# الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد 8

## اشاره

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، 979-1050ق.

عنوان و نام پدیدآور : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه/ مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، 13 -

مشخصات ظاهری : ج.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت : ج.1، چاپ سوم.

یادداشت : ج.2، چ.2: 1981م.

یادداشت : ج.2، چ.3: 1981م.

یادداشت : کتابنامه: ص. [391] - 392؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن 14

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR1083/ص4ح8 1300ی

رده بندی دیویی : 189/1

شماره کتابشناسی ملی : 3341076

\*\*\*معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی 1050ق)، معروف به ملا صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی 1383ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

\*\*\*ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر 4 سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ث).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «معرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدزاده، رضا، ص214-213).

\*\*\*گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص774).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

1. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

2. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. ازاین رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص775).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرایی این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملا صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرایی به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص779).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

1. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی 1246ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (1192ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تتبّعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرایی سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص?2).

2. «س»: ملا هادی بن مهدی سبزواری (متوفی 1289ق). تعلیقات و حواشی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج9، ص74).

3. «م»: آقا علی مدرس زنوزی (متوفی 1307/1310ق). وی فرزند فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقا علی حکیم و حکیم مؤسس هم خوانده اند. وی در فسلفه صرفاً به تقریر و تدریس آنچه گذشتگان گفته بودند نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشی تحقیقی و تأسیسی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرهالمعارف تشیع، ج1، ص128-127).

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیافته است. ملا صدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صدرا تنها کسی که در باب معاد جسمانی سخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مدرس زنوزی درعین حال که بسیاری از مبانی و تحلیل های ملا صدرا را از قبیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و مانند آنها می پذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کند. علت بطلان نظریه ملا صدرا این است که وی بدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبار عود معاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بدن های اخروی مجرد از ماده هستند و تنها دارای صورت های امتدادی هستند. این نظریه با ظاهر شرع نمی سازد. همچنین بطلان نظریه ملا صدرا بر این امر استوار است که طبق نظر وی «این همانی» بدن اخروی با بدن دنیوی از هم گسسته شود و بدن اخروی غیر بدن دنیوی بشمار نیاید؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگار نیست؛ اما اگر نظریه وی بیانگر این مطلب باشد که بدن اخروی همان بدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفوظ و تغییر و تفاوت تنها در مواد آنها پدید آمده است، مانند تغییر و تحول در بدن مادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سالی و پیری که در این ایام و مراحل، مواد بدن چندین بار کاملاً تحول یافته، ولی درعین حال «این همانی» بدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص47-40).

?. «ل»: علامه اسماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی 1277ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نوری حکیم متوطن اصفهان (متوفی 1246ق) بود و علی التحقیق پیش از ملا علی نوری فوت شده و تاریخ وفاتش ظاهراً حوالی 1243ق، سه سال قبل از نوری است. اینکه حاجی سبزواری متوفی 1289ق در شرح حال خودش نوشته که در ایام اقامت اصفهان چند سال نزد ملا اسماعیل اصفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت استاد کل آخوند ملا علی نوری پیوسته و حدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسماعیل است (همایی، جلال، ص127-126). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلدهای چهارم و پنجم).

?. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی 13?9ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی 1314ق) یا تعلیقه هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات 76، 24، 36 و 44).

?. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی 1?02ق). معرفت شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص30-29). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث های برهانی در علوم برهانی است؛ همان گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص51).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص51).

\*\*\*وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال 1282ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلدهای چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلدها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

\*\*\*منابع مقاله

1. مقدمه و متن کتاب.

2. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد 13، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرهالمعارف اسلامی، چاپ اول، 1388.

3. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور 1374، شماره 2، صفحه 92 تا 95.

4. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نوصدرایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار 1385، شماره 29، صفحه 23 تا 38.

5. همائی، جلال، «ملا اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، 1354، شماره 21، صفحه 124تا 133.

6. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، 1375.

7. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، 1381.

8. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان 1385، شماره 12، صفحه 45 تا 64.

9. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج21، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، 1392.

10. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی 1373، شماره 28، صفحه 62.

11. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان 1389، شماره 9، صفحه 39 تا 54.

ص: 1

## اشاره

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحیم

## السفر الرابع فی علم النفس

### اشاره

من مبدإ تکونها [(1)](#content_note_2_1)[(2)](#content_note_2_2) من المواد الجسمانیه إلی آخر مقاماتها و رجوعها إلی غایاتها القصوی و فیه أبواب

1- مراده من هذا المبدإ هو المبدأ القابلی لأنه مبدأ التکون فی عالم التکوین الملازم للحرکه الذاتیه و التجدد الفطری الکونی و هی عباره علی ما ذکره قدس سره عن العناصر الأربعه من حیث تجددها و تعلقها بالقابل المحض و القوه الصرفه المسماه بالهیولی الأولی الشائقه بذاتها للفعلیات التی هی متحرکه إلیها باتباع الصور العنصریه و الطبیعیه المتحرکه بجوهرها و هی لکونها فی صرافه القوه و محوضه القبول لا تکون فاعله بذاتها لوجود النفس و لا لشی ء من الأشیاء و إلا لزم خرق الفرض و کذا العناصر لکونها أجساما مقارنه لها لا یمکن أن تکون عله إیجابیه لشی ء ما مخرجه إیاه من العدم إلی الوجود لما هو المقرر فی مقره و لأن معطی الشی ء إعطاء إیجابیا یجب أن یکون واجدا له بنحو أعلی إذ المعلول المقتضی بذاته یجب و أن یکون بهویته الشخصیه- متعینا فی مرتبه اقتضاء العله المقتضیه بذاتها له و إلا لزم استواء النسبه الملازم للترجح بلا مرجح و التخصص بلا مخصص و اقتضاء العله المقتضیه بذاتها عین ذاتها و العله أعلی وجودا من المعلول فیکون المعلول متعینا فیها بنحو أعلی و أشرف من وجوده فی مرتبه ذاته و العناصر أخس وجودا من النفس فکیف تکون عله إیجابیه لها بل العله الإیجابیه لها و لسائر الکمالات الوارده علی الهیولی الأولی و علی الصور الأولیه إنما هی العنایه الصرفه الإلهیه بوجه النزول فی منازل فعله تعالی الساری فی جمیع المراتب البدویه و الختمیه، م ره

2- إشاره إلی أن وحده النفس التی هی عین وجودها طور آخر من الوحده- و هی الوحده الجمعیه الجامعه لنشئات من الوجود بنحو الکثره فی الوحده بوجه و الوحده فی الکثره بوجه آخر إذ لها وجود جمعی وحدانی بحسب أصل ذاتها و صوره صورها- و وجود فرقی بحسب فروع أصلها و توابع ذاتها التی هی عینها بوجه السریان و النزول- و هی فی وجودها النفسانی المأخوذ بوجه الإطلاق عن الجمع و الفرق جامعه لجمع وجودها و فرقه فمبدأ وجودها هو مرتبه من مراتبه المتقدمه علیها أولا بالزمان المتأخره عنها أخیرا بالذات و المتقدمات زمانا من مراتبها هی عین المتأخرات ذاتا منها من حیث الذات و غیرها من جهه الحدود الصعودیه أولا و النزولیه آخرا فتکون دانیه فی علوها عالیه فی دنوها مقدسه فی تدنسها متدنسه فی تقدسها مجرده مع تعلقها متعلقه مع تجردها داخله فی شعبها و فروعها التی هی منازل فعلها و مناهل لنورها لا کدخول شی ء فی شی ء و خارجه عنها لا کخروج شی ء عن شی ء من عرف نفسه فقد عرف ربه فافهم ذلک و صنه عن الأغیار الأشرار المنکرین لأسرار التوحید الذی عبر عنه أئمتنا علیهم آلاف التحیه و الثناء تاره بالأمر بین الأمرین الجبر و التفویض و تاره بالمنزله بین المنزلتین التشبیه و التنزیه و تاره بالخروج عن الحدین الإبطال و التشبیه، م ره

ص: 3

### الباب الأول فی أحکام عامه للنفس

#### اشاره

و فیه فصول

#### فصل (1) فی تحدید النفس

##### اشاره

اعلم أن عنایه الباری جل اسمه لما أفادت جمیع ما یمکن إیجادها [(1)](#content_note_3_1) بالفیض

1- متعلق بکلمه یمکن و متعلق أفادت محذوف أی لما أفادت بالفیض المقدس- جمیع ما یمکن إیجادها بالفیض الأقدس الذی به تهندس الأشیاء و تقدیرها الأزلی و عنایه الباری تعالی هی العلم بالنظام الأحسن السابق علی الإیجاد و یکون فعلیا منشأ لوجود المعلوم و إن شئت التحقیق للمقام فاعلم أن للحق تعالی بعد تجلیه الذاتی علی ذاته بذاته تجلیا علی أسمائه و صفاته و لوازمها و تجلیا علی ذوات الأشیاء. أما الأول فکما أن له مقاما أحدیا و هو مرتبه نفس الذات و الهویه المطلقه- کذلک له مقام واحدی و هو مرتبه الذات المستجمعه لجمیع الأسماء الحسنی و الصفات العلیا مستتبعه للأعیان الثابته للماهیات الممکنه بحیث لو جاز إطلاق الماهیه علی تلک المعانی المعقوله أعنی مفاهیم الأسماء و الصفات لکانت الأعیان لوازم الماهیات- و هی فی هذه المرتبه لا مجعوله بلا مجعولیه الذات موجوده بوجود الذات لا بوجود آخر- أما تجلی الثانی فهو تجلیه فی مرتبه کن علی ذوات الأشیاء و هذا لتجلی یسمی بالفیض المقدس کما أن الأول و هو تجلیه فی أسمائه و صفاته یسمی بالفیض الأقدس- و هذا هو الرحمه الصفتیه التی وسعت شیئیه مفاهیم الصفات کما أن الفیض المقدس هو الرحمه الفعلیه التی وسعت شیئیه الماهیات، س ره

ص: 4

الأقدس علی ترتیب الأشرف فالأشرف [(1)](#content_note_4_1) حتی بلغ إلی أدنی البسائط و أخسها منزله- و لم یجز فی عنایته [(2)](#content_note_4_2) وقوف الإفاده علی حد لا یتجاوزه [(3)](#content_note_4_3) فبقی إمکان وجود أمور غیر متناهیه فی حد القوه إلی الفعل و کانت المواد الجسمانیه و إن تناهت فی الأظلام و الکثافه و البروده غیر ممتنعه عن قبول الاستکمال بتأثیر مبدإ فعال کتأثیر أشعه

1- إذ لو لم یفد کذلک فإما أن یفید لا علی ترتیب بل فی مرتبه واحده فی الإفاده- فلزم صدور الکثیر عن المبدإ الواحد البسیط من جمیع الجهات فلزم ترکبه و هو خرق الفرض أو یفید علی ترتیب لکن بتقدیم الأخس علی الأشرف فلزم وجود الممکن الأخس قبل أن یوجد الممکن الأشرف و یبطله برهان قاعده الإمکان الأشرف و کذا المناسبه التامه بین العله بذاتها و معلولها بالذات الذی یصدر عنه من دون واسطه بحیث لا یکون بینها و بین سائر المعلولات مناسبه أتم منها بل و لا مکافئا لها و إلا لزم من صدوره منها دون غیره ترجح من دون مرجح أو ترجح المرجوح علی الراجح و الأشرف أتم مناسبه من الأخس فلا یصدر الأخس قبله علی أن العله الکافیه فی وجود المعلول بالذات بذاتها تکون تمام اقتضاء الهویه الخاصه لذلک المعلول فی مرتبه ذاتها بما هی عله له بذاتها و إلا لم یکن عله بذاتها له فإذا تمام ذاتها عین تمام اقتضائها له و إلا لم یکن ما فرض عله بذاتها بتمامها عله بذاتها له بل بعض ذاتها و الکلام فی بعضها عائد و ینتهی الأمر إلی ما هو بتمام ذاته تمام اقتضائه له فلو صدر الأخس منها قبل الأشرف و یلزم عند ذلک أن یصدر الأشرف من الأخس و بواسطته للزم من صدور الأخس منها عدم کون ذاتها تمام اقتضائه لمعلولها بل بعض ذاتها لفعل ما هو أخس منها و أشرف منه و من صدور الأشرف من الأخس عدم وفاء تمام ذات العله لتمام اقتضاء معلولها و کون العله أضعف من المعلول و هو کما تری ضروری البطلان من دون دقه و بیان فافهم ذلک کله، م ره

2- وجهه ما سبق من لزوم تحدد عنایته تعالی الملازم لتحدد ذاته تعالی عن ذلک علوا کبیرا، م ره

3- جواب لما و یجوز أن یکون هذا مفسده للوقوف أی لم یجز الوقوف حتی یلزم بقاء ذلک فالفاء للعطف علی قوله لم یجز و جواب لما حینئذ قوله فأول ما قبلت- قوله کتأثیر إلخ الکاف للتشبیه لا للتمثیل أی تأثیر المبدإ الجواد و وسائط جوده یشبه تأثیر الأشعه أو تعلیلیه کقوله تعالی وَ اذْکُرُوهُ کَما هَداکُمْ و إنما حملناها علی ذلک- لأن تلک الأشعه معدات لا مبادی فاعلیه کما لا یخفی، س ره

ص: 5

الکواکب [(1)](#content_note_5_1) سیما الشمس فی التلطیف و التعدیل لتصیر باکتسابها نضجا و اعتدالا- ماده للأغذیه و الأقوات و قوه منفعله لتولید الکائنات مهیأه لقبول النشوء و الحیاه [(2)](#content_note_5_2) بصور یترتب علیها آثار الحکمه و العنایه کالحیوان و النبات بعد إیفاء الطبیعه حقوق ما تقدم علیها من سائر المرکبات و قواها و قد مر السبب اللمی فی کون الأخس قابلا لما هو أشرف إذ الممکن لم یخلق هباء و عبثا بل لأن یکون عائدا إلی غایته الأصلیه- فالعناصر إنما خلقت لقبول الحیاه و الروح.

فأول ما قبلت من آثار الحیاه [(3)](#content_note_5_3) حیاه التغذیه و النشوء و النماء و التولید ثم حیاه الحس و الحرکه ثم حیاه العلم و التمییز و لکل من هذه الأنواع من الحیاه- صوره کمالیه یفیض بها علی الماده آثار تلک الحیاه بقواها الخادمه إیاها تسمی تلک الصوره نفسا أدناها النفس النباتیه و أوسطها النفس الحیوانیه و أشرفها النفس الناطقه- و لهذه الثلاثه معنی مشترک ذاتی و حد جامع و نحن نرید أن نذکر فی هذا الفصل

1- الکاف للتمثیل أی مثل قبول هذا التأثیر المحسوس الذی لا ینکره أحد و إن کان من أصحاب الحس و المحسوس الغالب حسه علی عقله، م ره

2- أی متهیأه تهیؤا ذاتیا بصور نوعیه لکمالات نوعیه و صور شخصیه لکمالات شخصیه فإن الأعراض التی بها التهیؤ العرضی من آثار تلک الصور فالتهیؤ العرضی من آثار التهیؤ الذاتی فتهیؤ الهیولی إنما هو من قبلها لا من ذاتها فإنها فی صرافه القوه نسبتها إلی جمیع الکمالات و التهیؤات سواء، م ره

3- إطلاق الحیاه علی النبات مما لا وجه له لأن الحی هو الدراک الفعال و أقل مراتب الدرک هو الدرک اللمسی کما للخراطین و أقل مراتب الفعل تحریک القوه المحرکه للحیوان بالإراده معلوم أن النبات لا حظ له منهما و جعله حیا باعتبار أن الوجود عین الحیاه الساریه فی کل شی ء و إن کان حقا و هو قدس سره یصر علیه فی زبره و إن أنکر علی صاحب الفتوحات فی أواخر مباحث المعاد حیث جعل الحیاه ذاتیه لذوات وجودات الأجسام إلا أنه لا یلائم هذا المقام حیث قسموا المرکب إلی المعدن و النبات و الحیوان إذ معلوم أن الحیاه التی بها صار الحیوان حیوانا و مقابلا للآخرین هی الدرک و الفعل و إلا فباعتبار الحیاه التی هی الوجود فهی و أمهاتها کلها حیوانات و أیضا لا یلائم قوله فأول ما قبلت- فإنه ینادی بأن ما قبل النبات خال من الحیاه و الحال أن حیاه الوجود ساریه فی ما قبله، س ره

ص: 6

البرهان علی وجودها مطلقا و الحد لماهیتها نفسا فإن البسیط [(1)](#content_note_6_1) و إن لم یکن له حد و لا علیه برهان من جهه هویه ذاته البسیطه و لکن من جهه فعله أو انفعاله مما یقبل التحدید و یقام علیه البرهان فهکذا شأن النفوس و الصور بما هی نفوس و صور

##### أما البرهان علی وجودها

فنقول إنا نشاهد أجساما یصدر عنها الآثار لا علی وتیره واحده من غیر إراده مثل الحس و الحرکه و التغذیه و النمو و تولید المثل و لیس مبدأ هذه الآثار الماده الأولی لکونها قابله محضه لیست فیها جهه الفعل و التأثیر و لا الصوره الجسمیه المشترکه بین جمیع الأجسام إذ قد یوجد أجسام تخالف تلک الأجسام فی تلک الآثار و هی أیضا قد لا تکون موصوفه بمصدریه هذه الأفعال فإذن فی تلک الأجسام مباد غیر جسمیتها و لیست هی بأجسام فیها و إلا فیعود المحذور فإذن هی قوه متعلقه بتلک الأجسام و قد عرفت فی مباحث القوه و الفعل أنا نسمی کل قوه فاعلیه یصدر عنها الآثار لا علی وتیره واحده نفسا و هذه اللفظه اسم لهذه القوه لا بحسب ذاتها البسیطه بل من

1- إن قلت النفس و إن کانت بسیطه بمعنی أن لیس لها أجزاء خارجیه و لا أجزاء مقداریه إلا أن لماهیتها النوعیه کما هو المشهور أجزاء یمکن التحدید بها و لو سلم أن لیس لها ماهیه لکن یقام علیها البرهان المأخوذ من الفاعل و الغایه کما أن أنحاء الوجود بسائط إلا أنها مجعوله بالذات و إن لم یقم علیها البرهان المأخوذ من العله المادیه و الصوریه قلت إن البسیط الحقیقی الذی کالوجوب الذاتی أو الوجود المطلق لا مبدأ له یحد و یقام علیه البرهان باعتبار فعله و الانفعال منه لا بحسب ذاته- فهکذا شأن النفوس و الصور بالطریق الأولی و الصور عباره أخری للنفوس علی ما یجی ء بعد أسطر أو المراد به ما به الشی ء بالفعل فیشمل العقول و لفظ انفعاله محذوف من باب الحذف و الإیصال کقوله تعالی وَ اخْتارَ مُوسی قَوْمَهُ وجه آخر النفوس و الصور فصول حقیقیه و الفصول عنده وجودات و الوجود بما هو وجود لا حد له و لا برهان علیه و قد حققنا فی حواشینا علی الشواهد الربوبیه معنی کون الفصل الحقیقی وجودا- من شاء فلیراجع إلیه و حینئذ فالصوره بمعناها الأشهر وجه آخر النفس الناطقه عنده و عند الشیخ الإشراقی روح الله روحه لا ماهیه لها فلا حد لها و کذا لا برهان علیها باعتبار باطن ذاتها الخفیه بل الأخفی و أمر الصوره و الانفعال حینئذ کما فی الوجه الأول فتأمل، س ره

ص: 7

حیث کونها مبدأ لمثل هذه الأفاعیل المذکوره و لذلک صار البحث عن النفس من جمله العلم الطبیعی.

##### و أما الحد

فنقول آخذا فی بیانه علی طبق ما قالته الحکماء إن النفس لها حیثیات متعدده فتسمی بحسبها بأسام مختلفه و هی القوه و الکمال و الصوره فهی لکونها تقوی علی الفعل الذی هو التحریک و علی الانفعال [(1)](#content_note_7_1) من صور المحسوسات و المعقولات الذی هو الإدراک تسمی قوه و بالقیاس إلی الماده التی تحلها لیجتمع منها جوهر نباتی أو حیوانی صوره و بالقیاس إلی أن طبیعه الجنس کانت ناقصه قبل اقتران الفصل بها- فإذا انضاف إلیها کمل بها النوع کمالا فقالوا تحدید النفس بالکمال أولی من تحدیدها بالصوره لوجوه- أما أولا فلأنه أعم من حیث [(2)](#content_note_7_2) إن الصوره عند الجمهور هی المنطبعه فی الماده- و من النفس ما هی غیر منطبعه فهی إذن لیست صوره للبدن و لکنها کمال له کما أن الملک کمال للمدینه و الربان کمال للسفینه.

و أما ثانیا [(3)](#content_note_7_3) فلأن الکمال قیاس إلی المعنی الذی هو أقرب من طبیعه الجنس

1- هذا علی طریقه الجمهور و أما علی مذهبه قدس سره فإدراک المحسوسات بالفعالیه و المعقولات بالاتحاد بها و بالعقل الفعال کما سیجی ء، س ره

2- یمکن أن یقال النفس بما هی نفس مادیه حاله فی البدن کما هو طریقته قدس سره إلا أن منظوره أن فی ذکر الصوره لا دلاله علی أن لها مقاما آخر بخلاف الکمال إذ لا یلزمه أن یحل فی شی ء کما الملک بالنسبه إلی المدینه و لذلک ذکر لفظ الأولویه علی أن هذا البیان من القوم، س ره

3- معناه أن الکمال قایسناه إلی النوع فیما مر آنفا و النوع أقرب إلی الجنس لأجل الحمل فیکون الکمال أقرب إلی الجنس فهو جدیر بأن یجعل جنسا فی تعریفها- بخلاف الصوره فإن قیاسها إلی الماده کما مر و الماده أبعد من الجنس لأنها مأخوذه بشرط لا غیر محموله و هو مأخوذ لا بشرط و محمول و الحاصل أن ما کان المقیس علیه له أقرب إلی الجنس فهو أجدر بأن یجعل جنسا مما لیس المقیس علیه له أقرب إلیه و بما قررناه ظهر أن الفاء فی قوله فالصوره تقتضی إلی آخره للعطف لأنه وجه آخر بدلیل قوله بخلاف الکمال إلخ و ما قبله تام بدونه و جعلهما وجها واحدا باعتبار اشتراکهما فی المقایسه- و لو أبدل الفاء بالواو کان أنسب لکن أمر اللفظ هین و قوله أعنی الماده تفسیر للفظ شی ء- فی المقامات الثلاثه ثم لا یخفی أن هذه وجوه استحسانیه فلک أن تقلب هذا الوجه و تقول إن الصوره قیاس إلی المعنی الذی هو أقرب من طبیعه الجنس بل عین الجنس أو تقرر أن الجنس عین الماده ذاتا و التفاوت بینهما بالاعتبار بخلاف الکمال، س ره

ص: 8

و هو النوع و الصوره قیاس إلی الشی ء الذی هو أبعد من ذلک و هو الماده فالصوره تقتضی نسبه إلی شی ء بعید من ذات الجوهر الحاصل منها و إلی شی ء یکون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوه و إلی شی ء لا ینسب إلیه الأفاعیل بالحقیقه أعنی النوع.

و أما ثالثا فلأن الدلاله علی الماده مقترنه [(1)](#content_note_8_1) فی الدلاله علی النوع من غیر عکس- فتبین من هذا أنا إذا قلنا فی تعریف النفس إنها کمال کان أدل علی معناها و کان متضمنا لجمیع أنواعها من جمیع وجوهها و لا تخرج النفس المفارقه.

و هو أیضا أولی من القوه لوجوه- أما أولا فلأن للنفس قوه الإدراک [(2)](#content_note_8_2) و هی انفعالیه و قوه التحریک و هی فعلیه- و لیس اعتبار أحد المعنیین أولی من الآخر فإن قیل لفظ القوه و اقتصر علی أحد وجهین [(3)](#content_note_8_3) عرض ما قلناه و شی ء آخر و هو أن لا یتضمن الدلاله علی ذات النفس من حیث هی نفس بل من جهه دون جهه و قد بین فی علم المیزان أن ذلک لیس بجید و لا صواب فیجب اعتبارهما فی حدها و اسم القوه یتناولهما بالاشتراک لأن أحدهما داخل تحت مقوله

1- أی قرین معها مضمن فیها لأن الکمال تدل علی النوع و الجنس جزؤه و هو مأخوذ من الماده فیدل علیها بخلاف الدلاله علی الماده فتبین من هذا أنا إذا ذکرنا الکمال فی تعریفه کان متضمنا للنفس المادیه کالنباتیه و المفارقه من جهه ذاتها- بخلاف ما إذا ذکرنا الصوره لإشعارها بالماده فیخرج المفارقه منها و هذا کاف فی الأولویه، س ره

2- هذا إنما یتوجه لو کان المراد بتحدید النفس الحیوانیه من حیث هی نفس حیوانیه و أما إذا کان المراد تحدید النفس مطلقا نباتیه کانت أو حیوانیه و أرید من القوه إذا وقعت فی حدها قوه التحریک فلا یتوجه ما ذکره کما لا یخفی فتأمل ل ره

3- و هو الترجیح بلا مرجح و یمکن الترجیح بعموم الفعلیه لشمولها جمیع النفوس و لا یعرض شی ء آخر لأن المعرف النفس بما هی عامه و لیس لها جهتان لکن مقصوده أن الحدود بإزاء الوجودات و الحکیم یتکلم فی المفاهیم من حیث التحقق أی فی الحقائق و النفس بما هی عامه لا وجود لها، س ره

ص: 9

أن یفعل و الآخر تحت مقوله أن ینفعل و الأجناس العالیه قد علمت أنها متباینه بتمام ماهیاتها و إطلاق اللفظ المشترک مما یجتنب عنه فی الحدود بخلاف لفظ الکمال [(1)](#content_note_9_1) فإن قوله علیهما لیس بالاشتراک فإن النفس من جهه القوه التی یستکمل بها إدراک الحیوان کمال و من جهه القوه التی تصدر عنها أفاعیل الحیوان أیضا کمال.

و أما ثانیا [(2)](#content_note_9_2) فلأن القوه اسم لها من حیث إنها مبدأ للأفعال و الکمال اسم لها من هذه الجهه و من حیث إنها تکمل النوع و ما یعرف الشی ء من جمیع جهاته أولی مما یعرفه من بعض جهاته فظهر أن الکمال هو الذی یجب أن یوضع فی حد النفس مکان الجنس قالوا إنا إذا عرفنا أن النفس کمال لکذا بأی تفصیل یبین تحصیله لم نکن بعد عرفنا حقیقه النفس و ذاتها بل عرفناها من حیث هی نفس و قد عرفت فی باب المضاف- أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غیر مستقل و لا نعرف من وجود النفس إلا ما یقتضیه تلک الإضافه المحدوده [(3)](#content_note_9_3) بما هی إضافه محدوده لا تمام وجودها لکون اسم النفس

1- یعنی أن الکمال لکونه مشترکا معنویا بین القوتین یمکن أن یستعمل فی الحد و یراد به الکمال فی الجمله سواء کان بحسب قوه التحریک فقط کما فی النفس النباتیه أو بحسب کلتا القوتین کما فی النفس الحیوانیه بخلاف اسم القوه فإنه مشترک لفظی بین معنیی القوه فلو استعمل فی الحد فإما أن یراد به کلا المعنیین فیلزم استعمال لفظ المشترک فی الحد و هو مما لا یجوز عند التعاریف و إما أن یراد به أحد المعنیین- فیلزم الترجیح من غیر مرجح إذ لا أولویه لأحدهما علی الآخر و مع هذا یلزم أن لا یتضمن التعریف علی ذات النفس من حیث هی نفس فإنها قد یعتبر فیها کلتا القوتین- کما فی النفس الحیوانیه و علی هذا لا یتوجه ما أوردناه فی الحاشیه السابقه فافهم، ل ره

2- فیه نظر لأن ما یستفاد من لفظ الکمال هو أن النفس کمال من حیث إنه یکمل به النوع کما سبق من أنه اسم لها من هذه الجهه فقط و إن کان فی الواقع کمالا من جهه أخری کما أنها قوه أیضا من حیث إنها یکمل بها النوع لاتحادهما ذاتا، س ره

3- أی المحدوده بحد من حدود الجوهر النفسانی و درجه من درجاتها أو المحدوده بحدین الجوهر النفسانی و البدن أو الإضافه المعرفه بالتعریف المذکور، م ره

ص: 10

غیر موضوع إلا لذلک الوجود الإضافی و لم یوضع هذا الاسم لکنه حقیقه الجوهر النفسانی بحسب معناه المشترک أو المختص بل من حیث إضافه التدبیر و التصرف للأبدان- و وجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقی مقیس إلی شی ء آخر فالإضافه النفسیه مقیسه إلی البدن فلذلک یؤخذ البدن فی حد النفس لکونه داخلا فی تقوم وجودها التعلقی الإضافی کما یدخل وجود البناء فی قوام البناء و یؤخذ فی حده و لا یؤخذ فی حد الإنسان- فإن الحدود بإزاء الوجودات [(1)](#content_note_10_1) فللإنسان بما هو إنسان وجود و له حد بإزائه یعرف به و لا یدخل فی حده الإنسان و لا شی ء من الجوهر و جنسه لأنه من مقوله المضاف و الإنسان من مقوله الجوهر و المقولات متباینه بتمامها فشی ء منها لا یدخل فی حد شی ء من الأخری فالنظر فی النفس بما هو نفس نظر فی البدن و لهذا عد علم النفس من العلوم الطبیعیه الناظره فی أحوال الماده و حرکاتها فمن أراد أن یعرف حقیقه النفس من حیث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافه النفسیه یجب أن ینظر إلی ذاتها من مبدإ آخر [(2)](#content_note_10_2) و یستأنف علما آخر غیر هذا العلم الطبیعی و لو کنا عرفنا بهذا ذات النفس لما کان العلم بوقوعها فی أی مقوله [(3)](#content_note_10_3) وقعت فیها مشکلا فإن من عرف حقیقه الشی ء و فهم ذاته

1- أی حاکیه لها و إنها تقدر بقدرها لا أن الوجودات معرفات حتی یرد أن التعریف للماهیه و بالماهیه و أن الوجود لا حد له، س ره

2- هو المبدأ الفاعلی کالأول تعالی و العقول الفعاله لأن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها، س ره

3- حیث إنهم اختلفوا فیه فقال بعضهم إنها المزاج فتکون من مقوله الکیف 10 کما اشتهر من جالینوس و إخوانه قالوا فما دام البدن علی ذلک المزاج الذی یستحقه بحسب نوعه کان مصونا عن الفساد فإذا خرج عن ذلک القدر من الاعتدال بطل 10 و قال جماعه منهم إمام الحرمین إن النفس أجسام لطیفه نورانیه ساریه فی البدن سریان الماء فی الورد و النار فی الجمر و ذلک الساری هو المخاطب و المثاب و المعاقب و الحافظ لهذا الهیکل المحسوس و إذا فارقه سارع إلی التلاشی 10 و قال أکثر المعتزله و جماعه من الأشاعره- إن النفس هذا الهیکل المحسوس 10 و قال نظام النفس جزء لا یتجزی فی القلب و بالجمله قد تعددت آراء أهل الکلام تعددا کثیرا حتی قیل إنها بلغت إلی قریب من أربعین مذهبا لیس علی واحد منها دلیل قطعی و أشهر مذاهبهم القول بأنها أجزاء أصلیه فی البدن من أول العمر إلی آخره أقول و العجب أن من انتسب إلی العقل کیف یقول بهذه الأقاویل- و أنی یرضی بهذا القدر من العلم فهؤلاء نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ فالحق ما قاله المحققون من الحکماء و المکاشفون من العرفاء إنه جوهر مجرد مدبر للبدن حافظ له و سیأتی براهینه و المنور له الذی لیس بأقل من کثیر من الأدله أن یستشعر الإنسان أن أصل کل مرکب کونی من الموالید هو العناصر و یرجع هذا المرکب و الإنسانیه إلی العناصر- و یسویه مع العناصر الخارجه عنه و ینظر أنه هل یسوغ عقله أن یسند العلم و الحکمه و القدره- مما یستأهل الإنسان الکامل بها لخلافه الله تعالی إلی التراب و الماء و النار و الهواء و المزاج- حاشاه حاشاه عن ذلک فلیفتش فی التراب یفز بجوهره کریمه هی أمر ربانی و سر سبحانی- و أما مذاهب الأقدمین من الحکماء فسینقلها المصنف قدس سره من الشفا و یأولها فانتظر، س ره

ص: 11

فعرض علی ذهنه طبیعه أمر ذاتی له لم یصعب علیه وجود ما هو جنس له إذ الذاتی بین الثبوت لما هو ذاتی له کما عرف فی فن المیزان.

##### حکمه مشرقیه:

و هاهنا سر شریف [(1)](#content_note_11_1) یعلم به جواز اشتداد الجوهر فی جوهریته و استکمال الحقیقه الإنسانیه فی هویته و ذاته و یعلم أن هذا الحد للنفس لیس بحسب الاسم [(2)](#content_note_11_2) فقط کما فی حد البناء و الأب و الابن و ما یجری مجراها و ذلک لأن نفسیه النفس لیست کأبوه الأب و بنوه الابن و کاتبیه الکاتب و نحوها مما یجوز فیه فرض خلوه عن تلک الإضافه فإن لماهیه البناء وجودا و لکونه بناء وجودا آخر و لیس هو من حیث کونه إنسانا هو بعینه من حیث کونه بناء فالأول جوهر و الثانی عرض نسبی و هذا بخلاف النفس فإن نفسیه النفس

1- المقصود أن ما قالوا من أن حقیقه النفس لا یعلم بهذا باطل فإن النفس بدؤها هذه الإضافه و هذه مرتبه من ذاتها و قولهم إنها جوهر مفارق فی ذاته دون فعله غیر صحیح من أول الأمر عند المصنف قده إذ المفارقه مع القدم باطل و مع الحدوث تهافت إذ لا حامل لحدوث المفارق کما یأتی فی مقامه، س ره

2- المراد بکونه معرفا بحسب الاسم فقط أن لا یکون مشتملا علی ماهیه حقیقیه- فإن الأوصاف المشتقه و ما فی معناها عرضیات لیس بحذاء مفاهیمها شی ء فی الخارج- کالأسود الذی لیس بحذاء مفهومه فی الخارج إلا الجسم و هو جوهر و السواد و هو کیف- و لیس دونهما شی ء یحاذی مفهوم الأسود فمعرف الأسود لا یتضمن ماهیه حقیقیه، ط مد

ص: 12

نحو وجودها الخاص و لیس لماهیه النفس وجود آخر هی بحسبه لا تکون نفسا [(1)](#content_note_12_1) إلا بعد استکمالات و تحولات ذاتیه تقع لها فی ذاتها و جوهرها فتصیر حینئذ عقلا فعالا بعد ما کانت بالقوه عقلا.

و البرهان علی أن نفسیه النفس فی ابتداء نشأتها لیست من العوارض اللاحقه بذاتها لازمه کانت أو مفارقه کالحرکه اللاحقه بالفلک أو کالأبوه اللاحقه بذات الأب أنه لو کانت کما زعمه الجمهور من الحکماء [(2)](#content_note_12_2) لزم کون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جمله الجواهر العقلیه المفارقه الذوات ثم سنح لها أمر [(3)](#content_note_12_3) ألجأها إلی التعلق بالبدن و مفارقه عالم القدس و مزاوله العنصریات لکن التالی مستحیل لأن ما بالذات لا یزول و الجوهر المفارق لا یسنح له شی ء لم یکن له فی ذاته إذ محل الحوادث الماده الجسمانیه و ما یقترنها.

و أیضا النفس تمام البدن و یحصل منها و من الماده البدنیه نوع کامل جسمانی- و لا یمکن أن یحصل من مجرد و مادی نوع طبیعی مادی بالضروره فإذا بطل التالی فکذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فیه أمر ذاتی لها بحسب وجودها الشخصی فهذه الإضافه النفسیه لها إلی البدن مقومه لها لکن لا یلزم من ذلک [(4)](#content_note_12_4) کونها

1- هذا الاستثناء أشبه بالمنقطع لأن حرکه الماده من حد الطبیعه إلی حد العقل الفعال لما کانت حرکه اشتدادیه بطریق اللبس بعد اللبس کانت النفس الخارجه إلی حد العقل حافظه لمرتبه نفسیتها، ط مد

2- الجمهور یرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لا من السوانح و کذا لا یرون استحاله ترکب مجرد و مادی نوعا واحدا فالمقدمتان ممنوعتان عندهم لا بد من بیانهما لتمام الحجتین، ط مد

3- لا یقال الدلیل أخص من المدعی إذ من أفراد المدعی أن یکون نفسیه النفس لازمه و النفس قدیمه بل و إن کانت حادثه فلا یصدق قوله ثم سنح لأنا نقول المراد لزوم التهافت بین کون النفس جوهرا مفارقا عقلیا و بین کونها متعلقه بالماده بل و بین کونها حادثه لعدم الحامل و لیس المراد من بعدیه السنوح البعدیه الزمانیه علی أن القدم مبرهن البطلان إن قیل إذا کانت النفس حادثه لزم فناؤها و دثورها قلنا النفسیه حادثه و هی زائله أیضا فهی جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء، س ره

4- الإضافه قسمان إضافه داخله فی الماهیه بل الماهیه عین الإضافه و هذه هی المقوله و إضافه داخله فی هویه الشی ء مثل أن یکون الشی ء بحسب الماهیه من مقوله الجوهر- و بحسب الوجود مضافا کالهیولی و قد یکون بحسبها عرضا و بحسبه مضافا کالسواد فإن وجوده محض الإضافه إلی الموضوع و ربما لا یکون بحسب الماهیه تحت مقوله أصلا لانتفاء الماهیه کالحق تعالی و یعرضه الإضافه کالمبدعیه و القادریه و هذا نظیر عدم القرار فإن من الأشیاء ما عدم القرار مأخوذ فی مفهومه کالحرکه و الزمان و مقوله أن یفعل و أن ینفعل و نحوها و منها ما عدم القرار معتبر فی وجوده دون ماهیته کالکیف و الکم و الأین و الوضع و الطبع بل فی الکیف یعتبر عدمه فی مفهومه فیقال هیئه قاره إلخ و أما وجوده کالمقولات الثلاث التی تقع فیها الحرکه فهو سیال بل کل المقولات سیاله غیر قاره أما عدم القرار معتبر فی مفهومها أو فی وجودها علی سبیل منع الخلو و لذا فالعالم الجسمانی بشراشره أعراضه و جواهره حادث داثر، س ره

ص: 13

من باب المضاف و لا یخرج به النفس عن حد الجوهریه بل عن حد العقلیه فقط فهذه الإضافه کإضافه القابلیه للهیولی و إضافه الصوریه للصور الطبیعیه و إضافه المبدعیه و العالمیه و القادریه للواجب تعالی و إضافه العرضیه للسواد و البیاض و غیرهما من مقولات العرض فإن أنحاء وجوداتها لا تنفک عن إضافه إلی شی ء و لها معان أخر غیر الإضافه لست أقول لها وجود غیر وجود الإضافه فالسواد مثلا له ماهیه مستقله فی معناها و حدها و هی من مقوله الکیف و لکن وجودها فی ذاتها هو وجودها فی الموضوع أعنی عرضیتها فالعروض للموضوع ذاتی لهویه السواد لا لماهیته و هکذا القیاس فی الماده و الصوره و الطبیعه و النفس من حیث إنه لکل منها ماهیه أخری جوهریه غیر الإضافه کما أن للأعراض ماهیه أخری عرضیه غیر العروض و لکن هویاتها الشخصیه هویات إضافیه و بهذا یعلم [(1)](#content_note_13_1) أن الوجود أمر زائد علی الماهیه فوجود النفس لکونها صوره للماده یلزمها إضافه البدن کما یلزم لکل صوره إضافه الماده لکن لیس یلزم من ذلک کونها من باب المضاف و لا کونها من الأعراض لأن هذه الإضافه إضافه التقویم و التکمیل لا إضافه الحاجه المطلقه [(2)](#content_note_13_2) کما فی العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوه الوجود الجسمانی إلی فعلیه العقل المفارق- فهی صوره مادیه علی تفاوت درجاتها قربا و بعدا من نشأتها العقلیه بحسب تفاوت

1- قد جعله فی المشاعر دلیلا علی أصاله الوجود فإن الوجود إذا کان أمرا انتزاعیا- فالسواد لیس إلا الماهیه المخصوصه و لما کان وجوده عین الوجود فی الموضع و لا تحقق له- لزم کون السواد مضافا بحسب الماهیه، س ره

2- أی المجرده عن التقویم و التکمیل بالنسبه إلی المضاف إلیه، م ره

ص: 14

وجوداتها شده و ضعفا و کمالا و نقصا إذ الوجود مما یقبل الاشتداد و مقابله کما بیناه فی العلم الکلی فی مباحث القوه و الفعل

##### و لنرجع إلی ما فارقناه من تحدید النفس

فنقول فهی إذن کمال للجسم [(1)](#content_note_14_1) لکن الکمال منه أولی و هو الذی یصیر به النوع نوعا بالفعل مثل الشکل للسیف و الکرسی- و منه ما هو ثان و هو الذی یتبع نوعیه الشی ء من أفاعیله و انفعالاته کالقطع للسیف و التمییز- و الرویه و الإحساس و الحرکه الإرادیه للإنسان فإن هذه کمالات ثانویه لیس یحتاج النوع فی أن یکون نوعا بالفعل إلی حصول هذه الأمور بل إذا حصل له مبدأ [(2)](#content_note_14_2) هذه الأشیاء بالفعل حتی صار له هذه الأشیاء بالقوه القریبه بعد ما لم یکن إلا بقوه بعیده- فالحیوان حیوان بالفعل و إن لم یتحرک بالإراده بالفعل و لم یقع له الإحساس بالفعل لشی ء و المهندس مهندس بالفعل [(3)](#content_note_14_3) و إن لم یعمل عمل المساحه و غیرها و الطبیب طبیب بالفعل و إن لم یعالج أحدا فالنفس کمال أول و کون الشی ء [(4)](#content_note_14_4) کمالا

1- و قد دلت کلماته السابقه علی ذلک کقوله یلزمها إضافه البدن و قوله من حیث إضافه التدبیر و التصرف للأبدان و قوله النفس تمام البدن، م ره

2- أی بل یکون النوع نوعا إذا حصل له مبدأ هذه الأشیاء بالفعل و لا یحتاج فی کونه نوعا إلی أن یکون نفس هذه الأشیاء حاصله له بالفعل بل یکفی حصول قوه هذه الأشیاء و مبدئها له بالفعل فی کونه نوعا بالفعل تدبر، ل ره

3- هذا بظاهره مناف لما حقق المصنف قدس سره مرارا من أن المشتق لا یطلق علی الشی ء بالفعل إلا بکون مبدإ الاشتقاق حاصلا له بالفعل مثلا العالم بالفعل لا یطلق علی زید إلا بکونه موصوفا بالعلم بالفعل و یمکن توجیهه بأن معنی المهندس بالفعل ما الشخص إذا کان له قوه عمل المساحه و کذا الطبیب بالفعل من یکون له القدر المأخوذ قوه العلاج بالفعل نعم لا یقال له معالج بالفعل حین کونه موصوفا بالقوه بعلاج لأن فی کون الشی ء حیوانا بالفعل و مهندسا بالفعل هو حصول قوه الإحساس بالفعل و قوه العمل- لا فعلیه الإحساس و العمل و إن کانت فعلیه الإحساس و العمل مأخوذا فی کونه حساسا و عاملا- و فرق ما بینهما تدبر، ل ره

4- اعلم أن النفس کمال أول للجسم بشرط شی ء أی بما هو نبات أو حیوان و إنسان و أما الجسم بما هو جسم إذا کان مأخوذا لا بالشرط فهی کماله الثانی بل الثالث بالنسبه إلی الصور العنصریه و الجمادیه و أما إذا کان مأخوذا بشرط لا فلیست کمالا له أصلا س ره

ص: 15

أولا لشی ء لا ینافی ذلک کونه کمالا ثانیا لشی ء آخر.

فلا یرد أن النفس الإنسانیه لیست کمالا للحیوان [(1)](#content_note_15_1) بما هو حیوان و لا النفس مطلقا کمال للجسم بما هو جسم لما عرفت أن تحقق کل طبیعه بتحقق کل فرد منه- و ارتفاعها بارتفاع جمیع الأفراد فإذن النفس کمال أول للشی ء و إن کانت کمالا ثانیا لشی ء آخر و الشی ء الذی هی کمال أول له لا بد و أن یکون جسما لکن یجب أن یؤخذ الجسم المورد فی هذا التعریف هو الذی بالمعنی الجنسی [(2)](#content_note_15_2) لا الجسم بالمعنی المادی [(3)](#content_note_15_3) کما علم فی صناعه المیزان و قد مر الفرق بینهما فی مباحث الماهیه أیضا- و لیس هذا الجسم الذی النفس [(4)](#content_note_15_4) کمال له أعم من الجسم الطبیعی و الصناعی کالسریر و الکرسی و السفینه و المدینه و لو فرض [(5)](#content_note_15_5) أن نفس الربان کمال للسفینه و نفس الملک

1- أی لیست کمالا أولا إذا أخذنا الحیوان لا بشرط أو لیست کمالا أصلا إذا أخذنا بشرط لا و إنما هو کمال أول له إذا أخذ بشرط شی ء و کذا النفس مطلقا کمال أول للجنس بشرط شی ء و هو قدس سره فی آخر کلامه و إن صرح بأن النفس کمال أول للجسم- لا بشرط الذی هو جنس إلا أن المراد و هو اللابشرط فی ضمن بشرط شی ء حیث إنه غیر مقید باللابشرطیه و الجنس المحمول علی النوع کما قلناه فإنه قدس سره قال أولا کون الشی ء کمالا أولا لشی ء لا ینافی کونه کمالا ثانیا لشی ء آخر و کذلک قال أخیرا فإذن النفس کمال أول إلخ و لکن فی وسط کلامه نفی مطلق الکمال بقوله فلا یرد أن النفس الإنسانیه لیست کمالا إلخ فأشار بهذا النمط من الکلام إلی المقامین أعنی أنها لیست کمالا لما هو مأخوذ بشرط لا و لیست کمالا أولا لما هو مأخوذ لا بشرط، س ره

2- أی لا بشرط شی ء بخلاف المادی فإنه قد وقف، س ره

3- الجسم بالمعنی المادی هو المأخوذ بشرط لا أی بحیث یکون کل ما یقارنه زائدا علیه فی الوجود فما یقارنه لا یکون کمالا أولیا له بخلاف الجسم بالمعنی الجنسی- لأنه المأخوذ لا بشرط شی ء و هو لا یأبی أن یکون ما یقارنه غیر زائد علیه فی الوجود بل یکون متحدا معه فی الوجود محصلا إیاه فیکون ما یقارنه کمالا أولیا له فافهم، ل ره

4- اعلم قد یقال جسم طبیعی أی لیس بتعلیمی و قد یقال جسم طبیعی أی لیس بمثالی برزخی و قد یقال جسم طبیعی أی لیس بصناعی و هو المراد هاهنا، س ره

5- لما أخرج من الحد مثل الصور النوعیه للسریر و أمثاله من الأجسام الصناعیه بقید الطبیعی أراد أن یخرج کمالیه نفس الربان للسفینه و نفس الملک للمدینه و نحوهما- فإنها لیست نفسا لها لأن کمال الشی ء لا بد أن یتحد به لا سیما الکمال الأول الذی هو صورته و فصله الحقیقی و هنا لیس کذلک و لو سلم فهی هنا کمال لجسم صناعی لا طبیعی- و لو سلم بأن یقال لا یذکر الطبیعی فی الحد لیشملها لأنها من أفراده فهی کمال ثان لهما لأن انتظامهما بها و لیست کمالا أولا و لو أخذ المجموع أمرا واحدا لتکون هی کمالا أولا کالسواد لمجموع الموضوع و السواد فلا وجود له فی الخارج لأن الوجود و الوحده مساوقان، س ره

ص: 16

کمال للمدینه فلیست کمالیتها هی النفسیه للسفینه و المدینه و لو أخذ المجموع من السفینه و النفس أمرا واحدا حتی تکون النفس کمالا له لم تکن ذلک المفروض مجموعا جسما و لا جوهرا و لا شیئا من المقولات إذ الماهیه تابعه للوجود و الوجود مساوق للوحده- و ما لا وحده له لا وجود له.

فظهر أن النفس کمال أول لجسم طبیعی و لا کل جسم طبیعی [(1)](#content_note_16_1) إذ لیست النفس کمالا للنار و لا للأرض بل النفس التی فی هذا العالم کمال لجسم طبیعی یصدر عنه کمالاته الثانیه بآلات یستعین بها علی أفعال الحیاه کالإحساس و الحرکه الإرادیه.

و دلاله هذا المعنی علی حقیقه النفس من جهه أن ما یکون من الصور التی فعلها فی الماده من غیر توسط قوه أخری فذاتها متحده الوجود بالماده کالصور الأسطقسیه و الجمادیه کالناریه و الهوائیه و الیاقوتیه و الذهبیه و غیرها فکأنها هی مادیه محضه منقسمه بانقسامها.

و أما ما یکون من الصور التی فعلها باستخدام قوه أخری فلا محاله تکون تلک القوه لکونها آله متوسطه أدون منزله من تلک الصوره فتکون تلک الصوره کأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده و هذا الارتفاع عن دنو الماده الجسمیه الأولی شأن النفس

1- بل الجسم الطبیعی الآلی فمفهوم هذه العباره أن الآلی بالجر صفه للجسم- و یفهم من قوله فظهر أن کون الکمال الأول إلخ أنه بالرفع صفه الکمال لأنه النفس التی هی تفعل بالآله و کلاهما جائزان إلا أن الأول أولی ثم إن قوله و لا کل جسم إلخ- عطف علی قوله أعم من الجسم الطبیعی و لا زائده بعد النفی و لیست عاطفه علی قوله لجسم طبیعی و إلا لم یجز الواو لامتناع اجتماع حرفی العطف، س ره

ص: 17

إذ لها حظ من الملکوت و التجرد و لو قلیلا [(1)](#content_note_17_1) فظهر أن کون الکمال الأول للجسم الطبیعی- مما تفعل بالآله خاصیته النفسیه فکل قوه لجسم طبیعی من شأنها أن تفعل فعلا باستخدام قوه أخری تحتها فهی عندنا نفس و هذا الحد أعنی قولنا کمال أول لجسم طبیعی- آلی جامع لسائر النفوس إذ لیس المراد بالآله المذکوره فی تحدید النفس ما هو کالأعضاء بل ما هو کالقوی مثل الغاذیه و النامیه و المولده فی النفس النباتیه و الخیال و الحس و القوه الشوقیه فی الحیوان لا مثل المعده و الکبد و القلب و الدماغ و العصب فیه فعلی هذا القول النفس الفلکیه داخله فی هذا الحد لصدق مفهوم الآلی علیها بالبرهان و ذلک لأن البرهان قائم عندنا علی أن الفلک مع کونه ذا نفس دراکه للعلوم فهو أیضا [(2)](#content_note_17_2) ذو قوه طبیعیه مباشره للتحریک و له أیضا قوه حساسه لا کالتی فی هذه الحیوانات حیث یکون بانفعال یطرأ لآله الحس و أیضا یکون فی بعض مواضع أبدانها قوه الحس و فی بعضها قوه أخری و لا کذلک ماده الفلک لبساطته فالفلک کله خیال و کله طبیعه محرکه وضعیه من جنس الطبیعه [(3)](#content_note_17_3) الخامسه و کله حس لکن قوه الحس و الحرکه دون قوه الخیال و قوه الإدراک الکلی إن کانت.

و بهذا یندفع الإشکال الذی استصعب المتأخرون حله و هو أن الحد المذکور و لا حد آخر أیضا لا یمکن أن یتناول النفوس الثلاثه أعنی النباتیه و الحیوانیه و الفلکیه- فإنا إن أعطیناها اسم النفس لأنها کمال تفعل فعلا ما فقط لزم أن یکون کل قوه نفسا فیکون الطبائع کلها نفوسا و ذلک مخالف لما أطبق علیه المتقدمون من العلماء

1- لیس المراد التجرد بالمعنی المصطلح أی غیر الحال فی الماده و إلا لا یصدق علی النفس النباتی بل الحیوانی بل المراد بالتجرد المعنی المفهوم من قوله کأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده بمعنی وجودها غیر وجود الماده لا متحده بها بل یکون کأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده، ل ره

2- لامتناع مباشره التحریک للعقل و النفس بما هی نفس و مع هذا فالحرکه نفسانیه لأن الطبیعه مسخره للنفس و إلا فالحرکات کلها طبیعیه لأن الفاعل المباشر فی الکل هو الطبیعه- و لذا قال المعلم الأول حرکات الأفلاک طبیعه، س ره

3- أی المباینه للطبائع الأربع فی العناصر لکونها قابله للکون و الفساد دون تلک، س ره

ص: 18

و إن أعطینا اسم النفس للقوه الفاعله بالقصد خرجت النفس النباتیه و اندرجت الباقیتان- و إن أعطیناه للقوه الفاعله أفعالا متخالفه خرجت النفس الفلکیه و دخلت الأخیرتان- و إن زدنا علی هذه المعانی شرطا ازداد تخصیصا فإذا کلما احتیل حیله یتناول بها اسم النفس الحیوانیه و الفلکیه یخرج النباتیه أو یتناول الحیوانیه و النباتیه تخرج الفلکیه و لا ینبغی أن یغتر العاقل بما یجده من اختلاف حرکات الأفلاک طولا و عرضا- حتی یظن أنها أفعال متقابله فإن لکل واحد من تلک الأفاعیل مبدءا واحدا و جهه واحده لا یتغیر هذا ما ذکروه من الإشکال و قد عرفت حله بتفسیر معنی الآله و لا حاجه إلی اعتبار الرأی المحتمل الغیر المعلوم فی باب الفلکیات حسب ما قاله الشیخ من أن الأجسام السماویه فیها مذهبان- أحدهما مذهب من یری أن کل فلک ذی کوکب یجتمع من الکواکب و من عدد کرات فیه جسم حیوانی قد دبرت له نفس یتم فعلها بعده أجزاء ذوات حرکه فیکون هی کالآلات و ذلک القول لا یتم فی جمیع الأفلاک و الکرات.

و ثانیهما مذهب من یری أن کل کره فلها فی نفسها حیاه مفرده فیری جسما محیطا بالکل واحدا لا کثره فیه فهؤلاء یلزمهم أن یروا أن اسم النفس الواقع علی النفس الفلکیه و علی النفس النباتیه إنما یقع بالاشتراک هذا.

ثم اعلم أنه بإدخال لفظ ذی الحیاه فی حد النفس و إن خرجت النباتیه لکن لیس کما زعمه الشیخ من أنه لا یقع علی الفلک و الحیوان بمعنی واحد بل بالاشتراک حیث قال إن الحیوانات و الفلک لا تشترک فی معنی اسم الحیاه و لا اسم النطق أیضا لأن النطق الذی هاهنا یقع علی وجود نفس لها العقلان الهیولیان [(1)](#content_note_18_1) و لیس هذا مما یصح هناک- فإن النطق هناک عقل بالفعل [(2)](#content_note_18_2) و العقل بالفعل غیر مقوم [(3)](#content_note_18_3) للنفس الکائنه جزءا من

1- أی الهیولانی النظری و الهیولانی العملی، س ره

2- إذ لیس هناک عقل هیولانی إذ جمیع کمالات الفلک حاصله بالفعل إلا الأوضاع، س ره

3- یعنی أن النفس التی هی جزء من حد الناطق فی قولنا الناطق نفس ذات نطق لیس مقومها العقل بالفعل بل القدر المشترک بینه و بین الفعل بالقوه و إلا لم یکن الإنسان ناطقا فی مرتبه العقل الهیولانی، س ره

ص: 19

حد الناطق و کذلک الحس هاهنا یقع علی القوه التی بها یدرک المحسوسات علی سبیل قبول [(1)](#content_note_19_1) أمثلتها و الانفعال منها و لیس هذا مما یصح هناک انتهی و ذلک لأن لفظ ذی الحیاه [(2)](#content_note_19_2) إن أرید به مبدأ الإدراک و التحریک المطلقین یتناول الفلک و الحیوان جمیعا- لأن الإدراک أعم من الإحساس و التخیل و التعقل.

1- أی الصور المکتسبه من ذوات الصور و الانفعال منها کانفعال الجلیدیتین- و الروح البخاری فی مجمع النورین و لیس هذا مما یصح فی الفلک إذ صور الإنسان و الفرس و البقر و غیرها هناک لم تؤخذ منها بل الصور التی هناک مبدأ هذه و مؤسسها- فتلک الصور کالصور العله للباری تعالی التی هی قبل المعلوم و لیس انفعال الآله هناک إذ لا عین و لا أذن و لا نظیرهما فالصور یترشح علی الأفلاک من الباطن، س ره

2- ناظر إلی قول الشیخ و لیس هذا مما یصح هناک یعنی أن الدرک التعقلی- و هو أعلی مراتب العلم الحصولی کاف فی صدق الحیاه علی الفلک و إن لم یکن إحساس هناک أو لم یکن له نفس منطبعه بأن یحمل السلب فی کلام الشیخ علی السلب بانتفاء الموضوع- و أما إن حمل علی أنه لا یصح هناک إحساس علی سبیل قبول أمثلتها قبولا انفعالیا- فالجواب حینئذ قوله و أیضا إن أرید بالإدراک المأخوذ إلخ. و لا یخفی أنه لم یخرج من کلامه قدس سره جواب لقول الشیخ النطق هناک عقل بالفعل و هنا عقل بالقوه. و الأولی أن یجاب بأن الحی معناه الدراک الفعال من غیر اعتبار کون الإدراک فعلیا و انفعالیا. إن قلت ما الفرق بین هذا المقام و ما سبق من أن القوه المأخوذه فی تعریف النفس مشترک لفظی فکیف لا یلزم استعمال اللفظ المشترک هنا و لزم هناک. أقول السر فیه أن لفظ القوه کان مشترکا بین مقولتی أن یفعل و أن ینفعل کما مر- و المقولات ماهیات الممکنات و الماهیات و لا سیما ماهیات الأجناس العالیه مفطوره علی الاختلاف و لا جهه جامعه ذاتیه بین العوالی و إلا لم تکن عوالی فاشتراک القوه بمجرد اللفظ و أما الإدراک فمرجعه إلی الوجود کما مر فی الأسفار السابقه أن العلم و الحیاه و الإراده و القدره و غیرها تابعه للوجود تدور معه حیثما دار بل عینه مصداقا و فی کل بحسبه فهو لیس من سنخ الماهیات لعدم محدودیته بل من سنخ الوجود المفطور علی الاتفاق بحیث یکون ما به الامتیاز فیه عین ما به الاتفاق ففی عین کون الإدراک فعلیا و آخر انفعالیا یکون الإدراک مشترکا معنویا، س ره

ص: 20

و أیضا إن أرید بالإدراک المأخوذ فی حد الحیاه الإحساس فقط یمکن أن یتناول الفلک إذ لیس من شرط معنی الإحساس انفعال الآله بل لو تحقق إحضار صوره جزئیه للقوه الحساسه من غیر انفعال وقع لآله الحس لکان الإحساس حاصلا بالحقیقه کما یقع فی الحس المشترک حضور صوره محسوسه فی النوم أو فی الیقظه کما للمبرسمین فیشاهدها النفس من غیر تأثر الحاسه هناک فعلم أن حقیقه الإحساس هی حضور الصوره الجزئیه- لا تأثر الآله بها و لا انطباع الصوره فیها کیف و نحن ذاهبون إلی أن الإبصار عندنا لیس إلا بإنشاء النفس صوره أخری غیر التی فی الماده الخارجیه و هی مماثلته إیاها معلقه لا فی محل و هکذا حال الأفلاک فی کونها حساسه من حیث إن حساسیتها بضرب من الفعل- لا بضرب من الانفعال.

لکن مع هذا لیس لقائل أن یقول لم لا یجوز أن یقال إن الحیاه بعینها هذا الکمال و هی الأمر الذی یصدر عنه ما ینسبونه إلی النفس فما الحاجه إلی أن یثبتوا نفسا فتکون الحیاه هی مبدأ الأفاعیل.

لأنا نقول فی دفع ما ذکره إنا أقمنا الحجه علی أنه لما تخصص بعض الأجسام- بهذه الآثار دون البعض فلیس بد من أن یکون صدور هذه الآثار بقوی أخری مخصوصه غیر الجسمیه المشترکه فالمعنی بالحیاه إما أن یکون تلک المبادی أو کون الجسم ذا تلک المبادی أو کون الجسم بحیث یصح أن یصدر عنه هذه الآثار.

الأول تسلیم لما کنا بصدده فإن سمی أحد هذا المبدأ الذی سمیناه نفسا باسم الحیاه فلا مناقشه لنا معه إذ لم یکن خالفنا إلا بشی ء لا یعتد به و هو اللفظ.

و الثانی باطل لأنه لیس المفهوم من کون الجسم ذا مبدإ هو المفهوم من ذلک المبدإ- و الثالث أیضا غیر صحیح فإنه لیس المفهوم من هذا الکون و من النفس أو الحی من حیث هو حی شیئا واحدا و ذلک لأن المفهوم من هذا الکون المذکور [(1)](#content_note_20_1) لا یأبی أن یسبقه

1- المقصود أن المفهوم منه لا یأبی عن هذا السبق و المفهوم من الکمال المذکور یأبی عنه و بین المفهومین تقابل الإیجاب و السلب فإذا کان المفهومان فکذا الحیثیتان- متقابلین فکیف یکون متحدا مع النفس فلا یرد أن مجرد عدم الإباء لا یکفی بل یجب أن یقال یسبقه البته حتی یکون المطلب برهانیا إذ المقصود ما ذکرناه من أن المفهومین المتخالفین- لا ینتزعان من حیثیه واحده، س ره

ص: 21

بالذات مبدأ یتم به للجسم هذا الکون مثل کون السفینه بحیث یصدر عنها المنافع المنسوبه إلیها فإن ذلک مما یحتاج إلی الربان حتی یتحقق به هذا الکون فهذا الکون [(1)](#content_note_21_1) یحتاج إلی کون آخر سابق علیه بخلاف المفهوم من الکمال الأول فیما رسمناه فإنه یمتنع أن یسبقه بالذات کمال أول و إلا لم یکن کمالا أولا و قد فرضناه أولا و هذا مثل [(2)](#content_note_21_2) کون الجسم [(3)](#content_note_21_3) بحیث یصدر عنه الإحراق فإن نفس هذا الکون و وجود الحراره فی الجسم

1- أی کون السفینه بحیث یصدر إلخ لأن المفهوم من الکون المذکور کما قال- لا یأبی أن یسبقه کون آخر لا أنه یحتاج أن یسبقه کون آخر، س ره

2- ربما یتراءی فی بادی ء النظر أن حق العباره أن یقال کما أن وجود الحراره- و کون الجسم بحیث یصدر عنه الإحراق واحد لکنه مسبوق بالصوره النوعیه الناریه- کذلک الحیاه و کون الجسم بحیث یصح أن یصدر عنه هذه الآثار واحد لکنه مسبوق بکون آخر هو النفس لکن هذا غلط و تکثیر فی المثال فإن مراده قدس سره أن المفهوم من الکمال الأول المذکور و الکون الذی بالفرض المبدأ له واحد و إلا لم یکن کمالا أولا فما فرضت مبدأ أولا فهو هو لا غیره کما أن کون الجسم بحیث یصدر عنه الإحراق- و وجود الحراره فیه شی ء واحد فإن کونه بحیث یصدر عنه الإحراق بوجود الحراره فیه بلا اثنینیه و تقدم و تأخر فقوله و کذلک وجود النفس و وجود هذا الکون لیس شیئا واحدا متعلق بما سبق و نتیجه له أی کما أن کون السفینه إلخ مسبوق بالزمان- کذلک هذا الکون مسبوق بوجود النفس، س ره

3- قال الشیخ فی الشفا إن کون الشی ء بحیث یصدر عنه شی ء أو یوصف بصفه یکون علی وجهین- أحدهما أن یکون فی الوجود شی ء غیر ذلک الکون یصدر عنه ما یصدر مثل کون السفینه یصدر عنه منافع السفینه و ذلک مما یحتاج إلی البرهان حتی یکون هذا الکون و الربان و هذا الکون لیس شیئا واحدا بالموضوع. و الثانی أن لا یکون لشی ء غیر هذا الکون فی الموضوع مثل کون الجسم بحیث یصدر عنه الإحراق عند من یجعل نفس هذا الکون الحراره حتی یکون وجود الحراره فی الجسم هو وجود هذا الکون و کذلک وجود النفس وجود هذا الکون علی ظاهر الأمر إلا أن ذلک فی النفس لا یستقیم فلیس المفهوم من هذا الکون و من النفس شیئا واحدا- و کیف لا یکون کذلک و المفهوم من الکون الموصوف لا یمنع أن یسبقه بالذات کمال و مبدأ ثم للجسم هذا الکون و المفهوم من الکمال الأول الذی رسمناه یمنع أن یسبقه بالذات کمال آخر لأن الکمال الأول لیس له مبدأ و کمال أول فلیس إذن المفهوم من الحیاه و النفس واحدا إذ عنینا بالحیاه ما یفهم الجمهور انتهی کلامه الشریف، م ره

ص: 22

شی ء واحد و لکن وجود النفس و وجود هذا الکون لیس شیئا واحدا بل نقول [(1)](#content_note_22_1) کون الأشیاء بحیث یصدر عنها أفعال الحیاه علی ضربین فمن الأشیاء ما یجب أن یسبق هذا الکون کون آخر و من الأشیاء ما لیس یجب أن یسبقه کون آخر فأما الذی یحتاج فی هذا الکون إلی أن یسبقه کون آخر سبقا بالذات فهو الأجسام الحیه فإن هذه الأجسام لو کان وجودها هو بعینه کونها بحیث یصدر عنها أفعال الحیاه لکان کل جسم حیا و إن کان لها هذا الکون لا بمجرد أنها أجسام ما فقد تخصصت بأمر آخر و لیس لک أن تقول [(2)](#content_note_22_2) هذا الکون هو الذی یقوم الجسم لأن جوابک أن حیاه الجسم هی الکون الذی بعد هذا الکون المفروض مقوما له و کلامنا فی الکون الثانی [(3)](#content_note_22_3) سواء أرید بالجسم هو الذی بمعنی الماده أو الذی بمعنی الجنس إذ لکل منهما تأخر بحسب الکون أو بحسب الماهیه المذکوره و أما ما لیس بجسم فلا مانع من أن یکون وجوده هو بعینه کونه بهذه الصفه بل یوجب فی أکثر [(4)](#content_note_22_4) ما لیس بجسم أن یکون

1- کلمه بل للترقی یعنی نثبت السبق علی البت و الوجوب فی حیاه الجسم- و لا نکتفی بمجرد الاحتمال و أیضا نقول یمکن أن یکون النفس عین الحیاه کما ذکره القائل لکن لا حیاه الجسم أعنی کون الجسم بحیث یصدر عنه أفعال الحیاه بل کون الشی ء بحیث إلخ، س ره

2- أی لیس لک أن تقول ما ذکرت سابقا من أن الحیاه هی النفس المعرفه بالکمال المذکور لأن الجواب أن الحیاه للجسم التی یجوز أن تقومه و تحصله و تکون عین النفس التی هی کماله الأول هی الکون الذی فی الصعود بعد الکون الذی هو مجرد الجسمیه الذی فرضته مقوما و کلامنا من حیث إسناد التقویم و التکمیل فی الکون الثانی الذی بعد الطبیعه فی الحدوث زمانا و قبلها بالذات فالمراد بالتقویم التقویم التحصیلی- کما یقال إن الصوره مقومه للهیولی مع أنها لیست من علل القوام لها بل شریکه الفاعل لها، س ره

3- أی الثانی بحسب الذکر لا بحسب المرتبه، م ره

4- إضافه إلی ما بعده بیانیه و ما لیس بجسم أکثر بالنسبه إلی الأجسام الحیه- و لا یجوز جعل الإضافه لامیه بأن یجعل الأقل الهیولی و الأعراض لأن هذا هو الضرب الثانی من الأشیاء التی یصدر عنها أفعال الحیاه و ما جعلت أقل خارجه عن المقسم، س ره

ص: 23

وجوده حیاته کالموجود الأول و ما یتلوه من العقول و النفوس و الحیاه لیس ما به یکون الحی بالذات حیا إذ من المحال أن یصیر الشی ء بهذا الکون ذا هذا الکون بل حیاه الشی ء نفس حییته کما أن الوجود لیس ما به یصیر الموجود موجودا لاستحاله أن یصیر الشی ء بهذا الوجود ذا هذا الوجود کما علمت فی باب الوجود و المضاف و الأین و العقل و نظائرها فإن المضاف بالذات نفس الإضافه فالأین لا یحتاج إلی أین آخر- و الصوره العقلیه وجودها و عقلیتها شی ء واحد

#### فصل (2) فی ماهیه النفس المطلقه

و إذ قد فرغنا من حد النفس بما هی نفس بحسب المفهوم الإسمی الإضافی- فجدیر بنا أن نشتغل بتعریف ماهیاتها و نتفحص أنه هل لها حقیقه أخری غیر کونها کمالا للجسم و ذلک لأنا إذا قلنا إنها کمال لم یعلم من ذلک بعد أنها جوهر أو لیست بجوهر فإن معنی الکمال الشی ء الذی بوجوده یصیر النوع نوعا فالنفس شی ء یصیر الحیوان حیوانا و النبات نباتا و هذا لا یعلم منه أنها بعد جوهر أو عرض فإن کثیرا من الکمالات هی فی موضوع کالسواد و الکتابه و غیرها فإنها کمالات أولیه للمرکب منها و من الموضوع السواد للأسود بما هو أسود و الکتابه للکاتب بما هو کاتب.

فإن قلت أ لیس هذا الشی ء [(1)](#content_note_23_1) موجودا فی المرکب و المرکب لا فی الموضوع فهو موجود لا فی موضوع بل فیما لا یستغنی ذاته [(2)](#content_note_23_2) عن ذلک الشی ء.

قلنا کون الشی ء جزءا لما لا یکون وجوده فی موضوع لو فرض أن له وجودا

1- أی لیس هذا جزءا مما لیس فی الموضوع و أما مجرد الوجود فیما لیس فی الموضوع- فلیس مناط الجوهریه بالضروره و إلا فالسواد موجود فی الجسم و الجسم لیس فی الموضوع- و القرینه علی ما فسرناه قوله قلنا کون الشی ء جزءا و قوله لیس کل جوهری جوهر، س ره

2- یعنی السواد مثلا فی المرکب الذی لا یستغنی ذاته عن ذلک الجزء إذ الکل محتاج إلی الجزء و هاهنا مقدمه مطویه هی أن کل حال فی محل یحتاج إلی الحال جوهر، س ره

ص: 24

غیر وجود الأجزاء لا یمنعه أن یکون فی موضوع و کون الجزء فیه لا کشی ء موجود فی الموضوع لا یجعله جوهرا و قد علمت فی مباحث الجوهر أن جوهریه الشی ء لا تختلف بالإضافه حتی یکون الشی ء بالقیاس إلی ما هو جزء له جوهرا و بالقیاس إلی ما یعرضه عرضا کما فی الذاتیه [(1)](#content_note_24_1) و العرضیه و لیس کل جوهری [(2)](#content_note_24_2) جوهرا و لا کل عرضی عرضا فالجوهر جوهر فی نفسه و بالقیاس إلی کل شی ء و کذا العرض عرض فی نفسه بالقیاس إلی کل شی ء نعنی أن القیاس إلی الأشیاء لا یغیر جوهریه الشی ء بمعنی کونه جوهرا و لا عرضیته بمعنی کونه عرضا نعم یغیر کونه جوهریا أو عرضیا.

قال الشیخ إن الشی ء إذا تعقلت ذاته و نظرت إلیها فإن لم یوجد لها موضوع البته کانت فی نفسها جوهرا و إن وجدت فی ألف شی ء لا فی موضوع بعد أن توجد فی شی ء واحد علی نحو وجود الشی ء فی الموضوع فهی فی نفسها عرض و لیس إذا لم یکن عرضا فی شی ء [(3)](#content_note_24_3) فهو جوهر فیه فیجوز أن یکون الشی ء لا عرضا فی الشی ء و لا جوهرا فی الشی ء کما أن الشی ء یجوز أن لا یکون واحدا فی شی ء و لا کثیرا فیه و لکن فی نفسه واحد أو کثیر و لیس الجوهری و الجوهر واحدا و لا العرض [(4)](#content_note_24_4) بمعنی العرضی فی باب

1- فإنهما أمران إضافیان کالحیوان فإنه ذاتی بالقیاس إلی الإنسان عرضی بالقیاس إلی الناطق إذ الجنس عرض عام للفصل کما أن الفصل خاصه للجنس، س ره

2- و لیس کل جوهری کاللون للسواد و لا کل عرضی کالإنسان للناطق فإنه لیس عینه و لا جزءه بل عرضی له، س ره

3- قد خرج منه الجواب لما سبق من أن الشی ء فی المرکب لا فی موضع کالسواد فی المرکب منه و من الموضوع فنقول لا یلزم إذا لم یکن الشی ء عرضا فی شی ء أن یکون جوهرا فیه بل یجوز ارتفاعهما عنه و إن کان فی نفسه واحدا منهما کما أن زیدا لیس واحدا فی السماء و لا کثیرا فیه و کذا فی مرتبه ماهیته و إن کان فی نفسه و فی حیزه واحدا، س ره

4- فإن العرض المستعمل فی إیساغوجی أی الکلیات الخمس بقولهم العرض العام و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض المفارق هو العرض المحمول و هو العرضی کالماشی و الضاحک و العرض المستعمل فی قاطیغوریاس یعنی المقولات العشر هو مقابل الجوهر أعنی الحال فی المحل المستغنی کالمشی و الضحک بل یحتمل أن یکون نفس ما قائمه بالموضوع فإذا کانت نفس ما قائمه بالموضوع یکون عرضا و إن وجدت فی ألف شی ء لا فی موضوع کما سبق من الشیخ إلا أن یجعل تلک النفوس حقائق متباینه أو المراد أنه یحتمل أن یکون نفس ما و هی النفس النباتیه و المنطبعه من الحیوان قائمه بالموضوع، س ره

ص: 25

إیساغوجی هو العرض الذی فی قاطیغوریاس و قد بینا هذه الأشیاء فی صناعه المنطق انتهی فعلم أن کون النفس کمالا للجسم و الجسم جوهرا و کونها جزءا للمرکب لا عرضا قائما بالمرکب لا یستلزم جوهریتها بل یحتمل أن یکون نفس ما قائمه بالموضوع- و هی مع ذلک یکون جزءا للمرکب و یحتمل أن لا یکون فی موضوع فیکون جوهرا.

فلم یتبین بعد من مفهوم کون النفس کمالا أن ذلک الکمال جوهر أو عرض فیجب لنا أن ننظر إلی ماهیه النفس هل هی جوهر أو عرض لکن البرهان قائم علی أن النفس جوهر و لا یکفی فی هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بیان جوهریه ذواتنا الإدراکیه- و الاشتغال به من طریق خاص یعرف به کون النفس الناطقه جوهرا مجردا عن البدن إذ ذاک لا یفید جوهریه النفوس علی الإطلاق و الأولی فی التعلیم تقدیم الشروع فی بیان جوهریه النفس بما هی نفس علی الشروع فی بیان تجرد بعض أنواعها و کذا تقدیم الدلاله علی تجرد نفوسنا الإنسانیه عن الأبدان العنصریه و الأجسام المادیه علی تجرد طائفه منها و هی التی بلغت إلی مقام العقل و المعقول بالفعل عن العالمین و مفارقتها عن الدارین.

أما بیان کون النفس علی الإطلاق جوهرا فهو أنه قد سبق أن بعض الأجسام فی ذاتها و طبائعها مما یصدر عنها أفعال الحیاه و الحیاه فی الحیوانات [(1)](#content_note_25_1) صفه ذاتیه مقومه

1- توضیحه أن الصفه هنا کالوصف العنوانی فی ألسنه المنطقیین کما قالوا إنه قد یکون عین ذات الموضوع و قد یکون جزءه و قد یکون خارجا منه و لیس المراد به الصفه العرضیه المعرفه بالمعنی القائم بالغیر و إنما کانت مقومه للجسمیه لکونهما موجودتین بوجود واحد لا یحتاج فی اتصافها بها إلی ضم ضمیمه کما أن الجسم الأبیض یحتاج فی الاتصاف إلی ضمیمه البیاض فالمراد بالجسمیه الجسمیه المضافه إلی الحیاه أی الحیوان- و بالمقوم المحصل و إلا فالفصل بالنسبه إلی الجنس و هو هنا الجسم بما هو جسم مقسم لا مقوم فالمراد بالجسمیه بالمعنی الجنسی الجسم المأخوذ لا بشرط فی ضمن بشرط شی ء- أو المراد الجسم الجنسی فی ضمن النوعی و هو الحیوان و المقوم محمول علی ظاهره- و بالجسم الذی هو موضوع أو ماده الجسم المأخوذ بشرط لا المستغنی عن الحال لیکون موضوعا و هذا إذا أخذ بشرط لا بالنسبه إلی الأعراض أو المحتاج إلیه لیکون ماده- و هذا بالنسبه إلی الصور الجوهریه و حاصل البرهان أنا نشاهد صدور آثار الحیاه عن الحیوان و لیس مستندا إلی الجسمیه المشترکه و إلا لکان کل جسم کذلک و لا إلی الهیولی لکونها قابله محضه فلا یمکن تصحیح ذاتیه الحیاه باعتبار هذین الذاتیین العامین- فإذا کانت الحیاه صفه ذاتیه للجسمیه المضافه إلیها و فصلا لها فمأخذها صوره مقومه للماده التی هی مبدأ الجنس تقویما تحصیلیا لأن الصوره شریکه عله الوجود للماده لا من علل القوام لها فیصدق علی تلک الصوره أنها حاله فی المحل المتقوم بالحال و کل ما هو کذلک فهو جوهر فالنفس جوهر. ثم لما کان مبنی البرهان ذاتیه الحیاه للجسم إذ لو کانت عرضیا کان مبدؤها عرضا- و أن الأسود لما کان عرضیا للجسم کان مبدؤه عرضا و هو السواد تصدی لإبطال مذهب من زعم أنها عرضیه بناء علی ما رأوا من أن الأجسام داثره هالکه و لم یفرقوا بین الجسم بشرط لا و لا بشرط و إلا فالثانی حی بالذات و کیف لا و یصدق کما ذکره قدس سره علی الحیوان- بل یصدق علی الناطق کما یصدق الناطق علی بعض الجسم و مفاد الحمل هو الاتحاد فی الوجود فمرتبه من مراتب الجسم لا بشرط هی الناطق و الفصل المنطقی تعبیر عن الفصل الحقیقی و هو هنا العقل بالقوه و العقل بالفعل. و أیضا قد ثبت أن کل بسیط واجد و جامع لکمالات ما دونه و أیضا بمقتضی الحرکه الجوهریه التی یقول بها المصنف قده و الحرکه متصله واحده جمیع الحدود التی فی البدایات و الأوساط و النهایات واحده و بهذا القدر یمکن دفع التکفیر عن القائلین- بالمعاد الروحانی فقط بشرط أن یتفوهوا بالجسمیه و إن کان هذا القول قصورا و کفرا عقلیا لأن الجسم الذی لا بد أن یعتقد به هو الجسم الصوری فلیذعن بعالم المقادیر و الأشباح کعالمی المعانی و الأرواح ثم کیف لا یکون هذا الجسم المذکور حیا- و من مراتبه الجسم البرزخی و المثالی الأخروی إن الدار الآخره لهی الحیوان، س ره

ص: 26

لجسمیتها بحسب الماهیه أعنی الجسم بالمعنی الجنسی لا بالمعنی الذی یکون موضوعا أو ماده و مبدأ تلک الحیاه مقوم لجسمیتها بالمعنی الذی هی به ماده کما علمت فی مقامه و جماعه من المتأخرین حتی صاحب حکمه الإشراق حیث لم یفرقوا بین هذین المعنیین فی الجسم زعموا أن حیاه الحیوانات عارضه لأجسادها عرضا غریبا و زعموا أن لا شی ء من الأجسام مما هو حی بالذات بل کل جسم فی نفسه فهو میت ظلمانی و لیس کذلک فإن کل حیوان جسم لذاته و الجسم جنسه و الحیوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ

ص: 27

لا بشرط شی ء أی الجسم بما هو جسم مطلق و إن لم یکن الإطلاق [(1)](#content_note_27_1) قیدا له فبعض الجسم بما هو جسم حیوان و کل حیوان حی بالذات فبعض الجسم حی بالذات و ذلک یناقض قولنا لا شی ء من الجسم بحی بالذات فبطل قولهم کل جسم میت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه لیس بحی.

فإذا تقرر أن نوع الحیوان ماهیه حقیقیه مندرجه تحت حقیقه الجسم و الحیاه ذاتیه له و لیست حیاه الحیوان بواسطه الطبیعه الجسمیه بما هی تلک الطبیعه و إلا لکانت الأجسام کلها حیوانا لاشتراکها فی الجسمیه فهی بواسطه أمر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعنی النوع الإضافی له و مقوم النوع الذاتی للجوهر جوهر لا محاله فمبدأ الحیاه [(2)](#content_note_27_2) فی الحیوان صوره جوهریه.

و هکذا نقول فی الجسم النباتی إن النمو و التغذیه من الصفات الذاتیه لذلک الجسم الذی هو من الأنواع المحصله للجسم الطبیعی و لیست حصولها لأجل الجسمیه المشترکه فله لا محاله صوره نوعیه محصله لماهیه الجسم الطبیعی المطلق علی سبیل الفصل و التنویع و للماده المخصوصه علی سبیل التقویم و الآثار المخصوصه علی سبیل الإفاده- فتلک الصوره التی هی مبدأ هذه الأفاعیل و الآثار لکونها محصله للجوهر تحصیلا و تنویعا و تقویما هی أولی بأن یکون الجوهر من نفس الجسمیه المبهمه الوجود و من الجسمیه المادیه القابله لتأثیرات ذلک المبدإ المسمی بالنفس النباتیه و قد سبق فی مباحث الصور النوعیه ما یدل علی جوهریه مثل هذه المبادی من القاعده التی وضعناها فی هذا الباب- فلیرجع إلیها من اختلجت فی صدره بعد دغدغه

1- فإن المطلق المقید بالإطلاق اعتباری لا وجود لها فی الخارج و جعله فردا خفیا لیس إشاره إلی أنه یجوز أن یقید بالإطلاق أیضا بل إلی أنه یطلق علیه المطلق و إن لم یقید بالإطلاق أو إلی أنه فی ضمن فرد منه مقید بالإطلاق، س ره

2- البرهان کما تری إنما یثبت جوهریه النفس بمعنی کونها مقومه لنوع جوهری- مندرج تحت مقوله الجوهر نظیر کون الماده الأولی و الصوره الجسمیه و کذا الصوره النوعیه علی ما قیل جواهر و أما الاندراج تحت مقوله الجوهر بحیث تصیر بانضمام فصل إلیه نوعا محصلا من الجوهر فهو ممتنع فالصور الجوهریه و کذا الفصول المأخوذه منها لیست جواهر بمعنی الاندراج تحت مقوله الجوهر و إنما هی جواهر بمعنی المقوم للنوع الجوهری، ط مد

ص: 28

### الباب الثانی فی ماهیه النفس الحیوانیه و بیان جوهریتها و تجردها ضربا من التجرد و فیه فصول

#### فصل (1) فی جوهریتها

##### اشاره

قد علمت فیما سبق ما فیه کفایه و لکن سنزیدک هاهنا إیضاحا و ذلک أن

##### من الناس من ذهب إلی أن النفس هی المزاج و یدل علی فساده براهین.

###### الأول أن البدن جوهر أسطقسی مرکب من عناصر متنازعه متسارعه بطباعها إلی الانفکاک

اشاره

و الذی یجبرها [(1)](#content_note_28_1) علی الامتزاج و حصول المزاج قوه غیرها سواء قلنا إن العناصر باقیه علی صورها النوعیه کما هو المشهور و علیه الشیخ و غیره من العلماء أو قلنا [(2)](#content_note_28_2) إنها غیر باقیه و ذلک لأن الکیفیات العرضیه أینما حصلت فهی تابعه للصور- فالنفس سواء کانت متعلقه بماده مرکبه [(3)](#content_note_28_3) أو بماده مفرده لا یمکن أن تکون عین

1- و ما قیل من أن النفس موقوفه علی المزاج فلو عکس دار مندفع بأن حدوث النفس موقوف علی المزاج و أما المزاج فحفظه موقوف علی النفس، س ره

2- کما هو مختاره علی ما صرح به فی أواخر مبحث الجواهر و الحق أنها غیر باقیه بصرافتها و إن کانت باقیه بنحو التوسط بمعنی أن الأرض المنکسره مثلا أیضا أرض- کما أن الکیفیه باقیه و لکن منکسره الصوره فالأرض التی فی بدن الإنسان من مراتب الأرض و إن لم تکن صرفه و إلا لکانت کیفیتها صرفه لأن تخالف الآثار تبع تخالف مبادیها و حقیقه هذا علی القول بجواز الاشتداد و التضعف فی الجوهر و تبدل الذات مع أصل محفوظ فیها واضحه، س ره

3- هذا ناظر إلی بقاء الصور النوعیه کما أن قوله مفرده ناظر إلی عدم بقائها، س ره

ص: 29

الکیفیه المزاجیه لأن مبدأ الشی ء و حافظه لا یکون عین ذلک الشی ء و لا أیضا یمکن أن تکون صوره من صور العناصر لأن لکل منها آثارا مختصه لیست آثارا للنفس- فالنفس إذن غیر الکیفیه المزاجیه و غیر الصوره الأسطقسیه التی لواحد من الأسطقسات

لکن هنا شکوک

###### منها لعل الأسطقسات فی بدن الحیوان مقسوره علی الاجتماع و حصول المزاج

منها لعل الأسطقسات فی بدن الحیوان مقسوره [(1)](#content_note_29_1) علی الاجتماع و حصول المزاج

لا أن جابرا یجبرها علی الالتیام أو حافظا یحفظها أو یحفظ مزاجها و حله أن المقسور من الأسطقسات الممتزجه إنما ینحفظ انحفاظا قسریا إما لعصیان المسلک عن الانشقاق کاحتباس النیران و الأهویه فی الأرض قسرا حتی إذا قویت زلزلت الأرض و خسفتها و إما فی زمان حرکتها إلی الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء و معلوم أنه لیست الأجزاء الناریه و لا الهوائیه فی المنی قد بلغت فی القله إلی حیث تضعف عن الانفصال عن المخالطه و لا هناک من الصلابه و عسر الانشقاق ما یمنع تحلل الجوهر الخفیف عنه- و فی المنی أرواح کثیره هوائیه و ناریه إنما یحبسان مع الأرضیه و المائیه بشی ء آخر- غیر جسمیه المنی بدلیل أنه إذا فارق الرحم و تعرض للبرد الذی هو أولی بالتجمید رق بسرعه و کذلک إن تعرض للحر أو کان فی رحم ذی آفه.

###### و منها سلمنا أنه لیس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا یجوز أن یکون السبب صغر الأجزاء و شده الالتحام

و جوابه أن صغر الأجزاء فیما لیس بمغمور فی المائع الکثیر لا یمنع التفصی کالحال [(2)](#content_note_29_2) فی المنی إذا لم یلتقمه فم الرحم زالت

1- یعنی أن الفلک مثلا بحرکته قسرها علی الاجتماع قسرا بسببه تحقق الفعل و الانفعال بینها زمانا ما و حاصل الحمل أن احتباس النار و الهواء هاهنا إما لضیق المسلک کما فی الزلزله و لا هناک و إما لتحقق الفعل و الانفعال فی زمان الحرکه إلی الانفصال من الخلط لکون الأجزاء الباقیه بعد القسر من النار و الهواء فی غایه القله فتبطأ حرکتها کما فی الدهن المذکور فإنه یتحقق الامتزاج حال حرکه الأجزاء إلی الانفصال فنقول معلوم إلخ ففی الکلام لف و نشر غیر مرتب، س ره

2- المراد أن مانعیه الصغر لا یتصور مع قله المائع و إنما یتصور مع کون النار و الهواء مغمورین فی المائع الکثیر و هنا لیس کذلک کما هو حال المنی علی التقدیر المذکور لأن صغر الأجزاء لو منع عن التفصی فهو باق عند عدم التقام فم الرحم إیاه فینبغی أن لا یزول خثورته و إذا زالت علمنا أن السبب عدم المائع الکثیر، س ره

ص: 30

خثورته [(1)](#content_note_30_1) فإن قلت لو کانت [(2)](#content_note_30_2) ناریه المنی و هوائیته غالبتین علی مائیته و أرضیته لکان المنی صاعدا بالطبع و لیس کذلک فبطل المقدم و إن کانت الأرضیه و المائیه غالبتین- جاز أن یحبساهما بالقسر.

قلنا لو کان سبب الاحتباس ذلک لوجب أن یبقی ما فیه من الناریه و الهوائیه عند مفارقه الرحم و تعرضه للبرد.

فإن قلت لم [(3)](#content_note_30_3) لا یجوز أن یقال الناریه و الهوائیه اللتان کانتا فی المنی یفسدان بالمائیه عند تعرضه للبرد لا أنهما تفارقان عنه و إذا لم یخلصا بالمفارقه لم یلزم ما ادعیتموه.

قلنا فإذن یلزم أن یبقی مقدار حجم المنی زمانا یعتد به سیما عند عدم القواسر الخارجیه کحر الهواء المطیف به المحلل له بسرعه و لیس کذلک.

###### و منها لم لا یجوز أن یکون سبب اجتماع الماء و الأرض هو النشف

ثم تعلق النار بهما کما یتعلق بالحطب.

و الجواب أن النشف إنما یکون عند إخلاء الهواء للماء مکانه الذی وقف فیه لضروره الخلإ و عدم البدل.

فهب أن العنصرین الثقیلین اجتمعا لا لجامع من خارج بل [(4)](#content_note_30_4) بمجرد الاتفاق فی

1- بالثاء المثلثه نقیض الرقه، م ره

2- حاصل السؤال أنا سلمنا أن المائع هنا لیس کثیرا حقیقیا لکنه کثیر بالإضافه إلی النار و الهواء و هو کاف فی الحبس و حاصل الجواب أنه لو کان سبب الحبس ذلک لبقی عند مفارقه الرحم لبقاء الکثره الإضافیه، س ره

3- ناظر إلی قوله لوجب إلخ، م ره

4- لیس کذلک بل لما کانت المناسبه شرطا فی العناصر و لهذا جعل کل واحد منها مجاورا لمناسبه فی الترتیب المکانی خرج الهواء من خلل الأرض لمنافرتهما فنشفت الأرض الماء المناسب لها لضروره الخلإ کما مر فی أواخر السفر الأول فی أجره المعلقه بقرب الماء، س ره

ص: 31

المیل إلی جهه واحده فما السبب فی اجتماع الناریه و الهوائیه و أما تعلق النار [(1)](#content_note_31_1) بالحطب فلیس کما زعمه الناس ممن لا یعرف هذه القوانین فإن النار مما یحدث فی الحطب شیئا فشیئا علی الاتصال فتزول بانقلابها إلی الهواء علی التدریج و لیست هناک نار واحده متعلقه بالحطب بل النیران المتعلقه بالفتیله کالماء الجاری علی الاتصال.

###### و منها لم لا یجوز أن یکون سبب اجتماع الأسطقسات تحریک الوالدین أو مزاج الرحم

ثم یبقی ذلک القسر زمانا.

و جوابه أن حرکه الوالدین و إن کانت تؤدی إلی اجتماع الأسطقسات التی فی المنی لکن لا بد من سبب لانضمام ما ینضم إلی المنی بعد ذلک حتی یتم الأعضاء الحیوانیه و لا بد من حافظ لذلک الاجتماع و هذا هو الجواب [(2)](#content_note_31_2) القوی عن السؤالین السابقین.

و أیضا لو لم یکن فی المنی فاعل یفعل المزاج و الأعضاء لکان یجب أن یکون العضو المتخلق أولا هو الظاهر لأن الأجسام إنما تفعل ما تفعل بالجثه لا بالقوه

1- یعنی أنکم جعلتم سبب البقاء و الاجتماع مده ما التعلق کالتعلق بالحطب فی النار فإن النار باقیه مجتمعه مع الحطب مده بسبب التعلق و هذا باطل لأن النار المتعلقه به لا بقاء له بل یتجدد آنا فآنا علی نعت الاتصال کما تری فی أصول الشعل- فلا تتمکن النار الأولی من البقاء حتی یحصل المزاج فإن المزاج تحتاج إلی الحرکه الاستحالیه کما إلی الحرکه الأینیه فی أجزاء الممتزج، س ره

2- أتی بصیغه التثنیه مع أن الأسؤله الماضیه ثلاثه لإلحاقه الثانی بالأول کما قال فی صدر الثانی سلمنا فإنه صریح فی ابتنائه علی الأول و الحاصل أن جامع أجزاء أصل الماده شی ء آخر و لکن جامع الأجزاء المنضمه إلیها و العله المبقیه لجمع الأول نفس المولود أی طلیعه منها و هی الطبع الذی لا بشرط و فی الحرکه و إن لم یکن الطبع الواقف من مراتبها و کون هذه الأفعال و ما بعدها من نفس المولود و باطن ذاتها الملکوتیه لا من أمر خارج غیر خفی إذ لا خفاء أن جمیع الآثار الظاهره فی البسائط- و المرکبات الناقصه و التامه المعدنیه عن أمور داخله مختصه هی القوی و الطبائع فکیف یتزلزل القاعده فی النبات و الحیوان و المبادی هنا أتم و أقدر و أکمل و أشعر و مع ذلک فالکل بقدره الله تعالی لأن المبادی مفارقها بجهاتها النورانیه درجات قدرته و فاعلیتها مراتب فاعلیته و عنت الوجوه للحی القیوم، س ره

ص: 32

و من جهه المماسه و الانضمام و الأقرب مکانا أسبق حدوثا من الأبعد و التالی باطل بالاستقراء فکذا المقدم و ذلک لأن أول الأعضاء تکونا هو القلب و أیضا کثیر من الحیوانات یحدث لا بالتوالد.

###### و منها أن هذا الاجتماع قد لا یحتاج إلی سبب حافظ

و الدلیل علیه بدن المیت حیث یبقی بعد مفارقه النفس عنه زمانا و لیس هناک حافظ فلو کان الحافظ هو النفس لوجب أن یتفرق الأجزاء عند الموت.

و الجواب [(1)](#content_note_32_1) أن لأجساد الحیوانات المفارقه عنها نفوسها قدرا من العناصر الکثیفه و شکلا و لونا لا یحتاج إلی حافظ نفسی کما لا یحتاج البناء فی انحفاظه و تماسک أجزائه إلی حافظ غیر یبوسه العنصر و الذی کانت النفس حافظه إیاه لیس هذا الباقی من جسد الحیوان بل قدر آخر و مزاج آخر ما لم یتغیر و لم ینفسخ لم یعرض الموت- و النفس لیست من الأسباب القریبه الموجبه لهذا اللون و الشکل الباقیین بل هی کفاعل بعید یؤدی ضرب من تحریکاته إلی هذا الشکل و اللون کالبناء و البانی ثم الحافظ لذلک سبب آخر قد یوجد فی بدن الحیوان و غیره فینحفظ فی مده فی مثلها یمکن أن یتحرک العناصر تمام حرکات الافتراق و التلاشی سریعه إذا کان الانغمار قلیلا أو بطیئه إن کان کثیرا و یسبق إلی الانفصال ما شأنه أن یسبق کالجوهر الناری و الهوائی و یتأخر [(2)](#content_note_32_2) و یبطی ء ما شأنه التأخر و البطوء کالأرضی و المائی بل یجب أن یتوسط زمان لحرکه الانفصال و لم یجب أن یکون ثبات المیت زمانا قلیلا بحسب الحس دلیلا علی أن اجتماعه وقع بلا جامع علی أنک إن حققت لم تجد الشخص و قد فارقته الحیاه فی آن من الآنات علی أمر أو حال کان علیه فی حال الحیاه.

1- و الحق أن یقال لا یقطع علاقه النفس بالکلیه بل ما دام أثر البدن باقیا باقیه- و علی هذا یحمل ما ورد من زیاره المقابر و هذا أوفق بمذهب المصنف قده فکما أن مقام الطبع البدنی فی الحدوث من مراتب النفس و إشراق و طلیعه لها کسخونه و تحمر یحصلان من نار عظیمه فی فحم کذلک فی الزوال کحراره بقیت فی الجدران من الشمس بعد الغروب و لیؤخذ النار و الشمس فی مثالنا هذا لا بشرط بحیث یکون الشعاع و السخونه من صقعهما و ظهورا لهما لا شیئا علی حیالهما، س ره

2- فی بعض النسخ بالواو و هو أولی و إن کان أو فهو لمنع الخلو، س ره

ص: 33

###### و منها أن النفس لا یحدث إلا عند استعداد الماده لها

و ذلک الاستعداد لا یحصل إلا بحدوث المزاج الصالح فإن المزاج من العلل المعده للنفس و العله المعده و إن کانت عله بالعرض لکنها متقدمه بالطبع فإذا کان تکون النفس عله اجتماع العناصر فکیف تتقدم النفس علی ما یجب تأخرها عنه أعنی اجتماع العناصر الذی یتقدم علیها بالطبع.

و أجیب عن هذا الإشکال بأن الجامع لأجزاء النطفه نفس الأبوین ثم إنه یبقی ذلک المزاج فی تدبیر نفس الأم إلی أن یستعد لقبول نفس المولود ثم إنها تصیر بعد حدوثها حافظه له و جامعه لسائر الأجزاء بطریق إیراد الغذاء.

و اعلم أن المتأخرین قد اضطرب کلامهم فی أن الجامع لأجزاء البدن هل هو بعینه الحافظ لها و لمزاجها أم لا و فی أنه نفس المولود أم نفس الأبوین فذهب الإمام الرازی إلی أن الجامع نفس الأبوین قبل حدوث نفس المولود و بعد الحدوث تصیر هی حافظه له و جامعه لسائر أجزائه بالتغذیه کما ذکر و نقل هو أیضا فی بعض رسائله المشتمله علی أجوبه مسائل المسعودی أنه لما کتب بهمنیار إلی الشیخ و طالبه بالحجه علی أن الجامع للعناصر فی بدن الإنسان هو الحافظ لها قال الشیخ کیف أبرهن علی ما لیس فإن الجامع لأجزاء بدن الجنین نفس الوالدین و الحافظ لذلک الاجتماع أولا القوه المصوره لذلک البدن ثم نفسه الناطقه و تلک القوه لیست واحده فی جمیع الأحوال بل هی قوی متعاقبه بحسب الاستعدادات المختلفه لماده الجنین قال و بالجمله فإن تلک الماده تبقی فی تصرف المصوره إلی أن یحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقه فحینئذ توجد النفس هذا ما ذکره.

و أورد علیه أولا بأن الحکماء جعلوا المصوره و المولده و غیرهما قوی للنفس و الآلات لها و النفس حادثه بعد المزاج و تمام صور الأعضاء [(1)](#content_note_33_1) کما هو مذهب المعلم الأول

1- هذا لیس بسدید لأن المورد أورده علی القائل بالحدوث مع أن قدم النفس باطل لحدوثها إنما قالوا بهذا ُ لقوله ص: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفی عام فحملوا العام علی الزمان فی السلسله العرضیه الزمانیه مع أن المراد العام الربوبی- فی السلسله الطولیه الدهریه من الجبروت و الملکوت و أیضا قالوا به آخذا لما ورد فی الشرع من أخذ العهد و المیثاق لکن هذا أیضا علی طور آخر و یرد علی هذا أیضا أول ما ورد علی الأول و أیضا یلزم التعطیل و أیضا یلزم التخصیص بلا مخصص فی اختصاص وقت خاص بالحدوث بخلاف ما إذا کانت النفس حادثه بحدوث البدن، س ره

ص: 34

و المشاءین فالقول بإسناد تصویر الأعضاء و حفظ المزاج إلی المصوره قول بحدوث الآله قبل ذی الآله و فعلها بنفسها من غیر مستعمل إیاها و هو ممتنع جدا

###### و أما ما ذکر فی التفصی عن هذا

تاره بعدم تسلیم حدوث النفس لجواز [(1)](#content_note_34_1) قدمها- کما نقل عن بعض الأقدمین و تاره بحدوثها قبل البدن کما هو رأی بعض الملیین و تاره بعدم جعل المصوره من قوی نفس المولود بل بجعلها من قوی النفس النباتیه المغایره لها [(2)](#content_note_34_2) بالذات کما هو رأی البعض و تاره بتصییرها من قوی نفس [(3)](#content_note_34_3) الأم فشی ء من هذه الوجوه لا یسمن و لا یغنی.

و ثانیا بما اعترض به محقق الإشارات فی شرحه بأن ما نقل فی تلک الرساله عن الشیخ یخالف ما قاله فی الفصل الثالث من المقاله الأولی من علم النفس فی الشفاء و هو قوله- فالنفس التی لکل حیوان هی جامعه أسطقسات بدنه و مؤلفها و مرکبها علی نحو یصلح معه أن یکون بدنا لها و هی حافظه لهذا البدن علی النظام الذی ینبغی و بأن تفویض التدبیر من قوه بعد مده إلی قوه أخری کنفس المولود غیر معقول فی الأفاعیل و التدابیر الطبیعیه و إنما یجری أمثال هذا بین فاعلین غیر طبیعیین یفعلان بإراده متجدده.

ثم أجاب عن أصل هذا الإشکال بأن نفس الأبوین تجمع بالقوه الجاذبه أجزاء غذائیه ثم تجعلها أخلاطا و تفرز عنها بالقوه المولده ماده المنی و تجعلها مستعده لقبول قوه من شأنها إعداد الماده و تصییرها إنسانا بالقوه و تلک القوه صوره حافظه لمزاج المنی کالصور المعدنیه ثم إنه یتزاید کمالا فی الرحم بحسب استعدادات تکتسبها هناک إلی

1- هذا الجواب یستلزم تفویض الفاعل الطبیعی تدبیره إلی غیره و هذا یتم بالفاعل الصناعی دون المجبول کما سیجی ء، س ره

2- هذا أیضا واه جدا إذ لا تسلط لتلک النفس علی ما لا علاقه طبیعیه بینها و بینه- فهو کاستخدام نفس زید القوی الحاله فی بدن عمرو، س ره

3- التقیید لأجل أن ذلک غیر معقول أیضا فی من یفعل بإراده ثابته قدیمه، س ره

ص: 35

أن یصیر مستعدا لقبول نفس أکمل یصدر عنها مع حفظ الماده الأفعال النباتیه فیتکامل الماده بتربیتها إیاها و هکذا إلی أن یستعد لقبول نفس أکمل یصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحیوانیه أیضا فیتم البدن و یتکامل إلی أن یصیر مستعدا لقبول نفس ناطقه یصدر عنها مع جمیع ما تقدم النطق و تبقی مدبره للبدن إلی أن یحل الأجل و قد [(1)](#content_note_35_1) شبهوا تلک القوی فی أفاعیلها من مبدإ حدوثها إلی استکمالها نفسا مجرده بحراره تحدث فی فحم من نار مشتعله تجاوره ثم تشتد الحراره الناریه فی الفحم فیتجمر ثم یشتعل نارا- فمبدأ الحراره الحادثه فی الفحم کتلک الصوره الحافظه و اشتدادها کمبدإ الأفعال النباتیه- و تجمرها کمبدإ الأفعال الحیوانیه و اشتعالها نارا کالناطقه فجمیع هذه القوی کشی ء واحد- متوجه من حد ما من النقصان إلی حد ما من الکمال و اسم النفس واقع منها علی الثلاث الأخیره فهی علی اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود و یتبین أن الجامع للأجزاء الغذائیه الواقعه فی المنیین هو نفس الأبوین و هو غیر حافظها و الجامع للأجزاء المضافه إلیها إلی أن یتم البدن إلی آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود و قول الشیخ إنهما واحد لهذا الاعتبار و قوله إن الجامع غیر الحافظ بالاعتبار الأول انتهی.

أقول ما ذکره کلام متین إلا أن فیه إشکالا لا ینحسم و لا ینتقح إلا بطریقتنا من إثبات

1- التشبیه بالنار المذکوره و إن ناسب سیاق المصنف قده من کون النفس ذات مراتب أولاها الطبع و أخیرتها ما شاء الله تعالی إلا أنه لا یلائمه المتقدم من کلماته کقوله مستعدا لقبول نفس أکمل و لا یلائمه أیضا إنکار الحرکه الجوهریه أقول قول المحقق قده کأنه شی ء واحد و استعماله لفظی النقصان و الکمال حیث إن المتباینین لیس أحدهما ناقصا من الآخر و الآخر کمالا له بل لا بد أن یکونا کضوء ضعیف و ضوء شدید و غیر ذلک من إشاراته مما ینبه علی ذلک السیاق و أما إنکاره الحرکه الجوهریه فمحمول علی ثبات وجه الله تعالی فی کل شی ء الذی هو باطن الذات لها فإن ما هو لم هو و إطلاق الجوهر علی الذات لیس بعزیز فی کلامهم و کلام غیرهم و لما کانت عباراته فی شرح الإشارات و غیره ناصه علی أصاله الوجود فلو عبر عن الجزء الثالث فی النفس بل فی العالم الکبیر بالوجود لکان حسنا أیضا و معلوم أن تجوهر الشی ء و تذوته علی هذا المذهب بالوجود، س ره

ص: 36

الاشتداد فی الجوهر فإن ما ذکره یحتمل [(1)](#content_note_36_1) وجوها- أحدها أن هذه الأفاعیل المتعدده من الحفظ للمزاج و التنمیه و التحریک الإرادی- و النطق صادره من مبدإ واحد بالعدد له قوی متعدده متعاقبه فی الوجود فیلزم عنه حدوث النفس الناطقه عند حدوث النطفه و کونها معطله عما سوی الأفعال الجمادیه- و هذا لیس بصحیح علی مقتضی القواعد الحکمیه و لم یذهب إلیه أحد من الحکماء.

و ثانیها أنها تصدر من مباد متعدده متخالفه الذوات متفاضله فی الکمال و هذا یوجب ما ذکره و أبطله من تفویض الفاعل الطبیعی تدبیره فی ماده إلی فاعل آخر یخالفه- و إن زعم [(2)](#content_note_36_2) أن الصوره السابقه تفسد عن الماده و تتکون الصوره اللاحقه بواسطه تکامل الماده فیرد علیه أن فعل القوه السابقه لیس إلا الحفظ و التقویم و التکمیل و محال أن تکون القوه الطبیعیه التی شأنها تقویم الماده مما یوجب [(3)](#content_note_36_3) فسادها و إبطالها أو یجعلها

1- لا یخفی علی الناظر الخبیر أن الکلام المنقول من المحقق الطوسی نص فی اشتداد الجوهری و لا یحتمل شیئا من الوجوه الثلاثه التی ذکرها المصنف قده فانظر فیه حق النظر، ل ره

2- الفرق بین هذا الشق و الشق الثانی أن الصور فی الثانی کانت باقیه و فوضت أحدها تدبیرها إلی الأخری و صارت هی نفسها معطله و فی الثالث الصوره صارت فاسده و تکونت صوره أخری باشرت فعلها و فعل نفسها و لا یخفی أن هنا شقا آخر- و هو أن تکون الصوره السابقه باقیه عند ورود اللاحقه و لا تفوض فعلها إلی اللاحقه بل تؤول کل أثر إلی مبدإ یناسبه فما لم یبطل هذا الشق أیضا لم یلزم المطلوب و هو أن یکون مبدأ هذه الآثار شی ء واحد ذو مراتب مختلفه بالشده و الضعف متصله اتصالا معنویا لا أن هنا مبادی دفعیه الحصول ذوات مفاصل لکن لما کان هذا الشق واضح البطلان لم یتعرض له لأن تلک الصور لما کانت متدرجه فی الکمال من کامله إلی أکمل من أکمل و هکذا لا بد أن یصدر من کل منها ما یصدر من سابقه مع أنه یبطل هذا و بعض ما سبق من أن الماده الواحده لا بد لها من صوره واحده و الجنس الواحد فصله واحد و المعلول الواحد علته واحده، س ره

3- أی یوجب فساد الماده الثانیه المصوره بالصوره- إن قلت فی المعطوف بکلمه أو أیضا فساد الماده متحقق فکیف المقابله- قلت فی المعطوف علیه جعل القوه موجبه لفساد الماده و فی المعطوف جعلها موجبه لملزوم الفساد و کلمه أو للإضراب و ضمیر تفسدها راجع إلی القوه و المنظور إلیه فی الحقیقه فیه فساد القوه نفسها و المعنی بل یجعل القوه مادتها مستعده لقبول ما تفسد نفس القوه. إن قلت السائل لم یبین المفسد و لم یجعل الصوره مفسده فمنظوره أن الأمور الخارجه تفسدها کما تفسد الصوره المادیه فی الانقلابات فلیکن فی النفس من هذا القبیل. قلت إن ما نحن فیه من قبیل الحرکه و الاستکمال لا من باب التفاسد بالأمور الخارجه و الداخله کما قال فهذا ینافی کون المنی إلخ 37 قال الشیخ إن کون الشی ء من شی ء علی وجهین- أحدهما بمعنی أن کون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع یتحرک إلی الاستکمال بالثانی کالصبی إذا صار رجلا لم یفسد و لکنه استکمل لأنه لم یزل عنه أمر جوهری و لا عرضی إلا ما یتعلق بالنقص و بکونه بالقوه بعد إذا قیس إلی کمال الآخر. و الثانی بأن یکون الأول لیس طباعه أنه یتحرک إلی الثانی مثل الماء یصیر هواء فإذن یحصل فیه الجوهر الذی للأول بعینه فی الثانی و القسم الثانی لا یحصل الذی فی الأول بعینه للثانی بل جزء منه و یفسد ذلک الجوهر و قد نقل هذا عن الشیخ فی السفر الأول فی العقل و المعقول. و بالجمله کل صوره نوعیه فی ماده شأنها تقویم تلک الماده و تحصیلها و فی المرکب کذلک مع حفظ ترکیبها و مزاجها لا إفساد الماده و أعداد ماده لقبول ما یفسد تلک الصوره و أیضا لو کان هنا کون و فساد لزم کون الغیر المتناهی من الأکوان و الفسادات محصوره بین حاصرین و لزم تتالی الآنات و الآنیات لأن الفساد و الکون عندهم دفعیان- و الکلام فی مراتب کل نفس کالکلام فی التبدل من نفس إلی نفس فکما أن التبدل من النفس النباتیه إلی النفس الحیوانیه بالفساد و الکون کذلک التبدل فی مراتب کل نفس- کما فی النفس النباتیه التی قریبه الأفق من الجماد کما فی الطحلب و التی قریبه الأفق من الحیوان کالنحل و کما فی النفس الحیوانیه التی للخراطین و التی للمسوخ و فیما بین مراتب شتی و الطبیعه لا تطفر عنها و أما حدیث القسر فهذا لیس منه إذ فی مواضع القسر لا یبقی الماده القریبه بل تفسد کما فی قطع النبات و حرق الحیوان أو غرقه مثلا و هنا الماده علی حالها و لو کان فی الترقیات الطولیه قسریات لکان القسر دائما أو أکثریا کما لا یخفی و هما محالان فإذن المحرک المعید غیر المزاج و هذا نظیر الطبیعه المعیده للحاله الطبیعیه بعد زوال الحاله الغریبه القسریه و هی غیر الحالتین، س ره

ص: 37

بحیث تستحق بالإعداد لقبول ما یفسدها و یبطلها بالتضاد فهذا ینافی کون المنی بصورته التی

ص: 38

فیه بصدد الاستکمال و لو کان کذلک لوجب أن تکون القوی النباتیه و الحیوانیه و النطقیه متضاده و لیست کذلک بل هی متفاوته متفاضله فی الکمال الوجودی کل سابق منها متوجه إلی اللاحق توجه الشی ء إلی کماله و تشبث الفعل إلی غایته و غایه الشی ء عله تمامه لا عله بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلاثه فثبت أن الجوهر الصوری مما یشتد فی وجوده و یتکامل فی تجوهر ذاته و یتطور فی أطواره و یستوفی الدرجات الطبیعیه و النباتیه و الحیوانیه و البشریه إلی ما شاء الله تعالی و قد علمت من تضاعیف البیان فیما سبق أن الأفاعیل الذاتیه متوجهه بالذات إلی ما هو خیر و کمال و لا یتوجه شی ء من الأشیاء فی سلوکه الطبیعی نحو شی ء مناف له مضاد إیاه إلا بقسر قاسر أو قاطع طریق له من خارج بل الکشف و البرهان قد أوجبا أن الأشیاء کلها طالبه للخیر الأقصی و النور الأعلی جل مجده و لنعد إلی ما کنا فیه

###### البرهان الثانی علی مغایره النفس للمزاج

أنه لا شک أن النبات و الحیوان- متحرکان من تلقاء أنفسهما إلی کمالاتهما فی الکم و الکیف و لا محاله أن الحرکه تقع فی أمزجتهما أیضا لأن الأمزجه تابعه للممتزجات فالمزاج یبدل عند الحرکه و المحرک باق غیر متبدل فالمزاج لیس هو ذلک المحرک و أیضا فلأن البدن الذی یسوء مزاجه بمرض و شبهه قد یعود إلی المزاج الصحیح و لا بد له من معید و لیس هو المزاج الصحیح الذی قد بطل و لا المزاج الفاسد فإذن المحرک المعید غیر المزاج و لیس خارجا عن جسم الحیوان- لأنه لو کان مفارقا فهو لا یفعل إلا بواسطه قوه جسمانیه کما عرفت و إن لم یکن مفارقا فهو لا یفعل إلا بمشارکه الوضع [(1)](#content_note_38_1) أو بالجسمیه المشترکه و هما باطلان أما الثانی فظاهر کما مر و أما الأول فلما [(2)](#content_note_38_2)یعرف بأدنی تأمل من أنه لیس اغتذاء الحیوان و نموه و تولیده بقسر قاسر فیکون بقوه فیه و هو المطلوب.

1- التردید علی سبیل منع الخلو فإنه لو فعل بالجسمیه المشترکه لکان فعله بمشارکه الوضع أیضا، س ره

2- بهذا التأویل کما یظهر بطلان الأول یظهر بطلان الثانی إلا أن یکون المراد بالثانی هو الجسمیه المشترکه من الحیوان الذی هو متحرک فی مزاجه لا أن المنفصل من الحیوان یحرکه بالجسمیه المشترکه فتدبر، ل ره

ص: 39

###### البرهان الثالث

لو کان المحرک هو المزاج لما حدث الإعیاء لأن الإعیاء إنما یکون بسبب حرکه طاریه علی الجسم علی خلاف ما یقتضیه طبعه و لیس یمکن أن یقال- إن طبائع البسائط تقتضی حرکه خلاف ما یقتضیه امتزاجها لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها- یجب أن یکون من جنس فعلها حال بساطتها و لا یختلفان إلا بالقوه و الضعف فإنه لو کان مقتضی المزاج مقابلا لمقتضی الطبائع لکانت تلک الطبائع تقتضی أمرین متقابلین و ذلک ممتنع فلو کان محرک الحیوان هو مزاجه لما حدث الإعیاء و لما تجاذب مقتضی النفس- و مقتضی الطبیعه عند الرعشه فلذلک قال الشیخ فی الإشارات إن الحیوان متحرک بشی ء غیر مزاجه الذی یمانعه کثیرا حال حرکته فی جهه حرکته بل فی نفس حرکته قال الشارح المتقدم یرید بقوله حال هذه الحرکه البطوء و السرعه کما فی الإعیاء فإن المزاج یمانع کون الحرکه سریعه کالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجهه الحرکه الإرادیه هی الفوق و عند الإعیاء لا یکون الحرکه سریعه و یرید بقوله فی جهه حرکته ممانعه النفس و الطبیعه کما فی الرعشه لأن النفس تحرکها إلی فوق و المزاج إلی أسفل فیترکب الحرکه منهما و یرید بقوله فی نفس حرکته أن الإعیاء ربما ینتهی إلی حیث لا یقوی النفس علی التحریک أصلا.

و قال الشارح المحقق المراد بحاله الحرکه وقت الحرکه و المزاج قد یمانع فی جهه الحرکه کما إذا صعد الإنسان علی جبل فإنه یرید الفوق و مزاج بدنه- لغلبه الثقلین تقتضی السفل و المراد بقوله فی نفس حرکته أن المزاج یقتضی السکون علی وجه الأرض لمقتضی الثقل المذکور و النفس قد ترید الحرکه علی وجه الأرض- و رد ما ذکره فی باب الرعشه بأنها لا یترکب من هاتین الحرکتین فقط بل و من کل حرکه فی جهه تریدها النفس و من کل حرکه فی مقابل تلک الجهه تحدث من امتناع العضو عن طاعه النفس فإنه إذا أحدث محرک میلا إلی جهه و عارضه مانع أحدث ذلک المانع میلا إلی مقابل تلک الجهه.

###### البرهان الرابع

أن الإدراک الحسی فی هذا العالم لا یکون إلا بتکیف الآله بکیفیه من باب المحسوس فاللمس لا یتحقق إلا مع استحاله مزاج العضو اللامس

ص: 40

فالمدرک لتلک الکیفیه إن کان المزاج فذلک إما أن یکون المزاج الذی قد بطل و هو ممتنع أو الذی حدث و هو أیضا ممتنع لأن المزاج الصحیح الأصلی لا یدرک ذاته- فکیف یدرک المزاج الغریب المتجدد ذاته.

و بالجمله الإحساس یستدعی الانفعال و الشی ء لا ینفعل عن نفسه فإذن لا بد فی الإحساس من شی ء باق عند توارد الحالتین لیحصل الشعور بذلک التغیر و المزاج غیر باق.

###### البرهان الخامس

أن الحیوان قد یتحرک فی مزاجه إما عن الاشتداد إلی الضعف- أو عن الضعف إلی الاشتداد و لا شک أن المتحرک [(1)](#content_note_40_1) غیر المتحرک فیه فالمتحرک فی المزاج غیر المزاج.

###### البرهان السادس

من العرشیات قد علمت أن الإدراک عباره عن وجود المدرک بالفتح للمدرک بالکسر فنقول لو کانت النفس هی المزاج لزم أن یکون العرض موجودا لنفسه و التالی محال فالمقدم مثله و أما بیان الملازمه فلأن النفس تدرک المزاج و المزاج لأنه کیفیه ملموسه تکون عرضا فلو کانت النفس هی المزاج فیکون العرض موجودا لذاته و أما بطلان التالی فلأن وجود العرض فی نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته- فلیس إذن المدرک هو المزاج بل موضوع آخر و لیس ذلک هو الجسم المطلق لأن ذلک ممتنع و إلا لکان کل جسم دراکا و لا أیضا الجسم العنصری و إلا لکان کل جسم عنصری دراکا و هو خلاف الواقع فإذن القوه التی تدرک المزاج شی ء غیر المزاج و لا الجسم الذی قام به المزاج بل شی ء غیرهما و هو المطلوب.

###### البرهان السابع

أنا سنقیم البراهین علی تجرد النفس الحیوانیه و القوه الخیالیه [(2)](#content_note_40_2) عن الأجسام العنصریه و الطبیعیه و التجرد فوق الجوهریه فبطل کون النفس مزاجا

1- و الظاهر المحرک بدل المتحرک فی الموضعین فإن المتحرک هو البدن فتفطن، ل ره

2- عطفها إشاره إلی أن النفس الحیوانیه مجرده بحسب القوه الخیالیه لا بحسب اللمس کبعض الحیوانات التی لها اللمس فقط ثم إن ما سبق من أنا لا نستدل بالتجرد علی الجوهریه کما فعله المتأخرون هو التجرد العقلی و هنا وقع الاستدلال بالتجرد البرزخی الخیالی فلا منافاه و إن لم یشمل هذا أیضا جمیع النفوس کالنباتیه، س ره

ص: 41

اعلم أن من الناس من حاول إبطال کون المزاج نفسا بطریق آخر و هو أن مزاج العضو البسیط مشابه لمزاج جزئه فلو کان المشکل مزاجه لکان شکل الکل و شکل الجزء واحدا و التالی باطل فکذا المقدم.

و اعترض علیه بعض الفضلاء بأن المشکل عنده هو القوه المصوره و هی قوه ساریه فی محلها و جزؤها مساو لکلها فی الماهیه فیعود المحال فی القوه المصوره ما ألزم فی [(1)](#content_note_41_1) المزاج و کذلک أیضا یلزمه أن یکون شکل جزء [(2)](#content_note_41_2) الفلک مساویا لشکل کله.

أقول أما القوه المصوره فهی و إن کانت ساریه فی العضو لکن فعلها للتصویر لیس بالاستقلال بل طاعه و خدمه للنفس فتفعل التشکیل فی الأعضاء بحسب أغراض النفس و حاجاتها و أما فعل القوی البسیطه التی تفعل الکرات فلأجل أن القوه الواحده- إذا اقتضت فی ماده واحده مقدارا معینا و أفادت شکلا کان مقتضاها من الأشکال الکرویه- فإذا سبق شکل الکرویه للکل یمنع ذلک أن یکون للجزء شکل آخر للاتصال [(3)](#content_note_41_3) الواقع فیها و قال أیضا لو کان المحرک قوه مزاجیه تحرکت إلی جهه واحده فإن المزاج

1- من وحده شکل الکل و الجزء و کلمه ما بدل للمحال و خبر مبتدإ محذوف، س ره

2- لأن المشکل هو طبیعه الفلک و هی واحده و لیس لها شعور و إراده و سنوح أعراض کالمصوره و المزاج فیلزم أن یکون کل جزء من الفلک کره و لیس کذلک، س ره

3- یعنی لیس هاهنا بالحقیقه بعض و بعض بل متصل واحد و الاتصال الواحدانی مساوق للوحده الشخصیه فإذا تشکل الموضوع بشکل یمنع ذلک أن یکون للجزء شکل آخر نعم لو انفصل جزء من الفلک عنه لکان کره لکن لا یخفی أنه یمکن أن یقال بذلک فی المزاج أیضا فنقول هو المشکل لکن إذا أفاد شکلا للکل یمنع ذلک من إفادته للجزء. إن قلت إن موضوع المزاج لیس بسیطا فإن صور العناصر باقیه فی الموالید و لیس اتصال حقیقی فیها لوجود المفاصل بتصغر الأجزاء و تماسها. قلت الکلام فی الماده القریبه کالعصبیه و العظمیه أو نحوهما و هی واحده لا البعیده و إلا فلا یتم الدلیل لجواز تفاوت الشکل بتفاوت القابل، س ره

ص: 42

الواحد مقتضاه واحد و اعترض علیه الفاضل المذکور بأن هذا أیضا منقوض بالقوی النباتیه- فإن کلا منها واحده تفعل أفعالا کثیره کذلک هاهنا.

أقول و الجواب بمثل ما مر فإن القوی النباتیه تفعل أفعالا مختلفه علی حسب أغراض النفس فبهذه البراهین [(1)](#content_note_42_1) التسعه المذکوره ظهر أن النفس الحیوانیه لیست قوه [(2)](#content_note_42_2) مزاجیه کالصور المعدنیه مع أن المعدنیات أیضا لیست آثارها و لوازمها إلا بصور جوهریه غیر أمزجتها

#### فصل (2) فی بیان تجرد النفس الحیوانیه و علیه براهین کثیره

##### منها أن الحیوان قد یتزاید أجزاؤه تاره و یتناقص أخری

منها أن الحیوان قد یتزاید [(3)](#content_note_42_3) أجزاؤه تاره و یتناقص أخری

بالتحلیل فإنه ما من بدن حیوانی إلا و تستولی علیه الحراره الغریزیه و الأسطقسیه الداخلتان و حراره الحرکه و الهواء المطیف به سیما عند اشتداد الصیف بارتفاع الشمس و ذلک الحیوان باق بشخصه فی الأحوال کلها فعلمنا أن هویته مغایره للبنیه المحسوسه.

1- و لیعلم أن غالب المقدمات المأخوذه فی هذه الحجج مقدمات طبیعیه أو طبیه مأخوذه من علومها علی نحو التسلیم و الأصول الموضوعه بیانها علی الفن الذی أخذت منه، ط مد

2- أی لیست مزاجا و إنما عبر بالقوه لإطلاق القوه الفعلیه علی الأعراض أیضا کالحراره فإنها مبدأ التغییر کما مر فی مرحله القوه و الفعل و عبر بیاء النسبه من باب نسبه العام إلی خصوصیاته کإطلاق الجوهر الصوری علی الصوره فالهیولانی علی الهیولی و نحوهما تمییزا لذلک العام أو من باب التجرید البدیعی. و قوله کالصور المعدنیه من باب التشبیه بالضد و هذا أدل دلیل علی ما قلناه، س ره

3- و هذا ما أشار إلیه المحقق الطوسی قدس سره فی التجرید بقوله و غیر المتبدل غیر المتبدل و اعتراض المحقق القوشجی علیه بأن هذا جار فی النفس الحیوانیه فتکون مجرده فالدلیل أعم من المدعی فاسد لأن المدعی أیضا عام لأن بناء المعاد الجسمانی علی تجرد النفس الحیوانیه بحسب القوه الخالیه و بدون هذا لا یمکن إثباته و لکنه لم یخطر بباله هذا الانتباه و لیس ملایما لمذاقه، س ره

ص: 43

##### و منها أن البهائم تدرک هویاتها الإدراکیه

و کیف لا و هی تهرب عن المؤلم و تطلب اللذیذ و لیس هربها عن مطلق الألم أما أولا فلأن المشهور أنها لا تدرک الکلیات و لو أدرکتها لکان ما نحن بصدده ألزم و أما ثانیا فلأنها لا تهرب عن ألم غیرها- مع أن ذلک أیضا ألم فهی إذن تهرب عن ألمها فهو یقتضی علمها بأنفسها و ذلک یقتضی تجردها بوجهین.

أحدهما أن العلم یقتضی ثبوت الشی ء المدرک بالفتح للشی ء المدرک بالکسر- و الصوره التی تحل الماده وجودها للمحل لا لنفسها و کل ما وجوده [(1)](#content_note_43_1) لنفسه مجرد عن المحل فالمدرک لذاته مجرد عن المحل و ثانیهما أن علم الحیوان بهویته دائم و لیس بمکتسب بالحس و علمه بأعضائه الظاهره و الباطنه لیس کذلک فهویته [(2)](#content_note_43_2) مغایره لأعضائه.

أما الصغری فلأن العلم بوجود النفس لو کان مکتسبا لکان إما [(3)](#content_note_43_3) بالحس و هو باطل فإن الحس لا یحس بنفسه فکیف بما هو آله لها و مستعمله إیاها- و أیضا [(4)](#content_note_43_4) ربما یعلم ذاته عند ما لا یحس بشی ء أصلا و أما بالفکر فلا بد من دلیل- و الدلیل إما عله النفس أو معلولها و الأول باطل لأن عله النفوس شی ء أجل من أن یحیط به علم الحیوان و أیضا الأکثرون [(5)](#content_note_43_5) من الناس یعرفون أنفسهم و إن لم یخطر ببالهم

1- أی وجوده بالفعل فلا یرد الهیولی إذ لیس لها وجود بالفعل إلا فعلیه القوه، س ره

2- إن قلت النتیجه لهذا القیاس أن علمه بهویته مغایر لعلمه بأعضائه لا ما ذکره. قلت قد ثبت أن العلم و المعلوم بالذات متحدان بالذات، س ره

3- إن قلت هذا الکلام فی قوه أن یقال لو کان مکتسبا بالحس لکان إما بالحس لأنه نقیض قوله و لیس بمکتسب بالحس و هو باطل. قلنا هذا نقیض لکلا الجزءین لأن قوله علم الحیوان بهویته دائم بمنزله قوله لیس بمکتسب بالحس و بغیره إذ المکتسب لیس بدائم کما لا یخفی فقوله و لیس بمکتسب بالحس- من باب ذکر الخاص بعد العام، س ره

4- کما فی الهواء الطلق علی ما سنذکره، س ره

5- إن قلت الکلام فی النفس الحیوانیه قلت إذا کان الإنسان کذلک فالحیوان بطریق أولی مع أن أکثر الناس لا تفاوت بینهم و بین الحیوانات، س ره

ص: 44

عله أنفسهم و الثانی أیضا باطل لأنه إما أن یکون الوسط فی الاستدلال هو الفعل المطلق أو فعله المضاف إلیه فإن اعتبر الفعل المطلق لزم إثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو و إن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف إلی الشخص توقف علی العلم به- فلو اکتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إلیه لزم الدور فثبت أن علم الحیوان بنفسه غیر مستفاد من حس أو دلیل.

و أما الکبری فلأن الإنسان لا یعرف أعضاؤه الظاهره إلا بالحس و لا أعضاؤه الباطنه إلا بالتشریح فکذا الحیوان لا یعرف أعضاؤه إذا عرف إلا بأحدها.

##### برهان آخر علی أن الحیوان لیس هو البنیه المحسوسه

فنقول لو فرض الحیوان کأنه خلق [(1)](#content_note_44_1) دفعه و خلق کاملا و لکنه محجوب الحواس عن مشاهده الخارجیات- و إنه یهوی فی خلإ أو هواء طلق لا یصدمه قوام الهواء و لا یحس بشی ء من الکیفیات- و فرقت بین أعضائه حتی لا یتلامس فإنه فی هذه الحاله یدرک ذاته و یغفل عن کل أعضائه الظاهره و الباطنه بل یثبت لذاته و لا یثبت لها مقدارا و لا طولا و لا عرضا و لا جهه من الجهات و لو تخیل وضعا أو جهه أو عضوا من الأعضاء فی تلک الحاله لم یتخیله علی أنه جزء من ذاته و ظاهر أن المشعور به غیر المغفول عنه فإذن هویته مغایره لجمیع الأعضاء

#### فصل (3) فی دفع ما أورد علی جوهریه النفس من الشکوک

فصل (3) فی دفع ما أورد علی جوهریه النفس من الشکوک [(2)](#content_note_44_2) قالوا إن القوی النباتیه حاله فی الأجسام و کذا نفس الحیوان لکونها مدرکه للجزئیات و فاعله للأفعال الجزئیه و الجوهر المفارق [(3)](#content_note_44_3) یستحیل

1- لیس من البعید أن یمنع ذلک و خاصه فی غیر الإنسان من سائر أنواع الحیوان، ط مد

2- أی علی کونها جوهرا فقط لیست فیها شائبه العرضیه فافهم، م ره

3- إن أراد المفارق حتی من علائق الماده فالحکم صحیح و لکن النفس الحیوانیه لیست مفارقه بتلک المثابه و إن أراد المفارق فی الجمله فالحکم لیس بصحیح، م ره

ص: 45

أن یکون [(1)](#content_note_45_1) [(2)](#content_note_45_2) مدرکا للجزئیات و فاعلا للأفعال الجزئیه فإذن تلک النفس قوه جسمانیه عله للمجموع [(3)](#content_note_45_3) المرکب من البدن و منها فتلک القوی النباتیه و الحیوانیه موجوده کل واحد منها فی محل غیر متقوم بذاته بل بتلک القوه فهی إذن جوهر صوری فمن جوز کون شی ء واحد جوهرا و عرضا باعتبارین قال إن النفس من حیث إنها جزء للنبات أو الحیوان جوهر و من حیث إنها تقوم بمحل مستغن عن الحال فی جسمیته عرض و کذا من أحال کون [(4)](#content_note_45_4) القائم بالمحل جوهرا أنکر جوهریه النفس مطلقا و قد علمت فساد هذین القولین [(5)](#content_note_45_5) ثم للقائلین بعرضیه النفس متمسکات.

1- إن قلت أ لیس المفارق مدرکا لذاته المشخصه قلت بلی و لکن بالحضور- و الکلیه و الجزئیه من أقسام العلم الحصولی و أیضا المستحیل إدراک الجزئی المتغیر بالآلات المتغیره لا الجزئی المجرد، س ره

2- إن أراد أن الجوهر المفارق مطلقا و إن کان مفارقا خیالیا یستحیل أن یکون مدرکا للجزئیات و فاعلا لها فممنوع و إن أراد أن المفارق العقلی یستحیل أن یکون کذلک فمسلم و لکن یلزم منه أن لا یکون النفس الحیوانیه من المفارقات العقلیه و لا یلزم منه أن لا تکون من المفارقات مطلقا و المطلوب هو الثانی لا الأول فلا تغفل، ل ره

3- أی عله ناقصه فمن حیث إنها عله للمجموع الذی هو جوهر و جزء له یکون جوهرا لئلا یلزم تقوم الجوهر بالعرض و من حیث استغناء المحل فی الجسمیه عن الحال یکون عرضا، س ره

4- وجه المحالیه ما سیذکر من الدور فإنهم قالوا الحال لا محاله محتاج إلی المحل فلو احتاج المحل إلیه لدار فهو مستغن و الحال فی المحل المستغنی عرض- و لذا قالوا بعرضیه الصور النوعیه لکن لیسوا قائلین بالهیولی فلا یلزم عرضیه الصوره الجسمیه بمقتضی هذه القاعده، س ره

5- أما الثانی فلما مر فی الجواهر و الأعراض أن الحال محتاج فی التشخص إلی المحل و المحل لا یمکن أن یحتاج إلیه من هذه الجهه بل من جهه أخری فأما فی قوام وجودها کالاحتیاج إلی الصوره الجسمیه أو فی نوعیتها کالصوره النوعیه فلا دور- و أما العرض فهو الحال فی المحل المستغنی فی الوجود و التنوع معا. إن قلت ما معنی احتیاج الماده إلی الصوره النوعیه فی التنوع و نفس الجسمیه أیضا نوع تام إذ الاعتبار فی التمامیه بالوجود فی العقل و الجسم فی العقل قدیم بجنسه و هو الجوهر و فصله و هو القابل للأبعاد. قلت مرادهم بالتنوع صیروره الجسم نوعا تاما من الأنواع المتکافئه کالبسائط و المرکبات التی کل منها فی عرض الآخر و الجسمیه المشترکه بین الأجسام النوعیه ما هی من الأنواع المترتبه کالهیولی لأنها أیضا نوع بسیط هذا. و أما الأول فلأن الترکیبان أدی إلی الوحده الحقیقیه فکیف یکون وجود واحد جوهرا و عرضا و قد مر أن القیاس إلی الأشیاء لا یغیر جوهریه الشی ء و لا عرضیته و إن لم یؤد إلیها فلیس جزءا بالحقیقه کالحجر الموضوع بجنب الإنسان، س ره

ص: 46

أحدها أن الحال یمتنع أن یکون سببا لمحله لاستحاله الدور فلا یکون جوهرا.

و ثانیها و إن یساعدونا علی أن الحال یمکن أن یکون من مقومات المحل- لکن قالوا إن النفس لیست کذلک لأنها إنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح- و المتأخر لا یکون عله للمتقدم فالنفس لا تکون عله لحصول المزاج و ثالثها أن النفس لو کانت جوهرا لکان الجوهر ذاتیا لها لأنه جنس لما تحته من الأنواع المحصله فلو کانت النفس جوهرا لکان العلم بجوهریتها بدیهیا حاصلا من غیر کسب و التالی باطل فکذا المقدم.

و الجواب أما عن الأول فقد مر فیما مضی.

و أما عن الثانی فلما مرت الإشاره إلیه من أن المزاج الذی هو عله معده- لفیضان نفس أو صوره جمادیه علی الماده المستعده به غیر المزاج الذی تقیمه و تحفظه تلک النفس أو الصوره فاندفع الدور.

و أما عن الثالث فالذی ذکره الشیخ هو أنا لا نعرف من النفس إلا أنها شی ء مدبر للبدن فأما ماهیه [(1)](#content_note_46_1) ذلک الشی ء فمجهوله و الجوهر ذاتی لتلک الماهیه لا لمفهوم أنه شی ء ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر غیر معلوم لنا و ما هو معلوم لنا غیر متقوم بالجوهر فزالت الشبهه.

و اعترض علیه بعض الفضلاء بأن علمی بنفسی غیر حاصل بالکسب کما برهن علیه- فلا یخلو إما أن لا أعلم نفسی إلا من حیث إن لها نسبه إلی بدنی أو أعلم حقیقتها فالأول

1- یعنی أن ذاتی الشی ء إنما یکون بین الثبوت إذا کان ذلک الشی ء متصورا بالکنه- لا بأمر صادق علیه مطلقا بل علی التفصیل أیضا لا علی سبیل الإجمال کتصور المحدود- فإن الفرق بینه و بین الحد بالإجمال و التفصیل، س ره

ص: 47

باطل لما قد مضی و ثبت أن علمی بنفسی لیس غیر نفسی و أنه أبدا حاصل بالفعل و هی جوهر بالحقیقه و لیست من باب المضاف قال و العجب ممن یقول بهذین القولین ثم یغفل عن تناقضهما لا لموجب ثم قال و الجواب الصحیح أن یقال الجوهریه لیست من الأمور الذاتیه فلذلک جاز أن یبقی مجهولا کما بیناه من قبل.

