



کتاب الجدید فی الحکمہ کہ گویا همان الکاشف سعدبن منصور بن حسن بن ہبۃ اللہ بن کمونہ (درگذشتہ ۶۸۳ ہـ ق) می‌باشد، برای نخستین بار توسط حمید الکیسی تصحیح و در سال ۱۹۸۲ م از سوی دانشگاه بغداد منتشر شده است.

متأسفانہ علی‌رغم تلاش‌های محقق، اثر ارائه شده مملو از اغلاط مطبعی و کاستی‌ها است و جا دارد متن پڑوہ دیگری، متن منقحی از الجدید را ارائه کند.

شگفت آن کہ محقق یاد شده در مقدمہ دچار دو خطای اساسی شدہ است:

نخست آن کہ هنگام ارائه گزارش محتوای اثر، عبارات و اصطلاحاتی را بہ کار برده کہ با آنچه در متن آمدہ مغایرت دارد. بہ عنوان مثال در مبحث عکس قضایای موجهہ می‌گوید: «فی عکس الموجبہ لا یلزم انخفاض الجہۃ الکلیۃ و الجزئیۃ» در حالی کہ در متن بہ درستی آمدہ: «...لا یلزم انحفاظ الجہۃ...» یا در عنوان باب پنجم آورده «فی النفوس و صفائہا و آثارہا» در حالی کہ «صفائہا» درست است. این غلط چند بار تکرار شدہ و نشان می‌دہد کہ غلط تایی نیست و متأسفانہ محقق فاضل! آن را این گونه قرائت کردہ است. همچنین هنگام بحث از گونه‌های ماہیت از ماہیت «یشترط شیء» یاد می‌کند کہ همان ماہیت «بشرط شیء» است. نیز در مبحث قدم و حدوث بہ جای معیت از واژہ «المنع» استفادہ می‌کند کہ تصحیفی از «المع» است. در بخش علت و معلول از جہت قبول بہ جہت قول و از علت غائی در تمامی موارد بہ العلة الغائبۃ یاد کردہ است. نیز در ص ۲۵۹ در مبحث جوہر و اعراض «مستغنیا» بہ غلط «مستغنیا»؛ در ص ۲۶۵ «لو وجد عینا» بہ غلط «لو وجد عینا» و در ص ۲۷۶ «یقدر منہا» بہ اشتباہ «بقدر منہا» و در ص ۲۸۲ «بالعرض» بہ غلط «بالعرض» ثبت شدہ است.

اشتباه مهمتر این کہ در گزارش خود، کتاب را بہ گونه‌ای فصل بندی کردہ کہ نہ با کتاب انطباق دارد و نہ با نظام فلسفی ابن کمونہ و اگر خوانندہ بہ متن مراجعہ نکند و بہ مقدمہ محقق فاضل! بسندہ و اعتماد کند، قطعاً دچار اشتباہات فاحشی خواہد شد و چہرہ‌ای متنازل از ابن کمونہ در ذہنش نقش خواہد بست.

محقق فاضل! کتاب را در قالب چہار محور یا بہ قول خودش چہار نکتہ تحلیل کردہ است:

- منطق

- متافیزیک = ماورای طبیعت

- فیزیک = طبیعیات

- انسان

جالب است کہ محقق فاضل! امور عامہ و مقولات عشر را در بخش طبیعیات گزارش کردہ است. ابداعی کہ روح

مدونہ الحکماء عرب السامراء

ابن کمونه هم از آن بی‌خبر است!! و تمامی حکمای پیشین و پسین را به تحسین واداشته است!

و اما ابواب کتاب:

مقدمه [در هدف از تألیف کتاب و فهرست مطالب آن]

باب اول: ابزار اندیشیدن که منطق نامیده می‌شود.

باب دوم: امور عامه

باب سوم: گونه‌های اعراض وجودی و اعتباری

باب چهارم: اجسام طبیعی، مقومات و احکام آنها

باب پنجم: نفوس، صفات آنها و آثارشان

باب ششم: عقول و آثارشان در عالم جسمانی و روحانی

باب هفتم: واجب الوجود، وحدانیت او و دیگر صفاتش

ابن کمونه در آغاز درباره‌ی انگیزه‌ی خود از تألیف این کتاب می‌گوید: «رباب باورهای عقلی و شرعیات نقلی بر این اتفاق نظر دارند که ایمان به خدا و روز بازپسین و عمل به صالحات، غایت کمالات انسانی است و بدون آنها نمی‌توان به نیکبختی سرمدی نایل شد و از شقاوت اخروی رهایی یافت. از سوی دیگر روشن است که این مهم به شکل یقینی و برهانی حاصل نمی‌شود مگر با علم حکمت که عبارت است از استکمال نفس انسانی به واسطه‌ی تحصیل تصورات و تصدیقات حقایق نظری و عملی بر حسب توان بشری.»

از این عبارات چند نکته قابل استفاده است:

- او حکما و متکلمان را در مصداق سعادت و راه تحصیل آن مشترک می‌داند.

- ضرورت و جایگاه انحصاری حکمت را در تحصیل باورهای یقینی و برهانی، بدیهی می‌داند.

- حکمت را نوعی علم می‌داند.

- در عین حال، در تعریفی که ارائه داده، حکمت را از مقوله‌ی شدن و صبرورت، نه معرفت و آن را در دو ساحت در کنار هم امکان‌پذیر می‌داند.

- اشاره دارد که مباحث حکمت به دو بخش اساسی حکمت نظری و عملی تقسیم می‌شود.

نیز از این تعریف می‌توان دریافت که حکمای پس از او چه میزان از این تعریف تأثیر پذیرفته‌اند.

نکته‌ی دیگری که در مقدمه بدان تصریح دارد این است که کتاب الجدید را به درخواست دولت‌شاه درحالی که فرصت چندانی نداشته و اوقات خود را مصروف به مشاغل دنیایی داشته تألیف کرده است.

در عین حال الجدید حاوی مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحث فلسفی است و در کنار نوآوری‌ها و دیدگاه‌های خود به عصاره‌ی افکار فلاسفه‌ی متأخر پرداخته است. شاید به همین دلیل این کتاب را الجدید نامیده است.

او به‌طور تلویحی به برتری کتاب خود نسبت به کتاب‌های پیشین اشاره می‌کند. آنجا که می‌گوید: علی‌رغم

این‌که به کوتاهی و بضاعت علمی اندک خود اعتراف دارم، بر این باورم که جایگاه این کتاب را تنها کسانی خواهند

یافت که به مدت طولانی به بررسی کتاب‌های فلسفی پیشین پرداخته باشند.

* * *

در این قسمت تلاش داریم تصویری اجمالی از درون‌مایه‌ی کتاب را ارائه دهیم:

دستگاه منطقی ابن کمونه

□ فصل اول

چیستی منطق، فایده‌ی منطق و برخی مباحث مقدماتی

ابن کمونه به منطق بسیار اهتمام داشت. از این رو تمامی مباحث کتاب الجدید فی الحکمة مبتنی بر قوانین و قضایای منطقی است. چرا که او منطق را ابزار تفکر دانسته و آن را چنین تعریف کرده است: «منطق، قانونی است که بدان می‌توان

اندیشه‌ی درست را از نادرست بازشناخت.»

متأسفانه علی‌رغم

تلاش‌های محقق،

اثر ارائه شده

مملو از اغلاط

مطبعی و

کاستی‌ها است و

جا دارد

متن پژوه دیگری،

متن منقحی

از الجدید را

ارائه کند.

مدونه الجدید عن المجلد الاول

اهمیت و ارزش منطق همانند اهمیت عروض نسبت به شعر و ایقاع نسبت به الحان و نغمه‌ها است. با این تفاوت که بسیاری از مردم به‌طور فطری از عروض و ایقاع بی‌نیازند، اما همگان نیازمند منطق‌اند مگر آنان که به هدایت الهی رهنمون شده‌اند. اینان اندک‌اند و آنان که به دلیل نادانی به کمک منطق نیز ره به جایی نمی‌برند، بسیارند.

* این کمونه واژه «فکر» را در اینجا این‌گونه توضیح می‌دهد که فکر توجّه ذهن به سوی مبادیِ مطالب است. مبادی به منزله ماده فکرنده؛ و چینش و شکلی که از ترتیب آنها به وجود می‌آید، به مثابه صورت. فکر آن‌گاه سامان می‌یابد و به نتیجه می‌رسد که صورت و ماده اش هر دو درست باشند. اما اگر کاستی داشته باشد، فکر فاسد می‌شود. تفاوت تعریف این کمونه با تعریف منطقیون در این است که آنها میان ماده و صورت فرقی نمی‌گذارند و بر این باورند که بازگشت فکر به امور حسی است.

* مبادی یا تصویری‌اند یا تصدیقی. حضور یک چیز در ذهن که همان ادراک است، تصوّر نامیده می‌شود. اما آنچه به تصوّر ملحق می‌شود و باعث می‌گردد شایسته تصدیق یا تکذیب شود، تصدیق نامیده می‌شود. تصدیق، حکم به ثبوت یک تصوّر برای تصویری دیگر است.

در کسب علم و ادراک ما همواره به دنبال این دو هستیم. اساساً تمامی معلومات و مجهولات ما از این دو گونه است: تصوّر و تصدیق.

فکری که به تصوّر مطلوب منتهی می‌شود، قول شارح و آنچه به تصدیق مطلوب می‌رساند، حجت.

* منطقی در مبادی تصویری و تصدیقی نظر می‌کند و به شکل کلی و قانونمند و بدون توجّه به مواد خاص مطالب جزئی، آنها را ترکیب می‌کند. اما این او را از بحث پیرامون الفاظ باز نمی‌دارد. زیرا او یا تعلیم‌دهنده معانی منطقی است یا فراگیرنده؛ و لفظ و معنا یک پیوند منطقی دارند.

این کمونه بر این باور است که در منطق هم یادآوری هست و هم معرفتی ساختارمند، که غلط در او راه ندارد. پس آنچه توسط قواعد منطق با اندیشیدن استنباط می‌شود، نیازمند منطقی دیگر نیست.

از اینجا درمی‌یابیم که این کمونه به‌طور آشکار از منطق ارسطویی تأثیر پذیرفته. چراکه فلسفه یونانی در آن دوران میان اعراب رایج بود و همان‌گونه که آموزه‌های ابن‌سینا و فارابی و اخوان‌الصفا و دیگران بر می‌آید، تعداد بیشماری متأثر از حکمت یونانی بوده‌اند.

* از آنجا که اکتساب مجهول به وسیله مجهول محال است. پس بناچار مبادی ذهنی باید به تصوّرات و تصدیقات بدیهی منتهی شوند. از سوی دیگر هر تصدیقی لااقل مبتنی بر دو تصوّر است.

* دلالت لفظ بر معنا سه گونه است:

- دلالت مطابقه: دلالت لفظ بر تمامی معنایی که برای آن وضع شده است، مانند دلالت خانه بر تمامی دیوارها و سقف و دیگر اجزای خانه.

- دلالت تضمن: دلالت لفظ بر جزئی از معنایی که برای آن وضع شده است، مانند دلالت خانه بر دیوار خانه.

- دلالت التزام: دلالت لفظ بر معنای بیرون از معنایی که برای آن وضع شده است، مانند دلالت سقف بر دیوار.

* اگر لفظ واحد بر معنای واحدی که دارای افراد متعدد است، به‌طور یکسان دلالت کند، متواطی است، مانند دلالت حیوان بر مصادیق آن.

اما اگر به‌طور یکسان دلالت نکند، مشکک است، مانند دلالت موجود بر جوهر و عرض.

* اگر لفظ بر معنای متعدد دلالت کرد، مشترک است، مانند واژه «عین» که در عربی بر چشم و طلا و... دلالت دارد.

گاه الفاظ متعدد بر یک معنا دلالت دارند، مانند انسان و بشر، در این صورت، مترادفند.

گاه الفاظ متعدد بر معنای متعدد دلالت دارند، مانند زمین و آسمان. در این صورت، متباین‌اند.

* اگر گوینده از اجزای مترتب شده واژه‌ایکه شنیده می‌شود، اجزای معنا را اراده نکند، آن لفظ «مفرد» است، مثل زید.

و اگر جز این باشد، مرکب است که قول نیز نامیده می‌شود، مانند حیوان ناطق. بنابراین فعل از تعریف مرکب بیرون می‌رود.

چراکه گرچه دو جزء دارد:

کتاب
الجدید فی الحکمة
که گویا همان
الکاشف سعدبن
منصور بن حسن بن
هبة الله بن کمونه
(در گذشته ۶۸۳ هـ ق)
می‌باشد،
برای نخستین بار
توسط
حمید الکبسی
تصحیح و
در سال ۱۹۸۲ م
از سوی
دانشگاه بغداد
منتشر شده
است.

- صیغه‌ای که دلالت بر زمان دارد و

- ماده‌ای که دال بر حدث است،

اما این دو، نه بر هم مترتب‌اند و نه شنیده می‌شوند.

* اگر لفظی در اخبار به وسیله آن یا درباره آن، مستقل بود و بر معنا و زمان دلالت داشت، کلمه است، مانند «راه رفت»؛

و الا اسم است، مانند «انسان». اما اگر به تنهایی بر معنایی دلالت نکرده، ادات است، مانند «در».

* اگر مفهوم مفرد مانع از اشتراک باشد، جزئی است، مانند علی که به او می‌توان اشاره کرد؛ و اگر چنین نبود، کلی است

که یا بالفعل میان افراد متعدد مشترک است مانند انسان و یا به دلیل مانعی بالفعل شرکت پذیر نیست، مانند خورشید.

* هر گاه صفات بر موصوف بار شوند یا بر عکس، مانند: «انسان ضاحک است» یا «ضاحک انسان است»، محکوم علیه

«موضوع» و محکوم به «محمول» به حمل مواطات می‌باشد، بر خلاف ضحک و کتابت که تنها در صورتی بر موصوف بار

می‌شوند که ضاحک و کتابت از آنها مشتق شوند و یا با اداتی مانند «ذی» ترکیب شوند، مانند ذی ضحک.

* اگر محمول، داخل ماهیت موضوع باشد، مانند حیوان نسبت به انسان یا عین ماهیت موضوع باشد، مانند انسان نسبت

به علی، «ذاتی» است و اگر بیرون از ماهیت موضوع باشد، «عرضی» است.

* عرضیاتی که ویژه یک ماهیت باشند، «خاصه» نامیده می‌شوند. چه برای تمامی افراد ماهیت صادق باشند، مانند:

ضاحک نسبت به انسان و چه بالفعل به برخی از افراد اختصاص داشته باشند، مانند: ماشی برای انسان.

* آنچه به وسیله «ما هو؟» یعنی «آن چیست؟» درباره‌اش سؤال می‌شود:

- اگر حقیقت واحدی باشد، پاسخ، تمامی ذاتیات آن حقیقت است. مثلا اگر پرسش شود «انسان چیست؟» پاسخ «حیوان

ناطق» است.

- اگر بیش از یک حقیقت باشد:

و آن حقایق متفاوت باشند، پاسخ، مجموع ذاتیات مشترک میان آنهاست که همان جنس است و آن حقایق انواع آن جنس

به‌شمار می‌آیند، مانند: انسان و اسب و پرنده چیستند؟ که پاسخ «حیوان» است. حیوان، جنس آنهاست و آنها انواع حیوان.

اما اگر حقایقی یکسان باشند و تنها در عدد متفاوت باشند، مانند: حسن و علی، در این صورت، پاسخ «آنها چیستند؟»

حقیقتی است که در دو حالت اشتراک و خصوصیت، مشترک است. پس پاسخ «حسن و علی چیستند؟» انسان است. این

حقیقت مشترک «نوع حقیقی» آن کثرت است. نوع حقیقی متفاوت از نوع اضافی است.

بدین ترتیب، این کمونه پیوسته عناصر منطق را با انسان و احوالش مرتبط می‌سازد و مثال‌های فراوانی از انسان ارائه

می‌کند. او بر این باور است که سلسله اجناس سیر صعودی دارند و بدانجا منتهی می‌شوند که جنسی فراتر از آن نیست و آن

«جنس عالی» یا «جنس الاجناس» است؛ و شامل انواع اضافی می‌شوند؛ و سلسله نزولی انواع تا نوعی پیش می‌رود که پایین‌تر

از آن نوعی نیست، بلکه افراد و اشخاص اند. این نوع متنازل را «نوع الانواع» می‌نامند. میان جنس الاجناس و نوع الانواع، هر چه

هست، نسبت به کلی دون خود «جنس» است و نسبت به کلی فراتر از خود «جنس». ویژگی هر نوع را «فصل» نامند که

قوام بخش نوع است، مانند ناطق برای انسان.

* دو مفهوم کلی اگر هر دو بر مصادیق دیگری صدق کند، مساوی‌اند، مانند انسان و ضاحک؛ و اگر صدق یکی بر افراد

دیگری یک سویه باشد، اولی را «اعم مطلق» و دومی را «اخص مطلق» نامند، مانند حیوان و انسان که اولی اعم است و دومی.

اما اگر یکی بر مصادیق دیگری صادق نباشد، چنانچه بر برخی از مصادیق آن صادق باشد، رابطه میان آن دو عموم و خصوص

من وجه است، مانند انسان و سفید؛ و الا آن دو متباین خواهند بود، مانند انسان و اسب یا موجود و معدوم.

