

نامہ کنندی بہ المعظم باللہ

در فلسفہ اولیٰ

مقدمہ دکتر احمد فواد الہوئی

ترجمہ احمد آرام

کتابخانه عمومی و تخصصی امام خمینی (ره)

شماره ۱۳۰

۰
۱

بها ۱۳۰ ریال

انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران



نامه‌کندی به المعتمد بالله

در فلسفه اُولی ۸۶۲۰۳

۱۶۲۰۳

مقدمه دکتر احمد فؤاد الالهوتی

استاد فلسفه در دانشگاه فؤاد اول قاهره

ترجمه احمد آرام



سروش

تهران - ۱۳۶۰



انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران

خیابان استاد مطهری، نبش خیابان مبارزان، ساختمان جام جم

چاپ اول: ۱۳۶۰

این کتاب در سه هزار نسخه در چاپخانه فروغ دانش چاپ و صحافی شد.

همه حقوق محفوظ است.

فهرست مطالب

۷	مقدمه مترجم
۹	مقدمه دکتر احمد فؤاد الاهوانی
۹	روزگار کندی
۱۲	نهضت ترجمه
۱۷	زندگی کندی
۱۷	آغاز زندگی
۱۹	در دربار خلفا
۲۱	رابطه کندی با رجال دین
۲۴	کندی و مترجمان
۲۹	کندی و ادبا
۳۲	مقام کندی در تاریخ فلسفه
۴۱	تجزیه و تحلیل رساله خطی
۴۱	مجموعه رسائل
۴۲	نویسنده نسخه
۴۴	دورساله است یا يك رساله؟
۴۶	منابع کتاب
۴۹	علل چهارگانه
۵۳	تجزیه و تحلیل کتاب کندی
۵۷	حواشی

- ۶۳ تعریف فلسفه و فلسفهٔ اولی
 ۶۳ پرسشهای علمی: هل، ما، ای و لم
 ۶۴ آورندگان کم و بسیار حق و سپاسگزاری از آنان
 ۶۵ موضع رجال دین
 ۶۶ دین با فلسفه معارضه ندارد
 ۶۶ خاتمه و دعا

فن دوم

- ۶۸ وجود حسی و عقلی انسانی
 ۶۸ معنی نوعی و آنچه بی هیولی است عقلی است و در نفس متمثل نمی‌شود
 ۶۹ روش مناسب برای بحث در اشیاء مافوق الطبیعه
 ۷۰ روش‌های برهان، اقناع، تمثیل و حس
 ۷۱ جرم ازلی وجود ندارد
 ۷۲ جرم و کمیت و زمان متناهی است
 ۷۳ حرکت و انواع آن و تبدیل
 ۷۵ جرم و حرکت با یکدیگر ملازمه دارند
 ۷۵ در جرم و حرکت و زمان سبق و تقدم نیست
 ۷۶ دلیل ترکیب و ائتلاف و ترکیب جرم
 ۷۷ زمان در گذشته و آینده متناهی است

فن سوم

- ۸۰ آیا شیء می‌تواند علت خود باشد؟
 ۸۰ جنس، نوع، شخص، فصل، خاصه و عرض عام
 ۸۲ اطلاق واحد بر جنس
 ۸۳ وحدت جنسی و نوعی غیر حقیقی است
 ۸۴ متصل طبیعی و متصل صناعی
 ۸۶ وحدت مضاف غیر حقیقی است
 ۸۷ با وجود کثرت وحدتی نخواهد بود
 ۹۳ اشتراك وحدت و کثرت به علت است یا به بخت و اتفاق
 ۹۴ اشتراك وحدت و کثرت به علت جز خود بلند پایه‌تر و شریف‌تر است
 ۹۴ علت اولای اشیاء مجانس و مشاکل و مشابه و مشارک نیست

۹۶	فن چهارم
۹۶	واحد به حق و واحد به مجاز
۹۶	بزرگ و كوچك، دراز و کوتاه، بیش و کم
۹۸	واحد و عدد
۱۰۴	حرکت نفس موجود است
۱۰۴	نفس در هنگام اتحاد با انواع عاقل بالفعل می‌شود
۱۰۴	عقل تکثرپذیر است
۱۰۵	نوع عنصری را واحد به حق نتوان گفت
۱۰۶	واحد به حق بخش‌پذیر نیست
۱۰۷	درباره واحد
۱۱۰	واحد حق اول مبدع و حافظ مبدعات است
۱۱۱	حواشی
۱۱۹	فهرست اسامی اشخاص، کتب، طوایف و امکنه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه مترجم

فلسفه اسلامی، با همه غنای آن، ریشه در فلسفه یونانی و مخصوصاً در نوشته‌های ارسطو دارد. در اوایل خلافت عباسیان مسلمانان که در نتیجه گسترش متصرفات اسلامی و همسایه شدن آنان با یونانیان و دیگر اقوامی که با فرهنگ یونانی پرورش یافته بودند، اندک‌اندک با اندیشه‌های یونانی آشنا شدند، و رفته رفته ترجمه آثار یونانی به زبان عربی آغاز شد؛ چون اعراب با زبان یونانی آشنایی نداشتند، کار ترجمه در آغاز بیشتر از زبان یونانی به زبان سریانی صورت می‌گرفت، چه گروهی از سریانیان ساکن در سرزمینهای روم شرقی با زبان یونانی آشنایی کامل داشتند؛ سپس این ترجمه‌های یونانی را همان مترجمان یا مترجمان دیگری به زبان عربی برمی‌گرداندند و به همین جهت باید گفت که بسیار بدفهمیها از همین راه فراهم شد که تا دیر زمانی باقی ماند و شاید مقداری از آن هنوز هم باقی باشد. بسیاری از کلمات یونانی به همان صورت یونانی خود یا با اندکی تغییر وارد زبان عربی شد که بعضی از آنها، همچون کلمه «موسیقی» هنوز هم به همان شکل یونانی خود در عربی و فارسی موجود است، و بعضی دیگر همچون «فوسیکا» (= طبیعت) و «فنتاسیا» (= خیال، حس مشترک) و «جومطریا» (= علم هندسه) و «ارتماطیقی» (= علم حساب) و نظایر آنها سپس به صورت مفهومتر در زبان عربی کلمه مخصوص به خود پیدا کرد. و چنین است در زمان حاضر که بعضی از کتابهای فرنگی به زبان فارسی ترجمه می‌شود و چون مترجمان از چگونگی ساخته شدن و وضع بعضی از کلمات در زبان مورد نظر خارجی آگاهی ندارند، عین کلمه فرنگی را - و گاه با الفبای لاتینی - در متن نوشته‌های خود می‌آورند که نه خود چیزی از آن می‌دانند و نه خوانندگان از دیدن آنها راه به جایی می‌برند.

یکی از کارهای بسیار واجب در این زمان که همه آثار ارسطو و دیگر مستفکران یونانی به زبانهای اروپایی ترجمه شده و در تک‌تک کلمات و تعبیرات آنها موشکافی کامل

به عمل آمده، آن است که ترجمه منقح جدیدی از این آثار به زبان فارسی فراهم آید، تا ابهامات و بدفهمیهایی که در ترجمه‌های نخستین آن آثار به زبان عربی پدید آمده و سپس عیناً به نوشته‌های حکمای مسلمان انتقال یافته از میان برود، و البته در این کار باید به ترجمه‌های نخستین آن آثار که در دست است مراجعه و در هر مورد به نقضیهایی که در آنها وجود دارد اشاره شود، تا از این طریق زبان شسته‌رفته‌ای برای بیان اندیشه‌های فلسفی فراهم آید، و پس از آن — با توجه به همین ترجمه‌های تازه — متنهای قدیمی فلسفی دانشمندان مسلمان — مثلاً *شفا و انوارات ابوعلی سینا* — به زبان فارسی ترجمه شود، تا روش و اسلوب درستی برای ترجمه آثار فلسفی جدید نیز به دست آید. و دیگر نویسندگان و مترجمان آثار جدید فلسفی نتوانند به عنر کوتاهی و نارسایی زبان و لغت این آثار را به صورتی غیرقابل فهم به زبان فارسی برگردانند و مایه گیچی و گمراهی خوانندگان شوند.

رسالة حاضر از نخستین ترجمه‌های چنان آثار قدیم یونانی است که به خوبی معلوم می‌کند که مؤلف آن، کندی، چه اندازه برای بیان مطالب و انتقال اندیشه‌ها رنج برده است. و من پیش از این کتاب مقولات را که اولین کتاب از مجموعه کتابهای ارسطو است با مراجعه به ترجمه قدیم عربی آن از روی متنهای تازه فرانسه و انگلیسی ترجمه کرده‌ام و امیدوارم که این کار توسط دانشگاههای ماسورت بگیرد و دانشجویان دوره فلسفه همین گونه کارها را به عنوان پایاننامه دوره دکتری برعهده بگیرند و روزی برسد که همه آثار قدیم فلسفی به زبان فارسی درستی درآید و راه را برای فهم آثار فلسفی و نیز بیان اندیشه‌های فلسفی جدید هموار سازد.

تهران. بهمن ماه ۱۳۵۸

احمد آرام

مقامه طبرستان
فی القلعه

روزگارِ کندی

کندی به‌حق تصویری از عصری است که در آن می‌زیسته، و میوه آن محیط دینی و عقلی و سیاسی است که از آن تأثیر پذیرفته بوده است. کودکی او در روزگار مأمون سپری شد که در میان خلفای عباسی از همه بلندپایه‌تر و پرآوازه‌تر بود، و جوانی او در دربار مُعْتَصِم گذشت، و به‌همین جهت باید گفت که ایام او با اوج بزرگی و کمال قدرت و گسترده‌گی سلطنت خلفای عباسی مقارن بود.

دورانی که با مأمون در اواخر قرن دوم آغاز می‌شود و در نیمه اول قرن سوم پایان می‌پذیرد، ویژگی‌هایی دارد که نظیر آنها نه در دوران خلفای دولت اموی دیده می‌شد و نه در روزگارانی که به‌دنبال عصرِ کندی پیش آمد. و این ویژگی‌ها از خصوصیت واحدی برخاسته که مایه اصلی آن یک عامل سیاسی بوده است. از زمان هارون الرشید کار عباسیان سامان گرفت، و پس از آنکه پایگاه‌های امویان در خاور فرو ریخت و نفوذ عرب از میان رفت و آزمندان برای رسیدن خلافت آرام گرفتند و بر آرزوهای خود پرده‌ای فرو افکندند، که جاه‌طلبی و شورش آنان را در پس خود پنهان می‌داشت، در دستگاه دولت و خلافت آرامشی پدید آمد.

در نتیجه این آرامش سیاسی کیفیتی پدیدار شد که در نظر ما شالوده حیات دینی و عقلی و ادبی بود، و آن کیفیت استحکام بخشیدن به سازمانها و سازندگی و بنیان‌گذاردن نهادهای تازه بود. اگر کسی خواسته باشد از پیدایش علم کلام و آغاز تصوف و ظهور فلسفه و گسترش علم پزشکی و توجه به علوم ریاضی بخوبی آگاه شود،

ناگزیر می‌بایستی جستجوی خود را از همین روزگار آغاز کند، و این امر منافی با آن نیست که چنین جنبشهای فرهنگی پیش از آن در ایام خلفای عباسی نیز وجود داشته باشد، ولی باید گفت آن آرامش سیاسی که از آن سخن گفتیم سبب آن شد که دانشهای گوناگون بهدرجه‌ای از بلندی مقام برسد که اگر پیشرفت امور بدان‌سان بود که پیش از آن جریان داشت، هرگز رسیدن بهچنین مقامی امکان‌پذیر نمی‌شد.

ساخته‌شدن این بنای باشکوه و بزرگ علمی نتیجه دو چیز بود: نخست آمیخته‌شدن نژادها و دینها و اقوام مختلف با یکدیگر و گزینش زبان عربی به‌عنوان وسیله‌ای برای بیان اندیشه‌ها. دوم آزادی برداشته‌ای که خلفا و مخصوصاً مأمون برای صاحبان اندیشه فراهم آوردند.

همانگونه که «از امتزاج بدن‌ها با یکدیگر توالد و تناسل صورت می‌گرفت، توالد و تناسل عقلی نیز صورت گرفت. خرده‌های مردمانی از اقوام و ملیتهای مختلف با یکدیگر پیوند می‌خورد. ایرانی با عقل ایرانی خود به‌اسلام گردن می‌نهاد و زبان عربی را وسیله بیان اندیشه خود قرار می‌داد، و بدین ترتیب آمیخته‌ای از دو عقل به‌وجود می‌آمد و از آن افکار و معانی تازه تولد می‌یافت. و یونانی مسیحی یا رومی مسیحی یا عراقی یهودی با عرب مسلمان آمیزش می‌کرد و از دادوستد افکار و عقاید و داستانها اندیشه جدیدی پدیدار می‌شد. و همچنین.....»^۱

از پسر مریسی روایت کرده‌اند که گفت: در مجلس عبدالله مأمون حضور داشتم که ثُمَامَة و محمد بن ابی‌العباس و علی بن هَیْتَم درباره تفسیر مناظره می‌کردند. محمد بن ابی‌العباس از امامیه طرفداری می‌کرد، و علی بن هَیْتَم هواخواه زیدیه بود و سخن در میان ایشان جریان داشت تا آنجا رسید که محمد به علی گفت: ای بَیْطی، ترا چه رسد که چنین سخن گویی؟! مأمون که تکیه داده بود راست نشست و گفت: ناسزا گفتن از ناتوانی است، و سخن زشت بر زبان راندن نشانه پستی است، ما سخن گفتن را آزاد کردیم و مقالات و عقاید را آشکار ساختیم، پس هر که سخن حق گوید او را می‌ستاییم، و هر که آن را نداند بر جایش می‌نشانیم، و هر که از هر دو ناآگاه باشد به آنچه شایسته است درباره او فرمان دهیم، پس در میان خود اصلی قرار دهید که سخن را شاخه‌هایی است و چون به شاخه‌ای رسیدید آن را به اصل و ریشه آن باز گردانید.

خضری در سخنرانیهای خود درباره تاریخ ملتهای اسلامی به این نکته اشاره

کرده است که مأمون آزادی سخن گفتن و اظهار عقیده کردن را به درجه‌ای رسانید که کمتر در میان ملتی نظیر آن دیده شده است: «در حضور خلیفه عباسی دو نفر درباره امامت با یکدیگر مناظره می‌کردند که یکی از آنان از مذهب امامیه دفاع می‌کرد و دیگری از مذهب زیدیه، و هر یک از این دو در بحث پیروز شود و صحت اعتقاد خود را به اثبات برساند، نشانه آن است که امامت باید از دست بنی عباس خارج شود، و با این همه مأمون روا می‌داشت که آن دو تن آزادانه سخن خود را بگویند.»^۲

هدف مأمون آن بود که میان مردم الفت و سازگاری ایجاد کند و آنان را به شریک شدن در رأی واحد برانگیزد، ولی نتیجه‌ای که مقاله یا اعتقاد «آفریده بودن قرآن» به آن انجامید، محنت سخت و فتنه بزرگی بود که میان علمای حدیث و معتزلیان پدید آمد. مأمون به برادرش معتصم سفارش کرد که روش او را درباره «خلق قرآن» ادامه دهد و او چنین کرد، و معتزلیان نیز برای برانداختن مخالفان خود وی را به این کار تحریک می‌کردند؛ معتصم، احمد بن حنبل را به مجلس خود فرا خواند و به او فرمان داد تا به مخلوق بودن قرآن اعتراف کند، و چون احمد از این کار سر باز زد او را چندان بزد که استخوان شانه‌اش از جای به در رفت. و این محنت و آزمودن پیوسته مورد تأیید خلفا بود تا آن‌گاه که متوکل عباسی پس از واثق به خلافت رسید و فرمان داد تا مردمان را بهر گونه که درباره ازل‌ی بودن یا آفریده بودن کتاب خدا می‌اندیشند آزاد بگذارند.

کندی از مشارکت در علم کلام و رد آرای متکلمان دور نبود. او را رساله‌ای است در «استطاعت و زمان بودن آن» و رساله دیگری در «جزئی که تجزیه پذیر نیست». در صفحات نخستین رساله‌ای از وی که پس از این خواهد آمد، مردان دین را مخاطب قرار داده و تهمتهایی بر ایشان بار کرده است و این خود دلیلی بر ارتباط داشتن وی با ایشان است که از خصوصیات آن زمان و از تسلط مردمان دین از فقها و محدثان و معتزلیان در روزگار منصور و رشید و مأمون و معتصم و واثق و متوکل حکایت می‌کند.

ولی مورخ منصف نمی‌تواند در حساب خود از تأثیر خلفا در توجیه پیش آمده‌ها و فراهم آوردن این محیط علمی گسترده‌ای که آن را روزگار سازندگی نام نهادیم، غافل بماند، هر چند بعضی از مورخان بر آنند که پیشرفت طبیعی مبتنی بر شالوده سازمانهای عمرانی علت چنین امری بوده است. استاد احمد امین در ضحی‌الاسلام گفته است:

«اگر برای امویان فرصت آن فراهم می‌آمد که مدتی برابر با مدت خلفای عباسی بر سر کار بمانند، بدست ایشان نیز پیشرفتهای علمی و اصلاحات اجتماعی همسنگ با آنچه توسط عباسیان صورت گرفت امکان‌پذیر بود.»^۲

نمی‌توانیم همه چیز را به محیط نسبت دهیم، چه، شکی در آن نیست که فرد نیز در محیط مؤثر است. تأثیر خلفا در نهضت تازه ترجمه که به زندگی عقلی در اسلام رنگ خاص بخشید، بسیار زیاد بوده است، و این کیفیت اثر مستقیمی در یعقوب بن اسحاق الیکندی داشت، چه نیک می‌دانیم که وی به‌دربار خلفا پیوستگی داشته و از مترجمان و ناقدان معروف علوم در اسلام بوده است.

نهضت ترجمه

در اخبار آمده است که خالد بن یزید اموی فرمان داد تا کتابهایی در کیمیا از یونانی به عربی ترجمه شود، ولی برگرداندن کتابهای یونانی مربوط به علم طبیعت و پزشکی و منطق به زبان عربی جز به‌روزگار منصور عباسی آغاز نشد.

دوبور^۳ پس از اشاره به بعضی از مترجمان همچون حنین بن اسحاق و قسطابن لوقا و جز ایشان، چنین نوشته است: «نباید این مترجمان را از جمله فیلسوفان صاحب مقام به‌شمار آوریم، چه، کمتر اتفاق می‌افتاد که یکی از ایشان به‌دلخواه خود به‌کار ترجمه بپردازد، بلکه تقریباً همیشه انگیزه آنان برای ترجمه کردن آثار علمی فرمان خلیفه یا وزیر یا مرد صاحب نفوذ دیگری بوده است...»^۴

و این خود تأییدی است بر آنچه پیشتر در اهتمام خلفا به ترجمه از زبان یونانی و جز آن به زبان عربی بیان کردیم.

ابن ابی اُصَیْبَه گفته است که جورجیس بن چبریل «نخستین کسی است که هنگامی که منصور او را به خدمت خود فرا خواند، ترجمه کتابهای پزشکی به زبان عربی را آغاز کرد.»^۵

یوحنا بن ماسویه نصرانی سریانی به‌روزگار هارون الرشید می‌زیست. رشید او را به ترجمه کتابهای طبی قدیمی که هنگام گشوده شدن شهرهای آنقره و عَمُوریه و جز آن به‌دست مسلمانان افتاده بود مأمور کرد. ریاست مترجمان را به او بخشید و نویسندگان ماهری در اختیار او گذاشت. وی در خدمت رشید و امین و مأمون و خلفای

پس از ایشان تاروزگار متوکل باقی بود.^۷

قفطی گفته است که حُنین بن اسحاق، پزشک نصرانی از شاگردان یوحنا بن ماسویه بوده است. از جمله مترجمان کتابهای حکمت و برگرداندن آنها به سریانی و عربی بود و برای کار ترجمه برگزیده و امین شناخته شد، «و آنکه او را برگزید المتوکل علی الله بود و نویسندگان دانشمند آگاه بر کار ترجمه در اختیار او گذاشت که آنان ترجمه می کردند و وی ترجمه ها را از نظر می گذراند». حُنین برای به دست آوردن کتابهای حکمت عازم بلاد روم شد و در این باره سخت کوشید و هنگام اقامت در آن نواحی زبان یونانی را نیکو آموخت و آثار گرانمایی در این علم فراهم آورد؛ هنگام بازگشت از این سفر از ملازمان پسران موسی بن شاکر شد که او را به ترجمه کردن از یونانی به عربی تشویق می کردند.

خاندان بنی شاکر در کار ترجمه با خلفا همچشمی می کردند، و گروهی از مترجمان، و از جمله ایشان حنین بن اسحاق و ثابت بن قُرّة در خدمت ایشان بودند که ماهانه ۵۰۰ دینار برای نقل و ترجمه و ملازمت دریافت می کردند.^۸ در اینکه چه عاملی خلفا را به انگیزختن مترجمان بر کار ترجمه وامی داشته اختلاف است: آیا انگیزه کار پزشکی و درمان بوده است یا شناختن طالع و احکام نجوم؟

در طبقات الاطباء آمده است که «نخستین عاملی که سبب شد ابو جعفر منصور عباسی، جورجیس را به دربار خود فرا خواند، آن بود که منصور در سال ۱۴۸ هجری بیمار شد و معده او تباهی پیدا کرد و اشتهای او از میان رفت و هر چه پزشکان در مداوای او می کوشیدند سودمند نمی افتاد. پس منصور از ایشان پرسید که چه کس را در جاهای دیگر پزشک حاذق می شناسند، و آنان در پاسخ وی گفتند که در زمان ما هیچ کس با جورجیس رئیس پزشکان جُندیشاپور برابری نمی کند که در پزشکی زبر دست است و تألیفات گرانبها دارد؛ پس منصور کسی را فرستاد و او را فرا خواند». ابن ابی اصیبعه سخن خود را درباره جورجیس بدین گونه پایان داده است: «و از جمله کتابهای جورجیس گنجائن مشهور او است که حُنین بن اسحاق آن را از زبان سریانی به عربی ترجمه کرد».^۹

و از اینجا معلوم می شود که نقل علوم بیگانه به زبان عربی، در آغاز کار

به میانجیگری زبان سریانی صورت گرفته است.

شاید این پرسش برای خواننده پیدا شود که چَندیشاپور با علم یونانی و نقل آن به زبان سریانی چه ارتباطی داشته است. برای یافتن پاسخ این پرسش باید به خاطر داشت که یوستینیانوس امپراطور روم شرقی در سال ۵۲۹ میلادی فرمانی صادر کرد که مدارس فلسفه آتن بسته شود، و بزرگترین این مدارس آکادمی آنجا بود که فلسفه افلاطون در آن تدریس می شد، و مدرسه مشائیین که محل بحث و گفتگو در فلسفه ارسطو و پزشکی بقراط و جالینوس بود. و هنگامی که مدرسه رها بسته شد، فیلسوفان و دانشمندان آن به چَندیشاپور منتقل شدند و خسرو انوشیروان مقدم ایشان را گرامی داشت. چنین بود تا آن گاه که خلفای عباسی در آغاز دولت خود پزشکان سریانی را به خدمت گرفتند، و هندسه اقلیدس و کتاب طبیعی ارشمیدس و نجوم بطلمیوس و پزشکی آبقرط و جالینوس و فلسفه ارسطو و ثئوفراستس و اسکندر آفرودیسی را به زبان عربی ترجمه کردند.^{۱۱}

چون نیازمندی مسلمانان به علم نجوم بسیار بود، خلفای عباسی به کار ترجمه کتابهای مربوط به این علم نیز همت گماشتند.

بر کسی که حتی اندکی به امور دین اسلام آگاهی داشته باشد، ارتباطی که میان بعضی از احکام شریعت و نمودهای آسمانی موجود است پوشیده نیست. اوقات نمازهای پنجگانه از شهری به شهر دیگر و از روزی به روز تغییر می یابد و برای اندازه گیری آن شناختن عرض جغرافیایی مکان و حرکت خورشید در فلک البروج و اوضاع و احوال اساسی شفق و فلق ضرورت دارد. و یکی از شرایط نماز ایستادن رو به قبله است و برای یافتن جهت قبله حل کردن مسئله ای از مسائل وابسته به مثلثات کروی لازم است.... خلاصه آنکه وابستگی بعضی از احکام شریعت به مسائل نجومی توجه مسلمانان را به شناسایی آسمان و حرکت ستارگان و اموری نظایر اینها جلب کرد....^{۱۲}

سیدو که از خاورشناسان است گفته است که مأمون کاری را که منصور عباسی برای جستجو و به دست آوردن کتابهای یونانی آغاز کرده بود به انجام رسانید و «نخستین کاری که کرد آن بود که فرمان داد در ترجمه کتاب مجسطی، که در زمان منصور زیر نظر یحیی بن خالد برمکی صورت گرفته بود، تجدید نظر و آن را اصلاح

کنند. و هنرمندان را بر آن داشت که آلات نجومی عالی بسازند، و زیجهای درستی که یحیی بن ابی منصور واضح آنها محسوب می‌شود در نتیجه رصدهایی که در زمان واحد در دمشق و بغداد صورت گرفت، فراهم آمد.^{۱۲}

ولی دوبور بر آن است که علم پزشکی سودمندتر بود، و خلفا به‌دلایلی که نیازی به بازگفتن آنها نیست به آن عنایت داشتند، و توجه پادشاهان به علم پزشکی از جهت سودمندیهای خود آن، از بزرگترین دلایلی بود که آنان را به مأمور کردن مترجمان برای ترجمه آثار طبی یونانی به عربی برمی‌انگیخت.^{۱۳} ما منکر آن نیستیم که طبابت عاملی بوده که ترجمه را تشویق می‌کرده است، ولی از اینکه دوبور از ارزش علم نجوم غافل ماند و این علم را با احکام نجوم یعنی آگاهی یافتن از آینده و سرنوشت اشخاص از طریق حرکات ستارگان یکی پنداشته و سپس گفته است که علم هیئت یا علم فلک شاخه‌ای از علم ریاضی است،^{۱۴} با او موافق نیستیم. این سخنی ما بدان جهت است که توجه به علم نجوم از بحث در ریاضیات نتیجه نشده، بلکه به گفته تَلّینو «نسب آنچه متدینان را به توجه به علم هیئت برانگیخت آن بود که در قرآن آیاتی ملاحظه می‌شد که از آنها سودمندی اجرام آسمانی و حرکات آنها برای همه مردم آشکار بود و مردمان را به آن دعوت می‌کرد که در این گونه چیزها بنگرند و نشانه‌های حکمت الاهی و نعمت رحمانی را مشاهده کنند.»^{۱۵} و محمد بن جابر بَتّانی در آغاز زیج خود گفته است که «در میان علوم، پس از علم شرایع دین که نادانستن آن در شأن آدمی نیست، از همه در شرف برتر و در مرتبه والاتر و برای آراستگی نیکوتر و به‌دلها چسبنده‌تر و به‌جانها آویخته‌تر و اندیشه و نظر را تیزکننده‌تر و فهم را روشن‌گرتر و عقل را پرورنده‌تر از دانش صناعت نجوم نیست، چه از جهت شناختن مدت سالها و ماهها و اوقات عبادات و فصول زمان و فزونی و کاستن شب و روز و جایگاههای خورشید و ماه و کسوف آنها و حرکت ستارگان در حرکت مستقیم و رجوعی و دیگر شدن اشکال و مرتبه‌های فلکها و مناسبتهای دیگر آنها دارای سود فراوان و بهره بیکران است.»^{۱۶}

تَلّینو گفته است که: «نخستین دانشی که مردم بلاد اسلامی به آن پرداختند، دانشهای عملی، بویژه پزشکی و کیمیا و احکام نجوم بود.»^{۱۷} و اینکه (صرف نظر از کتابهای کیمیا) نخستین کتابی که از یونانی به عربی ترجمه شد، احتمالاً کتاب احکام النجوم ترجمه کتاب بیان کلید آسمانها منسوب به میرمس حکیم بود که در سال

۱۲۵ هجری صورت گرفت.

ابوجعفر منصور منجمان را به خود نزدیک می کرد و در کارها با ایشان به مشورت می برداخت. نوبخت منجم دانشمندی بود که با منصور همشینی داشت، و چون سالخورده و ناتوان شد، منصور به او گفت پسر را نزد من آر، تا جایگزین تو شود.^{۱۸}

و در کتابهای تاریخ آمده است که منصور سنگ بنای شهر بغداد را در وقتی نهاد که نوبخت اختیار کرده بود، و کسانی که نقشه بغداد را می کشیدند با حضور نوبخت و ابراهیم بن محمد فزاری و طبری که منجم و ریاضیدان بودند به کار خود مشغول شدند.

چنانکه دیده شد، ترجمه از یک سو با آثار پزشکی و از سوی دیگر، با آثار نجومی آغاز شد، و فلسفه وابسته به آنها بود و جز در عصری پس از کندی که از آن سخن خواهیم گفت از آنها جدا نشد.

کندی مترجم و پزشک و فیلسوف و ریاضیدان و منجم بود، چه اوضاع و احوال آن زمان چنین اقتضا می کرد.

اکنون باید به کتابهای او و سخنانی که معاصران وی درباره او گفته اند نظری بیفکنیم تا معلوم شود کدامیک از این صفات در وی غلبه داشته است.

زندگی کندی

آغاز زندگی

اختلاف در ولادت و مرگ کندی بسیار است، چه در زندگینامه‌ها به صراحت بیان نشده است. گروهی از معاصران ما در این باره به تحقیق پرداخته‌اند، و کاملترین پژوهش درباره کندی ملقب به «فیلسوف العرب» آن است که به وسیله مصطفی عبدالرازق صورت گرفته و در مجله دانشکده ادبیات قاهره انتشار یافته و سپس در کتابی از انجمن فلسفی همراه با تحقیق درباره شخصیت‌های دیگر به چاپ رسیده است.^{۱۹}

آنچه بیشتر مورد قبول است اینکه وی در اواخر زندگی پدرش به سال ۱۸۵ هجری به دنیا آمد، و این نظری است که دوبور نیز در کتاب خود اظهار داشته است. در آن زمان هارون الرشید هنوز زنده بود، ولی کندی شاهد عظمت دولت او نشد، چه زمانی که رشید از دنیا رفت، کندی هنوز به دهسالگی نرسیده بود.

نام وی ابویوسف یعقوب بن اسحاق بن الصباح بن عمران بن اسماعیل بن محمد بن الاشعث بن قیس است.

برخلاف ابن سینا که به کنیه ابوعلی شهرت یافت، کندی به کنیه ابویوسف معروف نشد، و معمولاً هنگامی که در کتابهای فلسفی از او یاد می‌شود، او را به صورت الِکندی یا یعقوب الِکندی یا یعقوب بن اسحاق الِکندی می‌خوانده‌اند، چنانکه قفطی و ابن ابی اصیبه چنین کرده‌اند.

پدرش اسحاق بن الصباح در خلافت مهدی و رشید فرماندار کوفه بود، و کسانی که چنین منصبی داشتند صاحب مقام برجسته‌ای در طبقه فرمانروایان و

صاحبان قدرت به‌شمار می‌رفتند.

چون هنگامی که اسحاق از دنیا رفت، فرزندش هنوز خردسال بود، یعقوب «در کوفه در بازمانده میراثی از بزرگی و مالداری و در دامان بی‌بدری و در سایه جاهی که در شرف زوال بود رشد می‌کرد. پس از مرگ اسحاق، خاندان اشعث از کوفه بیرون رفتند و در شهرها پراکنده شدند و برای پرستاری کودک یتیم جز مادرش کسی باقی نبود، که از زندگی او هیچ‌گونه اطلاعی نداشتیم. این زن شوی‌مُرده ناگزیر چنان می‌خواست که فرزندش همچون پدر در آسایش و خوشی زندگی کند، و به‌همین جهت ترتیبی برای دارایی او داد و او را آسوده‌خاطر و قرین با نعمت پرورد، و آنگاه که از هوش سرشار و اشتیاق فراوان وی به‌کسب دانش آگاه شد، به‌راه دانش‌اندوزی روانه‌اش کرد، تا اگر چنان شود که دست وی به‌جاء و جلال فرمانروایی نرسد، از بزرگواری دانشمندی و فرزانیگی محروم نماند.»^{۲۰}

از معلمان و مشایخ کندی چیزی نمی‌دانیم، ولی طبیعی است که وی در کودکی، چنانکه رسم بود و بنابر آداب تعلیم کودکان مراعات می‌شد، قرآن آموخت و آن را حفظ کرد و خط‌نویسی و حساب را فرا گرفت. اما راهی که کندی پس از آن در پیش گرفت، تا حد زیادی وابسته به‌خواسته‌ها و آرزوهای خود او بود. یعقوب به‌علوم ریاضی و نجومی و ترجمه کردن از یونانی و جز آن مایل شد و از توجه به‌علوم دینی و لغوی و ادبی روی گرداند. ولی با متکلمان در مباحثات متکلمان شرکت می‌جست و او را در این خصوص رساله‌هایی است، و این خود مشارکتی طبیعی بود، چه هیچ‌کس در آن زمان از اینکه درباره «خلق قرآن» اظهار نظر کند مصون نبود.

چنان می‌نماید که کندی انزوا و دوری از آمیزش با مردمان را دوست می‌داشته و از سخن بد و به‌دیگران ناسزاگفتن و شنیدن دامن فرو می‌چیده است، و چون شرکت جستن در اختلافات میان ادیبان و رجال دین با فتنه‌ها و دسیسه‌هایی همراه بود که سرانجام خوشی نداشت، از ورود در این اختلافات خودداری می‌کرد. به‌نظر ما همین امر سبب آن بود که در جستجوی میدانهای تازه‌ای از دانش برآمد که کمتر با دیگران در آنها سهیم باشد و از گرفتاریهای برخورد با مردم آسوده بماند.

اما مصطفی عبدالرازق علت توجه کندی را به‌علوم بیگانه عشق وی به‌دانش و آگاهی دانسته و گفته است: «ولی کودک بنابر فطرت خود خواستار دانستن بود و

می‌خواست به عقل خود همه چیزها و علت‌های آنها را دریابد و بر هر چیز دانا شود، و به همین جهت چون به سن رشد رسید و صاحب اختیار خود شد، برای خشنود کردن عقل خود به علم کلام پرداخت و در گفتگوهای متکلمان شرکت جست. و چون دوستی دانش بر او چیره بود و در محیط اسلامی عربی چیزی را که نیاز عقلی او را برآورد نمی‌یافت، به فلسفه و دانش‌های ترجمه شده یونانی و ایرانی و هندی روی آورد و از آن جهت که ترجمه‌ها را سودمند نمی‌دید در صدد آن برآمد که این علوم را در سرچشمه‌های آنها جستجو کند و زبان یونانی بیاموزد و از این زبان ترجمه کند و آنچه را دیگران ترجمه کرده اند اصلاح کند و چنین بود که با فرهنگ یونانی پیوستگی پیدا کرد و اثر این پیوستگی در عواطف و طرز تفکر او آشکار است.^{۲۱}

به نظر ما توجه کندی به ترجمه و علوم فلسفی و هندسی و نجومی در درجه اول نتیجه پیوستگی با خلفا، و در درجه دوم نتیجه ارتباط با رجال دین، و در درجه سوم در نتیجه آمیزش داشتن با مترجمان بوده است.

در دربار خلفا

ابن ابی اصیبه نوشته است که یعقوب بن اسحاق الکندی در نزد مأمون و معتصم و پسرش احمد منزلی بزرگ داشت. و ابن ابی اصیبه از گفته سلیمان بن حسان نقل کرده است که «کندی در خدمت سلاطین بود و به ادب رفتار می‌کرد». این بُنایه در شرح رساله ابن زیدون گفته است: «و دولت معتصم به او و مصنفات فراوان او آرایش یافته بود».

ظهیرالدین بیهقی درباره کندی چنین نوشته است: «با معتصم ارتباط داشت و استاد فرزند او بود و او را رساله‌هایی است که برای احمد بن معتصم نوشته بوده است».^{۲۲}

در کتابهای ادب، داستان کندی با ابوتّام چنین روایت شده است: «گفته‌اند که وی در نزد معتصم حضور داشت که ابوتّام بر خلیفه وارد شد و قصیده سینه خود را خواند، و چون این بیت را به پایان رسانید:

أقدام عمرو فی سَمَاحَة حاتم فی حلم أحنف فی ذکاء إیاس

کندی گفت: این که مدح نیست. ابوتّام گفت: چگونه؟ گفت: جز آن نکرده‌ای که پسر

امیرالمؤمنین را به صعلیک (دزدان و گدایان) همانند کرده‌ای، مگر نمی‌دانی که شاعران روزگار ما ممدوح را برتر از پیشینیان ایشان می‌خوانند، مگر این شعر ملوک را دربارهٔ ابودلف شنیده‌ای:

رجل أبرّ علی شجاعة عامر باسأ و غبرفی محیا حاتم
پس ابو تمام سر فرو افکند و سپس این دو بیت را سرود:
لا تنکروا ضری له من دونه مثلاً شروداً فی الندی و الباس
فاله قد ضرب الأقل لنوره مثلاً من المشکاة والتبراس

که این دو بیت در آن قصیده سینه نبود، و چون چنین شد کندی تعجب کرد و از خلیفه خواست که صلهٔ شعرا و فرمانداری یک ناحیه باشد. ابوتمام که این پیشنهاد را شنید آنرا کوچک شمرد، و آن‌گاه کندی گفت: فرمانداری ناحیه‌ای را به‌او واگذارید که عمرش کوتاه است، چه ذهن او قلبش را می‌تراشد، و چنان شد که او گفته بود.^{۲۳}

در کتابهای تاریخ و ادب، اشاره‌ای به بودن کندی در دربار مأمون و معتصم نشده است، ولی نامه‌هایی که یک‌بار برای معتصم و بار دیگر برای پسرش احمد نوشته چنین ارتباطی را آشکار می‌سازد، چه رسم بر آن نبوده است که دانشمندان، بی‌آنکه انگیزهٔ نیرومندی آنان را برانگیخته باشد، برای خلفا کتاب و نامه بنویسند. گمان بیشتر آن است که کندی که رساله‌هایی برای خلفا نوشته، این کار را به‌دستور و خواست ایشان انجام داده است، و ما می‌دانیم که خلفا در مسائل مربوط به علم و ادب و فقه شرکت می‌کردند و در حضور ایشان مجالس بحث و مناظرهٔ علمی و دینی و ادبی تشکیل می‌شده است. شک نیست که ارتباط کندی با معتصم آن اندازه استوار بوده که تربیت فرزند خود احمد را به‌او وا گذاشته بوده است.