أقول أما کون الجوهر ذاتیا للأنواع الجوهریه فقد صح لنا بالبرهان و أما کونه مجهولا فی النفس مع کونها معلومه الحقیقه لا بالکسب فله وجه آخر لم یحصله هذا الفاضل و أمثاله و هو أن الجوهر ذاتی للماهیات التی یترکب من جنس هو مفهوم الجوهر و فصل محصل له و لیس الجوهر جنسا للوجودات إذ الوجود کما سبق لا جنس له و لا فصل له و العلم بالشی ء إذا کان بحصول صوره زائده حصلت عنه فی ذات المدرک فذلک العلم إذا کان بکنهه فلا بد أن یکون بحده المشتمل علی جنسه و فصله.

و أما إذا کان العلم به بعینه فهو وجوده المخصوص و هویته الشخصیه و الوجود من عوارض الماهیه و الماهیه أیضا غیر داخل فی وجودها و العلم الحصولی صوره کلیه و مقوماتها أیضا أمور کلیه و العلم الحضوری هویته شخصیه غیر محتاج الحصول إلی تقدم معنی جنسی أو فصلی.

فالإنسان متی رجع إلی ذاته و أحضر هویته فربما غفل عن جمیع المعانی الکلیه حتی معنی کونه جوهرا أو شخصا أو مدبرا للبدن فإنی لست أری عند مطالعه ذاتی إلا وجودا یدرک [(1)](#content_note_47_1) نفسه علی وجه الجزئیه و کل ما هو غیر الهویه المخصوصه التی أشیر إلیها بأنا خارج عن ذاتی حتی مفهوم أنا و مفهوم الوجود و مفهوم المدرک نفسه و مفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غیر ذلک فإن جمیعها علوم کلیه أشیر إلی کل منها بهو و أشیر إلی

1- الأولی فی العباره أن یقال إلا وجودا مدرکا نفسه لأن الاستثناء مفرغ- و یمکن أن یقرأ بالإضافه و حاصل کلامه أن للنفس کبارئها مقاما أحدیا و مقاما واحدیا علی نحو الآیه فالمقام الأحدی ملاحظه الذات فقط من دون ملاحظه کونها جامعه الکمالات- و مع قطع النظر عن المعانی الصادقه علیها و المقام الواحدی ملاحظتها مع أسمائها الحسنی- و صفاتها الجمالیه و الجلالیه من الحیاه و التعقل و التوهم و التخیل و الإحساس و القدره و التجرد و غیرها، س ره

ص: 48

ذاتی بأنا فالغفله عن الجوهریه أو الجهل بها لا ینافی کونها من المحمولات الذاتیه لماهیه الإنسان و کذا الحیوان.

و یمکن حمل کلام الشیخ علی هذا لیندفع عنه التناقض المذکور فقد تبین و تحقق من تضاعیف الکلام أن النفس النباتیه لیست بجسم و ثبت أیضا أن بعض النفوس مما یصح لها الانفراد بذاتها و هی التی ثبت لها إدراک تخیلی بالفعل أو إدراک لذاتها و هویتها- فلم یقع فی جوهریتها شک کالإنسان و غیره من الحیوانات التامه الحواس التی لها القوه الإدراکیه الباطنه کالوهم و الحفظ و التخیل.

و أما الحیوانات التی لیس لها إلا قوه اللمس و ما یقرب منها و سائر النباتات- فجوهریتها کما سبق بأن الماده القریبه بوجود هذه الأنفس فیها إنما هی بمزاج خاص [(1)](#content_note_48_1) و هیئته و الماده إنما تبقی بذلک المزاج ما دامت النفس موجوده لأنها التی تجعلها بذلک المزاج فإن النفس لا محاله عله لتکون ماده النبات و الحیوان علی المزاج الذی لها و هی مبدأ التولید و التربیه فالموضوع [(2)](#content_note_48_2) القریب للنفس یمتنع أن یکون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس لا بأن یتحصل أولا بسبب آخر ثم لحقته النفس لحوقا ما لا حظ له بعد ذلک فی حفظ مزاجه و تقویمه و ترکیبه کالحال فی الأعراض اللازمه أو غیر اللازمه کما زعمه بعض الناس بل أکثرهم أن المنی یتحصل أولا بصوره معدنیه ثم یضاف إلیها صوره نفسانیه و لیس کذلک فإن النفس مقومه لموضوعها القریب موجده إیاه بالفعل و إذا فارقت النفس فسد موضوعها القریب و زالت القوی المتشعبه منها فیه و صیر الموضوع

1- هذا المزاج لیس هو المزاج الذی هو جامع لتمام استعداد حدوث النفس المتقدم علیها تقدم المستعد التمام علی المستعد له و هو تقدم بالذات بالمعنی الأعم بل هو مزاج منبعث من النفس انبعاث الظل من الأصل و هو مجعول بجعلها و هی مقدمه علیها تقدم ما بالذات علی ما بالعرض و تقدم المرتبه العالیه علی المرتبه الدانیه المتصله بها اتصالا علی نحو الاتحاد تدبر تفهم، م ره

2- المراد بالموضوع المحل مطلقا لا المحل المستغنی عن الحال و الحاصل أن النفس الحیوانیه و النباتیه مقومه للمحل القریب و کل حال مقوم للمحل جوهر، س ره

ص: 49

البعید بحاله أخری إما أن یبطل و یضمحل نوعه و جوهره الذی به کان ماده للنفس أو یخلف [(1)](#content_note_49_1) النفس فیها صوره یستبقی الماده علی طبیعتها و کیفیه هذا الاستخلاف لا یخلو عن صعوبه- فإن تلک الصوره لو کانت من فعل النفس فتزول بزوالها و إن لم تکن من فعلها و کانت الماده متحصله بصوره أخری غیر النفس فلم تکن النفس جوهرا محصلا لما فرض ماده لها- و لعلنا بینا وجه تخلف تلک الصوره من النفس کما فی العظم و الشعر و الظفر و القرن- و غیر ذلک من آثار النفوس الحیوانیه و النباتیه و لست الآن بصدد الخوض فی ذلک- و الذی هو أحوج إلی الحل فی هذا الموضع إشکال آخر یختلج فی صدور أکثر المشتغلین بالفکر فی أحوال النفوس و هو أن لأحد أن یقول إن سلمنا أن النفس النباتیه عله لقوام مادتها القریبه لکونها مفیده لمزاجها [(2)](#content_note_49_2) و جامعه لأجزائها و أما النفس الحیوانیه فهی تلحق النباتیه بعد تقویم الماده بجوهر نفسانی هی العله القریبه لقوام مادتها فیلزمها اتباع هذه النفس الحیوانیه فتکون النفس الحیوانیه إنما تنطبع فی ماده متقومه بالنفس النباتیه فتکون الحیوانیه تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا بها فیکون وجودها وجود عرض [(3)](#content_note_49_3) فنقول فی الجواب إنه إما أن یعنی بالنفس النباتیه النفس النوعیه التی تختص بالنبات

1- هذا هو الحق و لو لا هذه الخلیفه لما کان لزیارات أهل القبور وجه و متی ضعف الاستخلاف هنا قوی الإحیاء فی الآخره و هذا کیفیه إحیاء العظم الرمیم و العظم متی اشتدت رمیمیته قویت حیاته علی عکس ما یتوهمه العوام و الکفره السائلون بقولهم مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ، س ره

2- هذا الإشکال إنما هو علی تقدیر أن یکون المزاج المتعلق به النفس النباتیه بعینه المزاج المتعلق به النفس الحیوانیه و أما إذا کانا متغایرین فکل مقوم لشی ء و یرشدک إلیه قوله قده فیما مر إن الماده القریبه لوجود هذه النفوس إنما هی بمزاج خاص و هیئه، س ره

3- أقول قد مر أن خصوصیه المزاج من تتمه الماده و لا شک أن المزاج الخاص الذی یستحق الماده النفس الحیوانیه محفوظ بالنفس الحیوانیه کما مر أیضا و إذا کان الأمر کذلک فکیف تکون لحوق النفس الحیوانیه للماده بعد تحصلها لجوهر نفسانی بل العله القریبه لقوام مادتها حتی یلزم أن یکون وجود النفس الحیوانیه وجود عرض فتدبر، ل ره

ص: 50

دون الحیوان أو المعنی الجنسی العام الذی یعم النفس النباتیه و الحیوانیه بل الإنسانیه أیضا و هو مبدأ التغذی و النمو و التولید أو یعنی بها قوه النفس التی یصدر عنها هذه الآثار الثلاثه النباتیه فإن عنی به الأول فذلک غیر موجود فی الحیوان متحصلا بالفعل علی وجه التحصیل و التنویع کما لیس السواد الضعیف موجودا فی السواد الشدید بالفعل- و إن عنی به المعنی الثانی فالمعنی العام یقتضی أثرا [(1)](#content_note_50_1) عاما فإن الصانع العام ینسب إلیه المصنوع العام کالکاتب المطلق ینسب إلیه الکتابه المطلقه فلیست الماده النباتیه مما یتحصل بنفس نباتیه جنسیه مطلقه فإن الجنس الطبیعی غیر موجود علی الانفراد و لا الکلیات الطبیعیه کالنوع الطبیعی و الفصل الطبیعی و العرض العام الطبیعی مما یمکن أن یوجد مجرده عن القیود الوجودیه و إذا لم یتحصل الماده بالمعنی العام النباتی فإذا تحصل هذا العام بقوه الحس و الحرکه فلیست هذه القوه الحیوانیه مما یلحق أمرا متحصل القوام بذاته- لحوق العارض للموضوع له و إن عنی به المعنی الثالث فلیس الأمر کما یظنه من لا یمعن فی صناعه الحکمه النظریه من أن القوه النامیه تفعل أولا بدنا حیوانیا ثم یأتیها القوه الحیوانیه و تتصرف فیها بالاستخدام و یجعلها آله من آلاتها و قوه من قواها کما یجری مثله فی الأفعال الصناعیه التی تقع بین القاصدین المختارین بل القوه النباتیه هی قوه من نفس لها غیر تلک القوه قوی أخری لا توجد قبل تلک النفس و إلا لکانت آله الشی ء

1- الطبیعه الجنسیه المأخوذه لا بشرط إنما تقتضی الأثر إذا کان منضما إلیها الفصل- و بهذا الاعتبار أسندوا العرض العام إلیها کما أسندوا الخاصه إلی الفصل و أما مع قطع النظر عن هذا فلا وجود فلا اقتضاء لأن وجود الجنس وجودات لاستهلاکه فی وجودات الأنواع فلا یحاذیه شی ء علی حده وراء مصادیق الأنواع و لذا یقال فی تعریفه هو المقول علی الکثره المختلفه الحقائق بخلاف النوع لأنه موجود مجرد عن الماده و العوارض الغریبه فی عالم العقل المنفصل أو المتصل و الجنس وجوده فی العقلین أیضا بنحو الاستهلاک فی النوع المعقول فالاقتضاء إنما هو للفصل. إن قلت نحن نتصور الحیوان مجردا عن الفصول فکیف قلتم إن الجنس فی العقل أیضا بنحو الاستهلاک- قلنا الحیوان المتصور کذلک ماده عقلیه لا جنس إنما الجنس ما هو فی ضمن الإنسان المعقول و أیضا المبهم الحیوان من حیث الوجود لا من حیث المفهوم، س ره

ص: 51

مستعمله قبل وجود ذی الآله و هذا من المحالات [(1)](#content_note_51_1) عند المتدرب فی صناعه الحکمه- فالقوه النباتیه من شعب القوه الحیوانیه غیر متحصله إلا بها کما أن الحیوانیه حقیقه غیر متحصله فیما له جوهر نطقی إلا بالجوهر النطقی و ستعلم أن لکل بدن منا نفسا واحده و أن سائر القوی معلوله لها منشعبه منها فی الأعضاء هذا علی ما اشتهر عند أئمه الحکمه من المتأخرین.

و أما الذی استقر علیه اعتقادنا فهو أن النفس [(2)](#content_note_51_2) کل القوی و هی مجمعها الوحدانی و مبدؤها و غایتها و هکذا الحال فی کل قوه عالیه بالنسبه إلی ما تحتها من القوی التی تستخدمها و إن کان استخدامها بالتقدیم و التأخیر فهذه القوی متقدمه بعضها علی بعض- و کل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبه و الشرف فالنفس التی لنا أو لکل حیوان- فهی جامعه لأسطقسات بدنه و مؤلفها و مرکبها علی وجه یصلح لأن یکون بدنا لها- و هی أیضا التی تغذیه و تنمیه و تکمله شخصا بالتغذیه و نوعا بالتولید و تحفظ صحته علیه و تدفع مرضه عنه و ترده علی مزاجه الصحیح الذی کان به صلاحه إذا فسد و تدیمه علی النظام الذی ینبغی فلا یستولی علیه المغیرات الخارجیه ما دامت النفس موجوده فیه- و لو لا أن النفس کما أنها مبدأ للأفاعیل [(3)](#content_note_51_3) الإدراکیه و الحیوانیه مبدأ للأفاعیل النباتیه

1- الحاصل أن هذه القوه النباتیه إن لم یجعل من خوادم القوه الحیوانیه یلزم إجزاء مثل الأفعال الصناعیه فیها و هو فاسد و إن جعلت منها یلزم استعمال الآله قبل ذی الآله فعلی قول أئمه الحکمه النفس الحیوانیه موجوده أولا و مستخدمه للقوه النباتیه و علی تحقیق المصنف و قوله بالحرکه الجوهریه فمبدأ التغذیه و التنمیه و التولید طلیعه من نفس حیوانیه أو إنسانیه هی أصل محفوظ للقوی و أثرها فی الابتداء لیس إلا الاغتذاء و نحوه، س ره

2- فإن کل بسیط الحقیقه کل الأشیاء التی تحته فهی الکثره فی الوحده بنحو أشد و أقوی کما أن القوی هی النفس بمعنی أنها شئونها و فنونها و مجالی ظهورها و محال انبساط نورها و هی الوحده فی الکثره و الأولی شهود المفصل فی المجمل- و الثانیه شهود المجمل فی المفصل و العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله کما مر- فالنفس هی القوی و القوی هی النفس، س ره

3- المراد من الأفاعیل الإدراکیه واضح و المراد من الأفاعیل الحیوانیه أفاعیل الشهوه و الغضب و من الأفاعیل النباتیه هو الهضم و التغذیه و التنمیه و غیرها و من الأفاعیل الطبیعیه حفظ المزاج و تقویم الماده و الترکیب و التألیف، م ره

ص: 52

و الطبیعیه فی الماده البدنیه لما بقیت علی صحتها بل فسدت باستیلاء الأحوال الخارجیه علیها و لما کان ما یعرض النفس من القضایا و الاعتقادات المحبوبه أو المؤلمه الوارده علی النفس- التی تلذها أو تؤلمها مؤثره فی البدن مفیده للقوی النامیه قوه أو ضعفا و لیس هذا التأثیر فی البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم یتبعه انفعال فی المواد اللطیفه الساریه فی البدن من سرور أو غم هما أیضا من الأحوال النفسانیه و لکن یتبعها تغییر فی أحوال الروح البخاری و مزاجه ثم فی أحوال البدن الکثیف و مزاجه بتوسط القوی أما الفرح النطقی فیزید القوی البدنیه کالنامیه أو ما هو أدنی منزله منها شده و نفاذا و الغم النطقی یفیدها ضعفا و عجزا و فتورا حتی یفسدها فعلها و ینتقص المزاج و ذلک من أقوی الدلاله علی أن النفس یسری فعلها و تدبیرها فی الماده الأخیره و القشر الأکثف الأبعد من لباب جوهرها الألطف الأعلی فقد ثبت أن النفس الحیوانیه بل الإنسانیه جامعه لهذه القوی الإدراکیه و النباتیه- و موضوعاتها القریبه و البعیده فهی إذن کمال لموضوع هو لا یتقوم إلا به و هو أیضا مکمل النوع و صانعه لأن الأشیاء [(1)](#content_note_52_1) المتخالفه بالأنفس متخالفه بالحقیقه النوعیه لا بمجرد العوارض الشخصیه لیکون الأنفس للأبدان کالهیئات اللاحقه للأنواع المحصله بعد تمامها.

و اعلم أیضا أن القوی النباتیه الموجوده فی النبات مخالفه بالماهیه و النوعیه- للقوی النباتیه الموجوده فی الحیوان و هی فی الموضعین لیس بعرض کما توهم بل جوهر أما فی النبات فبالفعل و أما فی الحیوان فبالقوه و معنی القوه هاهنا غیر ما یصحبه الإمکان الاستعدادی بل هذه القوه کما یقال فی المعقولات بالقیاس إلی العقل البسیط إنها فیه بالقوه الفعلیه الإجمالیه و هی کائنه عن العقل البسیط تکون الفعل عن الفاعل لا تکون الشی ء عن القابل المستعد له

1- تعلیل لتحقق النوعیه هاهنا بتخالف الأنفس. فإن قیل فیکون کل واحد من زید و عمرو و خالد و غیرهم نوعا منحصرا فی شخصه- مع أن ذلک من خواص العقول. قلت هذا حق بحسب الباطن کما سیجی ء فإن الأشخاص بحسب اکتساب الملکات أنواع جمه، س ره

ص: 53

#### فصل (4) فی تعدید قوی النفس المنشعبه عنها فی البدن

##### اشاره

قال الشیخ فی الشفا

##### القوی النفسانیه منقسمه بالقسمه الأولیه إلی ثلاثه أجناس

###### اشاره

القوی النفسانیه [(1)](#content_note_53_1) منقسمه بالقسمه الأولیه إلی ثلاثه أجناس

###### أحدها النفس النباتیه

و هی کمال أول لجسم طبیعی آلی من جهه ما یتولد [(2)](#content_note_53_2) و یربو و یولد.

###### و ثانیها النفس الحیوانیه

و هی کما أول لجسم طبیعی آلی من جهه ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالإراده.

###### و ثالثها النفس الإنسانیه

و هی کمال أول لجسم طبیعی آلی من جهه ما یدرک الأمور الکلیه و یفعل الأفاعیل الکائنه بالاختیار الفکری و الاستنباط بالرأی و لکل درجات متفاوته فی الکمالیه و النقص.

##### و للنفس النباتیه قوی ثلاث

###### اشاره

و للنفس النباتیه قوی ثلاث [(3)](#content_note_53_3)

1- أطلق القوی علیها لأنها کثیرا ما تطلق علی القوی الفعلیه و المبادی الفعاله- حتی أطلق أرسطو القوه الإلهیه علی الواجب تعالی أو لأنها بالنسبه إلی النفس الأرضیه کقوی و النفس بمنزله الجنس تحتها نوعان السماویه و الأرضیه ثم الأرضیه بمنزله الجنس لأنواع هی الإنسانیه و الحیوانیه و النباتیه و کل منها جنس لأنواع فأنواع النفس الحیوانیه نفس الفرس و نفس الحمار و غیرها و کذا النباتیه و أما الإنسانیه فهی بحسب الباطن جنس تحته أنواع و أما فی الظاهر فهی نوع حقیقی أخیر لاتحاد الحد فالمراد بالأجناس فی کلام الشیخ الجنس المصطلح و یحتمل أن یراد به الجنس اللغوی، س ره

2- أی من الغذاء فیطابق ما هو المشهور و هو قولهم من جهه ما یتغذی و لیکون التعریف تاما من جهه الدلاله علی أجزائها الثلاثه من الغاذیه و النامیه و المولده و أما المصوره فلا بأس بعدم الدلاله علیها لاستناد الأفعال المحکمه فی الحقیقه إلی الصانع الحکیم تعالی شأنه، س ره

3- ما ذکره رحمه الله وحده من قوی النفس المنشعبه و محالها تبعا لمن تقدمه من الحکماء یخالف ما یذکره أصحاب التشریح و علماء الحیاه الیوم غیر أن ما ذکره ره مبنی علی التقسیم و التعداد بحسب أنواع الأعمال النفسیه و هو أوفق بما سیورده من الأبحاث النفسیه، ط مد

ص: 54

###### القوه الغاذیه

و هی التی تحیل جسما إلی مشاکله الجسم الذی هی فیه و تلصقه و تشبهه به بدل ما یتحلل عنه

###### و القوه المنمیه

و هی قوه تزید فی الجسم الذی هی فیه بالجسم المتشبه به زیاده متناسبه فی أقطاره طولا و عرضا و عمقا لیبلغ به کماله فی النشو.

###### و القوه المولده

و هی التی تأخذ من الجسم الذی هی فیه ماده شبیهه به بالقوه فتفعل فیها باستمداد [(1)](#content_note_54_1) أجسام أخری یتشبه بها من التخلیق و التشکیل ما یصیرها شبیهه به بالفعل.

##### و النفس الحیوانیه لها بالقسمه الأولی قوتان محرکه و مدرکه.

###### و المحرکه علی قسمین

إما محرکه بأنها باعثه علی الحرکه و إما محرکه بأنها فاعله و معنی الباعثه أنها عله [(2)](#content_note_54_2) غائیه و هی أشرف العلل الأربع کما علمت و تلک

1- الفاء بمعنی ثم و یفعل بالبناء للمفعول لأن ذلک الفعل و التشبیه بالفعل إنما هما فی مثل الرحم و فعل المولده فی تلک الماده إعداد کل جزء منها بصوره خاصه کما قرر، س ره

2- الباعثه ما ینبعث عنا الشوق إلی العله الغائیه فتوجیه الحمل فی کلام الشیخ من وجوه- أحدها أنها عین العله الغائیه بحسب العین لأن العله الغائیه مطلوبه للشوقیه و هی ما لأجله الفعل و الشوق و الطالب و المطلوب من سنخ واحد فالنور یطلب النور و النار یطلب النار- و الطیبات للطیبین و الخبیثات للخبیثین و لذا یقال العشق النفسانی مبدؤه مشاکله نفس العاشق للمعشوق فی الجوهر بل إن سألت الحق فالطالب و المطلوب واحد- و العاشق و المعشوق من مصدر فارد کما قیل أنا من أهوی و من أهوی أنا. و ثانیها أنها عین العله الغائیه بحسب الذهن إذ قد تقرر أنها مقدمه ذهنا مؤخره عینا و أن الأفاعیل الاختیاریه مسبوقه بالتصور و التصدیق بالغایه فتصور العله الغائیه عین المدرک لاتحاد المدرک و المدرک و المدرکه عین المحرکه لأن القوی شئون ذات واحده هی النفس و النفس فی وحدته کل القوی و الشیخ و إن لم یقل باتحاد العاقل و المعقول فیما سوی کتابه المبدإ و المعاد إلا أنه لا یأبی عن الارتباط و الاتصال المعنویین بین القوی و بینها و بین مدرکاتها. و ثالثها أن معنی الکلام أن الباعثه و استکمالها باستیفاء ما تشتاق إلیه عله غائیه فی الحقیقه لأفعال النفس لا ما هو عله غائیه فی الظاهر مثل جلوس السلطان علی السریر فی عمل النجار أو استکنان زید فی البیت فی عمل البناء و غیرهما فی غیرهما، س ره

ص: 55

الباعثه هی القوه الشوقیه و هی متصله بالقوه الخیالیه التی سنذکرها فإذا ارتسمت فیها صوره مطلوبه أو مهروبه عنها حملت القوه المحرکه الأخری علی التحریک و لها شعبتان شعبه تسمی قوه شهوانیه و هی قوه تنبعث علی تحریک یقرب به من الأسباب المتخیله ضروریه أو نافعه فی قوامه طلبا للذه و شعبه تسمی قوه غضبیه و هی التی تنبعث علی تحریک- یدفع به الشی ء المتخیل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبه و أما القوه المحرکه علی أنها فاعله فهی قوه تنبعث فی الأعصاب و العضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتنجذب الأوتار و العضلات- و الرباطات المتصله بالأعضاء إلی نحو جهه المبدإ أو ترخیها أو تمدها طولا فیصیر الأوتار و الرباطات إلی خلاف جهه المبدإ.

###### و أما القوه المدرکه فتنقسم إلی قسمین

منها قوه تدرک من خارج و منها قوه تدرک من داخل و المدرکه من خارج هی الحواس الخمس أو الثمان [(1)](#content_note_55_1)

ثم [(2)](#content_note_55_2) أخذ فی تعریف کل من هذه الحواس الظاهره و ساق الکلام إلی اللمس فقال و منها اللمس و هی قوه مرتبه فی أعصاب جلد البدن کله و لحمه تدرک [(3)](#content_note_55_3) ما یماسه و یؤثر فیه بالمضاده المحیله للمزاج أو المحیله لهیئه الترکیب و یشبه أن یکون هذه القوه عند قوم لا نوعا آخرا بل جنسا لقوی أربع أو فوقها منبثه معا فی الجلد کله واحدتها حاکمه فی التضاد- الذی هو بین الحار و البارد و الثانیه حاکمه فی التضاد الذی بین الرطب و الیابس و الثالثه

1- بناء علی عد اللمس أربعه، س ره

2- بناء علی أن القوه اللامسه تکون جنسا لقوی أربع و تکون واحده وحده اعتباریه کما هو الحق عند الشیخ و کون الحواس خمسا مبنی علی ما هو الظاهر المشهور- من کون القوه اللامسه واحده وحده بالذات فلا تغفل، ل ره

3- لکن ما قرب منه من الجلد فیقوی إدراکه و ما قرب من العظم فیضعف- و لذا قال المصنف قدس سره فی المبدإ و المعاد فی غالب اللحم و إنما اشترط المضاده بین المدرک و المدرک بقوله بالمضاده لأنه إذا کان من جنس واحد فلا تأثر إلا إذا کانت الکیفیه المدرکه غالبه و قوله أو المحیله کتفرق اتصال یحدث فی الترکیب و قوله یشبه أن یکون هذه القوه عند قوم لا نوعا قضیه معدوله یعنی لیست کالباصره نوعا آخر بل یشبه بالحق عند قوم أن یکون جنسا و سیجی ء تحقیق هذا المذهب فی هذا السفر، س ره

ص: 56

حاکمه فی التضاد الذی بین الصلب و اللین و الرابعه حاکمه فی التضاد الذی بین الخشن و الأملس إلا أن اجتماعها فی آله واحده یوهم تأحدها بالذات.

ثم شرع فی تفصیل القوی الباطنه بعباره هذا ملخصه تقریبا إلی الأفهام و هو أن القوه المدرکه إما أن تکون مدرکه للجزئیات أو للکلیات و المدرکه للجزئیات إما أن تکون من الحواس الظاهره و قد عرفتها و إما أن تکون من الحواس الباطنه ثم إن الحس الباطن إما أن یکون مدرکا فقط أو مدرکا و متصرفا فإن کان مدرکا فقط فإما أن یکون مدرکا للصور الجزئیه أو للمعانی الجزئیه و أعنی بالصور الجزئیه مثل الخیال الحاصل عن زید و عمرو و أعنی بالمعانی الجزئیه مثل إدراک أن هذا الشخص صدیق و ذلک الآخر عدو فالمدرک للصور الجزئیه یسمی حسا مشترکا و هو الذی یجتمع فیه صور المحسوسات الظاهره کلها و المدرک للمعانی الجزئیه یسمی وهما ثم لکل واحده من هاتین القوتین خزانه فخزانه الحس المشترک هو الخیال و خزانه الواهمه هی الحافظه فهذه قوی أربع.

و أما القوه المتصرفه [(1)](#content_note_56_1) فهی التی من شأنها أن تتصرف فی المدرکات المخزونه فی الخزانتین بالترکیب و التحلیل فترکب إنسانا بصوره طیر و جبلا من زمرد و بحرا من زیبق و هذه القوه إن استعملها القوه الوهمیه الحیوانیه یسمی متخیله و إن استعملها القوه الناطقه یسمی باسم المفکره ثم قالوا الحس المشترک و الخیال مسکنها البطن [(2)](#content_note_56_2) المقدم من الدماغ

1- تسمیتها بها لاختصاص التصرف بها و إلا فقد مر آنفا أنها مدرکه و متصرفه- و إن کان إسناد الإدراک إلیها خلاف المشهور و لا وجه له فی الواقع أیضا کیف و لو جوزوا إسناد فعلین إلی قوه فما بالهم ذهبوا إلی تکثیر القوی ثم إن الأطبق بقواعد القوم أن یقال إن مدرکنا إما معنی و إما صوره و المعنی إما جزئی و إما کلی فالمدرک أیضا ثلاثه لأن المتضایفین متکافئان فی العدد و لکل خازن فالمدرک للصور هو الحس المشترک و خازنه الخیال و المدرک للمعانی الجزئیه هو الوهم و خازنه الحافظه و المدرک للمعانی الکلیه هو العقل و خازنه العقل الفعال و المتصرف فی الجمیع هو المتصرفه، س ره

2- لم یذکر الخیال إذ یستنبط أن الخزانه مسکنها عند صاحبها، س ره

ص: 57

و أما المتخیله المتصرفه فمسکنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الوهمیه فمسکنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الحافظه فمسکنها البطن الآخر من الدماغ.

ثم منهم من یجعل النفس الحیوانیه عباره عن مجموع هذه القوی.

و منهم من یجعل النفس هی القوه الوهمیه و یجعلون سائر القوی تبعا لها و لکل من المذهبین وجه صحیح کما ستعلم فهذه خلاصه الکلام فی تفصیل القوی الحیوانیه و حاملها کلها هو الروح البخاری المشاکل لجوهر السماء و أما تفصیل قوی النفس الناطقه فسیأتی ذکر تفاصیلها فی موضع آخر و نحن الآن بصدد أن نذکر حجج إثبات هذه القوی و ما یرد علیها و الذب عنها و لکن بعد أن نبین وجوه الاختلاف فی أفاعیل النفس کم هی و من الله التأیید

#### فصل (5) فی قاعده تستعلم منها تعدد القوی

##### و اعلم أن الذی یظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف القوی و المبادی خمسه أوجه-

###### اشاره

و اعلم أن الذی یظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف [(1)](#content_note_57_1) القوی و المبادی خمسه أوجه-

###### أحدها اختلاف المفهومات

مثل اختلاف الحیوان من جهه المعنی النامی و معنی الحساس فیجعلون الحیوان لأجله مرکبا من ماده و صوره هما بدن نباتی و نفس حساسه

1- المراد بالقوه أعم من القوه الفاعله و القوه المنفعله إذ لفظ القوه تطلق علیهما- کما مر فی مرحله القوه و الفعل و کذا المبدأ أعم من الفاعلی و القابلی إذ الترکیب من الماده و الصوره الذی مثل به فی الوجه الأول من هذا القبیل و لا سیما الترکیب من ماده المواد و الصوره الجسمیه فی الجسم الطبیعی من جهه اختلاف مفهومی القوه و الفعل- بل المبدأ أعم من الوجود و العدم و کون العدم من المبادی من المشهورات فیما بینهم- فصح الوجه الثانی أیضا من أن اختلاف الأفاعیل بالوجود و العدم یستدعی مبدأین إذ معلوم أن مبدأ العدم عدم و بالجمله ذکر الأوجه التی یمکن أن تکون منشأ لاختلاف المبادی- و القوی مطلقا فی أی موضع کان یحقق منها ما هو منشأ تعدد قوی النفس بخصوصها و القوه فی مباحث النفس القوه الفعلیه بمعنی مبدإ التغیر، س ره

ص: 58

و کذا اختلاف ماهیه النبات بحسب معنی التجسم الذی من جهه الماده و معنی النباتیه الذی من جهه الصوره و علی هذا القیاس فی کل ما له ماده و صوره.

###### و ثانیها الاختلاف بالوجود و العدم فی الأفاعیل

مثل التحریک و التسکین و العلم و الجهل و الیقین و الشک.

###### و ثالثها بالأشد و الأضعف

کالیقین و الظن فی الاعتقاد أو زیاده الشهوه و نقصها فی الأخلاق أو العظم و الصغر فی الأبدان.

###### و رابعها بالسرعه و البطوء

کالتحدس و التفکر.

###### و خامسها اختلاف الآثار بالنوع

إما مع اتحاد الجنس القریب کإبصار [(1)](#content_note_58_1) السواد و البیاض و إدراک الحلاوه و المراره و إما مع اختلاف الجنس إما القریب کإدراک الألوان و الأصوات و إما القریب و البعید کالإدراک و التحریک.

##### إذا تمهد هذا فنقول

###### القسم الأول

[(2)](#content_note_58_2) من الاختلاف لا یوجب تعددا فی القوه و لا یستدعی اثنینیه فی الوجود إذ کثیرا ما یکون قوه بسیطه تکون مصداقا للمعانی المتعدده من غیر تکثر لا فی الذات و لا فی حیثیه الوجود کالعاقلیه و المعقولیه فی الجوهر المفارق- و کصدق العلم و القدره و الإراده و الحیاه و سائر النعوت الإلهیه علی واجب الوجود تعالی.

###### و القسم الثانی

أیضا لا یستدعی قوتین و لا یوجب کثره فی المبدإ للفعل إذ ربما کان وجود الفعل بوجود القوه و لا یکون عدمه لعدمها [(3)](#content_note_58_3) بل لعدم [(4)](#content_note_58_4) شرط من شرائط تأثیرها

1- لما کان العلم و الإدراک عین المعلوم و المدرک کان اختلاف السواد و البیاض عین اختلاف الإبصارین و اتحاد جنسهما القریب عین اتحاد جنسهما القریب و کذا الکلام فی قوله و إما مع اختلاف الجنس إلخ، س ره

2- إلا مع التعاند کمفهومی العله و المعلول و المحرک و المتحرک و الفاعل و القابل بمعنی المنفعل التجددی و غیر ذلک، س ره

3- أی لعدمها رأسا و إن کان عدمه لعدم مرتبه من مراتب حرکتها الجوهریه تدبر تفهم، م ره

4- کالطبیعه یوجب التسکین بشرط عدم الخروج عن حیزه الطبیعی و یوجب التحریک بشرط الخروج منه، س ره

ص: 59

فوجود الفعل تاره و عدمه أخری لم یکن دلیلا علی تعدد القوه.

###### و القسم الثالث

أیضا لا یقتضی تعدد القوی و إلا لزم أن یکون مراتب القوی بحسب مراتب الشده و الضعف الغیر المتناهیه فلزم تتالی القوی فی آنات متتالیه غیر متناهیه و اللازم باطل فکذا الملزوم بیان الشرطیه أن الاشتداد حرکه ما فی الکیف و الحرکه حاله متصله یمکن أن یفرض فیها حدود غیر متناهیه بحسب الوهم کل منها یوجد فی آن مفروض- و له فرد خاص من ذلک فی مرتبه خاصه من الشده و الضعف فلو وجب أن یکون لکل حد من الشده قوه أخری لزم القوی المتفاصله الغیر المتناهیه بالفعل فیلزم منه ترکیب الزمان و المسافه من أجزاء لا یتجزی و کون غیر المتناهی محصورا بین حاصرین و کون القوه الجسمانیه مبدأ لأفاعیل غیر متناهیه و الکل محال بل لعل [(1)](#content_note_59_1) السبب فیه قوه القوه الواحده و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعیه أو من جهه اختلاف القابل- أو الآله أو اختلالها أو کلالها تاره و حدتها و مضائها أخری و کذا القول [(2)](#content_note_59_2) فی الاختلاف بالسرعه و البطوء.

###### و أما القسم الخامس

[(3)](#content_note_59_3) فزعموا أن الأمور المتخالفه [(4)](#content_note_59_4) بالجنس قریبا کان أو بعیدا لا تستقل بها قوه واحده [(5)](#content_note_59_5) فالقوه الواحده لا تکون وافیه بالإدراک و التحریک بل لا تکون وافیه عندهم بالإدراک الباطن و الإدراک الظاهر بل لا تکون وافیه بإدراک الألوان و الطعوم

1- عطف علی قوله لا یقتضی، س ره

2- فإنهما فی الحرکات کالشده و الضعف فی الکیفیات، س ره

3- هذا إعاده بیان للقسم الخامس ثم امتاز عنهم بقوله و إذا علمت إلخ لکن فرق بین هذا البیان و البیان السابق فإن هذه اختیار للتفصیل و تخصیص لاستدعاء التعدد بالأمور المتخالفه بالجنس دون المتحده فی الجنس بخلاف السابق، س ره

4- لیس هذا تخصیصا لقولهم باستدعاء الاختلاف التعدد بالاختلاف فی الجنس بل أخذ ما هو أولی بالاستدعاء و أقرب منه و أبعد من البطلان فإنه إذا بطل استدعاء الاختلاف فی الجنس التعدد و اتضح بطلان استدعاء الاختلاف النوعی حق اتضاح و لا یحتاج إلی الذکر تدبر، م ره

5- هذا منقوض بالحس المشترک فإنه قوه واحده تستقل بإدراک مدرکات الحواس الظاهره مع کونها متخالفه بالجنس فتأمل، ل ره

ص: 60

و الروائح بل لا بد لکل جنس من قوه علی حده هذا هو الذی اختاره الشیخ و من تبعه- و إذا علمت أن منشأ تعدد القوی لیس شیئا من الوجوه [(1)](#content_note_60_1) المذکوره.

فاعلم أن المرکوز فی مدارک المتأخرین من أهل البحث أن الحجه فی تعدد القوی عند الحکماء کالشیخ و غیره أن القوی بسائط و البسیط لا یصدر عنه بالذات إلا فعل واحد- فإذن القوه الواحده لا یجوز أن یکون مبدأ لأکثر من فعل واحد بالقصد الأول بل یجوز ذلک بالقصد الثانی و بالعرض مثل أن [(2)](#content_note_60_2) الإبصار إنما هو قوه واحده علی إدراک اللون- ثم ذلک اللون فی نفسه قد یکون سوادا و قد یکون بیاضا و القوه الخیالیه هی التی من شأنها استثبات الصوره المجرده عن الماده تجریدا غیر بالغ إلی حد المعقولیه ثم یعرض أن تکون تلک الصوره لونا و طعما و رائحه و صوتا و حراره مثلا و القوه العاقله هی التی تدرک الأمور البریئه عن الماده و علائقها ثم تاره تکون فلکا و تاره تکون حیوانا أو جمادا أو کیفا أو کما أو وضعا أو أینا أو غیر ذلک من المقولات و أجناسها و أنواعها.

و هذا لیس کما زعموه إذ تلک الحجه [(3)](#content_note_60_3) غیر جاریه إلا فی الواحد الحقیقی الذی هو

1- أی الأربعه أو الخمسه بناء علی اختیار التفصیل، س ره

2- لیس مراده أنها تدرک اللون الکلی لیکون خلاف الواقع بل مقصوده أنه لو فرضنا أنه کان للون تحقق فی الخارج بدون الخصوصیات لکان مدرکا علی قیاس ما یقال فی لوازم الماهیات من أنه لو کان لها تقرر بدون الوجود لکانت أیضا لوازم لها. و اعلم أن ما ذکر من المقدمه بدیهی اتفاقی و الکلام إنما هو فی تحقق الموضوع- فالمتکلمون قالوا إن کل شی ء حتی واجب الوجود فیه جهات عدیده و لا واحد من جمیع الجهات أصلا و إلا لا یصدر عنه إلا الواحد، س ره

3- فیه نظر أما أولا فلأنه قدس سره نفسه یجریها فی الطبائع تبعا للقوم بأن مقتضاها الکرویه فإن الطبیعه واحده و الفاعل الواحد فی القابل الواحد لا یفعل إلا فعلا واحدا. و أما ثانیا فلأنه قدس سره أشار إلی الأجزاء فی الإلهیات فی فصل معقود لهذه القاعده بقوله إن الحق الواحد الصرف و کذا الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه بتلک الحیثیه إلا واحد. و أما ثالثا فلأن الواحد الغیر الحقیقی و إن جاز فیه کثره الحیثیات إلا أنه لا یناسب أیه حیثیه کانت لأی معلول کان مثل أن یفعل الطبیعه الواحده شکلا مضلعا سطحه بجنسها و خطه بفصلها و نحو ذلک و إلا فلم لا یجوز أن یفعل النار الإضاءه و الإظلام و یفعل الطبیعه التحریک و التسکین من غیر اشتراط بوجدان الحاله الملائمه و فقدانها، س ره

ص: 61

واحد من کل الوجوه و لیست القوی کذلک لتضاعف الجهات الإمکانیه فیها.

و أیضا الدلیل الدال علی أن الواحد بالنوع أو الجنس لا یصدر عنه إلا واحد بالنوع أو الجنس کذلک دل علی أن الواحد بالشخص لا یصدر عنه إلا الواحد بالشخص فیلزم أن [(1)](#content_note_61_1) تکون القوه الباصره التی أدرکنا بها سوادا غیر الباصره التی أدرکنا بها سوادا آخر فإذا جوز کون القوه الشخصیه مبدأ لأفعال کثیره بالعدد فلیجز صدور الکثیره بالنوع عن القوه الواحده.

فقد علم أن المعول علیه فی تعدد القوی لیس القاعده المذکوره بل

##### البرهان علی تعدد القوی أحد أمرین

###### اشاره

البرهان علی تعدد القوی أحد أمرین [(2)](#content_note_61_2)

###### أحدهما انفکاک وجود قوه عن قوه أخری

أحدهما [(3)](#content_note_61_3) انفکاک وجود قوه عن قوه أخری

فدل علی تغایرهما و ذلک لبطلان [(4)](#content_note_61_4)

1- لا یخفی أنهم أجابوا بأن المدرک بالذات هو اللون و الخصوصیات مدرکه بالعرض و بالقصد الثانی إلا أنه ره لما رأی أنه لا معنی محصل له لأن اللون المطلق لا تحقق له بدون الخصوصیات لم یلتفت إلیه، س ره

2- بل الأمران کلاهما بل هنا أمر ثالث کما أشرنا إلیه و هو الاختلاف فی المفهوم بالتعاند- کاختلاف الفعلین بالتناقض الذی قد اعتبره، س ره

3- و هذا غیر الاختلاف بالوجود و العدم الذی کان أحد الوجوه المزیفه لأنه کان فی الأفاعیل و هذا فی نفس مبادیها ثم إن هذا الوجه هو المدار علیه لأهل التحقیق فی جمیع القوی ففی القوی الطبیعیه کما مثل به و أما فی المدارک الباطنه فکفساد الخیال فی عله قرمانیطس مثلا مع سلامه الذکر و التصرف الفکری کما عرض لدیوقلیس الطبیب فکان یتخیل أن فی بیته قوما یزمرون و یلعبون و لا یفترون ساعه فیأمر بسلامه فکره بإخراجهم و لسلامه ذکره کان یعرف الصدیق من العدو و کفساد التصرف إذا کان الآفه فی وسط الدماغ مع سلامه التخیل و التذکر کما عرض للرجل الذی کان یغلق باب البیت علی نفسه و یفتح الکوه و یسأل الناس هل یحبون أن یرمی إلیهم بشی ء فإذا سموا له بشی ء رمی إلیهم و لا یتخیل شیئا مثل ما یتخیل ذلک الطبیب و کان یعرف کل شی ء یرمی به و فائدته و منفعته لسلامه ذکره لکن لا یعلم أنه مخطی ء فیما یصنع لفساد تصرفه الفکری و قد یکون الآفه فی المؤخر فیفسد الذکر مع سلامه الباقی هذا کله فی ابتداء العله و أما عند الاشتداد فیسری آفه البعض إلی البعض لقرب مواضعها و لا یمکن الدلاله حینئذ، س ره

4- لا تتوهمن أن النمو باق فی مثل الشعر و الظفر و به تصحیح عدم تخلف الذاتی الذی هو النمو لأن النمو ازدیاد الأقطار الثلاثه من الأجزاء الأصلیه و الشعر و نحوه فضل مندفع صبغه البخار الدخانی و عدم تخلف الذاتی له وجه آخر، س ره

ص: 62

النامیه [(1)](#content_note_62_1) مع وجود الغاذیه فی الحیوان بل النبات أیضا فحکم بأن القوه النامیه تغایر للقوه الغاذیه و کذا قد یفقد المولده مع وجود النامیه

###### و الثانی تناقض الفعلین

الوجودیین کالجذب و الدفع أو القبول و الحفظ و أما مجرد [(2)](#content_note_62_2) اختلاف الآثار ماهیه و نوعا فلم یستلزم تعدد القوی لجواز أن تکون القوه واحده- و الاعتبارات و الجهات فیها مختلفه فیصدر عنها بحسب کل حیثیه نوع آخر من الفعل- کالعقل الأول یصدر عنه من جهه کمالیه الوجود و تأکده جوهر عقلی آخر و من جهه قصوره و ماهیته الممکنه جوهر فلکی لکن الجهات الفاعلیه لم یجز أن تکون منشأ اختلاف الآثار بالعدد لأن اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا یمکن إلا بالماده القابله للأحوال الحادثه من جهه الأسباب الاتفاقیه من الحرکات و غیرها مما لم یوجد فی أول الفطره علی سبیل اللزوم.

1- لا یخفی أن الحکم بانتفاء قوه دون أخری إنما یحصل من العلم بانتفاء أثر تلک دون أثر هذه فلو اقتضی اختلاف الآثار اختلاف القوی صح ما ذکره أولا فلا تغفل، ل ره

2- لا یقال هذا یرد علی المصنف قدس سره أیضا فإنه إذا تحقق الجهات الکثیره هنا- و لأجلها جوز صدور الکثیر عن الواحد فلم لا یجوز أن یکون قوه واحده باعتبار شرط مفیدا لأثر و بانتفاء الشرط انتفی الأثر و هکذا نقول فی التناقض إنه باعتبار شرطین متنافیین- کتوقف اقتضاء الحراره للین الشمع و صلابه الملح علی طبیعتهما. و أیضا الأول منقوض بالماده و الصوره علی طریقه المصنف قده فإن ترکیبها اتحادی لا انضمامی مع تحقق الانفکاک بینهما لأنا نقول إذا کان الشرطان کحیثیتین تعلیلیتین أو تقییدیتین اعتباریتین فلا یکفیان فی اجتماع متقابلین حقیقیین إذ لا یکونان مکثرین للموضوع و إذا کانا کحیثیتین تقییدیتین انضمامیتین کان بالحقیقه قولا بتعدد القوی إذ لا نعنی بالتعدد إلا هذا فکأنکم قلتم النفس بشرط النامیه تفعل النمو و بشرط الغاذیه تفعل الغذاء و هکذا و إذا وافقتمونا فی تعدد القوی فلا نزاع معکم فی التسمیه فإن شئتم سموا القوه بالشرط و إن شئتم فسموها بالحیثیه الحقیقیه بخلاف الجهات الاعتباریه کما فی العقل الأول فإنها لیست مناط التعدد فی المبادی و لذا لیس صدورها صدور الکثیر عن الواحد الحق الأحد إذ بعضها صدر بالذات و بعضها بالعرض و أما النقض بالماده و الصوره فنقول الانفکاک فی الحقیقه بین الصوره المثالیه و الماده و هما لم یتحدا قط، س ره

ص: 63

فإذا تحققت هذه الأصول فلیس لقائل أن یقول لم لا یجوز [(1)](#content_note_63_1) أن تکون النفس- هی التی تفعل هذه الأفاعیل کلها من غیر حاجه إلی إثبات هذه القوی النفسانیه و الحیوانیه- ثم إن سلمنا تغایر النفس الناطقه للقوی الحیوانیه لأنها جوهر عقلانی و هذه متعلقه بالأجسام لکن لم لا یجوز أن تکون القوه الحیوانیه واحده و تکون المدرکه و المحرکه واحده و إن سلمنا تغایرهما و لکن لم لا یجوز أن تکون المحرکه قوه واحده و الشهوه و الغضب واحد فإن صادف اللذه انفعلت علی نحو أو الأذی انفعلت علی نحو آخر- و کذلک تکون القوه المدرکه للمحسوسات الظاهره و الباطنه واحده و إن سلمنا تغایرهما لکن الحس الظاهر قوه واحده تفعل فی آلات مختلفه أفعالا مختلفه.

و أیضا فلم لا یجوز أن تکون القوه النباتیه هی الحیوانیه و إن سلمنا تغایرهما- فلم لا یجوز أن تکون الغاذیه و النامیه و المولده واحده فهی تورد علی الشخص فی ابتداء تکونه أکثر مما یتحلل عنه فینمو و یزید مقداره إلی أن ینتهی إلی کمال النشو فی قبال الزیاده و إذا عجز عن ذلک و حرک الغذاء إلی أعضاء ذلک المتحرک لیغذوها به و یفضل عنه فضل غیر محتاج إلیه فی التغذی غیر منصرف إلی النمو فتصرف إلی فعل آخر محتاج [(2)](#content_note_63_2) إلیه و هو التولید ثم لا یزال تورد بدل ما یتحلل إلی أن یعجز فتحل الأجل.

و بما ذکرناه سابقا ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها و لیس مبنی إثبات کثره القوی علی تلک القاعده المشهوره کما توهم فلا یرد علیهم النقوض المشهوره.

منها أن الحس المشترک یدرک کل المحسوسات الظاهره فإن کانت هذه

1- و بإزاء هذه المنوع و إن لم یکن منعا لتعدد القوی بل لتعدد المقوی علیه أن یقال لم لا یجوز أن یکون المبصر و المسموع و المشموم و المذوق و الملموس واحدا و کذا هی و المتخیل و غیره واحده و إذا وقعت فی قوی مختلفه و آلاتها المتفاوته ترسم رسوما مختلفه کما قال بعض المتأخرین إن الکلیه و الجزئیه بنحوی الإدراک لا بتفاوت فی المدرک کیف و الموجودات بشراشرها أصلها واحد و سنخها فارد و بالجمله هذا الاتحاد بإزاء ذلک الاتحاد فلا عز فیه فتفطن، س ره

2- و فی بعض النسخ غیر محتاج إلیه و لکل واحد منهما وجه فإن کونه محتاجا إلیه إنما هو بحسب النوع و کونه غیر محتاج إلیه إنما هو بحسب الشخص، م ره

ص: 64

الإدراکات مختلفه فقد بطل أصل الحجه و إن کانت غیر مختلفه فلم لا یجوز صدورها عن قوه واحده.

و منها أن القوه الباصره لا تقصر إدراکها علی نوع واحد فإنها تدرک السواد و البیاض و ما یتوسطهما فإذا جاز أن یکون القوه الواحده وافیه بإدراک النوعین المندرجین تحت جنس واحد قریب فلم لا یجوز أن تکون وافیه بإدراک المختلفات المندرجه تحت جنس واحد بعید.

و أیضا القوه الواحده تدرک الشکل و العظم و إن کان بتبعیه إدراک اللون فالقوه الواحده وافیه بإدراک أمور مختلفه فی الجنس أیضا کما فی النوع.

و منها أن قوه التخیل تدرک أمورا متخالفه بالجنس بل العقل مدرک لجمیع الأمور- فبطل قولهم الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد إلی غیر ذلک من النقوض و الإیرادات و ذلک لما علمت أن القاعده المذکوره لا تجری إلا فی الفاعل البسیط المجرد عن الشروط و المضافات و الآلات فإنه إن توقفت الفاعلیه علی شروط فیجوز أن یصدر عن الشی ء الواحد بحسب انضمام شروط کثیره إلیه أفعال کثیره أ لا تری أن الطبیعه قوه بسیطه و هی مقتضیه للحرکه بشرط کون الجسم خارجا عن حیزه الطبیعی و السکون و الاستقرار عند کون الجسم فی حیزه الطبیعی بل العقل الفعال الذی هو مدبر هذا العالم العنصری جوهر بسیط مع أنه مبدأ للحوادث التی تحدث فی عالمنا هذا عندهم و ذلک لأجل اختلاف الشرائط و الأسباب المعده فإن مبنی هذه الإیرادات و النقوض من سوء فهم المتأخرین کأبی البرکات البغدادی و الإمام الرازی و صاحب کتاب المواقف و شارحه السید الجرجانی و شارح المقاصد المولی التفتازانی و نظرائهم من أهل التکلم و البحث دون التعمق و الخوض فی الأنظار العقلیه و الاستغراق فی الأبحار الحکمیه.

و من جمله ما یباهی به صاحب الملخص و یبحج فی هدم قاعده الحکمه فی تعدید القوی و حسن ترتیب الوجود فی کل جمعیه طبیعیه یترتب علیها آثار مختلفه تستدعی مباد مختلفه تستند إلی وحده جمعیه نفسانیه و یظن أنها بذلک تزلزلت و اضطربت تلک القوانین و انهدمت أصولها هو قوله إن لنا مقدمه صادقه یقینیه لا یشک فیها عاقل

ص: 65

و هی أن الحاکم علی الشیئین یجب أن یکون مدرکا لهما لأن الحکم عباره عن التصدیق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه و ذلک لا یتم إلا بتصور الطرفین فلا بد أن یکون الحاکم یتصور لذینک الأمرین الذین حکم علی أحدهما بالآخر حتی یمکنه ذلک الحکم إذا ثبت هذا فنقول إذا أدرکنا شخصا من الناس و علمنا أنه فرد من الإنسان الکلی و لیس بفرد من الفرس الکلی فالحاکم علی الإنسان الجزئی بکونه جزئیا للإنسان الکلی- و غیر جزئی للفرس الکلی لا بد و أن یکون مدرکا لموضوع الحکم و هو جزئی و لمحموله و هو کلی فإذن المدرک للجزئیات بعینه هو المدرک للکلیات قال فهذه نکته قاطعه لا یرتاب فیها من له قلیل فهم و لا أدری کیف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا کلامه.

أقول سبحان الله هل وجد آدمی فی العالم بلغ إلی حده فی وفور البحث و التفتیش- و کثره التصانیف و الخوض فی الفکر ثم بعد عن الحق [(1)](#content_note_65_1) هذا البعاد و احتجب عن البصیره هذا الاحتجاب حتی عمی عن ملاحظه نفسه فی أفاعیلها المختلفه بعضها من باب التفکر و بعضها من باب الحس و بعضها من باب الحرکه و لم یعلم أن النفس هی المدرک العاقل الشام الذائق الماشی النامی المتغذی المشتهی الغضبان و غیر ذلک و هی الفاعله لهذه الأفاعیل الکثیره بآلات مختلفه و لها أیضا أفعال و انفعالات بلا آله کتصورها لذاتها و تصورها للأولیات و استعمالها للآلات إذ لا آله بینها و بین استعمالها للآله فأی مفسده ترد علی الحکماء فی أن تفعل أو تدرک النفس بعض الأشیاء بذاتها و بعضها بالآله فتدرک هذا الشخص الإنسانی بالحس و تدرک الإنسان المعقول بالذات ثم تحکم علی ما أدرکته بالحس بما أدرکته بالذات فتقول هذا الشخص إنسان و کأنه بطول إمامته و عرض مولویته ظن إدراک الشی ء بالآله معناه أن المدرک حینئذ یکون هی آله النفس و لا شعور و لا خبر للنفس عن ما تدرک بالآله و هذا من أسوإ الظنون حیث [(2)](#content_note_65_2) زعم أحد أن فی

1- حتی وقع فی ورطه إبطال القوی و الطبائع کما هو طریقه قومه الأشاعره، س ره

2- أی بالقوم أن بعض الظن إثم و حاصل کلامه 65 أن من الذی أنکر هذا فإن القوم أیضا اعتقادهم أن المدرک للکلیات و الجزئیات هو النفس إلا أن الکلیات بذاتها و الجزئیات بآلاتها لأن الآلات مدرکه للجزئیات و النفس لا خبر لها بالذات و لعلاقه مجازیه- ینسب درک الجزئیات إلیها و کلام ذلک الإمام یدل علی أن اعتقاده فی حق السابقین هذا المعنی المعوج و الرأی المحرف و اعتقاد نفسه أیضا کان هکذا طول عمره حتی انکشف له المطلوب فی الأواخر لکن معنی إدراک الجزئیات بالآلات علی طریقه القوم أنها منطبعه فی الآلات و تلک الآلات مع ما فیها معلومه بالحضور للنفس لا أنها ینعکس من الآلات إلی النفس أو لا تنطبع الصور الجزئیه فی المجرد و أما علی طریقته قدس سره فهو أن انطباعها فی القوی بل قیامها بها قیاما صدوریا عین قیامها بالنفس لأنها شئونها الذاتیه، س ره

ص: 66

شخص واحد من الإنسان یوجد و یتحقق جماعه کثیره من أهل الإدراک کل واحد منها یختص بنوع من الإدراک أحدها یسمع و الآخر یری و الثالث یذوق و الرابع یشم- و الخامس یلمس و السادس یتخیل و السابع یتوهم و هکذا فی باب الحرکه بعضها یتصرف و بعضها یجذب و بعضها یدفع و بعضها یهضم و بعضها یشتهی و بعضها یغضب- و هکذا فی سائر القوی و لیس للنفس اطلاع علی هذه الأفعال و الانفعالات إلا إدراک ذاتها و صفاتها الحاله بجوهر ذاتها و هذا خلاف الوجدان و البرهان.

أما الوجدان فلأن کل واحد منا یعلم أنه العاقل المتخیل الشام الذائق الکاتب المتحرک الجالس و أما البرهان فلأن النفس بإرادتها تبصر و تری و تلمس و تستعمل آلاتها الجزئیه- عند أغراض کلیه أو جزئیه أما الأغراض الجزئیه فظاهره کمن یرید الحرکه لرؤیه فلان و أما الغرض الکلی فکمن یرید الحرکه إلی المعلم لأن یتعلم منه علوما عقلیه- و المستعمل للآله الجزئیه بالإراده و لا بد أن یدرکها.

و أیضا البرهان قائم علی أن المدرک للصور الجزئیه الحاصله فی الحواس لیس هو إلا النفس دون الحس و دون آلته إذ المدرک للشی ء لا بد و أن یدرک ذاتها [(1)](#content_note_66_1) فی ضمن ذلک الإدراک کما مر بیانه و لیس للجسم و لا قوه یقوم به إدراک ذاته و کل راجع إلی ذاته [(2)](#content_note_66_2) فی إدراکه فهو روحانی البته فثبت بهذه الوجوه و أمثالها أن النفس الناطقه

1- أی یکون ذاته حاضره لذاته إذ الإدراک هو الحضور و لذلک یمکن له أن یقول إنما یدرک بهذا الشی ء و التصدیق فرع تصور الطرفین، م ره

2- أی مدرک لذاته فی إدراکه غیره، م ره

ص: 67

فی الإنسان هی المدرکه للجزئیات و الکلیات جمیعا فلها أن تحکم بالکلی علی الجزئی کما بالجزئی علی الجزئی.

و اعلم أنه مما ذکر فی کتب الحکمه فی بیان إثبات الاختلاف بین القوه الطبیعیه و القوه الحیوانیه من المسلک الأول من الطریقین الذین ذکرناهما أنهم قالوا وجدنا عضوا سلیما [(1)](#content_note_67_1) فاعلا للأفعال الطبیعیه مختلا عن الأفعال الحسیه فعدم الإحساس إما لعدم القوه الحاسه أو لأن العضو لا ینفعل عن القوه فإن کان الأول فقد ثبت أن الحیوانیه بشی ء غیر الطبیعه الساریه فی العضو لأن الطبیعه قد وجدت مع عدم القوه الحساسه و کانت إحدی القوتین مخالفه للأخری فأما الثانی فباطل لأن [(2)](#content_note_67_2) هذه الأجسام [(3)](#content_note_67_3) قابله لحصول الحر و البرد و الطعم و الرائحه فلو کانت القوه الحساسه موجوده فی عضو و قد وردت علیه هذه الکیفیات المحسوسه لکان الإدراک حاصلا لوجود القوه الدراکه مع حصول الصوره التی یقع بها الإحساس و بمثل هذا الطریق یمکن أن یثبت تغایر القوی الإدراکیه کالسمع و البصر و الشم و غیرها.

1- کالعظم و الظفر و القرن و الظلف و غیرها من الحیوان فیفعل فیها الأفعال الطبیعیه النباتیه دون الحسیه أو کالید و الرجل و نحوهما لتخصیص الحسیه بما عدا اللمسیه أو کالید المفلوجه- حیث تغتذی و إلا لسرع إلیها الفساد فلا تخصیص و لکن تجعل السلامه إضافیه أو لأن العضو لا ینفعل عن القوه أی عن فعلها و هو الصور المدرکه بالذات لأن القوی لما کانت جسمانیه- لا بد و أن ینفعل آلاتها عن فعلها و لو علی سبیل الإعداد کما علی طریقه المصنف قده، س ره

2- إما أن یجعل القابل ما هو المصاحب للفقدان فیکون المراد بالحر و ما معه- المحسوسات بالذات لا بالعرض فهذه الأجسام و لو باعتبار صلوحها لسرایه الروح البخاری قابله لها و إما أن یجعل القابل ما هو المصاحب للوجدان فیکون المراد بالحر و نحوه نفس کیفیات هذه الأجسام و الآلات حیث لا یخلو تلک الموضوعات من تلک الأعراض لکن لیس المراد أنها قابله لها لیحس بها حتی یقال إنها موجوده للماده و لا حضور لماده و لا مادی عند القوه الدراکه کما سیجی ء بل المراد أنها قابله بالفعل لها فإذا کانت القوه الحساسه موجوده و وردت علیها أمثال هذه الکیفیات کان الإدراک حاصلا لأن حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد فهذه معده للإدراک و هذا هو الأظهر، س ره

3- فإنها قابله لحصول القوه الحاصله فیها بتمام استعدادها لها فتکون قابله لمدرکات تلک القوه غیر آبیه عنها للمناسبه بین القابل و المقبول و کذا بین المدرک و المدرک تدبر تفهم، م ره

ص: 68

فإنا نقول لو کانت قوه الذوق مثلا عین قوه الشم لوجب لکل منهما إدراک ما یدرکه الأخری إذ الموضوع لکل منهما قابل لحصول الطعم و الرائحه جمیعا و حیث لم یدرک شی ء منهما ما أدرکه الآخر مع حضور ذلک المدرک علم أن القوتین متخالفتان ذاتا و حقیقه.

و اعترض علیه صاحب المباحث بأنه لا یلزم من حصول القوه المدرکه و حصول المدرک فی شی ء واحد حصول الإدراک لجواز توقفه علی شرط فائت أ لا تری أن العضو اللامس حصلت فیه الکیفیه اللامسه مع الکیفیه الملموسه مع أن تلک القوه غیر مدرکه الکیفیه و کذلک القوه الباصره موجوده فی الروح الباصر الذی وجد فیه لون ما و هیئه ما ثم إنها لا تبصر بشکل محلها و لا لونه و هیئته فعلمنا أنه لا یلزم من اجتماع القوه المدرکه و الصور المدرکه کیف کان حصول الإدراک فإذن لا یلزم من عدم حصول فعل و إدراک مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتین.

أقول الشروط [(1)](#content_note_68_1) و الموانع إما داخلیه ذاتیه أو عرضیه خارجیه فالاختلاف فی القسم الأول یوجب اختلاف القوی و أما الاختلاف فی العرضیات الخارجیه فهو مما لا یدوم و لا یمتنع زوالها بل قد ثبت فی الحکمه الإلهیه أن أفراد کل طبیعه نوعیه یجب أن یکون فعلها الخاص لها إما دائمه أو أکثریه و أن طبیعه ما من الطبائع لا یمکن أن تکون ممنوعه عن مقتضی ذاتها أبد الدهر فالقوه الجمادیه مثلا لو کانت فی طبعها إدراک الأمور أو تخیلها و لم تدرک لفقدان شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التعطیل فی طبیعته و البرهان قائم علی أن لا معطل فی الوجود [(2)](#content_note_68_2) و کذا لو کان للبصر إدراک الروائح و للشم

1- المراد معناها اللغوی کأن یقال الإنسان بشرط النطق کذا و الحمار بشرط النهق کذا، س ره

2- وجهه علی مشرب العلم الإلهی أن الوجود العام الإمکانی المسمی بحضره الفعل- ظل للحضره الواحدیه و هذه الحضره تابعه لحضره الصفات المجتمعه فی حضره الذات علی وجه البساطه و الجمع فلو کان فی النظام الکلی للوجود الإمکانی نزولا أو صعودا طولا أو عرضا إذ عرض الوجود من حیث کلیاته الواقعه فی النظام الکلی بما هو نظام کلی راجع إلی طوله للزم نقص فی الوجود المنزه من کل نقص تدبر تفهم، م ره

ص: 69

إدراک المبصرات مثلا و لم یتحقق لوجود مانع خارجی أو فقدان شرط خارجی لزم المحالات المذکوره و هو التعطیل فی الطبائع و القوی.

و أما الذی ذکره من حال القوه اللامسه و الباصره فی عدم إدراک محالها و الکیفیات التی تحل فی محالها فذلک الإدراک کما توهمه من المستحیلات الذاتیه لیس من باب الممکن الذی یحتاج إلی شرط فإنک قد علمت أن الصوره المادیه مما یمتنع تعلق الإدراک بها إذ لا بد فی کل صوره مدرکه أن تکون مجرده عن الماده ضربا من التجرد إذ لا حضور لماده و لا مادی عند القوه المدرکه کما مر تحقیقه و لیس الأمر فی الإدراک کما زعمه هذا الباحث و من یحذو حذوه أن الإدراک بإضافه من القوه المدرکه إلی وجود أمر خارجی- و لا أن الإحساس [(1)](#content_note_69_1) هو عباره عن حصول الصوره المحسوسه فی آله الإدراک و لا أیضا عباره عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الذی فی الخارج بل ذلک الانفعال من السبب المعد لوقوع الإدراک الإحساسی لأن انفعال کل آله حیوانیه بمشارکه وضع معین لها بالقیاس إلی ماده تحمل کیفیه خاصه تؤدی إلی تلبسه النفس بصوره محاکیه لما فی تلک الماده من الکیفیات التی تسمی بالکیفیات المحسوسه و بالجمله لیس الإدراک إلا بحصول صوره الشی ء فی ذات المدرک لا فی الماده و لا فی الآله أصلا و الذی یبین [(2)](#content_note_69_2) به

1- هو عباره عن حصول الصوره المحسوسه فی آله الإدراک اعلم أن آله الإدراک فی عرفهم مثل الأعصاب و الروح البخاری و لا سیما فی عرف الطبیعیین و إلیه ینظر قوله- القوی التی فی آلات الإدراک و ربما یطق الآله علی القوی بالنسبه إلی النفس کما مر فی تعریف النفس بالکمال الأول الآلی فعلی الأول المقصود ظاهر و علی الثانی المراد نفی انطباع الصوره فی القوه بنحو القیام الحلولی کما هو المشهور و المراد من قوله و لا أیضا عباره إلخ کون الإدراک انفعال العضو عما فی الماده الخارجیه کما نفی کونه إضافه إلیها أولی و الحاصل أن الانفعال بواسطه وضع معین بالقیاس إلی الماده الحامله للکیفیه معد لأن تخلق النفس فی عالمها صوره محاکیه لتلک الکیفیه فالإحساس بطریق الفعالیه کما هو رأی المصنف قده فما نفاه بقوله و لا أن الإحساس عباره عن حصول الصوره غیر ما أثبت بقوله و بالجمله لیس الإدراک إلا بحصول صوره الشی ء إلخ و إن جعل الآله نفس القوه- لأن المنفی حینئذ القیام الحلولی و المثبت هو القیام الصدوری، س ره

2- هذا مؤید لکون القابل فیما مر هو القابل المصاحب للوجدان فتفطن و هذا إجمال بعد التفصیل للدلیل، س ره

ص: 70

تعدد القوی التی هی فی آلات الإدراک أن تلک الآلات من شأن کل منها الانفعال بکیفیه ینفعل به الأخری و لیس من شأن بعض منها أن یتسبب فی إدراک ما یتسبب فی إدراکه البعض الآخر فذلک یوجب تغایرها و تخالفها فی الطبائع المسخره للنفس و من هذه الطریقه أیضا قولهم لو کانت القوه الحیوانیه أی قوه الحس و الحرکه الإرادیه هی بعینها القوه النباتیه لکانت النبات متحرکا بالإراده لأن جسمه ممکن الحرکه و القوه المحرکه بالإراده موجوده فیه فإذا وجد الفاعل و القابل یجب حصول الفعل فکان یجب أن یتحرک بالإراده لأن الدواعی حاصله و هی طلب المنافع و دفع المضار فی هذا العالم للأجساد القابله للأضداد فلما لم یکن تلک الحرکه ثبت أن القوه النباتیه التی فینا مغایره للحیوانیه.

و اعترض هاهنا بأن القوه الغاذیه فی کل عضو تخالف الغاذیه التی فی عضو آخر- بالنوع فی الماهیه عندهم فمن الواجب أن تکون الغاذیه التی فی الحیوان مخالفه بالنوع للغاذیه التی فی النبات فإذن لا یلزم من قولنا إن الغاذیه التی فی الشجر غیر قویه علی الحرکه الإرادیه أن تکون الغاذیه التی فی الحیوان غیر قویه علی ذلک إذ لیس یلزم من عدم اتصاف شی ء بفقد عدم اتصاف ما یخالفه فی النوع.

أقول فی الجواب إن القوی [(1)](#content_note_70_1) الغاذیه التی فی النباتات و الحیوانات و إن کانت متخالفه

1- لا یقال هذا التزام الاعتراض إذ التخالف بالفصول عله لتخالف الآثار و لا یجدی الاشتراک فی الجنس لأنا نقول مقصوده قده أنه لو کان اشتراک الغاذیه فی القوی المختلفه- اشتراک اللفظ أو اشتراک مفهوم بین هویتین بسیطتین مختلفتین بتمام ذاتیهما کانت الغاذیه و الحساسه واحده و کانت التغذیه صادره عن الحساسه و الحس و الحرکه عن الغاذیه- بأن تکون الطبیعه العامه فی نفسها مختلفه لا بمجرد الفصول نظیر البیاض فإن تفریق نور البصر الذی هو من فصله ینسب إلی جنسه الذی هو اللون لأن وجودهما واحد و إن تعدد مفهومهما- و أما إذا کان اشتراکها فیها اشتراک جنس متحصل کاشتراک جنس المرکبات حیث یؤخذ بوجه یکون متحصلا کما فی الجوهر و قابل الأبعاد و الجسم النامی و الحساس حیث إنها أمور متعدده إذا أخذت بشرط لا متحصله و إن کانت فی بعض المواضع من وجه موجوده بوجود واحد کما أشار إلیه بقوله و أما أن هذه القوی الجنسیه و الفصلیه إلخ ففعل الحس و الحرکه إن کان مستندا إلی ذلک الجنس المشترک المحصل کان النبات أیضا حساسا متحرکا لوجوه فیه أیضا و إلا لثبت المدعی فعنوان الجنسیه و الفصلیه ملغی و المراد تحصلهما النوعی هذا کله علی مذهب القوم و أما علی مذهبه قدس سره فسیأتی فی تحدید الغاذیه و النامیه أن القوی بسائط فانتظر. و أیضا قد مر أن الاختلاف بالجنس فی الآثار یوجب تعدد المبادی عندهم فآثار الغاذیه متحده بالجنس فهی مستنده إلی الغاذیه المتحده الجنس و الحس و الحرکه الإرادیه مخالفان لآثار الغاذیه جنسا فیستندان إلی مبدإ آخر بالاشتراک اللفظی بل لیس الاشتراک المعنوی بین هویتین مختلفتین بتمام الذات، س ره

ص: 71

بالنوع لکنها کلها مشترکه فی الجنس لیس إطلاق القوه الغذائیه علیها بالاشتراک اللفظی- و ذلک لأن القوی تعرف بأفاعیلها فإذا اشترکت الأفاعیل فی معنی واحد کانت القوی کذلک فحینئذ إذا کانت النفس الغاذیه التی فی الحیوان مشارکه للنفس الغاذیه التی فی النبات و قد زادت علیها بفعل الحس و الحرکه الإرادیه فکانت مشتمله علی قوه أخری کمالیه هی مبدأ فصلها الممیز لها عن المشارکات النباتیه و أما أن هذه القوه الجنسیه و الفصلیه یمکن أن یوجد بوجود واحد أو لا یمکن بل هی النسبه موجوده بوجودات متعدده أینما کانت فذلک مطلب و سیأتی القول فی ذلک و الحق عندنا أن النفس هی المدرکه جمیع الإدراکات بجمیع المدرکات و هی المحرکه بجمیع الحرکات الطبیعیه و الإرادیه- و هذا لا ینافی وجوب توسط هذه القوی المتعدده المتخالفه التی بعضها من باب الإدراک و بعضها من باب التحریک لأن القوه العالیه لا تفعل الفعل الدنی إلا بتوسط أ لا تری أن المزاول للتحریک المکانی أو الوضعی لا بد و أن یکون قوه ساریه فی الجسم بخلاف المزاول للتحریک الشهوی بل الانتقال الفکری أرفع قدرا من التجسم و أن المباشر للإدراک مطلقا لا بد و أن یکون قوی مجرده علی تفاوت تجردها بحسب تفاوت إدراکاتها فالعقلیه أشد ارتفاعا و أعلی مقاما و الحسیه سیما اللمسیه منها أدون درجه و أشد هبوطا من الجمیع فإذا کان کذلک فوجب فی صدور هذه الآثار المختلفه إما تعدد القوی المتخالفه أو تحقق درجات متفاوته لذات واحده و کل طبقه وجودیه حقیقتها و ما یترتب علیها متفقه سواء کانت منفصله عن غیرها أو متصله به فالغاذیه علی اختلاف أنواعها حقیقه واحده سواء کانت نفسا علی حده أو قوه من قوی نفس أو جزءا من أجزاء نفس و کذا اللامسه علی اختلافها

ص: 72

طبیعه واحده سواء کانت مستقله کنفس الدود و الخراطین فإن نفسها الحیوانیه هی اللامسه بعینها أو قوه وجودیه من قوی النفس الحیوانیه أو الإنسانیه أو جزءا من أجزائها المعنویه و هکذا الحکم فی جمیع القوی المدرکه و المحرکه فکما أن قوه الإبصار و إن فرض أنها متخالفه الأنواع فی أنواع الحیوان لکنها مشترکه فی حقیقه واحده فکذا قوه السمع و الشم و الذوق و التغذیه و التنمیه و غیرها من القوی الحیوانیه سواء وجدت مجتمعه فی قوه جامعه لها أو متفرقه مثال اجتماع القوی فی قوه واحده کاجتماع الحواس الخمس الظاهره فی الحس المشترک المسمی فی لغه الیونان بنبطاسیا و کذلک النفس الناطقه التی للإنسان- جامعه مع بساطتها لجمیع القوی المدرکه و المحرکه لا بمعنی أن تلک الآلات هی المبادی للإدراکات و الحرکات بالحقیقه دون ذات النفس إلا علی وجه التوسیط و الاستخدام- بل النفس هی حس الحواس کلها و المباشره للمحرکات الفکریه و الطبیعیه و الاختیاریه- لأنها ذات مقامات و عوالم ثلاثه العقل و الخیال و الحس و سیرد علیک إیضاح فی مستقبل الکلام.

و لیس لقائل أن یقول [(1)](#content_note_72_1) إن التغذی و النمو لو کانا من أفعال النفس لکانت النفس شاعره بما یصدر عنها من الإحاله و الهضم فکان یجب أن تکون النفس عالمه بجمیع مراتب الاستحاله للغذاء و جمیع الأعضاء علی التفصیل علما بدیهیا و التالی باطل- فعلمنا أن الفاعل لهذه الأفاعیل قوه عدیمه الشعور بهذه الآثار.

لا لما قیل یجوز أن یکون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه لیس لها شعور بذلک الشعور ما یبقی و یستمر لأجل أن کثره تغیرات هذه الأفاعیل سبب لنسیان النفس لها- کما أن الإنسان إذا سمع کلمات کثیره متوالیه سریعه الانقضاء لم یبق فی حفظه شی ء منها فکذا هاهنا لأن ذلک یؤدی إلی السفسطه فإن جاز کوننا عالمین بجمیع الاستحالات- و التغیرات التی تقع للمواد الغذائیه و المواد العضویه التی یستحیل إلیها الغذاء مع أنا لا

1- هذا القائل توهم أن النفس محدوده وجودها بعالم التجرد و أنها منفصله عن عالم التدنس و استبعد کون شی ء واحد مجردا منزها و مادیا و لم یفهم الوحده الجمعیه الشخصیه للنفس لیتصور کونها بوحدتها الجمعیه لها مقام التجرد و التدنس کلیهما، م ره

ص: 73

نجد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن یقال إن العامی عالم بجمیع الدقائق و إن کان لا یجد من نفسه ذلک.

بل لما أقول و هو یحتاج إلی تمهید أمور- أحدها أن العلم قد یکون فعلیا و قد یکون انفعالیا و العلم الفعلی قد یکون سببا للمعلول و قد یکون عین [(1)](#content_note_73_1) المعلول حتی یکون وجود المعلول بعینه هو علم العله به و بالجمله کان الوجود عین الشعور فی العله و فی المعلول فهذا أصل.

ثم الوجود قد علمت أنه مما یختلف بالشده و الضعف و غایه ضعف الوجود هو أن یکون من باب الهیولی و الحرکه و المقدار و العدد و اسم العلم لا یقع إلا علی الوجود الذی هو من باب الصوره [(2)](#content_note_73_2) لا الذی من باب الماده و ما ینغمر فیها و یستغرق جوهره فی غشاوتها و قد علمت منا أیضا أن الجسمیه و الامتداد المکانی أو الزمانی أمور یتشابک فیها الوجود مع العدم و الوحده مع الکثره و الجمعیه مع الفرقه و ذلک الاشتباک یمنع عن الحضور الجمعی و الشعوری و یکون مناط المجهولیه فهذا أصل آخر.

1- و هذا کما أن أهل الإشراق یجعلونه تعالی فاعلا بالرضا و یجعلون علمه تعالی بالأشیاء عین وجود الأشیاء فهاهنا لیس العلم فعلیا بمعنی سبب الفعل بل بمعنی أنه عین الفعل، س ره

2- المراد بها ما به الشی ء بالفعل و هو القدر المشترک بین معانی الصوره أو المراد بها کل معنی بالفعل یصلح أن یعقل 73 قال الشیخ فی إلهیات الشفا قد یقال صوره لکل معنی بالفعل یصلح أن یعقل حتی یکون الجواهر المفارقه صورا بهذا المعنی و قد یقال صوره لکل هیئه و فعل یکون فی قابل وحدانی أو بالترکیب حتی یکون الحرکات و الأعراض صورا و یقال صوره لما یتقوم به الماده بالفعل فلا یکون حینئذ الجواهر العقلیه و الأعراض صورا و یقال صوره لما تکمل به الماده و إن لم یکن متقومه بها بالفعل مثل الصحه- و ما یتحرک إلیها بالطبع و یقال صوره خاصه لما یحدث فی المواد بالصناعه من الأشکال و غیرها و یقال صوره لنوع الشی ء و لجنسه و لفصله و لجمیع ذلک و یکون کلیه الکل صوره فی الأجزاء أیضا انتهی. فالعلم فی قوله و اسم العلم یشمل الحضوری و الحصولی لکن الصوره فی الحصولی ما هی وجودها للعالم لا للماده و بین الصورتین فروق ثمانیه و قد مرت فی مرحله العقل و المعقول من الأمور العامه، س ره

ص: 74

ثم إن الشی ء قد یکون علما و لا یکون معلوما و قد یکون معلوما و لا یکون علما.

و بعباره أخری العلم قد یکون أنقص من المعلوم و المعلوم أقوی و أظهر من العلم به و قد یکون بالعکس بیانه أن الوجود إذا کان فی غایه الجلاله و العظمه فلا یمکن تعقله بعلم آخر زائد علی ذاته و إن کانت ذاته علما بذاته و معلوما لذاته کالواجب تعالی و ما یقرب منه من العقول الصریحه فالوجود هاهنا علم و لا یکون معلوما لغیره و أن الوجود إذا کان فی غایه الخسه و النقص فیمکن حضور صورته عند العالم و لا یمکن حضور ذاته کالهیولی الأولی و ما یقرب منها فالصوره هاهنا [(1)](#content_note_74_1) أقوی من المعلوم فی باب العلم بخلاف الأول- و الصوره الحاصله [(2)](#content_note_74_2) هاهنا علم و المعلوم لیس بعلم و فی الأول المعلوم علم فی نفسه- و علمنا به لیس علما به بل بوجه [(3)](#content_note_74_3) من وجوهه.

إذا تقررت هذه الأصول فنقول إن النفس التی لنا إذا فرض کونها مبدأ لجمیع الإدراکات و التحریکات الحیوانیه و النباتیه حتی الجذب و الإحاله و الدفع لا یلزم من ذلک أن تکون عالمه بأفاعیلها الطبیعیه الواقعه منها باستخدام الماده و الطبیعه و قولهم العلم بالعله یوجب [(4)](#content_note_74_4) العلم بالمعلول حق و لکن العلم بالعله إذا کان عین وجودها کان

1- هذا ناظر إلی العباره الأخری و ثانی شطری التفریع لمقابل الشطر الأول من العباره الأولی قد أخره و هو قوله و المعلوم لیس بعلم، س ره

2- أی الصوره الحاصله من الهیولی التی لها فعلیه و کمالیه لا دخل لها فی حقیقه المعلوم الذی هو قوه محضه و نقص صرف فمن ضعفه لا تحاکیه تلک الصوره کما أنه فی الأول من کمالیه المعلوم لذاته لم تکن الصوره تحاکیه فظهر أن هاهنا العلم أقوی من المعلوم و فی الأول المعلوم أقوی من علم الغیر به و إن کان نفس ذاته علما لذاته، س ره

3- کما أن نفس العلم أیضا وجه من وجوهه تدبر تفهم، م ره

4- و الحق أن النفس من حیث کونها فاعله للأفاعیل الطبیعیه لا علم لها بذاتها- و لذلک لا علم لها بأفاعیلها فإن العلم بالعله إذا کان موجبا للعلم بالمعلول کان عدم العلم بالعله موجبا لعدم العلم بالمعلول أیضا فإن عدم العله عله لعدم المعلول و أما بیان أن النفس لا علم لها بذاتها من حیث کونها عله للأفاعیل الطبیعیه فهو أن النفس من هذه الحیثیه هی الطبیعه لأنها من مراتبها النازله فإنها دانیه فی علوها و عالیه فی دنوها و الطبیعه لا علم لها بذاتها بأفاعیلها و هو ظاهر فتدبر، ل ره

ص: 75

مقتضاه [(1)](#content_note_75_1) کون العلم بالمعلول عین وجوده و إذا کان وجود المعلول کلا وجوده لغایه النقص و الخسه کان العلم به کلا علم به و هذا معنی قول الفیلسوف المقدم إن العقل الأول یجهل بأشیاء جهلا [(2)](#content_note_75_2) هو [(3)](#content_note_75_3) أشرف من العلم بها و لیس جمیع أفاعیل النفس

1- قد سلم أن العلم بالعله متحقق لکن العلم بالمعلول لیس متحققا إذ لا یطلق اسم العلم هاهنا و الأولی أن یقال العلم بالعله لیس متحققا بحسب هذه المرتبه الدنیه التی علیه النفس فیها فإن النفس فاعل بالطبع بالنسبه إلی أفاعیلها الطبیعیه بعین فاعلیه القوی الطبیعیه إذ لا بد و أن یکون لها مقام تتصف بصفات الطبائع أیضا و أما بالنسبه إلی نفس هذه القوی و إن کانت فاعله بالرضا لکن علمها بها حضوری بسیط فإن علمها بوجدانها للقوی فی مقام ذاتها بنحو أبسط و أعلی نظیر العلم الکمالی الإجمالی بالأشیاء فی الفاعل- بالرضاء الحقیقی الواجبی و علمها بأنحاء وجودات القوی فی مقام القوی نظیر علمه التفصیلی بالأشیاء بنفس وجوداتها لأن القوی هاهنا کالأشیاء هناک فی کونهما روابط محضه بالعالم، س ره

2- فإن وجود العقل الأول بعینه لیس مرتبه وجود تلک الأشیاء المجهوله و إذا کان وجودها هو العلم بها کان وجوده عدم العلم بها و هو الجهل بها و لا ریب أن هذا الجهل و هو وجود العقل الأول أشرف من العلم بها و هو وجود تلک الأشیاء فتأمل، ل ره

3- لأن هذا الجهل فقدان تلک المرتبه المتشابکه بالإعدام عن مرتبه العقل الأول- و إن کان فیه تلک المرتبه بوجه أعلی و هذه المرتبه العقلیه عین عدم تلک المرتبه الدنیه- و ذلک العدم هو الجهل و ذلک الجهل هو المبدأ لجمیع الموجودات فکان أشرف من العلم- الذی هو وجود تلک المرتبه الدنیه و یمکن حمل کلام الفیلسوف علی أن العقل الأول یجهل ما دون الأول تعالی و لا خبر له عما سواه لاستغراقه فی مشاهده جماله و جلاله و لا شک أن الجهل بما سواه تعالی أشرف من العلم بها و قد ورد أن لله تعالی خلقا لا یعلمون أنه خلق آدم و لا إبلیس. وجه آخر أنسب بمذهب المشاءین هو أن الموجودات الطبیعیه من حیث هی طبیعیه لیست علما للعقل حیث إن وجوداتها للماده و إنها واقعه فی الغیبه من حیث التباعد المکانی و التمدد الزمانی و بناء العلم علی الوجود الصوری النوری و الحضور و الجمعیه فلو کانت علما لزم التغیر فی علم العقل نعم هی معلومه له بواسطه الصور المرتسمه بل القائمه بذاته قیاما صدوریا- بل معلومه بالذات بمعنی آخر لأن العلوم ما حصل صورته عند العالم و هذا یصدق علی ذی الصوره لا علی الصوره سیما أن الصوره آله للحاظ ذی الصوره و لیست ملحوظه بالذات، س ره

ص: 76

کالکتابه و المشی و الأکل و الشرب و سائر الأفاعیل الاختیاریه التی یتقدمها علم و إراده زائدتان علی النفس فإن تلک الأفعال متی لم یتصور أولا للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصدیقا یقینیا أو ظنیا أو تخیلیا أو جهلیا لم یصدر عنها فعل شی ء من تلک الأفعال و أما الأفاعیل البدنیه فلیس حصولها من النفس إلا بتبعیه شعورها بذاتها الذی هو عین ذاتها بتبعیه عشقها لکمال ذاتها المقتضیه لشوقها الجبلی لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق إلی مبدئها الأصلی و هذه المعانی و إن کانت برهانیه لکن إدراکها لا یمکن إلا بنور [(1)](#content_note_76_1) البصیره و الکشف و لذلک مما خفیت علی أکثر المتفکرین فضلا عن المجادلین و المقلدین.

و مما ینبه علی ما ذکرناه من أن قوه النفس ساریه فی جمیع الأعضاء بوجوه التصرفات اللائقه بکل مرتبه من المراتب الحیوانیه و النباتیه و الطبیعیه هو أنه لو لم یتعلق اعتناء النفس بتعدیل المزاج و حفظ الاتصال لم یتألم بتغیر المزاج عند أدنی مغیر من حر أو برد أو حرکه أو تعب أو هبوب ریح مشوش إلی غیر ذلک من الأمور التی لیست من الأمور النفسانیه کالمخوفات و المبشرات و الإنذارات و ما یجری مجراها- و کذا ینبغی أن تتأذی النفس من تفرق الاتصال و الجراحات تأذیا جزئیا فی الحال و کان یجب أن یکون جمیع الآلام و الموذیات الواقعه علی الإنسان من باب خوف العاقبه و خطر المآل و سوء الآخره و لم یکن المرض و تفرق الاتصال مؤلما فی الحال لکن التوالی باطله فعلم أن النفس بذاتها موضوعه لهذه الانفعالات و الإدراکات لسرایه قوتها إلی معدن الطبیعه فصارت محلا لهذه العاهات و الآلام و عرضه لهذه البلیات و الأمراض- بل الموت أیضا وارد علیها من جهه ورودها إلی هذا العالم بقدر الله و لیس بوارد علی محل الإیمان و المعرفه بالله و الیوم الآخر و إنما یرد علی محل الجهل و الظلمه و الحرکه و الاستحاله.

و من الشواهد الداله علی أن النفس بذاتها فاعله لأفاعیل الطبیعیه من الجذب

1- أی البصیره القلبیه و کشف العقل المتنور بنور البصیره القلبیه الحاصل من المجاهدات و الریاضات الملازمه للتوجه إلی مبدإ أنوار العلم و منبعها، م ره

ص: 77

و الدفع و غیرها أن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلی الإحاله و الهضم و الدفع [(1)](#content_note_77_1) بسبب من الأسباب کما یکون للمریض عند بحرانه فإنه یجد نفسه مقصره عن سائر الأمور الإدراکیه و ما ذلک إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال و استغراقها فیها فلا جرم تنقطع عن سائر الأفاعیل ثم إذا فرغ عن ذلک توجه النفس إلی مقامها الخاص الذی یقع فیه الأفاعیل الإدراکیه و الله أعلم

1- دون الجذب فإنه غیر مطلوب للطبیعه بل مضر بحال المریض متنفر عنه الطبع، م ره

ص: 78

### الباب الثالث فی ذکر القوی النباتیه و أفعالها و أحوالها و فیه فصول

#### فصل (1) فی أقسام تلک القوی بالوجه الکلی

إن القوی النباتیه إما أن تکون مخدومه و إما أن تکون خادمه و أما التی لها درجه الاستخدام فإما أن یکون فعلها و تصرفها فی الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع أما الأول فهو إما لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصیل کمال ذاته أما القوه التی تفعل لأجل بقاء الشخص فهی الغاذیه و حدها [(1)](#content_note_78_1) أنها قوه تحیل الغذاء إلی مشابهه جوهر المتغذی لتورده بدل ما یتحلل و أما التی تفعل لتحصیل کمال الشخص فهی النامیه [(2)](#content_note_78_2) و هی التی تزید فی أقطار الجسم المتغذی علی التناسب الطبیعی- لیبلغ إلی تمام النشوء و إنما یقع هذا الفعل منه بما یورده الغاذیه زیاده علی البدل عما

1- لا یخفی علیک إن تذکرت ما علقناه علی أوائل السفر الأول فی مشارکه الحد و البرهان أن هذا و کذا حد النامیه حد هو تمام البرهان کما أنه إذا اقتصر و قیل الغاذیه قوه تورد البدل لما یتحلل کان حدا هو مبدأ البرهان و إذا قیل هی قوه تحیل الغذاء لمشابهه جوهر المتغذی کان حدا هو نتیجه البرهان، س ره

2- قال المیبدی ره القیاس یقتضی أن یقال المنمیه لکن راعوا مشاکله الغاذیه. أقول هذا من رموزهم إلی ما حققه المصنف قده من أن البدن مرتبه من النفس- فوصفوا القوه بصفه الجسم للإشاره إلی نحو اتحاد بینهما و هذا نظیر ما استنبطنا منه أیضا ذلک الاتحاد من قولهم القدره کیفیه نفسانیه و الحال أنها کیفیه قائمه بالقوه المنبثه فی العضلات فلو لا أنها مرتبه من النفس لم تکن کیفیتها کیفیه النفس فاستقم کما أمرت، س ره

ص: 79

یتحلل فالغاذیه تخدم النامیه بإیراد الغذاء زائده علی القدر الضروری للبقاء و لکن لیس کل زیاده فی الأقطار نموا فإن السمن بعد [(1)](#content_note_79_1) سن الوقوف لیس نموا و الهزال فی سن النمو لیس ذبولا بل النمو هو الزیاده التی تکون علی تناسب طبیعی لیبلغ تمام النشوء کما فی سن الشباب و مقابله الذبول و هو النقصان الذی یکون علی تناسب طبیعی- کما فی سن الشیخوخه.

فإن قلت فالفاعل فی السمن و الهزال أی قوه من القوی إذ لا بد لکل فعل و حرکه من فاعل و محرک.

قلنا الفاعل فیهما أیضا هو تلک القوه لأجل إعداد القاسر لأنهما حرکتان قسریتان- و قد مر أن الفاعل فی الحرکه القسریه أیضا طبیعه ذلک المقسور و قوته لکن اسم الطبیعه إنما یقع علی تلک القوه إذا کان تحریکها تحریکا بالذات لا بقسر قاسر فهاهنا اسم النامیه إنما یقع علی هذه القوه النباتیه إذا کان تحریکها للجسد فی تزاید الأقطار تحریکا طبیعیا لا بسبب قاسر من رطوبه زائده فی السمن أو حراره مفرطه فی الهزال.

ثم إن فعل الغاذیه إنما یتم بأمور ثلاثه الأول تحصیل الخلط الذی هو بالقوه القریبه من الفعل شبیه بالعضو و الثانی تصییره جزءا للعضو و الثالث تشبیهه به فی اللون و القوام کالدم و قد تخل بالأول کما فی عدم [(2)](#content_note_79_2) الغذاء و بالثانی کما فی استسقاء اللحمی.

و بالثالث کما فی البرص و غیره و حکموا بأن غاذیه کل عضو مخالف لغاذیه العضو الآخر- إذ لو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها و هذا صحیح و لا ینافی تعددها و تخالفها وحده الغاذیه التی فی شخص واحد بوحده نفسه المقتضیه لهذه القوی و أما اللتان [(3)](#content_note_79_3) لبقاء

1- أی بعد الشروع فی سن الوقوف فکأنه قال من سن الوقوف إلی آخر العمر- ثم إنه خصه بالذکر مع أن السمن قبل الوقوف أیضا لیس نموا لأن الفرق فی مورد الانفکاک أوضح و الهزال فی سن الوقوف و الذبول، س ره

2- أی فی العله التی یسمی أطروقیا، س ره

3- لما کانتا فی الواقع اثنتین ذکر هذه العباره المشعره بتقدیم ذکرهما لتصدیرهما بکلمه أما التفصیلیه مع أنه لم یقدم أن المبقی للنوع اثنان ثم إن کون المولده لبقاء النوع لا لبقاء الشخص ظاهر و فی کون المصوره کذلک خفاء و ربما یتراءی أنها لبقاء الشخص فإن الماده محتاجه إلی الصور التی فی العظام و العروق و الأعصاب و اللحوم و غیرها- و لیس احتیاج الماده الشخصیه إلی هذه الصور و إلی التی فی ماده النبات کاحتیاجها إلی الرطوبه المنویه مثلا بل لا احتیاج إلیها لبقاء الشخص بالضروره و الجواب أن المراد بصور یفعلها المصوره الأشکال و التخاطیط التی فی الأفراد أمثال و لولاها لم یبق النوع- فهذا کالعلامات للنوع و معیار العله أنها لولاها لم یکن المعلول فکما أنه لو لا المولده لم یبق النوع لا أنه لم یبق الشخص فکذلک لو لا المصوره و تصاویرها لم یبق النوع و لم یتمیز نوع من نوع لا أنه لم یبق الشخص إذ فرض أن الغاذیه باقیه و کلما یتحلل من شخص الجسم یتدارک بالغاذیه و لو قیل لم یبق هذا الشخص من هذا النوع بوصف الهذیه- فقد آل إلی هدم بقاء النوع، ص ره

ص: 80

النوع فأولاهما المولده و هی التی تفصل جزءا من فضل الهضم الأخیر للمغتذی و تودعه قوه من سنخه و ثانیتهما المصوره و هی التی تفید المنی بعد استحالته صوره تکون معده لفیضان القوی و الکیفیات بإذن الله تعالی و أما الخادمه فهی قوی أربع تخدم الغاذیه- و هی الجاذبه و الماسکه و الهاضمه و الدافعه أما الجاذبه فوجودها فی بعض الأعضاء- کالمعده و الرحم معلوم بالمشاهده و فی غیرها معلوم بالقیاس.

أما الأول فالإنسان إذا کان منقلبا حتی یکون رأسه إلی السفل و رجلاه إلی فوق أمکنه أن یشرب الماء و یزدرد الطعام و حرکه الطعام و الشراب لکونهما جسمین ثقیلین إلی فوق لیست طبیعیه بل قسریه و الحرکه القسریه إما بجذب جاذب أو دفع دافع- و الثانی باطل فی هذا الوضع فبقی المعده تجذبها بقوه جاذبه فیها.

و أیضا إنا نجد للمری و المعده وقت الحاجه الشدیده تجذبان الطعام من الفم- و کذا نجدهما عند تناول الأغذیه اللذیذه تجذبانها بسرعه حتی أن الکبد أیضا یجذبها من المعده للذاذتها و قربها من طبیعه القوه و أیضا متی تغذی الإنسان غذاءا و تناول بعده غذاء حلوا و استعمل القی ء یجد أن الحلو یخرج أخیرا و ذلک بجذب المعده إیاه إلی قعرها و کذا حال الرحم فی جذب المنی بل الإحلیل عند خلوه عن الفضول و شده اشتیاق المرأه إلی الوقاع و لذلک أن قوما من الفلاسفه سموا الرحم حیوانا مشتاقا إلی المنی و ذلک لشده جذبه له.

و أما الثانی فنقول إن الدم إذا تکون فی الکبد کان مخلوطا بالفضلات الثلاثه

ص: 81

الأخر أعنی الصفراء و السوداء و البلغم ثم إن کل واحده منها یتمیز عن الآخر و ینصب [(1)](#content_note_81_1) إلی عضو معین و لو لا أن فی کل [(2)](#content_note_81_2) من تلک الأعضاء قوه جاذبه لذلک النوع من الرطوبه الخلطیه لاستحال أن یتمیز تلک الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها و لاستحال أن یخص کل عضو منها رطوبه معینه اختصاصا [(3)](#content_note_81_3) أکثریا فهذا قاطع فی إثبات القوه الجاذبه لجمله الأعضاء.

و أما القوه الماسکه فوجودها فی المعده و الرحم مشاهده بالتشریح و فی غیرهما معلوم بالبرهان أما المعده فإنا إذا أعطینا حیوانا غذاء رطبا أو یابسا ثم شرحنا فی ذلک الوقت بطنه وجدنا المعده محتویه علی غذاء لازمه ضامه له من جمیع الجوانب و أما الرحم فإذا اجتذب إلیه المنی یری منضما إلیه انضماما شدیدا من جمیع الجوانب منطبق الفم بحیث لا یمکن أن یدخل فیه طرف المیل و لو أنک شققت من الحیوان الحامل من أسفل السره إلی نحو الفرج و کشفت عن الرحم وجدت الرحم کما ذکر.

أما الحجه علی وجود الماسکه فی غیرهما من الأعضاء فهو أن الأجسام الغذائیه أجسام ثقیله لغلبه الأرضیه و المائیه علیها و لا بد فی إمساکها فی زمان الانهضام فهو حرکه استحالیه واقعه بعد الجذب إلی مواضع الأعضاء من قوه ممسکه إلی غیر طبیعه الغذاء

1- لا عضو معین للبلغم کما للمرتین من الطحال و المراره بل منبث فی سائر الأعضاء لرطبها فلا یجففها الحرکه و أن یستحیل عند عوز الغذاء فی البدن إلی الدم اللهم إلا أن یراد انصباب قدر منه إلی الدماغ لیدخل فی تغذیته و کذا الریه، س ره

2- إن قلت ما یجب أن یتحقق هاهنا إنما هو التمیز و أما أن هذا التمیز لا بد أن یکون بالغاذیه فلا إذ لعله یحصل بقوه ممیزه قلنا الجاذبه تغنی عن الممیزه لأنه إذا جذبت جاذبه الطحال السوداء و جاذبه المراره الصفراء مثلا یلزمه التمیز فوجود قوه لا یحتاج إلیه فضل معطل بخلاف الجاذبه لأنها ضروریه فی جمیع الأعضاء فالممیزه فی الکبد لا یغنی عنها فتأمل ثم إنه لا یحصل کمال التمیز و تمام الانفصال إذ لا بد أن یبقی فی الدم قلیل صفراء لیحصل التلطیف بسبب ناریه الصفراء و یسهل التنفیذ فی المجاری الضیقه و قلیل من السوداء لیحصل فیه قوام متشابه، س ره

3- احتراز عن مثل بعض أنواع الیرقان الحاصل بانسداد فی مجری المراره، س ره

ص: 82

و الشراب لأنها لرطوبتها و میعانها و رقتها لا یقف بطبعها فی تلک المواضع المزلقه- و أما الهاضمه فهی التی تحیل ما جذبته الجاذبه و أمسکته الماسکه إلی قوام مهیإ لفعل المغیره فیه و إلی مزاج صالح للاستحاله إلی العضویه بالفعل و هذه القوه غیر الغاذیه عند المحققین قیل فی بیان الفرق بینهما إن القوه الهاضمه یبتدی ء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبه- و ابتداء فعل الماسکه فإذا جذبت جاذبه عضو شیئا من الدم و أمسکته ماسکه ذلک العضو فللدم صوره نوعیه و إذا صار شبیها بالعضو فقد بطلت عنه تلک الصوره و حدثت له صوره أخری فیکون کونا للصوره العضویه و فسادا للصوره الدمویه و هکذا الکون و الفساد إنما یحصلان بأن یحصل من الطبخ ما لأجله یأخذ استعداد الماده للدمویه فی النقصان و للعضویه فی الاشتداد و هکذا لا یزال الأول فی الانتقاص و الثانی فی الاشتداد إلی أن یبطل الصوره الدمویه و یحدث الصوره العضویه فهاهنا حالتان سابقه و هی التی تزید استعداد قبول الصوره العضویه و لاحقه هی حصول الصوره العضویه فالأولی فعل القوه الهاضمه و الثانیه فعل القوه الغاذیه فهذا ما قیل فی الفرق بین هاضمه کل عضو و غاذیته.

و اعترض علیه بوجهین الأول أن الهاضمه محرکه للغذاء فی الکیف إلی الصوره المشابهه لصوره العضو و کل ما حرک شیئا إلی شی ء فهو الموصل له إلی ما یتحرک إلیه- فالهاضمه هی الموصله للغذاء إلی الصوره العضویه فإذن الفاعل للفعلین قوه واحده- و الکبری ظاهره فإن ما حرک شیئا إلی شی ء کان المتوجه إلیه غایه المحرک و المعنی بکونه غایه أن المقصود الأصلی من الحرکه هو ذلک الشی ء و الثانی أن هاضمه کل عضو لا شک أنها بالطبخ و النضج یفید الماده زیاده استعداد لقبول الصوره العضویه و لذلک الاستعداد مراتب فی القوه و الضعف و لیس بعض الدرجات بأن ینسب إلی الهاضمه أولی من الآخر فإذا حصل کمال الاستعداد و الغایه فاضت تلک الصوره عن واهب الصوره- و إذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذیه فلا فرق إذن بین الهاضمه و الغاذیه.

ص: 83

أقول أما الجواب عن الأول [(1)](#content_note_83_1) فهو أن لکل حرکه نفسانیه علتین فاعله و باعثه- و لها أیضا غایتان غایه بمعنی ما انتهت إلیه الحرکه و غایه بمعنی ما وقعت الحرکه لأجله و هما مختلفتان فلا بد لهما من قوتین فالهاضمه هی التی فعلها کفعل النار لیس إلا الطبخ و النضج و مجرد الطبخ و النضج لا یستلزم أن یکون علی وجه یکون طریقا إلی استعداد قبول صوره مخصوصه هی الصوره العضویه فالتی تسوق الماده لأجل غرض مخصوص- و غایه مطلوبه غیر التی تسوقها لا إلی غرض أ لا تری أن فی الحرکه الحیوانیه قوه فاعله مباشره للحرکه و هی القوه التی تمیل بالعضله و العضو إلی جهه من الجهات لا لغرض و قوه فوقها تفعل التحریک إلی حیث یصل إلی مشتهی مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص و هی الباعثه فالفاعله القریبه للحرکه لها غایه بمعنی الحد الذی هو من ضروریات الحرکه- و الفاعله البعیده المسماه بالباعثه لها غایه أخری غیر نفس الحد المذکور و هی التی یکون المقصود الأصلی من تلک الحرکه و یقع الوصول لأجلها و هی غیر الوصول و إن لم تنفک عنه فرضا فهکذا الحال فیما نحن فیه فإن المحرکه للماده الغذائیه بالطبخ- غیر الباعثه لحرکتها نحو الصوره العضویه علی وجه یصلح للشخص المغتذی فی کماله الشخصی و النوعی.

1- توضیح المقام أن الغایه قد یراد بها ما انتهت إلیه الحرکه و قد یراد بها ما لأجله الحرکه و لما کانتا معنیین مختلفین استدعتا قوتین مختلفتین کما استدعتا فی الحیوان شوقیه و عامله فالعامله غایتها دائما و إن کان فی الفعل المسمی بالعبث و الجزاف حاصله- لأنها کالطبیعه شأنها الإیصال إلی حد مخصوص و هما یفعلان وظیفتهما کخادمه فوض إلیها أمر مخصوص و هی تفعل ما طلبتا منها فلیس المطلوب منهما حصول الداعی و الغرض- کلقاء الصدیق مثلا فوظیفه طبیعه الحجر الملقی علی رأس زید أن یصل إلی ذلک الحد أعنی الرأس و یشجه و کذا وظیفه العامله المنبثه فی عضل الید أن یبطش و یقع علی عضو من أعضاء المبغوض و أما أن ذلک الشج أو البطش و بالجمله الوصول إلیه للتشفی لقلب الشاج و الباطش و لانقیاد زید و انقهاره فهو ما لأجله الفعل و هو وظیفه الشوقیه- فکما کانتا غایتین مختلفتین و استدعتا مبدأین کذلک فی تینک القوتین النباتیتین- فالهاضمه تحرک الماده إلی نهایه مخصوصه هی زوال الصوره الدمویه و الغاذیه تحرک لأجل حصول الصوره العضویه، س ره

ص: 84

و أما الجواب عن الثانی فنقول إن المبدأ الفیاض لجمیع صور الکائنات و إن کان أمرا آخر أجل من هذه المبادی الفاعله و الباعثه لکن لتعالیه عن هذه التغیرات و التجددات لا بد فی کل فعل جسمانی من فاعل مزاول لامتناع صدور هذه الأفاعیل المتجدده المتغیره عن فاعل ثابت بری ء عن التجدد رفیع عن التغیر و لو کفی فی صدور هذه التحریکات و التصویرات مجرد الاستعداد للقوابل من غیر فاعل مباشر لما احتیج إلی إثبات الطبائع و القوی و النفوس فی حراره النار و بروده الماء و یبوسه الأرض و حفظ المعادن و نمو النبات و حرکات الحیوان بل یکفی انفعالات الهیولی علی أن کل [(1)](#content_note_84_1) انفعال [(2)](#content_note_84_2) و استعداد فی ماده تابع لفعل فاعل لما مر من أن کل قوه و إمکان مسبوق بفعل و إیجاب و کما لا یمکن استناد الانفعالات الکثیره المختلفه إلی قابل واحد من غیر توسط جهات متکثره فی الانفعال کذلک لا یمکن استناد الأفاعیل الکثیره المختلفه إلی فاعل واحد من غیر توسط جهات متکثره فی الفعل و قد مر فی مباحث العله و المعلول- أن الفعل الکلی یحتاج إلی فاعل کلی و الفعل الجزئی یحتاج إلی فاعل جزئی فهذه الکتابه تصدر عن هذا الکاتب و هذا التصویر یصدر عن هذا المصور و الفعل المحسوس المشار إلیه ینسب إلی فاعل محسوس مشار إلیه و الفاعل العقلی لم یکن فاعلا بالذات إلا لفعل معقول و الله ولی الهدایه

1- و ذلک لأنه لا میز فی صرف الشی ء فلا میز فی صرف القوه و الاستعداد فلا بد و أن یختلف ما به الاستعداد حتی یختلف المستعدات و الاستعدادات بذلک فماده جمیع الکائنات للعناصر بل مادتها الأولی هی الهیولی و هی واحده فتخصصها بصوره الحنطه أو الشعیر تخصص بلا مخصص فالمستعد فیهما هو العناصر لکن إذا کان ما به استعدادها تاره صوره الحنطه السابقه استعدت لصوره الحنطه اللاحقه و إذا کان ما به استعدادها تاره أخری صوره الشعیر السابقه استعدت لصوره الشعیر اللاحقه و هکذا إذا نقل الکلام إلی السوابق و التسلسل تعاقبی جائز بل واجب عندهم لئلا یلزم انقطاع الفیض لولاه و هکذا فی الصور المرتبه الطولیه لماده واحده کالمنی إذ بانضمام کل ما به استعداد کالعلقه أو المضغه یختلف استعداد المستعد، س ره

2- لما کان بطلان اللازم عند المعترض منظورا فیه لعدم قوله بفاعل غیره تعالی- بل انفعالات المواد کافیه عنده فی الإفاضه قال إن کل انفعال إلخ، م ره

ص: 85

#### فصل (2) فی فعل الهاضمه فی الفضله المندفعه و الإشاره إلی وجود الدافعه و التنبیه علی تغایر هذه الأربع و تعیین آلاتها من الأعضاء

أما فعل الهاضمه فاعلم أن الغذاء مرکب من جوهرین أحدهما صالح لأن یتشبه بالمتغذی و الثانی غیر صالح لذلک فلها فی کل منهما فعل خاص أما فعلها فی الأول فما مضی و أما فی الثانی فلا یخلو أن تلک الأجزاء إما غلیظه أو رقیقه أو لزجه- و فعل الهاضمه فی الأول الترقیق و فی الثانی التغلیظ و فی الثالث التقطیع لا یقال کلما کان الجسم أرق کان أسهل اندفاعا فلما ذا جعلتم التغلیظ أحد الأمور المسهله للدفع- لأنا نقول إن الرقیق قد یتشربه جرم المعده فیبقی تلک الأجزاء المتشربه فیه و لا یندفع- و أما إذا غلظت لم یتشربها العضو فلا جرم یندفع بالکلیه.

و أما الدافعه فیدل علی ثبوتها أمران خاصی [(1)](#content_note_85_1) و عامی- الأول أنک تری المعده عند القی ء کأنها تنتزع من موضعها إلی فوق حتی یتحرک منها أکثر الأحشاء و تری عند التبرز مثل ما ذکرناه و معونه الأحشاء علی دفع ما فیها سیما عند الزحیر حتی أنه قد ینخلع المعاء المستقیم عن موضعه لقوه الحرکه الدافعه.

و الثانی أن الدم یرد علی سائر الأعضاء مخلوطا بالأخلاط الثلاثه فیأخذ کل عضو ما یلائمه فلو لم یدفع ما ینافیه لبقی المنافی عنده و لم یخلص شی ء من الأعضاء عن الأخلاط الفاسده الممرضه و اللازم باطل فثبت وجود القوه الدافعه فإذا ثبت وجود هذه الأفاعیل الأربعه فی البدن أعنی الجذب و الإمساک و الإحاله و الدفع فلیس لقائل أن ینسب تلک الأمور إلی قوه واحده بالذات متغایره بالاعتبار بأن یکون تلک القوه جاذبه عند ازدراد الطعام و ماسکه له بعد الازدراد و مغیره له عند الإمساک و دافعه للفضل المستغنی عنه لا لما قیل إن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد فإنه لا یجری فی غیر الواحد من جمیع الوجوه بل لأن هذه الأفاعیل أمور متخالفه إما متضاده کالجذب

1- أی أحدهما خاص بالمعده و الأمعاء و الآخر عام لکل الأعضاء، س ره

ص: 86

و الدفع و إما ینفک بعضها عن البعض فقد یکون العضو [(1)](#content_note_86_1) ضعیفا فی أحد هذه الأربع- و قویا فی غیره و لو لا تغایر هذه المبادی لاستحال ذلک و أما آلات هذه القوی فالقوه الجاذبه آلتها اللیف المتطاول و الماسکه آلتها اللیف المورب و الدافعه آلتها فی الدفع اللیف المستعرض هذا ما قالوه و ظاهر أن المراد منه أن فی معظمات هذه الأفاعیل یحتاج إلی تلک الأعصاب فإن جاذبه کل عضو أو ماسکته أو دافعته یحتاج إلی آله عصبیه لا أن جاذبه کل ذره من العضو یحتاج إلی لیف متطاول و دافعته إلی لیف مستعرض.

فعلی هذا اندفع ما قیل فیه أما أولا فبأن لحم الکبد لیس فیه لیف مع وجود الجاذبه و الماسکه و الدافعه فیه و أما ثانیا فبأن الرطوبه الجلیدیه تجذب الغذاء أو تمسکه و تهضمه مع أن الجزم حاصل بأن لیس فیها لیف أصلا.

و أما ثالثا فبأن کلا من شظایا اللیف غیر مرکبه من اللیف و إلا لتسلسلت اللیفات إلی غیر النهایه مع أن فیها هذه القوی.

و أما رابعا فبأن اللیف المستعرض لیس فیه لیف متطاول مع أنه یجذب و کذا اللیف المتطاول لیس فیه لیف مستعرض مع أنه یدفع الفضل و ذلک لما سبق من أن الحاجه إلی هذه الآلات فی معظمات الجذب و الإمساک و الهضم و الدفع و جلائلها لا فی رقائقها و جزئیاتها المنخرطه فی سلک المعظمات المندرجه فیها فإن الأصناف الثلاثه من القوی العظیمه إذا فعلت أفعالها بآلات الثلاث من اللیف الحاصله فی الأورده یفعل کل منها بتلک الآله بالذات علی وجه یسری فیما یجاور آلاتها و لو بالعرض فإذا جذب الورید الغذاء بلیفه المتطاول یرشح منه علی جوهر الکبد و علی هذا القیاس فی سائر المواضع المذکوره.

فإن قلت ذلک الدم إما أن یترشح من اللیف المتطاول علی لحم الکبد مع کون لحمه جاذبا لذلک الدم أو لا مع کونه جاذبا له فإن کان الأول فالجذب لا یتوقف علی اللیف و إن کان الثانی لم یکن فی العضو قوه غاذیه.

1- فالانفکاک تحقق بین الضعیفه و القویه من إحدی القوتین و الضعیفه و القویه من الأخری لا بین أصلهما، س ره

ص: 87

قلنا نختار الشق الأول و لم یلزم عدم توقف الجذب علی اللیف فإن التوقف حاصل علیه سواء کان توقفا قریبا أو بعیدا فلا بد فی جاذبه کل عضو من لیف موجود فیه أو بحیاله کالکبد و کالرطوبه الجلیدیه

#### فصل (3) فی أن هذه القوی فی بعض الأعضاء مضاعفه و فی حقیقه الغذاء و مراتب الهضم یشبه أن یکون ما قاله بعض الطبیعیین حقا

و هو أن هذه القوی الأربع توجد فی المعده مضاعفه فإن التی تجذب غذاء البدن من الخارج إلی تجویف المعده غیر التی تجذب [(1)](#content_note_87_1) من جوف المعده إلی نفسها ما یصلح منه لها و کذا التی تمسکه هناک و هی التی تغیره إلی ما یصلح أن یکون دما و هو الکیلوس و التی تدفعه إلی الکبد غیر التی تمسک فی جوهر المعده ما ینجذب إلیها من الکبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل و التی تغیره إلی أن یصیر غذاء و التی تدفع الفضول منها و کذلک الکلام فی الکبد لأن التغیر إلی الدم غیر التغیر إلی جوهر الکبد کما أن التغیر إلی العصاره غیر التغیر إلی جوهر المعده و التحقیق [(2)](#content_note_87_2) أن هذه القوی الموجوده فی جمیع الأعضاء علی اختلاف جواهرها هی التی تفعل أفعال الغاذیه بالذات- و هی المحصله للغذاء تحصیلا أولیا و أما المعده و الکبد فیوجد فیهما تلک الأربع مع أربع آخر مشبهه بتلک و هی التی تفعل فعلها للإعداد لا لتحصیل الغذاء أولا و بالذات و لا یبعد أن یوجد مثل هذه الأربع المعده فی غیر المعده و الکبد أیضا کالفم و المری و الأمعاء

1- أی من العروق التی فی جوفها المجذوبه منها الدم لتغذیه المعده و إلا فالکیلوس لا یصلح للتغذیه و الدلیل علیه قوله ما ینجذب إلیها من الکبد و الثلاثه المشار إلیها بقوله- و کذا التی تمسکه إلخ لغذاء البدن کله و الثلاثه المشار إلیها بقوله و التی تمسک فی جوهر المعده إلخ للدم المنجذب إلیها من الکبد و هو غذاء المعده نفسها و فی بعض النسخ غیر التی تمسک فی جوهر المعده و هو الأصح، س ره

2- یعنی أن ذلک البعض أطلق التضاعف و الحق أن یقال أربع محصله للغذاء- و أربع معده بل مشبهه، س ره

ص: 88

و العروق و الطحال [(1)](#content_note_88_1) و الأنثیین و المراره من الأعضاء الخادمه.

و اعلم أن حقیقه الغذاء ما یقوم بدل ما یتحلل عن الجسم بالاستحاله إلی نوعه- و الغذاء إما أن یکون بالقوه کالحنطه و الخبز و إما أن یکون بالفعل و هو الذی لم یحتج إلی شی ء غیر الالتصاق و قد یقال له غذاء عند ما صار جزء المغتذی شبیها به [(2)](#content_note_88_2) بالفعل- و الغذاء بالمعنی الأول هو جوهر جسمانی جزئی لا محاله أما الجوهریه فلأن غیر الجوهر لا یمکن أن یصیر جوهرا أو جزء جوهر و أما الجسمانیه فلأن المجردات لا تنقلب أجساما و أما الجزئیه فلأن الکلی من الجسم لا وجود له فی الخارج فثبت أن غذاء کل بدن شخصی جسم شخصی و المشهود أن غذاء الحیوانات لا یکون أجساما بسیطه- فلا تغتذی إلا بالمرکبات لبعد المناسبه فی البسیط و قربها فی المرکب و لا ینتقض [(3)](#content_note_88_3) هذا بالنبات کما توهم هذا ما ذکروه.

و التحقیق یحتاج إلی نمط آخر من الکلام لا یناسب طور ما ألفه أسماع الأنام- و الإشاره إلیه أن کل جوهر طبیعی أو نفسانی أمر واحد بالفعل لأنه موجود بالذات- و کل موجود بالذات له وحده بالفعل و کل واحد بالفعل کثیر بالقوه ففعله أیضا واحد بالفعل کثیر بالقوه فالأجسام النباتیه و الحیوانیه کل منها واحد بالفعل فلیس وجود العناصر فیها بالفعل بل بالقوه فلیس معنی التغذیه عندنا مداخله الجسم المسمی بالغذاء للجسم المغتذی بدلا لما یتحلل و لا معنی النمو عندنا ازدیاد مقدار الجسم بمداخله الأجسام الخارجه فیه بل مجاوره الأجسام الرطبه المناسبه للجسم الحیوانی و النباتی مما

1- وجود الأربع المحصله فیها واضح و أما الأربع المعده حتی الهضم و الدفع لکل البدن فلأن الهضم اشتداد کیفیات ما فیها من المرتین و غیرهما و الدفع صب شی ء من الطحال من السوداء علی فم المعده لیتنبه بالجوع بدغدغته و قبضه لحموضه السوداء و کونه ذکی الحس و صب شی ء من الصفراء من المراره علی المعاء لیتنبه بدفع البراز للذع المره الصفراء و الدفع فی الأنثیین، س ره

2- و فی بعض النسخ لا شبیها به و کأنه بملاحظه حال صاحب البرص و البهق فتدبر، ل ره

3- بأن یقال إن غذاءه بسیط و هو الماء لأن الماء ما لم یختلط بالأرض لم یصر غذاء للشجر، س ره

ص: 89

یعد لأن یفیض [(1)](#content_note_89_1) من القوه النفسانیه ما یبقی به مقدار الشخص أو یستکمل بقدر الحاجه فی کل وقت فالحرکه الکمیه الحاصله للأجسام النباتیه عباره عن توارد المقادیر علی

1- و هذا کما أن فساد صوره الهواء المطیف بالطاس المکبوب علی الحبل یعد الماده الهوائیه لأن یفیض علیها الصوره المائیه من المبدإ الفیاض فهاهنا أیضا مجاوره الأجسام الرطبه معده لإفاضه الصوره الغذائیه التی هی غذاء بالفعل علی الماده البدنیه- علی نعت الاتصال و تجدد الأمثال من عالم النفس نظیر ذلک ما مر من المصنف قده أن النوریه التی فی البدن من إشراقات النفس و من مراتبها و أن الذی کانت النفس حافظه إیاه لیس الباقی من جسد الحیوان بعد الموت بل قدر آخر و مزاج آخر و النفس لیست من الأسباب القریبه الموجبه لهذا اللون و الشکل الباقیین و کذا ما مر فی السفر الأول و ذکر فی الشواهد أیضا أن الطبیعه التی تقع بها الإعیاء غیر الطبیعه المسخره للنفس المجبوله علی طاعتها و هی معها تدور حیث ما دارت و کذا القوی و إن کانت هذه الماده البدنیه- و هذه الطبیعه و القوی أیضا مأخوذه لا بشرط من مراتب النفس متصله بها اتصالا معنویا- و قد مر أعجب من ذلک و لیس بعجب فی الإلهیات أن الهواء الذی قام به الکلام بل اللوح بما هما محلان لصنع المتکلم و مأخوذان لا بشرط من صقعه و قیام الکلام بهما بهذا النظر قیام عنه و لیسا کتابین فالحق أن النفس لما کانت هیکل التوحید معلمه بالأسماء الحسنی- جمیعا متصفه بصفات الطبائع کما أنها متخلقه بأخلاق الروحانیین بالقوه أو بالفعل کان فیها شی ء من الطبائع و الأجسام بالذات أیضا فکما أن فیها جسما و طبعا و غذاء بالعرض و بنحو الإعداد کذلک هی فیها بالذات و بنحو الإیجاد فکأنها الکوز الذی یترشح من باطنه النداوه و کیف لا و کل عال واجد لکمالات السافل بنحو أعلی مترشح نفسه و کمالاته منه بل الآثار النازله منه فی المراتب النازله إنما هی هی بلا تجاف عن المقام العالی- بل بالظهور و التشأن فکما أن من النفوس ما هی مستکفیه بذاتها و باطن ذاتها فی العلوم و الکمالات بلا إعداد سماع و رؤیه کذلک البواقی فی استکمالاتها بعد الإعداد فإنها بذاتها و باطن ذاتها بلا مداخله غرائب و أجنبیات من عالم الماده فکما أن أغذیتها المعنویه فی مقام الحس و العقل بالصور المعلومه بالذات لا بالمعلومات بالعرض التی لیست هی منشآتها و أطوارها و ظهوراتها کذلک أغذیتها الحسیه فی مقام الطبع و الجسم و لیس هذا من باب التمثیل و القیاس الفقهی بل من باب الدخول تحت الکلی الواحد و إنها أمر واحد بالفعل کما أشار إلیه قده و بالجمله لیس المراد من الغذاء فی قوله الغذاء من عالم النفس الغذاء بالقوه و لو بالقوه القریبه بل الغذاء بالفعل ثم المراد من الغذاء بالفعل صورته لا مادته و إنما أطلق القول لاتحاد الماده بالصوره عنده و استهلاکها لإبهامها فیها و المراد بعالم النفس جنبتها السافله الصوریه و لیس هذا فیه کثیر استبعاد إذ کما أن أصل صور الأعضاء من عالم النفس کما مر أن المصوره مرتبه نازله من النفس کذلک تدارکها و تلافی ما تحلل منها من عالم النفس فإن النفس مظهر أسماء الله تعالی التنزیهیه و التشبیهیه جمیعا و کما لطفت ذاته صوره نفسه فإنها جامعه لعالمی المعنی و الصوره و بوجه کهواء صحو یضربه الصرد یغیم بلا ارتفاع بخار و لکن إن کان بلا تجاف عن مقامه العالی اللطیف- و لیعذرنی إخوانی فی تطویل المقام فإنه مثار الشک بل من مزال الأقدام، س ره

ص: 90

وجه الاتصال و الاستمرار من القوه الفاعلیه علی الماده القابله کما سبق و لو کان التغذی بمداخله جسم غریب لم یکن المغتذی فی کل وقت جسما [(1)](#content_note_90_1) واحدا شخصیا باقیا بعده- و کذا لو کان النمو بزیاده مقدار ما یورد المتبدل علی مقدار ما یتحلل لزم أن لا یکون موضوع الحرکه فی النمو شیئا واحدا شخصیا و کذا القیاس فی الذبول بل الأمر کما أومأنا إلیه و مما یجب أن یعلم أن استکمال المغتذی بالغذاء کاستکمال المتعلم بالعلم- و العقل بالقوه بالمعقول بالفعل و کما أن المعلوم سواء کان محسوسا أو معقولا قد یکون بالقوه و قد یکون بالفعل و الذی هو کمال للحس هو ما یکون محسوسا بالفعل کالصوره الحاصله فی الحاسه لا التی فی المواد الخارجیه من الألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح- و کذا الذی هو کمال للقوه العاقله هو ما یکون معقولا بالفعل من الصور العقلیه الموجوده للعقل بالفعل لا التی فی الخارج من الفلک و الحیوان و النبات و الأرض و غیرها و إذا علمت بالبراهین أن المحسوسات بالفعل هی متحده بالجوهر الحاس و کذا المعقولات بالفعل لا بد و أن تکون متحده بالجوهر العاقل فالکامل [(2)](#content_note_90_2) عین ما یکمل به- و الحساس نفس ما یحس به و العاقل عین ما یکون معقولا له فکذا المغتذی عین الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوه فالحنطه مثلا فیها قوه بعیده للتغذیه و الکیلوس الحاصل منها

1- لأن الموصل موصله فی کل وقت مجموع منه غیر الآخر إذ الکل یرتفع بارتفاع بعض الأجزاء بخلاف ما إذا کان بروزات مراتب صوره لنفس واحده شخصیه هی أصل محفوظ للمراتب و بالجمله هذا إعمال القاعده المشار إلیها من أن کل جوهر طبیعی أو نفسانی أمر واحد فلا تدع فطانتک، س ره

2- أی متحده معه و إلا لم یکن کاملا و لم یکن خارجا من قوی الکمال إلی فعلیته- بل یکون ناقصا بعد فی ذاته و هذا کبری لقیاس مطوی بصورته و هو أن الحاس یکمل بما یحس به و کل ما یکمل بشی ء فهو عین ذلک الشی ء فالحاس عین ما یحس به، م ره

ص: 91

فی المعده أقرب منه بحسب القوه ثم الکیموس الحاصل فی الکبد ثم الدم الحاصل فی العروق أقرب استعدادا للغذائیه من کل ما سبق فالذی یتصل بالعضو و یصیر لحما أو عظما أو عضوا آخر هو الغذاء بالفعل و هو بعینه العضو المغتذی فالغذاء و المغتذی شی ء واحد بعینه لا یتغایران إلا بضرب من التحلیل حیث یعتبر العقل ذلک الشخص المغتذی أو العضو المغتذی تاره باعتباره فی نفسه عند خلوه عما یرد علیه من الکمال- و تاره باعتبار تمامه و کماله الحاصل فی نفسه بحسب سبق أفعال و حرکات معده لذلک الکمال کالحال فی استکمال النفس بالصور العلمیه الکمالیه علی ما بیناه و من دقائق [(1)](#content_note_91_1) ما یقع به الاستبصار فی هذا المقام وقوع مراتب الهضم فی الاغتذاء علی وزان مراتب التجرید فی التعقل

#### فصل (4) فی مراتب الهضم و أن للهضوم أربع مراتب

اعلم لا بد للحیوان و کذا للإنسان ما دام فی عالم الدنیا و طبیعه الجسمیه من غذاء یشبه المغتذی صوره و ماده و ذلک لأن هذه الأجسام دائمه الاستحاله و الذوبان ثم لکل عضو حصه من الغذاء تناسبه و تشاکله بعد مراتب النضج و الاستحالات و التصفیه عن القشور و الفضول بالقوه الغاذیه التی فی البدن بمنزله القوه العاقله فی النفس فماده الغذاء إذا وردت فی البدن و حضرت عند تصرف غاذیه النفس فتصرفت فیها أحالتها فی

1- یعنی کما أن مراتب القوه النظریه أربع و الأولی عقل بالقوه و الأخیره عقل بالفعل کذلک مراتب الهضم أربع و الأولی غذاء بالقوه و الأخیره غذاء بالفعل و یمکن أن یکون المراد أنه کما أن مراتب التجرید فی العلم أربع حیث إن فی العلم الإحساسی تجردا من الماده و لکن یشترط حضور الماده و فی التخیل لا یشترط هذا و إن احتف بالشکل و المقدار و غیرهما و فی التوهم تجرد أبلغ و لکن یحتف بالإضافه إلی المتقدرات و فی التعقل کمال التجرد و الرفع عن عالم الماده کذلک مراتب التصفیه و الهضوم فی التغذیه أربع- و حینئذ قوله فی التعقل بدل العلم أمره سهل لأن کل الصور عند العقل و عنده قدس سره أسهل کما مر و سیأتی ثم لا یخفی منافات ذکر مراتب الهضم فی هذا الفصل علی حده لما ذکر فی العنوان لکن الأمر هین، س ره

ص: 92

مراتب الهضم بقواها المسخره لهذا الأمر و صیرتها بصنعه طبیعیه یشبه الکیمیا خالصه عن شوائب الغش و الغل مصفاه عن الفضول مقشره عن القشور فی أربع مراتب للهضوم و الإحالات إحداها فی المعده و ابتداء هذا الهضم من الفم بدلیل أن الحنطه الممضوغه- تفعل فی إنضاج الدمامیل و الخراجات [(1)](#content_note_92_1) ما لا یفعله المطبوخ بالماء و تمام هذا الهضم عند ما یرد [(2)](#content_note_92_2) علی المعده و ینضج بحراره جهنم المعده التی إذا قیل لها هل امتلأت فتقول هل من مزید فیتخلص عن ذنوب الفضلات بید زبانیه القوی المسخره لهذا التعذیب- و التهذیب للخارج عن طاعه الله البعید عن الوحده الجمیعه الاعتدالیه المنحرف عن صراط الله المستقیم من الطبیعه [(3)](#content_note_92_3) المدبره للأجسام علی منهج الحکمه الإلهیه فتصیر شبیها بماء الکشک الثخین و هو المسمی بالکیموس و المرتبه الثانیه إذا تم ما فعلت هذه القوی به فی هذه الطبقه السفلی و فرغت من أفاعیلها المأموره بفعلها ارتفع قلیلا عن هذه الطبقه الهاویه المظلمه إلی طبقه أخری هی الکبد فوقع بعد ذلک بید قوی و سدنه أخری من هذا الصنف فعملت فیه شبه العمل السابق من الطبخ و الإذابه فانهضم فی الکبد مره أخری و سقط منه بعض ما بقی من الأکدار و الفضول فصار أخلاطا أربعه متمیزه بعض تمییز و مخلوطه بعض تخلیط خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا لخروجها عن تمام التعصی عن الطاعه الإلهیه و قربها عن الصلاح و الانقیاد لأمر الله ثم إن أصلح هذه الرفقاء الأربعه هو الجوهر المسمی بالدم فوقع قسط منها فی مسالک العروق المسماه

1- بالخاء المعجمه و الجیم أورام کبیره الحجم حاره و الدمیله أعم من الخراج لشمولها البارده، س ره

2- یشعر بأن آخر هذا الهضم عند الورود علی المعده و فیها هضم آخر و المشهور أن فیها هضما واحدا و یمکن أن یقال إن الهضم التام إنما هو فی المعده و فیها یتم الهضم الأول و یکمل و الهضم الذی یتم عند ما یرد علی المعده ناقص فمعنی قوله تمام هذا الهضم کماله و اشتداده و معنی کون مراتب الهضم أربع أنها فی الحیوانات الکامله بالنظر إلی ظهورات التغیرات فی الغایه أربع و إن کان الغذاء من حین المضغ إلی أن یصیر جزءا من العضو یعرض له فی کل آن تغیر و استحاله فهی غیر محصوره فی عدد، س ره

3- کلمه من بیانیه أو نشویه أی القوی هی الطبیعه المدبره لأنها شعبها و مراتبها- أو القوی الناشئه من الطبیعه، م ره

ص: 93

بماساریقا [(1)](#content_note_93_1) إلی بیت القلب و سلک سبیل الطاعه للنفس و اشتغل فی بیت القلب بالریاضه و المجاهده و التصفیه قدرا صالحا من الزمان حتی صلح لکسوه القبول و خلعه الصوره النفسانیه و توزع ما بقی منه نافذا فی العروق علی الأعضاء فینهضم مره أخری و یتشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقیه منه و کل قسط من الدم یتشبه بعضو خاص فیتصل به و یحشر إلیه کما یحشر ذلک القسط الصالح منه إلی القلب کل إلی شبیهه.

و أقسام الفضول أربعه بعدد أقسام الهضم ففضله الهضم الأول الذی فی المعده البراز و هو مندفع من المعاء و فضله الهضم الثانی أکثرها البول و یندفع من المثانه- و باقیه یندفع من الطحال و المراره و فضله الهضم الثالث یندفع بالعرق و ما یجری مجراه من الفضول المندفعه من منافذ محسوسه کالأنف و الأذن و العین کما فی الدموع- أو غیر محسوسه کالمسام و فضله الهضم الرابع یندفع بعضها بالمنی و یخرج بعضها بما ینبت من زوائد البدن کالشعور و الأظفار و الأوساخ و ما یدفعه الطبیعه کالأورام المنفجره و غیرها

#### فصل (5) فی تحدید القوه الغاذیه و النامیه حدا بحسب الحقیقه

##### اشاره

فصل (5) فی تحدید [(2)](#content_note_93_2) القوه الغاذیه و النامیه حدا بحسب الحقیقه

قد علمت من طریقتنا أن الحدود قد تکون للماهیات و قد تکون للوجودات

1- لیس الأمر کما ذکره بل المساریقا هی العروق التی بعد ما انهضم الغذاء فی المعده انهضاما تاما ینجذب لطیفه من المعده فتندفع فی مسالک هذه العروق إلی العروق- المسمی باب الکبد و ینفذ فی الکبد و ظنی أن هذه العباره کانت عند قوله إلی طبقه أخری هی الکبد فوقعت هاهنا من تصرف الناسخین و إلا فهو قدس سره أجل من أن یشتبه علیه أمر الماساریقا، س ره

2- هذا ثالث المواضع لتحدیدهما أما التحدید الأول فمن الشیخ الرئیس و أما الثانی ففی ذیل التقسیم تطفلا و أما الثالث فهو هنا بالأصاله و إنما قال حدا بحسب الحقیقه- إشعارا بأن الحد الذی سبق حد بحسب الاسم لأنه قبل إثبات وجودهما 93 کما قال الشیخ فی الشفاء إن الحدود التی قبل إثبات الوجود للمحدودات حدود اسمیه و هی بعینها بعده تنقلب حدودا حقیقیه، س ره

ص: 94

و الفرق بین الماهیه و الوجود أمر قد فرغنا من بیانه و الحد للماهیه لا یکون إلا بأجزائها- کالجنس و الفصل و الحد بحسب الوجود لا یمکن بالأجزاء إذ الوجود لا جزء له فهو إما بالفاعل و الغایه إن کان تاما أو بالفعل إن کان ناقصا لما أشرنا إلیه سابقا أن حد الوجود و برهانه شی ء واحد و برهان اللم أقوی من برهان الإن.

إذا تقرر هذا فنقول کل قوه من القوی فرد من الوجود لبساطتها و القوی قد یعرف بأفاعیلها فالقوه الغاذیه یعرف بما یصدر عنها فیقال هی التی تحیل الغذاء إلی مشابهه المغتذی لتخلف بدل ما یتحلل.

فنقول فی بیان هذا الحد إن کل قوه لا محاله مبدأ تغیر فی هذا العالم فلذلک التغیر له صوره و ماده و للفاعل فی فعلها غایه فالصوره هاهنا هی الاستحاله إلی مشابهه المغتذی و الماده هاهنا هی الغذاء و الغاذیه تخلف البدل للمتحلل فکأنا قلنا القوه الغاذیه لفعل الفلانی فی المحل الفلانی للغایه الفلانیه و أما النامیه فقد ذکر فی حدها أنها الزائده فی أقطار الجسم الطبیعی لیبلغ تمام النشوء علی التناسب الطبیعی زیاده فی الأجزاء الأصلیه فقولنا الزائده فی أقطار الجسم احتراز عن الزیادات الصناعیه فإن الصانع إذا أخذ مقدارا من الشمعه فإن زاد علی طوله و عرضه نقص من عمقه و بالعکس و قولنا علی التناسب الطبیعی احتراز عن الزیادات الغیر الطبیعیه مثل الاستسقاء و سائر الأورام- و قولنا لیبلغ تمام النشوء احتراز عن السمن و قولنا زیاده فی الأجزاء الأصلیه تنبیه علی العله الحقیقیه للفرق بین السمن و النمو و ذلک لأن النمو حرکه فی جواهر الأعضاء- فلا جرم القوه المحرکه یمدها و یزید فی جواهرها و أما السمن فإنه زیاده حاصله- بمداخله الأجسام الغریبه فی الأعضاء کأنها الملتصقه بها.