* محمول‌های مفرد پنج گونه‌اند: جنس، نوع حقیقی، فصل، خاصه، و عرض عام. زیرا محمول یا ذاتی موضوع است یا

عرضی. ذاتی، یا شایستگی این را دارد که در جواب «چیست آن؟» قرار گیرد یا چنین نیست.

گونه نخست، یا پاسخ در سؤال از حقایق مختلف قرار می‌گیرد که آن جنس است، یا این گونه نیست که آن نوع حقیقی

است که در پاسخ از حقایق متحد قرار می‌گیرد.

گونه دوم که شایسته قرار گرفتن در پاسخ «چیست آن؟» نیست، نه مشترک میان حقایق مختلف است و نه تمام مشترک،

بلکه جزء مساوی است؛ و جزء مساوی برای جداسازی یک حقیقت از حقایق دیگر است که فصل نامیده می‌شود. [همان گونه

از این عبارات

چند نکته

قابل استفاده است:

او حکما و

متکلمان را

در مصداق

سعادت و

راه تحصیل آن

مشترک

می‌داند.

که مشاهده می‌کنید این کمونه بر خلاف جمهور منطقیون در تعریف فصل از پرسش «أی شیء هو فی ذاته؟»: «در جوهره ذاتش چیست؟» استفاده نکرده است.]

عرضی یا عارض یک ماهیت می‌شود، پس خاصه است یا چنین نیست، پس عرض عام است.
* معروض محمول‌های یاد شده «کلی طبیعی» است. خود آنها که عارض می‌شوند، «کلی منطقی» هستند و محمول کلی طبیعی و منطقی، «کلی عقلی» است.

□ فصل دوم

اکتساب تصورات

تصوّر یا تامّ است یا ناقص. تصوّر تامّ آن است که به کُنه حقیقت متصوّر احاطه داشته باشیم و ناقص آن است که بتوانیم متصوّر را از غیر خود جدا سازیم.

* هر قول شارحی اگر ما را به تصوّر تامّ شیء برساند، «حدّ تامّ» است. حدّ تامّ باید حاوی تمامی ذاتیات شیء محدود باشد. از این رو از جنس و فصل ترکیب می‌یابد. زیرا جنس، شامل تمامی ذاتیات مشترک است و فصل، حاوی تمامی ذاتیات جداسازنده از غیر.

* از آنجا که ایجاد یک شیء در خارج به ایجاد تمامی اجزای آن میسور می‌شود، ایجاد آن در ذهن که همان تصوّر کردن است، تنها با ایجاد تمامی ذاتیاتش در ذهن امکان‌پذیر است که به آن حد گفته می‌شود. حد هنگامی تمام است که تمامی ذاتیات محدود تصوّر شود.

* حد قولی است که دلالت مطابقی بر ماهیت شیء دارد.

* برخی پنداشته‌اند تمامی ذاتیات شیء عین خود شیء است. از آنجا نتیجه گرفته‌اند که پس تعریف شیء با ذاتیاتش تعریف شیء به وسیله خود است. غافل از این که اجزا در وجود و تصوّر بر شیء مقدمند. از این رو محال است که عین شیء که از آنها متأخر است باشند. باید توجه داشت که شیء عین اجزا به قید تألیف است و آنچه مقدّم بر شیء است اجزا بدون التفات به تألیف است.

* در تعریف حدی، باید جنس را بر فصل مقدم داشت. زیرا جنس دال بر چیز مبهمی است که فصل به آن تحصیل می‌بخشد. از این رو اگر بر عکس عمل کنیم و فصل را مقدم داریم، جزء صوری حد مختل می‌شود و نمی‌توان گفت حد شامل تمامی اجزای محدود است.

* اگر تعریف حدی بر حسب ماهیت محدود باشد، بسیار دشوار است. زیرا گاه دستیابی به ذاتیات ممکن نیست. از این رو اغلاط بسیاری رخ می‌دهد. اما اگر تعریف بر اساس مفهوم باشد کار ساده است و خطایی رخ نخواهد داد.

به عنوان مثال: اگر انسان را حیوان راست قامتی که بالطبع خندان است بدانیم، تمامی این اجزا ذاتیات مفهوم انسان هستند. بنابراین در تعریف نه می‌توان چیزی را افزود نه کم کرد. چه در آن صورت، آنچه را تعریف کرده‌ایم، محدود نخست نخواهد بود.

* تعریفی که ما را به تصوّر ناقص از محدود می‌رساند، حد ناقص است. چرا که در این گونه از حد برخی از ذاتیات کنار گذاشته می‌شوند. مانند تعریف انسان به جسم ناطق. در این تعریف به فصل جنس حیوان خلل وارد شده است. نیز اگر انسان را به ناطق تعریف کنیم، به کل جنس خلل وارد کرده ایم.

* رسم تام آن است که محدود از هر آنچه جز اوست، جدا شود؛ و رسم ناقص آن است که محدود از برخی از آنچه جز اوست، جدا شود.

آداب و شرایط تعریف

* بهترین رسم‌ها آن است که جنس در آغاز رسم قرار گیرد. زیرا بدین وسیله نخست ذات محدود به ذهن می‌آید و سپس به کمک فصول یا خواص و لوازم از غیر متمایز می‌شود. اما اگر فصول یا خواص و یا لوازم محدود را به کار ببریم، به دلالت مطابقی بر محدود دلالت نخواهد کرد، بلکه بر چیزی که مستلزم فصل یا خاصه و یا عرضی لازم است دلالت خواهد کرد. آری به دلالت التزام بر ذات محدود دلالت خواهد کرد، اما این دلالت قانونمند نیست. گاه عقل به دلالت التزام به شیء و جزئش منتقل می‌شود

جالب است که

محقق فاضل!

امور عامه و

مقولات عشر را

در بخش طبیعیات

گزارش کرده است.

ابداعی که

روح ابن کمونه هم

از آن

بی‌خبر است!!

و تمامی حکمای

پیشین و پسین را

به تحسین

واداشته

است!

گاه به خاصه دیگر. اما وقتی جنس را به کار ببریم، بر اصل ذات مرسوم دلالت می‌کند و سپس با به کار بردن لوازم و خواص، تعریف تمام می‌شود. مثلاً در تعریف انسان می‌گوییم: «حیوانی است که روی دو پا راه می‌رود و بالطبع می‌خندد» و یا مثلث را این‌گونه تعریف می‌کنیم: «شکلی است که سه زاویه دارد.»

* وقتی به دنبال خواص و لوازم هستیم، عقل در پی یافتن جامعی به نام ذات است. در این صورت دیگر نیازی به ذکر جنس نیست.

* قول شارح بدون آنچه خاص معرف باشد، تمام نیست؛ و این چند حالت دارد:

- رسم معرف به وسیله جنس و تمامی خواصش

- رسم معرف به وسیله جنس و برخی از خواصش

در واقع جنس عرض عام است و اعراض عرض خاص، مانند تعریف رسمی خفاش به پرندۀ بچه‌زا.

* اعراض و خواص باید بیانگر محدود باشند و نباید اختصاص آنها به محدود از پیش معلوم باشد. زیرا علم به اختصاص،

متوقف بر علم به مختص و مختص به است؛ و علم به آن دو متوقف بر علم به اختصاص و، این دور است.

* محدود نباید معلوم یا مجهول مطلق باشد. زیرا این دو قابل تعریف نیست. پس باید محدود از وجهی معلوم باشد و از

وجهی مجهول.

* خطای در تعریفات بر دو گونه است:

- خطای در حد به آن است که جای جنس از یکی از امور ذیل استفاده شود:

لوازم عام مانند: وجود و عرضیت.

فصل مانند: تعریف عشق به افراط در محبت.

نوع مانند: «شور، کسی است که به مردم ستم می‌کند» و «ظلم گونه‌ای از ستم است».

جنس دیگر مانند: «عقیف کسی است که قوه‌ای دارد که از شهوات دوری می‌کند» و «فاجر کسی است که آن قوه را دارد

ولی از شهوات دوری نمی‌کند». در اینجا قوه جای ملکه به کار رفته است.

موضوع مانند: به کار بردن چوب در تعریف صندلی

ماده فاسد مانند: «خمر انگور فشرده است» و «خاکستر چوب سوخته شده است.»

به کار بردن انفعالات جای فضول

- خطاهایی که شامل حد و رسم می‌شود:

تعریف شیء با خودش.

تعریف شیء با آنچه در معلوم یا مجهول بودن یا خود شیء مساوی است.

تعریف شیء با آنچه ناشناخته تر است.

تعریف شیء با آنچه تنها با خود آن شیء تعریف می‌شود. [اصطلاحاً این تعریف را دوری می‌نامند.]

□ فصل سوم

قضیه و گونه‌های آن

قول یا تقییدی است مانند «حیوان ناطق»؛ این به مثابه مفرد است؛ یا جزئی است؛ این قولی است که ذاتاً می‌تواند درست

یا نا درست باشد؛ و قضیه نامیده می‌شود.

قول تقییدی در اقوال شارحه و تعاریف کاربرد دارد؛ و قول جزئی در استدلال‌ها.

تمنی، ترجی، امر، نهی، قسم، نداء، تعجب و استفهام با قید «ذاتاً» از تعریف قول جزئی بیرون می‌رود. این موارد در علوم

کاربرد ندارند، بلکه در محاوره‌ها و در قالب خطابه و شعر قابل استفاده هستند.

* قضیه اعم از موجبه و سالبه، دو جزء دارد: محکوم علیه و محکوم به. اگر دو جزء قضیه از جزئیت خارج نشوند، قضیه

حمله است، مانند: «انسان راه رونده است». اما اگر در ترکیب از جزئیت خارج شوند، قضیه شرطیه است.

* در شرطیه ارتباط دو جزء اگر از نوع لزوم و مصاحبت یا سلب این دو باشد، شرطیه متصله خواهد بود؛ و اگر ارتباط دو

الجديد

حاوی مهمترین و

اساسی ترین

مباحث فلسفی

است و در کنار

نوآوری‌ها و

دیدگاه‌های خود

به عصاره

افکار فلاسفه

متأخر پرداخته

است.

شاید به همین

دلیل این کتاب را

الجديد

نامیده است.

مردان حکما و فلاسفه

جزء از نوع گسست و ناسازگاری یا سلب این دو باشد، شرطیه منفصله خواهد بود.

بنابراین قضیهٔ حملیه قضیه‌ای است که در آن حکم می‌شود که یک جزء - یعنی محمول - بر مصادیق جزء دیگر به نام موضوع حمل می‌شود؛ اعم از این که موضوع ذات باشد مانند «انسان کاتب است» یا ذات به همراه صفت باشد مانند «ضاحک کاتب است».

* موضوع و محمول، مادهٔ قضیه هستند و آنچه این دو را به هم ارتباط می‌دهد، صورت قضیه است که گاه در بعضی زبان‌ها به دلیل وجود قرینه حذف می‌شود، مانند: «زید ماش» در زبان عربی که در اصل «زید هو ماش» بوده است.
* اگر موضوع حملیه به دلیل جزئی بودن مانند «زید کاتب است» یا به اعتبار حکم خاص مانند «حیوان جنس است»، قابل تعدد نباشد، مخصوصه است، اما اگر قابل تعدد باشد:

- اگر میزان افراد موضوع بیان شده باشد، قضیه محصوره است که خود چهار گونه است:

موجب کلیه: هرگاه حکم بر تمام افراد موضوع شود، مانند «هر انسانی حیوان است».

سالیه کلیه: هرگاه حکم از تمامی افراد موضوع سلب شود، مانند «هیچ انسانی سنگ نیست».

موجب جزئی: هرگاه حکم بر برخی از افراد موضوع شود، مانند «برخی از انسان‌ها کاتب‌اند».

سالیه جزئی: هرگاه حکم از برخی از افراد موضوع سلب شود، مانند «برخی از انسان‌ها کاتب نیستند».

- اگر میزان افراد موضوع بیان نشده باشد، قضیه مهمله است، مانند «انسان در زبان است». قضیهٔ مهمله به مثابهٔ جزئی است.

* در قضایای محصوره، حکم شامل هر آن چیزی است که موضوع قرار گرفته اعم از این که جنس باشد یا نوع یا اصناف یا اشخاص؛ و آن گاه که اشخاص موضوع‌اند، شمال افراد موجود و آنچه موجود خواهد شد و انصافش به محمول محال نیست می‌شود.

* اگر محمول قضیه معدوله باشد - یعنی ترکیبی از لفظ محصل با یکی از ادات سلب - قضیه را معدوله نامند مانند «حسن ناپیوست».

قضیه معدوله شبیه به سالیه است. اما با هم تفاوت دارند:

در موجب معدوله حکم به ارتباط سلب می‌کنیم و در سالیه محصله حکم به سلب ارتباط می‌نماییم.

از سوی دیگر قضیهٔ موجب تنها در حالتی درست است که موضوع آن در خارج یا عقل - به تناسب حکم - موجود باشد. اما سالیه این گونه نیست.

* هر موضوع و محمولی در نفس الامر نسبتی خاص دارند، که به آن مادهٔ قضیه گفته می‌شود. اگر مادهٔ وجوب باشد، بدان معناست که محمول برای موضوع واجب است، مانند «زید انسان است». اگر امکان باشد، یعنی محمول برای موضوع امکان دارد، مانند «زید کاتب است». اگر امتناع باشد، یعنی محمول برای موضوع ممتنع است، مانند «زید سنگ است».

* اگر در قضیه به ماده تصریح شود یا از نسبت میان موضوع و محمول فهمیده شود، بدان جهت می‌گویند، چه مطابق ماده باشد، چه نباشد. [قضیه را در این حال «موجه» می‌نامند].

* گاه جهت بیش از یک ماده را شامل می‌شود، مانند آنجا که حکم می‌شود نسبت میان موضوع و محمول ممتنع نیست. روشن است که عدم امتناع، شامل امکان و وجوب هر دو می‌شود.

* گونه‌های قضایای موجه:

- هرگاه حکم شود که محمول تا مادامی که ذات موضوع ثابت است حتماً دوام دارد، قضیه ضروریه است، مانند «انسان ضرورتاً حیوان است» یا «انسان ضرورتاً سنگ نیست».

- هرگاه حکم مقید به ضرورت نشود ولی احتمال آن وجود داشته باشد، قضیه دائمه است، مانند «زید دائماً سفید پوست است» و چون آنچه واجب نباشد، موجود نمی‌شود، پس هیچ دائمه‌ای نیست مگر آن که در نفس الامر ضروری باشد. پس منظور ما از دوام آن است که به وجوب حکم نکنیم.

- هرگاه حکم شود به وجوب ثبوت محمول برای موضوع یا وجوب دوام سلب محمول از موضوع مادامی که موضوع متصف به وصف عنوانی باشد، مانند «هر کاتبی مادامی که کاتب است، انگشتانش متحرک است»:

در تعریفی که

ارائه داده،

حکمت را

از مقوله شدن و

صیورت،

نه معرفت و آن را

در دو ساحت

در کنار هم

امکان پذیر

می‌داند.

اگر به وجوب تصریح شود، قضیه مشروطه است و اگر تصریح نشود، قضیه عرفیه است.
- هرگاه حکم شود به وجوب دوام ثبوت محمول برای موضوع یا وجوب دوام سلب محمول از موضوع در برخی از اوقاتی که موضوع متّصف به وصف عنوانی باشد:

اگر به وجوب تصریح شود، قضیه حینیه ضروریه است و اگر تصریح نشود، قضیه حینیه مطلقه است.
- هرگاه حکم به وجوب دوام ثبوت محمول برای موضوع یا وجوب دوام سلب محمول از موضوع در برخی از اوقات ثبوت ذات موضوع باشد:

با تصریح به قید وجوب، قضیه عرفیه ضروریه است؛ و بدون تصریح به قید وجوب، قضیه مطلقه است.
- اگر حکم به سلب ضرورت عدم (در قضیه موجهه) یا سلب ضرورت وجود (در قضیه سالبه) شود، قضیه ممکنه عامه است و اگر حکم به سلب دو ضرورت با هم شود، قضیه ممکنه خاصه است که مرکب از دو ممکنه عامه است که در کیف مختلفاند.
* قضایای موجهه بی شمار است. احکام موجهاتی که از آنها یاد نشد، از آنچه گفتیم آشکار می شود.
* گونه های قضیه شرطیه:

اول: شرطیه متصله آن است که در آن حکم می شود به صدق تالی بر فرض صدق مقدم (در موجهه) و یا عدم صدق تالی بر فرض صدق مقدم (در سالبه).

دوم: شرطیه منفصله [آن است که در آن حکم می شود به عدم اجتماع مقدم و تالی در صدق و ناسازگاری آنها].
* گونه های شرطیه متصله:

- لزومیه: آن است که در آن حکم شود به لزوم تالی برای مقدم (در موجهه) مانند «اگر زید بنویسد، انگشتانش در حرکت است» و یا سلب لزوم تالی برای مقدم (در سالبه) مانند «این گونه نیست که اگر زید بنویسد، راه رونده باشد».
- اتفاقیه: آن است که در آن حکم شود به توافق مقدم و تالی بدون حکم به لزوم در موجهه مانند «اگر انسان ناطق باشد، حمار ناهق است» و عدم توافق مقدم و تالی بدون حکم به سلب لزوم در سالبه مانند «این گونه نیست که اگر انسان ناطق باشد، شیپه زنده باشد».