عنوان رساله‌ای که اکنون در صدد نشر آن هستیم کتاب *الکندی الی المعتصم بالله فی الفلسفة الاولى* است، و آغاز آن نیک نشان می‌دهد که این رساله برای خلیفه نوشته شده است، چه در آن چنین آمده است: «خدای عمر تو را دراز کناد، ای پسر والاترین بزرگان و گردآوردگان خوشبختیها، کسانی که هر کس به‌راهنمایی ایشان متمسک شود در دنیا و آخرت خوشبخت می‌شود.» و ممکن است این همه سخنان دربارهٔ فرزند او گفته شده باشد.

کندی در نامه‌ها و رساله‌های دیگر خود که برای پاسخ دادن به سؤال پرسنده‌ای

یا جویاشدن از حال دوستی نوشته چنین نکرده است. مثلاً *رسالة الحيلة لدفع الاحزان* را چنین آغاز کرده است: «ای برادر پسندیده، خدا ترا از هر لغزش نگاه دارد و هر بلا از تو دور کند، و ترا در رسیدن به خشنودی خود و دست یافتن به پاداش نیکو کامیاب سازد. از آنچه درباره گفتارهای زایل کننده غمها پرسیده بودی دانستم که...».

و *رسالة فی العقل* او چنین آغاز می‌شود: «خدا دریافت همه چیزهای سودمند را بهره تو کند و در دنیا و آخرت سعادت‌مندت سازد. از آنچه خواسته بودی که تعریف موجزی درباره عقل بنابر رأی یونانیان پیشین برای تو بنویسم آگاه شدم...».

و کندی رساله‌هایی برای مأمون نوشته بود، و ابن ابی اصیبعه از *رسالة الی المأمون فی العلة والمعلول* او یاد کرده است.

و در *رسالة کندی* به نام *فی ذات الشعبتين* که اصل عربی آن از میان رفته و ترجمه لاتینی قدیم آن به زبان آلمانی ترجمه شده، عنوان کامل آن چنین آمده است: *کتاب یعقوب بن اسحاق الکندی الی ابی عباس بن المعتصم بالله*.^{۲۲}

کندی تنها مقرب دربار مأمون و معتصم و احمد بن معتصم نبود که برای آنان رساله‌ها می‌نوشت، بلکه در دربار متوکل نیز قرب و منزلت داشت.

ابن ابی اصیبعه از کتاب *حسن العقبی* تألیف ابو جعفر احمد بن یوسف بن ابراهیم نقل کرده است که گفت: «محمد و احمد پسران موسی بن شاکر در روزگار متوکل برای هر کس که مقام برجسته‌ای در علم و معرفت داشت اسباب‌چینی می‌کردند. سَند بن علی را به دارالسلام روانه کردند و او را از متوکل دور ساختند. و برای کندی چنان مایه گرفتند که متوکل او را مضروب کرد و آنان به‌خانه او رفتند و همه کتابهای او را گرفتند و در کتابخانه‌ای گرد آوردند که کتابخانه کندی نامیده شد».

در این داستان چیزی است که دلالت بر آن می‌کند که کندی در نزد متوکل منزلتی داشته و دیگران بر او رشک می‌برده و در آن می‌کوشیده‌اند که وی را از دربار دور کنند. بار دیگر هنگام سخن گفتن از مترجمان به‌بازمانده این حکایت باز خواهیم گشت.

رابطه کندی با رجال دین

آن روزگار، روزگار فتنه دینی بود که با پاسداری مأمون از معتزلیان آغاز شد و

معتمد سنت برادر را بنابر سفارش او ادامه داد. حافظ ذَهَبی در کتابش تاریخ الاسلام، هنگام گزارش احوال احمد بن حنبل چنین آورده است: «گفته‌اند که معتمد در کار احمد، در آن هنگام که در عُقَایین آویخته بود، نرمی نشان داد و استواری و تصمیم و سختی او را در کارش مشاهده کرد، تا اینکه سرانجام ابن‌ابی دُؤاد او را بفریفت و گفت: اگر او را واگذاری خواهند گفت که مذهب مأمون را فرو گذاشتی و گفته‌ای او را پشت گوش انداختی؛ و چون متوکل این سخن شنید، برافروخته شد و احمد بن حنبل را بزد».^{۲۵}

چنانکه دیدیم، ابن‌ابی دُؤاد از نزدیکان مأمون و معتمد بود، و چنان در معتمد نفوذ داشت که او را به‌زدن احمد بن حنبل برانگیخت. طبیعی بود که معتز لیان مقرب دستگاه خلیفه بر کندی رشک برند و مایه آزار او را فراهم آورند.

گمان بیشتر آن است که اهل سنت نیز از کندی خشنود نبودند، و به‌سبب دشمنی‌هایی که میان اهل دین و اهل فلسفه وجود داشت، از اینکه کندی به‌فلسفه پرداخته بود نظر خوشی به‌او نداشتند.

چون همه کتابهای کندی به‌دست ما نرسیده، نمی‌توانیم درباره طرز تفکر او نسبت به‌دین و رجال دین اظهار نظر کنیم. در نامه‌ای که خطاب به‌معتمد در فلسفه اولیٰ نگاشته، اشاره مفصلی است که از آن سه مطلب به‌دست می‌آید: اول آنکه مردان دین فلسفه را بد تأویل می‌کنند؛ دوم اینکه آنان با دین به‌سوداگری می‌پردازند؛ و سوم اینکه وی خواسته است میان دین و فلسفه سازشی به‌وجود آورد.

اما بد تأویل کردن فلسفه «از تنگی ذهن و اندیشه‌ی ایشان نسبت به‌راههای حقیقت و کمی معرفت ایشان نسبت به‌چیزهایی که دانستن آنها شایسته‌ی مردان بلند مرتبه در رأی و اجتهاد در مصالح کلی مردم است برمی‌خیزد، و از اینکه پلیدی رشک بر جانهای حیوانی ایشان چیره شده و در برابر چشمان ایشان پرده‌ای فرو افکنده است و نمی‌توانند نور حقیقت را مشاهده کنند».

و اما سوداگری با دین و دشمنی ایشان با صاحبان فضیلتها «بدان جهت است که می‌خواهند مقامهای دروغین را که بدون شایستگی برای خود به‌وجود آورده‌اند نگاه دارند، و از راه دین سروری و تجارت می‌کنند، در صورتیکه خود دین ندارند. چه

هر کس با چیزی سوداگری کند آن را می فروشد، و آن کس که چیزی را بفروشد دیگر دارنده آن نیست، و بنابراین هر که با دین سوداگری کند، دین ندارد».

و حقیقت آن است که کندی حمله و هجوم مردان دین را از خود دفع می کرد، چه تهمت ملحدی تهمتی بود که اگر در حق کسی به اثبات می رسید سر نوشت او اعدام بود. مسعودی در مروج الذهب قصیده ای را از یکی از شاعران نقل کرده است که در آن کندی به تهمت انتساب به یونانیان و آمیختن آرای فلاسفه ملحد با اسلام متهم شده، و در آن چنین آمده است:

ابا یوسف ائنی نظرت فلم أجِدْ	علی الفحص رأی اصحّ منک ولا عقدا
و صرت حکیماً عند قوم اذا امرؤ	بلاهم جمیعاً لم یجد عندهم عندا
أتقرن الحاداً بدين محمّد	لقد جئت فینا یا آخاکنده اذا
و تخلط یونان بقحطان ضلّة	لعمری لقد باعدت بینهما جدّاً ^{۲۶}

ابن ندیم در الفهرست چنین آورده است: «ابومعشر جعفر بن محمد بلخی نخست از اصحاب حدیث بود و در جانب غربی بغداد نزدیک دروازه خراسان منزل داشت و نسبت به کندی کینه توزی می کرد و مردمان را بر ضد او برمی انگیزخت و بدان سبب که کندی به فلسفه پرداخته بود او را سرزنش می کرد. کندی کسی را بر آن داشت که پرداختن به علم حساب و هندسه را در نظر ابومعشر نیکو جلوه دهد، و ابومعشر به این کار مشغول شد، ولی آن را به پایان نرساند و از آن عدول کرد و به احکام نجوم پرداخت و به سبب اشتغال به این علم که از گونه علوم کندی بود، شرّ او از سر کندی دور شد».^{۲۷}

به همین جهت کندی سخت به آن نیاز داشت که از فلسفه دفاع کند و این امر را به اثبات برساند که فلسفه با دین مخالف نیست. وی نخستین کس از فلاسفه اسلام بود که در سازگاری میان حکمت و شریعت سخن گفت و او را در این باب سه دلیل است: اول آنکه علم ربوبیت از فلسفه است که در این باره چنین گفته است: «شایسته آن است که کسی را که مخالف دست یافتن به آگاهی بر حقایق اشیاء است و آن را کفر می شمارد، تهی از دین بدانیم. چه دانستن حقایق اشیاء علم ربوبیت و علم وحدانیت و علم فضیلت است».

دوم آنکه گفته های پیامبران با حقایق فلسفه موافقت دارد، و سخن کندی در این باره چنین است: «و دست یافتن به هر علم سودمند و دوری جستن و پرهیز کردن از هر

چیز زیانمند، همه از چیزهایی است که پیامبران راستین از جانب خدا جَلَّ تَعالَیْهِ به آن فرمان داده‌اند. پیامبران راستین، صلوات الله علیهم، از پروردگاری خدای یگانه و پرداختن به فضایی که خشنودی او را فراهم می‌آورد و دست کشیدن از رذایل که در ذات خود با فضایل تضاد دارند سخن گفته و مردمان را بر آن برانگیخته‌اند.

دلیل سوم دلیل منطقی است و آن اینکه آموختن فلسفه «یا واجب است و یا واجب نیست، اگر بگویند واجب است، برایشان بایسته است که به جستجوی آن برخیزند، و اگر بگویند واجب نیست، برایشان واجب است که علت آن را بیان کنند و برای آن برهانی بیاورند. و بیان علت و آوردن دلیل از جمله دانش حقایق اشیاء است، پس برایشان واجب است که این دانش را به زبان خود طلب کنند و ناگزیر باید به آن متمسک شوند».

و همین دلایل پایه سخنان فلاسفه پس از وی برای جمع میان حکمت و شریعت شده و تنها اختلاف در تفصیل و ذکر مثال بوده است.

کندی و مترجمان

پیش از این گفتیم که جورجیس نخستین کسی بود که هنگام فرا خوانده شدن به‌دربار منصور عباسی به ترجمه کتابهای پزشکی به زبان عربی آغاز کرد. و مأمون حنین بن اسحاق را که در ترجمه مانند نداشت فراخواند و از او خواست تا کتابهای حکیمان یونان را به زبان عربی برگرداند و مال فراوان به او بخشید.^{۲۸} «و اسحاق بن حنین در ترجمه و آشنایی به زبانها و فصاحت در آنها همچون پدرش بود. ولی شماره مترجمان کتابهای پزشکی در مقایسه با فراوانی مترجمان کتابهای ارسطو طالیس و شرحهای آنها به زبان عربی بسیار اندک بود».^{۲۹}

در آغاز کار بیشتر مترجمان از نصرانیان و از مردم جُندیشاپور بودند و چنان می‌نمود که اینان می‌خواستند کار ترجمه منحصر به ایشان بوده باشد، و در میان مسلمانان و نیز مسیحیان پیرو مذاهب دیگر رقیبی نداشته باشند. این ابی اصبیعه نوشته است که «حنین بن اسحاق کتاب *فرق الطب* را که به زبان رومی و سریانی به *هراسیس* نام داشت در نزد یوحنا بن ماسویه به‌درس می‌خواند. و در آن هنگام برای حنین پرسشی پیش آمد که بر یوحنا دشوار می‌نمود، و نیز یوحنا حنین را از ته قلب دوست نمی‌داشت،

چه چنین پسر صراف‌اف از مردم حیره بود، و اهل جُندیشاپور و بالخاصه پزشکان آن از مردم حیره دامن فرو می‌چیدند و خوش نداشتند که بازرگانان به صناعت ایشان راه یابند».^{۳۰}

جاحظ در کتاب *الْبَحْلَاء* هنگام بحث از اسدبن جافی چنین آورده است: «او پزشک بود و زمانی کار او کساد شد، کسی به او گفت: سالی وبایی است و بیماریها همه گیر، و تو پزشکی و در این کار ماهر و در سخنگویی استادی، پس این کساد را سبب چیست؟ گفت: تنها یک علت است و آن اینکه من مسلمانم. مردمان پیش از آنکه من طبابت کنم و بلکه پیش از آنکه من آفریده شوم، بر این اعتقاد بوده‌اند که مسلمانان در پزشکی به‌جایی نمی‌رسند، نام من اسد است و شایسته چنان بود که نام من صلیبا یا مراسل یا یوحنا یا بیرا بوده باشد، و کنیه من ابوالحارث است و شایسته آن بود که ابوعیسی یا ابوزکریا یا ابوابراهیم بوده باشد؛ و ردای پنبه‌ای سفید پوشیده‌ام، و شایسته آن بود که ردای ابریشمین بنیاه پوشیده باشم؛ و سخن من عربی است و شایسته چنان بود که به‌زبان اهل جُندیشاپور سخن بگویم».^{۳۱}

پزشکان جُندیشاپور خوش نداشتند که کسی جز از مردم شهرستان وارد حرفة پزشکی شود، حتی اگر آن کس نصرانی بوده باشد تا چه رسد به‌کندی که هم عرب بود و هم مسلمان. به‌همین جهت برای فیلسوف‌العرب امکان آن نبود که به‌کار پزشکی بپردازد و ناگزیر در این راه برای او دشواریها و موانع فراوان وجود داشت.

سدیو خاورشناس گفته است: «و از منجمان مشهور عرب... و قسطنطین لوقا رقیب کندی را یاد می‌کنیم».^{۳۲} و قفطی نیز در این باره اشاره‌ای کرده ولی به‌صراحت چیزی نگفته است؛ وی هنگام بحث درباره قسطنطین لوقا گفته است که وی «معاصر یعقوب بن اسحاق الکندی بود».^{۳۳} و اگر میان آن دو مناسبتی وجود نمی‌داشت آنان را با یکدیگر جمع نمی‌کرد و چنان است که گویی میان آن دو موازنه‌ای کرده است.

به‌سخنی درباره رقابت بین پزشکان مسیحی و کندی باز می‌گردیم.

ثابت بن قُرّة خوب ترجمه می‌کرد و در طب و فلسفه برجستگی داشت. «یکی از کتابهای او کتاب فی الوقفات التي فی السكون الذی بین حرکتی الثریان المتضادتين در دو مقاله است. این کتاب را به‌سریانی و در ردّ کندی نوشت، و یکی از شاگردانش به‌نام عیسی بن اُسَید نصرانی آن را به‌عربی ترجمه و ثابت متن عربی را اصلاح کرد، و

بعضی گفته‌اند که مترجم این کتاب حُبیش بن الحسن الأَعْصَمی بوده که این درست نیست، و ابو احمد حسین بن اسحاق بن ابراهیم معروف به ابن کرئیب پس از وفات ثابت ردّی بر آن نوشت که چندان مطلب سودمندی نداشت. و چون ثابت این کتاب را به پایان رسانید، آن را نزد اسحاق بن حنین فرستاد که سخت آن را پسندید و در آخر آن به خط خود نوشت: ابوالحسن ثابت را می‌ستاید و در حق او دعای خیر می‌کند.^{۳۲}

چنانکه دیده می‌شود ثابت آرای کندی را در کتابی خاص ردّ کرده و سپس اسحاق بن حنین بر این کتاب تقریظ نوشته و در حق ثابت دعای خیر کرده است. معلوم می‌شود که مسئله چیزی بیش از تألیف کتابی در ردّ کندی بوده، چه درازی سخن ابن ابی اصیبه در وصف این کتاب دلیل بر آن است که در میان مردم آن زمان شهرت داشته است.

«و گفته‌اند که ثابت نزد محمد بن موسی آمد و در خانه او درس خواند و به همین جهت نگاهداشت حقّ وی بر او لازم شد و وی را به‌دربار معتضد مربوط کرد. و قوی آن است که ثابت در حرّان به کار صرافیه اشتغال داشت و هنگامی که محمد بن موسی بن شاکر از بلاد روم باز می‌گشت، چون شیفته فصاحت او شده بود وی را با خود به بغداد آورد.»^{۳۵}

محمد و احمد و حسن فرزندان موسی بن شاکر از کسانی بودند که «در طلب دانشهای قدیم می‌کوشیدند و به آن کمال میل نشان می‌دادند و برای رسیدن به مقصود خود را به زحمت می‌انداختند. کسانی را به بلاد روم فرستادند و مترجمانی را برای ترجمه علوم قدیم از همه جا گرد آوردند و شگفتیهای حکمت را آشکار کردند. و در میان علوم بیش از همه به هندسه و علم حیل و حرکات و موسیقی و نجوم توجه داشتند.»^{۳۶}

بنو موسی از مترجمان نبودند، بلکه از آنان مدد می‌گرفتند و چنانکه دیدیم ثابت بن قره را که از مترجمان برجسته بود به خدمت خود در آوردند.

پیش از این گفتیم که دو پسر موسی بن شاکر، محمد و احمد، حيله‌ای بر ضد کندی اندیشیدند تا چنان شد که متوکل او را زد، و آن دو روانه خانه او شدند و کتابهای او را ضبط کردند و در کتابخانه‌ای نهادند که «الکندیّه» خوانده شد. بدین ترتیب فرصتی برای آنان فراهم آمد که متوکل را با آلات متحرک سرگرم سازند. متوکل کار

کندن نهر معروف به جعفری را به آنان وا گذاشت، و آنان احمد بن کبیر فرغانی را که اسباب سنجش ارتفاع تازه ای برای رود نیل ساخته بود به این کار مأمور کردند. ولی دانش نظری فرغانی بیش از معرفت عملی او بود و هرگز این کار به دست او صورت اتمام نپذیرفت. در محاسبه عمق دهانه نهر جعفری اشتباه کرد و آن را پایین تر از جاهای دیگر آن ساخت و به همین جهت آبی که وارد دهانه می شد به جاهای دیگر نهر نمی رسید و پسران موسی دفع الوقت می کردند و متوکل برای بازخواست آنان را احضار کرد. سپس متوکل سندی بن علی را از بغداد فرا خواند. چون پسران موسی دانستند که سندی بن علی آمده است به هلاک خود یقین کردند و از زندگی نومید شدند. متوکل، سندی بن علی را پیش خود خواند و به او گفت که ایسن دو مرد پست از هیچ بدگویی در حق تو پیش من فروگذار نکرده اند و مقدار فراوانی از مال مرا بر سر کار این نهر تباه ساختند، به آن رسیدگی کن و نادرستی آن را به من باز گوی که به خدای سوگند که اگر کار بدان صورت باشد که برای من گفته اند هر دو را به دار خواهم آویخت. و این سخنان همه در برابر چشم و گوش محمد و احمد فرزندان موسی گفته می شد. سندی بن علی از نزد خلیفه بیرون رفت و آن دو نیز با او خارج شدند. پس محمد بن موسی به سند گفت: ای ابوطیب، قدرتمندی اختیار عقل را از آدمی سلب می کند، و ما اکنون برای حفظ جان خود که گرامی ترین سرمایه ما است به تو پناه می بریم، منکر آن نیستیم که در حق تو بد کردیم، ولی اعتراف به گناه آن را می شنوید، هر گونه می توانی ما را نجات ده. سند به آن دو گفت: به خدا سوگند که شما می دانید میان من و کندی دشمنی و دوری تا چه پایه است، ولی شایسته تر آن است که از حق بیروی کنم. آیا اینکه کتابهای او را گرفتید درست بوده است؟ به خدای سوگند که تا کتابهای او را بهوی باز نگردانید از شما به نیکی یاد نخواهم کرد. پس محمد بن موسی کتابهای کندی را به او باز گرداند و به خط وی رسید گرفت و آن را به سند نشان داد. آنگاه سند گفت که با رساندن کتابهای آن مرد بهوی شما را بر من حقی واجب شده است و شما را بر معرفتی که در من است و آن را مراعات می کنید نیز حقی است.^{۳۷}

خطای ساختمان این نهر در نتیجه زیاد شدن آب دجله مدت چهار ماه پوشیده خواهد ماند، و حسابگران همه بر آنند که عمر امیر المؤمنین این اندازه دوام نخواهد یافت، هم اکنون او را آگاه خواهم کرد که در این کار خطایی از شما سرزده و از مرگ

نجاتان خواهم داد. اگر منجمان راست گفته باشند هر سه از کشته شدن رسته ایم، و اگر دروغ گفته باشند و این مدت بگذرد و دجله فرو نشیند هر سه هلاک خواهیم شد. پس محمد و احمد از سندن بن علی سیاسگزاری کردند و سند بر متوکل وارد شد و به او گفت که آنان خطایی نکرده اند، و آب دجله فزونی یافت و در نهر روان شد و حقیقت قضیه پوشیده ماند. و متوکل پس از دو ماه بقتل رسید...»^{۳۸}

آنچه از این داستان دستگیر می شود آن است که کندی را کتابخانه ای چندان بزرگ بوده است که به نام «الکندیه» خوانده می شد، و در آن کتابهایی در فنون هندسه و نجوم وجود داشت که مهندسان نیازمند مراجعه به آنها بودند. و دیگر آنکه نه تنها مسیحیان بر کندی رشک می بردند، بلکه مسلمانان نیز نسبت به او چنین بودند و هر دو دسته برای کاستن از ارزش علمی و شهرت او می کوشیدند.

و از کجا معلوم که در زمان بیرون رفتن کتابخانه کندی از دست او دیگران نسخه هایی از آنها برنداشته و بهره مند نشده و تألیف آنها را به خود نسبت نداده باشند، یا در ترجمه های کندی دست نبرده و از این راه شهرت وی را در درستی ترجمه لکمدار نکرده باشند.

ابن ندیم هنگام بحث درباره بطلمیوس چنین نوشته است: و او را است «کتاب جغرافیای معموره و صفت زمین در هشت مقاله که به صورت بدی برای کندی ترجمه شده بود، و سپس ثابت آن را به صورتی نیکو به عربی برگرداند»^{۳۹}

قفطی هنگام گفتگو درباره این کتاب سخنی گفته که با سخن ابن ندیم اختلاف تمام دارد، سخن او چنین است: «کتاب جغرافیای معموره زمین را کندی به صورتی نیکو به عربی ترجمه کرد و ترجمه سریانی آن نیز موجود است».

روایت صاحب الفهرست بر آن دلالت دارد که جغرافیای بطلمیوس برای کندی ترجمه شد، و روایت صاحب أخبار الحکماء حاکی از آن است که کندی خود این کتاب را ترجمه کرده بوده است. در روایت اول آمده است که ترجمه بد بود و ثابت آن را اصلاح کرد، و به روایت دوم ترجمه کندی ترجمه پاکیزه ای بوده است.

باید گفت که دسیسه هایی که برای کاستن از شهرت کندی در امر ترجمه صورت گرفت به نتیجه نرسید، چه در کتاب طبقات الاطباء چنین آمده است: «ابومعشر در کتاب المذکرات لإشاذان آورده است که مترجمان ماهر در جهان اسلام چهار نفر

بودند: حنین بن اسحاق و یعقوب بن اسحاق الکندی و ثابت بن قُرّة حرّانی و عمر بن قُرّخان طبری.^{۲۰}

قفطی از ابن جُلجل اندلسی نقل کرده است که کندی «کتابهای فلسفی فراوان ترجمه کرد و به حل مشکلات آنها پرداخت و قسمتهای دشوار آنها را تلخیص کرد».^{۲۱} «ابن جُلجل سلیمان بن حَسّان پزشک اندلسی است که در زمان و زادگاه خود شهرت داشت و از علوم قدیم و اخبار آنها آگاه بود و کتاب کوچکی در تاریخ حکیمان تصنیف کرد که عطش جویندگان را فرو نمی‌نشاند، ولی خوب تألیف شده بود».^{۲۲} ماسینیون درباره کندی چنین نوشته است: «فضیلت تحریر عده‌ای از ترجمه‌های عربی کتابهای فلسفه یونانی مخصوص او است».^{۲۳}

کندی و ادبا

همان گونه که روابط کندی با مردان دین و مترجمان و مهندسان و منجمان خوب نبود، با ادیبان نیز روابط نیکو نداشت و چنان شد که او را از میدان ادبیات بیرون کردند.

ابن بُنّاته در سرح العیون نوشته است که پدر کندی به‌روزگار مهدی و رشید از صاحبان مناصب دولتی در کوفه و جاهای دیگر بود. «و یعقوب به بغداد منتقل شد و نخست به علوم ادبی و سپس به همه علوم فلسفی پرداخت و همه آنها را نیک فرا گرفت و مشکلات کتابهای قدیم را حل کرد و پا بر جای پای ارسطو نهاد و کتابهای فراوان و عالی تألیف کرد و شاگردانش زیاد شدند».

مایه شگفتی نیست که کندی نخست به ادب پرداخته و سپس از آن دوری جست و به فلسفه و جز آن اشتغال ورزیده باشد، چه روزگار، روزگار بلاغت بود و کندی همزمان با جاحظ می‌زیست که در کتاب البغلاء خود داستان بخل او را آورده است. سپس مرّی احمد بن معتصم بالله شد، و پیش از این داستان خرده‌گیری او را از ابوتّمام که از شاعران برجسته بود آوردیم.

پس از آن سستی روش نویسندگی کندی و فرو افتادن وی از تراز ادیبان شایع شد. و چگونه می‌توان از کندی، که کتابهایی در هندسه و علم هیئت تألیف می‌کرد و به ترجمه کتابهای منطق و فلسفه اولی می‌پرداخت، توقع آن داشت که اسلوب

نویسندگی وی همچون جاحظ بوده باشد.

بهمین جهت بدی لفظ و دوری کندی از اسلوب بلغا شایع شد.

شهرزوری در *نزهة الارواح* چنین آورده است: «ابوسلیمان سجزی حکایت کرده است که او و گروهی از حکیمان در سجستان در مجلس امیر ابوجعفر بن بویه جمع بودند و از فیلسوفان اسلام سخن می گفتند. امیر گفت: با وجود فراوانی شماره این فیلسوفان در میان ایشان کسی را نیافتیم که پیش ما منزلتی همچون سقراط و افلاطون و ارسطاطالیس داشته باشد. به او گفته شد: حتی کندی؟ و او گفت: حتی کندی، چه وی با وجود کمال دانش و نیکی فهم، لفظ نیکو ندارد و سخن او چندان شیرین نیست و روشی متوسط دارد و به حکمت فلاسفه دستبرد فراوان زده است».^{۳۲}

معاصران ما از اظهار نظر نسبت به روش نویسندگی کندی، به سبب از دست رفتن کتابهای وی، خودداری کرده اند. استاد مصطفی عبدالرازق با توجه به بعضی از متنهای منسوب به او، روش وی را، به علت آنکه در نوشته های او اصطلاحاتی فلسفی به کار می رفت که هنوز جا نیفتاده و معانی آن محدود نشده بود، غامض و پیچیده توصیف کرده است.

پس از دست یافتن به بعضی از نسخه های خطی کندی می توانیم درباره روش نویسندگی وی از روی همین متنها داوری کنیم.

اسلوب کندی روی هم رفته بلیغ نیست، یا چنانکه گفته اند «لفظ نیکو ندارد و سخن او چندان شیرین نیست».

با این همه گاه به بعضی از جمله ها بر می خوریم که در آنها نویسندگی کندی به مقام بلغا می رسد، و از این قبیل است سخن وی در رساله اش *فی الحيلة لدفع الاحزان* بدین صورت: «از طبع چیزی خواستار شده ایم که از آن نیست، و آن کس که چیزی را خواستار شود که در طبع نیست خواستار چیزی شده است که وجود ندارد، و آن کس که چیز غیر موجود را طلب کند به خواسته خود دست نخواهد یافت، و هر که به خواسته خود دست نیابد بدبخت می شود».

و در رساله ای که اکنون در صدد انتشار آن هستیم، چنین آمده است: «این همه در روزگاران پیشین گذشته، از زمانی تا زمان دیگر با جستجوی فراوان و سخت کوشی و تحمل دشواری در این امر فراهم آمده است. و این ناشدنی است که در زمان زندگی

یک شخص، هر اندازه عمر او دراز باشد و سخت جستجو کند و نظر صائب داشته باشد و از کوشش دست برندارد، آنچه در چندین برابر این مدت در نتیجه جستجوی فراوان و داشتن نظر صائب و کوشش به دست آمده، حاصل شود».

ولی این شکل از نویسندگی جز در جاهای اندکی دیده نمی‌شود. آنچه در سراسر رساله غلبه دارد پیچیدگی و ناهمواری تعبیر و انحراف از روح عربی است که همه اینها نتیجه‌ای از توجه فراوان کندی به کتابهای یونانی و سریانی همراه با دشواری ترجمه و پیچیدگی موضوعات و ساختن الفاظ تازه‌ای در زبان عربی برای مفاهیم علمی و فلسفی بوده است.

و بهر حال فضیلت ویژه کسی است که در بریدن راه دشوار و روبه‌رو شدن با مشکلات پیشقدم بوده است.

زبان پر واژه‌ها استوار است، و واژه‌ها همچون لباس معانی هستند. کندی در زبان عربی الفاظ تازه‌ای پدید آورد تا به وسیله آنها معانی فلسفی را بیان کند، و این کار آسانی نبود. وی کوشید و الفاظی را نهاد که بعضی از آنها وارد زبان عربی شد و بعضی دیگر چنین نبود. نمونه آن است گفته‌ی وی در آغاز همین رساله: «چه هر علتی یا عنصر است، یا صورت، یا فاعل، و یا متمم»، در صورتی که ما اکنون به جای علت عنصری می‌گوییم علت مادی، و به جای علت متمم می‌گوییم علت غائی.

بدی اسلوب نویسندگی کندی و بیگانگی آن نسبت به زبان عربی سبب آن شد که مردمان چندان به آن توجه نکردند و همین علت عدم شهرت وی شد.

مقام کندی در تاریخ فلسفه

مورخان قدیم و جدید در اظهار نظر درباره کندی و داوری کردن در مقام و فلسفه او با یکدیگر اختلاف کلمه دارند.

قفطی در حق وی گفته است که او در میان مسلمانان بعد از ابن سینا در فنون حکمت یونانی و ایرانی و تخصص در احکام نجوم و احکام علوم دیگر شهرت داشته و فیلسوف عرب و یکی از شاهزادگان عرب بوده است. آنگاه پس از ذکر نسب وی چنین گفته است: «در اسلام کسی که در نزد مردمان چندان به فلسفه توجه داشته باشد که او را فیلسوف بنامند، جز ابن یعقوب نبوده است. و او را در بیشتر دانشها تألیفات مشهوری از کتابهای بزرگ و رساله‌های کوچک است که ذکر آنها، ان شاء الله تعالی، پس از این خواهد آمد. و با وجود تبخّر در علم، در آنچه تصنیف می‌کرد کوتاهی می‌نمود: گاه برهانهای غیر قطعی می‌آورد و گاه به گفته‌های خطابی و شعری می‌پرداخت و صناعت تحلیل را که قواعد منطق جز به آن درست نمی‌شود فرو می‌گذاشت؛ اگر این را نمی‌دانسته این خود نقصی بزرگ است، و اگر در نمودن آن بخل می‌ورزیده این کاری است که از روشهای دانشمندان بعدور است. و اما صناعت ترکیب که در تألیفات خود به آن پرداخته، چیزی است که به کار کسانی می‌خورد که در آموختن مسائل به پایان رسیده‌اند و به سبب تبخّری که دارند نیازمند آن نیستند».^{۲۵}

حاصل این کلام آن است که کندی به فلسفه شهرت داشت، و چون نخستین فیلسوف عرب بود فیلسوف العرب نامیده می‌شد، و چون از منطق غافل ماند متأخران آراء او را نپذیرفتند.

نظر قفطی منقول از صاعد اندلسی است که ابن ابی اصیبعه نیز آن را چنین نقل کرده است: «و قاضی ابوالقاسم صاعد بن احمد بن صاعد در کتاب طبقات الامم هنگام یاد کردن از کتابهای او گفته است: و از آن جمله است کتابهای او در منطق که در میان مردمان رواج فراوان یافت، و کمتر می توان از آنها در علوم بهره برد، چه از صناعت تحلیل که راهی برای باز شناختن حق و باطل از یکدیگر در هر امر جز از طریق آن نیست، تهی است. و اما صناعت ترکیب که یعقوب در کتابهای خود از آن پیروی کرده، تنها مورد بهره برداری کسانی می تواند واقع شود که در مقدمات به خوبی پیشرفت کرده باشند و ترکیب برای ایشان ممکن باشد. مقدمات هر مطلوب جز با صناعت تحلیل بدست نمی آید و من نمی دانم چرا یعقوب از این صناعت مهم خودداری کرده: آیا نسبت به ارزش آن نادان بوده، یا در بازگو کردن آن به دیگران بخل ورزیده است؟ و هر یک از این دو درست باشد دلیلی بر نقصی در او است. و او را علاوه بر این رساله های فراوانی در علوم است که آرا و فاسدی را در آنها آشکار کرده و مذهب دور از حقیقت را آراسته است. و من می گویم: در آنچه قاضی صاعد درباره کندی گفته بیش از اندازه به او حمله کرده است، ولی این چیزی نیست که از ارزش علم کندی بکاهد و مردمان را از نگرستن در کتابهای او و بهره مند شدن از آنها باز دارد».^{۲۶}

چنانکه در این نقل قول می بینیم، صاعد دلیل دیگری برای غفلت ورزیدن کندی از منطق آورده و آن را فساد آراء و دوری مذهب وی از حقیقت دانسته است. اما ابن ندیم گفته است که «کندی فاضل زمان و یگانه روزگار خود در همه علوم قدیم بوده است که فیلسوف العرب لقب یافته بود و در علوم گوناگون همچون منطق و فلسفه و هندسه و حساب و ارنماطیقی و موسیقی و نجوم و جز اینها کتابهایی تألیف کرده بود. و ما از آن جهت نام وی را در زمره فلاسفه طبیعی آوردیم که به فلسفه طبیعی توجه بیشتر داشته است».^{۲۷}

پس معلوم میشود که صاحب الفهرست کندی را از فلاسفه طبیعی می دانسته و به همین جهت زندگینامه وی را هنگام بحث از همین فلاسفه آورده بوده است. چون رأی مورخ از موضعی که کندی را در آن قرار می دهد آشکار می شود، ابن ابی اصیبعه وی را «از پزشکان و مترجمانی دانسته است که کتابهای پزشکی و جز آن را از زبان یونانی به زبان عربی ترجمه می کردند» سپس او را در باب دهم که

مخصوص طبقات پزشکان عراقی است جای داده است.

کندی تنها به آن اشتها نداشت که از مترجمان زبردست است، بلکه پزشک نیز بود و به کار طبابت اشتغال داشت، هر چند شهرت وی به درجه شهرت پزشکان معروف زمان او که به دربار خلفا پیوستگی داشتند، نمی‌رسید.