ثم إن التغذی و النمو [(1)](#content_note_94_1) یتمان بأمور ثلاثه الأول تحصیل غذاء شبیه بالمغتذی

1- أما التغذی فبالذات و أما النمو فبواسطه التغذی و لکون فعل الغاذیه یتم بهذه الأمور الثلاثه قیل إن وحده الغاذیه اعتباریه فإنها مجموع القوی الثلاث من المحصله و الملصقه و المغیره الثانیه و التحقیق أنها واحده و هی شئونها و أطوارها کما أن أمیر القوی طرأ کذلک و هو النور الأسفهبد و الکل شئونه و فنونه و أطواره ُ در خانه بکدخدای ماند همه چیز ، س ره

ص: 95

و النامی فی الماهیه بالقوه و الثانی إلصاقها بهما علی ما هو المشهور و الثالث تشبیهها بهما بالفعل ثم إن کان المقدار الوارد علی جواهر الأعضاء الأصلیه مساویا لما تحلل منها فذلک فعل الغاذیه و إن کان أزید فذلک فعل النامیه و عند هذا لقائل أن یشکک و یقول إن الغاذیه و النامیه قوه واحده و لا فرق بینهما إلا أن الغاذیه تفعل هذه الأمور بمقدار ما یتحلل و النامیه تفعل أزید مما یتحلل فالتفاوت بینهما بالکمال و النقص فإن القوه إذا کانت قویه علی فعل کانت قویه علی مثله فإذا کان الجزء الزائد مثلا للجزء الأصلی و کانت الغاذیه قویه علی تحصیل الجزء الأصلی وجب أن تکون قویه علی تحصیل الجزء الزائد عند ما کانت شدیده القوه فعلی هذه القوه الغاذیه هی المنمیه إلا أنها فی ابتداء الأمر تکون قویه فتکون وافیه بإیراد البدل الأصلی و الزیاده جمیعا و بعد ذلک تضعف فلا تورد الزیاده بل یورد الأصلی.

و مما یدل علی ذلک أن القوه الغاذیه فی سن الانحطاط و الذبول تورد أقل مما یتحلل- و قد کانت فی سن الوقوف تورد مثل ما یتحلل فیکون إیرادها وقت الوقوف أکثر من إیرادها وقت الذبول فإذن القوه الواحده جاز أن یختلف إیرادها بالزیاده و النقصان- فهذا شک قوی.

أقول فی جوابه إن اختلاف الغایات [(1)](#content_note_95_1) الطبیعیه تدل علی اختلاف القوی لکن غایه القوه الغاذیه تخالف غایه المنمیه فهما قوتان مغایرتان.

بیان ذلک أن غایه فعل الغاذیه فی إیراد البدل سد الخلل الواقع من التحلیل- أ لا تری أن الحیوان لا یطلب الغذاء إلا بعد استیلاء حراره الجوع علی المعده و البدن علی التحلیل فعند ذلک یشتهی الطعام و غایه فعل النامیه تمدید الأعضاء علی نسبه مخصوصه- و لیس [(2)](#content_note_95_2) أن زیاده إیراد البدل علی ما یتحلل فی کل وقت توجب زیاده النمو و لا أصل

1- قید بها لإخراج الغایات الإرادیه فإن اختلافها لا یوجب اختلاف المرید، س ره

2- دلیل آخر غیر اختلاف الغایه و هو تخالف الفعلین و انفکاک القوتین و بمثل ذلک أثبت سابقا تعدد القوی و أیضا فعل الغاذیه الحرکه الکیفیه باستخدام الهاضمه و وصلته ثم وصلته بالملصقه و تکوین الصور النوعیه الجوهریه فی جوهر البدن و فعل النامیه عرض ضعیف تدریجی هو الحرکه الکمیه، س ره

ص: 96

النمو فرب وقت کان إیراد الغذاء أکثر و فعل النمو أقل و رب وقت کان بالعکس- فإنا قد نشاهد کثیرا أن بعض الغلمان و الجواری فی زمان البلوغ اتفق أن کان مریضا مرضا شدیدا یعطل الغاذیه عن فعلها و مع ذلک ینمو هذا المریض نموا بالغا و یطول قامته طولا متفاوتا بالقیاس إلی ما سبق من الزمان فإذن حیث وقع التخالف فی مقتضی هاتین القوتین و لو فی بعض الأوقات علم أنهما متغایران ذاتا لا بمجرد الشده و الضعف إذ لو کان التفاوت بمجرد الکمال و النقص لما وقع التخالف إلا بذلک لکن التخالف قد یقع بالعکس من ذلک یعنی قد یقوی النمو و ینقص التغذیه و قد یقوی التغذیه و ینقص النمو فهما متغایرتان ذاتا لتغایرهما فعلا و غایه فثبت ما ادعیناه.

##### شک و تبصره:

إن من الناس من ادعی أن الغاذیه نار و احتج علیه بأن الغاذیه تغذو و النار [(1)](#content_note_96_1) تغذو فالغاذیه نار و هذا مع فساد صوره القیاس حیث وقع الاستنتاج من الموجبتین فی الشکل الثانی بطل قولهم النار تغذو لأن النار لا تغذو بل تتولد و تتصعد بطبعها و إذا صعدت استولی علیها الهواء البارد فأفسدها فلیست هناک نار واحده مغتذیه نعم فعل الغاذیه یشبه فعل النار فی النضج و الإحاله.

و من الناس من ذهب إلی أن فی الأعضاء فرجا یملؤها القوه النامیه و هو باطل کما وقعت الإشاره إلیه فإن ملأ الفرج لا یوجب نمو الأعضاء و لیس ما ذکره الشیخ فی الشفا و صوبه بعض الفضلاء من أن القوه النامیه یفرق اتصال العضو و یدخل فی تلک المسام الأجزاء الغذائیه و هکذا القول فی الاغتذاء مرضیا عندنا و ذلک لأن تفرق الاتصال مؤلم بالذات و یستحیل أن تکون الطبیعه أو النفس تفعل فعلا طبیعیا تقتضی أمرا منافیا بالذات لطبیعه الجسم الذی هی فیه بحیث یوجب دوام الألم لو کانت هناک قوه مدرکه- و کان الإدراک به حاصلا بالفعل کما مر ذکره فی مبحث أن تفرق الاتصال مؤلم بالذات- و ذلک لأن القوه الواحده لا تفعل و لا تقتضی أثرین متنافیین بل الحق کما شیدنا أرکانه

1- لأن النار تحیل الهواء و للمعارض أن یقول الغاذیه هواء لأنها تغذو و الهواء یغذو لأن الهواء یفسد النار و یحیلها إلی نفسه و إلا لوصلت إلی کره الأثیر بل تراب لذلک، س ره

ص: 97

من أن النمو حرکه متصله فی الکم و الحرکه معناه خروج الشی ء من القوه إلی الفعل- علی سبیل التدریج و معنی التدریج هاهنا أن یکون للمتحرک فی کل آن فردا آخر من المقوله فلیس فی حرکه النمو مقدار ثابت و مقدار آخر وارد علیه سواء کان بالمداخله أو بغیر المداخله

#### فصل (6) فی سبب وقوف القوی کالنامیه و الغاذیه فی ضروره الموت

##### اشاره

و لنذکر أولا ما وقع الاحتجاج به من القوم فی هذا الباب ثم نذکر قاعده کلیه- من العلم الإلهی و الفلسفه الکلیه التی أفادنا الله ینکشف بها هذا المطلب و نحوه.

##### فالذی ذکروه فی وقوف النامیه

أن الأبدان مخلوقه من الدم و المنی فلا محاله یکون کل مولود جسما رطبا کما هو مشاهد فی الأجنه التی فی بطون أمهاتها ثم لا یزال یستولی علیه الجفاف یسیرا یسیرا و قد عرفت أن النمو لا یحصل إلا عند تمدد الأعضاء- و ذلک بنفوذ الغذاء فی المسام کما هو المشهور و ذلک لا یمکن إلا إذا کانت الأعضاء لینه- فأما إذا صلبت و جفت لم یکن ذلک فلا جرم یستمر النمو من أول الولاده إلی آخر الوقت الذی تصلب الأعضاء و جفت فحینئذ تقف النامیه هذا ما ذکر فی سبب وقوف النامیه.

##### و أما الذی قالوه فی وقوف الغاذیه و حلول الأجل فوجوه

###### الأول أن القوه الغاذیه قوه جسمانیه

فلا یکون أفعالها إلا متناهیه و هذا منقوض بالنفوس الفلکیه لأنها قوی جسمانیه سیما عند أصحاب المعلم الأول القائلین بأن نفوسها قوی منطبعه فی أجسامها مع أنها غیر متناهیه الأفعال عندهم و الذی وقع الاعتذار من الشیخ الرئیس عنه هناک أنها و إن کانت جسمانیه لکنها لما سنح علیها من نور العقل المفارق- تکون قویه علی الأفعال الغیر المتناهیه فکتب تلمیذه بهمنیار إلیه فقال إذا جوزت ذلک فلم لا یجوز أن تکون القوی البدنیه و إن کانت متناهیه إلا أنها تقوی علی أفعال غیر متناه لما سنح علیها من أنوار العقل المفارق [(1)](#content_note_97_1) فأجاب عنه أن ذلک محال لکون البدن مرکبا من

1- محصوله أن القوی الجسمانیه من حیث إنها جسمانیه لا یمکن أن تکون مؤثرا تأثیرا غیر متناه و أما من جهه اتصالها بالمعلومات و المجردات فیمکن فیها ذلک فإنها بذلک الاتصال تکون من القوی و الآلات لها لکن لما کانت لتلک القوی من جهه أخری اتصال بالماده و الجسم فاستمرار إمداد العلمیات فیها منوط باستمرار وجود القابل لکن القابل إذا کانت أجزاؤها متضاده متداعیه إلی الانفکاک فلا یقبل الدوام و إلا لزم تعطیل تلک الأجزاء- عما تقتضیها طبائعها و قسرها إلی خلافه و ذلک باطل علی ما أدت إلیه أنظار الحکماء، م ره

ص: 98

الطبائع المتضاده فقد علم من هذا الجواب أن التعویل علی مجرد وجوب التناهی فی القوی الجسمانیه غیر صحیح فلننظر إلی حال التعویل علی کون البدن مرکبا من الأسطقسات و لنحقق ما فی هذا الوجه.

###### فنقول الوجه الثانی

فنقول الوجه [(1)](#content_note_98_1) الثانی

أن الشیخ ذکر فی القانون أن الرطوبه الغریزیه بعد سن الوقوف لا بد و أن تأخذ فی الانتقاص المتأدی إلی الانحلال بالکلیه و ذلک لاستیلاء الحراره- علی الرطوبه الغریزیه بالتحلیل و متی انحلت الرطوبه فلا بد من انطفاء الحراره الغریزیه- فحینئذ یحصل الموت.

و إنما قلنا إن الرطوبه لا بد و أن یأخذ فی الانتقاص لأمور ثلاثه- أحدها استیلاء الهواء المحیط بها و هی لحرارتها یفنی الرطوبه و ثانیها معاونه الحراره الغریزیه من داخل علی ذلک و ثالثها معاضده الحرکات البدنیه و النفسانیه.

فإن قیل لم لا یجوز أن تورد الغاذیه بدل ما یتحلل من الرطوبات.

قلنا هب أن هذه القوه تورد فی سن الکهوله مثل ما کانت تورد فی سن الشباب إلا أن المتحلل وقت الکهوله أکثر من المتحلل وقت الشباب و إذا کان کذلک لم یکن ما تورده الغاذیه فی هذا الوقت مساویا لما یتحلل بل أقل منه فلا جرم ینتهی إلی النقصان- و ذلک یؤدی إلی الفساد و البطلان و الحاصل أنه کلما کان السن أکبر کان تأثیر المجففات الثلاثه أکثر فکان الجفاف أکثر و کانت الحراره أقل فکان ضعف الغاذیه أکثر- و استمرار ذلک مما یؤدی إلی الانقطاع فیعرض الموت.

و یمکن أن یعود السائل و یقول إن مقدار التحلل کان فی زمان الشباب مساویا لمقدار الوارد فی وقت الشباب فإن لم یکن مساویا له فی وقت الکهوله لکان إما لأن

1- أی لما کان التعویل علی کون البدن مرکبا من الأسطقسات بعینه هذا الوجه الثانی فلنتکلم علیه، س ره

ص: 99

المحلل صار أقوی فصار التحلیل أکثر أو لأن الغاذیه صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل و الأول باطل لأن المحلل لیس إلا الأمور الثلاثه المذکوره و هی الحار الداخلی و الحار الخارجی و الحرکات البدنیه و النفسانیه و هذه الأسباب الثلاثه کان وجودها فی زمان الشباب مثل وجودها فی زمان الکهوله و إذا لم یزدد المحلل استحال أن یزداد التحلل و الثانی أیضا باطل لأن الغاذیه لا تصیر ضعیفه إلا لنقصان الحراره و لا ینتقص الحراره إلا لنقصان الرطوبه فإذا جعلنا [(1)](#content_note_99_1) انتقاص الرطوبه بسبب ضعف الغاذیه لزم الدور و هو محال.

و ما قیل من أن المحلل و إن کان وقت الکهوله هی الأمور الثلاثه التی کانت موجوده فی زمان الشباب و لکن مده تأثیرها فی زمان الکهوله أطول من مده تأثیرها فی زمان الشباب و ذلک لأن الضعیف قد یکون أقوی أثرا من القوی إذا کان أطول مده من الآخر و إذا کان کذلک فأسباب التجفیف تأثیرها فی الکهل أدوم من تأثیرها فی الشباب- فالجفاف فیه أکثر منه فی الشباب.

فکلام لا حاصل له [(2)](#content_note_99_2) لأن دوام العمل کما هو حاصل فی سبب الجفاف کذلک

1- لا یخفی أن الکلام فی انتقاص الرطوبه الوارده و ما هو سبب ضعف الغاذیه- نقصان الرطوبه الغریزیه التی هی قابله الحراره الغریزیه فلا دور. فإن قیل انتقاص الوارده سبب انتقاص الغریزیه و انتقاصها سبب ضعف الغاذیه و سبب السبب سبب. قلنا لیس کذلک بل تنقص الغریزیه بسبب فاعلها فإن عله زوال الشی ء أو نقصه عدم عله وجوده أو کماله أو ینقص بسبب آخر کاشتداد الحراره مثلا علی أن کل شیئین لأحدهما تعلق بالآخر و لا سیما تعلق الحلول فزوال أحدهما أو ضعفه منشأ زوال الآخر أو ضعفه و لکن من جهتین لئلا یدور کما أن زوال الماده منشأ زوال تشخص الصوره و زوال الصوره منشأ زوال وجود الماده و فی الضعف فی فاعلیه الصوره الحافظه لترکیب الماده المحفوظه کما فیما نحن فیه ضعف الصوره منشأ ضعف انحفاظ الماده و ضعف انحفاظ الماده منشأ ضعف فاعلیه الصوره و لکن درجه أخری من الضعف غیر الأول و هی منشأ ضعف آخر فی انحفاظ الماده و هکذا حتی یؤدی إلی الزوال و الانحلال، س ره

2- فیه أن طول المده فی إیراد الغاذیه الغذاء لا یجدی نفعا لأن القوه الطبیعیه فعلها علی وتیره واحده و الأسباب الاتفاقیه لا انضمام لها فنختار أن المحلل صار أقوی- بانضمام سوء التدبیر فی الغذاء و الهواء و غیرهما من الأسباب السته الضروریه فإن الإنسان و إن کان مدبرا حکیما طبیبا مراقبا حسن التدبیر باذلا جهده فیه مستفرغا وسعه له لا یحیط علما بالأسباب القدریه و لا یمکنه دفع سهام الحوادث عن نفسه. فإن قلت سوء التدبیر کان أیضا فی سن الشباب و أیضا الغاذیه یتدارک بإیراد البدل- لانثلام الوارد من الحملات و سوء التدبیرات. قلنا هذه الأسباب القدریه کما یوهن النسبیه و القابل کذلک یوهن القوه و الفاعل- فتدارک الغاذیه لانثلامات النسبه لا یکافئها بل یزال فی التنقص لأجل ورود سوء التدبیر- و غیره علی نفسها أیضا فمثل الغاذیه کمثل من یقیم فسطاطا فی ریح عاصفه تأتیه من کل مکان- فکلما یحرف الریح ذلک الفسطاط و یشرفه علی الانهدام یصلحه المقیم بإقامه أعمدته و أحکام أوتاده فتلک الریح کما تزلزل أرکان الفسطاط کذلک توهن أطراف ذلک المقیم المصلح حتی تستأصله و تهدم بنیانه، س ره

ص: 100

حاصل فی السبب المورد للغذاء فکما أن دوام فاعل التجفیف یعطی زیاده الجفاف- فکذلک دوام فاعل التغذیه یعطی زیاده الرطوبه الغذائیه المزیله للجفاف.

و قریب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أن فعل الحراره الغریزیه فی المنی- إذا وقع فی الرحم یشبه فعل حراره التنور فی الرغیف الذی یلتصق به فإن حرارته تفعل فی ظاهره حتی یحدث أولا شیئا کالقشر ثم یعمل فی الباطن من تلک القشره و تشویه حتی یحصل النضج و کذا الحراره التی فی المنی تجعل أولا قشرا ثم تقشو تلک الحراره بحسب مقدار بدن المولود و تنبسط فیه حسب انبساطه فی الطول و العرض و العمق فما کانت الرطوبه فی جوهره قلیله استکملت صورته بفعل المصوره فی سته أشهر و ما کانت الرطوبه فی جوهره وافره غالبه تمت الصوره فی زمان أکثر حتی یبلغ زمان الحمل فی الکثره حسب زیاده الرطوبه إلی ثلثمائه و أربعه أیام فالمولود یولد و الرطوبه غالبه علیه- و لذلک لا یقدر علی الانتصاب و الانبعاث فی الحرکات ثم لا یزال الحراره الغریزیه التی جعلها الباری مرکوزه فیه عامله فی تجفیف رطوبات الأعضاء رویدا رویدا فیصیر فیه أولا تهیؤ للقعود فتجلس ثم الانبعاث من غیر انتصاب ثم للقیام ثم للمشی علی حسب تقلیل الرطوبات و من هذا الباب یتفاوت أوقات المشی فی الأطفال و هکذا تفعل الحراره [(1)](#content_note_100_1) الغریزیه فی بدن الحیوان إلی أن تفنی رطوبته بالکلیه فتنطفی ء الحراره

1- لما تقرر أن الأشیاء مجبوله علی طلب خیراتها و کمالاتها فلا محاله لا یعمل شی ء من الأشیاء لطبعه عملا یؤدی لإفنائه و بطلانه فعلی هذا لا یکون فعل الحراره الغریزیه من تجفیف الرطوبه شیئا فشیئا إلا استکمالا فإذا تکملت استغنت فانقطعت علاقه المصاحبه و المجاوره و المخالطه فافهم إن کنت أهلا و لا تکن من الغافلین، ن ره

ص: 101

لانتفاء ما تقوم به و یحصل الموت فسبب الموت بعینه سبب الحیاه و ذلک لأنه لو لم تکن الحراره غالبه علی الرطوبه لم تحصل الحیاه ثم لزم من غلبه الحراره علی الرطوبه فناء الرطوبه و من فناء الرطوبه فناء الحراره و کان تقدیر الله سبحانه الحراره بحیث یستولی علی الرطوبه سببا للحیاه أولا و للموت ثانیا هذا ما نقل عنه فی شرح القانون و قد مر ما فیه فتأمل فإنه موضع تأمل فإنه بعد الاستقصاء یعرف صحته لإرجاعه إلی ما سنحققه

###### الوجه الثالث

ما وجدناه فی کلام المحققین و هو أن السبب الموجب للموت فی جمیع الحیوانات هو أن البدل الذی تورده الغاذیه و إن کان کافیا فی قیامه بدلا عن ما یتحلل- و فاضلا علی الکفایه بحسب الکمیه لکن غیر کاف بحسب الکیفیه.

و بیان ذلک أن الرطوبه الغریزیه و الأصلیه إنما تخمرت و نضجت فی أوعیه الغذاء أولا ثم فی أوعیه المنی ثانیا ثم فی الأرحام ثالثا و التی توردها الغاذیه لم تتخمر و لم تنضج إلا فی الأولی دون الأخریین فلم یکمل امتزاجها و لم تصل إلی مرتبه المبدل عنها فلم تقم مقامها کما یجب بل صارت قوتها أنقص من قوه الأولی- کمن أنقص زیت سراج و أورد بدله ماء فما دامت الکیفیه الأولی الأصلیه غالبه فی الممتزج علی الثانیه المکتسبه کانت الحراره الغریزیه آخذه فی زیاده الاشتعال مورده علی الممتزج أکثر مما یتحلل فینمو الممتزج ثم إذا صارت مکسوره السوره بظهور الکیفیه الثانیه وقفت الحراره الغریزیه و ما قدرت علی أن تورد أکثر مما یتحلل- و إذا غلبت الثانیه انحط الممتزج و ضعفت الحراره إلی أن لا تبقی أثر صالح للکیفیه الأولی فیقع الموت ضروره و ظهر من ذلک أن الرطوبه الغریزیه الأصلیه من أول تکونها آخذه فی النقصان بحسب الکیفیه و ذلک هو السبب الموجب لفساد الممتزج- و یعلم منه أن الغاذیه لو کانت غیر متناهیه و کانت دائمه الإیراد لبدل ما یتحلل علی السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما یتحلل لما کان البدل تقاوم المبدل من حیث الکیف- و إن قاومه من حیث الکم.

ص: 102

أقول هذا [(1)](#content_note_102_1) الوجه أیضا ضعیف إقناعی لوجوه- الأول أنا لا نسلم أن مزاج المنی أقوی و أشرف من أمزجه المواد الحیوانیه التی تکونت بعده إذ لو کان مزاجه أعدل و أشرف لکانت الکمالات النفسانیه فائضه علیه فی الابتداء فیکون ذا حیاه و نطق و اللازم ظاهر البطلان.

الثانی أن [(2)](#content_note_102_2) ماده المنی غیر موجوده فی بدن الحیوان بالجزئیه حتی یکون الممتزج بعضه علی مزاج المنی و بعضه علی مزاج الوارد بدلا عما یتحلل حتی یقال إن مزاج المنی أقوی فی الکیف و مزاج الوارد علیه أضعف.

الثالث أنا [(3)](#content_note_102_3) لا نسلم أن مبنی جوده النضج و التخمر و قوه المزاج أن یکون حصوله فی تلک الأوعیه إذ رب مزاج اتفق وجوده فی غیر تلک المواضع و یکون أحکم و أقوی مما یکون فیها کما یشاهد فی الحیوانات التی یحصل بعضها لا بالتوالد

1- أقول نظره قدس سره إلی الوجه الذی ارتضاه بحسب الأسباب الإلهیه و أین هو من هذا و لکنه أیضا جید بحسب الأسباب الطبیعیه لا غبار علیه و أما قوله لا نسلم أن مزاج المنی أقوی و أشرف إلخ فجوابه أن کون الرطوبه نضیجه مستحکمه شی ء و کون مزاج المنی أشرف شی ء آخر فإن هذه الرطوبه بمعنی البله جوهر و المزاج عرض فالمراد الرطوبه التی بها اتصال الأعضاء الأصلیه و لا سیما القلب و إن کانت هی الرطوبه المنویه فیها لکن الکلام فی رطوبه تلک الأعضاء و هی أحد الرطوبات الأربع التی یسمی عند الأطباء رطوبات ثوانی و لا خفاء فی کونها أصلیه غریزیه و أن العارضیه و الغریبه لیستا مثلهما و منع هذا مکابره غیر مسموعه. ثم إن قوله إذ لو کان أعدل إلخ منقوض بأنه لا شک أن مزاج الشاب و الیافع أشرف و أعدل من مزاج الکهل و الشیخ مع أن الکمالات النفسانیه فی الأخیرین أوفر و لا سیما النطق الباطنی و الکمالات لا یفیض علی المنی ابتداء إذ لیس فیه أوعیه الأرواح الثلاثه من القلب و الدماغ و الکبد بل القوی و الکمالات تفیض الأرواح علی أنه لو لا مزاج المنی و الأعضاء الأصلیه و الرئیسه لم یفض الکمالات رأسا، س ره

2- هذا فی غایه الضعف لأن الرطوبه المنویه و هی الرطوبه الثانیه التی بها اتصال الأعضاء لا تنفد إلا بالموت حتی فی دق المفتت و هل یمکن أن یقال فی الجلد الرطب- بالأصاله المنقوع فی الماء إنه لیس فیه رطوبه، س ره

3- أقول من الذی حصره فیه و الکلام فی کون الرطوبه الأصلیه أقوی و أحکم من العارضه و لیس الکلام فی المزاج فأین هذا من ذاک، س ره

ص: 103

بل بالتولد و مع ذلک یکون مزاج کثیر مما یتکون بهذا الوجه أقوی من الذی یتکون بطریق التوالد فعلی هذا یجوز أن یکون مزاج ما یورده القوه الغاذیه من البدل أقوی و أحکم من مزاج ما ینقص بالتحلیل من المبدل منه فلم یقم حجه علی ضروره الموت.

فهذه هی وجوه ثلاثه ذکروها فی ضروره الموت مع ما یقدح لها و قد أشار الشیخ إلی هذه الوجوه الثلاثه فی کلیات القانون بقوله ثم یجب أن یعلم أن الحراره بعد سن الوقوف یأخذ فی الانتقاص لانتشاف الهواء المحیط بمادتها التی هی الرطوبه و معاونه الحراره الغریزیه من داخل و معاضده الحرکات البدنیه و النفسانیه الضروریه فی المعیشه- و عجز الطبیعه عن مقاومه ذلک دائما فإن جمیع القوی الجسمانیه متناهیه کما برهن علیه فی العلم الطبیعی فلا یکون فعلها فی الإیراد دائما و لو کانت هذه القوه غیر متناهیه و کانت دائمه الإیراد لبدل ما یتحلل علی السواء لا بمقدار واحد لکن لما کان التحلل لیس بمقدار واحد بل یزداد دائما کل یوم لما کان البدل تقاوم المتحلل و لکان التحلل یفنی الرطوبه فکیف و الأمران متظاهران علی تهیئه النقصان و التراجع و إذا کان کذلک فواجب ضروره أن تفنی الماده فتنطفی ء الحراره و خصوصا إذ یعین علی إطفائها بسبب عوز الماده سبب آخر و هی الرطوبه الغریبه التی تحدث دائما لعدم الهضم فتعین علی انطفائها من وجهین أحدهما بالخبو و الغمر و الآخر لمضاده الکیفیه لأن تلک الکیفیه بلغمیه بارده و هذا هو الموت الطبیعی انتهی فقوله ثم یجب أن یعلم إلی قوله و معاضده الحرکات البدنیه و النفسانیه الضروریه فی المعیشه إشاره إلی الوجه الثانی و قوله و عجز الطبیعه إلی قوله فلا یکون فعلها فی الإیراد دائما- إشاره إلی الوجه الأول و قوله و لو کانت هذه القوه إلی قوله و خصوصا إذ یعین علی إطفائها إلی آخر الکلام إشاره [(1)](#content_note_103_1) إلی ثالث الوجوه الثلاثه.

###### الوجه الرابع

أنه لو بقیت أشخاص الناس بلا نهایه لکان القوم الذین سبقونا

1- أی إشاره خفیه أصل الإشاره من جهه أن اختلاط الرطوبه الغریبه بالرطوبه الغذائیه یوهن کیفیتها و یجعلها أبعد مناسبه و إنما قلنا خفیه لأن مفاد الوجه الثالث أن الکیموس و إن کان أجوده و أحمده لا تخلف بدلا عما یتحلل من الأعضاء الأصلیه لبعد المناسبه فی الکیفیه لا باعتبار الاختلاط بالرطوبه الغریبه، س ره

ص: 104

بالوجود قد أفنوا الماده التی منها التکون فلم یبق لنا ماده یمکن أن نوجد و نتکون منها و لو بقیت لنا ماده لم یبق لنا مکان و رزق و إن قلنا نبقی نحن و الذین بعدنا علی العدم دائما و یبقی الأولون علی الوجود دائما دون اللاحقین فذلک مناف للحکمه إذ لیسوا بدوام الوجود أولی منا بل العدل یقتضی أن یکون للکل حظ من الوجود- فوجب أن یموت السابق بالوجود لیکون لوجود المتأخر إمکان و هذا الوجه أیضا إقناعی ضعیف لأنه لا یدل علی وجوب الموت لکل أحد.

###### الوجه الخامس

أنه لو لم یکن الموت واجبا لجاز أن یبقی الظالم المتحکم فی الدنیا دائما فیدوم شره و إفساده و لم یطمع المظلوم فی إنصافه من ظالمه و ذلک لا محاله مؤد إلی الفساد و هذا الوجه أیضا ضعیف لا یقتضی وجوب الموت لکل من فی الدنیا- و وجود الظالم لا یخلو من مصلحه و کما جاز دوام نوع الظالم و ظلمه فی هذا العالم- کما نری و نعلم فلیجز دوام شخص أو أشخاص منه و مکافاه المظلوم یمکن بطریق آخر غیر موت الظالم.

###### الوجه السادس

أنه لو لم یکن الموت و المعاد واجبین کان الأتقیاء و الأخیار أشقی الناس لأنهم یکونون قد ترکوا اللذات فی الدنیا من غیر عوض و ذلک مما یدعوا إلی الفسق و ارتکاب اللذات و الإعراض عما سواها و هو لا محاله شر و فساد- و هذا الوجه أیضا کالوجهین السابقین من الأسباب الغائیه للموت و لیس شی ء منها سبب فاعلی و لا سبب غائی بالذات و کلامنا فی السبب الذاتی الذی یصلح أن یکون وسطا فی البرهان و هو إما سبب فاعلی قریب کما فی العلم الطبیعی و إما سبب غائی أو فاعلی بعید کما فی العلم الإلهی و الوجوه الثلاثه لیست من الأسباب الفاعلیه الطبیعیه للموت و لا من الأسباب الغائیه الذاتیه بل العرضیه اللاحقه و العرضی اللاحق لا یصح کونه مبدأ للبرهان بل للخطابه و ما یشبهها و إنما قلنا تلک الأمور من توابع غایه الموت لا عینها لأن غایه الموت بالحقیقه وجود النشأه الباقیه و وصول النفوس إلی منازلها الذاتیه و درجاتها أو درکاتها فی السعاده أو الشقاوه لا لأجل أن ماده الأرض تبقی- لتکوین الباقین بموت السابقین و لا لأن المظلوم ینتصف من الظالم و ینتقم منه و لا لأن

ص: 105

الصلحاء الأتقیاء یصل إلیهم عوض آلامهم و محنهم فی الدنیا بل هذه من التوابع اللاحقه لغایه الموت فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذکر وجها قاطع الدلاله لضروره الموت و هو أن الموجودات الممکنه بحسب الاحتمال العقلی إما [(1)](#content_note_105_1) مبدعه أو کائنه و بعباره أخری إما تامه أو ناقصه و المبدع لا محاله باق لبقاء سببه الفاعلی و الغائی و أما الکائن فکل کائن فاسد لأن ما هو سببه التام أمر یدخل فیه الحرکه و الزمان و کل حرکه لا بد من انقضائها و عند انقضاء السبب أو جزئه لا بد و أن ینعدم المعلول المسبب فلا محاله جمیع ما هو کائن [(2)](#content_note_105_2) فاسد و لا شک أن أبدان الحیوانات من الأمور الکائنه المتجدده- فلا محاله أنها فاسده تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامه باقیه لأنها لم توجد لأن تکون ماده أو وسیله لموجود آخر و لذلک انحصر نوعها فی شخصها و أما الموجودات الناقصه فهی خلقت بالطبع لأن یتکون عنها موجود آخر فهی أسباب معده لموجودات أخری- فلو فرض دوامها لم تکن ناقصه بل تامه و قد فرضت ناقصه هذا خلف و اعلم أن الموت طبیعی

1- لم یذکر المخترع مع أنه بصدد استیفاء الاحتمالات العقلیه إذ المراد بالمبدع هنا معناه الأعم فالکائن هو المسبوق بالماده و المده جمیعا و مقابله هو المبدع من باب رفع المرکب و کذا التام و الناقص لیس المراد بهما معناهما المشهور أی ما لیس له حاله منتظره و مقابله بدلیل أنه قال و أما الموجودات الناقصه إلخ إذ من الناقصات النفوس المستکفیه و غیرها و هی لم تخلق لأن یتکون منها موجود آخر بأن تکون ماده له إذ المواد خلقت لأن یتکون منها النفوس و لیست النفوس الفلکیه مفروضه الدوام بل محققه الدوام إنما المراد بالتام و الناقص کما أشار إلیه ما یوجد لأن یکون ماده و وسیله لموجود آخر و مقابله و إلا فهو قدس سره ذکر فی کتبه أن الموجود مطلقا إما تام و إما ناقص و التام إما فوق التمام أو غیره و الناقص إما مستکف و إما غیر مستکف، س ره

2- لم لا یجوز أن تستبقی حیاه البدن بعلته التامه کائنه ما کانت بالحرکه بعد الحرکه- إلی غیر النهایه کما تستبقی برهه من الزمان فی مدی حیاته بالحرکه بعد الحرکه- و الظاهر أن هذا الوجه و ما سیذکره بقوله ثم نقول إلخ جمیعا وجه واحد لبیان ضروره الموت و المراد به السلوک من طریق الحرکه الجوهریه إلی إثبات الغایه لکل مرتبه من مراتب الوجود المتحرک و بعباره أخری النبات و الحیوان و الإنسان حدود لهذه الحرکه ینبغی للمتحرک أن ینتقل منها إلی ما فوقها و هو الموت الطبیعی للمتحرک و هذا الوجه لا بأس به غیر أن قوله فیما سیأتی أن غایه النبات أن یکون غذاء للحیوان و غایه الحیوان أن یکون غذاء للإنسان لیس علی ما ینبغی فإن النبات الذی غایته الحیوان هو النبات الذی فی صراط الحیوانیه و ماده لها دون النبات الذی له صوره تامه نباتیه مستقله- کشجره اللوز مثلا و کذا الحیوان الذی غایته الإنسانیه هو الحیوان فی صراط الإنسانیه- دون الحیوان ذی الصوره الحیوانیه المستقله کالفرس و البقر و من المستبعد جدا أن یعد صیروره النبات مثلا غذاء للحیوان موتا طبیعیا له و انقضاء رشده و نموه و بطلان آثار الحیاه فیه بحسب رسل طبعه موتا اخترامیا له و کذا فی الحیوان فافهم، ط مد

ص: 106

لا لأجل [(1)](#content_note_106_1) أن الأجسام لا یحتمل الدوام لما عرفت أنها ممکنه الدوام علی سبیل [(2)](#content_note_106_2) التبدل و الإمداد الفوقانی و لا لأجل أن القوه الغاذیه لا تورد الغذاء دائما بحسب الکیفیه أو الکمیه لما عرفت وهن هذه القواعد و أشباهها بل لأن القوی و النفوس دائمه التوجه و الانتقال من مرتبه فی الوجود إلی مرتبه أخری و قد بین فی العلم الإلهی إثبات الغایات للحرکات و الأفعال الطبیعیه و قد برهن فی مباحث العلل علی أن الغایه الحقیقیه التی یترتب علی الفعل لا بد و أن یستکمل بها ذات الفاعل بذاته و جوهره- فالغایه بالحقیقه هی راجعه إلی الفاعل و الغایه العرضیه هی التی من توابع الغایه الحقیقیه- من المنافع المترتبه علیها کحصول الولد للقوه الشهویه و حصول الموالید للقوی الفلکیه- و هذه غایات عرضیه و الغایه الحقیقیه إما لقوی النبات فصیرورتها غذاء للحیوان- و إما لقوی الحیوان فلحصول الأغذیه و غیرها للإنسان و إما لقوی الإنسان فغایه القوه المحرکه البدنیه تحصیل ماده الغذاء و النماء للبدن و غایه القوه المدرکه تحصیل ماده القوه العاقله أو القوه النفسانیه من المتخیلات و الموهومات و أوائل العقلیات فالنفس

1- کما أنه مطبوع للناطقه و إن لم یکن مطبوعا للوهم، س ره

2- إشاره إلی تزییف جواب الشیخ سابقا أن هذه المرکبات لا تقبل الإمداد لتضادها بأن یورد الغاذیه البدل و یصلح کل ما یفسد فلو کانت النفس دائمه التوجه إلی هذا العالم و استخدمت القوی لوردت البدل و لکنها لیست کذلک لأنها دائمه التوجه إلی الغایه و الغنی عن البدن و قواها بالفطره و بعکسه فی الطریقه الأنیقه- لو کانت القوی الجسمانیه غیر متناهیه التأثیر لرفضتها النفس الناطقه و لم تستعملها لوصولها إلی الغایه فلما کانت بالفطره متوجهه إلی الله قلیله المبالاه بالبدن لا جرم فسد و انهدم، س ره

ص: 107

الإنسانیه إذا خرجت من القوه إلی الفعل إما فی السعاده العقلیه الملکیه أو فی الشقاوه [(1)](#content_note_107_1) الشیطانیه أو السبعیه أو البهیمیه انتقلت عن هذه النشأه إلی نشأه أخری بالطبع و إذا ارتحلت عن البدن عرض الموت و هذا هو الأجل الطبیعی المشار إلیه فی الکتاب الإلهی- کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَهُ الْمَوْتِ\* و هو غیر الآجال الاخترامیه التی تحصل بعروض الأسباب الاتفاقیه و القواطع القسریه و بالجمله الموت طبیعی للبدن و معناه مفارقه النفوس إیاه مفارقه فطریه و ترک استعمالها للبدن لخروجها من القوه إلی الفعل بحسب نشأه ثانیه- و صیرورتها إما سعیده فرحانه مسروره بذاتها کالملائکه و إما شقیه محترقه بنار الله الموقده التی تطلع علی الأفئده کالشیاطین و الأشرار و إما مغفوره بغفران الله سلیمه الصدر عن الأغراض و الغشاوات و أما سائر النفوس [(2)](#content_note_107_2) الحیوانیه فهی محترقه بنیران الطبیعه ما دامت السماوات و الأرض إلا ما شاء الله فینجو من العذاب و یتخلص من العقاب فمثل الدنیا کالمزرعه و أرحام النسوان کالحرث نِساؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ و النطف فی الأرحام کالبذور فی المزارع و الولاده کالنبت و أیام الشباب کالنشوء و أیام الکهوله کالنضج و أیام الشیخوخه کالیبس و الجفاف و بعد هذه الحالات لا بد من الحصاد و هو الموت و زمان القبر و الصراط کالبیدر فکما أن البیادر یجمع فیها الغلات من کل جنس و تداس و تنقی و ترمی القشور و التبن و الورق من الثمر و الحب و یجعل بعضها علفا للدواب و حطبا للنیران و بعضها لبوبا صالحه فهکذا یجتمع فی الآخره الأمم کلهم من الأولین و الآخرین من کل دین قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِینَ وَ الْآخِرِینَ لَمَجْمُوعُونَ إِلی مِیقاتِ یَوْمٍ مَعْلُومٍ و ینکشف الأسرار یوم تبلی السرائر و یمیز الله الخبیث من الطیب فیجعل الله الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعا فیجعله فی جهنم و ینجی الله الذین اتقوا بمفازتهم لا یمسهم السوء و لا هم یحزنون و هذا کله مستفاد من قوله تعالی فی عده مواضع من کتابه الکریم

و من قول نبیه ع: الدنیا مزرعه الآخره

فهذا بیان حکمه

1- أی إنها کمال تکوینی فی جانب مظهریه القهر و إن کانت نقصا حسب التکلیف- فالنفس تغنی فی جانب اللطف أو القهر عن استعمال البدن الطبیعی، س ره

2- أی الإنسیه المتصفه بصفات الحیوانات الصامته لیس لها النار المعنویه بل هی محترقه إلخ، س ره

ص: 108

الموت بالبرهان و القرآن و هو رحمه من الله لأولیائه و تحفه للمؤمن فلأجل ذلک یتمنی أولیاء الله الموت کما قال تعالی توبیخا لمن ظن أنه منهم بغیر حق قُلْ یا أَیُّهَا الَّذِینَ هادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّکُمْ أَوْلِیاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ و حق للنفوس البشریه و غیرها تمنی الموت طبعا فإنها کالصناع و الأبدان و الأجساد کالدکاکین و الأعضاء و قواها کالآلات و الأدوات و إنما یجتهد الصانع فی دکانه لأجل غرض فإذا تم غرضه و بلغ أمنیته ترک دکانه و رمی من یده أدواته و استراح من العمل و هکذا النفوس إذا أحکمت ما یراد منها بکسوتها مع الجسد و خرجت کل فیما خلق من القوه إلی الفعل اشتغلت بذاتها و کان هذا الجسد وبالا علیها و مانعا من الخروج إلی منازلها و معادنها فإن لها معادن کمعادن الذهب و الفضه کما ورد فی الحدیث فإذن الموت حکمه و رحمه من الله تعالی کما قال تعالی ثُمَّ یُمِیتُکُمْ ثُمَّ یُحْیِیکُمْ ثُمَّ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ و قال شیخ الأنبیاء إبراهیم الخلیل علی نبینا و علیه السلام- وَ الَّذِی یُمِیتُنِی ثُمَّ یُحْیِینِ

#### فصل (7) فی تحقیق الکلام فی القوه المصوره

##### و لنقدم ما قیل فیها

###### اشاره

ثم نعقب ذلک بذکر ما هو الحق و لا نستحی منه.

###### قال أفضل المتأخرین و المصوره عندی باطله

لامتناع صدور هذه الأفاعیل عن قوه عدیمه الشعور.

و قد أشرنا إلی کیفیه شعور القوی بذاتها و بما یصدر عن ذاتها.

###### و قال بعض من سبق علیه أن هذه الأفاعیل و ما یجری مجراها

و قال بعض من سبق [(1)](#content_note_108_1) علیه أن هذه الأفاعیل و ما یجری مجراها

مما ینسب إلی القوی النباتیه صادره عن الملائکه.

1- کأنه الغزالی و النزاع لفظی فإن مراد الحکماء بالقوی الملائکه المدبرون أمرا لا الصافون صفا من الملائکه المقربین و المهیمین لأنهم أرفع شأنا من تدبیر المواد. و لکن هذا إذا أرید بالقوی المبادی المفارقه و المقارنه لا الزمانیه و بعباره أخری المتدلیات بعرش الله تعالی إذ الزمانیات المتعلقات بالمواد مدبره فیها و محال التصرفات فاعلم ذلک، س ره

ص: 109

و سیظهر لک بعد عرفانک بصنوف ملائکه الله و کیفیه تأثیرها بإذن ربهم أن طبقاتهم العالیه أرفع قدرا من أن یفعلوا مثل هذه الأفاعیل الدنیه علی سبیل المباشره بلا استخدام للسدنه و الأعوان و قد بین أن القوی المباشره للأفاعیل المتغیره لا محاله جسمانیه و التی تدرک المعقولات و الخیرات الحکمیه و المنافع الکلیه هی المفارقه الذات عن الجسمانیات فالکلام عائد فی القوی المباشره کیف تفعل هذه التصویرات و التشکیلات-

###### و أکثر المتکلمین نسبوا هذه الأفاعیل کلها إلی الله تعالی من غیر واسطه

و لا مخصص کالأشاعره لتجویزهم ترجیح الفعل من الإراده بلا مرجح و قد علمت ما فیه.

و منهم من قال بالتولید [(1)](#content_note_109_1)کالمعتزله و هو أیضا خارج عن التوحید فی الأفعال.

و أصل [(2)](#content_note_109_2) الإشکال هاهنا هو أنه لا یجوز أن یکون خلقه الأعضاء و شکلها- و مقدارها و وضعها و خشونتها و ملاستها و صلابتها و لینتها صادره عن القوه المصوره- لأن المنی متشابه الأجزاء فی الحقیقه فالقوه الموجوده فیه تکون ساریه فی جمیع أجزائه و القوه الواحده لا تفعل فی الماده الواحده إلا فعلا واحدا متشابها فیجب أن یکون الشکل الذی یفیده المصوره هو الکره فالمصوره الحیوانیه إن کانت قوه واحده- کان الحیوان کره واحده و إن کانت متعدده یفعل کل منها فی بعض من ماده متشابهه الأبعاض کان الحیوان جمله کرات متعدده و قد تأکدت هذه الشبهه لما ذهب إلیه المعلم الأول و شیعته إلی أن المنی متشابهه الأعضاء لانفصاله عن الأنثیین فقط لا عن جمله البدن و کون کل جزء محسوس منه مشارکا لکله فی الاسم و الحد و ذهب بقراط

1- یعنی أنها من الأفعال التولیدیه لله تعالی فإن کل فعل یتولد من فعل آخر عندهم و الحق أن الکل بحول الله و قوته لا استقلال لغیره لکن المعتزله لقولهم بعدم احتیاج المعلول فی البقاء إلی العله یقولون لو فرض عدم الواجب تعالی عن ذلک لما ضر عدمه بذره فهو تعالی صیرها غنیه فی ذواتها و أفعالها و الحکیم یقول إنها وسائط جوده بنحو الإعداد لا علی سبیل التولید و الإیجاد و الأشعری یسقط الوسائط رأسا و یبطل السببیه و المسببیه مطلقا، س ره

2- یعنی أن إشکال کون المصوره عدیمه الشعور مع کونها فاعله للأفعال المحکمه المتقنه لا صعوبه له عندنا إذ لیس الإحکام و الإتقان دلیل العلم کما یشاهد فی فعل الطبائع- علی أنا أثبتنا العلم الحضوری للقوی کما مر فأصل الإشکال إلخ، س ره

ص: 110

و تابعوه إلی أنه لیس متشابه الأجزاء لأن المنی یخرج من کل البدن فیخرج من اللحم شبیه به و یخرج من العظم شبیه به و علی هذا من جمیع الأجزاء و هذه الأعضاء غیر متشابهه لاختلاف حقائقها باختلاف الأعضاء المنفصله هی عنها و غیر متشابهه للکل و هو ظاهر علی هذا التقدیر فلا یکون الکل متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج لأن الحس لا یمیز بین تلک الأجزاء و إن کان فی نفس الأمر متمیزا بعضها عن بعض.

أقول التعلیل فی اختلاف أعضاء الحیوان باختلاف أجزاء المنی مما لیست فیه فائده فی دفع الإشکال بل یعود المحذور المهروب عنه مع زیاده محال آخر و هو کون المنی حیوانا [(1)](#content_note_110_1) تام الأعضاء بالفعل و ذلک لأن اختلاف أجزاء المنی إن کان بسبب اختلاف ما ینفصل عنه أعنی الأعضاء و کان ذلک الاختلاف أیضا لاختلاف أجزاء المنی- کان اختلاف أعضاء الحیوان لاختلاف أعضاء الحیوان و هو یستلزم إما الدور [(2)](#content_note_110_2) أو

1- لا یلزم ذلک بل هو ماده للحیوان تحتاج إلی الصوره إلا أن یقال المحال کونه تام الأعضاء و هو یلزم حیث إن فیه من کل عضو شیئا لا الحیوانیه بالقوه اللازمه علی کلا القولین ثم إن اسم الإشاره عائد إلی عود المحذور إن قلت المحذور المهروب منه کون الحیوان کره و اللازم هنا الدور و التسلسل و أیضا عود المحذور مبنی علی تشابه الأجزاء و کون المنی حیوانا تام الأعضاء مبنی علی تخالفها ففی المحذورین تهافت. قلت الجواب أما عن الأول فبأن تخالف الأجزاء لما کان مستلزما للدور و التسلسل کان محالا فتحقق التشابه فعاد المحذور بالأخره و أما عن الثانی فبأن المنظور أن المحال الآخر لازم لهذا القول بلا واسطه شی ء آخر و التشابه یناقضه و لکنه لازم بسبب الدور أو التسلسل من حیث لا یشعر القائل فلا تهافت، س ره

2- هذا و إن کان کشبهه البیضه و الدجاجه فی الظاهر و یرد علیه أیضا أنه لم قلت لا بد من الاختلاف فی الفاعل و لم لا یکتفی بالاختلاف فی القابل کما هو طریقته قدس سره فی کثیر من المواضع و طریقه القوم حیث قالوا اختلاف صور الأفراد بالمواد و اختلاف المواد بالصور السابقه بمعنی أنها ما به الاستعداد و هکذا و التسلسل تعاقبی مجوز عندهم إلا أنه فی الحقیقه قوی متین لا غبار علیه لأن الاختلاف فی صور الأعضاء لما کان نوعیا لا یجوز استناده إلی القابل و جهاته و إن کان الاختلاف الشخصی فی أفراد ماهیه واحده مستندا إلی استعدادات الماده فلا یکفی ذلک فی الاختلاف النوعی بل لا بد من الاختلاف فی الفاعل أو الجهات للفاعل کما ذکروا فی استناد الکائنات إلی العقل الفعال علی ما ذکره المصنف قده فی المبدإ و المعاد علی طریقه الإشراقیین اختلاف الأنواع بسبب الجهات الفاعلیه و هی أرباب الأنواع التی هی جهات فاعلیه رب الأرباب فإن موجودات العالم الأدنی عندهم- ظلال الموجودات فی العالم الأعلی و اختلاف ماهیات تلک الأرباب ذاتی بلا جعل ترکیبی- بل و لا جعل بسیط إلا بالعرض کما أن عند العرفاء اختلاف الماهیات باعتبار اختلاف الأرباب- التی هی الأسماء الحسنی له تعالی و هی لا مجعوله بلا مجعولیه المسمی و حینئذ فلما کانت تلک الصور عللا فاعلیه یلزم جمعها فی الوجود فلا جرم یدور أو یتسلسل تسلسلا اجتماعیا لا تعاقبیا و فی قوله و اعلم إلخ إشاره إلی ذلک، س ره

ص: 111

التسلسل [(1)](#content_note_111_1) و کلاهما محالان [(2)](#content_note_111_2).

##### و اعلم أن استناد اختلاف الصور و الأشکال مطلقا إلی الماده أو الجزء المادی من سخیف الأقوال

إذ [(3)](#content_note_111_3) الماده فی کل شی ء أمر مبهم لا قوام له إلا بالصوره القائمه بها- فاستناد صور الأعضاء و اختلافها فی الحیوان إلی النطفه فی المحالیه کاستناد صور العالم- و اختلافها إلی الهیولی الأولی المشترکه و لیست فیها إلا جهه قبول الأشیاء و إمکانها لا جهه فعلیتها و تخصیصها و وجوبها.

و ربما استدل علی کون المنی غیر متشابه الأجزاء بما استدل به بقراط و تابعوه- کما حکی الشیخ فی الفصل الثانی من المقاله الحادی عشر من الشفا بقوله الذی دعاهم إلی هذا الظن ثلاثه أمور

1- لما کان الکلام فی العله بالذات للاختلاف کان التسلسل اللازم تسلسلا اجتماعیا- لا تعاقبیا فافهم، ل ره

2- و الوجه فی الاستحاله أن المفروض کون هذه الأمور المتوقف بعضها علی بعض عللا فاعلیه مترتبه لا عللا قابلیه فإذا ذهبت إلی غیر النهایه أدی ذلک إلی الدور أو التسلسل المحالین، ط مد

3- لما کان أعضاء الحیوان أمورا مخالفه بالنوع فلا یکفی اختلاف الجهات القابله- بل لا بد فیها من اختلاف فی الفاعل أو جهاته کما أن الأنواع المخالفه الواقعه فی العالم الکبیر لا یکفی فی اختلافها اختلاف استعدادات الماده بل یکون مستنده إلی قوابل مختلفه هی أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونیه کما استقر علیه حکماء الفرس و ذهب إلیه المصنف قده أو إلی جهات مختلفه فی العقل الفعال علی ما ذهب المشاءون فتأمل فلا تغفل، ل ره

ص: 112

أحدها عموم [(1)](#content_note_112_1) اللذه بجمیع البدن و لو لا خروج المنی من الجمیع لاختصت اللذه بالعضو الخارج منه المنی.

و ثانیها المشاکله الکلیه فإنه لو لا أن کل عضو یرسل قسطا لکانت المشابهه بحسب عضو واحد.

و ثالثها مشاکله عضو الولد لعضو ناقص من والدیه أو عضو ذی شامه أو زیاده- قالوا و إذا ثبت أن المنی جسم مرکب من أجسام مختلفه الطبائع فالذی هو نازل من اللحم یتکون لحما و النازل من العظم یتکون عظما فلا یجب أن یکون الحیوان کالکره.

و الجواب من وجوه ثلاثه- أحدها ما مرت الإشاره إلیه من لزوم الدور أو التسلسل.

و الثانی أیضا ما قد أشرنا إلیه من أن الماده ما به الشی ء بالقوه و هی فی کل شی ء أمر مجمل فی ذاته مبهم فی جوهره لا تحصل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجیه و الکلام لیس إلا فی سبب تخصیص الماده الحیوانیه باختلاف صور الأعضاء و کون المنی [(2)](#content_note_112_2) مختلف الأجزاء لا یدفع هذا الإشکال لأنا لو فرضنا المنی مرکبا من أجزاء مختلفه- فننقل الکلام إلی سبب اختلاف تلک الأجزاء و أیضا إن کل مرکب من أجزاء مختلفه غیر متشابهه فلا بد أن یوجد فیه أجزاء بسیطه متشابهه و لا بد أن یکون فی کل منها- قوه بسیطه فی ماده بسیطه و هی لا تفعل إلا أمرا واحدا متشابها فیجب أن یکون فعلها کره حتی یکون المتولد من منی کرات مضمومه بعضها إلی بعض و الوجه الثالث أنه قدح أرسطاطالیس فی صحه هذه الأدله و صحه هذا المذهب و هو کون المنی نازلا من جمیع الأعضاء و بین ذلک بوجوه عشره مذکوره فی الشفا منقوله فی شرح کلیات القانون.

1- أی اللذه اللمسیه و سبب هذه اللذه أن فی المنی أرواحا کثیره و حراره وافره فیدغدغ محاله و تحصل فیها احتکاک بحرارته الحاره فإذا خرج حصل دعه و خفه و راحه- و رفع ألم الاحتکاک، س ره

2- إلی قوله تلک الأجزاء لیس فی بعض النسخ و هو الأصح، س ره

ص: 113

الأول أن المشاکله [(1)](#content_note_113_1) قد تقع فی الظفر و لیس یخرج منها شی ء- الثانی أن المولود قد یشبه جدا بعیدا و لیس یبقی له زرع و حکی أن واحده ولدت من حبشی بنتا بیضاء ثم إن تلک ولدت سوداء.

الثالث أن الزرع لیس یرسله الأعضاء المرکبه [(2)](#content_note_113_2) من حیث هی آلیه و یقع فیها مشاکله.

الرابع لو کان المنی بالصفه الموصوفه لکان حیوانا [(3)](#content_note_113_3) لأنه فیه من کل عضو جزء- و تلک الأجزاء إن کانت موضوعه وضعها الواجب فالمنی إنسان صغیر و إن لم تکن مترتبه فما الذی رتبها.

الخامس أن المرأه إذا أنزلت عند إنزال الرجل فیکون فی الرحم منیان [(4)](#content_note_113_4) هما إنسانان.

السادس ما المانع من أن تولد المرأه إذا أنزلت وحدها إذا کان فی منیها هذه الأعضاء مفصله.

السابع أن الإنسان قد یولد الذکران ثم یتغیر فیصیر یولد الإناث و ذلک

1- و أیضا قد تقع فی الشعر و الجواب أنه إذا خرج من منبت الظفر شی ء و فیه مرض الوضع مثلا سری إلی الظفر و إذا خرج من منابت الشعر شی ء و کانت حاره أسود الشعر- لکثره دخانها الصابغ لماده الشعر فالمشاکله تتفق فی المنابت بالذات و فی الظفر و الشعر بالعرض، س ره

2- أی لیس یرسله الهیئه الترکیبیه و یتحقق المشاکله فیها سیما إذا لم یتحقق فی الآحاد مثل أن الوالد أشم الأنف و الولد أفطس الأنف إلا أن لرأس أنف کلیهما محاذاه بالفم و مثل أن الحاجب و العین منهما لا تتشاکلان لکن وقعت المشاکله فی تقارب هاتین و الجواب أنه لما خرج الرطوبه من جمیع الأعضاء و کانت متجاوره لا جرم تحققت المشاکله فی هیئه الترکیب و إن لم یتحقق فی الآحاد کان لمانع، س ره

3- فیه منع کما مر إلا أن یراد أن فیه الأعضاء المتخالفه کالجنین المیت، س ره

4- ممنوع و لعل أحدهما شرط التکون من الآخر و منه یخرج الجواب عن السادس، س ره

ص: 114

بسبب استحاله [(1)](#content_note_114_1) المزاج و تغیره و لیس لأن العضو تاره خرج منه و فیه عضو الذکور- و تاره خرج و فیه عضو الإناث و إذا جاز أن یکون ذلک فی الذکوره و الأنوثه جاز أن یکون فی سائر الأجزاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء.

الثامن أن کثیرا من الحیوانات یتولد من غیر [(2)](#content_note_114_2) جنسه فلا یمکن أن یکون ذلک کما قالوه.

التاسع قد یسفد الحیوان سفادا واحدا فیتولد منه حیوانات أکثر من واحد- و ربما کانوا ذکورا و إناثا.

العاشر الغصن من الشجر الذی لم یثمر بعد و یغرس فیثمر و کان یجب أن لا یثمر لأن الشجره التی اتخذ منها لم یثمر و الأجزاء المأخوذه منها یجب أن تکون غیر مثمره- اللهم إلا أن یقال أجزاء الثمره مخلوطه بأجزاء الغصن علی ما یقوله أصحاب الخلیط- فإن کان هکذا فلا یبعد أن یکون فی الحیوان کذلک و علی هذا لا یحتاج أن یجی ء البذر و المنی من کل جزء بل جزء شی ء واحد من البدن یکفی فی ذلک إذ فیه جمیع الأجزاء- فثبت بهذه الوجوه أن المشابهه لیس سببها الفاعلی اختلاف صور الماده بل القوه المصوره بحسب استعداد الماده الحاصله من إعداد القوه المغیره.

فهذه وجوه نقلها الشیخ عن المعلم الأول داله علی أن المنی جوهر متشابه الأجزاء- و للبحث فی أکثرها مجال کما فعله العلامه الشیرازی فی شرح الکلیات و لعل غرض المعلم الأول من تلک الوجوه لیس إیراد الکلام علی نمط البراهین علی هذا المطلب بل غرضه مقابله الوجوه المذکوره فی عدم تشابه أجزاء المنی بوجوه أخری مشارکه معها فی المأخذ و الطرق علی أن المنی متشابه الأجزاء.

أقول و الحق عندنا ما ذهب إلیه بالبرهان و البرهان أفاد أزید من ذلک و هو أن

1- و ظنی أن سبب ذکوره الولد أو أنوثته قاهریه أحد المنیین و مقهوریه الآخر- فإن قهر منی الرجل منی المرأه و غلب علیه و کیفه بکیفیته اتصف منی المرأه بصفه منی المرء، س ره

2- کالبغل و فی بعض النسخ یتولد عن جنسه أی لا عن نوعه، س ره

ص: 115

المنی [(1)](#content_note_115_1) لیس فی ذاته جوهرا [(2)](#content_note_115_2) تام الجوهریه فی تحصله النوعی و فی صورته الطبیعیه- کسائر الجواهر المعدنیه و غیرها و لذلک لا یبقی علی ما هو علیه ساعه کسائر الرطوبات الفضلیه فحکمه حکم الماده الأولی فی قصور تجوهرها عن التمام إلا بما ینضاف إلیها من الصور فیصیر بها شیئا نوعیا یتحد بها و ینقلب إلیها.

و أما ما ذکره الخطیب الرازی فی المباحث قائلا أن المنی مختلف الأجزاء بحجه زعم أنها أقوی من الأدله المذکوره و هی أن المنی لا شک أنه الفضل الهضم الأخیر و ذلک إنما یکون عند نضج الدم و صیرورته مستعدا استعدادا تاما لأن یصیر جواهر الأعضاء و لذلک کان الضعف الذی یحصل عقیب استفراغ المنی أزید من الضعف- الذی یحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فإنه یورث الضعف فی جوهر الأعضاء الأصلیه و إذا کان کذلک کان المنی مرکبا من أجزاء کل واحد منها قریب [(3)](#content_note_115_3) الاستعداد من أن یصیر عضوا مخصوصا و ذلک یقتضی أن لا یکون المنی متشابه المزاج- بل متشابه الامتزاج انتهی.

أقول و هذه الحجه أیضا ضعیفه من وجوه

1- أی الزائد علی ما ذهب إلیه المعلم و أما البرهان فقد مر أن الماده فی کل شی ء- مأخوذه علی وجه الإبهام و القوه لا علی وجه التحصل و الفعلیه إذ کل فعلیه فهی آبیه عن فعلیه أخری فافهم ذلک، م ره

2- أی لیس له تمامیه فی الصوره النوعیه المنویه فضلا عن تمامیته فی الأجزاء العصبیه- و الرباطیه و العظمیه و غیرها کما قال تعالی وَ خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِیفاً ثم إن هذا مبنی علی ما هو ظاهر قولهم أن اختلاف الأعضاء نوعا باختلاف أجزاء المنی نوعا بلا حاجه إلی القوه المصوره و إلی القوه المولده سیما المفصله منها کما یدل علیه قول المصنف قدس سره آنفا- بل القوه المصوره بحسب استعداد الماده إلخ و قولهم فی الوجه الرابع من الاستدلال- و إن لم یکن مترتبه فما الذی رتبها و أما أن حمل کلامهم علی أن اختلاف الأجزاء من قبیل اختلاف المواد مع الحاجه إلی القوی الفاعله فلا یرد، س ره

3- قرب الاستعداد بالاختلاف النوعی لا یستلزم الاختلاف النوعی فإن قوه الشی ء لیست بذلک الشی ء کما أنه لا یوجد الشی ء بالأولویه و ما لم ینسد جمیع أنحاء عدم الشی ء- و إن انسد کثیر منها فهو معدوم بعد، س ره

ص: 116

أحدها أنک قد علمت أن ما یتغذی بالفعل لیس هی من المطعومات الداخله فی بدن الحیوان و غیره و لا التی وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذیه بالقوه- بل لا یغتذی الحیوان بالحقیقه إلا من عند نفسه و لا یتقوی إلا بقوه باطنه و هذه المسماه [(1)](#content_note_116_1) عند القوم بالأغذیه و الأدویه هی أسباب معده لأن ینفعل ماده البدن من مبدإ نفسه بما یناسبه علی قیاس ما ذکرناه فی المعقول بالفعل و المعقول بالقوه و إن الذی سمی معقولا بالقوه لا یصیر معقولا بالفعل أبدا بل یعد لأن تحصل للنفس حاله هی معقوله و عاقله بالفعل فکذا فی الغذاء و النمو و لیس کون اللحم لحما و العظم عظما و الرباط رباطا إلا من جهه ما تقتضیه هیئات النفوس و أوصافها و أجزاؤها المعنویه و مقوماتها النفسانیه فیظهر آثارها فی الأجساد و الأبدان فینزل إلی عالم الأشباح الصوریه من عالم الأرواح المعنویه بإعداد هذه الحرکات و الانفعالات و تحریکات مواد الأغذیه و غیرها.

و ثانیها أنک هب أن المنی هو الحاصل من فضله الهضم الرابع فمن أین یلزم [(2)](#content_note_116_2) أن یکون فضله الشی ء لا بد أن یکون مثله أو قریبا منه فی الاستعداد فهل سرجین الحیوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان و ثالثها هب أن المنی عند کونه متصلا بواضع الأعضاء کان مثلها أو قریب الاستعداد فبعد الانفصال عنها و الخروج منها إلی مواضع أخری لا نسلم أنه قد بقی ما کان علیه فمن الحافظ [(3)](#content_note_116_3) علیه تلک الأجزاء علی ترتیبها و وضعها و کیفیتها فإن کان

1- أقول لو سلم الإمام ذلک فالإعداد یکفیه لأنکم تسلمون أنه لا بد من مجاوره هذه الأغذیه للأعضاء المختلفه و أن غاذیه کل عضو مخالفه بالنوع لغاذیه عضو آخر- فتختلف لا محاله فضل الأغذیه بعد الهضم الرابع و هل ینشی ء النفس الصور المحسوسه بالذات المتخالفه إذا لم یکن إعداد من الصور المحسوسه بالعرض المتخالفه، س ره

2- بل یلزم أن یناسبه و یدانیه و إن لم یکن یکافئه و یساویه أ لیس نخاله طحین کل حبه تناسبه و دردی کل عصاره تقاربه و کفی ذلک فی الاختلاف، س ره

3- هذا حق فی الترتیب و الوضع إن ادعی التشابه فیهما بذلک و أما إذا ادعی مجرد الاختلاف فی الأجزاء فلا لأن المختلفات إذا انفصلت عن مواضعها و اجتمعت لا یرتفع اختلافها، س ره

ص: 117

الحافظ نفس الأبوین فالنفس الواحده کیف یدبر و یحفظ أزید من بدن واحد تدبیرا و حفظا طبیعیا و لا یسری فعل النفس فی غیر بدن واحد و لو سری فعل النفس فی نطفه لم یکن النطفه نطفه بل کان حیوانا ذا نفس و أما حصول الضعف عند إنزال المنی فی جواهر الأعضاء فذلک لا یدل علی کونه مختلف الأجزاء أصلا بل منشأ [(1)](#content_note_117_1) الضعف أمر نفسانی من انفعال یطرأ علی النفس بحصول اللذه البدنیه فیسری ذلک الوهن و الانکسار فی سائر أجزاء البدن کما عند الخوف و الخشیه و کثیر من الأمور النفسانیه المورثه اضطرابا فی البدن و وهنا فی قواه و أعضائه الأصلیه و بالجمله المنی جوهر قابل الأعضاء- و قابل الشی ء لا بد و أن یکون خالیا عن ذلک الشی ء و ضده جمیعا حتی لا یلزم تحصیل الحاصل أو اجتماع المتضادین و کلاهما محالان.

و أیضا المنی رطوبه سیاله و الرطوبه السیاله لا یمکن فیها اختلاف الهیئات و الصفات و الأوضاع علی الوجه الذی یمتاز بعضها عن بعض حتی یصلح أن یکون وسیله لاختلاف الصور و الآثار و قد مر أن اختلاف الاستعداد و اللااستعداد من باب القوی و الإمکانات و النسب التی لا وجود لها إلا علی سبیل التبعیه دون الاستقلال.

##### و مما لا بد لک من معرفته قبل الخوض فی تحقیق هذا المقام

و إثبات المصوره لأجساد النباتات و الحیوان أن المنسوب إلی الماده و استعدادها لم یجز أن یکون إلا أمورا جزئیه شخصیه من خصوصیات الأزمنه و الأمکنه و الأوضاع و أما الأمور الدائمه الوقوع و خصائص الأنواع فلا بد أن ینسب إلی أسباب فاعلیه علی الوجه الکلی- فإذا تقررت هذه الأمور فثبت أن اختلاف أشکال الأعضاء و خلقها و مقادیرها و أوضاعها- و کذلک کون کل عضو من الأعضاء علی صوره خاصه ینتفع بها الإنسان و الحیوان من التشکیلات و التصویرات سیما ما فی أعضاء الرأس من العین و طبقاتها و الأنف و الفم و الأسنان و اللسان و الشفتین و غیرها و ما فی کل منها من المنافع التی بعضها

1- أقول لا ینحصر المنشأ فی الأمور النفسانیه بل الأمور الطبیعیه أیضا شی ء لا یجوز الشک فی تأثیرها و هو قدس سره بهذا و أمثاله مما قد سبق قد طوی بساط الطبیعیات و الطبیات- و قوله الرطوبه السیاله لا یمکن إلخ هذا فی غیر الوضع محال ممنوع خ ل و السند وجود مرکب القوی کاللبن و الخل، س ره

ص: 118

للضروره و بعضها للراحه و الفضیله و الزینه کأشفار العینین و سواد الحاجبین- و تقعیر أخمص القدمین لا یمکن أن تکون منسوبه إلی الماده المنویه لما علمت من الوجوه المذکوره و لا إلی قوه سفلیه کالطبائع الجسمانیه لأن فعل الطبیعه لا یکون إلا علی نمط واحد و نحو غرض واحد أو غرضین و لا یمکن فیها فنون الأغراض و صنوف الدواعی و القصود بل لا بد و أن ینسب إلی أمور نفسانیه منبعثه من أغراض علویه مؤدیه إلی عالم عقلی و سر سبحانی بل نقول من رأس قولا کلیا إن السبب الفاعلی لبدن الحیوان إما أن یکون أمرا عدیم العلم و الإدراک کالطبائع [(1)](#content_note_118_1) و ما فی حکمها و أما أن یکون أمرا ذا علم و إدراک.

و الأول محال لشهاده کل فطره سلیمه علی أن فاعل هذا الترتیب العجیب و النظم المحکم یستحیل أن تکون قوه عدیمه الشعور.

و الثانی لا یخلو إما أن یکون هو الباری بلا واسطه أم لا.

و الأول محال بالبراهین القطعیه و الأدله النقلیه لأن ذاته تعالی أجل أن یفعل فعلا جزئیا متغیرا مستحیلا کائنا فاسدا و من نسب إلیه تعالی هذه الانفعالات و التجددات- فهو من الذین لم یعرفوا حق الربوبیه و معنی الإلهیه وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ\* أو لم یعرفوا معنی الفاعلیه و التأثیر و أن وجود کل معلول من فاعله القریب کوجود الضوء من المضی ء و الکلام من المتکلم لا کوجود البناء من البناء و لا شک لمن له قدم راسخ فی العلم الإلهی و الحکمه التی هی فوق العلوم الطبیعیه أن الموجودات کلها من فعل الله بلا زمان و لا مکان و لکن بتسخیر القوی و النفوس و الطبائع و هو المحیی و الممیت و الرازق و الهادی و المضل و لکن المباشر للإحیاء ملک اسمه إسرافیل و للإماته ملک اسمه عزرائیل یقبض الأرواح من الأبدان و الأبدان من الأغذیه و الأغذیه من التراب و للأرزاق ملک اسمه میکائیل یعلم مقادیر الأغذیه

1- و من الأجزاء المادیه المنویه فما ذکر فی بیان المحالیه من قوله لشهاده کل فطره إلخ علی سبیل الاختصار و إلا فقد مضی ما هو الأصل و العمده فی الإشکال، س ره

ص: 119

و مکائیلها و للهدایه ملک اسمه جبرئیل و للإضلال [(1)](#content_note_119_1) دون الملائکه جوهر شیطانی اسمه عزازیل و لکل من هذه الملائکه أعوان و جنود من القوی المسخره لأوامر الله- و کذا فی سائر أفعال الله سبحانه و لو کان هو المباشر لکل فعل دنی لکان إیجاده للوسائط النازله بأمره إلی خلقه عبثا و هباء تعالی الله أن یخلق فی ملکه عبثا أو معطلا- و ذلِکَ ظَنُّ الَّذِینَ کَفَرُوا.

و الثانی لا یخلو إما جوهر عقلی من العقول الصریحه و الملائکه الرفیعه أو جوهر نفسانی.

و الأول أیضا محال بمثل ما مر من حیث إن فعلها لا یتغیر و لا یتکثر تکثیرا بالأعداد و الأزمنه فإن تلک الجواهر لیست مباینه الذوات عن ذات الحق الأول- و إنما هی أشعه شمسه و أضواء نوره یفنی ذواتهم فی ذواته تندرج أنوارهم فی نوره.

و الثانی و هو کون فاعل البدن هو النفس لا یخلو إما أن یکون فعلها للبدن فعلا اختیاریا مسبوقا بقصد و إراده و علم زائد علی ذاتها أو لا یکون.

و الأول باطل فإنا الآن مع کمال علومنا لا نعلم کیفیه الأعضاء فی أشکالها- و مقادیرها و أوضاعها و طبائعها إلا بعد ممارسه التشریح فکیف یمکن أن یقال إنا کنا عالمین فی ابتداء تکوننا لهذه الأمور و قادرین علیها بالقصد و الاختیار فیبقی الشق الأخیر و هو أن فاعل البدن و الأعضاء هو النفس و هو أیضا لا یخلو من أحد الأمرین- و هو أن فعلها للبدن علی سبیل الاستقلال أو علی ضرب من الطاعه و الخدمه لأمر من الله و ملکوته و الأول محال لأن النفس غیر مستقله فی الوجود فکیف فی الإیجاد کیف و النفس الإنسانیه عند تشکل الأعضاء و حدوث صورها فی غایه العجز و النقصان لا یملک

1- إن قیل فلم کان أرکان العرش أربعه کما ورد فی الأخبار قلت أما أولا فلأن عزازیل فعله فی هذا العالم خاصه بخلاف أفعال الملائکه الأربعه فإنها موجوده فی العوالم الباطنه فی کل بحسبه إلی الحضره الأحدیه و نور الأنوار و أما ثانیا فلأن الشر مجعول بالعرض لا بالذات و أما مظاهره و رقائقه الظاهره فی بعض الأحیان للأنبیاء و الأولیاء فهی أقوی و أظهر من نفسه إذ فی جانب النور و العقل و الرحمه و نظائرها- الظاهر أقوی من المظهر و فی جانب الظلمه و الجهل و الغضب و أمثالها المظهر أقوی من الظاهر فتلطف، س ره

ص: 120

الإنسان حینئذ لنفسه نفعا و لا ضرا و لا موتا و لا حیاه و لا نشورا و فاعل هذه التشکیلات و التصویرات و الترتیبات لا بد أن یکون صانعا حکیما و مدبرا علیما فلم یبق من الشقوق و الاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان و مشکلها و مصورها و غاذیها و منمیها و مولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس و قواها المطیعه لإراده الله و حکمته و هذه النفس تتقلب فی أطوار الکون کیف یشاء الله بأمره ففی بعض الأطوار شأنها تصویر المواد و الأجسام بصورها المناسبه لاستعدادها کما فی الأرحام و فی بعض النشئات شأنها- تصویر القوی الحساسه بصورها المناسبه لجوهر الحس من المحسوسات الحاکیه لعالم النور فی عالم الظلام و فی طور آخر شأنها تصویر المدارک الباطنه بصور الخیالات و الأوهام.

و فی نشأه أخری شأنها تصویر الذوات بصور الحقائق و المعانی الإلهیه و العلوم الربانیه- و علی ما ذکرناه [(1)](#content_note_120_1) یحمل کلام بعض المحققین من اتباع الحکماء فی کیفیه تکون الجنین و هو أن الماده تستعد لأمر واحد هو النفس و لکن النفس [(2)](#content_note_120_2) لها آلات و لوازم و قوی متخالفه یتحد نحوا من الاتحاد فوجب أن یکون فی الماده استعدادات بالقوه [(3)](#content_note_120_3) مختلفه یتحد علی ضرب من وجوه الوحده و هی کیفیه [(4)](#content_note_120_4) المزاج کاتحاد أشیاء فیها ترکیب ثم کل قوه یجب أن یکون ترکبت فیها هیئات هی لوازم لتلک القوی بها تصیر فعاله فبسبب هذه الهیئات و الآلات ینقسم عضو واحد إلی أعضاء کثیره و بسبب اختلاف ترتیبات القوی یختلف أوضاع هذه الأعضاء و هذا کما أن

1- من أن المصوره مرتبه من مراتب النفس، س ره

2- أی لکن لها وحده جمعیه و المراد بالآلات الأرواح البخاریه و الأعضاء- و باللوازم الهیئات النوریه التی فی النفس بنحو أعلی فی مقام الکثره فی الوحده- و بالقوی شئونها التی لها فی مقام الوحده فی الکثره و هی ظلال تلک الهیئات النوریه، س ره

3- أی کما أن المستعد لها بالفعل مختلف کذلک تلک الاستعدادات مختلفه بالقوه- فاختلاف کل منها من سنخه و لا یجوز أن یقال کما سیشیر إلیه المصنف قده إن الاستعداد البعید بالفعل فغیره بالقوه لأن الکلام مطلق، س ره

4- أی ما به الاستعداد کیفیه المزاج إلا أن یبنی علی مذهب من یری أن المسمی بالإمکان الاستعدادی و هو بعینه الکیفیه المزاجیه کما مر فی السفر الأول، س ره

ص: 121

بالهیئات التی وجدت فی الأول و العقول الفعاله أعنی المعقولات وجد ما بعدها و کما أنه ینتقش فی العقول تلک الصور علی اللزوم فکذلک ینتقش فی القوه الغاذیه مثلا صوره تشکل الإنسان بشرکه الماده بوجود هذه القوه فی الماده انتهی کلامه و المقصود منه إزاله الاستبعاد من صدور هذه الأفاعیل عن النفس بتوسط قواها و هیئاتها و سبب ذلک أن جمیع الموجودات التی بعد الوجود الأول الواجب یشتمل لوحدته علی لوازم و هیئات و معانی کثیره بحسب مقامه و مرتبته فی الوجود یحاکی السبب الأول فی کونه واحدا و مع وحدته عین جمیع الصفات الإلهیه و الأسماء الربانیه و قد علمت من قبل أن الباری کل [(1)](#content_note_121_1) الأشیاء بلا تکثر و هکذا کل ما هو أقرب إلیه أشد وحده و أکثر جمعا للمعانی حتی أن کل موجود عالم فی نفسه یحاکی عالم الربوبیه فالنفس الإنسانیه یجتمع فی ذاتها جمیع ما یتفرق فی البدن و صور الأعضاء من القوی و الآلات فاختلاف أشکال الأعضاء ظلال لاختلاف القوی المدرکه- و المحرکه المنبثه [(2)](#content_note_121_2) آلاتها فی سائر الأعضاء حسب انبثاث الروح المنبعث من القلب

1- فإن المراد أنه مصداق واحد أحد یترتب علیه من الخیرات و الکمالات ما یترتب علی کل المصادیق المتفرقه و الوجودات المتشتته و آیته الإنسان الکامل الذی فیه شی ء کالملک و شی ء کالفلک و شی ء کالحیوان و شی ء کالنبات و شی ء کالطبائع و الجمادات و غیرها مع أنه واحد و هذا هو الکثره فی الوحده و لا تتوهمن أن کون البسیط کل الأشیاء هو کون الوحده فی الکثره لأن هذا مقام الفعل و ذلک مقام الذات- و هذا هو العلم الفعلی و ذلک هو العلم العنائی الذاتی و هذا شی ء وصل إلیه الکثیرون- و ذلک شی ء وصل إلیه الأقلون بل لم یصل إلیه باعتقاد المصنف قدس سره إلا أرسطاطالیس- و قال قدس سره فی موضع آخر لم أجد علی وجه الأرض من له علم بذلک و إن لم یکن کذلک- لأن کلا المقامین مما وصل إلیهما العرفاء الشامخون حتی صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل فی المجمل و شهود المجمل فی المفصل، س ره

2- فی هذه العباره مسامحه لأن المراد بالآلات إما الأعضاء المفرده کالشریان و العصب و الورید و نحوها فلیس انبثاثها حسب انبثاث الروح بل بالعکس إذ یقال انبثاث المقبول علی حسب انبثاث القابل لا بالعکس إلا أن یجعل حسب بمعنی سبب أو طبق مع أن القوی المدرکه سوی اللمس غیر منبثه آلاتها لأن آلاتها فی الرأس خاصه و أما القوی و هو خلاف الظاهر إذ أکثر استعمال الآله فی الروح البخاری و الأعضاء و أما أن ذا الآله ما هو فأمره سهل و هو الأصل المحفوظ فی القوی- و السنخ الباقی فیها و آلات المحرکه مثل المحرکه عضله و حددت بخمسمائه عضل. ثم فی قوله المنبعث من القلب فی الأورده و الشرایین أیضا تسامح لأن الروح الذی هو آله القوی المدرکه و المحرکه هو الروح النفسانی الدماغی و هو فی الأعصاب لا فی الأورده و الشرایین و إنما فیهما الروح الحیوانی القلبی و الطبیعی الکبدی و الأرواح ثلاثه کما صرحوا به لکن لما کان الروح النفسانی أصله الروح الحیوانی و یصعد من القلب إلی الدماغ سامح فیه، س ره

ص: 122

فی الأورده و الشرایین و تلک القوی أیضا مع اختلافها و تشعبها یجتمع فی وجود النفس و تتحد بها النفس کاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل و بالجمله القوی السافله تتفرع- و تتوزع عند انفصالها و فیضانها عن القوی العالیه ثم تفعل أفاعیلها المختلفه علی حسب أغراض تلک القوی العالیه خدمه و طاعه إیاها و إن لم یکن لها شعور بتلک الأغراض و الغایات کما أن القوه الجاذبه و الهاضمه و الدافعه تفعل فعلها لأغراض النفس فی تدبیرها للبدن و لیس للجاذبه و الهاضمه شعور بذلک الغرض بالاستقلال و لکن علی حسب التبعیه و الاتصال بالنفس و کذلک فی القوی الإدراکیه فإن قوه السمع و قوه البصر یفعلان فعلهما لغرض النفس و إدراکهما عین إدراک النفس و للنفس [(1)](#content_note_122_1) فی ذاتها سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لذلک [(2)](#content_note_122_2) یصدر عنها هذه الإدراکات فی النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهره فکل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما یفعل خدمه و طاعه للنفس علی حسب الجبله فهکذا حکم القوه المصوره فی تصویر

1- الفقره السابقه فی مقام الوحده فی الکثره للنفس و هذه فی مقام الکثره فی الوحده لها فالنفس أیضا کل القوی بلا تکثر، س ره

2- لا یقال ما یدرک عند التعقل هو الصور الخیالیه من المبصرات و المسموعات و غیرهما قد صارت قویه لا أن فی ذات النفس بصرا و سمعا و غیرهما لأنا نقول لا نعنی بالبصر إلا ما حضر عنده الضوء و اللون مثلا و غیرهما من المرئیات بهذه الشده التی فی هذا البصر و لا بالسمع إلا ما حضر عنده الصوت کما فی هذا السمع و کذا فی الباقی- فإن شئت سم ذلک خیالا فإن الخیال حینئذ کان فی ذاته تلک القوی و هو مرتبه من النفس کما لو سمی أحد هذه الحواس خیالا و المحسوسات متخیلات لم یکن مشاحه فی الاسم، س ره

ص: 123

الأعضاء و تشکیلها علی حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها.

و لیس لأحد أن یعترض بأن القوه المصوره قوه جسمانیه لا شعور لها بهذه الأغراض فکیف تفعل هذه الأفاعیل التی یترتب علیها تلک الأغراض و ما خلقت إلا لتلک الفوائد و الغایات.

لأن جوابه أن تلک القوه مما تستخدمها قوه أخری فوقها هی النفس فإن رجع و قال إنا نعلم أن نفوسنا غیر شاعره بتلک الأغراض و المنافع و المصالح.

قلنا نفسک ما دامت بالقوه و فی حد النقصان حکمها حکم تلک القوه المصوره- التی تفعل فعلها بالمباشره خدمه و طاعه لقوه أخری فوقها و لو فرضنا نفسک قد خرجت من حد القوه و النقصان إلی حد الفعلیه و الکمال لشاهدت بنور البصیره أنها تستخدم سائر القوی التی هی من جنودها و خدمها لأجل أغراض و مصالح حکمیه فیها صلاح شخصها أو نوعها إما بحسب نشأه الطبیعه أو نشأه أخری فقول القائل المذکور إن الماده تستعد لأمر واحد هو النفس أراد بالماده المنی و بالاستعداد استعدادا بعیدا من شأنه أن یصیر قریبا بانفعالات و استحالات کثیره یطرأ علیها شیئا بعد شی ء فإن الفائض علیه من آثار النفس لیس إلا صوره حافظه لترکبه من الفساد و الضیعان لکن من شأن تلک الصوره أن تقوی و تتکامل و تشتد حتی تبلغ إلی مرتبه فوقها و هکذا الکلام فی تلک المرتبه من الصوره و قوله لکن النفس لها آلات و لوازم و قوی متخالفه تتحد نوعا من الاتحاد أراد به اختلاف درجات النفس و مقاماتها- فکل ما یعد من آلات النفس و قواها کان تلک الآله و القوه تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها علی وجه یصلح أن تصیر معده لفیضان صوره أخری مستعمله إیاها قاهره علیها من غیر تمرد و عصیان فی جبلتها و هکذا إلی آخر مرتبه من مقامات النفس و هذا هو الدین الإلهی الفطری الذی جبل علیه کل قوه أنها تفعل فعلها علی وجه یکون مطلوبها- لا یناقض مطلوب ما هو فوقها بل ینحو نحوه و یؤم قصده و یجری فی طریقه.

و بهذا یندفع الإشکال بأن المصوره لو کانت من قوی النفس یلزم أن یفعل الآله قبل حدوث مستعملها أعنی النفس و ذلک لأن تلک القوه قبل فیضان النفس لم تکن

ص: 124

موصوفه بأنها آله للنفس بل کانت بمنزله صوره أو کمال أول کسائر القوی الحیوانیه أو النباتیه التی تحدث قبل النفس الإنسانیه فإن الصوره الحیوانیه بل التی قبلها- أی الصوره النباتیه إذا حدثت فی ماده البدن لا شبهه فی أنها تفعل أفاعیلها لا علی سبیل التوسیط بل علی وجه الاستقلال و الرئاسه ثم إذا اشتد کماله و قویت ذاته و بلغت إلی مقام الناطقه متحده معها استحالت ذاتها مقهوره مطیعه لأمر الله و فعلت ما کانت تفعل خدمه و طاعه لهذا الجوهر العالی و هو المراد بقوله یتحد نوعا من الاتحاد- لأن النفس الإنسانیه هی بعینها تدرک الکلیات و الجزئیات و تحس و تحرک و تغذو و تنمو و تولد و تحفظ المزاج و بالجمله تفعل بذاتها جمیع ما فعلت الصوره الجمادیه- و النفس النباتیه و النفس الحیوانیه فهی بوحدتها کل هذه الجواهر التی توجد فی الخارج کل منها نوعا مستقلا تاما فی هویته و ذاته و قوله فوجب أن یکون فی تلک الماده استعدادات مختلفه تتحد معها علی ضرب من الوحده و هی کیفیه المزاج لم یرد به أن فی المنی استعداد فیضان جمیع هذه القوی و الآلات النفسانیه و لوازمها ابتداء فی أول الکون حتی یرد [(1)](#content_note_124_1) علیه أن استعداد النطفه لقبول النفس الناطقه و قواها لا یحصل إلا بعد صیرورتها بدنا إنسانیا و صیرورتها بدنا إنسانیا لا یحصل إلا بعد وجود هذه القوی- و الآلات و اللوازم و قد علمت [(2)](#content_note_124_2) مما ذکر مرارا أن الإمکانات و الاستعدادات القریبه أبدا تابعه للصور و الکیفیات الموجوده بالفعل فما به الاستعداد و القوه شی ء غیر نفس الاستعداد و القوه و غیر المستعد له و المقوی علیه لکن یجب أن یکون مناسبا إیاه و واقعا فی طریقه کأجزاء الحرکه کل سابق منها یوجب استعداد اللاحق- فمراده أن [(3)](#content_note_124_3) المنی جوهر من شأنه أن یصیر بتوارد الانفعالات و التقلبات أن یطرأ علیه

1- أی لو کانت صور الأعضاء کالعین بطبقاتها و رطوباتها معلوله لهیئات القوی- لزم الدور فی القوی الإنسانیه لأن استعداد قبول القوه الباصره بعد قبول صوره العین- و صوره تقاطع العصبتین و هذه الصور بعد وجود هذه القوه إذ الفرض أن الصور ظلال الهیئه المعنویه للقوی، س ره

2- لزوم الدور خاص بالقوی الإنسانیه و الحیوانیه و هذا عام لضروره ما به الاستعداد فی کل مستعد قریب، س ره

3- حاصله أن للصوره درجات کما للقوه درجات فکل درجه سابقه من الصوره ما به الاستعداد لکون لاحقتها ظلا لهیئه من القوه و أما الدرجه الأولی من الصوره- فمشروطه بسبق صوره و کیفیه مخالفتین لها، س ره

ص: 125

استعدادات متعاقبه ینتهی آخرها أن یصیر بدنا إنسانیا فیه أعضاء مختلفه یرتبط کلها إلی عضو واحد هو القلب نسبته [(1)](#content_note_125_1) إلی سائر الأعضاء کنسبه النفس إلی سائر القوی و هذه الاستعدادات التی هی بالفعل متکثره متشعبه فی القلب و الأعضاء کانت حین کانت بالقوه راجعه إلی استعداد واحد هو مبدأ سائر الاستعدادات علی سبیل القبول کما أن جوهر النفس مبدأ سائر الصور و الفعلیات علی سبیل الفعل و هو مزاج النطفه و ذلک لأن النطفه یجب أن یکون علی مزاج اعتدلت فیه الأطراف و لم یکن فیه قوه جانب دون أخری- و لا فعلیه طرف غیر طرف حتی یکون ماده عاریه من جمیع القوی و الکیفیات لتصیر قابله لصوره کمالیه یصدر عنها جمیع الأطراف و الأضداد کالجذب و الدفع و الشهوه و الغضب و المحبه و النفره و الأفاعیل المختلفه التی بعضها من باب الطبع و بعضها من باب الحس و المحسوس و بعضها من باب العقل و المعقول و لو کان فی الماده فعلیه شی ء من الطبائع و الصور لم یکن فی قوتها قبول الکل و لهذا تری النطفه الإنسانیه- من أضعف الأشیاء جوهریه و قوله و کما أن بالهیئات التی وجدت فی الأول و العقول الفعاله وجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إلیه من أن کل قوه فعاله تشتمل بوحدتها التامه علی حقائق ما یصدر عنها علی نحو الکثره و التفصیل اشتمال [(2)](#content_note_125_2) البحر علی قطرات الأمطار و اشتمال الجبل علی الحصی و الأحجار و قوله و کما أنه ینتقش فی العقول تلک الصور علی سبیل اللزوم فکذلک ینتقش فی القوه الغاذیه مثلا صوره تشکل الإنسان بشرکه الماده لم یرد به أن أشکال أعضاء الإنسان منتقشه بالفعل فی تلک القوه حتی یرد علیه أن تلک القوه اتفقوا علی أنها عدیمه الشعور و الإدراک کیف و النفس التی هی أقوی منها لا علم لها بتلک الأشکال و الهیئات إلا بعد ممارسه التشریح- بل أراد به اشتمال تلک القوه علی حیثیات و جهات متناسبه لتلک الأشکال و الصور

1- لیس مراده التخصیص بالقلب بل تمثیل برئیس الأعضاء لأنه کأصل شجره و الأعضاء المرءوسه فروعه، س ره

2- بل کاشتمال العقل البسیط الإجمالی علی العقول التفصیلیه، س ره

ص: 126

لأنها کالواسطه و الخلیفه فی فیضان تلک الأمور من المبادی و لا بد للواسطه أن ینوب مناب المبدإ الأصل فی أن یتضمن ما یصدر عنه علی وجه أعلی و أشرف و اعلم أنا لم نذهب إلی أن الأول تعالی و لا العقول الفعاله محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا إلی أن کل عاقل بالفعل یتحد [(1)](#content_note_126_1) بالمعقولات کما ذهب إلیه بعض القدماء و بینا ذلک علی وجه الإحکام و الإتقان بما لم یبق فیه مجال ریب و شبهه فثبت من ذلک أن کل قوه عالیه توجد فیها جمیع ما هو دونها علی وجه أعلی و أبسط و الحکماء مع اتفاقهم علی أن مبدع الکل ذات واحده بسیطه غایه الوحده و البساطه و مع بساطته علی هذا الوجه الأکید الشدید هو خالق الأبدان و الأعضاء الحیوانیه و إن شئت فارجع إلی ما ذکروه فی باب عنایته تعالی بالأشیاء و إلی کتاب منافع الأعضاء لجالینوس و إلی کتاب بقراط و أفلاطون و سائر کتب التشریح حتی تعلم أنهم متفقون علی أن فاعل الأبدان و الأعضاء هو الله سبحانه و لا ینافی ذلک إثباتهم الوسائط العقلیه و القوی النفسانیه و الآلات الطبیعیه علی حسب جریان قضاء الله و قدره إذ لیس من دأب الحکیم مباشره الکنس و دفع الفضولات و مزاوله المزابل بل فعله الخاص هو الحکم و الأمر و الهدایه و القضاء و الإنزال و الإرسال دون الحرکات و الانفعالات و من عزل الوسائط عن أفاعیلها فما قدر حق قدر عظمه الله کما قال تعالی وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قالُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ عَلی بَشَرٍ مِنْ شَیْ ءٍ الآیه.

##### زیاده تنویر و تصویر:

و اعلم أن الصور الجزئیه الجسمانیه حقائق کلیه موجوده فی عالم أمر الله و قضائه کما قال الله تعالی وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ فالخزائن هی الحقائق الکلیه العقلیه- و لکل منها رقائق جزئیه موجوده بأسباب جزئیه قدریه من ماده مخصوصه و وضع مخصوص و زمان و أین کذلک فالحقائق الکلیه موجوده عند الله بالأصاله و هذه

1- و ذلک الاتحاد هنا انطواء وجود الکل فی بسیط الحقیقه، س ره

ص: 127

الرقائق الحسیه موجوده بحکم التبعیه و الاندراج فالحقائق [(1)](#content_note_127_1) بکلیاتها فی وجودها العلوی الإلهی لا ینتقل و رقائقها بحکم الاتصال و الإحاله و الشمول لسائر المراتب تتنزل و تتمثل فی قوالب الأشباح و الأجرام کما مر من معنی نزول الملائکه علی الخلق بأمر الله و الرقیقه [(2)](#content_note_127_2) هی الحقیقه بحکم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشده و الضعف و الکمال و النقص أ لا تری إلی عزرائیل و قیام حقیقته الکلیه بین یدی الله و حمله لأحد أرکان عرش الله الأعظم و عظم منزلته و حضرته لا یبرح عن مقامه و لا یتزحزح و لکن رقائقه و جنوده بحکم إحاطته و تنزلاته و تصرفاته فیما تحته قائمه بأنفس الخلائق فلکل نفس [(3)](#content_note_127_3) منفوسه رقیقه من حقیقته الکلیه هی المباشره لقبض تلک النفس و العماله لأجلها علی شاکله عمله من جذب الأغذیه و تجرید العلوم من محسوساتها و تجرید المحسوسات عن موادها الجزئیه و هو فی مقامه الأصلی بین یدی الله تعالی لا یشغله شأن عن شأن و کذلک الحقیقه الکلیه الجبرئیلیه من عالم أمر الله واقفه بین یدی الله و کل من کان فی ذلک فهو مضاف إلیه تعالی إذ لا یتشرف بتشریف هذه الإضافه إلا من کان من أهل القدس و التجرد و حقیقه جبرئیل من هذا القبیل و لذلک یتلقی من ربه ما ینزل بواسطه رقائقه الممثله المتصله بسائر من یتصل به باطنهم من نبی و رسول وحیا کفاها و صراحا أو وارث و ولی إلهاما و تعلیما بأنواع التمثیلات و التعلیمات کما قال الله تعالی وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً- أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا و قال عَلَّمَهُ شَدِیدُ الْقُوی فالشدید القوی إشاره

1- و هی أرباب الأنواع و هی لکونها موجودات تامه لا حاله منتظره لها و لا نقل و لا تحویل فیها لا تتجافی عن مقامها و لکن بحکم الإحاطه التی لها بالمراتب التی دونها کون تلک المراتب و الرقائق نازله متسفله نزول الحقائق و تسفلها و هذا معنی تنزل الملک المقرب فکلمه رقائقها بوجه مقتحمه فکأنه قال الحقائق لا تنقل- و فی عین عدم نقلها تتنزل بحکم الاتصال و الإحاطه و لکن للتنزیه و لشیمه التأدب- أسند التنزل إلی الرقائق و إلا فلا تنزل بعد الرقائق الجزئیه الطبیعیه و یمکن علی بعد أن یحمل الرقائق هنا علی الرقائق المثالیه و حینئذ فالتنزل واضح، س ره

2- و لکن بنحو الضعف کما أن الحقیقه هی الرقیقه بنحو الشده، س ره

3- الصفه للتعمیم کما فی قوله تعالی وَ لا طائِرٍ یَطِیرُ بِجَناحَیْهِ، س ره

ص: 128

إلی جبرئیل و قواه إشاره إلی رقائقه الممثله للأنبیاء کتمثله فی صوره دحیه الکلبی للنبی ص [(1)](#content_note_128_1) و کذلک إسرافیل مع عظم وجوده عند الله و حمله العرش علی کاهله- و نفخه فی الروح الکلی الفلکی الجامع لتفاصیل أرواح الخلائق یتولی النفخ الروحی التفصیلی بکل روح بواسطه رقائقه المتصله بالأرواح الجزئیه و هو فی أفقه الأعلی بین یدی ربه لا یشغله شأن عن شأن لأن عامله الذی فیه نحو وجوده الکلی فوق عالم التغیرات الزمانیه و التجددات المادیه و کذلک المیکائیل ع قائم بین یدی ربه یتلقی منه ما صرف فیه من إنزال الغیث و إعطاء الأرزاق فی کل وقت و زمان لتنزیل تنوعات ما به یحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلی حجاب إلی أن یظهر بواسطه ما صرف فیه من قوی عماله من الآدمیین و غیرهم فی تصویر أنواع الأرزاق البدنیه- فرقائقه موصله لذلک و حقیقته الکلیه لم یبرح من مقامها و لم یتغیر عن حالها و لا یشغله شأن عن شأن و هکذا قیاس جمیع القوی المدرکه و المحرکه فی أن لکل نوع منها مقامات متعدده متفاوته فی العلو و الدنو و الشرف و الخسه بعضها عقلی صرف و بعضها مثالی و بعضها حسی [(2)](#content_note_128_2) و بعضها جسمانی صرف و أکثر الناس إنما وقعوا فی الأغلاط و الشبه العظیمه لعدم مراعاتهم حقوق کل مرتبه و مقام و نظرهم إلی الأشیاء بعین العوراء مثال ذلک اختلافهم فی فعل المصوره فطائفه نسبوا هذه الأفاعیل إلی قوه جسمانیه عدیمه الشعور فأبطلوا حق الله و حق ملائکته المقربین فعمیت بصرهم الیمنی و نظروا بالعین العوراء إلی عالم الخلق دون عالم الأمر و طائفه أخری نسبوا أفعال المصوره من التشکیل و التخلیق المتغیر الفاسد المتجدد و الهابط فی مهوی النزول إلی ذات الله فهؤلاء أبطلوا حق عباد الله و عزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعمیت بصیرتهم الیسری و أرادوا أن ینظروا بالعین العوراء إلی الحق دون الخلق

1- و کما أن نفخ الأرواح فی المواد بفعله و فعل رقائقه کذلک إلباس الصور بالمواد- فخلع صوره الکیلوس مثلا من الماده بفعل رقیقه عزرائیل و لبسها صوره الکیموس بفعل رقیقه إسرافیل، س ره

2- أی بالذات و بعضها جسمانی أی حسی بالعرض و الأول مجرد فی الجمله دون الثانی ثم إنه علی حذو ما سبق من القوی من عد عزرائیل من الأرکان ینبغی أن یذکره مع رقائقه و لکن أدرجه فی قوله و هکذا قیاس جمیع القوی إلخ، س ره

ص: 129

ففات عنهم الحق و الخلق جمیعا إذ الخلق طریق إلی الحق فمن أبطل الطریق و ضل عن سواء السبیل فکیف وصل إلی الحق فلا جرم قد حشروا أعمی العینین مطلقا- بعد ما کان لهم قوه البصر و إمکان النظر إذ لم ینظروا فی آیات الله و حکمته و لم یتفکروا فی صنع الله و عنایته فیکون حالهم یوم القیمه کما حکی الله بقوله وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیامَهِ أَعْمی قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِی أَعْمی وَ قَدْ کُنْتُ بَصِیراً قالَ کَذلِکَ أَتَتْکَ آیاتُنا فَنَسِیتَها وَ کَذلِکَ الْیَوْمَ تُنْسی

#### فصل (8) فی الإشاره إلی تعدید القوی النفسانیه و ما دونها علی سبیل التصنیف

##### و معنی التصنیف هاهنا

أن هذه القوی لا یتمیز بعضها عن بعض بفصول ذاتیه کما فی الأنواع النباتیه و الحیوانیه بل امتیازها بعوارض إنسانیه من تقدم بعضها علی بعض و استخدام بعضها قبل بعض و هذه القوی بمنزله أجزاء النفس الإنسانیه قبل أن صدرت و انبسطت عنها و انفصلت فی أجزاء البدن کل قوه فی موضع یلیق بها- فتنقسم النفس أولا إلی أجزاء ثلاثه هی نفوس ثلاثه فی مواضع أخری نفس نباتیه موضعها الکبد و نفس حیوانیه موضعها القلب [(1)](#content_note_129_1) و نفس إنسانیه سلطانها فی الدماغ- و هذه النفوس متعاقبه فی الحدوث و البقاء فالجزء النباتی یحدث أولا ثم الحیوانی ثم الإنسانی و الأولان ینعدمان بفساد المزاج و بطلان الاستعداد دون الجزء الإنسانی- فإنه یبقی فی النشأه الآخره إذ لیس حدوثه بواسطه الاستعداد و تعدیل المزاج بل هو أمر ربانی و سر سبحانی و نسبته إلی الحق نسبه الضوء إلی المضی ء بالذات- فالروح باق ببقاء الله کما ستعلم فی مقامه.

##### و الغرض هاهنا الإشاره إلی تقسیم القوی و ترتیبها.

###### اشاره

1- بل قال الطبیعیون موضعها الدماغ لأن النفس الحیوانیه متشعبه إلی الحساسه و المحرکه و کلتاهما فی الدماغ و النفس الإنسانیه لا موضع لها کما أشار إلیه بقوله سلطانها فی الدماغ نعم القوه الحیوانیه التی بها قبض القلب و الشراءین و بسطهما و تدبیر الروح الذی فیهما فی القلب کما قالوا و سیجی ء الکلام فی تلک القوه، س ره

ص: 130

###### فالإنسانیه مخدومه القوی

کلها [(1)](#content_note_130_1) و هی تخدم العقول العالیه کالعقل الفعال و الذی قبله و الذی بعده و هو العقل المستفاد و الذی یلیه و هو العقل بالفعل و یلیه المسمی بالعقل بالملکه

###### و الحیوانیه تخدم الإنسانیه

و تستخدم الحیوانیه النباتیه و لها ثلاث قوی کما مر الغاذیه و المنمیه و المولده.

و الحیوانیه أیضا لها قوتان قوه محرکه و قوه مدرکه و المحرکه إما باعثه أو فاعله و المحرکه الباعثه هی التی تسمی بالشوقیه و لها شعبتان أحدهما شهوانیه- و الأخری غضبیه تخدمها المحرکه الفاعله و هی تستخدم الأوتار و الرباطات المتصله بالأعضاء المستخدمه للأعضاء ففی خدمه الشهوه یجذب الأوتار إلی جانب المبدإ و هو القلب- و فی خدمه الغضب ترخیها و یمددها إلی خلاف تلک الجهه للدفع.

و أما المدرکه الحیوانیه فتنقسم بقسمین قسم یدرک من خارج و قسم یدرک من داخل و المدرک الداخلی ألطف و أشرف من المدرکات الخارجیه و هی بمنزله القشور و النخالات له و المدرک من داخل أیضا ینقسم إلی مدرک الصور و إلی مدرک المعانی- فمنها الحس المشترک ثم الخیال و المصوره ثم المتصرفه فی الطرفین المسمی بالمتخیله- بالقیاس إلی الحیوانیه و المتفکره بالقیاس إلی الإنسانیه ثم الوهمیه ثم الحافظه- ثم الذاکره و المسترجعه.

###### و أما النفس الإنسانیه

فتنقسم إلی عامله و عالمه فالعامله هی التی بها تدبیر البدن و کمالها فی أن یتسلط علی سائر القوی الحیوانیه و لا یکون فیها هیئه إذ غایته انقهاریه لهذه القوی بل یدبرها علی حسب حکم القوه النظریه و أما العالمه فهی القوه النظریه و هی التی بسببها صارت العلاقه بین النفس و بین المفارقات لتنفعل عنها- و تستفید منها العلوم و الحقائق فالعامله یجب أن لا تنفعل عن قوی البدن و العالمه یجب أن تکون دائم التأثر عن المفارق دائم المراجعه إلی عالم الذکر الحکیم لتحصل لها ملکه الاتصال بالمبدإ الفعال فصارت نسبه اتصالها إلی المبدإ الفعال و الصوره

1- الضمیر راجع إلی القوی لا إلی الإنسانیه کما لا یخفی اللهم إلا أن یراد بالإنسانیه هاهنا العقل العملی فإنه یخدم النظری، س ره

ص: 131

المجرده بالفعل المطلق بعد ما کانت بالقوه المطلقه فکانت هیولانیا ثم بالملکه عند حصول الأولیات ثم بالفعل لکنها لیست تطالعها علی اللزوم بل متی شاءت من غیر کسب و إذا کانت صائره إیاها متصله بها مطالعه تلک الصوره فی ذاتها أو ذات مبدإها المقوم إیاها علی الدوام یسمی عقلا مستفادا و عنده یتم الجنس الحیوانی بحسب کماله الإنسانی البالغ- إلی کل کمال و مرتبه و هو رأس سائر القوی و مخدومها ثم العقل بالفعل و یخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملکه و العقل الهیولانی ثم العقل العملی یخدم جمیع هذه العقول فإن النظری یحدث بعده و به یستعمل و یستکمل و العقل العملی یخدمه الوهم و الوهم یخدمه الذاکره و جمیع ما بعد الوهم مرتبه و ما قبله زمانا من التی یلی البدن یخدم القوه الحافظه و المتخیله

###### ثم المتخیله تخدمها قوتان

محرکه و مدرکه فالقوه الشوقیه یخدمها بالائتمار لها و القوه الخیالیه یخدمها بعرضها الصور المخزونه فی المصوره المهیأه لقبول التفصیل و الترکیب و الحس المشترک یخدم جمیع هذه القوی- بقبوله ما یورده الجواسیس من جانب و عرضه إیاها علی المتصرفه لیرکبها و یفصلها و علی الواهمه لینظر فیها و یدرک معانیها ثم الحس المشترک تخدم الحواس بتأدیه ما حضر فی کل منها و القوه الشوقیه یخدمها قوتان الشهویه و الغضبیه و الشهوه و الغضب یستخدمان القوه المحرکه فی العضل و هی آخر درجات القوی الحیوانیه بمعنی أنها مختصه بالحیوان

###### ثم النباتیه تخدم الحیوانیه

و أولها المولده ثم الغاذیه و المنمیه تخدمان المولده و الغاذیه تخدمهما جمیعا ثم القوی الطبیعیه أعنی الجاذبه و الماسکه و الهاضمه و الدافعه تخدم القوی النباتیه لکن الهاضمه یخدمها الماسکه من جهه و الجاذبه من جهه و الدافعه من جهه و الدافعه منها تخدم الجمیع ثم الکیفیات الأربع یخدم جمیع القوی المذکوره من قبل لکن الحراره یخدمهما البروده فإنها إما أن تعد للحراره ماده- أو یحفظ ما أفاده الحراره من التحلیل و یخدمها جمیعا الرطوبه و الیبوسه و هما آخر درجات القوی و بعدها الماده القابله للکل و هی القوه الانفعالیه الجسمانیه التی تقوم بالصوره الجرمیه المقداریه أولا ثم بغیرها إلی الغایه القصوی فی الاستکمال کمرتبه العقل الفعال فیبتدی ء الوجود من أنزل المراتب النازل إلیها من أعلی المراتب فیعود

ص: 132

متدرجا فی الصعود إلی غایه ما هبط منها فالوجود کدائره تدور علی نفسها فینعطف آخره علی أوله کما قال تعالی کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ و قال هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ فإذا شرع فی الصعود و أخذ فی الارتقاء یتحد بکل صوره یتلبس بها فهذه القوی کلما ارتفعت- یتحد بدنا واحدا له ذات واحده و هویه نفسانیه و هکذا حتی یصیر إنسانا کبیرا فیه کل الموجودات بحیث یری فیه جمیع [(1)](#content_note_132_1) الأشیاء کأجزاء ذاته و ینکشف لک هذا المعنی زیاده انکشاف إذا نظرت إلی ذاتک مجرده عن الأغیار فتراها عاقلا مدرکا للکلیات و الجزئیات- متوهما حساسا سمیعا بصیرا ذا شهوه و غضب و محبه و فرح و إراده و غیر ذلک من الصفات التی لا تعد و لا تحصی و قد عرفت أن الصوره قد تکون بسیطه و قد تکون مرکبه و أن الماده قد تکون بسیطه و قد تکون مرکبه لکن فی المرکب الموجود لا بد أن یتحد ضربا من الاتحاد إذ ما لا وحده له لا وجود له فالکثره معلوله للوحده لأنها مبدأ الکثره- و أصلها و مرجعها و غایتها فبالوحده الإلهیه قامت السماوات و الأرضون و بالوحده النفسانیه قامت البنیه الحیوانیه و نحن إنما توصلنا إلی معرفه النفس و قوتها بالفعل- کما توصلنا إلی إثبات صور العناصر فی الهیولی و الأخلاط فی البدن بأنا رأینا کیفیات و کمیات فی هیولی فعلمنا أن صورها غیرها و رأینا آثارا مختلفه فی البدن فأثبتنا أخلاطا- فکذلک رأینا أفعالا نفسانیه فی بعض الأجساد فأثبتنا من جهتها أن لها مبادی أخری غیر الأجسام و عوارضها ثم توصلنا بواسطه تلک المبادی و ارتباط بعضها إلی بعض و احتیاج بعضها لبعض إلی أن لتلک المبادی مبدأ جامعا هو بالحقیقه فاعل تلک الأفعال

1- إن کانت هذه الرؤیه باعتبار الکثره فی الوحده فقد علمت أنها بنحو البساطه- فهو الکل بلا تکثر فهی کأجزاء ذاته و لا جزء بالحقیقه و إن کانت باعتبار الوحده فی الکثره- فکذلک أیضا لأنها وجودات لأصاله الوجود و ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک- و لأن الکل کمراء لذاته البسیطه التی کانت هی الکل بلا تکثر و إذا کان العاکس واحدا بسیطا کانت العکوس کثیره باعتبار القوابل واحده باعتبار الأصل لأنه رباطها و جامع شتاتها فوحدته حینئذ ظل الوحده الحقه الحقیقیه لنور النور- 132 و لنعم ما قال- ُ چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم ، س ره

ص: 133

و الآثار و هو أصل حقیقتها و صوره صورها و نفس جمیعها و هویه کلها ثم لاح لنا بواسطه أنها تدرک المعقولات و تحضر ذاتها و تدرک هویتها أنها جوهر [(1)](#content_note_133_1) قدسی لا تقبل الموت و الفساد فهی باقیه عند الله محشوره مع الملائکه و النبیین ع إذا استحکمت علاقتها معهم و حسن أولئک رفیقا

#### فصل (9) فی أن لکل بدن نفسا واحده و أن القوی التی أحصیناها تنشأ منها بل هی تفاصیل ذاتها و شروح هویتها

و اعلم أن جماعه من القاصرین لما رأوا فی الإنسان آثار مباد طبیعیه کالحراره و البروده و الجذب و الدفع و الإحاله و النضج و غیر ذلک مما یصدر مثلها من صور العناصر- و رأوا آثارا أخری نباتیه کالتغذیه و التنمیه و التولید مما یصدر من نفوس النباتات- و رأوا آثارا کالحس و التخیل و الشهوه و الغضب مما یصدر أمثالها من النفوس الحیوانیه- ثم رأوا فیه أفعالا و إدراکات نطقیه و حرکات فکریه فظنوا أن الإنسان مرکب من صوره طبیعیه و نفوس ثلاثه أخری نباتیه و حیوانیه و إنسانیه و من ارتقی من هذه الطائفه و ارتفع عنهم فی هذا الباب ارتفاعا یسیرا رأی أن الإنسان هو النفس العاقله و سائر المقامات أمور عارضه لها من مبدإ حدوثها إلی آخر دهرها حتی یکون البدن و قواه بالنسبه إلیها- کآلات ذوی الصنائع من حیث لا مدخل لها فی حقیقتها و نحو وجودها بل فی تتمیم أفاعیلها- و لیس الأمر کما زعموه.

بل الحق أن الإنسان له هویه واحده ذات نشأه و مقامات و یبتدی ء وجوده أولا من أدنی المنازل و یرتفع قلیلا إلی درجه العقل و المعقول کما أشار سبحانه

1- أما معرفه جوهریتها من ذلک فلأن المدرک لا بد و أن یکون وجوده لنفسه و العرض لیس کذلک إذ وجوده فی نفسه عین وجوده لموضوعه و أما التقدس و التجرد فلأنه لو کانت مادیه لکان وجودها للماده فلم تکن مدرکه أیضا و قس علیه عدم قبول الفساد، س ره

ص: 134

هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً [(1)](#content_note_134_1) إلی قوله إِمَّا شاکِراً وَ إِمَّا کَفُوراً و لو لم یکن للنفس [(2)](#content_note_134_2) مع البدن رابطه اتحادیه لا کرابطه إضافیه شوقیه کما زعم أنها کمن یعشق مجاورا لم یکن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلما للنفس ألما حسیا کالآلام عقلیه أو وهمیه فالنفس الإنسانیه لکونها جوهرا قدسیا- من سنخ الملکوت فلها وحده جمعیه هی ظل الوحده الإلهیه و هی بذاتها قوه عاقله إذا

1- أی الإنسان فی السلسله الصعودیه حین من الدهر أی مقام هو مرتبه الهیولیه- لم یکن شیئا مذکورا أی شیئا بالفعل و إن کان شیئا له قوه الفعلیات و الصوریات- و لذا کان من حالات وقعت علی الإنسان و جعل الحق سبحانه الإنسان أصلا محفوظا- حیث قرن فی هذه الآیه بین الإنسانیه و عدم الشیئیه المذکوره و هذا ما یناسب الاستشهاد لهذا المقام و لعل المراد الکینونه السابقه فی العلم الواجبی لعینه الثابت و هو الإنسان اللاهوتی فی بدو السلسله النزولیه إنما لم یکن شیئا مذکورا إذ لا وجود له بالذات- و إنما الوجود للحق سبحانه و لعلمه إذ الأعیان الثابته حیث وجدت بالعرض فیما لا یزال بوجودات متشته متکثره ما شمت رائحه الوجود فکیف إذ ظهرت کلها فی نشأه العلم- بوجود جمعی واحد بسیط لاهوتی إذ لم یکن هناک من الإمکان و أحکامه اسم و لا رسم- فلم یکن شیئا مذکورا بالذکر الوجودی و إن کان مذکورا بالذکر الثبوتی کما أشار إلیه مولانا الرضا ع فی معنی المشیه أنها الذر الأول و الأولیه بالإضافه إلی الأکوان الأخر للماهیات فی الذرات الثلاث الأخر و تلک الأکوان إذ کان آخر ثوانی- و ثوالث و روابع، س ره

2- المصنف ره کما تری یفرع المسأله علی وجود الرابطه بین مرتبه الطبیعه البدنیه و بین مرتبه النفس الإنسانیه مثلا فیندرج تحت ما استفدناه فی مباحث الوجود الرابط إن تحقق الربط الوجودی بین أمرین یقضی بنحو من الاتحاد الوجودی بینهما- و إذا کان أحدهما موجودا للآخر کان من مراتب وجود ذلک الآخر فإن کان عرضا کالسواد مثلا من الجسم کان قائما بموضوعه غیر خارج عن وجوده و إن کانا جوهرین کالماده و الصوره أو النفس کان کل من مراتب وجود الآخر العالیه أو السافله و کان الأقوی وجودا تمام وجود الأضعف فالنفس الإنسانیه مثلا هی الصوره الکمالیه الوحیده فی البدن و ما سواها من المبادی البدنیه من شئونها و شعب وجودها و لا یستلزم ذلک بطلان الصور التی دونها کالصور العنصریه مثلا بناء علی أن الفعلیه تدفع الفعلیه فإن ذلک إنما یجری فی الفعلیتین العرضیتین و أما الطولیتان فلا و هو ظاهر، ط مد

ص: 135

رجعت إلی موطنها الأصلی و هی متضمنه أیضا لقوه حیوانیه علی مراتبها من حد التخیل إلی حد الإحساس اللمی و هو آخر مرتبه الحیوانیه فی السفاله و هی أیضا ذات قوه نباتیه علی مراتبها التی أدناها الغاذیه و أعلاها المولده و هی أیضا ذات قوه محرکه طبیعیه قائمه بالبدن کما قال الفیلسوف الأعظم أرسطاطالیس من أن النفس ذات أجزاء ثلاثه نباتیه و حیوانیه و نطقیه لا بمعنی ترکیبها عن هذه القوی لأنها بسیطه الوجود بل بمعنی کمال جوهریتها و تمامیه وجودها و جامعیه ذاتها لهذه الحدود الصوریه و هذه القوی علی کثرتها و تفنن أفاعیلها معانیها موجوده کلها بوجود واحد فی النفس و لکن علی وجه بسیط لطیف یلیق بلطافه النفس کما أن معانی الأنواع الجسمانیه توجد فی العقل متحده صائره إیاها بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسیه إلی حد المعقولیه فکما یوجد فی العقل جمیع الأنواع الطبیعیه علی وجه أرفع و أعلی فکذلک توجد بوجود النفس جمیع القوی الطبیعیه و النباتیه و الحیوانیه- وجودا نفسانیا أعلی و أرفع من وجوداتها فی مواضعها الأخری و بالجمله النفس الآدمیه تنزل من أعلی تجردها إلی مقام الطبیعه و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلک درجه الطبائع و الحواس فیصیر عند اللمس مثلا عین العضو اللامس و عند الشم و الذوق عین الشام و الذائق و هذه أدنی الحواس و إذا ارتفع إلی مقام الخیال کانت قوه مصوره و لها أن یرتفع عن هذه المنازل إلی مقامات العقول القادسه فیتحد [(1)](#content_note_135_1) بکل عقل و معقول و أکثر المتأخرین من الفلاسفه کالشیخ و أتباعه لما لم یحکموا أساس

1- و مما ینور هذا المطلب أعنی اتحاد عاقل بالمعقول ما ظهر لی و هو أن الموجود فی الخارج و الموجود فی الذهن توأمان یرتضعان من ثدی واحد فکما أن معنی الموجود فی العین لیس أن العین شی ء و زید الموجود فیه شی ء آخر کالظرف و المظروف بل معناه أن وجوده نفس العینیه و أنه مرتبه من مراتب العین فکذلک لیس معنی الموجود فی الذهن أن الذهن أعنی النفس الناطقه شی ء و ذلک الموجود فیها شی ء آخر بل المراد أنه مرتبه من مراتب النفس و شأن من شئونها و لیس هذا من باب التمثیل بل من باب دخول أمرین تحت کلی واحد بل الموجود الذهنی موجود خارجی و ذهنیته بالإضافه ثم إنه بناء علی أن الترکیب بین الماده و الصوره اتحادی فأمر اتحاد العاقل و المعقول واضح و قد حققه إسکندر الأفرودیسی علی ما نقل عنه فی مفاتیح الغیب، س ره

ص: 136

علم النفس لذهولهم عن مسأله الوجود و کماله و نقصه و مبادیه و غایاته أنکروا هذا المعنی و زعموا أن الأمر لو کان کذلک لکانت النفس متجزیه و لکان العقل الفعال منقسما [(1)](#content_note_136_1) حسب تعدد النفوس العاقله و لکان کل من نفوسنا یعلم ما یعلمه الأخری من النفوس و قد مر البرهان [(2)](#content_note_136_2) النوری الکاشف لحجب هذه المضایق و الشکوک بحمد الله عند کلامنا فی اتحاد العاقل بالمعقول

#### فصل (10) فی أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقه فی الحدوث علی بعض کما مر

فالنفس الآدمیه ما دام کون الجنین فی الرحم درجتها درجه النفوس النباتیه علی مراتبها و هی إنما تحصل بعد تخطی الطبیعه درجات القوی الجمادیه فالجنین الإنسانی نبات بالفعل حیوان بالقوه لا بالفعل إذ لا حس له و لا حرکه و کونه حیوانا بالقوه فصله الممیز عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعا مباینا للأنواع النباتیه و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه فی درجه النفوس الحیوانیه إلی أوان البلوغ الصوری- و الشخص حینئذ حیوان بشری بالفعل إنسان نفسانی بالقوه ثم یصیر نفسه مدرکه للأشیاء بالفکر و الرویه مستعمله للعقل العملی و هکذا إلی أوان البلوغ المعنوی و الرشد الباطنی باستحکام الملکات و الأخلاق الباطنه و ذلک فی حدود الأربعین غالبا

1- أی إن اتحدنا بکل العقل الفعال فیعلم کل أحد ما یعلمه الآخر و إن اتحدنا ببعضه لکان متجزیا و الجواب أن للعقل وجودا فی نفسه و وجودا لنا و نحن نتحد مع وجوده لنا لا مع وجوده فی نفسه، س ره

2- أما ما أوردوه علی مسأله اتحاد العاقل و المعقول فقد تبین فی السفر الأول من الکتاب اندفاعها و أما ما أقامه المصنف ره من الحجه علی المسأله فقد تقدم أنه غیر تام و تقدم أیضا أن المتعین بناء المسأله علی اتحاد القوه و الفعل وجودا لمکان الربط بینهما فإن کانت الصوره المعقوله أضعف وجودا من العاقل کانت من مراتب وجود العاقل کالعرض من موضوعه و إن کانت أقوی کان الأمر بالعکس کالمعلول بالنسبه إلی علته و الماده خاصه الماده الثانیه بالنسبه إلی صورتها، ط مد

ص: 137

فهو فی هذه المرتبه إنسان نفسانی بالفعل و إنسان ملکی أو شیطانی بالقوه یحشر فی القیامه إما مع حزب الملائکه و إما مع حزب الشیاطین و جنودهم فإن ساعده التوفیق و سلک مسلک الحق و صراط التوحید و کمل عقله بالعلم و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام یصیر ملکا بالفعل من ملائکه الله الذین هم فی صفه العالمین المقربین و إن ضل عن سواء السبیل و سلک مسلک الضلال و الجهال یصیر من جمله الشیاطین أو یحشر فی زمره البهائم و الحشرات

#### فصل (11) فی طور آخر من تعدید القوی الإنسانیه علی منهج أهل البصیره

##### اشاره

قال بعض أهل العرفان إشاره إلی معنی قوله تعالی وَ ما یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ إِلَّا هُوَ إن لله تعالی فی القلوب و الأرواح و غیرهما من العوالم جنودا مجنده لا یعرف حقیقتها و تفصیل عددها إلا هو و نحن الآن نشیر إلی بعض جنود القلب یعنی النفس الناطقه و هو الذی یتعلق بغرضنا و له جندان جند یری بالأبصار و هی الأعضاء و الجوارح- و جند لا یری إلا بالبصائر و هی القوی و الحواس و جمیعها خادمه للقلب و مسخره له- و هو المتصرف فیها و قد خلقت مجبوله علی طاعه القلب لا یستطیع له خلافا و لا علیه تمردا- فإذا أمر العین للانفتاح انفتحت و إذا أمر الرجل للحرکه تحرکت و إذا أمر اللسان بالکلام و جزم الحکم به تکلم و کذا سائر الأعضاء و تسخر الأعضاء و الحواس للقلب یشبه من وجه تسخر الملائکه لله تعالی فإنهم جبلوا علی الطاعه لا یستطیعون له خلافا و لا یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون و إنما افتقر القلب إلی هذه الجنود- من حیث افتقاره إلی المرکب و الزاد لسفره الذی لأجله خلق و هذا السفر إلی الله و قطع المنازل إلی لقائه فلأجله جبلت القلوب قال تعالی وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ و إنما مرکبه البدن و زاده العلم و إنما الأسباب الموصله التی توصله إلی الزاد و تمکنه من التزود و العمل الصالح فافتقر أولا إلی تعهد البدن و حفظه من الآفات بأن یجلب إلیه ما یوافقه من الغذاء و غیره و بأن یدفع عنه ما ینافیه و یهلکه

ص: 138

من أسباب الهلاک فافتقر لأجل طلب الغذاء إلی جندین باطن هو قوه الشهوه و ظاهر هو البدن و الأعضاء الجالبه للغذاء فخلق فی القلب جنود کثیره من باب الشهوات کلها تحت قوه الشهوه و خلقت الأعضاء التی هی آلات الشهوه و افتقر لأجل دفع المؤذیات و المهلکات إلی جندین باطن و هو قوه الغضب الذی به یدفع المهلکات و ینتقم من الأعداء- و ظاهر و هو الید و الرجل الذی یعمل به بمقتضی الغضب و کل ذلک بأمور خارجه من البدن کالأسلحه و غیرها ثم المحتاج إلی الغذاء إذا لم یعرف الغذاء الموافق لا ینفعه شهوه الغذاء و آلته فافتقر فی المعرفه إلی جندین باطن و هو إدراک البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس و ظاهر و هو العین و الأذن و الأنف و غیرها و تفصیل وجه الحاجه إلیها و وجه الحکمه فیها مما یطول شرحه و لا یحویها مجلدات کثیره

##### فجمله جنود القلب یحصرها ثلاثه أصناف

###### أحدها باعث مستحث

إما إلی جلب المنافع النافع کالشهوه و إما إلی دفع المضار المنافی کالغضب و قد یعبر عن هذا الباعث بالإراده.

###### و الثانی هو المحرک للأعضاء

إلی تحصیل هذه المقاصد یعبر عن هذا الثانی بالقدره و هی جنود مبثوثه فی سائر الأعضاء لا سیما بالعضلات منها و الأوتار.

###### و الثالث و هو المدرک المتصرف

[(1)](#content_note_138_1) للأشیاء کالجواسیس و هی مبثوثه فی أعضاء معینه فمع کل واحد من هذه الجنود الباطنه جنود ظاهره هی الأعضاء التی أعدت آلات لهذه الجنود فإن قوه البطش إنما یبطش بالأصابع و قوه البصر إنما تدرک بالعین و کذا سائر القوی و لسنا نتکلم فی الجنود الظاهره التی هی الأعضاء فإنها من عالم الملک و الشهاده و إنما نتکلم الآن فیما أید به من جنود لم تروها و هذا الصنف الثالث و هو الدراک من هذه الجمله تنقسم إلی ما أسکن المنازل الظاهره و هی الحواس الخمس و إلی ما أسکن منازل باطنه و هی تجاویف الدماغ و هی أیضا خمسه فهذه أقسام جنود القلب.

و قال أیضا اعلم أن جندی الغضب و الشهوه قد تنقادان للقلب انقیادا تاما

1- و فی بعض النسخ المتعرف،

ص: 139

فیعینانه علی طریقه الذی یسلکه و یحسنان مرافقته فی السفر الذی هو بصدده و قد یستعصیان علیه استعصاء بغی و تمرد حتی یملکانه و یستعبدانه و فیه هلاکه و انقطاعه- عن سفره الذی به وصوله إلی سعاده الأبد و للقلب جند آخر و هو العلم و الحکمه و التفکر و حقه أن یستعین بهذا الجند فإنه حزب الله علی الجندین الآخرین- فإنهما یلتحقان بحزب الشیطان فإن ترک الاستعانه به و سلط علی نفسه الغضب و الشهوه هلک یقینا و خسر خسرانا مبینا و ذلک حال أکثر الخلق فإن عقولهم صارت مسخره لشهواتهم فی استنباط الحیل لقضاء الشهوه و یجب أن یکون شهواتهم مسخره لعقولهم فیما یفتقر إلیه انتهی کلامه و لعمری أنه صدر من عین البصیره و منبع التحقیق و ربما عبر هو و أترابه عن القوی المدرکه بالطیاره و عن القوی المحرکه بالسیاره و ذلک لأن القوی المدرکه أسرع وصولا إلی مقاصدها و مدرکاتها بل ضرب منها آنی الوصول إلی المعلوم و ضرب منها محض الإدراک بالفعل بلا قوه منتظره- و هذا بخلاف القوی المحرکه فإنها لا تخلو عن تراخی زمان و تجدد أحوال.

و اعلم أن کون نسبه القوی إلی النفس کنسبه الملائکه إلی الرب مما ذهب إلیه کثیر من أعاظم العلماء منهم صاحب إخوان الصفا حیث ذکر فیه قال الملک لحکیم من الجن- کیف طاعه الملائکه لرب العالمین قال کطاعه الحواس الخمس للنفس الناطقه قال زدنی بیانا قال أ لا تری أیها الملک أن الحواس الخمس فی إدراک محسوساتها و إیرادها أخبار مدرکاتها إلی النفس الناطقه لا یحتاج إلی أمر و نهی و لا وعد و لا وعید بل کلما همت به النفس الناطقه بأمر محسوس امتثلت الحاسه لما همت به و أدرکتها و أوردتها إلیها بلا زمان و لا تأخر و لا إبطاء و هکذا طاعه الملائکه لرب العالمین الذین لا یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون لأنه أحکم الحاکمین.

و اعلم أن النفس ما دام کونه متعلقه بالبدن غیر واصله إلی النشأه الکامله العقلیه لا تصرف لها إلا فی القوی الحیوانیه التی علمت أقسامها الثلاثه و ما یتفرع عنها من القوی المبثوثه فی الجسم و أما إذا کملت بالعلم و العمل فیطیعها الأکوان العقلیه و الروحانیه و الحسیه کلها طاعتها لملک الملوک

ص: 140

و قال الشیخ العارف صاحب الفتوحات فی الباب الحادی و الستون و ثلاثمائه حیث أراد بیان أن الإنسان الکامل خلیفه الله مخلوق علی صوره الرحمن بعد ما روی الحدیث الإلهی لأهل الجنه من أنه ورد فی خبر أهل الجنه أنه یأتی إلیهم الملک فیقول [(1)](#content_note_140_1) بعد أن یستأذن علیهم فی الدخول فإذا دخل ناولهم کتابا من عند الله بعد أن یسلم علیهم من الله فإذا فی الکتاب لکل إنسان یخاطبه من الحی القیوم [(2)](#content_note_140_2) إلی الحی القیوم أما بعد فإنی أقول للشی ء کن فیکون و قد جعلتک الیوم تقول للشی ء کن فیکون-

فقال ص: فلا یقول أحد من أهل الجنه لشی ء کن إلا و یکون بهذه العباره

فجاء بشی ء [(3)](#content_note_140_3) و هو من أنکر النکرات فعم و غایه الطبیعه تکوین الأجسام و ما یحمله- فلیس لها العموم و غایه النفس تکوین الأرواح الجزئیه فی النشئات الطبیعیه و الأرواح من العالم فلم تعم فما أعطی [(4)](#content_note_140_4) العموم إلا للإنسان الکامل حامل السر الإلهی و کل ما سوی الله جزء من کل [(5)](#content_note_140_5) الإنسان فاعقل إن کنت تعقل فانظر فی کل ما سوی الله

1- إما أن یکون مفعول یقول مفهوما من سیاق الکلام أو الفعل منزل منزله اللازم أی یتکلم و قد نقل قدس سره هذا الحدیث فی دیباجه إلهیات هذا الکتاب بحذف قوله- فیقول إلی قوله فإذا دخل، س ره

2- هذا علی وتیره مکاتیب العرب حیث یکتبون فی أولها من زید بن عمرو إلی خالد بن بکر مثلا ثم المراد بالثانی الحی لحیاه الأول و القیوم بقیومیته لا شی ء بحیاله- إذ لا تشریک فی أمر الله الواحد القهار، س ره

3- أی أتی النبی ص بکلمه شی ء و کلمه شی ء من أنکر النکرات- لا یقال هو أنکر النکرات لا أنه من أنکرها کما قال الأزهری النحوی أنکر النکرات شی ء ثم الممکن ثم الجوهر و هکذا إلی الإنسان ثم الرجل لأنا نقول الشیئیه مساوق للوجود و نحوه فشی ء بعض الأمور العامه أی یوجد مساوقه للعموم، س ره

4- و الحاصل أن الإنسان الطبیعی و النفسی لیس لشی ء منهما ذلک العموم یعنی عموم القدره لأن غایه فعلهما تکون الأجسام و الأرواح و إنما العموم للإنسان العقلی، س ره

5- هذه الإضافه بیانیه أی من الکل الذی هو الإنسان و الحاصل أن کل ما سوی- محاط تحت سعه وجود ذلک الإنسان فإن بسیط الحقیقه کل الأشیاء الوجودیه فکان الکل مجالیه و قد ورد فی الزیاره المعروفه بالجامعه الکبیره فی الأئمه الطاهرین ع أنفسکم فی النفوس و أرواحکم فی الأرواح و أجسادکم فی الأجساد- و نظائرها کثیره و ورد أیضا أن الکل مخلوقه من أخلاق بنی آدم مثل أن البهائم من شهوته و السباع من غضبه و النمل من حرصه و بعض الحیوانات من حقده و بعضها من تکبره و بعضها من عجبه و هکذا 141 و قال الشیخ الرئیس فی خطبه بعض رسائله- الحمد الله الذی خلق الإنسان و خلق من فضالته سائر الأکوان و ذلک لأن فیه شیئا کالفلک- و شیئا کالملک و شیئا کالحیوان و شیئا کالنبات و أشیاء کغیرها فلو کنت ناظرا إلی المعنی لا الصوره لم تر فی خلق الرحمن من تفاوت أ لا تری أن أحوالک من جوعک و عطشک و حرصک و شرهک و بسطک و قبضک و غیرها أمثال ما فی غیرک من الحیوان و غیره بل الکلیات و العقائد الحقه التی لیست من الأمور المادیه بعینها ما فی أغیارک و أمثالک. إن قلت لم قلت ما فی الحیوان مثلا مخلوقه مما فی الإنسان و لم لا یکون الأمر بالعکس قلت لأن کل شی ء أصله و نحو أعلاه و مرتبه أشده عند الإنسان و لذلک یصیر أفضل من الملائکه الکرام أو أضل من الشیاطین و الأنعام، س ره

ص: 141

و ما وصفه الحق به و هو قوله وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و وصف [(1)](#content_note_141_1) الکل بالسجود و ما جعل لواحد منهم أمرا فی العالم و لا نهیا و لا خلافه و لا تکوینا عاما و جعل ذلک للإنسان الکامل فمن أراد أن یعرف کماله فلینظر فی نفسه فی أمره و نهیه و تکوینه بلا واسطه لسان و لا جارحه و لا مخلوق غیره فإن صح المضاء فی ذلک فهو علی بینه من ربه فی کماله فإنه عنده شاهد منه أی من نفسه فی أمره و نهیه و تکوینه بلا واسطه و هو ما ذکرناه فإن أمر أو نهی أو شرع فی التکوین بواسطه جارحه من جوارحه فلم یقع شی ء من ذلک أو وقع فی شی ء دون شی ء و لم یعم مع عموم ذلک بترک الواسطه فقد کمل و لا یقدح فی کماله ما لم یقع فی الوجود عن أمره بالواسطه فإن الصوره [(2)](#content_note_141_2) الإلهیه

1- بصیغه المصدر عطف علی قوله قوله أی الشی ء الذی وصف الحق تعالی ما سواه بذلک الشی ء قوله وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و وصفه الکل بالسجود فی نحو قوله تعالی وَ لِلَّهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ فوصف الکل بالطاعه و الانقیاد و ما جعل لها شأنا آخر و فی بعض النسخ وصف بدون الواو العاطفه فیکون بصیغه الماضی بیانا لقوله و إن من شی ء إلا أنه عبر عن التسبیح بالسجود لاتحاد روح معناهما، س ره

2- یعنی نخست این جنبش از حسن ازل خواست و هو تعالی خلق آدم علی صورته و جعله ذاتا و صفه و فعلا علی شاکلته ففیه نظیر الأمر التکوینی و التشریعی لله، س ره

ص: 142

بهذا ظهرت فی الوجود فإنه أمر تعالی عباده علی ألسنه رسله و فی کتبه و منهم من أطاع و منهم من عصی و بارتفاع الوسائط لا سبیل إلا لطاعه خاصه لا یصح و لا یمکن إباؤه

قال ص: ید الله مع الجماعه

و قدرته نافذه و لهذا لو اجتمع الإنسان فی نفسه حتی صار شیئا واحدا نفذت همته فیما یرید و هذا ذوق أجمع علیه أهل الله قاطبه- فإن [(1)](#content_note_142_1) ید الله مع الجماعه فإن [(2)](#content_note_142_2) بالمجموع ظهر العالم و الأعیان لیست إلا هو- انظر فی قوله تعالی ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَهٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ انتهت عبارته فی توضیح المقام الجمعی و الخلافه الإلهیه للإنسان الکامل و الحمد لله الذی أوضح لنا بالبرهان- الکاشف لکل حجاب و لکل شبهه سبیل ما أجمع علیه أذواق أهل الله بالوجدان و أکثر مباحث هذا الکتاب مما یعین فی تحقیق هذا المطلب الشریف الغامض و غیره من المقاصد العظیمه الإلهیه التی قصرت عنها أفکار أولی الأنظار إلا النادر القلیل من الجامعین

1- تعلیل لحجه إجماعهم، س ره

2- أی بالوحده الجمعیه التی هی ظل بسیط الحقیقه الذی هو کل الخیرات وجد العالم- أو بمجموع الأسماء الحسنی وجد أو المعنی أن بمجموع الأعیان و الموجودات تألف العالم و التام فعلی هذا کلمه هو فی قوله و الأعیان لیست إلا هو راجعه إلی المجموع- أو إلی العالم و علی الأولین إلی المجموع و یکون المراد بالاتحاد الاتحاد فی الوجود فإن المسمی و الأسماء و الأعیان التی هی مظاهر الأسماء متحده وجودا لا مفهوما فی المرتبه الواحدیه و یحتمل أن یکون کلمه هو اسما لا ضمیرا و بالجمله المقصود من قوله و الأعیان إلخ أن المجموع الذی یترتب علیه کذا لا یخلو عن الحق تعالی بل یده معه و لولاه لا یترتب علیه شی ء أصلا انظر فی قوله تعالی ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی إلخ إنما کان هو تعالی رابعهم لا ثالثهم مثلا لأنه لیس واحدا عددیا محدودا- بائنا عنهم بینونه عزله واقعا فی عرضهم کما أن کل واحد منهم بالنسبه إلی الآخر کذلک فلا یکون هو تعالی ثالث ثلاثه لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَهٍ و لأنه لیس للشئون شأن إلا و له تعالی معهم شأن و لکن له تعالی شأن لیس للشئون معه شأن کان هو رابع الثلاثه مثلا و هذا کما أن وجود الثلاثه مثلا رابع الثلاثه لا ثالثها- لأن ماهیه الثلاثه ماهیه ثلاثه و الوجود لیس من سنخ الماهیه و شیئیه الوجود غیر شیئیه الماهیه و لو کان وجود الثلاثه ثالث الثلاثه کان الوجود جزءا لماهیته و فیه مفاسد- ثم إن الآیه و إن دلت علی الوحده فی الکثره و الکلام فی الکثره فی الوحده لکن لما کانت الأولی مستلزمه للثانیه أوردها الشیخ فی المقام، س ره

ص: 143

لعلوم المتفکرین مع علوم المکاشفین و نحن جمعنا فیه بفضل الله بین الذوق و الوجدان- و بین البحث و البرهان و لنعد إلی حیث ما فارقناه

#### فصل (12) فی أن أول عضو یتکون هو ما ذا

اختلفت الأطباء و الطبیعیون فی هذا فزعم المشرحون أن التشریح دلهم علی أن القلب أول ما یتکون من الأعضاء.

