طبیعت فراگیر نفس نباتی هم خواهد بود، و برخی در تفسیر طبیعت گفته‌اند: هر نیرویی که بی‌اختیار و اندیشه کنشی از آن پدیدار گردد، طبیعت است. بنابر این تفسیر، معنای طبیعت دربرگیرندهٔ کنشهای عنکبوت و تار تن و زنبورعسل و همانند آن خواهد شد.» (همان مأخذ، ص ۳۰).

ابن‌سینا در *شفا*، پس از بررسی و کند و کاو دربارهٔ معانی طبیعت می‌گوید: «معنای طبیعت که اجسام طبیعی به آن طبیعی خواهند بود، و ما خواستار پژوهش و نمایان ساختن معنای آن می‌باشیم همان طبیعت به معنای نخست است.» چنانکه می‌گوید: «...لکن الطبیعة التی بها الاجسام الطبیعیة طبیعة والتی نُرید ان نَفْحَصُ عنها هٰهُنا هی الطبیعة بالمعنی الاَوَّل.» (همان مأخذ، ص ۳۰).

و از معانی طبیعت است: نیروی پدیدآورندهٔ جنبش و سکون به هر گونه‌ای که نمایان شود، و آنچه پایداری و استواری جوهر و ذات به آن است؛ ذات و گوهر چیز و مزاج و آن‌چگونگی که از فعل و انفعال و تأثیر و تأثر اضداد در یکدیگر پدیدار شود. فلاسفهٔ قدیم، افلاک را طبیعت خامسه می‌گفتند، از آن رو که سرشت افلاک و سپهر با طبیعتهای عناصر چهارگانه (آب، خاک، آتش و هوا) ناهماهنگ و ناسازگار است. باور آنان چنان بود که

طبیعت سپهر و افلاک، پذیرای کون و فساد و خرق و التیام نیست، چنان که هر یک از عناصر چهارگانه، هستی و تباهی و خرق و التیام را پذیرا هستند. همان گونه که نمایان کردیم طبیعت در اصطلاح فلاسفه بر معانی گوناگون گفته شده است، طبیعت در دانش طبیعی، نیروی مدبّر همهٔ چیزها از زیر فلک قمر تا مرکز زمین است. چنانکه خوارزمی در کتاب *مفاتیح‌العلوم* می‌گوید: «...الطبیعة هی القوة المدبّرة لکل شیء مما فی العالم الطبیعی. والعالم الطبیعی ما تحت فلک القمر الی مرکز الارض.» یعنی طبیعت عبارت از نیروی مدبّر هر چیزی در عالم طبیعی است، و عالم طبیعی همهٔ هستیهایی است که از زیر فلک قمر تا مرکز زمین جای دارد. *ابن‌سینا* در *شفا*، طبیعت را به گونه‌ای که از هر بندی برکنار است، مبدأ نخستین جنبش چیزی که در آن خودبه‌خود سکون است تحدید کرده است. چنانکه می‌گوید: «...و قد حدّت الطبیعة بانها مبدأ اوّل لحرکة مایکون فیه و سکونه بالذات لا بالعرض...» یعنی طبیعت پدیدآورندهٔ نخستین جنبش چیزی است که به آن حرکت و سکون پدید می‌آید، و سکون چگونگی خودبه‌خودی آن است، و از لفظِ مبدأ، علت فاعلی خواسته شده است، و از جنبش، گونه‌های چهارگانه آن یعنی: جنبش در مکان، و در وضع،و در چندی، و در چگونگی، مراد است، و سکون درست برابر جنبشهای چهارگانه است و طبیعت به این معنی فراگیر همهٔ اجسام، از اثیری و عنصری خواهد شد. به همین سبب برخی از فلاسفه در تعریف طبیعت گفته‌اند: «انّ للطبیعة قوّة سارية فی الاجسام تفید الصور و الخلق هی مبدأ لکذا و کذا.» یعنی طبیعت نیرویی دارد که فراگیر همه جسمهاست، صورتها و چهره‌ها جملگی پدید آمده از اوست، و همان پدیدآورندهٔ صورتهای گوناگون است. (بنگرید به *طبیعیات شفا*، همان مأخذ، ص ۳۱). [طبیعت در اصطلاح صوفیه، حقیقتی الهی است که همهٔ صورتها را پدیدار می‌کند. چنانکه *تهانوی* در *کشاف اصطلاحات الفنون* می‌گوید: «... و فی مشرب الکشف و التحقیق حقیقة الهیة فعالة للصور کلها...» (همان مأخذ، ص ۹۰۸-۹۱۱).

طبیعت در اصطلاح پزشکان، نیرویی است که بی‌خواست و دریافت کالبد آدمی را تدبیر می‌کند و به آن سامان می‌دهد، و در *بحرالجواهر* آمده است که: «طبیعت از دیدگاه پزشکان دارای چهار معنی است: ۱- مزاج ویژه کالبد آدمی ۲-هیأت درآمیختن پاره‌های تن ۳- نیرویی که مزاج آدمی را سر و سامان می‌دهد ۴-جنبش جان آدمی. و پزشکان همهٔ

چگونگیهای تن را به طبیعتی وابسته می‌دانند که سامان‌بخش کالبد آدمی است، و همان را نیروی جسمانی می‌انگارند. ولی فلاسفه تدبیر تن آدمی را به جان برکنار از ماده وابسته می‌دانند که سپس جدایی جان از تن، و تباهی کالبد پایدار ماندنی خواهد بود.» (بنگرید به *کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی*. ص۹۰۸ـ۹۱۱).

«ع»

عابد: نام خاص کسی است که به برپا داشتن عبادت، چون صیام و نماز و همانند آنها مواظبت نماید. *ابن‌سینا* در فصل دوم از نمط نهم *اشارات* آن را تعریف کرده است.

عادت: در لغت به معنای خوی. آنچه که به آن خوی بگیرند، کاری که انسان به آن خوی بگیرد، و در هنگام معیّن همان را انجام دهد. جمع آن عادات است، و در اصطلاح حکمت عملی، یکی از دو سبب خُلق است. چنانکه *خواجه نصیرطوسی* در *اخلاق ناصری* در نمایاندن معنای خُلق می‌گوید: «پس *ملکه* کیفیتی بود از کیفیات نفسانی، و این ماهیت خُلق است و اما لمیّت او یعنی سبب وجود او، نفس را دو چیز باشد: یکی طبیعت و دوم عادت. اما طبیعت... و اما *عادت* چنان بود که در اوّل به رؤیت و فکر و اختیار کاری کرده باشد و به تکلّف در آن شروع می‌نمود تا به ممارست متواتر و فرسودگی در آن با آن کار اِلف گیرد، و بعد از اِلْف تمام به سهولت، بی‌رؤیت از او صادر می‌شود تا خُلقی شود او را.» (همان مأخذ، ص ۱۰۱ـ۱۰۲).