قفطی داستانی آورده است که اگر راست باشد دلیل بر مهارت کندی در فن طبابت و شهرت او در این خصوص است: «و شگفت‌انگیزترین امری که از یعقوب ابن اسحاق الکندی روایت شده این است که در همسایگی وی یکی از بازرگانان بزرگ می‌زیست و او را پسری بود که کار خرید و فروش و دخل و خرج آن بازرگان سپرده به دست این پسر بود. این بازرگان در کندی به چشم حقارت می‌نگریست و بر او طعن می‌زد و مردمان را بر او می‌شورانید و اسباب ناراحتی او را فراهم می‌آورد. آن پسر ناگهان دچار بیماری سکنه شد و اندوه پدر بر بیماری فرزند با این امر که نمی‌دانست بده و بستان او چه اندازه است افزون‌تر شد. همه پزشکان بغداد را به بالین بیمار فراخواند؛ بعضی از پزشکان به علت دشواری بیماری عیادت از بیمار را نپذیرفتند، و مداوای دیگران حاصلی نداشت. به آن تاجر گفته شد که خانه تو در کنار خانه فیلسوف زمان و داناترین مردم به معالجه این بیماری است و اگر به او رجوع کنی چنان خواهد شد که دوست داری. بازرگان به وسیله یکی از برادران خود کندی را به عیادت بیمار دعوت کرد و او با اکراه پذیرفت و به منزل او رفت و چون پسرش را دید و نبض او را گرفت دستور داد تا بعضی از شاگردانش در موسیقی که در نواختن عود استاد بودند و راهبان گوناگون آن را در ایجاد آندوه یا شادی که مایه تقویت جان و دل می‌شود می‌دانستند بر بالین مریض حاضر شوند. چهار نفر از ایشان حضور یافتند و کندی به آنان فرمان داد تا به شکل خاصی که او فرمان داده و جاهای انگشت نهادن بر پرده‌های عود را به ایشان نموده بود در نزدیکی سر بیمار مشغول نواختن شوند و خود پیوسته نبض بیمار را در دست داشت، رفته رفته نفس بیمار کشیده‌تر شد و نبض او نیرو گرفت و چنان شد که به حرکت درآمد و تنهست و شروع به سخن گفتن کرد، و آن نوازندگان پیوسته کار نواختن خود را ادامه می‌دادند. آنگاه کندی به پدر بیمار گفت: آنچه را که از دین و طلب خود می‌خواهی بدانی از او پرس و او چنین کرد و هر چه را پسر می‌گفت می‌نوشت...»^{۲۸}

پس کندی طبیب بوده، هر چند از این جهت منزلتی نزد خلفا نداشته است، چه معروف است که حنین بن اسحاق پیش از آن پزشک متوکل و معتصم بود، و نیز آنکه یوحنا بن ماسویه عنوان پزشک خلفا را داشته است.

با وجود این کندی رساله‌های متعددی در پزشکی تألیف کرده بود که فهرست آنها در زندگینامه‌ها آمده، و پیش از این گفتیم که ثابت بن قره کتاب *فی الوقفات الی فی السکون الذی بین حرکتی الشریان المتضادین* را تألیف کرده و در آن به ردّ کندی پرداخته بود، و نیز گفتیم که ابن کرنیب کتاب ثابت را ردّ کرد، در صورتی که اسحاق بن حنین بر آن تقریظ نوشت، و این همه دلیل بر آن است که کندی در پزشکی مقامی بزرگ داشته است.

صاحب *الفهرست* نوشته است «حَسَنَوِیَه وَ نَفْطَوِیَه وَ سَلْمَوِیَه وَ نامهای دیگری بر این وزن...» از شاگردان کندی بوده‌اند.

و گمان نداریم که سَلْمَوِیَه بن بنان که «پزشک فاضل زمان خود و طبیب مخصوص معتصم بود و معتصم زمانی گفت که: «اگر او بمیرد من نیز به او ملحق خواهم شد چه تدبیر جسم من در زندگی من به دست او است» همان شاگرد کندی بوده باشد، چه کندی در حیات معتصم به حدی نرسیده بود که از زیر دست وی بتواند پزشک مخصوص خلیفه بیرون بیاید.

با این همه آنچه مایه اصلی شهرت کندی شده اطلاعات او در علم هیئت و نجوم بوده است.

و بعضی «جعفر بن محمد بن عمر ابو معشر بلخی دانشمند احکام نجومی اسلام را که معاصر ابو جعفر محمد بن سنان البتّانی و منجم موفق برادر معتصم بود»^{۲۹} از شاگردان کندی دانسته‌اند. و پیش از این گفتیم که وی در اول کار از اصحاب حدیث و با کندی دشمن بود و مردمان را بر او برمی‌انگیخت، پس کندی کسی را بر آن داشت تا نظر کردن در علم و حساب را در نظر ابو معشر بیاراید و پس از این بود که ابو معشر به علم احکام پرداخت.

چنان می‌نماید که ظهور کسانی همچون ابو معشر و بتّانی و دیگران در علم فلک در جهان اسلام بر شهرت کندی در این علم پرده افکند، هر چند وی کسی بود که به آنان این علم را آموخت و کتابهای او را به درس می‌خواندند. ولی شهرت کندی در اروپای

قرون وسطی بسیار بود و دُوبر در ضمن مقاله‌ای که در *دایرة المعارف اسلام* نوشته او را یکی از پیشوایان بزرگ هشتگانه علوم فلکی خوانده است.

ظهیرالدین بیهقی در تاریخ حکماء الاسلام خود هنگام بحث درباره کندی چنین نوشته است: «و من آگاهی بر علم مناظر و تصور کردن اشکال این علم را جز از طریق تصنیف وی که در این فن کم نظیر است تحصیل نکردم».^{۵۰} و علم مناظر جزئی از علم هیئت یا هیئت افلاک است.^{۵۱}

دکتر ابراهیم مدکور بر آن است که آگاهی کندی نسبت به پزشکی و علم هیئت بیش از فلسفه بوده است و اینکه وی از نخستین مترجمان آثار افلاطون و ارسطو بود و از همین طریق راه را برای فارابی هموار کرد که از او تأثیر پذیرفت، هر چند فارابی خود در این خصوص چیزی نگفته است. با این همه باید گفت که آراء کندی تکامل پیدا نکرد و ملاحظات وی جزئی است.^{۵۲}

دکتر عبدالهادی ابوریته بر این نظر اعتراض کرده و گفته است: «حق آن است که کندی فیلسوف به معنی گسترده این کلمه است که در صورت فلاسفه یونان و کسانی از فیلسوفان مسلمان که پیروی آنان کرده بودند تجسم پیدا می‌کند».^{۵۳}

ولی دکتر مدکور بر اعتقاد خود راسخ است و پیوسته فارابی را واضع حقیقی پایه‌های فلسفه اسلامی می‌داند. وی در جای دیگر گفته است: «آشکار است که ما در صد موازنه میان فارابی و کندی و اینکه کدام یک نخستین مؤسس فلسفه اسلامی بوده است نیستیم، ولی در این باره پیش از این نظری اظهار کرده‌ایم که گمان نمی‌رود تغییرپذیر باشد. و چه نیکو است که دوست ما دکتر ابوریته که در این خصوص در جلد ۱۸ مجله *اللازهر* به معارضه با ما برخاسته است به آن رجوع کند تا معلوم شود ما منکر فلسفه کندی نیستیم، بلکه قصد ما آن است که صورت آشکار فلسفه وی و رنگ ریاضی آن را که مایه تمایز آن با فلسفه فارابی است نمایش دهیم».^{۵۴}

استاد مصطفی عبدالرازق از آثار و عقاید و مقام علمی کندی، منجم و طبیب و مهندس یاد کرده و چون به فلسفه رسیده گفته است: «اما مقام او در فلسفه مهمترین مقام و نموداری از نبوغ و وسیله‌ای برای جاودان ماندن نام او در تاریخ است.» و این بدان جهت است که وی نخستین کسی بود که فلسفه را به سه قسمت الهی و ریاضی و طبیعی تقسیم کرد «و همین روش در فهم فلسفه و تقسیم آن به اعتبار موضوع از آغاز فلسفه

اسلامی راهنمای آن شد»، و دیگر بدان جهت که «وی فلسفه اسلامی را در جهت جمع کردن میان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو انداخت و نیز همو بود که فلسفه را در راهی انداخت که ایجاد سازگاری میان دین و فلسفه امکانپذیر شد»، و سوم بدان جهت که «او نخستین عرب مسلمانی است که راه انتشار فلسفه را میان اعراب و در پناه اسلام هموار کرد».^{۵۵}

همه این دلایل به‌تنهایی برای آن کافی نیست که مقام کندی به‌مرتبه فیلسوفی شایسته این نام ارتقا پیدا کند.

اگر ترجمه فلسفه افلاطون و ارسطو به‌زبان عربی برای آن کفایت می‌کرد که مترجم فیلسوف شناخته شود، می‌بایستی حنین بن اسحاق و قسطابن لوقا و ثابت و ترجمان دیگر نیز فیلسوف خوانده شوند.

فیلسوفان به‌مذہبها و مکتبهای مغایر با مکتبهای دیگر شناخته می‌شوند، و از شرایط هر مکتب فلسفی آن است که اجزای آن به‌یکدیگر پیوسته و نظم آن کامل باشد. و ما برای کندی مکتب مستقل تازه‌ای نمی‌شناسیم که مغایر با فلسفه یونان بوده باشد. به‌گفته استاد مصطفی عبدالرازق: «از میان آثار کندی که در اختیار داریم، نمی‌توانیم مذهب فلسفی او را با نظم و نسق کامل استخراج کنیم».^{۵۶}

از کتابهای خطی می‌توان آراء و نظریات کندی را بیرون آورد، ولی این کار برای شناختن مذهب کامل وی کفایت نمی‌کند. در میان این نسخه‌های خطی از همه مهمتر همین کتاب کندی خطاب به‌معتصم بالله در فلسفه اولی است که به‌دنبال این مقدمه آمده است؛ در این کتاب کندی با بر جای پای ارسطو نهاده و فقراتی از کتاب او را به‌تمامی نقل کرده، ولی همچون ابن سینا به‌انتقاد آراء ارسطو یا حاشیه نوشتن بر آنها که نشانه‌ای از استقلال اندیشه است نپرداخته است.

تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم آن است که، همچون استاد مصطفی عبدالرازق، کندی را صاحب «توجیهات» یا به‌گفته دکتر مدکور «هموار کننده راه» فلسفه فارابی بدانیم.

آشکارترین این توجیهات جمع کردن میان افلاطون و ارسطو و شارحان او، و ایجاد سازگاری و توافق میان دین و فلسفه است.

و ما را نرسد که پس از گذشتن این همه قرنهای دراز بر وفات کندی درباره او

بعدآوری تازه‌ای پیردازیم، چه تاریخ حکم خود را درباره‌ او صادر کرده است. این را می‌دانیم که کتابهای کندی و فلسفه او در میان مسلمانان متداول نبود و فلسفه فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد را بر آن ترجیح می‌نهادند و به‌همین جهت از آنان اقتباس کردند و بر کتابهایشان شرحهایی نوشتند و بر جای پای ایشان گام نهادند، و بر کتابهای کندی ردّ نوشتند.

بر مورّخ منصفی که از روش دانشمندان پیروی می‌کند واجب است که در واقعیت نظر کند و سپس در صدد یافتن علّت آن برآید. حق آن است که درباره‌ فلسفه کندی سکوت اختیار شود و او را از میدان فلسفه کنار گذارند.

درست است که وی فیلسوف الاسلام و فیلسوف العرب خوانده شده و به‌گفته ابن‌ابی‌اصیبه «هیچ کس چندان در جهان اسلام به‌علوم فلسفی نمی‌پرداخت که فیلسوف نامیده شود جز ابن‌یعقوب»، و به‌گفته ابن‌نُبّاته «الکندی یعقوب بن صَبّاح در زمان خود فیلسوف الاسلام خوانده می‌شد»؛ ولی کندی در زمان خود فیلسوف اسلام خوانده می‌شد، و چون فارابی ظاهر شد و نام معلم‌ثانی گرفت، شهرت کندی در حجاب ماند و دیگر مردمان یادی از او نمی‌کردند. این امر را سببهای چندی است که بعضی از مورخان قدیم به‌آن توجه کرده‌اند.

صاعد اندلسی گفت که کندی صناعت تحلیل را که مغز منطق است فرو گذاشت، هرچند ابن‌ابی‌اصیبه این سخن را «حملة بیش از اندازه» نسبت به‌کندی خوانده است.

استاد مصطفی عبدالرازق نیز خواست تا با اعتماد به‌اسامی کتابهای وی در منطقی درباره‌ او به انصاف داوری کند، ولی باید گفت که انصاف درست مقتضی نگریستن در کتابهای او است که متأسفانه مفقود شده است. اگر تألیفات منطقی کندی نیکو بود، مردم از آنها بهره می‌جستند و منتظر آن نمی‌ماندند تا آن کتابها به‌دست فارابی ویراسته شود که به‌همین مناسبت لقب «معلم دوم» پیدا کرد.

قفطی درباره‌ فارابی گفته است که «او کتابهای منطقی را شرح کرد و دشواریهای آنها را آشکار ساخت و پوشیده‌های آنها را باز کرد و آنها را در دسترس همگان قرار داد، و آنچه را که مورد نیاز بود با عباراتی پاکیزه در کتابهای درست بیان کرد و چیزهایی را که از صناعت تحلیل و روشهای تعلیم مورد غفلت کندی و دیگران

قرار گرفته بود آشکار ساخت».^{۵۷}

این قیم جوزیه هنگام سخن گفتن از ارسطو گفته است که «او را از آن جهت معلم اول خوانده‌اند که نخستین کسی است که تعلیمات منطقی را وضع کرد»؛ تا آنجا که گفت: «و مقصود آن است که ملحدان در پی این معلم اول به‌راه افتادند تا نسبت به معلم دوم ایشان ابونصر فارابی رسید که برای آنان تعلیمات صوتی را به‌همان گونه وضع کرد که معلم اول تعلیم حرفی را وضع کرده بود. سپس فارابی سخن گفتن در صناعت منطقی را گسترده و فلسفه ارسطو را شرح و تهذیب کرد».^{۵۸}

غافل ماندن کندی از صناعت تحلیل همراه با پیچیدگی و غموض کتابهای منطقی وی و دور بودن آنها از دسترس مردم، نخستین سبب بوده است که متأخران را از گرفتن فلسفه او منصرف کند.

سبب دوم، سستی روش نگارش و ابهام عبارت و بدی ترکیب عربی نوشته‌های او است که خواننده عرب را از آگاهی بر کتابهای وی و مطالعه آنها و اقتباس از آنها دور نگاه داشته است.

سبب سوم آنکه وی سخت به‌پیروی از اصل کتابهایی که از آنها ترجمه می‌کرد دلبستگی داشت و خاصیت مترجمی او بیش از خاصیت فیلسوفی او بود. طبیعی چنان بود که کندی ترجمه را کار خود قرار دهد چه تألیفات افلاطون و ارسطو هنوز از صورت زبان یونانی خارج نشده بود. فضل کندی در این است که آن کتابها را به‌زبان عربی برگرداند. این ترجمه‌ها نیازمند تهذیب و پالایش بود و این کار به‌مدست فارابی صورت گرفت و حسن صدیق‌خان در کتاب *ابجد العلوم* چنین نوشته است: «مأمون مترجمان کشور خود همچون حنین بن اسحاق و ثابت بن قُرّة را به‌کار ترجمه واداشت، و اینان ترجمه‌هایی درهم و تلخیص ناشده و تحریر نیافته فراهم آوردند که یکی با دیگری موافقت نداشت. این ترجمه‌ها به‌همین صورت ناویراسته باقی ماند و نزدیک بود پیش از زمان فارابی اثر آنها محو شود. پادشاه زمان فارابی، منصور بن نوح سامانی، از او خواست که این ترجمه‌ها را جمع کند و از میان آنها متن پاکیزه و خلاصه و بیراسته‌ای از حکمت بدان صورت که بوده است، فراهم آورد. فارابی این دعوت را پذیرفت و چنانکه منصور خواسته بود عمل کرد و کتاب او به‌نام *تعلیم ثانی* خوانده شد و به‌همین جهت خود وی لقب «معلم ثانی» پیدا کرد.

سبب چهارم توجه کندی به علوم هیئت و هندسه و مشهور شدن وی به این علوم در زمان خود بود، چیزی که هست ظهور بتانی در علم هیئت و ابن هیثم در علم نور و مناظر و علمای دیگر باعث آن شد که شهرت کندی در این علوم نیز از میان برود، همان گونه که پس از کندی، فارابی و ابن سینا شهرت او را در فلسفه از میان بردند. سبب پنجم آن بود که کندی مذهب فلسفی جامع الاطراف که اجزاء آن تمام باشد نداشت و به همین جهت شاگردان از پیروی او به علت فقدان موضوع روشن کاملاً انصراف حاصل کردند.

تجزیه و تحلیل رساله خطی

مجموعه رسائل

نسخه‌های خطی رساله‌های کندی در گوشه‌های فراموشی پنهان بود تا اینکه به‌همین نزدیکی بعضی از آنها در دسترس قرار گرفت. آنچه پیش از این درباره این رساله‌ها می‌دانستیم از طریق ترجمه‌های لاتینی آنها و مهمترین آنها رساله *رسالة العقل* بود. سبب عدم توجه به رسائل تازه یافته شده آن بوده است که همراه با رساله‌های دیگری از ثابت بن قُرّة در یک مجموعه جای داشت که در آغاز آن نوشته شده بود «این است فهرست کتابهای ثابت بن قُرّة» و به‌همین جهت جز از طریق ورق زدن کتاب امکان آن نبوده است که کسی متوجه رساله‌های کندی شود. این مجموعه مشتمل بر دو گونه رساله است که نخستین آنها از ثابت و دومین آنها از کندی است.

نخستین کسی که این رساله‌ها را کشف کرد ریتر خاورشناس بود که آنها را در کتابخانه ایاصوفیه در مجموعه زیر شماره ۸۳۲ یافت و در سال ۱۹۳۲ با همکاری پُلِسْتِر در مجله خاورشناسی چکوسلوواکی مقاله‌ای در این باب نوشت. برای دارالکتب المَلْکِیَّة قاهره در ۱۹۴۰ یک نسخه عکسی از این مجموعه فراهم شد که زیر شماره ۳۶۲۶ در این کتابخانه موجود است و از آن زمان کسانی که با فلسفه سروکار دارند از آن بهره‌مند می‌شوند. چنان می‌نماید که دکتر عبدالهادی ابوریّده از وجود این نسخه عکسی غافل

مانده که نوشته است «از یکی از دوستان بزرگوار در وزارت خارجه خواهش کردم و او دوست فاضلی را که علاقه‌مند به انتشار گنجینه‌های علم قدیم است بر آن داشت که نسخه‌ای عکسی از این اثر گرانبها تهیه کند. هنگامی که این نسخه به‌دست من رسید آن را به استاد بزرگمان شیخ جامع الازهر [اشاره به مرحوم مصطفی عبدالرازق است] نشان دادم که خوشحال شد و مرا به‌نشر آن تشویق کرد».^{۵۹}

دکتر ابوری‌ده در مقدمه‌ای رساله‌های خطی را وصف کرده و در پی آن رساله حدود الاشیاء و رسومها را به‌چاپ رسانده است.

در شماره دیگری از مجله الازهر سه رساله کوچک دیگر را منتشر کرد که نخستین آنها رساله کندی به‌احمد بن محمد خراسانی درباره متناهی بودن جرم است، و دومی در ماهیت چیزی است که ممکن نیست بینهایت باشد و اینکه چه چیز را بینهایت می‌گویند، و رساله سوم در یگانگی خدا و متناهی بودن جرم عالم است.^{۶۰}

دکتر ابوری‌ده خبر داده بود که رساله‌های دیگر را هم منتشر خواهد کرد. او گفته است: هدف ما در این رساله تنها آن نیست که نسخه را از صورت خطی بیرون بیاوریم و آن را به‌چاپ برسانیم، بلکه درباره آن به‌تحقیق خواهیم پرداخت و از منابعی که کندی از آنها استفاده کرده سخن خواهیم گفت و ارزش فلسفی آن را بیان خواهیم کرد.

نویسنده نسخه

در آغاز رسائل درباره ناسخ و مالک آن چنین می‌خوانیم: «گفته‌اند که ابن کتاب از ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا بوده و در آن رساله‌های فراوان تألیف کرده بوده است، و خدا دانای‌تر است.

در مالکیت محمد بن ابی القم الحسینی

و گفته‌اند که این خط خط شیخ رئیس شرف‌الملک حجة الحق علی بن الحسین بن عبدالله بن سینا رحمه الله است. کتبه الحسن [سفیدی] در نوبه ابی الفتوح بن کامیا [سفیدی].

در نوزدهم رجب سال پانصد و شصت و هشت به‌ملکیت ابن الحمّامی ابو زید بن علی در آمد.

دور نیست که این مجموعه از جمله کتابهای کتابخانه ابن سینا بوده باشد، ولی

به سبب خطاهای نحوی و املائی که در آن دیده می‌شود و جز کار ناسخان نآدان نمی‌تواند باشد، بعید می‌دانم که خط او بوده باشد. ولی برای تحقیق در این شک می‌بایستی به بعضی از نسخه‌های خطی که نوشته شدن آنها به دست ابن سینا محقق باشد مراجعه و آنها را با خط این نسخه مقابله کرد.

بعید نیست که ابن سینا از این رساله‌ها بهره‌مند شده باشد، چه ترجمه‌های پیشینیان مورد استفادهٔ پسینیان قرار می‌گرفته است.

خط رسائل قدیمی و حروف آن بدون نقطه است و خط و تصحیف فراوان در آن دیده می‌شود. همهٔ رساله‌ها به یک قلم نوشته نشده و مثلاً رسالهٔ پس از رسالهٔ کندی به معتمد در فلسفهٔ اولی که دربارهٔ حدود و رسوم اشیاء بحث می‌کند، با قلمی مخالف با خط آن نسخه است.

انتساب رساله‌ها به کندی درست است، چه زمان دارندۀ آن نزدیک زمان کندی بوده است، و گفته‌اند که در تصرف ابن سینا بوده است، و بعضی از رساله‌ها با نامهایی که در زندگینامه‌ها آمده مطابقت دارد و از لحاظ اسلوب نیز میان آنها مشابهت دیده می‌شود. و بعضی دیگر با ترجمه‌های لاتینی موجود از رسائل کندی مطابق است، همچون رسالهٔ العقل و این خود استوارترین دلیل بر اصالت نسخهٔ رسائل است.

بعضی از آن رسائل از کندی نیست، همچون رساله‌ای از ابن هیثم دربارهٔ تربیع دایره و رسالهٔ دیگری از کوهی دربارهٔ آنچه از آسمان و دریا دیده می‌شود، و مقدمات کتاب مخروطات بنوموسی. و این خود دلیل بر آن است که مالک این رساله‌ها همهٔ آنها را با رسائل ثابت بن قُرة در یک مجلد فراهم آورده و نوشته‌های هر مؤلف را جداگانه معین نکرده است.

بیشتر این رساله‌ها کوتاه است: بعضی از آنها یک صفحه است و بعضی دیگر از دو یا سه صفحه تجاوز نمی‌کند. درازترین آنها همین رساله یعنی کتاب الکندی الی المعتصم بالله فی الفلسفة الاولى است که بیست صفحه از نسخهٔ خطی به آن اختصاص دارد.

آنکه در این مجموعهٔ رساله‌ها بنگرد، خواهد دید که بعضی از آنها خلاصه‌ای از بعضی دیگر است، و مخصوصاً رسالهٔ کندی به معتمد در این مجموعه چنین است و خلاصه‌ای از بعضی از قسمتهای آن جداگانه آمده است: یکی به صورت نامهٔ یعقوب بن

اسحاق کندی به علی بن جهم در یگانگی خدا و متناهی بودن جرم عالم، دوم نامه کندی به احمد بن محمد خراسانی در بیان متناهی بودن جرم عالم، و سوم رساله کندی در چیستی آنچه ممکن نیست بینهایت باشد و اینکه بینهایت به چه چیز گفته می‌شود. بعضی از این رسائل در علم طبیعی است همچون رساله اول در علت فاعلی مدّ و جزر، و بعضی دیگر از فلسفه محض است همچون رساله‌ای که این مقدمه برای آن نوشته شده است.

دو رساله است یا یک رساله؟

در زندگینامه‌ها اسم این کتاب بدان صورت که در نسخه خطی آمده دیده نمی‌شود. ابن ندیم و قفطی و ابن ابی اصیبعه بالاتفاق نام این کتاب را کتاب *الفلسفة الاولى فیما دون الطبیعیات والتوحید* ثبت کرده‌اند. و در نسخه خطی دوبار نام کتاب آمده است: یکی در آغاز صفحه و دیگر پس از *بسم الله الرحمن الرحیم*.

تفاوت میان دو عنوان کتاب از دو جهت است: نخست نیامدن نام معتصم در زندگینامه‌ها و آمدن آن در نسخه خطی، و دیگر اینکه در نسخه خطی تنها به این که کتاب در «فلسفه اولی» است اختصار شده و در زندگینامه‌ها پس از آن «فیما دون الطبیعیات والتوحید» نیز آمده است.

در مورد امر اول باید بگوییم اغلب کسانی که نام تألیفات کندی را ثبت کرده‌اند، برای مراعات اختصار نام شخصی را که کتاب برای او نوشته شده بوده ثبت نکرده‌اند، نمونه آن است رساله *فی ذات الشعبین* که ابن ابی اصیبعه نام آن را آورده و در ترجمه آلمانی آن که از روی ترجمه لاتینی صورت گرفته عنوان کامل کتاب چنین است: کتاب یعقوب بن اسحاق الکندی الی ابی العباس بن المعتصم بالله فی معرفة الابعاد بواسطة الآلة ذات الشعبین.

و اما در مورد امر دوم یعنی اینکه مورخان در نام کتاب عبارت «فیما دون الطبیعیات والتوحید» را افزوده‌اند، باید گفت که این فزونی منطبق با مضمون کتاب است، چه این کتاب دارای دو بخش است که نخستین آنها از یگانگی خدا و اعتراف به یگانگی او بحث می‌کند و در دومی از مطالب آن سوی طبیعیات سخن می‌گوید. و اصطلاح آن سوی طبیعیات (مادون الطبیعیات) همان فلسفه اولی است، ولی

متأخران از این اصطلاح عدول کردند و به جای آن «ما بعد الطبیعه» را همچون ابن رشد پذیرفتند که ترجمه «متافوسیکا»ی یونانی (متافیزیک) است که پس از مرگ ارسطو پیدا شد و چون بخش فلسفه اولی را در رساله های ارسطو پس از رساله فوسیکا (طبیعت) قرار دادند به این نام خوانده شد، یعنی کتابی که پس از کتاب طبیعت در تألیفات ارسطو قرار گرفته است.

خلاصه آنکه کتابی یا نامه ای که کندی برای المعتصم بالله در فلسفه اولی نوشته چیزی جز همان کتاب *الفلسفة الاولى فیما دون الطبیعیات والتوحید* نیست.

چون به محتویات کتاب نظر کنیم، خواهیم دید که مشتمل بر دو بخش است: بخش اول با حمد و ثنای مألوف کندی در همه رساله های دیگرش آغاز می شود و سپس به تعریف فلسفه می پردازد و آن را احاطه پیدا کردن به علت های چهارگانه می داند، تا آنجا که می گوید: «پس به حق علم علیت نخستین فلسفه اولی نامیده شده است». سپس به این مطلب اشاره می کند که فلسفه علم ربوبیت و وحدانیت است، و آنگاه این بخش را با خاتمه ای پایان می بخشد که پایان سخن و گویی پایان کتاب است، چه می گوید: «پس از کسی که بر اسرار ما آگاه و از کوشش ما در آوردن دلیل بر پروردگاری خود با خبر است...» و این دعا را دراز می کند تا آنجا که می نویسد: «اکنون این فن را به تأیید و کلی خیرات و پذیرنده حسنات به اتمام می رسانیم».

و سپس در آغاز سطری چنین می آید:

«فن دوم که بخش اول در فلسفه اولی است: پس از ذکر آنچه آوردن آن در آغاز این کتاب بر ما واجب بود، به دنبال آن چیزی را که به صورت طبیعی می بایستی در پی آن بیاید می آوریم، پس می گوییم...».

این رساله به آن نزدیکتر است که دو رساله مستقل از یکدیگر باشند، چیزی که هست مؤلف کلام را در دو رساله به یکدیگر پیوسته و آنها را در پی هم آورده است. و چنان می نماید که آغاز و انجام بخش دوم این رساله تمام نباشد، چه در آغاز آن می گوید «فن دوم» که گویی پیش از آن از فن اول سخن گفته یا از آن غفلت کرده است، و علاوه بر این همین فن دوم را بخش اول شمرده و در پایان رساله گفته است: «تمام شد جزو اول از کتاب یعقوب بن اسحاق الکندی، و سپاس خدای را پروردگار جهانیان...» که این خود دلیلی بر وجود جزئی دیگر است.

منابع کتاب

فلسفه اولی^۱ یا مابعدالطبیعه عده‌ای از کتابهای ارسطو است که به کتاب حروف نیز شناخته می‌شده، چه هر یک از فصلها یا کتابهای آن نام یکی از حروف الفبای یونانی داشته است. کتاب الحروف به زبان عربی ترجمه شده بود. ابن ندیم داستان ترجمه این کتاب را در الفهرست آورده و قفطی و ابن ابی‌اصیبعه نیز پیروی او کرده‌اند. ابن ندیم هنگام یاد کردن از کتابهای ارسطو چنین گفته است:

«سخن در کتاب حروف که به الهیات نیز شناخته می‌شود: ترتیب این کتاب به ترتیب حروف یونانی و نخستین آن کتاب الف کوچک (الالف الصغری) است که اسحاق آن را ترجمه کرد. و ترجمه‌های دیگر عربی آن تا حرف مو است که مترجم آن ابوزکریا یحیی بن عدی بوده است. و حرف نو از آن با تفسیر اسکندر به یونانی موجود است. و این حروف را أسطاث برای کندی ترجمه کرد و او را خبری در این باب است. و ابوبشر متی مقالة لام را با تفسیر اسکندر به عربی ترجمه کرد که یازدهمین حرف است...»^{۶۱}

آنچه در این مورد برای ما اهمیت دارد آن است که کندی این کتاب را ترجمه نکرده بلکه مترجم آن أسطاث بوده است که ابن ندیم نام او را در الفهرست بدون شرح حال آورده است، و ابن ابی‌اصیبعه بر این گفته خود که «از مترجمان متوسط بود»^{۶۲} چیزی نیفزوده است.

چنان دوست داشتیم که از خبر این ندیم آگاه شویم، ولی کتابهای تاریخ چیزی در این باره نگفته‌اند.

و در آن هنگام که کتاب فلسفه اولی به عربی ترجمه می‌شد، زمانه بسیار از روزگار ارسطو دور افتاده و این کتاب دستخوش تغییراتی شده بود. نخستین تغییر در عنوان کتاب توسط آندرو نیکوس رودسی پیدا شد که به آن نام متافیزیک یا مابعدالطبیعه یعنی کتاب بعد از کتاب‌های طبیعی داد. آندرو نیکوس (۴۷ میلادی — ۷۸ پیش از میلاد) یازدهمین رئیس مدرسه مشائین بود و تدوین کتابهای ارسطو به دست وی اساس همه تدوینهای بعدی شد و اعراب از مجموعه او اقتباس کردند.^{۶۳} و قولی آن است که عنوان مابعدالطبیعه را نیکولای دمشقی بر فلسفه اولای ارسطو نهاده بوده است. نامی که ارسطو به این علم می‌داد متافوسیکا یا مابعدالطبیعه نبود، بلکه گاه آن

را «حکمت» می‌خواند، گاه «فلسفه»، و گاه «علم‌الهی».

دانشمندان جدید این کتابها را که شماره آنها چهارده است مورد تحقیق قرار داده و به این نتیجه رسیده‌اند که بعضی از آنها مجعول و از ملحقات شاگردان و شارحان ارسطو بوده است. نخستین آنها کتاب *آلف صغری* است که مدخلی کلی برای علم طبیعت و فلسفه است. دوم حرف دال است که از لحاظ ترتیب کتاب چهارم می‌شود و موضوع آن دلالت‌های الفاظ فلسفی است. سوم حرف کاف است که در ترتیب یازدهم می‌شود و مشتمل بر دو قسمت است: قسمت اول آن خلاصه‌ای از کتابهای دوم و سوم و پنجم است، و قسمت دوم ملخصی از کتاب طبیعت دوم و سوم و پنجم است.

چون کتاب کندی در فلسفه اولی را با مجموعه کتابهای مابعدالطبیعه ارسطو مقابله کنیم، معلوم می‌شود که مطالب آن از کتاب *الف صغری* و حرف کاف اقتباس شده که هر دو مجعول است. وی همچون شارحان ارسطوی پیش از خود از آن جهت این دو کتاب را ترجیح نهاده بود که برای تفسیر طبیعت شایستگی بیشتر داشت و این چیزی بود که به صورت خاص مورد توجه کندی بود، چیزی که هست کندی در باره‌ای موارد نوشته آن کتابها را خلاصه و شرح کرده است.

معنی فلسفه اولی در نزد شارحان ارسطو با آنچه وی در نظر داشت تفاوت پیدا کرد. ارسطو بر آن بود که فلسفه اولی «دانش موجود از حیث وجود» است، ولی متأخران از آن علم به موجود برتر و ازلی و لایتغیر را در نظر می‌گرفتند که مقابل آن موجود محدود متحرک و فناپذیر است، و به همین جهت علم‌الهی والاترین بخش فلسفه بلکه تمام فلسفه اولی شد.^{۶۲}

بزرگترین کار ارسطو در فلسفه نظریه علت او و تقسیم علتها به چهار علت مادی و صوری و فاعلی و غائی بوده است. وی اعتراف می‌کند که فلاسفه پیش از وی نیز از علت سخن گفته بوده‌اند، ولی علل چهارگانه را با یکدیگر جمع نکرده و از اختلاف این علتها یا چیزی نگفته و یا اگر چیزی گفته بوده‌اند به طریق غامض بوده است.

فلسفه اولی دانشی است که از آن علت‌های دور و اصول یا مبادی نخستین اکتشاف می‌شود. و با آنکه در همه علوم از علت بحث می‌شود، فلسفه اولی با همه آنها

تفاوت دارد. چنانکه مثلاً علم ریاضی یا علم طبیعی در آن مبادی کلی که اندیشیدن متکی بر آنها است، همچون مبدأ عدم تناقض، بحث نمی‌کند، هر چند این مبادی پایه‌هایی است که علوم جزئی بر روی آنها تکیه می‌کند. نگرستن در این مبادی کار عالم هندسه یا عالم طبیعی نیست، بلکه به‌دانشمند در فلسفه اولی اختصاص دارد.

مثال آن اینکه دانشمند طبیعی حرکت را حقیقتی ثابت می‌شمارد، پس اگر حرکت و اشیاء متحرک معدوم شود دیگر علم طبیعی وجود نخواهد داشت. ولی بعضی از متفکران چنان می‌پندارند که چون حرکت را تجزیه و تحلیل کنیم، خواهیم دید که حرکت اندیشه‌ای دارای تناقض است و حرکت چیزی جز پندار نیست. بحث در این اشکال که به‌وسیله چنین متفکران ایجاد می‌شود، کار دانشمند طبیعی نیست، چه علم طبیعی مبتنی بر اثبات حرکت و وجود آن است.^{۶۵}

کندی در این باره به‌نقل از ارسطو چنین نوشته است: «طبیعت برای هر متحرک ساکن علت نخستین است، پس هر چیز طبیعی دارنده هیولی است، بنابراین در مورد اشیاء طبیعی تحقیق و تجسس ریاضی ممکن نیست، چه این تحقیق مخصوص چیزهایی است که هیولی نداشته باشند.»

و سپس می‌گوید: «پس آشکار شد که علم مافوق الطبیعیات همان علم چیزی است که حرکت نمی‌کند.»

پس اگر علم طبیعت دانش چیزهایی باشد که حرکت می‌کنند، فلسفه اولی دانش چیزهایی است که حرکت نمی‌کنند.

در اینجا می‌بینیم که کندی فلسفه اولی را «مافوق الطبیعیات» نامیده است، و متأخران از این اصطلاح عدول کردند و به‌جای آن «مابعدالطبیعه» گفتند، و چنانکه پیش از این گفتیم، ابن‌ابی‌اصیبه برای آن اصطلاح «مادون الطبیعه» را به‌کار برده است. این خود نشانه آن است که این اصطلاح هنوز تثبیت نشده بوده است.

ارسطو در مقاله دوم از کتاب مابعدالطبیعه از مسائل و مشکلاتی [aporia] سخن گفته است که فیلسوف با آنها روبه‌رو است، و در واقع فلسفه اولی در نظر ارسطو بحث از همین مشکلات بوده که چنین نیز خواهد ماند، و کار فیلسوف آن نیست که راه‌های برای این مشکلات و مسائل فرض کند، بلکه کار وی آن است که با وجود دشواری راه نخست این دشواریها را اکتشاف کند. به‌همین جهت بازمانده کتابهای

وی در فلسفه اولی^۱ کوششهایی برای حل این مشکلات یا مسائل است. نخستین مسئله‌ای که ارسطو با آن روبه‌رو شد این بود که آیا علم مابعدالطبیعه، یعنی دانشی که نه از طبیعت این یا آن حقیقت بلکه از موجود حقیقی از آن جهت که حقیقی است بحث می‌کند، و سپس در صدد آن است که طبیعت هستی را از یک مبدأ کلی استخراج کند، امکان‌پذیر است؟ هستی یا وجود بر هر هست یا موجود به صورت واحد اطلاق نمی‌شود. تنها جوهر موجود است.

جوهرها را مراتبی است: اول جوهر محسوس است که در معرض تغییر واقع می‌شود، دوم جوهری که تغییر می‌پذیرد ولی داخل در محسوسات است و جدا از آنها وجود ندارد، سوم جوهرهایی که وجود مستقل دارد و تغییر نمی‌پذیرد. بحث در جوهر دسته اول به علم طبیعی اختصاص دارد، و از جوهر دسته دوم در علم ریاضی و از دسته سوم در مابعدالطبیعه بحث می‌شود.

جوهر اول شخص است، همچون سقراط و افلاطون، جوهر دوم کلی است، همچون انسان، و این کلیات بر اشخاص حمل می‌شود، چنانکه می‌گویند «سقراط انسان است».