و قال بقراط إن أول ما یتکون هو الدماغ و قال محمد بن زکریا إن ذلک هو الکبد و دلیل المشرحین المشاهده إذ لا یمکن إقامه البرهان فی مثل هذه المطالب الجزئیه و ما ذهب إلیه بقراط و محمد بن زکریا لا یقدح فی ذلک لأن مبنی ما قالاه قیاس ضعیف أو فاسد لا بممارسه التشریح فإن ابن زکریا زعم أن حاجه الجنین إلی القوه الغاذیه و المنمیه أقوی من حاجته إلی القوه الحیوانیه [(1)](#content_note_143_1) و النفسانیه و العضو المتولی لهذا الأمر هو الکبد و هو مقدم فی التکون و رده الإمام الرازی بأن تکون الأعضاء متقدم علی اغتذائها و ذلک التکون إنما یتم بالقوه الحیوانیه و الحار الغریزی فمنبعهما و هو القلب أولی بالتقدیم.

أقول لیس مراد المستدل أن الکبد کان یعطی الغذاء للأعضاء التی لم تتکون بعد بل مراده [(2)](#content_note_143_2) أن الماده الحیوانیه أول ما یوجد فیها من القوی هی النباتیه سیما

1- المراد بالقوه الحیوانیه هنا ما هی مصطلح الطبیعیین و الأطباء و هی التی تفعل انبساط القلب و الشرایین و انقباضهما للترویح و سیأتی الکلام فیها بعد فصلین، س ره

2- حاصله أن مدار الاستدلال علی قاعده إمکان الأخس المستعمله فی السلسله الصعودیه و أن القوی النباتیه مقدمه علی القوی الحیوانیه و هی علی القوی النفسانیه- فیکون محال تکونها أیضا بهذا الترتیب هذا إذا نظرنا إلخ فی هذا جمع بین الأقوال- بأن الکبد مقدم زمانا و الدماغ مقدم ذاتا و شرفا و أما القلب فتقدمه بالإضافه، س ره

ص: 144

الغاذیه ثم یوجد فیها بعد طی المراتب النباتیه من جهه المبادی القوی الحیوانیه علی التدریج ثم النفسانیه فالقیاس یقتضی أن یکون المضغه التی فیها قوه التغذیه و التنمیه- یتکون منها الکبد أولا لأنه عندهم مبدأ القوی النباتیه و الذی یتکون بعده هو القلب لأنه معدن القوی الحیوانیه و الذی یتکون بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوی الإدراکات التی غایه القوتین الأولیین.

هذا إذا نظرنا إلی الترتب الزمانی الطبیعی بحسب الإعداد من طریق استکمالات المواد و هی من الأدنی إلی الأعلی و من الأخس إلی الأشرف.

و أما إذا نظرنا إلی الترتب العلی و المعلولی و التقدم بالشرف و الوجود فالمقدم هو الدماغ کما قاله البقراط ثم القلب ثم الکبد ثم سائر الأعضاء بل المقدم هی الأرواح التی فی الثلاثه النفسانیه أولا ثم الحیوانیه ثم الطبیعیه ثم الأعصاب ثم الأورده و الشراءین ثم العضلات و الرباطات ثم سائر الأعضاء البسیطه ثم المرکبه و من علم تقدم القوی الآلیه- علی النفوس المستعمله إیاها فی الزمان و تقدم النفوس علی قواها بالذات سیما الناطقه المتقدمه علی الکل بالذات و تأخرها عن الکل بالزمان لا علی وجه الدور المستحیل- لأن القوه المتقدمه علی النفس بالزمان المعده إیاها غیر القوه الفائضه منها بالعدد و عینها بالحقیقه لا یتعجب عن تقدم بعض الأعضاء کالکبد بالزمان علی بعض متأخر عنه بالطبع کالدماغ.

و استدل علی تقدم القلب بأنه لا شک أن فی المنی روحا کثیره و فیه الحر و الخثوره بما فیه من کثره الهواء الحاره و لذلک یشتد بیاضه و إذا ضربه البرد الذی هو أولی بالتجمید و التکثیف یزول خثورته و بیاضه و یصیر رقیقا و إذا کان کذلک فوجب أن یکون أول متکون منه هو الذی أسهل و الحاجه إلیه أمس و لا شک أن الروح أسهل تکونا من العضو فإن انقلاب الأجزاء الهوائیه الموجوده فی المنی المنقذف إلی الرحم إلی الروح أسهل من صیرورتها عضوا و الحاجه إلی تکون الروح لانبعاث القوه المصوره و اشتدادها أمس من الحاجه إلی العضو فثبت أن تکون الروح قبل تکون العضو ثم لا بد أن یکون لذلک الروح مجمع حاصر لأنه یمتنع أن یهمل الطبیعه أمر

ص: 145

هذه الروح حتی یتحرک کیف اتفق و ینمو کیف اتفق فیجب أن یکون الجوهر الروحی أول ما یتکون و هو یجتمع فی موضع واحد و یحیط به ما هو أکثف الأجزاء من المنی و لیس لبعض الجوانب بأن یکون مجمعا لتلک الأرواح أولویه من الجانب الآخر- فلا بد أن یکون مجمعها هو الوسط و یکون سائر الأجزاء محیطه به کالکره و ذلک المجمع لیس هو الکبد لأن حاجه الأعضاء إلی الغذاء بعد تکونها کما مر فی إبطال مذهب ابن زکریا فإذن ذلک المجمع هو الموضع الذی استحکم مزاجه و هو القلب.

أقول فیه نظر لأنا إن سلمنا أن أول ما یتکون من بخاریه الأخلاط هو الروح- و أنه أسهل وجودا من الأعضاء و أمس حاجه إلیه منها إلا أن الروح منه ما هو طبیعی- قریب الشبه مما یوجد فی الأجسام النباتیه من الأجزاء اللطیفه البخاریه و منه ما هو حیوانی یختص بالمزاج الحیوانی و منه ما هو نفسانی قریب الشبه بالأجرام الفلکیه- فالذی یتکون منه أولا فی الحیوان هو الأرواح الطبیعیه و المجمع الحاصر لها هو المناسب إیاها و هو الکبد ثم یضیف إلیها للأجزاء الغذائیه بالقوه الغاذیه التی فیها- فیغتذی و ینمو و یتکامل فتزید حاجتها حسب تکاملها فی الجوهر و تزایدها فی المقدار إلی منزل أعلی و موضع أشرف و أقوی فیضم إلی المجمع الأول فی جانبه العالی- الذی فیه قوه الحراره مجمع آخر روحه أصفی و أقوی و أحر و أقبل للحیاه و هو القلب و هکذا یتولد سائر الأعضاء بعضها للرئاسه و بعضها للخدمه إلی أن یتم البدن بجمیع ما فیه من القوی و الأعضاء کمدینه عامره یتزاید أجزاؤها شیئا فشیئا فیحتاج إلی سلطان مطاع یخدمه الرعایا و یخدم الرعایا المساکن و المنازل و الدواب و غیرها و ربما کان وجود السلطان آخرا فی السعی و العمل و أولا فی الفکر و الغایه

#### فصل (13) فی وقت تعلق النفس الناطقه بالبدن

قد أشرنا سابقا إلی أن النفس الناطقه المدرکه للمعقولات بالفعل إنما یحدث لمن یحدث فی حدود الأربعین عاما بحسب الغالب و أما النفس المتمیزه عن سائر النفوس الحیوانیه- باستعدادها للکمال العقلی و وقت تعلقها فزعم الشیخ الرئیس فی ذلک أن منی المرأه

ص: 146

تصیر ذات أنفس بنفوذ قوه الذکوریه فیه فإن الروح یشبه أن یتکون من نطفه الذکر- و البدن من نطفه الأنثی فإذا صار ذلک ذا نفس تحرکت النفس إلی تکمیل الأعضاء- و تکون حینئذ النفس غاذیه إذ لا فعل لها غیر ذلک ثم إذا استقرت فیها القوه الغاذیه- أعدت للنفس الحسیه فیکون فیها قوه قبول النفس الحسیه و إن کانت الحسیه فی ذوات النطق و النطقیه واحده لأن [(1)](#content_note_146_1) الأعضاء الحسیه یتم معها و کذلک الغاذیه و أعضاؤها و أیضا فأعضاء الحیوان لا یعمها الحس و یعمها الاغتذاء فلا یبعد [(2)](#content_note_146_2) أن یکون النطفه یحصل فیها الغاذیه مستفاده من الأب و الأخری یحدث من بعد و یجوز أن یکون الغاذیه التی جاءت من الأب یبقی إلی أن یستحیل المزاج استحاله ما ثم یتصل به الغاذیه الخاصه کان المستفاده من الأب لا تبلغ من قوتها أن یتم لتدبیرها إلی آخره بل تفی بتدبیرها مده ثم یحتاج إلی أخری کان ما یؤخذ من الأب قد تغیر عما علیه الواجب فلیس من نوع الغاذیه التی کانت فی الأب و التی فی الولد و لکن لم یخرج التغیر به أن یعمل عملا ما مناسبا لذلک العمل و کیفما کان فإذا صار القلب و الدماغ موجودین فی الناطق تعلقت بهما النفس النطقیه و یفیض منها الحسیه أما النطقیه

1- إلی قوله فلا یبعد تعلیل لقوله أعدت للنفس الحسیه و قوله و کذلک الغاذیه- أی کما أن الأعضاء الحسیه یتم بالنفس الحسیه کذلک الأعضاء النباتیه یتم بالنفس النباتیه التی هی فی الأول غاذیه و قوله و أعضاء الحیوان إلخ یتراءی منه أنه لا مناسبه له بما قبله ظاهرا مع أنه غیر صحیح فی نفسه إذ ما من عضو الحیوان إلا و له اغتذاء و إلا یفسد فی عالم الکون و الفساد فی أسرع وقت حتی الظفر و الشعر مثلا و إن لم یکن لهما اللمس و کذلک الأرواح البخاریه الثلاثه الطبیعیه و الحیوانیه و النفسانیه کما سینقل عن المباحثات کل ذلک مقرر فی علم الطب فاعلم أنه تأکید لقوله لأن الأعضاء الحسیه یتم معها أی أعضاء الحیوان لا یعمها الغاذیه و لا یتم بها حتی لا تحتاج إلی النفس الحسیه و التعبیر عن الغاذیه بالاغتذاء غیر عزیز و لا سیما فی کلام الشیخ کما یعبرون عن المدرک بالإدراک و عن مبدإ التحریک بالتحریک، س ره

2- متفرع علی مجموع ما سبق و حاصله أن هنا غواذی ثلاث التی للأب- و التی هی مستفاده منها و التی یحدث بعدها و هی الخاصه ببدن المولود و إنما لم یقل مستفاده من الأم مع أنه أظهر لما ذکر أن النفس یشبه أن یکون من نطفه الذکر، س ره

ص: 147

فیکون غیر مادیه و لکنها لا تکون عاقله بل تکون کما فی السکران و المصروع- و إنما تستکمل بأمور من خارج.

هذا ما نقله الفخر الرازی عن الشیخ و أنی ما وجدت فی کتبه هذه العباره و لا یبعد أن تکون مذکوره فی شی ء منها و فیه مواضع أنظار حکمیه.

الأول أن استفاده الماده المنویه قوه غاذیه من نفس متعلقه ببدن آخر غیر صحیح سیما [(1)](#content_note_147_1) و کثیرا ما یوجد النطفه باقیه بعد فناء الأب و النفس و لا غیرها من القوی المتعلقه بالأجرام لا یفعل فعلا طبیعیا فی غیر بدنها و مادتها بل النطفه قد فاضت علیها من المبدإ الفعال کمالات متعاقبه جوهریه أولها کالصوره المعدنیه و هی الحافظه للترکیب و المفیده للمزاج و ثانیها الصور النباتیه و بعدها الجوهر الحیوانی و هکذا وقع الاشتداد فی الوجود الصوری الجوهری إلی أن تجرد و ارتفع عن الماده ذاتا ثم إدراکا و تدبیرا و فعلا و تأثیرا.

الثانی أن النفس الناطقه لو کانت بکمالها الذاتی الأولی موجوده فی أول تکون القلب و الدماغ لکانت ضائعه معطله عن فعلها و کمالاتها اللائق اللازم لها- من غیر عائق خارجی مده مدیده و هذا مما أقیم البرهان الحکمی علی نفیه و لیس ذلک کحال السکران و المصروع لأن السکر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجه عن جبله النفس و کذا النوم المانع لظهور الکمالات الموجوده بالفعل فی ذات النفس- بل النفس إنما تصیر ناطقه بحرکه جوهریه وقعت فی زمان طویل.

الثالث أن فی غیر الطریقه التی اخترناها یلزم وجود الآله قبل مستعملها کالغاذیه مثلا فإنها لا شک أنها من قوی النفس الناطقه فیما له تلک النفس فإذا کانت موجوده قبل وجود النفس یلزم ما ذکرناه من المحذور و أما علی طریقتنا فالجوهر النفسانی یتدرج فی الاستکمال و یستلزم و یتضمن من القوی و الفروع ما کان یستلزمه

1- و الحال أن المعلول محتاج إلی العله فی البقاء کما فی الحدوث فالقاسر للحجر المرمی إلی فوق إذا فنی و هو یتحرک بعد إلی فوق نعلم أنه کان معدا و أن الفاعل معه و هو الطبیعه الغیر المخلاه بنفسها و أما فیما نحن فیه فمعلوم أن نفس الأب لیست معده لهذه الغاذیه حتی لا یقدح فناؤه فی بقائها و یکون فاعلها المبدأ الفیاض و إلا لکانت هذه الغاذیه الخاصه ببدن المولود لا المستفاده و الکلام فیها، س ره

ص: 148

و یتضمنه من قبل مع زواید أخری کمیه و کیفیه و تلک القوی و الفروع متجدده بالعدد حسب تجددها فی الشده و الکمالیه و ما أحسن ما وقع من بعض الحکماء فی التمثیل لحال النفس من مبادی تکونها إلی غایه کمالیتها و اتصالها بالعقل الفعال- من أن العقل الفعال کنار تأثر عنها فحم بالحراره و آخر بالتحمر و التجمر و آخر بالإضاءه و الإحراق فیفعل فعل النار و فعل الأولین و کل ما وقع له الاشتداد یصدر عنه ما یصدر مما تقدم علیه فهذا مثال مراتب آثار العقل فی النبات و الحیوان و الإنسان- و کما أن النور الشدید یشتمل علی مراتب الأنوار التی دونه و لیس اشتماله علیها کاشتمال مرکب علی بسیط و لا کاشتمال مقدار علی أبعاضه الوهمیه بل علی ضرب آخر فکذلک الوجود القوی جامع لما فی الوجودات الضعیفه التی دونه فیترتب علیه ما یترتب علیها و هکذا یزداد الآثار باشتداد القوه و فضیله الوجود و ربما أخرجه الاشتداد من نشأه داثره إلی نشأه باقیه فیصیر ذاته من المفارقات عن الأجسام و علائقها- فیجعل من قبله خلیفه متوسطه بینه و بین تدبیر الأجسام کما یطول شرحه

#### فصل (14) فی اختلاف هذه القوی

قیل غاذیه کل عضو مخالفه لغاذیه العضو الآخر بالنوع و الماهیه و إلا لما اختلف أفعالها نوعا [(1)](#content_note_148_1) و کذلک القول فی النامیه و المولده و الخوادم الأربع و إنما هی متحده بالجنس.

1- هذا فی النامیه و الخوادم الأربع غیر مسلم إلا فی الاختلاف عددا بل مرتبه باعتبار القوابل لأن فعل النامیه لیس إلا التمدد و هو غیر مختلف نوعا سواء کان فی العصب أو الورید أو الشریان أو غیرهما و کذا فی الجذب و الإمساک و الدفع اللهم إلا فی الهضم باعتبار تحصیل الکیلوس و الکیموس و غیرهما نعم یتم فی الغاذیه و المولده باعتبار المغیره الثانیه فی الأولی و المغیره الأولی فی الثانیه و کذا یتم فی المصوره، س ره

ص: 149

أقول اختلاف [(1)](#content_note_149_1) الأنواع [(2)](#content_note_149_2) فی الآثار القریبه الصادره من القوه بلا واسطه- و إن استدعی اختلاف تلک القوه إما عددا أو نوعا و لکن الآثار البعیده الصادره عن القوه بواسطه لا یستدعی اختلافها نوعا اختلاف تلک القوه لا نوعا و لا عددا أ لا تری أن المبدأ القریب لکل فلک یخالف نوعا للمبدإ القریب لفلک آخر و لکن آله کل فلک هو آله جمیع الأفلاک واحد لا نظیر له فغاذیه کل عضو و إن کانت مخالفه لغاذیه العضو الآخر فی الفعل و المحل و لکن غاذیه [(3)](#content_note_149_3) الشخص الواحد کزید مثلا واحده بالحقیقه و الماده أعنی البدن و الغایه و الفاعل أعنی النفس دون الآثار و الصوادر و هکذا قیاس سائر القوی و الفواعل و الغرض أن تعدد الآثار و المعلولات حقیقه و نوعا لا یستلزم کلیه تعدد عللها و مبادیها بل قد تکون [(4)](#content_note_149_4) الوحده و الکثره من لوازم مقامات الوجود- فالنفس مع وحدتها تتضمن جمیع القوی المدرکه و المحرکه المتخالفه نوعا عند ما ظهرت

1- إن قلت هذا الذی سلمه ره یکفی القائل فما الغرض قلت غرضه نفی اختلاف القوی بالکلیه بأن الآثار و إن استدعت اختلاف القوی فی النشأه السافله لکن لا تستدعی اختلافها فی النشأه العالیه فإنها فی النشأه العالیه بنحو الجمع و البساطه موجوده- و هی بعینها هی التی فی النشأه السافله مع اختلاف الآثار و لکن تلک الآثار بالنسبه إلیها و هی فی النشأه العالیه النفسیه بعیده، س ره

2- الماهیه لا تختلف أجزاؤها بالقیاس إلی شی ء و شی ء فلو سلم التخالف النوعی بینها- استحال تغیره عما هو علیه علی أی تقدیر فرض فالذی ذکره رحمه الله من الاختلاف فی مرتبه- تحقق الآثار و الوحده فی مرتبه جامعیه النفس إنما یصح بالنظر إلی وجودها لا ماهیتها- کما أن الأنواع المادیه أنواع و ماهیات متخالفه و الجمیع بحسب الوجود فی مرتبه المبادی العالیه واحده قطعا و الظاهر أن هذا هو مراد المصنف ره و إن کانت عبارته لا تخلو عن قصور أو إبهام، ط مد

3- هذا إشاره إلی أن المبادی و العلل فی النشأه السافله البدنیه أیضا لها نحو توحد من حیث إنها تشخص واحد حقیقتها واحده حیث إن حقائق القوی کما مر وجودات- و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک و مادتها بدن واحد و فاعلها و غایتها واحده، س ره

4- کلمه بل للإضراب أی لا یستلزم کلیه تعدد عللها بل إن کانت فی مقام سافل تعددت بوجه و إن کانت فی مقام شامخ فلا، س ره

ص: 150

فی نشأه البدن و هی متحده عند ما کانت فی النفس کاتحاد الحواس الخمس فی الحس المشترک و اتحاد المدارک کلها فی العقل النظری و کاتحاد القوی المحرکه النباتیه- کالجذب و الدفع و غیرها فی القوه النباتیه و اتحاد جمیع القوی المحرکه المبثوثه فی الأعضاء- فی القوه الباعثه الحیوانیه و العقل العملی فی الإنسان

#### فصل (15) فی إثبات القوه الحیوانیه للإنسان

اعلم أن کل طبیعه لنوع من أنواع الموجودات ما لم یستکمل شرائط النوع الأخس الأنقص الذی دونها و لم یستوف قواه و لوازمها لم تتخط به إلی النوع الأشرف الأتم و هذه قاعده کلیه [(1)](#content_note_150_1) برهانیه ذکرها الشیخ فی بعض کتبه و یستفاد من کتب المعلم الأول فالطبیعه التی بلغت إلی حد الإنسانیه و النفس الناطقه لا بد من استیفائها- لجمیع الشرائط الحیوانیه أصولها و فروعها حتی یبلغ إلی مقام الناطقه فإذن لا بد فی الإنسان من وجود القوه الحیوانیه لکن لا علی وجه التفصیل و التحصیل بأن یکون فی الإنسان قوه حیوانیه بالفعل و قوه أخری إنسانیه بل علی الوجه الذی حققناه فی الفلک من کون نفسه العقلیه هی بعینها نفسه المنطبعه لا تغایر بینهما بالعدد بل بالمعنی و الأثر فالقوه الناطقه فینا بعینها هی القوه الحیوانیه التی بلغت حد الناطقه- کما قد کررنا الإشاره إلیه و المراد بها القوه التی بها یستعد الأعضاء لقبول قوی الحس و الحرکه.

و اعلم [(2)](#content_note_150_2) أن الشیخ لم یتعرض لهذه القوه فی کتبه الحکمیه کالشفا و النجاه و غیرهما و لکنها أثبتها فی القانون.

1- و نقل عنه المصنف فی کتاب المبدإ و المعاد مستدلا بها علی عدم وجود عالم آخر فی عرض هذا العالم و البرهان علیها قاعده إمکان الأخس المستعمله فی السلسله الصعودیه بإزاء قاعده إمکان الأشرف المستعمله فی السلسله النزولیه و أیضا عدم جواز الطفره فی الحرکه الجوهریه کالأینیه، س ره

2- اعلم أن القوه الحیوانیه تطلق باشتراک الاسم کثیرا علی المدرکه و المحرکه فی الحیوان و قد مر أنها تسمی قوی حیوانیه لاختصاص الحیوان بها و علی القوه التی یستعد بها الأعضاء لقبول الحس و الحرکه و هی المراده هنا و هذا الإطلاق فی عرف الأطباء أکثر فیقسمون الأعضاء إلی رئیسیه و هی الکبد و القلب و الدماغ و الأرواح إلی ثلاثه روح طبیعی منبعه الکبد و مجراه الأورده و روح حیوانی منبعه القلب و مجراه الشرایین و روح نفسانی منبعه الدماغ و مجراه الأعصاب و یقسمون القوی إلی ثلاث قوه نفسانیه و قوه طبیعیه نباتیه و قوه حیوانیه بها تدبیر الروح الحیوانی- و انبساط القلب و الشرایین و انقباضهما لترویح الروح بجذب النسیم و دفع البخار الدخانی و بها یکون حرکات الخوف و الغضب و الحزن و الفرح و بها و بتنفیذها الروح الحیوانی فی الأعضاء حیاه الأعضاء و استعدادها لقبول قوتی الحس و الحرکه، س ره

ص: 151

و جمهور الأطباء قائلون بها لا علی وجه حققناه بل علی أنها قوه منفصله عن الناطقه- موجوده بالفعل مغایره إیاه.

و احتجوا علیه بأن العضو المفلوج فیه قوه نفسانیه لأن ما فیه من العناصر المتداعیه إلی الانفکاک إنما یبقی مجتمعه بقاهر یجبرها و ذلک القاهر لیس من توابع المزاج لأن تابع الشی ء لا یکون حافظا إیاه فإذن فیه قوه متقدمه علی مزاج العضو- حافظه إیاه عن التلاشی و الفساد فالعضو المفلوج فیه قوه نفسانیه و هی إما قوه الحس و الحرکه الإرادیه أو قوه نباتیه تفعل التغذیه و غیرها أو قوه أخری غیر هذین النوعین- لکن الأول باطل لأن العضو المفلوج لیس فیه قوه حس و لا حرکه و کذا الثانی باطل بوجهین أحدهما أن قوه التغذیه قد تبطل مع بقاء تلک القوه و ثانیهما أن هذه القوه مفیده لقبول الحس و الحرکه لو لا المانع فلو کانت هذه القوه هی الغاذیه و الغاذیه موجوده فی النبات فیلزم أن یکون فی النبات استعداد قبول الحس و الحرکه و التالی باطل فالمقدم مثله فإذن هذه القوه نوع آخر مغایر للقوی النفسانیه و النباتیه.

أقول هذا الاستدلال مع قصوره عن إفاده هذا المطلوب مشتمل علی الخلط و الالتباس.

أما بیان القصور فلأحد أن یقول إن القوه الموجوده فی العضو المفلوج هی قوه نباتیه غاذیه.

ص: 152

قولهم قد یبطل قوه التغذیه مع بقاء تلک القوه- قلنا لا نسلم بطلانها بل نقول قوه التغذیه باقیه و إلا لسرع [(1)](#content_note_152_1) التحلیل فی العضو حتی زال فی زمان قلیل أکثر مقداره و لیس الأمر کذلک غایه الأمر أن لا یظهر أثر التغذیه ظهورا بینا لمانع.

و قولهم قوه التغذیه موجوده فی النبات و هی غیر مفیده لقبول الحس و الحرکه- قلنا الغاذیه التی فی النبات مخالفه [(2)](#content_note_152_2) بالماهیه للغاذیه التی فی الحیوان کما أن الحیوانیه التی فی سائر الحیوانات مخالفه بالماهیه للحیوانیه التی للإنسان و السبب فی [(3)](#content_note_152_3) ذلک علی الوجه الکلی أن جهه القوه ینافی جهه الفعلیه فالصوره إذا قویت فعلیتها و وجودها استکملت الماده بها و تمت ذاتها بتلک الصوره فبطل استعدادها لقبول صوره أخری لشده وجود الصوره و أما إذا کانت الصوره ضعیفه الوجود بین

1- أقول ما تقولون فی العله المسماه باطروقیا و هی عوز الغذاء و عدمه، س ره

2- هذا یناقض ما سبق منه قده فی بیان تعدد القوی عند الکلام علی دلیلهم القائل بأنه لو کانت القوی الحساسه و المحرکه هی القوی النباتیه لکان النبات حساسا متحرکا بالإراده حیث أبدی المعترض المخالفه النوعیه بین الغواذی و دفعه المصنف قدس سره بلزوم الاشتراک اللفظی لو لم تتحد فی الجنس مع ما أوضحناه فی الحاشیه التی کتبناها هناک، س ره

3- هذا هو السر فی کون بعض الأجناس نوعا کالأجناس المتوسطه فإن التفاوت بین الجسم النامی الذی لا یقال له النوع و النامی الذی یقال له الجنس لیس بمجرد اعتبار بشرط لا و لا بشرط إذ شأن الحکیم البحث عن أحوال الموجودات بل التفاوت إنما هو باعتبار أن الماده فی الجسم النامی الذی هو نوع قد وقفت عن الحرکه و الترقی کما فی الشجر فلیس تحصله عین الإبهام و هی فی النامی الذی یطلق علیه الجنس غیر واقفه عن الحرکه و الترقی کما فی النطفه الحیوانیه و کذا فی البذر قبل حال الوقوف فالنامی هنا جنس إذ تحصله عین الإبهام إلا أنه لا یدفع الحاجه إلی شرط للقبول و ما به الاستعداد للمستعد فالقوی النباتیه فی النبات لا یقبل القوی النفسانیه لعدم القوه الحیوانیه و الروح البخاری الحیوانی القلبی فیه و التی فی الحیوان یقبلها لوجودهما فیه، س ره

ص: 153

محوضه الفعلیه و صرافه القوه لم یمنع الماده عن قبول صوره أخری فوقها فالأول کما فی العناصر حین بساطتها فالنار الصرف لا تقبل صوره النبات و الحیوان و کذا الأرض و الماء و الهواء و أما إذا انکسرت کیفیاتها و ضعفت سوره صورتها استعدت الماده لقبول صوره أخری فعلی هذا القیاس القوه الغاذیه [(1)](#content_note_153_1) التی فی النبات لشده فعلیتها منعت عن قبول الحیوانیه بخلاف الغاذیه التی فی الحیوان فإنها لضعفها تقبل قوه أخری فوقها- و کذلک الإنسان لما کان ضعیف الحیوانیه کما قال تعالی خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِیفاً صارت حیوانیته خمیره لفطره أخری و ماده قابله لنشأه ثانیه باقیه.

و أما بیان الخلط و الالتباس فقد [(2)](#content_note_153_2) علمت أن القوه الحیوانیه لیست إلا مبدأ الحس و الحرکه فإن الحیاه الحیوانیه تنوط بمبدإ هذین الأثرین فإذا لم یکن مبدؤهما موجودا فی العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فکیف یحکم [(3)](#content_note_153_3) بأن القوه الحیوانیه موجوده فیه مع بطلان هاتین القوتین فالحق أن الموجود فی العضو المفلوج- من القوی النفسانیه هی قوه التغذیه و من الأرواح هی الروح الطبیعی الذی یسری من الکبد إلی سائر الأعضاء.

1- أقول جهه القبول فی الغاذیه لا یغنی عن القوه الحیوانیه فإن القوه الحیوانیه ما به القبول للغاذیه بها تقبل القوی النفسانیه کما أن کل استعداد لا بد له مما به الاستعداد- فالعناصر المکسوره الصوره لا بد فی قبولها لصوره أخری من قوه أخری عرضیه هی المزاج، س ره

2- هذا منه قدس سره غریب غایه الغرابه فإن القوه الحیوانیه مبدأ قابل للحس و الحرکه- و المبدأ الفاعلی لهما هو القوه النفسانیه الدماغیه لا الحیوانیه القلبیه و قد صرح نفسه بأن المراد بها القوه التی یستعد بها الأعضاء لقبول قوتی الحس و الحرکه و قال بعد أسطر إن هذه القوه مفیده لقبول الحس و الحرکه لو لا المانع و قد صرح القوم أیضا بذلک، س ره

3- أقول حکمهم بذلک لأجل أن لا دخل لعدم وجود أثر قوه الحس أی اللمس- و أثر قوه الحرکه فی عدم وجود الحیوانیه لأنها قوه تصلح الروح الحیوانی الذی فی عضو المفلوج و یبسط و یقبض شرائینه و یعد العضو لقبول الحس و الحرکه لو لا ماده الفلوج، س ره

ص: 154

و أما القول بأن الموجود هی قوه الحس و الحرکه الإرادیه لکن فعل الحس و الحرکه الإرادیه لم یوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله و ذلک المانع هو ماده الفالج لأنها قد منعت عن [(1)](#content_note_154_1) أفعال قوی الحس و الحرکه عنها و لا تکون مبطله لذاتی القوتین.

فلیس بشی ء لأن هذه القوی جسمانیه و الماده داخله فی تعین وجودها فإذا کانت موجوده و کان وجودها لا محاله فی ماده صالحه لقبولها فکیف صلحت [(2)](#content_note_154_2) تلک الماده لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها.

نعم لو قال [(3)](#content_note_154_3) أحد بأن النفس الإنسانیه ما دامت متعلقه بالبدن و هی تکون مبدءا لجمیع القوی النطقیه و الحیوانیه و النباتیه و الطبیعیه لکن أجزاء البدن متفاوته فی قبول ذلک ففی بعضها یتعلق النفس بأکثر قواها کالدماغ و القلب ففیه القوه الإدراکیه و التحریکیه الإرادیه و النباتیه کلها و فی بعضها یتعلق ببعض قواها کالطبیعه و شی ء ضعیف من النباتیه کالأظفار و الأسنان و العظام و لذا یختلف تعلقها بالبدن فی الأحوال ففی حاله النوم و السکر الشدید یرتفع بأکثر قواها القریبه من أفقها عن البدن کالشمس إذا غربت فی الأفق و خفیت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض و بقی بعض أضوائها و أظلالها فی وجه الأرض إذ لو انقطعت بتمام قواها عن

1- الصواب حذف کلمه عن أو کلمه عنها، س ره

2- أقول القائل تعرض لهذا بقوله لمانع منع إلخ فالماده و إن لم تکن نفسها مانعه لکن فیها مانع آخر عارض کما فی کل قسر صلحت الماده لقبول الطبیعه و فیها مانع عن صدور فعلها. إن قلت لعله منع فی موارد القسر أیضا عدم صلوح الماده لقبول أثر الطبیعه- کیف و مبدأ الآثار هو النحو الأعلی منها و الآثار هی النحو الأضعف منه فقبول الماده للمبدإ فی قوه قبول آثاره لأنه مرتبه اندماج کل الآثار کل ذلک مبرهن علیه عنده قده. قلت هذا هاهنا لا یجدیه نفعا إذ علی هذا یمکن أن یکون القوه التی فی العضو المفلوج قوه الحس و الحرکه هکذا، س ره

3- لا جواب لکلمه لو کما تری، س ره

ص: 155

البدن فی النوم لبطل و مات البدن دفعه و لو تعلقت به بکلیتها لصدر منها فی النوم ما کان یصدر عنها عند الیقظه.

فقد علم من هذا أن وجودها لا یقتضی سرایه قواها کلها فی کل عضو من البدن و لا فی کل وقت فالعضو المفلوج من شأنه أن یسری فیه بعض قوی النفس کالطبیعیه و النباتیه دون الحیوانیه فظهر أن استدلالهم علی وجود القوه الحیوانیه من جهه العضو المفلوج لیس بصحیح فالمصیر فی ذلک إلی ما أحکمنا بنیانه و أوضحنا تبیانه

ص: 156

### الباب الرابع

#### اشاره

من علم النفس فی أحوال القوی المختصه بالنفوس الحیوانیه التی منها مبادی الإدراکات الظاهره و منها مبادی الإدراکات الباطنه و هی أشد قربا من عالم الملکوت [(1)](#content_note_156_1) و منها مبادی الحرکات الإرادیه و هی أنزل درجه من مبادی الإدراکات جمله و فیه فصول

#### فصل (1) فی الإشاره إلی تلک القوی و منفعه کل منها علی الإجمال

اعلم أن الله لما خلق من المواد الأرضیه جوهر النبات الذی هو أکمل وجودا من العناصر و الحجر و المدر و من الجواهر المعدنیه کالحدید و النحاس و غیرهما لأنه خلق فیه قوه تجذب الغذاء من جهه أصله و عروقه التی فی الأرض و أعد له آلات و قوی هی خوادم له أما القوی فقد مر ذکرها و أما الآلات فهی العروق الدقیقه- التی تراها فی کل ورقه یغلظ أصولها ثم ینشعب و لا یزال یستدق إلی عروق شعریه- تنبسط فی أجزاء الورقه حتی تغیب عن البصر لکن لما کان النبات مع هذا الکمال الذی یفوق به علی العناصر و المعدنیات ناقص الخلقه غیر تام الوجود و لا مستقلا فی وجوده- فإنه لو أعوزه غذاء یساق إلیه و یماس أصله جف و یبس و فسد و لم یمکنه طلب الغذاء من موضع آخر فإن الطلب إنما یکون بمعرفه المطلب و بالانتقال إلیه و بقدر الطلب یکون المعرفه و علی قدر المعرفه یمکن الانتقال إلی المعروف به و النبات عاجز عن ذلک فلو کانت فیه معرفه الطلب لکان معطلا وجودها فیه و الله سبحانه أجل من أن یخلق أمرا معطلا و البرهان قائم علی أن لا معطل فی الکون و لو فرض شعور فی النبات

1- المراد بالملکوت ما یعم الجبروت و إلا فهی من الملکوت لا أنها أشد قربا منه- نعم هی من الملکوت الأسفل لا الملکوت الأعلی، س ره

ص: 157

لکان شعوره لا یتعدی عما جبل علیه فعنایه الله تعالی تعلقت بخلق ما هو أکمل وجودا من النبات فأنعم علی الحیوان قوه الإحساس و قوه الحرکه فی طلب الغذاء فأول مراتب الحواس هی حاسه اللمس لأن الحاجه بها أمس و لهذا یعم الحیوانات کلها و یسری فی الأعضاء کلها إلا نادرا لأن الحیوان الأرضی مرکب من عناصر متضاده الکیفیات الأولیه قد اعتدلت و تصالحت و استقرت علی کیفیه واحده بضرب من الوحده و صلاحه باعتدالها و فساده بانحرافها عن ذلک الاعتدال فلا یتصور حیوان إلا و أن یکون له هذا الحس لأنه و إن لم یحس أصلا فلیس بحیوان و أنقص درجات الحس أن یحس بما یلاصقه و یماسه فإن الإحساس بما یبعد منه إحساس أتم و أقوی و هذا الحس تجده فی کل حیوان حتی الدود التی فی الطین فإنه إذا غرز فیها إبره انقبضت للهرب لا کالنبات یقطع فلا ینقبض إذ لا یحس بالقطع إلا أن الحیوان اللمسی کالدود ناقص الحیاه لا یقدر علی طلب الغذاء من حیث یبعد عنه فافتقر فی کماله إلی حس یدرک ما بعد عنه فأفادت له العنایه قوه الشم لکنه یدرک به الرائحه و لا یدری أنها جاءت من أی ناحیه فیحتاج إلی أن یطوف کثیرا من الجوانب فربما یعثر علی الغذاء الذی شم ریحه و ربما لم یعثر فیکون فی غایه النقصان أیضا لو لم یخلق فیه غیر هذا فخلق له البصر لیدرک ما بعد عنه و یدرک جهته فیقصد تلک الجهه بعینها إلا أنه مع ذلک یکون ناقصا إذ لا یدرک به ما وراء الجدار و الحجب فلا یبصر غذاء یحجب عنه و لا یبصر عدوا یحجب عنه و قد لا ینکشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فیعجز عن الهرب فخلق له السمع حتی یدرک به الأصوات من وراء الجدران عند جریان الحرکات و لأن الإنسان لا یدرک بالبصر إلا شیئا حاضرا و أما الغائب فلا یمکن معرفته إلا بکلام ینظم من حروف و أصوات یدرک بحس السمع فاشتدت الحاجه فینا إلیه فخلق لنا ذلک و میزنا بفهم الکلام عن سائر الحیوانات و کل ذلک ما کان یغنینا و لا للحیوان لو لم یکن قوه الذوق إذ یصل الغذاء فلا یدرک أنه موافق أو مخالف فیأکله و ربما یکون مهلکا کالشجره یصب فی أصلها کل مائع و لا ذوق لها فتجتذبه و ربما یکون ذلک سبب جفافها ثم کل ذلک لا یکفی لو لم یخلق فی مقدم الدماغ إدراک آخر یسمی بالحس المشترک یتأدی إلیه

ص: 158

المحسوسات الخمس و یجتمع فیه و لولاه لطال الأمر علی الحیوان و یقع فی المهالک- فإن بعض الحیوانات کالفراش و غیرها لفقده الحس الباطنی ربما یتهافت علی النار مره بعد أخری و قد تأذی بها و لو کان له تخیل [(1)](#content_note_158_1) و حفظ لما وقع الإحساس به أولا- لم یکن یعود إلی ما تأذی به مره ثم مع ذلک ناقص لأنه لم یمکنه الحذر مما لا یدرکه بالحس إذ ما لم یتأذ بشی ء فلا یدری أنه مما یحذر منه فخلق الله للحیوانات الکامله کالفرس و غیره قوه یدرک بها معنی جزئیا لا تدخل تحت حس و لا تخیل و تلک القوه هی الواهمه فإن الفرس مثلا یحذر من الأسد إذا رآه أولا من غیر أن یتأذی به فلا یکون حذره موقوفا علی أن یحس به مره و یتأذی به و کذا الشاه یری الذئب أولا فیحذره- و یری الجمل و البقر و هما أعظم منه شکلا و أهول صوره فلا یحذرهما و إلی الآن یشارک البهائم الإنسان فی هذه الإدراکات و بعد هذا یکون الترقی إلی حدود الإنسانیه فیدرک عواقب الأمور و الأشیاء التی لم یدخل تحت حس و لا تخیل و لا توهم و لا یقع الاقتصار فی الحذر و الطلب علی العاجله بل یحذر الشرور الآجله و یطلب الخیرات الآخره فمیز الله الإنسان من بین الحیوان بقوه أخری هی أشرف من الکل بها یدرک منافع الأمور و مضارها و خیرات الآخره و شرورها.

ثم اعلم أن الحیوان لو اقتصر فیه علی خلق الحواس و المدارک لإدراک الموافق من الأغذیه و الأدویه و غیر الموافق و لم یخلق له میل فی الطبع و شوق فی النفس إلیه- أو إراده إیاه فی العقل یستحثه علی الحرکه إلی الموافق أو مقابلات هذه یستحثه علی الحرکه عن المخالف لکان البصر و سائر الحواس معطله فی حقه فاضطر أن یکون له میل إلی ما یوافقه یسمی شهوه و نفره عما یخالفه یسمی کراهه لیطلب بالشهوه الملائم- و یهرب بالکراهه المنافی ثم هذه المرتبه من المیل و النفره فی جمله القوی المحرکه- و إن کفت فی کمال وجود الحیوان بما هو حیوان لکن لا یکفی فی کمال وجود الإنسان

1- لا یخفی أنه ثبت بذلک الاحتیاج إلی الخیال و الحافظه مع أنه بصدد بیان الاحتیاج إلی الحس المشترک اللهم إلا أن یقال اکتفی به للتلازم بینها و الأولی أن یقال التخیل إدراک ما فی الخیال و هذا الإدراک بالحس المشترک فإنه کما یدرک من الخارج کذلک یدرک من الداخل و الخیال یحفظ هذا الإدراک أیضا، س ره

ص: 159

الذی هو أشرف أنواع الحیوانات إذ الشهوه و الغضب سواء کان بحسب الشخص کشهوه الغذاء الموافق أو بحسب النوع کشهوه الجماع و الوقاع و الغضب علی ما یخالف ذلک لا یدعوان إلا إلی ما ینفع و یضر فی الحال أما فی المال فلا یکفی هذه الداعیه المسماه بالشهوه أو الغضب فخلق الله للإنسان داعیه أخری فوق الشهوه و الغضب مسخره تحت إشاره العقل الهادی بنور الله إلی العواقب الأخرویه المعرف لحسن الثواب و قبح العقاب و هذه الداعیه هی المسماه بالإراده و قد یسمی عند بعض علماء الدین باعثا دینیا و هی التی خص الله بنی آدم بها و أفردهم بها عن البهائم إکراما و تعظیما کما میزهم بالعقل العارف بعواقب الأشیاء و هذه الإراده تحت إشاره العقل کما أن الشهوه تحت إدراک الحس هذا ما لخصناه من کلام بعض علماء الإسلام- و حاولنا أن نذکره فی هذا الفصل لجوده نظمه و حسن بیانه و لنعد إلی ذکر أحوال الحواس علی التفصیل

#### فصل (2) فی اللمس و أحواله

قد علمت أن الحیوان الأرضی لکونه حامل کیفیه اعتدالیه یحتاج إلی قوه حافظه إیاها مدرکه للجسم المحیط به کالهواء و الماء إنه مخالف لیحترز منه حتی لا یکون محرقا إیاه بحره أو مجمدا ببرده أو موافق لیطلبه أو یسکن فیه فهو أقدم الحواس- و یشبه أن یکون الحاجه إلی اللمس لدفع المضره أقوی و إلی الذوق للدلاله علی المطعومات التی یستبقی بها الحیاه أشد لکن الحاجه إلی دافع المضره لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجه إلی المنفعه لتحصیل الکمال و لأن جلب الغذاء یمکن بسائر الحواس فظهر أن اللمس أول الحواس و أقدمها و أنه یجب أن یکون کل البدن موصوفا بالقوه اللامسه و البرهان [(1)](#content_note_159_1) علی ذلک أن بدن الحیوان من جنس ماده

1- الکلام مبنی علی المسامحه فقد تقدم فی مواضع الکتاب أن الإدراک لیس بقوه ساریه فی الماده و لا متعلقا بأمر مادی و تقدم أیضا أن التی تسمی بالحواس الظاهره و کذا محال الإدراکات الباطنه مظاهر للإدراک و لیست بالمدرکات حقیقه- فالکلام شبیه بالبرهان و لیس به و سیأتی فی الفصل التالی ما یتأید به ما ذکرناه من المسامحه، ط مد

ص: 160

الکیفیات [(1)](#content_note_160_1) الملموسه و کذا جمیع أعضائه و عندنا أن المدرک دائما من جنس المدرک- فالذی یسری فی جمیع البدن من قوه الحیاه و الإدراک لا یمکن أن یکون غیر مبدإ الإدراک اللمسی أما غیره فلا یمکن أن یکون ساریا فی کل البدن مثلا حامل القوه البصریه لا یمکن أن یکون سائر الأعضاء لکثافتها و ظلمتها لأن مدرکات هذه القوه هی الأنوار فمدرکها لا بد أن یکون متحدا معها بالماهیه کما قررناه و لیست أعضاء البدن أنوارا لا بالفعل و لا بالقوه کالشفاف فاستحال أن یکون نور البصر ساریا فی تلک الأعضاء لأنها کثیفه کدره و کذا قیاس السمع [(2)](#content_note_160_2) و سائر الإدراکات الباطنه کالوهم و الخیال لأن البدن و أعضاءه لیست موهومه و لا متخیله لکونها مادیه و لا تدخل هی فی عالم الوهم و الخیال بل صوره أخری مناسبه إیاها کما یقع فی إدراک الوهمی و الخیالی.

و من هاهنا [(3)](#content_note_160_3) یعلم أن الواهمه و الخیال و المدارک الباطنه لیست مادیه موجوده

1- المراد بماده الکیفیات الملموسه موضوعها و هی العناصر و یمکن أن یکون المراد بها الکیفیات الفعلیه و الانفعالیه و المراد بکون البدن من جنسها أن یکون من ذلک السنخ و إلا فشرط الإدراک الخلو عن نوع الکیفیه المدرکه کما سیأتی و البدن و إن لم یخل عن الکیفیه المعتدله لکن المتوسط بین الأطراف کالخالی عنها، س ره

2- إن قلت مدرک البصر أولا و بالذات لما کان نورا و ضوءا أمکن أن یقال- حامل القوه الباصره له سنخیه معه و هو نور و ضوء کما یقال لملتقی العصبتین مجمع النورین و هو الروح الذی صار لکمال لطافته هناک نورا و أما حامل السمع فکیف أمکن فیه السنخیه مع مدرکاته و کیف أمکن أن یقال إن هذا الحامل ملتئم من الأصوات- کما یقال إن ذلک الحامل نور قلت المراد سنخیه حامل السمع مع ماده الأصوات الخارجیه أعنی موضعها سیما أن الترکیب بین الماده و الصوره عنده اتحادی و العرض و العرضی متحدان فسنخیه الحامل مع الهواء التی هی ماده الأصوات فی الشفافیه سنخیه مع تلک الأصوات فقوله و لا بالقوه کالشفاف و قوله فیما بعد شفافا أو نحوه ناظر إلی حامل السمع و قوله أو نحوه إلی حامل البصر، س ره

3- أقول عموم هذا الدلیل یشمل المدارک الظاهره إذ سیأتی عن قریب و قد مر أیضا فی العقل و المعقول أن الصور الإدراکیه حتی اللمسیه غیر الصور المادیه المدرکه بالعرض و بین هناک أن بینهما ثمانیه فروق إلا أن یقال مراده بالمادیه فی قوله- و أما سائر الحواس إلخ الاشتراط بحضور الماده فإن مدرکاتها فی التجرد لیست کمدرکات الخیال بل دونها و إن سمی أحد عالمها عالم هورقلیا فرقا بینها و بین الصور الخیالیه- المسماه بعالم المثال کان حسنا و إن کان هورقلیا بلسان حکماء الفرس عالم المثال أو سماواته، س ره

ص: 161

فی عضو کالدماغ کما هو المشهور لما مهدناه من قاعده اتحاد المدرک و المدرک و أما سائر الحواس الظاهره غیر اللمس کالذوق و السمع و الشم و البصر فهی و إن کانت مادیه لکنها لیست کاللمس ساریه فی جمیع البدن لأن بعضها کالسمع و البصر فی غایه اللطافه فیجب أن یکون موضعه جزءا لطیفا شفافا أو نحوه مناسبا لما أدرکته القوه- و لیس کل عضو جزءا لطیفا و بعضها کالذوق و الشم و إن لم یکن بتلک اللطافه لکنها لطیفه أیضا لأن حامل مدرکاتها لیست أجساما کثیفه صلبه بل إما بخارات و إما أجسام رقیقه و لیس کل عضو مناسبا لأن یکون موضوع الرائحه و الطعم بل بعض الأعضاء کباطن الخیشوم للمشموم و جرم اللسان للمطعوم و هذا بخلاف اللمس فإن جمیع الأجسام [(1)](#content_note_161_1) سواء کانت صلبه أو رخوه کثیفه أو لطیفه قابله لأن تقوم بها قوه اللمس- و یتعلق بها إدراکه فإن هذا الإدراک إنما یحصل بمماسه السطوح و مصاکتها.

و من الناس من زعم أن قوه اللمس أنواع أربعه الحاکمه بین الحار و البارد و الحاکمه بین الرطب و الیابس و الحاکمه بین الصلب و اللین و الحاکمه بین الأملس و الخشن- و زاد بعضهم الحاکمه بین الثقیل و الخفیف فیکون خمس أنواع و قد مر [(2)](#content_note_161_2) وجه الانحلال لما ذکروه.

و اعلم [(3)](#content_note_161_3) أن من خواص کل قوه حساسه أن یکون حاملها و إن کان من جنس

1- المراد بالجمیع فی قوه اللمس أجسام البدن و فی المتعلق کل الأجسام العنصریه من غیر تخصیص بالبخارات أو رطوبه الملعبه، س ره

2- ما مر ذلک إلا علی سبیل النقل عن الشیخ أنه یشبه أن یکون هذه القوه عند قوم لا نوعا أخیرا و ظنی المتآخم للعلم أنه ما مر فی الأسفار السابقه أیضا إلا أنه ذکره فی کتابه المبدإ و المعاد و سنذکره من بعد ورقه، س ره

3- إن قلت هذا بظاهره تناقض لأن الروح الحامل أعنی الروح البخاری إن کان من جنس ما یدرکه لم یکن خالیا عنها و إن کان خالیا عنها لم یکن من جنسها- قلت لا تناقض لا فی القوه و لا فی حاملها مع شمول هذه الخاصه لهما فإن منزله القوه من الکیفیات المدرکه منزله الماده من الصوره و کذلک الحامل و صورته کما قال إن آله الإدراک أیضا لا بد من تکیفها بکیفیه المدرک فماده الشی ء لما وجب خلوها عن ذلک الشی ء اشترط الخلو فی الماده و الحامل و لما وجب أن یکون الماده القریبه للشی ء من سنخه اشترط السنخیه و لکن کسنخیه الماده للصوره و هی لا تنافی الخلو أ لا تری أن الماده الأولی الجسمانیه مع خلوها عن جمیع الصور الجسمانیه من سنخها و نشأتهما واحده و الماده العقلیه أعنی العقل الهیولانی مع خلوها عن کل الصور العقلیه من سنخها- و نشأتهما واحده و کان الحامل للقوی الحسیه لا بد أن یکون خالیا عن محسوساتها- مع أن حامل البصر لا بد أن یکون من سنخ المبصرات و أن یکون نشأتهما واحده حتی یقبلهما- و لا یقبل مدرکات القوه الأخری ثم کیف لا یکونان من سنخ کیفیاتهما و المدرک متحد مع المدرک و الماده مع الصوره و العرض مع العرضی و العرضی مع النوع، س ره

ص: 162

ما تدرکه خالیا فی ذاته عن صوره الکیفیات التی أدرکتها القوه حتی ینفعل عن تلک الصوره فإن آله الإدراک ما لم یتکیف بکیفیه المدرک لم یقع إدراک القوه بصوره تلک الکیفیه و إن کان الحاصل فی الآله غیر الصوره الحاضره للقوه لأن هذه خارجیه مادیه و تلک ذهنیه إدراکیه فإن المدرک للحراره و البروده مثلا یجب أن لا یکون موصوفا بهما فیرد الإشکال فی باب اللمس لأن العضو اللامس غیر خالیه عن هذه الکیفیات اللمسیه لکنا نقول [(1)](#content_note_162_1) هذه القاعده لا تقتضی أن لا یکون لمحل الإدراک حظ أصلا من جنس ما یدرک بل یقتضی أن یکون خالیا عن نوع ما یدرکه و عن ضده و المعتدل الفاتر الکیفیه المتوسطه بین الأطراف لقصورها و ضعفها بمنزله الخالی عن الأنواع کالماء الفاتر فإنه کاللاحار و اللابارد و لهذا یقبل کلا من الطرفین بسرعه- فالأقرب إلی الاعتدال أشد إدراکا.

و لک أن تقول إنا لا نعرف کون البهائم مدرکا للمحسوسات و شاعره بها إلا

1- و الحق أن الإشکال لا یقتضی إلا أن یقتصر الحاسه المدرکه فی إدراکه علی خلاف ما عنده من مقدار الکیفیه الموجوده کاللمس مثلا لا یدرک الحراره إذا ساوت الحراره الموجوده فی العضو بل یجب أن تخالفها فی المقدار إما بالنقیصه فتدرکها فی شکل البروده أو بالزیاده فتدرک المقدار الزائد و هو کذلک و التجربه شاهده فلا إشکال أصلا، ط مد

ص: 163

لأجل طلبها ما یلائمها و هربها عما ینافرها حتی الحیوانات الناقصه کالإسفنجات و الأصداف فإنها تتحرک حرکات انقباض و انبساط بالإراده و لو لم نشاهد منها هذه الحرکه لم نعرف أن لها قوه اللمس فإذا کان الأمر کذلک و قد وجدنا مثل ذلک فی العناصر و النباتات فإن الأرض یهرب عن العلو إلی السفل علی طریقه واحده و النار تهرب من السفل إلی العلو علی طریقه واحده فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها فی صوب حرکتها معارض رجعت عنه إلی سمت آخر بل إلی السفل و صعدت من الجوانب التی لا مانع فیها و کذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه و حرکته انحرف عنه إلی جهه أخری و یمیل أیضا من جانب الظل إلی جانب ضوء الشمس.

و أیضا الشجر النابت بقرب النهر یمتد إلی جانب الماء شعب أصوله لیسهل وصول الماء إلیه لیجذبه إلی غیر ذلک من الحرکات لطلب الملائم و الهرب عن المنافر و کل ذلک یدل علی شعورها بالملائم و غیر الملائم و أیضا [(1)](#content_note_163_1) ما ذکرتم من أن الحیوان لما کان بدنه من ماده مصوره بصوره من باب أوائل الکیفیات و صلاحه باعتدالها و فساده بضدها فلا بد له من قوه حافظه إیاها مدرکه لما یلائمها و ینافرها حتی یطلب بها الأول و یهرب عن الثانی و هذا الوجه جار فی النبات أیضا بل فی الجماد و العناصر لکنا نجیبک بعد تمهید أن الإدراک عباره عن وجود صوره حاضره عند موجود وجوده لنفسه و أن الموجودات المادیه الساریه فیها لا حضور لها فی نفسها فکیف [(2)](#content_note_163_2) لما یدرکها.

1- عطف علی قوله و کل ذلک إلخ علی حد قوله تعالی أُکُلُها دائِمٌ وَ ظِلُّها و التقدیر و أیضا ما ذکرتم یدل إلخ و إن لم یلائمه قوله و هذا الوجه جار لکنه تأکید له و جریانه إما بعینه و إما بنظیره بأن یقال لا بد من حافظ یحفظ جسمه فلا یرد أن العناصر البسیطه لا مزاج لها لکن هذا الوجه ضعیف لأن الحافظ فی جمیع هذه هو الصور النوعیه کما یقال فی المرکب التام أنه الذی له صوره نوعیه حافظه لترکیبه و مزاجه مده معتدا بها إلا أن الحیوان لکون جسمه ألطف و مزاجه أعدل و أکثر عرضه للآفات- یحتاج إلی الشعور اللمسی بخلافها، س ره

2- المتعلق محذوف أی لها فإن الکلام فی حضور المدرک بصیغه المفعول للمدرک بصیغه الفاعل لا فی العکس، س ره

ص: 164

فنقول أما العناصر [(1)](#content_note_164_1) الکلیه فهی [(2)](#content_note_164_2) لکونها واقعه تحت التضاد غیر باقیه الوجود بل متجدده سائله و شرط بقاء الحیاه فی شی ء خلوه عن الضد و إلا فأصل الجسمیه غیر مانعه عن قبول صوره وحدانیه تقبل الحیاه بشرط خلوها عن الضد کالأفلاک- فإنها لخلوها عن التضاد و التفاسد قبلت الحیاه النطقیه و أما النبات فلکون التضاد فیه غیر شدید بل سوره المتضادات فیه مکسوره فلیس یبعد أن یکون لقوته شعور ضعیف بما یلائمه کیف [(3)](#content_note_164_3) و عندنا أن الوجود مطلقا عین العلم و الشعور مطلقا و لهذا ذهب العارفون الإلهیون إلی أن الموجودات کلها عارفه بربها ساجده له کما دل علیه الکتاب الإلهی لکن الوجود إذا خلص عن شوب العدم و الظلمات یکون الإدراک به و له علی التمام و وجود المادیات ممزوج بالظلمات و الحجب مغمور فی الأعدام و النقائص و بقدر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادی ء العقلیه و النفسیه المجرده عن المواد و الأعدام یکون وصولها إلی مقام الحیاه و الإدراک و یشبه أن یکون النفوس النباتیه- مع کونها صورا منغمره فی المواد هی أقرب مناسبه إلی عالم الملکوت من صور العناصر و المعادن لانکسار هذه الکیفیات المتضاده فی النبات دون العناصر و المعادن و لأجل ذلک یظهر فی النبات شی ء من آثار الحیاه دون هذه الأجسام

1- فی الکلام جهات من المسامحه غیر خفیه علی من کان علی ذکر من الأصول السالفه فی أبحاث العاقل و المعقول و أبحاث المادیات و المجردات و غیرها فلا تغفل، ط مد

2- أی فهی عدم إدراکها لکونها إلخ فالجار و المجرور خبر المبتدإ و إنما حملنا علی ذلک لأن کلا من التضاد و التجدد وجه علی حده لعدم الإدراک أما التضاد فلأن بناءه علی الطرد و الإعدام و معنی الإدراک طبقا لمعناه اللغوی أیضا الحضور للمدرک و الوجدان و أما التجدد فمنافاته للإدراک واضح و الحیوان و إن کان متجدد الجسم لکن نفسه طلیعه من الملکوت و الجمع و الحضور و أما النبات فکما قال قده و إن کان التضاد فیه مکسورا- إلا أنه لم یصل إلی الشعور اللمسی کیف و لو کان له لمس کان له محرکه شوقیه و محرکه عامله لقاعده الإمکان الأخس فکان حساسا متحرکا بالإراده فکان حیوانا و قد مر مثل ذلک فی أوائل هذه التعلیقه، س ره

3- لا یخفی أن الکلام فی الشعور بالمشعر اللمسی و ما ذکره لا یثبته فحق العباره أن یقال إن النبات و الجماد و نحوهما و إن کان لها شعور بسیط إلا أنه غیر الشعور الذی هو المطلوب، س ره

ص: 165

#### فصل (3) فی الذوق و فیه مباحث

##### منها أن الذوق أعم الخمسه بعد اللمس للحیوان

و أشبه القوی بها فهو ثانی اللمس لأنه أیضا شعور بما یلائم البدن لیطلب و لهذا إذا اشتدت الحاجه إلی الغذاء- کان الإدراک أقوی و الذوق أیضا مشروط باللمس لکنه لا یکفی فیه الملاقاه بالسطوح کما مر بل لا بد من نفوذ ذی الطعم فی جرم آله الذوق و هو اللسان إما بذاته أو بواسطه الرطوبه اللعابیه المنبعثه عن اللسان یقبل الطعوم و لا بد أن یکون تلک الرطوبه عدیمه الطعم لتؤدی الطعوم إلی الآله بصحه و إن خالطها طعم کما یکون للمرضی لم تؤد بصحه.

و الحق أن الآله أیضا یجب أن تکون إما عدیمه الطعم مطلقا أو ضعیفه الطعم جدا حتی یصح لها التکیف بکیفیه ما یتأدی إلیها من الطعوم و یقع بها الإدراک- و لا یکفی لحصول هذا الإدراک تکیف الرطوبه اللعابیه بالطعم و لا ملاقاه المطعوم- لأن الخارج عن البدن لا یمکن أن یکون موضع شعور النفس إذ العلاقه الطبیعیه غیر حاصله للنفس إلا بالقیاس إلی البدن و قواه لا إلی ما یخرج عن تدبیر النفس و تصرفها و النفس تتحد بقواها و آلاتها ضربا من الاتحاد و لأجل ذلک کان وجود الشی ء فیها بعینه وجوده للنفس و الإدراک عباره عن وجود الشی ء للمدرک فلا جرم یشعر النفس بوجود ما یتکیف به البدن و قواه دون ما خرج عنها.

##### و منها أن هذه الرطوبه هل یتوسط فی إیصال أجزاء ذی الطعم

بأن یختلط معها و تغوص معها فی اللسان حتی یحس القوه بالطعم أو یتکیف بتلک الطعوم و تؤدیها من غیر مخالطه بتلک الأجزاء فعلی الأول لا فائده فیها إلا کونها بدرقه مسهله لوصول الطعوم و یکون الحس بملامسه ذی الطعم من غیر واسطه و علی الثانی یکون الملاقی المحسوس بلا واسطه هو الرطوبه و کلا الوجهین محتمل و علی کل حال لا یبقی بین الحاس و المحسوس متوسط.

##### و منها یجب أن تعلم أن المذوق فی الحقیقه لیس الکیفیه الطعمیه

التی تقوم

ص: 166

بالجسم المطعوم و لا التی تقوم بالرطوبه اللعابیه علی القول بتکیفها و لا التی تقوم بجرم اللسان مع وجوب تکیف الآله بکیفیه المحسوس کما مر بیانه بل الصوره الذوقیه التی تقوم بقوه الذوق و نسبه تلک القوه إلی صوره المذوق کنسبه الماده إلی الصوره و کنسبه العقل بالقوه إلی العقل بالفعل و هکذا الحال فی سائر الحواس من أن المحسوس بالحقیقه هو الصوره الجزئیه الحاصله للنفس بواسطه القوه الحاسه حتی الإبصار کما ستعلم.

##### و منها أن قوه الذوق واحده

و قیل ما بال الحکماء القائلین بتعدد قوه اللمس- لتعدد الملموسات حیث لم یجعلوا قوه الذوق متعدده لتعدد المذوقات.

و ربما [(1)](#content_note_166_1) یجاب بأنهم إنما أوجبوا أن یکون الحاکم علی نوع واحد من التضاد

1- له قدس سره فی کتابه المبدإ و المعاد فی هذا المقام تحقیق حسن لا بأس بذکره تنویرا للمقام 166 قال ربما یقال إن المدرک بالحس هو المتضادات کالبروده و الحراره دون التضاد لأنه معنی عقلی لا یدرک بالحس فکیف جعلوا مبنی تعدد اللامسه علی تعدد أنواع التضاد ثم إنهم جوزوا إدراک القوه الواحده للمدرکات المتضاده کالباصره للسواد و البیاض- و لم یجعلوا ذلک أفعالا مختلفه من مبدإ واحد بالذات فما الذی یمنع نظیر ذلک فی اللامسه و من سخیف ما قیل فی دفعه أن تباین الکیفیات الأول أعنی الحراره و البروده و الرطوبه و الیبوسه أشد من تباین الکیفیات الثوانی الحادثه من تفاعلها کالألوان و الروائح و الطعوم فلذلک تعددت قوی اللمس دون بواقی الحواس فإذن المخلص أن یقال لما علم أن مزاج الحیوان من جنس الکیفیات التی هی أوائل المحسوسات اللمسیه و ما یتبعها- و أن القوی التی هی أولی مراتب الحیوانیه یجب أن یکون بحیث یتأثر بسببها الحیوان- عن أضداد ما فیه من الکیفیات و توابعها فالحیوان من حیث هو حیوان باعتبار وقوعه فی کل وسط من أوساط تلک الکیفیات تدرک الأطراف التی یکون ذلک الوسط وسطا بالقیاس إلیها و تلک أطرافا بالقیاس إلیه و یتأثر عنها فلا محاله تعددت اللامسه بحسب تعدد التضاد و لا تتعدد الأطراف التی وقعت فی جنس واحد لأن القوه لا تتأثر من الکیفیه الشبیهه بکیفیتها بل بما یضادها فی الجمله انتهی و حاصله أن اللامسه من سنخ الکیفیه المتوسطه المزاجیه و هی و إن کانت واحده إلا أنها أربع من حیث إنها بالنسبه إلی الحراره الصرفه بروده و بالنسبه إلی البروده الصرفه حراره و هکذا بالنسبه إلی الرطوبه و الیبوسه فاللامسه باعتبار أنها بکل توسط من هذه الکیفیات الأول تدرک الطرف المنسوب إلیه تعد واحده من الأربع فاعتبار أنها من سنخ الحراره المتوسطه واحده- تدرک البروده و توابعها کالثقل و باعتبار أنها من سنخ البروده المتوسطه واحده أخری تدرک الحراره و توابعها کالخفه و باعتبار أنها من سنخ الرطوبه المتوسطه قوه أخری تدرک الیبوسه و توابعها کالخشونه و باعتبار أنها من سنخ الیبوسه المتوسطه تدرک الرطوبه و توابعها کالملامسه لا أنها باعتبار کونها من سنخ الخشونه المتوسطه تدرک الأملس و بالعکس أو باعتبار کونها من سنخ اللینه المتوسطه تدرک الصلب و بالعکس- إذ یزید حینئذ عدد اللمس عن أربع باعتبار الجفاف و البله و الهشاشه و الزوجه و غیرها من التوابع و لذا لم یعبأ الشیخ بقول من زاد الخامسه قال فیما سبق القوی الخمس أو الثمان فالغرض من ذکر الصلابه و اللینه و غیرهما التنبیه علی التوابع بذکر أظهرها و إلا فمناط تعدد اللمس هو الکیفیات الأول لا غیر هکذا ینبغی أن یفهم مرامهم- و به یوفق بین وحده اللمس و تعددها الوارد فی کلامهم، س ره

ص: 167

قوه واحده بها الشعور و التمیز و الطعوم و إن کثرت إلا أن فیما بینها مضاده واحده- و أما الملموسات فلیست فیما بینها مضاده واحده فإن بین الحراره و البروده نوعا واحدا من المضاده غیر النوع الذی بین الرطوبه و الیبوسه

#### فصل (4) فی الشم

و هو ألطف من الذوق کما أن الذوق ألطف من اللمس و هذه الثلاثه أکثف المشاعر و أغلظها و مدرکات هذه القوه هی الروائح بملاقات الهواء المتکیف بها للخیشوم فالشم أیضا یحصل بالمماسه فهذه القوه أیضا شبیهه باللامسه فکأنها ضرب من اللمس و نسبتها فی اللطافه إلی الذوق کنسبته فیها إلی اللمس.

و من مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل یتکیف بکیفیه ذی الرائحه و تؤدی بها إلی الخیشوم أو یختلط بأجزاء لطیفه من ذی الرائحه فیتصل تلک الأجزاء إلی آله الشم فیدرک برائحه الأجزاء من غیر أن یکون رائحه للهواء و إلی کل من الطریقین ذاهب.

و احتج الذاهب إلی الثانی بأنه لو لم یکن [(1)](#content_note_167_1) کذلک لما کانت الحراره مهیجه

1- ممنوع لم لا یجوز أن یکون سبب الهیجان شده الاستحاله بالدلک و البخور، س ره

ص: 168

للروائح بسبب الدلک و التبخیر و لما کان البرد یخفیها و معلوم بأن التبخیر یذکی الروائح.

و أیضا [(1)](#content_note_168_1) تری التفاحه تذبل من کثره الشم فدل ذلک علی تحلل أجزاء ذی الرائحه- و احتج الآخرون بأنه لو کانت الروائح التی تملأ المحافل إنما یکون بسبب تحلل شی ء وجب أن یکون الشی ء ذو الرائحه ینقص وزنه و یصغر حجمه.

و احتجوا أیضا بأنا نبخر الکافور تبخیرا [(2)](#content_note_168_2) یأتی علی جوهره کله فیکون معه رائحه تنتشر انتشارا إلی حد و یمکن أن تنتشر تلک الرائحه [(3)](#content_note_168_3) فی أضعاف تلک المواضع بالنقل و الوضع فی جزء جزء من ذلک المکان بل فی أضعافه فیکون مجموع الأبخره- التی تتحلل منه فی جمیع تلک البقاع التی تزید علی البقعه المذکوره أضعافا مضاعفه للذی یکون حاصلا بالتبخیر أو مناسبا له فیجب أن یکون النقصان الوارد علیه فی ذلک- قریبا من ذلک النقصان أو مناسبا له لکن لیس الأمر کذلک فثبت أن للاستحاله مدخلا فی هذا الباب.

و الحق أن کلا المذهبین صحیح محتمل.

و من الناس من زعم أن إدراک الشم یتعلق بالمشموم حیث هو و هذا أبعد الوجوه- و من مباحثه أن الإنسان یکاد أن یکون أبلغ الحیوانات فی إدراک لطائف الروائح القریبه إلا أنه أضعفها فی إدراک البعیده منها و فی إدراک تفاصیلها المتنوعه- فإن رسوم الروائح فی نفس الإنسان غیر متحصله تحصلا تفصیلیا کما فی المطعومات و الملموسات و لذلک لا یکون للروائح عنده أسماء إلا من جهتین إحداهما من جهه

1- ممنوع لم لا یجوز أن یکون الذبول من مصادمات عالم الکون و الفساد- کتجفیف الهواء المطیف به، س ره

2- أی نجعله بخورا یفنی جوهره و یستحیل جمیع أجزائه فکلمه علی للتعدیه، س ره

3- المراد بها ذو الرائحه یعنی إذا جعلناه بخورا فنجعل ثانیا ذلک المقدار منه- منتشرا فی مواضع شتی بالنقل و الوضع بلا بخور کالأول فنری أن المتحلل فی الأول- أکثر مع أن رائحته أقل و فی الثانی لم یتحلل شی ء و إن تحلل شی ء فهو ناقص جدا مع أن رائحته أکثر فالمراد بالأبخره الروائح و بالتحلل التکیف و کلمه أضعافا خبر یکون، س ره

ص: 169

الموافقه و المخالفه فیقال هذه رائحه طیبه و تلک رائحه کریهه و الأخری من جهه انتسابها إلی المطعوم أو إلی الموضوع مطلقا فیقال رائحه حلاوه أو حموضه أو رائحه ورد أو مسک.

و قیل یشبه أن یکون حال إدراک الإنسان للروائح کحال إدراک الحیوانات الصلبه العین للمبصرات فإن إدراکها لها یکاد أن یکون کالتخیل الغیر المحقق و أما إدراک کثیر من هذه الحیوانات للروائح فقوی جدا بحیث لا یحتاج إلی التنشق.

و من مباحث الشم أنه نقل عن أفلاطون و فیثاغورث و هرمس و غیرهم من الأقدمین- أن الأفلاک و الکواکب لها قوه الشم و فیها روائح طیبه أطیب مما یوجد فی المسک و العنبر و الریاحین بکثیر.

و رد علیهم أتباع المشاءین بأن إدراک الروائح مشروط بالهواء و البخار و لیس هنالک هواء و لا بخار و هذا الوجه ضعیف لأن کون الاشتراط به مطلقا لیس علیه برهان عقلی و إنما یشترط ذلک فی العالم العنصری.

و من أفاضل المتأخرین من حکی عن نفسه أنه عند اتصاله بذلک العالم فی نوم أو یقظه شم منها روائح أطیب من المسک و العنبر بل لا نسبه لما عندنا إلی ما هناک- و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانیه علی أن لکل کوکب بخورا مخصوصا و لکل روحانی رائحه معروفه تستنشقونها و یتلذذون بها و بروائح الأطعمه المصنوعه لهم- فیفیضون علی من ترتب ذلک ما هو مستعد له و سیجی ء لک ما یصحح هذا القول و نظائره

#### فصل (5) فی السمع

##### اشاره

و هو عباره عن إدراک الصوت و قد مر فی مباحث المقولات من العلم الکلی عند بحثنا عن أحوال الکیفیات المحسوسه حقیقه الصوت و الذی یناسب هذا الموضع البحث عما یتعلق بکیفیه حصول السمع و فیه أبحاث

##### [البحث] الأول

أنهم قالوا إن السماع لا یحصل إلا عند تأدی الهواء [(1)](#content_note_169_1) المنضغط بین

1- أی تأدی کیفیه الهواء لا نفسه فإنهم قالوا کل من القرع و القلع یموج الهواء- حتی ینفلت عن المسافه التی سلکها القارع أو المقلوع إلی جنبها و ینقاد لذلک الهواء المنفلت ما یجاوره فیقع فیه التموج و التشکل الواقعان هناک و هکذا یتصادم الأهویه إلی أن ینتهی إلی هواء لا ینقاد لذلک، س ره

ص: 170

القارع و المقروع إلی تجویف الصماخ عند العصبه المفروشه فیه قالوا و هذا التأدی ظاهر و قد دل علیه [(1)](#content_note_170_1) أمور- أحدها أن ذلک التجویف إذا سد أو انسد بطل السمع.

و ثانیها أنه إذا کان بین الصائت و السامع جسم کثیف تعذر السماع أو تعسر.

و ثالثها أن من رأی إنسانا یقرع بمطرقه علی سندان أو بمقرعه علی نقاره- فإن کان قریبا منه یسمع الصوت مع مشاهده الطرق و القرع و کلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان یضاهی طوله بعد المسافه.

و رابعها أن من وضع فمه علی طرف أنبوبه و وضع الطرف الآخر من تلک الأنبوبه علی أذن إنسان آخر و تکلم فیه فإن ذلک الإنسان یسمع ذلک الکلام دون سائر الحاضرین و ذلک لتأدی الهواء إلی أذنه و امتناع أن یتأدی إلی أذن غیره.

و خامسها أن عند اشتداد هبوب الریاح ربما لا یسمع القریب و یسمع البعید- لانحراف تلک الأهویه الحامله لتلک الأصوات بسبب شده هبوب الریاح من سمع إلی سمع آخر.

و هاهنا إشکال [(2)](#content_note_170_2) قوی و هو أن أحدا إذا تکلم بکلام من وراء جدار غلیظ وجب أن لا یسمع الذی من الجانب الآخر من الجدار ذلک الکلام لعدم الفرج و المنافذ- و لو وجدت هناک منافذ لکانت قلیله ضیقه فوجب أن یتشوش تلک الأمواج و لا یبقی إشکال تلک الحروف کما خرجت عن مطلق المتکلم.

1- حاصلها أن التأدی سبب للسماع للدوران و أنت تعلم أن الدوران لا یفید إلا الظن و المسأله مما یطلب فیه الیقین کما قال الإمام الرازی فی سببیه التموج للصوت- إلا أنه بمعونه الحدس القوی یفید الجزم، س ره

2- و لعلماء الطبیعه و الریاضیات الیوم أبحاث عمیقه فی السمع و کذا فی البصر و سائر الحواس الظاهره متکأه علی تجربات وسیعه تنتج نتائج قیمه یرتفع معها نوع الإشکالات المذکوره فیها ینبغی أن تراجعها فی تحقیق هذه الأبحاث، ط مد

ص: 171

و أیضا فلأن الإنسان إذا تکلم حدث فی الهواء ذلک التموج [(1)](#content_note_171_1) فإن تأدی ذلک بالکلیه إلی شخص وجب أن لا یسمع غیره ذلک الکلام إذ لیس هناک إلا ذلک التموج الواحد و إن لم یتأد إلیه بل تأدی إلی سمع کل واحد بعضه وجب أن لا یسمع أحد منهم ذلک الکلام بتمامه.

و قد أجابوا عن الأول بأن الحائل الذی لا منفذ فیه أصلا فإنه یمنع من السماع البته لأنه کلما کانت المنافذ أقل کان السمع أضعف فوجب إذا لا یوجد المنافذ أصلا- أن لا یوجد السمع.

و عن الثانی بأن الحروف إنما یتکون بإطلاق الهواء بعد حبسه علی وجه مخصوص- فیکون التمویج الفاعل للحرف لیس مخصوصا بکل الهواء دون أجزائه بل هو حاصل فی واحد واحد من أجزائه فأی جزء وصل حصل الشعور بما یقبله من الصوت هذا ما ذکروه.

أقول عندی أن الحال فی کیفیه التأدیه لیس کما حصلوه فإن کون کل جزء من أجزاء الهواء المتوسط بین السامع و ذی الصوت مکیفا بکیفیه الحروف و الکلمات- مع بساطه [(2)](#content_note_171_2) الهواء و تشابه أجزائها فی غایه البعد بل إنه غیر صحیح و إلا لتکرر

1- اللائق بحال هذا المستشکل أن یستفسر عن کیفیه تموج الهواء و تشکله و یستعلمها فإنه لم یفهمها و لعله ظن أن تشکل الهواء بالحروف کتشکل اللوح بوجوداتها الکتبیه و لذا قال ما قال و إلا لم یتصور تأدی ذلک التموج بالکلیه إلی شخص کما نوضحه لک فمراده بالکلام ما هو أعم من الحرف الواحد و بالکلیه تمام شکل الحرف الذی کشکله الکتبی و بالبعض بعض ذلک و کل ذلک هواء و خطاء فإن المراد بالتموج حاله شبیهه بتموج الماء الحاصل بإلقاء حجر فی وسطه و بالتشکل حاله شبیهه بانصباغ الماء بالألوان المختلفه تعاقبا ففی التلفظ بضرب مثلا إذا قلت ض فقد تموج الهواء- تموجا دوریا کدائره موجیه مائیه محیطه بالحجر الملقی فی وسط الماء و تکیف بالکیفیه الحرفیه من جمیع الجوانب کاصفرار الماء صفره دوریه و إذا قلت ر تکیف به کاخضرار الماء و إذا قلت ب تکیف به کاحمرار الماء و هکذا تکیفات متبدله متعاقبه محیطه بالمتکلم و علی هذا فکیف یتصور تأدی ذلک التموج و التکیف إلی شخص دون شخص أو تأدی بعضها و الکیف لا یتبعض، س ره

2- أقول ما هو مناط الإشکال هو مناط الحل إذ التکیف کما ذکرناه تعاقبی کیف- و الصوت و اللفظ غیر قارین نعم لو کان تشکل الهواء بالحروف کتشکل اللوح بها بنعت القرار فی البقاء لکان تشابه أجزاء الهواء مخلا و لیس کذلک لأنه غیر قار فی الحدوث و البقاء جمیعا فحیث کان الهواء متشابه الأجزاء فکل جزء جزء منه یتکیف بکل حرف حرف علی التعاقب و علی ما صورنا لک لا تکرار أیضا أ لا تری أنه إذا سخن الهواء بنفسک من جمیع جوانبک بمقدار ما ثم برد فورا ثم اعتدل کل ذلک علی التعاقب فهل یمکن أن لا یصل إلی لامسه أحد ممن فی حوالیک أو یتکرر لمس الحراره لأن جمیع ذلک الهواء و إن سخن إلا أنه عدم فورا فلم یصل إلی اللامسه إلا مره و کذا فی البروده و الاعتدال فقس علیه التکیف بالضاد و الراء و الباء فی الضرب فلا یرد علیهم إشکال لا إشکال المصنف و لا إشکال غیره مما مضی. فإن قیل لزم التکرر من جهه أن الآن لا تحقق له فیبقی تکیف الهواء بالضاد مثلا فی زمان فیتکرر الاستماع بوصول هواء بعد هواء. قلنا الهواء متصل فیمانع قدامه خلفه عن الوصول الدفعی للقسمه مثل قبول ذلک الاستماع لها و علی سبیل التنزل نقول لم لا یجوز أن یکون کل تکیف فی هواء- معدا لتکیف ما یجاوره و المعد یوجد و یعدم فیوجد المعد له، س ره

ص: 172

الإدراک حسب تکرر وصولات الهواء إلی الصماخ و لیس بل الحق أن النفس یتنبه بواسطه الهواء الواصل إلی آله السمع المتوسط فیما بین بکیفیه القرع الحاصل بین القارع و المقروع أو القلع الحاصل لا أن هواء [(1)](#content_note_172_1) واحدا یتحمل تلک الکیفیه و یبلغ بها

1- هذا مما لا قائل به و إنما هو مجرد احتمال بعید و کیف لا و الهواء المنفلت- فیما بین القارع و المقروع فی رأس الفرسخ لا یخرق الأهویه الواقعه فی تلک المسافه الطویله حتی یصل إلی الصماخ و یمکن أن یکون إشاره إلی ما قلناه من الإعداد فی التکیف أی تبلغ بالکیفیه بنحو الإعداد إلی الصماخ لا بأن ینتقل نفس الهواء الحامل الذی فی المبدإ فیکون المراد بقوله و لا أن أهویه إلخ التأدیه بنحو بقاء التکیفات کلا أو جلا ثم إن هذا المذهب الذی اختاره قدس سره قوی متین لا یرد علیه إشکال إدراک الجهه و القرب و البعد و لا إشکالات آخر مثل أن من غمس رأسه فی الماء لزم أن لا یسمع الصوت الذی فی خارج الماء و التجربه تشهد بخلافه و مثل أن من قرع خشبه علی مقرع حوض ممتلی ء ماء وجب أن لا یسمع صوت القرع منه و أما الدوی و الطنین فی الرأس و نحوهما- فلحرکات الأبخره و الأهویه الباطنه علی أنک قد عرفت ضعف ما دل من الدوران علی سببیه التموج للصوت و سببیه التأدیه للإحساس و بهذا المذهب أیضا یتصحح ما حکی عن فیثاغورث و غیره من أن للأفلاک أصواتا عجیبه و من استماعهم هناک إلا أن الثالث و الخامس من الأمور الداله علی سببیه التأدیه للإحساس یخالفانه و یدلان علی الاشتراط بالتأدیه اللهم إلا أن یکون هنا شرط آخر خفی أو مانع کتخلخل الهواء و تکاثفه، س ره

ص: 173

إلی الصماخ و لا أن أهویه متعدده متموجه یتأدی کل منها إلی الآخر و هکذا حتی یتکیف الهواء المجاور للصماخ بها و یتأدی بها إلی السمع و هذا لا ینافی ما سبق ذکره منا و هو أن النفس لا یتعلق إدراکها إلا بصوره حاصله فی محال تصرفاتها بالطبع لأن کلامنا هناک فی المدرک بالذات للنفس و المدرک بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراکیه من المسموع الحاصله فی القوه السامعه و إنما الکلام هاهنا فی المحسوس بالعرض و هو المسموع الخارجی و منشأ [(1)](#content_note_173_1) هذه العلاقه العرضیه هو الوضع المخصوص لذلک المسموع- بالنسبه إلی السامع مع وجود الجسم اللطیف بینهما الذی یصیر بسببه جمیع هذه الثلاثه- أعنی [(2)](#content_note_173_2) الآله و الهواء المتصل و ذی الصوت فی حکم آله واحده للنفس فیدرک النفس ما فیها علی أی وجه یکون و بأی جانب یقع و هذا سر احتیاج کل قوه جسمانیه فی تأثیرها إلی مشارکه الوضع فإن الوضع المخصوص بین موضوع القوه [(3)](#content_note_173_3) و ما تأثرت فیه أو یتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطیف بینهما یجعل المجموع کأنه ماده واحده و آله واحده للقوه فکما یتأثر ماده القوه بفعلها کذلک یتأثر ذلک الجسم الذی له ذلک الوضع

##### البحث الثانی

أنهم اختلفوا فی أن المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط و هو المحسوس أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أیضا محسوس.

1- مع ترفع ما عن الماده لهذه القوه بالنسبه فإن القوی متفاوته فی اللطافه- و الترفع عن الماده و الاختلاط بها و بحسب هذا التفاوت یتفاوت الأوضاع المشروطه بها فلا یرد أن اللمس أو الذوق هذا الوضع فیهما متحقق مع عدم التنبیه بمدرکاتهما مجرده بل یشترط التماس للمدرک مع آله المدرک، س ره

2- هذا علی سبیل التمثیل فإن الجسم اللطیف المتوسط بینهما قد یکون ماء- و قد یکون فلکا علی هذا المذهب، س ره

3- هذا من باب استعمال اللفظ المشترک فی کلا معنییه باستعمال واحد و ذلک غیر جائز عند أکثر الباحثین عن الألفاظ و المعنیان هنا القوه الانفعالیه و القوه الفعلیه، س ره

ص: 174

أقول و عندنا کما مر أن المحسوس [(1)](#content_note_174_1) هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بین القارع و المقروع فقط بدلاله أنا إذا سمعنا الصوت أدرکنا مع ذلک جهته و قربه و بعده- و معلوم أن الجهه لا یبقی أثرها فی التموج عند بلوغه إلی التجویف فکان یجب أن لا یدرک من الأصوات جهاتها و قربها و بعدها لأنها من حیث أتت دخلت بحرکتها تجویف الصماخ فیدرکها القوه هناک و لا تمیز بین القریب و البعید کما أن الید تدرک ملمسها ما تلقاه و لا تشعر به من جهه اللمس إلا حیث ملمسها و لا فرق بین وروده من أبعد بعد و أقرب قرب لأن الید لا تدرک الملموس من حیث ابتدأ أولا فی المسافه بل من حیث انتهی و لما کان التمیز بین الجهات و القرب و البعد من الأصوات حاصلا علمنا أنا ندرک الأصوات الخارجه حیث هی.

و لیس لک أن تقول إنما یدرک الجهه لأن الهواء القارع إنما توجه من تلک الجهه و إنما یدرک البعید و القریب لأن الأثر الحادث عن القرع القریب أقوی و عن البعید أضعف.

لأنا نقول أما الأول فباطل لأن الصوت قد یکون علی الیمین من السامع- و یسمع بالأذن الأیسر للانسداد فی أذنه الذی یلیه و مع ذلک یحصل الشعور بکون الصوت علی الیمین و لا یصل التمویج إلی الأذن الأیسر إلا بعد أن ینعطف عن الیمین- فلیس هاهنا إدراک الجهه التی جاء منها الصوت بل الجهه التی وقع القرع فیها.

و أما الثانی فهو أیضا باطل و إلا لکنا لم نفرق البعید القوی من القریب الضعیف- و لکنا إذا سمعنا صوتین متساوی البعد مختلفین بالقوه و الضعف وجب أن یظن أن أحدهما قریب و الآخر بعید و یشتبه علینا دائما القوه و الضعف بالقرب و البعد و لیس الأمر کذلک.

و اعلم أن جمهور القوم لما لم یذهبوا إلی ما اخترناه حسب ما أوضحنا سبیله- استصعب علیهم الأمر فی تعیین السبب فی تحقق الشعور بجهه الصوت فقال بعضهم کصاحب المعتبر إنا قد علمنا أن هذا الإدراک إنما یحصل أولا بقرع الهواء المتموج

1- و یبعده وقوع الخطاء فی المسموعات و لا معنی لوقوع الخطاء فی الخارج بعینه و کذا کون المسموع تقریبیا لا تحقیقیا، ط مد

ص: 175

لتجویف الصماخ و لذلک یصل من الأبعد فی زمان أطول و لکن بمجرد إدراک الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا یحصل الشعور بالجهه و القرب و البعد بل إنما یحصل ذلک بتتبع الأثر الوارد من حیث ورد و ما بقی منه فی الهواء الذی هو فی المسافه التی فیها ورد و الحاصل أنا بعد إدراکنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فیتأدی إدراکنا من الذی وصل إلینا إلی ما قبله و منه إلی ما قبل ما قبله من جهته و مبدإ وروده فإن بقی منه شی ء و أدرکناه إلی حیث ینقطع و یفنی و حینئذ ندرک الوارد و مورده و ما بقی منه موجودا و جهته و بعد مورده و قربه و ما بقی من قوه أمواجها و ضعفها فلذلک ندرک البعید ضعیفا لأنه یضعف تمویجه حتی أن لم یبق فی المسافه أمر ینتهی بنا إلی البعید المبدإ- لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقی فلا نفرق بین الرعد الواصل إلینا من أعالی الجو و بین دوی الرحی الذی هو أقرب منه إلینا هذا منتهی ما حصلوه فی هذا الباب.

و فیه ما لا یخفی من الإشکال و هو أن السمع لیس بإدراک بعد إدراک و استعلام بعد استعلام ینتقل النفس من واحد إلی آخر و منه إلی آخر و هکذا بل هاهنا إدراک شی ء واحد مع جهته و قربه و بعده ثم إنه بعد أن سلمنا أنه یتتبع الهواء الذی وصل إلی الصماخ منه إلی ما قبله فما قبله و لکن إذا کان إدراک الصوت منفکا عن إدراک الجهه و غیرها کما قرروه من أن الصوت یدرک أولا ثم بعد التتبع تدرک الجهه و القرب و البعد و القوه و الضعف- حتی یکون هاهنا إدراکات متعدده سابقه و لاحقه فنقول مدرک السمع حینئذ لیس إلا ذلک الصوت فأما الجهه فهی غیر مدرکه للسمع أصلا و إذا لم تکن الجهه مدرکه للسمع لم یکن الصوت الحاصل فی الجهه مدرکا له فبقی أن یکون مدرک السمع صوتا- لو کان حصوله فی جهه أخری أیه جهه کانت لکان هو ذلک الصوت بعینه و هو محال- لأن الصوت [(1)](#content_note_175_1) الجزئی لا بد أن یکون متخصصا بوضع و جهه و لا یمکن أن یکون

1- أقول هذا منقوض باللمس فإنه لا یدرک الجهه کما مر و لیس مدرکه کلیا- فللصوت مثلا سوی الجهه المعینه مشخصات جزئیه منوطه بها و الجواب أن اللمس و إن کان لا یدرک الجهه التی أتی منها الملموس إلا أنه یدرک الجهه التی هی جهه العضو- الذی هو حامل اللمس فکیف یکون کلیا و أما السمع فإن أدرک جهه المسموع القریبه ثم بعد التتبع البعیده لزم أن یدرک المسموع الواحد قریبا و بعیدا و أن لا یدرک القریبه التی عند حامل السمع و البعیده لم یدرک بعد لزم أن یدرک المسموع بلا جهه أولا فیکون کلیا و المشخصات الجزئیه الأخری أیضا لم تدرک و عدم مدرکیتها لازم عدم مدرکیه الجهه لأنه إذا لم یدرک الأین و الوضع و غیرهما التی هی للهواء الذی هو موضوع الصوت المفروض عدم درک جهته، س ره

ص: 176

مدرک الحس أمرا کلیا کما برهن علیه مع أن المدرک للسمع هو الصوت الموجود فی الجهه المخصوصه هذا خلف و هذا إنما یلزم علی تقدیر أن یکون إدراک الجهه غیر إدراک الصوت فیها و أن إدراکها قد حصل بتتبع التموجات الهوائیه کما ذکروا و أما علی الوجه الذی حققناه فلم یلزم محذور لأن المدرک للسمع هو الصوت المعین الواقع فی جهه معینه و فی موضع مخصوص فإن وجود الأمر المادی لا ینفک عن الوضع و الجهه و لیس أن وجوده شی ء و کونه فی جهه أو علی وضع شی ء آخر أو المسمی بالعوارض المشخصه فی الحقیقه لیست من عوارض الشخص و إنما عروضها بالقیاس إلی مرتبه ماهیه ذلک الشخص کما مر فکل مدرک بإدراک حسی إنما یدرک وجوده فی جهه معینه و علی وضع معین لا أن الحواس یدرک وجوده فقط أو یدرک وجوده و یدرک معه بإدراک آخر جهته و بإدراک آخر قربه و بعده لأن هذا شأن العقل و لیس شأن الحس إلا إدراک أمر ذی جهه فی وضع لما علمت أن وجود المحسوس و کونه فی جهه و علی وضع شی ء واحد بالشخص متعدد فی ظرف التحلیل العقلی فکما أن المحسوس شی ء واحد فکذلک الإدراک الحسی المتعلق به إدراک واحد هو بعینه إدراک بوجوده و إدراک بأنه فی جهه کذا و إدراک بأنه فی موضع کذا.

##### البحث الثالث

مما یناسب طریقتنا فی السمع أن وجود الهواء بین السامع و ذی الصوت شرط لتحقق الاتصال بینهما مع عدم حاجز کثیف لا لأجل أن یحمل الهواء کیفیه الصوت و یتأدی بها إلی السمع إن القدماء اکتفوا فی سماع الفلکیات تماس الأفلاک بعضها بعضا کما نسب إلی أساطین الحکمه کأفلاطون و من قبله إنهم یثبتون للأفلاک أصواتا عجیبه و نغمات غریبه تتحیر من سماعها العقل و یتعجب منها النفس- و حکی عن فیثاغورث أنه عرج بنفسه إلی العالم العلوی فسمع بصفاء جوهر نفسه و ذکاء قلبه نغمات الأفلاک و أصوات حرکات الکواکب ثم رجع إلی استعمال القوی

ص: 177

البدنیه و رتب علیها الألحان و النغمات و کمل علم الموسیقی.

و اعلم [(1)](#content_note_177_1) أن اشتمال الأفلاک و الکواکب علی الطعوم و الروائح و الأصوات- و جمیع ما یدرکه الحواس هاهنا قول صحیح أیدته الأذواق الکشفیه و البراهین العقلیه- و المناسبات الوجودیه و ذلک لأن الوجود مع کمالاته و خیراته إنما یفیض من الأوائل علی الثوانی و من الأعالی علی الأدانی و هکذا إلی أدنی الوجود و کل ما یوجد من الصفات الکمالیه فی المعلولات الأخیره فهی موجوده فی مبادیها القریبه علی وجه ألطف و أصفی و کل ما توسط فی الأسباب القریبه فهی موجوده فی العلل القصوی العقلیه علی وجه مناسب لذلک العالم أ لا تری أن الکیفیات المحسوسه وجودها فی موضوعاتها الجسمانیه علی نحو یلزمها التضاد و الانقسام و الاستحاله و غیر ذلک و وجودها فی الحواس و المدارک النفسانیه علی نوع آخر أصفی و ألطف لصفاء القابل حیث یزول عنها- کثیر من النقائص المصحوبه لها فی الخارج و لها أیضا نوع آخر من الوجود فی القوه العقلیه علی نوع أشرف و أعلی و جوهر السماویات فی اللطافه دون عالم العقل و فوق عالم العناصر و هی فی اللطافه بمنزله الحواس فإن جوهر الحس للطافته یقبل رسوم المحسوسات لکن حس الحیوان مختص ببعض المواضع من بدنه و هو الذی یوجد فیه جوهر روحانی من جنس ماده الأشباح المثالیه المتوسطه بین العقول و الأجسام- و الفلک لکونه بسیطا متشابه الأجزاء کله کالروح الحاصل فی موضع الخیال منا و مما یزیل الاستبعاد فی کون عالم الأفلاک مشتملا علی الروائح و النغمات- أن هذه الکیفیات من حیث کونها مدرکه لنا لیست هی التی تکون فی الخارج عن قوانا و مشاعرنا لما علمت مرارا أن المحسوس بما هو محسوس وجوده فی نفسه لیس إلا وجوده للجوهر الحاس و معلوم أن وجودها للخیال مناط علمنا بها و انکشافها لدینا و قد

1- هذا البیان لو جردت مقدماته برهانیه یقینیه لم یفد إلا اشتمال مرتبه من مراتب الوجود علی ما یشتمل علیه المرتبه التی هی دونها کمراتب العقل و المثال بالنسبه إلی مرتبه الجسم و أما اشتمال جسم علی ما یشتمل علیه جسم آخر من الکمال فلا و إن کان أحدهما أرق قواما و ألطف جرما و البیان المسوق لإثبات ذلک غیر برهانی البته، ط مد

ص: 178

ثبت أن الخیال و جمیع ما یحصل فیه خارج عن هذا العالم فإذن کما یوجد فی قوه من قوانا جمیع النغمات و الأصوات و الروائح و المشمومات علی وجه المشاهده- تاره من جهه أمور خارجیه معده لها و تاره من جهه أسباب باطنیه کما فی المنام- فإنا قد نشاهد صورا عجیبه و أصواتا عظیمه فی النوم لا نشک فی وجودها فلا استبعاد فی وجود الطعوم الشهیه و الروائح الطیبه و النغمات العجیبه فی عالم الأفلاک إذ لیست أسباب وجودها منحصره فی هذه الأمور المعتاده

#### فصل (6) فی البصر

##### اشاره

قد تقرر فی علم التشریح أنه ینبت من الدماغ أزواج سبعه من العصب و أن الزوج الأول مبدؤه من غور البطنین المقدمین من الدماغ عند جوار الزائدتین الشبیهتین بحلمتی الثدی و هو صغیر مجوف یتیامن النابت منهما یسارا و یتیاسر النابت منهما یمینا ثم یلتقیان علی تقاطع صلیبی ثم ینفذ النابت منهما یمینا إلی الحدقه الیمنی- و النابت یسارا إلی الحدقه الیسری و قوه الإبصار مودعه فی الروح المصبوب فی تجویف هذا العصب سیما عند الملتقی.

##### و اختلفوا فی کیفیه الإبصار

###### فالطبیعیون علی أنه

انطباع شبح المرئی فی جزء من الرطوبه الجلیدیه التی یشبه البرد و الجمد فإنها مثل مرآه فإذا قابلها متلون مضی ء انطبع مثل صورته فیها کما ینطبع صوره الإنسان فی المرآت لا بأن ینفصل من المتلون شی ء و یمیل إلی العین بل بأن یحدث مثل صورته فی المرآه فی عین الناظر- و یکون استعداد حصوله بالمقابله المخصوصه مع توسط الهواء المشف و لما توجه الإیراد علیهم بوجهین.

أحدهما أن المرئی حینئذ یکون صوره الشی ء و شبحه لا نفسه و نحن قاطعون بأنا نری نفس هذا الملون.

و ثانیهما أن شبح الشی ء مساو له فی المقدار و إلا لم یکن صوره له و مثالا

ص: 179

و حینئذ یلزم أن لا یری ما هو أعظم من الجلیدیه لأن امتناع انطباع العظیم فی الصغیر معلوم بالضروره.

أجابوا عن الأول بأنه إذا کان رؤیه الشی ء بانطباع شبحه کان المرئی هو الذی انطبع شبحه لا نفس الشبح کما فی العلم بالأشیاء الخارجیه.

و عن الثانی بأن شبح الشی ء لا یلزم أن یساویه فی المقدار کما یشاهد من صوره الوجه فی المرآه الصغیره إذ المراد به ما یناسب الشی ء فی الشکل و اللون دون المقدار- غایه الأمر أنا لا نعرف لمیه إبصار الشی ء العظیم و إدراک البعد بینه و بین الرائی بمجرد انطباع صوره صغیره منه فی الجلیدیه و تأدیها بواسطه الروح المصبوب فی العصبتین إلی الباصره.

###### و الریاضیون

علی أن الإبصار بخروج الشعاع من العین علی هیئه مخروط رأسه عند العین و قاعدته عند المرئی.

ثم اختلفوا هؤلاء فی أن ذلک المخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعه فی الجانب الذی یلی الرأس متفرقه فی الجانب الذی یلی القاعده و قیل لا علی هیئه المخروط بل علی استواء لکن ثبت طرفه الذی یلی العین و یضطرب طرفه الآخر علی المرئی.

و قیل الشعاع الذی فی العین یکیف الهواء بکیفیته و یصیر الکل آله فی الإبصار.

و ما نسب إلی الإشراقیین و اختاره الشیخ الشهید شهاب الدین السهروردی- أنه لا شعاع و لا انطباع و إنما الإبصار بمقابله المستنیر للعضو الباصر الذی فیه رطوبه صقیله و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع یقع للنفس علم إشراقی حضوری علی المبصر- فیدرکه النفس مشاهده ظاهره جلیه فهذه ثلاثه مذاهب فی الإبصار.

و الحق [(1)](#content_note_179_1) عندنا غیر هذه الثلاثه و هو أن الإبصار بإنشاء صوره مماثله له بقدره الله

1- أقول ما اختاره قدس سره فی باب الإبصار مذهب فحل و رأی جزل مناسب لمقام التعلیم و التعلم إلا أن ما ذکره شیخ الإشراق قدس سره أیضا بمکان عال و در ثمنه غال یشیر إلی مقامات سنیه للنفس حیث إنه قدس سره صرح بأن النفوس أنوار ساذجه بلا ماهیه فإنها لا تبلغ إلی مقام إلا و تتجاوز عنه فلا حد لوجودها تقف عندها و الماهیه هی المحدوده بالحد الجامع المانع- فهی حکایه عن حد الوجود لو کان محدودا فطریقه المصنف ناظره إلی اتحاد المدرک- مع المدرک بالذات و طریقه الشیخ إلی اتحاده مع المدرک بالعرض الذی فی طریقه المصنف قدس سره کیف و الاتحاد مع المدرک بالذات یستلزم الاتحاد مع المدرک بالعرض- إذ الأشیاء تحصل بأنفسها فی الذهن فالماهیه فی النشأتین واحده و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک مع أن تعدد حقیقه واحده إنما هو بتخلل غیرها أی شی ء کان- و العلم الإشراقی أیضا یقبل الشده و الضعف أ لا تری أن علم النفس بذاتها و قواها- و بدنها کلها إشراقی إذ الکل حاضر لها من باب حضور الشی ء لنفسه الذی مرجعه عدم انفکاک الشی ء عن نفسه مع تفاوتها بل علمها بذاتها حین نسیت ربها فأنساها نفسها حضوری- و حین عرفت نفسها فعرفت ربها أیضا حضوری و لکن أین هذا من ذاک و أین التراب و رب الأرباب و کیف لا یدرک الأشیاء بالإضافه الإشراقیه و الوجود الصرف الذی هو مناط وجود المدرک و کل وجود ما هو فیه لم هو کما أن ما هو فیه هو هل هو 180 و قال فی إلهیات الأسفار فی شرح ُ قوله ع: و کمال المعرفه التصدیق به و ذلک لأن من عرف معنی واجب الوجود أنه الوجود المتأکد الذی لا أتم منه الذی یفتقر إلیه الممکنات- و الوجودات الناقصه الذوات فقد عرف أن لا بد أن یکون فی الوجود موجود واجب الوجود- و إلا لم یوجد موجود فی العالم أصلا و اللازم باطل فکذا الملزوم فحقیقه الوجود إذا عرفت علی وجه الکمال و هو أن یکون معلومه بالعلم الحضوری الشهودی إذ قد ثبت فیما سبق أن الصوره العلمیه فی الوجود لا بد و أن یکون نفس حقیقته المعلومه إلی آخر ما قال و قد حصر قدس سره العلم الحضوری فی موردین بل هذا بحسب الجلیل من النظر و أما الإیرادات فمدفوعه عن الشیخ- أما الأول فبأن المادی بالنسبه إلی المبادی غیر مادی و قد نقله قدس سره عن السید المحقق الداماد قده فی مبحث المثل من السفر الأول فکذا بالنسبه إلی النفس بحسب مقامها السر و الخفی. و أما الثانی فما ذکره الشیخ قده من أن أحدهما فی عالم المثال و هو موجه- و المصنف قدس سره لم یذکر وجها لقوله لا وجه له. و أما الثالث فبأن قوله و الإدراک لیس إلا حصول صوره الشی ء للمدرک- و حصول الشی ء لأمر لا بد فیه من خصوصیه و علیه منقوض بصوره علم الشی ء بنفسه حیث یقول الجمیع فیها باتحاد العالم و المعلوم و بصوره اتحاد العالم فی العلم بالغیر حیث یقول هو قدس سره و فرفوریوس و قوم آخرون بذلک فیها و وحده النفس طور آخر من الوحده. و أما الرابع فبأن التسمیه قد وضح وجهها بما ذکرناه و إنما بسطنا الکلام فیه- مع کونه خروجا عن طور هذه التعلیقه لکونه قدس سره قد زیف هذا المذهب فی کثیر من کتبه کالأسفار و العرشیه و حاشیه حکمه الإشراق و غیرها و إنی قد وجدته حقا فلم أکتم الحق و کشفت عن وجهه الأستار و أبرزت لک بعض ما فیه من الأسرار یشرط صونه عن الأغیار و الله بینی و بینک، س ره

ص: 180

من عالم الملکوت النفسانی مجرده عن الماده الخارجیه حاضره عند النفس المدرکه- قائمه بها قیام الفعل بفاعله لا قیام المقبول بقابله.

ص: 181

و البرهان علیه یستفاد مما برهنا به علی اتحاد العقل بالمعقول فإنه بعینه جار فی جمیع الإدراکات الحسیه و الوهمیه.

و قد نبهنا علی هذا المطلب فی مباحث العقل و المعقول و قلنا إن الإحساس مطلقا- لیس کما هو المشهور من عامه الحکماء أن الحس تجرد صوره المحسوس بعینه من مادته- و یصادفها مع عوارضها المکتنفه و کذا الخیال یجردها تجریدا أکثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الإدراکات مطلقا إنما یحصل بأن یفیض من الواهب صوره أخری نوریه إدراکیه یحصل بها الإدراک و الشعور فهی الحاسه بالفعل و المحسوسه بالفعل- و أما وجود [(1)](#content_note_181_1) صوره فی ماده فلا حس و لا محسوس إلا أنها من المعدات لفیضان تلک الصوره مع تحقق الشرائط.

و قد نص علی ما اخترناه فی باب الإبصار الفیلسوف المعظم فی کتابه المعروف بأثولوجیا بما نقلنا من کلامه هناک و أیضا ما سوی هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثه المشهوره یرد علی کل منها مفاسد شتی أما مذهب الانطباع فی الجلیدیه و مذهب خروج الشعاع فالکتب مشحونه بذکر ما یرد علی کل منهما.

1- لا شک أن الأصول المبرهن علیها فی أبحاث العاقل و المعقول من العلم الأعلی- تعطی أن المدرک صوره مجرده عن الماده و أن المدرک لها هی النفس المجرده لکن هذا لا یغنی عن البحث الطبیعی عن الرابطه الموجوده بین القوه الجسمانیه المنطبعه فی البدن- و بین الماده الخارجیه بعد ما تحقق بالحس و التجربه وجود رابطه بین الإدراک و بین البدن و الماده الخارجیه فالبحث عن الانطباع و خروج الشعاع بعد ثبوت تجرد الصوره المدرکه علی حاله من دون أن یستغنی عنها کما هو ظاهر، ط مد

ص: 182

و أما الذی اختاره صاحب المطارحات فیرد علیه أیضا أمور.

منها أن البرهان قائم علی أن الجسم المادی و ما یعرضه من الصفات لا یمکن أن یتعلق به الإدراک إلا بالعرض کما مر ذکره سابقا.

و منها أن الأحول یدرک صورتین فلو کان المدرک هو بعینه الأمر الخارجی لزم أن یدرک ما لا وجود له فی الخارج و القول بأن إحداهما فی الخارج و الأخری فی الخیال أو فی عالم المثال مما لا وجه له.

و منها أن الصوره الواحده الخارجیه إذا نظر إلیها جماعه کثیره لزم علی هذا الرأی أن تکون مدرکه لتلک النفوس کلها و الإدراک لیس إلا حصول صوره الشی ء للمدرک و حصول الشی ء لأمر لا بد فیه من خصوصیه و علیه و العله بالذات إنما هی فاعل و غایه و صوره و ماده و الشی ء لا یکون حاصلا بالذات إلا لشی ء من علله و أسبابه الذاتیه فلو حصلت و وجدت تلک الصوره للنفس لکان النفس إحدی العلل الذاتیه لوجوده لها لکنها لیست ماده و لا صوره لها و هو ظاهر و لا فاعله إیاها و إلا لزم تکثر العلل الفاعله لشخص واحد و لا غایه أیضا إذ الشی ء الواحد لا یکون له غایات کثیره.

و منها أن تسمیه هذه الإضافه من النفس التی بواسطه البدن إلی أمر جسمانی- ذی وضع بالإضافه النوریه مما لا وجه له إذ الإضافات التی یکون بین الأجسام أو بواسطه الأجسام و ما فیها لیست إلا إضافه وضعیه لا غیر کالمحاذات و المجاوره و التماس و التداخل و التباین و غیر ذلک و جمیع هذه النسب و الأوضاع إضافات مادیه ظلمانیه لما تقرر أن النسبه الوضعیه من موانع الإدراک لأنها من لوازم المادیه و مدار الإدراک علی تجرد الصوره عن الوضع و المقدار المادی و أما العلاقه و النسبه النوریه- فهی ما یکون بین الشی ء و عله وجوده فإن الوجود عین الظهور و الفاعل و الغایه هما مبدأ وجود الشی ء و الماده و الموضوع هما مبدأ قوه الشی ء و إمکانه و قد یکونان مبدأ عدمه و خفائه لقبولهما ضد ذلک الشی ء فثبت أن الحری باسم الإضافیه الإشراقیه- هی النسبه التی بین فاعل الصوره و ذاتها و هی إنما یتحقق علی ما قررناه فی الإبصار

ص: 183

بین النفس و الصوره الفائضه منه علی ذاتها و کأن ما اخترناه کان مذهب الأوائل- و الاسم واقعا علیه فوقع فی النقل تحریف لغموض المذهب و قصور فهم الناقل و إذا دل البرهان علی أن الرؤیه بحضور صوره مجرده عن الماده الخارجیه للنفس و بطل القول بالشعاع- و بانطباع الصوره فی الجلیدیه و ما یجری مجراها فثبت و تحقق ما ادعیناه فلنذکر تفاصیل ما یرد علی کل من المذهبین الآخرین المشهورین

#### فصل (7) فیما تمسک به أصحاب الانطباع و تعقیبه بما یرد علیهم و ذکر حجه النفاه قد تمسکوا بوجوه

##### أحدها و هو العمده أن العین جسم صقیل نورانی

و کل جسم کذلک إذا قابله جسم کثیف ملون انطبع فیه شبحه کالمرآه أما الکبری فظاهر و أما الصغری فلما یشاهد من النور فی الظلمه إذا حک المتنبه من النوم عینه و کذا عند إمرار الید علی ظهر الهره السوداء و لأن الإنسان إذا نظر إلی نحو أنفه قد یری علیه دائره من الضیاء و إذا انتبه من النوم قد یبصر ما قرب منه زمانا ثم یفقده و ذلک لامتلاء العین من النور فی ذلک الوقت و إن غمض إحدی العینین یتسع ثقب العین الأخری و ما ذلک إلا لأن جوهرا نورانیا ملأه و لأنه لو لا انصباب الأرواح النورانیه من الدماغ إلی العین لما جعلت ثقبتا الأنوار مجوفتین.

و هذا بعد تمامه إنما یدل [(1)](#content_note_183_1) علی انطباع الشبح فیه لا کون الإبصار به.

##### و ثانیها أن سائر الحواس إنما تدرک المحسوس

بأن یأتی صورته إلیها لا بأن یخرج منها شی ء إلی المحسوس فکذا الإبصار.

و أجیب بأنه تمثیل بلا جامع

1- قد تقدم أن اختصاص الإبصار و کذلک سائر الإحساسات بمعنی حصول الصوره العلمیه بالنفس لا یغنی عن البحث عن کیفیه الإحساس المادی بمعنی حصول نتیجه التفاعل المادی بین القوه الجسمانیه و بین الماده الخارجیه فما وقع فی کلامه ره فی رد القول بالانطباع أو الشعاع من التمسک بأن الإدراک للنفس لا غیر لا یصلح ردا لشی ء، ط مد

ص: 184

أقول فی سائر الحواس لا إتیان و لا خروج بل لفیضان صوره مناسبه للمحسوس متمثله عند النفس فالجامع متحقق و لکن لا یلزم مطلوبهم من الانطباع فی عضو البصر.

##### و ثالثها أن من نظر إلی الشمس طویلا ثم أعرض عنها

تبقی صورتها فی عینه زمانا.

و دفع [(1)](#content_note_184_1) بأن الصوره فی خیاله لا فی عینه کما إذا غمض العین.

##### و رابعها أن الشی ء بعینه إذا قرب من الرائی

یری أکبر مما إذا بعد عنه و ما ذلک إلا لأن الانطباع علی هیئه مخروطه من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقه و قاعدته سطح المرئی حتی أنه وتر لزاویه المخروط و معلوم أن وترا بعینه کلما قرب من الزاویه- کان الساق أقصر و الزاویه أعظم و کلما بعد فبالعکس و الشبح الذی فی الزاویه الکبری- أعظم من الذی فی الصغری و هذا إنما یستقیم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاویه علی ما هو رأی الانطباع لا القاعده علی ما هو رأی خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت.

و أجیب بأنا لا نسلم أنه لا سبب سوی ذلک کیف و أصحاب الشعاع أیضا یثبتون سببه- علی أن استلزام عظم الزاویه عظم المرئی و صغرها صغره محل نظر

##### و خامسها أنه لو لا الإبصار لأجل انطباع الأشباح فی الجلیدیه لکانت خلقه العین

علی طبقاتها [(2)](#content_note_184_2) و رطوباتها و شکل کل واحد منها معطله فإن الفائده فی کون

1- و الصواب کما قال الفاضل القوشجی إن الصوره فی الحس المشترک إذ فرق بین حاله المشاهده و حاله التخیل و لا شک أن تلک الحاله حاله المشاهده، س ره

2- و قد نظم هذه بالترتیب بالفارسیه هکذا- ُ کرد آفریدگار تعالی بفضل خویش چشمت بهفت پرده و سه آب منقسم صلب و مشیمه شبکه زجاج آنگهی جلید پس عنکبوت و بیض و عنب قرن و ملتحم . و لما تکلم قدس سره فی بعضها و کان فی معرفتها و معرفه نضدها دلاله علی حکمه الله تعالی و عنایته لا بأس بتبیین ما لها فنقول الطبقه الصلبه طبقه منشؤها و منبتها أطراف الغشاء الصلب الذی یلی العصبه المجوفه و قد بین فی علم التشریح إن فی داخل القحف غشاءین أحدهما غلیظ و الآخر رقیق و هما محیطان بالدماغ و لذا یقال لهما إما الدماغ- کما إن فی خارجه غشاء یقال له الغشاء المجلل للقحف و الطبقه المشیمه طبقه- تتنسج من أطراف الغشاء الرقیق و من العروق و الشراءین و لکثره العروق و الشراءین فیها شبهت بالمشیمه أو لاشتمالها علی الشبکه اشتمال المشیمه علی الجنین و الشبکیه طبقه منشؤها أطراف العصب المجوف و هی محتویه علی الزجاجیه و الجلیدیه من ورائهما- إلی العنکبوتیه التی بین الجلیدیه و البیضیه احتواء الشبکه علی الصید و لهذا سمیت بها و قیل لاشتباکها بالعروق الکثیره التی تنفذ فیها من الغشاء الرقیق و الرطوبه الزجاجیه رطوبه صافیه غلیظه القوام بیضاء تضرب إلی قلیل حمره مثل الزجاج الذائب یشتمل علی النصف الآخر من الجلیدیه إلی أعظم دائره منها لتغذوها فإن الجلیدیه رطوبه فی غایه البیاض و الصفاء و النور و لا یمکن استحاله الدم إلیها دفعه فاحتیج إلی متوسط بینها و بین الدم و هو زجاجیه و صفاء الزجاجیه لأنها تغذو الصافی- و حمرتها لأنها من جوهر الدم و غلظتها لئلا تسیل و تتفرق و إنما أخرت عن الجلیدیه- لأن مددها یأتی من الدماغ بتوسط الشبکیه فوجب أن تتصل بها و لیکون إلی مبدإ الغذاء أقرب و الرطوبه الجلیدیه و تسمی بالبردیه أیضا رطوبه شبیهه بالجلید فی الجمود و الصفا و هی أفضل أجزاء العین إذ بها یقع الإبصار و لها الرئاسه و البواقی خادمه و نافعه و وقایه لها و لأشرفیتها جعلت فی الوسط و هی مرآه تنطبع فیها مثل الأشیاء- و العنکبوتیه طبقه مثل نسج العنکبوت رقیقه جدا تغشی الظاهر من الجلیدیه- و منشؤها أطراف الشبکیه و هی حاجزه بین الجلیدیه و البیضیه لأن البیضیه فضله غذاء الجلیدیه و ملاقات الفضول علی الدوام مضره و إنما جعلت رقیقه فی الغایه لئلا یمنع الأضواء و الأشباح من الجلیدیه و البیضیه رطوبه شبیهه ببیاض البیض لونا و صفاء و قواما و إنما جعلت قدام الجلیدیه لتحجب عنها الأضواء القویه فتقع علیها تدریجا فلا تقهرها و لئلا یجففها الهواء بسبب سد هذه الرطوبه تندیه هذه الرطوبه لها و لتحجز بینها و بین العنبیه فلا تتأذی بصلابه العنبیه و خشونتها و العنبیه طبقه ثخینه الجرم ظاهرها صلب لاتصاله بالقرنیه و باطنها لین کأنه لحم اسفنجی ذو خمل و خشونه و فی وسطها ثقبه محاذیه للجلیدیه ینفذ فیها النور مثل ثقبه العنب عند نزعه من العنقود و لهذا سمیت عنبیه و فائدتها أن تمسک البیضیه عن التبدد و أن یکون ما ینفض إلی العین من الفضول- یمنعه ذلک من الوصول إلی الحدقه و لونها الطبیعی عند أرسطو هو الأکحل فإنه یجمع البصر و یقویه و یعدل الضوء و عند جالینوس هو الأزرق فإن الأکحل یکثف الروح کثفا شدیدا و یجمعه جمعا مستکرها و الأزرق لما فیه من البیاض یبسط الروح و یخلخله و یزید فی مادته فیقوی البصر بذلک و یقال إن أرسطو کان أکحل و جالینوس کان شدید الزرقه و القرنیه طبقه صلبه مشفه مثل القرن الأبیض المرقق بالنحت و منشؤها الطبقه الصلبه و هی وقایه لما تحتها من الطبقات و الرطوبات و لذلک جعلت صلبه ذات أربع طبقات کطبقات القرن حتی لو أصابت أحدها آفه سلمته الأخری و قیل لذا سمیت بالقرنیه و جعلت شفافه لئلا یحجب الشعاع عن النفوذ و منزلتها من الجلیدیه منزله زجاج القندیل من السراج یمنع الآفات الخارجیه و لا یحجب النور عن البروز و الطبقه الملتحمه حجاب غضروفی صلب مشف ثخین مختله بعضل حرکه المعتله یمتلی ء لحما أبیض دسما لتلین العین و الجفن أیضا و لا یجف بکثره الحرکه و ملاقاه الهواء و منشؤها عند بقراط هو الغشاء الصلب الذی فوق القحف و عند روقس هو الغشاء الصلب الداخل و هی تلتحم حول القرنیه و لا تغشاها کما تغشی سائر الطبقات و لذلک سمیت به کل ذلک مصرح بها فی الطب، س ره

ص: 185

الجلیدیه صافیه أن یستحیل من الألوان و الفائده فی تفرطحها [(1)](#content_note_185_1) أنه لو کانت خالصه

1- التفرطح التعریض القلیل فی قدامها و أما مؤخرها فیمیل إلی الطول لیمکن فی العصب المجوف، س ره

ص: 186

الاستداره لکانت لا تلقی من المحسوس إلا علی الیسیر فلما عرضت قلیلا صارت آخذه منه أجزاء کثیره و العنبیه إنما ثقب وسطها لئلا یمنع وصول المحسوس إلی الرطوبه الجلیدیه و القرنیه إنما لم یثقف لأنها رقیق أبیض صاف فلا جرم لا یمنع الضوء و لا الشبح الذی یؤدیه الهواء من النفوذ داخل العین.

و أجیب بأن هذه الحجه غیر برهانیه إذ من الجائز أن یکون لخلقه العین علی طبقاتها و أشکالها و رطوباتها فوائد أخری سوی الانطباع.

##### و سادسها أن الممرورین قد یبصرون صورا مخصوصه متمایزه

و هی غیر موجوده فی الخارج و لا بد لها من وجود لامتیازها و تعینها فهی لا محاله موجوده فی البصر أو فی جزء من أجزائه و إذا ثبت کیفیه الإبصار فی بعض المواضع و أنها بالانطباع ثبت فی غیره أیضا لعدم الفرق.

و أجیب [(1)](#content_note_186_1) بأن ذلک یدل علی أن الإبصار فی هذا النوع بالانطباع و لا یدل علی أن إبصارنا للموجودات الخارجیه لأجل انطباع صورها.

1- الأولی أن یقال إن تلک الصور فی الحس المشترک فإنه کما ینتقش بالصور من الحواس الظاهره کذلک ینتقش بها من الباطن کما فی النوم و شبهه إذ المانع من انتقاشه من الباطن إما اشتغاله بما یورده الحواس و هو یزول بالنوم أو بالضعف الفطری فی الحواس أو بالاستعانه بما یوجب الوهن فیها کما تقرر فی موضعه و أما استعمال العقل للمتخیله فی مآربه من الأمور الغیر المحسوسه و هو یزول فی حاله المرض و فی بعض الأعراض کالبرسام و نحوه یزول الأول أیضا إما لضعف الروح البخاری و قلته عن الانبساط إلی الظاهر و إما لقوه تلک الصور الباطنه لآفه فی الدماغ فعند رفع المانعین کل ما یخترعه المتخیله فی الصور الخیالیه یشاهده الحس المشترک ثم یحفظه الخیال ثانیا فإن القوی الباطنه کالمرایا المتعاکسه و الحس المشترک مع ذلک کمرآه ذات وجهین وجه له إلی الظاهر و وجه له إلی الباطن. إن قلت ما قال المجیب إن ذلک یدل إلخ قد تعرض المستدل لدفعه بقوله و إذا ثبت کیفیه الإبصار إلخ- قلت ما تعرض لدفعه غیر هذا فإن ذلک هو التفرقه بین الأصحاء و أصحاب المره- و هذا هو التفرقه بین الصور الموجوده و الصور الغیر الموجوده علی أنه یمکن حمل جوابه علی أن إثبات کیفیه الإبصار فی بعض المواضع لا یکفی، س ره

ص: 187

أقول الحق أن هذه الحجه قویه علی إبطال مذهب الشعاع و مذهب [(1)](#content_note_187_1) من یری أن الرؤیه تتعلق بالصوره الخارجه من غیر شعاع لکن لا یضر مذهبنا بل یؤکده [(2)](#content_note_187_2).

##### و سابعها أن شبح المرئی یبقی فی الخیال حتی یمکننا تخییله متی شئنا

و إذا کانت القوه الخیالیه تأخذ شبح المتخیل فکذلک القوه الباصره.

و أجیب بأنه مجرد تمثیل ثم الفارق أنا إنما أثبتنا الأشباح الخیالیه لأنه لما لم یمکن تحصیل صوره فی الخارج لم یکن بد من إثباتها فی الخیال و أما الإبصار فلتحقق المبصر فی الخارج لم نحتج إلی إثبات صوره منطبعه فی القوه الباصره بل أمکننا أن نقول إن الإبصار حاله إضافیه بین القوه الباصره و بین المبصرات الموجوده فی الخارج.

1- أقول لا قوه لها علیه فإن من یقول إن ثانی ما یراه الأحول أو ما فی المرایا و نحوها فی عالم المثال یقدر علی أن یقول ما یراه الممرورون فی ذلک العالم- و لهم یحصل إضافه إلیه، س ره

2- فإنه إذا کانت المبصرات بالذات فیما لها صور فی المواد فی عالم النفس مع هیآتها و أشکالها و أوضاعها و جهاتها و قربها و بعدها و غیر ذلک بحیث لا یشذ عنها شی ء مما لها حال کونها فی المواد إلا الماده نفسها و کانت المبصرات بالعرض خاصه خارجه عن عالمها کانت صور الممرورین فی عالم نفوسهم و من صقعها و منشئاتها علی نهج أوضح و أجلی فإن الأول فیه خفاء علی غیر أهله و لا یصدقون به، س ره

ص: 188

##### و أما أدله نفاه الانطباع

###### فالحجه الأولی

ما ذکره جالینوس و هو الذی عول علیه القوم أن الجسم لا ینطبع فیه من الأشکال إلا ما یساویه فلو کان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطه للناظر لکنا نبصر نصف کره العالم.

و اعترضوا علی هذه الحجه بوجوه- أحدها أن الجسم الصغیر مساو للکبیر فی قبول الانقسامات بغیر نهایه فلم لا یجوز أن یقبل شکله.

و ثانیها هب أن البصر لا ینطبع فیه إلا ما یساویه لکن النفس بالمقایسه یعلم أن ما صورته هذا یکون مقداره بهذه النسبه کما فی النقوش المصوره فی الجدران و غیرها من الأشیاء و ثالثها المعارضه بالصوره المشاهده فی المرآه من نصف کره العالم فإذا جاز انطباع العظیم فی الصغیر فی المرآه فلیجز فی البصر.

و رابعها المعارضه بالصور الخیالیه فإنا نتخیل بحرا من زیبق و جبلا من یاقوت و هذه الصوره لا محاله موجوده لتمیزها و تعینها و تأثیرها فی النفس و لیس وجودها فی الخارج فهی لا محاله فی محل منا و کذا الصور التی یشاهدها الممرورون- فإنهم قد یشاهدون صورا عظیمه هائله فلا بد لها من محل فإن کان محلها أمرا جسمانیا من بدننا فحینئذ یکون الشی ء العظیم منطبعا فی المحل الصغیر فلیجز فی الإبصار مثله- و إن کان المدرک لذلک النفس فهو غیر صحیح.

أما أولا فلأنهم استدلوا علی أن المدرک للجزئیات یستحیل أن یکون هو النفس- و أما ثانیا فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخیلات و المبصرات فی النفس مع أن لا مقدار لها و لا حجم أصلا فلأن یعقل انطباع الصور العظیمه فی الحجم الصغیر کان أقرب.

و أما ثالثا فلأنه إذا جاز انطباع تلک الصور فی النفس فصح القول بالانطباع- و صار النزاع بعد ذلک فی محل الانطباع نزاعا آخر.

و الجواب أما الأول فهو رکیک جدا لأن الجسم الصغیر کونه موافقا للجسم

ص: 189

الکبیر فی عدد التقسیمات لا یوجب أن یساویه فی المقدار و لا فی مقدار الأقسام- و أما الثانی فالإبصار [(1)](#content_note_189_1) أمر دفعی لیس فیه مقایسه و استدلال.

و أما الثالث فالقول بانطباع الصور فی المرآه کالقول بانطباعه فی الجلیدیه فی البطلان و سبب الرؤیه هناک شی ء آخر غیر الانطباع کما ستعلم.

و أما الرابع فهذه الصور الخیالیه و التی یشاهدها الممرورون لیس فی محل عندنا- حتی یلزم أن یکون محلها إما جزءا جسمانیا منا أو نفسا بل هی صور معلقه یقیمها النفس- و یحفظها ما دامت تشاهدها و الذی استدلوا علیه لیس إلا أن محل الصور الجزئیه- لا یمکن أن یکون هو النفس و أن القوه العاقله لا تدرک الجزئیات بذاتها المجرده.

و أما أن کل إدراک فهو بحلول الصوره فی جوهر المدرک فلم یقم علیه برهان و لا حجه- و قولهم إن انطباع المقدار العظیم فی مقدار الصغیر أقرب إلی العقل من انطباع المقدار العظیم فیما لا مقدار له مع أنه مجرد قیاس تمثیلی بلا جامع غیر وارد هاهنا إذ قد علمت أن المقیس علیه أعنی النفس لیست محل الصور الخیالیه.

ثم من المعلوم الواضح أن کل مقدارین فإما أن یتساویا أو یتفاضلا و متی تفاضلا کانت الفضله خارجه فیمتنع انطباع المقدار العظیم فی المقدار الصغیر.

و أما الشی ء الذی لا مقدار له ففیه تفصیل ذهل عنه الأکثرون و لهذا اعترض صاحب [(2)](#content_note_189_2) المباحث علی الشیخ و أصحابه بأنهم لما جوزوا أن یکون محل المقادیر هو الهیولی التی لا مقدار لها فی ذاتها فکیف یسع لهم أن یحتجوا علی القول بالانطباع فی باب الإبصار بأن الصوره الخیالیه قائمه بالخیال أو النفس فإذا جاز انطباعها فی النفس- فلیجز انطباعها فی البصر فإن انطباع العظیم فی المحل الصغیر أقرب إلی العقل من انطباعه فیما لا مقدار له.

أقول فرق بین أن یکون الشی ء متعینا فی الخارج بأنه لا مقدار له و ذلک کالنقطه و النفس مطلقا و کالخط و السطح باعتبار و بین أن یکون الشی ء فی نفسه یمکن له أن

1- ممنوع بل التجربات و الأبحاث الدقیقه داله علی ذلک، ط مد

2- أی للذهول و التفصیل اعترض، س ره

ص: 190

یتقدر بشی ء و أن لا یتقدر بأن یکون ذاته فی ذاته بحیث لا یکون متقدرا و لا لا متقدرا- بل یقبل کلا من الأمرین من خارج و ذلک کالهیولی التی نسبتها إلی جمیع المقادیر علی السواء و کذا نسبتها فی ذاتها لأن یتکمم و أن لا یتکمم علی السواء لأنها مبهمه الذات غیر متحصله و ذلک بخلاف ما إذا تحصل شی ء بأنه لا مقدار له کالنقطه أصلا- أو بأن له مقدارا من جهه کالخط أو بأن له مقدارا صغیرا کالخردله فاستحال للنقطه أن یقبل مقدارا مطلقا و للخط أن یقبل مقدارا سطحیا أو جسمیا و للخردله أن یقبل مقدارا عظیما و لیس بمستحیل للهیولی أن یقبل المقادیر کلها.

###### الحجه الثانیه

أن الإبصار لو کان بالانطباع لما کنا نفرق بین القریب و البعید- فإن المبصر إذا کان هو الشبح المنطبع فی العین فذلک الشبح لا یختلف حاله بأن یرتسم من شی ء بعید أو شی ء قریب کما أن الجسمین إذا حضر عند الرائی أحدهما من مکان قریب و الآخر من مکان بعید فالرائی لا یعرف من حیث الإبصار أن أحدهما من مکان قریب و الآخر من مکان بعید لکن الإحساس بالقرب و البعد حاصل فیبطل الانطباع.

و الجواب بأنه لم لا یجوز أن ینطبع فی الرائی صور المسافات الطویله و القصیره- فلا جرم صح منه أن یدرکها.

###### الحجه الثالثه

أن الرطوبه الجلیدیه إن کانت غیر ملونه وجب [(1)](#content_note_190_1) أن لا یتشبح بالأشکال و الألوان کالهواء و إن کانت ملونه لزم محالان.

أحدهما أن یختلط لون المرئی بلونها فلا یحصل الإحساس بلون المرئی.

و ثانیهما أن لا یتأدی الشکل و اللون الحاصل فی سطحه إلی ما وراءها من ملتقی العصبتین کما فی الجسم الملون إذا انطبع علی سطحه شکل و صوره فإنه لم یتأد إلی ما وراءه.

###### الحجه الرابعه

أن المبصرات لو انطبعت فی الجلیدیه لکان یمکننا أن نحس تلک

1- فیه أنه منقوض بالماء الصافی و البلور و نحوهما فإنها غیر متلونه مع أنها متشبح بها و الحل أن الجلیدیه و إن لم تکن متلونه لکن لها قوام کالماء لا کالهواء- و کل ما له قوام و میز متلون متشبح فما سیقول إن هاتین الحجتین قویتان إلخ غیر موجه إلا فی الأخیره، س ره

ص: 191

الصوره منطبعه فیها کما أن الخضره متی انعکست عن جسم إلی الجدار أمکننا أن ندرکها و لکنا إذا نظرنا إلی الصوره المنطبعه فی الجلیدیه وجدنا یختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرین و لو کانت الصوره منطبعه لکان محل انطباعها معینا فما کان یختلف بحسب اختلاف المقامات و حیث اختلفت فعلمنا أن الصوره غیر منطبعه فیها.

أقول هاتان [(1)](#content_note_191_1) الحجتان قویتان علی من قال بانطباع صوره المرئی فی الجلیدیه- و نحن لا نقول به بل بأن الصوره متمثله عند النفس من غیر انطباع و لا حلول کما مر.

###### الحجه الخامسه

زعم جالینوس أنه لو کان یخرج من المبصر شبح إلی الجلیدیه- لکان قد نقص المبصر أو اضمحل علی طول الزمان و هذا فی غایه السقوط لأن أصحاب الانطباع لا یقولون بانفصال شی ء من المبصر إلی البصر بل بأن مقابله الجلیدیه سبب لاستعدادها لأن یحدث فیها من المبدإ صوره مساویه لصوره المرئی فتلک الصوره الحادثه هی الإبصار.

###### الحجه السادسه

أن الفاعل الجسمانی لا یمکنه أن یفعل فی الجسم البعید إلا بعد فعله فی الجسم القریب فلو کان المرئی قد فعل اللون و الشکل المخصوص فی العین- لکان قد فعلها فی الهواء المتوسط و لیس کذلک بشهاده الحس.

و جوابه [(2)](#content_note_191_2) أن ما ذکرتم بعد تسلیمه إنما یلزم إذا کان القریب مستعدا لقبول الفعل کالبعید و لیس فی الهواء استعداد أن ینطبع فیه صوره المرئی

#### فصل (8) فیما قاله أصحاب الشعاع

و اعلم أن علم المناظر و المرایا فن علی حده اعتنی به کثیر من المحققین و بنوا

1- الحجه الأولی فیها منع أن یکون الوارد من اللون علی البصر بأی وجه ورد باقیا علی خلوصه و لا طریق للمستدل إلی إثباته و الحجه الثانیه فیها أن الذی یراه الناظر فی جلیدیه ناظر آخر شی ء غیر الصوره البصریه التی یتحقق بها الإبصار و قد صح ذلک، ط مد

2- أی لا نسلم أولا أن الجسمانی لا یفعل فی البعید إلا بعد فعله فی القریب فإن الشمس تفعل الضوء و الحر هاهنا و لا تفعلهما فی القریب منها، س ره

ص: 192

الکلام فیه علی خروج الشعاع بمعنی وقوعه من العین إلی المرئی کما یقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النیره علی ما یقابلها علی هیئه شکل مخروط رأسه عند النیر- و قاعدته عند ما یقابله فهذا مما یستدعی الظن بأن الرؤیه بخروج الشعاع من البصر- و یکون المرئی هو ما یقع علیه الشعاع و لکنا قد أقمنا البرهان علی أن المحسوس لکل حاسه هو الصوره الإدراکیه المفارقه عن الماده لا التی هی فی ماده جسمانیه و مع ذلک لا بد فی الإبصار من مقابله البصر لما یقع صورته عند القوه المدرکه و البصر کالنقطه- و مقابله النقطه مع الجسم یوجب أن یتوهم بینهما شکل مخروط [(1)](#content_note_192_1) [(2)](#content_note_192_2) و نحن لا ننکر أیضا تحقق الشعاع من البصر إلی المرئی صورته لکن نقول لا بد فی الرؤیه من حصول صوره المرئی للنفس و جمیع ما ذکره أصحاب الشعاع غیر مناف لما ذهبنا إلیه و إن وافق رأیهم أیضا فإن الموافقه بین المذهبین المتخالفین فی کثیر من اللوازم غیر مستعبد.

کقولهم إن الشی ء إذا بعد یری أصغر مما إذا قرب لأن المخروط یستدق فیضیق زوایاه التی عند الباصره و یضیق [(3)](#content_note_192_3) لذلک الدائره التی عند المبصر و کلما ازداد

1- و لکن کل ذلک له مدخل عنده قدس سره بنحو الإعداد، س ره

2- هذه هی النصفه التی لا مریه فیها لکن کان علیه ره أن یسلم مثله لأصحاب الانطباع أیضا لعدم مزاحمه قولهم قوله بإدراک النفس حقیقه، ط مد

3- إن قلت الزوایا و الدائره تضیقان لکن المرئی لا یندمج و لا ینطوی فلیتصل قاعده الشعاع ببعض المرئی و لیبصر ذلک البعض و نحن نبصر کله و لکن صغیرا. قلت علی القول بالشعاع موضع الإبصار قاعده المخروط ففی البعد تلک القاعده کمرآه صغیره و المرآه الصغیره یتراءی فیها المرئی بشکله و لکن صغیرا کما أن سبب الصغر علی القول بالانطباع أن صوره المرئی تنطبع فی جزء من الجلیدیه بحیث یحدث فیه زاویه مخروط متوهم لا تحقق له رأسه مرکز الجلیدیه و قاعدته سطح المرئی و تلک الزاویه تصغر کلما بعد المرئی و تصغر بصغرها الجزئی الذی یقع فیها من الجلیدیه و لا شک أن المنطبع فی الأصغر أصغر فعندهم موضع الإبصار زاویه ذلک المخروط المتوهم و أما عدم وضوح المرئی البعید علی القول بالشعاع فلضعف الشعاع لتفاوته کیفا أی شده و ضعفا بحسب القرب و البعد من رأس المخروط و قاعدته، س ره

ص: 193

الشی ء بعدا ازدادت الزوایا ضیقا و الدائره صغرا إلی أن ینتهی فی البعد إلی حیث لا یمکن الإبصار.