عارض: اوصافی که بیرون از ذات و جوهر اشیا باشد و بر آنها حمل شود در فلسفه آن را عارض گویند.

عارف: نام خاص کسی است که فکر خود را به سوی قدس جبروت متوجه کند، و پیوسته از پرتوهای نور حق، در سر خود برخوردار باشد، این واژه در فصل دوم از نمط نهم *اشارات* بررسی شده است، برای آگاهی بیشتر به آنجا رجوع شود.

عبادت: در پیش غیر عارف، نوعی معامله است. گویی به خاطر اجر و ثوابی که در آخرت خواهد گرفت در دنیا عمل می‌کند. ولی عبادت در نزد عارف ریاضتی است برای همتها و قوای

متوهمه و متخیّلهٔ نفس او، تا با تعوید و خو دادن، آنها را از دام غرور به سوی حق بکشاند. *ابن‌سینا* این کلمه را در فصل سوم از نمط نهم *اشارات* نمایان ساخته است. به همان‌جا رجوع شود.

عَرَض: از ویژگیهای جسم است. *ابن‌سینا* در *دانشنامهٔ علایی*، بخش الهیات، ص ۹ در تعریف آن می‌گوید: «عرض آن بود که هستی وی اندر چیزی دیگر ایستاده بود که آن چیز بی‌وی هستیش خود تمام بود.» به عبارت دیگر، عَرَض موجودی است که هرگاه در خارج تحقق یابد ناچار وجودش در موضوعی خواهد بود. مقولات عرض نُه گونه است: فعل، انفعال، أینَ، متی، کیف، کم، وضع، ملک و اضافه. (بنگرید به واژهٔ جسمانی).

عرضی: و آن اخصّ از عرض است، چه بیاض عرض است، ولی عرضی نیست برای این‌که محمول واقع نمی‌شود، ولی ابیض هم عرض و هم عرضی است.

عرفان: دانشی است که موضوع آن، شناخت حق و نامها و صفات اوست، و آن روشی خاص دارد که عرفا برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند. *ابن‌سینا* در فصل نوزدهم از نمط نهم *اشارات* به نیکوترین وجهی آن را نمایان کرده است. (بنگرید به همان مأخذ).

عشق: میل مفرط به هر چیزی را عشق به آن چیز گویند، و معنای آن با شوق تفاوت دارد، از همین رو که واجب‌الوجود عاشق است، ولی شایق نیست. (به واژه شوق رجوع شود).

عقل: یکی از جواهر پنجگانه و موجودی است برکنار از ماده، هم به حسب ذات و هم به حسب فعل.

عقل بالفعل: مرتبهٔ سوم از مراتب نفس آدمی را عقل بالفعل گویند، و آن زمانی است که عقل به کمک معقولات نخستین و پیدا، معقولات دومین را که اکتسابی هستند به دست آورد، و آن معلومات در نفس انسان ذخیره شود، و او خود آگاه است که آنها را دریافته است و هر وقت که بخواهد می‌تواند آنها را در ذهن خود حاضر کند و به مطالعهٔ آنها بپردازد. این جایگاه از عقل نظری را از آن جهت عقل بالفعل نامیده‌اند که معقولات دوم بالفعل در آن موجودند و حاجتی به اکتساب تازهٔ آنها نیست. این مرحله همان کمال قوّه است، و در حقیقت می‌توان گفت: عقل بالفعل استعداد حاضر کردن معقولات دوم پس از حصول آن است؛ مانند شخصی که می‌تواند بنویسد، و در این کار توانایی یافته است، چنین کسی هر وقت بخواهد، کتابت را انجام می‌دهد.

عقل بالملکه: مرتبهٔ دوم تکامل نفس آدمی است، و آن در وقتی است که جان آدمی از جایگاه عقل هیولانی گذشته و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده باشد، و با دریافت معقولات نخستین آماده است تا معقولات دوم را از راه فکر یا حدس به دست آورد، مانند استعداد امّی برای نویسندگی. این مرتبه از نفس ناطقه را *عقل بالملکه* می‌گویند. به این سبب که معقولات نخستین حاصل شده و استعداد انتقال از آنها به معقولات دوم در نفس ملکه شده است. پیداست این مرتبه، همهٔ مراحلی را که انسان در صدد فراگرفتن علوم است در بر می‌گیرد. (بنگرید به فصل دهم از نمط سوّم *اشارات*).

عقل فعّال: و آن نیرویی بیرون از هستی آدمی است که جان انسان را از مراحل چهارگانهٔ عقل نظری یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، و عقل بالمستفاد گذر می‌دهد، و از جایگاه نارسایی و نقص به رسایی و کمال می‌رساند. نخستین فیلسوفی که از عقل فعّال سخن به میان آورد، معلم اول، *ارسطو* بوده است. با کند و کاو در آثار *ارسطو*، چون کتابهای *نفس* و *مابعدالطبیعه*، معنایی که او از این لفظ خواسته است، درست پیدا و آشکار نیست، از این رو شارحان، سخن او را در این زمینه تفسیرهای گوناگون کرده‌اند. *فارابی* عقل فعال را گوهری بر کنار از ماده و بیرون از جان آدمی و پدید آمده از آفریدگار نخست یعنی (خدا) معرفی کرده است. او در نمایان کردن چگونگی بخشایش عقل فعّال، معقولات را به جان آدمی می‌گوید: «وابستگی عقل فعّال به عقل بالقوه آدمی، همانند وابستگی نور خورشید به دید چشم است.» (بنگرید به *السیاسة المدنیه*. همان مأخذ، ص ۳۵).

ابن‌سینا در آثار گوناگون خود چون *شفا*، *نجاة*، *رسالهٔ نفس* و *رسالهٔ اضحویه* و دیگر نوشته‌های فلسفی به گونهٔ گسترده دربارهٔ همین گوهر مرموز و شگفت‌انگیز سخن به میان می‌آورد، و بر این باور است که جملگی دریافتهای بشر و علوم انسانی پدید آمده از همین گوهر بر کنار از مادّه است. (بنگرید به *ترجمه و شرح اشارات*. همان مأخذ، ص ۱۸۶ـ۲۲۱).