* شرطیه متصله از جهتی دیگر این گونه تقسیم می شود:

- متصله خصوصیه آن است که لزوم تالی برای مقدم و یا سلب لزوم آن در زمانی معین باشد، مانند «امروز است که اگر بیای اکرامت می کنم».

- متصله محصوره آن است که مشخص شود در چه اوقاتی تالی برای مقدم لزوم دارد: در تمامی اوقات یا برخی از اوقات.

- متصله مهمله آن است که بیان نشود در چه اوقاتی تالی برای مقدم لزوم دارد.

* سور در شرطیه متصله: سور ایجاب کلی «دائماً»، سور ایجاب جزئی «گاهی»، سور سلب کلی «البته این گونه نیست» و «دائماً این گونه نیست»، سور سلب جزئی «گاه این گونه نیست».

* اتفاقیه تنها در صورتی صادق است که مقدم و تالی آن هر دو صادق باشند، در حالی که لزومیه این گونه نیست.

* گونه های قضیه شرطیه منفصله:

- منفصله حقیقیه: شرطیه ای است که در آن حکم به عناد یا ناسازگاری دو یا چند قضیه در صدق و کذب با هم (در موجهه) و یا سلب عناد و ناسازگاری یاد شده شود، مانند: «یا این عدد زوج است یا فرد».

- منفصله مانعةالجمع: شرطیه ای است که در آن حکم به عناد و ناسازگاری دو یا چند قضیه در صدق فقط بدون این که مانعی از عناد در کذب باشد، مانند «یا این سنگ است یا درخت».

- منفصله مانعةالخلو: شرطیه ای است که در آن حکم به عناد و ناسازگاری دو یا چند قضیه در کذب فقط بدون این که مانعی از عناد در کذب باشد، مانند «یا زید در دریاست یا غرق نمی شود».

* سور شرطیه منفصله: سور ایجاب کلی «دائماً»، سور سلب کلی «البته این گونه نیست» و «دائماً این گونه نیست»، سور ایجاب جزئی «گاه این گونه است»، سور سلب جزئی «گاه این گونه نیست» و «این گونه نیست که دائماً چنین باشد».

* شرطیه منفصله در اثر ترکیب از حملیات و شرطیات به شش قسم تقسیم می شود که می توان از آنچه گذشت آنها را دریافت.

بزرگواران علمای اسلام

* در اینجا قضیه شرطیه دیگری به نام محرّفه وجود دارد که ساختار شرطیه را ندارد. اما از آنجا که ملاک معنی است نه عبارت، خللی در شرطیه بودن وارد نمی‌سازد.

□ فصل چهارم

لوازم قضیه

الف. نقیض

این قاعده مشهور است که اگر قضیه‌ای درست باشد، نقیضش نادرست خواهد بود و اگر قضیه‌ای نادرست باشد، نقیضش درست خواهد بود.

تناقض اختلاف دو قضیه در ایجاب و سلب است به گونه‌ای که اگر یکی صادق باشد، دیگری کاذب خواهد بود. افزون بر آن این که از سلب ایجاب کلی، سلب جزئی حاصل می‌شود و بر عکس. نیز از سلب کلی، ایجاب جزئی به دست می‌آید و بر عکس. بنابراین در تناقض اختلاف قضا یا در دو جهت است: کمیت و کیفیت؛ و باید در دیگر جهات متحد باشند. بدین ترتیب قضایای ذیل با هم متناقض اند:

ضروریه با ممکنه عامه، دائمه با مطلقه، مشروطه با ممکنه عامه، عرفیه با حینیّه مطلقه، حینیّه و ضروریه، و وقتیّه ضروریه با ممکنه عامه.

قاعده کلی در نقیض مرکبات این است:

الف. درحالی که قضیه کلی باشد، نقیض دو جزء را در قالب یک قضیه منفصله ارائه می‌کنیم. مثلاً نقیض موجهه کلیه ممکنه خاصه مانند «هر جیمی بآ است به امکان خاص» این است «یا بعض جیم بآ است بالضرورة یا بعض جیم بآ نیست بالضرورة».

ب. در صورتی که قضیه جزئیّه باشد:

– یا جزء موافق در کیف را به محمول (در موجهه) یا سلب محمول (در سالبه)

مقید می‌کنیم.

– اجزای منفصله را به بیش از دو طرف افزایش می‌دهیم.

– یا سور کلی را بر ادات انفصال مقدم می‌داریم.

پس نقیض ممکنه عامه، قضیه منفصله مانع الخلو است که دو سوی آن ضروریه‌اند.

نیز نقیض مطلقه لادائمه، قضیه منفصله مانع الخلو است که دو سوی آن دوام دارند. همچنین نقیض مشروطه لادائمه، منفصله‌ای است که یک سوی آن (طرف موافق در کیف) دائمه است و طرف مخالف آن حینیّه.

البته می‌توان از همین مثال‌ها نقیض دیگر موجّهات بسیطه و مرکبه را بدست آورد.

* نقیض قضیه متصله، قضیه‌ای است که در کم و کیف با آن مخالف است.

نقیض منفصله حقیقیه، سالبه‌ای است که به امکان عام تمامی اجزایش درست است یا منفصله مانع الخلو است.

نقیض منفصله مانع الجمع، سالبه‌ای است که جمع دو سوی آن امکان عام دارد.

نقیض منفصله مانع الخلو، مانع الخلو است.

* هرگاه دو قضیه کلیه تنها در کیف مختلف باشند، متضادند – چراکه می‌توانند هر دو کاذب باشند و نه صادق – و اگر دو

قضیه جزئیّه تنها در کیف مختلف باشند، متداخل در تحت تضادند – چراکه می‌توانند هر دو صادق باشند و نه کاذب – و اگر دو قضیه تنها در کم مختلف باشند، متداخلند.

* یکی دیگر از لوازم قضا یا عکس است. عکس عبارت است از جایگزین کردن هر یک از دو جزء قضیه در جای دیگر با

بقای صدق و کیف. بنابراین هر قضیه‌ای که مستلزم چنین قضیه‌ای باشد، عکس‌پذیر است.

* عکس قضا یا موجهه، قضیه جزئیّه حینیّه مطلقه است – اگر قضیه اصل حینیّه مطلق باشد – و مطلقه است – اگر قضیه

اصل مطلقه باشد – و ممکنه عامه است – اگر قضیه اصل ممکنه به امکان عام باشد –

* موجهه کلیه به کلیه منعکس نمی‌شود. چرا که ممکن است محمول به حسب ماده اعم باشد، مانند «هر انسانی حیوان

است» در حالی که «هر حیوانی انسان نیست».

ابن کمونه

به منطق بسیار

اهتمام داشت.

از این رو

تمامی مباحث کتاب

الجدید فی الحکمة

مبتنی بر

قوانین و

قضایای منطقی

است.

بدین ترتیب، ابن کمونه پیوسته عناصر منطق را با انسان و احوالش مرتبط می‌سازد و مثال‌های فراوانی از انسان ارائه می‌کند. او بر این باور است که سلسلهٔ اجناس سیر صعودی دارند و بدانجا منتهی می‌شوند که جنسی فراتر از آن نیست.

* در عکس قضایا موجهه، جهت باقی نمی‌ماند، مثلاً انسان برای کاتب ضروری است، اما کاتب برای انسان ضرورت ندارد.
* در قضایای سالبهٔ کلیه: ضروریه و دائمه و مشروطه و عرفیه به خودشان منعکس می‌شوند. مثال: «هیچ جیمی بآء نیست بالضرورة»؛ که عکس آن چنین است «هیچ بائی جیم نیست بالضرورة».
* اگر قضیهٔ مشروطه یا عرفیه مقید به لادوام شوند، باید نخست عکس قضیهٔ لازم قید را بگیریم - که قضیهٔ موجههٔ جزئیهٔ مطلقه است - سپس لازم این عکس را به عکس آن دو ضمیمه می‌کنیم بدون لحاظ قید. عکس، قضیهٔ مشروطه یا عرفیه‌ای است که برای بعضی افراد موضوع دوام ندارد.
* سایر موجهات سالبه منعکس نمی‌شوند.
* عکس قضایای متصلهٔ موجهه، قضیهٔ موجهه‌ای است که در لزوم و اتفاق با قضیهٔ اصل مطابقت دارد. قضایای متصلهٔ سالبهٔ کلیه، متصلهٔ سالبهٔ کلیه می‌باشد. اما متصلهٔ سالبهٔ جزئیه منعکس نمی‌شود.
* قضایای شرطیهٔ منفصله عکس ندارد. زیرا در واقع ترتیبی میان اجزای منفصله وجود ندارد. اگر عکس کنیم، تنها در لفظ عکس است، و هیچ تفاوتی در معنا ندارد.
* قضایا لوازم دیگری چون عکس نقیض دارند. عکس نقیض یک قضیه آن است که مقابل هر یک از دو جزء قضیه را در جای جزء دیگر قرار می‌دهیم به شرط بقای کیف و صدق.
حکم موجبات در عکس مستوی، حکم سوالب در اینجاست و حکم سوالب در آنجا حکم موجبات در عکس نقیض است.
بدین ترتیب ابن کمونه قضایا، گونه‌های قضیه، لوازم قضیه و عکس آن را با تمامی ریزه‌کاری‌ها بیان می‌کند. چرا که در نظام فلسفی او قضایا نقش اساسی دارند؛ به ویژه در این کتاب.

□ فصل پنجم

قیاس بسیط

قضایا پس از انضمام به یکدیگر لوازمی دارند که مهمترین آنها قیاس است.
قیاس بسیط قولی است که از دو قضیه ترکیب یافته و ذاتاً - و نه به دلیل خصوصیت ماده و یا قضیه‌ای دیگر و نه در اثر عکس - مستلزم قولی مغایر با آن دو است که نسبتی خاص با آن دو دارد.
* قیاس به دو قسم تقسیم می‌شود:
- استثنائی: قیاسی است که نتیجه یا نقیضش بالفعل ذکر شده باشد.
- اقترازی: قیاسی است که نتیجه یا نقیضش بالفعل در آن مذکور نباشد.
* اقترازی از دو حملیه یا دو متصله یا حملیه و متصله یا حملیه و منفصله و یا متصله و منفصله تشکیل می‌شود.
اجزای قیاس اقترازی مرکب از دو حملیه، در یک مفهوم مشترکند که اصطلاحاً «حد اوسط» نامیده می‌شود. زیرا واسطهٔ میان موضوع و محمول مطلوب است. موضوع مطلوب «صغر» و محمولش «اکبر» و آن مقدمهٔ قیاس که حاوی اصغر است «صغری» و دیگری که مشتمل بر اکبر است «کبری» نامیده می‌شود.
نسبت میان اوسط و موضوع و محمول مطلوب را «شکل» گویند و نحوهٔ چینش صغری و کبری را اقترازی یا ضرب.
اگر اوسط، محمول صغری و موضوع کبری باشد، شکل اول است که به طبیعت آدمی نزدیک است.
اگر اوسط در هر دو محمول باشد، شکل دوم است.
اگر اوسط در هر دو موضوع باشد، شکل سوم است.
اگر اوسط موضوع صغری و محمول کبری باشد، شکل چهارم است که دورترین شکل از طبیعت انسانهاست.
هر شکلی بر اساس این که از کدامیک از محصورات اربع تشکیل شده باشد، دارای شانزده ضرب است. اما در شکل اول تنها چهار ضرب نتیجه بخش هستند، که عبارتند از:
- صغری و کبری، هر دو موجههٔ کلیه باشند.
- هر دو کلیه باشند، ولی کبری سالبه باشد.
- صغری موجههٔ جزئیه و کبری موجههٔ کلیه باشد.

درود انکار العباد

- صغری موجب جزئی و کبری سالبه کلیه باشد.

ابن کمونه به تفصیل درباره ضروب اشکال دیگر و نیز منتج و عقیم آنها با ذکر امثله فراوان سخن گفته است که منطبق بر دیگر منابع منطق ارسطویی است. از این رو از یادآوری آنها خودداری می‌کنیم تا سخن به درازا نکشد.

* قیاس استثنایی به طبیعت آدمی نزدیک است و از یک قضیه شرطیه و استثناء از آن تشکیل می‌شود. بنابراین دو گونه است:

- قیاس استثنایی که مرکب از موجبه کلیه لزومیهای است که عین مقدم استثناء می‌شود تا عین تالی را نتیجه دهد؛ یا نقیض تالی استثناء می‌شود تا نقیض مقدم را به همراه داشته باشد. زیرا مقدم و تالی لازم و ملزوم هم هستند. از این رو با وضع ملزوم لازم وضع می‌شود و با رفع لازم ملزوم رفع می‌گردد. مانند «اگر خورشید طلوع کند، ستارگان پنهان می‌شوند. خورشید طلوع کرده است. پس ستارگان پنهان شده‌اند.»

اما نقیض مقدم و عین تالی هیچ نتیجه‌ای را به همراه نخواهد داشت. زیرا این احتمال وجود دارد که تالی اعم از مقدم باشد و روشن است که رفع اخص، نه مستلزم رفع اعم است و نه مستلزم وضع آن.

ابن کمونه در این قسمت نیز همانند سایر بخش‌ها به تفصیل درباره فروع قیاس استثنایی سخن گفته که چون حاوی نکته جدیدی نیست از آن چشم‌پوشی می‌کنیم.

□ فصل ششم

توابع قیاس

ابن کمونه در نظام منطقی خود بر این باور است که ما قیاس مرکب نیز داریم. بدین معنا که گاه می‌توان نتیجه یک قیاس را با مقدمه دیگری ترکیب کرد و این کار را تا آنجا ادامه داد که به نتیجه منتهی شود.

قیاس خلف یکی از مصادیق قیاس مرکب است. قیاس خلف عبارت است از اثبات مطلوب از طریق ابطال لازم نقیض مطلوب. زیرا وقتی لازم نقیض مطلوب نادرست باشد، حتماً نقیض مطلوب نادرست است که چنین لازم نادرستی را به همراه داشته و وقتی نقیض مطلوب نادرست بود، حتماً خود مطلوب درست است.

ابن کمونه چهار گونه قیاس خلف را با ذکر مثال تشریح کرده است.

* تفاوت قیاس خلف و مستقیم در آن است که:

- قیاس مستقیم از همان آغاز متوجه اثبات مطلوب است و از مقدمات متناسب با مطلوب تشکیل می‌شود. مقدمات آن نیز یا مسلم‌اند یا در حکم مسلم. در قیاس مستقیم، مطلوب را در ابتدا لحاظ نمی‌کنیم.

- قیاس خلف از همان آغاز متوجه ابطال نقیض مطلوب است و مشتمل بر نقیض مطلوب است. در قیاس خلف لازم نیست که مقدماتش مسلم یا در حکم مسلم باشند. در این قیاس نخست مطلوب درست فرض می‌شود و از آن به نقیض منتقل می‌شوند. گاه قیاس خلف به اعم یا اخص از مطلوب منتهی می‌شود.

* قیاس ضمیر یکی دیگر از گونه‌های قیاس است و آن قیاسی است که کبرای آن به دلیل وضوح و یا خفا محذوف باشد.

* عکس قیاس آن است که نقیض نتیجه به یکی از دو مقدمه قیاس ضمیمه شود تا مقابل مقدمه دیگر را به همراه داشته باشد.

* قیاس دور آن است که از انضمام نتیجه قیاس به عکس یکی از دو مقدمه‌اش، مقدمه دیگر به دست آید؛ و این با عکس کردن حدود میسر می‌شود. مانند این که بگویی: «هر انسانی ضاحک است و هر ضاحکی متفکر است. پس هر انسانی متفکر است.» سپس می‌گویی: «هر انسانی متفکر است و هر متفکری ضاحک است. پس هر انسانی ضاحک است.»

* استفراغ نتایج، آن است که از قیاسی بالعرض نتایجی به دست آید که لازم نتیجه ذاتی آن قیاس است. مانند: کذب نقیض نتیجه، عکس نتیجه، عکس نقیض نتیجه و دیگر جزئیاتی که تحت نتیجه با همراه آن است و دیگر لوازم قضایای حملیه و شرطیه.

از اینجا
در می‌یابیم که
ابن کمونه
به‌طور آشکار
از منطق ارسطویی
تأثیر پذیرفته.
چراکه فلسفه
یونانی در
آن دوران میان
اعراب رایج بود
و همان‌گونه
که آموزه‌های
ابن‌سینا و فارابی
و اخوان‌الصفا و
دیگران بر می‌آید،
تعداد بیشماری
متأثر از حکمت
یونانی بوده‌اند.

* روش اکتساب قیاس اقترازی از حملیات آن است که نخست ذاتیات و عرضیات و معروضات لازم و مفارقت دو حد مطلوب به دست آید. سپس به دنبال حد وسطی بود که تألیفی منتج از صغری و کبری را به همراه داشته باشد.

* قیاس شخصی در علوم کاربرد ندارد.

* از آنچه گفته شد می‌توان شیوه اکتساب قیاسی که منتج به شرطیه باشد را دریافت بدین شکل که مقدم وضعی در متصله و مقدم وضعی در منفصله را در حکم موضوع بدانیم و تالی طبیعی در متصله و تالی وضعی در منفصله را در حکم محمول. لزوم و عناد و مشابه این دو نیز در حکم حملیه سالبه هستند.