و کقولهم یری الشی ء فی الماء أعظم منه فی الهواء لأن الشعاع ینفذ فی الهواء علی استقامه و أما فی الماء فینعطف الشعاع إلی السهم و یتراکم من سطح الماء إلی المرئی فیری المرئی أعظم لأن [(1)](#content_note_193_1) الزاویه التی بإزائه فی الجلیدیه بحالها فی العظم- و عظم المرئی تابع لعظم تلک الزاویه فبعضه [(2)](#content_note_193_2) ینفذ مستقیما و بعضه ینعطف علی سطح الماء ثم ینفذ إلی المبصر فیری فی الامتداد الشعاعی النافذ مستقیما و منعطفا معا من غیر تمایز و ذلک إذا قرب المرئی من سطح الماء و أما إذا بعد فیری فی الموضعین- لکون رؤیتهما بالامتدادین المتمایزین.

و کقولهم إذا غمضنا [(3)](#content_note_193_3) إحدی العینین و نظرنا إلی القمر نراه قمرین لأن الامتداد الشعاعی الخارج منهما ینحرف عن المحاذاه و یتقاطع سهماهما قبل الوصول إلی المرئی فلا یلتقی طرفاهما علی موضع واحد بل فی موضعین فیری المرئی اثنین.

و هکذا فی الأحول و إذا وضعنا [(4)](#content_note_193_4) السبابه و الوسطی علی العین مع اختلاف فی الوضع و نظرنا إلی السراج فإنا نراه اثنین و إذا نظرنا إلی إحدی الخشبتین الدقیقتین

1- أی لا کما فی الهواء إذ لا تبقی بحالها فی العظم کما ذکر و إن المخروط یستدق کلما بعد المرئی و أما هاهنا فلتراکم الشعاع لعظم الزوایا و الدائره فتکون الدائره کمرآه کبیره فیکون المرئی کبیرا، س ره

2- إن قلت الشعاع و الماء کلاهما بسیط و أجزاؤهما متشابهه فلو نفذت بالاستقامه أو بالانعطاف لاتفقت الکل فیهما. قلت سیأتی أن قوه الشعاع فی السهم فإذا اختلف بالقوه و الضعف جاز اختلافه فی الاستقامه و الانعطاف، س ره

3- أی فتحناها بعد الغمض ففی أول الفتح بعد الغمض نری القمر أو غیره أی شی ء کان شیئین کأنه ینفصل أحدهما عن الآخر ففی العباره قصور کما تری، س ره

4- بل إحداهما علی العین مع اختلاف فی الوضع أی وضع العین لا وضعهما- فالمراد بالوضع الوضع المقول المصطلح أی نضع الإصبع بحیث یغور جلد الجفن- و یخرج الحدقه فیخالف وضع العین الصناعی وضعه الطبیعی، س ره

ص: 194

المتحاذیتین للبصر مع اختلافهما فی القرب و البعد نری الأخری اثنین.

و کقولهم إذا نظرنا إلی الماء عند طلوع القمر فإنا نری فی الماء قمرا بالشعاع النافذ فیه و فی السماء قمرا بالشعاع المنعکس من سطح الماء.

هکذا نقل بعض العلماء عنهم و فیه ما لا یخفی [(1)](#content_note_194_1) من النظر و الأولی أن نری [(2)](#content_note_194_2) قمرا فی السماء بالشعاع النافذ إلی السماء بالاستقامه و نری قمرا فی الماء بالشعاع المنعکس من سطح الماء إلی السماء نعم هاهنا شی ء آخر و هو أنا قد نری فی الماء المقتصد فی اللون ثلاثه أقمار أحدها فی السماء بالشعاع النافذ إلیه مستقیما بلا واسطه- و الثانی و الثالث فی الماء أحدهما یری بالشعاع المنعکس إلی القمر من سطح الماء الظاهر- و الآخر یری بالشعاع النافذ فیه المنعکس من سطحه المقعر إلی القمر و من هذا القبیل رؤیه الشی ء اثنین عند توسط المرآه علی وضع خاص بیننا و بینه إحداهما بالاستقامه- و الأخری بالشعاع الممتد من الباصره إلی سطح الجسم الصقیل المنعکس منه إلی جسم آخر وضعه من ذلک الصقیل کوضع الباصره منه.

و کقولهم إن السبب فی رؤیه الشجر علی شاطی ء النهر منکوسا أن الشعاع إذا وقع علی سطح الماء ینعکس منه إلی رأس الشجره من موضع أقرب إلی الرائی- و إلی أسفله من موضع أبعد منه إلی أن یتصل قاعده الشجره بقاعده عکسها و النفس لا تدرک الانعکاس لتعودها برؤیه الأشیاء علی استقامه الشعاع فیحسب الشعاع المنعکس نافذا فی الماء فیری رأس الشجر أکثر نزولا فی الماء لکونه أبعد منه و باقی أجزائه علی الترتیب إلی قاعده الشجره فیراها منکسا و بیان هذه الأمور و نظائرها علی التحقیق فی علم المناظر

1- أقول لا غبار علیه غایته أن المتعلق أعنی قولنا فی السماء غیر مذکور فی الفقره الأولی و أما فی الثانیه فلم یقولوا نری قمرا فی الماء بل قالوا فی السماء لأن مذهبهم لیس الانطباع فی المرایا بل مذهبهم انعکاس الشعاع من المرآه إلی المرئی بحیث یحدث الزاویه هناک فإذا وقع فی مقابله الرائی جسم صیقلی- انعکس شعاع بصره منه إلی نفس ذلک الرائی فیری نفسه علی رأیهم لا صورته و شبحه لکن لا شعور له بالانعکاس فیتوهم أنه یراه بالاستقامه، س ره

2- کذا،

ص: 195

#### فصل (9) فی سبب الحول و فیما وقع الخلاف بین أصحاب الشعاع و أصحاب الانطباع فی سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع أن شبح المبصر أول ما ینطبع فی الرطوبه الجلیدیه- و الإبصار لیس عندها و إلا لکان الواحد [(1)](#content_note_195_1) یری الاثنین کما إذا لمس شی ء بالیدین کان لمسین و لکن کما أن الصوره الخارجیه یمتد منها فی الوهم مخروط یستدق إلی أن یقع زاویته وراء سطح الجلیدیه کذلک الشبح الذی فی الجلیدیه یتأدی منه بواسطه الروح المصبوب فی العصبتین المجوفتین إلی ملتقاهما علی هیئه مخروط فیلتقی المخروطان و یتقاطعان هناک و وراء الملتقی لیس روح مدرک فحینئذ یتحد معهما صوره شبحیه واحده- عند الروح الحامل للقوه الباصره فإن لم یتأد [(2)](#content_note_195_2) الشبحان إلی موضع واحد بل ینتهی کل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحینئذ ینطبع من کل شبح ینفذ عن الجلیدیه صوره أخری علی حده فیری الشی ء الواحد شیئین.

و قال أصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لأنا إذا تکلفنا الحول و نظرنا إلی الشی ء نظر الأحول نراه أیضا اثنین کما یراه الأحول و نحن نعلم أن عند تکلفنا الحول لا یبطل ترکیب العصبتین فی داخل الدماغ فإن التقاءهما لیس علی وجه یبطل- و یعود متی شئنا و أیضا لو کان فی مقابلنا شیئان أحدهما قریب و الآخر بعید علی سمت واحد لکن لا علی وجه یحجب القریب البعید ثم نظرنا إلی الأقرب إلینا و جمعنا البصر علیه کأنا لا ننظر إلی غیره و إنا نراه واحدا و نری الأبعد فی هذه الحاله شیئین- و لو نظرنا إلی الأبعد کذلک کان الأمر بالعکس من ذلک فلو کان السبب فی الحول

1- کذا قال کثیر من الفضلاء و فیه أنه لو کان کذلک لسمع الصوت الواحد صوتین لمکان الصماخین و عدم التأدیه إلی واحد، س ره

2- هذا و کان السبب الذی سینقله من أصحاب الشعاع یتم لو ثبت أنه لا یری الأحول الذی هو ذو العین الواحده الشی ء الواحد اثنین و لم أحققه، س ره

ص: 196

ما ذکروه من انحراف العصبتین لما تصور أن یری فی حاله واحده أحد الشیئین واحدا و الآخر اثنین فلیس السبب ما ذکره أصحاب الانطباع بل السبب [(1)](#content_note_196_1) فیه أن النور الممتد من کل عین علی هیئه مخروط رأسه عند العین و قاعدته عند المرئی ثم إن قوه هذا النور و سلطنته فی سهم المخروط و سمیناه خط الشعاع و خطا الشعاع الممتدان من العینین یلتقیان عند الشی ء المبصر یتحدان علی نقطه هناک و جمع البصر علی الشی ء- یوجب إیقاع سهمی المخروط علیه فإذا جمعنا البصر علی الشی ء الأقرب فقد وقع السهمان علیه و فی تلک الحاله یقع علی الشی ء الأبعد من کل مخروط طرفه الوحشی دون السهم و دون طرفه الأنسی و المراد بالطرف الأنسی ما یلی المخروط الآخر و بالوحشی ما یقابله فیری الأقرب بسبب التقاء السهمین علیه شیئا واحدا و الأبعد اثنین إذ یقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما فی الأقرب إلی جنبیه ما یخرج من العین الیمنی إلی جنبه الأیسر و ما یخرج من العین الیسری إلی جنبه الأیمن و أما إذا جمعنا البصر علی الأبعد فقد وقع السهمان علیه فی موضع واحد و علی الأقرب فی موضعین و علی جنبیه لکن السهم الخارج من العین الیمنی یقع علی جنبه الأیمن و الخارج من الیسری علی جنبه الأیسر فیری الأبعد شیئا واحدا و الأقرب اثنین و هکذا حال الأحول فإن سهمی مخروط عینیه لا یلتقیان علی شی ء واحد بل یقع کل واحد علی ما یلیه من القاعده أو یلتقیان من العینین فی الهواء قبل الوصول إلی المرئی و إنهم أبدا یرون الأشیاء بطرف المخروط لا بوقوع السهم علیها إلا أن یتکلفوا التقاءهما علی شی ء واحد لو أمکن و حینئذ یرونه واحدا کما هو.

و اعلم [(2)](#content_note_196_2) أن أصحاب انطباع الأشباح ذکروا أسبابا أخری للحول

1- فرض حسن یوجه به الرؤیه البصریه توجیها حسنا غیر أنه غیر متعین- لجواز أن یفرض مکان خروج الشعاع من البصر إلی المبصر دخول الشعاع من نحو المبصر إلی البصر بعین الوضع الذی فرضوه فی کلامهم، ط مد

2- هذان الوجهان ضعیفان أما أولا فلأنا إذا تکلفنا الحول أو کان فی مقابلنا خشبان قریب و بعید و جمعنا النظر علی أحدهما علی ما مر لزم أن یکون الروح المصبوب متحرکا و ساکنا فی حاله واحده علی جمع النظر المذکور- و فی حالتین علی تکلف الحول و أما ثانیا فلأنه یلزم أن یری أکثر من الاثنین- کشبح السراج المرتسم فی الماء المتموج، س ره

ص: 197

منها حرکه الروح الباصره یمنه و یسره فیرتسم الشبح فی بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطین فیری شبحین و هو مثل الشبح المرتسم فی الماء الساکن مره و فی الماء المتموج مرارا کثیره.

و منها حرکه الروح الذی وراء تقاطع العصبتین إلی قدام و خلف حتی یکون لها حرکتان متضادتان واحده إلی حس المشترک و أخری إلی ملتقی العصبتین فیتأدی إلیهما صوره المحسوس قبل أن ینمحی ما تأدی إلی الحس المشترک أو الملتقی فحینئذ یحصل فی کل واحد منهما صوره أخری مرئیه و الفرق بین هذا السبب و الذی قبله أن هذه الحرکه المضطربه إلی قدام و خلف و کانت تلک یمنه و یسره

#### فصل (10) فی أنه لا بد فی الإبصار من توسط الجسم الشفاف

و اعلم أن الحجه علی ذلک أن تأثیر القوی المتعلقه بالأجسام فی شی ء و تأثرها عنه لا یکون إلا بمشارکه الوضع و منشأ ذلک أن التأثیر و التأثر لا یکون إلا بین شیئین بینهما- علاقه علیه و معلولیه و هذه العلاقه متحققه بالذات بین القوه و ما یتعلق به من ماده أو موضوع أو بدن لأنها إما عله ذاته أو عله تشخصه أو کماله و متحققه بالعرض [(1)](#content_note_197_1)

1- المراد بالتحقق بالعرض هو التحقق بالتبع مسامحه و إلا فالتحقق بالعرض هو التحقق المجازی و لا یدخل ذلک فی البراهین هذا و مع ذلک فالبیان لیس بیانا برهانیا و لو صح البیان کانت نتیجته أنه لا بد فی التأثر الجسمانی من کونه فی الخارج عن الجسم المؤثر و هو مع ذلک ممنوع لظهور تأثیر الصور فی موادها و أجسامها و أما کون الجسم المتأثر ذا فصل و ابتعاد من الجسم المؤثر فلم یتبین بعد. و أما قوله و أما إذا کان الجسمان متجاورین متصلین فکأنهما کانا جسما واحدا إلخ فمن المعلوم أن المقدمه المشتمله علی التشبیه شعریه لا برهانیه فالصحیح أن تبنی المسأله علی التجارب دون البیان العقلی المحض، ط مد

ص: 198

بینها و بین ما له نسبه وضعیه إلی ذلک المتعلق به فإن العلاقه الوضعیه فی الأجسام- بمنزله العلاقه العلیه فی العقلیات إذ الوضع [(1)](#content_note_198_1) هو بعینه نحو وجود الجسم [(2)](#content_note_198_2) و تشخصه

1- و ذلک لأن المقدار الذی یعد ماده الجسم الطبیعی لقبول القسمه الفکیه- و یقبل بذاته القسمه الوهمیه من اللوازم الغیر المتأخره فی الوجود للجسم الطبیعی- و من عوارض الماهیه له لا من عوارض الوجود کما صرح به مرارا فتلک الهیئه الحاصله بالنسبتین للأجزاء الحاصله فی قوام وجود الجسم داخله فی نحو وجوده و بها هویته و اعلم أن الوضع قد یطلق و یراد به کون الشی ء مجاورا أو محاذیا أو نحوهما لشی ء و هذا بالحقیقه نوع من مقوله الإضافه و یطلق و یراد به الهیئه الحاصله للجسم بسبب نسبه بعض أجزائه إلی بعض فی الجهات و بسبب نسبتهما إلی الخارج- و هذا هو المقوله کالقیام فإنه هیئه حاصله للقائم بکله بسبب الوضع الإضافی و المجاوره المخصوصه للأجزاء و نسبتها إلی الخارج بحیث لو بقیت نسبه الأجزاء بحالها- و زالت النسبه بینها و بین الخارج لم یکن ذلک الوضع إذا تقرر هذا فنقول- الوضع الذی یقال إن تأثیر القوی بمشارکته و عبر عنه بالعلاقه الوضعیه هو المعنی الإضافی کالمجاوره و المحاذاه و نحوهما و الذی هو بعینه نحو وجود الجسم و تشخصه لو سلم- إنما هو معنی المقوله إذ لو لم یکن أماره تشخص الجسم إلا الهیئه المخصوصه لأجزائه لا شک أنها أدخل فی ذلک و لا دخل للإضافه إلی الخارج فی قوام وجود الشی ء و تشخصه لأن مقوم الشی ء ثابت له و لو قطع النظر عن جمیع ما عداه و الجواب أن المراد بالوضع- فی قوام تأثیر الجسمانی بمشارکه الوضع هو المقوله المخصوصه لا الإضافه فإنها أمر اعتباری لا مدخلیه لها فی التأثیر و إن أردف أحیانا بالإضافه کما یقال تأثیر الجسمانی بمشارکه الوضع و المحاذاه فالمراد بها أیضا تلک الهیئه البسیطه اللازمه للنسبتین- لا أن لنفس تلک النسبه إلی الخارج مدخلیه و ذلک کما إذا قلنا للحس اللابشرط فی ضمن الإنسان الحکم الفلانی لا یلزم أن یکون ذلک الحکم له مأخوذا بشرط لا- علی أنه بتقدیر أن یکون الراد به الإضافه المخصوصه یتم التقریب أیضا لأن مراده قده بیان سبب المدخلیه بأن الإیجاد لما کان متفرعا علی الوجود و کان وجود الجسم متقوما بالهیئه الملازمه للنسبه إلی الخارج کان إیجاده أیضا مشروطا بإضافه مخصوصه إلی الخارج کالمجاوره و نحوها فتقوم إیجاد الجسمانی بهذا الوضع نشأ من تقوم وجوده بذلک الوضع، س ره

2- کان المراد بکون الوضع نحو وجود الجسم کونه جهه من جهات تعینه- کما أنهم یقولون إن الجسم التعلیمی هو تعین الجسم الطبیعی هذا و هذا المعنی یتضح مزید اتضاح علی القول بکون العرض من مراتب وجود الجوهر کما یظهر من بعض کلماته رحمه الله، ط مد

ص: 199

فإذا کان الجسمان بحیث یتجاوران بأن یتصل طرفاهما فکأنهما کانا جسما واحدا فإذا وقع تأثیر خارجی علی أحدهما فیسری ذلک التأثیر إلی الآخر کما تسخن بعض جسم بالنار فإنه یتسخن بعضه الآخر أیضا بذلک التسخین و کما استضاء سطح بضوء النیر یستضی ء سطح آخر وضعه إلی الأول کوضعه إلی ذلک النیر و إنما قیدنا التأثیر بالخارجی لأن التأثیر الباطنی الذی لا یکون بحسب الوضع لا یسری فیما یجاور الشی ء فإذا تقرر هذا [(1)](#content_note_199_1) فنقول إن الإحساس کالإبصار و غیره هو عباره عن تأثر القوی الحاسه من المؤثر الجسمانی و هو الأمر المحسوس الخارجی فلا بد هاهنا من علاقه وضعیه بین ماده القوه الحاسه و ذلک الأمر المحسوس و تلک العلاقه لا تتحقق بمجرد المحاذاه من غیر توسط جسم مادی بینهما إذ لا علاقه بین أمرین لا اتصال بینهما وضعا- و لا نسبه بینهما طبعا بل العلاقه إما ربط عقلی أو اتصال حسی فلا بد من وجود جسم واصل بینهما و ذلک الجسم إن کان جسما کثیفا مظلم الثخن فلیس هو فی نفسه قابلا للأثر النوری فکیف یوجب ارتباط المبصر بالبصر أو ارتباط المنیر بالمستنیر فإن الرابط بین الشیئین لا بد و أن یکون من قبلهما لا أن یکون منافیا لفعلهما فإذن لا بد أن یکون بینهما جسم مشف غیر حاجز و لا مانع لوقوع أحد الأثرین أعنی النور من النیر إلی المستنیر أو من البصر إلی [(2)](#content_note_199_2) المبصر أو تأدیه الشبح من المبصر إلی البصر.

1- لا یقال هذا یقتضی أن یتحقق الإبصار إذا قرب المرئی من البصر قربا مفرطا- لکمال الاتصال حینئذ فأیه حاجه إلی توسط الشفاف لیحصل الاتصال فإنه حاصل بدونه لأنا نقول کل تأثیر خاص مشروط بوضع خاص و اتصال مخصوص فالوضع الخاص أن لا یکون قربا مفرطا و لا بعدا مفرطا و الاتصال المخصوص أن یکون بتوسط الشفاف، س ره

2- التردید للتطبیق علی المذاهب الثلاثه فی الإبصار فالأول ناظر إلی مذهب أصحاب الشعاع و الثانی إلی مذهب شیخ الإشراق و الثالث إلی مذهب الانطباع، س ره

ص: 200

فعلی هذا یظهر فساد قول من قال المتوسط کلما کان أرق کان أولی فلو کان خلاء صرفا لکان الإبصار أکمل حتی کان یمکن إبصارنا النمله علی السماء لا بما ذکروه فی جوابه بأن هذا باطل فلیس إذا أوجب رقه المتوسط زیاده قوه فی الإبصار لزم أن یکون عدمه یزید أیضا فی ذلک فإن الرقه لیست طریقا إلی عدم الجسم لأن اشتراط الرقه فی الجسم المتوسط لو کان لأجل أن لا یمنع نفوذ الشعاع فصح أنه إذا کان رقه الجسم منشأ سهوله النفوذ کان عدم الجسم فیما بین أولی فی ذلک و کانت الرقه علی هذا التقدیر طریقا إلی العدم بل فساده لأنه لو لم یکن بین الرائی و المرئی أمر وجودی متوسط موصل رابط لم یکن هناک فعل و انفعال.

فإن قلت إن الشیخ اعترف بأن هذا النوع من الفعل و الانفعال لا یحتاج إلی ملاقات الفاعل و المنفعل فلو قدرنا الخلاء بین الحاس و المحسوس فأی محال یلزم من انطباع صوره المحسوس فی الحاس بل الخلاء محال فی نفسه و المل ء واجب.

قلنا قد مر سابقا أن ملاقاتهما و إن لم یکن واجبا لکن یجب مع ذلک إما الملاقاه و إما وجود متوسط جسمانی بینهما یکون به مجموع المتوسط و المنفعل فی حکم جسم واحد بعضه یقبل التأثیر لوجود الاستعداد فیه و بعضه لا یقبل لعدم الاستعداد فلو فرض أن لیس بین النار و الجسم المتسخن جسم متوسط لم یتحقق هناک تسخین و تسخن لعدم الرابطه و کذا لو لم یکن بین الشمس و الأرض جسم متوسط لم یقبل الأرض ضوءا و لا سخونه

#### فصل (11) فی انحصار الحواس فی هذه الخمس

الجمهور من الناس زعموا إمکان وجود حاسه سادسه غیر هذه الخمس و الحکماء أنکروا ذلک و احتجوا علیه کما نبه الشیخ فی بعض کتبه من أن الطبیعه [(1)](#content_note_200_1) لا ینتقل

1- الحجه لا ریب فی استقامه تألیفها إلا أن فی مقدماتها ما هو أصل موضوع- و هو أن الإنسان أکمل الحیوانات أعنی المرکبات العنصریه الحیه و لا بد فی تمام الحجه من بیان هذه المقدمه و توضیح ذلک أن الأعاظم من الحکماء السالفین بنوا الکلام فی ترتیب الخلقه علی ما تعطیه الفنون الطبیعیه السابقه و فن الهیئه و أمثالها- و الذی تعطیه هو أن المرکبات العنصریه الحیه منحصره فی أنواع الحیوان التی تعیش علی بسیط المرکز و هو الأرض و الأنواع الحیوانیه التی أصبناها بالاستقراء- و حصلنا ما لها من آثار الحیاه بالحس و التجربه أکملها النوع الإنسانی المجهز بالتعقل و الفکر مع ما عنده من أنواع الشعورات الحیوانیه و یستنتج من ذلک أن الإنسان أکمل ما وجدناه من الأنواع الحیوانیه وجودا لظهور باقی مقدمات البیان و استقامتها نعم علینا لو وجدنا نوعا من شعور خاص فی شی ء من الحیوان أن نحصل شیئا یسانخه و یماثله فی الإنسان کما هو کذلک و أما بناء علی الفرضیات العلمیه الحدیثه- التی تری جواز کینونیه المرکب الحیوی فی غیر هذه الأرض المسکونه لنا فمن المستصعب- إثبات أفضلیه الإنسان من کل حیوان مفروض غیره بل لا بد من إقامه البرهان علی امتناع وجود نوع حیوانی أکمل و أشرف وجودا من الإنسان و ما أصعبه بالنظر إلی الأصول الدائره المعروفه فی الفلسفه، ط مد

ص: 201

من نوع أنقص إلی نوع أتم ما لم یستوف جمیع کمالات النوع الأنقص فهکذا الطبیعه لم ینتقل من درجه الحیوانیه إلی درجه فوقها إلا و قد استکملت جمیع ما فی تلک المرتبه- فلو کان فی الإمکان حس [(1)](#content_note_201_1) آخر لکان حاصلا للحیوان فلما لم یکن حاصلا فی الإنسان- الذی هو أکمل من الحیوان بما هو حیوان علمنا أن لا حاسه فی الوجود غیر هذه

#### فصل (12) فی المحسوسات المشترکه بینها

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات لیس إلا الکیفیات المحسوسه و غیرها

1- لا یخفی أنه غیر تام علی المشهور من عدم استلزام الإمکان الذاتی الإمکان الوقوعی نعم یتم علی ما هو الحق من أن کل ما له إمکان ذاتی فهو واقع فی عالم العقل إذ یکفی هناک مجرد الإمکان الذاتی و لا یحتاج إلی استعداد ماده و العقل لا محاله فعال فیما دونه إلا أن یحمل الإمکان فی کلام الجمهور علی الوقوعی فتأمل، س ره

ص: 202

محسوسه بالعرض فلیس للحواس محسوس [(1)](#content_note_202_1) مشترک بالذات و لیس کذلک [(2)](#content_note_202_2) لأن المراد من المحسوس بالذات ما یحصل منه أثر فی القوه الحاسه و المحسوس بالعرض ما لم یکن کذلک فلیس هو محسوسا بالحقیقه و لکنه مقارن لما هو المحسوس بالحقیقه مثل إحساسنا أبا زید فإن المحسوس بالحقیقه ذلک الشخص لحصول صوره منه فی الحس- و أما کونه أبا فلیس بمحسوس البته إذ لیس منه فی نفسنا رسم و خیال و شبح بوجه من الوجوه بل العقل یدرک بمقایسته إلی ابنه إضافه الأبوه و هذا بخلاف المقدار و العدد و الوضع و الحرکه و السکون و القرب و البعد و المماسه و المباینه فإنها و إن کانت غیر محسوسه بانفرادها لکنها محسوسه بشرط الإحساس بشی ء آخر کاللون و الضوء فی الإبصار و الحراره و الرطوبه فی اللمس و غیرها فی غیرهما و الشی ء الذی یتوقف الإحساس به علی الإحساس بشی ء آخر لا یخرج عن أن یکون فی ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطه له فی العروض لا ما لا واسطه له فی الثبوت کما حقق ذلک فی بیان العوارض الذاتیه فی علم المیزان.

فالحاصل أن کل ما یقال إنه محسوس فإما أن یکون بحیث یحصل منه عند الحس أثر أو لا یحصل فإن لم یحصل فهو المحسوس بالعرض و إن حصل فلا یخلو إما أن یتوقف

1- بل محسوس مشترک بالعرض إذ علی هذا المحسوس بالذات منحصر فی الکیفیات المحسوسه الخمسه فلم یکن الکم و الوضع و غیرهما من الأمور المحسوسه بالذات المشترکه بل من المحسوسه بالعرض و المجاز لکن یقول قدس سره لیس کذلک لأنه یحصل منها أثر فی الحس بل تحضر هی نفسها له و المحسوسیه وصف لها بحال أنفسها- لا بحال متعلقاتها فلا معنی لجعلها محسوسه بالعرض مشترکه بل هی محسوسه بالذات بهذا المعنی مشترکه و إن احتاجت فی کونها محسوسه إلی الواسطه فی الثبوت کحرکه الید فإنها واسطه فی الثبوت لحرکه المفتاح لکن لا یحتاج إلی الواسطه فی العروض مثل حرکه السفینه لحرکه جالسها، س ره

2- الکلام لا یخلو عن تشویش و تسامح و محصله أن لکل حاسه محسوسا- لا یشارکها فیه غیرها و أما المشترکات التی یشترک فیها أزید من حاسه واحده کالبعد و الشکل و نحوهما فإنما یدرک بضرب من الفکر، ط مد

ص: 203

الإحساس به علی الإحساس بشی ء آخر أو لا یتوقف فالأول هو المحسوس الثانی و الثانی هو المحسوس الأول أقول هذا بحسب جلیل النظر و أما بحسب النظر الدقیق فالمحسوس بالذات هو الصوره الحاضره عند النفس لا الأمر الخارجی المطابق لها.

و إذا عرفت ذلک فنقول إن البصر یحس بالعظم و العدد و الشکل و الوضع و الحرکه و السکون بتوسط اللون.

و قال قوم إن الحرکه غیر محسوسه و إن السکون غیر محسوس.

و احتجوا علی الأول بأن الجالس علی سفینه جاریه لا یحس بحرکتها و إن کانت فی غایه السرعه.

و علی الثانی بأن السکون أمر عدمی فکیف یحس به.

و اعلم أن معنی کون الحرکه و السکون محسوسین أن العقل بإعانه الحس یدرکهما- فإن الحس یدرک الجسم تاره قریبا من شی ء و تاره بعیدا و هکذا علی التدریج فیحکم العقل بأن ذلک الجسم متحرک خارج من القوه إلی الفعل و أما معنی خروج الشی ء من القوه إلی الفعل فلیس من مدرکات الحس لأنه أمر نسبی إضافی و کذا الحس یدرک جسما واقفا فی مکانه غیر زائل فالعقل یحکم باتصافه بالاستقرار و عدم الانتقال و لیس للحس أن یدرک استقرار الجسم أو غیر انتقاله و زواله عن المکان الأول لأن الأول إضافی و الثانی عدمی و شی ء من الأمور الإضافیه و العدمیه لیس من مدرکات الحس و لذلک راکب السفینه لما لم یدرک حسه باختلاف أوضاع السفینه و قربها و بعدها بالنسبه إلی جسم آخر خارج عنه لم یشعر بالحرکه فیشبه أن یکون إدراک الحرکه و السکون أمرا ذهنیا بشرکه الحس کالبصر.

و أما اللمس فیدرک أیضا جمیع الأمور المعدوده [(1)](#content_note_203_1) بتوسط إدراک الصلابه و اللین

1- و من المشترکات للکل الجهه حتی الذوق إذا وصل إلیه طعم من جهه الخارج أو من جهه الحلقوم فیفرق بینهما و أما العظم المقداری ففی غیر البصر و اللمس إدراکه بالعرض مشکل، س ره

ص: 204

و الحر و البرد و نحوها و کذا الذوق یدرک الطعم و بتوسط الطعم یدرک بالعظم- بأن یدرک طعما کثیرا و یدرک بالعدد بأن یجد طعوما مختلفه فأما إدراکه [(1)](#content_note_204_1) للحرکه و السکون فضعیف جدا بل لا یکون إلا بالاستعانه باللمس.

و أما الشم فإنه لا یدرک شیئا من ذلک إلا العدد بإعانه من العقل و هو أن یعلم أن الذی انقطعت رائحته غیر الذی حصلت ثانیا.

و أما السمع فإنه لا یدرک العظم و لکنه یدل العقل بشرکته بأن الأصوات القویه لا یحصل فی غالب الأمر إلا من الجسم العظیم و بالجمله فإدراک البصر لهذه الأشیاء المعدوده أقوی و إن کان إدراکه أیضا بإعانه من العقل و إن سألت الحق فاعلم أن لا شی ء من الإدراک الحسی إلا و قوامه بالإدراک الخیالی و لا شی ء من التخیل إلا و قوامه بالتعقل کما أن الحس لو جرد عن العقل لم یکن موجودا و لا أمکن وجوده منحاذا عن العقل و لیس الحواس بالقیاس إلی مستعملها کالآلات الصناعیه بالقیاس إلی مستعملها حیث یتصور للقدوم و المنحت وجود و إن فرض عدم النجار و لا یتصور للسمع و البصر وجود مع قطع النظر عن القوه العقلیه فی الإنسان و عن النفس الحیوانیه فی غیره من الحیوان و کذا لا یتصور للنفس وجود إلا بالعقل و لا للعقل وجود إلا بالباری جل ذکره و قد انجر الکلام إلی هذا المطلب و لیس هاهنا محل تحقیقه و کأنه قد مرت الإشاره إلیه سابقا فإذا کان الأمر فی الحواس ما ذکرناه فهکذا یجب أن یعلم الحال فی المحسوسات فکل محسوس فهو معقول بمعنی أنه مدرک للعقل بالحقیقه لکن الاصطلاح قد وقع علی تسمیه هذا الإدراک الجزئی الذی بوساطه الحس بالمحسوس قسیما للمعقول أعنی إدراک المجردات الکلیه هذا.

و ربما توهم بعض الناس أنه لا بد للحیوان من حس آخر غیر هذه الخمسه لإدراک تلک الأمور المعدوده و هذا باطل لما علمت أن تلک الأمور من المحسوسات المشترکه- التی یدرک بکل واحد من هذه الخمسه فهی غیر محتاجه إلی حس سادس بل لو کان فی الوجود حس آخر کان معطلا من جهه أن الحواس الخمس بل بعضها وافیه بإدراک هذه الأمور و التعطیل مستحیل کما علمت فی الوجود

1- أی الأینیه و أما الکیفیه فقویه کما لا یخفی، س ره

ص: 205

### الباب الخامس من علم النفس فی الإدراکات الباطنه و فیه فصول

#### فصل (1) فی الحس المشترک و یسمی نبطاسیا أی لوح النفس

##### اشاره

و هی قوه مودعه فی مقدم الدماغ عند الجمهور [(1)](#content_note_205_1) و عندنا قوه نفسانیه استعداد حصولها فی مقدم الدماغ بل فی الروح المصبوب فیه یتأدی إلیها صور المحسوسات الظاهره کلها و الحواس بالنسبه إلیها کالجواسیس الذین یأتون بأخبار النواحی إلی وزیر الملک.

##### و احتجوا علی إثباتها بحجج ثلاث

###### إحداها أنا نحکم بأن هذا الأبیض حلو أو لیس هذا ذاک

و القاضی علی الشیئین یجب أن یحضره المقضی [(2)](#content_note_205_2) علیهما و هذا القاضی الحاکم لیس هو العقل فقط بلا توسط حاسه أما أولا فلأن إدراکه للمحسوسات لا یکون

1- و لذا أشکل علیهم المعاد الجسمانی و وقع بعضهم فی القول بالتناسخ- و أما عند المصنف قده فالبطن المقدم من الدماغ مظهره لا محله کما قال قوه نفسانیه أی هی من صقع النفس لا البدن و قال استعداد حصولها أی لا أن نفس حصولها فیه کما أن النفس استعداد حصولها فی البدن لا أن حصولها فیه، س ره

2- اعترض علیه بأن الحاکم لا بد و أن یحضره الطرفان و النسبه و هی أمر معنوی مدرک للوهم فلا یثبت بهذه الحجه الحس المشترک. و الجواب أن النسبه فی الصور صوریه کما أنها فی المعانی معنویه ففوقیه السماء علی الأرض وضعیه و فوقیه النفس علی القوی معنویه و الأولی درکها وظیفه الحس المشترک و الثانیه درکها وظیفه الوهم إن کانت جزئیه، س ره

ص: 206

إلا بآله جزئیه و أما ثانیا فلأن هذا الحکم قد یقع من الحیوانات التی لا عقل لها- إذ لو لا ذلک لتعذرت علیها الحیاه و لو لم یکن الشم و الشکل دالا لها علی الصوره المطلوبه لم تطلبها أو علی الصوره المهروب عنها لم تهرب عنها فظهر أن للمحسوسات الظاهره اجتماعا فی قوه جزئیه إدراکیه و لیس شی ء من الحواس الظاهره کذلک فلا بد من مدرک باطنی جزئی و هو المسمی بالحس المشترک.

و هذه الحجه [(1)](#content_note_206_1) لا یخلو عن ضعف إذ العقل فی الإنسان و الوهم فی الحیوان- جامع لجمیع القوی المدرکه و غیرها و هو الحاکم علی مدرکاتها و المستعمل للجمیع- فیکفی للحکم بأن هذا الأبیض هذا الحلو إذا أبصر بیاض السکر ببصره و إدراک حلاوته بذوقه و أیضا إذا عقلنا الإنسان [(2)](#content_note_206_2) الکلی ثم شاهدنا شخصا معینا منه حکمنا بأن هذا

1- أقول بل هی قویه متینه- بیانها أنه کما أن الهیولی و الصوره اللتین هما نوعان من الجوهر لیسا جسما بل اللتان تأدی ترکیبهما إلی الوحده و صارتا نوعا واحدا آخر منه و هو الجسم کذلک البیاض الذی فی البصر و الحلاوه التی فی الذوق لیسا مناط الحکم- بأن هذا السکر هذا الحلو و کذا نفس ترکیبهما الحقیقی فإنه عمل المتصرفه التی شأنها الفعل لا الدرک فإن عملها کانضمام شی ء إلی شی ء بفعل الطبیعه کأن نضم شیئا إلی شی ء بخشبه حیث لا شعور للخشبه بالانضمام الذی هو عملها بل الحکم إدراک الترکیب و الانضمام الحقیقی فإنه تصدیق و التصدیق قسم من العلم و لذا یقال إنه إدراک أن النسبه واقعه أو لیست بواقعه فهذا الحکم الجزئی أعنی إدراک هذه الهیئه الترکیبیه من الحس المشترک و لیس من العقل لأنه لا یدرک الجزئی و لا یحکم حکما جزئیا فی مقامه العالی و إن قلنا بدرکه للجزئیات کما هو الحق فإنما هو فی مقامه النازل أعنی مقام الحواس و العقل النازل الحاکم حکما جزئیا هو الحس المشترک و لو أدرک الجزئیات المحسوسه فی مقامه العالی فأیه حاجه إلی إثبات الحواس، س ره

2- أقول هذا لیس ترکیبا حقیقیا و اتحادا واقعیا بل هی وحده حقیقیه فلا یحتاج إلی قوه علی حده بل المعنی بالحکم و الاتحاد هنا أن زیدا مثلا رقیقه الإنسان و الإنسان حقیقته فزید مادی محدود و الطبیعه المرسله الإنسانیه مجرده فکیف یکون هو هی کما إذا کانا جزئیین أو کلیین إلا من باب سنخیه الرقیقه مع الحقیقه فکما لا یحصل من مادی و مجرد نوع واحد طبیعی کما مر کذلک لا حاجه هنا إلی قوه واحده حقیقیه بل یکفی القلب المعنوی لهذا و من ثم یسمی الجوهر المدرک للکلیات و الجزئیات فی اصطلاحات العرفاء بالقلب، س ره

ص: 207

الشخص إنسان مع أن الإنسان کلی معقول و الشخص جزئی محسوس فلو کان الحاکم علی الشیئین لا بد و أن یدرکهما بالذات فلزم أن یکون هاهنا قوه مدرکه غیر العقل- و غیر الحس تدرک للمعقول و المحسوس جمیعا لأن إدراک العقل مقصور علی الکلیات- و إدراک الحس مقصور علی الجزئیات فلو وجب للحاکم علی الجزئی بالکلی أن یدرک الطرفین جمیعا بلا واسطه قوه أخری یکون آله له فیلزم إما استحاله هذا الحکم و إما وجود قوی أخری لا یکون عقلا و لا حسا و اللازم بقسمیه باطل فکذا الملزوم.

قال بهمنیار [(1)](#content_note_207_1) و عندی أنه لیس یجب أن یکون الحاکم بأن هذا اللون هو هذا الطعم مدرکا للصور المحسوسه کما أنه إذا أثار الإبصار الشهوه لم یجب أن یکون القوه الشهوانیه دراکه بل یصح أن یکون النفس مدرکه للطعم بالذوق و اللون بالبصر- ثم یحکم قوه أخری بأن هذا الطعم لشی ء هذا لونه انتهی.

أقول لا غبار علی کلامه هذا و لا یرد علیه ما أورده صاحب المباحث بقوله و هذا جهل مفرط و لعله نسی ما حفظه فی أول المنطق من أن کل تصدیق لا بد فیه من تصورین فمن لم یکن متصورا للعالم و الحادث کیف یمکنه الحکم بثبوت أحدهما للآخر انتهی و ذلک لأن المراد من قوه أخری فی قوله ثم یحکم قوه أخری قوه إدراکیه کالعقل [(2)](#content_note_207_2) فی الإنسان و الوهم فی سائر الحیوانات فمعناه أنه یحکم العقل أو الوهم بعد تنبهه بوسیله الذوق علی الطعم و بوسیله الإبصار علی اللون بأن هذا الطعم

1- یعنی أن العقل مع کونه غیر مدرک للجزئیات یحکم فیما بینها فصح أن الحاکم لیس یجب أن یدرک الطرفین و یرد علیه ما أوردناه علی المصنف قده مع أن الحاکم إن لیس یدرک الصور الجزئیه فکیف یحکم کما قال الإمام و إن یدرک بالقوی و الآلات بأن یکون الصور فیها و لکن لا علم لذی الآله بها فکیف یحکم أیضا و إن انعکس من القوی و الآلات إلی صفحه ذاته فحیث یجوز انطباع الصور المحسوسه فیها مع تجردها و تنزهها فأیه حاجه إلی القوی، س ره

2- فقول بهمنیار قوه أخری بالنسبه إلی الذوق و البصر لا بالنسبه إلی النفس- و الأولی أن یقال بقوه أخری، س ره

ص: 208

لما له هذا اللون فمن أین لزم [(1)](#content_note_208_1) هاهنا حصول التصدیق من غیر تصور الطرفین و قول الحکماء أن العقل لا یدرک الجزئیات و الوهم لا یدرک المحسوسات الظاهره معناه أن العقل لا یدرک الجزئیات بذاته من غیر استعانه بآله إدراکیه کالحس و الوهم و کذا الوهم لا یدرک بذاته المحسوسات من غیر توسط الحواس و إلا فلا مدرک بالحقیقه للکلیات- و الجزئیات فی الإنسان إلا القوه العاقله و فی الحیوانات لا مدرک للموهومات و المحسوسات إلا الوهم فهذا الاعتراض إنما نشأ عن قصور التأمل و سوء الفهم و قله الممارسه لکلماتهم.

###### الثانیه أنا نری قطر النازل خطا مستقیما

و الذیاله المتحرکه بالاستداره علی العجله دائره و النقطه فی الخارج لیس خطا و لا دائره فإذن تلک الأشباح فی الحس و لیس محلها هو القوه الباصره.

أما علی مذهب أصحاب الشعاع و من یکون المبصر عنده هو الأمر الخارجی فهو بین.

و أما علی مذهب من یری أن الإبصار بحصول شبح المرئی فلأن حضور الماده شرط فی الإبصار و فی کل إحساس فالبصر لا یدرک المبصر إلا حیث یکون فبقی أن ذلک الأشباح و التمثیل فی قوه أخری و لیست هی النفس فهی قوه أخری جزئیه.

و اعترض علیه صاحب المباحث بأنکم استدللتم بهذا علی أن الرؤیه بالانطباع فی البصر و الآن جعلتموه دلیلا علی إثبات الانطباع فی الحس المشترک و قد سبق الإیراد علیه بهذا و الذی نقوله الآن أنه لم لا یجوز أن یکون محل الانطباع هو الروح الباصره و القوه الباصره فینطبع فی الروح الباصره حین ما کان فی حیز ثم قبل انمحاء هذه الصوره- ینطبع فیها صوره الجسم عند ما یکون فی حیز آخر فإذا اجتمعت الصورتان فی البصر شعرت القوه الباصره بها فلا جرم أحست القوه الباصره بالنقطه علی مثال الخط.

1- هذا و إن لم یلزم لأن تصور الطرفین أعم من أن یکون بلا واسطه أو بواسطه- لکن إدراک الحکم الجزئی لم یتحقق مطلقا لو لا الحس المشترک و عندی أن مراد بهمنیار بقوه أخری الحس المشترک و بنفی الإدراک هو الإدراک بلا واسطه، س ره

ص: 209

و أیضا الشیخ الرئیس قد سلم أن البصر یدرک الحرکه و یستحیل إدراک الحرکه إلا علی الوجه المذکور.

أقول الحجه علی أن الإبصار لا بد فیه من تمثل شبح المرئی و صورته عند النفس قد مضت من غیر الاستعانه بما ذکره و أما تجویز کون بقاء الارتسامات فی البصر حتی یدرک النقطه خطا فلیس بجائز لأن الحس الظاهر قوه مادیه لا یدرک شیئا إلا بمشارکه الوضع و ما لا وضع له بالقیاس إلی موضوعها فلا یتأثر و لا ینفعل موضوعها منه فلا یقع الإدراک به إذ لا شبهه فی أن القطره عند حصولها فی کل موضع یبطل کونها فی الموضع السابق علیه و المنعدم لا وضع [(1)](#content_note_209_1) له و ما لا وضع له لا یؤثر فی قوه جسمانیه- فلو کان البصر إدراک صوره النقطه علی وضع خاص بعد انمحائها عن ذلک الوضع لزم وجود الشی ء بلا سببه و لزم أن یکون الحس الظاهر مدرکا للمغیبات و إدراک المغیبات مقصور علی الحس الباطن لکونها غیر منطبعه فی الماده عندنا و کما أن البداهه شاهده- علی أن الحواس الظاهره لا تدرک الأمور الماضیه و الأمور المستقبله فالبصر لا یدرک لونا موجودا فی الأمس و الشم لا یدرک رائحه موجوده فی الغد فکذلک [(2)](#content_note_209_2) الحکم هاهنا- و أما أن الشیخ سلم أن البصر تدرک الحرکه فقد مر بیانه من أن ذلک بانضمام العقل بضرب من القیاس لا أن البصر یدرک بإدراک واحد دفعی أجزاء الحرکه فلو ارتسمت أجزاء الحرکه دفعه کما فی القطره النازله و الشعله الجواله فذلک فی الحس المشترک لا فی الحس الظاهر.

###### الحجه الثالثه و هی أقوی الحجج

الحجه الثالثه و هی أقوی [(3)](#content_note_209_3) الحجج

إن الإنسان یدرک صورا لا وجود لها فی

1- و ما هو الموجود واحد من الأکوان إلی بدل و الفرد المنتشر من الأیون، س ره

2- أی لا فرق بین الماضی و الآتی بقرون و أحقاب و بینهما بثوانی و ثوالث فلو کان هذان مدرکین للبصر کان ذلک أیضا مدرکین له و الجمیع مشترکه فی المغیبه أیضا، س ره

3- بل هی أخف مؤنه عما ذکره قدس سره بأن یقال لو لم یکن الحس المشترک موجودا لم یتحقق التخیل أصلا و إن کان من غیر هؤلاء المذکورین لأن شأن الخیال لیس إلا حفظ المحسوسات الخمس و استمساکها و أما إدراکها فی الخیال فبالحس المشترک- لأن کلا من القوی التی فینا لها مقام معلوم و لیس لها إلا شأن واحد کالقوی و الطبائع التی فی العالم فالإدراک الخیالی فی أن حیوان ناطق أو صامت بالحس المشترک و حفظ الصور و إن کان حفظ هذا الإدراک الذی فی الخیال بالخیال، س ره

ص: 210

الخارج مثل ما یعرض للمبرسمین و کما یعرض للنائم فی رؤیاه فإنه یشاهد صورا عظیمه محسوسه و أصواتا مسموعه متمیزه عن غیرها و کذلک الذی یشاهدها أصحاب النفوس الشریفه کالأنبیاء و الأولیاء ع حین سلامه حواسهم من الصور البهیه و الأصوات الحسیه لا یرتابون فیها و یمیزون بینها و بین غیرها و کذلک ضعفاء العقول قد یرون عند الدهشه و الخوف فی الحروب و الزلازل و غیرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا مناسبه لأحوالهم فإذا لتلک الصور وجود فإن العدم المحض یمتنع أن یتمیز عن غیره و لیس وجودها فی الخارج و إلا لرآها کل من کان سلیم الحس- فإذا تلک الأمور وجودها لمدرک آخر غیر القوه العقلیه فإن العقل یمتنع أن یدرک الأجسام و الأبعاد و الأشکال المقداریه و غیر الحس الظاهر لأن هذه الصور فی الأغلب- یدرک عند رکود الحواس و تعطلها و کذا یدرک فی المنام و قد یدرک فی الیقظه المبصر عند غموض العینین فبقی أن یکون المدرک لها قوه باطنه غیر العقل و لیس الخیال مدرکا لها لأن الخیال حافظ و إلا لکان کل ما کان مخزونا فیه متمثلا مشاهدا و لیس کذلک فبقی أن یکون المدرک لها قوه أخری و هی الحس المشترک و موضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجویف الأول و مظهر إدراکاته هو الروح المصبوب هناک و هذا الروح کالمرآه التی تظهر بسبها لخلوها عن الألوان مع قابلیتها صور الألوان من غیر أن ینطبع فیها صوره فهکذا تلک الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها یصیر سببا لظهور الأشباح الغیبیه علی النفس من مثل [(1)](#content_note_210_1) المحسوسات فیدرکها النفس بهذه القوه التی هی آله لإدراک المحسوسات الغائبه من الحواس و هو المطلوب.

و استدل من نفی هذه القوه بوجهین- الأول أن النائم قد یری فی نومه جبلا من الیاقوت و بحرا من النار و هذه الصور العظیمه یستحیل انطباعها فی جرم الدماغ لاستحاله انطباع العظیم فی الصغیر- فإذن محل هذه الصوره لیس قوه جسمانیه بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوه

1- مثل بضمتین، س ره

ص: 211

الثانی أنا کما علمنا ببداهه العقل أنا لا نذوق الطعوم و لا نشم الروائح بالأیدی و الأرجل کذلک علمنا بالضروره إنا لا نذوق و لا نلمس بالدماغ.

أقول أما الأول فلا یرد علینا لأنا لا نقول بانطباع الصور المدرکه و حلولها فی جرم من الأجرام بل هی قائمه بالنفس قیاما غیر الحلول و الانطباع و کذا الثانی فإن الدماغ لیس محل الانطباع و لا أیضا إلیه حاجه فی إدراک النفس للصور بعد حصولها من طریق الحواس و لا فی إدراک المغیبات بعد حصول الاستعداد لها إنما الحاجه إلیه فی کونه محل القوه و الإمکان لحدوث الصوره بسبب الرجحان و حامل استعداد النفس للاتصال بمبدإ التصویر و التمثیل أما کون تلک الصور العظیمه منطبعه فی جزء من الدماغ- فنحن ننکره غایه الإنکار إذ قد أقمنا البرهان علی کون الصور الخیالیه غیر موجوده فی هذا العالم إذ لیست من ذوات الأوضاع و مع ذلک لا بد من إثبات قوه أخری غیر النفس لمغایره مدرک الجزئیات لمدرک الکلیات لأن الجزئی بما هو جزئی تباین فی الوجود للکلی بما هو کلی أی عقلی و المدرک أبدا من نوع المدرک بل عینه کما علمت- فمدرک الجزئی غیر مدرک الکلی

#### فصل (2) فی الخیال

##### اشاره

قوه الخیال و یقال لها المصوره [(1)](#content_note_211_1) هی قوه یحفظ بها الصوره الموجوده فی الباطن.

##### و استدلوا علی مغایرتها للحس المشترک بوجوه ثلاثه

###### الأول أن الحس المشترک له قوه قبول الصور

و الخیال له قوه حفظها و قوه القبول غیر قوه الحفظ بوجهین

1- باشتراک الاسم بینها و بین مصوره النبات و لعلک تقول ینبغی إطلاق المصوره علی الحس المشترک لأنه مصور للخیال حیث إنه مدرک لا الخیال قلنا لما کان الحس المشترک کمرآه ذات وجهین وجه إلی الخارج و وجه إلی الداخل کان الخیال مصورا لوجهه الداخلی و یحتمل فتح الواو، س ره

ص: 212

أحدهما أن القبول قد یوجد من غیر حفظ کما فی الماء إذ فیه قوه قبول الأشکال دون حفظها فلو کان [(1)](#content_note_212_1) أحدهما عین الثانی لم یجز الانفکاک.

و ثانیهما أن القبول [(2)](#content_note_212_2) منشؤه الإمکان و الاستعداد و الحفظ منشؤه الوجوب و الفعلیه فهما حیثیتان متخالفتان مکثرتان لذات الموضوع.

و الاعتراض [(3)](#content_note_212_3) علیه بأن هذا مبنی علی قاعده أن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد نشأ من قله التدبر و قصور البضاعه فی الحکمه کما مر ذکره.

###### الثانی أن الحس المشترک حاکم علی المحسوسات مذعن لها

و الخیال غیر حاکم بل حافظ فقط و الشی ء الواحد لا یکون حاکما و غیر حاکم.

و اعترض [(4)](#content_note_212_4) بأنه لم لا یجوز أن یکون القوه الواحده تاره تکون حاکمه و تاره تکون حافظه.

###### الثالث أن صور المحسوسات قد تکون مشاهده و قد تکون متخیله

الثالث [(5)](#content_note_212_5) أن صور المحسوسات قد تکون مشاهده و قد تکون متخیله

و المشاهده

1- المقصود إثبات المغایره علی سبیل الکلیه أی لو کان أحدهما عین الآخر- لما وقع ذلک فی مورد أصلا فإذا وقع علمنا المغایره و لیس المقصود التمثیل کما یشعر به قوله کما فی الماء فلا یرد اعتراض الإمام ثم إن هذا إثبات للتعدد من جهه الانفکاک کما أن الدلیل الثانی و کذا الثانی من الأول و الثالث إثبات له من جهه تقابل الفعلین و هاتان کانتا مناط تعدد القوی کما مر فی محله، س ره

2- اعترض الإمام علیه بأن الخیال أیضا قابل للصوره أولا ثم یحفظها و الجواب أن القبول فی الخیال معناه الموضوعیه و الإنشاء، س ره

3- هذا الاعتراض یناسب أصل المدعی لا الدلیل و قد مر فی بیان تعدد القوی- و بناء الدلیل علی امتناع اجتماع المتقابلین، س ره

4- أقول هذا الاعتراض مدفوع بأن الحفظ قد یوجد بدون الحکم و الإذعان- کما أن العقل الفعال حافظ للکواذب غیر مذعن لها فهذا مثل القبول و الحفظ فکیف تم هذا دون ذاک، س ره

5- أری أن هذه الحجه مدخوله فإن المراد بالتخیل إن کان هو حفظ الصوره- عادت إلی الحجه الأولی و إن کان هو التصرف فی الصور أو إدراکها کانت حجه لإثبات المتخیله أو الواهمه دون الخیال و الأولی أن یحتج علی الخیال بالتذکر فإنا ربما أحسسنا صوره و نتذکر أنها الصوره التی کنا أحسسناها قبل ذلک بزمان و لا یتأتی الحکم بالعینیه إلا مع انحفاظ الصوره فی محل ثابت و هو الخیال تأمل فیه، ط مد

ص: 213

غیر التخیل فالحس المشترک یشاهد تلک الصور و الخیال یتخیلها فهما قوتان متغایرتان- و اعترض صاحب المباحث المشرقیه بأن الصور المعقوله قد لا یکون النفس مشاهده لها ناظره إیاها بل ذاهله فتلک الصور فی هذا الوقت فی أی خزانه تکون- فإن قلتم إنه إذا أقبلت النفس إلی المبدإ الفیاض فاضت علیه تلک الصوره- و إذا أعرضت انمحت و بطلت لکن النفس متی أحکمت ملکه الاتصال بالعقل فیکون متی تأهبت لإدراک تلک الصور فاضت علیها منه.

قلنا فلم لا یجوز أن یکون کذلک فی الصور الخیالیه حتی أن الحس المشترک متی تأهبت لاستحضار تلک الصور فاضت [(1)](#content_note_213_1) علیه من المبدإ الفعال.

أقول القوه التی قد حصلت لها ملکه التوجه أو الاتصال بجوهر فعال یفیض علیها الصور من غیر تجشم اکتساب جدید بفکر أو إحساس غیر القوه التی لم تحصل لها یعد هذه الملکه بل تحتاج فی إدراکه إلی کسب کالإحساس کما فی الحس المشترک أو الفکر کما فی النفس فإن النفس بما هی نفس لیس لها أن تدرک المطالب النظریه متی شاءت من غیر طلب و کسب إلا بواسطه ملکه عقلیه یحصل لها بعد تعدد الإدراکات و تعاقب الأفکار و ترادف الأنظار و قوه تلک الملکه نور عقلی راسخ الوجود فاض علیها من المبدإ و هو عندنا جوهر [(2)](#content_note_213_2) فوق النفس و دون العقل الفعال فهکذا نقول فی هذا المقام- إن إدراک المحسوسات أولا غیر محتاج إلی ملکه بل إلی شی ء کاسب من حس أو شی ء آخر و أما حفظها فیحتاج [(3)](#content_note_213_3) إلی زیاده ملکه و شده فی القوه المدرکه حیث یمکنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسه بعد غیبه أسبابها عن الحس و قد سبق

1- المراد به عالم المثال أو النفس المنطبعه الفلکیه أو الصور و الناقور الوارد فی الشرع و لیس المراد به الواجب تعالی أو العقل الفعال لأن المجرد لا یکون محل الأشباح و الصور الجزئیه الخیالیه و هو ظاهر، س ره

2- و هو العقل بالفعل، س ره

3- و هی أثر الخیال فإن عنیتم بالمبدإ الفعال تلک الملکه فلا نزاع فی المعنی- و إن عنیتم به أمرا خارجیا فلیس کذلک لأن الوجدان حاکم بأن تلک الملکه لیست خارجه عنا و الحاصل أن الإدراک الذی هو حال غیر الإدراک الذی هو ملکه و الأول یتم بالحس المشترک و الثانی بالخیال، س ره

ص: 214

أن القوه المسترجعه لا توجد فی المادیات علی أن إثبات المغایره بین الحس المشترک و الخیال لیس عندنا من المهمات التی یختل بإهمالها شی ء من الأصول الحکمیه فلو کانا قوه واحده لها جهتا نقص و کمال لم یکن به بأس و العمده إثبات أنها قوه جوهریه- باطنیه غیر العقل و غیر الحس الظاهر و لها عالم آخر غیر عالم العقل و عالم الطبیعه و الحرکه و هذه القوه قد أقمنا البرهان علی تجردها من البدن و أجزائه و بها یتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه و أحوال البرزخ و بعث الأجساد و موضع تصرفها کل البدن و سلطانها فی آخر التجویف الأول و آلتها الروح الغریزی الذی هناک

#### فصل (3) فی المتخیله و الواهمه و الذاکره

##### أما المتخیله

فتسمی مفکره أیضا باعتبار استعمال الناطقه إیاها فی ترتیب الفکر و مقدماته فقد احتجوا علی مغایرتها لسائر القوی المدرکه بأن الفعل و العمل غیر الإدراک و النظر فإن لنا أن نرکب الصور المحسوسه بعضها ببعض و نفصلها بعضها عن بعض لا علی النحو الذی شاهدناه من الخارج کحیوان رأسه کرأس إنسان و سائر بدنه کبدن فرس و له جناحان و هذا التصرف غیر ثابت لسائر القوی فهو إذن لقوه أخری.

و اعترض بأنه إن کان لهذه القوه إدراک کان الشی ء الواحد مدرکا و متصرفا و إن لم یکن لها إدراک مع أنها متصرف بالتفصیل و الترکیب بطل قولهم القاضی علی الشیئین- لا بد و أن یحضره المقضی علیها.

و أیضا استخدام الوهم إیاها تصرف فیها فإذن الوهم مدرک متصرف معا.

و أجاب المحقق الطوسی عن الأول أن هذه القوه لیست مدرکه و تصرفها فی شیئین [(1)](#content_note_214_1)

1- قد مر منا أن شأن المتصرفه العمل کالانضمام و الترکیب الصادرین عما لا شعور له فلذلک یقتضی الحضور لا الإدراک فجواب المحقق قدس سره فی الحقیقه منع دخول هذا فی قولهم القاضی علی الشیئین إلخ لأن هذا تصرف و عمل فأین هو من الحکم الذی هو إدراک أن النسبه واقعه، س ره

ص: 215

یقتضی حضورهما لا إدراکهما إذ لا یجب أن یکون کل حاضر متصرف فیه مدرکا.

و عن الثانی أن الشی ء الواحد یمکن أن یکون مدرکا و متصرفا من وجهین مختلفین أحدهما بحسب ذاته و الآخر [(1)](#content_note_215_1) بحسب آلته أو کلاهما بحسب آلتین- و موضع تصرف هذه القوه هو الجزء الأول من التجویف الأوسط و هی قوه للوهم و بتوسطه للعقل.

##### و أما القوه الوهمیه

فقد احتجوا علی مغایرتها بأن قالوا إنا نحکم علی المحسوسات بأمور لا یحس بها و لا صوره لها فی المواد و هی إما أمور لیس من شأنها أن یحس بها کالعداوه التی یدرکها الشاه من الذئب و المحبه التی تدرکها السخله من أمها- و إما أمور یمکن أن یحس بها کما إذا رأینا [(2)](#content_note_215_2) شیئا أصفر حکمنا بأنه عسل و حلو- فإن ذلک لا یؤدی إلیه الحس فی هذا الوقت فالقوه التی تدرک هذه الأمور هی الوهم لکن یدرک القسم الأول أعنی المعانی المتعلقه بالجزئیات بذاته و القسم الثانی أعنی الصور الغیر الموجوده باستخدام المصوره و لا یجوز أن یکون شیئا من القوی المذکوره- إذ إدراکاتها مقصوره علی الصور المحسوسه و هذا یدرک المعانی فهی إذن قوه أخری و موضع تصرف [(3)](#content_note_215_3) الوهم الدماغ کله لکن الأخص به هو التجویف الأوسط.

و اعلم أن الوهم عندنا و إن کان غیر القوی التی ذکرت إلا أنه لیس له ذات

1- جعل المعترض الاستخدام تصرفا فإذا کان التصرف بالآله ننقل الکلام إلی استخدام تلک الآله فیلزم توسط الآله بین الآله و ذی الآله و یتسلسل مع کونها محصوره بین حاصرین مع أنه لا قوه أخری واسطه إن أرید بالآله مثل القوی و بعید أن یراد بها مثل الروح البخاری و الأعضاء فالحق فی الجواب أن الإدراک و التصرف هنا واحد فإن تصرف الوهم فیها عین إدراکها و هکذا من کل عال بالنسبه إلی السافل فإن النفس أیضا تستخدم القوی و تدرکها لکن إدراکها عین استخدامها لأن علمها بالقوی حضوری کما مر فکما أن الواجب تعالی علمه قدرته کذلک النفس بالنسبه إلی القوی، س ره

2- أی مع أنه لم یکن عسلا فی الواقع فمدرک هذا الحکم الغلط هو الوهم- کما أن الحکم الصحیح بأنه عسل إذا کان عسلا مدرکه الحس المشترک، س ره

3- لأنه رئیس القوی الحیوانیه جمیعا و لأن المتخیله التی هی آله الوهم تتصرف فی البطن المقدم و المؤخر، س ره

ص: 216

مغایره للعقل بل هو عباره عن إضافه الذات العقلیه إلی شخص جزئی و تعلقها به و تدبیرها له فالقوه العقلیه المتعلقه بالخیال هو الوهم کما أن مدرکاته هی المعانی [(1)](#content_note_216_1) الکلیه

1- هذا لو تم لتم أن الوهم هو العقل المقید و لیس فلیس لأن المحبه التی هی من مدرکات الوهم لیست من الانتزاعیات التی لا فرد لها و لا من الکلیات المنحصر نوعها فی شخص علی أنه لو انحصر لثبت الوهم أیضا بل من الکلیات المنتشره الأفراد و أفرادها محبه هذا الإنسان و هذا الغنم بولده و ذاک الحمار و غیرهما- و هکذا محبه هذا الإنسان بولده و بزوجه و بکل شی ء یحبه و فی یوم واحد یرد علیه ألف محبه بل تزید فلا شبهه أن هذه المیول و الأشواق و المحبات أو ما شئت فسمها جزئیات معنویه قائمه بالمعنی الذی هو النفس لم تکن ثم کانت و تزول فیما وجدت- فهذا المعنی الجزئی لا بد له من مدرک للتضایف بین المدرک و المدرک و لا یصلح لدرک هذه المعانی الجزئیه الوجدانیه الحواس الظاهره و الحس المشترک و الخیال لأن وظیفتها إدراک الصور و حفظها و هذه معان و لا العاقله لأن شأنها درک الکلیات- و هذه جزئیات و جزئیتها لیست بمجرد الإضافه فلا بد من قوه أخری غیر الحس و الخیال و غیر العقل و هی مرادهم بالوهم و لا یجد العقل فرقا بین البیاض و بین المحبه فی کونها من الأنواع المنتشره الأفراد إلا أن أفراد البیاض من الصور و المحسوسات و أفراد المحبه من المعانی الوجدانیات و قس علیها العداوه و الکراهه و نحوهما و تتمیم کلامه قدس سره یبتنی علی شیئین- أحدهما أن لا یکون للمحبه و العداوه و أمثالهما جزئیات حقیقیه إلا نسب کلیاتها إلی الصور الجزئیه و لیس کذلک کما قلناه 216 و کما صرح نفسه فی مبحث الإراده و الکراهه من الإلهیات بقوله الإراده و الکراهه کیفیه نفسانیه کسائر الکیفیات النفسانیه و هی من الأمور الوجدانیه کسائر الأمور الوجدانیات مثل اللذه و الألم بحیث یسهل معرفه جزئیاتها و قال بعد أسطر و لاقتران إدراک جزئیات کل منها بإدراک جزئیات أمور أخری إلخ. و ثانیهما أن یکون إدراک المعانی الجزئیه التی انحصرت فی الإضافات الاعتباریه- فی الحیوانات العجم باتصال خیالها بأرباب أنواعها إذ لا عقل لها حتی یکون وهمها عقلا مقیدا و لو کانت ثمره هذا الکلام منه عدم تأصل وجود إبلیس و الأبالسه کما قالوا فی آثارها إن الشر مجعول فی القضاء و اللوح بالعرض فلیقتصر علی الوهم الغالط و أحکامه الغلط کحکمه بأن هذا الأصفر عسل کما مر و کدرک الخوف من المیت و لا یتعدی إلی الوهم الذی کالکلب المعلم و إلی الحاکم بالمحبه علی الأب المحب و التصدیق و نحوهما و الخوف من العدو المتغلب و لو کان العذر عدم عدهم مدرکات الوهم عالما علی حده مثل مدرکات الخیال کان تعبدا علی أنه جاز أن یکون ذلک لعدهم إیاها من الملکوت الأسفل لکونها معان جزئیه قائمه بنفوس قائمه بالصور الملکوتیه و الملکیه أو من الملکوت الأعلی لشرافه المعنی و ظنی أن الداعی له علی ذلک التوغل فی التوحید و حبه إذ الأفراد المنتشره من المعانی حیث کانت المکثرات الصوریه فیها من الأشکال و الأوضاع و الأحیاز و الجهات و غیرها مفقوده بخلاف الأفراد المنتشره من الطبائع الصوریه أمکن له توحیدها لکن الموضوعات و الأزمنه و غیرها موجوده و العجب أنه ذکر هذا فی مواضع منها مفاتیح الغیب، س ره

ص: 217

المضافه إلی صور الشخصیات الخیالیه و لیس للوهم فی الوجود ذات أخری غیر العقل- کما أن الکلی الطبیعی و الماهیه من حیث هی لا حقیقه لها غیر الوجود الخارجی أو العقلی.

و الحجه علی ما ذکرناه أن القوه الوهمیه إذا أدرکت عداوه شخص معین فإما أن تکون مدرکه للعداوه لا من حیث إنها فی الشخص المعین أو لم یدرکها إلا من حیث إنها فی الشخص المعین فإن کان الأول فالوهم قد أدرک عداوه کلیه- فالوهم هو العقل و إن کان الثانی فمن الظاهر المکشوف فی العقل أن العداوه [(1)](#content_note_217_1)

1- فیه ما لا یخفی فإن انکشاف هذا المعنی عند العقل لا یوجب أن تدرک قوه من القوی خلافه کما أن البصر و اللمس یخطئان فی أمور کثیره یحسانها و العقل یحکم بخلاف ما أدرکاه و أیضا لا نسلم أن العداوه لو کانت قائمه بالشخص وجب أن تکون مدرکه و الجسمیه و الوحده و الوجود و غیرها غیر محسوسه بواحد من الحواس البته و المدرک هو أعراض الجسم لا غیر و ما أقامه من الحجه و إن کانت مزیفه- لکن یمکن المناقشه فی کون الوهم قوه مستقله بوجه آخر و هو أن المحسوسات إنما تقع محسوسه بالحس المشترک بعد وجودها فی الحواس الظاهره کالبصر و السمع و اللمس مثلا بأعیانها و علم النفس بها علما حضوریا من جمله اتحادها بالقوی البدنیه نحوا من الاتحاد و کذلک العلم الإحساسی الحصولی بهذه الأمور المسماه بالمعانی- کالمحبه و العداوه و نحوهما مسبوق بعلم النفس بها حضورا فلم لا یجوز أن یکون المدرک لهذه الکیفیات النفسانیه هو الحس المشترک کما أن المدرک لتلک الکیفیات الخارجیه علی اختلافها هو هو و مجرد تسمیتها معانی قبال الصور من جهه جواز قیام الصور کالحراره و السواد بالخارج من النفس و البدن لا یوجب إثبات قوه أخری مستقله لإدراکها فتأمل فیه و لا یخفی أن الحس المشترک لو کفی فی إدراک المعانی کفی الخیال أیضا فی حفظ المعانی و کانت الحافظه مستغنی عنها، ط مد

ص: 218

لیست [(1)](#content_note_218_1) صفه قائمه بهذا الشخص و علی تقدیر قیامها به کانت محسوسه کوجوده و وحدته- فإن وجود الجسم الشخصی عین جسمیته و وحدته عین اتصاله و کان إدراک عداوته کإدراک وجوده و وحدته فکان إدراکه حینئذ بالحس لا بالوهم و بالجمله [(2)](#content_note_218_2) کل معنی معقول کلی إذا وجد فی الأشخاص الجزئیه فوجوده فیها إما باعتبار أن الذهن ینتزع منها ذلک المعنی کالعلیه و المعلولیه و التقدم و التأخر و سائر الإضافات کالأبوه و البنوه و غیرها و إما باعتبار أن لها صوره فی تلک الأشخاص کالسواد و الرائحه و الطعم فإدراک القسم الأول إما بالعقل الصرف و ذلک إذا کان إدراکها مع قطع النظر عن متعلقاتها و إما بالوهم إذا أدرکت متعلقه بشخص معین أو أشخاص معینه- و إدراک القسم الثانی بشی ء من الحواس أو بالخیال فالعداوه مثلا من قبیل القسم الأول- و إن کانت متعلقه بخصوصیه فهی أمر کلی مضاف إلی تلک الخصوصیه و لیس لها قیام بالأجسام و إدراکها بالوهم لا بالحس فالوهم یدرک الکلی المقید بقید جزئی

##### و أما القوه الحافظه

فهی خزانه عندهم للوهم اختزنت فیها صور مدرکاته کما أن الخیال خزانه للحس المشترک و قد یسمی أیضا ذاکره و مسترجعه لکونها قویه علی استعادتها و هذه الاستعاده تاره تکون من الصوره إلی المعنی و ذلک إذا أقبل الوهم مستعینا بالمتخیله لیستعرض الصور الموجوده فی الخیال إلی أن عرضت له الصور التی أدرک معها ذلک المعنی و حینئذ یلوح ذلک المعنی المحفوظ فی الخزانه و تاره تکون المصیر من المعنی إلی الصوره إما باستعراض المعانی التی فی الحافظه إلی أن عرض له المعنی الذی أدرک معه الصوره التی تطلب و إن تعذرت من هذه الجهه لانمحاء الصوره عن الخیال بالنسیان أو لمانع آخر فیحتاج إلی إحساس جدید فحینئذ یورد الحس الظاهر تلک

1- أقول المحبه و العداوه و أمثالها قائمه بالنفس لا بالجثه و النفس أیضا معنی جزئی یدرکها الوهم إدراکا إجمالیا کما یأتی فی مبحث تجرد النفس، س ره

2- لما ذکر أن مدرکات الوهم هی المعانی الکلیه المضافه أراد أن یعین أنها الکلیات المنتزعه کالعلیه و نحوها لا مثل السواد و شبهه لکن المناسب أن یقال- و إدراک القسم الثانی أیضا إما بالعقل الصرف و إما بشی ء من الحواس کما یقتضیه المقابله، س ره

ص: 219

الصوره و تصیر مستقره فی الخیال فیعود بسببه المعنی المستقر فی الحافظه.

و اعترض بأن حفظ المعانی مغایر لإدراکها و إدراکها مغایر للتصرف فیها و استعراضها فالاسترجاع لا یتم إلا بحفظ و إدراک و تصرف فالمسترجعه لا تکون قوه واحده فیزید عدد القوی الباطنه علی الخمسه المذکوره.

و الجواب أن الإدراک للوهم و الحفظ للحافظه و التصرف للمتفکره و بهذه القوی یتم الاسترجاع من غیر حاجه إلی قوه أخری غیرها فوحده المسترجعه وحده اعتباریه غیر حقیقیه و کذا الذاکره مرکب من إدراک و حفظ یتم بالوهم و الحافظه.

و اعلم أن هذه القوی و إن کانت متغایره الوجود مختلفه الحدوث منفکه بعضها عن بعض فمن الحیوان [(1)](#content_note_219_1) ما لا یکون له إلا الحس الظاهر و منه ما له خیال و لا وهم له و منه ما لا حفظ له إلا أنها ترجع عند کمالها إلی ذات واحده لها شئون کثیره- و سیجی ء بیان أن النفس بذاتها مدرکه للصور الجزئیه و المعانی الکلیه فی فصل معقود لهذا فکن منتظرا متوقعا لبیانه و إن سبق منا تنبیهات کثیره یتفطن الذکی اللبیب علی هذا المطلب من غیر کلفه لکنا نوضحه زیاده إیضاح لأنها مطلب عال و متاع ثمنه غال.

و مما یؤید ما ذکرناه أن الشیخ قال فی الشفا فی آخر الفصل الأول من المقاله الرابعه من الکلام فی النفس و یشبه أن یکون القوه الوهمیه هی بعینها المفکره و المتخیله و المتذکره و هی بعینها الحاکمه فیکون بذاتها حاکمه و بحرکاتها و أفعالها متخیله و متذکره فتکون متخیله بما یعمل فی الصور و المعانی و متذکره بما ینتهی إلیه عملها و أما الحافظه فهی قوه خزانتها انتهی و لا ینافی هذا ما ذکره قبل هذا الکلام متصلا به بل یؤیده و هو قوله و هذه القوه المرکبه بین الصوره و الصوره- و بین الصوره و المعنی و بین المعنی و المعنی کأنها القوه الوهمیه بالموضع لا من حیث تحکم بل من حیث یعمل لتصل إلی الحکم و قد جعل مکانها وسط الدماغ لیکون

1- و للمنع بالنسبه إلی ما ذکره مجال و الاعتبار یعطی خلاف ذلک فإن الأفاعیل الإرادیه التی فی الجنس الحیوانی یصعب تصور صدورها من غیر تصدیق و التصدیق لا یتأتی إلا بوهم أو عقل، ط مد

ص: 220

لها اتصال بخزانتی المعنی و الصوره انتهی فإنه دل علی أن مبدأ الذی ینسب إلیه التفکر- و التذکر و التخیل و الحفظ هو شی ء واحد بالهویه و الذات کما أن مبدأ الجمیع فی الإنسان هو ذات واحده یتشعب منه فروع و قوی باعتبار أطواره المختلفه و درجاته المتفاوته.

و قال أیضا فی فصل القوی النفسانیه من کتاب القانون و هاهنا موضع نظر فلسفی أنه هل الحافظه و المتذکره و المسترجعه لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوه واحده أو قوتان و لکن لیس ذلک مما یلزم الطبیب انتهی.

و إنما لم یحکم هاهنا و لم یجزم بأحد الشقین التغایر أو الاتحاد لأن الحکم به إما علی سبیل المبدئیه فلیس ذلک مما یبتنی علیه قاعده طبیه و لا علی أن یکون مطلوبا هناک إذ لیس هذا من المسائل التی یلزم الطبیب أن یعرفها إذ موضع أفعال الوهم و الحفظ عضو واحد أو کالواحد عندهم إذا وقعت فیه آفه تسری فی غیره أیضا فما الحاجه لهم إلی معرفتها.

و أیضا الحکم النظری مفتقر إلی حجه و بیان و لیس یمکن إثباته بالأدله الطبیه و إثباته بالبراهین اللمیه لا یکون إلا فی علم آخر فوق الطب و لکن قال فی الشفا بهذه العباره و هذه القوه یعنی الحافظه یسمی أیضا متذکره فتکون حافظه لصیانتها ما فیها و متذکره لسرعه استعدادها لاستثباتها و التصویر لها مستعیده إیاها إذا فقدت- و ذلک إذا أقبل الوهم بقوته المتخیله فجعل یعرض واحدا واحدا من الصور إلی آخر کلامه.

فهذا یدل علی أنهما قوه واحده و قد مر أن الذکر یتم بفعلین و الاسترجاع بثلاثه أفاعیل- فوحده کل من الذکر و الاسترجاع اعتباریه و کذا وحده القوه التی مبدؤه و فوق هذا کلام آخر موعود بیانه و بالجمله لا اضطراب فی کلامه أصلا کما ظن بعضهم بل هذه القوی مع تعددها عنده مفتقره بعضها إلی بعض و کلها آلات للوهم و نسبه الأفاعیل إلیها کنسبه الفعل إلی الآله و الفعل بالحقیقه منسوب إلی ذی الآله لا إلی الآله و الوهم أیضا آله للعقل فیما له عقل و أما أن جمیع القوی المدرکه و المحرکه- مع تعددها و تخالفها عین حقیقه واحده شخصیه لها وحده جمعیه تشمل هذه المعانی

ص: 221

و هویاتها فشی ء لم یذهب إلیه الشیخ و أتباعه فاستمع لما یتلی علیک من عالم الأسرار- بشرط صونها عن الأغیار

#### فصل (4) فی بیان أن النفس کل القوی

##### اشاره

بمعنی أن المدرک بجمیع الإدراکات المنسوبه إلی القوی الإنسانیه هی النفس الناطقه و هی أیضا المحرکه [(1)](#content_note_221_1) لجمیع التحریکات الصادره عن القوی المحرکه الحیوانیه و النباتیه و الطبیعیه و هذا مطلب شریف و علیه براهین کثیره بعضها من جهه الإدراک و بعضها من جهه التحریک

##### و التی من جهه الإدراک نذکر منها ثلاثه

###### البرهان الأول

من ناحیه المعلوم أنه یمکننا أن نحکم علی شی ء بأحکام المحسوسات- و الموهومات و المعقولات فنقول مثلا إن الذی له لون کذا له طعم کذا و ما له صوت کذا له رائحه کذا و الحاکم بین الشیئین لا بد و أن یحضرهما و المصدق لا بد له من تصور الطرفین فلا بد لنا من قوه واحده ندرک لکل المحسوسات الظاهره حتی یمکننا الحکم بأن هذا اللون هو هذا المطعوم و أن الذی له الصوت الفلانی له الرائحه الفلانیه و کذا إذا تخیلنا صوره ثم أدرکناه بالبصر نحکم بأن تلک الصوره هی صوره زید المحسوس مثلا فلا بد من قوه واحده مدرکه للصوره الخیالیه و الصوره المحسوسه حتی یمکننا الحکم بأن هذه الصوره الخیالیه مطابقه لهذا المحسوس فإن القاضی بین الشیئین- لا بد و أن یحضره المقضی علیهما و کذا إذا أدرکنا عداوه زید و صداقه عمرو فقد اجتمع

1- لا بمعنی أنها المجموع إذ المجموع لا وجود له کما لا وحده له و لا بمعنی اتحاد الاثنین لکونه باطلا و لا بمعنی التجافی عن مقام و التلبس بمقام و لا غیر ذلک من الاحتمالات الباطله بل بمعنی أنها الأصل المحفوظ فی جمیع المراتب و روح الأرواح و صوره الصور و لا تتجافی عن مقامها العالی إذا اتصف بصفات مقامها السافل و لا تنتقل مصحوبه بخواص نشأتها السافله إذا تخلقت بأخلاق مرتبتها الکامله بل بنحو الاستکمال الذاتی و الحرکه الجوهریه و لها الکثره فی الوحده و الوحده فی الکثره کما مر فوجودها واحد بالوحده الحقه الظلیه و أما المفاهیم المنتزعه عن المراتب الطولیه و العرضیه للنفس فلیست متفقه و لیس بقادح، س ره

ص: 222

عندنا صوره المحسوس و صوره الموهوم ثم لنا أن نتصرف فی الصور الخیالیه و المعانی الجزئیه المدرکه بالترکیب و التفصیل و الجمع و التفریق و نحکم بإضافه بعضها إلی بعض إیجابا أو سلبا و الحکم لا یتم إلا بحضور المحکوم علیه و المحکوم به جمیعا- فإذن المتولی لهذا الترکیب بین المعانی و الصور أو التفصیل قوه واحده مدرکه للمعانی و الصور ثم نقول إذا أحسنا بزید أو بعمرو و حکمنا بأنه إنسان أو حیوان و لیس بحجر و لا شجر فحکمنا علی المحسوس الجزئی بالمعقول الکلی و إذا أدرکنا فرسا شخصیا حکمنا بأنه حیوان و لیس إنسان فحکمنا بأن هذا المحسوس هو جزئی ذلک المعنی المعقول و لیس جزئی ذلک المعقول الآخر فإذن فینا قوه واحده مدرکه للکلیات المعقوله و للجزئیات المحسوسه فثبت أن النفس قوه واحده مدرکه لجمیع أصناف الإدراکات.

ثم نقول [(1)](#content_note_222_1) الحرکات الإنسانیه اختیاریه فیکون محرکها مختارا و کل مختار فمبدأ حرکته شعوره بغایه الحرکه سواء کانت حرکه عقلیه أو حسیه شهویه أو غضبیه- و الإنسان یتحرک أقسام الحرکات الاختیاریه بعضها للحکم بالعقل و بعضها بالوهم- و بعضها لجلب الملائم الحسی و بعضها لدفع المنافر الحسی فإذن فی الإنسان شی ء واحد هو المدرک بکل إدراک و هو المحرک بکل حرکه نفسانیه و هذا هو المطلوب- فإن قلت إدراکاته و تحریکاته بوساطه القوه فبالحقیقه مبادی الإدراکات و التحریکات هی القوی و هی أمور متعدده.

قلنا هو المدرک بالحقیقه و القوی بمنزله الآلات و قد مر أن نسبه الفعل إلی الآله مجاز و إلی ذی الآله حقیقه.

1- هذا أیضا استدلال من ناحیه المعلوم إذ یقال أولا هذا المعلوم بأحد الأنحاء معلوم المرغوبیه فالحاکم لا بد أن یحضره کلاهما لکن ثانیا یقال لو لم یکن العالم عین المحرک الراغب لم یصدر من ذلک العالم الخبیر بالمرغوب الرغبه و المیل و لا من ذلک المیال العلم و الخبره لأن المفروض أن أحدهما غیر الآخر و التالی باطل فالمقدم مثله، س ره

ص: 223

فإن قلت إذا کانت النفس مدرکه للمحسوسات بالحقیقه فتکون قوه حساسه- و إذا کانت مدرکه بالحقیقه للصور الخیالیه کانت قوه خیالیه و إذا کانت مدرکه للموهومات کانت واهمه فتکون ذات واحده عقلا و وهما و خیالا و حسا و طبعا و محرکا و یکون جوهرا واحدا مجردا و مادیا.

قلنا النفس بالحقیقه موصوفه بهذه الأمور و مبادیها إذ لها درجات وجودیه علی ترتیب الأشرف فالأشرف و کانت لها حرکه فی الاستکمال الجوهری و کلما وصلت إلی مرتبه کمالیه جوهریه کانت حیطتها أکثر و شمولها علی المرتبه السابقه أتم فإذن النوع الأخصر الأتم یوجد له النوع الأنقص فکما أن نوع الحیوان و طبیعته تمام لنوعیه النبات و طبیعته و النبات تمام الطبیعه المرکب المعدنی و طبیعه المعدن تمام لطبیعه الجسم فکذا طبیعه الإنسان أعنی ذاته و نفسه تمام لجمیع ما سبق من الأنواع الحیوانیه و النباتیه و العنصریه و تمام الشی ء هو ذلک الشی ء مع ما یزید علیه فالإنسان بالحقیقه کل هذه الأشیاء النوعیه و صورته صوره الکل منها.

فإن قلت فعلی ما ذکرت لا حاجه إلی إثبات هذه القوی بل ینسد طریق إثباتها.

قلنا هذا بعینه کمسأله التوحید فی الأفعال فإن قول الحکماء بترتیب الوجود و الصدور لا تدفع قول المحققین منهم أن المؤثر فی الجمیع هو الله تعالی بالحقیقه فهکذا هاهنا [(1)](#content_note_223_1) فإن النفس لکونها مع وحدتها ذات شئون کثیره متفاوته لا بد للحکیم من تعرف شئونها و حفظ مراتبها لئلا یلزم إسناد فعل إلی غیر فاعلها من طریق الجهاله- فإن من نسب حس الإنسان أو شهوته إلی جوهر عقله من غیر توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل و ظلم فی حقه إذ العقل أجل من أن یکون شهوه و کذا من نسب دفع الفضلات بالبول و البراز إلی القوه العاقله فقد عظم الإساءه له فی باب التحریک فإن تحریکاته لیست علی سبیل المباشره بل علی سبیل التشوق إلیه شوقا و عشقا عقلیا حکمیا و کذلک الأمر فیما زعمه الجمهور من أهل الکلام من نسبه الشرور و الأفاعیل الخسیسه إلی الباری

1- إذ قد ذکرنا آنفا أن المفاهیم المنتزعه منها لیست متفقه فکل أثر یصدر منها بما لها اسم خاص و مفهوم معین، س ره

ص: 224

جل ذکره من غیر توسیط الجهات و القوی العالیه و السافله و هذا من سوء الأدب منهم فی حق الباری من حیث لا یشعرون و معرفه النفس ذاتا و فعلا مرقاه لمعرفه الرب ذاتا و فعلا فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخیل الحساس المتحرک- الشام الذائق اللامس النامی أمکنه أن یرتقی إلی معرفه أن لا مؤثر فی الوجود إلا الله.

###### البرهان الثانی

من ناحیه العالم أنک لا تشک فی أنک تبصر الأشیاء و تسمع الأصوات و تدرک المعقولات و لا تشک أنک واحد بالعدد فإن کان المدرک للمعقولات غیر المدرک للمحسوسات فجوهر ذاتک الذی هو أنت عند التحقیق لم تدرکهما جمیعا إذ لو أدرکهما لکان المدرک لهما ذاتا واحده و هو المطلوب و إلا فکنت أنت ذاتین اثنتین لا ذاتا واحده- و کذا الکلام فی الشهوه و الغضب فإنک لا تشک أنک المشتهی للنکاح أو شی ء آخر و أنک المغضب لعدوک.

فإن قلت القوه الباصره التی فی العین آله فی العین تدرک المبصر ثم یؤدی ما أدرکته إلی العلاقه التی بینی و بینها فیحصل لی الشعور بالشی ء الذی أدرکته القوه الباصره.

قلنا نعد التأدیه إلیک هل تدرک أنت الشی ء المبصر کما أدرکته الآله أم لا فإن قلت نعم فإدراکک غیر و إدراکک الآله غیر فهب أن إدراکک یتوقف علی إدراک آلتک- إلا أنک إنما تکون مدرکا لأجل أنه حصل لک الإدراک لا لأجل أنه حصل لآلتک الإدراک.

فإن قلت أنا لا أدرک بعد التأدیه فإذن ما أبصرت و ما سمعت و ما وجدت من نفسک ألمک- و لذتک و جوعک و عطشک بل علمت أن العین التی هی آلتک أو القوه الباصره قد أدرکت و أبصرت شیئا و هذا العلم غیر و حقیقه الرؤیه و الإبصار غیر فالعلم بأن العین یبصر- و السمع یسمع و الرجل یمشی و الید یبطش لیس إبصارا و لا سماعا و لا مشیا و لا بطشا- کما أن العلم بأن غیرنا جائع أو متألم أو ملتذ لیس وجدانا للجوع و الألم و اللذه- لکن العقلاء ببداهه عقولهم یعلمون أنهم یسمعون و یبصرون و یتألمون و یلتذون و یبطشون و یمشون فإن جاز إنکار هذا العلم جاز إنکار جمیع المحسوسات و المشاهدات فعلم أن النفس بها قوه سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشینا فبها نسمع و بها نبصر و بها نبطش

ص: 225

و بها نمشی فثبت بهذا أن جوهر نفسک الذی أنت به أنت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل و فاهم و باطش و ماش و إن احتاج فی کل نوع من هذه الأفعال إلی آله مخصوصه طبیعیه و ذلک مما لا نزاع فیه ما دمنا فی عالم الطبیعه و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلت فی الوجود صدرت هذه الأفاعیل عنها بدون الآله کما شاهده أصحاب النفوس الکامله و دل علیه النوم فإنا نفعل هذه الأفاعیل حاله المنام من غیر استعانه بهذه الآلات.

###### البرهان الثالث

من طرف العلم علی أن النفس مدرکه للجزئیات لا شک فی أن النفس ذات شخصیه و هی متعلقه بالبدن تعلق التدبیر و التصرف کما ستعلم و معلوم أن النفس المعینه لیست مدبره للبدن الکلی و إلا لکانت عقلا مفارقا بالکلیه و لم یکن تعلقها بالبدن المعین إلا کتعلقها بسائر الأبدان و التالی باطل فالمقدم کذلک فهی إذن مدبره لبدن جزئی و تدبیر الشخص من حیث هو الشخص یستحیل إلا بعد العلم به من حیث هویته الشخصیه و ذلک لا یکون إلا بحضور صورته الشخصیه عند النفس- و ذلک یستلزم [(1)](#content_note_225_1) کون النفس مدرکه للجزئیات و هی مدرکه للکلیات ففی الإنسان هویه واحده ذات أطوار متعدده.

فإن قلت إن نفسی مدبر بدنا کلیا ثم إنه یتخصص ذلک التدبیر لتخصص القابل.

قلت هذا باطل أما أولا فکل عاقل یجد من نفسه أنه لا یحاول تدبیر بدن کلی بل مقصوده تدبیر بدنه الخاص.

و أما ثانیا فتخصص هذا التدبیر بسبب القابل إنما یکون معقولا إذا کان بدن الشخص قابلا لتدبیر معین لا تقبله سائر الأبدان و لیس الأمر کذلک فإن کل

1- إن قلت هذا لا یستدعی زیاده مؤنه إذ ظاهر أنها تدرک المحسوسات- لأنا نقول درکها للجزئیات بالدرک الحصولی لیس مرادا هاهنا لأن کون ذلک الدرک للنفس محل الکلام فإنه لآلات النفس عند کثیر منهم و أما ما ذکره قدس سره من العلم الحضوری بالبدن و القوی فلا شک أنه للنفس و أنه بدون الآله و إلا یلزم توسط الآله فی إدراک نفسها و لا آله أخری أیضا فثبت أن شیئا واحدا هو النفس ذو أطوار مختلفه مدرک للجزئی و الکلی، س ره

ص: 226

تدبیر یقبله سائر الأبدان فیستحیل أن یکون تخصص التدبیر لتخصص القابل- و أما ثالثا فتخصص البدن و تعینه إنما یکون بسبب تصرف النفس و تدبیرها لأنها الجامعه لأجزائه و الحافظه لمزاجه فلو کان تخصص التدبیر بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هی الوجوه الکلیه فی بیان أن النفس کل القوی و لیس فی ذلک إبطال القوی کما سبق

##### و هاهنا وجوه أخری خاصه

###### أحدها إنا ندعی أن محل الشهوه و الغضب لیس هو البدن

أحدها [(1)](#content_note_226_1) إنا ندعی أن محل [(2)](#content_note_226_2) الشهوه و الغضب لیس هو البدن

و لا جسم من الأجسام لأن کل جسم منقسم کما ثبت فلو کان محل الشهوه و النفره هو الجسم لم یمتنع أن یقوم بأحد طرفیه شهوه و بطرفه الآخر نفره حتی یکون الشخص الواحد فی الحاله الواحده لشی ء واحد مشتهیا و نافرا.

###### و ثانیها أن القوه الوهمیه قوه غیر مادیه

و إلا لانقسمت العداوه و الصداقه لانقسام محلها و کانت من ذوات الأوضاع فحینئذ یکون للصداقه ربع و ثلث و تکون قابله للإشاره الحسیه بأن هذه العداوه هناک فی الفوق أو فی التحت أو فی السوق أو فی البیت و لیس کذلک.

###### و ثالثها أن الخیال و الحفظ قوه غیر جسمانیه

و علیه براهین قویه سبق ذکر بعضها فی مباحث العقل و المعقولات و الذی نذکر منها هاهنا أنا قد برهنا هناک علی أن الصور التی یشاهدها النائمون و الممرورون أو یتخیلها المتخیلون أمور وجودیه یمتنع أن یکون محلها جزء البدن لما بیناه أن البدن ذا وضع و تلک الصور لیست من ذوات الأوضاع

1- فیه منع لابتنائه علی دعوی لا دلیل علیها لجواز مقارنه هذا المحل الخاص ما یمنع ذلک، ط مد

2- هذا مستلزم لتجرد القوه الشهویه و الغضبیه لا النفس لجواز أن یکون محل الشهوه و الغضب هو البدن و لا جسما آخر و لا النفس کما هو المطلوب بل قوه مجرده لها و هکذا نقول فی الوجه الثانی و الثالث أقول بل المطلوب لازم لأن القوه إذا کانت مادیه لم تکن من صقع النفس بخلاف ما إذا کانت مجرده فإنها حینئذ من صقعها- لأن مناط السوائیه مستهلک فی المجرد و قد مر أن لها مراتب من الطبع و التجرد البرزخی و العقلانی فحمل الشهوه و العداوه و غیرهما إذا کان فی الإنسان مجردا و لا مجرد هنا إلا النفس و ما من صقعها ثبت المطلوب، س ره

ص: 227

و لما ثبت أیضا فی بداهه العقول من امتناع انطباع العظیم فی الصغیر فإذا هی موجوده للنفس قائمه بها ضربا آخر من القیام.

طریق آخر أن الصور [(1)](#content_note_227_1) الخیالیه لو کانت منطبعه فی الروح الدماغی کما هو المشهور من القوم لکان لا یخلو إما أن یکون لکل صوره موضع معین غیر موضع الصوره الأخری و ذلک محال إذ الإنسان الواحد قد یحفظ المجلدات و یشاهد أکثر الأقالیم و البلدان و عجائبها و یبقی صور تلک الأشیاء فی حفظه و خیاله و من المعلوم بالبداهه أن الروح الدماغی لا یفی بذلک و إما أن ینطبع جمیع تلک الصور فی محل واحد- فیکون الخیال کاللوح الذی یکتب فیه الخطوط بعضها علی البعض و لا یتمیز شی ء منها- و لکن الخیال لیس کذلک إذ یشاهدها متمیزا بعضها عن بعض غیر مغشوش فعلمنا أن الصور غیر منطبعه علی أن من الممتنع أن یتلاقی الأشیاء المتحده فی الطبیعه و لا تصیر متحده الوجود و إذا اتحدت فمن الممتنع أن یختص البعض بأن یکون محلا لصوره دون البعض.

وجه آخر أن الروح الخیالی لکونه جسما لا بد أن یکون له مقدار فإذا تخیلنا المقدار فعند ذلک لو حصل فیه المقدار لزم [(2)](#content_note_227_2) حلول المقدارین فی ماده واحده و هو محال.

###### الوجه الرابع التمسک بما ذکره الشیخ فی کتاب المباحثات علی طریق التشکیک

لمنافاته مع کثیر من أصوله مثل أن الإدراک للشی ء المغایر لا بد فیه من انطباع صورته فی المدرک فلو کانت النفس مدرکه للصور المقداریه فیلزم کونها [(3)](#content_note_227_3) محلا للمقدار- و إن الجوهر [(4)](#content_note_227_4) الواحد لا یمکن أن یکون مجردا و مادیا عاقلا و حساسا و غیرهما

1- فیه منع إذ الحکم فیه مبنی علی کون الجسم الدماغی فی الصلاحیه و الأثر کسائر الأجسام و لا دلیل علی هذا القیاس، ط مد

2- و إن کان المقدار المتخیل مجردا مثالیا و الخیال و المتخیل واحدا ثبت تجرد الخیال لأن المراد بتجرد الخیال تجرد برزخی مثالی، س ره

3- فلو جوز الشیخ إدراک الشی ء المغایر بالإنشاء لم یلزم ذلک علی أن تجرد النفس فی مقام الخیال أو تجرد الخیال تجرد برزخی، س ره

4- بناء علی إنکاره الحرکه الجوهریه و الاتحاد بالعقل الفعال بعد الاتحاد بالحس و أما کون الوجود متحققا فی العین و کونه قابلا للشده و الضعف فلا ینکره الشیخ أیضا، س ره

ص: 228

من القواعد و نحن نعتقده برهانا لکونه مطابقا لما اعتقدناها من أصول محققه عندنا یخالف تلک الأصول مثل کون الوجود متحققا فی الأعیان دون الماهیه و کونه قابلا للشده و الضعف و مثل تجوز الحرکه فی الجوهر و تجدد الطبیعه و کاتحاد العاقل بالمعقول و صیروره النفس متحده بالعقل بعد کونها متحده بالحس إلی غیر ذلک من أمور کثیره وقع الخلاف منا معه فیها و الحق أحق بالاتباع و هذه عبارته فی المباحثات بعینها قال إن المدرکات من الصور و المتخیلات لو کان المدرک لها جسما أو جسمانیا فإما أن یکون من شأن ذلک الجسم أن یتفرق بدخول الغذاء علیه أو لیس من شأنه ذلک و الثانی باطل لأن أجسامنا [(1)](#content_note_228_1) فی معرض الانحلال و التزاید بالغذاء.

فإن قیل الطبیعه تستحفظ وضع أجسام ما هی الأصول و یکون ما ینضم إلیها- کالدواخل علیها المتصله بها اتصالا مستمرا و یکون فائدتها کالمعده للتحلل إذا هجمت المحللات فیبقی الأصل و یکون للأصل بها تزید غیر جوهری.

فنقول هذا باطل لأنه إما أن یتحد الزائد بالأصل المحفوظ أو لا یتحد به فإن یتحد به فلا یخلو [(2)](#content_note_228_2) إما أن یحصل فی کل واحده من القطعتین صوره خیالیه علی حده أو ینبسط علیهما صوره واحده و الأول یوجب أن یکون المتخیل من کل شی ء واحد اثنین واحد یستند به الأصل و واحد یستند به المضاف إلی الأصل.

و أما الثانی فإذا غاب الزائد بقی الباقی ناقصا فیجب عند التحلل أن لا یبقی المتخیلات تامه بل ناقصه علی أن ذلک من الممتنع و إما أن اتحد الزائد بالأصل

1- سیما الروح البخاری الذی لو کان الجسم أو الجسمانی مدرکا کان هو ألیق بذلک لأن ذلک الروح عندهم محل القوی و القوه عرض فیه أو صوره منطبعه ساریه فیه و إنما قلنا سیما الروح لأنه ألطف و أسرع تحللا و أحوج إلی بدل ما یتحلل منه- و لذلک اعتنی الأطباء بأمر هذا الروح و إصلاحه بالأغذیه و الأدویه و ازدیاده کما و کیفا بها، س ره

2- هنا شق آخر و هو أن یحصل صوره واحده فی الأصل فقط لکن لم یتعرض له لأن المضاف لا بد أن یکون خلیفه لما یتحلل و الخلیفه بصفه المستخلف فوجب الانطباع فیه، س ره

ص: 229

فیکون حکم جمیع الأجزاء المفترضه فیه بعد ذلک الاتحاد فی التحلل و التبدل واحدا- فحینئذ یکون الأصل فی معرض التحلل کما أن الزائد فی معرض التحلل فظهر مما قلناه أن محل المتخیلات و المتذکرات جسم یتفرق و یزید بالاغتذاء و إذا کان کذلک- فمن الممتنع أن یبقی صوره خیالیه بعینها لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن کان متحدا فلا بد و أن یتغیر کل ما فیه من الصور ثم إذا زالت الصوره المتخیله الأولی- فإما أن یتجدد بعد زوالها صوره أخری تشابهها أو لا یتجدد و باطل أن یتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر کان حاله عند حدوثه کحال الموضوع الأول عند حدوثه و کما أن الموضوع الأول عند حدوثه کان محتاجا إلی اکتساب هذه الصوره من الحس الظاهر- فکذلک هذا الموضوع الذی تجدد ثانیا وجب أن یکون محتاجا إلی اکتساب هذه الصوره و یلزم من ذلک أن لا یبقی شی ء من الصور فی الحفظ و الذکر لکن الحس تشهد بأن الأمر لیس کذلک فإذن الحفظ و الذکر لیسا جسمانیین بل إنما یوجدان فی النفس و النفس إنما یکون لها ملکه الاسترجاع للصور المنمحیه عنها بأن یتکرر علیها جمیع تلک الصور فیصیر استعداد النفس بقبولها لتلک الصور راجحا و یکون للنفس هیئه بها أمکنها أن یسترجع تلک الصوره متی شاءت من المبادی [(1)](#content_note_229_1) المفارقه و حینئذ یکون الأمر فی المتذکرات و المتخیلات علی وزان المعقولات من جهه [(2)](#content_note_229_2) أن النفس إذا اکتسبت ملکه الاتصال بالعقل الفعال [(3)](#content_note_229_3) فإذا انمحت الصور المستحصله تمکنت من استرجاعها متی شاءت من العقل الفعال کذا هاهنا إلا أن المشکل [(4)](#content_note_229_4) أنه کیف ترتسم الأشباح الخیالیه

1- أی المنفصله و هی النفس المنطبعه الفلکیه لأن المفارقات لا یمکن أن یرتسم فیها الأشباح الجزئیه و لما کان مراده النفس المنطبعه الفلکیه خص الإشکال فی قوله إلا أن المشکل إلخ بالنفس و لم یذکر المفارقات، س ره

2- الظاهر أن العباره کانت هکذا من جهه أنه کما أن النفس إذا اکتسبت ملکه الاتصال بالعقل فإذا انمحت الصور تمکنت من استرجاعها متی شاءت من العقل الفعال فکذا هنا و أما ما رأینا فی النسخ فکما تری، س ره

3- فی نسخه المراغی المستنسخه سنه 1211 العباره هکذا من جهه النفس إذا اکتسبت ملکه الاتصال بالعقل فإذا انمحت إلخ، ف

4- لا إشکال علی الطریقه الحقه لأن النفس فی مقام الخیال لها تجرد برزخی- لا مانع فیها عن التشبح بالأشباح المثالیه و أیضا المشکل ارتسام الأشباح الخیالیه فی النفس لا قیامها بها قیام صدور، س ره

ص: 230

فی النفس ثم قال فی آخر هذا الفصل و بهذا و بأمثاله یقع فی النفس أن نفوس الحیوان غیر الناطق أیضا جوهر غیر مادی و أنه هو الواحد بعینه المشعور به و أنه هو الشاعر الباقی و أن هذه الأشیاء آلات متبدله علیه فهذا جمله ما یدل علی صحه ما ادعیناه

#### فصل (5) فی دفع ما قیل فی النفس لا تدرک الجزئیات

##### و هی وجوه عامه و وجوه خاصه-

###### أما الوجوه العامه فی أربعه

الأول أن العقلاء ببداهه عقولهم یدرکون أن إدراک المبصرات حاصل فی البصر لا فی غیره

و الإحساس بالأصوات حاصل فی الأذن لا فی غیره و کما أن البداهه حاکمه- بأن اللسان غیر مبصر و العین غیر ذائقه کذلک حاکمه بأن اللسان ذائق و العین مبصره فلو قلنا بأن المدرک بهذه الإدراکات لهذه المدرکات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومه.

و لیس لقائل أن یقول القوه المدرکه و إن [(1)](#content_note_230_1) کانت غیر موجوده فی هذه الأعضاء لکنها آلات لها فإذا وقع للنفس التفات إلی العین أبصرت أو إلی الأذن سمعت.

لأنا نقول النفس إذا التفت إلی اللسان فاللسان هل یدرک الطعم أو إلی البشره فالبشره عند الضرب هل تتألم أم لا فإن أدرک فقد حصل المطلوب و إن لم یدرک فیجب أن لا یکون لذلک الإدراک اختصاص باللسان بل یکون اللسان جاریا مجری الید فی کونه آله الذوق.

و الجواب أن أکثر الناس یجدون إدراکاتهم الکلیه و تعقلاتهم المجرده من جانب قلبهم [(2)](#content_note_230_2) و دماغهم فهل یدل علی أن محل هذه الإدراکات الکلیه هو القلب و الدماغ

1- الصواب حذف کلمتی و إن کانت کما لا یخفی، س ره

2- و السر فی ذلک أنهم یدرکون الکلیات فی أکسیه العبارات و فی ألبسه صور المحسوسات و العبارات تتکون بالصوت الحاصل عن قصبه الرئه و بمقارعته و اصطکاکه بالمخارج الحلقیه إلی الشفویه و صور المحسوسات تحصل فی الرأس- حتی الملموسات باعتبار صورها الخیالیه فلهذا توهم أن إدراک الکلیات فی جانب القلب و الدماغ و إلا فمعلوم أن الکلیات مجرده و من تجردها یثبت تجرد النفس و المجرد کیف یسوغ أن یکون فی محل خاص أو جهه خاصه و الإنسان إذا أدرک حقیقه کلیه- فقد أحاط لطیفته المجرده بجمیع أفرادها و رقائقها الخارجیه و الذهنیه و نشئاتها الطولیه و العرضیه و أنی یتیسر هذا للحم صنوبری أو جرم لزج دماغی أو روح بخاری، س ره

ص: 231

و إن کان لا یلزم ذلک فکذلک ما ذکرتموه.

و أیضا العقلاء ببداهه عقولهم یعلمون أنه لیس المبصر هو العین و لا السامع هو الأذن- و لا المتکلم هو الحنجره بل الإنسان هو السمیع البصیر المتکلم حتی أن بعضهم اعتقدوا فی بادی ء نظرهم أن الجمله هی الموصوفه بهذه الصفات ثم لما [(1)](#content_note_231_1) لاح لهم أن الآحاد لما لم تکن موصوفه بهذه الصفات امتنع أن یکون الجمله کذلک فحینئذ اضطربوا و تشککوا- و الأکیاس منهم تنبهوا للنفس فظهر أن لیس العلم بکون العین مبصره علما بدیهیا بل العلم البدیهی حاصل أن للعین اعتبارا فی حصول الإبصار فأما أنها هی مبصره أو هی آله للإبصار فذلک غیر معلوم بأول الفطره.

الثانی أنا نری أن الآفه إذا حلت عضوا من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضعفت

أو تشوشت و ذلک ظاهر فی الحواس الخمس الظاهره و أما الحواس الباطنه فالتجارب الطبیه داله علی أن الآفه متی حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخیل و إن حلت البطن الأوسط اختل التفکر و إن حلت البطن المؤخر اختل الذکر و لو لا أن هذه القوی جسمانیه لما کان الأمر کذلک.

1- أی الآحاد لیست موصوفه بجمیع هذه الصفات بل و لا بعضها بنحو المدرکیه الحقیقیه و إن اتصف البعض بنحو المدخلیه و المراد بالجمله مجموع البنیه و الهیکل المحسوس الذی لیس الإنسان عندهم إلا هو 231 و نعم ما قال الجامی قدس سره فی سلسله الذهب- ُ حد انسان بمذهب عامه حیوانیست مستوی القامه پهن ناخن برهنه پوست ز موی بدو پاره سپر بخانه و کوی هر کرا بنگرند کاینسانست می برندش گمان که انسانست ، س ره

ص: 232

و الجواب أنه من الجائز أن یکون ذلک لاحتیاج القوه الفاعلیه لتلک الأفعال إلی تلک الآلات فی فاعلیتها لتلک الأفعال لا فی ذواتها أ لا تری أن صاحب العیون الضعیفه- یحتاجون إلی البلور فی الرؤیه و لم یلزم من ذلک أن یکون تلک الآله مدرکه- فکذلک فی هذه الآلات الطبیعیه.

و الثالث أن هذه الإدراکات الجزئیه حاصله لسائر الحیوانات

فیجب أن یکون لها نفس ناطقه مجرده و ذلک بعید.

و الجواب أنه أی محال یلزم من ذلک و أقول التحقیق أن الحیوانات التامه التی لها قوه الحفظ ذوات نفوس مجرده عن عالم الطبیعه لا عن عالم الصوره المقداریه فلیس لها الارتقاء إلی عالم المفارقات العقلیه.

و أیضا فإنا لا نقول بأن إدراک الجزئیات یجب أن یکون بقوه مجرده بل ندعی أن نفوسنا تدرک الجزئیات بذاتها ثم لما ثبت إدراکها للکلیات و ثبت أن مدرک الکلیات أمر مجرد فیحکم بأن قوه واحده فینا مجرده تدرک الجزئیات و الکلیات و أما فی سائر الحیوانات فلم نجد فیها هذه الحجه فلا جرم بقی الأمر فیها مشکوکا فیه.

و الرابع أنا إذا أدرکنا هذه الکره فلا بد و أن یرتسم فی المدرک صوره الکره

و من المحال أن یرتسم صوره الکره فیما لا وضع له و لا حیز و لا یکون إلیه إشاره.

أقول [(1)](#content_note_232_1) فی الجواب أن هذا الإشکال إنما یرد علی مذهب من یکون الإدراک عنده بانطباع صوره المدرک فی ذات المدرک و لیس عندنا کذلک بل بقیام صورته بالمدرک و القیام لا یستلزم الحلول بل المثول فقط.

1- أقول لا صعوبه له علی مذهب الانطباعی أیضا لأن له أن یقول الوضع و الحیز و نحوهما من لوازم وجود صوره الکره الإدراکیه لا ماهیاتها حتی یستدعی الوضع و الحیز لمحلها أ لا تری أن القوم مع قولهم بالانطباع فی الوجود الذهنی یقولون فی دفع قول من یقول لو کان الوجود الذهنی حقا لکان النار فی الذهن محرقه و لکان النفس عند تصور الاستقامه مثلا مستقیمه إن الإحراق من لوازم وجودها الخارجی- و الاتصاف بالاستقامه إنما هو بوجودها العینی و لیس کذلک المفهوم الذهنی، س ره

ص: 233

و أما الجواب بأنکم و إن أنکرتم إدراک النفس للجزئیات فلا تنکرون إدراکها للکلیات فإذا أدرکت الکره الکلیه فلا بد أن یرتسم فیها صوره الکره فیعود الإشکال الذی ذکرتم بأن ما لا وضع له کیف ینطبع فیه ذو وضع.

فباطل لأنک قد علمت فی [(1)](#content_note_233_1) مباحث الوجود الذهنی أن المعقول من الکره یحمل علیه الکره بالحمل الأولی لا بالحمل المتعارف و أن مثل هذه الأشیاء إذا حصلت صورها عند العقل یصدق علیها نقائضها فالکره العقلیه الکلیه لیس کره و لا ذات مقدار بخلاف صوره جزئیه خیالیه منها فإنها کره ذات مقدار شخصی لکن لیس لها وضع فی جهات هذا العالم- و قد مر هذا فی مباحث مقوله الوضع.

###### و أما الوجوه الخاصه

فقد احتجوا علی أن الإدراکات الظاهره جسمانیه بأن قالوا- لو کان المدرک للمحسوسات هو النفس وجب أن لا یتوقف إحساسنا علی حضورها و کان یجب أن یکون إدراکها للقریب و البعید و الحاضر و الغائب واحدا لأن النفس جوهر غیر جسمانی فیمتنع أن یکون لها قرب و بعد من الأجسام.

لا یقال إنما تدرک هذه المحسوسات بمعاونه هذه الآلات التی یصح علیها القرب و البعد.

لأنا نقول العین إذا لم یکن فیها قوه باصره لم یکن القرب و البعد بالنسبه إلی الرائی- بل بالنسبه إلی غیره فیکون ذلک مثل حضور المرئی عند زید فإنه لا یکفی ذلک فی حصول الإبصار لعمرو.

و الجواب أن النفس و إن کانت هی المدرکه للمحسوسات لکن إدراکها لها موقوف علی شرائط- منها کون الآله سلیمه و المحسوس حاضرا عند الآله علی نسبه مخصوصه و إذا کان إدراکها للمبصرات موقوفا علی حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغیبه و الحضور و البعد و القرب.

1- و هذا منه ره عجیب فإن الوجود الذهنی یعم الصوره العقلیه و الخیالیه جمیعا و کذا الحمل فیهما جمیعا حمل أولی لا شائع و قد مر فی المباحث السابقه أن معنی کون الکره الذهنیه مثلا لیست بکره بالحمل الشائع أنها لیست بکره مادیه بل هی مثالیه أو عقلیه، ط مد

ص: 234

أقول التحقیق أن النفس ذات نشئات ثلاثه عقلیه و خیالیه و حسیه و لها اتحاد بالعقل و الخیال و الحس فالنفس عند إدراکها للمحسوسات تصیر عین الحواس- و الحس آله وضعیه تأثرها بمشارکه الوضع فعند الإحساس یحصل أمران تأثر الحاسه و إدراک النفس و الحاجه إلی الحضور الوضعی إنما یکون من حیث التأثر الحسی و هو الانفعال لا من حیث الإدراک النفسانی و هو حصول الصوره

##### و احتجوا أیضا علی أن التخیل بقوه جسمانیه بحجج ثلاث

###### أولاها و هی أقوی الأدله المذکوره فی هذا الباب

أنا إذا تخیلنا مربعا مجنحا- بمربعین متساویین لکل منهما جهه معینه فلا شک فی تمیز کل من المربعین الطرفین عن الآخر فی الخیال فذلک الامتیاز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما أو لأمر غیر لازم و القسمان الأولان باطلان لأن المربعین الطرفین متساویان فی الماهیه.

و أما القسم الثالث فغیر اللازم الممیز إما أن یتوقف حصوله لأحدهما علی فرض فارض و اعتبار معتبر و هذا باطل.

أما أولا فلأنا لا نحتاج فی تخیل أحد المربعین یمینا و الآخر شمالا إلی فرض اختصاصه بعارض و إلا لکان یمکننا أن نعمل بالمربع الأیمن عملا لیصیر بعینه المربع الأیسر و ذلک ظاهر الفساد.

و أما ثانیا فلأن الفارض لا یمکنه أن یخصصه بذلک العارض إلا بعد امتیازه عن غیره فلو کان امتیازه عن غیره بسبب ذلک العروض یلزم الدور و إما أن لا یتوقف ذلک الاختصاص علی فرض فارض فوجب أن یکون ذلک بسبب الحامل و ذلک إما أن یکون هو الحامل الأول أی الماده الخارجیه أو الحامل الثانی و هو الذهن و الأول باطل.

أما أولا فلأن کثیرا ما یتخیل ما لیس له فی الخارج وجود مع أنه لا یمکن حصول النسبه إلی العدم الصرف.

و أما ثانیا فلأنه لو کان محل المربعین الخیالیین واحدا لم یکن انتساب أحدهما- إلی أحد المربعین الخارجیین أولی من انتسابه إلی الآخر فإذن هذا الامتیاز بسبب القابل الثانی و هو الذهن فإن محل أحد المربعین غیر محل المربع الآخر و إلا

ص: 235

لامتنع أن یختص أحدهما بعارض ممیز دون الآخر و هذا لا یعقل إلا إذا کان محل التخیلات جسما.

فإن قیل أ لیس یمکننا أن نعقل مربعا کلیا و نقرن به کونه یمینا أو یسارا- و یتمیز فی العقل حینئذ بین المربع الأیمن و المربع الأیسر.

فنقول [(1)](#content_note_235_1) المربع الکلی أمر یقرن به العقل حد التیامن و التیاسر فیکون ذلک بفرضه حتی أنه یتمکن من تغییر ذلک الفرض و أما فی التخیل فالامتیاز غیر حاصل بالفرض لأن المربع المعین الذی علی الأیمن لا یمکننا أن نفرض عارضا حتی یغیر هو فی نفسه فی الخیال مربعا أیسر فظهر الفرق.

###### و ثانیها أن الصور الخیالیه مع تساویها فی النوع قد یتفاوت فی المقدار

فیکون البعض أصغر و البعض أکبر و ذلک التفاوت إما للمأخوذ منه أو للأخذ و الأول باطل لأنا قد نتخیل ما لیس بموجود فی الخارج فنعین الثانی و هو أن الصوره تاره یرتسم فی جزء أکبر و تاره فی جزء أصغر.

###### و ثالثها أنه لیس یمکننا أن نتخیل السواد و البیاض فی شبح خیالی واحد

و یمکننا ذلک فی جزءین و لو کان ذلک الجزآن لا یتمیزان فی الوضع لکان لا فرق بین المعتذر و الممکن فإذن الجزآن متمیزان فی الوضع.

و الجواب عن الحجه الأولی بوجهین النقض و الحل- أما الأول فأنا نتخیل الأمور العظیمه فإذا انطبع فی الروح الخیالی من الصوره الخیالیه ما یساویه فالذی یفضل علیه إما أن ینطبع فی الروح الخیالی أو لا ینطبع- فإن لم ینطبع فیه فقد بطل قولهم إن التخیل لأجل هذا الانطباع فإن انطبع فیه فقد انطبع فیه ما یساویه و انطبع فیه ما یفضل علیه و یکون محل ما یساویه و محل

1- الحق فی الجواب نظیر ما سبق فی الکره الکلیه أنها کره بالحمل الأولی لا بالمتعارف فنقول المربع الکلی و التیامن و التیاسر الکلیان لیست هی بالحمل المتعارف- و إن فرض تیامن و تیاسر جزئیان فذلک لیس بفرض العقل کما قال المجیب بل فرض کاذب غیر موافق لنفس الأمر و إنما لم یتشبث بالحمل لأنه شی ء متداول فی هذا الکتاب- و فی سائر کتب المصنف العلامه قده و لم یتفطن به هؤلاء المستدلون، س ره

ص: 236

ما یفضل علیه شیئا واحدا مع أنا نمیز بین القدر المساوی و القدر الفاضل و ذلک یدل علی أن الصورتین الخیالیتین و إن حصلا لشی ء واحد فإنه یمکننا أن نمیز بینهما- و إذا کان کذلک فلا یلزم من حصول صورتی المربعین الطرفین فی النفس أن لا یمیز فی الخیال أحدهما عن الآخر و علی الجمله فالإنسان ربما طاف العالم و شاهد البلدان- و یکون مع ذلک حافظا للمجلدات فإن کان صوره کل من تلک الأمور فی جزء من الدماغ متمیزا عن الجزء الذی لم یرتسم فیه صوره الشی ء الآخر فمن المعلوم أن القدر القلیل منه لا یفی بذلک و إن لم یجب أن یکون لکل صوره خیالیه محل علی حده بل یجوز أن یکون فی محل واحد صور کثیره و مع ذلک یکون البعض متمیزا عن البعض- فحینئذ لا یلزم من ارتسام جمیع الصور فی النفس أن لا یتمیز بعضها عن البعض.

و أما وجه الحل فهو أن تلک الصور لیست مما کانت النفس قابله لها بل النفس فاعله و هویه کل من المربعین بأمر لازم لهویته المجعوله للنفس و لیست هویه المربع الخیالی کهویه المربع الخارجی حتی یکون لها ماده جسمانیه قابله للتشکلات المختلفه لأجل أسباب خارجه بل هی أمر بسیط صوری لا ماده له و إنما المخصص لهویته من جهه الفاعل المتخیل حتی أن الوهم [(1)](#content_note_236_1) إذا توهم القسمه و الانفکاک فی مقدار موجود فی الوهم إلی قسمین لم یلزم منه وجود ماده مشترکه بین ذلک المقدار و بین ذینک القسمین کما یلزم فی التقسیم الخارجی لأن ذینک القسمین یحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غیر أن یکونا من سنخ ذلک المقدار الأول فجمیع ما یتصوره الخیال أو الوهم بتوسطه و یوجد فی الذهن من قبیل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعلیه دون التکوین و التخلیق من المخصصات القابلیه و هی کصدور [(2)](#content_note_236_2) الأفلاک من المبادی العالیه من حیث إن منشأ صدورها و تخصیصها تصورات [(3)](#content_note_236_3) تلک المبادی و الفرق أن تصورات

1- متعلق بقوله لا ماده له، س ره

2- أی کتصورات هی منشأ صدور الأفلاک بقرینیه إبداء الفرق و إن کانت الفرق أیضا من الجهات الفاعلیه، س ره

3- إطلاق التصورات علی علوم المبادی العالیه إطلاق مسامحی کیف و علوم تلک المبادی المجرده علوم حضوریه خارجه عن مقسم التصور و التصدیق الذی هو العلم الحصولی، ط مد

ص: 237

المبادی من لوازم ذاتها و غیر مأخوذه من سبب خارجی و أما هاهنا فلیس کذلک بل للمحسوسات الخارجه أثر فی إنشاء هذه الصور فی عالم الخیال بالإعداد و التخصیص- فنقول إذا أدرک الحس صورا خارجیه کمربع مجنع بمربعین علی نسبه مخصوصه مثلا فی الخارج و ذلک الشکل و هو لا یکون موجودا فی الخارج إلا بعوارض مفارقه خارجیه مادیه زائده علی ماهیه المربع جعلا و وجودا لکونه موجودا فی ماده قابله للانقسام فللخیال أن یفعل بإزائها صورا مثلها أو مخالفه لها جعلا [(1)](#content_note_237_1) واحدا بسیطا و إن کان علی الوجه المعهود من الخارج فی الجهات و الأوضاع و لا یلزم من ذلک أن یکون الخیال ذا جهه و وضع إذ صوره الجهه و الوضع لا یلزم [(2)](#content_note_237_2) أن یکون ذات وضع و جهه.

فإذا تقرر هذا فنقول قول المعترض إن تخصص هذا المربع الخیالی لیس بفرض فارض و اعتبار معتبر.

قلنا لا نسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر و تصوره و جعله جعلا بسیطا قوله و إلا لأمکننا أن نعمل بالمربع الأیمن عملا به یصیر المربع الأیمن الأیسر قلنا تخصیص الفاعل للأمر الصوری الذی لا ماده له لیس إلا جعل هویته الصوریه لا إفاده صفه أو عرض علی ماده و لیس فی المربع الخیالی إلا صوره المربع الخاص بعینه الحاصل من الجاعل النفسانی اختراعا بسیطا.

و بالجمله إذا أرادت النفس أن یجعل هذا المربع الخیالی مربعا آخرا و هذا المقدار مقدارا آخرا و أرادت تقسیم مقدار بعینه إلی قسمین لا یمکن لها ذلک إذ [(3)](#content_note_237_3)

1- إذ لا ماده لها حتی تکون مجعوله و تلک الصوره مجعولا إلیها بجعل مستأنف- کما فی جعل الشمعه مربعه و أما جعل المربع مشخصا مخصوصا بخصوصیه فلیس جعلا مستأنفا و لا ینافی ما سبق أن هویه کل من المربعین بأمر لازم لهویته لأن اللازم تابع فی المجعولیه و اللامجعولیه للملزوم أو لأن المراد به اللازم الغیر المتأخر فی الوجود، س ره

2- و من هذا القبیل کون الصور الأخرویه غیر ذات جهه و وضع کموجودات هذا العالم، س ره

3- و من هذا القبیل الصور الأخرویه فإن التبدل هناک لیس من قبیل تحول الماده فی الصور إذ لا ماده هناک و إلا کانت الآخره دنیا و دار العمل لا دار الجزاء فتبدل الجلود أو صنوف التلذذ کلها من باب إنشاء ثم إنشاء علی الاتصال و سیجی ء فی باب المعاد و حواشیه إن شاء الله تعالی، س ره

ص: 238

لیس لتلک الأمور ترکیب من ماده قابله و صوره غیرها حتی یکون هناک مجعول و مجعول إلیه بل کل واحد من تلک الأمور صوره فقط بلا ماده قابله و تلک الصور عین تصور النفس و مشیتها و إرادتها فإذا انقسم مقدار خیالی إلی قسمین کان ذلک فی الحقیقه إنشاءهما ابتداء لا من شی ء سواء عدم المقدار الأول أو لا و إذا عدم [(1)](#content_note_238_1) فلم یعدم إلی شی ء لیلزم وجود ماده قابله هناک و یحتاج إلی مخصص من خارج کما هو شأن الخارجیات المادیه أما الجواب عن الحجه الثانیه و هی أن الصور الخیالیه فقد یتفاوت فی المقدار مع اتحادها فی النوع فنقول هذا التفاوت لیس للمأخوذ منه و لا للأخذ بأن یکون ماده قابله لها بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ و إنشائه دون قبوله و اتصافه.

و أما عن الحجه الثالثه فنقول إنا لا ننکر تغایر الأشباح و تعدد مقادیرها و اختلافها فی الإشاره الخیالیه لکن لا یلزم من ذلک کون النفس جوهرا مادیا أو کونها غیر مدرکه للجزئیات و الخیالیات.

و اعلم [(2)](#content_note_238_2) أن الامتیاز فی الإشاره الخیالیه لا یوجب کون الصور المقداریه- الموجوده فی عالم الخیال و المثال ذوات أوضاع حسیه موجوده فی جهه من جهات هذا العالم المادی المستحیل المتجدد الزمانی لیلزم المنافاه بین تجرد النفس و تصورها للصور

1- و ذلک کالفلک فإن الفناء و العدم البحت البسیط جائز علیه و لکن الفساد أی العدم إلی شی ء محال علیه لأنه لا یصیر عند هذا معدوما بحتا مع أن الکل لا بد و أن یفنی و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الإکرام بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ أی حاصل بسبب المأخوذ بجعل الأخذ کما مر أن هویه کل من المربعین بأمر لازم لهویته المجعوله للنفس فیکون الجواب باختیار الشق الثالث أو حاصل للمأخوذ بسبب جهات فاعلیه فی الأخذ بأن یکون لام المأخوذ للاختصاص فیکون الجواب باختیار الشق الثانی، س ره

2- بل الامتیاز فی الإشاره الحسیه یوجب و هذا الکلام متعلق بقوله و اختلافها فی الإشاره الخیالیه، س ره

ص: 239

المقداریه و الأشباح المثالیه و سیأتی تحقیق هذه المسأله فی مباحث المعاد و حشر الأجساد.

##### و احتجوا علی أن الوهم قوه جسمانیه

بأنه لما ثبت کون الخیال جسمانیا وجب أن یکون الوهم الذی لا یدرک إلا ما یکون متعلقا بصوره جسمانیه کذلک.

و توضیحه أن مدرک الوهم إما أن یکون الصداقه المطلقه أو صداقه هذا الشخص- أما الأول فباطل لأنه أمر کلی إدراکه بالعقل و کلامنا فی الإدراکات الجزئیه- فیبقی الثانی لکن المدرک لصداقه هذا الشخص وجب أن یکون مدرکا لهذا الشخص- لأن إدراک المرکب أو التصدیق بثبوت أحدهما للآخر لا یمکن إلا بتصور الطرفین- فإذن الوهم مدرک لهذه الصوره الشخصیه لکن قد ثبت أن مدرک الصوره الجزئیه قوه جسمانیه فالوهم إذا جسمانی.

و الجواب عن هذه الحجه أنا قد بینا أن مدرک الصور الخیالیه الجزئیه غیر قوه بدنیه و لا مادیه فالوهم أولی بکونه غیر مادی.

و التحقیق أن وجود الوهم کوجود مدرکاته أمر غیر مستقل الذات و الهویه- و نسبه مدرکاته إلی مدرکات العقل کنسبه الحصه من النوع إلی الطبیعه الکلیه النوعیه- فإن الحصه طبیعه مقیده بقید شخصی علی أن یکون القید خارجا عنها و الإضافه إلیه داخلا فیها علی أنها [(1)](#content_note_239_1) إضافه لا علی أنها مضاف إلیه و علی أنها نسبه و تقیید لا علی

1- أی الإضافه معتبره فی الحصه بنحو النسبیه لا بنحو الطرفیه و بنحو آلیه اللحاظ و الحرفیه لا بنحو الملحوظیه بالذات و الاسمیه و إلا لم یکن التفاوت بین الحصه و الکلی بمحض الاعتبار کما قالوا و فی هذا التحقیق تعریض بالمستدل حیث جعل مدرک الوهم مرکبا بقوله لأن إدراک المرکب إلخ. إن قلت إذا کان وظیفه الوهم إدراک المعانی و لا خبر له من عالم الصور فکیف یضیف المعنی إلی الصوره. قلت هذا نظیر ما ذکرناه فی مثل زید إنسان أنه لیس ترکیبا حقیقیا فإدراک الصوره بالخیال و إدراک المعنی الجزئی بالعقل المتعلق بالخیال عند المصنف أو بالوهم کما هو المشهور و لکن تخصصه بالإضافه کالتشخص بأمر لازم للهویه کما مر- و هذا الترکیب عمل المتخیله و ملاک الأمر أن الکل مراتب النفس و هی روحها، س ره

ص: 240

أنها ضمیمه و قید فالعداوه المطلقه یدرکها العقل الخالص و العداوه المنسوبه إلی الصوره الشخصیه یدرکها [(1)](#content_note_240_1) العقل المتعلق بالخیال و العداوه المنضمه إلی الصوره الشخصیه یدرکها العقل المشوب بالخیال فالعقل الخالص مجرد عن الکونین ذاتا و فعلا و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا و تعلقا و عن الصوره الخیالیه ذاتا لا تعلقا و الخیال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا و نسبه [(2)](#content_note_240_2) الإراده أی القوه الإجماعیه إلی الشهویه الحیوانیه فی باب التحریک کنسبه الوهم إلی الخیال فی باب الإدراک و کل واحده منهما عندنا قوه مجرده عن الماده لکن لم نجد فی کلام أحد

1- و هو الوهم بخلاف العداوه المنضمه أی العداوه مع الصوره المذکوره فی الاستدلال فإنها لیست شیئا واحدا فلا یدرکها العقل المتعلق بل المشوب أی العقل و الخیال فهذا أیضا تعریض بالمستدل، س ره

2- المیل و الشوق المؤکد من العقل العملی یسمی بالإراده کإراده عیاده المریض- و المیل و الشوق المؤکد من القوه الباعثه الحیوانیه یسمی بالشهوه کإراده عیاده المریض للحظوظ النفسانیه فإن العقل النظری و العقل العملی فی الإنسان بما هو إنسان- کالمدرکه و المحرکه فی الحیوان و فی الإنسان بما هو حیوان فلما کان مبدأ المیل فی الإنسان بما هو إنسان أجل سمی أثره باسم آخر کما سمی فی الحق باسم آخر کالمحبه و الإراده کما اشتهر فی الشریعه أیضا و العشق و الابتهاج و إنما لم یشتهر فی الشریعه إطلاق لفظ العشق و إن ورد بمثل من عشقنی عشقته و غیر ذلک لأن النبی بما هو نبی وظیفته الإتیان بالآداب و لو تکلم أحیانا بغیرها من مقام الجمع و الوحده فهو یصدر عنه بما هو ولی ُ کقوله ص: لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل و غیر ذلک و العشق من هذا القبیل و إلا فکما قیل- ُ نیست فرقی در میان حب و عشق شام در معنی نباشد جز دمشق . ثم إنه قدس سره فسر الإراده بنفس القوه بناء علی الاتحاد کاتحاد العلم و العالم- فالإراده عین المرید و الشهوه عین القوه الشهویه و القدره عین القادر کما یصرح به بعد سطر و الحاصل أنه کما أن الوهم و الخیال کلاهما مجرد إلا أن الوهم أرفع منزله فی التجرد کذلک العقل العملی و القوه الشوقیه کلاهما مجردان إلا أن العقل العملی أرفع منزله فی التجرد و قوله لکن لم نجد فی کلام أحد إلخ من باب الاستثناء من المدح بما یشبه الذم و هو من المحسنات البدیعیه مثل ُ: أنا أفصح الناس بید أنی من قریش ، س ره

ص: 241

ما یدل علی أن المحرکه الشوقیه جسمانیه و التی لا خلاف لأحد و لا شبهه فی کونها جسمانیه هی المحرکه الفاعله القریبه لا الباعثه و هی المسماه [(1)](#content_note_241_1) بالقدره لأنها عباره عن قوه قائمه بالأعصاب و العضلات الممیله لها بالقبض و البسط و الجذب و الدفع- و کذا حکم [(2)](#content_note_241_2) الطبیعه المحرکه للأجسام البسیطه و المرکبه بالمباشره بحرکاتها الطبیعیه و القسریه النفسانیه لأن القسریه راجعه إلی الطبیعیه و النفسانیه أیضا لا یمکن إلا باستخدام الطبیعه و الله ولی الجود و الحکمه

#### فصل (6) فی تعدید مذاهب القدماء فی أمر النفس ذکرها الشیخ فی الشفاء و نقضها و نحن نحمل کلامهم علی الرموز و ناولها تأویلات حسیه بقدر ما یمکن إن شاء الله تعالی

##### قال قد اختلف أقوالهم فی ذلک لاختلاف المسالک إلیه.

فمنهم من سلک إلی علم النفس من جهه الحرکه.

و منهم من سلک إلیه من جهه الإدراک.

و منهم من جمع المسلکین.

و منهم من سلک طریق [(3)](#content_note_241_3) الحیاه غیر مفصله.

1- اعلم أن عد القوم القدره من الکیفیات النفسانیه من الشواهد للمصنف العلامه- علی ما حققه من اتحاد مراتب النفس و أن إشراقها نفذ إلی تخوم أرض البدن إذ لولاه لما کانت القوه القائمه بالعضلات کیفیه نفسیه بل جسمیه کما لا یخفی، س ره

2- المراد أن مثل القوه العامله مثل الطبیعه فی الانطباع و السریان فی الأجسام- فکان العامله طبیعه ساریه فی العضلات و کان الطبیعه محرکه عامله منبثه فی الخفاف و الثقال و غیرهما، س ره

3- یعنی أن القائلین الذین سبق ذکرهم و إن کانوا سالکی مسلک الحیاه فإن حیاه الحیوان هی الدرک و الفعل التحریکی إلا أنهم لم یتخذوا المسلک عنوان الحیاه- و هؤلاء الناهجون منهج الحیاه أیضا و إن کانوا ناهجی منهج الدرک و الحرکه فی الحقیقه إلا أنهم لم یفصلوا الحیاه إلیهما، س ره

ص: 242

فمن سلک منهم طریق الحرکه فقد کان یخیل عنده أن التحریک لا یصدر إلا عن متحرک و أن المحرک الأول یکون لا محاله متحرکا بذاته و کانت النفس محرکه أولیه إلیها یتراقی التحریک من الأعضاء بالعضل و الأعصاب فجعل النفس متحرکه بذاتها و جعل لذلک جوهرا غیر مایت معتقدا أن ما یتحرک لذاته لا یجوز أن یموت- قال و لذلک الأجسام السماویه لیست تفسد و السبب فیه دوام حرکتها.

فمنهم من منع أن یکون النفس جسما فجعلها جوهرا [(1)](#content_note_242_1) غیر جسم محرکا لذاته- و منهم من جعلها جسما و طلب الجسم المتحرک لذاته.

و منهم من جعلها [(2)](#content_note_242_2) ما کان من الأجرام التی لا تتجزی کریا لیسهل دوام حرکته و زعم أن الحیوان یستنشق ذلک بالتنفس و أن النفس غذاء النفس یستبقی النفس بإدخال بدل ما یخرج من ذلک الجنس من الهباء التی هی الأجرام التی لا تتجزی التی هی المبادی و أنها متحرکه بذاتها کما تری من حرکه الهباء دائما فی الجو- و لذلک صلحت لأن یحرک غیرها.

و منهم من قال إنها لیست هی النفس بل إن محرکها هو النفس و هی فیها و تدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس نارا و رأی أن النار دائم الحرکه.

و أما من سلک طریق الإدراک فمنهم من رأی أن الشی ء إنما یدرک ما سواه لأنه متقدم علیه و مبدأ له فوجب أن یکون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذی کان یراه

1- إما أن یقرأ علی صیغه المفعول أو یراد مدلوله الالتزامی فإن مذهبهم أن النفس متحرکه لذاتها ثم إن المراد بجوهر متحرک لذاته غیر جسم علی تأویل المصنف- الطبیعه السیاله التی هی مرتبه من النفس، س ره

2- هکذا فی النسخ التی رأیناها من الأسفار و لا یحضرنی الشفاء حتی أنظر- و الأولی التعبیر بالفاء لأن الذین لم یتحاشوا عن جعل النفس جسما و طلبوا تعیین ذلک الجسم المتحرک لذاته تحزبوا أحزابا فمنهم من جعلها أجراما لا تتجزی و هکذا، س ره

ص: 243

مبدأ [(1)](#content_note_243_1) إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء و مال بعضهم إلی القول بالماء لشده رطوبه النطفه التی هی مبدأ الأشیاء و بعضهم جعلها جسما بخاریا إذ کان یری البخار مبدأ الأشیاء و کل هؤلاء کان یقول إن النفس إنما تعرف الأشیاء کلها لأنها من جوهر المبدإ لجمیعها و کذلک من رأی أن المبادی هی الأعداد جعل النفس عددا.