فارابی در فصل پنجم از گفتار نخست *السیاسةالمدنیه*، ماهیت عقل فعال و اثرگذاری آن را در جان آدمی و همهٔ هستیهای مادی مورد کند و کاو قرار داده است.

عقل مستفاد: مرتبهٔ چهارم یا عقل بالمستفاد، و آن در وقتی است که نفس آدمی از مرحلهٔ قوّه گذشته است، و خود کمال و حصول معقولات دوم است، و آن هنگامی است که نفس به مشاهدهٔ معقولات دوم می‌پردازد، و می‌داند که بالفعل آنها را دریافته است، عقل نظری در

این مرتبه «عقل مطلق» می‌شود، چنانکه در مرتبهٔ عقل هیولانی «قوّه مطلق» است. سبب اینکه در این مرتبه نفس را *عقل بالمستفاد* می‌گویند، آن است که نفس در این مرحله علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است و «عقل فعّال» نامیده می‌شود، کسب می‌کند. نفس آدمی به یاری عقل فعّال می‌تواند مراتب چهارگانهٔ خود را بپیماید و به مرحلهٔ کمال رسد.

عقل هیولانی: مرتبهٔ اول نفس آدمی یا هیولانی، مرتبه‌ای از نفس است که هنوز هیچ نقشی در آن مرتسم نشده است، ولی استعداد پذیرفتن هر معقولی را دارد. در حقیقت می‌توان گفت: عقل هیولانی استعداد دریافت معقولات نخستین است، و از این جهت آن را عقل هیولانی می‌گویند که به هیولای نخستین که به ذات خود دارای هیچ صورتی نیست، و برای هر صورتی موضوعی محسوب می‌شود، همانند شده است؛ مانند استعداد کودک به هنر نویسندگی.

علّت و گونه‌های آن: به کسر حرف اوّل. در لغت به معنای مرض است که عارض شدن آن در بدن موجب برهم خوردن مزاج معتدل و دگرگونی بدن می‌شود، و نتیجهٔ آن برای بدن گراییدن از قوّت به ضعف و از حیات به مرگ است. علت در اصطلاح به چیزی گویند که هستی چیزی به هستی آن وابسته است. در صورتی که چنین علتی در هستی‌بخشیدن معلول به چیز دیگری محتاج نباشد آن را *علت تامّه* نامند، و اگر به امر دیگری محتاج باشد آن را *علت ناقصه* گویند. در بیان علت ناقصه می‌توان گفت که علت ناقصه از دو حال بیرون نیست: یا داخل در معلول است و یا خارج از آن. قسم اول که داخل در معلول باشد یا معلول به آن بالفعل است، و آن *علت صوری* است، و یا معلول به آن بالقوه است و آن *علت مادّی* است. قسم دوم که علت خارج از معلول باشد، اگر آن علت ظرف و محل برای وجود معلول واقع شود، آن موضوع است، و اگر معلول از آن صادر شود، و به وجود آید، *علت فاعلی* است، و اگر برای آن معلول هستی گرفته و پدید آمده باشد، *علت غایی* است، و اگر این گونه نباشد ولیکن در هستی یافتن معلول بی‌اثر نباشد، وجود *شرایط* و عدم *مانع* است، و اگر علت مادی و موضوع به واسطهٔ اشتراک در معنای قوه و استعداد یکی به حساب آید، شش، و در غیر این صورت علت ناقصه هفت نوع است. در میان علل ناقصه، موضوع و مادّه به جهت آنکه متأثرند و مؤثر واقع نمی‌شوند، جزء علل موجبه به حساب

نمی‌آیند. علت فاعلی را *علت اولی* نیز می‌گویند، چنانکه *ابن‌سینا* در فصل هشتم از نمط چهارم *اشارات* به آن تصریح کرده است.

علل ماهیت: ماهیت دارای دو گونه علت است: یکی علت خارجی که همان علّت مادّی و صوری است، و دیگر ذهنی که جنس و فصل است. بنابراین می‌توان گفت که علل به طور کلی یا خارجی است یا ذهنی. علل خارجی یا علل وجود است که همان *فاعل* و *موضوع* و *غایت* است، و یا علل ماهیت خارجی است که همان *ماده* و *صورت* است و یا علل ماهیت ذهنی است که همان *جنس* و *فصل* است.

علم: به معنای دانش و دانستن. با ادراک هم معنا است، و به حصول صورت چیزی در ذهن تفسیر شده است. گروهی مفهوم علم را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف، و دربردارندهٔ دریافتهای زیر دانسته‌اند: ۱ـ ادراک حسّی یا احساس که تحقّق آن به سه شرط بستگی دارد. ۲ـ ادراک تخیلی که با دو شرط پدید می‌آید. ۳ـ ادراک توهّمی که در معلوم تنها یک شرط و آن جزئی بودن معتبر است. ۴ـ ادراک تعقّلی که همان دریافت کلیات است. (به واژهٔ ادراک رجوع شود).

علم کلی: خواست فلاسفه از علم کلّی همان امور عامه و فلسفهٔ اولی است که موضوع آن «موجود بماهو موجود» است. در این علم از عوارض ذاتی هستیها بی‌توجه به آنکه آن هستیها از ماده بر کنار یا ماده اثیری و یا عنصری‌اند گفت‌وگو می‌شود.

«غ»

غایات: جمع غایت و در لغت به معنای نتیجه و اثر آمده است. در اصطلاح علوم عقلی چیزی است که برای پدید آمدن آن، معلول تحقق‌یافته و موجود شده است. به عبارت دیگر، هرگاه فاعل برای دست یازیدن به نتیجه‌ای که موجب کمال آن است کاری را انجام دهد، همان را «غایت» یا «غرض» گویند. از این رو، غرض با فایده تفاوت دارد، و از دیدگاه متفکران اسلامی، افعال خدا برای پدید آمدن غرضهایی نیست تا کاستیها در ذات آفریدگار نخست برطرف شود. *ابن‌سینا* در کتاب *اشارات*، در نمط ششم، به طرق گوناگون عقول بر کنار از ماده را پابرجای ساخته و آنها را غایات حرکات اجرام آسمانی معرفی کرده است. و عنوان نمط هم این است: *نمط ششم در بیان غایات و مبادی آنها و ترتیب هستی و نظام وجودات*.