آیا کدام یک از این جوهرها موجود حقیقی و ثابت و حامل کیفیات مختلف است؟ و آیا جوهر از چه چیز ترکیب می‌شود؟

علل چهارگانه

پاسخ این سؤال در نزد ارسطو خلاصه نظریه او در ماده و صورت، و قوت و فعل است، و آنچه همسنگ با آنها در علتهای مادی و صوری و فاعلی و غائی است. هر جسم طبیعی ترکیبی از ماده و صورت است، و ماده بدون صورت وجود ندارد.

ماده بالقوه موجود است، و صورت آن را از قوه به فعل در می‌آورد. لازم است که میان ماده‌ای که ارسطو در مقابل صورت به آن قائل است، و ماده قابل رؤیت جسم محسوس تمایز قائل شویم. ماده در نزد وی هیولای نامتعینی است که پس از پذیرفتن صورت تعین پیدا می‌کند، و به این جهت مقصود وی از ماده نوعی است

که افراد را شامل می‌شود. افراد انسان فراوانند و در بالای آنان نوعی است که آن را انسان می‌نامیم و انسان مرکب از حیوان و ناطق است که اولی جنس است و دومی فصل. و بر این نظر نتایجی مترتب می‌شود که به‌ماده اختصاص دارد.

اول اینکه ماده نخستین نسبت به همه اجسام یکی است.

دوم اینکه ماده غیر معین است و در خارج وجود واقعی ندارد و چون صورت به آن افزوده شود محدود و مشخص می‌شود.

سوم آنکه وجود ماده نخستین ذهنی است نه واقعی.

چهارم آنکه ساده‌ترین گونه‌های ماده عناصر چهارگانه است که به یکدیگر تبدیل می‌شوند و پیش از این عناصر ماده نخستین وجود داشته است.

آنچه ارسطو را بر آن داشته بود که برای بیان و تفسیر اشیا به دو علت ماده و صورت قائل شود، آن بود که فلاسفه پیشین دو گروه بودند: گروهی از آنان موجودات طبیعی را همانگونه که در برابر حواس آشکار می‌شود در نظر می‌گرفتند و حتی می‌گفتند که طبیعت و ماهیت وجود تغییرپذیری است؛ اما پارمنیدس و پیروان مکتب او بر آن بودند که موجود ثابت و ساکن است و از اصل منکر تغییر بودند و در موجود ثابت به جستجوی حقیقت برمی‌خاستند.

بعضی می‌گفتند که موجود ثابت و ساکن است، و بعضی دیگر آن را متغیر و متحرک می‌دانستند، پس در میان این دو مذهب حقیقت در کجا است؟

همین امر ارسطو را بر آن داشت که در حرکت و تغییر پذیرفتن بیندیشد. حرکت بر چند گونه است: یکی انتقال مثل حرکت جسمی از یک جا به جای دیگر، دیگر استحاله و دگرگونی مثل تبدل یافتن رنگ جسم که تغییری در کیفیت است، دیگر افزایش و کاهش جسم که تغییری در کم است، و دیگر حرکت کون و فساد همچون درخت که از دانه تولد پیدا میکند و سپس بزرگ می‌شود و به صورت درخت درمی‌آید و سرانجام فاسد می‌شود و می‌میرد.

و مهمترین این انواع تغییری است که از کون و فساد حاصل می‌شود، چه در آن مشاهده می‌کنیم که موجود از میان می‌رود یا چیزی دیگر می‌شود، برخلاف تغییر در مکان که موجود در هر جا که باشد همان است که بوده است. پس این پرسش برای ما پیش می‌آید که: موجودی که نبود از کجا آمد، و موجودی که آن را می‌بینیم به کجا می‌رود؟

ارسطو این مشکل را بدین صورت حل کرده که گفته است موجود بالقوه وجود داشته است. مثال آن اینکه دانه بالقوه درخت است و انسان جاهل بالقوه عالم است. و وجود بالقوه همان وجود ماده نخستین است، و چون صورت را قبول کند و با آن متحد شود «مصور» یا مشخص و موجود بالفعل می شود. و این خود اختلاف افراد را بسا یکدیگر برای ما بیان می کند، چه ماده مبدأ تغییر است و صورت همه افراد را شامل می شود. و به همین جهت است که ارسطو قوت را در مقابل ماده و فعل را در مقابل صورت قرار داده است.

پس صورت نسبت به ماده عاملی است که شیء را از قوه به فعل درمی آورد. و در عین حال این در آمدن شیء از قوه به فعل بی نقشه نیست بلکه به منظور عملی شدن «غایتی» است که به طبع هدف موجود رسیدن به آن است. به همین جهت علتها از چهار گونه مادی و صوری و فاعلی و غائی در نظر گرفته می شده است.

علت غایی کمال شیء، یا به تعبیر کندی «تمام» شیء است، و مثال آن اینست که غایت درخت آن است که از تخم بیرون آید و رشد کند و گل دهد و به ثمر بنشیند و راه را برای ایجاد زندگی در درختی دیگر هموار کند و سپس بمیرد. پس کمال آن حفظ نوع است.

خلاصه آنکه علت فاعلی آن است که شیء را از قوه به فعل در می آورد تا در آن ماده با صورت بنا بر هدفی معین متحد شود. پس علتها در یکدیگر تداخل پیدا می کند و با یکدیگر آمیخته می شود.

انتقال شیء از قوت به فعل، حرکت یا تغییر است. و هر حرکت ناچار محرکی لازم دارد، و علت غایی همین محرک است.

حرکت نه شیء بالقوه است و نه شیء بالفعل، بلکه حالتی از شیء در میان قوت و فعل است. چه شیء بالقوه حرکت نکرده است و در شیء بالفعل حرکت به پایان رسیده است، دانه بالقوه گیاه است، و تا آن زمان که دانه است حرکت ندارد، ولی چون جوانه زند و بالفعل گیاه شود حرکت آن پایان یافته است. پس موضع حرکت در مرحله میان بالقوه بودن و بالفعل بودن است.

بنابراین نظریه علتهای چهارگانه و حرکت چنان لازم می آید که انواع از ازل تا

ابد ثابت بماند، چه ماده نخستین به ماده بالفعل انتقال پیدا می‌کند و همچنین: انسان که خود در اصل کودکی بوده، کودکی دیگر به وجود می‌آورد، و حرکت کون و فساد از ماده انسانی مایه می‌گیرد. و چنین است حال در همه انواع که ثابت است، چه ممکن نیست که جز از ماده‌ای که پیش از آن بوده وجود پیدا کند، پس انواع ازلی و ابدی است و آغاز و انجام ندارد. و چون چنین باشد، جهان مخلوق نیست بلکه ازلی و قدیم است. و طبیعی بوده است که اصحاب ادیان این نظریه را نپذیرند، چه با آنچه در دینهای مختلف آمده و در آنها خدا آفریننده جهان شناخته می‌شده معارضه دارد. و به همین جهت مسلمانان و مسیحیان هر دو نظریه قدیم بودن جهان را طرد کرده‌اند. و ما نیز توقع آن داریم که کندی نیز آن را رد کند و در این مسئله به صورتی خاص به معارضه با ارسطو برخیزد. هدف فلسفه اولی در نزد ارسطو خدا است که محرک نخستین این عالم است. چون عالم متحرک است، ناگزیر محرکی می‌خواهد، و خدا علت فاعلی در حرکت عالم نیست بلکه علت غایی است، بدین معنی که جهان به انگیزه شوق به جانب خدا حرکت می‌کند. پس خدا حرکت دهنده بی حرکت و صورت محض و فعل خالص است. خدا صورت محضی است که به ماده پیوستگی ندارد، و اجسام طبیعی از آن جهت حرکت می‌کنند که به صورت عشق می‌ورزند و می‌خواهند ماده خود را از قسوه به فعل درآورند، ولی خدا صورت محضی است که عالم برای اشتیاق رسیدن به او در تکاپو است.

خدا در نظر ارسطو آفریننده جهان نیست، چه او ماده را قدیم می‌داند، و به همین جهت بوده است که فلاسفه قرون وسطی، از مسلمان و مسیحی، در آن می‌کوشیدند که میان خدا و قدیم بودن جهان سازگاری ایجاد کنند.

خدا مُفَارِق است، چه با عالم اتصال ندارد، و معنی طبیعی مفارقت همین است، پس خدا از عالم دور است و جوهر او جز جوهر عالم است. و مفارقت خدا از عالم به معنی فلسفی آن است که خدا عقل خالص است و فقط ذات خود را تعقل می‌کند. و به همین جهت است که عقل در انسان مُفَارِق خوانده شده است.

والاثرین علم، دانش الهی است بعدو سبب: نخست آنکه به خدا تعلق دارد که یکی از علت‌های اثیاء و مبدأ اول است، دوم آنکه تنها خدا موضوع این علم است.

تجزیه و تحلیل کتاب کندی

هدف کتاب بیان ماهیت فلسفه اولی و مباحث آن است، و اینکه تفاوت آن با علم ریاضی از یک سو و با علم طبیعی از سوی دیگر در چیست. کندی در این باره می‌گوید: «پس شایسته چنان است که برای هر مطلوب به آنچه واجب است پردازیم، و در علم ریاضی خواستار اقناع نباشیم، و در علم الهی به حس و تمثیل متوسل نشویم، و در اوایل علم طبیعی از کلیات فکری و در بلاغت از برهان و در اوایل برهان از برهان استمداد نجوییم.»

چون حدّ فلسفه «شناختن حقایق اشیاء» است، پس هدف فیلسوف، «در علمش رسیدن به حق و در عملش عمل کردن به حق است.» و والاترین فلسفه «شناختن نخستین حق است که علت هر حق است.» این چیزی است که در آغاز کتاب می‌یابیم، و چون به پایان آن می‌رسیم بر ما معلوم می‌شود که نخستین حق واحد حق است که «اول است و آفریننده و نگاه دارنده هر چه آفریده است، پس هیچ چیز از نگاهداشت و قوت او تهی نمی‌ماند مگر آنکه نابود شود.»

کندی در اینجا تا حد زیادی به ارسطو نزدیک می‌شود، و ما پیش از این گفته ارسطو را در کتاب ما بعد الطبیعه نقل کردیم که والاترین علمها را علم الهی شمرده بود. ولی در موضوع اندکی از او جدا می‌شود و با او اختلاف پیدا می‌کند.

کندی درباره فلسفه اولی و بیان مکاتب فلسفه یونان و بالخاصه افلاطون و رد نوشتن برایشان سخن دراز نمی‌کند، بلکه اندیشه اساسی مورد نظر ارسطو را به اختصار می‌آورد. و به همین جهت است که باید بگوییم کتاب کندی ترجمه لفظ به

لفظ از ارسطو نیست، بلکه از یک سو صورت تلخیص دارد، و از جهت دیگر شرح بعضی از قسمت‌های آن است.

و چون موضوع فلسفه اولی در نظر ارسطو «علم به موجود از جهت وجود» است که از طریق شناختن علت‌هایی که سبب هست شدن آن بوده فراهم می‌شود، و چون به خدا برسیم او را علت نخستین هر حرکت در جهان می‌دانیم، پس ارسطو عالم را با خدا شریک می‌کند و سپس به شناختن موجود طبیعی حقیقی می‌پردازد و هستی او را به میانجیگری علت‌های چهارگانه تفسیر می‌کند.

کندی نیز در صدد شناختن موجود حقیقی است، ولی چنان می‌بیند که این موجود یگانه خدای تعالی است و چیزی دیگر را با او شریک قرار نمی‌دهد. و اساس اختلاف موضوع میان ارسطو و کندی همین است.

و چون موجود طبیعی علت ذات خود نباشد که ارسطو چنین می‌اندیشید، پس این موجود آفریده‌ای است که خدا یعنی حق نخستین او را ابداع کرده است. به همین جهت کندی در اثبات این مطلب کوشید که جسم طبیعی یگانه نیست و متناهی است و علت ذات خود نیست، و چون این امر به اثبات برسد، خدا مبدع نخستین خواهد بود.

در اینجا کندی از مذهب ارسطو عدول کرده و همچون افلاطون خدا را نخستین صانع جهان دانسته است. بدین ترتیب آراء استاد و شاگرد را با یکدیگر جمع کرده و گفته است که خدا «محرک اول» و «مبدع اول» است. و این همه برای آن بوده است که میان فلسفه و دین سازگاری ایجاد کند، چه در هر دوی آنها از یگانگی و ربوبیت بحث می‌شود، با این تفاوت که در دین علم به خدا به میانجیگری فرستادگانی حاصل می‌شود که برای دعوت مردم به اعتراف به پروردگار خدای یگانه آمده بوده‌اند.

اما طریق فلسفه آگاه شدن از علت است، و در این خصوص کندی در آغاز کتاب خود چنین آورده است: «چه هنگامی نسبت به دانسته‌های خود علم تمام خواهیم داشت که بر علت آنها احاطه داشته باشیم. زیرا که هر علت یا عنصر است و یا صورت و یا فاعل و یا متمم.» و گفتار در باره این علت‌ها را در جای دیگری از کتابش تلخیص کرده است، چه اساس فلسفه اولی همین است.

پس از تحدید فلسفه و سخن گفتن از علت‌ها و ایجاد سازگاری میان فلسفه و

دین، به تقسیم دریافت انسانی پرداخته و آن را به دو قسم حسی و عقلی تقسیم کرده است: دریافت حسی «بهما نزدیکتر و از طبیعت دورتر است»... «و دریافت دیگر به طبیعت نزدیکتر و از ما دورتر است و آن دریافت عقل است.»

دریافت عقلی دریافت حقیقی است، اما دریافت حسی «غیر ثابت است، چه با زوال محسوس و سیلان و تبدل آن تغییر پیدا می‌کند». اما دریافت عقلی به اشیاء کلی اتصال می‌یابد، و مقصود وی از کلی اجناس و انواع است. این علم عقلی وابسته به دریافت عقلی «به ضرورت واجب است، و صورتی در نفس نیست، بلکه دریافتی عقلی و ناگزیری است. پس هر که در امور فوق الطبیعه یعنی آنچه هیولی ندارد و به هیولی شبیه نیست بحث می‌کند، مثالی از آنها در نفس نمی‌یابد، بلکه در تحقیقات عقلی به آن دسترس پیدا می‌کند».

کندی در اواخر کتاب به همین معنی بازگشته و گفته است که عقل همان انواع اشیاء است، «چه نوع و برتر از آن معقول است، و اشخاص محسوس... و نفس هنگام اتحاد انواع با آن عاقل بالفعل است، و پیش از این اتحاد عاقل بالقوه... و آنچه نفس را از حالت عاقل بالقوه به حالت عاقل بالفعل درمی‌آورد یعنی با آن متحد می‌شود، انواع و اجناس چیزها است.... پس نفس در نتیجه اتحاد با آنها عاقل می‌شود». آشکار است که کندی در نظریه عقل پیرو اسکندر افرویدی است که نخستین شارح مقاله عقل ارسطو در کتاب نفس او است، اسکندر افرویدی بر آن است که عقل مفارق در بیرون نفس است، و در اصل خود یعنی خدا، یگانه است، و با زیاد شدن افرادی که در آن شریکند تکرر پیدا می‌کند، و این مشارکت از طریق اتحاد و اتصال است.^{۶۶} گمان بیشتر آن است که کندی تنها در نظریه راجع به عقل پیروی اسکندر نکرده، بلکه در تفسیر ما بعد الطبیعه نیز چنین بوده است، بالخاصه که اعراب این کتاب را همراه با تفسیر اسکندر به عربی ترجمه کردند.

کندی بلافاصله پس از بحث درباره وجود حسی و عقلی، در مهمترین نظر ارسطو که با دین سازگاری ندارد به حمله سختی برضد او پرداخته است، و آن مسئله قدیم بودن عالم یا ازلیت اشیاء است و بر آن استدلال کرده است که «قوام ازلی به غیر نیست، پس ازلی علت ندارد»، چه برای آن جنس و فصل نیست و فساد به آن راه ندارد، پس ناگزیر تام است. «و چون چرم صاحب جنس و انواع است، و ازلی جنس ندارد،

پس چرم ازلی نیست».

و چرم متناهی است، و چرم کلی نیز چنین است. و برهانهایی که برای نفی بینهایت می‌آورد براهین ریاضی است. از جمله آنها اینکه اگر از نامتناهی بساره‌ای متناهی را برداریم، آنچه می‌ماند از حیث بزرگی یا متناهی است یا نامتناهی، اگر آنچه باقی می‌ماند از حیث بزرگی متناهی باشد، چون آن قسمت برداشته شده را که بزرگی آن متناهی است بر آن بیفزاییم، چرمی که از مجموع حاصل می‌شود در بزرگی متناهی است، در صورتی که همین چرم پیش از آنکه چیزی از آن برداشته شود از حیث بزرگی نامتناهی بود، پس این چرم در آن واحد هم متناهی و هم نامتناهی است و این خلف و غیر ممکن است. و در مورد فرض دیگر نیز استدلال مشابهی می‌کند و باز نتیجه خلف می‌شود. و هر جسم در مکانی جای دارد و در زمانی حرکت می‌کند.

و همان گونه که کندی متناهی بودن چرم را اثبات کرده، با دلایل ریاضی شبیه با آنچه در مورد چرم گذشت، ثابت کرده است که مکان و زمان و حرکت نیز متناهی است. گفته خود او چنین است: «پس ممکن نیست که زمان بالفعل نامتناهی باشد»، «و زمان ناگزیر پایانی دارد».

و پس از نفی بینهایت بودن از جرم و مکان و زمان، در «فن سوم» به‌سختی دربارهٔ اینکه آیا ممکن است چیزی علت خودش باشد پرداخته و ثابت کرده است که چنین چیزی امکان ندارد.

«وحدت» را در جنس و نوع و شخص و فصل و خاصه و عرض عام حقیقی نمی‌داند و می‌گوید که این وحدت «به‌گونه‌ای عَرَضی است، و آنچه بر چیزی عارض شود از جز او است، و عرض اثری است در آنچه بر آن عارض شده و مضاف است، پس اثر از مؤثر است و بنابراین وحدت ناگزیر اثری از مؤثر است». و این بحث را ادامه می‌دهد و نتیجه‌ای را که می‌خواسته است بگیرد بدین صورت می‌آورد: «پس ناگزیر یگانه‌ای حقیقی هست که وحدت او معلول علت دیگر نیست».

و چنین است امر در کثرت و در واحد. بهتر آن است که عین گفته او را در این خصوص بیاوریم: «از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که واحد حقیقی قابل اضافه و نسبت دادن به‌مجانس آن نیست، پس یگانه حقیقی البته جنس ندارد. و پیشتر گفتیم که آنچه جنس دارد ازلی نیست و اینکه ازلی جنس ندارد، پس واحد حقیقی ازلی است و البته

به هیچ وجه تکرر پیدا نمی‌کند».

عقل نیز واحد نیست بلکه کثیر است، چه عقل، چنانکه بیشتر بیان کردیم کلیات اشیاء است «و چون کلیات، چنانکه گفتیم، متکثر است، پس عقل نیز متکثر و به گمان ما نخستین متکثر است».

و این گمانی که بر خاطر کندی در خصوص تکرر عقلها از خدا گذشته همان است که ابن سینا در نظریه خود بر آن تکیه کرده است.

پس کندی در آن هنگام که عدم تناهی و وحدت و وحدانیت را از هر چیز نفی می‌کند، این همه برای آن است که به یگانه حقیقی برسد که در پایان رساله خود در این باره چنین آورده است: «پس آنچه توضیح آن برای باز شناختن واحدها منظور نظر ما بود معلوم شد، و یگانه حق سودمند آفریننده نیرومند نگاه دارنده آشکار شد».

حواشی

- (۱) احمد امین. ضحی الاسلام. جلد اول. چاپ ۱۹۴۳، ص ۱۴.
- (۲) محمد الخضری. محاضرات تاریخ الامم الاسلامیه. مطبعة عیسی البابی الحلبی، ۱۹۳۰، ص ۲۸۵.
- (۳) ضحی الاسلام. جلد اول. ص ۲.
- (۴) دوپور. تاریخ الفلسفه فی الاسلام. ترجمه ابوریثه، لجنة التألیف، ۱۹۳۸، ص ۲-۲۱.
- (۵) همان منبع، ص ۲۴.
- (۶) ابن ابی أصحبه. عیون الانباء فی طبقات الاطباء. جلد اول. مطبعة الذهیه، ۱۸۸۲، ص ۲۰۳.
- (۷) قفطی. إخبار العلماء بأخبار الحكماء. مطبعة السعادة، ص ۲۴۹.
- (۸) همان منبع، ص ۲۴.
- (۹) عیون الانباء فی طبقات الاطباء. جلد اول، ص ۵-۱۲۳.
- (۱۰) Gilson. *La Philosophie au Moyen Age*. Payot, Paris, 1944, p. 344 - 45.
- (۱۱) نلینو. علم الفلك و تاریخه عند العرب فی القرون الوسطی. رُم ۱۹۱۱، ص ۳۱-۲۲۹.
- (۱۲) سیدیو. تاریخ العرب العام. ترجمه عادل زعتر، مطبعة عیسی الحلبی، ص ۳۸۸.
- (۱۳) تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ص ۸۸.
- (۱۴) همان منبع، ص ۸۵.
- (۱۵) علم الفلك و تاریخه عند العرب فی القرون الوسطی. ص ۳۳-۲۳۲.
- (۱۶) همان منبع، ص ۲۳۴.

- (۱۷) همان منبع، ص ۱۴۲.
- (۱۸) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ۲۶۶.
- (۱۹) مصطفى الرّازق. فیلسوف العرب والمعلم الثاني. مطبعة عیسی الحلی، ۱۹۴۵، ص ۵۱-۱.
- (۲۰) همان منبع، ص ۹-۱۸.
- (۲۱) همان منبع، ص ۲۱.
- (۲۲) ظهیر الدین البیهقی. تاریخ حکماء الاسلام. دمشق: ۱۹۴۶، ص ۴۱.
- (۲۳) فیلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ۲۵. به نقل از کتاب سرح العیون ابن نباتة مصری. (مقصود از بیت اول آن است که ممدوح شجاعت عمرو و بخشندگی حاتم و صبر احنف و هوشمندی ایاس دارد. معنی بیت دوم چنین است: او مردی است که بأس او بر شجاعت عامر فزونی دارد و بر چهره حاتم غبار افشاندن است. و معنی دو بیت اخیر چنین است: بر من خرده مگیرید که دیگری را که در بخشندگی و شجاعت از او پست تر است، برای او مثال زده‌ام، چه خدا برای نور خود همانندی فروتر آورده و آن را به چراغ تشبیه کرده است.) - [مترجم].
- (۲۴) Wiedemann. über Eine Astronomische schrift von al - Kindi. 1910.
- (۲۵) الحافظ الذّهبی. تاریخ الاسلام. زندگینامه امام احمد. به اهتمام احمد محمدشاکر. مطبعة المعارف، ۱۹۴۶، ص ۴۸.
- (۲۶) مسعودی. مروج الذهب. چاپ بولاق، ص ۱۳۸.
- (ترجمه آیات چنین است: ای ابویوسف! من نگرستم و جستجو کردم و رأی و اعتقاد درستی از تو نیافتم. نزد مردمانی حکیم شمرده می‌شوی که چون کسی آنان را بیازماید عقلی در ایشان نمی‌یابد. الحاد را بادین محمد پیوسته‌ای؟ ای مرد کندی بدان که کار بسیار زشتی کرده‌ای؛ و یونانیان را به قحطان در آمیخته‌ای، به جان خودم که سخت آنها را از یکدیگر دور کرده‌ای) - [مترجم].
- (۲۷) ابن التّیم. الفهرست. المطبعة الرّحمانية، ص ۳۸۶.
- (۲۸) عیون الانبیاء فی طبقات الاطباء، جلد اول، ص ۱۸۶.
- (۲۹) همان منبع، ص ۲۰۰.
- (۳۰) همان منبع، ص ۱۸۵.
- (۳۱) الجاحظ. البخله. چاپ لندن، ص ۱۰-۱۰۹.
- (۳۲) تاریخ العرب العام، ص ۳۹۵.
- (۳۳) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ۱۷۳.
- (۳۴) عیون الانبیاء فی طبقات الاطباء، جلد اول، ص ۲۱۸.
- (۳۵) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ۸۱.
- (۳۶) الفهرست، ص ۹۸-۳۷۹.
- (۳۷) مقصود از این عبارت را در نیافتم، اصل آن چنین است: «ولکما فسام بالمعرفة التي ترعياها»

- في»، [مترجم].
- (٣٨) عيون الانبياء في طبقات الاطباء، جلد اول، ص ٨-٢٠٧.
- (٣٩) الفهرست، ص ٣٧٥.
- (٤٠) عيون الانبياء في طبقات الاطباء، جلد اول، ص ٢٠٧.
- (٤١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢٤١.
- (٤٢) همان منبع، ص ١٣٠.
- (٤٣) Massignon. *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam*, 1929.
- (٤٤) شهرزوري، نزهة الارواح، نسخة خطي كتابخانه فؤاد.
- (٤٥) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢٤١.
- (٤٦) عيون الانبياء في طبقات الاطباء، جلد اول، ص ٢٠٨.
- (٤٧) الفهرست، ص ٨ - ٣٥٧.
- (٤٨) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٧-٢٤٦.
- (٤٩) همان منبع، ص ٧ - ١٠٦.
- (٥٠) تاريخ حكماء الاسلام، ص ٤١.
- (٥١) علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى، ص ٢٠.
- (٥٢) Madkour. *La Place d'al - Farabi dans l'école philosophique musulmane*. Paris, 1934, pp. 5 - 9.
- (٥٣) مجلة الازهر، جلد ١٨، صفر ١٣٦٦.
- (٥٤) ابراهيم مذكور، همان كتاب، ص ٢٢٦.
- (٥٥) فيلسوف العرب، ٩-٤٦.
- (٥٦) فيلسوف العرب، ٤٧.
- (٥٧) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٨٢.
- (٥٨) ابن قيم الجوزية. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان. مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٣٩، جلد دوم، ص ٦٠-٢٥٩.
- (٥٩) مجلة الازهر.
- (٦٠) مجلة الازهر.
- (٦١) الفهرست، ص ٣٥٢.
- (٦٢) عيون الانبياء في طبقات الاطباء، جلد اول، ص ٤٠٢.
- (٦٣) Robin. *Aristote* Paris, 1944, pp. 10-11.
- (٦٤) Taylor. *Aristotle*. London, 1945, pp. 65-67.
- (٦٥) همان منبع، ص ٦٦.
- (٦٦) Renan. *Averroes et l'Averroïsme*. Paris, 9ème édition, p. 128 et après.

لمعنه ما بعد
فلسفه
نامه

بسم الله الرحمن الرحيم و ما توفیقی الا بالله

خدای عمر تو را دراز کناد، ای پسر والاترین بزرگان و گردآورندگان خوشبختیها، کسانی که هر کس به راهنمایی ایشان متمسک شود در دنیا و آخرت خوشبخت است.

برترین صناعتهای انسانی از حیث منزلت و والاترین آنها از حیث مرتبت صناعت فلسفه است که حد آن علم به حقایق اشیاء به اندازه توانایی آدمی است، چه غرض فیلسوف در علمش رسیدن به حق است و در عملش عمل کردن به حق^۱، نه فعل به صورت سرمدی، چه در آن هنگام که به حق برسیم فعل پایان می‌پذیرد^۲. و به مطلوبهای خود از حق جز از طریق علت دسترسی نداریم، و علت وجود هر چیز و ثبات آن حق است: چه هر چه صاحبِ اِثبات^۳ است حقیقت دارد بنا بر این چون هستیهایی وجود دارد، ناگزیر حق موجود است. و برترین و والاترین فلسفه از حیث مرتبه فلسفه اولی یعنی دانش حق نخستینی است که علت هر حق است. و به همین جهت فیلسوف کامل و الامرته‌تر آن کس است که بر این دانش برتر احاطه داشته باشد: چه علم علت شریفتر از علم معلول است، از آن جهت که هنگامی نسبت به دانسته‌های خود علم تمام خواهیم داشت که بر علت آنها احاطه داشته باشیم^۴. چه هر علت یا عنصر^۵ است و یا صورت و یا فاعل یعنی آنچه مبدأ حرکت از آن است — و یا متمم — یعنی آنچه به سبب آن شیء به وجود آمده است.

و پرسشهای علمی، چنانکه در جای دیگر از گفتارهای فلسفی خود آورده‌ایم، چهار است: یا «هل» (آیا) است، یا «ما» (چه چیز)، یا «أی» (کدام)، و یا «لِم» (برای

چه). هل تنها از اِثْبِت یا وجود جستجو می‌کند، و هر اِثْبِتِی را جنسی است، و پرسش با «ما» برای یافتن جنس آن است و پرسش با «آی» برای یافتن فصل آن، و «ما» و «آی» روی هم رفته برای یافتن نوع است، و «لَمْ» از علت تمام‌کننده آن سؤال می‌کند چه غرض از آن دست یافتن به علت مطلق است. و این مطلب آشکار است که چون از عنصر (ماده) چیزی آگاه شویم جنس آن را شناخته‌ایم، و چون از صورت آن آگاهی حاصل کنیم به نوع آن واقف شده‌ایم، و با دانستن نوع دانستن فصل نیز همراه است؛ و چون ماده و صورت و علت تأمه را بشناسیم حدّ شیء بر ما معلوم خواهد شد. و حقیقت هر محدود در حدّ آن است. پس به حق علم علت نخستین فلسفه اولیٰ نامیده شده است، چه باقی فلسفه مندرج در آن است. پس فلسفه اولیٰ در شرف اول است و در جنس اول است، و از جهت چیزی که دانستن آن شایسته‌تر است اول است، و در زمان نیز اول است چه خود علت زمان است.

و واجبتین حق آن است که آن کسان را که سبب رسیدن سودهای کوچک و مایه سرگرمی به ما بوده‌اند نکوهش نکنیم، تا چه رسد به کسانی که سبب عمده برای رسیدن ما به سودهای بزرگ حقیقی و راستین بوده‌اند. آنان، هر چند در پاره‌ای از حق کوتاهی کرده باشند، در آنچه از میوه‌های اندیشه خود بهره‌ما ساخته‌اند با ما شریکند، و همین نتایج بوده است که راه را برای ما هموار ساخته و وسیله‌ای برای دست یافتن به دانشهای فراوانی شده است که خود ایشان به حقیقت آنها نرسیده بوده‌اند. بر ما و مردمان اهل فلسفه پیش از ما که به زبان ما سخن نمی‌گفتند، این نکته آشکار است که هیچ یک از افراد مردم به تنهایی و با کوشش خود نمی‌تواند چنانکه شایسته است به حق دسترس پیدا کند، و نیز همه مردم هم نمی‌توانند به تمام حقیقت برسند بلکه هر کس با اصلاً به چیزی از حقیقت نمی‌رسد، یا به اندکی از حقیقت چنانکه شایسته آن است دسترس پیدا می‌کند، و چون همه چیزهای اندکی که واصلان به حق به آن دست یافته‌اند بر روی هم جمع شود، مقدار فراوانی خواهد شد. پس شایسته آن است که علاوه بر کسانی که به مقدار فراوانی از حق و حقیقت دست یافته‌اند، از کسانی نیز سپاسگزار باشیم که به اندکی از آن رسیده‌اند: چه آنان ما را در میوه‌های فکری شریک خود ساخته‌اند، و با فراهم آوردن مقدماتی که راههای حق را برای ما هموار کرده سبب آن شده‌اند که مطالب دشوار و پوشیده را به آسانی فهم کنیم. اگر آنان نبودند، با همه

جستجو‌هایی که در مدت عمر خود می‌کردیم، هرگز این همه دانسته‌های مقدماتی دربارهٔ حق برای ما فراهم نمی‌آمد تا بتوانیم به وسیلهٔ آنها به نتایجی که مطلوب ما بوده است برسیم. این همه در روزگاران پیشین گذشته، از زمانی تا زمان دیگر با جستجوی فراوان و سختکوشی و تحمل دشواری در این امر فراهم آمده است و این ناشدنی است که در زمان زندگی یک شخص، هر اندازه عمر او دراز شود و سخت جستجو کند و نظر صائب داشته باشد و از کوشش دست بردارد، آنچه در چندین برابر این مدت، در نتیجهٔ جستجوی فراوان و داشتن نظر صائب و کوشش به دست آمده، حاصل شود. و اما ارسطو طالیس پیشوای یونانیان در فلسفه گفته است: بر ما است که نسبت به پدران کسانی که اندکی از حق را بر ما آشکار کرده‌اند سپاسگزار باشیم، چه آنان سبب به وجود آمدن اینان بودند، و اینان سبب یافتن حقایقی شدند که ما را در رسیدن به حق دستگیری می‌کند، و چه نیکو گفته است.

و بر ما شایسته است که از نیک شمردن حق و کسب آن از هر جا که باشد، شرم نداشته باشیم، هر چند آن مردمان از اقوامی باشند که از ما بسیار دورند و با ما مبیانت و اختلاف دارند، چه برای جویندهٔ حق هیچ چیز برتر و شایسته‌تر از حق نیست. حق را نباید ناچیز شمرد و به‌گوینده و آورندهٔ آن به چشم کوچکی نگریست. هیچ کس حق را ناچیز نمی‌شمارد، بلکه همگان به وسیلهٔ حق بزرگی و شرافت پیدا می‌کنند.

اگر خواستار تکامل بخشیدن به نوع خود باشیم — که حق در همین است — بر ما چنان پسندیده است که در این کتاب بنا بر روشی که در همهٔ موضوعهای خود داریم، آنچه را پیشینیان در این خصوص گفته‌اند به صورت کامل و از کوتاه‌ترین راه که رفتن بر آن برای روندگان در این راه آسانتر باشد بیان کنیم، و آنچه را که در خصوص آن چیزی نگفته‌اند به کاملترین صورت و به مقتضای عادت زبان و سنت زمان و به اندازهٔ توانایی خود بگوییم؛ ولی به علتی از گستردن کلام برای بیان کردن دشواریها ناچار خودداری می‌کنیم، و آن علت پرهیز از بد تأویل کردن کسانی است که در زمان ما از حق دورند و به صاحب‌نظری معروف، هر چند تاج حق و حقیقت را بدون شایستگی و استحقاق بر سر نهاده‌اند؛ و این همه از تنگی ذهن و اندیشهٔ ایشان نسبت به راههای حقیقت و کمی معرفت ایشان نسبت به چیزهایی که دانستن آنها شایستهٔ مردان بلند مرتبه در رأی و اجتهاد در مصالح کلی مردم است برمی‌خیزد، و از اینکه پلیدی رشک

بر جانهای ایشان چیره شده و در برابر چشمان ایشان پرده‌ای فرو افکنده است و نمی‌توانند نور حقیقت را مشاهده کنند؛ صاحبان فضایل انسانی را که خود از رسیدن به آنها ناتوان و دور مانده‌اند، برای نگاهداری کرسیهای دروغینی که بدون شایستگی برای خود بر پا کرده‌اند و به ریاست و سوداگری با دینی که خود ندارند پرداخته‌اند، به چشم دشمنان حربی می‌نگرند. چه هر کس با چیزی سوداگری کند آن را می‌فروشد و آن کس که چیزی را بفروشد دیگر دارنده آن نیست، و بنا بر این هر که با دین سوداگری کند دین ندارد. و شایسته آن است که کسی را که مخالف دست یافتن به آگاهی بر حقایق اشیاء است و آن را کفر می‌شمارد تهی از دین بدانیم. چه دانستن حقایق اشیاء علم ربوبیت و علم وحدانیت و علم فضیلت است، و دست یافتن به هر علم سودمند و دوری جستن و پرهیز کردن از هر چیز زیانمند همه از چیزهایی است که پیامبران راستین از جانب خدا جَلَّ تَنَآؤُهُ به آن فرمان داده‌اند؛ پیامبران راستین صلوات الله علیهم از پروردگاری خدای یگانه و پرداختن به فضایلی که خشنودی او را فراهم می‌آورد و دست کشیدن از رذایل که در ذات خود با فضایل تضاد دارند سخن گفته و مردمان را بر آن برانگیخته‌اند. پس بر ما بایسته است که به این دانش که در نزد صاحبان حقیقت گرانها است در آویزیم، و در طلب آن، به سبب آنچه بیشتر گفتیم و آنچه هم اکنون خواهیم گفت، سخت بکوشیم.

کسانی که با این دانش مخالفت می‌کنند، ناگزیر باید در کسب آن بکوشند؛ چه از دو حال بیرون نیست که بگویند آموختن فلسفه یا واجب است یا واجب نیست، اگر بگویند واجب است، برایشان واجب است که علت آن را بیان کنند و برای آن برهانی بیاورند. و بیان علت و آوردن دلیل از جمله دانش حقایق اشیاء است. پس برایشان واجب است که این دانش را به زبان خود طلب کنند و ناگزیر باید به آن متمسک شوند.

پس از کسی که بر اسرار ما آگاه و از کوشش مادر آوردن دلیل بر پروردگاری و آشکار کردن وحدانیت او و فرو کوفتن منکران و کافران با برهین کوبنده کافران و باره کننده پرده رسواییها و آشکار کننده دیس‌های نادرست ایشان با خبر است، خواستاریم که ما و کسانی را که بر راه ما می‌روند در قلمه عزت خویش محفوظ بدارد و در زیر سپر نگاه دارنده خود پناه دهد و به برندگی سلاحهای کارآمد خویش یاری کند

و به بزرگی نیروی والای خود چندان مَوید بدارد که به پایان نیت خود که یاری حقیقت و پشتیبانی از راستی است برسیم، و ما را به درجهٔ کسانی برساند که نیت ایشان مورد خرسندی خدا قرار گرفته و فعل ایشان پذیرفته آمده و بر دشمنانی که کفران نعمت او ورزیده و از راه حق پسندیده در نزد او دوری گزیده اند، پیروزی یافته اند.. اکنون این فن را به تأیید و لای خیرات و پذیرندهٔ حسنات به اتمام می‌رسانیم.