* شیوه اکتساب قیاس استثنائی نیز روشن است.

* تحلیل قیاسهای مرکب به آن است که حدود و مقدمات را از زوائد خالی کنیم و به دنبال اشتراک مقدمات با هم و با مطلوب باشیم تا بتوانیم دریابیم که قیاس را چگونه باید تألیف کرد. بی‌شک ما به قیاس‌های مرکب نیازمندیم. زیرا این‌گونه نیست که هر نتیجه‌ای به‌طور مستقیم قابل دستیابی باشد، بلکه گاه محرف است گاه برخی از اجزای آن محذوف است یا تغییر کرده است.

* اگر مقدمه‌ای را یافتیم که با کل مطلوب مناسبت دارد، از قیاس استثنائی استفاده می‌کنیم. اما اگر مقدمه‌ای با یکی از اجزای مطلوب مناسبت داشته باشد، به دنبال مقدمه دیگری می‌رویم که با جزء دیگر مناسبت داشته باشد و تلاش می‌کنیم تا آنها را بر اساس قیاسهای منتج مرتب کنیم تا به مطلوب برسیم.

* در هر حال باید تنها به معانی نظر داشته باشیم و از اشتباه میان معدوله با سالبه بپرهیزیم. چه در غیر این صورت، تحلیل ما تمام نخواهد بود.

□ فصل هفتم

صناعات خمس

صناعات خمس عبارتند از: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه.

اول: برهان، قیاسی است که از مقدمات یقینی تألیف یافته تا نتیجه‌ای یقینی را به همراه داشته باشد. یقین یعنی حکم به درستی یک تصدیق به گونه‌ای که زایل نشود.

چون یقینیات اکتسابی هستند، باید به مبادی واجب القبول بدیهی منتهی شوند. مبادی بدیهی عبارتند از:

- اولیات: قضایایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول آنها در حکم کافی است. مانند «کل بزرگتر از جزء است».
- محسوسات: قضایایی هستند که عقل به یاری حس درباره آنها حکم جزمی می‌کند. مانند «آتش می‌سوزاند». پس آنچه حس درک می‌کند ولی عقل حکم جزمی درباره آن نمی‌کند، از دایره محسوسات بیرون است.
- وجدانیات: قضایایی هستند که نفس ذاتاً یا به کمک حس باطن بدانها حکم می‌کند. مانند علم به این که ما اندیشه داریم.

- مجربات: قضایایی هستند که عقل در اثر تکرار احساس و به واسطه یک قیاس پنهانی که می‌گوید: اگر این قضیه اتفاقی بود، دائمی یا اکثری نبود بدان جزم پیدا می‌کند.

- متواترات: قضایایی هستند که نفس به دلیل فراوانی شهادتها به امر محسوس ممکن، اطمینان می‌یابد که آنها تبانی بر کذب نکرده‌اند. مانند علم به وجود مکه در زمان حاضر و وجود جالینوس در سده‌های پیشین.

- قیاس‌های فطری: قضایایی هستند که حد وسط آنها با آنهاست. از این رو حکم به درستی آنها می‌شود. مانند این که «دو نصف چهار است».

- حدسیات: قضایایی هستند که نفس به دلیل قرآینی غیر آنچه ذکر شد، بدانها یقین دارد و بر منطقیون واجب نیست به دنبال دلیل آن باشند.

جالب این که این‌گونه معتقد است تا برای کسی از این مبادی یقین حاصل نشود، برای او حجت نیستند.

* برهان دو گونه است:

- لمّی: برهانی است که حد وسط در آن هم علت وجود است و هم علت تصدیق به ثبوت اکبر برای اصغر. گرچه علت خود اکبر نباشد. حتی گاه اوسط معلول اصغر یا اکبر است. مانند: «این چوب با آتش تماس دارد و هر چوبی که چنین باشد، می‌سوزد.

تعریفی که

ما را به تصور

ناقص از

محدود می‌رساند،

حد ناقص است.

چرا که

در این‌گونه

از حد برخی از

ذاتیات

کنار گذاشته

می‌شوند.

مانند تعریف

انسان به

جسم ناطق.

پس این چوب می‌سوزد.»

- آئی: برهانی است که اوسط تنها علت تصدیق به ثبوت اکبر برای اصغر است. مانند: «این تب روز به روز فزونی می‌یابد و تبی که چنین باشد، می‌سوزاند. پس این تب سوزان است.»

و دلیل آن است که اوسط معلول حکم به ثبوت اکبر برای اصغر باشد. مانند: «این چوب در حال سوختن است و هرچه چنین باشد، آتش در تماس با آن است. پس این چوب در تماس با آتش است.»

دوم: جدل، صنعتی نظری است که آدمی با آن این توان را می‌یابد که به کمک مقدمات مسلمه بر هرچه می‌خواهد دلیل بیاورد به گونه‌ای که به قدر امکان هیچ نقضی بدان متوجه نشود.

آن کس که با استدلال می‌خواهد باور شخص را رد کند و هدفش ملزم کردن طرف مقابل است، سائل [یعنی پرسشگر] و آن که از عقیده‌اش دفاع می‌کند و هدفش این است که ملزم نشود، مجیب [یعنی پاسخگو] نامیده می‌شود.

مبادی جدل عبارتند از:

- مبادی عام: که همان مسلمات است

- مبادی خاص:

الف. مبادی خاص سائل: مسلمات نزد مجیب

ب. مبادی خاص مجیب: مشهورات

مشهورات چند گونه‌اند:

- مشهوراتی که پذیرش آنها ضروری است. چرا که همگان بدان اعتراف دارند.

- آرای محموده: قضایایی است که [همگان به دلیل مصلحت عمومی بر آن اتفاق نظر دارند؛ یعنی قضایایی که] اگر آدمی بود و عقل و حس و وهمش، و نسبت بدان‌ها آرموده نشده بود؛ و نهاد انسان بدان‌ها نخوانده بود، حکم به آنها نمی‌کرد. مانند حکم به این که اخذ مال غیر قبیح است.

افزون بر آن این که ضرورتی ندارد جدلی حجت‌هایی را بکار بندد که منتج حقیقت باشد، بلکه او می‌تواند دلیل‌هایی را به کار گیرد که عقیم یا منطبق بر شهرت یا مسلمات خصم باشد.

* استدلال‌های جدلی فواید فراوانی دارد که از آن جمله است:

- الزام مخالفان

- دفاع از باورها

- قانع کردن عوام و کسانی که قادر به استدلال برهانی نیستند.

- آرموده و ورزیده شدن ذهن

سوم: خطابه، صنعتی نظری است که می‌توان با آن جمهور را در حد توان قانع کرد.

مبادی خطابه سه دسته است:

- مقبولات: قضایایی است که به درستی‌شان اطمینان یا گمان داریم.

- مشهورات: قضایایی است که نفس در آغاز بدان‌ها اذعان دارد، اما وقتی در آنها درنگ می‌کند، یقینش به گمان و یا حتی تکذیب منتهی می‌شود. مانند: «به برادرت کمک کن، ستم‌دیده باشد یا ستمگر.»

- مطنونات: قضایایی هستند که نفس بدان‌ها تمایل دارد و در عین حال می‌داند که مقابل آنها نیز امکان دارد. بنابراین جدلی آن را از روی یقین به کار می‌بندد ولی به دنبال آن گمانش غلبه پیدا می‌کند.

چهارم: شعر، صنعتی نظری است که به کمک آن این توان را می‌یابیم از تخیلاتمان به عنوان مبادی انفعالات نفسانی مطلوب استفاده کنیم.

مبادی شعر همانا مخیلات ماست که باعث قبض و بسط نفس، سهل انگاشتن یک چیز یا ترسیدن از آن، و یا بزرگ‌داشتن یا کوچک شمردن یک امر می‌گردد.

و تخیل، نوعی محاکات است و التذاد و شگفتی را افاده می‌کند. از این رو نفوس عوام بیشتر از شعر تأثیر می‌پذیرد تا استدلال‌های اقلی.

همان‌گونه که

مشاهده می‌کنید

ابن کمونه

بر خلاف جمهور

منطقیون در

تعریف فصل

از پرسش «آئی

شیء هو فی ذاته؟»:

«در جوهره

ذاتش چیست؟»

استفاده

نکرده است.

سرور لکنا عزالسالمه

لازم نیست که شعر نتیجه واقعی به همراه داشته باشد، بلکه اقتناع و تخیل کافی است.

* شعر و خطابه در ترغیب و ترهیب در امور دینی و دنیایی مشترکند.

پنجم: مغالطه، قیاسی شبیه به برهان یا جدل است. اما در واقع این گونه نیست.

مواد مغالطه مشبهات و وهمیات است.

مغالطه یا در ماده است یا در صورت.

این کمونه به گونه سوم مغالطه یعنی مغالطه در ماده و صورت اشاره نمی کند.

از سوی دیگر مغالطه یا لفظی است و یا معنوی.

* مغالطه لفظی یا در لفظ مفرد است یا در لفظ مرکب.

* مغالطه به توسط لفظ مفرد، سه گونه است:

- مغالطه در جوهر لفظ از این جهت که داری مدلول های گوناگون است. [= اشتراک لفظی]

- مغالطه در احوال ذاتی لفظ؛ یعنی مغالطه ای که در شکل لفظ مفرد رخ می دهد. بدین معنا که از لحاظ صرفی لفظ شکل

واحدی دارد اما معانی آن متفاوت است. [مانند لفظ عدل که هم می تواند مصدر باشد و هم صفت مبالغه و یا مختار که هم اسم

فاعل است و هم اسم مفعول].

- مغالطه در احوال عرضی لفظ، مثل اشتباه در اثر اختلاف اعراب و بناء و اعجام و شکل. [مانند اشتباه «بخت وجوده» با

«یجب وجوده»].

* مغالطه در لفظ مرکب نیز سه گونه است:

- خود ترکیب مقتضی مغالطه باشد [که اصطلاحاً آن را ممارات می نامند. مانند «معاویه مرا فرمان داد تا علی را لعن کنم.

پس او را لعن کنید»].

- توهم وجود ترکیب مقتضی مغالطه باشد. یعنی ترکیبی در کار نباشد، اما توهم شود که وجود دارد. مانند زید که در فن

شعر ماهر نیست ولی در خیاطی ماهر است. در این صورت وقتی می گوییم: «زید شاعری ماهر است» منظورمان این نیست که

ترکیب شاعر و ماهر در مورد او صدق می کند و او در زمره شعرای ماهر و نامدار است بلکه منظورمان این است که به صورت

جدا و منفرد دو وصف یاد شده درباره او صادق است. اما متأسفانه معنای نخست به اشتباه به ذهن متبادر می شود.

- توهم عدم ترکیب مقتضی مغالطه باشد. یعنی ترکیب باشد ولی توهم شود که نیست. مانند «پنج زوج فرد است» منظور

این است که پنج مرکب از دو عدد زوج و فرد مثل سه و دو است، اما جمله موهم این است که پنج به تنهایی زوج است.

* مغالطه معنوی نیز سه گونه است:

الف. مغالطه در تألیف میان اجزای قضیه:

- ایهام انعکاس: مغالطه ای که در اثر خلل در دو جزء قضیه رخ می دهد. به این شکل که جای موضوع و محمول یا مقدم

و تالی عوض شود. مانند کسی که شراب را مایعی سرخ می بیند و گمان می کند که هر مایع سرخی شراب است.

- مغالطه ای که در اثر خلل در یک جزء قضیه رخ دهد. به این که ما بالعرض جای ما بالذات بشیند. به این گونه که جزء

قضیه حذف و بدلش جایگزین شود. مثلاً عارض حذف و معروض جایگزین شود و بالعکس. و یا لازم حذف و ملزوم جایگزین

شود و بالعکس. مانند آن که کسی انسان سفیدپوستی را ببیند که می نویسد. سپس گمان کند هر کاتبی سفیدپوست است و

سفیدپوست را جایگزین کاتب کند.

- سوء اعتبار حمل: آن است که مغالطه در اثر خلل در یک جزء قضیه رخ دهد. به این گونه که آن جزء آن گونه که باید ذکر

نشود یا چیزی که از قیود و شرایطش نیست با آن همراه شود یا چیزی که از شروط و لوازم آن است حذف شود. مانند این که

کسی در قضیه «الماهیة غیر الموجود» به جای غیر الموجود «غیر موجود» را که به معنی معدوم است به کار برد.

ب. مغالطه در تألیف میان چند قضیه نیز چند گونه است:

- یا در اثر این است که ترکیب قیاسی نیست و ادعا می شود که قیاسی است.

- یا این که ترکیب قیاسی است ولی در تألیف مقدمات خللی رخ داده است که این خود سه گونه است.

**وقتی به دنبال
خواص و
لوازم هستیم،
عقل در پی یافتن
جامعی به نام
ذات است.
در این صورت
دیگر نیازی به
ذکر جنس
نیست.**

مردم (کتابخانه) علم و ادب

در مجموع مغالطه معنوی چهار گونه است:

- جمع کردن مسائل در یک مسئله: مانند این عبارت که انسان فقط ضاحک است. در ظاهر این یک قضیه است ولی در واقع ترکیبی از دو قضیه است «انسان ضاحک است» و «هیچ غیر انسانی ضاحک نیست».
 - سوء تألیف: این که مقدمات قیاس، شرایط و ضوابط را دارا نباشند.
 - مصادره به مطلوب: نتیجه عین یکی از مقدمات باشد.
 - آنچه علت نیست علت انگاشته شود. به این که نتیجه را نتیجه مقدمات ندانیم.
- * از فواید مغالطه آن است که صاحبش را از افتادن در دام خطا باز می‌دارد - چه این که خود خطا کند یا کسی او را به خطا اندازد - و او را در برابر مغالطه‌کنندهها مأمون می‌دارد.
- گاه انسان مغالطه را برای امتحان به‌کار می‌برد و گاه برای مبارزه و از روی عناد.

بدیهی است کسی که به دنبال استدلال مناسب برود و اجزای لازمه را به دست آورد و شرایط مادی و معنوی را احراز کند، از غلط در امان خواهد بود. از جمله عواملی که ذهن را آبدیده می‌سازد و او را در جست‌وجو و تلاش یاد شده یاری می‌دهد فراوانی آگاهی از گونه‌های مغالطه است.

* این کمونه در پایان پنج نمونه از مغالطه‌های مشهور را ذکر و راه حل آنها را ارائه می‌دهد. او تصریح دارد که قواعد بسیاری برای حل مغالطه‌ها وجود دارد که از بیان آنها خودداری می‌کند و تصریح دارد که جدای از آگاهی از قواعد منطقی و آزموده بودن در آنها باید به فطرت سالم تکیه کرد.

نظام فلسفی ابن کمونه

الف. امور عامه

وجود و عدم، و احکام و اقسام آنها

ابن کمونه در مبحث وجود شناسی و به دنبال آن در بخش نیستی‌شناسی، مطالبی را ارائه کرده که با حکمت صدرایی بسیار مشابهت دارد و گاه نیز متفاوت است. در اینجا به طور فهرستوار به عمده آنها اشاره می‌کنیم:

وجود شناسی

- وجود قابل تعریف نیست. زیرا بدیهی‌ترین تصوّر هاست؛ و هیچ چیزی اعرف از وجود نیست تا بتوان با آن وجود را تعریف کرد؛ و هر که در صدد تعریف وجود برآمده، به خطا رفته و در تعریف وجود ناخواسته از خود وجود بهره برده و در ورطه «تعریف شیء بنفسه» افتاده، مانند تعریف وجود به «آنچه یا فاعل است یا منفعل» یا «وجود آن است که یا حادث است یا قدیم».

- اما نگاهی که ابن کمونه به شیئیت و رابطه اش با وجود دارد، متفاوت با رویکرد مشهور است. چه مشهور حکما شیئیت را اعم از وجود می‌دانند. اما او بر این باور است که شیئیت:

به اعتباری اعم از وجود است. چه هم بر وجود حمل می‌شود و هم بر ماهیت‌های معدوم و ممتنعات و ذهنیات صرف. و به اعتباری دیگر اخص از وجود است. اگر وجود را شامل وجود ذهنی هم بدانیم و شیئیت را مختص اشیای عینی. و به اعتباری مترادف با وجود است. اگر هر دو به عینی و ذهنی تقسیم شوند.

- تشکیک در وجود: وجود بر مصادیق خود به نحو مواطات حمل نمی‌شود، بلکه حمل آن تشکیکی است. چه وجود علت، اقوا و اقدم از وجود معلول است و وجود جوهر، اقوا و اقدم از وجود عرض و وجود عرض قار، اقوا از وجود عرض غیر قار و وجود مقولات اضافی اضعف از مقولات غیر اضافی است.

- اشتراک معنوی وجود: وجود داری یک مفهوم است. چه اگر چنین نبود، نمی‌توانستیم یقین داشته باشیم که بر وجود تمامی موجودات صدق می‌کند و نیز نمی‌توانستیم جزم پیدا کنیم آنچه نیستی بر آن صادق نیست، وجود بر آن صدق می‌کند.

بدهت تصور وجود، مشکک بودن وجود و اشتراک معنوی اش نیاز به استدلال و برهان ندارد و تمامی استدلال‌هایی که حکما ارائه کرده‌اند، تنبیه بر بدیهی است.