غنی: یعنی بی‌نیاز و توانگر. بی‌نیاز تامّ و توانگر رسا، کسی است که به چیزی بیرون از ذات خویش به سه امر وابسته نباشد: ۱ـ در ذات خود. ۲ـ در صفاتی که در ذات جایگزین‌اند. ۳ـ در صفات کمالی که به ذات اضافه شده‌اند. *فارابی* در کتاب *السیاسة‌المدنیه* در نمایاندن بی‌نیازی واجب‌الوجود و رسایی تمام او می‌گوید: «وَ امّا الاوّل فلیسَ فیه نقص اصلاً و لابوجْهٍ منَ الوُجوهِ، و لایُمکن اَنْ یَکونَ وجودٌ اکمل و اَفْضل منْ وجودهِ، و لایُمکن انْ یکونَ وجود اَقْدم مِنه و لا فی مثل رتبة وجوده لَمْ یتوفّرَ عَلَیْهِ.» (*السیاسة‌المدنیه*. همان مأخذ، ص ۴۲ـ۴۳).

(*ابن‌سینا* در فصل اول از نمط ششم *اشارات* غنی را تفسیر کرده است، بدان‌جا رجوع شود. ص ۳۱۸ـ۳۱۹).

«ف»

فاعل: در لغت به معنای کنندهٔ کار است. در فلسفه به معنای اثرگذارنده است، چنانکه قابل به معنای پذیرای اثر از فاعل است. حکما دربارهٔ احکام فاعل در مبحث علت و معلول بسیار گفت‌وگو کرده‌اند. یکی از احکام فاعل این است که فاعل دارای اصنافی به شرح زیر است:

۱ـ *فاعل بالقسر:* و آن فاعلی است که کنش بدون شعور و برخلاف مقتضای طبیعت از آن پدید آید؛ مانند پرتاب کردن سنگ از پایین به بالا.

۲ـ *فاعل بالطبع:* و آن فاعلی است که بی‌شعور و اختیار فعل به مقتضای طبیعت از آن پدید آید؛ چون افتادن سنگ از بالا به پایین.

۳ـ *فاعل بالتسخیر:* و آن عبارت است از اینکه فعل، بی‌اراده از فاعل پدید آید، ولی فاعل شایسته آن باشد که بتواند اختیار کند؛ مانند آنکه کسی را برخلاف خواست کنندهٔ کار، به انجام کنشی وادار سازند.

۴ـ *فاعل بالقصد:* و آن عبارت است از اینکه برای رسیدن به غرضی معین که موجب کمال فاعل است، فعل از او پدید آید و در اثر انجام دادن همان کار، فاعل از کاستی به رسایی رسد؛ مانند تحصیل دانش برای رسیدن به سعادت.

۵ـ *فاعل بالعنایة:* و آن عبارت است از اینکه فاعل دارای اراده، علمش به نظام‌احسن و اصلح سبب فعل او شود. هیچ یک از متفکران عقیده نداشتند که علت جهان هستی فاعل بالقسر و یا فاعل بالتسخیر باشد، ولی جمعی از حکمای طبیعی عقیده داشتند که علّت نخستین فاعل بالطبع است، یعنی بدون خواست، جهان از او پدید آمده است. معتزلیان از متکلمان اسلامی، آفریدگار نخست را فاعل بالقصد، و *فارابی* و *ابن‌سینا* و پیروان آنان

واجب تعالی را فاعل بالعنایة می‌دانستند، که علم واجب تعالی به صوری زاید بر ذات در مقام ذات، موجب پیدایش این جهان شده است. *شیخ شهاب‌الدین سهروردی* و *خواجه نصیرطوسی* و برخی دیگر از حکما برآنند که علم واجب تعالی به ماسوای خود، همان هستیهای آنهاست، و صفحهٔ کائنات به منزلهٔ نقشی است پیش آدمی، پس واجب‌الوجود علم تفصیلی سابق بر وجود ممکنات ندارد، بلکه بعد از ایجاد جهان هستی به آنهابه تفصیل به علم حضوری آگاه است. بنابراین به عقیدهٔ آنان واجب تعالی فاعل بالرضاست. *فارابی* در کتاب *السیاسة‌المدنیه* دربارهٔ علم حق تعالی می‌گوید: «...و کذلک الحال فی انّه عالم، فانّه لیس یحتاج فی انه یعلم الی ذات آخر یستفید بعلمها الفضیلة خارجاً عن ذاته و لا فی ان یکون معلوماً الی ذات اخری تعلمه، بل هو مکتف بجوهره فی ان یَعلم و یُعلم. و لیس علمه بذاته غیر جوهره فانّه یعلم و انه معلوم و انه علم ذات واحدة و جوهر واحد.» (همان مأخذ، ص ۴۵). *ابن‌سینا* در فصلهای سیزده تا بیست و دوم از نمط هفتم *اشارات*، دربارهٔ چگونگی علم واجب تعالی به جهان هستی از مجرّد و مادّی، گفت‌وگو کرده است (به همان فصول رجوع شود). *خواجه نصیرطوسی* در فصل هفدهم با اشاره به همان نمط *اشارات*، عقیدهٔ خودش را ـ که با عقیدهٔ *شیخ اشراق* هماهنگ است ـ نمایان کرده است.

فکر: در لغت به معنای اندیشیدن، و در اصطلاح دو حرکت ذهن را فکر گویند. توضیح آنکه آدمی برای دریافت معقولات دوم، به وسیلهٔ دو حرکت ذهنی، مجهول مطلوب را معلوم می‌کند. نخست با حرکت ذهنی از مجهول مطلوب به سوی مقدماتی که در خزانهٔ خیال و قوّهٔ ذاکره موجود است به جستجوی حدّوسط مناسبی می‌پردازد تا به یاری صور و معانی جزئی که در این دو قوه وجود دارد حرکت دوم کند، و از مقدمات به مقصود برسد و مجهول را معلوم کند. یافتن این حدّوسط، در بسیاری از موارد به خصوص وقتی که مسائل پیچیده و ناهموار موردنظر باشد، سخت دشوار است و نفس را به کوشش و جدّیت وامی‌دارد تا به نتیجهٔ مطلوب برسد، و این کار عملی نیست، مگر آنکه دربارهٔ آن قبلاً مقدمات کافی کسب کرده باشد، در غیر این صورت هر قدر به مغز خود فشار آورد و بیندیشد، به حدّوسط مناسب که بتواند او را به نتیجهٔ صحیح برساند دست نخواهد یافت. این کنش ذهن را فکر و اندیشه گویند.