فصل دوم و آن بخش اول در فلسفه اولی است

پس از ذکر آنچه آوردن آن در آغاز این کتاب بر ما واجب بود و به دنبال آن چیزی را که به صورت طبیعی می‌بایستی در پی آن بیاید می‌آوریم، پس می‌گوییم: دریافت انسانی دو دریافت است: یکی آنکه به ما نزدیکتر و از طبیعت دورتر است، و آن دریافتی حسی است که از بدو پیدایش در ما و در جنس کلی ما و در بسیاری دیگر جز ما یعنی مطلق موجود زنده که همه جانوران را شامل می‌شود، وجود دارد. دریافت از طریق حواس، در آن هنگام که حس مستقیماً با محسوس خود تماس دارد، بدون زمان و بی‌واسطه و غیر ثابت است، چه با زوال محسوس و سیلان و تبدیل آن تغییر پیدا می‌کند، و این تبدل در هر حال نتیجه یکی از انواع حرکت و بیش و کمی یا برابری و نابرابری در کمیت، یا همانندی و ناهمانندی و شدت و ضعف در کیفیت است. پس پیوسته در زوال و تبدیل دایم است و همین است که صورتهای خود را در مَصَوِّر ثبِت می‌کند و به حفظ آن می‌سپارد و در نفس موجود زنده متمثل و مَحْصُور می‌شود. این دریافت حسی که از طبیعت دور و به همین جهت پوشیده است، به آنکه حس می‌کند سخت نزدیک است چه آن را مستقیماً از طریق احساس کردن دریافت می‌کند. و هر محسوسی پیوسته صاحب هیولی و بنابر این پیوسته صاحب جرم است، و به جرم [.....].^۷

و دریافت دیگر به طبیعت نزدیکتر و از ما دورتر است: و آن دریافت عقلی است. و به حق باید گفت که وجود و دریافت اشیاء بر دو گونه حسی و عقلی است، چه اشیاء یا کلی هستند یا جزئی؛ مقصود از کلی جنس است برای نوع، و نوع برای شخص؛ و

مقصود از جزئی اشخاص است برای انواع و اشخاص جزئی هیولانی در معرض دریافت حواس واقع می‌شود، ولی اجناس و انواع در معرض حواس قرار نمی‌گیرد و وجود محسوس ندارد، بلکه دریافت آنها با قوه‌ای از قوای کامل یعنی انسانی نفس که عقل انسانی نامیده می‌شود، صورت می‌گیرد.

و چون حواس دریافت کننده اشخاص است، پس هر محسوس که در نفس مُتَمَثِّل می‌شود نتیجه کار نیرویی است که حواس را به کار وامی‌دارد. اما معنی نوعی و برتر از نوعی در نفس مُتَمَثِّل نمی‌شود — چه همه مثالها و صورتهای محسوس است — بلکه نفس آن را به سبب صدق مقدمات عقلی به صورت ناگزیری تصدیق می‌کند و یقین می‌داند، و این معنی عقلی هیچ مصداق هیولانی ندارد. این دریافت نفس غیر حسی و ضروری است و به میانجی نیاز ندارد و مثال و تصویری در نفس ندارد، چه بی مثال و بی رنگ و بی بامزه و بی بو و ناپساویدنی است، بلکه ادراکی است که هیچ صورت ندارد. و هر چه هیولانی باشد دارای صورت است که حس کلی آن را در نفس مصور می‌سازد. و هر چه غیر هیولانی است که ممکن است با هیولانی همراه باشد، همچون شکل که با رنگ پیدا می‌شود و نهایت رنگ است، در معرض حس بینایی قرار می‌گیرد و این حس شکل را که نهایت و حد چیز دریافت شده با حس بینایی است به وجود می‌آورد. و گاه گمان می‌کنیم که متمثل شدن آن در نفس به سبب آن است که حس کلی آن را پدید می‌آورد، و ضمیمه‌ای که به مثال و تصویر رنگی پیوسته است همچون شکل که نهایت و پایان رنگ است آن را می‌سازد، ولی در حقیقت دریافتی عقلی است که همراه با حس پیدا شده و محسوس حقیقی نیست.

به همین جهت است که گاه چنان تصور می‌کنند که آنچه هیولی ندارد و همراه با هیولی دریافت می‌شود، در نفس متمثل می‌شود، و آنچه تعقل آن با محسوس همراه است چنین تمثلی را ندارد.

اما آنچه هیولی ندارد و با هیولی مقارن نیست، البته در نفس متمثل نمی‌شود و گمان چنین تمثلی نمی‌رود، بلکه به وجود آن ناگزیری اعتراف می‌کنیم، همچون این گفته که در بیرون جسم کلی نه خلأ است و نه ملاً؛ این گفته صورت و مثالی در نفس ندارد، چه نه خلأ و نه ملاً چیزی است که حس آن را دریافت نمی‌کند و پیوسته به حس نیست تا مثالی در نفس داشته باشد یا گمان مثالی برای آن برود، بلکه چیزی است که

عقل ناگزیر آن را بنابر مقدماتی که گذشت ادراک می‌کند. هنگام بحث در این باره می‌گوییم که معنی خلأ مکانی است که متمکن و جایگزینی در آن نباشد، و مکان و متمکن از چیزهایی هستند که بعضی از آنها بر بعضی دیگر پیشی ندارد، چه اگر مکان باشد ناگزیر متمکن هست، و اگر متمکن باشد ناگزیر مکان وجود دارد. پس ممکن نیست که مکانی بدون متمکن بوده باشد. و چون مقصود از خلأ مکان بدون متمکن است، بنابراین امکان ندارد که خلأ مطلق وجود داشته باشد. سپس می‌گوییم: اگر ملأ باشد جسم است، و جسم کلی^۱ از لحاظ کمیت یا نامتناهی است یا متناهی، و چنانکه بهمین نزدیکی بیان خواهیم کرد، ممکن نیست چیزی بالفعل نامتناهی باشد، و بنابر این امکان ندارد که جسم کلی از لحاظ کمیت نامتناهی باشد. بنابر این بعد از جسم کلی ملأ وجود ندارد، چه اگر چنین باشد این ملأ جسم است، و اگر پس از این ملأ ملأ دیگری و بعد از هر ملأ دیگری باشد ملأ نامتناهی می‌شود و لازم می‌آید که جسمی با کمیت نامتناهی موجود باشد که نتیجه آن وجود نامتناهی بالفعل است و نامتناهی بالفعل محال است. پس بعد از جسم کلی ملأ نخواهد بود، از آن جهت که بعد از آن جسم نیست، و پیش از این گفتیم که بعد از آن خلأ نیز وجود ندارد. پذیرفتن این مطلب به ضرورت واجب است و صورتی در نفس نیست بلکه دریافتی عقلی و ناگزیری است. پس هر که در امور فوق الطبیعه^۲ یعنی در آنچه هیولی ندارد و با هیولی مقارن نیست بحث می‌کند، مثالی از آن در نفس نمی‌یابد بلکه در نتیجه بحث و تحقیق عقلی به آن دسترسی پیدا می‌کند.

پس این مقدمه را محفوظ بدار — که خدا همه فضایل را برای تو محفوظ بدارد و ترا از همه رذایل نگاه دارد — تا راهنمای تو برای رسیدن به حقایق باشد، و همچون نوری شود که تاریکی نادانی و تیرگی حیرتها را از برابر چشم عقل تو دور کند. با این دو مسئله^۳ یافتن حق از جهتی آسان و از جهتی دشوار می‌شود: چه هر کس خواستار مثل معقول شود که در عقل کمال وضوح دارد، همچون خفاش چشمش از دیدار چیزهایی که در نور آفتاب برای ما کاملاً آشکار هستند محروم خواهد ماند^۴.

بهمین جهت بسیار کسان که در چیزهای فوق الطبیعه نظر می‌کرده‌اند، دچار سرگردانی شده‌اند، چه خواستار آن بودند که بنابر عادتی که در محسوسات دارند مثالها و تصویرهایی از این گونه معقولات در نفس بسازند. این اعتیاد به محسوسات در

کودکان آشکار می‌شود که آموختن به ایشان از طریق چیزهای معتاد آسان است و از همین راه خطابه‌ها و نامه‌ها و شعرها و داستانها را فرا می‌گیرند. و نیز چنین است اگر در اشیاء طبیعی از روش بحث ریاضی بهره برداری شود، چه این روش مخصوص اموری است که هیولی ندارند، زیرا که هیولی محل انفعال و بنابراین متحرک است و طبیعت برای هر متحرک ساکن علت نخستین است، پس هر چیز طبیعی دارنده هیولی است بنابراین در مورد اشیاء طبیعی تحقق و تجسس ریاضی ممکن نیست، چه این تحقیق مخصوص چیزهایی است که هیولی نداشته باشند. بنابر این هر کس که این روش را در طبیعات به کار برد گمراه می‌شود و حق را از دست می‌دهد. پس هر کس در دانشی از دانشها تحقیق می‌کند، نخست باید در آن بحث کند که علت آنچه در زیر این دانش قرار می‌گیرد چیست. اگر در علت طبایعی که علت اشیاء طبیعی هستند بحث کنیم، چنانچه بیشتر گفتیم، آن را علت هر حرکت خواهیم یافت. بنابر این طبیعی چیزی است که متحرک باشد، و در نتیجه علم طبیعات علم متحرکها خواهد بود. پس مافوق الطبیعات آن است که متحرک نباشد زیرا، چنانکه به همین نزدیکی خواهیم دانست، ممکن نیست که چیزی سبب به وجود آمدن خودش بوده باشد. علت حرکت حرکت نیست و نیز علت متحرک متحرک نیست. پس مافوق الطبیعات متحرک نیست و از اینجا آشکار می‌شود که علم مافوق الطبیعه علم چیزی است که متحرک نیست.^{۱۱}

شایسته است که برای دریافت هر مطلوبی خواستار دریافت برهانی نباشیم، چه هر مطلوب عقلی را نمی‌توان به برهان دریافت، از آن جهت که برای همه چیزها برهان وجود ندارد: بعضی از چیزها خود برهان است، و برهان خود برهان نمی‌خواهد، چه اگر چنین شود باید به صورت بی‌نهایت برهان آورده شود. اگر برای هر برهان برهانی لازم می‌بود، البته دریافت هیچ چیز میسر نمی‌شد، چه آنچه به علم اوایل و بدیهیات منتهی نشود معلوم نمی‌تواند بود و البته علم نخواهد شد. زیرا اگر مقصود دانستن این دانش باشد که «انسانی که زنده و گویا و می‌رنده است چیست» و ندانیم که زنده و گویا و می‌رنده یعنی چه، البته به اینکه انسان چیست علم پیدا نخواهیم کرد و همچنین در علوم ریاضی نباید به اقناعها توسل جست بلکه باید برهان را در آن به کار برد، چه اگر اقتناع در دانش ریاضی به کار برده شود، آنچه فرا می‌گیریم ظنی است نه علمی. و چنین است برای گونه‌های دیگر دریافت. و به همین جهت است که بیشتر کسان که در اشیاء

تمیزی نظر می‌کنند به‌تمثل پرداخته‌اند، چه بعضی از ایشان را عادت آن است که خواستار اقناع شوند، و بعضی دیگر به‌امثال متوسل می‌شوند، و بعضی دیگر را عادت آن است که از گواهی اخبار مدد گیرند؛ و بعضی دیگر که از باز شناختن و تمییز مطلوبها ناتوانند به‌برهان متمسک می‌شوند، و بعضی از آن جهت دریافتن مطلوب این روش را به‌کار می‌برند که یا از دانش روشهای یافتن مطلوب آگاهی ندارند، و یا چنان دوست دارند که راههای دست یافتن به‌حق را بیشتر کنند.

پس شایسته چنان است که برای رسیدن به‌مطلوب به‌آنچه واجب است پردازیم، و در علم ریاضی خواستار اقناع نباشیم، و در علم الهی به‌حس و تمثیل متوسل نشویم، و در اوایل علم طبیعی از کلیات فکری و در بلاغت از برهان و در مقدمات برهان از برهان استمداد نجوینم، و چون به‌این شرایط عمل کنیم یافتن مطلوبهای مورد نظر آسان می‌شود، و اگر خلاف این کنیم دریافت آنچه مقصود است دشوار می‌شود و به‌مطلوبهای خود نخواهیم رسید.

پس از بیان این سفارشها، لازم است قوانینی را که به‌کار بردن آنها در این صنعت مورد نیاز است عرضه داریم، پس می‌گوییم:

ازلی چیزی است که به‌هیچ وجه جایز نیست که معدوم باشد پس برهویت ازلی چیزی بیشی ندارد. قوام ازلی به‌غیر نیست، پس ازلی علت ندارد، بسا برای این ازلی موضوع و محمول و فاعل و سبب ندارد، و مقصود چیزی است که برای آن به‌وجود آمده باشد، چه علت‌های مقدم چیزی جز این نیست. پس ازلی جنس ندارد، چه اگر جنس داشته باشد خود نوع می‌شود، و نوع مرکب از جنسی است که مشترک میان آن و جز آن است، و فصلی که در غیر آن نیست، پس دارای موضوعی می‌شود که جنسی پذیرنده صورت آن و جز آن است، و محمولی که صورت مخصوص آن است و به‌جز آن تعلق ندارد، پس دارای موضوع و محمول می‌شود، و چون پیشتر آشکار شد که موضوع و محمول ندارد، این محال و غیر ممکن خواهد بود. پس ازلی جنس ندارد و فاسد نمی‌شود، چه فساد تبدل محمول است نه حامل اول، و حامل اول که آیس^{۱۳} (= وجود) است تبدل پیدا نمی‌کند، زیرا که فاسد شدن فاسد به‌تأییس آیسیت (یعنی ایجاد وجود) آن نیست.

و تبدل هر متبدل به‌ضد نزدیکتر آن یعنی آنکه با آن در جنس واحد است صورت

می‌گیرد، همچون گرما که به سرما متبدل می‌شود، چه ما گرما را با خشکی یا شیرینی یا درازی یا آنچه از این گونه باشد مقابل قرار نمی‌دهیم. و اضداد نزدیک از یک جنسند، پس فاسد جنس است. پس اگر ازلی فاسد شود جنس است، در صورتی که می‌دانیم ازلی جنس ندارد، و این خلف است و غیر ممکن. پس ممکن نیست که ازلی فاسد شود. و استحاله تبدل است، و چون ازلی تبدل نمی‌پذیرد پس استحاله هم پیدا نمی‌کند؛ و از کاستی به‌تمامی نیز انتقال پیدا نمی‌کند، چه انتقال نیز گونه‌ای از استحاله است، پس ازلی به کمال انتقال پیدا نمی‌کند؛ از آن جهت که استحاله به آن راه ندارد. و کامل آن است که حال ثابتی دارد و بنابر آن فاضل و برتر است، و ناقص آن است که حال ثابتی که به آن فاضل باشد ندارد. پس ممکن نیست ازلی ناقص باشد، چه امکان ندارد که به‌حالی انتقال پیدا کند تا بنابر آن فاضل شود، زیرا ممکن نیست به‌برتر از خود استحاله پیدا کند و نه البته به‌فروتر از خود. پس ازلی ناگزیر تام و کامل است؛ و چون جرم صاحب جنس و انواع است، و ازلی جنس ندارد، پس جرم [...] ^{۱۲} ازلی. اکنون می‌گوییم که ممکن نیست جرم ازلی یا هر چیز دیگری که دارای کمیت با کیفیت است، بی‌نهایت بالفعل باشد، و اینکه هرچه بی‌نهایت است بالقوه چنین است، پس گوییم: از مقدمات اولی حقیقی که بی‌واسطه تعقل می‌شود این است که: جرم‌هایی که از یکدیگر بزرگتر نیستند برابرند، و اینکه بعدهای میان نهائیهای آنها بالفعل و بالقوه با یکدیگر برابر است، و اینکه متناهی غیر متناهی نیست؛ و اینکه چون بر یکی از جرم‌های برابر جرمی افزوده شود از دیگران و از خود آن پیش از آنکه چیزی بر آن افزوده شده باشد بزرگتر خواهد شد؛ و اینکه چون دو جرم را که بزرگی متناهی دارند با یکدیگر جمع کنیم، جرمی که از آن دو حاصل می‌شود بزرگی متناهی خواهد داشت. و در هر بزرگی و صاحب بزرگی این امر ضروری است.

و [یکی دیگر از بدیهیات عقلی این است که] از میان دو چیز متجانس، آنکه کوچکتر است پس از بزرگتر یا پس از پاره‌ای از آن است؛ پس اگر جرمی بی‌نهایت باشد، چون جرمی با بزرگی متناهی از آن جدا شود، بزرگی آنچه می‌ماند یا متناهی است یا نامتناهی؛ اگر آنچه باقی مانده در بزرگی متناهی باشد، چون پاره جدا شده را که در بزرگی متناهی است بر آن بیفزاییم، جرمی که از مجموع آنها حاصل می‌شود بزرگی متناهی دارد، در صورتی که پیش از آنکه چیزی از آن جدا شده باشد نامتناهی

بود، پس لازم می‌آید متناهی نامتناهی باشد و این خلف و غیر ممکن است. و اگر بزرگی آنچه می‌ماند نامتناهی باشد، چون پاره‌ای را که از آن جدا شده بر آن بیفزاییم، یا بزرگتر از چیزی می‌شود که پیش از آن بود یا با آن برابر می‌شود؛ اگر بزرگتر شود، لازم می‌آید که نامتناهی بزرگتر از نامتناهی باشد، و از دو چیز [چنانکه گفتیم] آنکه کوچکتر است پس از بزرگتر یا پس از پاره‌ای از آن است، پس از دو جرم نامتناهی آنکه کوچکتر است پس از بزرگتر یا پس از پاره‌ای از آن است؛ و اگر پس از آن باشد ناگزیر پس از پاره‌ای از آن خواهد بود، بنابراین آنکه کوچکتر است برابر پاره‌ای از آنکه بزرگتر است می‌شود. و برابرهای همانند چیزهایی هستند که فواصل میان کناره‌های همانند آنها همانند یکدیگر باشد، پس آن دو متناهی خواهند بود، و در جرمهای برابر غیر همانند چنان است که چون آنها را با جرم واحدی بسنجند [یا بشمارند] یک عدد بدست آید، هر چند کرانه‌های آنها از حیث بیش و کمی یا کیفیت یا هر دو با یکدیگر متفاوت باشد، که آنها نیز متناهی خواهند بود. نتیجه این می‌شود که آنچه نامتناهی است کوچکتر و متناهی است، و این خلف است و امکان ندارد؛ پس یکی از آن دو نمی‌تواند بزرگتر از دیگری باشد.

و اگر بزرگتر از آنچه پیش از افزوده شدن چیزی بر آن بود نشود، نتیجه آن است که بر جرمی دیگر بیفزاییم و چیزی بر آن اضافه نشود، و این مجموع مساوی با خود آن به تنهایی باشد، و آن خود به تنهایی جزئی از این مجموع است، پس لازم می‌آید که جزء برابر با کل باشد، و این خلف است و ممکن نیست؛ پس معلوم شد که جرم نامتناهی امکان ندارد.

و به این تدبیر آشکار شد که ممکن نیست هیچ کمیتی بالفعل بی‌نهایت باشد. و زمان کمیت است، پس امکان ندارد که زمانی بالفعل بی‌نهایت باشد. و زمان صاحب آغاز و متناهی است، و اشیاء حمل شده در متناهی به ضرورت متناهی هستند، پس هر حمل شده در جرم از کمیت و مکان و حرکت و زمان که جدا شده از حرکت است، و به صورت کلی هر محمول بالفعل در جرم نیز متناهی است. جرم متناهی است، پس جرم کلی متناهی است و هر چه محمول در آن است چنین است. دیگر آنکه بر جرم کلی می‌توان در وهم پیوسته افزود، به این ترتیب که چیزی بزرگتر از آن و سپس بزرگتر از این بزرگتر توهم کرد و پیوسته چنین کرد؛ پس این افزایش از لحاظ امکان پایان ندارد.

پس آن بالقوه بی‌نهایت است، چه قوت چیزی جز امکان آن نیست که شیء گفته شده بالقوه وجود داشته باشد. پس هر چه در چیزی باشد که بالقوه نامتناهی است، آن نیز بالقوه نامتناهی است، و حرکت و زمان از این گونه است. بنابراین آنچه پایان ندارد، در قوه چنین است. و اما بالفعل، چنانکه پیشتر گفتیم، ممکن نیست که چیزی پایان نداشته باشد. و چون این امر ضروری است، آشکار می‌شود که ممکن نیست زمان بالفعل بی‌نهایت باشد. و زمان زمانِ جرم کلی یعنی مدت آن است، پس اگر زمان متناهی باشد، اثبت جرم متناهی می‌شود، چه زمان وجود ندارد؛ و هیچ جرمی بدون زمان نیست، چه زمان عدد حرکت یعنی مدتی است که حرکت آن را می‌شمارد. پس اگر حرکت باشد زمان نیز هست، و اگر حرکت نباشد زمان هم نیست. و حرکت همانا حرکت جرم است، پس اگر جرم باشد حرکت هست، و اگر نباشد حرکت نیست. و تبدلی که در آن فقط مکان اجزاء جرم و مرکز آن تغییر کند، حرکت مکانی است. و آن تبدل مکانی که در آن جرم، در نتیجه نزدیک شدن به مرکز خود یا دور شدن از آن، به نهایتهای خود برسد، انحلال و نمو است، و تبدل کیفیات حمل شده بر آن استحاله است، و تبدل جوهر آن کون و فساد است. و هر تبدل شمارنده عدد مدت جرم است، پس هر تبدلی در زمان است. پس اگر حرکت باشد ناگزیر جرم هست، و اگر جرم باشد واجب است که ناگزیر حرکت باشد، یا حرکت نباشد. پس اگر جرم باشد و حرکت نباشد؛ یا این است که حرکت به صورت قطعی نباشد، و یا اینکه حرکت نباشد ولی امکان بودن آن وجود داشته باشد؛ اگر به صورت قطعی نباشد، پس حرکت موجود نیست، و بنابراین جرم موجود است و حرکت وجود ندارد، و این خلف است و غیر ممکن. پس ممکن نیست که اگر جرم موجود باشد، حرکت به صورت قطعی وجود نداشته باشد. و اگر چنان باشد که با موجود بودن جرم امکان وجود حرکت باشد، پس حرکت ناگزیر در بعضی از جرمها وجود خواهد داشت. زیرا آنچه برای چیزی ممکن است، همان است که در بعضی از دارندگان جوهر آن وجود دارد، همچون نویسندگی که مثلاً برای محمد بالامکان وجود دارد و فعلیت ندارد، و همین نویسندگی در بعضی از جوهر انسان یعنی انسانهای دیگر جز محمد موجود است. پس حرکت بالضرورة در بعضی از جرمها موجود است و بنابراین بالضرورة در جرم مطلق وجود دارد. پس چون جرم موجود باشد حرکت نیز موجود است.

و گاه گفته‌اند که اگر جرم موجود باشد حرکت موجود نیست و نتیجه آن می‌شود که [از یکطرف] اگر جرم موجود باشد حرکت موجود است، و [از طرف دیگر] اگر جرم موجود باشد حرکت موجود نیست، و این محال و خلف و غیر ممکن است. پس ممکن نیست که جرم باشد و حرکت نباشد، بنابراین هر وقت جرم باشد ناگزیر حرکت خواهد بود.

و گاه گمان می‌کنیم که ممکن است جرم کلی در آغاز ساکن بوده و امکان متحرک شدن داشته و سپس متحرک شده است، و این گمان ناگزیر کاذب است. چه اگر جرم کلی در آغاز ساکن بوده و سپس متحرک شده است، از دو حال خارج نیست: یا این است که جرم کلی از نیستی به هستی آمده، یا اینکه پیوسته وجود داشته است. اگر از نیستی به هستی آمده، هویت یافتن آن از نیستی به هستی کون است، و بنابراین هویت یافتن آن حرکت است چه در ضمن بیان حرکت گفتیم که یکی از گونه‌های حرکت کون است، پس اگر جرم [برکون] پیشی نداشته باشد، [کون] ذات آن می‌شود و بنابراین البته کون جرم بر حرکت پیشی نخواهد داشت. و فرض آن بود که جرم در اول ساکن بود، و آنچه از این بحث نتیجه شد آن بود که جرم بدون حرکت وجود پیدا نمی‌کند، و این خلف است و امکان ندارد: پس اگر جرم از نیستی به وجود آمده باشد، ممکن نیست بر حرکت پیشی داشته باشد.

پس اگر جرم پیوسته ساکن بوده، و به جهت آنکه برای آن امکان متحرک شدن وجود داشته متحرک شده است، پس جرم کلی که ابدی است از سکون بالفعل به حرکت بالفعل استحال پیدا کرده است، و چنانکه بیشتر بیان کردیم، آنچه ابدی است استحال پیدا نمی‌کند پس آن استحال پذیر استحال ناپذیر است، و این خلف است و امکان ندارد. بنابراین ممکن نیست جرم کلی که پیوسته ساکن بالفعل بوده استحال پیدا کند و متحرک بالفعل شود. و حرکت در آن موجود است پس البته بر حرکت پیشی نخواهد داشت. بنابراین، اگر حرکت باشد جرم نیز ناگزیر هست، و اگر جرم باشد حرکت نیز ناگزیر هست.

بیشتر گفتیم که زمان بر حرکت پیشی ندارد، پس زمان ناگزیر بر جرم پیشی ندارد، چه زمان جز به حرکت نیست، و جرم نیست مگر آنکه حرکت باشد، و حرکت نیست مگر آنکه جرم باشد، و بدون مدت جرم نیست، چه مدت چیزی است که هویت

جرم در آن است.

و مدت جرم وجود ندارد مگر آنکه حرکت وجود داشته باشد، چه جرم پیوسته با حرکت همراه است و پیش از این در باره آن سخن گفتیم. پس مدت جرم پیوسته ملازم آن است و آن را حرکت جرم که پیوسته ملازم با آن است می‌شمارد؛ پس جرم هرگز بر زمان پیشی ندارد؛ بنابراین هیچ یک از جرم و حرکت و زمان بر دیگری مقدم نیست. پس آشکار شد که ممکن نیست زمان بی‌نهایت باشد، چه امکان ندارد کمیت یا صاحب کمیت بالفعل نامتناهی باشد؛ پس هر زمانی بالفعل متناهی است.

و جرم بر زمان پیشی ندارد، پس ممکن نیست که ائیت جرم کلی نامتناهی باشد؛ پس ائیت جرم کلی ناگزیر متناهی است، و بنابراین ممکن نیست که جرم کلی ابدی باشد. و این مطلب را به‌صورتی دیگر — پس از آنچه با سخنان خود آشکار کردیم — بیان می‌کنیم تا کسانی که در این مسئله می‌نگرند مهارت بیشتری در پرداختن به آن پیدا کنند؛ پس می‌گوییم:

ترکیب و بهم پیوستن (ائتلاف) از گونه تبدل است، چه عبارت از فراهم آوردن چیزها و آراستن و منظم کردن آنها است. و جرم جوهری دارای درازا و پهنا و ژرفا یعنی دارای ابعاد سه‌گانه است، پس مرکب است از جوهری که جنس آن است، و از درازا و پهنا و ژرفی که فصل آن است؛ و مرکب است از هیولی و صورت. و ترکیب تبدل حالت بی‌ترکیبی است، و ترکیب حرکت است، چه اگر حرکت نباشد ترکیب نخواهد بود. و جرم مرکب است، پس اگر حرکت نباشد جرم نخواهد بود؛ پس از جرم و حرکت هیچ یک بر دیگری پیشی ندارد. و از حرکت زمان پدید می‌آید، چه حرکت تبدل است، و تبدل عدد مدت چیزی است که تبدل پذیرفته است، پس حرکت شمارنده مدت چیز تبدل یافته است. و زمان مدتی است که حرکت آن را می‌شمارد، و چنانکه پیشتر گفتیم، هر جرم را مدتی است، یعنی چیزی است که ائیت آن در آن است، یعنی چیزی که در آن هوی (اوی) پیدا می‌کند.

و جرم، چنانکه پیشتر بیان کردیم، بر حرکت پیشی ندارد، پس جرم بر مدتی که حرکت آن را می‌شمارد پیشی ندارد، و بنابراین از جرم و حرکت و زمان هیچ یک در ائیت مقدم بر دیگری نیست، پس در ائیت با یکدیگرند. بنابراین اگر زمان بالفعل متناهی باشد، ائیت جرم — اگر ترکیب و تألیف تبدل باشد — ناگزیر متناهی خواهد بود؛

و اگر ترکیب و تألیف تبدل نباشد، این نتیجه ضروری نیست.
اکنون به گونه‌ای دیگر آشکار می‌کنیم که ممکن نیست زمان در گذشته یا آینده
بالفعل نامتناهی باشد؛ پس می‌گوییم:

پیش از هر پاره‌ای از زمان پاره‌ای دیگر است تا به پاره‌ای از زمان برسد که
پاره‌ای دیگر پیش از آن نباشد، یعنی به مدت جدا شده‌ای که مدت جدا شده دیگری
پیش از آن نیست، و جز این امکان ندارد؛ چه اگر چنین چیزی ممکن باشد، در پس هر
پاره‌ای از زمان پاره‌ای دیگر به صورت نامتناهی وجود خواهد داشت، و به همین جهت
هرگز به زمان مفروض پایان نمی‌پذیرد؛ چه مدت از بی‌نهایت در قدمت تا این زمان
مفروض برابر مدت از این زمان مفروض به صورت صعودی در زمان تا بی‌نهایت
است، و اگر از بی‌نهایت تا زمان محدود معلوم باشد، از آن زمان تا زمان بی‌نهایت نیز
معلوم خواهد بود، و در نتیجه متناهی نامتناهی می‌شود و این خلف و غیر ممکن است.

و نیز اگر تا به زمانی که پیش از زمان محدود است نرسد به زمان محدود نرسد، و
نیز به آنچه پیش از آن است نرسد مگر اینکه به زمان پیش از آن رسیده باشد، این چیزی
است که نهایت ندارد، و آنچه نهایت ندارد مسافت آن پیموده نمی‌شود و به پایان آن
نمی‌توان رسید. پیمودن زمان نامتناهی البته میسر نمی‌شود مگر آنکه به زمانی محدود
پایان پذیرد؛ و پایان پذیرفتن به زمان محدود به آن موجود است؛ پس زمان پاره‌ای از
نامتناهی نیست بلکه ناگزیر پاره‌ای از متناهی است. بنابراین مدت جرم نامتناهی
نیست، و ممکن نیست جرمی بی‌مدت باشد، پس اکتیت جرم متناهی است و در نتیجه
محال است که جرمی ازلی باشد.

و ممکن نیست که زمان آینده بالفعل نامتناهی باشد، چه اگر، چنانکه پیشتر
گفتیم، بی‌نهایت بودن زمان گذشته تا زمانی محدود باشد، از آن جهت که زمانها در پی
یکدیگر می‌آید و هر زمان پس از زمانی دیگر است، چون بر زمان متناهی محدود زمانی
افزوده شود، این حاصل جمع محدود خواهد بود؛ اگر این حاصل محدود نباشد، لازم
می‌آید که چون چیزی را که کمیت محدود دارد بر چیز دارای کمیت محدود دیگر
بیمزاییم، از آن چیزی به دست آید که کمیت آن نامتناهی است. و زمان از کمیت‌های
متصل است، یعنی میان گذشته و آینده آن فصل مشترکی است، و این فصل مشترک
پایان آنی است که پایان آخرین زمان گذشته و پایان نخستین زمان آینده است. و هر

زمان محدود دو پایان دارد، یکی پایان نخستین و دیگری پایان بازسین. پس اگر دو زمان محدود در پایان یگانه مشترک میان آن دو به یکدیگر پیوندند، نهایت بازمانده هر یک از آنها معلوم و محدود است. و گفته شد که حاصل جمع دو زمان محدود است، پس این حاصل جمع باید در آن واحد، از لحاظ پایانها، هم منتهای باشد و هم نامنتهای، و این خلف است و ممکن نیست.

پس امکان ندارد که اگر بر زمانی محدود زمان محدود دیگری افزوده شود، حاصل جمع نامحدود شود، و هر وقت بر زمان محدود زمان محدودی افزوده شود، پایان آن محدود خواهد بود. پس ممکن نیست که زمان آینده بالفعل نامنتهای باشد. فن دوم را به اینجا پایان می‌دهیم.

فن سوم از جزء اوّل

به دنبال آنچه پیش از این گفتیم، بحث در باره شیء پیش می آید که آیا ممکن است علت کون ذاتش باشد یا چنین چیزی ممکن نیست؛ پس می گوییم: ممکن نیست چیزی علت کون و هستی یافتن ذات خودش باشد، و مقصودم از کون ذات آن هویت یافتن آن از شیء یا نه از شیء است. در جاهای دیگر، کون برای کائنی به کار می رود که از شیء خاص به وجود آمده. چه از این خارج نیست که شیء آیس (موجود) باشد و ذاتش آیس (معدوم)؛ یا آیس باشد و ذاتش آیس؛ یا آیس باشد و ذاتش آیس، یا آیس باشد و ذاتش آیس.

اگر آیس باشد و ذاتش آیس، پس لاشیء است و ذاتش لاشیء؛ و لاشیء نه علت است و نه معلول، چه علت و معلول به چیزی اطلاق می شود که وجودی داشته باشد؛ پس شیء علت به وجود آمدن ذاتش نیست، چه مطلقاً علت نیست؛ و این نتیجه با آنکه گفته شد شیء علت کون ذات خود او است ایجاد خلف می کند و ممکن نیست. پس اگر شیء آیس باشد و ذاتش آیس، ممکن نیست علت کون ذات خود بوده باشد.

و چنین است اگر شیء آیس و ذاتش آیس باشد، چه آن نیز از آن جهت که آیس است لاشیء است و چنانکه گفتیم، لاشیء نه علت است و نه معلول، پس شیء نمی تواند علت ذات خود باشد، و پیشتر گفتیم که علت ذات خود است، و این خلف است و ممکن نیست. پس: اگر شیء آیس باشد و ذاتش آیس، ممکن نیست علت ذات خود باشد.

و از اینجا نیز نتیجه می شود که ذات شیء غیر از خود آن باشد، چه در متغایرها

امکان آن هست که بر یکی چیزی عارض شود که بر دیگری عارض نمی‌شود، پس چون برای شیء چنان اتفاق افتد که لیس باشد، و برای ذاتش چنان اتفاق افتد که ایس باشد، نتیجه می‌شود که ذات آن لاهو (نه‌او) است، در صورتی که ذات هر چیز خود هو (او) است، پس نتیجه می‌شود که شیء نه‌او و او است، و این نیز خلف است و ممکن نیست.

و چنین پیش می‌آید اگر شیء ایس باشد و ذاتش لیس، یعنی ذات او غیر او باشد، چه بر او چیزی عارض شده است جز آنچه بر ذاتش عارض شده است؛ بنابراین، چنانکه گفتیم، ناگزیر نتیجه می‌شود که شیء او و نه‌او است، و این نیز خلف است و ممکن نیست. پس ممکن نیست که شیء ایس باشد و ذاتش لیس.

و چنین است نیز اگر شیء ایس باشد و ذاتش ایس، و علت کون ذاتش باشد؛ چه اگر علت ذات و به‌وجود آورنده آن باشد، ذات معلول آن می‌شود، و علت غیر معلول است، پس برای آن چنین اتفاق افتاده است که علت ذاتش باشد، و برای ذاتش چنین اتفاق افتاده است که معلول آن باشد، پس ذات آن لاهو است، در صورتی که ذات هر چیز هو است، بنابراین لازم می‌آید که در آن واحد هو و لاهو باشد، و این خلف است و ممکن نیست. پس ممکن نیست که شیء ایس و ذاتش ایس باشد و آن شیء علت به‌وجود آمدن ذاتش باشد.

و اگر شیء لیس باشد و ذاتش لیس، و آن شیء علت ذات و ذات معلول آن باشد، باز چنین پیش می‌آید و نتیجه می‌شود که او و نه‌او باشد؛ پس به‌هیچ صورت ممکن نیست که شیء علت ذات خود باشد، و این چیزی است که مقصود ما آشکار کردن آن بود.

پس از آشکار شدن این مطلب می‌گوییم که هر لفظ یا معنی‌دار است یا معنی‌دار نیست، آنچه بی‌معنی است در آن چیزی مطلوب نیست، و فلسفه به‌چیزی می‌پردازد که در آن مطلوبی باشد، پس در شأن فلسفه نیست که آنچه را در آن مطلوبی نیست به‌کار برد.

و آنچه معنی‌دار است، از دو حال بیرون نیست: یا کلی است یا جزئی. فلسفه خواستار چیزهای جزئی نیست، چه جزئیات متناهی نیست، و آنچه متناهی نباشد دانستن تمام آن ممکن نیست. و فلسفه دانا شدن به‌حقایق اشیاء است، و به‌همین جهت

خواستار اشیاء کلی متناهی است که دست یافتن به علم کامل به حقایق آنها امکان پذیر است.