و منهم من رأی أن الشی ء إنما یدرک ما هو شبیهه و أن المدرک بالفعل شبیه للمدرک بالفعل فجعل النفس [(2)](#content_note_243_2) مرکبا من الأشیاء التی یراها عناصر و هذا هو

1- أی للعالم و لکن بواسطه المبدإ الأول فإن لبعض الأقدمین أقاویل منها ما نقل عن ثالیس الملطی انه قال المبدأ الأول أبدع العنصر الذی فیه صور الموجودات- و المعدومات کلها و هو الماء ثم حصل منها الأرض بالتکثیف و الانجماد و النار و الهواء بالتلطیف فإن الماء إذا لطف صار هواء و تکونت النار من صفوه الهواء- و السماء تکونت من دخان النار و یقال إن ثالیس قد أخذه من التوراه لأنه جاء فی السفر الأول منها إن الله تعالی خلق جوهرا فنظر إلیه نظر الهیبه فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار کالدخان فخلق منه السماوات و ظهر علی وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ثم الجبال أرساها و مثله فی أحادیث أهل العصمه و قال آخرون- کان الأصل أرضا فحصل الباقی من الأرض بالتلطیف و زعم انکسیمایس أنه الهواء- و یکون من لطافته النار و کثافته الأرض و الماء و آخر أنه النار و آخر أنه البخار- و عن انکساغورس أنه الخلیط و عن ذیمقراطیس ما هو المعروف من الأجرام الصغار- الصلبه المبثوثه فی خلاء غیر متناه و عن الثنویه أن أصل العالم النور و الظلمه و الخرمانیه لم یقولوا بجسمیه المبدإ و هم الذین أثبتوا القدماء الخمسه الباری و النفس و الهیولی و الدهر و الخلاء و الفیثاغورثیون اعتقدوا أن المبادی هی الأعداد المتولده عن الوحدات- و هذه الأقاویل مزیفه و لأکثرها تأویلات حسنه لو ذکرناها لخرجنا عن طور هذه التعلیقه. و لنرجع إلی أصل المطلب فنقول صوره قیاسهم هکذا النفس مدرکه لما سواه- و کل مدرک لما سواه مبدأ فالنفس مبدأ و المبدأ إما نار أو هواء إلخ فالنفس إما نار أو هواء إلخ و هکذا قیاس من یقول الشی ء إنما یدرک ما هو شبیهه، س ره

2- أی یعتقدها أصولا للکون و البقاء فی العالم فیشمل الغلبه و المحبه- فالکون منوط بالعناصر الأربعه و البقاء بدفع المنافر و جذب الملائم و هما منوطان بالغلبه و المحبه، س ره

ص: 244

قول انبادقلس فإنه جعل النفس مرکبه من العناصر الأربعه و من الغلبه و المحبه- و قال إنما یدرک النفس کل شی ء یشبهه فیها و أما الذین جمعوا الأمرین فکالذین قالوا- إن النفس عدد محرکه لذاته فهی عدد لأنها مدرکه و هی محرکه لذاتها لأنها محرکه أولیه و أما الذین اعتبروا أمر الحیاه غیر مفصله.

فمنهم من قال إن النفس [(1)](#content_note_244_1) حراره غریزیه لأن الحیاه بها.

و منهم من قال بل بروده و إن النفس مشتق من النفس و النفس هو الشی ء المبرد و لهذا ما یتبرد بالاستنشاق لیحفظ جوهر النفس.

و منهم من قال بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحیاه.

و منهم من قال بل النفس مزاج لأن المزاج ما دام ثابتا لم یتغیر صحت الحیاه.

و منهم من قال بل النفس تألیف و نسبه بین العناصر و ذلک لأنا نعلم أن تألیفا ما یحتاج إلیه حتی یکون من العناصر حیوان و لأن النفس تألیف فلذلک یمیل إلی المؤلفات من النغم و الأراییح و الطعوم و یلتذ بها.

و من الناس من ظن أن النفس هو الإله تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا- و أنه یکون فی کل شی ء بحسبه فیکون فی شی ء طبعا و فی شی ء نفسا و فی شی ء عقلا سبحانه تعالی عما یشرکون قال و هذه هی المذاهب المنسوبه إلی القدماء و الأقدمین فی أمر النفس و کلها باطل ثم شرع فی نقض ما قالوه و إبطالها و تزییفها.

##### أقول نقض ظواهر هذه الأقوال و إبطالها فی غایه السهوله

###### اشاره

بعد أن ثبت أن النفس جوهر مفارق الذات عن الأجسام و کل من له أدنی بضاعه فی الحکمه یعلم أن النفس جوهر شریف لیس من نوع الأجسام الدنیه کالنار و الهواء و الماء و الأرض و لا من باب النسب و التألیفات کیف یذهب علی الحکماء السابقین کانبادقلس و غیره أن یجهلوا ما یعلمه من له أدنی معرفه فی علم النفس و أحوالها فإذن التأویل و التعدیل لکلامهم أولی من النقض و الجرح.

فنقول و من الله الاستعانه-

###### أما قولهم إن النفس متحرکه لکونها محرکه أولیه

1- أی هؤلاء لما وصلوا إلی معرفه النفس من مسلک الحیاه فجعلوها من سنخ الحیاه و مقوماتها و لوازمها و معداتها و ممداتها، س ره

ص: 245

فکلام صحیح مبرهن علیه و لا یلزم منه کون النفس جرما من الأجرام أما حرکاتها فی ذاتها بحسب الشده فقد ثبت بیانها بالبرهان و تقدم ذکرها تصریحا و تلمیحا من أن لها تطورات جوهریه و تحولات ذاتیه من حد الإحساس إلی حد التعقل فتاره تتحد بالحس و ذلک فی أوائل حدوثها و تکونها و طورا تبلغ إلی حد التخیل فتتحد بالخیال و إذا بلغ إلی مقام تحضر عندها المعقولات مشاهده تصیر عقلا مفارقا متبری الذات عن الأجرام و الجرمیات و ما أسخف القول بأن النفس عند کونها صوره الطفل بل الجنین إلی حد کونها عقلا بالفعل مستحضره للمعقولات مجاوره للملإ الأعلی عند المقربین جوهر واحد بلا تفاوت فی ذاته إنما التفاوت فی إضافاته و أعراضه [(1)](#content_note_245_1) اللاحقه حتی أن النفس البله و الصبیان و نفوس الأنبیاء ع متحده بالحقیقه و الماهیه و إنما الاختلاف و التفاضل بینهم بضمائم خارجه بعضها من باب السلوب و الإضافات و بعضها من باب الانفعالات- و بعضها من باب الکیفیات فإذا کان کذلک کان فضیله أفراد الإنسان بعضها علی بعض بشی ء خارج عن الإنسانیه فإذا الفضیله بالذات لذلک الشی ء لا للإنسان- فإذا قیل النبی ص أشرف أفراد الإنسان کان معناه أن شیئا خارجا من حقیقته و حقیقه أمته کالعلم و القدره هو أشرف منهم فلا فضیله له فی ذاته من حیث هویته و ماهیته علی سائر الأفراد و هذا قبیح فاسد عندنا فإن جوهر نفس

1- فإن النفس عندهم أیضا متغیره و متحرکه لکن فی الکیف لأنه ازداد علمه و قدرته و نحوهما کما و کیفا و کلها من العوارض و أما جوهره و سنخ ذاته فهو محفوظ غیر متغیر أصلا و أما المصنف قدس سره فلما قال بالحرکه الجوهریه کانت بذاتها عنده متغیره متفاوته مع أصل محفوظ و سنخ باق من أول وجودها إلی آخره لأصاله الوجود و کون ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک و باعتبار وجهها إلی الحق الباقی و لاتصال الحرکه و غیر ذلک فالتفاوت بین درجتی ذات واحده مع وحدتها بهذه الوجوه التی ذکرناها أعنی درجه کونها عقلا بالقوه و درجه کونها عقلا بالفعل کتفاوت درجتی النبی ص و الأمه فإذا کان فی ذات واحده هذا التفاوت العظیم فما ظنک بالتفاوت فی ذاتین هما کالروح و الجسد بل روح الروح الفانی فی نور الأحد، س ره

ص: 246

النبی ص بحسب هویته التامه أشرف جواهر النفوس الآدمیه و أشدها قوه و کمالا- و أنورها و أقواها تجوهرا و ذاتا و هویه بل [(1)](#content_note_246_1) ذاته بذاته بحیث بلغت إلی غایه مرتبه کل نفس و عقل

کما قال: لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل

و إن کان مماثلا [(2)](#content_note_246_2) لها فی الماهیه الإنسانیه من حیث وجوده الطبیعی البشری کما فی

1- فإن جمیع الفصول بالنسبه إلی الفصل الأخیر لا بشرط أجناس و جمیع الصور بالنسبه إلی الصوره الأخیره مواد و الفصل الأخیر محصلها و الصوره الأخیره مقومها- ثم أشخاص النوع الأخیر التی هی بحسب الباطن أنواع و هی عقول بالقوه بالنسبه إلی أشخاصه- التی هی عقول بالفعل هکذا فإن نسبه الشخص إلی النوع نسبه الفصل إلی الجنس ثم نسبه العقول بالفعل إلی العقل المقدس الختمی ص مأخوذه لا بشرط نسبه الجنس إلی الفصل- فإنه فی العقول العائدات کالعقل الأول فی البادئات بل هو هو و هی هی بوجه و للإشاره إلی أن العقول الصاعده بالنسبه إلیه ص هکذا قال تعالی النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ و کیف لا یکون کذلک و قد ورد فی حق الأئمه من ولده ذکرکم فی الذاکرین و أسماؤکم فی الأسماء و أنفسکم فی النفوس و أرواحکم فی الأرواح- و أجسادکم فی الأجساد و فی حق المؤمنین من أمته المرحومه ُ: المؤمن مرآه المؤمن علی بعض الوجوه، س ره

2- لما أشار إشاره إجمالیه إلی مقام روحانیته ص بأنه غایه الکل و تمامیتها- و خلق الکل لأجله و خلق هو لأجل الله و لولاه لما خلق الأفلاک و الأملاک ففی هذا المقام لا مماثل لهذه الحقیقه المحمدیه المطلقه تکافیه و لا ثانی لها توازیه حیث إن کل نفس و عقل من صقعه و ما من صقع الشی ء لا یعادله و لا یقابله انتقل إلی نشأته الطبیعیه و عطف عنان الکلام إلی مقام صورته البشریه المقتضیه للتماثل و غیره فإن العارف الحقیقی لا بد أن یکون ذا العینین جامعا بین النشأتین الصوره و المعنی و الرقیقه و الحقیقه وَ لَوْ جَعَلْناهُ مَلَکاً لَجَعَلْناهُ رَجُلًا لئلا یلزم الغلو و التفویض و لا الجهل بالمقامات السنیه للنفس و لا سیما النفوس الزکیه القدسیه کما قال الکفره إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنا فجمیع ما ورد فی حق الأنبیاء و الأئمه ع من العصمه و الطهاره- و التخلق بأخلاق الله و التحقق بها حق و صدق بحسب مقام روحانیتهم و وجههم إلی الله و جمیع ما نسب إلیهم من أمثال الصفات البشریه و الأحکام الخلقیه مثل ما کُنْتَ تَدْرِی مَا الْکِتابُ وَ لَا الْإِیمانُ و مثل تعلیم جبرئیل و إظهارهم العجز و الانکسار و لا سیما فی مکالماتهم و مناجاتهم مع الله الواحد القهار صدق أیضا بحسب مقام صورتهم و وجههم إلی النفس فإنهم کما یأکلون و یشربون و ینامون و یتصفون- بغیر ذلک من أحکام البشریه و الخلقیه بحسب الصوره فی عالم الصوره کذلک لا یعلمون إلا ما علمهم جبرئیل لأن جمیع کمالاتهم من الله تعالی فإن نسبه الشی ء إلی القابل بالإمکان و نسبته إلی الفاعل بالوجوب لکن لما کان القابل الواقعی أعنی الماده الجسمیه فیهم مستهلکا فضلا عن القابل التعملی أعنی الماهیه لقاهریه أحکام الروحانیه- و أحکام الوجود و اشتراط السنخیه بین الأثر و المؤثر و لا وقع لعالم الصوره فی جنب عالم المعنی الذی هو عالمهم و ما به فعلیتهم کانت أحکام الصوره صوره و أحکام الروح روحا و من هنا لا تحکم لجسد النبی ص علی روحه بل یدور معه حیث ما دار- و یتصف بصفاته مثل أنه لا ظل له و أنه یری من خلفه و أنه بل جسد المؤمن لا یبلی و غیر ذلک، س ره

ص: 247

قوله تعالی إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ\* فظهر أن للنفس الإنسانیه تطورات و شئونا ذاتیه و استکمالات جوهریه و هی دائمه التحول من حال إلی حال و من راجع إلی ذاته- یجد أن له فی کل وقت و آن شأنا من الشئون المتجدده.

###### و أما قولهم إن المحرک الأول یکون لا محاله متحرکا بذاته

فهو أیضا صحیح لأن مرادهم من المحرک الأول هو الفاعل المباشر للتحریک و هو إما الطبیعه أو النفس فیما له نفس و قد مر بیان هذا المطلب فی مباحث القوه و مباحث الحرکه أی بیان أن العله القریبه للحرکه الطبیعیه العرضیه کالکمیه و الکیفیه و الأینیه و الوضعیه لا بد أن تکون جوهرا متبدل الهویه و الوجود و إن کانت ثابت الماهیه و المراد من الحرکه الطبیعیه فی قولنا هذا ما یشمل الحرکه النفسانیه الوضعیه التی فی الأفلاک لأنها أیضا صادره من طبیعه الفلک التی هی نفسه باعتبار أن لها الإدراک و الإراده و الحرکه النفسانیه الکمیه التی فی النبات و الحیوان لأن هذه الحرکات طبیعیه بوجه و نفسانیه أیضا.

و بالجمله فما من حرکه ذاتیه إلا و مباشرها طبیعه ساریه فی الجسم و هذه الطبیعه قد ثبت تجددها و تبدلها بحسب الهویه الوجودیه کما علمت بالبرهان و لا ینفک جسم طبیعی من هذا الجوهر إلا أن هذا الجوهر فی الفلک و الحیوان و النبات لا ینفک عن النفس بمعنی أن النفس کمال هذا الجوهر و تمامه لا أن الطبیعه فی ما له نفس شی ء له وجود و النفس فیه جوهر آخر له وجود آخر حتی یکون فی شخص واحد جوهران متباینان فی الوجود أحدهما طبیعه و الآخر نفس فإن ذلک ممتنع جدا بل کل شخص

ص: 248

طبیعی له ذات واحده و صوره واحده و هی وجوده و بها هویته و شخصیته فمن حیث کونها مبدأ الحرکات و الانفعالات المادیه طبیعه و من حیث إدراکها و تدبیرها نفس.

و أیضا قد علمت فی الفصل السابق أن النفس التی فینا هی بعینها مبدأ الحس و الحرکه و التخیل و الوهم و التعقل کل ذلک بالبرهان فقد ثبت و تحقق حقیه کلام الأقدمین أن المحرک الأول للحرکات الذاتیه أمر متحرک لذاته یعنی بهویته و وجوده- و أن النفس هی المحرکه الأولیه فیما له نفس إلیها یتراقی التحریک من الأعضاء بالعضل و الأعصاب و ذلک من حیث کونها عین الطبیعه المتجدده الهویه لذاتها و بها یقع جمیع الحرکات و الاستحالات حتی القسریه و الاتفاقیه و الإرادیه لما مر أن مرجعها إلی الطبیعه و النفس

###### و أما قولهم إن ما یتحرک لذاته فهو لا یموت

فکلام حق لأن مرادهم منه أن ما ینبعث حرکته من ذاته و مقوم صورته لا من غیر لا یموت فالأجسام بما هی أجسام مائته [(1)](#content_note_248_1) لأن مبدأ حرکاتها أمر خارج عن جسمیتها أعنی الجسم بالمعنی الذی هو ماده- و کل ما ینبعث الحرکه من ذاته فهو لا محاله متوجه إلی الکمال الذاتی الجوهری- و کل ما یتوجه [(2)](#content_note_248_2) نحو الکمال بحسب الفطره الأولی فهو لا یموت بل یتحول من نشأه إلی نشأه أخری و من دار إلی دار أعلی و الحرکه المنبعثه [(3)](#content_note_248_3) عن الذات لیست

1- حتی الفلک بما هو جسم فقط لأن مبدأ حرکته نفسه أو طبیعته التی هی عین نفسه کما سیجی ء و کلتاهما خارجتان عن الجسم بشرط لا و إن لم تکونا خارجتین عن الجسم لا بشرط لحمله علیهما، س ره

2- و ذلک لأن الطلب إذا کان فی جبله الشی ء و فطرته الأولی یوصله إلی المطلوب و إلا لکان إیداعه فیه عبثا و المطلوب للنفوس الحیه التی أرادوا بالحرکه الذاتیه حرکتها کما حصرها المصنف فیها دائم لا یفوت لأنه إما الحق و المفارقات العقلیه أو عالم النفوس الخیالیه و الوهمیه من الصور المجرده من الماده دون المقدار- و الجمیع دائمه بدوام الحق تعالی شأنه، س ره

3- قسم المتحرک إلی سته أقسام ثلاثه منها حرکتها منبعثه من خارج فمثل الحرکات الأینیه لمصادفه الحاله الغیر الملائمه بل هذه الحرکه لعدم الحرکه و حرکات المرکبات أیضا من الکیفیات الأربع الخارجه کحراره الأشعه السماویه و الحراره الغریزیه و غیرهما- و حرکه الطبائع جوهریه و إن کانت ذاتیه إلا أن التضاد یفسدها و أما النفوس الثلاث فحرکتها ذاتیه و لا تضاد لها فهی دائمه، س ره

ص: 249

إلا نفسانیه و أما هذه الحرکات الطبیعیه التی للبسائط العنصریه من مکان إلی مکان- فلیست منبعثه عن ذات المحرک إذ شرط انبعاثها عن الطبیعه خروجها عن أحیازها الطبیعیه- فهی بسبب أمر خارج عن ذات المتحرک و أما حرکات المرکبات المعدنیه و النباتیه فهی أیضا مفتقره فی انبعاثها إلی أمور خارجه کحراره طابخه أو بروده جماعه أو رطوبه مسهله- لقبول الأشکال و التحولات و غیر ذلک و أما الحرکه الذاتیه التی فی الطبیعه فهی و إن کانت منبعثه عن الذات لکن الطبائع العنصریه البسیطه لتضادها متفاسده غیر باقیه بالعدد- و أما جواهر النفوس الحیوانیه و طبائع الأجرام الفلکیه التی هی عین نفوسها فهی حیه بحیاه ذاتیه لأنها دائمه التشوق إلی منزل البقاء و حرکتها إلی الکمال أمر ذاتی لها و تلک النفوس إن کانت عقلیه کالنفوس الفلکیه و الکاملین فی العلم من النفوس الإنسانیه فلها حشر إلی الله تعالی فی دار المفارقات العقلیه و إن لم تکن عقلیه بل وهمیه أو خیالیه فلها أیضا حشر إلی عالم النفوس علی طبقاتها فی الشرف و الدنو و السعاده و الشقاوه فإن الشقاوه فی المعاد لا ینافی الاستکمال فی الوجود النفسانی بحسب الجربزه الشیطانیه أو الشهوه البهیمیه أو الغلبه السبعیه فإنها کمالات لسائر النفوس و رذائل للنفس الإنسانیه.

###### و أما من جعل النفس جسما

أراد بالنفس النفس الخیالیه الحیوانیه و لم یرد بالجسم هذه الأجسام الطبیعیه الواقعه تحت الحرکات و الانفعالات بل شبحا برزخیا صوریا أخرویا له أعضاء حیوانیه و تلک النفس صوره حیوانیه حیه بذاتها لیست حیاتها بأمر عارض علیها کهذه الأجسام و بوساطتها یتصرف النفس الناطقه فی هذا البدن الطبیعی و یدرک الجزئیات و الحسیات کما اتفق علیه جمیع السلاک و المکاشفین و ذلک الجسم هو الصوره التی یراها الإنسان فی المنام حیث یجد نفسه مشکلا مصورا بجوارح و أعضاء و إنه یری شخصه فی المنام یدرک إدراکات جزئیه و یعمل أعمالا حیوانیه- فیسمع بإذنه و یری بعینه و یشم بأنفه و یذوق بلسانه و یلمس ببشرته و یبطش بیده و یمشی برجلیه و هذه کلها أعضاء روحانیه غیر هذه الأعضاء الطبیعیه.

###### و أما قول من قال إنها هی من الأجرام التی لا تتجزی

فأراد بها الأجرام

ص: 250

المثالیه التی لا ماده لها و قد مر بیان أنها لا تقبل القسمه الوهمیه فضلا عن الخارجیه إذ لا ماده لها فقسمتها بالوهم یرجع إلی إیجاد الوهم فردین آخرین منها ابتداء لا بجعل جسم معین جسمین و کذا وصل الجسمین الخیالیین جسما واحدا عباره عن إیجاد جسم آخر من کتم العدم.

###### و أما نسبه الکرویه إلی النفس

فلأنها [(1)](#content_note_250_1) أبسط الأشکال و لهذا کانت الأفلاک کریه فالنفس إذا تصورت و تشکلت و وقعت فی عالم الطبیعه کانت کره کالأفلاک لکونها أسهل حرکه کما قالوا إذ بالحرکه یخرج کمالات النفوس من القوه إلی الفعل ثم الترکیب الاتحادی بین النفس و البدن ثابت عندنا کما ذهب إلیه أیضا بعض المتأخرین- فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنی الذی هو جنس متحقق لکونها مبدأ فصله و تمام ذاته و إن لم یتصف بما هو ماده و هی صوره و معلوم أن اعتبار الجنس و الفصل غیر اعتبار الماده و الصوره و فی الاعتبار الأول کما یتصف الأجسام بصفات النفوس کذا یتصف النفوس بصفات الأجسام و لذلک تشیر إلی نفسک بأنی کاتب جالس فکون النفس الفلکیه کره من هذا القبیل.

###### و أما قولهم إن الحیوان یستنشق النفس بالتنفس

فالمراد أن فی الحیوان [(2)](#content_note_250_2)

1- فالکریه کنایه عن بساطه الأجرام المثالیه و قوله و لهذا کانت الأفلاک کریه بیان آخر لکریه النفس فی ضمن بعض أفرادها بمقتضی الترکیب الاتحادی بین الماده و الصوره بما هما جنس و فصل و الجسم فی هذا التأویل الجسم الملکی لا المثالی الملکوتی، س ره

2- لا یخفی أن هذا ینافی ما ذکره آنفا من أن المراد الأجرام المثالیه- فإن مقتضی ذلک أن یستنشق بالنفس الأجرام المثالیه لا الروح البخاری الذی هو من عالم الملک فإن اسم الإشاره فی قولهم یستنشق ذلک عائد إلی الجرم الکری. و الجواب أن الروح البخاری مرکب القوی و القوی مظهر الصور المثالیه و لولاه لما حصل الظاهر و المظهر فلهذا استنشاقه و ترویحه استنشاقها و ترویحها و لا سیما أن الروح البخاری عنده بسیط غیر مرکب من الأسطقسات کما سیجی ء و قولهم یستنشق ذلک أی ماده ذلک و الأولی أن یقال حمل المصنف قدس سره الأجرام فی قولهم عند الأجرام التی لا تتجزی التی هی المبادی علی الأجسام المثالیه و قولهم الأجرام التی لا تتجزی کریا علی الروح البخاری و کانوا من القائلین بالأجرام الصغار الصلبه و هذا التوجیه لکلامه قدس سره أقل تکلفا، س ره

ص: 251

روحا بخاریا من قبیل الأجرام الفلکیه فی الصفا و اللطافه و هو خلیفه النفس فی البدن الطبیعی و بالنفس یبقی اعتداله و یتغذی بالهواء المعتدل جوهره و لما کان هذا الجوهر- حاملا لقوه الحس و الحرکه النفسانیه و مفاضا من النفس علی الدوام فی هذا البدن الطبیعی فأطلقوا علیه اسم النفس و قد ذکره الشیخ فی بعض رسائله بلغه الفرس بهذه العباره روح بخاری را جان گویند و نفس ناطقه را روان.

###### و أما من قال إنها لیست هی النفس

بل إن محرکها هو النفس و هی فیها و تدخل البدن بدخولها فکلام حق لا غبار علیه و یرجع إلی ما أولنا به الکلام السابق علیه فیتوافقان من غیر تناقض.

###### و أما من قال إن النفس نار

و إن هذه النار دائمه الحرکه فلم یرد بها هذه النار الأسطقسیه بل فی الوجود نار أخری هی حراره جوهریه یتصرف فی الأجسام بالإحاله و التحلیل و هی الطبیعه [(1)](#content_note_251_1) و فوقها نار النفس الأماره بالشهوه و الغضب و هی التی تطلع علی الأفئده کما أشیر إلیها فی الکتاب الإلهی و إذا کسرت سورتها بفعل الطاعات و الریاضات صارت النار نورا و النفس الأماره مطمئنه.

###### و أما السالکون مسلک الإدراک

فقولهم إن الشی ء إنما یدرک ما سواه لأنه متقدم علیه فی غایه القوه و الاستقامه فإن المعلوم بالذات هو الصوره الحاضره عند المدرک و قد علمت أن إدراک الشی ء هو وجوده للمدرک و وجود شی ء لشی ء لا یکون إلا بعلاقه ذاتیه بینهما و لیست العلاقه الذاتیه إلا العلیه و المعلولیه و لکن نسبه الصوره المدرکه إلی الذات العالمه نسبه المجعول إلی الجاعل لا نسبه الحلول و الانطباع کما علمت ذلک فی مباحث الوجود الذهنی و فی مباحث الإبصار و غیرهما.

###### و أما جعل بعضهم النفس من الجنس

الذی کان یراه المبدأ إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء فلعله أراد من المبدإ المبدأ القریب لتدبیر الأجسام و تصریفها فمن جعلها

1- و بها أول نار ذات ثلاث شعب لکونها فی الجسم و هو طویل عریض عمیق فالتعلق بعالم الطبیعه منشأ الاحتراق بتلک النار فی الآخره، س ره

ص: 252

نارا أراد بها ما مر ذکره- و من جعلها هواء فلعله أراد به الشوق و المحبه فإن النفس عین المحبه ثم التعبیر عن المبدإ الأول بالعشق مما شاع فی کلام العرفاء و للناس فیما یعشقون مذاهب و من جعلها ماء فأراد به عین ماء الحیاه الذی به حیاه کل شی ء ذی نفس- کما قال تعالی وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْ ءٍ حَیٍ و النفس حیاه الجسم کما أن العقل حیاه النفس و لهذا عبر بعض الأوائل عن العقل الکل بالعنصر الأول و جعله ماء و ربما کان المراد بالعنصر الأول الوجود الفائض منه تعالی علی الموجودات کلها علی الترتیب- و من سماها أرضا فلکونها فی ذاتها قابله للعلوم و الصور الإدراکیه الفائضه علیها من سماء العقل فالنفس القابله للصور العلمیه أرض الحقائق فی مرتبه کونها عقلا هیولانیا- فیفاض علیها المعارف العلمیه النازله من سماوات العقول الفعاله کما تنزل الأمطار التی بها یحیی الأرض بعد موتها و قد ورد فی الحدیث

: إن القلوب یحیی بالعلم کما یحیی الأرض بوابل السماء.

###### و من رأی أن المبادی هی الأعداد

و جعل النفس عددا أراد من العدد کما أراد أصحاب فیثاغورث و تأویل کلامهم [(1)](#content_note_252_1) أن المبدأ الأول واحد حقیقی و هو مبدأ الأشیاء کما أن الواحد العددی مبدأ الأعداد لکن المبدئیه و الثانویه و الثالثیه و العشریه فی هذه الأعداد الجسمانیه الکمیه لیست ذاتیه لهذه الوحدات فکل ما صار أولا یمکن له أن یصیر ثانیا و الثانی منها یجوز أن یکون أولا بخلاف المبدإ الأول تعالی فمبدئیته و أولیته عین ذاته و کذا ثانویه العقل الأول عین ذاته لا یتبدل و کذا مرتبه النفوس بعد مرتبه العقول فإطلاق العدد علی المبادی العقلیه و النفسیه من جهه ترتیبها فی الوجود ترتیبا لا یمکن تبدله فالعددیه فیها ذاتیه و فی غیرها عرضیه فهی الأعداد بالحقیقه

1- و یمکن تأویل آخر و هو أنه لما لم یکن للمبدإ الأول ماهیه وراء الوحده فهو الوحده القائمه بذاتها واحده صارت مبدأ الاثنین و هو العقل لأنه مرکب من ماهیه و وجود- و الاثنان صار مبدأ للثلاثه و هی النفس لأن لها وراء الوجود و الماهیه تعلقا بالماده تدبیریا- ثم صارت الثلاثه مبدأ الأربعه و هی الطبع لأن له وراء التعلق التدبیری و التصرف التسخیری تعلقا انطباعیا و إضافه حلولیه و إلی هنا تم المبادی الفاعلیه، س ره

ص: 253

کما أن الوحده و الأولیه ذاتیه للحق الأول و فیما سواه إضافیه فهو الواحد الحق- و ما سواه زوج ترکیبی.

###### و أما من رأی منهم أن الشی ء إنما یدرک شبیهه

و أن المدرک بالفعل شبیه بالمدرک فقوله حق و صواب و قد تکرر منا فی هذا الکتاب أن المدرک دائما من جنس المدرک فاللمس یدرک الملموسات و هو من جنسه و کذا الذوق یدرک المذوقات و هو من جنسه و النور البصری یدرک المبصرات و الخیال یدرک المتخیلات و الوهم یدرک الوهمیات و العقل للعقلیات و بالجمله کل قوه إدراکیه إذا تصور بصوره المدرک- یخرج ذاته من القوه إلی الفعل و لا شبهه [(1)](#content_note_253_1) فی أن القوه القریبه و الاستعداد القریب من الشی ء من جنس صوره ذلک الشی ء و فعلیته ثم إنک قد علمت بالبرهان القطعی- اتحاد العقل بالمعقولات و الحس بالمحسوسات و الاتحاد أشد من الشبه و علمت أن النفس إذا صارت عقلا تصیر کل الأشیاء و هی أیضا الآن تتحد بکل من الأشیاء التی تستحضرها فی ذاتها أعنی صور تلک الأشیاء لا أعیانها [(2)](#content_note_253_2) الخارجه عنها و لا یلزم من ذلک ترکیب النفس من تلک الأمور الخارجیه و لا من صورها أیضا بل کلما صارت النفس أکمل صارت أکثر جمعا للأشیاء و أشد بساطه إذ البسیط الحقیقی کل الأشیاء کما مر برهانه.

و أما قول الجامعین بین الأمرین الإدراک و الحرکه فإذا صح تأویل الکلام فی کل واحد منهما صح فی المجموع.

1- و الحاصل أن العقل بالقوه هیولی العقلیات و هو یناسبها و یجانسها و الحس بالقوه هیولی للمحسوسات فیناسبها کما أن الفضه ماده لما یصنع منها و یناسبها و کذا الذهب و الحدید و غیرها، س ره

2- و کما أن لیس المراد اتحاد المدرک مع المدرک بالعرض بل مع المدرک بالذات کذلک لیس المراد اتحاده مع مفاهیم المدرکات بالذات التی هی بالحمل الأولی هی- و لهذا لا یلزم الترکیب و التکثیر بل مع وجودها أی الکل موجوده بوجود النفس ثم إذا اتحد المعقولات المفصله بالوجود الظهوری للعقل لا یتجافی عن مقامه الشامخ ثم لها اتحادیه فی مقام عقله البسیط الإجمالی بنحو أعلی و أبسط هکذا ینبغی أن یفهم هذا المقام، س ره

ص: 254

و أما المعتبرون أمر الحیاه فی سلوک معرفه النفس فمن قال إن النفس حراره غریزیه فالحار الغریزی قد ثبت أنها جوهر سماوی منبعث فی البدن عن النفس و تفعل النفس به الأفعال الطبیعیه و النباتیه و الحیوانیه و هذا الجوهر الحار هو الروح الحیوانی- و هو عندنا بسیط [(1)](#content_note_254_1) غیر مرکب من الأسطقسات و قد مر أنه خلیفه النفس و متصل بها.

###### و من قال إنها بروده

فلعله تجوز بها عن کیفیه حالها و علمها الیقینی أو راحه البدن بها و سلامته عن الآفات ما دامت النفس حافظه للمزاج.

###### و أما من قال إنها الدم

فالدم لکونه مرکب الروح البخاری و هو یجری فی کل البدن و بتوسطه تسری الحیاه فی الأعضاء فأطلق اسم النفس علیه إما من باب الاشتراک أو التجوز و إطلاق النفس علی الدم شائع فی هذا الزمان أیضا.

###### و أما من قال إن النفس تألیف

أراد به المؤلف بالکسر لأنها یؤلف بین عناصر البدن و أجزائها علی نسبه وفقیه فیها أحدیه الجمع أو أراد به المؤلف بالفتح لأن جوهرها مؤلف من معان و صفات علی نسبه معنویه شریفه نوریه ینشأ [(2)](#content_note_254_2) منها النسبه الاعتدالیه

1- هذا خلاف ما عند الحکماء و لا سیما الطبیعیین حیث قالوا إن الروح البخاری یتکون من لطیف الأخلاط و الأعضاء من کثیفها فهو من الأسطقسات و لکن ما ذکره قده هنا نظیر ما ذکره فی أمر الغذاء من أنها من عالم النفس أو أنه الطبیعه المجبوله علی طاعه النفس غیر الطبیعه التی ربما تتعصی و بها یقع الإعیاء مثلا کما قال فی الشواهد و غیره فیکون المراد به ما ذکره قبیل ذلک أن المراد بالنار حراره جوهریه تصرف فی الأجسام بالإحاله و التحلیل و هی الطبیعه، س ره

2- فالنفس فی مقام العاقله تغتذی بالمعقولات و تتقوی بها فإذا وقع ظلها فی البدن- صار تغذیته بالجسمانیات و تقویا لها بها و ینمو مقدارها إلی الملإ الأعلی حتی تقوم بأحسن تقویم فی مقام الحضور لدی القیوم المحیط فإذا وقع ظلها علی البدن صار تنمیه حسیه و حرکه کمیه فی أحسن تقویم صوری بهی و تجعل کل نفس شبیهه بنفسها علما و خلقا و عملا استخلافا معنویا و استبقاء نوریا فإذا وقع ظلها علی البدن صار استیلادا بالمولده صوریا و استخلافا جسمانیا و استبقاء نوعیا و هکذا جمیع ما فی البدن ظلال حسیه لهیئات نوریه فی النفس بل موجودات العالم الأدنی طرا ظلال العالم الأعلی کما مر فی مبحث المثل النوریه، س ره

ص: 255

المزاجیه فی البدن و هذه کأنها ظل لها و حکایه عنها فإن جمیع ما یوجد فی العالم الأدنی الطبیعی من الصور و أشکالها و أحوالها توجد نظائرها فی العالم الأعلی علی وجه أشرف و أعلی.

###### و أما قول من قال إنها هو الإله

فلعله أراد به الفناء فی التوحید الذی نقل عن أکابر الصوفیه لا المعنی الذی ادعاه الفراعنه و الملاحده تعالی عما یقوله الملحدون.

###### و أما من قال إنه تعالی فی کل شی ء بحسبه

و یکون فی شی ء طبعا و فی شی ء عقلا فلست [(1)](#content_note_255_1) أصحح کلامه حذرا عن سوء الأدب لکنی أقول النفس الإنسانیه فی شی ء طبع و فی شی ء حس و فی شی ء خیال و فی شی ء عقل فهی الجوهر العاقل المتخیل السمیع البصیر الشام الذائق اللامس الغاذی النامی المولد و هی مع ذلک جوهر بسیط غیر منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا و صفه و خلیفه له فی هذا العالم ثم فی العالم الأعلی و جعل معرفتها سببا لمعرفته تعالی فهذا ما تیسر لنا فی تأویل رموزهم- و إظهار کنوزهم.

###### ثم إن فی ما ذکره الشیخ فی مناقضه کلامهم بعض مناقشات

اشاره

و أبحاث نرید أن نشیر إلیها.

الأول فی قوله أما الذین تعلقوا بالحرکه

فأول ما یلزمهم من المحال أنهم نسبوا السکون إلی النفس فإن کان تحرکها عله للتحریک فلم یخل تسکینها إما أن یصدر عنها و هی متحرکه بحالها فیکون نسبه تحرکها بذاتها إلی التحریک و التسکین واحده إلی آخره فإنا نقول التحریک البدنی الذی ینسب إلی تحریک النفس لیس المراد به هذا

1- قد مر أن للوجود ثلاث مراتب الوجود الحق و الوجود المطلق و الوجود المقید الوجود الحق هو الله و المطلق فعله و المقید أثره و ذلک المطلق فی کل بحسبه فهو فی العقل عقل و فی النفس نفس و فی الطبع طبع و فی ذاته لا جوهر و لا عرض فما قالوا إنما هو فی فعله تعالی و لکن لما کان فعله أمره و کلمته و نوره- کان من صقعه و لیس شیئا علی حیاله تفوهوا بما تفوهوا و لکن الأدب فی حفظ المراتب و العدل وضع کل شی ء فی موضعه فبالعدل قامت السماوات و الأرضون، س ره

ص: 256

التحریک المکانی الإرادی الذی ینبعث من النفس بواسطه دواع خارجیه و أمور لاحقه- و أسباب معده للحرکه الإرادیه من مکان إلی مکان جلبا للنفع أو الملائم و دفعا للضار أو المؤلم إنما المراد بذلک التحریک ما یقع به حرکات الاستحالیه الطبیعیه التی یقع بها التغذیه و التنمیه و النضج و الإحاله و غیرها مما لا یخلو بدن الحیوان عنها لحظه- و هی حرکه الحیاه و مقابلها سکون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن- ففاعلیه النفس لهذه الحرکه اللازمه للحیاه الحیوانیه ذاتیه و أما فاعلیتها للحرکات الإرادیه فهی أمر عرضی بمشارکه الأسباب الخارجیه و نسبه هذه إلی تلک کنسبه الکتابه إلی تصویر الأعضاء و کنسبه طبخ الطعام فی القدر إلی هضم الغذاء فی المعده- و بالجمله هذا التحریک لازم لا ینقطع من النفس ما دام البدن حیا و لا ینتهی إلی تسکین ما دامت النفس نفسا و البدن بدنا.

و الثانی فی قوله فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرک إلا من محرک

و أنه لیس شی ء متحرکا من ذاته.

أقول حق أن کل متحرک یحتاج إلی محرک غیره لکن قد مر أن کل ما یتحرک فی مقوله من المقولات الأربع العرضیه یحتاج إلی محرک یفید لها الحرکه- و کل ما یتحرک فی مقوله الجوهر کالطبیعه المتجدده الوجود فیحتاج إلی جاعل یجعلها متحرکا [(1)](#content_note_256_1) و قد مر الفرق بین عوارض الوجود و عوارض الماهیه و کذا بین اختلاف الجهتین فی الخارج کما فی القوه و الفعل و بین اختلافها بحسب التحلیل الذهنی کما فی الوجود و الماهیه و الحرکه فیما یتحرک لذاته هی نحو وجوده و المحتاج فی الوجود إلی الجاعل یحتاج إلی جاعل یفید ذاته لا إلی جاعل یصفه بالوجود إذ الوجود لیس وصفا زائدا علی الماهیه خارجا بل ذهنا و علی أی [(2)](#content_note_256_2) الوجهین فحاجه کل متحرک إلی

1- حال لا مفعول ثان، س ره

2- أی علی الحرکه العرضیه و الحرکه الجوهریه فکل متحرک یحتاج إلی محرک غیره کما هو مقرر فی موضعه لکن فی الحرکه الجوهریه یحتاج إلی المحرک بمعنی المفید لوجود ذلک المحرک و لکن إذا جعل ذلک الوجود جعله حال کونها متحرکا بجعل واحد- لا أنه جعله موجودا ثم جعله بجعل آخر متحرکا إذ قد علمت أن الحرکه من عوارض ماهیته لا وجوده لأن الحرکه فی المتحرک بذاته الجوهریه و شیئیته الوجودیه نحو وجوده- و فی الحرکه العرضیه یحتاج إلی المحرک بمعنی المفید له الحرکه فإن المحرکه هنا عرضیه معلله بخلافها ثم فالجاعل جعل هنا وجود المتحرک ثم جعله بجعل آخر متحرکا و کذا انتهاء المتحرکات إلی محرک غیر متحرک ثابت و لکن فی موضع بمعنی مفید وجوده متحرکا و فی موضع بمعنی مفید حرکته و فی بعض النسخ غیر ثابت و الضمیر غیر ثابت- و هو لا یلائم أول الکلام و لا قوله أی الوجهین إذ علی وجه واحد و هو الحرکه الجوهریه- الاحتیاج إلی المحرک المفید للحرکه غیر ثابت لکونها ذاتیه مع أن هذه القاعده ثابته- و علیها یبتنی إثبات الواجب من مسلک الحرکه لکن الصحیح علی أی الوجهین ثابته، س ره

ص: 257

محرک غیره ثابت و کذا انتهاء المتحرکات إلی محرک غیر متحرک.

الثالث أن قوله هذه الحرکه لا یخلو إما أن یکون مکانیه أو کمیه أو کیفیه

أو غیر ذلک إلی آخره.

مدفوع بأن هذه الحرکه خارجه عن الأقسام المذکوره لأنها حرکه جوهریه اشتدادیه و لم یقم برهان فی نفی الاشتداد الجوهری و ما ذکره الشیخ فی إبطاله قد مر بیان ضعفه و وهنه.

الرابع أن قوله و أما الحرکه علی سبیل الاستحاله

الرابع أن قوله و أما الحرکه علی [(1)](#content_note_257_1) سبیل الاستحاله

فإما أن تکون حرکه عن کونها نفسا فیکون إذا تحرکت لا تکون نفسا و إما حرکه فی عرض من الأعراض- فأول ذلک أن لا یکون تحرکها من نحو تحریکها إلی آخره.

أقول فیه إن الشیخ قد خلط فی کل موضع أراد إبطال الاستحاله فی الجوهر بین الوجود [(2)](#content_note_257_2) و الماهیه و جعل الحرکه الکونیه عباره عن خروج الشی ء فی کل آن

1- هذا من باب عموم المجاز الذی هو مصطلح علماء المنقول فإن الاستحاله هی الحرکه الکیفیه و أما الجوهریه فتسمی بالتکوین کما سبق فی السفر الأول، س ره

2- و إلا فالحرکه فی الجوهر معناها أنه سیال الوجود لا أنه سیال الماهیه- فالطبیعه مثلا ماهیتها ثابته و هویتها سیاله نعم لیس السیلان وجودا آخر طارئا علی هویتها کما فی الحرکات العرضیه حتی تکون الطبیعه ثابته الماهیه و الهویه جمیعا و یصیر السیلان من عوارض الوجود لا من عوارض الماهیه و یتحقق فی عالم الملک هویه ثابته- حتی ینافی حدوثه الذاتی و تجدده الجوهری بشراشره سماواته و أرضیاته بسائطه و مرکباته کما نطقت به الشرائع الحقه و بتجدد هویه الجوهر و وجوده و ثبات ماهیته- بل لإثباتها و لا لإثباتها یجمع بین القولین من تجدد الجوهر و عدم تجدده، س ره

ص: 258

إلی ماهیه أخری بالفعل و لیس الأمر کذلک فإن الأشد و الأضعف و إن کانا متبائنین فی النوعیه لکن تباینهما بالماهیه عند ما کان الوجود حاصلا لهما بالفعل و أما عند الحرکه الاشتدادیه فللکل [(1)](#content_note_258_1) وجود واحد شخصی زمانی له ماهیه واحده لها فی کل آن مفروض حد من الوجود بالقوه القریبه من الفعل کما مر بیانه فالحرکه فی الأکوان الحیوانیه مثلا لا یستلزم إلا خروج المتحرک من کون حیوانی إلی کون آخر حیوانی لا خروج الحیوانی من الحیوانیه إلی غیرها کالفلکیه مثلا إذ کل ما یقبل الأشد و الأضعف یجوز فیه الاشتداد و التضعیف و مقوله الجوهر عندنا کمقوله الکیف فی أنه یقبلهما فجاز [(2)](#content_note_258_2) لبعض أنواعه المتعلقه بالمواد حرکات الاستحاله الجوهریه فکما أن الاشتداد لا یخرج السواد إلی غیر السواد بل یخرجه من نوع منه إلی نوع آخر أو من شخص فقط إلی شخص آخر إما بالقوه کما فی أوساط الحرکه أو بالفعل کما فی انتهاء الحرکه فکذلک [(3)](#content_note_258_3) لا یخرج الجوهر إلی مقوله أخری و لا إلی جنس آخر غیر ما کان إلا فی حرکات کثیره یؤدی بالمتحرک إلی غیر جنسه کالسواد فی تضعفه حتی یخرج من جنسه

1- کون وجود الکل شخصیا زمانیا لأجل أن یتحقق الخروج من وجود إلی وجود تدریجا فیصدق الحرکه و لو لا أن لهذا الوجود الشخصی عرضا زمانیا لما صدقت الحرکه و أما وحده ماهیته فهی کوحده ماهیه الإنسان المرکبه من الجوهر و القابل للأبعاد و النامی و غیرها فإنها غیر متحصلات فی صراط الإنسان حتی ینافی وحده ماهیته و إن کانت متحصله حیث وجدت بوجودات متفرقه، س ره

2- کالطبائع السیاله بخلاف الجواهر المفارقه إذ لا سیلان فی جواهرها و لا حاله منتظره لهویاتها و لا حدوث تجددی لها لکونها من صقع الربوبیه التی استأثر لها الثبات و القدم فلا تمکن فی ثبوتها و ثباتها التجدد و العدم، س ره

3- أی الجوهر الذی هو الجنس العالی لا یخرج إلی جنس عال آخر و لا الجوهر النوعی الإضافی إلی نوع إضافی آخر و یحتمل أن یراد بالجنس معناه اللغوی، س ره

ص: 259

إلی غیر جنسه و کالإنسان فی استکمالات نفسه حتی یصیر ملکا من الملائکه أو فی اعوجاجاته و تنقصاته حتی یصیر شیطانا أو بهیمه ثم إن نفسیه النفس و إن کانت إضافه وجودیه لها إلی البدن فلا یلزم من حرکتها علی الإطلاق لا کونها نفسا.

و أما ما ذکر أن حرکه النفس إذا کانت فی عرض من الأعراض یلزم أن لا یکون تحرکها من نحو تحریکها فلأحد أن یقول إنهم لم یدعوا إلا أن المحرک للشی ء المنفعل القابل للحرکه لا بد و أن یتحرک فی ذاته و ذلک لا یستلزم أن یکون حرکه المتحرک من نحو حرکه المحرک و لم یدعه أحد و فی کثیر من الأشیاء التی یحرک شیئا- بأن یتحرک نری الأمر علی خلاف ما ذکره فالتحریکات السماویه الصادره من نفوسها فی أجرامها وضعیه و هی تابعه لحرکاتها النفسانیه الإرادیه کما اعترف به الشیخ فی التعلیقات و غیرها فأی محال یلزم فی أن یکون تحریکات من النفس فی البدن بالإحاله و غیرها و هی تابعه لحرکاتها الوجودیه أو الإرادیه.

الخامس أن قوله ثم من المحال ما قالوه من أن الشی ء یجب أن یکون مبدأ حتی یعلم ما وراه

فإنا نعلم و ندرک بأنفسنا أشیاء لسنا بمباد لها إلخ.

أقول فیه إن المراد من المعلوم هو الصوره الحاضره عند المدرک القائمه المحفوظه بحفظه إیاها و لا شک أن النفس مبدأ فاعلی للصور الموجوده فی قواها و مدارکها و أما الصور العقلیه المدرکه للنفس فإن النفس فی الابتداء عند کونها عقلا هیولانیا مبدأ قابلی لها و إذا صارت متصله بالعقل الفعال کانت فاعله حافظه إیاها و الشیخ قد ذکر فی کتاب المبدإ و المعاد فی فصل ذکر فیه أن العقل الهیولانی بالقوه عالم عقلی أن القوه العقلیه تجرد الصوره عن الماده فتکون خالقه و فاعله للصور المعقوله و قابله لها [(1)](#content_note_259_1) معا و قال فی فصل آخر منه إن القوه العقلیه تعمل فی المحسوس عملا تجعله معقولا

1- القابلیه عند کونها عقلا هیولانیا و الفاعلیه عند کونها متصله بالعقل الفعال- کما قال المصنف قدس سره أو المراد القابلیه بمعنی الموصوفیه و علی أی تقدیر فلا یلزم کون شی ء واحد قابلا و فاعلا، س ره

ص: 260

### الباب السادس فی بیان تجرد النفس الناطقه الإنسانیه تجردا تاما عقلیا و کیفیه حدوثها و فیه فصول

#### فصل (1) فی أن النفس الناطقه لیست بجسم و لا مقدار و لا منطبعه فی مقدار و فیه حجج

##### الأولی أن لها أن تدرک الکلیات و الطبائع الکلیه

###### اشاره

من حیث عمومها و کلیتها و الکلی بما هو کلی أی طبیعه عامه لا یمکن أن یحل جسما و لا أن ینطبع فی طرف منقسم أو غیر منقسم منه أما أنه لا یمکن أن یوجد فی طرف غیر منقسم منه- فلأن النقطه یمتنع أن یکون محلا لصوره عقلیه فلأنها لا تخلو إما أن یکون لها تمیز- عن الشی ء الذی هی نهایته أو لا یکون فإن لم یکن امتنع حصول الصوره المعقوله فیها- دون المحل الذی هی طرفه بل کما أن النقطه طرف ذاتی له فکذلک إنما یجوز أن یحل فیها طرف شی ء حال فی ذلک المقدار و یکون کما أن الحال یتقدر بذلک المقدار بالعرض فکذلک تناهیه بطرفه بتناهی المحل بها بالعرض و إن کان لها تمیز عن ذلک المقدار فی الوجود فهو محال و إلا لکانت النقطه منقسمه کما بین فی موضعه.

و اعترض هاهنا بأن عدم التمیز فی النقطه عن المحل و إن کان مسلما لکن لا نسلم أنه لا یحل فیها إلا نهایه ما یحل فی ذلک المقدار فإن ما ذکرتم منقوض بالألوان- و الأضواء الحاصله فی السطوح دون الأعماق و کذا حال المماسه و الملاقاه.

و الجواب أن السطح له اعتباران اعتبار أنه نهایه للجسم و اعتبار أنه مقدار منقسم فی جهتین فقبوله الألوان و الأضواء و غیرهما من جهه أنه عباره عن امتدادی الجسم- لا من جهه أنه نهایه له.

ص: 261

و أیضا لا بد فی قابلیه الشی ء أن یکون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتی یقبل کیفیه أو صفه و لیس للنهایه بما هی نهایه اختلاف قوه أو حاله استعدادیه فی القابلیه- فلو کان للنقطه مثلا إمکان أن یقبل صوره عقلیه لکانت دائمه القبول لها لعدم تجدد حاله فیها فرضا فکان المقبول حاصلا فیها أبدا إذ المبدأ دائم الفیض فلا یتراخی فیضه إلا لعدم صلوح القابل و المفروض أن الصلوح و الاستعداد حاصل لها من حیث ذاتها فلزم من ذلک أن یکون جمیع الأجسام ذوات النقطه عاقله و وجب أن یکون العاقل عند موته عاقلا- لوجود قابل العاقلیه فیه فالتالی باطل فالمقدم کذلک و أما أنه یمتنع أن تحل الصوره المعقوله من الجسم شیئا منقسما فهو أن کل مقدار منقسم أبدا و الحال فی المنقسم منقسم- فیلزم أن یکون الصوره العقلیه منقسمه أبدا لا یقف إلی حد ینتهی القسمه إلیه

###### و ذلک [کون الصوره العقلیه منقسمه أبدا] محال بوجوه

أحدها أنها لو انقسمت لکان انقسامها إلی جزءین متشابهین أو جزءین مختلفین

و الأول محال.

أما أولا فلأن کل واحد من الجزءین یجب أن یکون مخالفا بوجه لکله لامتناع کون الکل مساویا لجزئه من جمیع الوجوه و تلک المخالفه لیست بحسب الحقیقه و لوازمها- و إلا لم یکن الانقسام إلی جزءین متشابهین فإذن المخالفه بشی ء من العوارض المادیه مثل المقدار و الشکل فلا یکون الصوره المعقوله مجرده هذا خلف.

و أما ثانیا فلأن ذلک الانقسام إما أن یکون شرطا لکون الصوره معقوله أو لا یکون- فعلی [(1)](#content_note_261_1) الأول وجب أن یکون الجزءان متخالفین للکل لوجوب مباینه الکل للجزء.

و أیضا فقبل ورود القسمه وجب أن لا تکون معقوله لفقدان الشرط.

1- لأنهما معقولان لتحقق شرط المعقولیه و الکل لیس معقولا لفقده فهذا وجه المخالفه و ما ذکره من وجوب مباینه الکل للجزء محمول علیه أی الکل قبل الانقسام و الجزء بعده بجعل اللام فی الکل و الجزء للعهد لا للجنس أو الاستغراق حتی یقال لا مباینه فی الکل و الجزء المقداریین إلا بالهویه وجه آخر أن یراد المخالفه بالهویه و العوارض الغیر اللازمه و حینئذ اشتراط المعقولیه بالانقسام اشتراط الشی ء بنقیضه، س ره

ص: 262

و أیضا الشی ء الذی هذا حاله یجب أن یکون [(1)](#content_note_262_1) منقسما و لیس کل معقول کذلک- و إن لم یکن ذلک الانقسام شرطا فیکون تلک الصوره العقلیه عند فرض الانقسام مغشاه بعوارض غریبه من جمع و تفریق و یکون فی أقل من ذلک المحل کفایه لماهیه تلک الصوره- لأن جزء [(2)](#content_note_262_2) تلک الماهیه مساویه لکلها فی الماهیه و محل الجزء جزء المحل فیکون کل الصوره ممکن الحلول فی بعض محلها فیکون حلولها فی ذلک المحل عارضا غریبا و الکلام فی الصوره المجرده هذا خلف.

فإن قلت أ لیست الصوره العقلیه قد تنقسم إلی أقسام متشابهه بإضافه زوائد کلیه- مثل المعنی الجنسی کالحیوان فإنه تنقسم إلی حصص کحصه الإنسان و حصه الفرس منه- و الحصتان غیر مختلفتین بالماهیه فإن حیوانیه الفرس بشرط التجرید عن الصهالیه مساویه لحیوانیه الإنسان بشرط التجرید عن الناطقیه فی النوع و الحقیقه فقد وقع انقسام الکلی إلی أقسام متشابهه مع أن [(3)](#content_note_262_3) تلک الأجزاء لیست ذوات المقادیر و الأشکال الجزئیه- فیقال هذا غیر ذلک و هذا جائز لأنه بإلحاق کلی بکلی بل هذا [(4)](#content_note_262_4) ترکیب و ذاک

1- أی معقولیته مشروطه بالانقسام یجب أن یقبل الانقسام و لیس کل معقول کذلک لمکان البسائط المعقوله، س ره

2- فإن جزء المقدار جزئی منه و الجزئی حامل لنوعه بالتمام ثم إنه یمکن جعل هذا أعنی قوله و یکون فی أقل إلخ مع قوله و محل الجزء جزء المحل إلخ وجها واحدا و المحذور لزوم العارض الغریب المذکور و یمکن جعلهما وجهین بجعل المحذور فی الأول لزوم الخلف من وجهین آخرین أحدهما أن ما فرض صوره الشی ء- لم یکن بتمامها صوره له و یلزم الغناء عن ذاتی الشی ء و ثانیهما أن ما فرض مجردا- کان ملحوقا للعارض الغریب من حیث إنه إذا کان فی الأقل کفایه و هکذا فی کل أقل من أقل کانت الصوره معقوله أبدا مع ما لا دخل له فی تتمیم معقولیتها فهی دائما مغشاه بأمر غریب عن حقیقتها، س ره

3- غرض السائل أنه وقع فی الاستدلال مغالطه من باب إیهام الانعکاس فإن کل انقسام إلی أجزاء مقداریه انقسام إلی أجزاء متشابهه و لیس کل انقسام إلی أجزاء متشابهه انقساما إلی أجزاء مقداریه کالکلی و حصصه، س ره

4- هذا مع قوله و بالجمله إلخ الذی هو عباره أخری له ملاک الجواب و أما قوله مثلا إلحاق الناطق إلخ فیرد علیه أنه مع تصریح السائل بعدم الاختلاف بین الحیوانیتین المجردتین عن الصهالیه و الناطقیه کیف یمکن دعوی الاختلاف بلا بینه مع تنصیص القوم أیضا أن المضاف إلیه خارج عن الحصه و أن الحصص متماثله و الجواب أن مراده قدس سره الإشاره إلی جواب آخر فی ذیل بیان الترکیب و هو أن التحصیص لیس تجزیه حقیقیه خارجیه کالتجزیه إلی الأجزاء الخارجیه المقداریه إذ الکلی الطبیعی مطلقا لا وجود له منعزلا عن الخصوصیات و المختلفات و لا سیما الأجناس و خصوصا جنس الأجناس المبهمه بذواتها المتحصله بالتحصلات المتباینه فی الخارج و لهذا یقال فی تعریف الجنس هو المقول علی الکثره المختلفه الحقائق و النوع و إن کان مقولا علی الکثره المتفقه إلا أنه فی العقل طبیعه تامه متحصله أو فی عالم العقول بناء علی القول بالمثل الأفلاطونیه و هناک منحصر فی فرد و بالجمله لیس التحصیص تجزیه و تکثیرا خارجیا إذ لا مقسم فی الخارج واحدا بالعدد فلا أقسام بما هی أقسام. إن قلت الکلام فی الموجود فی العقل و الحصص المتماثله موجوده فیه. قلت لا تکثر فی العقل أیضا إلا بالاعتبار و یرشدک إلیه قولهم لا تفاوت بین الکلی و الحصه إلا بالاعتبار و علی تقدیر التکثر لیس تجزیا و علی تقدیر التجزی کان الأجزاء متقدره إذ الکلام علی تقدیر تقدر العقل، س ره

ص: 263

تجزیه مثلا إلحاق الناطق بالحیوان الذی هو حصه الإنسان یجعله مخالفا للحیوان الذی هو حصه الفرس و قسمه الکل إلی الجزء یوجب مساواتهما فلو کان أجزاء الصوره العقلیه کأفرادها و جزئیاتها لزم أن یکون کلیه تلک الصوره مخالفه لکل واحد من أجزائها فلم تکن القسمه مقداریه و المفروض أنها مقداریه هذا خلف و بالجمله فانقسام الحیوان إلی الإنسان و الفرس و غیرهما قسمه الکلی إلی الجزئیات و هی عباره عن ضم قیود متخالفه إلی المقسم و القسمه المفروضه فی الصوره العقلیه قسمه الکل إلی الأجزاء و بینهما فرق ظاهر و أما أنه یمتنع انقسام هذه الصوره إلی جزءین مختلفین فذلک لأنها لو انقسمت إلی أجزاء مختلفه المعانی لکانت تلک الأجزاء لا محاله هی الأجناس و الفصول- لکن الأجزاء المفروضه فی الصوره العقلیه بحسب الأجزاء التی یمکن فرضها فی الجسم غیر متناهیه فیلزم أن تکون تلک الأجزاء المقومه التی هی الأجناس و الفصول لتلک الصوره غیر متناهیه و هو محال.

و أیضا فلأن کل کثره فإن الواحد و المتناهی فیها موجود فلو کان هناک أجزاء

ص: 264

غیر متناهیه لکان لکل واحد منها ماهیه بسیطه فلا یکون ذلک الجزء البسیط ممکن الانقسام إلی جزءین مختلفی الماهیه و أیضا فبتقدیر أن تکون تلک الصوره مرکبه من مقومات غیر متناهیه و لکل واحد منها محل من الجسم غیر ما حله الآخر فیلزم أن یکون للجسم أجزاء غیر متناهیه بالفعل و ذلک أیضا محال.

و أیضا إذا فرضنا قسمه فوقع الفصل فی جانب و الجنس فی جانب ثم إذا فرضنا القسمه علی نحو آخر فلا یخلو إما أن یقع فی کل جانب نصف فصل و نصف جنس فیکون ذلک انقساما إلی جزءین متشابهین و قد مر إبطاله أو یوجب انتقال الجنس و الفصل- إلی القسمین المفروضین ثانیا فیلزم أن یکون [(1)](#content_note_264_1) مجرد الفرض یوجب تغیر مکان أجزاء الصوره العقلیه و یکون محالها و مواضعها بحسب إرادات المریدین و فرض الفارضین.

الوجه الثانی فی امتناع القسمه علی الصوره العقلیه

أن نقول لکل شی ء حقیقه هو بها هو و تلک الحقیقه لا محاله واحده و هی غیر قابله للقسمه أصلا فإن القابله للقسمه یجب أن تبقی مع القسمه و العشره من حیث إنها عشره لا تبقی مع الانقسام فإن الخمسه لیست جزءا للعشره بما هی نوع من الأنواع العددیه بل هی جزء من کثره الوحدات- و لیست للعشره بما هی حقیقه واحده جزءا فإذا انقسمت العشره و حصلت الخمستان فهما جزءان للعشره بما هی کثیره لا بما هی واحده و الکثره فیها بالنسبه إلی المعدود لا بالنسبه إلی نفسها فإن العشره من الناس کثره للواحد من الناس و وحده لنفسها فلها صوره واحده غیر قابله للقسمه إذا ثبت ذلک فنقول العلم المتعلق بهذه الماهیات المجرده إن کان حالا فی محل منقسم یلزم من انقسام محله انقسامه و من انقسامه انقسام ما هو صورته لکن المعلوم غیر منقسم أو مأخوذ بما هو غیر منقسم هذا خلف.

أقول هذا تقریر هذا البرهان علی الوجهین المذکورین فی کتب القوم و عندهم أنه من أقوی البراهین الداله علی تجرد النفوس المدرکه للمعانی الکلیه و هی جمیع النفوس البشریه و قد سبق منا أن التجرد العقلی [(2)](#content_note_264_2) غیر حاصل لجمیع النفوس البشریه و عندی

1- و یلزم أیضا انتقال العرض من موضوع إلی موضوع، س ره

2- نعم التجرد العقلی التام و إن لیس لهؤلاء بالفعل إلا أن لهم قوه قریبه من التعقل فإذا شملتهم العنایه و ألقی علیهم الصوره العقلیه الحقیقه لا بد أن یکونوا قابلین- لأن العطیات بقدر القابلیات فلا بد أن یکون فیهم لطیفه، س ره

ص: 265

أن هذا البرهان غیر جار فی کل نفس بل إنما یدل علی تجرد العاقله للصوره التی هی معقوله بالفعل فی نفس الأمر سواء کانت بحسب ذاتها المقتضیه للتجرد أو بحسب تجرید مجرد و نزع منزع ینزع معقولها من محسوسها و تلک النفس هی التی خرجت من حد العقل بالقوه و العقل الاستعدادی إلی حد العقل بالفعل و المعقول بالفعل و هذا العقل یوجد فی بعض أفراد الناس دون الجمیع و ذلک لأن الذی یدرکه أکثر الناس من الطبائع الکلیه وجودها فی أذهانهم یجری مجری وجود الکلیات الطبیعیه فی الخارج فی جزئیاتها المادیه کالحیوان بما هو حیوان فإن ماهیته موجوده فی الخارج بعین وجود الأشخاص و لها اعتبار لا یکون بذلک الاعتبار متخصصا بمکان معین و وضع خاص و لا أیضا من حیث ماهیته المشترکه بقابل للقسمه المقداریه الجزئیه و کذلک إذا وجدت ماهیته فی ذهن أکثر الناس- فإنها توجد تلک الماهیه بعین وجود صوره متخیله لکن للذهن أن یعتبرها بوجوه من الاعتبار فهی من حیث کونها صوره شخصیه موجوده فی قوه إدراکیه جزئیه تکون جزئیه متخیله و من حیث اعتبارها بما هی هی أی بما هی حیوان بلا اشتراط قید آخر لا یکون متخیله و لا محسوسه و لا معقوله أیضا لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود و إن کانت موجوده فی الواقع بوجود ما تتحد به من الصوره و من حیث اعتبارها [(1)](#content_note_265_1) مشترکه بین

1- أی من حیث اعتبار شیئیه الماهیه فإن اعتبار شیئیه الوجود العقلی فی الکلیه- و أن هذا الوجود لاستواء نسبته إلی جمیع الأفراد مناط الکلیه و الاشتراک کما سیأتی- فشی ء لا یفهمه بعض الخواص فضلا عن العوام فالاشتراک الذی یفهمونه صدق مفهوم مجمل غیر مبین عندهم ذاتیه و عرضیه علیها بل مناسبتها فی بعض الآثار الحسیه بل إذا سمعوا کلیا تصوروا بأوهامهم و خیالاتهم مقدارا ممتدا و غطاء منبسطا علی الأفراد- کما إذا سمعوا النور المحیط الوجودی تخیلوا شعاعا عرضیا ممتدا مع أنه لا کم و لا کیف للکلیات فی ذاتها فکیف لحقیقه الوجود و هذا لغلبه أحکام الصوره علیهم- و قاهریه القوی الجزئیه علی عقولهم التی بالقوه فی العلمیات فهذه التصویرات أغذیه خیالاتهم و أقواتها لا تتقوم بدونها و أما الخواص فهم إن وقعوا فی هذه التمثیلات بغته بحسب نشأه خیالهم فلکون قواهم مرتاضه فی النظریات أو فی العملیات رجموها و ردوا أحکامها و تدارکوها بالأحکام العقلیه و التجرد الذی یفهمونه إما أمر سلبی محض أو أن یرتقوا قلیلا فتخلیه شیئیه الماهیه عن جمیع العوارض کالماهیه المجرده التی فهم بعض الحکماء من المثل المجرده حاشا القائل بها عن ذلک، س ره

ص: 266

کثیرین تکون معقوله مجرده فحینئذ نقول إن الحاصل فی الذهن من طبیعه الحیوان- لیس بالفعل صوره مجرده وجودها فی نفسها وجود تجردی کوجود المفارقات حتی یلزم أن یکون محلها أیضا مجردا بل الموجود منها فی الذهن شی ء له اعتبارات یکون بحسب بعضها جزئیا و بحسب بعضها کلیا و بحسب بعضها مطلقا [(1)](#content_note_266_1) و کذلک الصوره الخارجیه من تلک الماهیه و نحن لا نسلم أن کل واحد من أفراد الناس یمکنه ملاحظه هذه الاعتبارات- أو یمکن لنفسه أو یتصور أمرا ذهنیا من الجهه التی هو بها کلی مشترک بین کثیرین- مجرد عن الخصوصیات و القیود الجزئیه و کذلک نقول إیرادا [(2)](#content_note_266_2) علی الوجه الثانی

1- غیر خفی أن لازم کلامه رحمه الله أن الذی یمکن أن یدرکه الإنسان إدراکا علی ثلاثه أقسام المفهوم الجزئی المدرک بحس أو خیال و الکلی بالمعنی الذی ذکره و المطلق المبهم الذی یظهر فی الذهن بنوع من الاعتبار و لا شک أن القوم إنما یعنون بالمفهوم الکلی هذا القسم الثالث و یقیمون البرهان علی تجرده- و تجرد النفس التی تدرکه و علی هذا فلازم کلامه ره منع التجرد العقلی لهذا النوع من المفاهیم التی یسمونها کلیه فی المنطق و الفلسفه و هی تصدق بنفسها علی کثیرین- مع تجردها عن لوازم الشخصیه و لا شی ء من الأمور المادیه و الخیالیه علی هذا الوصف- و لا سبیل إلی منع وجودها فی أذهاننا و لا إلی منع أن یکون هذا الاعتبار فی نفس الأمر فالحق أن إدراکها علی ما لها من الوصف یوجب التجرد غیر أن التجرد علی أنحاء مختلفه من القوه و الضعف و الذی ذکره ره إنما هو التجرد التام أو ما یقرب منه، ط مد

2- سبک الوجه الثانی الترقی من الأدنی فقالوا أبعد الأشیاء عن الوحده العدد- و مع هذا لا یقبل القسمه ثم ترقوا إلی الحقائق الخارجیه الأخری ثم إلی الصور العقلیه فقبول العشره القسمه لا ینثلم به عدم قبول البواقی سیما الصور العقلیه مع أن قبول القسمه فی العشره باعتبار جنسها الذی هو الکثره کما أن قبول القسمه فی الأشیاء الخارجیه باعتبار مادتها أ لا تری أنهم خصوا قبول القسمه فی الکم بالوهمیه- فإن الفکیه تعدم المقدار و الهیولی تقبلها و لو کانت العشره عین الکثره کانت عین غیرها کالألف لأن جمیعها هو الکثره فهو نوع منها فلها فصل وراء جنسها الذی هو الکثره- و ذلک الفصل جهه وحدتها و أیضا الکلام فی العشره الکلیه العقلیه و إن حکم علی العشره الکلیه بحکم یسری إلی المعنون فمعنونها جمیع العشرات التی لا نهایه لها و غیر المتناهی لا نصف و لا ثلث و لا غیرهما له و محل القوه بخلافه، س ره

ص: 267

لا نسلم أن لکل شی ء وحده تقابل الانقسام من کل جهه حتی یلزم أن یکون صورتها أیضا کذلک فإن کثیرا من الأشیاء وحدتها بالفعل عین قبول القسمه بالفعل کالعدد- أو عین قبول القسمه بالقوه کالأجسام و المقادیر فإن العشره و إن کانت حقیقه واحده- لکن تلک الوحده عین کثره الآحاد التی یتألف منها العشره و هذه الکثره [(1)](#content_note_267_1) غیر مقابله لها و إنما یقابلها کثره أخری هی کثره العشره أعنی العشرات تقابل وحده العشره التی هی عین کثره الأجزاء أی الأعشار فوحده العشره مع کونها تقابل کثره العشره هی عین کثره الأعشار و کذا وحده الخمسه هی عین کثره الأخماس و قد مر أن العدد من الأشیاء الضعیفه الوجود لکونه ضعیف الوحده.

أیضا حیث إن وحدته عین الکثره و کذلک الأجسام و المقادیر و سائر المتصلات- وحدتها عین قبول الکثره الوهمیه أو الخارجیه لأن وحدتها نفس متصلیتها و ممتدیتها و امتدادها عباره عن قبولها الکثره المقداریه قوه أو فعلا فأنی توجد فی مثل هذه الأشیاء نحوا من الوحده التی لا تتضمن اعتبارها اعتبار الکثره بوجه من الوجوه نعم حیثیه وحدتها تغایر حیثیه الکثره التی تقابل تلک الوحده و لا تغایر حیثیه الکثره التی یتضمنها تلک الوحده فافهم هذا المعنی فإنه قد ذهل عنه کثیر من العلماء حتی الشیخ فی الشفا حیث أراد أن یستدل علی مغایره الوحده للوجود فقال إن الکثیر من حیث هو کثیر موجود و الکثیر من حیث هو کثیر لیس بواحد و قد مر ما فیه [(2)](#content_note_267_2) من القول.

1- نعم و لکن لیس عینها بل قابله لها عقلا کیف و نوعیه العشره لا یتم بدون الوحده، س ره

2- و قد مر ما فیه من القول فی مباحث الوحده و الکثره و کون الوحده فیما ذکره من الأمثله عین الکثره هو الذی دعاهم إلی القول بأن الانقسام إنما هو فی المعروض لا فی العارض فإن القول بکون کثره العدد هی عین وحدته یمنع عن القول بأن العدد بما هو هذا العدد یقبل القسمه و إنما الکثره فی معدوده و کذا سائر الکمیات المتصله فافهم ذلک، ط مد

ص: 268

و لهم فی هذا المسلک وجه آخر و هو أن نفرض الکلام فی الأمور التی یستحیل علیها القسمه عقلا مثل الباری سبحانه و الوحده و أیضا مثل البسائط التی یتألف منها المرکبات- فإن الحقائق إذا کانت مرکبه فلا بد فیها من البسائط ضروره أن کل کثره فالواحد فیها موجود و حینئذ یقال العلم المتعلق بها إن انقسم فإما أن یکون کل واحد من أجزائه علما أو لا یکون فإن لم یکن أجزاؤه علوما لم یکن العلم هو مجموع تلک الأجزاء بل الهیئه الحاصله عند اجتماع تلک الأجزاء فکلامنا فی تلک الهیئه و هو أنها لو انقسمت لکان لها أجزاء- فإن کان أجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا یخلو إما أن یکون متعلق کل واحد من تلک الأجزاء- کل ذلک المعلوم أو أجزاءه فإن کان کله لزم أن یکون جزء الشی ء مساویا لکله من جمیع الوجوه و ذلک محال و إن کان بعض ذلک المعلوم فقد بینا أن هذه الحقائق لا بعض لها و لا جزء قالوا هذا الوجه أحسن الوجوه المذکوره أقول لا نسلم أن کل واحده من النفوس البشریه أمکنها أن یتصور حقیقه هذه البسائط و أکثر الناس إنما یرتسم فی أذهانهم إذا حاولوا إدراک هذه الأمور أشباح خیالیه و حکایات متقدره و أنی لهم معرفه الباری جل ذکره و الجواهر البسیطه العقلیه نعم الحجه المذکوره أصح البراهین علی تجرد النفوس العارفه بالله و الصور المفارقه- و تلک النفوس قلیله العدد جدا و أما سائر النفوس فهی مجرده عن الأجسام الطبیعیه- لا عن الصور الخیالیه.

###### و أما اعتراضات بعض المتأخرین علی هذه الحجه فهی مدفوعه.

منها أن النقطه حلت من الجسم شیئا منقسما أو غیر منقسم فعلی الأول لزم حلول غیر منقسم فی منقسم و علی الثانی یلزم الجزء الذی لا یتجزی.

و منها النقض بالوحده فإنها مع کونها من أبعد الأشیاء من طباع الکثره حاله فی الجسم.

و منها النقض بالإضافه فإن الأبوه مع أنها غیر قابله للانقسام حاله فی الأب.

و منها أن القوه الوهمیه قوه جسمانیه و العداوه التی تدرکها أمر غیر منقسم- لامتناع ورود القسمه علی هذه العداوه إذ لا نصف لها و لا ربع و کذا الصداقه و غیرها.

ص: 269

أقول أما اندفاع الأول فالتحقیق أن النقطه غیر قائمه بنفس ذات الجسم بما هی ذات منقسمه بل قیامها للجسم باعتبار تناهی امتداده و انقطاعه فمحلها الجسم من حیث اتصافه بالتناهی و لهذا قیل الأطراف عدمیه لأن محلها من حیث إنه محلها مشتمل علی معنی عدمی و هو النفاد و الانقطاع بخلاف العلم فإنه کمال للذات الموصوفه به.

و أما اندفاع النقض بالوحده فقد علمت مرارا أن وحده الجسم تقبل الانقسام- لأنها نفس اتصاله و امتداده و کذا وجوده فإنه عین جسمیته و العجب أن وحده الجسم تنقسم بعین انقسام الجسم بالذات [(1)](#content_note_269_1) لا بالعرض کسائر العوارض التی تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات کالسواد مثلا لأن وحده الجسم [(2)](#content_note_269_2) نفس وجوده و عین هویته الشخصیه.

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلم أن جمیعها غیر منقسمه بالتبع بل التی تعرض الأجسام علی ضربین منها ما یعرض للجسم بما هو جسم کالمحاذاه و المماسه و غیرها- فهی منقسمه بانقسام المحل فإن محاذاه نصف الجسم نصف محاذاه کل الجسم- و محاذاه ربعه ربع محاذاه کله و منها ما یعرض للجسم لا من حیث جسمیته بل من حیث معنی آخر تنضاف إلیه فهی لا یلزم أن تکون منقسمه بانقسام محله کأبوه زید مثلا- فإنها غیر عارضه له من حیث جسمیته و مقداریته بل من جهه أخری کقوه فاعلیه نفسانیه مقتضیه للتولید.

1- إن أراد القسمه الخارجیه الفکیه فنفس الجسم و الامتداد لا یقبلها إذ قابلها الهیولی کما تقرر فکیف تقبلها الوحده بالذات و إن أراد القسمه الوهمیه فقابلها بالذات إنما هو الکم و الجسم یقبلها بالعرض، س ره

2- سلمنا اتحادها مصداقا لکن لکل واحد حکمه فإن وجود الجسم حیثیه طرد العدم و ترتب الأثر و وحدته عین حیثیه الإباء عن الانقسام و الکثره و تشخصه عین المنع عن الإبهام و الکلیه و لا یمنع وحده المصداق اختلاف الأحکام باختلاف العنوانات أ لیس الجنس و الفصل فی البسائط جعلهما واحدا و وجودهما واحدا و الفصل عله و الجنس معلول و الماهیه و الوجود متحدان و لکل حکم و لعل مراده بقبول الجسم قبول هیولاه و الأولی فی الجواب أن یقال علی القول باعتباریه الوحده و أصالتها جمیعا لا حلول لها فی الجسم کما لا یخفی، س ره

ص: 270

و أما اندفاع الرابع فقد سبق أن القوه الوهمیه مجرده عن الماده لا عن إضافتها- و کذلک حکم مدرکاتها.

##### الحجه الثانیهو هی التی عول علیها الشیخ فی کتاب المباحثات

و اعتقد أنها أجل ما عنده فی هذا الباب ثم إن تلامذته أکثروا من الاعتراضات علیها و الشیخ أجاب عنها و تلک الأسئله و الأجوبه رأیتها متفرقه فی مجموعه مشتمله علی مراسلات وقعت بین الشیخ و تلامذته فنورد هاهنا علی الترتیب مع زوائد سانحه لنا فی الإتمام- فالحجه أنا یمکننا أن نعقل ذواتنا و کل من عقل ذاتا فله ماهیه تلک الذات فإذا لنا ماهیه ذاتنا فلا یخلو إما أن یکون تعقلنا لذاتنا لأن صوره أخری مساویه لذاتنا حصلت فی ذاتنا- و إما أن یکون نفس ذاتنا حاضره لذاتنا و الأول محال لأنه جمع بین المثلین فتعین الثانی فکل ما ذاته حاصله لذاته کان قائما بذاته فإذن النفس جوهر قائم بذاته- و کل جسم و جسمانی غیر قائم بذاته فالنفس جوهر غیر جسمانی.

قال السائل إنا لا نسلم أن إدراکنا لذاتنا یقتضی أن تکون حقیقه ذاتنا حاصله لنا لم لا یجوز أن یکون هو أثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا یکون ذلک هو حقیقه ذاتنا- فعلی هذا یکون لنا حقیقه یحصل منها أثر فینا فنشعر بذلک الأثر فلا یکون ذلک الأثر هو الحقیقه فلا یکون قد حصل لنا ذاتنا مرتین.

قال المجیب قد سبق [(1)](#content_note_270_1) أن الإدراک لیس إلا بثبوت حقیقه الشی ء فقوله إنه

1- أقول إدراکنا لذاتنا إما حضوری بمعنی أن هویتنا التی هی ذاتنا إدراکنا- و هی أیضا مدرکه و مدرکه و هذا هو المطلوب الذی أخذ فی الاستدلال و إما حصولی و هو إما صوره مساویه لذاتنا فإن صوره الشی ء ماهیته التی هو بها ما هو و هذا هو المأخوذ فی الاستدلال بأنه جمع بین المثلین و إما حصولی و نقول بأن العلم بالشی ء بنحو الشبحیه فهو حینئذ أثر من ذاتنا و إما حصولی و نقول بالمثلیه و مع هذا نقول بحصول أثر من ذاتنا لذاتنا لعدم اکتناهنا بحقائق ذواتنا فعلمنا بذاتنا بالخواص و اللوازم کما فی العلم الرسمی لا الحدی فهذا القول من المجیب لا یدفع حصول الأثر بهذا المعنی الأخیر و إن دفع ما قبله و الحق فی الجواب عن هذا السؤال أن یقال نحن نعلم ذاتنا بهویتنا الجزئیه التی نشیر إلیها بأنا و کل صوره غیر هویتنا نشیر إلیها بهو شبحا کانت أو رسما أو صوره مساویه، س ره

ص: 271

یحصل لنا أثر منه فنشعر بذلک الأثر إما أن یجعل الشعور نفس الأثر أو أمرا مغایرا لذلک الأثر تابعا له فإن کان نفس ذلک الأثر فقوله فنشعر بذلک الأثر لا معنی له بل هو مرادف [(1)](#content_note_271_1) لقوله یحصل لنا أثر و إن کان الشعور [(2)](#content_note_271_2) تبعه فإما أن یکون ذلک الشعور- هو حصول ماهیه الشی ء أو حصول ماهیه غیره فإن کان غیره فیکون الشعور هو تحصیل ما لیس ماهیه الشی ء و معناه و إن کان هو هو فیکون ماهیه الذات تحتاج فی أن یحصل لها ماهیه الذات إلی ذلک الأثر فیکون ماهیه الذات غیر موجوده إلی أن حصلها ذلک الأثر فلا یکون تلک الماهیه متأثره بل متکونه هذا خلف و إن کانت ماهیه الذات لنا بحال أخری من التجرید و التجدید أو نزع بعض ما یقارنها من العوارض فیکون المعقول هو ذلک المتجدد المتجرد و کلامنا فیما إذا کان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت فی الحالین.

قال السائل سلمنا أنا نعقل ذواتنا و لکن لم قلتم بأن من عقل ذاتا فله ماهیه تلک الذات و إلا لکنا إذا عقلنا الإله و العقول الفعاله وجب أن یحصل لنا حقائقها.

قال المجیب الحاصل فینا من العقل إن أمکننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهه النوع و الطبیعه لا من جهه الشخص لأن أحدهما بحال لیس الآخر بتلک الحال- و المعقول من حقیقتک لا یفارق حقیقتک فی النوع و الماهیه و لا بالعوارض أصلا و لا تفارقه بالشخص فیکون هو هو بالشخص کما هو هو بالنوع و أما العقل الفعال و ما یعقل منه فهو هو فی المعنی و لیس هو هو فی الشخص أقول الحق [(3)](#content_note_271_3) [(4)](#content_note_271_4) أن الطبیعه النوعیه التی للعقل الفعال لا یمکن تعدد أشخاصها

1- إذ العلم فی قولنا نعلم بالبیاض نفس البیاض الحاصل فی الذهن لاتحاد العلم و المعلوم بالذات کما قالوا إن العلم هو الصوره الحاصله من الشی ء فی العقل لکن هذا بحث لفظی إذ لو أسقط قوله فنشعر بذلک الأثر أو جعل الباء سببیه أی نشعر بالنفس بسبب ذلک الأثر لم یرد، س ره

2- هذا مبنی علی کون الباء سببیه کما قلناه لا صله للشعور إذ لا معنی لکون حصول ماهیه الذات أو حصول ماهیه غیرها شعورا بالأثر بل إن کان شعورا بالذات أو بغیرها و کان الشعور بالأثر نفس حصول الأثر المتبوع کما لا یخفی، س ره

3- و الحق أن مراد الشیخ فیما أجاب به هو الذی اختاره المصنف ره فی الجواب- و هو أن ذاتنا یحصل بهویتها المشتمله علی الماهیه و الشخص و هو العلم الحضوری بخلاف العقل الفعال فإن الحاصل منه هو الماهیه و المعنی دون الهویه و هو العلم الحصولی- و لیس یعنی به أن الموجود فی الذهن فرد آخر من نوع العقل الفعال حتی یرد علیه ما أورده ره، ط مد

4- أقول الحق أن قول المجیب لا غبار علیه فإن بناء کلامه علی أن للعقول ماهیات کما هو مذهبهم و علی إمکان العلم الحصولی لنا بالنسبه إلیها و حینئذ فنقول- لما کان العلم الحصولی بالشی ء غیر المعلوم لا کالعلم الحضوری الذی هو عین المعلوم- و الماهیه محفوظه فی أنحاء الوجودات کما هو التحقیق و اکتناه ماهیه الممکن و تحدیدها ممکن و إن لم یمکن اکتناه وجوده و معلوم أن الکلی العقلی بوجه شخصی بل لیس اعتبار شخصیته غیر اعتبار کلیته کما سیأتی بل الجزئی المجرد أیضا یدرک بالعقل کالکلی مطلقا فإن وظیفه العقل درک الکلیات و درک الذوات الجزئیه من المجردات کانت الطبیعه النوعیه للعقل الفعال هی هو بالمعنی و لیس هی هو بالشخص و الوجود و المراد بالشخص نفس الطبیعه النوعیه باعتبار شخصیتها بالوجود العقلی و حصولها فی النفس الناطقه الجزئیه فإن الموضوع من جمله المشخصات و انحصار نوعه فی الشخص إنما هو فی الخارج و أما فی الواجب تعالی فنقول إذا حصل لنا العلم الحصولی به بأسمائه و صفاته بأن حصلنا عنوانات مطابقه لها ککونه وجودا صرفا بسیط الحقیقه علیما بالعلم الحضوری علما إجمالیا فی عین الکشف التفصیلی قدیرا عام القدره الوجوبیه و هکذا فهو هو فی المعنی أی فی عنوانات الأسماء و الصفات و لیس هو هو فی الوجود و أیضا قد تقرر أنه کما أن حقیقه الواجب فی الخارج عین حقیقه الوجود فی الخارج کذلک ماهیته فی الذهن عین مفهوم الوجود فمفهوم الوجود المطلق للواجب تعالی بمنزله الماهیه للممکن لأن الوجود ینتزع من نفس ذات الواجب تعالی کما أن الإنسانیه المصدریه ینتزع من نفس ذات الإنسان أو أن مفاهیم الأسماء و الصفات کالماهیه لواجب الوجود تعالی- کیف و الکثره المعتبره فی الکلی أعم من أن یجوزها العقل أو یقدرها و لذا مفهوم واجب الوجود کلی ثم لو لا ذلک کان إطلاق الطبیعه النوعیه فی کلامه تهافتا و ما قالوا- أن تعدد أفراد نوع واحد بالماده و لواحقها حق و لکن الماده هنا یشمل الموضوع بل المتعلق کما فی النفوس المتعدده فالتعدد هنا باعتبار القوابل و لا غرو فی وجود القابل- للذی هو متحد مع العقل الفعال فی الماهیه لا فی الوجود و مع هذا کلیات الجواهر جواهر و هو مقام آخر نعم لو نفی العلم الحصولی و انحصر العلم بها فی الحضوری- و أنه بالإضافه الإشراقیه إلیها عن بعد کما یقول فی إدراک الطبائع الکلیه إنه بالإضافه الإشراقیه إلی أرباب الأنواع کما مر فی السفر الأول غیر مره و فی تعالیقنا علیه لم یتعدد حینئذ لأن کل النفوس مشاهده لشی ء واحد و لها علم واحد و هو عین المعلوم کما هو شأن العلم الحضوری کما أن الصوره المعقوله من الفرس شی ء واحد و لو وجد فی ألف عقل- إذ لا میز فی صرف شی ء و لا قابل و لا مقبول حینئذ کما لا علم غیر المعلوم لکن علی هذا ما جعله أولی من حصر العلم بها بالتعریف الرسمی بل إن الحاصل منها فی نفوسنا مفاهیم عامه لیس أولی بل لا یوافق ما ذکرناه من مذاقه فالموافق لمذاقه أن یقال- حصول ماهیه شی ء لشی ء و العلم الحضوری له مراتب فإن علم النفس بذاتها حین کونها عقلا بالقوه حضوری و حین کونها عقلا بالفعل و عرفت نفسها فعرفت ربها أیضا حضوری و أین هذا من ذاک و ما ذکره من تعقلها بمفهومات عامه لیس علی ما ینبغی- لأنا إذا أردنا أن نعرفها بتعریفات مساویه نقول مثلا العقل الأول جوهر مفارق فی ذاته- و فی فعله عن الماده أو أول صادر عن الأول تعالی أو عله للثانی و قد علمت أن الأولیه و الثانویه کالمقومین لهما أو مطلوب لنفس الفلک الأعظم. إن قلت هذه آثار له و لیس حکایه عن حقیقته فلیس هو هو فی الماهیه. قلت المراد مبدأ هذه الآثار أعنی فصله المنوع فإن کل عقل نوعه منحصر فی شخصه کما أن فصل الحیوان مبدأ الحس و الحرکه لا الحس و الحرکه و فصل الإنسان مبدأ النطق العرضی الذی هو درک الکلیات أو التکلم بالحروف الموضوعات، س ره

ص: 272

لا فی الخارج و لا فی الذهن إذ البرهان قائم علی أن نوع کل واحد من الجواهر المفارقه- منحصر فی تشخص العقول من لوازم نوعیاتها و لو تعددت أفراد ماهیه واحده لکان

ص: 273

امتیاز کل من تلک الأفراد بعرض غیر لازم للطبیعه و العرض الغیر اللازم للنوع یحتاج عروضه إلی فاعل منفصل الذات و قابل ذی تجدد و انفعال فلم یکن المفارق مفارقا هذا خلف فالأولی فی الجواب أن یقال الحاصل فی نفوسنا من تلک الحقائق البسیطه- لیس کنه حقیقتها بل مفهومات عامه کمفهوم الجوهر المفارق و مفهوم العقل أو غیر ذلک.

قال السائل فإذا ارتسم فی عقلنا صوره مساویه لماهیه الإله فیکون ماهیه الإله تعالی مقوله علی کثیرین فی الخارج.

قال المجیب البرهان إنما قام علی أن تلک الماهیه غیر مقوله علی کثیرین فی الخارج فأما علی کثیرین فی الذهن فلم یقم.

أقول حاشا الجناب الإلهی أن یکون له ماهیه محتمله للشرکه بین کثیرین لا فی الخارج و لا فی الذهن کیف و ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذی لا أتم منه و لا

ص: 274

مکافی ء له إذ کل ما له ماهیه کلیه یکون تشخصه زائدا علیه و کذا الوجود لکونه عین التشخص فکل ماهیه أو ذی ماهیه فهو ممکن الوجود فالحق فی الجواب أن یقال نحن لا نعرف حقیقه الباری بکنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافیه أو سلبیه.

قال السائل سلمنا أن من عقل ذاتا فإنه یحصل له ماهیه المعقول لکن لم لا یجوز أن یحصل ذاتی فی قوتی الوهمیه فتشعر قوتی الوهمیه بها کما أن القوه العاقله تشعر بالوهمیه [(1)](#content_note_274_1) فعلی هذا لا یکون القوه العاقله مقارنه لذاتها بل للقوه الوهمیه کما أنکم تقولون القوه الوهمیه غیر مقارنه لذاتها بل للقوه العاقله.

قال المجیب شعورک بهویتک لیس بشی ء من قواک و إلا لم یکن المشعور بها هو الشاعر و أنت مع شعورک بذاتک تشعر أنک إنما تشعر بنفسک و أنک أنت الشاعر و المشعور به.

و أیضا فإن کان الشاعر بنفسک قوه أخری فهی إما قائمه بنفسک فنفسک الثابته للقوه الثابته لنفسک ثابته لنفسک و هو المطلوب و إن کانت غیر قائمه بنفسک بل بجسم- فنفسک إما أن تکون قائمه بذلک الجسم أو لا تکون فإن لم تکن وجب أن لا یکون هناک شعور بذاتک بوجه و لا إدراک لذاتک بخصوصها بل یکون جسم ما یحس بشی ء غیره کما تحس بیدک و رجلک و إن کانت نفسک قائمه بذلک الجسم فذلک الجسم حصلت فیه نفسک و حصلت فیه تلک القوه الشاعره بنفسک فتلک النفس و تلک القوه وجودهما لغیرهما و لا تکون النفس بتلک القوه تدرک ذاتها لأن ماهیه القوه و النفس معا لغیرهما- و هو ذلک الجسم.

قال السائل تقریرا لهذا البحث لم لا یجوز أن یکون إدراکی لذاتی بحصول ذاتی فی شی ء نسبته [(2)](#content_note_274_2) إلی ذاتی کنسبه المرآه إلی البصر.

1- إن قیل هذا قیاس مع الفارق لأن النفس عله للقوی و العله محیطه بالمعلول فتدرکه و المعلول لا تحیط بالعله فلا یدرکها إلا علی قدر ما یمکن للمفاض علیه أن یلاحظ المفیض. قلنا الشعور بالنفس المسلم عند السائل لیس إلا هذا القدر و هو یتأتی من الوهمیه، س ره

2- و ذلک الشی ء کالعقل الفعال و إنما کان هذا تقریرا للسؤال الأول لأن الوهم أیضا کان هناک کمرآه فالثانی أعم من الأول، س ره

ص: 275

قال المجیب الذی یتوسط فیه المرآه إن سلم أنه مصور فی المرآه فیحتاج مره ثانیه أن یتصور فی الحدقه فکذلک هاهنا لا بد و أن ینطبع صوره ذاتنا مره أخری فی ذاتنا.

قال السائل لم لا یجوز أن یکون إدراکی لذاتی بحصول صوره أخری فی ذاتی- بیانه أنی حال ما أعقل نفس زید إما أن لا أعقل نفسی و هو محال لأن العاقل للشی ء- عاقل بالقوه القریبه من الفعل بکونه عاقلا و فی ضمنه کونه عاقلا لذاته و إما أن أعقل نفسی فی ذلک الوقت و حینئذ لا یخلو إما أن یکون الحاصل فی نفسی من نفسی- و من زید [(1)](#content_note_275_1) صورتان أو صوره واحده فإن کانت واحده فحینئذ أنا غیری و غیری أنا- إذ الصوره الواحده من النفس مره واحده یکتنفها أعراضی و مره أخری یکتنفها أعراض زید و إما أن کان الحاصل صورتین فهو المطلوب.

قال المجیب أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتک و إذا عقلت إنسانیه زید- فقد أضفت [(2)](#content_note_275_2) إلی ذاتک شیئا آخر و قرنته به فلا یتکرر الإنسانیه فیک مرتین بل یتعدد بالاعتبار و اعلم أن الفرق حاصل بین الإنسانیه المطلقه المعتبره بذاتها و بین الإنسانیه- من حیث إنها کلیه مشترک فیها بین کثیرین فإن الأول جزء ذاتی و أما الإنسانیه العامه فهی الإنسانیه مع قید العموم فلا یکون جزء ذاتی قال السائل إن القسم [(3)](#content_note_275_3) الذی أخرجتموه أیضا باطل بیانه انا إذا قلنا موجود

1- أی من نفس زید و لا یخفی أن هنا شقا ثالثا و هو أن تعلم نفسک حضوریا- و نفس زید حصولیا، س ره

2- أی أضفت إلی النفس التی هی جزء ذاتک التی هی مجموع النفس و البدن أو مجموع النفس و الأعراض المکتنفه شیئا آخر قرینه و هو الإضافه إلی أعراض زید- و الحاصل اختیار الشق الثانی و هو أن الحاصل منهما صوره واحده و هو المعلوم الحضوری أی حضور نفسی حضور نفس زید و لا تعدد إلا فی المضاف إلیه و المراد بإنسانیه زید نفس زید لأن شیئیه الشی ء بالصوره فإنسانیه الإنسان بالنفس دون البدن- و قس علیه الإنسانیه المذکوره فی ذیل قوله و اعلم إلخ إذ الکلام فی النفس 275 و الأولی ما فی المبدإ و المعاد حیث قال فی هذا المقام فلا یتکرر النفس فیک مرتین بل یتعدد بالاعتبار و لست أقول النفس مع قید الإطلاق جزء نفسی لأن قید الإطلاق مفهوم خارج عن حقیقه نفسی بل أعنی به عدم التقیید بشی ء وجودیا کان أو عدمیا انتهی، س ره

3- أی فی أصل الحجه حیث قلتم فتعین أن یکون تعقلنا لذاتنا بحضور ذاتنا لذاتنا، س ره

ص: 276

لذاته یفهم منه معان ثلاثه- أحدها أن ذاته لا تتعلق فی وجوده بغیره.

الثانی أن [(1)](#content_note_276_1) ذاته لیست حاله فی غیره مثل البیاض فی الجسم و هذان القسمان باطلان لأنهما سلبیتان و المدرکیه أمر ثبوتی و هو عباره عن حصول صوره المعلوم للعالم.

و الثالث أن ذاته مضافه إلی ذاته و ذلک أیضا محال لأن الإضافه تقتضی الاثنینیه- و الوحده تنافیها لا یقال إن المضاف و المضاف إلیه أعم مما إذا کان کل واحد هو الآخر أو غیره و لا یمکن نفی العام بنفی الخاص فإن هذه مغالطه لفظیه کما إذا قیل المؤثر یستدعی أثرا و ذلک أعم من أن یکون المؤثر هو الأثر أو غیره فیلزم منه صحه أن یکون الشی ء مؤثرا فی نفسه فکما أن ذلک باطل فکذا هاهنا.

قال المجیب حقیقه الذات شی ء و تعینها غیر و الجمله التی هی الأصل و التعین شی ء آخر و هذا لا یختلف سواء کان التعین من لوازم الماهیه کما فی الإله و العقول الفعاله أو لا یکون کذلک کما فی الأنواع المتکثره بأشخاصها فی الوجود و هذا القدر من الغیریه یکفی فی صحه الإضافه و لهذا التحقیق صح منک أن تقول ذاتی و ذاتک.

أقول هذا الجواب ضعیف فإن البسیط الحقیقی المتشخص بذاته لیس فیه اعتباران متغایران الذات و التعین و قد سبق حل هذا الشک الواقع فی علم البسیط بذاته فی مبحث تحقیق المضاف و تحقیق مسأله العلم.

قال السائل هذه الحجه منقوضه بإدراک الحیوانات أنفسها مع أن أنفسها غیر مجرده و لا یلتفت إلی قول من ینکر إدراکها لذواتها لأنها تطلب الملائم و تهرب عن المنافر و لیس طلبها لمطلق الملائم و إلا لکان طلبها لملائم غیرها کطلبها و أیضا لو کانت طالبه للملائم المطلق لکانت طالبه للملائم من حیث هو ملائم و ذلک کلی فتکون البهیمه

1- لا یخفی أنه لا دلاله لقولنا موجود لذاته علیه بإحدی الدلالات و الصواب لیست حاله فی غیره و لعله سهو من الناسخ و الدلیل علیه قوله فی المبدإ و المعاد- نفهم منه معنیین أحدهما أن ذاته لا تتعلق فی وجوده بغیره أو لا یحل فی غیره و ثانیهما أن ذاته مضافه إلی ذاته، س ره

ص: 277

مدرکه للکلیات و لیست کذلک فإذن البهیمه تطلب ما یلائم لنفسها و إدراکها له یستلزم إدراکها لنفسها المخصوصه فإن العلم بإضافه أمر إلی أمر یقتضی العلم بکلا المتضایفین.

قال المجیب إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها و نفوس الحیوانات الأخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها فی آلات أوهامها کما تشعر بأشیاء أخر بحواسها و أوهامها فی آلات تلک الحواس و الأوهام فالشی ء الذی یدرک المعنی الجزئی الذی لا یحس و له علاقه بالمحسوس هو الوهم فی الحیوانات و هو الذی تدرک به أنفس الحیوانات ذواتها لکن ذلک الإدراک لا یکون بذواتها و لا فی آله ذواتها التی هی القلب بل فی آله الوهم بالوهم- کما أنها تدرک بالوهم و بآلته معان أخر فعلی هذا ذوات [(1)](#content_note_277_1) الحیوانات مره فی آله ذواتها و هی القلب [(2)](#content_note_277_2) و مره فی آله وهمها و هی مدرکه من حیث هی فی آله الوهم.

قال السائل فما البرهان علی أن شعورنا بذواتنا لیس کشعور الحیوانات.

قال المجیب لأن القوه المدرکه للکلیات یمکنها أن یدرک ماهیه ذاتها مجرده عن جمیع اللواحق الغریبه فإذا شعرنا بذاتنا الجزئیه المخلوطه بغیرنا شعرنا بواحد مرکب من أمور نحن شاعرون بکل واحد منها من حیث یتمیز عن الآخر و أعنی بتلک الأمور حقیقه ذاتنا و الأمور المخالطه لها و یجوز أن یتمثل لنا حقیقه ذاتنا و إن کانت سائر الأمور غائبه عنا و إدراک الحیوانات لذواتها لیس علی هذا الوجه فظهر الفرق.

1- أی لها ظهوران أحدهما ظهور أصلی عینی و هو وجود نفسها المتعلقه بالروح البخاری القلبی و ثانیهما ظهور ظلی علمی و هو صوره النفس القائمه بآله وهمها و هی الدماغ، س ره

2- لأن الرکن الأعظم من ذاتها هو الشوقیه المنشعبه إلی الشهوه و الغضب و هی قائمه بالروح القلبی أ لا تری أنهم یقولون إن الروح القلبی و الدم الذی هو مرکبه یبرز إلی الخارج شیئا فشیئا فی الفرح و اللذه و یهرب إلی الداخل و یجتمع فی المبدإ دفعه فی الخوف و أما المدرکه فی الحیوانات العجم فلقضاء وطر الشوقیه و التحقیق أن القلب آله الشوقیه و أما ذات النفس الحیوانیه التامه فلها تجرد برزخی و بقاء بمعنی أن صورتها بعد الموت تلتحق بعالم المثال و معناها المضاف إلی بدنها تتصل برب نوعه بعد الاستکمال، س ره

ص: 278

أقول هذا فی الحقیقه [(1)](#content_note_278_1) رجوع عن [(2)](#content_note_278_2) هذه الحجه إلی الحجه الأولی و الحق أن نفوس الحیوانات مدرکه لذواتها بنفس ذواتها إدراکا خیالیا لا بآله الخیال بل بهویاتها الإدراکیه و ذلک یقتضی تجردها عن أبدانها الطبیعیه دون الصور الخیالیه و قد مر منا البرهان علی تجرد النفوس الخیالیه عن هذا العالم و الفرق بین نفوسها و نفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرک ذاتها مجرده عن جمیع الأبعاد و الصور و الأشکال و غیرها.

قال السائل لیس إذا أمکننا أن نمیز ذواتنا عما یخالطها فی الذهن وجب أن یصح ذلک فی الخارج یعنی هذا التفصیل شی ء نفعله و نفرضه فی أذهاننا و أن ما علیه الوجود بخلاف ذلک و هذا غیر مختص بما إذا أدرکنا ذواتنا کلیه أو جزئیه مخلوطه.

ثم [بل] التحقیق [(3)](#content_note_278_3) أن کل ما یدرک شیئا فله ذلک المدرک کلیا کان أو جزئیا

1- هذا منه قدس سره غریب لأن ملخص الحجه الأولی أن النفس تدرک الکلیات و هی غیر منقسمه فلا بد أن لا یحل فی الطرف المنقسم أو الغیر المنقسم من الجسم فیکون مدرکها مجردا و أین هذا مما ذکره المجیب هنا و هو إبداء الفرق بین إدراکنا لذاتنا- و إدراک الحیوانات لذواتها بأنه یمکن لنا أن ندرک صرف ذاتنا مجرده عن الغرائب کما ذکره فی نفوس خواص الإنسان فهذا لیس بالقوه الوهمیه المخلوطه بالغیر المدرکه للمعانی المضافه إلی الصور بل بذاتنا بخلاف الحیوانات فإنها تدرک ذواتها مخلوطه فلا حاجه حینئذ إلی مؤنه زائده بل یکفی الوهم علی أنه یمکن أن یقال فی الحجه الأولی درک الکلیات مأخوذ و مراد المجیب بماهیه الذات ما به الشی ء هو هو أی هویتها البسیطه المجرده عن الأجنبیات کما فی إدراک المفارقات ذواتها العینیه الشخصیه نعم یقرب الوجه الآخر لهم المذکور فی الحجه الأولی و بعد اللتیا و التی تلک الحجه کانت لإثبات التجرد- فلو تمسک بها لمطلب آخر و هو إبداء الفرق المذکور لم یقل هذا رجوع إلیها لإثبات أصل المطلب، س ره

2- لا یبعد أن یکون مراد الشیخ بقوله القوه المدرکه للکلیات مجرد التعریف- و بإدراک ماهیه الذات مجرده عن العوارض الغریبه إدراک هویه النفس مع الصفح عن اللواحق البدنیه علما حضوریا لا إدراک ماهیاتها الکلیه فلا یکون خروجا من الحجه إلی حجه أخری، ط مد

3- قد شرع السائل فی الاحتجاج علی تجرد النفس الحیوانیه فارتد المعترض مستدلا علی ما به النقض و لما کان ما ذکره صحیحا ملائما لمذاق المصنف قدس سره فی الحیوانات التامه لم یجب عما ذکره إلا عن الأخیر لسخافته، س ره

ص: 279

و الحمار إذا أدرک ذاته المخلوطه فله ذاته المخلوطه فإذن علی کل الأحوال الحمار ذاته موجوده له و لیس ذلک إلا قوه واحده فذاته مجرده له.

و مما یبطل قولکم أن المدرک لذات الحمار قوه غیر ذاته أن نقول المدرک لذاته إن لم یکن هو ذاته بل قوه أخری فإن کانت تلک القوه فی الحمار فذات الحمار فی الحمار و إن کانت فی غیره لم یکن الشاعر هو المشعور به فلم یکن الحمار مدرکا لذاته- و قد أبطلناه أولا.

و أیضا لو سلمنا أن الحمار یدرک ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلک الجزء له صوره ذاته فذلک الجزء مجرد.

و أیضا فإذا حصلت نفس الحمار فی آله قوته الوهمیه مع کونها مخلوطه [(1)](#content_note_279_1) وجب أن یکون آله التوهم حیه بتلک النفس کما أن آله النفس حیه بها.

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا حصول تلک الصور فی الوهم یشبه الخضره الحاصله من الانعکاس و حصولها [(2)](#content_note_279_2) فی آلتها الخاصه کحصول الخضره الأصلیه من الطبیعه هذا تمام ما قیل فی هذا المقام و التحقیق ما لوحناه إلیک من الکلام

##### الحجه الثالثه و هی قریبه المأخذ من الأولی

الحجه الثالثه و هی قریبه [(3)](#content_note_279_3) المأخذ من الأولی

أن نفوسنا یمکنها أن تدرک

1- لأن الحی ما حصل له النفس و الآله أیضا ما حصل لها الصوره العلمیه من النفس المطابقه لها کما ینادی بهم جوابهم أن صوره النفس کعکس الخضره فلا یکون منشأ الحیاه و لکن قوله و تلک النفس حیه بها إن أراد بها لزوم الدور فجوابه أن حیاه النفس موقوفه إعدادا علی الآله و حیاه الآله موقوفه إیجابا علی النفس علی أن النفس فی الموضعین مختلفه و إن أراد شیئا آخر فلیصوره حتی نتکلم فیه، س ره

2- أی حصول الصوره بمعنی ما به الشی ء بالفعل و هی نفس النفس فی آلتها الخاصه أی القلب، س ره

3- قد مر أن ملخص الأولی أن الکلی غیر منقسم فمحله غیر منقسم یرشدک إلیه التخصیص فی الوجه الآخر بالبسائط المعقوله و ملخص هذه أن الکلی مجرد عن العوارض المعینه فکذلک محله و إلا لکان الکلی محفوفا هذا خلف و لا یخفی قرب مأخذهما، س ره

ص: 280

الإنسان الکلی الذی یکون مشترکا بین الأشخاص الإنسانیه کلها و لا محاله یکون ذلک المعقول مجردا عن وضع معین و شکل معین و إلا لما کان مشترکا بین الأشخاص- ذوات الأوضاع المختلفه و الأشکال المختلفه و ظاهر أن هذه الصوره المجرده أمر موجود- و قد ثبت أن الکلیات لا وجود لها فی الخارج فوجودها فی الذهن فمحلها إما أن یکون جسما أو لا یکون و الأول محال و إلا لکان له کم معین و وضع معین بتبعیه محله- و حینئذ یخرج عن کونه مجردا و هو محال فإذن محل تلک الصوره لیس جسما فهو إذن جوهر مجرد.

و لقائل أن یقول الصوره الکلیه المعقوله من الإنسان هل لها وجود أم لا فإن لم یکن لها وجود فکیف یمکن أن یقال إن محلها یجب أن یکون کذا و إن کان لها وجود فلا محاله هی صوره شخصیه حاله فی نفس إنسانیه شخصیه لاستحاله أن توجد المطلقات فی الأعیان و هی من حیث إنها صوره شخصیه قائمه بنفس شخصیه غیر مشترک فیها بین الأشخاص أما أولا فلأن الأمر الشخصی لا یکون مشترکا فیه و أما ثانیا [(1)](#content_note_280_1) فلأن الصوره عرض قائم بالنفس و الأشخاص جواهر مستقله بذواتها فکیف یمکن أن یقال إن حقیقه الجواهر القائمه بذاتها عرض قائم بالغیر.

فإن قالوا إن المعنی بکون تلک الصوره کلیه أن أی شخص من الأشخاص

1- نعم الصوره عرض خارجی لأن العرض عندهم عرض عام شامل لمقولات الأعراض مطلقا و لمقوله الجوهر فی الذهن لکنها جوهر ذهنی کما قالوا إن کلیات الجواهر جواهر و أما عند المصنف قدس سره فالکلیات العقلیه مجردات نوریه- و مثل إلهیه مشاهده عن بعد إن قلت حینئذ یکون الأمر أصعب إذ کیف یکون مجرد نوری مشترکا فیه بین الأشخاص الظلمانیه قلت من یقول بهذا لا یتحاشی عن کون بعض أفراد نوع واحد مجردا و بعضها مادیا و معنی الحمل و الهوهویه بینها و الاشتراک فیها أن شیئیه ماهیه الکلی العقلی شیئیه ماهیاتها و شیئیه وجوده حقیقه شیئیه وجودها و هی رقائقه و الحقیقه هی الرقیقه بنحو أعلی و بلا تجاف عن مقامه الأسنی و الرقیقه هی الحقیقه بنحو أضعف مثله کمخروط نور قاعدته عند الرقائق و رأسه الذی جامع لجمیع ما فی القاعده بنحو أشد عند حقیقتها فإن ذلک الرأس کنقطه راسمه لأضلاع مثلث یدور علی نفسه فیتحقق مخروط فتلک النقطه روح النقاط المفروضه فی أبعاد ذلک المثلث و کأنها خلاق لها و بسیطه الحقیقه التی هی کلها بنحو أعلی، س ره

ص: 281

الإنسانیه سبق إلی النفس کان تأثیره فی النفس ذلک التأثیر و لو أن السابق إلیها هو الفرس لما کان أثره فیها ذلک الأثر بل أثر آخر.

فنقول إذا کان المعنی بکون الصوره کلیه ذلک فلم لا یجوز أن یحصل هذه الصوره- علی هذا الوجه فی محل جسمانی فیرتسم مثلا فی الدماغ من مشاهده إنسان معین صوره- بحیث لو کان المرئی بدل ذلک الشخص أی إنسان شئت لکانت الصوره الحاصله منه فی الدماغ تلک الصوره.

فإن قالوا لأن تلک الصوره لو حصلت فی الجسم لکان لها بسبب الجسم مقدار معین و شکل معین و ذلک یمنع من کونها کلیه.

قلنا و کذلک الصوره الحاصله فی نفس الشخص تکون صوره شخصیه و تکون عرضا قائما بمحل معین و ذلک یمنع عن کونها کلیه فإن کان ما یحصل للصوره- بسبب حلولها فی الجسم من الشکل و المقدار بالعرض مانعا من کونها کلیه فکذلک ما یحصل للصوره بسبب حلولها فی النفس من الوحده الشخصیه و العرضیه وجب أن یکون مانعا من الکلیه و إن أمکن أن یؤخذ الصوره القائمه بالنفس باعتبار آخر حتی تصیر کلیه بذلک الاعتبار و إن کان اعتبار وحدتها و شخصیتها و حلولها فی النفس الشخصیه مانعا من کون الصوره کلیه جاز أیضا أن یؤخذ الصوره القائمه بماده جسمانیه کالدماغ و غیره باعتبار یکون هی بذلک الاعتبار کلیه و إن کان باعتبار مقدارها و شکلها و وضعها جزئیه و بالجمله فالصوره سواء کانت فی النفس أو فی الجسم فهی لا یکون مشترکا فیها من کل الوجوه- لأن وحدتها الشخصیه مانعه من العموم و الکلیه ثم إنها مع ذلک یکون مشترکا فیها باعتبار آخر.

أقول هذا إشکال صعب الانحلال مذکور فی مبحث الماهیات فی العلم الکلی- و مباحث الکلیات فی علم المیزان و قد تفصینا عنه بأن مناط الکلیه و الاشتراک بین کثیرین هو نحو الوجود العقلی فالصوره و إن کانت واحده معینه ذات هویه شخصیه لکن الهویه العقلیه و التعین الذهنی و التشخص العقلی لا ینافی کون الصوره متساوی النسبه إلی کثیرین و لا یمنع التشخص العقلی الکلیه و إنما المانع عن العموم

ص: 282

و الاشتراک هو الوجود المادی و التشخص الجسمانی الذی یلزمه وضع خاص و أین خاص و مقدار خاص فتختلف نسبه هذا الشخص إلی غیره من الأشخاص الجسمانیه- و الهویات المادیه ذوات الأوضاع المختلفه و لیس [(1)](#content_note_282_1) عندنا اعتبار کون الصوره العقلیه کلیه مشترکا فیها غیر و اعتبار کونها موجوده متشخصه بتشخص غیر لأن ذلک الوجود نحو آخر من الوجود أشد و أوسع من أن ینحصر فی حد جزئی و یقصر رداؤه عن الانسحاب علی کثیرین متوافقین فی سنخ ذلک المعنی المحمول و جمیع المعانی [(2)](#content_note_282_2) و الماهیات فی أنفسها و بحسب حد معناها مما لا یأبی عنه الحمل علی کثیرین.

و کذلک إذا وجدت بوجود عقلی غیر مقید بوضع خاص و مقدار خاص إذ الوجود العقلی نسبتها إلی جمیع الأوضاع و المقادیر و الأمکنه نسبه واحده فالصوره العقلیه لماهیه الإنسان من حیث وجودها مشترک فیها بین کثیرین من نوعها و من حیث ماهیتها و معناها محموله علی کثیرین.

ثم إنک قد علمت من طریقتنا فی العقل و المعقولات أن التعقل لیس بحلول الصوره المعقوله فی الجوهر العاقل حتی یکون صوره الجوهر عرضیا و یلزم الإشکالات المذکوره فی الوجود الذهنی و هاهنا و مباحث علم الباری بل الصوره العقلیه للجواهر جواهر قائمه بذواتها و بمبدعها و هی فی باب الوجود و التجوهر أقوی من ما هی صورتها من الصور الخارجیه المادیه لکونها مفتقره الوجود إلی المواد المتجدده الانفعالات و الاستحالات.

و أما الکلام فی صحه هذا البرهان و دلالتها علی تجرد النفوس.

1- فله قدس سره أن یتفاخر و یباهی بجعله ما هو مناط الشخصیه بعینه مناط الکلیه کما تفاخر أرسطو بجعله ما هو مناط شبهه الثنویه مناط الدفع کما هو المشهور شکر الله سعیهما، س ره

2- یعنی أن ذلک الوجود لسعته یقتضی الاشتراک بین کثیرین و أما شیئیه ماهیته فهی لیست مناط الکلیه کما زعم بعضهم لأنها فی نفسها لا کلیه و لا جزئیه نعم هی و إن لم تقتضی الاشتراک لکنها لا تأبی عن الحمل علی کثیرین فإن لها حیثیه القبول فقط- فالصوره من حیث الوجود مشترک فیها و من حیث الماهیه محموله علی کثیرین لأن الحمل من المعقولات الثانیه، س ره

ص: 283

فأقول إن هذا البرهان برهان قاطع لکن علی تجرد بعض النفوس الإنسانیه- لا النفوس العامیه إنما یدل علی تجرد نفس تعقل الصور العقلیه و یشاهدها من حیث عقلیتها و نحو وجودها العقلی المشترک فیه بین الأعداد الذی لا یحصل إلا بعد تجرید المعنی الواحد عن القیود و الزوائد و الخصوصیات و بالجمله کل من یمکن له أن یلاحظ صوره الحیوان مثلا بنحو من الوجود لا یکون لها بحسبه مقدار خاص و مکان خاص و وضع خاص و زمان خاص و کذا تعقل صوره الإنسان العقلی المجرد عن العوارض المادیه بأن یکون [(1)](#content_note_283_1) إنسانا بحتا یخرج منه جمیع ما هو غیر الإنسانیه من الوضع الخاص و الکم الخاص و الأین الخاص و مع ذلک لا یحذف عنه شی ء من مقوماته و قواه و أعضائه حتی إنه یعقله ذا رأس و وجه و عین و ید و رجل و بطن و کل ذلک [(2)](#content_note_283_2) علی الوجه العقلی المشترک فیه بین الأعداد الکثیره لأن ذلک معنی إدراک الماهیه الکلیه لشی ء کما قال المعلم الأول فی أثولوجیا الإنسان العقلی روحانی و جمیع أعضائه

1- لیس المراد بالإنسان البحت شیئیه ماهیته البحته التی فی مقام نفسها مجرده عن جمیع المتقابلات حتی الوجود بل المراد الإنسان الموجود البحت العقلی المجرد عن الغرائب أعنی الحدود و النقائص و هو صرف الإنسان المجرد عما لیس من سنخه و واجد لجمیع ما هو من سنخه ُ لیس من الله بمستنکر أن یجمع العالم فی واحد و هو مع هذه الجامعیه الوجودیه و الإحاطه بجمیع الأفراد الخارجیه و الذهنیه الغیر المتناهیه واحد بسیط- إذ مناط تکثره الماده و لواحقها من الزمان و المکان و غیرهما و قد أخذ ساقط الإضافه عنها فکما أن البیاض ساقط الإضافه عن هذا الموضوع و ذلک الموضوع و هذا الزمان- و ذلک الزمان واحد کذلک الإنسان البحت إذ لا میز فی صرف شی ء ثم إن جمیع هذه فی صرافتها و وحدتها تحاکی صرف حقیقه الوجود الذی لا أتم منه و وحدته و تتأسی به و إنما قید الوضع بالخاص إذ لا بأس بعروض مطلقها علی الوجه العقلی کما سیأتی فی الحجه الخامسه فی رد المحقق الطوسی قدس سره، س ره

2- و هو الأعضاء المعنویه التی هی روح الأعضاء الحسیه مثل أن روح العین ما به یبصر فالعلم الحضوری بالمبصرات حقیقه العین و روح الید ما به یبطش فالقدره علی البطش بمجرد الهمه حقیقه الید و هکذا هذا فی مقام الحقیقه و أما فی مقام الرقائق و قاعده مخروط نور الحقیقه فکل الأیدی و الأعین یده و عینه و هکذا فی البواقی و بالجمله لا یحذف شی ء إلا ما هو غریب کما عند أخذ الوجود صرفا لا یحذف إلا ما هو غریب من الوجود- و هو الذی من باب العدم و النقص بما هما کذلک، س ره

ص: 284

روحانیه لیس موضع العین غیر موضع الید و لا مواضع الأعضاء مختلفه و کذا یمکنه أن یعقل الأرض العقلیه و الماء العقلی و السماء العقلیه و یحضر فی ذهنه صوره کل طبیعه من الطبائع بنحو وجودها العقلی علی الوجه الذی مر ذکره لأن ذلک فی الحقیقه معنی إدراکه الکلیات و قل من الناس من أمکن له الإدراک علی ذلک الوجه- و الذی یتیسر لأکثر الناس أن یرتسم فی خیاله صوره إنسان مثلا فإذا أحس بفرد آخر منه یتنبه [(1)](#content_note_284_1) بأن هذا مثل ذاک و یدرک جهه الاتحاد بینهما و أنها غیر جهه الاختلاف إدراکا خیالیا کما یدرک [(2)](#content_note_284_2) جهه الاتحاد بین أجزاء الماء مثلا بحسب الحس و یعلم أن جمیع أجزاء الماء ماء و کما یدرک أن جمیع أجزاء الماء ماء مع اختلافها فی المقدار و الجهه کذا یدرک أن أفرادها المنفصله ماء إدراکا خیالیا

##### الحجه الرابعه أن القوه العاقله تقوی علی أفعال غیر متناهیه

و لا شی ء من القوی الجسمانیه تقوی علی أفعال غیر متناهیه فلا شی ء من القوی العاقله جسمانیه أما الصغری فإنا نقوی علی إدراک الأعداد و لا نهایه لمراتبها مع أنها أحد الأنواع المدرکه للقوه العاقله و أما بیان الکبری فقد سبق قال صاحب المباحث إن إثبات کون القوی الجسمانیه متناهیه الفعل یحتاج إلی أن نبین أنها منقسمه بانقسام محلها فیرد النقوض المورده علی الحجه الأولی أعنی النقض بالنقطه و الوحده و الإضافه و مدرکات الوهم و غیرها.

أقول قد مر اندفاع تلک النقوض بحمد الله ثم قال ثم علی هذه الحجه أسئله زائده تخصها.

أولها أنا لا نسلم أن القوه الناطقه تقوی علی إدراک أمور غیر متناهیه دفعه بل إدراکا لا ینتهی إلی حد إلا و یقوی بعد ذلک علی إدراک شی ء آخر و لکن لا یلزم من ذلک کونها قویه علی إدراکات غیر متناهیه کما أن الجسم لا ینتهی فی الانقسام إلی حد یقف عنده و لکن یستحیل أن یحصل له تقسیمات غیر متناهیه بالفعل فکذلک هاهنا

1- فالکلیه عندهم المناسبه و المماثله المحسوستان، س ره

2- فیما ذکره من أمر الأمثله منع ظاهر بل المدرک لجهه الاتحاد کلیا و الحاکم فی الجمیع هو العقل دون الحس و الخیال، ط مد

ص: 285

و بالجمله فالحال فی فاعلیه تلک القوه کالحال فی منفعلیته.

الثانی سلمنا أنها قویه علی أمور غیر متناهیه و لکن لم قلتم إنها قویه علی أفعال غیر متناهیه و ذلک لأن الإدراک لیس فعلا بل هو انفعال و أنتم تجوزون أن یکون الأمر الجسمانی قویا علی انفعالات غیر متناهیه و الدلیل علیه أنکم تثبتون هیولی أولیه قد تواردت علیها صور غیر متناهیه.

الثالث النقض بالنفوس الفلکیه فإنها عندکم قوی جسمانیه مع أن أفعالها و هی الحرکه الدوریه غیر متناهیه.

و الجواب [(1)](#content_note_285_1) أما عن الأول فلا شک أن القوه الناطقه لا تنتهی إلی حد إلا و تقوی علی إدراک أمور آخر و قد قام البرهان علی أن القوی الجسمانیه لا یمکن أن یکون کذلک فقد حصل الغرض.

و لقائل أن یقول القوه الجسمانیه إما أن یقال إنها تنتهی إلی وقت لا یبقی لها إمکان الوجود و بعد ذلک یصیر ممتنع الوجود أو لا ینتهی إلی هذه الحاله البته و الأول باطل لأن الممکن لذاته لا یصیر ممتنعا لذاته.

و أما الثانی فنقول إذا کانت القوه الجسمانیه لا یجب انتهاؤها إلی حیث یزول عنه إمکان الوجود فهی إذا أبدا فی ذاتها ممکنه الوجود و لا ینتهی إلی أن یستحیل بقاؤها أبدا و متی کانت باقیه أبدا کانت مؤثره و تجویز ذلک یبطل أصل الحجه.

1- قد سلم أن المراد باللانهایه فی الاستدلال اللایقفیه لکن القوی الجسمانیه لا تقوی علیها أیضا و الأولی أن یقال مناط الاستدلال إدراک نفس اللانهایه فإن القوی الطبیعیه معلوم أن لا شعور له أصلا و الخیال و المتخیله یمثل مبلغا من المتخیلات محصورا- و أن لا تقف فی حد و أما عدم تناهیها فلا یدرکها القوی الباطنه الجزئیه و إنما درکه وظیفه العقل و لیس مرادنا درک نفس العنوان بل بحیث یسری إلی المعنون علی أن لنا أن نلتزم درک اللانهایه دفعه فإن الحکم فی المحصورات إن کان علی الأفراد الغیر المتناهیه فظاهر و إن کان علی الطبیعه بحیث یسری إلی الأفراد فآله اللحاظ و هی الطبیعه واحده و أما الأفراد الملحوظه بالذات فغیر متناهیه فالعقل یحیط بجمیع الأفراد الغیر المتناهیه فی کل درک موضوع قضیه محصوره، س ره

ص: 286

أقول إن الإمکان الذاتی و مقابله من عوارض الماهیات من حیث هی إذا قیست إلی الوجود و القوی عباره عن موجودات متشخصه و الموجود بما هو موجود أمر شخصی- و یکون الزمان الخاص من مشخصاته فوجوب نحو خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بخصوصه لا یخرج الماهیه المشترکه بینها عن الإمکان الذی هو حالها من حیث هی هی و البرهان قائم علی امتناع لا تناهی الأفعال لواحد شخصی من الجسم لا علی امتناع ذلک لواحد نوعی و الوحده العددیه حکمها غیر الوحده النوعیه.

و أما عن السؤال الثانی فهب أن الإدراک نفسه انفعال و لکن فعل النفس فی ترکیب المقدمات و تحلیلها و ذلک کاف فی غرضنا.

أقول إن جهه انفعالات القوی غیر منفکه عن جهه أفاعلیها و إن کانت الجهتان مختلفتین فإن الشی ء [(1)](#content_note_286_1) ما لم یکن له وجود لا ینفعل عن شی ء آخر فالقوه الجسمانیه کما لا تقوی علی أفعال غیر متناهیه کذلک لا تقوی علی انفعالات غیر متناهیه و أما النقض بالهیولی فهو مندفع بأن الهیولی فی ذاتها لیست [(2)](#content_note_286_2) هویه باقیه بالعدد لأنها ضعیفه الوحده مبهمه الوجود وحدتها علی نحو الوحده الجنسیه و هی بحسب تحصلاتها الصوریه- متبدله متجدده کما مر بیانه.

فإن قلت أ لستم قد بینتم الفرق بین الحس المشترک و بین المفکره بأن أحدهما مدرک و الآخر متصرف و القوه الواحده لا تکون مبدأ للإدراک و التصرف فکیف تنسون ذلک و تحکمون بأن النفس قوه علی الفعل و هو التصرف فی المقدمات و ترکیبها- و الانفعال و هو التصور و قبول الصور.

قلت إن النفس لها قوتان عملیه و علمیه و تفعل بأحدهما و تنفعل بالأخری- و أما عن الثالث فقیل إن النفوس الفلکیه و إن کانت جسمانیه إلا أنها غیر مستقله فی أفعالها من التحریکات فهی فی ذاتها و إن کانت متناهیه القوه إلا أنها بما یسنح علیها

1- أی و إذا کان له وجود فإنه یفعل کما أنه ینفعل لعدم الانفکاک، ط مد

2- فقول السائل هیولی أزلیه من باب خلط ما فی الذهن بما فی الخارج فإن الهیولی ثباتها إنما هو فی الذهن و أما فی الخارج فهی مع الصور السیاله سیاله کما أنها مع المتصل متصله و مع المنفصل منفصله، س ره

ص: 287

من أنوار العقل صارت غیر متناهیه.

و اعترض علیه بأن القوه العقلیه إذا حرکت الفلک فإما أن یفید الحرکه أو قوه بها یکون الحرکه فإن أفادت القوه المحرکه و هی جسمانیه فالقوه الفاعله للأفعال الغیر المتناهیه جسمانیه و إن کانت القوه العقلیه مفیده للحرکه لم تکن القوه الجسمانیه مبدأ لتلک الحرکه فلا تکون الحرکه حرکه و أیضا یلزم أن یکون الجسم بما هو جسم- قابلا لتأثیر العقل المفارق من غیر أن یکون فیه قوه جسمانیه و هو محال.

أقول هذا إنما یلزم لو کان الوسط فی التأثیر قوه واحده بالعدد أو ضمیمه واحده بالعدد و أما إذا کانت الواردات من العقل المفارق علی ماده الفلک قوی [(1)](#content_note_287_1) متجدده کما رأیناه أو کیفیات مستحیله فلا یلزم شی ء من المحذورین و قد مر نظیر هذا الکلام فیما سبق.

و لکن بقی الکلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلک فی القوی الفلکیه مع کونها جسمانیه- فلم لا یجوز أن تکون القوه الناطقه جسمانیه لکنها بما یسنح علیها من نور العقل الفعال- تقوی علی الأفعال الغیر المتناهیه.

و أقول و یؤید هذا البحث أن قوه التخیل مع کونها غیر عقلیه أیضا تقوی علی تصویرات غیر متناهیه لا تقف عند حدود ذلک لأنها مستمده من عالم العقل.

##### الحجه الخامسه لو کانت القوه العاقله منطبعه فی جسم

کقلب أو دماغ لکانت إما دائمه التعقل لذلک الجسم أو غیر عاقله له مطلقا و التالی باطل فالقول بأنها منطبعه فی جسم باطل.

أما بیان الملازمه فنقول إن تعقلها لذلک الجسم إما لأجل أن صورته الموجوده فی الخارج حاضره عند العقل کافیه فی تعقله أو لأجل أن صوره أخری من تلک الآله- تحصل للقوه العاقله فإن کان الأول وجب أن تکون دائمه التعقل لتلک الآله و إن کان

1- بناء علی الحرکه الجوهریه فکل قوه متناهیه التأثیر و التأثر و الکیفیات المستحیله کالتعقلات المتتالیه و التشبهات المتعاقبه و المراد بالمستحیله ما به الاستحاله- فإن المستحیل فی الماء المتسخن مثلا هو الماء و السخونه السیاله ما بها الاستحاله، س ره

ص: 288

الثانی فیلزم اجتماع المثلین فی محل واحد الصوره [(1)](#content_note_288_1) المنطبعه العاقله و الصوره المنطبعه المعقوله فیلزم امتناع التعقل و أیضا لیست إحداهما أولی بأن تکون عاقله و الأخری بأن تکون معقوله.

فإن قیل الصوره الثانیه حاله فی الأولی لا فی مادتها فهی لکونها حاله فی الصوره الأولی أولی بأن تکون معقوله و الأولی عاقله دون العکس.

نقول یعود الکلام فی کون إحداهما أولی بالحالیه من الأخری دون العکس- فثبت أن إدراک ذلک الجسم إن کان بصوره أخری فیمتنع إدراک تلک القوه له و أما بطلان التالی أی المفهوم المردد بین القسمین فلثبوت ما هو مقابل للمعنی المردد بینهما لأنا تاره نعقل ذلک العضو و تاره لا نعقله فصوره هذه الحجه استثنائیه مرکبه من [(2)](#content_note_288_2) متصله مؤلفه من حملیه و منفصله و هی قولنا لو کانت القوه العاقله منطبعه فی جسم لکانت إما دائمه التعقل لذلک الجسم أو غیر متعلقه له أصلا و الملازمه إنما تتبین بإبطال قسم آخر- علی تقدیر المقدم حتی یصیر به المنفصله حقیقیه ثم یتبین بحقیه ذلک القسم فی الواقع استثناء نقیض التالی لیثبت نقیض المقدم و هو المطلوب و ذلک یتوقف علی مقدمات أربع.

أولها أن الإدراک إنما یکون بمقارنه صوره المدرک للمدرک.

و الثانیه أن المدرک إن کان مدرکا بذاته کانت المقارنه بحصول الصوره فی ذاته- و إن کان مدرکا بآله کانت لحصولها فی آلته.

و الثالثه أن الأمور الجسمانیه إنما تفعل أفاعیلها بواسطه أجسامها التی هی موضوعاتها فإذن تلک الأجسام آلاتها فی أفعالها.

و الرابعه أن الأمور المتحده بالماهیه النوعیه لا تتغایر إلا بسبب اقترانها بأمور متغایره مادیه.

1- أی الصوره المنطبعه فی آله قوه العاقله و هی الجسم الذی یکون محلا للقوه العاقله بناء علی ما فی المقدمه الثانیه أن المدرک بالآله صورته المدرکه فی آلته و کون ذلک الجسم آله مبنی علی ما فی المقدمه الثالثه من أن تلک الأجسام آلات الأمور الجسمانیه فی أفعالها و علی هذا لا یتوجه السؤال الآتی، س ره

2- و الجزء الآخر من المرکب هو الحملیه المستثناه و کون الجزء الأول متصله- مؤلفه من حملیه و منفصله بالنظر إلیها قبل دخول أداه الاتصال، س ره

ص: 289

أقول إن المقدمه الثانیه ممنوعه عندنا لأنک [(1)](#content_note_289_1) قد علمت أن القوه الباصره- تدرک المبصرات لا بارتسام [(2)](#content_note_289_2) صورها فی العین و کذا قوه الخیال تدرک الصور الأشباح الجسمانیه لا بانطباعها فی الدماغ فهذه الحجه مقدوحه لأجل اختلال تلک المقدمه.

و صاحب المباحث قدح فی المقدمه الأولی کما فعله مرارا بأن العلم بالشی ء لیس بمقارنه صوره المدرک بل العلم و الشعور حاله إضافیه قد یکون [(3)](#content_note_289_3) مع اقتران صوره و قد لا یکون و لیس العلم فی جمیع الأحوال إلا نفس تلک الإضافه المخصوصه فلم لا یجوز أن یکون الناطقه حاله فی جسم فمتی حصل بینها و بین الجسم تلک الإضافه المخصوصه- حصل الإدراک و إلا فلا.

أقول قد مر بطلان کون العلم و الإدراک إضافه محضه مرارا و قد علمت [(4)](#content_note_289_4) أن کل إضافه لا تتحقق إلا بتحقق أمر به تقع الإضافه و بینا معنی کونها غیر مستقله الوجود فی الخارج.

و قال أیضا فی رد تلک المقدمه إن المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجوده

1- قد عرفت الکلام فیما ذکره ره هناک إلا أنه لا یضر بالمنع الذی ذکره فإن الآلات لا إدراک لها عنده و قوله إن القوه الباصره تدرک إلخ مساهله فی البیان- فالمقدمه ممنوعه علی أی حال، ط مد

2- بل بقیامها الصدوری بالنفس فیه أن عدم حصولها فی الآله علی قولکم لقولکم بتجرد القوی فی الجمله فعلی القول بالانطباع فی النفس فی الماده کقولهم بانطباع القوی الظاهره و الباطنه فی الروح البخاری لا مجال لعدم حصول الصوره فی الآله أی المحل، س ره

3- الأول بناء علی القول بالوجود الذهنی إذ الصوره الحاصله فی الذهن علی القول بأن العلم إضافه لیست علما بل إضافتها إلی ذی الصوره علم و الثانی بناء علی القول بعدمه و الأنسب أن یقال اقتران الصوره فی صوره العلم بالغیر و عدمه فی صوره علم الشی ء بنفسه و علم العاقله بمحلها من باب علم الشی ء بنفسه لعدم بینونتهما، س ره

4- و فی علم الشی ء بنفسه لا اثنینیه فلا تحقق لما به تقع الإضافه فلا إضافه حقیقه- و فی علمه بالمحل الاثنینیه متحققه لکن مصحح الإضافه الطارئه فی کلام القائل غیر متحققه- و الإضافه و إن کانت انتزاعیه لا بد لها من منشإ الانتزاع بل من وجود ضعیف رابط عند المصنف قدس سره، س ره

ص: 290

فی الخارج فی تمام الماهیه و إلا لجاز أن یکون السواد مثل البیاض فی تمام الماهیه لأن المناسبه بین السواد و البیاض لاشتراکهما فی کونهما عرضین حالین فی محل محسوس أتم من المناسبه بین المعقول من السماء الذی هو عرض غیر محسوس حال فی محل کذلک- و بین السماء الموجوده التی هی جوهر موجود محسوس فی الخارج محیط بالأرض.

و الجواب أن المعقول من الشی ء هو ماهیته التی هو بها هو موجوده بوجود غیر جسمانی ذی وضع و إشاره فقول القائل إن المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجوده إن أراد به أن أحدهما معقول و الآخر محسوس کان [(1)](#content_note_290_1) صادقا و إن أراد به أن المعقول من السماء لیس ماهیه السماء فهو کاذب و إن أراد به أن أحدهما جوهر- و الآخر عرض فلیس کذلک کما مر.

و اعلم أن المحقق الطوسی ره سلم فی الجواب الذی ذکره عن هذا البحث فی شرح الإشارات کون السماء المعقوله عرضا فی محل مجرد و بین الفرق بین نسبه المعقول من السماء إلی محسوسها و بین مناسبه السواد و البیاض بأن الفرق بین الأولین فرق بین الطبیعه المحصله تاره مع عوارض و تاره مع مقابلتها و الفرق بین السواد و البیاض فرق طبیعه الجنسیه المحصله تاره مع فصل یقومها نوعا و تاره مع فصل آخر یقومها نوعا مضادا للأول.