گاهی اتفاق می‌افتد که شخص بی‌داشتن مقدمات کافی یا بی‌توجه صریح به آنها، به حدّوسط می‌رسد، یعنی در واقع حدوسط خودبه‌خود به او عرضه می‌شود، مثل اینکه از عالم غیب به او الهام شده باشد، و نتیجه هم با او هست، این کار ذهن را حدس می‌نامند که در برابر فکر است.

فلک: در لغت به معنای چرخ، گردون، سپهر، جای گردش ستارگان است. بطلمیوس و پیروان آن برای نمایاندن جنبشهای اجرام آسمانی بر این باور بودند که جهان جسمانی، یک کره و مرکز آن کرهٔ زمین است، و فلکهای نه‌گانه چون پوست‌پیاز به گونهٔ کروی به گرد یکدیگر جای گرفته‌اند و فلک از دیدگاه آنان دو گونه است: کلی، جزئی. هر یک از فلکهای کلی به دو سطح کروی محدود است که مرکز آن همان مرکز کرهٔ زمین است و سطح مقعّر هر یک با سطح محدّب زیرین مماس است. شمارهٔ افلاک کلی نُه است، و نامهای فلکهای کلی، از بالا به پایین عبارتند از: فلک اطلس، فلک البروج، فلک زحل، فلک مشتری، فلک مریخ، فلک شمس، فلک زهره، فلک عطارد، فلک قمر. آنگاه کرهٔ آتش، کرهٔ هوا، کرهٔ آب، کرهٔ خاک. (برای آگاهی رساتر به کتاب ترجمه و شرح *السیاسة‌المدنیه*، فصل دوم از گفتار دوم رجوع شود.)

«ق»

قارّ: موجودی که همهٔ پاره‌های آن گرد آمده باشند؛ چون مکان و همهٔ هستیهای مرکّب مادی. در برابر قارّ، هستی غیرقارّ و سیّال است که فنای پاره قبلی، سبب بقای پارهٔ بعدی است؛ مانند حرکت و زمان.

قَدَر: عبارت از هستی موجودات در مواد خارجی یا بعد از شرایط هستی آنها بر سبیل تفصیل و هستی یکی بعد از هستی دیگری است.

فضا: عبارت از پدید آمدن همهٔ هستیها در عالم عقل به گونهٔ اجمال بر طریق ابداع. *ابن‌سینا* در فصل ۲۱ از نمط هفتم *اشارات* قضاوقدر را تفسیر کرده است.

قوّهٔ ماسکه: نیرویی است که موادّ جذب شده را در انسان و حیوان و نبات نگه می‌دارد.

قوّهٔ مصوّره: یکی از نیروهای باطنی است که به نام قوهٔ خیال هم نامیده می‌شود، و این نیرو صور جزئی را که به وسیلهٔ حسّ مشترک دریافت می‌شود نگه می‌دارد. (به خیال رجوع شود).

قوّهٔ مفکّره: همان نیروی متصرّفه است که آن را به نام متخیّله و مفکّره هم نامیده‌اند، و آن نیرو از دیدگاه فلاسفهٔ قدیم در مقدم تجویف اوسط دماغ جای دارد، و در صورتهایی که در خیال و معانی جزئی نامحسوس که در ذاکره است، تصرف می‌کند و چگونگی تصرف آن، به هم آمیختن صورتها و معانی به یکدیگر است و اگر وهم آن را به کار برد «متخیله» و اگر عقل به کار برد «مفکّره» خوانند.

قوّهٔ منمیّه: نیرویی است در هستیهای مادّی که سبب افزایش اقطار جسم بر یک نسبت معیّن است. [با فربهی که افزایش بی‌تناسب است تفاوت دارد].

قوّهٔ مولّده: نیرویی است که پارهٔ جسم را می‌گیرد و تولیدمثل می‌کند.

قوّهٔ هاضمه: نیرویی است که غذای جذب شده به وسیلهٔ قوّهٔ جاذبه را تجزیه و تبدیل به پاره‌های بدن می‌کند.

«ک»

کُره: در لغت به معنای گوی و گلوله، و نام هر جسم کروی، کره است. در *منتهی‌الارب*، در نمایاند ریشهٔ این واژه آمده است: اصل آن کرو [بوده] واو حذف شده و «ها» به آن افزوده شده، و نسبت آن کُری است، ولی با نگریستن به ریشهٔ آن به هنگام نسبت، مشهور، کُرَوی گویند. جمع: کرات، کُرین، کِرین، أکر. همین لفظ به معنای فلک هم آمده است، و در اصطلاح علوم عقلی کُره به هر جسمی گویند که یک سطح گرداگرد آن را در برگیرد، مرکز آن جسم، به همهٔ اطراف آن سطح یکسان و برابر باشد، به دیگر سخن، خطها با یکدیگر برابر و موازی باشند. به عقیدهٔ قدما، هر یک از فلکهای نه‌گانهٔ کلّی، شکل کروی دارند و از این رو آنها را «کرات آسمانی» هم گویند. از دیدگاه آنان، همهٔ آنها جان دارند، و باکرانه هستند و جملگی به خواست خود دور می‌زنند.

کون و فساد: دو حالتی است که بر جهان طبیعت و مادّه یکی پس از دیگری عارض می‌شوند. چه، هستیهای جهان مادّه پیوسته در معرض خلع صورت و لبس صورت دیگرند. خلع صورت را «فساد» و لبس صورت را «کون» گویند. دگرگونی کون و فساد برخلاف حرکت، دفعی است و ظرف تحقق آن در «آن» است، برخلاف حرکت که هستی آن تدریجی و ظرف تحقق آن در «زمان» است.

ICAS
JAKARTA
LIBRARY

«م»