و اشیاء کلی از دو حال بیرون نیست: یا ذاتی است یا غیر ذاتی. مقصودم از ذاتی آن است که مقوم و برپا دارنده ذات شیء است، و آن چیزی است که قوام بودن شیء و ثبات شیء به آن است، و با نبودن آن شیء فرو می ریزد و تباه می شود، همچون حیات که قوام و ثبات موجود زنده به آن است و با نبودن آن موجود زنده تباه می شود و از میان می رود: پس حیات در موجود زنده ذاتی است. و ذاتی را جوهری نیز می نامند، چه قوام و دوام جوهر شیء بدان است.

و جوهری از دو حال بیرون نیست: یا فراگیر (جامع) است، یا مایه جدایی (مُفَرَّق). جامع آن است که بر چیزهای فراوان قرار می گیرد و بهر یک از آنها حدّ و اسم می دهد و آنها را بدین ترتیب جمع می کند. و جامع که بر چیزهای فراوان واقع می شود و بهر یک از آنها اسم و حدّ آن را می دهد، یا بر اشخاص واقع می شود همچون انسان که بهر یک از افراد بشری یعنی بهر شخص انسانی تعلق می گیرد، و این همان است که صورت نامیده می شود، چه صورت یگانه ای است که بر هر یک از این اشخاص واقع می شود، و یا بر صورتهای فراوان قرار می گیرد، همچون زنده که بر هر صورت از صورتهای زنده مانند انسان و اسب واقع می شود، و این چیزی است که جنس نامیده می شود، چه جنس یگانه ای است که بر هر یک از این صورتهای قرار می گیرد.

و اما جوهری مُفَرَّق آن است که حدود چیزها را از یکدیگر جدا می کند، همچون گویا که جداکننده بعضی از زندگان از بعضی دیگر است، و این را فصل می نامند، چه سبب فصل و جدایی چیزها از یکدیگر است.

و آنچه ذاتی نیست، ضد آن است که پیش از این توصیف کردیم. و آن چیزی است که قوام آن به چیزی است که برای آن نهاده شده و ثبات آن بدان است، و با نابود شدن شئی که این غیر ذاتی برای آن نهاده شده نابود می شود. پس در جوهری نهاده است و جوهری نیست بلکه بر جوهر عارض می شود، و به همین جهت عَرَض نامیده شده است.

و این چیزی که در جوهر است، از دو حال بیرون نیست: یا این است که تنها در

یک شیء موجود است و به آن اختصاص دارد نه به جز آن، همچون خنده در انسان و عرعر کردن در خر، که در این صورت آن را، بدان جهت که به یک شیء اختصاص دارد، خاصه می نامند، و یا آنکه در اشیاء فراوان وجود دارد و همه را شامل می شود، همچون سفیدی در کاغذ و پنبه، که در این صورت آن را، بدان جهت که بر چیزهای فراوان عارض می شود، عرض عام می نامند.

پس هر لفظی که دارای معنی باشد، یا جنس است، یا صورت،^{۱۵} یا شخص، یا فصل، یا خاصه، یا عرض عام. و این همه را دو چیز فرا می گیرد، و آن اینکه یا جوهرند یا عرض: جنس و صورت و شخص و فصل جوهری است، و خاصه و عرض عام عرضی است. و هر یک از آنها یا کل است یا جزء، یا فراهم آمده (مجتمع) است یا پراکنده (مفترق).

پس از بیان آنچه گذشت، می خواهیم بگوییم که «واحد» بر چند گونه گفته می شود. پس می گوئیم:

واحد بهر پیوسته و نیز بهر چه کثرت نپذیرد گفته می شود. پس به گونه های مختلف گفته می شود که از آن جمله است جنس و صورت و شخص و فصل و خاصه و عرض عام و جمیع آنچه پیشتر گذشت.

و شخص یا طبیعی است همچون جانور و گیاه و آنچه بدان ماند، و یا ساختگی است همچون خانه و آنچه بدان ماند. خانه به طبع پیوسته است و ترکیب آن به عرض یعنی به ساختن بنا است، پس به طبع واحد است و ترکیب آن به ساختن واحد است، چه با اتحاد عرضی واحد شده است و اما خود خانه با اتحاد طبیعی چنین است.

و نیز واحد به کل و به جزء گفته می شود، و همچنین به جمیع و به بعض. و گاه گمان می رود که میان کل و جمیع جدایی نیست، چه کل هم بر چیزی اطلاق می شود که اجزاء آن همانند یکدیگر است و هم بر چیزی که اجزاء آن همانند یکدیگر نیست، چنانکه می گوئیم «کل آب» — که پاره های آب همانند یکدیگر است — و «کل بدن» که از گوشت و استخوان و پاره های دیگر ترکیب شده، و «کل مردم» که از اشخاص مختلف فراهم آمده است.

و اما جمیع بر آنچه پاره های آن همانند است اطلاق نمی شود، و به همین جهت نمی گوئیم «جمیع آب»، چه جمیع نیز بر حاصل جمع چیزهایی که به عرض با یکدیگر

اختلاف دارند اطلاق می‌شود، یا بر چیزهایی که به یک معنی با یکدیگر یکی شده‌اند در صورتی که هر یک به طبع جز دیگری است و به آن نام «مجموعه» تعلق می‌گیرد. اما کل بر متحدی اطلاق می‌شود که از هر گونه اتحاد فراهم آمده باشد. و به همین جهت نمی‌گویند «جمع آب»، چه آب چیزهای مختلفی نیست که هر یک به طبع خود قائم باشد، بلکه می‌گویند «کل آب» از آن جهت که متحد است.

همچنین میان «جزء» و «بعض» تفاوت است، چه جزء بر چیزی اطلاق می‌شود که کل را بشمارد و آن را به باره‌های برابر تقسیم کند، و بعض بر چیزی اطلاق می‌شود که کل را نمی‌شمارد و آن را به اندازه‌های نابرابر تقسیم می‌کند.

پس واحد بر هر یک از آنچه پیش از این گفته شد، از جنس و نوع و شخص و فصل و خاصه و عرض عام و کل و جزء و جمیع و بعض اطلاق می‌شود.

و جنس در هر یک از انواع آن است، چه بر هر یک از انواع آن به صورت یکسان (متواطی) اطلاق می‌شود؛ و نوع در هر یک از اشخاص آن است، چه بر هر یک از اشخاص آن به صورت یکسان اطلاق می‌شود؛ و شخص از جهت وضع واحد است، چه هر شخص قسمت‌پذیر است و بنابراین به ذات واحد نیست، پس وحدت شخصی مفارق شخص است، و بنابراین وحدتی که در آن است وضعی است و ذاتی آن نیست. در نتیجه وحدت حقیقی ندارد. و آنچه در حقیقت شیء ذاتی نباشد، به گونه‌ای عرضی است؛ و عارض بر شیء از غیر آن است، پس عارض اثری است در آنچه بر آن عارض شده، و اثر از مضاف و از مؤثر است؛ پس وحدت در شخص ناگزیر اثری از مؤثر است.

و نوع بر گروهی اطلاق می‌شود که در آن اشخاص مختلف جای دارند، پس واحد نیست و کثیر است، چه دارنده اشخاص بسیار و نیز مرکب از اشیاء و مرکب از جنس و فصل است، همچون نوع انسان که مرکب از زنده و گویا و میرنده است؛ پس نوع بالذات، از جهت اشخاص و از جهت ترکیب آن، کثیر است، و وحدتی که در آن است به وضع از جهتی است و ذاتی نیست، پس وحدت آن حقیقی نیست و به گونه‌ای عرضی است؛ و عارض بر شیء از غیر آن است، پس عرض اثری است در آنچه بر آن عارض شده، و اثر از مضاف و از مؤثر است، پس وحدت در نوع نیز ناگزیر اثری از مؤثر است.

جنس بر گروهی اطلاق می‌شود که در نوع با یکدیگر اختلاف دارند، و مائیت (ماهیت، چیستی) شیء را بیان می‌کند، پس واحد نیست و کثیر است؛ چه دارای انواع کثیر است، و هر نوع از انواع آن «هوهو» و هر نوع از انواع آن اشخاص کثیر است، و هر شخص از اشخاص آن نیز «هوهو» است، پس از این جهت کثیر است؛ بنابراین وحدت آن حقیقی نیست و به گونه‌ای عرضی است؛ و عارض بر شیء از غیر آن است، پس عارض اثری است در آنچه بر آن عارض شده، و اثر از مضاف و از مؤثر است، پس وحدت در جنس نیز ناگزیر اثری از مؤثر است.

فصل بر گروهی اطلاق می‌شود که در نوع با یکدیگر اختلاف دارند و از آئیت (کدامی) شیء خبر می‌دهد، پس از لحاظ انواع و اشخاصی که این انواع بر آنها اطلاق می‌شود کثیر است و بنا بر این وحدت در آن حقیقی نیست و به گونه‌ای عرضی است، و عارض بر شیء از غیر آن است، پس عرض اثری است در آنچه بر آن عارض شده و اثر از مضاف و از مؤثر است، پس وحدت در فصل نیز اثری از مؤثر است. خاصه آن است که بر نوع واحد و بر هر یک از اشخاص آن اطلاق می‌شود و از آئیت شیء خبر می‌دهد، و جزئی از چیزی که از آئیت آن خبر داده است نیست؛ پس کثیر است، چه در اشخاص کثیر وجود دارد، و حرکت است و حرکت تجزیه‌پذیر است. پس وحدت در آن نیز حقیقی نیست و به گونه‌ای عرضی است؛ و عارض بر شیء از غیر آن است، پس عرض اثری است در آنچه بر آن عارض شده و اثر از مضاف و از مؤثر است، پس وحدت در خاصه نیز اثری از مؤثر است.

عرض عام نیز بر اشخاص فراوان اطلاق می‌شود، پس کثیر است. از آن جهت که در اشخاص کثیر موجود است. اگر کمیت باشد، افزایش و کاهش می‌پذیرد پس تجزیه‌پذیر است، و اگر کیفیت باشد، همانند بودن و همانندتر بودن و سختتر و سستتر بودن می‌پذیرد و بنا بر این پذیرای اختلاف است، بنا بر این کثیر است و وحدت آن وحدت حقیقی نیست و به گونه‌ای عرضی است؛ و آنچه عارض می‌شود - چنانکه پیشتر گفتیم - اثری از مؤثر است، پس وحدت در عرض عام نیز اثری از مؤثر است.

کلی که بر گفته‌ها (مقولات) اطلاق می‌شود دارای بعضها است، چه هر یک از آنها را بعضی است. و کلی که بر یک گفته (مقوله) اطلاق می‌شود نیز دارای بعضها است، چه هر مقوله جنس است، پس هر مقوله را صورتها است، و هر صورت دارای

اشخاص است، پس کل نیز، چون دارای اقسام زیاد است، کثیر است. پس وحدت در آن حقیقی نیست و به گونه‌ای عرضی است، پس — چنانکه گفتیم — از مؤثری است در آنچه به گونه‌ای عرضی است.

و جمیع نیز چنین است، چه جمیع بر چیزهای زیاد فراهم آمده اطلاق می‌شود؛ پس آن کثیر است و وحدت آن نیز حقیقی نیست و به گونه‌ای عرضی است، پس — چنانکه گفتیم — اثری از مؤثری است.

جزء یا جوهری است یا عرضی. و جوهری یا پاره‌های همانند دارد یا پاره‌های همانند ندارد. و جوهری با پاره‌های همانند همچون آب است که جزو آن نیز آب تمام است؛ و هر آب قابل تجزیه و تقسیم به اجزاء است، پس جزو آب، از آن جهت که آب تمام است، کثیر است.

اما جوهری با پاره‌های ناهمانند همچون تن جانور است که از گوشت و پوست و پی و سرخرگها و سیاهرگها و شش و صفاق و پرده‌ها و استخوان و مغز و خون و زهره و بلغم و همه آنچه بدن زنده از آن ترکیب شده فراهم آمده است که اینها بسا یکدیگر همانند نیستند. و هر یک از آنچه در تن جانور یاد کردیم تجزیه‌پذیر است، پس آن نیز کثیر است.

اما جزء عرضی بر جزء جوهری حمل می‌شود، همچون درازا و پهنا و ژرفا در گوشت و استخوان و جز آن در بدن جانور، و رنگ و مزه و عرضهای دیگر جز اینها. پس آن با تقسیم شدن جوهر تقسیم می‌شود و بنا بر این صاحب اجزاء و کثیر است. پس وحدت در جزء نیز حقیقی نیست.

متصل طبیعی و متصل عرضی هر یک دارای اجزاء است، همچون خانه که اتصال طبیعی داشتن شکل و دارای جهات مختلف بودن آن است، و اتصال عرضی یعنی صناعی از جمع شدن آنچه خانه از آنها ترکیب می‌شود، همچون سنگ و ملاط و دیگر چیزها حاصل می‌شود؛ پس آن نیز کثیر است و وحدت در آن حقیقی نیست.

گاه واحد نسبت به غیر آن در بعضی از آنچه پیشتر گفتیم اطلاق می‌شود، همچون میل که می‌گوییم یک میل که نسبت به گامها کل است و نسبت به فرسخ جزء، و از آن جهت چنین می‌گوییم که پیوسته و فراهم آمده است، چه گامها در میل به یکدیگر پیوسته و جمع شده است و میل حاصل جمع گامها است و نیز از آن جهت که از میلیهای

دیگری که مجموع آنها فرسع می‌شود جدا است. پس وحدت در اینجا نیز حقیقی نیست بلکه عرضی است.

پس وحدت در هیچ یک از آنچه بیان کردیم حقیقی نیست بلکه این وحدت در هر یک از آنها بدان جهت است که به صورتی تقسیم نشده ملاحظه شده است. پس وحدت در آنها به گونه‌ای عرضی است و آنچه بر چیزی عارض می‌شود از ذات آن نیست، پس عارض بر شیء از غیر آن است، و عارض در آنچه بر آن عارض شده گرفته از دیگری است، پس اثری است در آنچه بر آن عارض شده، و اثر از مؤثر است، چه اثر و مؤثر از مضافی است که بعضی از آن بر بعضی دیگر پیشی ندارد.

و نیز هر چه در چیزی عرضی باشد، در چیزی دیگر ذاتی است، زیرا هر چه در چیزی به عرض باشد، در چیز دیگر بالذات است. و چون بیان کردیم که وحدت در همه آنها به عرض است، پس این وحدت در دیگری به ذات است نه به عرض؛ پس وحدت در آنچه این وحدت در آن عرضی است، مستفاد از دیگری است که وحدت آن بالذات است.

پس ناگزیر واحد حقیقی هست که وحدت آن معلول دیگری نیست؛ و این مطلب را بیش از آنچه تاکنون گفته‌ایم آشکار می‌سازیم؛ پس می‌گوییم:

طبیعت آنچه درباره آن سخن می‌گوییم، یعنی آنچه حس آن را دریافت می‌کند و خرد به مائیت آن پی می‌برد، خالی از آن نیست که: یا واحد باشد، یا کثیر، یا واحد و کثیر با هم، یا بعضی از این چیزها البته واحد باشد نه کثیر و بعضی دیگر البته کثیر باشد نه واحد.

اگر طبیعت هر مقول فقط کثرت باشد، در حال واحد یا معنی واحد اتفاق اشتراک حاصل نمی‌شود؛ ولی اتفاق یعنی اشتراک در حال واحد یا معنی واحد موجود است، پس وحدت با کثرت وجود دارد؛ و فرض ما آن بود که وحدت موجود نیست، و نتیجه آن می‌شود که وحدت هست نیست (آیس آیس) است که این خلف و غیر ممکن است.

و نیز اگر هر مقول فقط کثرت باشد، پس چیزی مخالف کثرت وجود ندارد، چه خلاف کثرت وحدت است، پس خلافی وجود ندارد؛ و اگر خلافی در مقولات نباشد، نتیجه آن می‌شود که متفق غیر متفق باشد، چه اتفاق اشتراک در حال واحد یا معنی

واحد است، و این خلف است و غیر ممکن: پس جز آن ممکن نیست که وحدت موجود باشد.

و نیز اگر هر مقول فقط کثرت باشد بدون وحدت، پس ناهمانند است، زیرا که همانند آن چیز واحدی است که آن را فرامی گیرد و به آن همانند است؛ و چنانکه فرض کردیم با کثرت وحدت وجود نداشت، پس واحدی نیست که آن را فرا گیرد: پس ناهمانند است و به سبب عدم وحدت همانند، و بنابراین در آن واحد همانند ناهمانند است. و این خلف و غیر ممکن است، پس ممکن نیست که جز وحدت باشد.

و نیز اگر فقط کثرت بدون وحدت باشد، متحرک خواهد بود، چه اگر وحدت نباشد، حال واحد نخواهد بود، و چون حال واحد نباشد، سکون نخواهد بود، چه ساکن آن است که به حال واحد باشد و تغییر و انتقال پیدا نکند؛ و اگر سکون نباشد ساکن نخواهد بود، و اگر ساکن نباشد متحرک است.

و اگر تنها کثرت باشد، نیز غیر متحرک خواهد بود، چه حرکت عبارت از تبدل است، خواه از جهت مکان باشد یا از جهت کمیت یا کیفیت یا جوهر؛ و هر تبدل تبدل به غیر است، و غیر کثرت وحدت است، پس اگر وحدت نباشد دیگر برای کثرت تبدلی نخواهد بود؛ و فرض آن بود که وحدت نیست، پس تبدل کثرت نیست و بنابراین حرکت نیست؛ بنابراین اگر تنها کثرت باشد بدون وحدت چنانکه گفتیم، نه متحرک است و نه ساکن، و این خلف و غیر ممکن است. بنابراین جز آن ممکن نیست که وحدت موجود باشد.

و نیز اگر تنها کثرت باشد، البته از دو حال بیرون نیست: یا دارای اشخاص است، یا دارای اشخاص نیست. اگر دارای اشخاص باشد، یا آن است که اشخاص کثرت آحاد است یا اینکه آحاد نیست. اگر آحاد نباشد و البته به آحاد کاهش پیدا نکند، پس کثرت نامتناهی است، و چون از نامتناهی بخشی جدا شود — و هر مقسوم بزرگتر از چیزی است که از قسمت کردن آن بدست می آید — پس جدا شده یا کثرت متناهی دارد یا کثرت نامتناهی. اگر کثرت آن متناهی باشد، چون فرض آن بود که کثرت آن نامتناهی است، پس دارای کثرت متناهی نامتناهی می شود، و این خلف و غیر ممکن است.

و اگر کثرت آن نامتناهی باشد، چون از آنچه تقسیم شده بود کوچکتر است،

لازم می‌آید که نامتناهی بزرگتر از نامتناهی باشد، و چنانکه گفتیم، این خلف و غیر ممکن است.

پس ناگزیر اشخاصی کثرت آحاد است، و بنابراین وحدت موجود است، چه هر شخص واحد است و بنابراین: در آن واحد تنها کثرت است و تنها نبودن کثرت است از آن جهت که وحدت با آن وجود دارد، و این خلف و غیر ممکن است.

پس اگر دارای اشخاص نباشد که البته صاحب کثرت نخواهد بود، چه معنی کثرت اشخاصی فراهم آمده است، پس عدم کثرت و کثرت با هم موجود است که این خلف و غیر ممکن است: پس جز آن ممکن نیست که وحدت موجود باشد.

و نیز اگر فقط کثرت بدون وحدت باشد، هر شخص از اشخاص کثرت غیر محدود می‌شود، چه حد بر معنای واحد قرار می‌گیرد، پس اگر در کثرت واحد نباشد دیگر محدودی نخواهد بود، و چون محدود نباشد حد وجود نخواهد داشت، و اشخاص کثرت محدود است: پس در آن واحد محدود نامحدود می‌شود، و این خلف و غیر ممکن است. بنابراین ممکن نیست که وحدت موجود نباشد.

و نیز اگر تنها کثرت باشد بدون وحدت، کثرت عدد نمی‌پذیرد، چه اوایل عدد آحاد است از آن جهت که عدد کثرتی ترکیب شده از آحاد است، و فزونی کثرتی بر کثرت دیگر به آحاد است. پس اگر آحاد نباشد عدد نخواهد بود، و اگر کثرتی بدون آحاد باشد قابل شمردن نیست؛ و کثرت شمردنی است: پس با کثرت آحاد است و فرض ما این بود که با آن آحاد نیست، و این خلف و غیر ممکن است: پس ممکن نیست که آحاد وجود نداشته باشد.

و نیز اگر تنها کثرت باشد بدون واحد، معرفت و شناختی نخواهد بود، چه معرفت به رسم است که عبارت از صورت بستن شناخته شده در نفس شناسنده به حال واحد است، زیرا اگر به حال واحدی نباشد که در نتیجه آن نفس شناسنده و رسم شناخته شده متحد شود، دیگر معرفتی وجود نخواهد داشت. ولی معرفت وجود دارد، پس حال واحد و بنابراین وحدت موجود است. و فرض ما آن بود که موجود نیست، و این خلف و غیر ممکن است. پس ممکن نیست که وحدت موجود نباشد.

و نیز اگر تنها کثرت باشد بی‌واحد، می‌گوییم که هر مقولی یا شیء است یا شیء نیست؛ اگر شیء باشد، واحد است و بنابر این وحدت با کثرت وجود دارد، و فرض ما

آن بود که تنها کثرت است بی وحدت، پس در آن واحد کثرت است و وحدت، و این خلف و غیر ممکن است. و اگر شیء نباشد، از آن کثرتی ترکیب نمی شود و خود نیز کثرت نیست، و فرض آن بود که کثرت است، پس در آن واحد کثرت و عدم کثرت است، و این خلف و غیر ممکن است، پس ممکن نیست که وحدت موجود نباشد.

بدین ترتیب آشکار شد که امکان ندارد بعضی از چیزها تنها کثرت باشند؛ چه ممکن نیست که شیئی تنها کثرت باشد، زیرا یا شیء است یا شیء نیست؛ اگر شیء باشد واحد است، و اگر شیء نباشد کثرت نیست؛ پس هم کثرت نیست و هم کثرت است، و این خلف و غیر ممکن است؛ پس ممکن نیست که بعضی از چیزها تنها کثرت باشد بدون وحدت.

و از همه این بحثها آشکار شد که ممکن نیست اشیاء کثرت بدون وحدت باشند، چه امکان ندارد بعضی از چیزها کثرت بدون وحدت بوده باشند. و نیز آشکار شد که ممکن نیست وحدتی بدون کثرت یا بعضی از چیزها وحدت بدون کثرت بوده باشند. پس گوییم: اگر تنها وحدت باشد بدون کثرت، تضادی نخواهد بود، چه ضد دیگری بودن (غیریت) نسبت به ضد است، و غیریت دست کم میان دو چیز واقع می شود، و دو کثرت است، پس اگر کثرت نباشد تضاد نخواهد بود، و اگر تضاد باشد کثرت وجود خواهد داشت، و چون تضاد وجود دارد پس کثرت موجود است؛ و فرض آن بود که کثرت موجود نیست، پس هست نیست (آیس آیس) می شود که خلف و غیر ممکن است. پس ممکن نیست که کثرت وجود نداشته باشد.

و نیز اگر تنها وحدت باشد بدون کثرت، دیگر استثنا وجود نخواهد داشت، چه استثنا به یکی یا بیش از یکی از چیزهای استثنا شده اختصاص دارد. پس اگر استثنا موجود باشد کثرت وجود دارد و چون استثنا و مستثنی وجود دارد پس کثرت موجود است؛ و فرض آن بود که کثرت نیست، پس کثرت نیست هست (آیس آیس) می شود که این خلف و غیر ممکن است؛ پس ممکن نیست که کثرت وجود نداشته باشد.

و نیز اگر تنها وحدت باشد بدون کثرت، تباین وجود نخواهد داشت، چه کمترین آنچه در آن تباین واقع می شود دو است، و دو و بالاتر از آن کثرت است؛ پس اگر کثرت نباشد تباین نخواهد بود، و اگر تباین باشد کثرت موجود است، و چون تباین وجود دارد پس کثرت موجود است؛ و فرض آن بود که کثرت وجود ندارد، و این خلف

و غیر ممکن است: پس ممکن نیست که کثرت وجود نداشته باشد. و نیز اگر تنها وحدت باشد بدون کثرت، اتفاق و اختلاف و پیوستگی و گسستگی وجود نخواهد داشت؛ چه کمترین آنچه در آن اتفاق و اختلاف و پیوستگی و گسستگی صورت می‌گیرد دو است و دو کثرت است، پس اگر کثرت نباشد، دیگر اتفاق و اختلاف وجود نخواهد داشت، ولی چون اتفاق و اختلاف وجود دارد، پس کثرت موجود است و فرض ما آن بود که کثرت موجود نیست که نتیجه می‌شود هست نیست و این خلف و غیر ممکن است: پس ممکن نیست که کثرت وجود نداشته باشد. و نیز اگر تنها وحدت باشد بدون کثرت، دیگر آغاز و میانه و پایان نخواهد بود، چه این چیزها جز در آنچه صاحب اجزاء است وجود ندارد؛ و واحد آغاز و میانه و پایان ندارد، ولی آغاز و میانه و پایان موجود است، پس صاحب اجزاء وجود دارد، و هر صاحب اجزاء بیش از واحد است و بنابر این کثرت در آن موجود است، و فرض ما آن بود که کثرت وجود ندارد، و این خلف و غیر ممکن است: پس ممکن نیست که کثرت وجود نداشته باشد.

و نیز اگر تنها وحدت باشد بدون کثرت، شکل وجود نخواهد یافت، چه اشکال یا از قوسها و وترها فراهم می‌شود، یا از ترکیبی از قوسها و وترها، یا از سطوح قوسی و وتری، یا از ترکیبی از آنها؛ شکل مستدیر و کروی مرکزی دارد و محیطی، و آنچه از قوسها یا قوسیها و از وترها یا وتریها باهم ترکیب شده و گوشه‌ها و ضلعها دارد، دارای کثرت است؛ پس اگر اشکال موجود باشد کثرت موجود است، و چون شکل هست پس کثرت نیز هست، و فرض آن بود که کثرت نیست، پس کثرت هست نیست (آیس آیس) می‌شود و این خلف و غیر ممکن است: پس ممکن نیست که کثرت وجود نداشته باشد.

و نیز اگر تنها وحدت باشد بدون کثرت، نه متحرک خواهد بود نه ساکن، چه متحرک با انتقال به غیر تحرک پیدا می‌کند، خواه این غیر مکان باشد یا کمیت یا کیفیت یا جوهر؛ و این کثرت است. و ساکن ساکن در مکان است و نیز بعضی از اجزاء آن در بعضی دیگر است؛ و مکان و اجزاء کثرت است، چه اجزاء بیش از یک جزء است، و مکان را بالا و پایین و پیش و پس و راست و چپ است؛ و مکان به طبیعت خود مستلزم کثرت است، چه مکان جز جایگزین در مکان (متمکن) است و مکان متمکن مستلزم وجود متمکن است؛ و افزایش مستلزم وجود افزایشنده، و کاهش مستلزم وجود کاهشنده،

و استحاله مستلزم وجود مستحیل، و کون مستلزم وجود کائن و فساد مستلزم وجود فاسد است، و نفی همه اینها موجب کثرت است، چه نه کائن نه فاسد نه فزاینده نه کاهنده نه مستحیل، موضوع و محمول است: موضوعی که نفی برای اشیاء محدود بر آن حمل شده است. پس اگر سکون باشد کثرت است، و اگر کثرت نباشد حرکت و سکون وجود ندارد، و چون حرکت و سکون هست پس کثرت موجود است: و فرض ما آن بود که کثرت موجود نیست، پس هست نیست می شود که این خلف و غیر ممکن است: پس ممکن نیست که کثرت موجود نباشد.

بنابر این آشکار می شود که ممکن نیست شیئی واحد باشد که در آن کثرت نباشد، چه اگر در آن کثرت نباشد، نه متحرک می شود نه ساکن: و چون هیچ چیز از گونه ای از حرکت و سکون تهی نیست که محسوس یا پیوسته به محسوس است، پس ممکن نیست شیء واحدی باشد که کثرتی در آن نباشد.

و نیز اگر تنها وحدت باشد بدون کثرت، جزء و کل نخواهد بود: چه کل جامع اجزاء است، و کمترین جامع دو است و دو کثرت است: پس اگر کثرت نباشد کل وجود نخواهد داشت، و اگر کل نباشد جزء نخواهد بود، چه کل و جزء منسوب به یکدیگر است و چون یکی از آن دو باشد مستلزم وجود دیگری است، و هر کدام از میان برود دیگری نیز از میان خواهد رفت: نتیجه آن می شود که اشیاء کل و جزء ندارد، در صورتی که اشیاء کل و جزء است، پس کل و جزء هست نیست می شود که این خلف و غیر ممکن است.

و جزء نیز جزء واحد است، پس اگر جزء باشد وحدت نیز هست، و اگر جزء باشد کل هم هست، و اگر جزء نباشد کل نیست، و اگر جزء و کل نباشد شیء نیست، و اگر شیء نباشد البته محسوس و معقول و نیز وحدتی در محسوس و معقول وجود نخواهد داشت. پس اگر جزء و وحدت نباشد، از آن جهت که جزء و کل نیست، وحدت وجود نخواهد داشت، و فرض ما آن بود که وحدت وجود دارد، پس وحدت می شود هست نیست که این نیز خلف است و ممکن نیست: پس ممکن نیست که کثرت موجود نباشد.

از اینجا آشکار می شود که ممکن نیست چیزی از آنچه یاد کردیم وحدت بدون کثرت باشد زیرا، چنانکه پیشتر گفتیم، جزء و کل وجود نخواهد داشت. پس از همه این

بحثها نتیجه می‌شود که ممکن نیست در هیچ یک از آنچه یاد کردیم کثرت بدون وحدت باشد، و از بعضی از این بحثها دریافتیم که البته ممکن نیست چیزی وحدت بدون کثرت باشد.

پس آشکار شد که ممکن نیست وحدت تنها بدون کثرت یا کثرت تنها بدون وحدت موجود باشد، و هیچ چیز از آنچه یاد کردیم خالی از کثرت و از وحدت نیست. پس لازم می‌آید که چیزهایی که یاد کردیم کثیر و واحد باشد.

و نیز آشکار شد که طبیعت اشیا وحدت است و کثرت، پس بیرون از آن نیست که وحدت مباین کثرت باشد یا مشارک آن؛ اگر وحدت مباین کثرت باشد، واجب می‌آید که آن خلف که با وحدت ملازم بود و پیشتر ذکر کردیم، برای آنکه تنها وحدت است نیز لازم آید، و نیز واجب می‌آید که آن خلف که با کثرت بود و پیشتر ذکر کردیم، برای آنکه تنها کثرت است نیز لازم آید.

پس تنها این باقی می‌ماند که وحدت با کثرت در همه محسوسات و هرچه به محسوسات می‌پیوندد، مشارکت داشته باشد، یعنی هرچه در آن کثرت است وحدت نیز در آن باشد، و هرچه در آن وحدت است کثرت نیز در آن باشد.

چون آشکار شد که کثرت و وحدت در هرچه محسوس یا پیوسته به محسوس است با یکدیگر اشتراک دارد، خالی از آن نیست که این اشتراک نتیجه بخت و اتفاق یعنی بدون علت باشد، یا به علتی فراهم آمده باشد.

اگر اشتراک کثرت و وحدت به بخت باشد، چون متباین هستند، محالهایی لازم می‌آید که در بحثهای گذشته، هنگامی که از کثرت بدون وحدت سخن می‌گفتیم لازم می‌آمد؛ و چگونه ممکن است که کثرت و وحدت باهم باشند، در صورتی که آن دو متباین هستند؟ و کثرت همانا زیادی آحاد است، یعنی مجموع وحدانیات است، پس ناگزیر با کثرت وحدت هست و جز این ممکن نیست. و چگونه ممکن است — از آن جهت که متباین هستند — تنها وحدت باشد، و آنها دو چیزند، و دو چیز کثرت است؟ پس ممکن نیست چنین باشد.^{۱۶}

و نیز ممکن است به تباینی که علت آن بخت و اتفاق است، و آنانیات است باز گردیم، که از آن نیز همان خلف که پیشتر ذکر کردیم لازم می‌آید.^{۱۷} پس امکان ندارد که متباین باشد و سپس به بخت یعنی بدون علت اتفاق حاصل شود. بنابراین تنها ایسن

فرض باقی می‌ماند که از آغاز پیدایش اشتراک آنها به‌علتی بوده باشد. پس از آنکه آشکار شد که اشتراک آنها به‌علتی است، بیرون از آن نیست که علت از ذات آنها باشد، یا سبب اشتراک آنها علتی جز ذات آنها و بیرون از آن و جدا از آن باشد.

اگر علت اشتراک از ذات آنها باشد، پس پاره‌ای از آن است و این پاره قدیمتر از باقی آن است، زیرا — همان‌گونه که در کتاب خود در خصوص مابینت آشکار کرده‌ایم — علت بالذات پیش از معلول است.

پس شیء که یکی از محسوسات یا از آنچه پیوسته به محسوسات — یعنی همه اشیاء — است: یا تنها وحدت است؛ یا تنها کثرت است؛ و یا کثرت مشترک با وحدت است. و به وحدت تنها می‌پیوند آنچه به کثرت و وحدتی که بیش از این درباره آن سخن گفتیم می‌پیوست. پس لازم می‌آید که وحدت و کثرت مشترک باشد، و اشتراک آنها به‌بخت باشد یا به‌علتی از خود آنها یا جز آنها؛ و اگر بخت باشد همان خلفی پیش می‌آید که از آن سخن گفتیم.

و با فرض اشتراک ذاتی لازم می‌آید که اشتراک علتی از ذات باشد، و این سلسله بی‌نهایت می‌شود و باید علتی برای علت باشد، و علتی دیگر برای آن علت، و این سلسله پایان نمی‌پذیرد. و پیش از این گفتیم که ممکن نیست چیزی بالفعل بی‌نهایت باشد، بنا بر این ممکن نیست که اشتراک وحدت و کثرت به‌علتی از ذات آنها باشد.

بنابر این جز این فرض باقی نمی‌ماند که اشتراک آنها به‌علتی جز ذات آنها و برتر و والاتر و قدیمتر از آن بوده باشد. چه علت، چنانکه پیشتر در مقالاتی که درباره مابینت گفتیم، آورده‌ایم، بالذات پیش از معلول است و مشارک آن نیست، زیرا مشارکت — همان‌گونه که بیان کردیم — به‌علتی بیرون از مشترکات است؛ پس اگر چنین باشد، سلسله علتها تا بی‌نهایت پیش می‌رود و چنانکه گفتیم، بینهایت در علتها ممنوع است، از آن جهت که ممکن نیست چیزی بالفعل بی‌نهایت باشد.

و نیز علت نمجنس با معلول نیست، زیرا در چیزهایی که در جنس واحد جای دارند، هیچ‌یک بالذات قدیمتر از دیگری نیست، همچون انسان بودن و اسب بودن که هر دو در جنس زنده است و هیچ‌یک از آن دو بر دیگری پیشی ذاتی ندارد. و چون

علت بالذات قدیمتر از معلول است، پس علت اشتراک کثرت و وحدت با اشیاء کثیر واحد همجنس نیست. و چون علت همجنس آنها نیست، با آنها شباهتی ندارد، چه مشابَهت در جنس واحد و در نوع واحد است، همچون سرخی و سرخی و شکل و شکل و آنچه به اینها ماند. پس علت اشتراک کثرت و وحدت در اشیاء کثیر واحد در جنس و در شباهت و همشکلی نیست، بلکه علت به وجود آمدن و ثبات آنها و برتر و قدیمتر از آنها است.

پس آشکار شد که برای همه چیزها علتی نخستین وجود دارد که همجنس و همانند و همشکل و مشارک با آنها نیست، بلکه برتر و والاتر و قدیمتر از آنها و سبب به وجود آمدن و ثبات آنهاست. و بیرون از آن نیست که این علت: واحد باشد یا کثیر.

اگر کثیر باشد، در آن وحدت است، چه کثرت حاصل جمع وحدتهاست، پس در آن واحد کثرت و وحدت هر دو هست، پس علت کثرت و وحدت وحدت و کثرت است، و در این صورت شیء علت ذات خود می شود، و چون علت غیر از معلول است، نتیجه آن می شود که شیء غیر ذات آن باشد و این خلف و غیر ممکن است: پس علت نخستین نه کثیر است و نه کثیر و واحد. پس جز آن باقی نمی ماند که علت تنها واحد باشد و به هیچ وجهی با کثرت همراه نباشد.

پس آشکار شد که علت نخستین واحد است، و واحد در اشیاء معلول موجود است، و پیش از این گفتیم که در اشیاء محسوس و آنچه به محسوس می پیوندد، واحد به چند گونه اطلاق می شود؛ پس شایسته است که در آنچه پس از این خواهد آمد، این مطلب را بیان کنیم که وحدت چگونه در معلولها وجود پیدا می کند، و وحدت حقیقی چیست و وحدت مجازی کدام است.