أقول [(2)](#content_note_290_2) أن التجرید عن العوارض المقارنه للماهیه لیس من شرائط معقولیه تلک الماهیه إذ للعقل أن یتصور ماهیه الإنسان مثلا مع جمیع عوارضه و صفاته و نعوته- من کمه و کیفه و أینه و وضعه و متاه و کذا بشکله و أعضائه و جوارحه کل ذلک علی الوجه العقلی الکلی کما ثبت فی باب علم الباری بالجزئیات و الشخصیات علی وجه عقلی

1- و لکن التفاوت فی الوجود لا ینافی التساوی فی الماهیه و لا سیما مع جواز کون أفراد نوع واحد مادیه و مجرده بل فرد واحد منه مادیا و مجردا فی وقتین أو فی وقت واحد باعتبارین فهذا الاستدراک مطوی فی کلامه قدس سره، س ره

2- أقول هذا بحث سهل مع المحقق أعلی الله مقامه فإن العوارض علی الوجه الکلی العقلی مقابله للعوارض علی الوجه الجزئی الحسی و التقابل بالعرض للنفی و الإثبات- علی أن الوجود الذی ذکره المصنف قدس سره عارض و تعدده فی هذه الأفراد للطبیعه الواحده ظاهر و فی الطبیعه العقلیه باعتبار سلوب هذه الوجودات عنها، س ره

ص: 291

بل شرط الإدراک العقلی للشی ء الخارجی أن یجرد حقیقته عن نحو الوجود الجسمانی إلی نحو الوجود العقلی فالفرق بین السماء المعقوله و السماء المحسوسه لیس بشی ء إلا بنحو الوجود و کل ما وجوده ذلک الوجود النوری الواحد الحقیقی الغیر القابل للاحتجاب و الکثره و الافتراق فهو معقول الذات فی نفسه و کل ما وجوده هذا الوجود الجسمانی المادی فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غیره إلا بلمعه [(1)](#content_note_291_1) یسیره تقع علیه من القوی الفائضه علیه من ذلک الوجود.

و اعترض أیضا بأنه لا یلزم من کون العاقله متعلقه لمحلها بصوره مساویه لمحلها- اجتماع صورتین متماثلتین فی محل لأن إحداهما حاله فی العاقله و الأخری محل لها.

و الجواب [(2)](#content_note_291_2) عنه کما فی شرح الإشارات أن العاقله لو کانت محلا للصوره من غیر أن یحل تلک الصوره فی محلها کانت القوه الجسمانیه ذات فعل من غیر مشارکه المحل- و لما کان [(3)](#content_note_291_3) کل فاعل جسمانی فاعلا بمشارکه الجسم فکل فاعل من غیر مشارکه الجسم فهو غیر جسمانی فکانت العاقله غیر جسمانی هذا خلف و لو کانت محلا لصوره حملت فی محلها عاد المحال المذکور.

فإن [(4)](#content_note_291_4) قیل الفرق بینهما باق لأن إحداهما حاله فی العاقله و محلها و الأخری حاله فی محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران و اقتران الشی ء بأحد الشیئین المتقاربین

1- فی الکلام مساهله و لعل المراد بذلک أن معنی تعلق العلم بالأمور المادیه- تعلق العلم بصوره مثالیه أو عقلیه من ذلک الأمر المادی، ط مد

2- بمقتضی المقدمه الثانیه و الثالثه، س ره

3- إن قلت کیف صوره هذا القیاس قلت المقدمه الثانیه عکس نقیض للأولی- و هو کبری لمقدمه مطویه هی أن العاقله فاعل من غیر مشارکه الجسم فصدق الصغری إنما هو من الوضع المسلم عند الخصم و صدق الکبری لکون الأصل صادقا و إذا کان الأصل صادقا کان العکس صادقا، س ره

4- إن قیل هذا الفرق ممتنع لأن حلول الشی ء الواحد فی محلین محال إذ لا یمتاز حینئذ الواحد فی وحدته عن الاثنین فی اثنینیته قیل المراد بالحلول الاقتران فإذا کانت الصوره العقلیه مقارنه لأحد المتقارنین أعنی العاقله کانت مقارنه لمحلها فتکون مقارنته لهما معا، س ره

ص: 292

دون الآخر غیر معقول و مع ذلک فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتین متحدتی الماهیه فی محل واحد.

و قال أیضا الجسم قد یحل فیه أعراض کثیره و لا شک أن وجوداتها الزائده علی ماهیاتها متماثله و حاله فی الجسم و یلزم من ذلک اجتماع المثلین.

و الجواب عنه أن وجود کل ماهیه عین تلک الماهیه فی الأعیان و مغایرته إیاها بحسب الذهن و ماهیات الأعراض متخالفات فوجوداتها کذلک.

و قال أیضا هذه الحجه بعینها تقتضی إما کون النفس عاقله بصفاتها و لوازمها أبدا أو غیر عاقله بشی ء منها فی وقت من الأوقات بالبیان المذکور الذی ذکرتم.

و أیضا تقتضی دوام علمها بجمیع عوارضها ما دامت تلک العوارض حاصله و إلا لکان علمها بعارضها لأجل صوره مساویه لعارضها فیها فیلزم اجتماع المثلین.

و أجاب عنه المحقق للإشارات أن الصفات و اللوازم منقسمه إلی ما یجب للنفس لذاتها ککونها مدرکه لذاتها و إلی ما یجب لها بعد مقایستها بالأشیاء المغایره لها ککونها مجرده عن الماده و غیر موجوده فی الموضوع و النفس [(1)](#content_note_292_1) مدرکه للصنف الأول دائما کما کانت مدرکه لذاتها دائما و لیست مدرکه للصنف الثانی إلا حاله المقایسه لفقدان الشرط فی غیر تلک الحاله.

أقول ما ذکره غیر واف بحل الإشکال علی التقریر الثانی و یمکن أن یجاب عنه بأن عوارض النفس لیست إلا علومه و إدراکاته و ما یلزمها و تلک العلوم ما دامت

1- إن قیل إدراک النفس للصنف الأول صفه حاصله لها و المفروض أن صفاتها معلومه لها ما دامت حاصله لها فوجب العلم به أیضا و لهذا قلنا العلم بالعلم لیس أمرا زائدا علیه و ربما یقال إن کثیرا من لوازم النفس لا یدوم استحضاره لأنا نعلم بالضروره- أنه لا یدوم علمنا بالقدره مثلا و الجواب أن المدعی العلم بها لا العلم بالعلم و الالتفات- و أیضا فی هذه الضروره خلط بین المفهوم و المصداق فإن مصداق القدره مثلا و حقیقتها الوجودیه معلوم کحقیقه الحیاه دائما و إن لم یکن مفهومها مستحضرا دائما کیف و حقائق اللوازم منطویه فی حقیقه الملزوم فکذا العلم بها فی العلم به و هذا کما أنه یمکن الغفله- عن المفاهیم المنتزعه عن هویاتنا کالجوهر القابل للأبعاد و النامی الحساس الناطق- لا یمکن الغفله عن هویاتها المنطویه فی هویاتنا، س ره

ص: 293

حاضره کانت مدرکه لها بنفس صورتها الحاضره و ما دامت النفس ذاهله عنها فهی زائله عنها و کذا لوازم تلک العلوم من الانفعالات التی تلحقها بمشارکه البدن کالغضب و الشهوه و الخجل و الوجل و غیرهما.

##### الحجه السادسه لو کانت القوه العاقله جسدانیه

###### اشاره

لضعف فی زمان الشیخوخه دائما- لکنها لا تضعف فی ذلک الزمان دائما فهی غیر جسدانیه و تصحیح نقیض التالی بقیاس من الشکل الثالث هکذا ما یعقل به الشیخ الأشیاء فهو قوه عاقله و لیس کلما یعقل به الشیخ فإنه تکل عند الشیخوخه فلیس کل قوه عاقله تکل عند الشیوخه و لیس یحتاج صحه هذا المطلب أن لا یکل عقل شیخ أصلا بل إذا کان عقل ما لم یکل عندها- یکفی فی صحه ما ذکرناه لأن هذا الکلام فی قوه قیاس استثنائی تالیه متصله کلیه موجبه استثنی فیه نقیض التالی و هو سالبه جزئیه لینتج نقیض المقدم صورتها هکذا- لو کانت الناطقه جسدانیه تعقل بالآله لکان کلما عرض للبدن آفه أو مرض أو کلاله تعرض لها فی التعقل فتور و لیس کذلک کلیا ینتج أن تعقلها لیس بآله بدنیه فلا یرد علیه أن کثیرا ما یعرض الاختلال فی التعقل عند اختلال قوی البدن لأن هذا بمنزله استثناء لعین التالی فلا ینتج شیئا و سبب ذلک أن القوه الجسدانیه ربما یحتاج إلیها ابتداء- لیتم للقوه العاقله ما یعقله و یجوز [(1)](#content_note_293_1) أن یکون اشتغالها بتدبیر البدن یعوقها عن سائر أفعالها و ذلک مثل ما یعرض الراکب للسفر إلی بلده فرسا ردی الحرکه فإنه یصیر اشتغاله بمراعاه مرکبه عائقا له من أفعاله الخاصه به لیس صدورها عنه بشرکه الفرس- و کذلک للشیخ إذا انصرف عن المعقولات فإنه اشتغل عن أفعاله العقلیه إلی تدبیر بدنه أو عرض لآلته آفه ربما احتاج إلیها فی الابتداء لضعف نفسه و عدم رسوخ ملکته فی التعقل.

فإن قیل لعل استمراره فی أفعال عقله علی صحته لأن عقله یتم بعضو من البدن

1- إن قیل إذا کان جوده التعقل و شدته منوطه بقله الاشتغال بالبدن و قواه- و رداءته و ضعفه بکثرته فما بال الإنسان لا یحصل له ذلک فی النوم قلت الحواس الظاهره و القوی المحرکه و إن کانت راکده فی النوم لکن الحواس الباطنه و القوی الطبیعیه و النباتیه تصیر أیقظ و أقوی و اشتغال النفس بموردات المتخیله أکثر و تحکم الوهم و تسلط الخیال علی العقل أوفر إذ فی الیقظه یکذبها الحواس فی مورداتها و مخترعاتها بخلاف النوم مع قاهریه القوی الباطنه لقربها من أفق النفس، س ره

ص: 294

یتأخر عنه الفساد و الاستحاله و إن ظهرت الآفه فی سائر القوی و الأفعال.

فیجاب بأن الأعضاء الطرفیه إنما یلحقها الضعف و الفساد لضعف یسبق إلی المبادی- و لو کانت المبادی صحیحه لانحفظت الأطراف و لم یسقط قواها و معلوم أن لیس کبد الشیخ و لا دماغه و لا قلبه علی الحال الصحیحه و القریبه من الصحه و لذلک تجد فی نبضه و بوله و أفعال دماغه تفاوتا عظیما و معلوم أن عقل الإنسان لا یحتاج فی تمامه إلی یده و رجله و جلده و ما یجری مجراه.

أقول تفاوت الأحوال الحاصله للإنسان بحسب الشیخوخه تابعه أیضا لتفاوت یقع فی أحوال النفس لأن المبدأ للمزاج و المشکل للأعضاء کما علمت هی النفس و منشأ کلال البدن و قواه انصراف النفس عن تدبیر هذه النشأه إلی تدبیر نشأه ثانیه بحسب الجبله و فی ذلک حکمه کون الموت طبیعیا و لمیته لا کما ذکره الأطباء و غیرهم.

فإن رجعت و قلت لعل مزاج الشیخ أوفق لأفعال القوه العقلیه فلهذا یقوی فیه هذه القوه.

قلنا کلا فإن مزاج الشیخ إما بارد یابس و إما واهن ضعیف و کل منها یوجد فی غیر المشایخ و لا یکون لصاحبه مزید استعداد و لیس کل شیخ أقوی من الشاب علی أن ضعف البنیه لیس یلائم لما یقوم بالبنیه بل لعله یلائم ما لا یقوم بالبنیه هذا.

###### حکمه عرشیه:

اعلم أن هذا البرهان أیضا غیر دال علی أن لکل إنسان جوهرا مفارقا عقلیا بل یدل علی أن القوه العاقله غیر بدنیه و هو کما یدل علی أن القوه العاقله لیست بدنیه یدل علی أن القوه الخیالیه و الوهمیه أیضا لیست بدنیه فإن بعض المشایخ و المرضی قد یکون تخیله و تصوره للمعانی الجزئیه بحاله و لو کانت القوه الخیالیه طبیعیه قائمه بهذا البدن الطبیعی لکان کلما عرضت له آفه أو مرض وقع الاختلال فی تخیله و تصوره و لیس کذلک إذ قد یکون غیر مختله فی فعلها و القضیه السالبه الجزئیه تکفی لاستثناء نقیض التالی کما علمت و القوم لعدم اطلاعهم علی تجرد الخیال تکلفوا تمحلات شدیده فی دفع بقاء التخیل و التذکر- عند الشیخوخه و اختلال البدن.

ص: 295

##### الحجه السابعه و هی قریبه المأخذ مما تقدم

أن کثره الأفکار و التعمق فی إدراک المعقولات سبب لتجفیف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحراره المجففه و سبب لاستکمال النفس بخروجها فی تعقلاتها من القوه إلی الفعل و معلوم أن الشی ء الواحد- لا یکون سببا لکمال شی ء و نقصانه فلو کان موت البدن یقتضی موت النفس لکانت الأفکار التی هی سبب لنقصان البدن أو موته سببا لنقصان النفس أو موتها مع أنها مکمله لجوهر النفس فعلمنا أن النفس غیر قائمه بالبدن.

و لقائل أن یقول إن الممتنع کون شی ء واحد سببا لکمال شی ء واحد و نقصانه من جهه واحده و فی وقت واحد و أما أن یکون ذلک فی وقتین و بحسب اعتبارین فغیر ممتنع.

##### الحجه الثامنه أن النفس غنیه فی فعلها عن البدن

الحجه الثامنه أن النفس [(1)](#content_note_295_1) غنیه فی فعلها عن البدن

و کل غنی فی فعله عن المحل فهو غنی فی ذاته عنه فالنفس غنیه عن المحل أما أنها غنیه فی فعلها عنه فلوجوه ثلاثه- أحدها [(2)](#content_note_295_2) أنه یدرک ذاتها و من المستحیل أن یکون بینها و بین ذاتها آله فهی فی إدراکها ذاتها غنیه عن الآله و ثانیها [(3)](#content_note_295_3) أنها تدرک إدراکها لنفسها و لیس ذلک بآله.

1- أی فی الجمله کالأفعال الثلاثه المذکوره فلا یرد أن النفس کما هو المشهور عند القوم غنیه فی ذاتها دون فعلها عن الماده، س ره

2- فیه أولا أن الإدراک انفعال کما صرح فی أول هذا السفر و الانفعال لا یکون فعلا و ثانیها أنه کیف یکون إدراک النفس ذاتها أو إدراک إدراکها فعلا و هما حضوریان لیسا زائدین علی ذاتها و الشی ء لا یکون فعلا لنفسه و الجواب عن الأول- أن المراد بالفعل معناه اللغوی الذی یعم الانفعال کما فی بعض الحجج السابقه و اللاحقه- و عن الثانی أن إدراک النفس ذاتها و إدراکها ذاتها مصداقا لا مفهوما و الموصل إلی المطلوب إنما هو ذلک المفهوم و لو أخذ المصداق لصودر علی المطلوب و الأحکام تختلف باختلاف العنوانات، س ره

3- فیه منع فإن هذا العلم حصولی یحصل بما یحصل به سائر العلوم الحصولیه- و لو کان حاصلا للنفس من غیر توسیط وسط لکان دائم الحصول لها و لیس کذلک فافهم- علی أن القسم الأول أیضا و هو إدراک النفس لذاتها حیث کان علما حضوریا هو عین النفس لا تعد فعلا لها کما قیل، ط مد

ص: 296

و الثالث أنها تدرک آلتها و لیست بینها و بین آلتها آله أخری فثبت أن النفس غنیه فی فعلها عن الآله و المحل و کل ما کان کذلک فهو فی ذاته أیضا غنی عن المحل و ذلک لأن کون الشی ء فاعلا متقوم بکونه موجودا فلو کان الوجود متقوما بالمحل لکان الفعل متقوما أیضا به لأن الإیجاد فرع الوجود و الفعل بعد الذات فحاجه الذات و الوجود إلی شی ء- یستلزم حاجه الإیجاد و الفعل إلیه من غیر عکس و لهذا لا یفعل شی ء من القوی الجسمانیه- إلا بمشارکه الجسم و لأجل کون الحواس و غیرها من القوی الجسمانیه الوجود- لا تدرک ذاتها و لا إدراکها لذاتها و لا إدراکها لآلتها فلو کانت النفس جسمانیه لتعذر علیها ذلک و قد ثبت أنها لیس کذلک فثبت أنها غیر جرمیه.

أقول هذا البرهان دال علی تجرد النفس عن البدن سواء کانت قوه عاقله بالفعل أو کانت متخیله إذ للخیال أیضا أن یتخیل ذاتها و آلتها و یفعل فعلها من غیر مشارکه البدن- و لهذا یتخیل أشیاء خارجه عن هذا العالم الطبیعی مما لا یکون بینها و بینه علاقه وضعیه بالقرب و البعد فعلم أن فعلها لیس بآله بدنیه و إن کان محتاجا إلی البدن فی الابتداء- کحاجه العقل إلیه أیضا من جهه الإعداد و تخصیص الاستعداد.

و اعترض صاحب المباحث علی مقدمه هذا البرهان بوجهین الأول بأن الصور و الأعراض محتاجه إلی محالها و لیس احتیاجها [(1)](#content_note_296_1) إلی محالها إلا بمجرد ذواتها ثم لا یلزم من استقلالها بهذا الحکم استغناؤها فی ذاتها عن تلک المحال.

الثانی أن جمیع الآثار الصادره من الأجسام مبادیها قوی و أعراض فی تلک الأجسام- و لیس لمحال تلک القوی مدخل فی اقتضائها تلک الآثار و الأجسام بما هی أجسام- یستحیل أن یکون لها أثر فی هذه الأحکام المخصوصه فعلمنا أن المستقل فی اقتضاء تلک الأحکام هی تلک الأعراض و القوی الحاله وحدها ثم لا یلزم من استقلالها و انفرادها- فی تلک الأحکام استغناؤها عن محالها فی الوجود.

أقول فی الجواب أما عن الأول فإن الاحتیاج و الإمکان و ما أشبههما أمور عقلیه و أحکام ذهنیه تعرض الماهیات بحسب ملاحظه الذهن إیاها من حیث هی هی و الکلام فی

1- هذا یؤید ما ذکرناه من تعمیم معنی الفعل فی هذه المقامات، س ره

ص: 297

الأفعال و الأحکام الخارجیه و الصور الحاله و الأعراض حاجتها إلی الموارد و الموضوعات لیست أمرا زائدا علی وجوداتها و وجوداتها متقومه بالمحل فکیف [(1)](#content_note_297_1) تکون مستغنیه عن المحل بنفس ما به الحاجه إلی المحل أعنی الوجود الحلولی و أما عن الثانی [(2)](#content_note_297_2) فإنا لا نسلم أن محال القوی و الأعراض لا دخل لها فی التأثیر کیف و التأثیر یحتاج إلی وضع خاص و نسبه معینه للمؤثر بالقیاس إلی المتأثر و الوضع لا یقوم إلا بالجسم و الذی یذکر فی الطبیعیات- أن الجسم بما هو جسم لا یکون سببا لفعل خاص کحراره أو بروده أو شکل أو حرکه- و إلا لکان جمیع الأجسام متشارکه فیه لا ینافی هذا الحکم إذ المراد بنفی السببیه عن الأجسام نفی سببیتها بالاستقلال لا نفی سببیتها مطلقا و إن کانت بالجزئیه و الدخول- حتی لو فرض الحراره مجرده عن الأجسام لکانت فاعله لهذه السخونه و السواد لو فرض تجرده عن الأجسام لکانت أیضا قابضا للبصر کیف و المسأله أعنی کون تأثیر القوی- الحاله فی محل بمشارکته برهانیه قطعیه لا یتطرق فی مقدماتها شک أصلا.

##### الحجه التاسعه القوی البدنیه تکل بکثره الأفعال

و لا یقوی علی القوی بعد الضعیف

1- فهذا الاستغناء لما کان فی الاحتیاج کان مؤکدا للاحتیاج فکأنک قلت إنها تامه فی النقصان و أیضا إذا کان الاحتیاج لازما کیف أمکن انفکاک اللازم عن الملزوم- ، س ره

2- أقول إن أراد الإمام استقلال تلک المبادی فی اقتضاء تلک الأحکام فی محال أنفسها لا یقبل المنع إذ لا یجوز توسط المواد و المحال فی انفعالات أنفسها بینها و بین مباد حلت فیها. إن قلت فیلزم علی ما ذکره المصنف قدس سره من أن کل غنی عن المحل فی الفعل غنی فی الذات أن تکون تلک المبادی مجرده. قلت نعم و للزوم ذلک تری الإشراقی ینسب هذه الآثار و الأفعال إلی الصور النوعیه المفارقه أعنی أرباب الأنواع و الصواب أن القوی فی اقتضاء الأحکام فی محالها لیست مستقله أیضا إذ الإیجاد فرع الوجود و الوجود متقوم بالماده غایته أنه لا نقول تأثیره فی مادته بتوسط مادته نعم لا یحتاج فی اقتضاء الآثار فی مادته إلی الوضع و لم یؤخذ فی الدلیل أن کل غنی عن الوضع فی الفعل غنی فی الذات بل کل غنی عن الماده فیه غنی فیها و علی طریقه الإشراق لا تأثیر للقوی فی محالها إنما التأثیر لأرباب الأنواع کما ذکرناه و هذا تعطیل للقوی و الطبائع و هو باطل، س ره

ص: 298

و عله ذلک أن القوی الجسمانیه المادیه موادها قابله للتبدل و الاستحاله و الذبول و بسبب ذلک یعرض لها تبدل الأحوال أما کلالها و ضعفها فلتحلل الماده و ذبولها و أما عدم [(1)](#content_note_298_1) تمکنها من الفعل الضعیف أثر القوی فالسر فیه أن القوی یناسب الأفاعیل و أن هذه القوی لما کان من شأنها الاشتداد و التضعیف و التبدل بالاستحاله کما علمت فهی متفاوته الحدوث حسب تفاوت الاستعداد فإذا استعملت الآله الجسمانیه فی إدراک قوی أو فعل قوی فلا بد هناک من قوه قویه فیفیض من المبدإ القوه القویه علی تلک الآله ثم إذا استعملت أثر ذلک الفعل فی فعل آخر ضعیف یعسر ذلک علی تلک القوه لأنها لا تناسبه و إنما المناسب لهذا الفعل الضعیف قوه ضعیفه و القوه إنما تحدث تدریجا لا دفعه کما علمت فیما سبق و لأجل [(2)](#content_note_298_2) ذلک لا یمکن للقوه القویه الفعل الضعیف کما لا یمکن للقوه الضعیفه الفعل القوی أ لا تری أن القوه المحرکه التی فی الحجر العظیم لا یمکن لها التحریک البطی ء لذلک الحجر فی هویه و لا للحراره الشدیده التسخین الضعیف لما یلاقیه- و أما القوی الغیر الجسمانیه فلکونها متساویه النسبه إلی جمیع القوابل و غیر متناهیه القوه فلا جرم یجوز أن یصدر منها القوی و الضعیف من الأفعال بعضها عقیب بعض من جهه اختلاف الأسباب المخصصه فلأجل ذلک لا یضعف بکثره الأفعال و یقوی علی القوی بعد الضعیف و علی الضعیف بعد القوی.

1- هذا الکلام یرشد إلی أن المذکور فی أول الحجه کان هکذا و لا یقوی علی الضعیف بعد القوی بدل ما وقع و هو الواقع فی بعض کتب القوم أو کان کلاهما مذکورین کما سیذکرهما و لعل نسخه الأصل کان کما ذکرناه لکن السر فی عدم تمکنها من القوی بعد الضعیف لم یعلم من کلامه بل یتراءی أن فعل القوی بعد الضعیف أمکن و أسهل لحصوله بالتدریج بعد حصول المناسبه و للتجارب و لعله مخصوص بصوره الاعتیاد فإنه بعد ما اعتادت القوه بالفعل الضعیف لا تتمکن من القوی کما شهدت به التجارب أیضا و لذلک کل قوه تقوی علی فعلها بالارتیاض به و المزاوله علیه، س ره

2- أی لأجل اشتراط المناسبه لا یمکن للقوه القویه أصل الفعل الضعیف کما لا یمکن لها الضعیف بعد القوی و لا للقوه الضعیفه أصل الفعل القوی کما لا یمکن لها القوی بعد الضعیف، س ره

ص: 299

فإذا تقررت هذه المقدمه فنقول القوه العاقله لما کانت هکذا لأنها تدرک [(1)](#content_note_299_1) المعقولات القویه و الضعیفه بعضها عقیب بعض فهی لیست جسمانیه کسائر القوی البدنیه التی شأنها ما ذکرناه.

و هذا البرهان أیضا یدل علی کون القوه الخیالیه غیر جسمانیه فإنها تقوی علی تخیل الأشیاء العظیمه مع تخیلها للأشیاء الحقیره مثلا یمکنها أن یتخیل فلک الأفلاک مع الخردله و أن یتخیل ضوء الشمس و حراره النار مع ضوء الشراره و حراره الهواء المعتدله و أن یتخیل صوت الرعد مع الهمس و هذا مما أشکل الأمر- علی من لم یتفطن بتجرد الخیال عن المواد المستحیله الکائنه الفاسده فجعل یتکلف فی دفع الإشکال عن نفسه بأن قوه الإدراک غیر قوه المدرک فالشمس و القمر و السماء مدرکات قویه و نحن إذا تخیلناها فإدراکنا لها لا یلزم أن یکون قویا و لأجل ذلک لا یمنع إدراکنا لها عن إدراک المدرکات الضعیفه و أما إذا قوی تخیلنا لها بحیث صرنا مستغرقین فی ذلک التخیل امتنع علینا و الحال هذه تخیل الشی ء الحقیر.

أقول الإدراک لا یخلو إما أن یکون هو الصوره الحاصله من الشی ء أو الإضافه التی بین المدرک و المدرک کما هو مذهب هذا القائل فعلی الأول لا معنی لقوه الإدراک و ضعفه إلا قوه المدرک و ضعفه لأنهما أمر واحد لأن المدرک [(2)](#content_note_299_2) فی الحقیقه هو الصوره

1- و لا تکل بکثرتها کما هو الوسط الأول بل هو الأصل فی کلام بعضهم کما لا یخفی علی المتتبع فی کلامهم، س ره

2- یمکن أن یقرر المنع بنحو آخر و هو أنا لا نسلم أن القوه و الضعف فی صور الأشیاء المدرکه بحسب القوه و الضعف اللذین لها فی الوجود الخارجی لیکون صورتا الفلک و الخردله فی الذهن بینهما من القوه و الضعف ما بین وجودیهما الخارجیین و علی هذا فقوله صوره السماء فی الخیال أقوی من صوره الخردله فیه ممنوع لکن ذلک لا ینفی وجود القوه و الضعف بین المدرکات الذهنیه فإن ذلک مما لا سبیل إلی إنکاره کالأمور البعیده من الحس و القریبه منه و إدراک النفس لأحدهما لا یمنع من کمال إدراکها للآخر بالانتقال إلیه و أما ما ذکره من القوه و الضعف فی الإدراک بالاستغراق و عدمه- ففیه مضافا إلی ما أورده المصنف ره أنه إنما یستقیم بمقایسه حال النفس إلی حال القوی الجسمانیه لو امتنع علی النفس إدراک الشی ء مع الانتقال إلیه من شی ء استغرقت فی إدراکه علی سبیل القوی الجسمانیه التی تمتنع من الفعل فی الضعیف بعد الانتقال إلیه من القوی لا أن تنصرف النفس من إدراک الشی ء حین الاشتغال بإدراک ما استغرقت فیه فتأمل، ط مد

ص: 300

لا الأمر الخارجی الذی ربما لا یوجد فی الخارج عند وجود الصوره ثم لا یخفی أن صوره السماء التی فی الخیال أقوی من صوره الخردله فیه و أما علی الثانی فالإضافه من الأمور- التی لا توصف بقوه و لا ضعف و لا عظم و لا حقاره إلا باعتبار ما أضیف إلیه ثم قوله و أما إذا قوی تخیلنا امتنع علینا و الحال هذه تخیل الشی ء الحقیر یناقض ما ذکره حیث [(1)](#content_note_300_1) وصف الشی ء المتخیل بالحقاره دون الخیال و أیضا الاستغراق فی إدراک الشی ء فی الحقیقه یرجع إلی ضعف الإدراک بالنسبه إلی وجود المدرک و غلبه وجود المدرک و استیلائه علی القوه الإدراکیه فیقهرها عن الإحاطه به و الاکتناه فلیس الاستغراق فی إدراک الشی ء عباره عن تسلط الإدراک علی المدرک بل تسلط المدرک علی الإدراک له.

و أیضا ما ذکره مشترک بین الإدراک العقلی و الإدراک الخیالی فإنا متی استغرقنا فی تعقل شی ء عظیم قوی الوجود عالی المرتبه رفیع السمک انقطعنا عن تعقل غیره- و من استغرق فی جلال الله و عظمته امتنع علیه الالتفات إلی ذاته فضلا عن تعقل معقولات أخری.

الحجه العاشره قد سبق أن المدرک بجمیع أصناف الإدراکات لجمیع المدرکات شی ء واحد فی الإنسان فنقول هذا المدرک إما أن یکون جسما من الأجسام بما هو جسم و إما أن یکون قوه أو صفه قائمه بالجسم صوره أو عرضا و إما أن یکون أمرا مفارقا عن الجسم غیر قائم به و الأول ظاهر البطلان لأن الجسم من حیث هو جسم لا یمکن أن یکون مدرکا لشی ء کما بیناه مرارا من أنه لیس للجسم وجود وحدانی و حضور جمعی یوجد له شی ء أو یوجد هو لشی ء.

و أیضا لو کان الجسم بما هو جسم مدرکا لکان جمیع الأجسام مدرکه و الثانی أیضا محال لأن تلک القوه إما أن تکون قائمه بجمیع أجزاء البدن أو قائمه ببعض أعضاء البدن دون بعض و الأول باطل و إلا لکان کل جزء من أجزاء البدن مبصرا سامعا متخیلا متفکرا عاقلا و لیس کذلک بالبداهه فإن البصر لا یسمع و الید لا یتخیل و الرجل

1- أقول الحقیر صفه التخیل لا الشی ء، س ره

ص: 301

لا یتفکر و باطل أیضا أن یقال بعض الأعضاء قامت به القوه المدرکه لجمیع هذه الإدراکات لأنه یلزم أن یکون فی البدن عضو واحد سامع مبصر متخیل متفکر عاقل فهم و لسنا نعلمه و لا نجد أی عضو هو.

و به یظهر فساد قول القائل لعل القوه المدرکه لجمیع هذه الإدراکات أمر قائم بجسم لطیف محصور فی بعض الأعضاء.

فإنا نقول لو کان کذلک لکنا نجد من أبداننا موضعا مشتملا علی جسم موصوف- بکونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما.

فإن قلت هب أنکم لا تعرفون ذلک الموضع لکن عدم علمکم بذلک لا یدل علی عدمه.

قلنا نحن نعرف ذواتنا و نعرف أنا نحن السامعون المبصرون و المتخیلون العاقلون- فلو کان بعض الأجسام سواء کان جزءا من البدن أو کان محصورا فی جزء من البدن- یکون موصوفا بتلک القوه المدرکه بجمیع الإدراکات لجمیع المدرکات لم تکن حقیقتنا و هویتنا إلا ذلک الجسم الموصوف بتلک القوه المنعوته بجمیع هذه الإدراکات و إذا کان کذلک ثم لا نعرفه فلم نکن عارفین بحقیقه ذاتنا.

و أیضا قد علمت فیما سبق أن المدرک و الحاس من جنس المدرک و المحسوس و إذا کان کذلک فیستحیل أن یکون جسم واحد بقوه واحده آله للسمع و البصر و الذوق و التخیل و التعقل.

فإن قلت هذا یرد علیکم حیث جعلتم قوه واحده مجرده سمیعه بصیره لامسه متخیله عاقله.

قلت هذه [(1)](#content_note_301_1) القوی فروعات و معالیل للقوه العقلیه و هی تمام هذه القوی و فاعلها

1- و أیضا وحده النفس و القوه العقلیه علی القول بتجردها وحده جمعیه بل وحده حقه ظلیه اضمحل عندها الکثرات و وحده الجسم و المنطبعات فیه وحده عددیه. إن قلت ما ذکره من کون القوی معالیل للقوه العقلیه مشترک بین صوره التجرد و صوره التجسم فتقوی العقلیه الجسمانیه علی ما یقوی القوی علیها. قلت الجسم و الجسمانی و إن أمکن أن یکونا فاعلین طبیعیین لکن لا یمکن أن یکونا فاعلین إلهیین لأن فعل القوه الجسمانیه بمشارکه الوضع و الوضع بالنسبه إلی المعدوم غیر متصور. و أیضا و علی تقدیر جسمانیتها لا یتصور التعدد إلا بالماده أو بالموضوع و لو فرض الاختلاف النوعی مع الجسمانیه فی القوی و فرض انحصار کل نوع فی شخص لا بد لکل واحده من ماده أو موضوع و المفروض جسم واحد. أیضا جعل ذلک الجسم أو الجسمانی قوه عقلیه لیس أولی من جعلهما قوه أخری من سائر القوی و اشتمال العقلیه علیها لیس أولی من اشتمال قوه أخری منها علیها- لأن الکل جسمانیه و لها آله واحده بسیطه أو مرکبه، س ره

ص: 302

و التام و الفاعل یقوی علی کل ما یقوی علیه الناقص و المفعول من الأفعال [(1)](#content_note_302_1) دون العکس- لأن معلول معلول الشی ء معلول لذلک الشی ء و أما معلول عله الشی ء فلا یکون معلولا له و إلا لزم کون الشی ء معلولا لنفسه فثبت أن الموصوف بجمیع الإدراکات لجمیع المدرکات قوه واحده غیر جسمانیه و هو المطلوب.

##### الحجه الحادی عشر أن کل صوره أو صفه حصلت فی الجسم بسبب من الأسباب

فإذا زالت عنه و بقی فارغا عنها فیحتاج فی استرجاعها إلی استیناف سبب [(2)](#content_note_302_2) أو سببیه- کالماء إذا تسخن بسبب کالنار مثلا ثم إذا زالت عنه السخونه لا یمکن عودها إلیه إلا بسبب جدید و هذا بخلاف النفس [(3)](#content_note_302_3) فی إدراکاتها فإنا کثیرا ما یحدث فینا صوره علمیه- بسبب فکر أو تعلیم معلم ثم یزول عنها تلک الصوره عند الذهول أمکنها استرجاع تلک الصوره لذاتها عن غیر استیناف ذلک السبب و بالجمله النفس من شأنها أن تکون مکتفیه بذاتها فی کمالاتها و لا شی ء من الجسم مکتف بذاته فالنفس تعالت عن أن تکون جرمیه.

1- لا تعلق له بالجواب إنما هو تحقیق آخر کما لا یخفی، س ره

2- الأول ظاهر و الثانی فیما إذا کان السبب موجودا و لکن یمنع مانع من فعله ثم إذا رفع المانع عادت سببیته، س ره

3- فیه منع إذ من الجائز أن یحصل أصل الصوره بسبب خارجی ثم یستبقی ذلک- أو یستأنف بسبب من داخل البدن و قیام سبب مکان سبب فی الأسباب المادیه غیر نادر- اللهم إلا أن یتمسک بأن الصوره العائده عین الزائله المذهول عنها لکن هذا فی الحقیقه برهان آخر من جهه الذکر فإن الصوره المستأنفه فیه عین الزائله السابقه و لو کان أمرا قائما بالماده لکان الثانی غیر الأول، ط مد

ص: 303

لا یقال الجسم أیضا قد یعود إلیه صفته التی کانت فیه بعد زوالها من غیر استیناف سبب جدید کالماء إذا زالت عنه البروده بورود السخونه التی هی ضدها ثم یستعید طبعه البروده التی کانت له.

لأنا نقول کلامنا فی الصفه الطاریه للشی ء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف- و بروده الماء صفه ذاتیه علتها طبیعه الماء بشرط عدم القاصر ثم إذا عادت البروده إلیه- ما عادت إلا مع سببها أعنی مجموع الطبیعه و عدم المانع فهذه عشر [(1)](#content_note_303_1) براهین موقعه للیقین بأن النفس الإنسانیه مجرده عن الماده و لواحقها سواء کانت بالغه إلی حد العقل بالفعل أم لا فإن النفس المتخیله بالفعل أیضا یشارک العقل فی تجرد ذاتها و فعلها عن هذا العالم لکن العقل مجرد عن الکونین و الخیال غیر مجرد إلا عن إحداهما

#### فصل (2) فی شواهد سمعیه فی هذا الباب

##### اشاره

أکثر الناس انتفاعهم بالسمعیات أکثر من العقلیات و لا یصدقون [(2)](#content_note_303_2) بالأشیاء إلا بمکافحه الحس للمحسوس و لا یذعنون بالعقلیات ما لم یقترن معها انتهاء نقلها إلی محسوس- فلنذکر أدله سمعیه لهذا المطلب حتی یعلم أن الشرع و العقل متطابقان فی هذه المسأله کما فی سائر الحکمیات و حاشی الشریعه الحقه الإلهیه البیضاء أن تکون أحکامها مصادمه للمعارف الیقینیه الضروریه و تبا لفلسفه تکون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه.

##### أما الآیات المشیره إلی تجرد النفس

فمنها قوله تعالی فی حق آدم [(3)](#content_note_303_3) و أولاده

1- هکذا فی کثیر من النسخ و الصواب أحد عشر برهانا، س ره

2- تمریض لهم هذا هکذا إذا اقتصر علی السمعیات و أما إذا اقترن بها و شفع فهو نور علی نور هذا کله فیما تنبه به العقل بأی وجه کان و أما فیما لم یتنبه أو قبل التنبه ففی الأخبار إیقاظ عقلی إذ لو لا أخبار السلف للخلف لاعتاص الأمر إذ النفوس المؤیده عزیزه الوجود جدا، س ره

3- التعمیم لذکر مطلق الإنسان و البشر و قال تعالی فی سوره الحج وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ و أیضا وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَهِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی فَقَعُوا لَهُ ساجِدِینَ فمما یدل علی العموم قوله تعالی فی سوره الأعراف وَ لَقَدْ خَلَقْناکُمْ ثُمَّ صَوَّرْناکُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ، س ره

ص: 304

وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی\* و فی حق عیسی ع وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ و هذه [(1)](#content_note_304_1) الإضافه تنادی علی شرف الروح و کونها عریه عن عالم الأجسام و فی حق شیخ [(2)](#content_note_304_2) الأنبیاء إبراهیم الخلیل ع وَ کَذلِکَ نُرِی إِبْراهِیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ- وَ لِیَکُونَ مِنَ الْمُوقِنِینَ و قوله حکایه عنه وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِیفاً و معلوم [(3)](#content_note_304_3) أن الجسم و قواه لیس شی ء منها بهذه الصفات السنیه من رؤیه عالم الملکوت و الإیقان و التوجه بوجه الذات لفاطر السماوات و الحنیفیه أی الطهاره و القدس.

و منها قوله تعالی ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ [(4)](#content_note_304_4) فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ.

و منها قوله تعالی سُبْحانَ الَّذِی خَلَقَ الْأَزْواجَ [(5)](#content_note_304_5)

1- إذ لو کانت الإضافه تشریفیه أی الروح المشرف بالانتساب إلی الله دلت علی التجرد للسنخیه بین العله و المعلول المنتسب إلیها بلا مدخلیه ماده و نحوها و إلا لم یکن منتسبا إلیه تعالی فکما أن معلول النور نور و معلول الواحد واحد کذلک معلول المجرد مجرد قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ و إذا کانت الإضافه بمجرد التغایر الاعتباری کقولک روحی و روحک و ذاتی و ذاتک دلت علی مقام أعلی من التجرد عن الماده مثل التجرد عن الماهیه أیضا کما هو مذهب شیخ الإشراق و أما الإضافه فی کلمته فتدل أیضا علی التجرد لأن کلمته الفعلیه مجرده کالکلمه الذاتیه و لهذا کان یسمع موسی ع کلامه تعالی فی جبل طور من جمیع الجهات و أیضا کلام اللسان مثله جسمانی و کلام الخیال مثله صوری محدود و کلام النفس النطقیه القدسیه مثلها مجرد کلی فکلام الله تعالی عقول مجرده کلیه، س ره

2- لیست مجرد إضافه انکشافیه بل إبداعه فی وجوده، س ره

3- لأن السنخیه معتبره بین المدرک و المدرک ُ رو مجرد شو مجرد را ببین ، س ره

4- الاستشهاد بالتفخیم مع تعقیبه بقوله تعالی فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ، س ره

5- الزوجیه فیما لا یعلمون بعلاوه ما هو الظاهر باعتبار النفس و البدن الأخروی و الوجود و الماهیه و وجه الله و وجه النفس فإن ما لا یعلمون الذی هو معادهم یشمل الملکوت و الجبروت و الکلم الطیب مثل قولهم ع نحن الکلمات التامات- و إن کانت کلمه التوحید فتدل علی التجرد لأن حق التوحید أن یصیر حالهم و مقامهم- و أحسن التوحید تقوم وجود الإنسان بعالم الأمر کتقوم الأمر بالأمر و الرجوع إلی الرب- هو التخلق بأخلاقه و التحقق به، س ره

ص: 305

کُلَّها مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لا یَعْلَمُونَ و قوله إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ و قوله لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ و قوله یا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّهُ ارْجِعِی إِلی رَبِّکِ راضِیَهً مَرْضِیَّهً و فی الحقیقه جمیع هذه الآیات المشیره إلی المعاد و أحوال العباد فی النشأه الثانیه داله علی تجرد النفس لاستحاله [(1)](#content_note_305_1) إعاده المعدوم و انتقال العرض و ما فی حکمه من القوی المنطبعه.

##### و أما الأحادیث النبویه

فمثل

قوله ص: من عرف [(2)](#content_note_305_2) نفسه فقد عرف ربه

1- یعنی لو کانت النفس منطبعه فإما ینتفی بانتفاء المحل حین الموت فیلزم الأول- و إما تبقی و تنتقل إلی البدن البرزخی و الأخروی فیلزم الثانی، س ره

2- أی من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بین صفتی الوجوب و الإمکان بل بأنه جامع بین صفتی التشبیه و التنزیه و أنه معلم بالأسماء جمیعا و مرآت لها تحاکی کلها عرف ربه أو من عرف نفسه بأنه خلقها تعالی مثالا له ذاتا و صفه و فعلا أما ذاتا فبأن یعرف أنها مجرده عن الأحیاز و الجهات و الأزمنه و الأوضاع و نحوها و أنها لا داخله فی البدن و لا خارجه عنه و أما صفه فیعرف کیفیه علمها بنفسها و غیرها و قدرتها و فاعلیتها بالرضا أو بالعنایه لقواها و منشئاتها و کیفیه تکلمها العقلی الوجودی و کیفیه عشقها و إرادتها لذاتها و لآثارها علی وجه العنایه الخالیه عن النقص و الالتفات بالذات إلی ما سواها و غیر ذلک من صفاتها و أما فعلا فیعرف کیفیه إبداعها و اختراعها و خلقها لما یشاء و یختار بمجرد الهمه فی مملکتها فحینئذ عرف ربه ذاتا و صفه و فعلا أو من عرف نفسه أی نفس الکل کما قال تعالی النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فقد عرف ربه أو من عرف نفسه بالفقر و أنه لا شی ء له و الأمر کله لله فلا فعل له و یتذکر وجوده فی مقام توحید الفعل بلا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم و لا صفه له و یتذکر فی مقام توحید الصفه بلا إله إلا الله و لا ذات له و یتذکر فی مقام توحید الذات بلا هو إلا هو عرف ربه بالغناء و شهد فعله و صفته و ذاته فی الأفعال و الصفات و الذوات و إذا عرف نفسه بالحدوث و التجدد الذاتی و الحرکه الجوهریه و السیلان الوجودی عرف ربه بالبقاء و أن الأصل المحفوظ و الوجه الباقی فی جمیع السیالات أعراضا کانت أو جواهر نفوسا کانت أو طبائع ثباته و قدمه و شهد أن إقلیم البقاء بشراشره من صقعه و کذا إذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدره و قس علیه نظائره، س ره

ص: 306

و قوله: أعرفکم بنفسه أعرفکم بربه

و قوله: من رآنی فقد رأی الحق

و قوله:

أنا النذیر العریان

و قوله: [(1)](#content_note_306_1) لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل

و قوله: أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی

فهذه الأخبار و أمثالها تدل علی شرف النفس و قربها من الباری إذا کملت

و کذا قوله: رب أرنی الأشیاء کما هی

و معلوم أن دعاء النبی ص مستجاب و العلم بالأشیاء ذوات السبب کما هی لا یحصل إلا من جهه العلم بسببها و جاعلها کما برهن فی مقامه و المراد بالرؤیه هو العلم الشهودی و کذلک دعاء الخلیل ع کما حکی الله عنه فی قوله رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتی و رؤیه الفعل [(2)](#content_note_306_2) لا تنفک عن رؤیه الفاعل و لیس فی حد الجسم و مشاعره أن یری رب الأرباب و مسبب الأسباب

و قوله ص: قلب المؤمن عرش الله

و

قوله قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمن

و معلوم أن لیس المراد هذا اللحم الصنوبری و لا أیضا إصبع الله جارحه جسمانیه بل القلب الحقیقی هو الجوهر النطقی من الإنسان و الإصبعان هما [(3)](#content_note_306_3) العقل و النفس الکلیان أو القوتان العقلیه و النفسیه

و قوله ص: المؤمن أعظم قدرا عند الله من العرش

و معلوم أن هذه الأعظمیه لیست بجسمیه و لا لقوه محصوره فی عضو من أعضائه

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد [(4)](#content_note_306_4) بألفی عام

و قول

1- أی مقام لا یسعنی فیه ملک مقرب کما قال جبرئیل لو دنوت أنمله لاحترقت- و لا نبی مرسل حتی نبوه نفسه ص و رسالته لأن ذلک المقام مقام فناء التعینات و اضمحلال الکثرات فی أحدیه الجمع، س ره

2- فیه وجه آخر هو أن الإحیاء لم یرد به المعنی المصدری و الإضافی بل کیفیه إحیاء الله الموتی تعرف بأن تؤخذ الأجسام فلکیه کانت أو عنصریه بشرط لا و فقط- و یشاهد النفوس و العقول التی هی إحیاء الله المقیم لهذه الأجسام من صقع الربوبیه فبهذه الأجسام موتی بالذات و إذا لوحظت من صقع الحق القدوس کانت مجرده و هاهنا وجه آخر مذکور فی المثنوی المعنوی، س ره

3- أو هما صفتا اللطف و القهر الإلهیین أو هما الخوف و الرجاء أو القبض و البسط- أو الهیبه و الأنس، س ره

4- هذه القبلیه ذاتیه أو دهریه لا زمانیه و المراد بألفی عام العام الملکوتی و العام الجبروتی باعتبار مظهریه کل منهما لألف اسم من أسماء الله، س ره

ص: 307

أمیر المؤمنین و إمام الموحدین ع: حین سئل عنه حبر من الأحبار هل رأیت ربک حین عبدته فقال ع ویلک ما کنت أعبد ربا لم أره قال و کیف رأیته أو کیف الرؤیه- فقال ویلک لا تدرکه العیون فی مشاهده الأبصار و لکن رأته القلوب بحقائق الإیمان

و الرؤیه العقلیه لا یمکن بقوه جسمانیه

و قوله ع: فی الجواب حین سئل عنه کیف قلعت باب خیبر قلعته [(1)](#content_note_307_1) بقوه ربانیه لا بقوه جسمانیه

و عنه ع أنه قال: الروح ملک من ملائکه الله له سبعون [(2)](#content_note_307_2) ألف وجه

الحدیث

و قال روح الله المسیح بالنور الشارق من سرادق الملکوت: لن یلج ملکوت السماوات من لم یولد مرتین

و قوله:

لا یصعد إلی السماء إلا من نزل منها

##### و أما کلمات الأوائل

###### فقد قال معلم الحکمه العتیقه أرسطاطالیس

فی کتابه- المعروف بأثولوجیا علی لسان الیونانیین بمعنی معرفه الربوبیه و هو علم المفارقات إنی ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانبا و صرت کأنی جوهر مجرد [(3)](#content_note_307_3) بلا بدن فأکون

1- کما ورد أن علیا ممسوس فی ذات الله و الممسوس فیه کالممسوس فی الجن و المصاب به فهو ع بسبب قرب النوافل مصداق کنت سمعه و بصره الوارد فی الحدیث القدسی و بسبب قرب الفرائض عین الله الناظره و أذنه الواعیه و یده الباسطه- فلا غرو فی أمثال هذه العجائب منه، س ره

2- تعیین هذا العدد باعتبار أن للروح سبب مراتب من النفس و القلب و العقل و الروح و السر و الخفی و الأخفی و فی کل من تلک المراتب القوی العشر الظاهره و الباطنه بحسبها موجوده و کل من هذه مظهر للأسماء الألفیه و إن شئت بدل القوی العشر بالأجسام الکلیه العشره من العنصر و الأفلاک الموجوده بحقائقها و معانیها فی کل من المراتب السبع و لو أرید بالوجوه القوی و الطبائع کانت أزید من هذا العدد فیکون بیانا للکثره إذ فیک کل القوی المدرکه و الطبائع التی فی العالم، س ره

3- استعمال کأن باعتبار قول الحکیم بلا بدن لئلا یلزم التناسخ بعد الرجوع- ثم إن أنموزجا من إشاراته أن التصدیق للصعود الروحانی یتوقف علی أمرین أحدهما أن لا یعتقد أن الإنسان هذا الهیکل المحسوس فإذا صار عقلا بالفعل فالهیکل أجنبی عنه- فهو یطیر فی أوج الجبروت و فضاء اللاهوت فضلا عن السماء فإن الکلیات العقلیه التی یسیر فیها لیست ماهیات متقرره و مفهومات ثابته للوجود بل لها وجود محیط واحد وحده جمعیه کما حققناه و من لا یصدق به فلضعف عقله یترقب صعود بدنه لأنه هو عنده- و فرضنا أنه عقل إلهی و خیال ریاضی و ثانیهما أن یکون المعارف من العلم بالله و صفاته و أفعاله و الیوم الآخر ملحوظا بالذات لعارفها لا آله اللحاظ لنیل الجزئیات الداثره و الحظوظ الدنیویه بل یکون الأمر بالعکس و إلا فهو مخلد إلی الأرض متبع هواه غیر صاعد لکنی أقول- ُ خلیلی قطاع الفیافی إلی الحمی کثیر و أما الواصلون قلیل ، س ره

ص: 308

داخلا فی ذاتی خارجا من سائر الأشیاء فأری فی ذاتی من الحسن و البهاء ما أبقی له متعجبا بهتا فاعلم أنی جزء من أجزاء العالم الشریف الإلهی ذو حیاه فعاله فلما أیقنت بذلک- رقیت بذهنی من ذلک العالم إلی العله الإلهیه فصرت کأنی موضوع فیها متعلق بها- فأکون فوق العالم العقلی کله فی کلام طویل و قال أیضا من حرص علی ذلک العالم- و ارتقی إلیه جوزی هناک أحسن الجزاء اضطرارا فلا ینبغی لأحد أن یفتر عن الطلب- و الحرص و الاهتمام فی الارتفاع إلی ذلک العالم و إن تعب و نصب فإن أمامه راحه لا تعب بعدها أبدا و ما یدل علی هذا المطلب رسالته المعروفه بتفاحه و هی مشتمله علی کلماته التی تکلم بها حین حضرته الوفاه و ما احتج به علی فضل الفلسفه و أن الفیلسوف یجازی علی فلسفته بعد مفارقه نفسه عن جسده.

و قال أیضا لیست النفس فی البدن بل البدن فیها لأنها أوسع منه.

###### و قال أنباذقلس

إن النفس إنما کانت فی المکان العالی الشریف فلما أخطأت [(1)](#content_note_308_1) سقطت إلی هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غیاثا للأنفس التی قد انخلطت عقولها و کان یدعو الناس بأعلی صوته و یأمرهم أن یرفضوا هذا العالم و یصیروا إلی عالمهم الأول الشریف و وافق هذا الفیلسوف أغاثاذیمون فی دعائه الناس إلی رفض هذا العالم إلا أنه تکلم بالأمثال و الرموز.

###### و أما فیثاغورث صاحب العدد

فکلامه فی الرساله المعروفه بالذهبیه ناص علی هذا الرأی و الرساله أیضا موجوده عندنا و قال فی آخر وصیته لدیوجانس إنک إذا فارقت هذا البدن تصیر عند ذاک مخلی فی الجو العالی تکون حینئذ سائحا غیر عائد إلی الإنسیه- و لا قابلا للموت

1- سیأتی فی مبحث حدوث النفس معنی الخطیئه و السقوط و الفرار إن شاء الله تعالی، س ره

ص: 309

###### و أما أفلاطون الشریف الإلهی

فروی عنه فی کتاب أثولوجیا أنه قد أحسن فی صفه النفس حیث وصفها بأوصاف کثیره صرنا بها کأنا نشاهدها عیانا غیر أنه قد اختلفت صفاته فی النفس لأنه لم یستعمل الحس فی صفات النفس و لا رفضه فی جمیع المواضع و ذم و ازدری اتصالها بالبدن فقال إن النفس إنما هی فی البدن کأنها محصوره کظیمه جدا لا نطق بها- ثم قال إن البدن للنفس إنما هو کالغار و قد وافقه أنباذقلس غیر أنه سمی البدن بالصدی و إنما عنی بالصدی هذا العالم.

أقول و یوافق فی هذا الکلام الإلهی وَ طُبِعَ عَلی قُلُوبِهِمْ بَلْ رانَ عَلی قُلُوبِهِمْ ما کانُوا یَکْسِبُونَ.

ثم قال إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم و الترقی إلی عالمها العقلی.

أقول و سبب اختلاف صفات النفس فی کلامه ما علمت من طریقتنا من اختلاف [(1)](#content_note_309_1) النفوس فی التجسم و التروح بل اختلاف نفس واحد فیهما بحسب وقتین أو فی وقت واحد من جهتین.

و قال فی کتابه الذی یدعی فاذن إن عله هبوط النفس إلی هذا العالم إنما هو سقوط ریشها فإذا [(2)](#content_note_309_2) ارتاشت ارتفعت إلی عالمها الأول و قال فی بعض کتبه إن عله هبوط النفس إلی هذا العالم أمور شتی و ذلک أن منها أنها تهبط لخطیئه أخطأها- و منها أنها هبطت لعله أخری غیر أنه اختصر قوله بأن ذم هبوط النفس و سکناها فی هذه الأجسام و إنما ذکر هذا فی کتابه الذی یدعی طیماوس ثم ذکر هذا العالم و مدحه فقال إنه جوهر شریف سعید و إن النفس إنما صارت فی هذا العالم من فعل

1- کالنفس التی هی عقل بالقوه و التی هی عقل بالفعل بل اختلاف نفس واحده فیهما بحسب وقتین أی فی الابتداء فإنها جسمانیه الحدوث و فی الانتهاء صارت روحانیه- إن ساعدها التوفیق أو فی وقت واحد من جهتین أی بعد أن صارت روحانیه بالفعل فعند کونها فاعله للأفعال الطبیعیه و الحیوانیه کأنها طبیعه أو بهیمه آکله شاربه و عند کونها مستغرقه فی ذکر الله أو المعارف المبدئیه و المعادیه ملک، س ره

2- أی بجناحی العقل النظری و العقل العملی، س ره

ص: 310

الباری الخیر لیکون هذا العالم حیا ذا عقل لأنه لم یکن من الواجب [(1)](#content_note_310_1) إذا کان هذا العالم متقنا فی غایه الإتقان أن یکون غیر ذی عقل و لم یکن [(2)](#content_note_310_2) ممکنا أن یکون للعالم عقل و لیست له نفس فلهذه العله أرسل الباری النفس إلی هذا العالم و أسکنها فیه- ثم أرسل نفوسنا فسکنت فی أبداننا لیکون هذا العالم تاما کاملا و لئلا یکون دون ذلک العالم فی التمام و الکمال لأنه کان ینبغی أن یکون فی العالم الحسی من أجناس الحیوان ما فی العالم العقلی.

##### و أما الآثار

###### اشاره

فقد تکلم المتمسکون بهذه الشریعه الحقه فی ماهیه الروح فقوم منهم بطریق [(3)](#content_note_310_3) الاستدلال و النظر و قوم منهم بطریق الذوق و الوجدان لا باستعمال الفکر حتی تکلم فی ذلک مشایخ الصوفیه مع أنهم تأدبوا بآداب رسول الله ص و لم یکشفوا عن سر الروح إلا علی سبیل الرمز و الإشاره و نحن أیضا لا نتکلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهی و قواه و منازله النفسیه و العقلیه لا عن کنهه لامتناع ذلک.

###### فقد قال الجنید ره-

الروح شی ء استأثره الله بعلمه و لا یجوز العباره عنه بأکثر من موجودو لعله أراد أنه موجود بحت و وجود صرف کسائر الهویات البسیطه العقلیه- التی هی إنیات محضه متفاوته بالأشد و الأضعف لیست لها ماهیات متقومه من جنس و فصل.

###### و قال أبو یزید البسطامی رض-

طلبت ذاتی فی الکونین فما وجدتهاأی ذاته فوق

1- فإذا لم یکن کونه غیر ذی عقل واجبا لم یمتنع کونه ذا عقل بل کان ممکنا- و إذا کان ممکنا کان واقعا لأن مجرد الإمکان الذاتی یکفی فی قبول الوجود فی الأمور الإبداعیه و کون کلیه العالم ذا عقل منها أو لم یکن من واجب الوجود تعالی، س ره

2- بقاعده الإمکان الأشرف و الأخس و لعدم الربط بین الدنی الصرف و الشریف المحض و المراد بالعقل رب النوع و بالنفس فی البسائط العنصریه و المرکبات المعدنیه- هی الصور المثالیه التی بإزائها و نفسیه النفس الناطقه تظهر بها فإن الصور الکلیه العقلیه مقام عقلیتها و الصور المثالیه فی کل شی ء حیاه و علم إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَهَ لَهِیَ الْحَیَوانُ و حینئذ فقوله ثم أرسل إلخ تأسیس و ذکر للخاص بعد العام لزیاده الاهتمام أو المراد بالنفس الأولی هی النفس الفلکیه إذ المراد بالعالم أعم من الأجرام الفلکیه و العنصریه، س ره

3- أی قوم من الملیین و المتشرعین الظاهریین تکلموا بطریق الاستدلال کما أن الحکماء تکلموا بطریق الاستدلال و قد مر، س ره

ص: 311

عالم الطبیعه و عالم المثال فیکون من المفارقات العقلیه.

و قال أیضا انسلخت من جلدی فرأیت من أنافسمی البدن قشرا و جلدا و هذا تصریح بأن هویه الإنسان و إنیته شی ء غیر الجسد.

و قال أیضا [(1)](#content_note_311_1) لو أن العرش و ما حواه وقعت فی زاویه من زوایا قلب أبی یزید لما أحس بها و ظاهر أن هذه السعه لیس لبدنه و لا لجسم آخر.

###### و قال ابن عطا-

خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالی وَ لَقَدْ خَلَقْناکُمْ یعنی الأرواح ثُمَّ صَوَّرْناکُمْ

###### و قال بعضهم الروح لطیف قائم فی کثیف

و فی هذا نظر و له وجه صحیح.

###### و قال بعضهم الروح عباره

و القائم بالأشیاء هو الحی و فیه أیضا [(2)](#content_note_311_2) نظر إلا أن یحمل علی معنی الإحیاء و مع ذلک یدل قوله علی أن الروح حی بذاته لا بحیاه الجسم

1- المراد بالعرش الفلک الأطلس و الضمیر المستکن راجع إلی العرش و البارز إلی الموصول و یحتمل العکس بأن یکون المراد بما حوی العرش عالم المثال لکن الأنسب بمقامه أن یراد بالعرش الوجود المنبسط الذی هو النفس الرحمانی و الرحمه الواسعه- و هو أحد إطلاقات العرش کما أن علم الحق المحیط أیضا أحد إطلاقاته و بما حوی العرش إیاها الوجودات المقیده و هذا الکلام عباره عن مقام الفناء فی الله، س ره

2- هو النظر السابق و هو أن ظاهر الکلام أن الروح قائم بالجسم حال فیه و هو یستلزم العرضیه إلا أن یحمل علی معنی الإحیاء بأن یجعل الباء للتعدیه أی یقیم الأشیاء و یحییها و فیه بعد ثم کیفیه ربطه بقوله الروح عباره أن یرجع کلمه هو إلی الروح و یجعل الحی بدلا عنه و معنی أنه عباره أنه لفظ و تعبیر فاسمه معلوم و مسماه و کنهه مجهول- أو المعنی أن الروح عباره و الحی المتعال بأسمائه و صفاته هو المعنی بل معنی المعنی کما قیل و الکل عباره و أنت المعنی و قد قلت بالفارسیه- ُ چو یک معنی که پوشانی به گوناگون عباراتی حجاب پرتو رخساره جانانه شد جانها . و إلیه أشار بقوله و القائم بالأشیاء أی المعنی القائم بالأشیاء التی من جملتها- الروح هو الحی کقیام المعنی بالعباره فی الاختفاء لا کقیام العرض بالموضوع أو الباء للمصاحبه لا صله للقیام أی المعنی القائم مصاحبا للأشیاء هو الحی لکن علی ما ذکرناه لم یکن صفه الروح و لا بأس به و علی تقدیر جعله صفه للروح علی ما ذکره جعل الباء للمصاحبه و بمعنی مع أولی من جعل القیام بمعنی الإحیاء، س ره

ص: 312

###### و قال بعض المفسرین

فی قوله تعالی قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی أمره کلامه فصار الحی حیا بقوله کن حیا فعلی [(1)](#content_note_312_1) هذا لا یکون الروح فی الجسد.

و اعلم أن [(2)](#content_note_312_2) أهل الشریعه اختلفوا فی الروح الذی سئل رسول الله ص عنه- فمن الأقوال المنقوله عنهم ما یدل علی أن قائله یعتقد بقدم الروح.

و منها ما یدل علی أنه یعتقد حدوثه.

###### و أیضا قال قوم إن الروح هو جبرئیل ع

و هذا القول یشبه قول من قال- باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استکمالها و یقرب منه الحدیث المنقول آنفا

عن أمیر المؤمنین ع: الروح ملک من ملائکه الله له سبعون ألف وجه.

###### و روی عن ابن عباس:

إن الروح خلق من خلق الله صورهم علی [(3)](#content_note_312_3) صور بنی آدم- و ما نزل من السماء ملک إلا و معه واحد من الروح.

###### و قال أبو صالح-

الروح کهیئه الإنسان و لیسوا بناس.

###### و قال مجاهد

الروح علی صور بنی آدم لهم أید و أرجل و رءوس یأکلون الطعام و لیسوا بملائکه.

1- لأن الروح کلامه تعالی و کلامه قائم بذاته لا بالجسم، س ره

2- و مبنی اختلافهم أن کلمه من فی قوله تعالی قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی إن کانت نشئیه- أی الروح ناش من عالم أمر ربی کان حادثا خارجا من کن داخلا فی یکون و إن کانت تبعیضیه أی الروح من جمله أمر ربی کان قدیما بقدم أمره غیر خارج من کن واقع تحت ذل یکون و یمکن أن یکون کلمه من نشئیه و یکون اختلافهم مبنیا علی کون کلام الله قدیما أو حادثا و هو خلاف مشهور بین الملیین ثم إن هذا الخلاف فی القدم و الحدوث واقع بین الفلاسفه أیضا کما سیأتی فی مسأله حدوث النفس إن شاء الله تعالی، س ره

3- إما أن یقرأ صورهم بصیغه الجمع أو بصیغه الفعل و المراد أن صورهم الباطنیه من الأعضاء الروحانیه مطابقه لصور بنی آدم من باب مطابقه الحقیقه و الرقیقه- و الباطن و الظاهر أو أن صورهم الظاهریه نفس صوره بنی آدم و علی أی التقدیرین- فالروح روحهم فتم الاستشهاد و ما نزل من السماء أی من العلو و المراد بالملک أرباب الأنواع هنا و هم الصافات صفا و بنزولهم صدورهم عن العقول الطولیه و بتوسطها عن رب الأرباب أو المراد بالملک المدبرات أمرا من الطبقه النازله کملائکه الأشعه و الأمطار النازله الحاصله من ازدواجها مع الأجسام الأرضیه الأرواح الأرضیه، س ره

ص: 313

أقول المراد من إثبات هذه الأعضاء فی الروح حیثما وقع فی کلام هؤلاء القوم- لیس إثبات الجوارح الجسمانیه بل أجزاء روحانیه و قوی معنویه کما یلیق بلطافه الروح- نظیر ما ذکروه قول المعلم الأول للمشاءین حیث قال فی کتاب أثولوجیا إن الإنسان الحسی إنما هو صنم للإنسان العقلی و الإنسان العقلی روحانی و جمیع أعضائه روحانیه- و لیس موضع الید غیر موضع الرجل و لا مواضع الأعضاء کلها مختلفه لکنا فی موضع واحد

###### و قال سعید بن جبیر

[(1)](#content_note_313_1) لم یخلق الله خلقا أعظم من الروح غیر العرش و لو شاء

1- المراد بالروح روح الأمین المتحد به النفس الناطقه بعد التبدلات و الاستکمالات الجوهریه کما هو الحق و بهذا الاعتبار کان الکلام فیه الکلام فی الروح الإنسانی- و کون العرش أعظم منه باعتبار أن العرش هو الرحمه الواسعه و الفیض المقدس و جبرئیل أحد حاملی عرش الله تعالی علی کواهلهم کما مر عند الکلام علی المصوره و بلع هذا الروح السماوات إشاره إلی أن السماوات بالنسبه إلی سعه عالم العقل کحلقه فی فلاه کما فی الخبر و کون صوره خلقه أو خلقته إلخ إشاره إلی أن لجبرئیل ع صوره حقیقیه هی ما هو علیها و قد رآه النبی ص علی تلک الصوره مرتین ُ کما قال ص: رأیته و قد طبق الخافقین و صوره شبیهه بشکل أصبح أهل زمان النبی الذی یراه کصوره دحیه الکلبی فی زمان نبینا ص و قیامه عن یمین العرش باعتبار أن الیمین أقوی الجانبین و المفارقات أقوی مراتب الوجود المنبسط- و لهذا فالعقول القدسیه هی الرکن الأیمن الأعلی من العرش و النفوس الکلیه هی الرکن الأیمن الأسفل منه و المثل المعلقه هی الرکن الأیسر الأعلی منه و الطبائع الکلیه هی الرکن الأیسر الأسفل منه و شفاعته لأهل التوحید إخراجه إیاهم من القوه إلی الفعل فهذا الإخراج سیبرز یوم هم بارزون بصوره الشفاعه أو المراد بالروح هو الروح الإنسانی و العرش الذی هو أعظم منه العرش العلمی التفصیلی أو قلب الإنسان الکامل فإن قلب المؤمن عرش الله و حینئذ فیکون الکلام من باب الاستثناء من المدح- بما یشبه الذم ُ کقوله ص: أنا أفصح الناس بید أنی من قریش و بلعه السماوات باعتبار انطواء السماوات العلی فی وجوده فضلا عن السماوات المثالیه و الطبیعیه کما قیل- ُ آسمانهاست در ولایت جان کار فرمای آسمان جهان . بل الأسماء اللطفیه و القهریه و مظاهرهما فی وجوده 313 کما قال المولوی ُ ای عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد أو خار را با گلستان این نه بلبل این نهنگ آتش است جمله ناخوشها به پیش أو خوش است . فصوره خلقه المراد بالصوره ما به الشی ء بالفعل و هی باطنه و صوره وجهه المراد بها ما لها أخص خصوصیه بالروح لبساطتها و دورانها معه حیثما دار و هی الصوره المثالیه- التی تطابق الصوره الآدمیه الطبیعیه و الکلام فی الیمین کما مر و شفاعته لأهل التوحید أن له الوحده الحقه الظلیه تحکی الوحده الحقه الحقیقیه و له الجمعیه لصفات التنزیه و التشبیه فبوجوده یبین التوحید و یسهل لأهله و إحراق نوره لأجل أنه کما قیل- 314 ُ در بشر رو پوش آمد آفتاب فهم کن و الله اعلم بالصواب ، س ره

ص: 314

أن یبلع السماوات السبع و الأرضین فی لقمه لفعل صوره خلقه علی صوره الملائکه- و صوره وجهه علی صوره الآدمیین یقوم یوم القیمه عن یمین العرش و الملائکه معه فی صف واحد و هو ممن یشفع لأهل التوحید و لو لا أن بینه و بین السماوات سترا من نور- لاحترق أهل السماوات من نوره فهذه الأقاویل لا یکون منهم إلا نقلا و سماعا بلغهم عن رسول الله ص کذلک.

###### و قال بعضهم الروح لم یخرج من کن

لأنه لو خرج من کن کان علیه الذل- قیل فمن أی شی ء خرج قال من بین جماله و جلاله سبحانه بملاحظه الإشاره خصها بسلامه و حیاها بکلامه فهی معتقه من ذل کن.

أقول [(1)](#content_note_314_1) أراد أنه لیس من الموجودات الطبیعیه الکائنه لأن کل کائن فاسد و قد برهنا علی أن الأرواح العقلیه من سرادقات الإلهیه و شئون الصمدیه و إمکاناتها أمور

1- أقول فعلی هذا مراد ذلک البعض من کن عالم الأمر و هو عالم المجردات و یکون عالم الطبیعه و القابل الواقعی أعنی المواد یکون و لک أن تقول مراده بکن هو الأمر العام أعنی الوجود المنبسط علی الأرواح و الأشباح و یکون حینئذ یکون هو الماهیه- و هی القابل التعملی و عدم خروج الروح و لا سیما روح الکمل و لا سیما ختمهم ص- أعنی الحقیقه المحمدیه من کن و عدم وقوعه تحت ذله بأن یکون مصداق یکون عباره عن کونه بلا ماهیه کالعقول القدسیه کما هو مذهب المصنف و شیخ الإشراق و غیرهما قدست أسرارهم أو معنی لم یخرج من کن لم ینشأ من کن لأنه نفس کن و الأمر لا یحتاج إلی أمر آخر کما ورد أن الله خلق الأشیاء بالمشیه و المشیه بنفسها نعم مقام الصفه مقدم علی مقام الفعل و الرحمه الصفتیه علی الرحمه الفعلیه و الفیض الأقدس علی الفیض المقدس- و لذا قال خرج من بین جماله و جلاله و هذا القول بما ذکرناه أنسب، س ره

ص: 315

ذهنیه غیر واقعه فی نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات.

###### و قال بعضهم الروح لطیفه تسری من الله

إلی أماکن معروفه لا یعبر عنه بأکثر من موجود بإیجاد غیره أقول و قد مر تأویله بأن المراد أنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخلیق من شی ء آخر کموضوع أو ماده.

###### و سئل أبو سعید الخراز عن الروح

أ هی مخلوقه قال نعم لو لا ذلک ما أقرت بالربوبیه حیث [(1)](#content_note_315_1) قالت بلی قال و الروح هی التی قام بها البدن و استحق بها اسم الحیاه- و بالروح ثبت العقل و بالروح قامت الحجه و لو لم یکن الروح کان العقل معطلا لا حجه علیه و لا له.

###### و قال بعضهم إنها جوهر مخلوق

و لکنها ألطف المخلوقات و أصفی الجواهر و أنورها- و بها [(2)](#content_note_315_2) یری المغیبات و بها یکون الکشف لأهل الحقائق و إذا حجبت الروح عن مراعات السر أساءت الجوارح الأدب.

1- إشاره إلی الإقرار الذی وقع من بنی آدم فی عوالم الذرات الأربع فإن للماهیات أکوانا سابقه فی المثل المعلقه و النفوس الکلیه و العقول القدسیه و المرتبه الواحدیه- و بعباره أخری فی الملکوت الأسفل و الأعلی و الجبروت و اللاهوت فأول ظهورها حیث کانت أعیانا ثابته لازمه للأسماء الحسنی و الصفات العلیاء ثم فی القلم ثم اللوح المحفوظ- ثم فی لوح القدر و إقرارها فی هذه البرزات عباره عن نفی وجودها و اندکاک إنیتها- إذ فی الذر الأول الوجود لیس للأعیان و الماهیات بل لیس للأسماء و الصفات إنما هو للمسمی و الذات فهی موجودات تطفلا و تبعا و هکذا فی الذرات اللاحقه فإنها أیضا دفاتر علمه تعالی فالوجود لتلک الدفاتر و لصفه علمه تعالی لا للماهیات کما أن الصور المترائیه فی المرآت- موجوده بتبعیه المرآه و الوجود للمرآت لا لها ففی کل هذه المراتب هی مقره بأن لا وجود إلا لله و لا شیئیه لها إلا شیئیه الماهیه نعم فی هذا العالم المادی الغالب علیه مناط السوائیه و ملاک الغیریه من الحرکه و الزمان و المکان و غیرها من لواحق الماده حیث وجدت الماهیات بوجودات متشته متکثره ملکوا الوجود و نقضوا العهود و بدلوا کلمه بلی بکلمه لا إلا من فاز بالدرجه العلیا و نال الغبطه العظمی و بما عهد وفی و رد الأمانه إلی أهلها، س ره

2- حتی المغیبات التی هی الخیالیات و الوهمیات و العقلیات فإن کلها غیب مضاف، س ره

ص: 316

###### و قال الآخر

الدنیا و الآخره سواء عند الروح.

###### و قال بعضهم الأرواح تجول فی البرزخ

و تبصر [(1)](#content_note_316_1) أحوال الدنیا و الملائکه یتحدثون فی السماء عن أحوال الآدمیین فأرواح تحت العرش و أرواح طیاره إلی الجنان و إلی حیث شاءت علی أقدارهم من السعی إلی الله أیام الحیاه.

###### و روی سعید بن مسیب عن سلمان رض-

قال أرواح المؤمنین تذهب فی برزخ من الأرض حیث شاءت بین الأرض و السماء حتی یردها إلی جسدها.

و قیل إذا ورد علی الأرواح میت من الأحیاء التقوا و تحدثوا و تساءلوا و وکل الله بها ملائکه تعرض علیها أعمال الأحیاء حتی إذا عرض علی الأموات ما یعاقب [(2)](#content_note_316_2) علیه الأحیاء فی الدنیا من أجل الذنوب کان عذرا ظاهرا عند الأموات فإنه لا أحد أحب إلیه العذر من الله تعالی.

و من هذا القبیل ما رواه الشیخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسی ره: أنه سأل أبو بصیر أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع عن أرواح المؤمنین فقال فی الجنه علی صور أبدانهم لو رأیته لقلت فلان

. و روی أیضا محمد بن یعقوب الکلینی ره فی أواخر کتاب الجنائز من الکافی عن

1- هذا و نظائره مما ورد أن الأرواح تجی ء لیال الجمعه إلی دورهم و أهالیهم- باعتبار أن موانع الإدراک هناک مرتفعه و المدارک فی ذاتها منطویه و النفس التی هی مناط الإدراک هنا باقیه هناک کما قال الآخر الدنیا و الآخره سواء عند الروح إلا أن تکون نفس لها مقام شامخ إلهی یکون عطشانا لماء حیاه وصال العقول النوریه و ما فوقها- فإنها حینئذ لا یتوجه إلی القفا و لا یلتفت إلی الظل من الضیاء بل تکون کارهه من الرقائق مبتهجه بالحقائق ُ و لذا قال مولی العارفین ع: فزت برب الکعبه و قوله و الملائکه بالنصب أی تبصر الأرواح الملائکه حال کونهم یتحدثون فی السماء و إلا لم یکن أجزاء الکلام متلائمه و قوله و أرواح تحت العرش إلخ أی من الأرواح إلخ قوله فی برزخ من الأرض کلمه من للابتداء، س ره

2- أی ما یعذب علیه الأحیاء الذین فی الدنیا ثم الأظهر تشدید الأجل و کون کلمه من بیانیه لکلمه ما و قوله کان عذرا ظاهرا عند الأموات أی وصل إلی أیدیهم حجه للعفو عنهم کما اشتهر أن البلیه إذا عمت طابت فکأنهم نطقوا بلسان الحال بما نطق الخیام به و هو مشهور، س ره

ص: 317

جعفر الصادق ع: أن الأرواح فی صفه الأجساد فی شجر فی الجنه تتعارف و تتساءل فإذا قدمت الروح علی تلک الأرواح تقول دعوها فإنه قد أقبلت من هول عظیم ثم یسألونها ما فعل فلان و ما فعل فلان فإن قالت لهم ترکته حیا ارتجوه و إن قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی [(1)](#content_note_317_1) بهوی

. و فی الکافی عنه ع: إن أرواح المؤمنین فی حجرات فی الجنه یأکلون من طعامها و یشربون من شرابها و یقولون [(2)](#content_note_317_2) ربنا أقم لنا الساعه و أنجز لنا ما وعدتنا و ألحق آخرنا بأولنا

. و روی فی أرواح الکفار بضد ذلک.

و روی أیضا محمد بن الحسن الطوسی ره فی التهذیب عن الإمام أبی عبد الله ع:

أنه قال لیونس بن ظبیان ما یقول الناس فی أرواح المؤمنین فقال یونس یقولون فی حواصل طیر خضر فی قنادیل تحت العرش فقال ع سبحان الله المؤمن أکرم علی الله من ذلک أن یجعل روحه فی حوصله طائر أخضر یا یونس المؤمن إذا قبضه الله تعالی- صیر روحه فی قالب کقالبه فی الدنیا فیأکلون و یشربون فإذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلک الصوره التی کانت فی الدنیا

و الأخبار المنقوله عن أئمتنا أهل بیت رسول الله ص- أکثر من أن تحصی و لا تظنن أن اتصاف الأرواح بتلک الصفات من الشکل و الهیئه- و التحدث و الأکل و الشرب و غیرها مما تنافی تجردها عن هذا العالم الطبیعی بل [(3)](#content_note_317_3) یؤکده لأن الروح یتشکل و یتصور و یتجسم فی غیر هذا العالم فإن لله عوالم کثیره غیر هذا العالم بعضها ألطف من بعض کلها مفارق عن هذا العالم و عن المواد الکونیه و الاستعدادیه و ستعلم فی مباحث المعاد کیفیه تمثل الأرواح بصور الأجساد مع تجردها

1- أی قد سقط فی هوی أی فی الهاویه، س ره

2- أی القیامه الکبری و الطامه العظمی و التجلی الأعظم و الفناء الأشد الأعم و إلا فمن مات قامت قیامته لکن القیامه صغری و وسطی و کبری، س ره

3- إن قیل عدم المنافاه لا مضایقه فیه بناء علی القول بثبوت عالم المثال و أما أنه یؤکده فلا و العله التی ذکرها قدس سره لیست إلا لعدم المنافاه قلنا المراد بتأکید التجرد ازدیادها إذ یکون لها حینئذ نحوان من التجرد مثالی و عقلی فتدبر، س ره

ص: 318

و مفارقتها عن الأبعاد و الأجرام ذاتا و وجودا لا فعلا و مثالا.

سئل الواسطی لأی عله کان رسول الله ص أحکم الخلق قال لأنه خلق روحه أولا فوقع له صحبه التمکین و الاستقرار أ لا تراه کیف یقول کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین و فی روایه العوارف بین الروح و الجسد أی لم یکن روحا و لا جسدا انتهی کلامه

###### و قال بعضهم الروح خلق من نور العزه

و إبلیس خلق من نار العزه و لهذا قال خلقتنی من نار و لم یدر أن النور خیر من النار.

###### و قال بعضهم قرن الله العلم بالروح

فهی للطافتها تنمو بالعلم کما أن البدن تنمو بالغذاء.

###### و المختار عند أکثر المتکلمین

أن الإنسانیه و الحیوانیه عرضان خلقا فی الإنسان- و الموت یعدمهما و أن الروح هی الحیاه بعینها صار البدن بوجودها حیا و بالإعاده إلیه فی القیامه یصیر حیا.

أقول هذا الکلام مما له [(1)](#content_note_318_1) وجه صحه و تحقیق لو صدر عن ذی بصیره و کشف- و کذا ما ذهب إلیه بعض المتکلمین من أنه جسم لطیف اشتبک بالأجسام الکثیفه اشتباک الماء بالعود الأخضر و هو اختیار أبی المعالی الجوینی أستاذ الشیخ أبی حامد الغزالی- و ذلک لأن [(2)](#content_note_318_2) ذلک الجسم البرزخی أیضا من مظاهر الروح و کینونته فی هذا البدن لیس بتداخل و اشتباک لکن یشبههما.

و أصر بعض متأخریهم علی أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الوارده فیه الداله

1- و هو أن المراد الإنسانیه و الحیوانیه الطبیعیتان و الموت الطبیعی یعدمهما- أو أن المراد مطلق الإنسانیه و الحیوانیه المحفوظ فی النشآت و الموت الاختیاری و الفناء التام یعدمهما کما فی صاحب مقام لی مع الله أو أن المراد أن ذات الإنسان و أصله بل أصل کل شی ء هو الوجود و شیئیات الماهیات حتی الذاتیات عرضیات إلا أن الماهیات المنتزعه من المرتبه الأولی من الوجود و الکمال الأول تسمی ذاتیات و الماهیات المنتزعه من المرتبه الثانیه من الوجود و الکمال الثانی تسمی عرضیات، س ره

2- و یمکن أن یکون المراد بالروح الروح البخاری و هو مشتبک بالبدن و من هذا القبیل ما قیل إن النفس جسم لطیف سار فی البدن سریان الماء فی الورد و النار فی الفحم فمرادهم المرتبه النازله من النفس، س ره

ص: 319

علی استقلاله و جوهریته من العروج و الهبوط و التردد فی البرازخ و أما قول ابن عباس حین سئل و قیل له أین تذهب الأرواح عند مفارقه الأبدان- فقال أین تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان فغرضه [(1)](#content_note_319_1) أن ذهاب الروح إلی المقام الذی جاء منه فمن علم کیفیه مجی ء الروح من ذلک المقام العقلی من غیر لزوم حرکه و تجسم یمکنه أن یعلم ذهابه إلی ذلک العالم من غیر زیاده مکان أو تغیر أو تکثر هناک و قیل له أین یذهب الجسوم إذا بلیت قال أین یذهب لحمها إذا مرضت.

###### و قال أبو طالب المکی

فی قوه القلوب ما یمیل إلی أن الأرواح أعیان فی الجسد و کذا النفوس لأنه یذکر أن الروح یتحرک و من حرکتها یظهر نور فی القلب یراه الملک فیلهم الخیر عند ذلک و أن النفس تتحرک و من حرکتها یظهر ظلمه فی القلب- فیری الشیطان الظلمه فیقبل بالإغواء.

أقول مراده من هذه الحرکات الحرکات الفکریه التی قد تکون برهانیه عقلیه- یستدعی فیضان الصوره العقلیه النوریه علی النفس و قد تکون قیاسا سفسطیا وهمیا

1- لما کان ابن عباس جلیل القدر عظیم الشأن و من أعاظم تلامذه مولی العارفین أمیر المؤمنین علی ع و کان ظاهر کلامه فناء الأرواح عند بوار الأشباح و تلاشی الروح البخاری و نفاد الدم الذی فی التجویف الأیمن من القلب الذی مثلوه بالزیت فکما لا بقاء لضوء المصباح عند فناء الأدهان کذلک لا بقاء للروح عند نفاد أدهان الروح البخاری و الدم القلبی أشار قدس سره إلی أنه من الواضحات أن لیس مراده رضی الله عنه ذلک- بل مراده أنه إذا فرض مصباح أصل ثابت و مصابیح فروع و فرض إطفاؤها دون الأصل- فأین تذهب تلک الفروع و معلوم أنها ترجع إلی المصباح الأصل فهکذا الأرواح التی هی تجلیات روح القدس و لا سیما الأرواح التی صارت بالفعل ترجع عند دثور الأبدان إلی روح القدس المسمی بلسان المشاءین بالعقل الفعال الذی هو مکمل النفوس فالمراد بالمصباح فی کلامه المصباح الأصل و بالضوء المصابیح المشتعله منه و لو مثل بمصباح أصل محفوظ و مصابیح عکسیه منه فی مراء متعدده و فرض دثور المراء بل تبدلها بمراء آخر و عکوس أخری و هکذا لکان أظهر و قول ابن عباس رضی الله عنه أین یذهب لحمها إذا مرضت أیضا تمثیل حسن فإنه أشار إلی أنه کما فی المرض یذهب اللحم و غیره من الأعضاء الغیر الأصلیه کذلک یبقی حقائق الأجساد و صورها فی الآخره فی عین اضمحلال- موادها فی الدنیا کما سیجی ء، س ره

ص: 320

مؤدیا إلی تصور النفس بصوره فاسده مظلمه و نتیجه [(1)](#content_note_320_1) باطله و هو من فعل الشیطان- و هذه الحرکات لا تنافی تجرد النفوس.

###### و قال الشیخ الغزالی

إن الروح إذا فارقت الأبدان تحمل [(2)](#content_note_320_2) معها القوه الوهمیه بتوسط النطقیه فتکون حینئذ مطالعه للمعانی المحسوسه لأن تجردها من هیئه البدن غیر ممکن و هی عند الموت شاعره بالموت و بعد الموت متخیله نفسها مقبوره و یتصور جمیع ما کانت تعتقده حال الحیاه و تحس بالثواب و العقاب فی القبر و هذا کلام صحیح برهانی- یؤید ما ذهبنا إلیه من تجرد القوه الخیالیه و ما یصحبها و سیرد زیاده تحقیق و إیضاح له.

###### و قال صاحب العوارف و المعارف

ما وجدناه أیضا فی کتاب الطواسین و الیواسین- و هو أن الروح [(3)](#content_note_320_3) العلوی السماوی من عالم الأمر و الروح الحیوانی البشری من عالم الخلق و هو محل الروح العلوی و مورده و هذا الروح الحیوانی جسمانی لطیف- حامل لقوه الحس و الحرکه و هذا الروح لسائر الحیوانات و منه یفیض قوی الحواس- و هو الذی قواه الغذاء و یتصرف فیه بعلم الطب و به اعتدال مزاج الأخلاط و لورود الروح الإنسانی علی هذا الروح تجنس [(4)](#content_note_320_4) و باین أرواح الحیوانات و اکتسب صفه أخری

1- علمیه أو عملیه، س ره

2- إشاره إلی رد شبهه القائل بالمعاد الروحانی فقط من أن درک اللذائذ أو المؤلمات الجسمانیه یتوقف علی المدارک الجزئیه إذ العاقله مجرده و المجرد لا یدرک إلا الکلیات و إن أدرک الجزئی فعلی وجه کلی و المدارک الجزئیه قوی جسمانیه تنحل بانحلال البدن و تدثر بدثوره ظاهره کانت أو باطنه فکیف یدرک اللذائذ أو المؤلمات الجزئیه- بیان الرد أن القوی المدرکه للجزئیات لیست منحصره فی هذه المدارک المادیه بل للنفس فی ذاتها قوی و مشاعر جزئیه مجرده و لکن لا کتجرد العاقله فیشاهد المأکل الشهی و المطعم الهنی ء و المنکح البهی إن کان سعیدا و مقابلها إن کان شقیا کل ذلک علی وجه جزئی محسوس- و إلیه أشار بقوله تحمل معها القوه الوهمیه و لأنها رئیس القوی الجزئیه خصها بالذکر و إلا فتحمل معها جمیع القوی و المشاعر، س ره

3- المراد به النفس الناطقه باعتبار مقامها التجردی و بالروح الحیوانی النفس الحساسه و بمورده الجسمانی اللطیف الحامل لقوتی الحس و الحرکه الروح البخاری الذی هو مطیه القوی، س ره

4- أی لورود الروح الأمری علی الروح الحیوانی صار الروح الحیوانی جنسا آخر أی نوعا آخر بأن یکون المراد بالجنس معناه اللغوی أو کان الروح الحیوانی جنسا مصطلحا و باین الروح الأمری الذی هو الفصل الحقیقی عن أرواح الحیوانات الأخر، س ره

ص: 321

فصارت نفسا محلا للنطق و الإلهام قال تعالی وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها فتسویتها بورود الروح الإنسانی علیها و اقتطاعها عن جنس أرواح الحیوانات فتکونت النفس بتکوین الله من الروح العلوی فی عالم الأمر و صار تکونها منه فی عالم الأمر- کتکون حواء من آدم ع فی عالم الخلق و صار بینهما من التألیف و التعاشق کما بین آدم و حواء و صار کل واحد منهما یذوق الموت بمفارقه صاحبه قال الله تعالی- وَ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِیَسْکُنَ إِلَیْها فسکن آدم إلی حواء و سکن الروح العلوی إلی الروح الحیوانی و صیره نفسا و یتکون [(1)](#content_note_321_1) من سکون الروح إلی النفس القلب و أعنی بهذا القلب اللطیفه التی محلها المضغه اللحمیه فالمضغه اللحمیه من عالم الخلق و هذه اللطیفه من عالم الأمر و کان تکون القلب من الروح و النفس فی عالم الأمر کتکون الذریه من آدم و حواء فی عالم الخلق و لو لا المساکنه بین الزوجین الذین أحدهما الروح و الآخر النفس- ما تکون القلب فمن القلب متطلع إلی الأب الذی هو الروح العلوی میال إلیه و هو القلب المؤید الذی ذکره رسول الله ص فیما رواه حذیفه

قال ص: القلوب أربعه قلب أجرد فیه سراج یزهر

[(2)](#content_note_321_2)

فذلک قلب المؤمن و قلب أسود منکوس فذلک قلب الکافر

1- بمقتضی النکاح الساری فی جمیع الذراری، س ره

2- و هو نور التوحید و ما أوفق و أطبق الشکل الصنوبری الذی أشیر بالسراج إلیه للقلب لأن قلب المؤمن العارف و الحکیم عالم عقلی مضاه للعالم العینی و عالم الوجود العینی کمخروط نور رأسه عند الواجب تعالی و قاعدته عند المواد لأنه کلما قرب إلی الواجب- غلب أحکام الوجوب من الوحده و البساطه و کلما قرب من المواد غلب أحکام الإمکان من الکثره و الترکیب و إنما کان قلب الکافر أسود لأن العالم فی حقه کمخروط ظلمه- و إنما کان منکوسا لإخلاده إلی عالم الکثرات بلا نظر إلی وحده جامعه لها و إقباله إلی عالم الصوره بلا توجه و نیل لمعنی مکتس بها اعلم أن للکفر أنواعا کما ضبطها بعض المحققین- فإن من لم تصل إلیه الدعوه النبویه و لو فی بعض الأمور لعدم سماعه أو لعدم فهمه فهو کافر کفر جهاله و هو أهون الکفار عذابا بل لا عذاب لأکثرهم لکونهم مستضعفین و من وصلت إلیه الدعوه و لم یصدق و لو ببعضها إما لاستکبار أو تقلید و تعصب للأسلاف أو غیر ذلک فهو کافر کفر جحود و عذابه عظیم و من وصلت إلیه الدعوه و صدقها بلسانه و ظاهره لعصمه ماله و دمه و غیر ذلک و أنکرها بقلبه و باطنه فهو کافر کفر نفاق و هو أشدهم عذابا و عذابه ألیم و من وصلت إلیه الدعوه فاعتقدها بقلبه لظهور حقیتها و جحد و لو بعضها بلسانه و لم یعترف حسدا و بغیا أو تقلیدا أو غیر ذلک فهو کافر کفر تهود و عذابه قریب من عذاب المنافق- و من وصلت إلیه الدعوه فصدقها بلسانه و قلبه و لکن لا یکون علی بصیره من دینه إما لسوء فهمه أو لاستبداده بالرأی أو لأخذه من قرناء السوء أو غیر ذلک فهو کافر کفر ضلاله و عذابه علی قدر ضلالته و من وصلت إلیه الدعوه و صدقها بلسانه و قلبه علی بصیره و اتباع للإمام أو نائبه إلا أنه لم یمتثل جمیع الأوامر و النواهی بعد اعترافه بقبح فعله فهو کافر کفر فسوق- و قد یطلق الکفر و عدم الإیمان فی الکتاب و السنه أیضا علیه کما قال تعالی وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمِینَ ُ و قال النبی ص: لا یزنی الزانی حین یزنی و هو مؤمن و عند بعض المتکلمین مرتکب الکبائر کافر و عند بعضهم لا مؤمن و لا کافر ثم إن هذا أیضا له العذاب و إن رفع عنه الخلود إذا علمت هذا فاعلم أن إطلاق قوله ص و قلب أسود منکوس فذلک قلب الکافر یشمل الجمیع و إنما أخرج قلب المنافق بقسمیه لأن کفر النفاق أشد أنواع الکفر و إنما جعل الأول المربوط علی علاقه لأنه حیث لا یظهر مقتضیات کفره الباطنی کان قلبه المحبوس کدابه مربوطه علی وتد فی محبس لا یفک عنقه أبدا. إن قلت الکافر بکفر التهود أیضا کالمنافق قلبه مربوط علی علاقه حیث إنه یضمر شیئا و یبرز آخر. قلت أما أولا فقد ذکرنا أنه ص یخرجه من الإطلاق لعدم بلوغه إلی حد النفاق فی الفضاعه المستحق للذکر علی حده و أما ثانیا فبمجرد اعتقاده الحقیه لا یعد مؤمنا بل کافرا و یظهر مقتضیات کفره بخلاف المنافق و قد عده الله تعالی کافرا و جعل مثواه الدرک الأسفل من النار ثم إن القلب المصفح فی القلوب کالنفس اللوامه فی النفوس، س ره

ص: 322

و قلب مربوط علی علاقه فذلک قلب المنافق و قلب مصفح فیه إیمان و نفاق

فمثل الإیمان فیه مثل البقله یمدها الماء الطیب و مثل النفاق فیه کمثل القرحه یمدها القیح و الصدید- فأی المدتین غلبت علیه حکم له بها و القلب المنکوس میال إلی الأم التی هی النفس الأماره بالسوء و من القلوب قلب متردده فی میله إلیهما و بحسب غلبه میل القلب یکون حکمه من السعاده و الشقاوه و العقل [(1)](#content_note_322_1) جوهر الروح العلوی و لسانه الدال علیه

1- قد ذکر هذا العارف أربعا من المراتب السبع التی للإنسان من النفس و القلب و العقل و الروح و طوی ثلاثا من السر و الخفی و الأخفی وقوفا فیما لا ینال بمجرد البیان- إلی أن یرزق الذوق و الوجدان کما لأصحاب الشهود و العیان، س ره

ص: 323

و تدبیره للقلب المؤید و النفس الزکیه المطمئنه تدبیر الوالد للولد البار و الزوجه الصالحه- و تدبیره للقلب المنکوس و النفس الأماره بالسوء تدبیر الوالد للولد العاق و الزوجه السیئه- فمنکر لهما من وجه و منجذب إلی تدبیرهما من وجه إذ لا بد له منهما فالروح العلوی یهم بالارتقاء إلی مولاه تشوقا و حنوا و تنزها عن الأکوان و من الأکوان القلب و النفس فإذا ارتقی الروح یحنو القلب حنو الولد الحسن البار إلی الوالد و یحنو النفس إلی القلب حنو الوالده الحنینه إلی ولدها و إذا حنت النفس ارتقت من الأرض- و انزوت عروقها الضاربه فی العالم السفلی و انکوی هواها و انجسمت مادتها و زهدت فی الدنیا و تجافت من دار الغرور و أنابت إلی دار الخلود و قد تخلد النفس التی هی الأم إلی الأرض بوضعها الجبلی لکونها من الروح الحیوانی المجنس و مستندها فی تکونها إلی الطبائع التی هی أرکان العالم السفلی قال تعالی وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لکِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَی الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ فإذا سکنت النفس التی هی الأم إلی الأرض انجذب إلیها القلب المنکوس انجذاب الولد المیال إلی الوالده المعوجه الناقصه دون الوالد الکامل المستقیم و ینجذب الروح إلی الولد الذی هو القلب لما جبل علیه من انجذاب الوالد إلی ولده فعند ذلک یتخلف عن حقیقه القیام بحق مولاه و فی هذین الانجذابین یظهر حکم السعاده و الشقاوه ذلک تقدیر العزیز العلیم

###### و قال أبو سعید القرشی

الروح روحان روح الحیاه و روح المماه فإذا اجتمعا عقل الجسم [(1)](#content_note_323_1) و روح الممات هی التی إذا خرجت من الجسد یصیر الحی میتا و روح الحیاه ما به مجاری الأنفاس و قوه الأکل و الشرب و غیرهما.

###### و قال بعضهم النفس لطیفه مودعه فی القالب

منها الأخلاق و الصفات المذمومه کما أن الروح لطیفه مودعه منها الأخلاق و الصفات المحموده و کما أن العین محل الرؤیه- و السمع محل الأذن و الأنف محل الشم و الفم محل الذوق فهکذا النفس محل الأوصاف الذمیمه و الروح محل الأوصاف المحموده و جمیع أخلاق النفس و صفاتها من أصلین الطیش و الشره و طیشها من جهلها و شرهها من حرصها و شبهت النفس فی

1- فی بعض النسخ الخطیه عقد الجسم،

ص: 324

طیشها بکره مستدیره علی مکان أملس لا تزال متحرکه بجبلتها و شبهت فی حرصها بالفراش- الذی یلقی نفسه علی ضوء المصباح و لا تقنع بالضوء الیسیر دون الهجوم علی جرم الضوء الذی فیه هلاکه فهذه جمله من أقوال علماء الشریعه و إشارات مشایخ الطریقه داله علی أن فی الإنسان جوهر روحانی و جمیع ما نقلناه منهم مما له وجه وجیه و إن کان ظواهر بعضها مواضع إیرادات و أنظار لکن عند البصیر العارف بأسرار الشریعه الإلهیه لها محامل صحیحه و معانی لطیفه مشیره إلی أسرار غامضه شریفه لأنهم فی أقوالهم تتبعوا أحادیث الرسول ص و الأئمه ع و أکثر ما ذکروه مما یوجد فی عبارات الأحادیث المنقوله عمن لا ینطق بالهوی إن هو إلا وحی یوحی علمه شدید القوی و لو لا مخافه الإطناب لشرحنا کلامهم و أوضحنا مرامهم علی وجه یطابق البراهین القطعیه و القوانین الحکمیه من غیر شائبه شک و ریب و شانئه نقص و عیب و الله ولی الرحمه و الإحسان

ص: 325

### الباب السابع فی نبذ من أحوال النفس الناطقه من حیث نسبتها إلی عالم الطبیعه و فیه فصول

#### فصل (1) فی کیفیه تعلق النفس بالبدن

##### اشاره

اعلم أن تعلق الشی ء بالشی ء و حاجته إلیه متفاوته بحسب القوه

##### فأقوی التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهیه

و المعنی ذهنا و خارجا کتعلق [(1)](#content_note_325_1) الماهیه بالوجود.

##### و الثانی ما بحسب الذات و الحقیقه

بأن یتعلق ذات الشی ء و هویته بذات المتعلق به- و هویته کتعلق [(2)](#content_note_325_2) الممکن بالواجب.

##### و الثالث ما بحسب الذات و النوعیه جمیعا

و الثالث [(3)](#content_note_325_3) ما بحسب الذات و النوعیه جمیعا

بذات المتعلق به و نوعیته کتعلق العرض کالسواد بالموضوع کالجسم.

1- إنما کان أقوی لأن التعلق و الحاجه سری إلی مقام تجوهر الماهیه و قوامها- و أما کونها غیر فارغه عن التعلق بحسب الذهن أیضا فباعتبار العدم لا عدم الاعتبار- و أشدیه هذا من الثانی مع عدم مجعولیه الماهیه و مجعولیه الوجود و کونه عین الربط باعتبار الأکثریه و الأعمیه تحققا إذ کلما تحققت الحاجه بحسب الماهیه تحققت بحسب الوجود و لا عکس إذ لعله لم یکن للوجود المتعلق ماهیه کما فی العقول و النفوس علی التحقیق- و کما فی الوجود المنبسط المسمی بالنفس الرحمانی ففی کل ذی ماهیه حاجتان و الماهیه واسطه فی الإثبات و باعتبار شمول ظرف الذهن بخلاف الوجود إذ لا یحصل فی الذهن- فالسلب بانتفاء الموضوع، س ره

2- أی کتعلق الوجود الخاص للممکن بحذف المضاف أو الإمکان بمعنی الفقر فلا حذف، س ره

3- أی الوجود الشخصی و النوعیه جمیعا أی لا کالصوره فإنها محتاجه فی التشخص إلی الهیولی لا فی النوعیه فإن الصوره المطلقه محتاج إلیها للهیولی و أما قوله بذات المتعلق به و نوعیته فالمراد بالنوعیه فی الموضوع النوعیه فی ضمن الفرد المعین إذ معلوم أنه لا یجوز تعلق السواد بموضوع ما متحقق فی ضمن موضوعات متبادله أو متعاقبه لأن الموضوع المعین من جمله المشخصات و لا یجوز أن یراد بنوعیه المتعلق به ماهیته إذ یلزم التفکیک فإن النوعیه فی العرض لیس بهذا المعنی کما ذکرناه و إلا لکان ماهیه العرض مطلقا متعلقه بالموضوع فکان کلها من باب المضاف، س ره

ص: 326

##### و الرابع ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا و بقاء

و الرابع ما بحسب الوجود [(1)](#content_note_326_1) و التشخص حدوثا و بقاء

بطبیعه المتعلق به- و نوعیته کتعلق الصوره بالماده فإن حاجه الصوره فی تشخصها لیست إلا بماده لا بعینها- بل بواحده منها بالعموم کتعلق السقف المستحفظ بالدعامات علی سبیل البدل بواحده منها لا بعینها و کحاجه الجسم الطبیعی فی وجوده إلی مکان ما لا بعینه و لهذا یسهل حرکته- عن کل واحد من الأمکنه إلی مکان آخر.

##### و الخامس ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

و الخامس [(2)](#content_note_326_2) ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

کتعلق النفس بالبدن عندنا حیث إن النفس بحسب أوائل تکونها و حدوثها حکمها حکم الطبائع المادیه التی تفتقر إلی ماده مبهمه الوجود فهی أیضا تتعلق بماده بدنیه مبهمه الوجود حیث یتبدل هویته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادیر فالشخص الإنسانی و إن کان من

1- فقط لا بحسب الطبیعه الإطلاقیه بخلاف الثالث حدوثا و بقاء بخلاف الخامس بطبیعه المتعلق به و نوعیته بخلاف المتعلق به فی الثالث علی ما ذکرناه ثم إن تعلق ماده المواد فی التحقق بالصوره المطلقه الذی هو عکس هذا غیر هذه التعلقات و لا یندرج فی غیر هذا ظاهرا و لا فی هذا لأن تعلق الهیولی بالصوره بحسب أصل الوجود و لیس أیضا حدوثا لأن هیولی العالم عندهم إبداعی و لعله لم یرد حصر التعلقات فإن منها تعلق کل من المتضایفین ماهیه بالآخر و یمکن إدراج الأول فی الثالث و یکون قوله کتعلق العرض إلخ علی سبیل التمثیل و إدراج الثانی فی الأول علی هذا السبیل إذ قد ذکر فی الأول التعلق بحسب الماهیه و سکت عن المتعلق به فإن کان المتعلق به شیئیه الوجود کان کتعلق الماهیه بالوجود و إن کان المتعلق به أیضا شیئیه الماهیه کان کتعلق التضایف، س ره

2- أی بطبیعه المتعلق به و نوعیته کما یصرح به و إنما اکتفی عنه بالسابق لأن البدن ماده النفس و الماده معتبره علی العموم و القول فی العکس هنا أی تعلق البدن بالنفس المطلقه أی الأصل المحفوظ فی مراتب النفس الواحده بالوحده الجمعیه القول فی العکس للرابع، س ره

ص: 327

حیث هویته النفسیه شخصا واحدا و لکن من حیث جسمیته أی التی بمعنی الماده أو الموضوع- لا التی بمعنی الجنس أو النوع لیس واحدا بالشخص و قد سبق تحقیق کون موضوع الحرکه الکمیه أمرا نوعیا بحسب الجسمیه شخصیا بحسب الطبیعه أو النفس

##### و السادس ما یکون التعلق بحسب الاستکمال و اکتساب الفضیله للوجود

لا بحسب أصل الوجود کتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفه مطلقا و تعلقها [(1)](#content_note_327_1) به بعد البلوغ الصوری الذی عند صیرورتها نفسا ذات قوه متفکره و عقل عملی بالفعل قبل أن یخرج عقله النظری من القوه إلی الفعل عندنا و هذا أضعف التعلقات المذکوره و هو کتعلق الصانع بالآله إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنیه تعلق طبیعی ذاتی و تعلق النجار مثلا بالآله عرضی خارجی و ذلک لأن النفوس کلها خالیه فی مبادی تکونها عن الکمالات و الصفات الوجودیه سواء کانت بحسب الحیوانیه مطلقا أو بحسب الإنسانیه خاصه و لم یکن لها تحصیل هذه الکمالات إلا بحسب استعمال الآلات و کان من الواجب أن تکون تلک الآلات مختلفه بعضها من باب الحرکات و بعضها من باب الإدراکات- و التی من باب الحرکات بعضها بحسب الحیوانیه من باب الشهوه و بعضها من باب الغضب- و التی من باب الإدراکات بعضها من باب اللمس و بعضها من باب الشم و بعضها من باب الذوق- و بعضها من باب الإبصار و بعضها من باب السماع و هکذا غیرها و لو لم یکن آلات النفس مختلفه- حتی یفعل بکل آله فعلا خاصا لازدحمت علیها الأفعال و لاجتمعت الإدراکات کلها علی النفس و کانت حینئذ یختلط [(2)](#content_note_327_2) بعضها علی بعض و لم یحصل منها شی ء علی الکمال و التمام و لأن صور الأشیاء إنما تحصل للنفس أولا فی حسها ثم فی خیالها ثم فی عقلها النظری و لهذا قیل من فقد حسا [(3)](#content_note_327_3) فقد علما و لا شی ء من المحسوسات بحیث

1- إنما قید ببعدیه البلوغ الصوری و قبلیه خروج العقل النظری من القوه إلی الفعل إذ بعد البلوغ المعنوی و خروج النظری إلی الفعل لا تعلق بل کأنها و هی فی جلباب البدن قد نضته و لا سیما النفس المتألهه فإن البدن لها کقمیص تلبسه تاره و تخلعه أخری، س ره

2- فلو أدرکت النفس بالباصره المبصر و المسموع و غیرهما لم تدرکها صرفه، س ره

3- أی فقد العلم بالمحسوسات التی بإزاء ذلک الحس المفقود أو فقد العلم الحقیقی الکلی المنتزع من تلک المحسوسات الجزئیه، س ره

ص: 328

یکون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجمیع الکیفیات و الصفات التی یقع الإحساس بها فإن المبصر غیر المسموع و الرائحه غیر الطعم فهکذا یجب أن یکون مدارک هذه الکیفیات و الکمالات و مشاعرها الجزئیه مختلفه و هذا بخلاف وجود الأشیاء فی العقل- حیث یجوز أن یکون هناک شی ء واحد بحسب وجود واحد عقلی شما و ذوقا و رائحه و صوتا و لونا و حراره و بروده و غیر ذلک من الصفات علی وجه أعلی و أشرف کما بینه الفیلسوف العظیم فی کتابه فثبت أن من الواجب أن یکون إدراک المحسوسات بما هی محسوسات- لا یمکن إلا بآلات مختلفه حسب اختلاف أجناسها کیلا یختلط علی النفس و یتشوش إدراکاتها- و لما اختلفت الآلات فلا جرم النفس إذا حاولت الإبصار التفتت إلی العین فیقوی علی الإبصار التام و إذا حاولت السماع التفتت إلی الأذن فقویت علی السماع التام و کذلک القول فی سائر الأفعال بسائر القوی و إذا تکررت منها هذه الأفعال باستعانه هذه الآلات وقعت لها ملکه و اقتدار علی تحصیل تلک الأمور التی لم یمکن حصول حضورها إلا باستعانه الآلات من غیر الاستعانه بشی ء منها بل تستحضرها و تتصرف فیها کما تشاء بذاتها و فی عالمها- فعلم من هاهنا أن النفس فی أول تکونها کالهیولی الأولی خالیه عن کل کمال صوری- و صوره محسوسه أو متخیله أو معقوله ثم تصیر [(1)](#content_note_328_1) بحیث تکون فعاله للصوره المجرده عن المواد جزئیه کانت أو کلیه و لا محاله تلک الصور أشرف و أعلی من هذه الصور الکائنه الفاسده فما أشد سخافه رأی من زعم أن [(2)](#content_note_328_2) النفس بحسب جوهرها و ذاتها شی ء واحد

1- هذا علی مذاق من یقول إدراک الکلی بانتزاع القدر المشترک من المواد الجزئیه واضح و قد مر من کتاب المبدإ و المعاد للشیخ أن القوه العقلیه تجرد الصور عن الماده فیکون خالقه و فاعله للصور المعقوله و أما علی مذاقه قدس سره من أن إدراک الکلیات بمشاهده النفس أرباب الأنواع عن بعد و أن العاقل یتحد بالمعقولات فالفعالیه علی سبیل التغلیب أو باعتبار مقام الخفی و الأخفی للنفس و باعتبار باطنیات ذات النفس- و ظاهریات ذوات المعقولات نعم إذا قیل إن الکلیات العقلیه عنوانات و عکوس لتلک الأرباب لم یکن به بأس بل هو أنسب بمقام التعلیم و التعلم فافهم، س ره

2- أی بالعدد له مرتبه واحده بلا تبدل و حرکه جوهریه فی ذاتها و إلا فعنده أیضا شی ء واحد ذو مراتب و أطوار طولیه و شئون ذاتیه متصف بصفات الطبائع بل الهیولی کما أنه متخلق بأخلاق الله تعالی و بین هاتین المرتبتین متوسطات شتی و فی الآیه إشاره إلی أن مقام الهیولویه أیضا فضلا عن الطبیعه نفس و إنسان بقوله علی الإنسان و لا غرو فی ذلک نعم العجب و الغرابه فیما إذا نظر إلی الماده أو الطبع أو النبات أو الحیوان الواقعه فی غیر صراط الإنسان الواقفه عن الحرکه المأخوذه بشرط لا و نحن لا نعدها بهذا النظر من مراتب الإنسان و أطوار النفس ثم إن المعنی الذی أشار إلیه قدس سره للآیه و إن کان وجها من وجوهها لکن الوجه الأرفع أن یکون إشاره إلی الکینونه- السابقه اللاهوتیه للإنسان فإن عینه الثابت کان فی المرتبه الواحدیه لازما لأسمائه و صفاته معلومه بالذات بعلمه و کلمه حین مثل کلمه وقت فی قوله ص لی مع الله وقت و لم یکن شیئا مذکورا لأنه لم یکن هناک موجودا بوجوده الخاص بل هو و جمیع الأعیان الأخر کانت موجوده بوجود الله تعالی فلم یکن هناک هذه الوجودات- المتکثره المتشته الغالب علیها أحکام الإمکان و المادیه و السوائیه و إن کان النور مطلقا قاهرا علی الظلمه و الرحمه سابقه علی الغضب و الوحده مستولیه علی الکثره مطلقا- و لکن أین هی مما فی الأکوان السابقه، س ره

ص: 329

من أول تعلقها بالبدن إلی آخر بقائها و قد علمت أنها فی أول الکون لا شی ء محض کما فی الصحیفه الإلهیه هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً و عند استکمالها تصیر عقلا فعالا.

فإن قلت قد ثبت أن النفس کمال أول لجسم طبیعی و الکمال و الصوره شی ء واحد بالذات متغایر بالاعتبار فکیف یحکم بأن النفس فی أول الفطره معراه عن کل صوره.

قلنا الصوره [(1)](#content_note_329_1) صورتان إحداهما صوره مادیه وجودها وجود أمر منقسم متحیز ذی جهه و وحدتها عین قبول الکثره و ثباتها عین التجدد و الانقضاء و فعلها عین قوه الأشیاء فکونها صوره مصحوب بکونها ماده و الثانیه صوره غیر مخلوطه بالماده سواء کانت مشروطه بوجود الماده علی وضع خاص بالقیاس إلی آلتها أم لا و هذه بقسمیها هی الحریه باسم الصوره دون الأولی لأن الأول ضعیفه الوحده ضعیفه الوجود- کَسَرابٍ بِقِیعَهٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّی إِذا جاءَهُ لَمْ یَجِدْهُ شَیْئاً و لذلک لم یکن لها وجود إدراکی فلا یکون بوجودها الخارجی محسوسه و لا متخیله و لا معقوله و الثانیه لها

1- و قد مر فی مرحله العقل و المعقول من السفر الأول أن بینهما ثمانیه فروق فتذکر، س ره

ص: 330

وجود إدراکی صوری بلا ماده فتکون إما محسوسه إذا احتاجت فی وجودها إلی نسبه وضعیه لمظهرها و مرآه حضورها بالقیاس إلی ماده و إما متخیله أو معقوله إن لم یکن کذلک- فإذا تحقق ما ذکرناه و تبین و ظهر أن النفس فی أول الفطره لیست شیئا من الأشیاء الصوریه بالمعنی الثانی و لا أیضا کانت مما قد حصل لها شی ء من الصور الحسیه أو الخیالیه أو العقلیه- إذ وجود الشی ء للشی ء فرع علی وجود ذلک الشی ء فی نفسه بنحو ذلک الوجود إن خارجا فخارجا و إن حسیا فحسیا و إن خیالیا فخیالیا و إن عقلا فعقلا فهی حین حدوثها نهایه الصور المادیات و بدایه الصور الإدراکیات و وجودها حینئذ آخر القشور الجسمانیه و أول اللبوب الروحانیه

#### فصل (2) فی تحقیق حدوث النفوس البشریه

##### اشاره

فصل (2) فی تحقیق [(1)](#content_note_330_1) حدوث النفوس البشریه

ما مر من الکلام یکفی لإثبات أن هذه النفوس حادثه بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها متجدده مستحیله من أدنی الحالات الجوهریه إلی أعلاها و لو کانت [(2)](#content_note_330_2) فی ذاتها قدیمه

1- وجه الضبط فی استیفاء الأقوال فی الحدوث و القدم للنفس أنه إما أن یقال بحدوث النفس أو بقدمها و القائل بالحدوث إما أن یقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحیحا للذر و العهد و المیثاق و إما أن یقول بحدوثها مع حدوثه و هو قول أکثر الحکماء و المتکلمین و إما أن یقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه و هو قول المصنف قدس سره- و القائل بالقدم إما أن یقول بالقدم الذاتی و هو قول من یقول النفس هی الآله کما نقل الشیخ فی الشفا و هو مذهب الغلاه تعالی عن ذلک و إما أن یقول بالقدم الزمانی و الحدوث الذاتی فإما أن یقول بالقدم فی هذه السلسله العرضیه کما یقول به التناسخیه- و إما أن یقول بالقدم فی السلسله الطولیه و القائل الثانی إما أن یقول بقدمها بما هی نفوس جزئیه و إما أن یقول بقدمها بما هی عقل کلی و هذا الآخر هو قول الفیلسوف الأعظم- أفلاطون الإلهی، س ره

2- إن قلت الأفلاک عند الفلاسفه قدیمه و یلحقها النقص و القصور و لو من جهه الأوضاع المتجدده و عند المصنف قدس سره من جهه تجدد جواهرها أیضا. قلت مع تسلیم کونها قدیمه عندهم لما ثبت تجرد النفس فکأنه قال لو کانت قدیمه و هی مجرده لکانت کذا، س ره

ص: 331

لکانت کامله الجوهر فطره و ذاتا فلا یلحقها نقص و قصور و لو لم یکن فی ذاتها ناقصه الوجود- لم یکن مفتقره إلی آلات و قوی بعضها نباتیه و بعضها حیوانیه.

و أیضا لو کانت [(1)](#content_note_331_1) قدیمه لکانت منحصره النوع فی شخصها و لم یکن یسنح لها فی عالم الإبداع الانقسام و التکثر لأن تکثر الأفراد مع الاتحاد النوعی إنما هو من خواص [(2)](#content_note_331_2) الأجسام و الجسمانیات المادیه و الذی وجوده لیس بالاستعداد و الحرکه و الماده و الانفعال- فحق نوعه أن یکون فی شخص واحد و النفوس الإنسانیه متکثره الأعداد متحده النوع فی هذا العالم کما سیجی ء فیستحیل القول بأن لهذه النفوس الجزئیه وجودا قبل البدن فضلا أن تکون قدیمه.

##### و اعلم أن المنقول من بعض القدماء کأفلاطون القول بقدم النفوس

الإنسانیه- و یؤیده الحدیث المشهور

: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین

و قوله ص:

1- إن قلت هذا منقوض بالأنواع المتوالده فإنها عندهم قدیمه مع أنها متکثره الأفراد. قلت لو سلم قدمها عندهم فمناط انحصار النوع فی شخص لیس القدم بل التجرد عن العوارض المفارقه و الخلو عن اللواحق الغریبه المثیره للکثره و هذا لیس متحققا فی الأنواع المذکوره و أیضا المراد الموجود بوجود واحد قدیم و النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص شیئیه الماهیه، س ره

2- أی من الخواص الغیر الشامله فلا یرد أن الأجسام الفلکیه أیضا أنواعها منحصره فی أشخاصها و بعباره أخری انحصار النوع فی شخص لیس من خواص المجردات و یمکن أن یقال هنا و فی السؤالین السابقین علی مذاقه قدس سره بل مذاق أساطین الحکمه أن الأفلاک و ما فیها و الأنواع المتوالده حادثه متجدده ذاتا متحرکه جوهرا داثره زائله آنا فآنا فبالحقیقه کل فرد أفراد متصله متتالیه کل منها محفوف بعدمین سابق و لاحق- و النوع المتوالد لا وجود له سوی وجود الأشخاص کما هو حال کل کلی طبیعی- و الأشخاص کل واحد واحد منها حادث فکذا کلیها و کذا کلها إذ لا وجود للکل أیضا- سوی وجودات الأجزاء فللنوع المتکثر الأفراد عرض بحسب الأفراد المتفرقه المنفصله- سوی العرض الذی بحسب الأفراد المتصله المتتالیه فی کل واحد واحد فعلی هذا تکثر الأفراد مع الاتحاد النوعی إنما هو من الخواص الشامله للأجسام و الجسمانیات و الحادث هو المتجدد بالذات و القدیم هو الثابت الذات الذی لیس له حاله منتظره و هو الحق تعالی و ما من صقعه، س ره

ص: 332

الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف

و لعله لیس المراد أن النفوس البشریه بحسب هذه التعینات الجزئیه کانت موجوده قبل البدن و إلا لزم المحالات المذکوره و تعطیل قواها عن الأفاعیل إذ لیس النفس بما هی نفس إلا صوره متعلقه بتدبیر البدن لها قوی و مدارک بعضها حیوانیه و بعضها نباتیه بل المراد أن لها کینونه أخری لمبادی وجودها فی عالم علم الله من الصور المفارقه العقلیه و هی المثل الإلهیه التی أثبتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الکامله [(1)](#content_note_332_1) من نوع الإنسان أنحاء من الکون بعضها عند الطبیعه و بعضها قبل الطبیعه و بعضها ما بعد الطبیعه علی ما عرفه الراسخون فی الحکمه المتعالیه و ذلک مبنی [(2)](#content_note_332_2) علی ثبوت الأشد و الأضعف فی الجوهر- و علی وقوع الحرکه الاشتدادیه فی الجواهر المادیه و علی تحقیق المبادی و الغایات فإن نهایات الأشیاء هی بدایاتها.

##### و أما أرسطاطالیس و من تأخر عنه من المشاءین و الأتباع فقد اتفقوا علی حدوث هذه النفوس

و هذه إحدی المسائل التی اشتهر أنه وقع الخلاف فیها بین هذین الحکیمین

1- التخصیص بالکامله إما للکینونه فیما بعد الطبیعه و إما للکینونه فیما قبلها أیضا إذ بالحقیقه کینونه ما قبل الطبیعه لمن له کینونه ما بعد الطبیعه فمن ملک عالم الملکوت و المثال قدم منه و کذا إذا اتحد بعالم الجبروت و عالم العقل جاء منه و من اتصل باللاهوت انفصل عنه کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ نحن السابقون اللاحقون و لو لا الأمر کما ذکرناه- لکانت الطبائع أیضا قدیمه إذ لها أیضا کینونات سابقه لمبادیها فکل کینونه سابقه لرب نوع کینونه سابقه لمربوبه أی شی ء کان و بهذا النظر یقال إن لکل شی ء أکوانا سابقه- لکن لما لم یرتقوا إلیها و لم یظفروا بها علی سبیل الاستشعار لم یتفوه أحد من المعتبرین بقدمهم بل لم یصدق أن لهم کانت هذه المقامات بالحقیقه إلا لصلوحهم أن یتخطوا علی صراط الإنسان و یلجوا باب الأبواب و قوه الشی ء قد ینزل منزله الشی ء، س ره

2- و علی أن العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله و بعباره أخری الحقیقه هی الرقیقه بوجه أعلی و الرقیقه هی الحقیقه بوجه أدون فکون الحقیقه فی مقام شامخ کون الرقیقه فیه داخلا و الرقیقه إلی الأرض صیروره الحقیقه کذا بلا تجاف عن مقامه الشامخ و علیه مدار جمیع رموز العقلاء و إشارات الأنبیاء من القدم و الحدوث و الإفاضه و التنزل و الصعود و الهبوط و الذرات و البرزات و غیرها و سنزیدک إیضاحا، س ره

ص: 333

و نحن وجهنا قولیهما فی قدم النفوس و حدوثها علی وجه یتوافق مغزاهما و یتحد معناهما کما أشرنا إلیه.

##### أما حجه کل من الفریقین

###### فالمتعصبون لمذهب أفلاطون احتجوا علیه بثلاث حجج-

الأولی أن کل ما یحدث فإنه لا بد له من ماده مخصصه

الأولی [(1)](#content_note_333_1) أن کل ما یحدث فإنه لا بد له من ماده مخصصه

تکون باستعدادها- سببا لأن یصیر أولی بالوجود بعد أن لم یکن فلو کانت النفوس حادثه لکانت مادیه- و التالی باطل فالمقدم کذلک.

و الثانیه أن النفوس لو کانت حادثه لکان حدوثها بحدوث الأبدان

لکن الأبدان الماضیه غیر متناهیه فالنفوس الماضیه التی بإزائها غیر متناهیه لکن النفوس بالاتفاق باقیه بعد مفارقه الأبدان فالنفوس الحاصله فی هذا الوقت غیر متناهیه لکن ذلک أی وجود نفوس غیر متناهیه موجوده بالفعل معا محال لکونها تقبل الزیاده و النقصان مع أن کل ما کان کذلک فهو متناه فإذن ثبت أن النفوس الموجوده بالفعل متناهیه فإذن لیس حدوث الأبدان سببا لحدوث النفوس فإذن حدوث النفوس عن عللها لا یتوقف علی حدوث البدن و استعداد الماده فهی قدیمه.

الثالثه أنها لو کانت حادثه کانت غیر دائمه

إذ کل کائن فاسد و کل [(2)](#content_note_333_2) ما هو أبدی فهو أزلی و قد ثبت أنها باقیه أبدیه کما سیجی ء بیانه فهی إذن أزلیه.

أما الجواب عن الأول فلما سیأتی تحقیقه علی مذهبنا من کون النفس جسمانیه

1- هذه أمتن حججهم فإن المجرد إذا حدث من مجرد تام الفاعلیه منزه عن التغیر فی ماده لا یکون مجردا هذا خلف و إن حدث مع ماده کما أجاب المصنف قدس سره- فمع تجرد ذاته بالفعل من الأزمنه و الأمکنه و غیرهما کیف یعقل حدوثه فی زمان معین- و إن قالوا بتساوی ذاته بالنسبه إلی الأزمنه و حدوث تعلقه أو فعله فی زمان معین فقد قالوا بقدمه ذاتا و وقعوا فیما هربوا منه، س ره

2- لا یقال هذا یتم لو انعکس الموجبه الکلیه کنفسها لأن المسلم قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه أی کل أزلی أبدی لأنا نقول أولا صحه هذا من باب مبرهنیه کل من القاعدتین لا من باب الانعکاس و الاکتفاء بأن الأصل إذا کان صادقا کان العکس صادقا- فهذا نظیر قولهم کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد و غیر ذلک و ثانیا أنه إن کان من باب الانعکاس فهو عکس نقیض لقوله کل کائن فاسد، س ره

ص: 334

الحدوث روحانیه البقاء و علی مذهب القوم من أن النفس حادثه مع الماده لا فی الماده.

و أما عن [(1)](#content_note_334_1) الثانی فبأن النفوس المفارقه و إن کانت غیر متناهیه لکنها لیست مرتبه لا ترتبا طبیعیا و لا وضعیا و البرهان الدال علی استحاله اللاتناهی فی الأعداد- إنما ینهض لو کانت مترتبه مجتمعه و إلا فلم یقم علی استحالته برهان.

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانیه من حیث ذاتها المجرده غیر کائنه و لا فاسده- و أما من جهه ما یقع تحت الکون فهی فاسده أیضا کما أنها کائنه.

###### و أما حجج القائلین بحدوث النفوس

فمنها أنها لو کانت موجوده قبل الأبدان

###### اشاره

فإما أن کانت واحده أو کثیره فإن کانت واحده فإما أن تتکثر عند التعلق أو لا تتکثر فإن لم تتکثر کانت النفس الواحده نفسا لکل بدن و لو کان کذلک لکان ما علمه إنسان علمه کل إنسان و ما جهله إنسان جهله کل إنسان و ذلک محال و إن تکثرت فما لا ماده له- لا یقبل الانقسام و التجزئه و إن کانت قبل البدن متکثره فلا بد و أن یمتاز کل واحد منها عن صاحبه إما بالماهیه أو لوازمها أو عوارضها و الأول و الثانی محالان لأن النفوس الإنسانیه متحده بالنوع فیتساوی جمیع أفرادها فی جمیع الذاتیات و لوازمها- فلا یمکن وقوع الامتیاز بها و أما العوارض اللاحقه فحدوثها إنما یکون بسبب الماده و ما فیها و ماده النفس بوجه هی البدن و قبل البدن لا ماده فلا یمکن أن یکون هناک عوارض مختلفه فثبت أنه یمتنع وجود النفس قبل البدن لا علی نعت الاتحاد و لا علی نعت الکثره- فإذن القول بقدمها باطل

###### و اعترض صاحب الملخص علی هذه الحجه بوجوه

###### أحدها أنه لم لا یجوز أن یقال إنها کانت قبل الأبدان واحده ثم تکثرت

و لیس لقائل أن یقول کل ما کان واحدا و کان مع ذلک قابلا للانقسام فکانت وحدته اتصالیه فکانت جسما لأنا نقول ممنوع أن کل ما وحدته اتصالیه فإنه قابل للانقسام و لیس

1- أقول لم یجعل المستدل المحذور التسلسل حتی یجاب بهذا بل جعل المحذور التناقض من حیث إنها بالنظر إلی الأبدان الغیر المتناهیه غیر متناهیه و بالنظر إلی قبول الزیاده و النقصان متناهیه و إن کان هذا أیضا مجابا بمنع قول المستدل کلما یقبل الزیاده و النقصان فهو متناه، س ره

ص: 335

بمسلم أن کل قابل للانقسام فوحدته اتصالیه لأن الموجبه [(1)](#content_note_335_1) الکلیه لا تنعکس کنفسها.

###### الثانی سلمنا أن النفوس کانت متکثره قبل الأبدان

الثانی [(2)](#content_note_335_2) سلمنا أن النفوس کانت متکثره قبل الأبدان

لکن لم قلتم بأنه لا بد و أن یختص کل منها بصفه ممیزه لأنه لو کان التمیز لأجل الاختصاص بأمر ما لکان ذلک الأمر أیضا متمیزا عن غیره فإما أن یکون تمیزه عن غیره بما به تمیزه عن غیره فیلزم الدور أو بشی ء ثالث فیلزم التسلسل و لأن الممیز لا یختص بشی ء بعینه إلا بعد تمیزه عن غیره فلو کان تمیز الشی ء عن غیره باختصاصه بشی ء لزم الدور.

###### الثالث سلمنا أنه لا بد فی الأمور المتکثره من ممیز

فلم لا یجوز أن یکون الممیز صفه ذاتیه و بیانه بما بیناه من اختلاف النفوس بالنوع.

###### الرابع سلمنا أنه لا یتمیز النفوس بشی ء من المقولات

فلم لا یجوز أن یتمیز بشی ء من العوارض قولکم العوارض بسبب الماده و الماده هی البدن و قبل البدن لا بدن فنقول لم لا یجوز أن یکون النفس المتعلقه ببدن کانت قبل البدن متعلقه ببدن آخر- و کذلک قبل کل بدن ببدن آخر لا إلی نهایه و لا ینقطع هذه المطالبه إلا بإبطال التناسخ فإذن الحجه المذکوره فی إثبات حدوث الأرواح مبنیه علی إبطال التناسخ- لکن الحکماء الذین أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها علی حدوث الأرواح حیث قالوا- لو جاز انتقال النفس من بدن إلی آخر لکان لبدن واحد نفسان لأن النفوس لا یحدث

1- أقول لا یلزم ادعاء الکلیه بل المراد کل قابل للانقسام إلی الموجودات الحقیقیه- و یکون المقسم واحدا حقیقیا فوحدته اتصالیه فالنوع القابل للانقسام إلی الجنس و الفصل- و إلی الماهیه و الوجود و إلی الماده و الصوره خارج و کذا الهیئه الاجتماعیه اعتباریه فی المجموع المنقسم إلی الآحاد و معلوم أن النفوس لیس إحداها جنسا و الأخری فصلا أو إحداها ماده و الأخری صوره أو إحداها ماهیه و الأخری وجودا أو عددا أو هیئه اعتباریه حتی یکون انقسام النفس من هذا القبیل لتعددها وجودا و اتحاد هذه و لغیر ذلک فبقی أن یکون کالمتصل، س ره

2- أقول لا اختصاص لهذا الکلام بهذا المقام بل یجری فی کل تمیز کما سیقول المصنف و الجواب أن التمیز فی أی موضع یقع لا یدور و لا یتسلسل بل ینتهی إلی التمیز الذاتی و الذاتی لا یعلل و فیما نحن فیه إن أسند إلی الذاتی اختلفت النفوس بالنوع- و لو التزم هذا رجع إلی منعه الثالث الذی یتلو هذا، س ره

ص: 336

عن المبادی إلا بسبب استعداد البدن فإذا حدث بدن باستعداده فلا بد أن یحدث عن المبادی نفس متعلقه به فلو تعلقت به نفس أخری مستنسخه أیضا یلزم أن یجتمع لبدن واحد نفسان و هو محال فهذه حجتهم و هی مبنیه علی حدوث النفس و حدوثها مبتن علی إبطال التناسخ فیلزم الدور و لأجل ذلک تعجب صاحب المعتبر أبو البرکات البغدادی لما ذکر هذا السؤال من ذهول المتقدمین و غفلتهم فی مثل هذا المهم العظیم.

###### الخامس سلمنا أن النفوس لا تتناسخ

لکن لم لا یجوز أن تکون قبل الأبدان- موصوفه بعوارض تمیز بعضها عن بعض ثم یکون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله- لا إلی نهایه.

###### السادس المعارضه و هی أن النفوس بعد المفارقه لا یکون تمایزها بالماهیه و لوازمها

و إنما یکون بالعوارض لکن النفوس الهیولانیه التی لم یکتسب شیئا من العوارض إذا فارقت الأبدان لا یکون فیها شی ء من العوارض إلا مجرد ذاتها التی کانت قبل ذلک- متعلقه بأبدان متغایره فإن کفی [(1)](#content_note_336_1) هذا القدر فی وقوع التمایز فکفی أیضا کونها بحیث یحدث لها بعد ذلک التعلق بأبدان متمایزه.

و لیس لأحد أن یقول ما قاله الشیخ جوابا عن ذلک من أنها و إن لم تکتسب شیئا من الکمالات إلا أن لکل منها شعورا بهویته الخاصه و ذلک الشعور غیر حاصل للنفس الأخری.

لأنا نقول شعور الشی ء بذاته هو نفس ذاته علی ما ثبت فی باب العلم فلو [(2)](#content_note_336_2) اختلفا فی الشعور بذاتیهما لکانا مختلفین بذاتیهما و ذلک یبطل أصل الحجه.

1- فیه أنه من ذا الذی یلتزم التمایز فی النفوس الهیولانیه المفروضه من القائلین بمادیه القوی بل بعرضیتها فهذه النفوس تصیر متحده إذ کما لا میز فی صرف الفعلیه کذلک لا میز فی صرف القوه إذ الأبدان المتمایزه لم تبق و القوی الجرمیه انتفت بانتفاء المحل- و إن قیل بتجرد الخیال و المتخیله و الوهم فالتمایز حاصل بالعوارض الإدراکیه الجزئیه- و إن لم تکتسب المعقولات الکلیه بل وقع الشک من بعض القدماء فی بقائها، س ره

2- أقول مراده بالشعور بالذات الممیز الشعور الوهمی الممیز تمییزا وهمیا کالشعور- بکونها وضعیه جهتیه محدوده فی البدن لأن المفروض أنها لم تکتسب الکمالات العقلیه، س ره

ص: 337

و أیضا لو ثبت هذا القدر فی حصول الامتیاز فلم لا یجوز أن یحصل الامتیاز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان.

###### و الجواب أما عن الأول

فکل ذات واحده شخصیه موجوده إذا انقسمت و تکثرت بعد وحدتها فوجب أن یکون جزؤه مخالفا لکله ضروره أن الشی ء مع غیره لیس هو بعینه ذلک الشی ء لا مع غیره فتلک المخالفه فی الوجود إن کانت بالماهیه و لوازمها أی منشأ تعددها فی الوجود تخالفها بالماهیه فیلزم أن یکون تلک الأجزاء متمایزه دائما- لا فی وقت دون وقت فیکون ما فرضناه واحدا من هذه الأمور المتعلقه بالأبدان متکثره حینئذ و إن کانت مخالفتها لا بالماهیه و لا بلوازمها فیکون تعددها بعد اتفاقها النوعی- بالجزئیه و الکلیه تخالفا فی المقدار فإن الجزئیه و الکلیه إذا لم یکونا بحسب المعنی و المفهوم کانتا لا محاله بحسب عظم المقدار و صغره و إلا لم یکن إحداهما أولی بالکلیه- و الآخر بالجزئیه دون العکس.

و أیضا [(1)](#content_note_337_1) أجزاء الشی ء إذا کانت من جزئیات ماهیته کان ذلک الشی ء مقدارا أو ذا مقدار فیلزم أن تکون النفس مقدارا أو متقدرا و هو باطل.

و أیضا لو سلمنا کون الذات المجرده یمکن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء مماثله لها بالماهیه أو مخالفه لها فیکون کل واحده من تعینات تلک الأجزاء إنما یحدث بعد التعلق بالأبدان فیکون کل واحده من تلک النفوس من حیث هی هی حادثه و ذلک هو المطلوب.

أقول بقی الکلام فی أن هذه النفوس المتعینه بهذه التعینات الحادثه الجوهریه- هل لها کینونه أخری عقلیه قبل وجود البدن کما أن لها عند استکمالها بالعقل بالفعل- کینونه أخری عقلیه تخالف کینونه النفوس الإنسانیه المتفقه النوع أم لیس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلا فهذه مسأله یحتاج تحقیقها إلی استیناف بحث علی نمط آخر- و لیس کل أحد مما یتسع ذوقه لإدراک هذا المشرب بل یشمئز عنه أکثر الطبائع اشمئزاز

1- هذا یتم لو انعکست الموجبه الکلیه کنفسها فإن المسلم کلما کان الشی ء مقدارا- کان جزؤه جزئیا لا أن کلما کان جزؤه جزئیا کان مقدارا و لم یبرهن علیه أیضا، س ره

ص: 338

المزکوم لرائحه الورد.

###### و أما الجواب عن الثانی

فنقول إنه إشکال برأسه فی باب التمیز بالعوارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه فی غیر هذا المقام و ما قدر علی حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال هب أن الأمر کما قلتموه إلا أنا نعرف بالبداهه أن کل نوع من أنواع النفوس فإنها مقوله علی أشخاص عدیده لأنا بالضروره نعلم أن کل إنسان لا یجب أن یکون مخالفا لجمیع الناس فی الماهیه و إذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحجه.

أقول مفاد ما یدریک لعل هذه المعرفه من بداهه الوهم بعد أن أقیمت الحجه القویه عندک علی أن الامتیاز بالعوارض دون الذاتیات غیر ممکن ثم لا یخفی [(1)](#content_note_338_1) ما فی کلامه حیث جزم بالبداهه أولا أن کل نوع من أنواع النفوس مقوله علی أشخاص عدیده و علل هذا الجزم بقوله لا یجب أن یکون کل إنسان مخالفا لجمیع الناس فی الماهیه.