بهترین رسم‌ها آن است که

جنس در آغاز رسم

قرار گیرد. زیرا

بدین وسیله

نخست ذات محدود

به ذهن می‌آید

و سپس به کمک

فصول یا خواص

و لوازم از غیر

متمایز می‌شود.

- تعیین هر وجود به موضوع تنها نیست، بلکه هر وجود به آنچه جاری مجرای فصل می شود تخصص می یابد سپس مقترن به موضوع می شود.

- وجودها معانی مجهول الاسامی اند که از آنها به وجود خورشید، وجود زمین، وجود زید و... تعبیر می شود و لازمه آنها در ذهن، وجود عام است.

- وجود از معقولات ثانیة صرف است و این گونه نیست که در خارج وجود داشته باشد. چه اگر وجود موجود باشد، بدان معناست که شیئی دارای وجود است. حال سخن را متوجه آن وجود می کنیم: آیا آن نیز موجود است یا خیر؟ اگر موجود نباشد عدم در وجود راه می یابد که محال است و اگر موجود باشد باز ادامه می یابد و در نهایت به تسلسل می انجامد؛ نیز اگر وقتی می گویی «وجود موجود است» منظور این باشد که وجود نفس وجود است، در این صورت، دیگر وجود معنای واحدی نخواهد داشت.

- وجود به ماهیتهای عینی منضم نمی شود. چه اگر ضمیمه می شد، در خارج دو چیز داشتیم: ماهیت خاص و وجود خاص. به دیگر سخن این خود ماهیت عینی است که از سوی فاعل افاضه می شود، نه وجود. [به عبارت دیگر جعل به ماهیت تعلق می یابد، نه به وجود.]

- وجود دارای سه گونه است:

لذاته بذاته = واجب الوجود

لذاته لا بذاته = جوهر

لا لذاته و لا بذاته = عرض

- وجود از جهتی دیگر به دو گونه تقسیم می شود:

وجود بالذات: و آن هر آن چیزی است که در اعیان دارای وجود مستقل باشد، اعم از جوهر و عرض.

وجود بالعرض: اعدام و موجودات اعتباری هستند که در اعیان تحقق ندارند مگر به عرض موجودی حقیقی.

- وجود یا عینی است یا ذهنی. استدلال ابن کمونه بر وجود ذهنی چنین است:

ما چیزهایی را تصور می کنیم که یا ممتنع الوجودند مانند اجتماع ضدین یا معدومند چون کوه یاقوت. از سوی دیگر ما این تصورات را از هم جدا می سازیم و هر چیزی که متمایز باشد، ثابت است و چون در خارج نیست، پس در ذهن است.

نیستی شناسی

- اعدام در فضای ذهن متمایزند و متعدد.

- اعاده معدوم (با تمامی عوارض و مشخصاتش) محال است. او برای اثبات این قضیه دو استدلال ارائه می کند: یک استدلال مستقیم از طریق بیان تفاوت میان معاد و مستأنف و اثبات این که این دو یکی نیستند. دیگری از طریق برهان خلف و این که اگر اعاده معدوم جایز باشد، چه محذورو محالی را به همراه خواهد داشت.

ماهیت و تشخیص آن و اقسامش

- ماهیت، حقیقت و هویت هر پدیده است و مغایر با هر آنچه غیر اوست.

- ماهیت من حیث هی چیزی جز خودش نیست. مانند انسانیت که من حیث هی هیچ یک از مفاهیم: وجود، عدم، وحدت، کثرت، عموم، خصوص و نظایر آن داخل در انسانیت نیست. چه اگر مثلا وجود داخل مفهوم انسانیت بود، انسانی که تنها در ذهن است، انسان نبود یا اگر عموم داخل آن بود، دیگر زید انسان نبود.

ماهیت دو گونه است:-

لابشرط: همان ماهیت من حیث هی است. این ماهیت در خارج موجود است.

بشرط لا: یعنی ماهیت مجرد از تمامی لواحق. این ماهیت نه در ذهن موجود است و نه در خارج. چه ماهیت در هر یک از دو ظرف ذهن و خارج دارای لواحق و مشخصات خاص خود است.

- ماهیتی که از عوارض خارجی عاری باشد، تنها در ذهن موجود است و با ماهیت خارجی در مفهوم مشترک است. بنابراین انسانیت خارجی واحدی که بعینه در ضمن مصادیق خارجی موجود باشد نیست. چه در آن صورت، اشیای متضاد بر یک شیء معین صدق می کرد. پس انسانیت موجود در زید متفاوت از انسانیت موجود در خالد است. اما هر دو در انسانیت مشترکند.

مفهوم مشترک در میان افراد خارجی را کلی طبیعی می نامند. به دیگر سخن انسانیت در ذهن معروض کلیت و در خارج

در اینجا
قضیه شرطیه
دیگری به نام
محرّفه وجود دارد
که ساختار
شرطیه را ندارد.
اما از آنجا که
ملاک معنی است
نه عبارت،
خللی در
شرطیه بودن
وارد نمی سازد.

معروض تشخیص است.

ابن کمونه بر این باور است که کلیت طبیعت تنها به دلیل صدق آن بر مصادیق خارجی نیست. چه در این جهت جزئیات با طبیعت مشترکند. زیرا برخی از جزئیات بر برخی دیگر صدق می‌کند. علت اصلی کلیت طبیعت آن است که مثال ادراکی مصادیق موجود و مصادیق آتی است.

در برابر کلی طبیعی که در خارج موجود است، دو کلی منطقی و عقلی قرار دارند که در خارج موجود نیستند.

– ماهیت از جهتی دیگر دو گونه است:

ماهیت ما قبل کثرت: مانند ماهیتی که نخست آن را تصور می‌کنیم سپس صورت‌هایی مانند آن را در خارج ایجاد

می‌کنیم.

ماهیت ما بعد کثرت: مانند صورتی که از مصادیق خارجی انتزاع می‌کنیم.

– ابن کمونه در ادامه به بحث ملاک کثرت و تمایز ماهیات می‌پردازد. او بر آن است که اگر ماهیات جنسی باشند، تمایز و

تکثر آنها به فصل است و اگر نوعی باشند، به عرض غیر لازم.

– او با کمال شگفتی اتمیت و انقصیت را از ممیزات می‌انگارد.

– تشخیص غیر از تمایز است. تشخیص پدیده‌ها به خود آنهاست و تمایز آنها در مقام مقایسه با مشارکان ضرورت

می‌یابد.

– ماهیت از جهتی دیگر یا بسیط است یا مرکب. ضرورت وجود ماهیت‌های بسیط برای آن است که اگر ماهیت‌های

بسیط نباشند، ماهیت‌های مرکب موجود نخواهند بود. در ماهیت مرکب اجزا نیازمند به یکدیگرند. ترکیب ماهیت گاه حقیقی

است و گاه اعتباری.

در هر حال، اجزای ماهیت مرکب اگر اعم از دیگری باشد «متداخلند» و الا متباین‌اند. اجزای متداخل همان جنس – جزء

مبهم ماهیت – و فصل – جزء متحصّل و تحصل بخش – است و اجزای متباین «اعراض». البته جزئیات اینها به معنای آن

است که جزء حد ماهیتند، نه جزء حقیقی. از این روست که بر ماهیت حمل می‌شوند. چه جزء حقیقی بر شیء حمل نمی‌شود.

– نکته پایانی این که کلی عقلی در اثر تقیید به کلی عقلی دیگر جزئیت و تشخیص نمی‌یابد، گرچه این تقیید تا بی‌نهایت

ادامه یابد.

وحدت و کثرت

وحدت عبارت است از تعقل قسمت‌ناپذیری یک هویت. این معنا بدیهی است.

ابن کمونه بر این باور است که وحدت در خارج وجود ندارد و مقوله‌ای ذهنی است. او برای اثبات مدعایش به قاعده «کل

ما یلزم من تحققه تکثره» استناد می‌کند بدون این که بدان تصریح کند. او می‌گوید: اگر وحدت همانند دیگر پدیده‌ها موجود

واحدی بود، می‌بایست دارای وحدتی باشد. آن وحدت نیز اگر موجود بود، وحدتی داشت. لازمه این سخن آن است که وحدت

دارای بی‌نهایت وحدت باشد و این محال است.

نیز وحدت چیزی جدای از ماهیت اشیاء نیست. این گونه نیست که هر موجود واحدی دارای یک ماهیت و یک وحدت

باشد. چه اگر این گونه بود، آن ماهیت باید وحدتی داشت و وحدت نیز چون جدای از ماهیت فرض شده، باید وحدتی دیگر

داشت و این از محالات بدیهیه است.

توجه دارید که بنابر اصالت وجود، وجود مساوق وحدت است؛ اما ابن کمونه چون به نوعی ماهیت را اصیل می‌پندارد، آن

را مساوق وحدت می‌انگارد.

در ادامه واحد را به تشکیک به واحد حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌کند. سپس گونه‌های واحد غیر حقیقی را بر می‌شمارد

و تعریف می‌کند.

واحد غیر حقیقی آن است که در واقع کثیر است، اما از سویی واحد نیز هست. یعنی علی‌رغم این که کثیر است، عاملی به

آن کثرات وحدت می‌بخشد. از دو حال بیرون نیست: یا جهت وحدت، مقوم جهت کثرت است یا این گونه نیست.

– اگر مقوم نباشد، یا از عوارض آن است یا این گونه نیست.

– اگر از عوارض نباشد، یا محمولات برای موضوع واحد شخصی‌اند یا موضوعات برای محمول واحدند.

محدود

نباید معلوم یا

مجهول مطلق باشد.

زیرا این دو

قابل تعریف نیست.

پس باید محدود

از وجهی

معلوم باشد و

از وجهی

مجهول.

بدین ترتیب ابن کمونہ قضایا، گونه‌های قضیه، لوازم قضیه و عکس آن را با تمامی ریزه‌کاری‌ها بیان می‌کند. چرا که در نظام فلسفی او قضایا نقش اساسی دارند؛ به ویژه در این کتاب.

در آن حالتی که وحدت مقوم کثرت است:
- اگر در پاسخ به سؤال ما هو باشد:
یا در ذاتیات مختلفند، این واحد جنسی است.
یا در ذاتیات مختلف نیستند، این واحد نوعی است.
- اگر در پاسخ از سؤال «ای شیء هو فی ذاته» باشد، واحد فصلی است.
تمامی آنچه گفته شد، اقسام واحدی است که بر کثیر قابل حمل است. اما اگر واحد بر کثیر قابل حمل نبود، اگر خود قابل قسمت نباشد و مفهومی ورای قسمت ناپذیری نداشته باشد، این وحدت است. اما اگر مفهوم دیگری داشته باشد، اگر دارای وضع است، نقطه است و الا واحد مطلق است.

اما اگر قابل قسمت بود، اگر بالفعل قسمت نشد، واحد اتصالی است. اگر قسمت شد، دو حال دارد:
- یا اجزایش متمایز نیست، این مرکب حقیقی است.
- والا واحد اجماعی است و وحدتش یا چون بدن طبیعی است یا چون تخت صناعی است و یا چون سکه وضعی است.
لازم به ذکر است که وحدت در جنس را «مجانست» وحدت در نوع را «مشاکلت» و وحدت در کم را «مساوات» و وحدت در کیف را «مشابهت» و وحدت در وضع را «مناسبت» و وحدت در وضع اجزا را «موازات» نامند.
* لازمه وحدت این همانی است و لازمه کثرت غیریت. غیریت به مماثلت و مخالفت تقسیم می‌شود.
مثلاً، دو مفهومی‌اند که در نوع مشترک باشند و لازم نیست که در تمامی صفات یکی باشند. چه در آن صورت یکی بودند نه دو تا.

متقابلان، دو مفهومی‌اند که در حالت واحد و از جهت واحد، بر شیء واحد صدق نکنند.
متقابلان چهار گونه‌اند:
- یا هر دو وجودی‌اند و تعقل یکی بسته به دیگری است، این دو متضایفان‌اند، مانند پدری و فرزندی.
- یا هر دو وجودی‌اند و تعقل هر یک بسته به دیگری نیست، این دو متضادند، مانند سیاهی و سفیدی.
- یا یکی وجودی و دیگری عدمی است، و عدمی به گونه‌ای است که استعداد پذیرش وجودی را - بر حسب شخص یا نوع یا جنس - داراست، این عدم و ملکه است، مانند بینایی و نابینایی.
- یا یکی وجودی و دیگری عدمی است و عدم قابلیت پذیرش وجودی را ندارد، این دو متناقض‌اند، مانند انسان و نا انسان.

مواد سه‌گانه وجوب، امکان و امتناع

مفهوم مواد سه‌گانه بدیهی است. هر کسی می‌داند که انسان واجب است حیوان باشد و ممکن است کاتب باشد و ممتنع است که سنگ باشد. این علم بدیهی فطری حتی برای کسانی که با علوم سر و کار ندارند، حاصل است. بنابراین هر که در صدد تعریف حقیقی این سه برآمده، مرتکب اشتباه فاحشی شده است. حتی برخی از تعریف‌ها دوری است و در تعریف هر یک از مواد، دیگری به کار رفته است.

با این وجود از میان این سه وجوب اعراف است. چرا که در واقع وجوب، تأکد وجود است و وجود اعراف از عدم است. زیرا وجود ذاتاً معلوم است، اما عدم با وجود شناخته می‌شود.

* در واقع در مقایسه صورت‌های ذهنی با خارج است که این مفاهیم عقلی انتزاع می‌شوند.

البته هر یک از وجوب و امکان و امتناع برای موضوعات خود در عقل عارض می‌شوند.

* ممکن بر دو گونه است:

- ممکن الوجود فی ذاته.

- ممکن الوجود لغيره.

هرچه برای دیگری ممکن باشد، خود ذاتاً نیز ممکن است. اما عکس آن صادق نیست؛ یعنی احتمال دارد چیزی ذاتاً ممکن باشد اما برای دیگری واجب باشد، مانند زوجیت که ذاتاً امری ممکن است ولی برای عدد چهار واجب است.
از اینجا می‌توان نکته دیگری را دریافت و آن این که امکان برای ممکنات واجب است. چه اگر زوال امکان از ممکن جایز

باشد، دیگر ممکن نخواهد بود بلکه واجب یا ممتنع می‌شود و این خلاف فرض است.
امکان وقتی عارض ممکن می‌گردد که خود ماهیت با قطع نظر از وجود و عدمش لحاظ شود. اما اگر با وجود و یا عدم
لحاظ شود، عروض امکان محال خواهد بود. علم به امکان فطری است.

* واجب نیز دو گونه است:

- واجب‌الذات.

- واجب‌الغیر.

* ممتنع نیز دو گونه است:

- ممتنع بالذات

- ممتنع بالغیر

ممکن در هر حال نیازمند سبب است. چرا که نسبت ممکن به وجود و عدم، مساوی است. پس برای موجود شدن یا
نشدن و به دیگر سخن برای ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم نیازمند سبب و علت خارجی است. [البته وجود ممکن علت
می‌خواهد و عدمش در اثر عدم علت وجود است که از آن مجازا به علت عدم ممکن تعبیر می‌شود.] برخی گمان کرده‌اند که
اولویت باعث وجود یا عدم ممکن می‌شود. این کمونه بطلان و نادرستی این گمانه را نیز اثبات می‌کند.

نکته پایانی این که همان گونه که ممکن برای تحقق نیازمند علت است، برای بقای حالت امکانی نیز نیازمند علت است.

قدم و حدوث

این کمونه بر خلاف مشهور در عنوان فصل، قدم را مقدم می‌دارد. اما در متن همانند تمامی حکما با تعریف حدوث آغاز
می‌کند.

حدوث نزد جمهور یعنی حصول شیء پس از نیستی در زمان گذشته؛ و قدم مقابل حدوث است.

بنابراین معنا، نمی‌توان زمان را حادث دانست.

خواص از گونه‌های دیگر از حدوث به نام حدوث ذاتی سخن گفته‌اند و آن عبارت است از نیازمندی شیء به غیر، اعم از
این که نیاز تداوم یابد یا نه. روشن است که بنابراین معنی قدیم ذاتی تنها در مورد واجب تعالی صادق خواهد بود.

در هر صورت ما در این کتاب هرگاه درباره حدوث و قدم سخن گوئیم، مرادمان زمانی است، نه ذاتی.

* از آنجا که حدوث و قدم مبتنی بر تقدّم و تأخر است، لازم است به گونه‌های تقدّم و تأخر اشاره داشته باشیم:

- تقدّم و تأخر زمانی، مانند تقدّم پدر بر فرزند.

- تقدّم ذاتی، مانند تقدّم حرکت دست و کلید بر باز شدن در.

- تقدّم طبیعی، مانند تقدّم عدد یک بر دو.

- تقدّم رتبی، مانند تقدّم صف اول بر صف دوم در نماز جماعت.

- تقدّم به شرف، مانند تقدّم آموزگار بر دانش آموز.

معیت و همراهی نیز همان اقسام را داراست.

* حدوث ذاتی بر حدوث زمانی اولویت دارد.