مادّهٔ اولی: همان هیولای نخستین است که یکی از دو پارهٔ جسم است، و پارهٔ دیگر آن صورت است، و حقیقت پیداکردن مادهٔ اولی به صورت است. از دیدگاه فلاسفهٔ مشاء، هیولا و صورت، دو پارهٔ معنوی جسم هستند و جدایی هر یک از این دو پاره از دیگری ناممکن است. ولی هیولا و مادهٔ نخستین به صورتهای گوناگون نمایان و آشکار خواهد شد. *فارابی* در *رسائل* متفرقه، در نمایاندن معنای مادّهٔ نخستین و هیولا می‌گوید: «و الهیولیٰ آخر الهویات و اخسّها وَ لَوْلاٰ قبوله للصّورة لَکانَ معدوماً بِالفعلِ وَ هُوَ کان مَعْدُوماً بالقوّة فَقَبل الصّورة فَصارَ جَوْهراً ثمّ قبل الحرارة وَ البُرودة و الیُبُوسة و الرُطوبة فَصارَ اُسْطُقُسّاً ثمّ تتولّد مِنْهُ صنُوف المواليد و التّراکیب.» یعنی هیولا پسینِ هستیها و فرومایه‌ترین آنهاست و اگر هیولا صورت را نمی‌پذیرفت، هستی آن فعلیّت نمی‌یافت، و آن شایسته بود تا نیست شد، آنگاه صورت را پذیرفت، و به دنبال آن گرما و سرما و خشکی و تری را پذیرا شد، سپس اسطقس گردید، آنگاه گونه‌های موالید [یعنی جانوران، گیاهان، و جمادات که از دیدگاه فلاسفهٔ قدیم بچگان عناصر افلاک‌اند] و هستیهای بخش‌پذیر از آن پدید آمد. *ابن‌سینا* در *دانشنامهٔ علایی* در بخش الهیات در نمایاندن معنای مادّهٔ اولی و هیولا می‌گوید: «... و هر پذیرایی راکه به پذیرفته‌ای هستی وی تمام شود و به فعل شود آن پذیرا را «هیولا» خوانند، و به پارسی «مایه» خوانند، و آن پذیرفته راکه اندر وی بود «صورت» خوانند.» (همان مأخذ، ص ۱۰).

ماهیت: حقیقت هر چیزی، و در هستیهای امکانی ذاتیات آنها را ماهیت گویند. توضیح آنکه، هر ممکنی از دو پارهٔ ذهنی فراهم آمده است: کمالات و فعلیّتها که از دیدگاه اصالت وجود

همان هستی آنهاست، و دیگر حدود کمالات و نهایتهای آنها که ماهیّت نامیده می‌شود. هستی در واجب تعالی عین ماهیت، و ماهیت عین وجود است، در صورتی که در ممکنات هستی در ذهن عارض بر ماهیت و زاید بر آن است.

مبادی: جمع مبدأ، به معنای علت و سبب، مبادی اجسام، عناصر چهارگانه است، و مبادی کون و فساد، ماده و صورت است، و مبادی آفرینش، واجب‌الوجود، عقول، نفوس، و صورت و مادّه است.

مبادی افعال: هر فعلی که به اختیار از انسان پدید آید به مبادی چهارگانه: تصوّر فعل، اعتقاد به نفع و یا ضرر آن، شوق، عزم، و تحریک عضلات مسبوق است.

مبادی علوم: یکی از اجزای سه‌گانهٔ علوم است، و آن عبارت است از اموری که مسائل علم به آن وابسته است، و آن بر دو گونه است: بخش نخست یا مبادی تصوری که تصورات موضوعات و محمولات مسائل علم را نمایان می‌کند، و درحقیقت بیان کنندهٔ حدود موضوعات و حدود اجزای آن است. همچنین حدود اعراض موضوعات را کند و کاو می‌کند که در حقیقت همان محمولات مسائل علم است که بر موضوعات بی‌واسطه عارض می‌شوند و این گونه امور را *مبادی تصوّری* می‌نامند.

بخش دوم یا مبادی تصدیقی که قیاسات علم به آن وابسته است، در صورتی که متعلم از معلم به حسن ظن، آن مقدمات را بپذیرد، «اصول موضوعه» نامیده می‌شود، و هر گاه مقدمات نظری را به استنکار متعلم از معلّم قبول کند، این گونه مقدمات را اصطلاحاً «مصادرات» گویند.

متصرّفه: به قوّهٔ مفکّره رجوع شود.

متی: یکی از مقولات نُه‌گانه عَرَض، به معنای بودن چیزی در زمان، یا نسبت چیزی است به زمان. به جسمانی و گونه‌های اعراض رجوع شود.

محاکات: همانند کسی یا چیزی شدن، حکایت کردن، مانند چیزی را به کردار یا گفتار آوردن، باز گفتن. در زبان پارسی «محاکا» هم گفته‌اند، *خواجه نصیرطوسی* در *اخلاق ناصری* دربارهٔ شریف‌ترین جانوران می‌گوید: «و شریف‌ترین انواع، آن است که کیاست و ادراک او به حدّی رسد که قبول تأدیب و تعلیم کند تا کمالی که در او مفطور نبود او را حاصل شود، مانند اسب مؤدّب و باز معلّم. چنانکه این قوّت در او زیادت بود مزیّت او را رجحان بیشتر بود، تا

به جایی رسد که مشاهدهٔ افعال، ایشان را کافی بود در تعلیم چنانکه آنچه ببینند به محاکات نظیر آن به تقدیم رسانند بی‌ریاضتی و تعبی که بدیشان رسد، و این نهایت مراتب حیوانات بود، و مرتبهٔ اول از مراتب انسان بدین مرتبه متصل باشد، و آن مردمانی باشند که بر اطراف عمارت عالم ساکن‌اند، مانند سودان مغرب و غیرایشان. چه، حرکات و افعال امثال این صنف مناسب افعال حیوانات بود.» (بنگرید به همان مأخذ، ص ۶۱ـ۶۲).

محوی: سطح زیرین هر جسمی را محوی و سطح زَبرین آن را حاوی نامند. هر فلک بالا، حاوی فلک پایین است، و فلک پایین محوی فلک بالاست.

محرّفه: اسم فاعل از تحریف بر وزن تفعیل به معنای دگرگون کردن، کج کردن و دگرگون کردن سخن کسی از وضع و طرز حالت اصلی آن، و واژگون کردن معنای اصلی آن. بنابراین محرفه به معنای دگرگون‌گر، و واژگون‌کننده است. در علم سیاست خواست از محرفه جماعتی از شهروندان جاهلیت‌اند. از آن رو که هدف آنان با دستورهای مردمان آرمانشهر ناهماهنگ است، به ناچار با پذیرا شدن دستورهای آورندهٔ شریعت، گفته‌های او را با دگرگون کردن معانی، با خواسته‌های خود هماهنگ و سازگار می‌کنند. بدین‌سان با تأویل و وارونه نمایاندن سفارشهای او، کنشهای خود را پیش شهروندان نیکو نمایان می‌سازند.