فنّ چهارم و آن جزء اوّل است

اکنون می‌خواهیم بگوییم که وحدت چگونه در مقولات وجود پیدا می‌کند، و واحد حقیقی کدام است و واحد مجازی کدام، و بهمین جهت چنانکه بایسته است سخن را آغاز می‌کنیم و می‌گوییم:

بزرگ و کوچک و دراز و کوتاه و بیش و کم بر چیزی به‌صورت مطلق اطلاق نمی‌شود بلکه به‌صورت نسبی چنین است. وقتی به‌چیزی بزرگ گفته می‌شود که در برابر آن کوچکتر از آن باشد، و هنگامی کوچک می‌گوییم که مقصود مقایسه با چیزی بزرگتر از آن باشد. و بهمین گونه مصیبتی را بزرگ می‌گویند که با مصیبتی کوچکتر سنجیده شود، و کوهی را کوچک می‌گویند که به‌کوه دیگری بزرگتر از آن نسبت داده شده باشد. و اگر کوچک و بزرگ به‌صورت مطلق گفته می‌شد، آنچه بینهایت است البته نه وجود بالفعل داشت، نه وجود بالقوه، چه امکان آن نبود که چیزی بزرگتر از چیز دیگری باشد که آن را به‌صورت مطلق بزرگ گفته‌اند. پس بزرگ مطلق نه بینهایت بالفعل بود نه بینهایت بالقوه، چه اگر چیز دیگری بالفعل یا بالقوه از آن بزرگتر بود، دیگر آن بزرگ مطلق نمی‌شد، زیرا چون بزرگتری از آن وجود داشت کوچک می‌شد. و اگر چنین نباشد، آنچه بزرگتر از آن است کوچکتر از آن یا برابر با آن می‌شود، و این خلف و غیرممکن است.

پس ممکن نیست چیزی یافت شود که از بزرگ مطلق^{۱۸}، بالفعل یا بالقوه، بزرگتر باشد، و بنابراین بزرگی وجود خواهد داشت که بالفعل و بالقوه دو برابر نداشته باشد. و دو برابر کردن چیزی دو برابر کردن کمیت آن است، و دو برابر کردن

کمیت بالفعل یا بالقوه وجود دارد، پس دو برابر کردن بزرگ مطلق بالفعل یا بالقوه موجود است، و بنابراین عظیم مطلق دو برابر دارد، و دو برابر نسبت به آنچه دو برابر شده کل است، و آنچه دو برابر شده نصف دو برابر است، و نصف جزء کل است، پس آنچه دو برابر شده جزو دو برابر است. نتیجه آن می شود که بزرگ مطلق کل است، و بزرگ مطلق جزء است. پس اگر دو برابر بزرگ مطلق بزرگتر از بزرگ مطلق نباشد، همچند آن یا کوچکتر از آن است: اگر همچند آن باشد، نتیجه آن محالی رسوا می شود، و آن اینکه کل همچند جزء باشد که این خلف و غیر ممکن است؛ و اگر کوچکتر از آن باشد، نتیجه آن است که کل کوچکتر از جزء است که محال بودن آن بیشتر و رسواتر است.

و چون کل بزرگتر از جزء است، پس دو برابر بزرگی که گمان می رفت بزرگ مطلق است، بزرگتر از بزرگی می شود که گمان می رفت بزرگ مطلق است؛ و چون مقصود از بزرگ مطلق آن است که چیزی بزرگتر از آن نباشد، نتیجه آن می شود که بزرگ مطلق بزرگ مطلق نیست؛ پس یا باید هرگز بزرگ نباشد، یا اینکه بزرگ نسبی باشد، چه بزرگ یا به صورت مطلق است یا به صورت نسبی و مقید: اگر بزرگ مطلق بزرگ نباشد، بزرگ نه بزرگ می شود که خلف است و ممکن نیست؛ و اگر بزرگ مطلق همان بزرگ نسبی باشد، مطلق و نسبی دو نام مترادف برای یک چیز می شود، و آن چیزی است که چیز دیگری کوچکتر از آن باشد، چه آشکار شد که البته هیچ چیز نیست که چیز دیگری، بالفعل یا بالقوه، کوچکتر از آن نباشد. و به همین ترتیب معلوم می شود که کوچک نیز به صورت مطلق نیست بلکه آن نیز به صورت نسبی است.

و بزرگ و کوچک بهر گونه کمیت اطلاق می شود، ولی دراز و کوتاه به کمیتهای متصل اختصاص دارد نه به کمیتهای دیگر. و اینها نیز به صورت نسبی گفته می شود نه به صورت مطلق، و بیان آن بهمان گونه است که در مورد بزرگ و کوچک دیدیم.

ولی اندک و بسیار به کمیتهای منفصل اختصاص دارد. و برای بسیار همان سخن می توان گفت که در مورد بزرگ و کوچک و دراز و کوتاه گفته شد، یعنی به صورت مطلق گفته نمی شود بلکه به صورت نسبی گفته می شود، و بیان آن شبیه است

به آنچه بیشتر گفتیم.

اما در مورد اندک چنان گمان می‌رود که آن را می‌توان به صورت مطلق به کار برد؛ چه اگر چنان گمان رود که نخستین عدد دو باشد، چون هر عدد جز دو بزرگتر از دو است، بنابراین کمترین عدد دو می‌شود، پس دو کمترین عدد است و بنابراین دو اندک مطلق است، چه دو البته بسیار نیست، زیرا هیچ عددی کمتر از آن نیست. و اگر یک را عدد به شمار آوریم، چون هیچ چیز کمتر از یک نیست، پس واحد کمترین مطلق خواهد بود. و این گمان درست نیست، چه اگر بگوییم که یک عدد است، گمان داریم که از این پندار رسوایی بسیار زشتی بهره ما می‌شود؛ زیرا اگر یک عدد باشد، کمیت خواهد شد، و اگر یک کمیت باشد خاصیت کمیت یعنی برابر بودن و برابر نبودن به آن پیوستگی پیدا می‌کند؛ پس اگر واحد دارای وحدتهایی باشد که بعضی از آنها با آن برابر است و بعضی از آنها چنین نیست، واحد قسمت‌پذیر می‌شود، از آن جهت که واحد کوچکتر بعد از واحد بزرگتر یا بعد از بعضی از آن است، پس واحد بزرگتر بعضی و قسمت‌پذیر است، در صورتی که واحد قسمت‌پذیر نیست، بنابراین قسمت‌پذیر قسمت ناپذیر می‌شود و این خلف و غیرممکن است؛ پس واحد عدد نیست.^{۹۸}

و از کلمه «واحد» که در گفته ما آمده، نباید هیولای واحد یعنی عنصری در نظر آید که به صورت واحد وجود پیدا می‌کند و واحد می‌شود؛ چه آن موجود است نه واحد، و آنچه از آن تألیف می‌شود معدود است نه عدد، همچون آنکه گوییم پنج اسب که در اینجا اسبها به پنج که عددی بدون هیولی است شمرده شده، و هیولی در اسبها است؛ پس از این که «واحد» می‌گوییم نباید یکی شده به واحد در نظر گرفته شود، بلکه خود وحدت منظور است؛ پس وحدت البته قابل تقسیم نیست.

بنابراین اگر واحد عدد باشد و کمیت نباشد، و باقی اعداد — یعنی دو و بالاتر از آن — کمیت باشند، واحد در زیر کمیت قرار نمی‌گیرد بلکه در زیر مقوله دیگری است. پس واحد و باقی اعداد از لحاظ تشابه اسمی عدد خوانده می‌شود نه بنا بر طبع آنها؛ بنابراین واحد نه به طبع بلکه به اشتباه اسم عدد است؛ چه اعداد [جز] نسبت به شیء واحد گفته نمی‌شود، همچون طبییات نسبت به طب، و شفا دهنده‌ها نسبت به شفا دهنده.

ولی چگونه ممکن است که این گمان درست باشد، یعنی اینکه اگر یک (احد)

عدد باشند، خاصیت کمیت که برابری و نابرابری است همراه آن باشد و واحد دارای واحدهایی شود که بعضی با آن برابر است و بعضی بیشتر یا کمتر از آن. چه اگر چنین چیزی دربارهٔ یک درست باشد، دربارهٔ هر عدد دیگر نیز درست است، و آن عدد باید همنامی داشته باشد برابر با آن، و همنامی کوچکتر، و همنامی بزرگتر؛ بدین ترتیب سه چندین سه می‌شود که بعضی برابر با آن است و بعضی کوچکتر از آن و بعضی بزرگتر از آن؛ و نیز چنین است در هر عدد دیگر. پس چون چنین چیزی بدون شک در اعداد ضرورت ندارد، در وحدانیت نیز ضرورت نخواهد داشت.

و اگر معنی این گفتهٔ ما که «خاصیت عدد و همهٔ کمیتها برابری و نابرابری است» آن باشد که هر عددی عدد مشابه با خود و عددی غیر مشابه با خود یعنی بزرگتر یا کوچکتر از خود دارد، در آن صورت دو غیر عدد می‌شود، چه بزرگتر از خود دارد و کوچکتر از خود ندارد. و اگر دو، از آن جهت که دوهای دیگر با آن برابر و اعداد بیشتر از دو از آن بزرگتر است، لزوماً عدد باشند، لازم می‌آید که یک نیز عدد باشد، چه یک دیگر با آن برابر و بزرگتر از یک یعنی دو و بیش از دو از آن بزرگتر است؛ بنابراین واحد کمیت خواهد بود، و واحد و دیگر اعداد در زیر کمیت قرار می‌گیرد، و نتیجهٔ آن می‌شود که واحد نه به اشتباه اسم^۲ بلکه به طبع عدد باشد.

و نیز از یکی از دو حال بیرون نیست که واحد عدد باشد یا عدد نباشد. اگر عدد باشد، یا زوج است یا فرد؛ اگر زوج باشد، قابل تقسیم بعدو قسمت همانند است، ولی واحد قسمت پذیر نیست و نتیجهٔ آن می‌شود که واحد قسمت پذیر قسمت ناپذیر باشد که این خلف و غیرممکن است. و نیز اگر در آن آحاد باشد، از خود ترکیب شده است، و در عین حال هم واحد است و هم واحدها — و یک تنها یک است نه یکها — پس یکهای (آحاد) نه یکها (لاآحاد) می‌شود که این نیز خلف و غیرممکن است. و اگر زوج نباشد فرد است؛ و فرد آن است که یکهای دو قسمتی که از آن حاصل می‌شود همانند نیست، و بنابراین واحد قسمت پذیر ناقص‌قسمت پذیر و یکهای نه یکها می‌شود و این خلف و غیرممکن است.

پس واحد عدد نیست.

ولی چنان گمان می‌رود که حدی که عدد فرد را به آن تحدید [و تعریف] کردیم، در صورتی درست است که بیشتر ثابت کرده باشیم که یک عدد نیست، و گرنه چه

مانعی دارد که آن کس که یک را عدد می‌داند، عدد فرد را به این صورت تحدید کند: عدد فرد عددی است که چون به دو قسمت تقسیم شود آحاد این دو قسمت همانند یکدیگر نباشند؟ که در این صورت یک را نیز شامل می‌شود، چه موجبی بر آن نیست که ناگزیر قسمت پذیر باشد.

چون از این بحث ناگزیر این نتیجه به دست نیامد که یک عدد نیست، می‌گوییم: رکن هر چیز که آن چیز از آن ساخته می‌شود، خود آن چیز نیست، همچون حروف صوتی که کلام از آن ساخته می‌شود و کلام نیست، چه کلام صوت ترکیب شده دلالت کننده بر شیء بازمان است در صورتی که حرف صوت طبیعی ترکیب نشده است. همین گونه هم در عدد که همه بدان معترفند که از واحدها تألیف شده، واحد رکن عدد است، پس واحد عدد نیست، و واحد را رکنی نیست که از آن ترکیب شده باشد تا رکنی برای آنچه از واحد ترکیب شده نیز باشد، بنابراین واحد عددی می‌شود که رکن آن رکن همه چیزهایی است که به عدد بودن آنها معترفیم، پس امکان آن هست که واحد عدد باشد.

و گاه گمان می‌رود که یک رکن دو است و دو رکن سه، چه در سه دو موجود است، و به همین جهت گمان می‌بریم که چون دو که رکن سه است عدد است، یک نیز که رکن دو است باید عدد باشد؛ و این گمان درست نیست، چه دو، به فرض آنکه رکن سه باشد، خود دارای رکنی است که همان یک است، ولی یک، هر چند رکن دو است، خود رکن ندارد، چه مرکب نیست و به جهت همین بسیط بودن با دو تفاوت دارد. و دو مرکبی است که از واحد بسیط ترکیب شده است، پس ممکن نیست که بخشی از عدد که رکن آن است بسیط و ترکیب نشده باشد، و بخشی دیگر ترکیب شده از این بسیط. ولی گاه گمان می‌رود که در مورد جوهر مرکب، یعنی جسمی که از دو جوهر بسیط عنصر و صورت ترکیب شده، ممکن است چنین باشد، چنانکه گفته‌اند جواهر سه است: دو بسیط که عنصر و صورت است، و ترکیب آن دو یعنی عنصر مَصَوَّر (دارای صورت) که جسم است، و به همین جهت چنان گمان می‌رود که بخشی از عدد بسیط باشد که همان واحدی است که عدد مورد اعتراف از آن ترکیب شده، و بخشی دیگر عدد مورد اعترافی که از واحد بسیط ترکیب شده است. و این گمان درست نیست، چه تمثیل معکوس است. و بیان آن چنین است که

جواهر نخستین که جسم از ترکیب آنها فراهم می‌شود عنصر و صورت است؛ پس بر جسم که مرکب از دو جوهر عنصر و صورت است چنان عارض شده است که جواهر باشد چه تنها جواهر است؛ و آن به طبیعت خود جسم یعنی مرکب از عنصر و ابعادی است که صورت آن است، و برای عنصر تنها و برای بعد تنها — که همان صورت است — این امر پیش نیامده است که هر یک از آنها جسم باشد، چه جسم از این هر دو مرکب شده است. و بهمین گونه واجب نیست که واحد، از آن جهت که رکن مورد اعتراف عدد است، عدد باشد، چه عدد مرکب از آحاد است، پس آحاد است، بهمان گونه که جسم، از آن جهت که مرکب از جواهر است، جواهر است. و حق آن است که در اثباتی که از آنها اثباتی ترکیب می‌شود، و آن ارکان جزئی از مرکبات می‌شود، هیچ مانعی نیست که به آنها نامها و حدود آنها داده شود، همچون زنده در زندگان و جوهر در جواهر، یعنی نامهای جوهری نه نامهای عرضی.

پس واحد رکن عدد است و البته عدد نیست.

پس از آنکه آشکار شد که واحد عدد نیست، حدّ عدد محیط بر عدد می‌شود، یعنی عدد بزرگی وحدانیات و حاصل جمع وحدانیات و تألیف وحدانیات خواهد بود. پس دو نخستین عدد است، و چون دو به تنهایی در نظر گرفته شود و چیزی جز آن توهم نشود، به طبیعت خود کم نیست؛ بنابراین کمی هنگامی به آن می‌پیوند که به بزرگتر از آن نسبت داده شود، و چون همه اعداد از آن بزرگتر است، کم است؛ بنابراین چون به اعداد دیگر نسبت داده شود ناگزیر کم است. ولی چون طبیعت آن در نظر گرفته شود، در برابر واحد است که از جمع دو واحد و ترکیب دو واحد حاصل می‌آید، و آنچه مرکب است صاحب اجزاء است، و کل بزرگتر از اجزاء است، پس دو به طبع خود اندک نیست.

بنابراین بزرگ و کوچک، و دراز و کوتاه، و زیاد و کم، هیچ یک به صورت مطلق گفته نمی‌شود بلکه در نسبت و اضافه چنین است، و هر یک از آنها به دیگری از جنس آن و نه از غیر جنس آن نسبت داده می‌شود؛ همچون بزرگی که اگر در جسمی باشد نسبت به جسم دیگر است نه نسبت به سطح یا خط یا مکان یا زمان یا عدد یا کلام؛ چه گفته نمی‌شود جسمی بزرگتر از سطح یا خط یا مکان یا زمان یا عدد یا کلام، بلکه بزرگتر از جسم گفته می‌شود، و چنین است در باقی بزرگیها که اگر بزرگتر یا کوچکتر

از چیزی که از جنس آن نباشد گفته شود، درست نیست. و گفته نمی‌شود سطح بزرگتر یا کوچکتر از خط یا مکان یا زمان یا عدد یا کلام است، بلکه نسبت به سطح دیگر چنین گفته می‌شود؛ و خط بزرگتر یا کوچکتر از مکان یا زمان یا عدد یا کلام نمی‌شود، بلکه از خط چنین است؛ و مکان بزرگتر یا کوچکتر از زمان یا عدد یا کلام نیست، بلکه از مکان چنین است؛ و زمان بزرگتر یا کوچکتر از عدد یا کلام نیست، بلکه از زمان چنین است؛ و عدد بزرگتر یا کوچکتر از کلام نیست، بلکه از عدد چنین است؛ و کلام بزرگتر یا کوچکتر از هیچ‌یک از صاحب بزرگیهای دیگر نیست، بلکه از کلام چنین است. و بهمین ترتیب، اگر گفته شود جسمی درازتر یا کوتاهتر از سطح یا خط یا مکان یا زمان یا عدد یا کلام است، این گفته درست نیست. و اگر چنان گمان برده شود که جرمی درازتر یا کوتاهتر از درازی سطح یا خط یا مکان است، این گمان نادرست است، چه اگر چنان گمان رود که درازای جرم درازتر یا کوتاهتر از درازای سطح یا خط یا مکان است، درازای هر یک از آنها بُعد یکی از ابعاد چیزی است که به آن نسبت داده شده، و بُعد واحد خط است، پس درازتر یا کوتاهتر بودن جرمی از سطح یا خط یا مکان به آن باز می‌گردد که این خط از آن خط درازتر است.

و اینها همه از کمّیتهای پیوسته بود، و زمان نیز کمیت پیوسته است، ولی چون زمان خطی ندارد که کاملاً آشکار باشد، گفته نمی‌شود جرمی درازتر یا کوتاهتر از زمان است.

و آشکار است که درازتر یا کوتاهتر در آنچه درازی و کوتاهی دارد، جز در مورد جنس واحد، یعنی تنها در جرم یا تنها در سطح یا تنها در مکان یا تنها در زمان گفته نمی‌شود؛ و اما عدد و کلام به ذات خود درازی و کوتاهی ندارد، بلکه از جهت زمانی که در آن است چنین گفته می‌شود. وقتی می‌گوییم عدد دراز، یعنی در زمان دراز، و وقتی می‌گوییم کلام دراز، یعنی در زمان دراز، نه بدان جهت که کلام و عدد به ذات خود شایسته اسم درازی و کوتاهی است.

و چنین است بیش و کم که جز در جنس واحد گفته نمی‌شود، و مثلاً اگر بگوییم کلامی بیشتر یا کمتر از عددی است، یا عددی بیشتر یا کمتر از کلامی است، سخن درست نگفته‌ایم، و سخن درست آن است که بگوییم عددی بیشتر یا کمتر از عددی، و کلامی بیشتر یا کمتر از کلامی.

پس از آشکار شدن آنچه بیان کردیم، معلوم می‌شود که واحد در حقیقت پذیرای نسبت دادن به همجنس آن نیست، هر چند پیش از نسبت دادن به همجنس آن جنسی داشته باشد، پس واحد حقیقی البته دارای جنس نیست.

و پیش از این گفتیم که آنچه دارای جنس است ازلی نیست، و اینکه ازلی جنس ندارد، پس واحد حق ازلی است، و البته هرگز به گونه‌ای از گونه‌ها متکثر نمی‌شود. و واحد با نسبت دادن و اضافه کردن به غیر آن گفته نمی‌شود، پس هیولی ندارد که بنا بر آن قسمت پذیر باشد، و صورتی ترکیب شده از جنس و انواع ندارد، و آنچه چنین است به آنچه از آن تألیف شده متکثر می‌شود؛ و واحد حق البته کمیت نیست و نیز کمیت ندارد؛ چه آنچه چنین است نیز قسمت پذیر است، از آن جهت که هر کمیت یا دارنده کمیت پذیرنده افزایش و کاهش است، و آنچه کاهش پذیرد قسمت پذیر است، و قسمت پذیر به گونه‌ای متکثر است. و گفته‌اند که کثرت در هر یک از مقولات است و در آنچه به آن می‌پیوندند از جنس و نوع و شخص و خاصه و عرض عام و کل و جزء و جمیع؛ و همچنین واحد بهر واحد پس از آن گفته می‌شود، پس واحد حق واحدی از این گونه نیست.

و حرکت در چیزی است که از این گونه است، یعنی در جسم است که هیولای صورت پذیرفته است، چه حرکت انتقال از جایی به جایی یا افزایش یا کاهش، یا کون یا فساد، یا استعاله است.

و حرکت متکثر است، از آن جهت که مکان کمیت است و بنا بر آن قسمت پذیر است، و آنچه موجود در اقسام حاصل شده از تقسیم مکان است متکثر خواهد بود، پس حرکت مکانی متکثر است.

و افزایش و کاهش نیز چنین است، چه حرکت کرانه‌های فزاینده و کاهنده، به سبب وجود داشتن در قسمتهای مکان واقع میان کرانه جرم بیش از افزایش و کرانه آن در پایان افزایش، قسمت پذیر است. و چنین است در میان کرانه جرم بیش از کاهش و کرانه آن در پایان کاهش. و چنین است کون و فساد؛ چه فاصله از آغاز کون و فساد تا پایان کون و فساد، به سبب تقسیم شدن زمانی که در آن کون و فساد صورت می‌گیرد، قسمت پذیر است.

پس حرکت افزایش و کاهش و کون و فساد همه قسمت‌پذیر است، و چنین

است استحالة به ضد و استحالة به کمال که با قسمت شدن زمان استحاله قسمت پذیر است.

پس همه حرکات قسمت پذیر است و آن نیز متوحد است، زیرا که کلیت هر حرکت واحد است بدان جهت که وحدت به کل مطلق گفته می شود، و جزو آن واحد است بدان جهت که واحد به جزو مطلق گفته می شود. چون معلوم شد که کثرت در حرکت موجود است، پس واحد حق عدم حرکت است.

و چون هر چه به حس یا عقل دریافت می شود، یا در عین خود یا در اندیشه ما وجود طبیعی دارد، و یا در گفتن و نوشتن ما دارای وجود عَرَضی است، پس حرکت در نفس موجود است، بدان معنی که فکر از باره ای از صورتهای اشیا به باره ای دیگر و نیز از خویهای گوناگون ملازم با نفس همچون خشم و ترس و شادی و اندوه و همانندهای اینها انتقال پیدا می کند، پس فکر متکثر و متوحد است، چه هر کثرتی را کل و جزء است بدان جهت که شمردنی است؛ و اینها اعراض نفس است، پس نفس نیز بدین گونه متکثر و متوحد است: بنابراین واحد حق نفس نیست. و چون پایان اندیشهها، در صورتی که بر راههای راست پیش برود، به عقل می رسد، و آن انواع اشیا است از آن جهت که نوع و برتر از آن معقول است، و اشخاص محسوس است - و مقصودم از اشیا جزئیات اشیا است که نامها و حدود اشیا را به آنها نمی بخشد - پس چون با نفس متحد شود معقول خواهد شد، و نفس هنگام متحد شدن انواع با آن عاقل می شود، و پیش از متحد شدن با آن بالقوه عاقل است. و آنچه برای شیئی بالقوه وجود داشته باشد، شیء دیگری آن را به فعلیت در می آورد، و همین عاملی که قوت را فعلیت می بخشد بالفعل وجود دارد، و آنچه نفس را که عاقل بالقوه است عاقل بالفعل می کند، یعنی انواع اشیا را با آن متحد می سازد، اعیان کلیات است که از اتحاد آنها با نفس، نفس عاقل می شود، کلیات اشیا را ادراک می کند. پس کلیات اشیا در آن هنگام که در نفس از قوه به فعل درآید، عقل مستفاد نفس است که در آن بالقوه وجود داشت، پس عقل بالفعل است که نفس را از قوه به فعل درآورده است. و چنانکه گفتیم کلیات متکثر است، پس عقل متکثر است. و گاه گمان می رود که نخستین متکثر است، در صورتی که به گونه ای متوحد است، چه همان گونه که پیشتر گفتیم کل است، و بهر کل

وحدت گفته می‌شود. و وحدت حق (حقیقی) عقل نیست.

و چون در الفاظ ما کلمات مترادف وجود دارد، همچون کارد و چاقو که هر دو به آهن مخصوص ذبح کردن اطلاق می‌شود، گاه واحد در مورد مترادفها به کار می‌رود و گفته می‌شود که کارد و چاقو یکی (واحد) است، و این واحد نیز متکثر است، چه عنصر آن و آنچه به عنصر آن گفته می‌شود متکثر است: آهن ذبح کردن که عنصر مترادفها یعنی کارد و چاقو است متجزی و متکثر است، و نیز نامهایی که به آنها گفته می‌شود متکثر است: پس واحد حق نامهای مترادف نیست.

و نیز الفاظی را که شباهت اسمی دارند، همچون جانوری که سگ نام دارد و ستاره‌ای که به همین نام خوانده می‌شود، می‌گویند که در اسم — یعنی سگ — با هم یکی و واحد هستند. و عنصر این سگ — یعنی جانور و ستاره — متکثر است. و در این گونه چیزها که همانندی اسمی دارند، هیچ چیز علت چیز دیگر نیست، چه نه ستاره علت جانور است و نه جانور علت ستاره. و گاه بعضی از چیزهایی که تشابه اسمی دارند، علت بعضی دیگر هستند، همچون نوشته شده و تلفظ شده و اندیشیده و عینی که در خارج موجود است: خط که جوهر است از لفظی خبر می‌دهد که جوهر است، و لفظ که جوهر است از آنچه اندیشیده شده خبر می‌دهد که جوهر است، و اندیشیده شده در آن که جوهر است از عینی خبر می‌دهد که جوهر است، که به همه اینها واحد گفته می‌شود که عبارت است از عین در ذات آن و در اندیشه و در لفظ و در خط. و عین در ذات آن علت عین در اندیشه است، و عین در اندیشه علت عین در لفظ است، و عین در لفظ علت عین در خط است.^{۲۱} و این گونه از واحد نیز متکثر است از آن جهت که بر کثیر اطلاق می‌شود. پس واحد حق واحد از گونه شباهت اسمی نیست.

و گاه واحد به چیزی گفته می‌شود که عنصر آن واحد است ولی با دیگر شدنی از گونه فعل یا انفعال یا اضافه یا جز آن تغایر پیدا می‌کند، همچون در و تخت که عنصر آن دو یکی یعنی چوب است، و چنین است هر عنصری که از آن چیزهای مختلف در همانندی^{۲۲} ساخته شده باشد، که در این صورت می‌گویند در و تخت از لحاظ عنصر یکی (واحد) هستند. و این نیز از جهت عنصر آن متکثر است، چه عنصر آن متکثر و تجزیه پذیر است.^{۲۳} و نیز آنچه از لحاظ عنصر اول، یعنی بالامکان، واحد است، از جهت عنصر متکثر است، چون در همانندهای فراوان وجود دارد.

و نیز واحد از جهت عنصر به چیزهایی اطلاق می‌شود که به‌شینی گفته می‌شود و ناگزیر چیز دیگری به آن می‌پیوندد، همچون فساد که بر فاسد اطلاق می‌شود و به آن کون را ملحق می‌کند، چه فساد فاسد مایه کون و هستی چیزی دیگر است، و به همین جهت می‌گویند که کائن به عنصر فاسد است، و این بالفعل است. و گاه این نیز متکثر می‌شود، چه برای عده‌ای همانند عنصر است.

و گاه این نوع از واحد بالقوه، یعنی واحد به عنصر، به چیزهایی اطلاق می‌شود که به‌شینی گفته می‌شود و چیزی دیگر به آن می‌پیوندد، همچون فربهی که درباره فربه گفته می‌شود و لاغری به آن می‌پیوندد، چه هر چیز که فربهی داشته باشد بالقوه لاغری نیز دارد. به همین جهت فربه شونده لاغر شونده یکی می‌شود، یعنی فربه شونده همان لاغر شونده است. و این نیز از جهت عنصر متکثر است، چه برای عده‌ای از جهت همانندی، یعنی فربهی و لاغری، عنصر است؛ پس واحد حق البته به نوع عنصر گفته نمی‌شود. پس نمی‌توان گفت واحد از انواع واحد به عنصر است.

و گاه، چنانکه گفتیم، واحد به چیزی گفته می‌شود که تقسیم نمی‌پذیرد. و آنچه قسمت‌پذیر نیست، یا بالفعل چنین است یا بالقوه. آنچه بالفعل قسمت‌پذیر نیست، یا از جهت سختی آن است همچون سنگ الماس که تقسیم کردن آن دشوار است؛ و این نیز ناگزیر، از آن جهت که جسم است، دارای اجزا و بنا بر این متکثر است؛ یا اینکه چندان کوچک است که آلت تقسیم نمی‌تواند آن را قسمت کند، که در این صورت بدان جهت می‌گویند تقسیم‌ناپذیر است که آلتی برای تقسیم کردن آن وجود ندارد، و آن نیز صاحب اجزاء است از آن جهت که بزرگی دارد و کوچکی به آن می‌پیوندد، پس آن نیز متکثر است. و می‌گویند که بالفعل تقسیم نمی‌شود، و اگر پیوسته تقسیم شود طبع آن تغییر نمی‌پذیرد، بلکه هر پاره که از آن جدا شود حد و نام آن را دارد، همچون همه کمیتهای متصل یعنی جرم و سطح و خط و مکان و زمان؛ جدا شده از جرم جرم است، و جدا شده از سطح سطح، و جدا شده از خط خط، و جدا شده از مکان مکان، و جدا شده از زمان زمان. هیچ یک از اینها، بالفعل یا بالقوه، به غیر آن تقسیم نمی‌شود، و هر یک از آنها پذیرای جدایی و تکثیر است و پیوسته به خود آن تجزیه و تقسیم می‌شود.

و نیز جرم به بُعدهای سه گانه و کرانه‌های ششگانه خود تکرار پیدا می‌کند، و سطح به دو بُعد و کرانه‌های چهار گانه آن، و خط به بُعد و دو کرانه آن. و همچنین مکان

به اندازه ابعاد متمکن و کرانه‌های آن تکرر پیدا می‌کند.
و همچنین زمان به کرانه‌های آن که آن‌های زمان محدود کننده کرانه‌های آن است
و به نشانه‌های دو کرانه خط می‌ماند، تکرر پیدا می‌کند.

به همین گونه هر چیز را که اجزا و همانند داشته باشد، می‌گویند واحد است، از
آن جهت که تقسیم نمی‌شود یعنی هر باره جدا شده از آن حد و نام آن را دارد، و این نیز
تکرر پیدا می‌کند، از آن جهت که کلی است که پیوسته پذیرای تقسیم است.^{۲۲}
و نیز گفته‌اند: چیزی که اگر قسمت شود ذات آن باطل می‌شود، بالفعل و بالقوه
قسمت‌پذیر نیست، همچون انسان واحد مانند محمد و سعید، و همچون اسب واحد، و
آنچه به اینها ماند از شخص طبیعی، یا نیز عرضی یا نوع یا جنس یا فصل یا خاصه یا
عرضی عام. چه اگر قسمت شود دیگر آنچه بود نخواهد ماند. و آن نیز به سبب چیزهایی
که از آنها ترکیب شده و نیز به سبب امکان تجزیه دایمی متکرر است. و به این همه،
به سبب آنکه پیوستگی دارند، واحد گفته می‌شود.

و نیز به چیزی واحد گفته می‌شود که به نوع دیگر تقسیم نمی‌شود، از آن جهت که
متصل نیست، و آنچه چنین باشد بر دو گونه است: یکی آنکه متصل نیست و وضع
ندارد و مشترک نیست، همچون واحد عددی که شیء متصل یعنی شیئی نیست که
بعدها و کرانه‌ها داشته باشد تا متصل شمرده شود، بلکه قابل تقسیم و قابل تجزیه
نیست، و این نیز از جهت موضوعاتی که آنها را می‌شمارد متکرر است، و این همان
واحد عددی و وسیله اندازه‌گیری همه چیزهاست، و دیگر حروف اصوات است که
متصل نیست و وضع ندارد و به همان گونه که واحد عددی تقسیم ناپذیر است آن نیز
قسمت‌پذیر نیست، و آن تنها وسیله اندازه‌گیری الفاظ است.

و نیز واحد به چیزی گفته می‌شود که به نوع دیگر تقسیم نمی‌شود و آن چیزی
است که از این جهت چنین است که جزئی همانند خود و همانند غیر آن ندارد.
و آن نیز مشترک است، و آنچه چنین باشد به دو نوع گفته می‌شود: یکی آنکه
وضع داشته باشد همچون علامت خط که کرانه آن است، و آن جزء ندارد، چه پایان بعد
واحد است و پایان بعد بعد نیست؛ و آن به حامل‌های آن یعنی زمان گذشته و زمان گذشته
که مشترک میان آنها است متکرر است.

و نیز واحد به چیزی گفته می‌شود که از جهت کلیت تقسیم ناپذیر است، چنانکه

گفته می‌شود: رطل واحد، زیرا اگر از کلیت رطل چیزی جدا شود رطل باطل می‌شود و دیگر برای رطل واحد کل نیست، و به همین جهت گفته نمی‌شود که خط دایره برای واحد بودن شایسته‌تر از خطوط دیگر است؛ از آن جهت که کل حد است و کمی و زیادی در آن نیست بلکه کل کامل است، و آنچه چنین باشد به سبب تفصّل^{۲۵} آن متکثر است. و شایسته آن است که آنچه قسمت‌پذیر نیست بیش از انواع دیگر واحد استحقاق وحدت داشته باشد و یگانگی آن شدیدتر باشد.

پس از آنچه گفتیم آشکار شد که واحد یا به ذات گفته می‌شود یا به عرض، به عرض همچون نوع گفته شده با اسم مشترک یا با نامهای مترادف یا فراگیرنده اعراض فراوان، همچون اینکه بگوییم: نویسنده و خطیب واحد است، در صورتی که هر دو به یک فرد یا به انسان گفته شود، یا اینکه بگوییم: انسان و کتاب واحد است، و آنچه به اینها ماند. و اما واحد بالذات باقی مانده چیزهایی است که به آنها واحد گفته می‌شود و از آنها یاد کردیم. و همه آنها چیزهایی است که جوهر یگانه دارد، و به تقسیم نخستین منقسم می‌شود؛ یا به اتصال که از حیّز عنصر است، یا به صورت که از حیّز نوع است، یا به اسم که از حیّز آن هر دو است، و یا به جنس که از حیّز اولی است.

پس واحد به اتصال همان واحد به عنصر یا به پیوستگی (رباط) است، و آن چیزی است که به آن واحد به عدد یا واحد به شکل گفته می‌شود؛ و واحد به صورت آن است که حد آن واحد است؛ و واحد به جنس آن است که حد محمول آن واحد است؛ و واحد به اسم آن است که به مساوات واحد باشد؛ و واحد به مساوات آن است که نسبت آن واحد باشد، همچون اشیاء طبی که همه منسوب به طب است.

و در همه این گونه‌ها که یاد کردیم، یعنی واحد به عدد و واحد به صورت و واحد به جنس و واحد به مساوات، آنکه مقدمتر است در حکم آنکه مؤخرتر است واقع می‌شود و آنکه مؤخرتر است در حکم آنکه مقدمتر است واقع نمی‌شود، یعنی: آنکه واحد به عدد است واحد به صورت است، و آنکه واحد به صورت است واحد به جنس است، و آنکه واحد به جنس است واحد به نسبت است؛ ولی آنکه واحد به نسبت است واحد به جنس نیست، و آنکه واحد به جنس است واحد به صورت نیست، و آنکه واحد به صورت است واحد به عدد نیست.

آشکار است که مقابل وحدت کثرت است؛ پس کثرت به هر نوع از آن گفته

می‌شود؛ وقتی می‌گوییم کثیر است که یا ناپیوسته یعنی منفصل است، یا عنصر آن به صورتها تقسیم می‌شود، یا صورتهای آن به جنس یا به آنچه به آن نسبت داده می‌شود تقسیم می‌شود.

و آشکار است که هویت بهر چیز گفته می‌شود که علت آن واحد باشد، پس هویت به چیزی گفته می‌شود که انواع واحد آن را می‌شمارد.

پس آشکار شد که واحد حق از معقولات نیست، و همچنین عنصر و جنس و نوع و شخص و فصل و خاصه و عرض عام و حرکت و نفس و عقل و کل و جزء و جمیع و بعض و واحد از لحاظ نسبت به غیر نیست، بلکه واحد مطلق است و تکریر نمی‌پذیرد....^{۲۶}

و چون اینکه یاد کردیم بسیط‌ترین چیزی است که برای آن است، یعنی بر آن گفته می‌شود، پس آنچه بر آن گفته می‌شود تکرر بیشتر دارد. بنابراین واحد حق: نه هیولی دارد، نه صورت، نه کمیت، نه کیفیت، نه نسبت و اضافه، و نه موصوف به چیزی از دیگر معقولات است، و نه جنس دارد، نه فصل، نه شخص، نه خاصه، نه عرض عام، و نه متحرک است، و نه موصوف به چیزی است که بتواند واحد بودن حقیقی آن را نفی کند؛^{۲۷} پس آن فقط وحدت محض است یعنی چیزی جز وحدت نیست. و هر واحد جز آن متکرر است. پس وحدت از آن جهت که در اشیاء عرض است، چنانکه دیدیم، غیر از واحد حق است. و واحد حق واحد بالذات است که البته به هیچ جهتی از جهات تکرر پیدا نمی‌کند، و به هیچ گونه‌ای از گونه‌ها، تقسیم نمی‌پذیرد، نه از جهت دانش و نه از جهت جز آن، و آن نه زمان است و نه مکان و نه حامل و نه محمول و نه کل و نه جزء و نه جوهر و نه عرض، و البته به هیچ وجه تقسیم و تکرر پیدا نمی‌کند.