در حدوث ذاتی نیاز به علت ذاتی است. درحالی که در حدوث زمانی گرچه حادث نیازمند علت است، اما این نیاز ذاتی نیست
لذا احتمال دارد محدث واجب‌الوجود باشد و بی‌نیاز از غیر. در حادث زمانی تنها امکان که لازم ماهیت آن است، برای فیضان
از واجب‌الوجود کافی نیست. بلکه به شرط دیگری نیز نیازمند است.

حادث زمانی دارای دو امکان است: امکانی که به ماهیتش باز می‌گردد و استعداد و استعداد نیازمند محلی به نام ماده است.
پس هر حادث زمانی مسبوق به ماده و حرکت است. استعداد نزدیک و دور می‌شود. مثلا استعداد عناصر برای انسان شدن
همانند استعداد نطفه نیست.

علت و معلول

علت، آن چیزی است که وجود یا عدم شیء بسته به آن است. علت دو گونه است:

- علت تامه: مجموع تمامی اموری [چون شرایط و زوال موانع] است که وجود شیء بسته به آنهاست و با آنها به وجوب

این قاعده
مشهور است که
اگر قضیه‌ای
درست باشد،
نقیضش نادرست
خواهد بود و
اگر قضیه‌ای
نادرست باشد،
نقیضش
درست خواهد
بود.

می‌رسد.

علت ناقصه: برخی از اموری است که وجود شیء بسته به آنهاست. البته بدین معنا نیست که با بودن آنها وجود معلول ضرورت می‌یابد، اما نبود علت ناقصه باعث نبود معلول می‌گردد.

* این که گفته می‌شود عدم علت، علت عدم معلول است، مجازی است. چه عدم چیزی نیست تا چه رسد به این که علت چیزی شود.

* معلول همان گونه که در وجود نیازمند علت است، در بقا نیز نیازمند اوست. در مثال‌های عرفی چون بنا و بنا علت وجود با علت ثبوت مغایر است. نه این که معلول در بقا نیازمند علت نباشد.

* دو علت تامه یک معلول نخواهند داشت. چه اگر چنین باشد، باید به واسطه هر یک واجب شود و در آن صورت در اثر وجوب به وسیله هر یک

از دیگری بی‌نیاز خواهد شد. نیز اگر چنین باشد، با علت دوم مدخلیتی در علیت ندارد یا دارد. اگر ندارد پس دومی علت نیست؛ و اگر دومی

مدخلیت دارد، پس این دو علت مستقل نیستند، بلکه مجموعاً و در کنار هم علتند که این خلاف فرض است.

* نیز معلول یک علت نمی‌تواند از همان جهتی که معلول است، علتِ علتِ خود باشد. چه در این صورت دور لازم می‌آید. نیز لازم می‌آید که به خود نیازمند باشد.

* همچنین تسلسل علل محال است. بدین معنا که در جایی که مجموعه‌ای از علل و معلولات به صورت مترتب بر هم باشند، یعنی هر یک به ترتیب معلول علت قبلی باشد، در نهایت باید به علتی منتهی شود که خود معلول دیگری نیست. چه در غیر این صورت هیچ‌یک از معلولات آن سلسله موجود نخواهد شد. همچنین وقتی مجموعه یاد شده همه معلول باشند، نیازمند علتی بیرون از آن مجموعه می‌باشند. چه اگر آن علت نیز در این مجموعه باشد، معلول خواهد بود.

ابن کمونه برهان دیگری نیز اقامه می‌کند که به برهان تطبیق مشهور است. اجمال آن این که در اینجا دو سلسله وجود دارد: سلسله علل و سلسله معلول‌ها. او بر این باور است که باید سلسله علل یکی افزون بر سلسله معلول‌ها باشد. چه در غیر این صورت، تقدّم و تأخر علت و معلول از بین می‌رود.

* از دیگر مباحث این بخش قاعده الواحد است. یعنی از علت واحد حقیقی تنها یک معلول صادر می‌شود. آری از واحد حقیقی به توسط واسطه‌ها اشیای کثیر صادر می‌شود. نیز اگر آلات، قوالب، شرایط و حیثیات متفاوت باشند، محال نیست که از واحد بیش از یکی صادر شود. اما باید توجه داشت که این دیگر صدور کثیر از واحد بما هو واحد نیست.

* اگر علت مرکب باشد، معلول نیز باید مرکب باشد.

* ابن کمونه از میان علت‌های چهارگانه تنها به علت فاعلی و غایی می‌پردازد. او بر آن است که علت غایی علت فاعلی است و فاعلی است نه علت وجود علت فاعلی. اما علت فاعلی علت وجود علت غائی است نه علت علیت غایی.

* لازم نیست که غایت از روی تفکر باشد. نیز غایت اختیاری غرض نامیده می‌شود و هر فعلی که از روی غرض انجام شود، حاکی از نقصان فاعل است.

ب. الهیات به معنای اخص

اثبات واجب الوجود

در این بخش ابن کمونه تصریح دارد که راه‌های اثبات واجب‌الوجود بسیار است. از این رو در صدد برمی‌آید به ذکر چند دلیل بسنده کند. روح تمامی این دلایل‌های دهگانه یکی است. اجمال آن این که اگر در هستی واجب‌الوجود نباشد، تمامی ماهیت‌های موجود ممکن خواهند بود؛ و ممکن برای موجود شدن نیازمند علتی است و آن علت باید واجب باشد. چه در غیر این صورت، آن نیز نیازمند علتی دیگر خواهد بود؛ و این یا منتهی به دور می‌شود یا تسلسل که هر دو از محالات بدیهیه است.

این دلیل که به دلیل وجوب و امکان نیز اشتهار دارد، پیش از وی از سوی ابن سینا ارائه شده است.

توحید واجب

او معتقد است واجب‌الوجود لذاته یکی است و بر هیچ کثرتی به هیچ وجه حمل نمی‌شود. بدین معنا که واجب‌الوجود نوعی است که تنها دارای یک فرد است. برای اثبات این مدعا در ظاهر به شش وجه متوسل می‌شود:

ابن کمونه
در نظام منطقی خود
بر این باور است که
ما قیاس مرکب نیز
داریم. بدین معنا که
گاه می‌توان
نتیجه یک قیاس را
با مقدمه دیگری
ترکیب کرد و
این کار را
تا آنجا ادامه داد که
به نتیجه
منتهی شود.

- اگر دو فرد از نوع واجب وجود داشت، این دو در ماهیت واجبی مشترک و هر یک در هویت از جهت ممتاز بودند؛ و این بدان معناست که هر یک مرکب باشند - از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز - و هر مرکبی نیازمند اجزای خویش است و نیاز با وجوب وجود ناسازگار است.

- اگر دو فرد از نوع واجب وجود داشت، امتیاز آن دو یا به فصل بود یا به عوارض. امتیاز به فصل محال است. زیرا در اینجا جنس «وجوب وجود» است. حال اگر فصلی در کار باشد، نقش آن تحصیل و تحقق بخشیدن به جنس است و این بدان معناست که وجوب وجود نیازمند علتی به نام فصل است تا تحقق یابد.

اما امتیاز به عوارض نیز محال است. زیرا اگر مقصود از عوارض، عوارض لازمه باشد، چون ذات واجب‌الوجود مشترک است، آن عوارض لازمه نیز یکی خواهد بود. پس هیچ امتیازی حاصل نمی‌شود.

- اگر دو فرد از نوع واجب وجود داشت، این دو در ماهیت واجبی مشترک و هر یک در هویت از جهت ممتاز بودند؛ و این بدان معناست که هر یک مرکب باشند - از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز - و هر مرکبی نیازمند اجزای خویش است و نیاز با وجوب وجود ناسازگار است.

- اگر دو فرد از نوع واجب وجود داشت، امتیاز آن دو یا به فصل بود یا به عوارض.

امتیاز به فصل محال است. زیرا در اینجا جنس «وجوب وجود» است، اگر فصلی در کار باشد، نقش آن تحصیل و تحقق بخشیدن به جنس است و این بدان معناست که وجوب وجود نیازمند علتی به نام فصل است تا تحقق یابد.

اما امتیاز به عوارض نیز محال است. زیرا اگر مقصود از عوارض، عوارض لازمه باشد، چون ذات واجب‌الوجود مشترک است، آن عوارض لازمه نیز یکی خواهد بود. پس هیچ امتیازی حاصل نمی‌شود.

اگر به عوارض مفارقت باشد، بدین معناست که ذات هیچ یک این عوارض را اقتضا نمی‌کند؛ و وقتی چنین شد، بدین معناست که واجب در تمیز نیازمند علتی بیرونی است.

- اگر تعین واجب‌الوجود به ماهیت آن است، در این صورت، هیچ واجب‌الوجودی به جز تعین خاص وجود نخواهد داشت و اگر تعین واجب‌الوجود به غیر خود است، محتاج خواهد بود.

- اگر عامل تعین بخش واجب‌الوجود نمی‌تواند زاید بر ماهیت خارجی واجب باشد، بلکه می‌بایست عین آن باشد؛ بنابراین نوع واجب منحصر در یک شخص است.

دلیل پنجم نیز مبتنی بر این است که عامل تعین هویت واجب نمی‌تواند جز خود او باشد.

این کمونه پس از دلیل پنجم برخلاف آنچه وعده کرده بود، به دلیل ششم نمی‌پردازد، اما به این نکته اشاره دارد که تا اینجا ثابت کردیم نمی‌توان دو فرد برای نوع واجب‌الوجود فرض کرد. حال ادعا می‌کنیم به طور مطلق واجب‌الوجود دو فرد ندارد. چه دو فرد از نوع واحد، چه دو فرد از انواع متعدد. سپس ادله‌ای را اقامه می‌کند. جالب این که در بخشهای پایانی بدون اشاره به آیات قرآنی، به دلیل تمنع می‌پردازد که اگر در جهان بیش از یک واجب‌الوجود بود، طبیعتاً هر یک در تأثیر و تدبیر عالم مستقل بود؛ و این منجر به فساد و تباهی عالم می‌شد.

با توجه به مباحث این بخش، در می‌یابیم شبهه منسوب به این کمونه در حوزه توحید باری در واقع، تردیدی از سوی این کمونه نبوده، و او تنها برای استحکام بحث و پاسخ اشکال مقدر آن را مطرح کرده است.

تنزیه واجب از آنچه باید از آن منزّه باشد [= صفات سلبيه واجب]

- حقیقت واجب با حقیقت هیچ یک از ممکنات برابر نیست. چه اگر چنین بود، می‌بایست در وجوب و امکان مساوی می‌بودند و این محال است.

این کمونه در ادامه سخنی می‌گوید که حاکی از آن است که در واجب تعالی وجود را اصیل می‌داند و در ممکنات ماهیت را. او می‌گوید: هیچ اشکالی ندارد که در واجب تعالی ماهیت همان وجود واجبی محض است و در عین حال وجود میان تمامی موجودات مشترک معنوی است. چراکه وجودی که میان ممکنات مشترک است، وجود عام ذهنی است و ماهیت هیچ یک از ممکنات را تشکیل نمی‌دهد و جزء ماهیت آنها نیز نیست. وجود اشیا که همان بودن در خارج است، امری عارضی و معلول است. پس واجب‌الوجود با هیچ چیزی در معنای جنسی یا نوعی مشترک نیست تا برای امتیاز نیازمند فصل و عرض باشد.

- واجب تعالی مرکب نیست.

اجزای قیاس اقترانی مرکب از دو حمله، در یک مفهوم مشترکند که اصطلاحاً «حد اوسط» نامیده می‌شود.

تخیل، نوعی محاکات است و التذاد و شگفتی را افاده می‌کند. از این رو نفوس عوام بیشتر از شعر تأثیر می‌پذیرد تا استدلال‌های اقتناعی.

- واجب تعالی جسم نیست.
 - واجب تعالی صورت یا ماده نیست.
 - واجب تعالی جوهر نیست.
 - واجب تعالی عرض ندارد.
 - واجب تعالی در چیزی حلول نمی‌کند.
 - واجب تعالی به غیر تعین نمی‌یابد.
 - واجب تعالی نیاز به غیر ندارد.
 - واجب تعالی ضد ندارد.
 - واجب تعالی ند [= شریک] ندارد.
 - واجب تعالی بدن ندارد.
 - واجب تعالی معدوم نمی‌شود.
 - واجب تعالی مشروط به شرط نیست.
 - واجب تعالی هیچ صفت کمالی بالقوه ندارد. [فعلیت محض است.]
 - واجب تعالی محل حوادث نیست.
 - واجب تعالی وجود محض و وحدت محض است.
- صفات جلالیه و اکرامیه [= صفات ثبوتیه] واجب تعالی**

این که تمامی علل به او منتهی می‌شود و یکتایی است که هیچ چیزی در وجوب وجود با او اشتراک ندارد، اقتضا می‌کند که تمامی موجودات در سیر صعودی به منتهی شوند و تمامی شان محدث به حدوث ذاتی باشند، بلکه وجود ذاتشان مستفاد از او باشد.

بنابراین نسبت او با هستی همانند نسبت خورشید با ما سوای خود است که همه از نو خورشید نورانی می‌شوند و خورشید بی‌نیاز از آنهاست. با این تفاوت که نور نیازمند موضوع است، اما وجود واجب تعالی نیازمند چیزی نیست. بدین ترتیب این کمونه با تمامی فلاسفه - حتی با مفاد آیاتی که خداوند را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند - در تمثیل نور مخالفت می‌کند.

- واجب تعالی عقل و عاقل و معقول است.
- او به معلول نخستین خود علم تام دارد.
- چون به معلول اول علم تام دارد، پس به لوازم او - یعنی تمامی سلسله‌های معلولات که به معلول اول منتهی می‌شوند - نیز علم تام دارد.

- علم او به ذاتش بدون صورت است [= از نوع علم حصولی نیست.]
- بنابراین علم او به آنچه از ذاتش صادر می‌شود - یعنی معلول نخستین و تمامی معلول‌هایی که از آن صادر می‌شوند - بدون انطباق صورت است.

- از آنجا که جواهر مجرد به واسطه صورت به آنچه معلول آنها نیست علم دارند، پس واجب تعالی که به اعیان جواهر علم دارد، به هر آنچه در آنهاست نیز علم دارد. بنابراین واجب تعالی به تمامی کلیات و جزئیات هستی علم دارد و چیزی از او پوشیده نیست.

- علم الهی به گونه‌ای است که هیچ تغییری در آن راه ندارد.
- همان گونه که علم الهی به معقولات بعینه مساوق صدور آنهاست و علمش به علمش نفس وجود معلوم است، در ما آدمیان نیز علم ما به علم مان به معنی وجود معلوم در ذهن ماست.
- واجب تعالی حی است. چه حی یعنی دراک فعال.
- علم و حیات واجب تعالی از هر علم و حیاتی برتر است.
- علم واجب تعالی فعلی است.



- واجب تعالی چون عالم به فعل خویش است و علمش فعلی است. پس عاملی وجود ندارد که او را وادار بر فعلی کند. بنابراین او مرید [= دارای اراده] است و مجبور نیست.

- او راضی به فیضان هستی است. پس او قادر است. یعنی آنچه از او صادر می‌شود، از روی خواست و اراده اوست. چه اگر می‌خواست انجام نمی‌داد. نیز قادر یعنی درحالی که تمامی دواعی انجام فعل هست، او توان انجام را دارد، نه این که قادر کسی است که بخواهد انجام ندهد و انجام ندهد. زیرا قدرت مفاد یک قضیه شرطیه است و آن این که اگر خواست انجام بدهد یا ندهد. بنابراین اگر قدرت آن گونه باشد که شما تعریف کردید، اگر خواست و انجام داد باید بگوییم قادر نیست.

- واجب تعالی جواد است. بدین معنا که خیر و بخشش‌ها را بدون هیچ غرض و فایده‌ای که به او بازگردد، افاضه می‌کند. بنابراین اطلاق صفت جود بر دیگران مجازی است.

- او حق است و هر آنچه غیر اوست باطل.

- واجب تعالی کمال مطلق و جمال محض است.

- واجب تعالی خیر محض است.

- واجب تعالی عاشق ذات خویش است و بدان مبتهج است.

- او برترین مدرک برای برترین مدرک به برترین گونه ادراک است.

سخن پایانی این که ما آنچه درباره واجب تعالی درک می‌کنیم، اشرف و برتر از آن است که درباره خود فهم می‌کنیم و ما حقیقت و میزان این برتری را درک نمی‌کنیم. چون از دایره ادراک ما بیرون است.

نیز هر صفتی که در واجب تعالی وجود دارد، بی‌بدیل است و مانند‌ی در ما ندارد و ما هیچ راهی به ادراک آن نداریم. آنچه گفتیم و آنچه درباره کمالات واجب تعالی در می‌یابیم، به قدر توان اندک ماست، نه به قدری که شایسته اوست.

وحدت صفات واجب با یکدیگر و با ذات

صفات پدیده‌ها پنج گونه است:

- صفات حقیقی عاری از نسبت، مانند سیاهی و سفیدی.

- صفات حقیقی که لازمه آنها نسبت داشتن با یک مفهوم کلی است، مانند این که آدمی می‌تواند اجسام را حرکت دهد.

- صفات حقیقی که لازمه آنها نسبت داشتن با یک امر جزئی است، مانند علم به این که فلان شیء خاص موجود است و پس از آن که معدوم شد، علم به این که معدوم است.