مدینه: در لغت، نام شهری است در عربستان سعودی که در قدیم یثرب نام داشت. آنگاه پس از هجرت حضرت محمد (ص) به آن شهر، آن جایگاه *مدینة‌النبی* یا *مدینة‌الرسول* نامگذاری شد. آنگاه همین نام به مدینه کوتاه گشت و نام دیگر یثرب شد. هم اکنون معنای مورد خواست از این واژه که از تمدّن مشتق است، جایگاهی است که گروه بسیاری از جانداران خردمند از کوی و برزن و بخش در آن به دور هم گرد می‌آیند و برای دربایستهای زندگی گروهی و سامان‌دادن به برتریهایی که شایستهٔ آن هستند، با نهادن دستورهایی و به کار بردن آن و با همکاری و همیاری یکدیگر برای از میان بردن نیازهای جمعی و فردی، تلاش و تکاپو می‌کنند تا از این رو، به سعادت و نیک‌بختی دست یابند.

مزاج: عبارت از کیفیت لمسی میان اضداد و عناصر گوناگون است که هر یک از آنها به سبب اختلاف میلهای طبیعی که دارند، همیشه برای جدا شدن از یکدیگر می‌ستیزند.

معارف اوّل: در لغت به معنای شناختهای نخستین است، و در اصطلاح، تصوّرات و تصدیقات پیدایی است که آدمی در دریافت آن به آموختن نیاز ندارد، و ذهن بشر خودبه‌خود این

معانی را درمی‌یابد؛ چون تصور هستی و یکتایی، و بسیاری و همانند آن، و تصدیق بدیهی و باور پیدا؛ مانند باور ما به این‌که «هستی و نیستی» در یک جاگرد نمی‌آیند، و همه یک چیز از پاره همان چیز بزرگتر است. این‌گونه مبادی خودبه‌خود پیدا، مبادی نخستین دانشهای بشری است و تا ذهن این مفاهیم را درنیابد، نخواهد توانست دانشهای اکتسابی را فراگیرد. از دیدگاه *فارابی*، عقل فعّال توانی به خرد آدمی بخشایش می‌کند تا خودبه‌خود مبادی نخستین را ـ که پایه‌های دانش بشری است ـ دریابد. *فارابی* در فصل دوم از گفتار دوم کتاب *السیاسة‌المدنیه* در نمایاندن معنای معارف اوّل می‌گوید: «... فانّه یُعطی الاِنسان اوّلاً قوّة و مبدءاً بِه یسعی اَوْ بِه یقدر الإنسان عَلیٰ اَنْ یسعی مِنْ تلقاء نَفْسه إلیٰ سایر ما یَبقی عَلَیْهِ مِنَ الکمالات، و ذلک المبدأ هُوَ العُلوم الاوّل و المعقولات الاوّل التی تُحصَلُ فی الجزء الناطق مِنَ النّفس.» یعنی عقل فعال نخست به آدمی نیرو و توانی بخشایش می‌کند، تا به سبب آن تلاش و تکاپو کند، و یا به سبب آن آدمی از پیش خود بتواند کوشش نماید، تا به برتریهای مانده دست یازد و آن توان و مبدأ بخشایش شده از سوی عقل فعّال، همان دانشهای نخست و معقولات نخستین است که در جان آدمی پدیدار می‌شود.

مقولات: اجناس عالی و فراگیرترین مفاهیم کلی را مقولات گویند، که جمع مقوله است، یعنی در قضیه جزء دوم و محمول واقع می‌شوند. حکما ماهیت ممکنات را به ده مقوله یا مفهوم عام بخش کرده‌اند: یکی جوهر و نه مقوله عرض است. (بنگرید به جسمانی و واژهٔ جوهر و عرض).

مکان: جایگاه؛ عبارت از چیزی است که چیز دیگر در آن جای گیرد، و یا بر آن تکیه کند و از معنای حیّز اخصّ است.

ملّت: شریعت، کیش، آیین، پیروان یک دین، مردم یک کشور که از یک نژاد و پیرو یک دولت باشند.

مَلِک: به فتح میم به معنای پادشاه، پادشاه حقیقی آن توانگر و بی‌نیاز مطلق راستین است، و هیچ چیز از او بی‌نیاز نیست، ذات هر چیز از آنِ اوست.

مِلْک: به کسر حرف اول، یکی از مقولات نُه‌گانهٔ عرض است، و هیأتی است که از لحاظ نسبت چیزی به چیز دیگر که محیط بر آن است و به حرکت این، آن یکی هم به حرکت درآید و

جابه‌جا شود، پدید می‌آید؛ مانند کلاه بر سر، و لباس بر تن، و کفش به پا.

میل: در لغت به معنای دلبستگی و رغبت به چیزی است، و به معنای دوستی است و بیرون آمدن از یکسانی را گویند. در اصطلاح، حالتی است که بر جسم عارض است و با حرکت مغایر است، ولیکن طبیعت یا نیروی قاسر به سبب حرکت خواستار آن است، در صورتی که برای پدید آمدن آن مانعی نباشد. *ابن‌سینا* در فصل هفتم از نمط دوم *اشارات*، بر وجود میل در اجسام استدلال می‌کند و آنگاه بخشهای دوگانهٔ آن یعنی میل طبیعی و قسری را بر می‌شمارد، سپس تصریح می‌کند که در یک جسم دو میل جمع نمی‌شود، و در پایان چگونگی تعارض دو میل را در یک جسم نمایان می‌سازد. (بنگرید به ترجمه و شرح *اشارات*. همان مأخذ، ص ۱۱۲ـ۱۲۲).

«ن»

نفس: جوهری است که خودبه‌خود بر کنار از مادّه، ولی در پدید آوردن کارها و کنشها به ماده نیاز دارد، و یا آنکه در تعریف نفس گوییم: «نفس کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را». (برای آگاهی رساتر، بنگرید به ترجمه و تفسیر *نمط سوم اشارات*. همان مأخذ، ص ۱۵۳ـ۱۵۹).