و همه انواع دیگر واحد غیر از آن است، از آن جهت که وحدتی که در آنها است به عرض است، و هر چیزی که در شئی به عرض باشد، عارض کننده این عرض در آن جز آن است که این چیز در آن به عرض است یا بالذات؛ و ممکن نیست که چیزها بالفعل نامتناهی باشد، پس نخستین علت برای وحدت در واحد شده‌ها (موحدات) واحد حقیقی است که وحدت از جز آن بهره‌وی نشده باشد، چه ممکن نیست که در آغاز چیزهایی که بعضی به بعض دیگر بهره می‌دهند بینهایت بوده باشد؛ پس علت وحدت در موحدات واحد حق اول است. و چون هر پذیرنده وحدت معلول است، پس هر

واحد جز واحد حقیقی واحد مجازی است نه واحد حقیقی، پس در هر یک از معلولهای وحدت، وحدت غیر از هویت است، یعنی از آن حیث که ایجاد شده تکرر پیدا نمی‌کند، و کثیر است نه واحد مرسل (مطلق)، یعنی واحد مرسل نیست که تکرر پیدا نکند و وحدت آن چیزی جز هویت آن نباشد.

پس چون در هر یک از محسوسات و آنچه به محسوسات می‌پیوندند، وحدت و کثرت با هم است، و وحدت در همه آنها اثری از مؤثری است، و بر آن عارض شده است و به طبع نیست، و کثرت ناگزیر حاصل جمع وحدتهاست، پس ناگزیر اگر وحدت نباشد کثرت نیز نخواهد بود و بنابراین هویت یافتن هر کثیر به وحدت است. پس اگر وحدت نمی‌بود، ناگزیر کثیر هویت نمی‌یافت...^{۲۸} پس فیض وحدت از واحد حق اول همان هویت یافتن هر محسوس است و آنچه به محسوس می‌پیوندد که هر یک از آنها را به هویت خویش هویت می‌بخشد. بنابراین علت تهوی (هویت یافتن) از واحد حق است که وحدت خود را از مفیدی (بهره دهنده) نگرفته است، بلکه بمذات خود واحد است. و آنچه هویت می‌پذیرد ازلی نیست، و آنچه ازلی نیست آفریده (مُبدع) است یعنی هویت یافتن آن از علتی است، پس آنچه هویت می‌یابد مُبدع است. و چون علت تهوی واحد حق اول است، پس علت ابداع واحد حق اول است، و علتی است که مبدأ حرکت از آن است، یعنی محرک و فاعل است، پس واحد حق اول — از آن جهت که علت مبدأ حرکت تهوی یعنی انفعال است — مُبدع همه متهویات است. بنابراین هویت جز به وحدتی که در آن است نیست، و توحد آن تهوی آن است؛ پس قوام همه چیز به وحدت است، و اگر وحدت از میان برود همه چیز بی‌زمان از میان خواهد رفت. پس واحد حق اول است و مُبدع و نگاه دارنده آنچه ابداع کرده، و هر چیز که از نگاهداشت و قوت او خالی بماند از میان می‌رود.

پس از آنکه واحدها از یکدیگر باز شناخته شد، و واحد حق مفید مُبدع قوی نگاه دارنده آشکار شد، و دانستیم که واحدهای مجازی یعنی آنها که به افاده واحد حق — که برتر و والاتر از صفاتی است که ملحدان به او می‌بندند — وحدت پیدا کرده‌اند کدام است، این فن را به پایان می‌رسانیم، و بمخواست صاحب نیروی تمام و قدرت کامل و وجود سرشار بعدنبال آن چیزی را که به صورت طبیعی باید در پی آن آورده شود خواهیم آورد.

بایان یافت بخش نخستین از کتاب یعقوب بن اسحاق کندی و ستایش خدای را
پروردگار جهانیان، و درود بر محمد پیامبر و همه آل او.

حواشی

(۱) ارسطو. متافیزیک. ب. ۹۹۳، ۲۰.

(۲) این جمله که ظاهر آن مفهوم به نظر می‌رسد، مطابق است با آنچه ارسطو در متافیزیک خود کتاب
آلفای کوچک (الالف الصغری برگ ۹۹۳ ب، سطر ۲۳ - ۲۲) چنین بیان کرده است: چه، حتی در
آن هنگام که روش عمل چیزی در نظر است، مردان عمل آن شیء را از لحاظ طبیعت سرمدی آن
مورد ملاحظه قرار نمی‌دهند، بلکه آن را نسبت به هدف معین و در زمان معین در نظر می‌گیرند
[مترجم].

(۳) این کلمه در نسخه‌ای که از آن ترجمه کرده‌ایم به صورت آنسیت آمده، و در رسائل الکندی
الفلسفیه (چاپ قاهره ۱۳۶۹/۱۹۵۰، ص ۹۷) به شکل ائتیت ضبط شده، ما ضبط محمد عبدالهادی
ابوریدة مؤلف این کتاب را برگزیدیم و برای مزید فایده ترجمه حاشیه شماره ۲ ص ۹۷ همین کتاب
را که در آن به تفصیل درباره این کلمه بحث شده ذیلاً می‌آوریم، [مترجم]:

«در اصل نسخه‌انیه بدون اعراب و تشدید آمده است. این یک اصطلاح فلسفی قدیمی است که
مدلول آن شناخته است، هر چند شکل تلفظ و اصل آن به صورتی محقق دانسته نیست. در نسخه
چاپ شده کتاب التعریفات جرجانی این کلمه به صورت «أنیة» آمده است که در نظر جرجانی دلالت
بر وجود عینی و تحقق یافته در برابر حس دارد که مخصوصاً در مقابل ماهیت قرار می‌گیرد که وجود
ادراک شده با عقل است.

ولی اصل این اصطلاح غامض است، هر چند بعضی از نویسندگان عرب، همچون ابوالقیاء
در کتاب کلیات (چاپ قاهره ۱۲۸۱ هجری قمری، ص ۷۶)، گفته‌اند که این کلمه مشتق از «ان»
است که در زبان عربی برای تأکید و تقویت وجود به کار می‌رود، بنا بر این انیة بدان معنی می‌شود که
شیء وجود دارد و نیرومندی این وجود از آن جهت است که محسوس و پدیدار است. ممکن است
نظر ابوالقیاء متکلف بنماید، ولی در لسان العرب در ماده «ان» آمده است که بنا بر نظر بعضی از
نحویان قدیم ممکن است در کلمه ان یک «ها» مضمّر باشد، همچون در این گفته قرآن که «ان هذان
لساحران» به تقدیر «انه هذان لساحران» در لغت بعضی از قبایلهای عرب. و گاه ضمیر به ان متصل

می‌شود تا جانشین ذکر چیزی باشد، همچون گفته ابن قیس الرقیات:

ویقلن شیب قد علا ک، و قد کبرت، فقلت: إنه

یعنی «انه قدکان». ابو عبید گفته است که «این اختصاری در کلام عرب است که در آن، از آن جهت که معنی دانسته است، به ضمیر اکتفا می‌شود». و بنا بر این در جواب سؤال کسی که پرسد: «هل هذا موجود» به اختصار گفته می‌شود «انه» یعنی «انه موجود»، پس امکان آن هست که از این کلمه مصدر سماعی «آنیة» ساخته شده باشد.

دکتر عبدالرحمن بدوی رأی ابوالبقا را نپذیرفته و در کتاب الزمان الوجودی (ص ۴-۵) گفته است که این کلمه عربی، که وی آن را آنیة می‌خواند، «تعریب دقیق» مصدر بودن و کینونة یونانی (εἶναι) به تلفظ آینی و معادل to be انگلیسی و être فرانسه است، ولی دکتر بدوی نگفته است که به چه دلیل مصدر برای تعریب برگزیده شده و غالباً از آن تجاوز نمی‌کند که در عرف استعمال شود و دلالت آن بر وجود به عنوان اصطلاحی فلسفی مشهور نیست؛ و نیز زمان معرب شدن این کلمه و مراجع نظر خود را ذکر نکرده است؛ جای این سؤال هست که چرا مصدر دالّ بر کینونه در یونانی تعریب و در عین حال نسبتی از آن به فروش عربی ساخته شده بی آنکه نخست ساختن مصدر یا کلمه دیگری که دلالت بر وجود داشته باشد به عنوان نخستین گام طبیعی برداشته شده باشد. و نیز اینکه چرا کلمات دیگر یونانی دال بر وجود همچون (ὄν) به تلفظ «آن» و به معنی وجود یا موجود، یا کلمه (ὤν) به تلفظ «اون» و به معنی کائن (باشنده، موجود) که اسم فاعل از مصدر یونانی است یا کلمه (οὐσία) به تلفظ «اوسیا» به معنی ماهیت و جوهر و موجود، با معانی متفاوتی که این کلمات در نزد فلاسفه مختلف دارند، معرب نشده است.

و چون اعراب کلمه کون را از کان گرفته بودند، آیا بر مترجمان روا نبود که اگر ناگزیر می‌خواستند به اصل یونانی کلمه رجوع کنند، لفظ آنیة را از یونانی (ἄν) به تلفظ «آین» و به معنای «بود» یا «وجود پیدا کرد» بگیرند؟ این نظر به صواب نزدیکتر است و ضبط عربی کلمه یعنی آنیة به کسر همزه را تأیید می‌کند.

ممکن است تصور شود که کلمه «آینی» نخست به آینه معرب شده و پس از قلب یا به الف و ادغام شدن در حرف پیش از خود به صورت آنیة در آمده است، ولی این همه چیزی جز تعسف و تکلف نیست، خاصه آنکه سبب مشتبه شدن آن با کلمه آنیة منسوب به «آن» زمانی می‌شود ناگزیر باید به لغت سریانی مراجعه کرد که مترجمان عرب غالباً از آن ترجمه می‌کردند تا معلوم شود که آیا در اصطلاحات فلسفی سریانی لفظی که مقابل با آنیة در لغت عرب باشد وجود داشته است یا نه.

اعراب نیازی به آن نداشتند که کلمه‌ای را که دلالت بر وجود داشته باشد از یونانی معرب کنند، مخصوصاً از آن جهت که از آغاز آشنایی با فلسفه لفظ «کون» را برای دلالت بر (۱) وجود، و بر (۲) سراسر عالم، و بر (۳) وجود پیدا کردن یا حادث شدن، و بر (۴) احوال موجود نسبت به ذات

خود و نسبت به مکان به کار می‌بردند، و این احوال همانها است که به نام آکوان اربعه یعنی اجتماع و افتراق و حرکت و سکون خوانده شده است (رجوع کنید به کتاب مادر باره ابراهیم نظام، ص ۱۳۵ و بعد، و ماده «کون» در التمریفات جرجانی، و مقاله هورتن درباره معنی اصطلاح فلسفی کون در مجله خاورشناسی آلمان

M. Horten. «Was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus?» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft*. Bd. 65, 539-549.

و کندی خود لفظ کون را به معنی وجود یا حدوث به کار برده است و دلیل آن رساله‌های موجود او بالخاصه عناوین بعضی از رساله‌های طبیعی او است، صرف نظر از آنکه در جاهای فراوانی از رسائل خود به کار برده است.

پس اعراب به آن نیاز نداشتند که مصدر یونانی دال بر وجود را معرب کنند، چه لفظ عربی مقابل آن را به صیغه‌های مختلف کون و کونه و کائیه در اختیار داشتند، و علاوه بر آن سخت بر استعمال کلمات عربی حریص بودند. و دلیل بر آن است اصطلاحاتی که خود کندی آنها را به کار برده است....

آنان کلمات دال بر مقولات و بسیار چیزهای دیگر جز آنها را با کمال نیازی که به معرب کردن داشتند، از آن جهت که مقابل‌هایی در زبان عربی داشت تعریب نکردند، بلکه از کلمات عربی مصدرهای سماعی همچون کمیه و کیفیه و مائیه (ماهیه) و هویه ساخته‌اند، و حتی از بعضی اسماء و ضمائر افعالی مشتق کردند، همچون یبتعض (از بعض) و یتهو (از هو)، و ائیس الایسات یعنی به وجود آورد موجودات را (از ائیس مقابل کئیس) و نظایر اینها.

و اگر می‌بینیم که کندی در اینجا ائیت را بر آنچه مقابل حقیقت است به کار برده، باید بدانیم که وی ماهیت را در معنی حقیقت شیء در جاهای دیگری از رساله‌هایش بکار برده است.

ولی دوبور، به پیروی از دیتیچی، این کلمه را به صورت ائیه ضبط کرده و گفته است که بیان این صیغه با درهم آمیختن روش افلاطون در تفکر و روش ارسطو در تعبیر امکان‌پذیر است: این صیغه در نزد افلاطون دلالت بر وجود (اوسیا، آن) دارد، ولی نامگذاری این وجود بنا بر روش ارسطو است که لفظ (OTL) به تلفظ ائی و به معنی «آن» عربی را به کار برده، یا این کلمه دلالت بر وجود در مقابل ماهیت دارد. دوبور گفته است که این استعمال از کتاب علل که به غلط منسوب به ارسطو شده بود، و نیز از کتاب ربوبیت منسوب به ارسطو در میان اعراب رواج پیدا کرد. دوبور که در کتاب ربوبیت (ص ۱۰۸ از متن عربی منتشر شده توسط دیتیچی) ذکری از مبادی تشنگانه جهان یعنی: عقل و آنیه و غیره و هویه و حرکت و سکون دیده، چنان دریافته است که عقل اولین آفریده خدا و پنج مبدأ دیگر در نظر او مقولات پنجگانه بزرگ در «گفتگوی سوفسطایی» افلاطون است: سپس گفته است که، در کتاب علل، خدا علت نخستین و آئیت خالص مطلق که با وجود یک چیز است نامیده شده، و آئیتی که کمال آن از علت نخستین کمتر است از او صادر می‌شود، و پس

از آن عقل است و ... ولی پس از آن در کتاب *علل* (بخش ۲۲) آمده است که عقل آفریده اول است و در جای دیگر (بخش ۱۰) سخن از هویت رفته است بی آنکه آشکارا میان آن و آنیت تمایزی مشاهده شود. دویور، پس از ذکر این نکته که فارابی در کتاب *الفصوص* کلمه آنیت را مساوی با هویت به کار برده، می گوید که آنیت در آنچه به آفریده ها مربوط می شود دلالت بر وجود در مقابل ماهیت دارد، و یادآور می شود که اشیا و ذوات، از آن جهت که وجودی جزئی بر حسب مرتبه خود در وجود عقلی یا جسمانی دارند، آتیات نامیده می شوند. و چون آتیات معقول پایدار و ثابت است، پس آتیات جسمانی فانی هستند (رجوع کنید به مقاله دویور در ضمیمه *دایرة المعارف اسلام* چاپ اول، ذیل ماده *Anniya*).

ولی محقق فرانسوی، دوشیزه گواشون در کتاب خود به نام *اصطلاحات فلسفی ابن سینا* (A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn-Sina*, Paris, 1938, P.8-11)

بحث ارزشمندی درباره کلمه آنیت دارد. وی تاحدی از ابقاء و دویور پیروی کرده و گفته است که «آن» برای تأکید وجود موضوع قضیه است و اینکه از این کلمه تأکیدی که معنی اوئی یونانی (به عربی: آن) و آن یونانی (= موجود) دارد، چنانکه استاد ماسینیون به گفته یک مؤلف عربی استناد کرده، کلمه آن به معنی موجود به کار رفته است. خانم گواشون در اظهار نظر خود به نصی از ابن سینا در دو کتاب *نجات و شفا* اشاره کرده که صورت آن چنین است: «الصفة الاولى لواجب الوجود أنه إن و موجود». صورتی که وی ضبط کرده چنین است، هر چند به بیان بیشتری نیاز دارد. وی همچنین نص دیگری را از ابن سینا بدین صورت نقل کرده است: «لاماهیه لواجب الوجود غیر أنه واجب الوجود، وهذه هي الإتیة».

آنچه از این دو نص برمی آید استعمال کلمه *اتیة* را توسط کندی که درجایی از رسایل خود (کتاب *الکندی فی الابانة عن "الحق الفاعلة" ...*) آورده آشکار می سازد، و گر نه بحث درباره این کلمه و اشتقاق آن پایان نپذیر است.

کندی که در اینجا لفظ *اتیة* را برای دلالت بر چیزی که در مقابل حقیقت است به کار برده، در جاهای دیگری از رساله های خود آن را در کنار ماهیت استعمال کرده است.

(۴) متافیزیک، ب ۹۹۳، ۲۴.

(۵) مقصود وی از «عنصر» همان ماده است.

(۶) متافیزیک، ب ۹۹۳، ۱۶-۱۲.

(۷) در اصل سفید مانده است.

(۸) مقصود همه جهان است [مترجم].

(۹) مقصود وی از فوق الطبیعه همان ما بعد الطبیعه است.... که به آنچه هیولی ندارد مربوط می شود و آنچه مقارن با هیولی است اشکال ریاضی است، و صاحب هیولی جسم طبیعی است.

(۱۰) مقصود دریافت حسی و دریافت عقلی است.

(۱۱) متافیزیک، ب ۱۰، ۹۹۳.

(۱۲) متافیزیک، الف ۱۰، ۹۹۵ تا الف ۲۵، ۹۹۶.

(۱۳) چون کلمات «ایس» و «لیس» در جاهای دیگر کتاب نیز می‌آید، برای مزید فایده ترجمه حاشیه‌ای را که دکتر عبدالهادی ابوریته در صفحه ۱۸۲ از جلد اول رسائل الکندی الفلسفیه آورده است در اینجا می‌آوریم:

«از معانی تأییس در لغت عرب تأثیر است. و کلمه آیس کلمه عربی قدیمی است که در زمان تدوین قاموسهای عربی چندان رواجی نداشته است. ولی علمای لغت می‌دانستند که «آیس» نسبت بهشیء بمعنی «حیث هو» در حال کینونت و دریافت ما از او است، و «لیس» بمعنی «حیث لا هو». و در این باره به آنچه خلیل بن احمد از قول اعراب نقل کرده بود استناد می‌کردند: «چیء بالشیء من حیث آیس و لیس = ناگزیر باید آن را از هر جا هست یا نیست بیاوری». و کلمه «لیس» به گفته خلیل و قرأه، ترکیبی است از «لا» و «آیس» یعنی لا آیس که بعضی از حروف میانین حذف شده و لام به یا چسبیده و به صورت لیس در آمده است. این کلمه به جای «لا» استعمال می‌شود، و به مهر صورت نفی کننده هستی است — رجوع کنید بعدو ماده «آیس» و «لیس» در لسان العرب.

چون کندی آیس را بمعنی وجود و موجود و لیس را بمعنی عدم و معدوم به کار برده، و از مصدر فعل آیس یؤیس تأییساً را بمعنی ایجاد موجودات مشتق کرده است، دیگر ما را نرسد که در جستجوی اصلی غیر عربی برآیم و نیز از آنجا که لغویان و نویسندگان کتابهای اصطلاحات (همچون خوارزمی در مفاتیح العلوم، ص ۱۸ چاپ قاهره ۱۳۴۲) این کلمه را اصل دانسته و لیس را نفی آن دانسته‌اند، ما را نرسد که همچون بعضی از کسان که با اصطلاحات فلسفی یونانی آشنایی دارند، «آیس» را عربی شده کلمه یونانی اوسیا (οὐσία) بدانیم که معنی آن ماهیت یا جوهر یا موجود یا وجود است، یا به کلمه دیگر یونانی متوسل شویم. کندی دو کلمه آیس و لیس را به صورتی روان بمعنی موجود و معدوم، و کلمه مؤیس را بمعنی موجد در رساله‌هایش به کار برده است. (۱۴) در اصل سفید است، در رسائل الکندی الفلسفیه تصحیح محمد عبدالهادی ابوریته (ص ۱۱۴) برای پر کردن این سفیدی جمله «لیس هو» پیشنهاد شده و بنابر این جمله چنین می‌شود: پس جرم ازلی نیست، [مترجم].

(۱۵) این صورت همان نوع منطقی است.

(۱۶) عبارت این بند، با توجه به آنچه پیشتر در بیان تباین و اشتراک آمده، مبهم می‌نماید. برای مزید فایده عین عبارت متن نقل می‌شود:

«فان كان بالبغت فقد كانت متباینة فیلزمها المحالات التي لزمت في الابحاث، اذبحثنا عن وجود كثره بلا وحدة، و كيف يمكن أن تكون كثره و وحدة معاً، و هما متباینان؟ والكثرة انما هي كثره الآحاد، ای جماعة وحدانیات، فمع الكثرة الوحدة اضطراراً، لا يمكن غير ذلك. و كيف يمكن أن يكون، انهما و هما متباینان وحدة فقط، و هماثینان و ثینان كثره؟ فلیس يمكن أن يكونا كذلك.» [مترجم].

۱۷) عبارت متن چنین بوده است: «وقد يمكن ان نرجع الى ماكانت علة بالبحث من التباين و هي إنيات، فيلزم فيها ايضا ما قدمنا من الخلف». ابوریة نوشته است که دو کلمه «نرجع» و «علة» در اصل منقوط نبوده و نقطه گذاری اجتهادی است. [مترجم].

۱۸) در اصل این عبارت به صورت «فانن ليس شيء يمكن ان يكون شيء آخر اعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة» بوده و دکتر ابوریة آن را به صورت «فانن ليس شيء يمكن ان يكون اعظم من العظيم المرسل، لا بالفعل ولا بالقوة» اصلاح کرده و در حاشیه (ص ۱۴۴) چنین آورده است:

«گمان من آن است که ناسخ چیزی را از قلم انداخته یا عبارتی تکرار شده است و من متن را بدین صورت اصلاح کردم. و ممکن است آن را بدین صورت نیز اصلاح کرد: فانن ليس يمكن أن يكون شيء آخر اعظم من العظيم المرسل الخ؛ و معنایی که مؤلف از آغاز این فن چهارم در نظر داشته چنین بوده است: بزرگ و کوچک و مانند آنها چون بر چیزها اطلاق شود، به صورت مطلق (مرسل) یعنی غیر مقید نیست، بلکه نسبت به چیز دیگر است، و گر نه باید منکر آن باشیم که، ولو در ذهن، چیز بینهایتی وجود داشته باشد که اساس نسبت و مقایسه میان چیزها است. سپس مؤلف نتایج باطل و فاسدی را که از گفتن این مطلب حاصل می شود که چون بزرگ بر چیزی اطلاق شود این اطلاق بدون قید است، بیان می کند.

۱۹) عین عبارت متن جمله اخیر چنین است:

«فان كان للواحد أوحاد بعضها مساوية له و بعضها لاساوية له، فالواحد منقسم، بأن الواحد الاصغر بعد الواحد الاكبر، أو بعد بعضه. فالواحد الاكبر بعض، فهو منقسم، و الواحد لا ينقسم، فانقسامه آيس ليس، وهذا خلف لا يمكن: فليس الواحد اذن عدداً» [مترجم].

۲۰) در اصل: «باشتباه الآيس».

۲۱) می خواهد بگوید که شی و خارجی، یعنی عین، همچون این درخت، به صورت اندیشه ای در می آید و سپس صورت لفظ پیدا می کند و آنگاه لفظ به صورت خط نوشته می شود. و اینکه گفته است «عین در ذات آن علت عین در اندیشه است» بدان معنی است که مصدر معقولات اشیا خارجی یا محسوسات است و چنان که افلاطون پنداشته فطری در نفس نیست.

۲۲) در اصل: «أو أي عنصر صنع منه اشیاء مختلفة المثل».

۲۳) در اصل: «فاذ هو موجود لمثل كثيرة».

۲۴) عبارت مبهم و چنین است: «و هذا أيضاً يتكرر، لانه لا ينقسم، أي كل قابل قبول دائماً».

۲۵) در متن چاپی مورد ترجمه به صورت «بتفضله» آمده است و در متن چاپی دکتر ابوریة به صورت «بتفضله».

۲۶) عبارتی که به جای این چند نقطه در متن آمده و توانستیم ترجمه درستی برای آن پیدا کنیم، چنین بوده است: «ولا المركب كبير ولا واحد مآذركنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي

ذکرناه ولا یلحقه مایلحق مسامتها (اصلاح اُبوریدة: اسامیها؟) [مترجم].
(۲۷) در نسخه مورد ترجمه به جای «سمانی» در نسخه اُبوریدة «مابقی» آمده است [مترجم].
(۲۸) عبارت متن در مقابل این سه نقطه که ترجمه نشده چنین است: «فاذن کل متهو انما هو انفعال یوجد مالم یکن» [مترجم].

فهرست اسامی اشخاص

آرام، احمد ۸	ابوشر متی ۴۶
آندرونیکوس رودسی ۴۶	ابوتمام ۱۹، ۲۰، ۲۹
ابراهیم بن محمد فزاری ۱۶	ابوجعفر احمد بن یوسف بن ابراهیم ۲۱
ابن ابی اصیبه ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۱۹، ۲۱،	ابوجعفر بن بویه ۳۰
۲۴، ۲۶، ۳۳، ۳۸، ۴۴، ۴۶	ابوجعفر محمد بن سنان البتانی ۳۵
ابن ابی ذؤاد ۲۲	ابوجعفر منصور عباسی ۱۱، ۱۳، ۱۴،
ابن جلجل، سلیمان بن حسان ۲۹	۱۶، ۲۴
ابن الحمّامی ابوزید بن علی ۴۲	ابوالحارث ← اسد بن جافی
ابن رشد ۳۸، ۴۵	ابوالحسن ← اسحاق بن حنین
ابن سینا ← ابوعلی سینا	ابودلف ۲۰
ابن قیم جوزیه ۳۹	ابوریده، عبدالهادی ۳۶، ۴۱، ۴۲
ابن کرّیب ← ابواحمد حسین بن	ابوزکریا یحیی بن عدی ۴۶
اسحاق بن ابراهیم	ابوسلیمان سجزی ۳۰
ابن نباته ۱۹، ۲۹، ۳۸	ابوطیب — سند بن علی
ابن ندیم ۲۳، ۲۸، ۳۳، ۴۴، ۴۶	ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن
ابن هشام ۴۰، ۴۳	سینا ← ابوعلی سینا
ابو احمد حسین بن اسحاق بن ابراهیم ۲۶	ابوعلی سینا ۸، ۱۷، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۲،
	۴۳، ۵۷

- ابومعشر بلخی ۲۳، ۲۸، ۳۵
 ابو یوسف الکندی ← کندی
 ابویوسف یعقوب بن اسحاق بن الصباح
 بن عمران بن اسماعیل بن محمد بن
 الاشعث بن قیس ← کندی
 ابی الفتوح بن کامیا ۴۲
 احمد بن حنبل ۱۱، ۲۲
 احمد بن کثیر فرغانی ۲۷
 احمد بن المعتصم بالله ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۹
 احمد بن موسی بن شاکر ← بنی
 موسی
 ارسطاطالیس ← ارسطو
 ارسطوطالیس ← ارسطو
 ارسطو ۷، ۸، ۱۴، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۳۶
 ۳۷، ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۵، ۶۵
 ارشمیدس ۱۴
 اسحاق بن حنین ۲۴، ۲۶، ۳۵، ۴۶
 اسحاق بن الصباح ۱۷، ۱۸
 اسد بن جافی ۲۵، ۲۶، ۳۵
 اسطاث ۴۶
 اسکندر افرویدی ۱۴، ۴۶، ۵۵
 اشعث ۱۸
 افلاطون ۱۴، ۳۰، ۳۶، ۳۷، ۴۹، ۵۳
 ۵۴
 اقلیدس ۱۴
 امین، احمد ۱۱، ۱۲
 بتانی ۴۰
 بشر مریسی ۱۰
 بطلمیوس ۱۴، ۲۸
 بقراط ۱۴
 بنی موسی (احمد، حسن و محمد بن
 موسی بن شاکر) ۱۳، ۲۱، ۲۶، ۲۷
 ۲۸، ۴۳
 بیهقی، ظهیرالدین ۱۹، ۳۶
 پارمنیدس ۵۰
 پلسنر ۴۱
 ثابت بن قره حرانی ۱۳، ۲۶، ۲۹، ۳۵
 ۳۷، ۳۹، ۴۱
 ثوفراستس ۱۴
 ثامه ۱۰
 جاحظ ۲۵، ۲۹، ۳۰
 جالینوس ۱۴
 جعفر بن محمد بن عمر ← ابومعشر
 بلخی
 جورجیس بن جبریل ۱۲، ۱۳، ۲۴
 حبیش بن الحسن الاعسم ۲۶
 حسن بن موسی بن شاکر ← بنی
 موسی
 حسن صدیق خان ۳۹

عبدالرازق، مصطفیٰ ۱۷، ۱۸، ۳۰، ۳۶.	حسنویہ ۳۵
۳۷، ۳۸، ۴۲	حنین بن اسحاق ۱۲، ۱۳، ۲۴، ۲۹، ۳۷.
علی بن ہیشم ۱۰	۳۹
عمر بن فرخان طبری ۲۹	خالد بن یزید اموی ۱۲
عیسیٰ بن اُسید نصرانی ۲۵	خسرو انوشیروان ۱۴
فارابی ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰	خضریٰ ۱۰
فیلسوف الاسلام ← کندی	دوبور ۱۲، ۱۵، ۱۷، ۳۶
فیلسوف العرب ← کندی	ذہبی ۲۲
قسطابن لوقا ۱۲، ۲۵، ۳۷	رشید ← ہارون الرشید
قفطی ۱۳، ۲۵، ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۸.	ریتہ ۴۱
۴۴، ۴۶	سدیو ۱۴، ۲۵
کندی ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۶-۲۱، ۲۳.	سقراط ۳۰، ۴۹
۲۵، ۲۶، ۲۸-۴۰، ۴۳-۴۸، ۵۱.	سلمویہ بن بنان ۳۵
۵۳-۵۵، ۵۷	سلیمان بن حسان ۱۹
کوهی ۴۳	سند بن علی ۲۱، ۲۷، ۲۸
ماسینیون ۲۹	شہرزوری ۳۰
مأمون ۹-۱۲، ۱۴، ۱۹-۲۱، ۲۴، ۳۹	صاعداندلسی ۳۳، ۳۸
مستوکل عباسی ۱۱، ۱۳، ۲۱، ۲۲.	طبری ۱۶
۲۶-۲۸، ۳۵	
محمد بن ابی العباس ۱۰	
محمد بن ابی القم الحسینی ۴۲	
محمد بن جابر بتانی ۱۵	
محمد بن موسیٰ بن شاگرد ← بنی موسیٰ	

يعقوب بن اسحاق الكندي ← كندی
يوحنا بن ماسويه ١٢، ١٣، ٢٤، ٣٥
يوستينيانوس ١٤

مذكور، ابراهيم ٣٦، ٣٧
مسعودی ٢٣
معتصم ٩، ١١، ١٩، ٢٠-٢٢، ٣٥، ٤٣،
٤٤، ٤٥

معتضد ٢٦
معلم اول ← ارسطو
معلم ثانی ← فارابی
معلم دوم ← معلم ثانی
منصور بن نوح سامانی ٣٩
منصور عباسی ← ابو جعفر منصور
عباسی
موفق ٣٥
مهدی ١٧، ٢٩

نفظويه ٣٥
نلینو ١٥
نوبخت ١٦
نیکولای دمشقی ٤٦

واثق ١١

هارون الرشید ٩، ١١، ١٢، ١٧، ٢٩
هرمس حکیم ١٥

یحیی بن ابی منصور ١٥
یحیی بن خالد برمکی ١٤
يعقوب الكندي ← كندی

فهرست کتب و جزوات

- | | |
|--|-----------------------------|
| «جزئی که تجزیه پذیر نیست» ۱۱ | ابجدالعلوم ۳۹ |
| جغرافیای معموره و صفت زمین ۲۸ | احکام النجوم ۱۵ |
| حدود الاشیاء و رسومها ۴۲ | اخبار الحكماء ۲۸ |
| حسن العقبی ۲۱ | «استطاعت و زمان بودن آن» ۱۱ |
| دائرة المعارف اسلام ۳۶ | اشارات ۸ |
| «درباره متناهی بودن جرم» ۴۲ | «الالف الصغری» ۴۶، ۴۷ |
| | «الف کوچک» ← «الالف الصغری» |
| | الفهرست ۲۳، ۲۸، ۳۵، ۴۶ |
| رسائل ثابت بن قرة ۴۳ | البخلاء ۲۵، ۲۹ |
| رسائل کندی ۴۱، ۴۳ | بهراسیس ۲۴ |
| رسالة الى المأمون في العلة والمعلول ۲۱ | بيان كليلد آسمانها ۱۵ |
| رسالة الحيلة لدفع الاحزان ۲۱ | تاريخ الاسلام ۲۲ |
| رسالة العقل ۴۱، ۴۳ | تاريخ حکماء الاسلام ۳۶ |
| رسالة في ذات الشعبتين ۲۱، ۴۴ | تألیفات ارسطو ۴۵ |
| رسالة في العقل ۲۱ | تعلیم ثانی ۳۹ |
| رسالة کندی به معتصم در فلسفه اولی ۴۳ | |
| رسالة کندی در چیستی آنچه ممکن | |

فی الوقفات التي فی السكون الذي بين
حركتي الشريان المتضادين ٣٥، ٢٥

كتاب حروف ٤٦

كتاب الكندی الى المعتصم بالله فی
الفلسفة الاولى ٢٠، ٤٣

كتاب کندی خطاب به معتصم بالله در
فلسفه اولی ٣٧، ٤٧

كتاب نفس ٥٥

كتاب یعقوب بن اسحاق الكندی الى
ابی العباس بن المعتصم بالله فی
معرفة الابعاد بواسطة الآلة ذات

الشعبتين ٢١، ٤٤

کتابش ١٣

«لام» ٤٦

مابعد الطبيعة ٤٧، ٤٨، ٥٣

مجسطی ١٤

مجلة الازهر ٣٦، ٤٢

مجلة خاورشناسی چکوسلواکی ٤١

مخروطات ٤٣

المذكرات لشاذان ٢٨

مروج الذهب ٢٣

«مقالة عقل ارسطو» ٥٥

مقولات ٨

نیست بینهایت باشد و اینکه

بینهایت به چه چیز گفته می شود ٤٤

رسالة ماهیت چیزی که ممکن است

بینهایت باشد ٤٢

رساله های ارسطو ٤٥

رسالة یگانگی خدا و متناهی بودن جرم

عالم ٤٢

زیج ١٥

شرح العیون ٢٩

شرح رسالة ابن زیدون ١٩

شفا ٨

ضحی الاسلام ١١

طبقات الاطباء ١٣، ٢٨

طبقات الامم ٣٣

فرق الطب ٢٤

فلسفة الاولى ٤٦

الفلسفة الاولى فی مادون

الطبیعیات والتوحید ٤٤، ٤٥

فی الحيلة لدفع الاحزان ٣٠

فی ذات الشعبتين ← رسالة فی ذات

الشعبتين

نامه کندی به احمد بن محمد خراسانی

در بیان متناهی بودن جرم عالم ۴۴

نامه یعقوب بن اسحاق کندی به علی بن

جهم در یگانگی خدا و متناهی بودن

جرم عالم ۴۴

نزّه الارواح ۳۰

فهرست طوایف

خاورشناس ۱۴، ۴۱	ادبا ۲۹
خلفا ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۲۰، ۳۴، ۳۵	اصحاب حدیث ۲۳
خلفای عباسی ← عباسیان	اعراب ۷
رومی مسیحی ۱۰	امامیه ۱۰، ۱۱
زیدیه ۱۰، ۱۱	امویان ۹، ۱۲
سریانیان ۷	اهل دین ۲۲
شارحان ارسطو ۴۷	اهل سنت ۲۲
شاگردان کندی ۳۵	اهل فلسفه ۲۲
عباسیان ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴	بنی عباس ← عباسیان
عراقی یهودی ۱۰	پزشکان ۳۳، ۳۴
عرب مسلمان ۱۰	پزشکان جندی شاپور ۱۳
علمای حدیث ۱۱	پزشکان سریان ۱۴
	حکمای مسلمان ۸
	حکیمان ۲۹، ۳۰
	حکیمان یونان ۲۴
	۱۲۶

فقها ۱۱

فلاسفه ۲۳، ۲۴، ۳۶

فلاسفه اسلام ۲۳، ۳۰

فلاسفه قرون وسطی ۵۲

مترجمان ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۱،

۲۴، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶،

۳۷، ۳۹، ۴۶

متفکران یونانی ۷

متکلمان ۱۱، ۱۸، ۱۹

محدثان ۱۱

مردان دین ۲۹

مسلمانان ۲۸، ۳۲

مسیحیان ۲۴، ۲۸

مشائین ۱۴، ۴۶

معتزلیان ۱۱، ۲۱، ۲۲

ملحدان ۳۹

منجمان ۱۶، ۲۵، ۲۸، ۲۹

مهندسان ۲۸، ۲۹

نصرانیان ← مسیحیان

یونانیان ۷، ۲۳

یونانی مسیحی ۱۰

فهرست امکنه

سجستان ۳۰	آکادمی ۱۴
عموریه ۱۲	انقره ۱۲
کتابخانه ایاصوفیه ۴۱	بغداد ۱۶
کتابخانه کنده ← الکندیه	جندیشاپور ۱۴، ۲۴، ۲۵
الکندیه ۲۱، ۲۶، ۲۸	حاران ۲۶
مدرسه رها ۱۴	حیره ۲۵
نهر جعفری ۲۷	دارالسلام ۲۱
	دارالکتب الملکیه ۴۱
	دجله ۲۷
	دروازه خراسان ۲۳
	روم شرقی ۷