- صفات نسبی محض، مانند راست و چپ بودن اشیا. مثلاً وقتی شما در سوی راست کسی نشستید و او برمی‌خیزد و در سوی دیگر شما می‌نشیند، تغییری در ذات یا صفات حقیقی شما رخ نمی‌دهد، چه این یک صفت نسبی محض است.

صفات واجب تعالی از سه گونه نخست نیست، چه آنها مستلزم تغییر و فعل و انفعال‌اند.

- علم الهی عین قدرت اوست. چه همان گونه که گذشت، علم باری به اشیا عین تحقق آنهاست. بر خلاف ما آدمیان که برای ایجاد اشیا نیازمند عزیمت و استفاده از آلات ایم.

- قدرت الهی عین حیات اوست و حیاتش عین علم.

آن دسته از صفات باری که عین ذاتش نیست، باید:

- یا سلبی باشد، مانند: واجب تعالی جسم نیست، جوهر نیست، عرض نیست.

- یا اضافی، مانند: واجب تعالی مبدأ و فاعل است.

- یا مرکب از اضافه و سلب، مانند: او مسبوق به غیر نیست و سابق بر همه چیز است.

البته تمامی اضافات در واجب تعالی باید به یک اضافه بازگردد. زیرا اضافه‌های متعدد موجب اختلاف حیثیات می‌گردد و مستلزم آن است که ذات باری متقوم به اشیا باشد که این گونه نیست.

از اضافات و سلبیات متعدد، صفات متعدد منتزعه می‌شوند که نمی‌توان آنها را برشمرد، مانند: خالق، باری، مصور، قدوس، عزیز، جبار، رحمان، رحیم، لطیف، مؤمن، مهیمن و...

تکثر سلوب و اضافات مقتضی تکثر اسمای الهی است؛ و چون حقیقت واجب برای ما معلوم نیست، نزد ما اسمی برای واجب تعالی نیست. چه اسم برای آنچه معلوم است وضع می‌شود.

جالب این که

ابن کمونه

معتقد است

تا برای کسی

از این مبادی

یقین حاصل نشود،

برای او حجت

نیستند.



چگونگی فعل واجب تعالی و ترتیب صدور ممکنات

نخستین چیزی که از واجب تعالی صادر می‌شود، عقل محض است. سپس از عقل اول بیش از یک معلول صادر می‌شود. چه اگر از او نیز یکی صادر می‌شد، بدین معنا بود که تکثر تنها در سلسله طولی علت و معلول‌ها باشد، نه در سلسله عرضی معلول‌ها. درحالی‌که بالعیان می‌بینیم از یک معلول چند معلول دیگر صادر می‌شود. اما این کثرت از معلول اول از آن حیث که بسیط است صادر نمی‌شود، بلکه باید ترکیبی در آن لحاظ کرد. معلول اول هم ذات خویش را تعقل می‌کند و هم ذات واجب را. در می‌یابد که از حیث انساب به واجب، واجب بالغیر است و از حیث خودش ممکن ذاتی. از حیث نخست، عقل دوم از او صادر می‌شود و از حیث دوم، فلک اول. این صدور عقول ادامه می‌یابد تا به عقلی برسیم که از او موجودات دیگری غیرعقل صادر شود.

این کمونه می‌گوید: «اعتباراتی که گفتیم تنها برای نمونه و به انگیزه مقدمه‌ای برای توجیه صدور کثرت از واحد بود، نه این‌که واقعاً در نفس الامر تنها همین توجیه صادق باشد.»

- نکته دیگر این‌که عدد عقول کمتر از شمار افلاک نیست، بلکه حتی ممکن است بیشتر هم باشد و ما راهی برای حصر و شمارش عقول و اجرام سماوی نداریم.

- ترتیب سلسله علل بر اساس اشرفیت است، یعنی هر چه به علت‌العلل نزدیک می‌شویم، علت‌ها کاملتر و قویتر و شریفتر می‌شوند. ممکن نیست که اشرف از اخس حادث شود. تفاوت این سلسله در کمال و نقص است و کمال و نقص یا از جهت فاعل است یا از جهت قابل و یا هر دو. در رأس این سلسله ذات واجب‌الوجود قرار دارد که کمال و وجود محض است و هیچ فقر و نقصی در او راه ندارد. در میان ممکنات نیز عقل اول برترین است اگرچه ذاتاً فقیر است، اما از حیث انتساب به واجب، غنی است.

رابطه علل و معلولات همچون مراتب نور است. در پایین‌ترین مرتبه تاریکی قرار دارد که هیچ بهره‌ای از روشنایی ندارد. به تدریج نور شدت می‌یابد تا به نورالانوار که در واقع منبع نور است و هر روشنایی به او روشن است.

- افاضه وجود از علت به معلول به این‌گونه نیست که از علت چیزی جدا شود و به معلول بیبوندند. چه انفصال و اتصال از خواص اجسام است.

در ادامه این کمونه به نازل‌ترین مرتبه وجود یعنی هیولا و ارتباطش با صورت، می‌پردازد. به طور قطع هیولا از برخی از مجردات حادث می‌شود. از سوی دیگر چون عناصر قابل کون و فسادند، ماده آنها می‌بایست مشترک باشد؛ و چون ماده یا هیولا مستعد قبول تمامی صور است، هر صورتی در اثر مرجح و سببی لاحق ماده می‌شود. آن اسباب نیز یقیناً حادث‌اند. بنابراین علت صور امری متغیر و پیوسته است؛ و این به معنای وجود حرکت دوری در عناصر است. بدین معنا که یک صورت به کنار می‌رود و صورتی دیگر جایگزین می‌شود، چه در غیر این صورت لازم می‌آمد آن‌گاه که صورتی معدوم می‌شود، ماده نیز معدوم شود. چه ماده بدون صورت بقائی ندارد. پس صورت شریک‌العله در استبقای ماده است و حرکت علت معدوم ماده. به عنوان مثال: آتش را به آب نزدیک می‌کنیم تا سرمای که ناسازگار با صورت آتشی است از میان برود و ماده آماده پذیرش صورت آتشی گردد. با از میان رفتن مانع صورت آتشی، از سوی واهب‌الصور صورت آتشی در آب حادث می‌شود.

- واجب تعالی همان‌گونه که در ذات واجب است، در فاعلیت نیز واجب است. چه اگر این‌گونه نباشد، بدان معناست که تأثیرش در معلول اول متوقف بر امری دیگر است تا وجود معلول اول ترجیح یابد، و این مستلزم آن است که قبل از معلول اول چیز دیگری موجود باشد. پس معلول اول معلول اول نیست.

این‌که باری تعالی از روی اراده کارها را انجام می‌دهد، خدشهای در دوام فاعلیت او وارد نمی‌کند؛ پس ممکنات دوام دارند [= ابدی اند]. این‌که ممکنات حادث‌اند، بدان معنا نیست که مجموع آنها بماهو مجموع نیز حادث است تا با دوام فاعلیت باری منافات داشته باشد.

این کمونه به نکته جالبی اشاره می‌کند و آن این‌که جهان حادث ذاتی است، نه حادث زمانی. چه اگر جهان حادث زمانی بود، دیگر زمان جزئی از عالم نبود.

نکته مهمتر این‌که جهان همان‌گونه که مانند باری تعالی ابدی است، ازلی نیز هست.

- واجب در افعالش به دنبال غرض و فایده نیست. نه این‌که دارای غرض باشد، اما غرضی که برای ما نامعلوم است. در

**ابن کمونه
در مبحث
وجود شناسی و
به دنبال
آن در بخش
نیستی شناسی،
مطالبی را
ارائه کرده که
با حکمت صدرایی
بسیار مشابهت دارد
و گاه نیز
متفاوت است.**

سوره الحکیمه عزالدوله و الدین

عین حال چون کمال مطلق است، غایت تمامی موجودات است. البته این بدان معنا نیست که واجب تعالی موجودات را ناقص می‌آفریند، بلکه بدین معناست آنها را بر کامل‌ترین وجهی که قابلین دارند می‌آفریند. آنها را به گونه‌ای می‌آفریند که میل به کمال محض داشته باشند.

وقتی به استقرای ممکنات می‌پردازیم، در می‌یابیم که هیچ موجودی خالی از پرتو کمال الهی نیست و اگر خالی از آن کمال بود، موجود نمی‌شد. بنابراین هر دارای کمالی به او که خیر و کمال محض است میل دارد و همواره عاشق کمال است وقتی حاصل شد و مشتاق آن است وقتی مفقود است.

روشن است که هیچ موجود زنده‌ای منفک از عشق نیست - نه درحالی که دارای کمال است و نه درحالی که فاقد کمال است - موجودات غیر زنده نیز:

- گیاهان بر حسب قوه‌ی غذایی به غذا و بقای آن شوق دارند و بر حسب قوه‌ی منمیه شوق به افزونی و رشد و بر حسب قوه‌ی مولده به آماده‌سازی برای تولید.

- غیر گیاهان نیز:

اگر هیولا باشند، آن‌گاه که از یک صورت جدا می‌شود، مبادرت به جایگزینی صورتی دیگر می‌کند.

اگر صورت باشند، ملازم موضوع خویش‌اند و با جدا شدن از آن ناسازگارند و بدان شوق دارند. اعراض نیز این‌گونه‌اند.

پس حکمت و حسن تدبیر الهی اقتضا می‌کند برای آن که جهان بر یک نظام حکیمانه استوار باشد، موجودات را مملو از عشق کلی به دستیابی به کمال سازد. از این رو ممکن نیست هیچ موجودی از این عشق جدا شود؛ و این مستلزم یک حرکت دائمی است. اما این حرکت معلول واجب تعالی نیست؛ و واجب تعالی برای ایجاد چنین عشقی حرکت نمی‌کند. او ثابت است و از ثابت بماهو ثابت متغیر حادث نمی‌شود.

شگفت‌آور این که این کمنونه پس از آن که به طور مفصل درباره کثرات و نحوه صدور آنها از واجب سخن می‌گوید، در پایان این بحث به وحدت وجود اشاره می‌کند و می‌گوید: «در دار هستی چیزی جز واجب تعالی و آثارش وجود ندارد.» و نکته پایانی این که او حیوانات را مختار مجبور می‌داند. او معتقد است افعال ارادی حیوانات از روی اراده آنها صادر می‌شود، ولی آنها در این اختیار و اراده مجبورند.

عنایت واجب‌الوجود به آفریده‌هایش و رحمت او بدان‌ها و حکمت او در آفرینش آنها

از آنچه گذشت روشن شد که واجب تعالی در افعالش غرضی ندارد و علل عالیه برای سوافل فعلی انجام نمی‌دهند نیز راهی برای انکار آثار شگفتی که در یکایک موجودات هستی و اجزای آسمان‌ها و حیوانات و گیاهان - نه از روی اتفاق - رخ می‌دهد نیست.

بنابراین باید بدانیم که چگونه این نظام معقولی که در برابر دیدگان ماست، از علل عالیه صادر می‌شود؟! این نیست مگر برای آن که اول تعالی به ذات خویش و خیریت هستی و علیت خود برای تمامی خیرها و کمال‌ها علم دارد و بدان رضایت دارد. از این رو نظام خیر را به بهترین نحو تعقل می‌کند و آنچه تعقل می‌کند، به برترین شکل و بالاترین سطحی که امکان دارد، افزوده می‌شود و عنایت چیزی جز این نیست.

تحقیق مطلب این‌که: ذات واجب چون کمال مطلق است، موجودات به بهترین ترتیب و کاملترین نظام از او صادر می‌شوند.

باید توجه داشت وقتی درباره عنایت باری سخن می‌گوییم، چنین تصور می‌شود که عنایت زاید بر ذات باری است، همان‌گونه که وقتی می‌گوییم علم باری سبب وجود اشیا است، چنین تصور می‌شود که علم باری جدای از ذات اوست. درحالی که این‌گونه نیست.

هر که در آثار عنایت الهی در جمله هستی می‌نگرد، شگفتی او به اوج می‌رسد.

در این قسمت این کمنونه به طور مفصل به بیان مصادیق آثار عنایت باری در مخلوقات هستی می‌پردازد.

چون تجدد فیض نیازمند تجدد عوامل بیرونی نیست، موجودات علوی وجود دارند که برای اغراض علوی که استعدادها غیر متناهی را به دنبال دارند دائم در حرکت‌اند و استعدادها غیرمتناهی به فاعلی که در فعل غیرمتناهی است و قابلی که در قبول نامتناهی است ضمیمه می‌شود. از این رو خیر از ازل تا ابد همواره در حال ترشح و افزوده‌ست و خواهد بود.

از فواید مغالطه
آن است که
صاحبش را
از افتادن در
دام خطا باز می‌دارد -
چه این‌که
خود خطا کند یا
کسی او را
به خطا اندازد - و
او را در برابر
مغالطه
مغالطه‌کننده‌ها
مأمون می‌دارد.

فیض به هر قابلی بر حسب استعدادش افزایه می‌شود.

ارتباط حکیمانه و وثیقی میان اجزای هستی وجود دارد که از آن می‌توان بر وحدت صانع و مدبری استدلال کرد که مبادی را به سوی غایات سوق می‌دهد و آنها را به گونه‌ای در کنار هم گرد می‌آورد که بقای بعضی بسته به دیگری است و از یکدیگر منتفع می‌شوند. واحدی که مدبّر کل هستی است، معلم تمامی معلمان است و محکم کننده افعال تمامی فاعل‌ها. هیچ پرستهای جز او نیست. چه اگر بود به تعارض آنها و فساد و تباهی عالم منجر می‌شد. اساساً وجود بیش از یک خدا امکان ندارد.

هرچه در عالم امکان قرار دارد، او بدان عالم است و رحمتش شامل. اگر امکان تحقق عوالم متعدد باشد، حتماً همه آفریده او خواهند بود.

شروزی که در عالم هست نیز خللی در عنایت او ایجاد نمی‌کند و بیرون از قضای الهی نیست.

این کمونه در ادامه به همان شیوه معهود فلاسفه شبهه شرور را با بازگرداندن آن به مفهومی عدمی حل می‌کند. نیز به کمی شرور در مقایسه با خیرات و ضرورت وجود شرور و تضاد و تنافی در عالم و نسبی بودن آن تمسک می‌کند. عبارت پایانی کتاب به نوعی توجه دادن به جهان آخرت و رحمت بی‌انتهای الهی است که حتی در آن دنیا شامل آدمیان می‌شود. او حال نفوس را در آخرت به حال ابدان در این دنیا تشبیه می‌کند: همان‌گونه که بدن‌ها سه گونه‌اند:

- بسیار کامل.

- متوسط با تمامی مراتبش.

- پایین‌ترین مرتبه.

نفوس در آخرت نیز این‌گونه‌اند. اما بی‌تردید در میان این سه متوسطان بیشترند. اگر نفوس عالیه را به متوسطان بیافزاییم، شمار اهل نجات فزونی می‌یابد. همان‌گونه که بیماری‌های دنیایی موجب درد اذیت است، ملکات و اخلاق رذیله موجب دردها و آلام اخروی است. اما همگان به رحمت و وسعۀ الهی چشم امید دارند.

هر که بداند مدبّر دنیا و آخرت یکی است و او غفور، رحیم، مهربان و لطیف و عطف است و نیز نعمت‌های او بر انسان مانند سلامتی، انواع غذاها نوشیدنی‌ها، فرستادن پیامبران برای هدایت ادعیه مأثوره را در یابد، اطمینان تام پیدا می‌کند که رحمت الهی در آخرت نیز بسیار عام و فراگیر است.

ج. جوهر و اعراض وجودی و اعتباری

مقصود او از این عنوان همان مبحث مشهور مقولات است که برخی آن را در ضمن منطوق طرح می‌کنند. این در واقع باب سوم کتاب است که پس از امور عامه و قبل از بخش طبیعیات بدان پرداخته است. گزارش اجمالی این باب، این‌گونه است:

- جوهر، آن چیزی است که قائم به ذات است و عرض مقابل آن.

گونه‌های جوهر: جوهر چهار قسم است. زیرا یا وجودش ذاتاً واجب است که این همان واجب‌الوجود است یا این‌گونه نیست. پس ممکن‌الوجود است. زیرا گرچه غیر واجب شامل ممکن و ممتنع می‌شود، ولی چون موضوع تقسیم جوهر موجود است، ممتنع از بحث بیرون می‌رود.

هر ممکنی یا داری تحیز است که این جسم است یا غیر متحیز است که این همان جوهر روحانی یا مفارق است.

جوهر مفارق یا تعلقی تدبیری به جسم دارد که این نفس است یا هیچ تعلقی ندارد که این عقل است.

جوهر مادی نیز یا در محلی حلول می‌کند و بدان فعلیت می‌بخشد که این صورت است یا جوهری دیگر در آن حلول

می‌کند و قوام و فعلیتش بدان بسته است که این ماده یا هیولاست و یا ترکیبی از این دو است که این همان جسم است.

صورت و عرض تحت حال قرار دارند و جوهر و هیولا تحت محل.

این کمونه بر خلاف مشهور از جمله کسانی است که مقولات عرضی را منحصر در چهار مقوله می‌داند: کم، کیف، اضافه و

حرکت. بدین بیان که عرض یا می‌توان تصور کرد که ذاتاً ثابت است یا نه. در صورت نخست، یا نمی‌توان او را بدون غیر تصور

کرد یا می‌توان. آنچه بدون غیر قابل تصور است یا ذاتاً موجب مساوات و تفاوت و تجزیه هست یا نیست.