نوابت: جمع نابته، خود رسته، و گیاه نورسته، در لغت به معنای رستنیها و گیاهان هرزه است. *فارابی* در آثار خود از واژه نوابت انگلهای مردمان آرمانشهر را خواستار است. او بدان سبب آنان را در آرمانشهر به چچم و شلمک در گندمزار، و یا پدید آمدن خار نورسته و زیانبخش در میان کشتزار و گیاهان خشک ناسودمند در نهالستان همانند کرده است که می‌بایست این گونه شهروندان ناراست و نادرست در مدینهٔ فاضله به یک سو نهاده شوند. آنگاه باور او این است که این گروه، آدم‌نمایانی هستند که با جانوران همسنگ و از هر جهت همانند آنها خواهند بود و شهری نخواهند داشت و برای آنان گردهمایی شهری پدیدار نخواهد شد. این جماعت برخی به گونهٔ جانوران اهلی، و برخی به گونهٔ جانوران صحرایی چون درندگان می‌زیند و همین گونه برخی هم در بیابانها به گونهٔ جدا از هم زندگی می‌کنند، و برخی در بیابانها به گونهٔ گردهمایی چون رمه و گلّه جای خواهند گزید، و چون درندگان با یکدیگر جفت‌گیری و آمیزش خواهند کرد، و برخی از آنها هم نزدیک شهرها جای خواهند داشت، و برخی از آنان جز گوشت نیم‌پخته چیزی نخواهند خورد، و برخی برای پیوستگی زندگی از گیاهان بیابانی بهره‌مند خواهند بود، و برخی در کناره‌های کرهٔ زمین، در دورترین نقطهٔ شمال و یا دورترین نقطهٔ جنوب به‌سر می‌برند و سزاوار است که این

آدم‌نمایان، جایگزین جانوران شوند. آنگاه برخی از آنان که به شهروندان و مردم دلبستگی دارند، رام و اهلی خواهند بود. شهروندان از آنها چون دیگر چارپایان بهره‌برداری خواهند کرد، سپس آنها را به حال خود رها و از خود دور خواهند کرد، و با آدم‌نمایانی که همانند جانوران هرگز سودمند نیستند، و یا هستی آنها در میان شهروندان زیانبخش است، همان کاری را خواهند کرد که با جانوران زیانبخش می‌کنند. از دیدگاه *فارابی*، هرگاه چنان پیش آید که شهروندی در شهر، آدم‌نمایی است همانند جانوران، سزاوار خواهد بود که با او همانند جانوران رفتار شود. (بنگرید به فصل نهم از گفتار دوم *السیاسة‌المدنیه*). در فصل دوازدهم از گفتار دوم، گونه‌های انگلها و خودروها در مدینهٔ فاضله را به هشت گروه تقسیم می‌کند. (به ترجمه و شرح *السیاسة‌المدنیه* رجوع شود).

«و»

وجد: این واژه اصطلاح عرفانی است، و عبارت از برقهای درخشنده‌ای است که بی‌کوشش و تکلف بر قلب وارد و به سرعت خاموش می‌شود.

وحی: *ابن‌سینا* در *دانشنامهٔ علایی*، بخش طبیعیات، در نمایاندن معنای وحی می‌گوید: «وحی پیوندی بود میان فرشتگان و میان جان مردم به آگاهی دادن از حالها و اندر هیولای عالم تأثیر کند تا معجزات آورد، و صورت از هیولا ببرد، و صورت دیگر آورد، و این آخر مرتبت مردمی است و پیوسته است به درجهٔ فرشتگی. اینچنین کسی خلیفت خدای بود بر زمین و وجود وی اندر عقل جایز است و اندر بقاء نوع مردم واجب». (بنگرید به همان مأخذ، ص ۹ـ۱۴۵).

فارابی در کتاب السیاسةالمدنیه دربارهٔ ویژگیهای فرمانروای مدینهٔ فاضله، وحی را به نیکوترین گونه تفسیر کرده است. چنان که می‌گوید: «...وَ هذا الانسان هُوَ الملک فی الحقیقة عِند الْقُدماء و هو الذی ینبغی ان یُقال فیه انّهُ یوحی الیه، فِانَّ الانسان انّما یوحی الیه اذا بلغ هذه المرتبة، و ذلک اذا لم یبق بینه و بین العقل الفعّال واسطة، فانّ العقل المنفعل یکون شبه المادّه و الموضوع للعقل المستفاد، و العقل المستفاد شبه الماده و الموضوع للعقل الفعّال. فحینئذٍ یفیض من العقل الفعّال علی العقل المنفعل القوة التی بها یمکن ان یوقف علی تحدید الاشیاء و الافعال و تسدیدها نحو السعادة فهذا الافاضة الکائنة من العقل الفعّال الی العقل المنفعل بان یتوسط بینهما العقل المستفاد هو الوحی، و لانّ العقل الفعّال فائض عن وجود سبب الاوّل فقد یمکن لاجل ذلک ان یقال ان السبب الاوّل هو الموحی الی هذا الانسان بتوسط العقل الفعال، و

رئاسة هذا الانسان هی الرئاسة الاولی، و سائر الرئاسات الانسانیة متأخرة عن هذه و کائنة عنها...» یعنی این گونه انسان براستی پیش قدما پادشاه و فرمانرواست، و او کسی است که سزاوار است دربارهٔ او گفته شود به سوی او وحی می‌شود، زیرا که وحی شدن به هنگامی حقیقت می‌یابد که آدمی با شایستگی ویژه‌ای که دارد با تکاپو به این جایگاه دست یازد، و دست‌یازیدن به این جایگاه به هنگامی واقعیت می‌یابد که میان عقل منفعل و عقل فعّال میانجی پابرجای نماند، و سپس با پیوستن عقل منفعل به عقل فعّال، از عقل فعّال به عقل منفعل نیرویی بخشایش می‌شود که با آن نیرو آدمی می‌تواند بر دریافت حقیقتها و شناسایی کنشها آگاه شود، و جملگی را به سوی سعادت و نیک‌بختی وادار و استوار گرداند؛ و این بخشایش عقل فعّال به عقل منفعل، همان «وحی» است، و از آن رو که حقیقت عقل فعّال، پدید آمده از آفریدگار نخست است، بدین سبب می‌توان گفت که آفریدگار نخست به میانجی عقل فعّال به آدمی وحی را بخشایش می‌کند، و فرمانروایی چنین انسانی فرمانروایی نخست، و پیشوایی او نخستین پیشوایی است، و فرمانروواییهای دیگر آدمیان، پدید آمده از فرمانروایی او، و فرمانروایی پسین است؛ و این حقیقتی پیدا و واقعیتی آشکار است. (*السیاسة‌المدنیه*. همان مأخذ، ص ۷۹ـ۸۰).

وهم: نیرویی است که در آخر تجویف اوسط دماغ جای دارد، و معانی جزئی نامحسوس را در می‌یابد. (بنگرید به ترجمه و شرح *اشارات*. همان مأخذ. فصل نهم از نمط سوم. ص ۱۷۷ـ۱۸۶).

«هـ»

هیولا: جوهری است که از آن جسم فراهم آمده و پارهٔ دیگر آن صورت است. مادهٔ نخستین عالم که همواره به صور تحقق می‌یابد و پارهٔ معنوی جسم است. (به واژه صورت و گونه‌های ترکیب رجوع شود).