بدهت

تصور وجود،

مشکک بودن

وجود و

اشتراک معنوی‌اش

نیاز به استدلال

و برهان ندارد و

تمامی استدلال‌هایی

که حکما

ارائه کرده‌اند،

تنبیه بر

بدیهی است.

آنچه ذاتاً موجب مساوات و تفاوت و تجزیه است، کم است.
آنچه ذاتاً موجب مساوات و تفاوت و تجزیه نیست، کیف است.
آنچه بدون غیر قابل تصور نیست، اضافه است.
آنچه ثبات ذاتی ندارد، حرکت است. با قید «ذاتی» زمان از تعریف حرکت بیرون رفت. چه عدم ثبات زمان ذاتی نیست، بلکه بدان دلیل است که مقدار حرکت است.

کم نیز گونه‌هایی دارد:
یا می‌توان در آن اجزایی را فرض کرد که در حدی مشترک تلاقی دارند یا ممکن نیست. اولی کم متصل است و دومی کم منفصل.

کم متصل اگر ذاتاً قرار و ثبات داشت، مقدار است و الا زمان.
کم منفصل همان عدد است.

کیف نیز یا مختص کمیات است مانند زوجیت یا اختصاصی به کمیات ندارد. گونه دوم یا از آن حیث معتبر است که استعداد امری را دارد یا این گونه نیست. گونه اول قوه و بی‌قوه است. گونه دوم یا با یکی از حواس قابل درک است مانند شوری آب دریا و سرخی چهره فرد خجل یا این گونه نیست.

مقدار سه گونه است: خط، سطح و بُعد تام که به آن جسم تعلیمی می‌گویند.

خط مقداری است که تنها طول دارد.

سطح آن است که تنها طول و عرض دارد.

بعد تام آن است که طول و عرض و عمق دارد.

در واقع آنچه وجود دارد، جسم حقیقی است که از اقسام جوهر است. اما وقتی آن را تصور می‌کنیم، صورت ذهنی جسم را جسم تعلیمی گویند. به دیگر سخن جسم را دو گونه می‌توان لحاظ کرد: بشرط شیء و لایشرط. اگر جسم را بدون توجه به رنگ و نور و... تخیل کنیم، این جسم تعلیمی است. اما اگر آن را با ماده لحاظ کنیم، همان جسم حقیقی است. اما سطح و خط تنها بشرط شیء قابل لحاظاند. چون اساساً به نحو مستقل وجود ندارند. سطح بدون لحاظ بالا و پایین بی‌معناست و خط بدون لحاظ چپ و راست بی‌معناست. نیز نهایت جسم را سطح و نهایت سطح را خط و نهایت خط را نقطه گویند.

- یک نه عدد است و نه کم. چون تعریف کم بر آن صادق نیست، بلکه مبدأ عدد و مقوم آن است. دو کوچکترین عدد است.

انیت زمان بدیهی است، اما ماهیتش پوشیده و پنهان است. اکثر تعاریفی که برای زمان ارائه شده دوری است. بهترین تعریف همان است که گذشت که زمان مقدار حرکت است نه از حیث مسافت، بلکه از حیث تقدّم و تأخر. تأخر و تقدّم لازمه ذاتی زمان‌اند و به واسطه زمان عارض حرکت می‌شوند.

زمان آغاز زمانی ندارد، اما این مستلزم آن نمی‌شود که واجب بالذات باشد.

«آن» در زمان همانند نقطه در خط است. پس «آن» طرف موهوم میان گذشته و آینده است که به واسطه آن اجزای زمان به هم می‌پیوندند؛ و چون زمان حد و طرفی ندارد، پس «آن» تنها در ذهن وجود دارد و همان گونه که نقطه مقوم خط نیست، «آن» نیز مقوم زمان نیست.

همان گونه که حرکات با زمان اندازه‌گیری می‌شوند، زمان نیز با حرکات اندازه‌گیری می‌شود.

نیز همان گونه که پیمانه دال بر پیمانه شده است و بر عکس، مسافت نیز دال بر حرکت است و حرکت دال بر مسافت. نسبت زمان به حرکت همانند نسبت دیگر مقیاس‌های اندازه‌گیری به چیزی است که اندازه‌گیری می‌شود؛ و این که مقدار حرکت است، در خارج، امری زاید بر حرکت نیست، بلکه تنها در ذهن این گونه است.

تنها اموری منسوب به زمان می‌شوند زمانی و زمانمند خواهند بود که در آنها تقدّم و تأخر زمانی و آغاز و انجام زمانی متصور باشد؛ در غیر این صورت آن چیز همراه زمان است نه در زمان.

در واقع زمان از سنجش دو امر متغیّر با هم به وجود می‌آید. پس اگر امر ثابت را با متغیّر بسنجیم، دهر نامیده می‌شود و اگر ثابت را با ثابت بسنجیم، سرمد خواهد بود. اما باید توجه داشت که در دهر و سرمد هیچ نحوه امتدادی وجود ندارد.

اما نگاهی که
ابن کمونه
به شیئیت و
رابطه اش با
وجود دارد،
متفاوت با رویکرد
مشهور است.
چه مشهور
حکما شیئیت را
اعم از وجود
می‌دانند.



* کیفیت‌های مختص به کمیات، اعراضی هستند که عروضشان بدون کمیت متصور نیست و بر دو گونه اند:

- کیفیات مختص به کم متصل، مانند شکل و استقامت

- کیفیات مختص به کم منفصل، مانند زوجیت و فردیت

ابن کمونه در ادامه گونه‌های مختلف شکل چون کره، مخروط و استوانه و خط مستقیم و منحنی را تعریف می‌کند و تصریح دارد این که تنها به تعریف برخی از اشکال بسنده کرده بدان دلیل است که اولاً این بحث مربوط به علم ارثماتیکی یا هندسه است و ثانیاً تعریفشان روشن است، مانند مربع و مثلث.

* کیفیت‌های استعدادی نیز بر اساس سرعت و سهولت انفعال به اقسامی تقسیم می‌شوند.

* کیفیت‌های محسوس بی نیاز از تعریفند. زیرا روشن تر از محسوسات نداریم. اما گاه نیاز است که به مفهوم برخی

تنبيه داده شود:

- ملموسات: آنچه با قوه لامسه درک می‌شوند. این کمونه به دوازده گونه از ملموسات اشاره می‌کند: حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، لطافت، کثافت، لزوجت، هشاشت، خشکی، تری، سنگینی، سبکی.

- مذوقات [= چشیدنی‌ها]: آنچه از طعم‌های بسیط می‌شناسیم عبارتند از: مرارت، حرافت، شوری، عفوصت، ترشی، قبض،

چربی، شیرینی و نفاهت.

- مسمومات [= بوییدنی‌ها]: نام مخصوصی ندارند. زیرا نسبی‌اند و بر اساس موافقت یا مخالفت به خوشبو یا بد بو تقسیم می‌شوند.

- مسموعات [= شنیدنی‌ها]: همان صداها و واژه‌ها هستند که در اثر تموج ماده‌ای سیال مانند هوا یا آب شنیده می‌شوند و حادث می‌شوند.

- مبصرات [= دیدنی‌ها]: همان رنگها و نورها هستند. رنگها را نمی‌توان شماره کرد، اما همین قدر می‌توان آنها را تقسیم کرد که یا روشن‌اند و نزدیک به سرشت نور مانند ارغوانی و فیروزه‌ای و سبز روشن و سرخی زلال و برخی کدرند مانند سیاه.

نکته جالب توجه این که این کمونه آنچه نور ندارد، ظلمانی و تاریک است، چه شائیت نورانی شدن را داشته باشد چه نداشته باشد. پس تقابل نور و ظلمت از نوع ایجاب و سلب [= تناقض] است نه آن گونه که در بیشتر کتاب‌های فلسفی آمده از نوع عدم و ملکه.

* کیفیت‌های غیر محسوس یا راسخ‌اند، ملکه نامیده می‌شوند مانند سلامتی یا غیر راسخ‌اند، که حال نامیده می‌شوند، مانند خشم آدم صبور.

کیفیت‌های نامحسوس را نمی‌توان به‌شمار آورد یا شماره کرده آنها بسیار دشوار است. در بخش منطبق درباره برخی از کیفیت‌های نامحسوس چون فکر، حدس، ظن سخن رفت. در اینجا ابن کمونه به تفصیل در باره مهمترین آنها به‌ویژه علم یا ادراک به بحث می‌پردازد.

علم یا ادراک دو گونه است:

- یا خود معلوم نزد عالم حاضر است [= همان علمی که اصطلاحاً بدان علم حضوری گفته می‌شود].

- یا مثال مدرک نزد عالم حاضر است [= این همان علمی است که اصطلاحاً بدان علم حصولی گفته می‌شود، اما]

ابن کمونه از آن به علم انطباعی یاد می‌کند.

این بدیهی است. چه علم باری به ذات خود و سایر پدیده‌ها نمی‌تواند به انطباع صورت باشد. همچنین است علم هر فردی به خود و به ذات باری. نیز علم ما به معدومات از طریق علم انطباعی است. چه معدوم بهره‌ای از وجود ندارد تا نزد عالم حاضر باشد.

علم از مقوله اضافه نیست. زیرا در اضافه حتماً دو طرف وجود دارند: مدرک و مدرک. حال در جایی که ما به معدومات علم داریم یک طرف اضافه وجود ندارد.

علم از سنخ حصول چیزی برای چیزی است منتها نه مطلق این گونه حصول. چه تصویر بر روی دیوار نیز نقش می‌بندد اما دیوار به صورت علم ندارد.

توجه دارید که
بنابر اصالت وجود،
وجود مساوق
وحدت است؛
اما ابن کمونه
چون به نوعی
ماهیت را
اصیل می‌پندارد،
آن را
مساوق وحدت
می‌انگارد.

سرور (مکتب) علامه محمد باقر

ادراک یا علم بر حسب مراتبش در تجرید از ماده به چهار قسم تقسیم می‌شود:
- احساس: انتزاع تصویر شیء به همراه لواحق مادی و نسبت میان تصویر و شیء.
- تخیل: صورت مجرد از لواحق مادی است. از این رو اگر شیء از میان برود یا از حس پنهان شود، صورت خیالی باقی است.

- توهم: درک معانی‌ای جزئی است که مادی نیست، مانند ادراک یک گوسفند نسبت به دشمنی گرگ.
- تعقل: صورت مجرد از ماده و تمامی علائق مادی است.
تعقل دو گونه است:

- تعقل فعلی: آن است که صورت چیزی را تعقل کنیم و آن را در بیرون ایجاد نماییم.

تعقل انفعالی: آن گاه است که صور را از موجودات خارجی بگیریم.
علم دو گونه است:

اجمالی: مانند کسی که مسأله‌ای را می‌داند سپس به فراموشی می‌سپارد و از آن سؤال می‌کند.

تفصیلی: آن است که اشیا را به طور کاملاً متمایز و مفصل بدانیم.

درجات تعقل متفاوت است و در عین حال از سایر ادراکات قوی‌تر است. نیز کمیت ادراک عقلی بیشتر است. زیرا تصاویر عقلی قابل شمارش نیست.

علم قسمت پذیر نیست.

از دیگر کیفیات غیر محسوس لذت و الم است.

لذت ادراک چیزی است که نیل بدان کمال و خیر است و الم ادراک چیزی است که نیل بدان کاستی و شر است؛ و چون لذت و الم تابع ادراک و شعور است، وقتی شعور نباشد، لذت و الم نیست و وقتی ضعیف باشد، آن دو نیز ضعیف خواهند بود.

حیات و اراده و قدرت نیز از کیفیت‌های غیر محسوس اند.

حیات آن است ذات شایستگی و قابلیت علم و تعقل را داشته باشد.

اراده آن است که فاعل عالم به فعل خویش باشد و این علم سبب صدور فعل باشد.

قدرت آن است موجود زنده و حی به گونه‌ای باشد که انجام و ترک از او روا باشد.

یکی دیگر از کیفیت‌های غیر محسوس اخلاق است. خلق ملکهای است که در اثر آن افعال به راحتی و بدون فکر از آدمی صادر می‌شوند.

اصول فضایل خلقی سه است: شجاعت و عفت و حکمت؛ و مجموع این سه عدالت نامیده می‌شود.

هر یک از این سه فضیلت دو سوی افراط و تفریط دارند، که از مصادیق ردیلت است.

دو سوی شجاعت، تهور و ترس است.

دو سوی عفت، فجور و جمود است.

دو سوی حکمت، جربزه و غباوت است.

* معرفت به مضاف بسیط، فطری است و نیازی حتی به یادآوری و تنبیه نیست.

اضافه با موضوع خود از دیگر اضافه‌ها ممتاز می‌شود. نه در اثر اضافه به امر متشخص.

اضافه بر دو گونه است:

یا دو سوپه است، مانند برادری یا یک سوپه است، مانند پدری و فرزند.

اضافه گاه میان دو امر خارجی است و گاه میان دو امر ذهنی مانند متقدم و متأخر. اگر یکی از دو سوی اضافه فقط عینی باشد، باید صورتش در ذهن حاصل شود.

اضافه امری زاید بر دو سوی اضافه است، گرچه اعتباری باشد.

اضافه گاه عارض جوهر می‌شود، گاه عارض کم، گاه عارض کیف و حتی گاه عارض دیگر اضافه‌ها می‌گردد.

این کمونه برخلاف مشهور مقولات عرضی چون این، متی، وضع و جده را از مصادیق اضافه می‌انگارد و بر این باور است

کلی عقلی در اثر تقیید به کلی عقلی دیگر جزئیت و تشخص نمی‌یابد، گرچه این تقیید تا بی نهایت ادامه یابد.

سرور (کتاب) علم‌الکمال

که نزاع با دیگر حکیمانی که این چهار را مقوله‌هایی مستقل می‌دانند، لفظی است، نه واقعی.

این: بودن شیء در مکان است.

متی: بودن شیء در زمان است.

وضع: نسبت میان اجزای یک شیء است، مانند قیام و قعود.

جده یا ملک: نسبت شیء محاط به چیزی که تمامی یا بخشی از آن را احاطه کرده و با حرکت محاط به محیط نیز

منتقل می‌شود، مانند نسبت انسان به لباس یا نسبت انسان با انگشتر یا کفش.

* بهترین تعریفی که برای چیستی حرکت ارائه شده این که حرکت عبارت است از خروج تدریجی یک شیء از

قوه به فعل.

این کمونه تعریف مشهور حرکت یعنی کمال نخستین آنچه بالقوه است را تعریف دوری می‌داند.

ارکان حرکت شش چیز است:

- مبدأ حرکت

- انجام و مقصد حرکت

- موضوع حرکت

- محرک

- متحرک

- زمان

این کمونه به تقسیم مشهور حرکت قطعی و توسطیه اشاره‌ای ندارد. او حرکت را امری بسیط یعنی بودن بین مبدأ

و منتها می‌داند.

حرکت دو گونه است:

- حرکتی که قوه جسم مقتضی آن است

- حرکتی که امری بیرون از جسم و قواش مقتضی آن باشد.

قسم اول یا مشروط به ارادی بودن و از روی آگاهی بودن است که آن را حرکت ارادی گویند مانند حرکت حیوان

و یا این گونه نیست که آن را حرکت طبیعی نامند مانند حرکت سنگ به سوی پایین.

و اما حرکتی که ناشی از عامل بیرونی است، حرکت قسری نامیده می‌شود.

نیز حرکت از حیثی دیگر به حرکت ایینی [= حرکت مکانی] مانند انتقال از یک مکان به مکانی دیگر و حرکت

وضعی مانند حرکت حرم بر حول مرکز و حرکت کیفی مانند حرکت تدریجی از ترشی به شیرینی. البته گاه تغییر در

کیف دفعی و بدون حرکت است.

این کمونه حرکت در جوهر را بشدت انکار می‌کند و بر آن باور است که اساساً نمی‌توان چنین حرکتی را تصور

کرد.

حرکت یا مستدیر است یا مستقیم و یا ترکیبی از این دو. نیز حرکت یا سریع است یا کند.

سکون عبارت از عدم حرکت است در جایی که شأنیت حرکت را داشته. پس جسم در آن واحد نمی‌تواند هم ساکن

باشد و هم متحرک.

از گزارش و تحلیل طبیعیات کتاب احتراز کردیم. تا سخن به درازا نکشد. مضافاً بر این که نکته جدیدی

ندارد و تقریباً چکیده آموزه‌های طبیعی شیخ الرئیس ابوعلی سیناست. البته بخش نفس‌شناسی در نظام فلسفی

این کمونه اهمیت فراوانی دارد. از این رو او رساله‌های مستقلی نیز در این باره نگاشته که از آن جمله است

رساله اذلیة النفس و بقائها که خوشبختانه متن منقح آن توسط سرکار خانم انسیه برخوا به زیور طبع آراسته

شده است. از آنجا که ایشان در ضمن مقاله مستقلی در همین شماره مجله در این باره سخن گفته‌اند، به

همان بسنده می‌کنیم.

ابن کمونه

بر خلاف مشهور در

عنوان فصل،

قدم را مقدم

می‌دارد. اما در متن

همانند تمامی حکما

با تعریف حدوث

آغاز می‌کند.

مجله علمی-فلسفی