و الذی صح أن یقال فی دفع هذا الإشکال هو أن الممیز قد یکون ذاتیا للمتمیز به عرضیا للأمر المشترک فیه و مثل هذا العروض لیس بحسب الوجود بل بحسب الماهیه کعروض الفصل لماهیه الجنس و عروض الوجود و التشخص لماهیه النوع فإن امتیاز الإنسان عن الفرس مثلا بعد اشتراکهما فی الحیوانیه و لوازمها بالناطق و الناطق من عوارض ماهیه الحیوان لیس من ذاتیاتها ثم عروضه لها لو کان بعد وجودها لکان متوقفا علی تمیزها و تحصلها بفصل آخر فیلزم التسلسل أو الدور لکن هذا العروض- إنما یکون فی ظرف التحلیل العقلی دون ظرف الوجود الخارجی الذی یتحد فیه الجنس و الفصل بوجود واحد فلا [(2)](#content_note_338_2) یلزم أن یکون تمیز الممیز الفصلی للنوع الذی یتمیز

1- أما أولا فلأن التعلیل ینافی البداهه إلا أن یحمل علی المنبه و أما ثانیا فلأنه ینبغی أن یقال یجب أن لا یکون مخالفا إلخ و أما ثالثا فلأن التعلیل أخص لمکان الاختصاص بالإنسان و المعلل أعم لعموم کل نوع من أنواع النفوس فالأولی أن یقال- کل صنف من أصناف النفوس، س ره

2- هذا من أوله إلی آخره جواب عن قول الإمام و لأن الممیز لا یختص بشی ء بعینه إلا بعد تمیزه عن غیره إلخ و لم یتعرض لجواب لزوم الدور و التسلسل و لا یخرج أیضا من هذا جوابه لأن الحیوان إذا امتاز بفصوله التی لم یباینه فی الوجود تطرق المطالبه بالممیز لها أیضا بل جوابه أنه إذا امتازت أشیاء بممیزات فامتیاز تلک الممیزات بأنفسها أو انتهت إلیها فإذا امتاز الجسم الأسود و الأبیض بالسواد و البیاض فامتیاز السواد و البیاض و اختلافهما بنفسهما فإنه کما أنه ما جعل الجاعل السواد سوادا و البیاض بیاضا- کذلک ما جعل السواد و البیاض مختلفین فإنه ذاتی لا یعلل و من هذا القبیل اختلاف الوجود باختلاف الموضوعات التی هی الماهیات نعم هذه الاختلافات مجعوله بالعرض- لمجعولیه ملزوماتها إن کانت الملزومات مجعوله بالذات و أما إن کانت الملزومات لا مجعوله کانت هی أیضا لا مجعوله فلا جعل بالعرض أیضا کاختلاف مفاهیم أسمائه و صفاته تعالی، س ره

ص: 339

به عن سائر الأنواع المشارکه له فی ماهیه الجنس متوقفا علی تمیز هذا النوع فی نفسه أولا لأن الفصل محصل للجنس مقدم علیه وجودا و إن تأخر عنه ماهیه کالحال بین الوجود و الماهیه و هکذا الأمر فی الممیزات الشخصیه لأفراد النوع الواحد إذ التشخص عندنا بنحو الوجود و الوجود متقدم علی الماهیه فی العین نحوا آخر من التقدم و زیادته علیها إنما هی بحسب التصور کما بین مرارا

###### و أما الجواب عن الثالث

فسنبین أن النفوس البشریه متحده نوعا من حیث وجودها التعلقی الطبیعی قبل خروج عقولها الهیولانیه من القوه إلی الفعل و البرهان [(1)](#content_note_339_1) قائم- علی أن القوی المتعلقه بالأجسام الکائنه الفاسده لا یمکن أن یکون نوعها منحصرا فی فرد لقصور جوهرها عن التمام و عدم احتمال واحد شخصی منها البقاء الأبدی لما مر أن القوی الجسمانیه متناهیه الأفعال و الانفعالات.

###### و أما عن الرابع

فلما سیظهر لک بطلان التناسخ لا بوجه یتوقف بیانه علی حدوث النفوس بل من جهه إثبات الغایات.

###### و أما عن الخامس

فلأن العوارض المتسابقه فی الزمان المتوارده علی ذات واحده- لا یمکن أن یکون ورودها إلا بأسباب عائده إلی القابل من جهه حرکاته الاستعدادیه

1- أی البرهان اللمی المأخوذ من العله الغائیه فإن حاصل ما ذکره أن غایه تکثر النوع المنتشر الأفراد انحفاظ النوع بتعاقب الأفراد و انتشارها لقصور ماده الکائنات عن الدیمومه الشخصیه بخلاف العقول و السماء و السماوی، س ره

ص: 340

التی لا تکون إلا فی ماده جسمانیه و قبل الأبدان لا یکون للنفوس استعدادات جسمانیه یقبل بها صفات متعاقبه یتخصص بسبب سابقها بلاحقها و هکذا لا إلی بدایه.

###### و أما عن السادس

فلأن النفوس الهیولانیه یتمیز بعضها عن بعض بلواحق حاصله لها بسبب الماده لأن النفوس جسمانیه الحدوث حکمها حکم الصور و الطبائع المادیه المتکثره بسبب ممیزات جسمانیه ثم یلزم تعین کل منها بوجودها الخاص و هو عین شعورها بذاتها و ذلک الذی [(1)](#content_note_340_1) یستمر استمرارا ثانیا مع ضرب من التجدد الوجودی- فلا جرم یبقی الامتیاز بینها دائما و إن حصل لکل منها تفاوت وجودی بحسب تجوهرها من أول تکونها إلی غایه کمالها الجوهری فالحاصل أن الامتیاز فی أفراد نوع واحد- لا بد و أن یکون أولا بشی ء خارج عن الماهیه و لوازمها و ذلک لا یکون إلا من عوارض الماده فالنفوس التی بعد الأبدان یتصور بینها التکثر و الامتیاز الحاصل لها حین تلبسها بالأبدان ثم یستصحب [(2)](#content_note_340_2) حکم ذلک فیها بعد الأبدان لبقاء أثر التمیز فیها و لو بالتبع- و أما النفوس التی قبل الأبدان فلا یمکن فیها ذلک التمیز لا بالذات و لا بالعرض بحسب التبعیه و قد ثبت [(3)](#content_note_340_3) أن قبل عالم الحرکات و الاتفاقات لا یمکن عروض مخصص خارجی و ممیز عرضی مفارق فلیس هناک امتیاز بالعوارض بعد اتفاق فی الماهیه و الحقیقه فهذا ما یمکن أن یتکلف فی تقریر هذه الحجه.

حجه أخری علی حدوث النفس

###### اشاره

ذکرها أبو البرکات فقال لو کانت النفس موجوده قبل البدن لکانت إما متعلقه بأبدان أخری أو غیر متعلقه بأبدان أخری و باطل أن تکون

1- التجدد باعتبار الحرکه الجوهریه و الاستمرار و الثبات باعتبار الأصل المحفوظ- من الموضوع الباقی من أول الحرکه إلی آخرها أو التجدد باعتبار وجه النفس و الثبات باعتبار وجه الله تعالی أو الثبات باعتبار أن الوجود هو التشخص و التجدد باعتبار أن المعتبر فیه الوجود مع عرض کعرض الأمزجه کما قال قدس سره فی أمارات التشخص أو کما أن الفعلیه فی الهیولی عین القوه کذلک البقاء فی المتجددات عین التجدد، س ره

2- فالنفوس فی التمثیل کمیاه عذبه اکتسبت طعوما و روائح فی أوعیه ملطخه بأدهان و دبس و خل و خمر أو طیبه بعد انکسارها، س ره

3- قد مر فی السفر الأول أنهم یعبرون کثیرا ما عن لحوق الأعراض الغریبه المفارقه للماهیه بالاتفاق إذ لیست معتبره فی قوام ذاتها و لا باقتضاء من قبل ذاتها، س ره

ص: 341

متعلقه بها لأن ذلک قول بالتناسخ ثم إنه أبطل التناسخ بحجه ذکرها المتکلمون من أن أنفسنا لو کانت فی بدن آخر لکنا نعلم الآن شیئا من تلک الأحوال التی مضت علینا- و نتذکر أنا کنا فی بدن آخر و علی حاله أخری فلما لم نتذکر شیئا منها علمنا أنا ما کنا موجودین فی بدن آخر و باطل أن لا یکون متعلقه ببدن آخر لأنها حینئذ تکون معطله و لا تعطل فی الطبیعه

###### و هذه الحجه ضعیفه بوجوه

###### الأول أن الحجه التی أوردها فی بطلان التناسخ

الذی هو مبنی هذا الدلیل ضعیفه- لجواز أن لا یکون شی ء من الأحوال و العلوم السابقه محفوظه فی الذاکره بل تکون منمحیه [(1)](#content_note_341_1) بانمحاء المدارک و تبدل القوی و المشاعر اللهم إلا أن تکون الآثار الباقیه- من باب أمور استعدادیه و لهذا تتفاوت النفوس فی الاستعدادات و تتخالف فی الذکاء و البلاده و قبول التعالیم و اکتساب الملکات و غیرها.

###### الثانی أن التعطیل إنما یلزم إن کانت النفوس موجوده قبل الأبدان

بما هی نفوس و لیست متعلقه بالأبدان و أما إذا کانت لها نشأه أخری و نحو آخر من الوجود فوق کونها نفسا کالعقل أو دون النفسیه کالطبیعه و ما یجری مجراها فلم یلزم تعطیل.

###### الثالث أنها یجوز أن تکون موجوده

الثالث [(2)](#content_note_341_2) أنها یجوز أن تکون موجوده

قبل هذه الأبدان فی عالم آخر متعلقه

1- فإن المدارک الجزئیه عندهم مادیه فإذا انحلت المدارک فانمحت مدرکاتها- و الباقی إنما هو النفس المدرکه للکلیات و لکن ذلک الانمحاء یختص بالمدرکات الجزئیه- و لا یشمل الکلیات لتجردها و بقائها ببقاء النفس و یمکن أن یقال من قبلهم أن النفوس المدرکه للکلیات الحقیقیه التی صارت عقولا بالفعل لا یجوزون نسخها کما سیجی ء أنها ترتقی إلی عالم النور و المستنسخه لا تدرک الکلیات و لو أدرکوها لکانت مشوبه بالصور الجزئیه الخیالیه فکلما هی من باب الفعلیات لا تبقی إلا ما هی من باب الاستعدادات، س ره

2- الظاهر أن قوله عنصریه کانت أو فلکیه تعمیم للأجساد الطبیعیه و حینئذ یعود الإشکال إلی منع أن یکون البدن السابق علی هذا البدن من سنخ أبدان هذا العالم الطبیعی بل من الجائز أن یکون النفس متعلقه ببدن موجود فی عالم غیر هذا العالم الطبیعی- مغایره نوعیه هذا فیرد علیه أن هذا مما أبطله فی الإلهیات حین البحث عن وحده عالم الأجسام و إن أرید بما ذکره من البدن البدن المثالی بسبق المثال علی الماده ورد علیه أن تعلق النفس ببدنها المثالی من قبیل تعلق الفاعل بفعله و لیس من التعلق التدبیری فی شی ء، ط مد

ص: 342

بأبدان [(1)](#content_note_342_1) آخر غیر الأجساد الطبیعیه عنصریه کانت أو فلکیه فإن استحاله التناسخ- إنما یقام علیها البرهان إذا کان عباره عن تردد النفوس و الأرواح فی هذا العالم من بدن مادی آخر علی سبیل الاستعداد و تهیؤ المواد کما یظهر من برهان استحالته حسب ما أصلناه کما سیجی ء ذکره إن شاء الله تعالی

1- فیه أنه لو تم لورد علی الدلیل الأول الذی من القوم و الجواب فی الموضعین- أن الصور المثالیه التی فی القوس النزولی غیر التی فی القوس الصعودی فإن هذه لوازم الأعمال و الحرکات و تلک قبل دار العمل و الحرکه و التعلق للترقی و لا یجوز بها الترقی- إذ لیس لها ماده تصحح الاستعداد و الحرکه و الاستکمال و أیضا الصور الطبیعیه المتعلقه للنفوس سبب تخصص النفوس بها المواد و هناک لا ماده فیلزم التخصیص بلا مخصص فی کون نفس ذات صوره مقداریه طویله و أخری ذات صوره مقداریه قصیره و کذا فی المبیضه أو المسوده أو الصبیحه أو غیرها فلیعلم أن الصور فی السلسله النزولیه متعلقات بالنفوس لا النفوس بالصور فهی هناک کإظلال للنفوس و النفوس ذات الأظله و لکن بما هی واحده وحده حقه ظلیه أعنی بما هی ذوات کینونه عقلیه کلیه أو لاهوتیه بسیطه و المصنف قدس سره هنا بصدد المنع لکلام ذلک المتکلم. إن قلت الصور المثالیه فی عالم الذر کثیره أفرادا فکیف قولهم التکثر الأفرادی مع الوحده النوعیه إنما هو بالماده و لواحقها و لا ماده هناک. قلت الصور هناک موجوده بوجود واحد هو وجود الله و وجود علمه القدری لا بوجود أنفسها کالصور التی فی خیالک من نوع واحد و یراد فی قولهم التکثر الأفرادی التکثر الوجودی و ذلک عند کون أفراد النوع موجوده بوجوداتها المختصه بها و هذا إنما هو فی هذا العالم الطبیعی الغاسق المثار للغفله و فی هذه القریه الظالم أهلها و قد مر معنی نقض العهد و تبدیل بلی بلا فلا تغفل إن کنت أهلا فتکثر الصور التی من نوع واحد- و تمیزها هناک إنما هو بالماهیات الشخصیه التی قد یقال لها الهویات و تشخص الصوره هناک یراد به التمیز لفقد وجودها الخاص و لا نفوس جزئیه لها و حیاتها و إدراکها بالله تعالی نعم الصور المثالیه التی فی البرزخ و الغیب المحالی إنما هی حیاتها بنفوس متکثره کما ذکروا فی المنطقیات أن النفس الناطقه نوع منتشر الأفراد الغیر المتناهیه المجتمعه الوجود بالفعل و ذلک التکثر فی النوعین أی المعنی و الصوره بالمواد السابقه و الأبدان الخالیه لا الحالیه لبقاء الهیئات و الملکات المکتسبه فیها فهناک أیضا تکثر وجودی إلا فی أرواح متحده لأهل الصفاء 342 کما قال المولوی المعنوی- ُ متحد بودیم و یکجوهر همه إلی أن قال- ُ کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق ، س ره

ص: 343

#### فصل (3) فی إیضاح القول فی هذه المسأله المهمه و تعقیب ما ذکروه و هدم ما أصلوه

##### اعلم أن هذه المسأله دقیقه المسلک بعیده الغور

و لذلک وقع الاختلاف بین الفلاسفه السابقین فی بابها و وجه ذلک أن النفس الإنسانیه لیس لها مقام معلوم فی الهویه و لا لها درجه معینه فی الوجود کسائر الموجودات الطبیعیه و النفسیه و العقلیه التی کل له مقام معلوم بل النفس الإنسانیه ذات مقامات و درجات متفاوته و لها نشآه سابقه و لاحقه- و لها فی کل مقام و عالم صوره أخری کما قیل

لقد [(1)](#content_note_343_1) صار قلبی قابلا کل صوره

فمرعی لغزلان و دیرا لرهبان

و ما هذا شأنه صعب إدراک حقیقته و عسر فهم هویته و الذی أدرکه القوم من حقیقه النفس لیس إلا ما لزم وجودها من جهه البدن و عوارضه الإدراکیه و التحریکیه و لم یتفطنوا من أحوالها إلا من جهه ما یلحقها من الإدراک و التحریک و هذان الأمران مما اشترک

1- أی للطافته و سذاجته من الألوان یتصور بکل صوره یتوجه إلیها سواء کانت من الصور المترتبه الطولیه الحاصله له بالحرکه الجوهریه و العرضیه أو من الصور الذهنیه الغیر المترتبه ترتیبا طبیعیا فمرعی لغزلان باعتبار النشأه السابقه الحیوانیه و دیرا لرهبان باعتبار النشأه اللاحقه العقلیه أو الأول حین کون خیاله مصروفا فی أمتعه الدنیا- من الأنعام و الحرث و غیرهما و الثانی عند کونه متذکرا لله تعالی و ملائکته المقربین و أخیاره الأنجبین و التعبیر بالغزال لکونه وحشیا إشاره إلی أن شهواته ما لم تنکسر- کحیوانات وحشیه غیر مرتاضه و لا معلمه لکن یمکن أن یکون القلب مرعی للحیوانات الإنسیه بکونها مقهوره مسخره تحت إشاره العقل متوجه إلیها لله تعالی بل یمکن تخلیصه بذبح الحیوانیه هدیا فی سبیل الله إِنَّ اللَّهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّهَ و یمکن أن یراد أنه قد یصیر القلب مرعی للحبائب الغزلان العیون الحسان الوجوه، س ره

ص: 344

فیهما جمیع الحیوانات و أما ما أدرک منها أزید من ذلک و هو تجردها و بقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فإنما عرف ذلک من کونها محل العلوم و أن العلم لا ینقسم و محل غیر المنقسم غیر منقسم فالنفس بسیطه الذات و کل بسیطه الذات غیر قابل للفناء- و إلا لزم ترکبه من قوه الوجود و العدم و فعلیه الوجود و العدم هذا خلف هذا غایه عرفانهم بالنفس أو ما یقرب من هذا و من ظن أنه بهذا القدر عرف حقیقه النفس فقد استسمن ذا ورم- و من اقتصر فی معرفه النفس علی هذا القدر فیرد علیه إشکالات کثیره لا یمکنها التفصی عنها- منها أن کونها [(1)](#content_note_344_1) بسیطه الذات ینافی حدوثها.

و منها أن کونها روحانیه الحقیقه عقلیه یناقض تعلقها بالبدن و انفعالاتها البدنیه- کالصحه و المرض و اللذه و الألم الجسمانیین.

و منها أن بساطتها و تجردها عن الماده ینافی تکثرها بالعدد حسب تکثر الأبدان- و مما یلزم هؤلاء القوم المنکرین لکون النفس متطوره فی الأطوار منقلبه فی الشئون الحسیه و الخیالیه و العقلیه أن کل نفس من لدن أول تعلقها بالبدن و حدوثها إلی أقصی مراتب تجردها و عاقلیتها و معقولیتها شی ء واحد و جوهر واحد واقع تحت ماهیه نوعیه إنسانیه- کوقوع الإنسان تحت ماهیه جنسیه حیوانیه.

و أقول هاهنا دقیقه أخری فیما یلزم هؤلاء القوم و هو أنهم معترفون بأن النفس [(2)](#content_note_344_2) فصل اشتقاقی مقوم لماهیه النوع المرکب منها و من الجسد فی الخارج کالحساسه للحیوان- و الناطقه للإنسان و قائلون [(3)](#content_note_344_3) بأن الجنس و الفصل بإزاء الماده و الصوره فی المرکبات الطبیعیه و قائلون أیضا إن الفصل المحصل لماهیه النوع محصل لوجود جنسه و إن

1- هذه الوجوه الأربعه وجوه ضعیفه للقائلین بتجرد النفس فی أول حدوثها فعلیهم أن یجیبوا عنها و قد تقدم فی بعض المباحث السابقه التعرض لها فالأولی أن یعتمدوا فی إثبات کون النفس جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء علی غیرها، ط مد

2- و هو الفصل الحقیقی الذی هو مبدأ الفصل المنطقی فالاشتقاقی منسوب إلی المشتق منه أی المأخوذ منه و المشتق هو المنطقی، س ره

3- أی الجنس و الفصل المنطقی بإزائهما و إلا فالجنس الحقیقی و الفصل الاشتقاقی عینهما بل الأولان أیضا عینهما و التفاوت باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا کما قرر فی محله، س ره

ص: 345

کون الجنس عرضا بالقیاس إلی الفصل المقسم لیس معناه أنه من عوارضه الخارجیه له- التی یمکن تصور انفکاکه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه کونه من العوارض التحلیلیه- التی لا یتصور الانفکاک بین العارض و المعروض فی هذا النحو من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهنی فإذا تقرر هذا فنقول لو لم یکن للجوهر النفسانی الإنسی حرکه جوهریه و استحاله ذاتیه لزم [(1)](#content_note_345_1) کونه دائما متحد الوجود بالجسم النامی الحساس لأن النفس مبدأ فصل النوع الإنسانی أعنی مفهوم الناطق الذی هو من الفصول المنطقیه و کذا الحساس للحیوان بإزاء النفس الحساسه التی هی من الفصول الاشتقاقیه بعینها هی الصور النوعیه للأجسام الطبیعیه و تلک الصور کالناطقه و الفصول الاشتقاقیه بما هی فصول لا بما هی صور یحمل علیها الجسم بما هو جنس و إن لم یحمل علیها بما هو ماده فعلی رأیهم یلزم کون النفس جسما بأحد الوجهین المذکورین مع أنهم قائلون بتجرد الناطقه حدوثا و بقاء لا کما ذهبنا إلیه من کونها جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء فهذا أحد البراهین- علی ثبوت الاشتداد فی مقوله الجوهر کما فی مقوله الکیف و الکم و به ینحل کثیر

1- بمقتضی قولهم الأول إن الجنس و الفصل بإزاء الماده و الصوره و الجنس و الفصل من الأجزاء المحموله و الحمل هو الاتحاد فی الوجود و بمقتضی قولهم الثانی- إن الفصل محصل الجنس و إن الجنس من عوارض الماهیه للفصل لا من عوارض الوجود له فهو من العوارض الغیر المتأخره فی الوجود فلزم الاتحاد أیضا. إن قیل لا اختصاص لهذا اللازم بنفی الحرکه الجوهریه لها إذ لو تحرکت جوهرا أیضا لزم الاتحاد بمقتضی هذه القواعد المقرره الممهده. قلنا علی تقدیر حرکتها الجوهریه ربما یؤدی إلی نفی الماهیه المرکبه عنها بأن یکون صوره لذاتها لا للماده بل تصیر متحده بالعقل الفعال بل ربما ینفی الماهیه عنها- 345 کما قال قدس سره تبعا للشیخ الإشراقی إن العقول و النفوس أنوار ساذجه بلا ظلمه- و وجودات بسیطه بلا ماهیه نعم لا نبالی بصدق الجسم بالمعنی الذی هو جنس باعتبار ما کان أو باعتبار الجسم المثالی أو باعتبار وجدان وجود الجسم بنحو أعلی أو باعتبار کون الجسم موضوعا لمعنی عام و هو روح المراتب کما فی الألفاظ المشترکه الأخری مثل القلم و اللوح و غیرهما کما حقق فی محله فافهم هذا کی ینفعک فی تحقیق المعاد الجسمانی- إن شاء الله تعالی، س ره

ص: 346

من الإشکالات الوارده فی حدوث النفس و بقائها بعد الطبیعه و الجمهور لعدم تفطنهم بهذا الأصل الذی بیناه فی هذا الموضع و قبل هذا بوجوه قطعیه أخری تراهم [(1)](#content_note_346_1) تحیروا فی أحوال النفس و حدوثها و بقائها و تجردها و تعلقها حتی أنکر بعضهم تجردها- و بعضهم بقاءها بعد البدن و بعضهم قال بتناسخ الأرواح و أما الراسخون فی العلم- الجامعون بین النظر و البرهان و بین الکشف و الوجدان فعندهم [(2)](#content_note_346_2) إن للنفس شئونا و أطوارا کثیره و لها مع بساطتها أکوان وجودیه بعضها قبل الطبیعه و بعضها مع الطبیعه و بعضها بعد الطبیعه و رأوا أن النفوس الإنسانیه موجوده قبل الأبدان بحسب

1- فإنها کیف تحدث فی وقت معین و نسبه المجرد إلی جمیع الأوقات واحده- ثم کیف تحدث و لا حامل حدوث لها کما مر و إن قالوا بحدوث تعلقها فتکون ذاتها قدیمه- و أتباع أرسطاطالیس لا یقولون به و تحیروا فی بقائها فإنها حادثه و کل کائن فاسد- و کل ما لیس بفاسد لیس بکائن و فی تجردها إذ کما أن حدوث المجرد مشکل کذلک تجرد الحادث مشکل و فی تعلقها إذ المجرد کیف یکون محصورا فی علاقه جسم محدود، س ره

2- کلها ذاتیه ففی مقام طبع و فی مقام نفس و فی مقام عقل و فی مقام فانیه عن هذه کلها باقیه بالله کما أخبر صاحب مقام لی مع الله عن نفسه ص فإذا قد خلقها الله أطوارا. فإن قلت إنها حادثه ذاتا فی مقام صدقت و إن قلت حادثه تعلقا و أردت بالتعلق وجودها الطبیعی الذاتی لا الإضافه کما مر غیر مره أن تعلقها بالبدن لیس کتعلق صاحب الدکان بدکانه صدقت و إن قلت إنها قدیمه ذاتا باعتبار العقل النازله هی منه و أنه تمامها و کمالها- بل باعتبار انقلابها إلی العقل المجرد الذی کل الأزمنه و الزمانیات بالنسبه إلیه کالآن صدقت کما أنه بهذا الاعتبار إن قلت إنها باقیه ببقائه بل ببقاء الله صدقت و إن قلت إنها غیر باقیه بل زائله سیاله باعتبار حرکتها الجوهریه صدقت و إن قلت بهذه الاعتبارات إنها جسمانیه بل جسم و روحانیه بل روح صدقت فما أعجب حال هذا المعجون و طائر بوقلمون الذی هو هیکل التوحید و برزخ التکثیر و التفرید 346 و نعم ما قال الشیخ فرید الدین العطار- ُ جزو کل شد چون فرو شد جان بجسم کس نسازد زین عجایب تر طلسم جسم و جان پاک با هم یار شد آدمی اعجوبه اسرار شد ، س ره

ص: 347

کمال [(1)](#content_note_347_1) علتها و سببها و السبب الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجوده مع سببها لأن سببها کامل الذات تام الإفاده و ما هو کذلک لا ینفک عنه مسببه لکن تصرفها فی البدن- موقوف علی استعداد مخصوص و شروط معینه و معلوم أن النفس حادثه عند تمام استعداد البدن و باقیه بعد البدن إذا استکملت و لیس ذلک إلا لأن سببها یبقی أبد الدهر فإذا حصل لک علم یقینی بوجود سببها قبل البدن و علمت معنی السببیه و المسببیه و أن السبب [(2)](#content_note_347_2) الذاتی هو تمام المسبب و غایته حصل لک علم بکونها موجوده قبل البدن بحسب کمال وجودها و غنائها و الذی یتوقف علی البدن هو بعض نشآتها و یکون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأه الدنیه و الطبیعه الکونیه و هی جهه فقرها و حاجتها و إمکانها و نقصها لا جهه وجوبها و غنائها و تمامها و لو کان البدن شرطا لکمال هویتها و تمام وجودها کما فی [(3)](#content_note_347_3) سائر الحیوانات و النباتات کان زوال البدن موجبا لزوالها- کما یلزم أن ینعدم بعدم الآله و فساد المزاج البدنی تصرف الصانع و عمله المحتاج إلی الآله کسائر القوی المادیه الداثره الفاسده المتجدده الزائله و البرهان قائم علی أن للنفس قوه عقلیه تتصرف فی العقلیات بذاتها لا باستعمال آله و هی کمالها الذاتی و جهه غنائها عن البدن و سائر الأجسام فهی بکمالها السببی خارجه عن عالم الأکوان المتجدده.

##### فالحق أن النفس الإنسانیه جسمانیه الحدوث و التصرف روحانیه البقاء و التعقل

فتصرفها فی الأجسام جسمانی و تعقلها لذاتها و ذات جاعلها روحانی و أما العقول المفارقه- فهی روحانیه الذات و الفعل جمیعا و الطبائع جسمانیه الذات و الفعل جمیعا فلکل من تلک الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانیه و لهذا حکمنا بتطورها فی الأطوار- إذ لیس تصرفها فی البدن کتصرف المفارقات فی الأجسام لأنها بذاتها مباشره للتحریک

1- الإضافه بیانیه فإن العله کمال المعلول، س ره

2- . 347 کما قال أرسطاطالیس إن ما هو و لم هو فی کثیر من الأشیاء واحد- و المجردات من ذلک الکثیرفعند إحکامک و إتقانک هذه القواعد لا یبقی لک ریب بکینونه النفس قبل البدن لأن شیئیه الشی ء بتمامه لا بنقصه، س ره

3- لا یخلو عن مساهله فإن الحیوان بل النبات بناء علی الحرکه الجوهریه حالها حال الإنسان من غیر فرق فلا تغفل، ط مد

ص: 348

الجزئی و الإدراکات الجزئیه علی سبیل الانفعال و الاستکمال لا علی وجه الإفاضه و الإبداع.

##### و لنرجع إلی تتمه أقوال القوم و متمسکاتهم فی باب حدوث النفس الإنسانیه و قدمها

###### اشاره

و تزییف ما قالوه و هدم ما أصلوه أما احتجاجاتهم الباقیه علی الحدوث-

###### فمنها ما ذکره صاحب الکتاب المسمی بحکمه الإشراق

اشاره

فمنها ما ذکره [(1)](#content_note_348_1) صاحب الکتاب المسمی بحکمه الإشراق

من قوله و لیس هذا النور أی النفس الإنسانیه قبل البدن فإن لکل شخص إنسانی ذاتا تعلم نفسها و أحوالها الخفیه علی غیرها فلیست [(2)](#content_note_348_2) الأنوار المدبره الإنسیه واحده- و إلا ما علم واحد کان معلوما للجمیع و لیس کذلک فقبل البدن إن کانت هذه الأنوار موجوده لا یتصور وحدتها فإنها لا تنقسم بعد ذلک إذ هی غیر متقدره و لا [(3)](#content_note_348_3) برزخیه أی جسمانیه حتی یمکن علیها الانقسام و لا یتصور تکثرها فإن هذه الأنوار المجرده قبل الصیاصی لا یمتاز بشده و ضعف إذ کل [(4)](#content_note_348_4) مرتبه من الشده و الضعف ما لا یحصی و لا

1- الظاهر أن هذه الحجه هی الحجه الأولی المذکوره فی الفصل السابق و لا تختلف عنها إلا بزیاده الشده و الضعف فی البیان، ط مد

2- أی فی عالم الماده ما دامت متعلقه بها فمهد أولا إثبات التکثر لیتفرع علیه انقسام المجرد إن کان فی عالم الإبداع واحدا فتکثر بعد النزول، س ره

3- البرزخ فی اصطلاح حکمه الإشراق هو الجسم کما هو واضح لمن نظر إلیها- لا ما هو المشهور عند أهل الشرع و الذوق و غیرهما و هو المتوسط بین الأمرین ذو حظ من الجانبین کالمثل المعلقه، س ره

4- . 348 قال الشارح العلامه أی کل رتبه من الشده لها ما لا یحصی من النفوس لأنها غیر متناهیه و شده نوریتها متناهیه إذ فوقها الأنوار القاهره و هی أشد نوریه منها و إذا تناهت الشده دون النفوس لزم أن یکون بإزاء کل رتبه من الشده نفوس غیر متناهیه و إذا کان کذا فلا یمکن التمیز أصلا بین النفوس التی لکل رتبه ثم أورد بأنه لا یلزم من تناهی شده نوریه النفوس و انحصارها بین طرفی إفراط و تفریط أن لا یقبل الرتب الغیر المتناهیه کما لا یلزم من انحصار المزاج الإنسانی و غیره من الحیوانات بین طرفی إفراط و تفریط کون الأمزجه متناهیه بل هی غیر متناهیه مع انحصارها بین حاصرین- کذلک شده نوریه النفوس یجوز أن یکون مع کونها متناهیه ذات رتب غیر متناهیه کاشتمال زمان و خط متناهیین علی آنات و نقط غیر متناهیه و حینئذ یلزم أن یکون لکل رتبه من الشده نفس واحده لا نفوس و لا استحاله فیه فضلا عن کونها غیر متناهیه- و دفع بأنه لقائل أن یفرق بین رتب الشده و بین نقط الخط و آحاد الأمزجه بأن الرتب علی تقدیر أزلیه النفوس الغیر المتناهیه یکون بالفعل بخلاف النقط و الأمزجه فإنها و إن أخرجت إلی الفعل غیر متناهیه لکنها لم توجد معا و علی هذا یلزم فی الرتب انحصار ما لا یتناهی بین حاصرین و لا یلزم فی النقط و الأمزجه، س ره

ص: 349

عارض غریب فإنها لیست فی عالم الحرکات حینئذ فلما لم یکن کثرتها و لا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا یمکن وجودها.

أقول فیه نظر من وجوه

###### الأول أنه یرد علی إبطال الشق الثانی

أنا لا نسلم أنها متحده نوعا بمعنی أنها أفراد لنوع واحد متمایزه فی الوجود بل هی بأجزاء شی ء واحد وحده عقلیه أشبه منها بأفراد ماهیه واحده وحده نوعیه و المستند أن الجواهر العقلیه- عند بعض الفلاسفه الکاملین وجودات محضه بلا ماهیه و تلک [(1)](#content_note_349_1) الوجودات متفاوته بالأشد و الأضعف و معنی الأشد هو کون الوجود بحیث کأنه یشتمل علی أمثال ما فی الأضعف و یترتب علیه أضعاف ما یترتب علی الفرد الضعیف فهذه النفوس قبل نزولها فی الأبدان متمایزه بجهات [(2)](#content_note_349_2) و حیثیات عقلیه متقدمه علی أکوانها الطبیعیه بالذات

1- حاصله أنه کما أن الجواهر العقلیه متفاوته بالشده و الضعف کذلک النفوس بل تفاوتها عین تفاوتها لأن الکینونه السابقه للنفوس هی بعینها کینونات الجواهر العقلیه، س ره

2- إن قلت جعل التمیز أولا بالشده و الضعف بل بذواتها المختلفه کالوجودات و التشخصات الحقیقیه فإن الشده و الضعف کالتقدم و التأخر مقومات للوجودات و هاهنا بالجهات الفاعلیه فکیف التوفیق. قلت لا مخالفه بینهما فإن الوجودات النفسیه إذا کانت تمایزها بنفس ذواتها الوجودیه- و نفس ذواتها ناشئه من الجهات الفاعلیه فتمایزها ظلال تلک الجهات و بالحقیقه النفوس المتخالفه بحسب الباطن کینونتها قبل نزولها فی الأبدان کینونه الجواهر العقلیه و الجهات الفاعلیه أسماؤه تعالی و صفاته و یمکن أن یکون المراد بالجهات الفاعلیه أنفسها فإن المجردات جهات فاعلیته تعالی لما دونها و حیثیات إفادته لرقائقها فیکون بمنزله قولنا متمیزه بذواتها و التمیز بالجهات الفاعلیه و القابلیه فی عالم الصوره کعکسی إنسان و شجر فی المرآت الواحده و کعکوس الإنسان الواحد فی المراء المختلفه صغرا و کبرا و صفاء و کدوره و استقامه و اعوجاجا، س ره

ص: 350

لا بعوارض قابلیه لاحقه لماهیاتها و إلیه الإشاره

بقوله ص: نحن السابقون اللاحقون

و قوله ص: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین.

###### و الثانی أنه یرد علی إبطال الشق الأول

أنا لا نسلم لزوم ما ذکرتم إن أرید بالإدراکات الإدراکات المتوقفه علی الآلات و إن أرید بها الإدراکات الغیر المتوقفه علی الآلات فلزومه مسلم و لا نسلم عدم اشتراک الکل فیها أ لا تری أنها اشترکت [(1)](#content_note_350_1) فی العلم [(2)](#content_note_350_2) بذواتها و فی إدراک کثیر من الأولیات الغیر المتوقفه علی الآلات.

1- فیه أن اشتراکها فی العلم بذاتها علی ما یریده المورد هو اشتراکها فی مفهوم أن لها علما بذاتها و علی ما یریده المستدل أن یکون کل نفس تدرک من ذاتها شخص ما یدرکه غیرها بالعلم الحضوری و من البدیهی أن ذلک غیر مشترک بین النفوس، ط مد

2- هکذا قال العلامه فی شرح حکمه الإشراق و المصنف فی حواشیها و الظاهر أنه مصادره علی المطلوب لأن علمها بذواتها عین ذواتها لأنه حضوری فذواتها فی الواقع إن کانت متکثره مختلفه کانت علومها بذواتها کذلک و إن کانت واحده کان علمها کذلک مشترکا فیه اللهم إلا أن یحمل علی العلم بمفهوم ذاتها علما حصولیا و حینئذ یکون من قبیل العلم بالأولیات و یمکن الجواب بأن المراد أن علمها الحضوری بذواتها واحد مشترک فیه بمعنی أن تلک الذات المعراه عن الغرائب المشار إلیها فی کل واحده بأنا- المعلومه بحضورها بذاتها المعبر عنها بالعلم بذاتها واحده فإن تلک الذات الغیر المغفول عنها للکل علی کل حال واحده و تلک الحاله الوجدانیه الحاصله لزید مثلا متفقه فی جمیع بنی نوعه ثم إنه یمکن أن یترقی عن إدراک الأولیات و الذات و یقال هذه النفوس فی مقام العاقله واحده و لا سیما علی القول باتحاد العاقل و المعقول فإن معقولها الکلی- کالبیاض الکلی الصرف واحد و لو وجد فی ألف عقل و نفس إذ لا میز فی صرف الشی ء- و هکذا فی باقی الکلیات التصوریه و التصدیقیه من العنوانات المطابقه لنفس الأمر- و لهذا کل من جاء من لدن آدم إلی الخاتم ص من أهل الحق دینهم واحد و اعتقادهم فارد قلوبهم کمراء متعاکسه متصوره کل بما فی الأخری بعد ما ولت وجوهها شطر قبله واحده قال الله تعالی أُولئِکَ الَّذِینَ هَدَی اللَّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ ُ و فی الحدیث: المؤمن مرآت المؤمن فکل یقول بتوحیده و صفاته العلیا و أسمائه الحسنی علی وتیره واحده و لو تراءی اختلاف ففی نشأه الصوره بحسب العبارات و فی الأسماع و کلامنا فی مقام التعقل و من لم یشترک معهم فی هذه المعارف فلأجل عدم تحقق الموضوع فیهم لا أن الموضوع متحقق و لکنه مختلف بل إن کنت ذا قلب متوقد- لدریت أن الصفات التی بشرکه القوی أیضا لها جهه وحده و وفاق و إن کان لها جهه کثره و خلاف بالقوابل أو بشده و ضعف مع أن ما به الاختلاف فیهما عین ما به الاتفاق- فإن حاله البسط التی یحصل لک أو حاله القبض بعینهما مثل ما لأبناء نوعک بل حالات جوعک و عطشک و شبعک و ریک مثلا موافقه لما یحصل لأبناء جنسک فضلا عن أبناء نوعک- و هذا أحد وجوه قول القائل کل شی ء فیه معنی کل شی ء، س ره

ص: 351

و لعلک تقول إذا اتحدت النفوس کان جمیع الآلات لذات واحده فتکون تلک الذات مدرکه لجمیع المدرکات بجمیع الآلات فکان کل أحد منا یدرک ما یدرکه الآخر فیدرک الکل أقول [(1)](#content_note_351_1) کلامنا فی اتحاد النفوس قبل الأبدان لا فی اتحادها عند التعلق بالأبدان

1- هکذا فی حاشیته علی حکمه الإشراق أیضا أقول قد علمت أن کلام الشیخ الإشراقی فی اتحاد النفوس عند التعلق بالأبدان فینفی الاتحاد عند التعلق و یثبت التکثر حتی یفرع علیه أنها لو کانت قبل التعلق متحده ثم تکثرت بعده لزم التجزی و الانقسام- فإذا سلمتم التکثر عند التعلق تم کلامه و لا بحث لکم معه إلا أن یقال لما نفی الشیخ قدس سره الاتحاد عند التعلق مطلقا أراد المصنف قدس سره إثبات الاتحاد فی الجمله- عند التعلق الصوری حین صیرورتها روحانیات البقاء عند اتحادها بالعقل و فی مقام عقلیتها بالفعل بحمل قبلیه الأبدان فی کلامه علی القبلیه الدهریه بقرینه قوله و فی النشأه العقلیه تکون عند استکمالها متحده بالعقل المفارق و هذا القدر یکفی فی منع بعض مقدمات الشیخ قدس سره. و أیضا لم یسلم التکثر و لو قبل الاتحاد بمقام العقل فإن الاتحاد فی عالم الطبیعه- لا ینافی جهل بعض الأدراک الجزئیه لبعضها علی الآخر کما قال و الاتحاد بحسب کل نشأه إلخ و أنه کیف یقاس إلخ 351 ثم إنه نقل عن العلامه الدوانی أنه قال فی شرح الهیاکل- إن أرید بالحیثیه هاهنا التقییدیه فلا یصح کونها من حیث تلک الآلات مدرکه لکون المقید بها من حیث هو مقید أمر اعتباری و علی تقدیر وجوده فیکون المقید بکل آله غیر المقید بالآله الأخری بالذات لأن القید فی الحیثیه التقییدیه بمنزله الجزء فیکون المرکب من الذات و کل قید مغایرا للمرکب منه و من قید آخر تغایرا بالذات فتتغایر النفوس بالذات و قد فرضت متحده و إن أرید بالحیثیه التعلیلیه فلا ینافی الاتحاد فی الإدراک ضروره أن الأفاعیل المختلفه لا ینافی وحده الفاعل و ذلک کالنفس تدرک المحسوسات المختلفه بآلات متغایره و مع ذلک هو المدرک لجمیعها و أجاب المصنف قدس سره فی تلک الحاشیه بأنا نختار أن هذه الحیثیات تقییدیه فکثرت النفوس المحیثه بها لا علی وجه الترکیب الاعتباری و لا لأن تکون المقید بها من حیث هو مقید بها أمرا اعتباریا- بل المقید بکل قید أمر حقیقی متحد بقیده مغایر للمقید بقید آخر من جهه ذلک القید- و اتحاده به. قوله فیتغایر النفوس بالذات. قلنا نعم و لکن فی نشأه الآلات البدنیه بحسب تقییدها الذاتی بتلک الآلات. و قوله و قد فرضت متحده. قلنا نعم و لکن لا فی هذه النشأه بل فی نشأه سابقه عقلیه هی نشأه ما قبل الطبیعه- و هی بعینها نشأه ما بعد الطبیعه انتهی و هو مؤید لما ذکرناه فتفطن، س ره

ص: 352

و الاتحاد بحسب کل نشأه یخالف الاتحاد بحسب نشأه أخری و لا شبهه لأحد فی أن نشأه التعلق بالبدن غیر نشأه التجرد عنه کیف و النفوس فی هذه النشأه البدنیه صارت بحیث ترتبط و یتأحد کل واحده منها بالبدن اتحادا طبیعیا یحصل منهما نوع طبیعی حیوانی و فی النشأه العقلیه یکون عند استکمالها متحده بالعقل المفارق کما علیه أفضل الأقدمین فکیف یقاس اتحاد النفوس فی عالم العقل و الجمعیه باتحادها فی عالم الأبدان- و عالم التفرقه فی الجواز و عدمه و لو جاز اتحاد النفوس فی عالم الأبدان لجاز اتحاد الأبدان بعضها ببعض لأن البدن لا یتشخص إلا بالنفس و الحاصل أن إدراک الشی ء بآله متقوم بتلک الآله فإدراکات النفوس لما کانت بالآلات کانت مدرکه من حیث تلک الآلات فلا یلزم أن یکون مدرکاتها من حیث حصولها بآلات أخری مدرکه لذاتها من حیث ذاتها و لا لذاتها من حیث لها آلات أخری غیر الآلات التی بها أدرکت تلک الإدراکات و المدرکات.

###### الثالث أن قوله لا یتصور وحدتها

لأنها لا تنقسم بعد ذلک فیه أن الوحده تکون علی وجوه شتی کالعقلیه و النوعیه و العددیه و المقداریه و لکل وحده کثره تقابلها- و لیس کل وحده تقابلها کل کثره فإن موضوع الوحده العقلیه قد یکون بعینه موضوع الکثره العددیه و کذا موضوع الواحد بالطبع قد یکون کثیرا بالأجزاء و قد علمت أیضا فیما سبق أن العقل البسیط کل الأشیاء المعقوله فکذلک فیما نحن فیه فإن النزول من نشأه العقل إلی نشأه الأبدان یقتضی تکثیر الواحد و الصعود من هذه النشأه

ص: 353

إلی نشأه العقل یقتضی توحید الکثیر و لیس تکثیر الواحد و لا توحید الکثیر منحصرا فیما یتعلق بالمقادیر و الأجرام کما ذکره حتی یلزم کون النفوس متقدره جرمیه.

###### و منها أیضا ما ذکره فی ذلک الکتاب

و هو أنها لو کانت موجوده قبل الأبدان فلم یمنعها حجاب و لا شاغل عن عالم النور المحض و لا اتفاق و لا تغیر فی ذلک العالم فتکون کامله فتصرفها فی البدن یقع ضائعا ثم لا أولویه لتخصیص بعضها ببدن و الاتفاقات إنما هی فی عالم الأجسام و لیس فی عالم النور المحض اتفاق یخصص ذلک الطرف و ما یقال إن المتصرفات فی الأبدان یسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها کلام باطل إذ لا تجدد فیما لیس فی عالم الحرکات و التعلقات.

أقول قد ذکرنا فی تعالیقنا علی حکمه الإشراق جوابا عن هذه الحجه أن للنفوس [(1)](#content_note_353_1)کینونه فی عالم العقل و کینونه فی عالم الطبیعه و الحس و کینونتها هناک تخالف کینونتها هاهنا و هی و إن کانت هناک صافیه نقیه غیر محتجبه و لا ممنوعه عن کمالها العقلی النوعی و لکن [(2)](#content_note_353_2) قد بقی لها کثیر من الخیرات التی لا یمکن تحصیلها إلا

1- أقول لعل مراد الشیخ قدس سره نفی الکینونه السابقه للنفس بما هی نفس و بما هی هویات متعدده لا بما هی عقل کیف و الأنوار حتی الأنوار العرضیه عنده حقیقه واحده بسیطه و عالمنا الأدنی ظلال العالم الأعلی. و أیضا إجراؤه قاعده الإمکان الأشرف فی الأنوار القاهره و إثباتها بثبوت الأنوار الأسفهبدیه أدل دلیل علی أنه یقول إن کینونتها السابقه کینونتها إذ الممکن الأشرف و الأخس لا بد أن یتوافقا فی الماهیه و إلا لم یلزم من إمکان الأخس إمکان الأشرف، س ره

2- و هی مثل تعلم الأسماء التشبیهیه کما کانت متعلمه بالأسماء التنزیهیه عند کینونتها العقلیه و جامعیتها لمظاهر هذه کمظاهر تلک کالحیوانیه و الملکیه و غیرهما و هی تعلم أسماء الأشیاء فلو لم تهبط لم تصر هیکلا للتوحید و مجمعا للکمال الأتم أو مظهرا لاسم الله الأعظم و لم ینته إلیها کل التعالیم و لم تتخط کل الأقالیم 353 و لذا قال المعلم لم یضرها هبوطها إلی هذا العالم شی ء 353 و قال الشیخ العربی من تمامیه العالم وجود النشأه الناقصه فیه. أیضا نکتتان أخریان تدوران فی خلدی فی باب هبوط النفس إحداهما أنها أهبطت لتصیر ذات مملکه إذ لم تکن هناک مملکه لها کما لم یکن لها وجود إلا تبعا فلم تکن لها ماهیه حتی یضاف إلیها شی ء فضلا عن ماده کما حقق أن العقول لا ماهیه لها أو أنها مندکه الآنایات بخلافها هاهنا لمکان الماده التی هی مناط واقعیه العدم و بروز الماهیه- و مثار الإمکان الاستعدادی و الأنانیه فأضیف إلیها مملکه و سلطنه بعد أن لم تکن شیئا مذکورا و ثانیتهما أنها کانت هناک نورا و شفافا فلم تکن قابله للعکوس البهیه و الصور السنیه فأهبطت إلی هذا العالم لتقبل العکوس بسبب علوق الجسم المظلم بها کما یلصق الزیبق بظهر المرآت لتقبل الصور و تتمکن فیها و إلی هذه العلل الغائیه و نحوها أشار قدس سره بقوله بل لحکمه جلیله إلخ، س ره

ص: 354

بالهبوط إلی الأبدان و الآلات بحسب الأزمنه و الأوقات و فنون الاستعدادات فتصرفها فی الأبدان الجزئیه بعد کینونتها فی المقامات الکلیه لا یقع ضائعا کما زعمه بل لحکمه جلیله لا یعلمها إلا الله و الراسخون فی العلم.

ثم العجب أن هذا الشیخ و کثیرا ممن یسلک طریقه قائلون بارتقاء بعض النفوس فی هذا العالم إلی عالم النور المحض و العقل الصرف من غیر استلزام تجدد و إیجاب- و استیجاب سنوح حاله تجددیه فی ذلک العالم کما هو الأمر المحقق عند العارف فکیف ینکر [(1)](#content_note_354_1) هبوطها من ذلک العالم إلی هذا العالم من غیر لزوم تجدد و تغیر هناک- و حال الإعاده کحال الابتداء من غیر فرق فی صعوبه الدرک و غموض الفهم و دقه المسلک- و من هان علیه التصدیق باتصال بعض المتصرفات فی الأبدان بعالم العقل البری ء عن السنوح و التجدد فلیسهل علیه الإذعان بانفصالها عن ذلک العالم و اتصالها بالأبدان و کل

1- أقول کما ذکرناه فی الحاشیه السابقه أن الشیخ قدس سره ینکر الکینونه السابقه للنفوس بما هی نفوس و بما هی هویات متکثره لا بما هی عقل کذلک ینکر هبوطها بما هی عقل لا بما هی نفس إذ العقل لیس له حاله منتظره فلا یجوز علیه النقل و التحول- و معنی الهبوط فی الحقیقه أن الرقائق التی فی عالمنا الأدنی لما کانت من سنخ الحقائق التی فی العالم الأعلی و ظلال و وجوه لها و وجه الشی ء هو الشی ء بوجه ضعیف- کانت کینونتها فی العالم الأدنی کینونه الحقائق فیه بلا تجاف لها عن مقامها کما أن معنی ارتقاء الرقائق کینونه الحقائق فی ذلک المقام الشامخ الإلهی و اتصال تلک بهذه و ملاک الاشتباه و مثار الغلط فی الهبوط و النزول و السقوط و نحوها حملها علی التجافی عن المقام مع أن حقائقها لیست إلا الإفاضه و حقیقه الإفاضه لیست إلا صدور الشی ء عن الشی ء بحیث لا ینقص فی فیضانه عنه بشی ء و لا یزید فی رجوعه إلیه علی کماله شی ء- فالهبوط و الرجوع بهذا المعنی لا ینکرهما أحد فضلا عن الشیخ کیف و الشرع و الذوق و الوجدان و البرهان کلها مصدقه بصحتهما و ألسنتهم مشحونه منهما، س ره

ص: 355

ما یصحح أحد الأمرین من البدو و الإعاده یصحح الأخری و لهذا کثیرا ما وقع فی الکتاب الإلهی إثبات الإعاده بثبوت البدایه کقوله تعالی کَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِیدُهُ.

و اعلم أن حکایه هبوط النفس الآدمیه من عالم القدس موطن أبیها المقدس إلی هذا العالم موطن الطبیعه الجسمانیه التی کالمهد و موطن النفس الحیوانیه التی هی بمنزله أمها مما کثرت فی الصحف المنزله من السماء و مرموزات الأنبیاء و إشارات الأولیاء و الحکماء الکبراء ففی القرآن العزیز ذکر هبوط النفس و صعودها فی آیات کثیره کقوله تعالی لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِینَ إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ و کقوله تعالی فی حکایه آدم و هبوطه من عالم الجنان قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها جَمِیعاً فَإِمَّا یَأْتِیَنَّکُمْ مِنِّی هُدیً فَمَنْ تَبِعَ هُدایَ فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ و قوله تعالی قالَ اهْبِطُوا بَعْضُکُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَکُمْ فِی الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتاعٌ إِلی حِینٍ و قوله تعالی أَلْهاکُمُ التَّکاثُرُ حَتَّی زُرْتُمُ الْمَقابِرَ إلی قوله ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ یَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِیمِ و قوله تعالی إِنْ مِنْکُمْ إِلَّا وارِدُها کانَ عَلی رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِیًّا ثُمَّ نُنَجِّی الَّذِینَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِینَ فِیها جِثِیًّا و قوله تعالی کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ فَرِیقاً هَدی وَ فَرِیقاً حَقَّ عَلَیْهِمُ الضَّلالَهُ

و فی الحدیث النبوی: الناس معادن کمعادن الذهب و الفضه

إشاره إلی تقدم وجودها فی معادن ذواتها من العقول المفارقه التی هی خزائن علم الله و کیفیه هذا التقدم فی الوجود کما حققناه و وجهناه من أن للنفوس کینونه عقلیه تجردیه کما أن لها کینونه تعلقیه و کما أن للأشیاء [(1)](#content_note_355_1) الخارجیه الجزئیه ثبوتا فی القضاء السابق الإلهی- و هی هناک مصونه عن التغیر و المحو و الإثبات و هاهنا واقعه فی الکون و الفساد و المحو و الإثبات لقوله تعالی یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ یعنی اللوح المحفوظ عن التغیر و التبدل.

و فی کلام أمیر المؤمنین ع: رحم الله امرأ عرف من أین و فی أین و إلی أین

. فالأولی إشاره إلی حال النفس قبل الکون و الوسط إلی ما مع الکون و الآخر إلی

1- یعنی لا اختصاص للکینونه السابقه بالنفوس بل هی لجمیع الأشیاء إلا أنه لا استشعار لها إلا للنفوس إلا أن یدخلوا باب الأبواب، س ره

ص: 356

ما بعد الکون

و فی کلامه ع أیضا: و لیحضر عقله و لیکن من أبناء الآخره فإنه منها قدم و إلیها ینقلب

و روی عنه ع أیضا فی ماهیه النفس و مبدئها و معادها

: اعلم أن الصوره الإنسانیه هی أکبر

[(1)](#content_note_356_1)

حجه الله علی خلقه و هی الکتاب الذی کتبه بیده- و هی مجموع صوره العالمین و هی المختصر من اللوح المحفوظ و هی الشاهد علی کل غائب- و هی الطریق المستقیم إلی کل خیر و الصراط الممدود بین الجنه و النار

. و قال معلم الفلاسفه أرسطاطالیس فی کتاب أثولوجیا فی فائده هبوط النفس إلی هذا العالم ما معناه أنها لم یضرها هبوطها إلی هذا العالم شی ء بل انتفعت به و ذلک أنها استفادت من هذا العالم معرفه الشی ء و علمت [(2)](#content_note_356_2) ما طبیعته بعد أن أفرغت علیه قواها- و تراءت أعمالها [(3)](#content_note_356_3) و أفاعیلها الشریفه الساکنه التی کانت فیها و هی فی العالم العقلی

1- فإن الله تعالی جعلها مثالا لذاته و صفاته و أفعاله فمن ینکر ذاته المقدسه- المجرده عن کل التعینات التی لیست داخله فیها و لا خارجه عنها فلینظر مثله الأعلی و آیته الکبری و هو النفس و لا سیما ما هی بالفعل منها فإنها مجرده عن کل التعینات- و لهذا تشیر إلی کل منها بهو و إلی ذاته بأنا و لیست داخله فی البدن و قواه بل و لا فی العالم و لا خارجه عنها و من ینکر صفاته العلیا و أسماءه الحسنی فلینظر جامعیه النفس للصفات التنزیهیه و التشبیهیه و من ینکر أفعاله تعالی فلینظر أفعال النفس و لا سیما إبداعه الکلیات و اختراعه الجزئیات المثالیه و إنشاءه الجزئیات المحسوسات بالذات- و غیر ذلک من عجائب آیات الأنفس ُ قال مولانا الرضا علیه آلاف التحیه و الثناء: قد علم أولوا الألباب أن ما هنالک لا یعلم إلا بما هاهنا ، س ره

2- أی ما طبیعه الشی ء بعد أن أفاضت علیه قواها و المراد بالشی ء المحسوسات- یعنی کما أن الملک لا تعرف الأکل و الشرب و الوقاع و أمثالها کذلک النفس حیث کانت فی ذلک المقام الشامخ الإلهی و عند کینونه العقلیه لم تکن تعرف شیئا من ذلک بهذا النحو الطبیعی المشهود للإنسان الطبیعی فهبطت إلی عالم الطبیعه و أفاضت علیه قواها حتی تعرف ما لم تعرف الملائکه و تصل إلی ما وصلوا و ما لم یصلوا إن ساعدها التوفیق- و صارت بالفعل فی جمیع مراتبها و لم تخلد إلی الأرض، س ره

3- إن للنفس أعمالا و أفعالا معنویه حقیقیه لا تظهر إلا بأفاعیلها التی فی البدن- لتطابق النشئات إذ الاستخلاف بالمولده ظل الاستخلاف المعنوی الذی فی النفس- فإن کل نفس ترید أن تتشبه کل نفس به و تتخلق بأخلاقه فإن النفس جوهر شبیه بالنار- و التغذیه البدنیه ظل التغذیه الروحانیه بالمعارف و اتحاد العاقله بها و التصویر بالمصوره- ظل تصویرها بالحقائق و هکذا فی سائر الصفات النباتیه و کذا إبصار النور مثلا ظل شهود الأنوار المفارقه القاهره و استماع الکلمات الطیبه ظل استماع الکلمات القلبیه- و القدسیه و الواردات الإلهامیه و استشمام الروائح العطره الفائحه ظل استشمام النفحات الربوبیه و هکذا فی سائر الصفات الحیوانیه فلو لم تظهر هذه الصفات الطبیعیه و لم تصر واقعه تحت الإحساس لم تعرف الأفاعیل و الصفات المعنویه الکامنه فی المقام العقلی- علی ما هی علیه وجه آخر هو أن یراد کمالات العقل الفعال فمعنی کلامه أنها هبطت لأن یحصل لها الوجود الرابطی الذی للعقل الفعال بها و یصیر عقلا فعالا فی الصعود بإزاء ما فی النزول و یحصل للمتجلی علیه ما للمتجلی و لو لا الفعل لم یکن هذا و لم یصدق أنه غایه الفعل، س ره

ص: 357

فلو لا أنها ظهرت أفاعیلها و أفرغت قواها و صیرتها واقعه تحت الإبصار لکانت تلک القوی و الأفاعیل فیها باطلا و لکانت النفس تنسی الفضائل و الأفعال المحکمه المتقنه إذا کانت خفیه لا تظهر و لو کان هذا هکذا لما عرفت قوه النفس و لا شرفها و ذلک أن الفعل إنما هو إعلان القوه الخفیه بظهورها و لو خفیت قوه النفس و لم یظهر لفسدت و لکانت کأنها لم تکن انتهی کلامه و فی أقوال الحکماء الأقدمین إشارات لطیفه و رموز شریفه إلی هبوط النفس من ذلک العالم و صعودها و حکایات مرشده إلی ذلک منها قصه [(1)](#content_note_357_1) سلامان و أبسال و منها قصه الحمامه المطوقه المذکوره فی کتاب کلیله و دمنه"- و منها حکایه حی بن یقظان" و للشیخ الرئیس" قصیده فی السؤال عن عله هبوط النفس أولها

هبطت إلیک من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز و تمنع

[(2)](#content_note_357_2)

1- و القصه بتفصیلها مذکوره فی النمط التاسع من شرح الإشارات" للمحقق الطوسی" قدس سره، س ره

2- و منها ُ حتی إذا اتصلت بهاء هبوطها عن میم مرکزها بذات الأجرع عقلت بها ثاء الثقیل فأصبحت بین المعالم و الطلول الخضع و قوله بذات الأجرع أی فی أرض ذات الأجرع و الأجرع المکان الواسع و الأرض- ذات الحزونه أو الکثیب جانب منه رمل و جانب حجاره و المراد بها عالم العقل الواسع الشامخ و فی کلامه إشارات إلی لطائف منها أنه أشار إلی أنها صارت آدم" بسبب هبوطها بعد ما کانت ملکا فإن عدد الهاء و المیم عدد آدم" کما فی قوله تعالی یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ و منها أنه أشار إلی جامعیتها لمراتب الغیوب و الشهاده فإن الهاء حلقیه و المیم شفویه فأخذ أول الحروف و آخرها و ظاهرها و باطنها تنبیها علی جامعیه تلک الکلمه التامه الآدمیه لکل الحروف التکوینیه و منها أن المیم إشاره إلی الملک بالضم و السلطنه و الهاء إشاره إلی إضافتها- فإن الهاء کما قرر الشیخ" فی الرساله النیروزیه" حرف إضافته تعالی فإن مجالی إضافته و إشراقه خمسه و فی قوله علقت بها ثاء الثقیل إشاره إلی أنها کلما توغلت فی الهبوط- توغلت فی الکثره و الخمسه تصیر خمسمأه و الهاء ثاء فإن الهاء و النون و الثاء حقائقها واحده و تتفاوت بالترفع و التنزل فحیث کانت النفس فی عالم الجبروت کانت کثرتها ضعیفه و فی الملکوت متوسطه و فی الناسوت قویه، س ره

ص: 358

کل ذلک یفید أن للنفس کینونه قبل البدن و وجودا فی العالم الشامخ الإلهی- و أن لها عودا و رجوعا إلی ما هبطت منه و طلوعا لشمس حقیقتها و کواکب قواها من مغربها إما مشرقه مستقیمه و إما منکسفه منکوسه مکدره و قوله قدس سره و ما یقال إن المتصرفات فی الأبدان یسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها إلی آخره قلت فی الحواشی إن سقوط النفس عباره عن صدورها عن سببها الأصلی و نزولها عن أبیها المقدس العقلی و الحال [(1)](#content_note_358_1) التی توجب سقوطها عن ذلک العالم شئون فاعلها و جهات علتها و حیثیاتها و قد وقع التنبیه سابقا علی أن المعلولات النازله الصادره

1- أی الحال التی توجب صدورها هی الجهات الفاعلیه کالأسماء و الصفات عند العرفاء و کالإشراقات و المشاهدات فی العقول الطولیه للطبقه المتکافئه من العقول- و کنفس هذه لأصنامها المثالیه و المادیه عند الإشراقیین و کالجهات الثلاث فی کل واحد من العقول العشره و هی الوجوب و الوجود و الإمکان أو النور و الظل و الظلمه أو تعقل مبدئه و تعقل وجوده و تعقل إمکانه إلی غیر ذلک من العبارات عند المشاءین- و لما کانت الجهات الفاعلیه فی غالب الأمر کمالات و حسنات و قد ذکر الکمل من عباد الله تعالی تأسیا به إن موجب السقوط هو الخطیئه فی أبینا آدم ع تصدی لتحقیق ذلک بقوله و قد وقع التنبیه إلخ، س ره

ص: 359

عن فواعلها إنما صدرت عنها بجهاتها [(1)](#content_note_359_1) و لوازمها الإمکانیه و نقائصها و إمکاناتها و فقر ذواتها إلی جاعلها التام القیومی و یعبر عن بعض تلک النقائص بالخطیئه المنسوبه إلی أبینا آدم و عن صدور النفوس [(2)](#content_note_359_2) عنها بالفرار من سخط الله و ذلک لیس إلا ما یقتضیه الحکمه فی ترتیب الوجود فإن النور الأنقص لا تمکن له فی مشهد النور الأشد أ لا تری أنک إذا أردت أن تنظر فی مسأله إلهیه شدیده الغموض لم تحکمها بعد و توغلت فیها توغلا قویا یکل ذهنک قبل أن یحصل لک ملکه الرجوع إلیها و یکون سریع الانصراف منها إلی شغل آخر من الأمور الدنیه فرارا من أن یحترق دماغک من استیلاء

1- أی لجهات تلک الفواعل و لوازمها لا لجهات تلک المعلولات و لوازمها الإمکانیه- بناء علی أن الإمکان مناط الحاجه فهو موجب الصدور و مهیؤه إذ لا بد أن یکون تلک الجهه متقدمه حتی یصدق أن الخطیئه صارت موجبه للسقوط فبین أنه نبه علی المعلول الدانی لا بد أن یستند إلی الجهه الدانیه و العالی إلی الجهه العالیه کما أن العقل الثانی- یستند إلی وجوب العقل الأول و نفس الفلک الأطلس إلی وجوده و جسمه الذی هو المعلول النازل إلی إمکانه أی وجوده بما هو ممکن و المراد بالخطیئه الخطیئه التکوینیه إذ قد تقرر أن الأمر و النهی کما یکونان تشریعیین کذلک یکونان تکوینیین- و هی النقیصه الإمکانیه و إلا فلم یکن هناک تکلیف تشریعی فلو لم تکن تلک الجهه الفاعلیه التی هی النقیصه لم یصدر الجسم فهکذا لو لم تکن الجهه الإمکانیه فی الإنسان الجبروتی لم یصدر الإنسان الطبیعی الناسوتی فبمقتضی تطابق العوالم و انحفاظ الذاتیات و اتحاد الرقائق مع الحقائق ضربا من الاتحاد کان ذلک الإنسان الطبیعی فی المقام الشامخ الإلهی و هو عالم العقل لکینونه حقیقیه فیه ثم سقط من جهه الخطیئه- و النقیصه فی هذا المقام السافل بل أسفل السافلین و عبارته فی الحواشی علی أن المعلولات النازله إنما تصدر من عللها بواسطه جهات نقائص تلک العلل و إمکاناتها انتهی و یمکن أن یراد بالخطیئه إضافه الوجود إلی الماهیه و بالشجره التی فی الکتاب الإلهی شجره الکثره التی هی الماهیات إذ لو لم تکن تلک الماهیات و التعینات لم یضف الوجود إلیها و لم یحصل بینونه و بعد، س ره

2- فالمراد الفرار من قهر الله فإنه یقهر نوره أنوارها کما یقهر نور الشمس فی النهار أنوار الکواکب فکما لا ظهور لها إلا فی اللیل فکذلک لا ظهور للأنوار الأسفهبدیه فی ساحه ظهور نور الأنوار بل یبهرها فتفر إلی ظلم لیالی المواد من قهر الله الواحد القهار متمنیه للظهور و إن استسمنت ذوات أورام، س ره

ص: 360

ظهورها العقلی کما یستولی نور الشمس علی أعین الأخافیش

و إلیه الإشاره فی الحدیث النبوی: إن لله سبعین [(1)](#content_note_360_1) حجابا من نور لو کشفها لأحرقت سبحات وجهه کل ما انتهی إلیه بصره

و الحکماء ذکروا وجوها عدیده علی طریق الرمز و الإشاره تشیر إلی عله هبوط النفس.

فمن أقوال الفلاسفه المتقدمین ما ذکره أنباذقلس و هو أن النفس کانت فی المکان العالی الشریف فلما أخطأت سقطت إلی هذا العالم و إنما صارت إلی هذا العالم فرارا من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلی هذا العالم صارت غیاثا للنفوس التی قد اختلطت عقولها.

و منها قال أفلاطون الربانی فی کتابه فاذن عله [(2)](#content_note_360_2) هبوط النفس إلی هذا العالم سقوط ریشها فإذا ارتاشت ارتفعت إلی عالمها الأول.

و منها ما قال هو أیضا فی کتابه الذی یدعی طیماوس إن عله هبوط النفس إلی هذا العالم أمور شتی و ذلک أن منها ما أهبطت لخطیئه أخطأتها و إنما هبطت إلی هذا العالم لتعاقب و تجازی علی خطایاها و منها ما أهبطت لعله أخری غیر أنه اختصر فی قوله و ذم هبوط النفس و سکناها فی هذه الأجسام.

و قال فی موضع آخر من کتاب طیماوس إن النفس جوهر شریف سعید و إنما

1- هکذا نقل قدس سره فی الحواشی أیضا و قد نقل فی کثیر من کتب العرفاء و الحکماء أن لله سبعین ألف حجاب من نور و سبعین ألف حجاب من ظلمه إلخ و لعل ما ذکره أیضا مأثور و النکته فی العدد أنه قد ورد أن لکل آیه سبعه أبطن و قد مر أن للنفس سبع مراتب و الکرات التسع مع عالم العناصر عشره و من ضرب السبعه فی العشره یحصل سبعون ثم إن کلا منها مظهر ألف اسم لله تعالی و الحجب النوریه هی الوجودات و الظلمانیه هی الماهیات لها و ربما یحمل الحجب النوریه علی الموجودات- الروحانیه و الظلمانیه علی الموجودات المادیه، س ره

2- أی عله کونها موجودا هابطا نازلا و بالجمله نفسیتها لأن الهبوط عین ذاتها الوجودیه فی هذه المرتبه و إن لم تکن عین ماهیتها المشترکه بین مقامیها الأمری و الخلقی ضعف وجودها إذ لولاه لم تکن معلوله صادره بل عین المصدر الذی هو العقل فإذا ارتاشت بجناحی العلم و العمل و قوی وجودها صارت عقلا، س ره

ص: 361

صارت فی هذا العالم من فعل الباری الخیر فإن الباری لما خلق هذا العالم أرسل إلیه النفس و صیرها فیه لیکون العالم ذا عقل لأنه لم یکن من الواجب إذا کان هذا العالم متقنا فی غایه الإتقان أن یکون غیر ذی عقل و لم یکن ممکنا أن یکون العالم ذا عقل و لیست له نفس فلهذه العله أرسل الباری تعالی النفس إلی هذا العالم و أسکنها فیه ثم أرسل نفوسنا و أسکنها فی أبداننا لیکون هذا العالم تاما کاملا و لئلا یکون دون ذلک العالم فی التمام و الکمال فینبغی أن یکون فی العالم الحسی من أجناس الحیوان ما فی هذا العالم العقلی.

و منها ما قاله أرسطاطالیس فی مواضع کثیره من کتابه فی معرفه الربوبیه من ذلک قوله الطبیعه [(1)](#content_note_361_1) ضربان عقلیه و حسیه و النفس إذا کانت فی العالم العقلی کانت أفضل و أشرف و إذا کانت فی العالم الحسی کانت أخس و أدنی من أجل الجسم الذی صارت فیه و النفس و إن کانت عقلیه و من العالم الأعلی العقلی فلا بد أن ینال من العالم الحسی شیئا و تصیر فیه لأن طبیعتها متلاحمه للعالم العقلی و العالم الحسی و لا ینبغی أن تذم النفس أو تلام علی ترک العالم العقلی و کینونتها فی هذا العالم لأنها موضوعه بین العالمین جمیعا و إنما صارت النفس علی هذه الحال لأنها آخر تلک الجواهر الشریفه الإلهیه- و أول الجواهر الطبیعیه الحسیه و لما صارت مجاوره للعالم الحسی لم تمسک عنه فضائلها بل فاضت علیه قواها و زینته بغایه الزینه و ربما نالت من خساستها ذلک إلا أن یحذر و یحترز.

و من ذلک قوله فی موضع آخر إن النفس الشریفه و إن ترکت عالمها العالی

1- کثیرا ما یطلق الطبیعه علی الماهیه النوعیه للشی ء فکأنه قال لکل ماهیه نوعیه جوهریه فرد عقلی و أفراد حسیه مادیه و یمکن أن یراد بالطبیعه الحسیه المبدأ الأول للحرکه و السکون الذاتیتین کما هو المشهور و بالطبیعه العقلیه الفرد العقلی المذکور کما قال شیخ الإشراق قدس سره و طبیعه کل شی ء إذا أخذ غیر کیفیاته و فی بعض النسخ عن کیفیاته فهو النور الذی یکون ذلک الشی ء صنمه و نقل فی شرح حکمه الإشراق عن یحیی النحوی أنه عرف الطبیعه بأنها قوه روحانیه ساریه فی الأجسام العنصریه- تفعل فیها التصویر و التخلیق و هی المدبره لها و مبدأ حرکتها و سکونها بالذات- و تفعل لغایه ما إذا بلغت إلیها أمسکت، س ره

ص: 362

و هبطت إلی هذا العالم السفلی فإنها فعلت ذلک بنوع [(1)](#content_note_362_1) استطاعتها و قوتها العالیه لیتصور الإنیه التی بعدها و لتدبرها و إن هی أفلتت من هذا العالم بعد تصویرها و تدبیرها إیاه- و صارت إلی عالمها سریعا لم یضرها هبوطها إلی هذا العالم شی ء بل انتفعت به و ذلک أنها استفادت من هذا العالم معرفه الشی ء و علمت ما طبیعته.

و منه قوله فی موضع آخر إذا فارقت النفس العقل و أبت أن یتصل به و أن یکون هی و هو واحدا اشتاقت [(2)](#content_note_362_2) إلی أن تنفرد بنفسها و أن یکون و العقل اثنین ثم اطلعت إلی هذا العالم و ألقت بصرها علی شی ء من الأشیاء دون العقل استعادت الذکر حینئذ و صارت ذات ذکر فإن ذکرت الأشیاء التی هناک لم ینحط إلی هاهنا و إن ذکرت إلی هذا العالم السفلی انحطت من ذلک العالم الشریف.

و منه قوله فی موضع آخر فإن قال قائل إن کانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده فلا یخلو أنها تتوهمه أیضا بعد خروجها منه و ورودها إلی العالم الأعلی فإن کانت تتوهمه فإنها لا محاله تذکره و قد قلتم إنها إذا کانت فی العالم الأعلی لا [(3)](#content_note_362_3) تتذکر شیئا من هذا العالم البتهقلنا إن النفس و إن کانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصیر فیه و لکنه تتوهمه بتوهم [(4)](#content_note_362_4) عقلی.

و مما یدل أیضا من کلامه علی أن النفس کان لها وجود فی عالم العقل و وجود فی عالم الطبیعه و أن کلا من الوجودین غیر الآخر قول هذا الفیلسوف فی المیمر الثانی

1- أی قدرتها و اختیارها لا بنوع اضطرار فإنها فی اللاهوت عین القدره و الاختیار- و کذا فی الجبروت لأنها مختاره فیه باختیار القادر المختار المحض بل بهذا النظر لا جبر هاهنا فتبصر، س ره

2- فیه إشاره إلی بعض النکات التی ذکرناها سابقا للهبوط، س ره

3- هذا حکم الواردین علی العالم الأعلی الصادرین عنه و هم الفائزون بالقدح المعلی المتمکنون عند ربهم الأعلی المستغرقون فی شهود جماله المقهورون تحت نور جلاله، س ره

4- أطلق التوهم من باب المشاکله أی تدرک النار مثلا بحیث یسع کل النیران علما حضوریا أو حصولیا بحیث لا یشغله شأن عن شأن و لا یحجبه شی ء عن شی ء، س ره

ص: 363

فنرید الآن أن نذکر العله التی بها وقعت الأسامی المختلفه علی النفس و لزمها ما یلزم الشی ء المتجزی المنقسم الذات فینبغی أن یعلم هل تتجزی النفس أم لا تتجزی- فإن کانت تتجزی فهل تتجزی بذاتها أم بعرض و إذا کانت لا تتجزی فبذاتها لا تتجزی أم بعرض فنقول إن النفس تتجزی بعرض و ذلک أنها إذا کانت فی الجسم فقبلت التجزئه بتجزی الجسم کقولک إن الجزء المتفکر غیر الجزء البهیمی و جزؤها الشهوانی غیر جزئها الغضبی فالنفس إنما تقبل التجزئه بعرض لا بذاتها و إذا قلنا إن النفس لا تتجزی- فإنما نقول ذلک بقول مرسل ذاتی و إذا قلنا إنها تقبل التجزئه فإنما نقول ذلک بقول مضاف عرضی و ذلک أنا إذا رأینا طبیعه الأجسام تحتاج إلی النفس لتکون حیه- و الجسم یحتاج إلی النفس لتکون منبثه فی جمیع أجزائه انتهی هذا الکلام. و قد تبین [(1)](#content_note_363_1) منه أن النفس لها وجود لا یتجزی لا بالذات و لا بالعرض و هو وجودها العقلی و لها وجود یتجزی بالعرض بوجود الطبیعه و ظاهر أن الوجود الذی یتجزی و لو بالعرض غیر الوجود العقلی الذی لا یتجزی أصلا بذاته لا بالذات و لا بالعرض.

363 و قال فی موضع آخر منه إن العقل إذا کان فی عالمه العقلی لم یلق بصره علی شی ء من الأشیاء التی دونه إلا علی ذاته و إذا کان [(2)](#content_note_363_2) فی غیر عالمه أی فی العالم الحسی

1- إن قلت لا دلاله لکلام المعلم علیه فإن مدلول کلامه أن النفس و إن کانت فی البدن لا تتجزی بذاتها و تتجزی بالعرض لآلات البدن نعم لو قال بقول مرسل بدون قوله ذاتی لدل علیه. قلت قد دل مفهوم الشرط فی قوله إذا کانت فی الجسم علی أن لها کینونه لا فی الجسم و لا یقبل التجزئه حینئذ أصلا لا بالذات و لا بالعرض و هو معنی قوله بقول مرسل و یدل علیه قوله و إذا کانت لا تتجزی فبذاتها إلخ کما حمل المصنف أی بذاتها فقط لا تتجزی أم بعرض أیضا فمراد المعلم أنها حین لم تکن فی الجسم و هو کینونتها السابقه العقلیه لم تکن تتجزی لا بالذات و لا بالعرض و معنی قوله ذاتی أن عدم التجزئه بالقول المطلق ذاتی لها لا عرضی کالتجزئه و أشار المصنف قدس سره إلیه بقوله بذاته لا بالذات و لا بالعرض، س ره

2- هذا الکلام من المعلم صریح فی أن کینونه العقل فی عالم الإبداع هی الکینونه السابقه للنفس و کینونه النفس فی عالم الکون هی الکینونه اللاحقه للعقل إذ العقل الذی فی عالم الحس هو النفس و هو الذی یصرح به المصنف قدس سره مرارا و یجمع به بین قدم النفس و حدوثها و هو الحق الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه- و هو الذی نحن نزلنا التنزل و الهبوط و السقوط و أمثالها و مقابلاتها علیه، س ره

ص: 364

فإنه یلقی بصره مره علی [(1)](#content_note_364_1) الأشیاء و مره علی ذاته فقط و إنما صارت ذلک حال البدن- الذی صار فیه بتوسط النفس فإذا کان مشوبا بالبدن جدا ألقی بصره علی الأشیاء- و إذا تخلص قلیلا ألقی بصره علی ذاته فقط و العقل لا یستحیل و لا یمیل من حال إلی حال إلا بالجهه التی قلنا و أما النفس فإنها تستحیل إذا أرادت علم الأشیاء إلی آخر هذا الکلام و غیر ذلک من کلماته الشریفه تصریحا و تلویحا إلی أن للنفس کینونه قبل هذه النشأه و بعدها فی عالم العقل یظهر لک بالمراجعه إلیها و التأمل فیها.

ثم لا یخفی أن عاده الأقدمین من الحکماء تأسیا بالأنبیاء أن یبنوا کلامهم علی الرموز و التجوزات لحکمه رأوها و مصلحه راعوها مداراه مع العقول الضعیفه و ترؤفا علیهم و حذرا عن النفوس المعوجه العسوفه و سوء فهمهم فما وقع فی کلامهم أن النفس أخطأت و هبطت فرارا من غضب الله علیها فهم و أمثالهم یعلمون أن فی عالم القدس لا یتصور سنوح خطیئه أو اقتراف معصیه و لا یتطرق إلیه مستحدثات آثار الحرکات- بل عنوا بخطیئه النفس ما أشرنا إلیه من جهه إمکانها و حصولها عن مبدئها و نقصها [(2)](#content_note_364_2)

1- أی واقع فی التلوین و لم یتمکن فی مقام التمکین کما قال تعالی فَاسْتَقِمْ کَما أُمِرْتَ و قوله للبدن أی بسبب البدن الذی صار مهبطا لنور العقل بواسطه النفس- فإنها رابطه البدن و قواه بالعقل کرابط الحادث بالقدیم فإذا کان مشوبا بالبدن أی الغالب علیه أحکام الطبیعه ألقی إلخ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ و من عرف نفسه فقد عرف ربه إِنَّ کِتابَ الفُجَّارِ لَفِی سِجِّینٍ و إِنَّ کِتابَ الْأَبْرارِ لَفِی عِلِّیِّینَ. ُ این بخاک اندر شد و گل خاک شد و آن نمک اندر شد و گل پاک شد . و قوله ألقی بصره علی ذاته أی علی ذاته و مقوم ذاته الوجودی فإن ما هو فی المفارقات لم هو، س ره

2- إن قلت ما ذکر أن الخطیئه جهه إمکانها قد دریناها بما بینه سابقا أن منشأ سقوط النفس أی صدورها کباقی المعلولات النازله هو الجهات الإمکانیه فی الفواعل- و قد مر بیانه فی الحاشیه و لکن لا ندری ما ذکره بقوله أو نقصانها إلخ و کذا قوله بعد کلمات و کونها عقلا بالقوه و أنه لا یتسع إلخ فإن هذه نفس السقوط و الخروج من الجنه فکیف یجعل خطیئه و جرما منشئا لها و هل هذا إلا تعلیل الشی ء بنفسه و أیضا هذه فی هذا العالم من خطیئاتها الطبیعیه و الخطیئات التی نسبت إلیها فی النوامیس أو فی الرموز- إنما هی فی العالم السابق علی هذا العالم. قلت فیه وجهان أحدهما أن نقصانها و کونها بالقوه و عدم اتساعها إلا بعد حین- و نحوها باعتبار صورها العلمیه السابقه فی مراتب الألواح العالیه خطیئات طبیعیه بالحمل الأولی منشأ لهذه فی سجل المواد إذ قد تقرر أن للأشیاء ذواتها و صفاتها و أفعالها أکوانا سابقه و أن تلک العلوم فعلیات و ثانیهما أن هذه فی هذا العالم منشأ البعد للنفوس عن العقول فی السلسله الصعودیه التی هی دار المقربین و عن الصور البهیه فیها التی هی مطلوبات أصحاب الیمین و الجنه التی خرج منها آدم بثلاثتها جنه الذات- و جنه الصفات و جنه الأفعال سواء کانت الأفعال الإبداعیه أو الاختراعیه و إن کانت غیر الجنه التی ترتقی النفوس إلیها بأقسامها کما سیأتی الفرق بین البرزخین النزولی و الصعودی و الغیبین الإمکانی و المحالی إلا أن العوالم متطابقه و النشئات کل منها یحاذی بما یوازنه و یوازیه و یماثله و یکافیه و ماهیتهما واحده و وجودهما فیه أصل محفوظ و سنخ باق فإن ما به الامتیاز فی الوجود عین ما به اشتراک و لا سیما فی عوالم العقول- فإن جمیع ذلک فیها آکد و أقوی إذ أحکام الکثره و الترکیب و التجسم و التقدر و الحرکه- بل أحکام السوائیه هناک مستهلکه فالعقول الصعودیه الحاصله فی صراط الکمل التی هی ما إلیها سلوکهم هی العقول النزولیه التی هی وسائط جوده تعالی و إن غایرتها ببعض الوجوه فمنشأ البعد عن هذه الجنات التی هی فی السلسله الصعودیه منشأ البعد عن التی فی النزولیه و إن شئت بدل البعد بالخروج أو الإخراج باعتبار الصلوح الفطری- و قوله فجریمتها الطبیعیه إلی قوله فالنفس منصرفه الوجه إلخ أکثرها إعاده للفقره السابقه مع إشاره إلی أن هذا الذنب طبیعی و هذا الجرم تکوینی لا تشریعی و إن جاز کونه تشریعیا علی ما وجهناه و قوله و کونها عقلا بالقوه عطف علی نقص جوهرها کما قال آنفا أو کونها بالقوه، س ره

ص: 365

الموجب لتعلقها بالبدن أو کونها بالقوه فجریمتها الطبیعیه نقص جوهرها و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقه البدنیه و کونها عقلا بالقوه و أنها لا تتسع القوه النظریه متمکنه عما من شأنها أن یصدر عنها إلا بعد حین یستعمل القوه العملیه فی أفاعیلها الحیوانیه و النفسانیه فالنفس منصرفه الوجه عن أبیها المقدس بعلاقه و تلک العلاقه نحو من أنحاء وجودها و الفرار من سخط الله هذا الشوق الطبیعی إلی تدبیر البدن لعشقها بکمال ذاتها لیزول عنها هذا النقص الجوهری بکمال وجودها الجوهری التجردی.

ص: 366

و کذا ما نقل عن بعض المشرقیین الفارسیین أن الظلمه حاصرت النور و حبسته مده ثم أمددته و أیدته الملائکه فاستظهر علی أهرمن الذی هو الظلمه فقهر الظلمه إلا أنه أمهلها إلی أجل مضروب و أن الظلمه حصلت من النور لفکره ردیه فهذا الحدیث أیضا کان عن النفس فإنها جوهره نورانیه من جهه کونها عقلا بالفعل کما برهن علیه- و الظلمه هی القوه الحیوانیه و الطبیعیه و انحصارها تسلط القوی علیها و انجذابها إلی العالم السفلی و إمداد الملائکه مصادفه توفیق القدر بهدایه النفس لإشراق عقلی و خروجها إلی الفعل و الإمهال إلی أجل مضروب بقاء القوی إلی حین الموت أو قطع العلاقه و الفکره الردیه التفات النفس إلی الأمور المادیه.

###### و من الاحتجاجات علی بطلان تقدم الأرواح الإنسیه علی أبدانها

قول صاحب حکمه الإشراق و التلویحات فی کتابه المذکور أن الأنوار المدبره إن کانت قبل البدن فنقول إن کان منها ما لا یتصرف أصلا أی فی بدن فلیس بمدبر و وجوده معطل و إن لم یکن منها ما لا یتصرف کان ضروریا وقوع وقت وقع فیه الکل و ما بقی نور مدبر.

أقول قد ذکرت فی الحواشی إیرادا علیه أن لنا أن نختار الشق الأول و نقول إن الوجود المفارقی للنفوس غیر الوجود التعلقی لها و من ذهب من الأقدمین إلی أن للنفوس وجودا فی عالم العقل قبل الأبدان لم یرد به أن النفس بما هی نفس لها وجود عقلی بل مراده أن لها نحوا آخر من الوجود غیر وجودها الذی لها من حیث هی نفس مدبره فعلی هذا لا یلزم من کونها غیر متصرفه فی الأبدان تعطیل و إنما یلزم التعطیل- لو لم یکن النفس بما هی نفس متصرفه فی البدن و حینئذ یقع وجودها ضائعا معطلا- و لا یلزم التعطیل لو لم یکن وجودها العقلی غیر متصرفه فی جسم بل هی بما هی عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلا و هی بما هی نفس لا تنفک عن تدبیر و مباشره أصلا.

و لنا أیضا أن نختار الشق الأخیر فإن حقیه هذا الشق لا یوجب أن یجی ء وقت وقع فیه الکل و ما بقی وجود نفس مدبره فی العالم کما ذکره و ذلک لأنه إن أراد بالوقت فی قوله وقت وقع فیه الکل وقتا محدودا معینا و من لفظه الکل الجمیع فذلک [(1)](#content_note_366_1) غیر

1- لا یقال لزومه ظاهر لا یقبل المنع لأن المفروض أن النفوس الغیر المتناهیه بأبدان غیر متناهیه لنقوش غیر متناهیه لتکون متصرفه و منها الخلف حیث فرض أنها قبل البدن و أنها متصرفه فیه أو التناسخ لو کانت مع أبدان و قبل أبدان آخر تعلقت بها فیما بعد. لأنا نقول لیس مقصوده قدس سره اختیار الشق الأخیر بمعنی أنها موجوده بنعت الکثره و من حیث إنها متصرفه بل بمعنی أنها موجوده بنعت الوحده و الکینونه العقلیه- و أن ذات المتصرفات موجوده من حیث ذاتها و أصلها و تمامیتها لا مع الوصف العنوانی الذی هو التصرف و بعباره أخری أشار إلیها فی ذیل قوله ثم نقول إلخ وجود الجهات الفاعلیه و الحیثیات الوجودیه و الشئون الکامنه فی المبدإ العقلی وجود تلک المتصرفات بذواتها و بمبادی إضافاتها نعم یمکن أن یقال إن الشیخ الإلهی ینکر وجودها بنعت الکثره لا بنعت الوحده و الکینونه العقلیه کما أشرنا إلیه سابقا فتجشم البراهین و سوق الحجج لإبطال الأول لا الثانی، س ره

ص: 367

لازم مما ذکره و إن أراد به کل وقت أو أعم من ذلک و من لفظه الکل الأفرادی- فلا محذور فیه و ذلک لأن الزمان غیر متناهی الأوقات فعلی تقدیر عدم تناهی النفوس- و وجود کل فی وقت لا یلزم إلا وجود الجمیع فی أوقات غیر متناهیه و ذلک غیر ممتنع لا وجود الکل فی وقت معین فاللازم غیر محذور و المحذور غیر لازم.

ثم نقول إن المبدأ العقلی الذی وجدت و انتشرت منه النفوس إلی هذا العالم- غیر متناهی القوی و الجهات و الحیثیات الوجودیه و کلما انفصلت منه النفوس بقیت فیه القوه الغیر المتناهیه کما کانت علی حالها لا تبید و لا تنفد لأنه مبدع من مبدإ الکل- و لیس وجود النفوس الغیر المتناهیه فی العالم العقلی علی نعت الکثره العددیه و لا أنها ذات ترتیب ذاتی أو وضعی حتی یرد التردید الذی ذکره فی کل واحده واحده منها- و یلزم حینئذ ما ذکره من مجی ء وقت لم یبق فیه واحد من النفوس.

و إیاک أن [(1)](#content_note_367_1) تتوهم مما ذکرناه أن وجود النفوس فی المبدإ العقلی وجود شی ء فی شی ء بالقوه کوجود الصور الغیر المتناهیه فی المبدإ القابلی أعنی الهیولی الأولی و ذلک لأن وجود الشی ء فی الفاعل لیس کوجوده فی القابل فإن وجوده فی الفاعل أشد تحصیلا- و أتم فعلیه من وجوده عند نفسه و وجوده فی القابل قد یکون أنقص و أخس من وجوده فی نفسه و بحسب ماهیته لأن وجوده [(2)](#content_note_367_2) فی القابل المستعد بالقوه الشبیهه بالعدم و وجوده

1- من أن المبدأ العقلی غیر متناهی القوی إلخ، س ره

2- حاصله أن لوجود الشی ء إضافات ثلاث إلی أشیاء ثلاثه إضافه إلی نفس ماهیه الشی ء و هی بإمکان أن یکون و أن لا یکون و إضافه إلی قابله و مادته و هی بالفقدان و العدم و إضافه إلی فاعله و هی بالوجدان و الوجوب و قد قالوا إن نسبه الشی ء إلی فاعله بالوجوب و إلی قابله بالإمکان ففاعل الشی ء معطی وجوده کما هو مصطلح الإلهیین أقرب من نفس الشی ء إلی الشی ء و کیف لا و هو مفتقر ذاتا و صفه و فعلا إلیه- و بدؤه منه و عوده إلیه، س ره

ص: 368

عند نفسه أن یکون و أن لا یکون و له فی الفاعل وجود بالوجوب و وجود النفوس عند مبدئها العقلی و أبیها المقدس وجود شریف مبسوط غیر متجز و لا متفرق و هذا مما یحتاج درکه إلی ارتفاع بصیره القلب عن حد علم الیقین إلی حد عین الیقین فإن قلت ما ذکرته هو قول بانقلاب الحقیقه و هو ممتنع.

قلت هذا لیس من انقلاب الحقیقه فی شی ء و ذلک [(1)](#content_note_368_1) لأن انقلاب الشی ء عباره عن أن ینقلب ماهیه شی ء من حیث هی هی إلی ماهیه شی ء آخر بحسب المعنی و المفهوم- و هذا ممتنع لأن الماهیه من حیث هی هی لیست إلا هی و کذا یمتنع أن ینقلب وجود ماهیه إلی وجود ماهیه أخری من غیر ماده مشترکه یتبدل علیها الصور بحسب الانفعالات المتوارده علیها أو ینقلب حقیقه بسیطه إلی حقیقه بسیطه أخری و أما اشتداد الوجود فی کمالیته و استکمال صوره جوهریه فی نفسه حتی یصیر متقوما بأوصاف ذاتیه أخری- غیر ما کانت أولا فلیس ذلک بممتنع لأن [(2)](#content_note_368_2) الوجود متقدم علی الماهیه و هو أصل و الماهیات تبعه له أ لا تری [(3)](#content_note_368_3) أن الصور الطبیعیه تتکامل و تشتد إلی أن تتجرد عن الماده و تنقلب صوره عقلیه موجوده فی العالم الأعلی العقلی علی وصف الوحده و التجرد- و کذلک النفوس بعکس ذلک کانت فی عالم العقل شیئا واحدا جوهرا مبسوطا متحدا

1- فالمغالطه نشأت من اشتباه الوجود الحقیقی بالمفهوم ثم اشتباه الأصل المحفوظ فی المراتب الحقیقیه بها و فی الاشتداد ثبات هذا الأصل من الفاعل و ماده المواد من القابل و الاتصال فی نفس الحرکه مصحح أن یقال هو هو من غیر انقلاب مستحیل، س ره

2- فإذا کان فی وجود یصح أن یقال هو هو لأجل المصححات الثلاثه المذکوره- فالماهیات تابعه لأن انتزاع مفاهیم کثیره من مصداق واحد جائز، س ره

3- أن الأولی تبدیل هذا بالاقتصار علی فاء النتیجه بأن یقال فالصور الطبیعیه إلخ لئلا یتوهم مصادره فی الکلام، س ره

ص: 369

عقلیا فتکثرت و تنزلت فی هذا العالم و صارت لضعف تجوهرها متشبثه بأبدان طبیعیه ساکنه فی منازل سفلیه فلیس فی هذین الأمرین انقلاب فی الحقیقه علی الوجه المستحیل فإن للأشیاء النوعیه و المفهومات المحدوده کالإنسان و الفلک و الأرض و الماء و غیرها أنحاء من الوجود و أطوارا من الکون بعضها طبیعیه و بعضها نفسیه و بعضها عقلیه و بعضها إلهیه أسمائیه فإنک إذا تعقلت أو تخیلت أرضا أو سماء فقد حصلت فی عقلک سماء عقلیه- و فی خیالک سماء خیالیه کل واحده من الصورتین سماء بالحقیقه لا بالمجاز کما أن التی فی الخارج عنک سماء بل الصورتان [(1)](#content_note_369_1) الأولیان أحق باسم السماء و أولی من التی فی الخارج لأن التی فی الخارج مموهه مغشوشه بغواشی زائده و أمور خارجه عن ذاتها- و أعدام و ظلمات و أمور زائله سائله متجدده و کذا الحال فی کل نوع من الأنواع الطبیعیه- فالکل فی قضاء الله السابق علی وجه مقدس عقلی فأی مفسده فی أن یکون للنفوس- التی هی صور بعض الأنواع الطبیعیه کینونه علی نحو آخر فی العالم العقلی و من [(2)](#content_note_369_2) زعم أن کون معنی واحد موجودا بوجودات متعدده متخالفه النشآت یوجب قلب الماهیه و بطلان الحقیقه فلیمتنع عنده العلم بحقیقه شی ء من الأشیاء فإن العلم بالأشیاء [(3)](#content_note_369_3) الغائبه عباره عن وجود صورتها المطابقه لها عند العالم و تلک الصوره للشی ء قد تکون عقلیه و قد تکون خیالیه و قد تکون حسیه حسب درجات قوه العالم بها فالعالم

1- فالصور المادیه أظلال الصور الذهنیه بعکس ما هو المشهور و إلیه یشیر قوله ع و فیک انطوی العالم الأکبر، س ره

2- و هؤلاء هم الذین أنکروا کون الشی ء ذا مراتب متفاوته فی أطوار مختلفه مع أصل محفوظ و سنخ باق فیها کالطبیعه المقوله بالتشکیک التی لها عرض عریض مرتبه وراء العرض الأفرادی الذی یشارکها فیه الطبیعه المتواطئه و الذین أنکروا الحرکه الجوهریه- و التبدل الذاتی بنحو السیلان مع بقاء الموضوع علی ما حققه المصنف قدس سره فیمتنع عندهم العلم بحقیقه شی ء و کذا یمتنع عندهم الوجود الذهنی و هؤلاء نشأتهم نشأه الاختلاف و نظرهم مقصور علی رویه المفاهیم و الصور لا یرون الوجود و المعنی فهم فی الحقیقه أهل التکثیر لا التوحید إذ یقصر نظرهم عن أن یکون المعنی الواحد الذی هو رباط الصور المتفننه قبله قلوبهم و الوجود الذی هو کخیط یمسک المفاهیم المفطوره علی التشتت عن الانفصام نصب أعین أفئدتهم فول وجهک شطره و اعرف قدره، س ره

3- أی الموجوده للماده، س ره

ص: 370

إذا کان عقلا بسیطا کان علمه بالأشیاء صوره بسیطه عقلیه تطابق أعدادا بل أنواعا کثیره فی الخارج و تلک الأعداد مع کونها متکثره المواد الخارجیه مختلفه الهویات الطبیعیه- فهی مما یحمل علیها معنی واحد نوعی متحد بها إذا أخذ ذلک المعنی مرسلا من غیر شرط و قید من وحده أو کثره عددیه و کذا إذا کان العالم قوه خیالیه کالذوات النفسانیه- الموجوده فی عالم الأشباح و الأمثال یکون صورتها العلمیه صوره متخیله مطابقه لصوره محسوسه فی الحس أو موجوده فی الماده بحسب الماهیه و الحد مخالفه لها فی نشأه الوجود و الهویه و کذا القیاس فی غیر ما ذکرناه من المواطن الإدراکیه فقد علم أن لحقیقه واحده نشأه وجودیه بعضها أشد تجردا و أکثر ارتفاعا عن التکثر و الانقسام و عن الوقوع فی الحرکات و مواد الأجسام و إذا جاز أن یکون صوره واحده عقلیه فی غایه التجرد صوره مطابقه لأعداد کثیره من صور جسمانیه بحیث یتحد بها فلیجز کون صوره واحده عقلیه هی المسماه بروح القدس صوره مطابقه لنفوس کثیره إنسیه تکون هویتها تمام تلک الهویات النفسانیه و ما نقل عن فیثاغورث أنه قال إن ذاتا روحانیه ألقت إلی المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعک التام یؤید هذا المطلب و أنت یا حبیبی لو تیسر لک الارتقاء إلی طبقات وجودک لرأیت هویات متعدده متخالفه الوجود کل منها تمام هویتک لا یعوزها شی ء منک تشیر إلی کل واحده منها بأنا [(1)](#content_note_370_1) و هذا کما فی المثل المشهور أنت أنا فمن أنا.

###### حجه أخری ذکرها أیضا فی کتاب حکمه الإشراق

اشاره

بقوله إذا علمت لا نهایه الحوادث- و استحاله النقل إلی الناسوت فلو کانت النفوس غیر حادثه لکانت غیر متناهیه فاستدعت

1- کما کنت تشیر قبل الارتقاء إلی البدن بأنا لکونک فانیا فیه و فی تمشیه أمره و قضاء وطره قال تعالی نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ و الآن حصحص الحق و صرت فانیا فی باطنیات ذاتک و عادلا واضعا للشی ء فی موضعه فما کان أنا صار هو و ما کان هو صار أنا- و المثل المشهور الذی أشار إلیه کأنه حکایه من ربط القرع علی رجله لئلا یضل و یفقد نفسه فی ازدحام الناس فنام و فکه آخر و ربط علی رجل نفسه و استلقی بجنبه فلما استیقظ الأول و لم یره فی رجله قال للآخر أنت أنا فمن أنا و نعم ما قیل- 370 ُ گر جمله توئی پس این جهان چیست ور هیچ نیم پس این فغان چیست ، س ره

ص: 371

جهات غیر متناهیه فی المفارقات و هو محال.

أقول قد أشرنا إلی أن وجود النفوس فی عالم العقل لیس کوجودها فی عالم الحس متکثره ذات ترتیب زمانی أو وضعی أو غیر ذلک و الذی یلزم من کون النفوس- الغیر المتناهیه فی هذا العالم ذات صوره عقلیه یکون بها نحو وجودها العقلی أن یکون تلک الصوره ذات قوه غیر متناهیه فی التأثیر و الفعل أعنی بحسب الشده و قد سبق الفرق بین اللاتناهی فی الشده و اللاتناهی فی العده أو المده و ذلک لیس بمحال إنما المحال تحقق جهات غیر متناهیه فی المبادی العقلیه بحسب الکثره و العده و حیثیه الإمکان- فإن جهات الخیر و الوجوب غیر متناهیه شده و جهات النقص و الإمکان متناهیه شده- و کذا عده [(1)](#content_note_371_1) إلا بالقوه فی أوقات و أدوار مختلفه کما یعرفه الحکماء ثم العجب من هذا [(2)](#content_note_371_2) الشیخ قدس سره حیث ذهب إلی أن لکل نوع جسمانی- نورا مدبرا فی عالم المفارقات و أن للنفوس البشریه نورا مدبرا عقلیا و ذهب إلی أن النفوس أنوار ضعیفه بالقیاس إلی النور المفارق و أنها بالنسبه إلیه کالأشعه بالقیاس إلی نور الشمس و أن النور [(3)](#content_note_371_3) کله من سنخ واحد و نوع واحد بسیط لا اختلاف فی أفراده

1- کذا فی النسخه المخطوطه الموجوده عندنا و فی المطبوعه لا بالقوه الصحیح علی الظاهر کما فی المخطوطه

2- لیت شعری لم لم یحمل المصنف ره الحجج المنقوله من هذا الشیخ العظیم- مع أنه ذهب إلی ما ذکره من المذاهب علی بطلان النفوس بما هی نفوس لیسلم عن الإیرادات التی أوردها علیها و حملها علی بطلان النفوس بما هی عقل ثم تعجب منه فأورد علیه ما أورده أن هذا لشی ء عجاب، ل ره

3- حتی الأنوار العرضیه الشمسیه و القمریه و السراجیه مع الأنوار الجوهریه- کالأنوار القاهره و الأسفهبدیه من سنخ واحد فإن تلک الأنوار الجوهریه إذا وقعت فی هذا العالم صارت تلک الأشعه العرضیه النازله و کلها نوع بسیط کما قال لا اختلاف فیها إلا بکمال فی نفس الحقیقه و نقص فی نفسها و کما أن مراتب الحرکات السریعه و البطیئه لیست بتخلل سکنات أقل أو أکثر کما یقوله بعض المتکلمین بل الحرکه هیئه بسیطه فی الخارج غیر متشابکه بالسکنات متصله لها أطوار و مراتب کل منها ممتاز بشی ء من نفس ذاتها البسیطه و بحد من السرعه و البطوء متحد فی الهویه الخارجیه مع تلک المرتبه کذلک کل من مراتب الأنوار من الضیاء و النور و الظل و ظل الظل و هکذا هیئه بسیطه غیر مختلطه بالظلمات أقل أو أکثر ممتازه بشی ء من سنخ النور کما فی مراتب الوجود علی القول المنصور، س ره

ص: 372

إلا بالکمال و النقص فإذا کانت نسبه النفوس إلی مبدئها العقلی هذه النسبه فلزم أن یکون وجود ذلک المبدإ العقلی هو تمام وجودات هذه النفوس و نوره کمال هذه الأنوار.

و حاصل هذا البحث أن وجود النفوس مجرده عن تعلقات الأبدان فی عالم المفارقات- عباره عن اتحادها مع جوهرها العقلی الفعالی کما أن وجودها فی عالم الأجسام عباره عن تکثرها و تعددها أفرادا أو أبعاضا حتی أن جزء النفس المتعلق بعضو القلب غیر جزئها المتعلق بعضو الدماغ و غیر ذلک من الأعضاء کما أن جزءها الفکری غیر جزئها الشهوی و جزءها الشهوی غیر جزئها الغضبی إلا أن هذه التجزئه بنحو آخر غیر تلک التجزئه و للنفس أنحاء من التشریح و التفصیل یعرفها الکاملون و هی غیر تشریح البدن و الأعضاء الذی بینه الأطباء و المشرحون و هکذا وجودها فی عالم البرزخ المتوسط بین العالمین العقلی و الحسی له تشریح و تفصیل بنحو آخر و وجودها هناک عباره عن وجود جوهر مثالی إدراکی مجرد عن الأجسام الحسیه دون الخیالیه إلا أن ذلک الوجود أیضا عین الحیاه و الإدراک و قد علمت أن الخیال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ و سائر الأجسام الطبیعیه و هی حیوان تام متشخص سائح سائر فی دار الحیوان و نشأه الجنان.

ذکر تنبیهی:

و اعلم أن شارح کتاب حکمه الإشراق العلامه الشیرازی زیف هذه الحجج المذکوره من هذا الشیخ قدس سره فی نفی قدم النفوس و تقدمها علی الأبدان و نسبها إلی الإقناع بأن کلها مبتنیه [(1)](#content_note_372_1) علی إبطال التناسخ و زعم أن القول بالتناسخ مذهب قوی بل حق ذهب إلیه الأقدمون من الحکماء المعظمین کأفلاطون و غیره و نحن مع أنا قد رأینا بطلان التناسخ و ألهمنا ببرهان لطیف علی استحالته و فساده و حملنا کلام أفلاطون و الأقدمین علی غیر ما فهمه القوم

1- اعلم أن الکینونه السابقه للنفوس علی ثلاثه أوجه متصوره أحدها الکینونه العلمیه و القلمیه و اللوحیه فی السلسله الطولیه النزولیه و هو حق و ثانیها الکینونه العقلیه- فی السلسله العرضیه للعقول بالفعل و للأخیار ُ کما قال علی ع: کنت مع جمیع الأنبیاء سرا و مع خاتم الأنبیاء جهرا ُ و قال: لی الکرات و الرجعات و سره أن تشخصها بالعقل الفعال الواحد الشخصی و هذا أیضا حق متین مرجعه السلسله الطولیه بحسب المقام العقول الصعودیه و ثالثها الکینونه النفسیه علی التناسخ و هذا باطل من أصله فی السلسله العرضیه الزمانیه، س ره

ص: 373

و حملوه و وجهناه إلی غیر ما وجهوه کما سیجی ء لک بیانه فی مباحث نفی التناسخ ذکرنا وجوه الخلل فی أبحاث هذا الشیخ النحریر فی الحواشی بما یؤدی ذکره هاهنا إلی التطویل فارجع إلی الحواشی إن اشتهیت أن تسمعها ثم قال بعد ذلک و ذهب أفلاطون إلی قدم النفوس و هو الحق الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه

لقوله ع:

الأرواح جنود مجنده فما تعارف

الحدیث

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی عام

و إنما قیده بألفی عام تقریبا إلی أفهام [(1)](#content_note_373_1) العوام و إلا فلیست قبلیه النفس علی البدن متقدره و محدوده بل هی غیر متناهیه لقدمها و حدوثه انتهی قوله.

أقول لو کان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هی نفوس متکثره کما توهمه- لزم منه محالات قویه منها تعطیل النفوس مده غیر متناهیه عن تصرفها فی البدن و تدبیرها- و قد علمت أن الإضافه النفسیه لیست کإضافه الأبوه و البنوه العارضه و کإضافه الربان إلی السفینه و کإضافه رب الدار إلی الدار حتی یجوز أن یزول و یعود تلک الإضافه النفسیه و الشخص بحاله بل النفسیه کالمادیه و الصوریه و غیرها من الحقائق اللازمه الإضافات التی نحو وجودها الخاص مما لزمتها الإضافه و کالمبدعیه و الإلهیه لصانع العالم حیث ذاته بذاته موصوفه بها فالنفس ما دام کونها نفسا لها وجود تعلقی فإذا استکملت فی وجودها و صارت عقلا مفارقا یتبدل علیها نحو الوجود و یصیر وجودها وجودا أخرویا و ینقلب إلی أهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسی قدیما لزم التعطیل بالضروره و التعطیل محال.

###### و منها لزوم کثره فی أفراد نوع واحد

من غیر ماده قابله للانفعال و لا ممیزات عرضیه و هو محال.

###### و منها وجود جهات غیر متناهیه بالفعل فی المبدإ العقلی

اشاره

ینثلم بها وحده المبدإ الأعلی- إلی غیر ذلک من المحالات اللازمه علی القول بلا تناهی النفوس المفارقه فی الأزل و علی القول بتناهی النفوس [(2)](#content_note_373_2) القدیمه یلزم التناسخ و کثیر من المفاسد المذکوره.

1- و تحقیقا للدهری من الأعوام فالتثنیه باعتبار العام الجبروتی و الملکوتی و الألفیه باعتبار مظهریه کل منهما لألف اسم من أسماء الله تعالی، س ره

2- لأن الأبدان غیر متناهیه تعاقبا لعدم انقطاع الفیض فیلزم أن یتردد النفوس المتناهیه فیها لکن لما کان مذهب المحققین من التناسخیه أن النفوس تصعد إلی عالم النور بعد المفارقه فی أول الأمر أو آخره فإذا کانت النفوس متناهیه لزم انقطاع الفیض- إلا أن یحدث نفوس أخری للأبدان الحادثه فی الأدوار الغیر المتناهیه لکنه خلاف الفرض من جهتین إذ لزم الحدوث و عدم التناهی فی النفوس و المفروض خلافهما ثم علی القول بتناهیها لا یلزم التعطیل لأن الأبدان المتناهیه فی کل وقت تفی بها و لذلک قال کثیر من المفاسد المذکوره أی بنوعه لا بشخصه و هو لزوم کثره متناهیه فی أفراد نوع واحد من غیر ماده و لواحقها و وجود جهات متناهیه و لکن کثیره بعدد النفوس، س ره

ص: 374

و بالجمله نسبه القول بقدم النفوس بما هی نفوس إلی ذلک العظیم و غیره من أعاظم المتقدمین مختلق کذب کیف و هم قائلون بحدوث هذا العالم و تجدد الطبیعه و دثورها- و سیلان الأجسام کلها و زوالها و اضمحلالها کما أوضحنا طریقه و نقلنا أقوالهم فیه.

و إن کان مراده بذلک أن لها نشأه عقلیه سابقه علی نشأتها التعلقیه فلا یستلزم ذلک قدم النفوس بما هی نفوس و لا تناسخ الأرواح و ترددها فی الأبدان لأنهما باطل کما مر- ثم إن الآیات و الأخبار الداله علی تقدم النفوس علی الأبدان یجب أن یحمل علی ما حملناه [(1)](#content_note_374_1).

ثم قال و قد تمسک أفلاطون علیه بأن عله وجود النفس إن کانت موجوده بتمامها- قبل البدن الصالح لتدبیرها فوجدت قبله لاستحاله تخلف المعلول عن العله التامه و إن لم تکن موجوده بتمامها بل به یتم توقف وجودها علیه لکونه علی هذا التقدیر جزء عله وجودها أو شرطها لکنها لا تتوقف و إلا وجب [(2)](#content_note_374_2) بطلانها ببطلانه لکنها لا تبطل

1- من الکینونات السابقه اللاهوتیه و الجبروتیه و الملکوتیه بنحو الوحده و البساطه- و فی الملکوت الأسفل و إن کان لها تفرق و تقدر لکن لا وضع و لا جهه بل لا تکثر من سنخ تکثر هذا العالم فإن ذلک العالم کون صوری صرف و کل شی ء منه صوره شی ء من هذا العالم بلا ماده، س ره

2- لا نسلم ذلک و إنما یلزم لو کان عله حدوثها و عله بقائها واحده و لیس کذلک- بیانه أنه قد یکون عله حدوث الشی ء عین عله بقائه کالکوز المشکل للماء بشکل نفسه- و هنا لا یمکن بقاء المعلول بعد فناء عله الحدوث و قد یکون غیرها کالبناء فإن عله حدوثه البناء و عله بقائه یبس العنصر و هنا لا یلزم فناؤه من فنائها فعله حدوث النفس بما هی نفس مزاج البدن و عله بقائها العقل الفعال فتکتفی به فی البقاء، س ره

ص: 375

ببطلانه للبراهین الداله علی بقائها ببقاء علتها الفیاضه و أخصرها أنها غیر منطبعه فی الجسم بل ذات آله به فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحیه أن یکون آله لها فلا یضر خروجه عن ذلک جوهرها بل لا تزال باقیه ببقاء العقل المفید لوجودها الذی هو ممتنع التغیر فضلا عن العدم کما عرفت و إذا کان کذلک فیجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبیرها و علی هذا لا یکون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فیه فیکون البدن کفتیله- استعدت لاشتعال من نار عظیمه فتنجذب النفس إلیه بالخاصیه أو البدن إلیها کالمغناطیس و الحدید و لیس من شرط جذب المغناطیس للحدید أن یکونا موجودین معا انتهی أقول إنا سنبین کیفیه حدوث النفس و تعلقها بالبدن و ما ذکره إشکال ستقف علی حله و هو احتجاج صحیح علی قدم کل بسیط الحقیقه و یلزم منه قدم المفارق- و کذا النفوس بحسب وجودها البسیط العقلی الذی هو صوره من صور ما فی علم الله- و شأن من الشئون الإلهیه و قد علمت أن وجود النفس و نفسیته شی ء واحد و هی بحسب هذا الوجود صوره مضافه إلی البدن متصرفه فیه لا أن إضافتها إلیه و تصرفها فیه من العوارض اللاحقه التی هی بعد وجودها حتی یزول و یعود کالإضافه التی بین المغناطیس و الحدید کما زعمه فالذی یحوج إلی البدن هو وجودها التعلقی و جهه نفسیتها و تصرفها فیه و استکمالها به و هذا النحو من الوجود ذاتی لها حادث بحدوث البدن و کما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنی أنها تبطل النفس بما هی نفس ذات طبیعه بدنیه و ینقلب بجوهرها إلی نحو آخر من الوجود بحسب استکمالاتها الجوهریه المتوجهه إلی الغایات- و فناء [(1)](#content_note_375_1) الشی ء إلی غایته الذاتیه و مبدئه أشرف و أولی له فقوله و إلا وجب بطلانها ببطلانه مسلم و حق و قوله لکنها لا تبطل ببطلانه للبراهین الداله علی بقائها إلی آخره- إن أراد به بقاء النفس بما هی نفس معینه فشی ء من البراهین التی وجدناها لا یدل إلا علی أن ما یکون موجودا بسیط الحقیقه لا یمکن أن یبطل و أما النفس بما هی نفس- و کذا کل صوره و طبیعه مادیه محصله للجسم فلیست بسیطه الهویه.

1- کما قیل ُ از وجودم میگریزم در عدم در عدم من شاهم و صاحب علم ُ و فی الدعاء: یا من خلق الأشیاء من العدم ، س ره

ص: 376

فإن قال قائل إنه یلزم مما ذکرت أن کل نفس لم تبلغ فی وجودها إلی مقام العقل البسیط فهی هالکه بهلاک البدن و دثوره فعلی ما ذکرت لم یبق من النفوس بعد الأبدان- إلا نادرا قلیلا فی غایه الندره.

فنقول إن للنفوس بعد هذه النشأه الطبیعیه نشأتان أخریان إحداهما النشأه الحیوانیه المتوسطه بین العقل و الطبیعه و الأخری النشأه العقلیه فالأولی للمتوسطین و الناقصین و الأخیره للکاملین المقربین.

إیضاح و تأکید:

قوله و علی هذا لا یکون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها إلی آخره اعلم أن هذا کلام من یفرق بین التصرف الذاتی الطبیعی و بین التصرف الصناعی العرضی فوقع فی هذا الإشکال الذی بیناه الاشتباه بین أخذ ما بالذات مکان ما بالعرض و ذلک لأن حقیقه النفس و ماهیتها لیست کما تصورها من أن لها فی نفسها لنفسها وجودا تاما و قد عرض لها بعد تمام وجودها التی یخصها- أن تتصرف فی جسم من الأجسام و تدبره و تحرکه و تنمیه و تکمله و تطعمه و تسقیه- کمن تصرف فی بناء أو غرس شجره یقوم بتکمیله و تعمیره بإدخال أجسام أخری کالتراب و الماء إلیه حتی یبلغ إلی کماله فیکمله و یستکمل هو أیضا تکمیلا و استکمالا عرضیین خارجیین عن هویه ذاته هیهات إن النفس ما دامت هی نفسا لها وجود ذاتی تعلقی هی مفتقره فی هذا الوجود الذاتی إلی البدن متقومه بحسب بعض قواها الحسیه و الطبیعیه به متعلقه به ضربا من التعلق.

و بالجمله تصرف النفس فی البدن تصرف ذاتی و هو نحو موجودیه النفس کما أن تکمیل الصوره للماده تعلق ذاتی لها و هو نحو وجودها و کما أن حلول العرض کالبیاض فی الجسم هو نحو وجوده و لا یلزم [(1)](#content_note_376_1) من ذلک أن یکون النفس و لا الصوره

1- لما سبق أن الإضافه معتبره فی وجودها لا فی ماهیتها حتی تصیر مضافه و معظم الأمر أن لا یفهم من التعلق و التصرف و نحوهما معانیها المصدریه و حقائقها اللغویه و العرفیه العامه بل حقائقها العرفیه الخاصه کان یفهم من التعلق نفس مقام الطبع من النفس و هذا کما اصطلحنا أن نقول الربط و الفقر و الإضافه الإشراقیه و نرید بها الوجودات الحقیقه من حیث إنها متعلقات بذری الحق تعالی متدلیات بعرشه لا معانیها المصدریه و الإضافیه، س ره

ص: 377

و لا العرض واقعه تحت مقوله المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف فی البدن من النفس- هو بعینه زوال وجودها فی نفسها أو مساوق له إلا أن یستحیل إلی مقام صار وجودها بعینه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق و حینئذ لم یکن نفسا بل شیئا أرفع وجودا منها کما أنها قبل بلوغ الصوره الطبیعیه و هی کمال أول لجسم طبیعی إلی مقام [(1)](#content_note_377_1) النفسیه کان شیئا أخس وجودا و أدون مرتبه من النفس.

###### و أما ما ذکره بعض الفضلاء فی استحاله تقدم النفس علی البدن

من أنها لو تقدمت علی البدن لکان شی ء واحد مفارقا و مخالطا للماده و محال أن یکون الشی ء الواحد مفارقا و مخالطا فمحال تقدم النفس علی البدن فغیر صحیح علی هذا الوجه لا لما ذکره جماعه من أهل العلم منهم الشیخ المقتول فی کتاب المشارع و المطارحات من أن النفس لیست بمخالطه للماده فلا یجری فیه ذلک الکلام بل یتوجه ذلک علی الصور و الأعراض و لا لما قیل إن المخالطه لیست إلا لعلاقه البدنیه فلا یلزم مما ذکره القائل إلا کون شی ء واحد مجردا عن العلاقه و ذا علاقه و هذا علی هذا الوجه إنما یمتنع إذا کان التجرد و العلاقه وقعا معا فیستحیل اجتماعهما أما العلاقه فی وقت و التجرد وقت آخر فهو غیر محال بل واقع کما للنفس قبل الموت و بعده أما بطلان الأول فلما علمت أن النفس فی أول حدوثها صوره مادیه ثم تصیر مجرده فثبت کون شی ء واحد مخالطا و مفارقا فلیجز فی عکسه و أما بطلان الثانی فلأن نفسیه النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقه أمر ذاتی لها و هو نحو من أنحاء وجود الشی ء بالذات و لهذا قسموا الجوهر إلی أقسام هی أنواع محصله لمقوله الجوهر و عدوا من تلک الأنواع النفس نوعا قسیما للعقل فعلم أن النفس لیست ذاتا شخصیه تامه مفارقه الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن کتعلق صاحب الدکان بدکانه- بإضافه زائده علیه.

1- أی النفس بالمعنی المتعارف هو المبدأ الذی هو صاحب الخدم و الحشم أو الأول الآلی أو نحوهما من التغیرات و إلا فالصوره الطبیعیه بل ما قبلها التی فی صراط الإنسان و فی طریق حرکته و بعباره أخری بما هی جنس لا بما هی طبیعه متحصله کما أشار إلیها بقوله و هی کمال أول لجسم طبیعی من مراتب النفس عند المصنف قدس سره- نعم هی بما هی فقط واقفه عن الحرکه بل الصوره الحیوانیه التی هی أعلی منها بما هی کذلک لیست من مراتب النفس الإنسانیه المطلقه، س ره

ص: 378

فالحل و التحقیق کما ذهبنا إلیه من أن کون الشی ء مفارقا عن الماده و مخالطا لها إنما یستحیل فیما لا یتبدل أنحاء وجوداته و نشآته فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود و مع التعلق نحو آخر و بعد التعلق نحو آخر و لیس بین هذه الوجودات الثلاثه مباینه تامه لأن بینها علیه [(1)](#content_note_378_1) و معلولیه و وجود العله لا یغایر وجود المعلول- إلا بالکمال و النقص و لا وجوده یغایر وجودها إلا بالنقص و الکمال فتأمل.

و بالجمله فللنفس الإنسانیه نشآت بعضها سابقه و بعضها لاحقه فالنشآت السابقه علی الإنسانیه کالحیوانیه و النباتیه و الجمادیه و الطبیعه العنصریه و النشآت اللاحقه کالعقل المنفعل و الذی بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعال و ما فوقه.

1- إن قلت إذا کان منظور هذا الفاضل إلزام التسلسل کفی فیه أخذ حیثیه الحدوث- إذ الکلام فی الحادث الثانی و الثالث و هکذا کالکلام فی الحادث الأول فی الاحتیاج إلی العله- فلا حاجه إلی أخذ حیثیه البساطه بل یلزم التسلسل علی تقدیر کون تلک العله مرکبه مع أنه لم یورده عند قوله و لا جائز أن تکون تلک العله مرکبه إلخ. قلت لا یلزم التسلسل علی تقدیر کون عله الحادث مرکبه و ینکشف جلیه الحال- بذکر بعض مما نقل عنه فی الأمور العامه 378 قال الفاضل بعد ذکر الدلیل و یلزم منه أن تکون عله الحادث مرکبه لوجوب حدوثها أیضا و إلا لکان صدور الحادث فی وقت دون ما قبله ترجیحا من غیر مرجح فلو کانت بسیطه یوجب لأجل حدوثها حدوث علتها و لأجل بساطتها بساطتها و لزم التسلسل لترکبه من علل و معلولات غیر متناهیه بخلاف ما لو کان عله الحادث مرکبه خارجیه فإنه لا یلزم التسلسل الممتنع لجواز ترکبها من أمرین قدیم و حادث و یکون الحادث منها شرطا بعدمه بعد وجوده فی وجود الحادث المعلول عن العله القدیمه و الشرط جاز أن یکون عدمیا فلا یجتمع إذن أمور موجوده و لها ترتب العلیه و المعلولیه إلی غیر النهایه انتهی ما أردناه من کلامه نعم یرد أنه طول المسافه- فإن النفس لما کانت بسیطه عنده کما صرح فی آخر کلامه بقوله لکن النفس یستحیل أن یکون مرکبه کفی أن یقال لو کانت النفس حادثه و هی بسیطه أیضا لافتقرت من حیث إنها حادثه إلی عله أخری حادثه و من حیث إنها بسیطه إلی أن یکون علتها بسیطه إلخ- و هو قد أوقع التردید بالبساطه و الترکیب فی علتها و نحن فی نفسها من أول الأمر- و أیضا فیما ذکره بقوله أما الأول فلأنه إلخ غنی عما ذکره بقوله و هذه العله إما أن تکون موجوده إلخ، س ره

ص: 379

###### نقل کلام لتشیید مرام:

قد تمسک بعض الأفاضل علی قدم النفس بأنها لو کانت حادثه- لافتقرت إلی عله بها یجب وجودها و هذه العله إما أن تکون موجوده قبل حدوث النفس أو لا یکون کذلک و الأول یقتضی أن تکون النفس موجوده قبل وجودها لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه و هو محال و الثانی لا یخلو إما أن تکون تلک العله بسیطه أو مرکبه لا جائز أن تکون بسیطه و إلا لافتقرت من حیث إنها حادثه إلی عله أخری حادثه و من حیث إنها بسیطه إلی أن تکون علتها بسیطه- أما الأول فلأنه لو لم یکن للحادث عله حادثه لکان إما أن لا یفتقر إلی عله أصلا و هو ظاهر البطلان أو تکون مفتقره إلی عله دائمه و حینئذ یکون وجوده فی بعض الأحوال دون بعض ترجیحا من غیر مرجح و بطلانه ظاهر أیضا و أما الثانی فلأنه لو کان للبسیط عله مرکبه فإن استقل کل واحد من أجزائها بالتأثیر فیه فلا یمکن استناد المعلول إلی الباقی و إلا إن کان له تأثیر فی شی ء من المعلول و للباقی تأثیر فی باقیه کان المعلول مرکبا و إن لم یکن لشی ء منها تأثیر فیه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العله- فإن کان عدمیا لم یکن مستقلا بالتأثیر فی الوجود و إن کان وجودیا لزم التسلسل فی صدوره عن المرکب إن کان بسیطا و فی صدور البسیط عنه إن کان مرکبا و إن لم یحصل بقیت مثل ما کانت قبل الاجتماع فلا یکون الکل مؤثرا و قد فرض مؤثرا هذا خلف- لا جائز أن تکون تلک العله مرکبه لما تقدم أن کلما علته التامه مرکبه فهو مرکب- لکن النفس یستحیل أن تکون مرکبه فلا تکون علتها کذلک انتهی کلامه.

قال العلامه الشیرازی معترضا علیه لا یخفی أن کلامه مبنی علی امتناع صدور البسیط عن المرکب و قد علمت ما علیه فی أواخر المنطق عند الکلام علی قاعده یجوز أن یکون للشی ء البسیط عله مرکبه.

أقول قد علمت منا فی کلامنا علی القاعده المذکوره أجوبه جمیع ما ذکره هو و غیره- و حل ما عقدوه فی تجویز تلک القاعده و تصحیحها من النقض الإجمالی علی حجه فسادها- و المناقضه و المعارضه فی مباحث العله و المعلول من هذا الکتاب فارجع إلی النظر فیها إن اشتهیت حتی یظهر لک حقیه أن المعلول البسیط لا یمکن أن یکون له عله مرکبه

ص: 380

و مع ذلک لا یلزم من ذلک قدم النفس بما هی نفس لأنها غیر بسیطه الحقیقه و کذا کل ما یوجد فی الزمان و الحرکه کالطبائع الصوریه و غیرها و الله ولی الإنعام

#### فصل (4) فی أن النفس لا تفسد بفساد البدن

##### استدلت الحکماء علیه

کما قرره الشیخ و غیره بأن النفس یجب حدوثها عند حدوث البدن فلا یخلو إما أن یکونا معا فی الوجود أو لأحدهما تقدم علی الآخر- فإن کانا معا فلا یخلو إما أن یکونا معا فی الماهیه أو لا فی الماهیه و الأول باطل- و إلا لکانت النفس و البدن مضافین لکنهما جوهران هذا خلف و إن کانت المعیه فی الوجود فقط من غیر أن یکون لأحدهما حاجه إلی الآخر فعدم کل منهما یوجب عدم تلک المعیه لها و لا یوجب عدم الآخر و إما أن یکون لأحدهما حاجه إلی الآخر فی الوجود فلا یخلو إما أن یکون المتقدم هو النفس أو البدن فإن کان المتقدم فی الوجود هو النفس فذلک التقدم إما أن یکون زمانیا [(1)](#content_note_380_1) أو ذاتیا و الأول باطل لما ثبت أن النفس لیست موجوده قبل البدن و أما الثانی فباطل أیضا لأن کل موجود یکون وجوده معلول شی ء کان عدمه معلول عدم ذلک الشی ء إذ لو انعدم ذلک المعلول مع بقاء العله لم تکن العله کافیه فی إیجابه فلم تکن العله عله بل جزءا من العله هذا خلف فإذن لو کان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس و التالی باطل لأن البدن قد ینعدم لأسباب أخر مثل سوء المزاج أو سوء الترکیب أو تفرق الاتصال فبطل أن یکون النفس عله للبدن و باطل أیضا أن یکون البدن عله للنفس لأن العلل أربع و محال أن یکون فاعلا لها فإنه لا یخلو إما أن یکون عله فاعلیه لوجود النفس بمجرد جسمیته أو لأمر زائد علی جسمیته و الأول باطل و إلا لکان کل جسم کذلک و الثانی أیضا باطل أما أولا فلما ثبت أن الصوره المادیه إنما

1- احتمال الزمانیه مع اختیار الشق الذی هو احتیاج أحدهما إلی الآخر لاستیفاء الاحتمالات فإن الأشاعره یجوزون تخلف المعلول عن العله أو تخلیف العله إیاه، س ره

ص: 381

تفعل ما تفعل بواسطه الوضع و کلما لا یوجد [(1)](#content_note_381_1) إلا بواسطه الوضع استحال أن یفعل فعلا مجردا عن الوضع و الحیز و أما ثانیا فلأن الصوره المادیه أضعف من المجرد القائم بنفسه و الأضعف لا یکون سببا للأقوی و محال أن یکون عله قابلیه لما ثبت أن النفس مجرده و مستغنیه عن الماده و محال أن یکون البدن عله صوریه للنفس أو غائیه فإن الأمر أولی أن یکون بالعکس فإذن لیس بین البدن و النفس علاقه واجبه الثبوت أصلا فلا یکون عدم أحدهما عله لعدم الآخر.

فإن قیل أ لستم جعلتم البدن عله لحدوث النفس و الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فإذا کان البدن شرطا لوجود النفس فلیکن عدمه عله لعدمها.

فقالوا [(2)](#content_note_381_2) إنا قد بینا أن الفاعل إذا کان منزها عن التغیر ثم صدر الفعل عنه بعد أن کان غیر صادر فلا بد و أن یکون وجوده فی ذلک الوقت لأجل أن شرط الحدوث قد حصل فی ذلک الوقت دون ما قبله ثم إن ذلک الشرط لما کان شرطا للحدوث و کان غنیا فی وجوده عن ذلک الشرط استحال أن یکون عدم الشرط مؤثرا فی عدم ذلک الشی ء ثم لما اتفق [(3)](#content_note_381_3) أن یکون ذلک الشرط مستعدا لأن یکون آله للنفس فی تحصیل کمالاتها و النفس لذاتها مشتاقه إلی الکمال لا جرم حصل لها شوق طبیعی إلی التصرف فی ذلک البدن و التدبیر فیه علی الوجه الأصلح و مثل ذلک لا یمکن أن یکون عدمه عله لعدم الحادث هذا صوره ما قرره المتأخرون کالشیخ الرئیس و من فی طبقته.

##### أقول و فیه مساهلات و مواضع أنظار

أما فی الاستدلال فنقول إن القول بأن

1- فهاهنا لا یتصور الوضع من وجهین أحدهما أن المعدوم لا یتصور الوضع بالنسبه إلیه و ثانیهما أن المجرد لا وضع له و إن کان موجودا، س ره

2- حاصله أن الشرط إنما هو شرط الإضافه من الفیاض المطلق لئلا یلزم التخصیص بلا مخصص و أیضا الحدوث لیس الوجود المحمولی للشی ء بل بعدیه الوجود للعدم کأنه الحد المشترک بینهما سلمنا أنه الوجود لکنه الوجود العارض لوجود الشی ء و أیضا الشرط شرط لمتاه لا لأصل الوجود، س ره

3- یعنی هذا الشرط و هو البدن کما هو شرط حدوث النفس کذلک محل تصرفها- بخلاف مثل حرکه الفلک فإنها شرط و لیس محل تصرفها فقد أشار إلی بیان آخر فی الجواب بأن البدن شرط الاستکمال، س ره

ص: 382

الصحابه بین النفس و البدن مجرد معیه اتفاقیه لیس بینهما علاقه ذاتیه قول باطل و معتقد سخیف کیف و هم قد صرحوا بأن النفس صوره کمالیه للبدن و قد عرفوه بأنها کمال أول لجسم طبیعی آلی ذی حیاه و حکموا بحصول نوع طبیعی له حد نوعی من جنس و فصل ذاتیین کالإنسان و الفلک و غیره و مثل ذلک الترکیب یمتنع أن یکون یحصل من أمرین لیس بینهما علاقه العلیه و المعلولیه.

فالحق أن بینهما علاقه لزومیه لا کمعیه المتضایفین و لا کمعیه معلولی عله واحده فی الوجود لا یکون بینهما ربط و تعلق بل کمعیه شیئین متلازمین بوجه کالماده و الصوره و التلازم الذی بینهما کما علمت فی مبحث التلازم بین الهیولی الأولی و الصوره الجرمیه فلکل منها حاجه إلی الآخر علی وجه غیر دائر دورا مستحیلا فالبدن محتاج فی تحققه إلی النفس لا بخصوصها بل إلی مطلقها [(1)](#content_note_382_1) و النفس مفتقره إلی البدن لا من حیث حقیقتها المطلقه العقلیه بل من حیث وجود تعینها الشخصیه و حدوث هویتها النفسیه.

إذا تقرر هذا فنقول قولهم فإن کان المتقدم فی الوجود هو النفس فذلک التقدم إما زمانی أو ذاتی.

قلنا إن تقدمها علی البدن ذاتی.

قولهم لو کان کذلک لامتنع عدمه إلا بعدمها.

قلنا الأمر هکذا فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس- و لا وجوده مع عدمها و الذی یبقی بعد النفس و ما یجری مجراها فی نوعها علی الإطلاق- لیس ببدن أصلا بل جسم من نوع آخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس- و النفس شریکه عله البدن.

فلیس لأحد أن یقول لو کانت النفس عله للبدن لم تکن فی فعلها مفتقره إلی البدن

1- أی حقیقتها العقلیه بقرینه المقابله أو المراد الإطلاق بحسب مراتبها فی استکمالاتها الجوهریه و فی أسنانها الزمانیه فإن فیها أصلا محفوظا لا یقدح تبدلها فی بقائه و علی أی التقدیرین لیس المراد المطلق بمعنی الفرد المنتشر من النفوس الکثیره- أو المفهوم الکلی الصادق علیها بما هو مفهوم کما فی صوره ما بالنسبه إلی الهیولی الأولی أیضا، س ره

ص: 383

لأن [(1)](#content_note_383_1) توسیط الماده بوضعها فی تأثیر الفاعل فی تلک الماده غیر معقول فإذا لم تکن النفس فی فعلها و لا فی ذاتها مفتقره إلی الماده لم تکن نفسا بل عقلا.

لأنا نقول النفس و کل صوره سواء کانت مادیه الوجود أو مادیه الفعل فإنما یؤثر فی نفس تلک الماده و حالاتها لا علی وجه الاستقلال أو بخصوصها بل علی وجه الشرکه مع الأمر المفارق بحسب طبیعتها المطلقه فالنفس بما هی طبیعه نفسانیه مطلقه مع انحفاظ وحدتها المتبدله بواحد عقلی ثابت عله مقیمه للبدن و هی بحسب کل خصوصیه لها مفتقره إلی البدن افتقار الصوره فی أحوالها المشخصه إلی الماده القابله.

و قولهم و الثانی أی کون البدن عله للنفس باطل لأن العلل أربع إلخ.

قلنا نختار أن البدن عله مادیه للنفس بما هی لها وجود نفسانی و قد سبق أن نفسیه النفس أی کونها بحیث تتصرف فی البدن و تستکمل أمر ذاتی لها و وجود حقیقی لها و لیست النفسیه لهذا الوجود کالعوارض التی تلحق الشی ء بعد تمام ذاتها و هویتها- بل کونها نفسا ککون الصوره صوره و الماده ماده من حیث إن المسمی و المفهوم الإضافی- موجود بوجود واحد و ککون الواجب صانع العالم و کما أن عالمیه الباری بالأشیاء- و قدرته علی الکل لیست بأمر زائد علی ذاته فکذا نفسیه النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبیری لیست بأمر زائد فی الوجود علی وجود النفس بل زیادتها بحسب المفهوم و الماهیه.

فقولهم فی نفی کون البدن عله مادیه إن النفس مجرده و المجرد مستغن عن الماده- فنقول المجرد و هو الذی یکون عقلا بالفعل لا تعلق له بالأجسام أصلا و لیست النفس کذلک فالدلیل المذکور إن أقیم علی أن الذات العقلیه التی وجودها وجود عقلی لذاتها و لا تعلق لها بالأجسام لا یفسد بفساد البدن فذلک بین واضح و لکن کون الشی ء عقلا مفارقا ینافی کونه نفسا مدبرا للبدن الجزئی المعین علی وجه ینفعل و یستکمل به ضربا من الانفعال و الاستکمال و قد علمت أن لیس بین النفس و البدن مجرد معیه

1- و الحال أن تأثیر القوی الجسمانیه بمشارکه الوضع لا یتصور لها بالنسبه إلی مواد أنفسها أسند الإشراقیون هذه الآثار إلی الصور النوعیه المفارقه أعنی أصحاب الأصنام- و قد مر فی مبحث المثل من الأمور العامه إسناد الشیخ الإشراقی التغذیه و التنمیه و التصویر- فی النبات إلی صاحب صنمه، س ره

ص: 384

کالحجر الموضوع بجنب الإنسان بل هی صوره کمالیه للبدن و نفس له و یترکب منهما نوع طبیعی و مثل هذا الأمر کیف یکون مفارقا عن الأجسام و المفارق لیس وجوده هذا الوجود التعلقی و لیس کون البدن آله لها ککون المنحت و المنشار آله للنجار- حتی یستعملها تاره و یترکها أخری و الذات المستعمله هی کما هی من قبل و من بعد و لا کونها فی البدن ککون الربان فی السفینه و صاحب الدار فی الدار تدخل فیها و تخرج عنها و السفینه بحالها و الدار بحالها فالدلیل المذکور لم یدل علی بقاء النفس ما دام وجودها النفسانی بعد البدن نعم قد دل علی أن الجوهر المفارق العقلی- غیر فاسد بفساد البدن.

بقی النظر فی أن النفوس بعضها أو کلها هل یستحیل وجودها إلی وجود جوهر- لا تعلق له بالجسم و لا حاجه إلی استعماله و الاستکمال به و بقی الکلام فی کیفیه هذا التحول و الانقلاب الجوهری و طرو حاله بها یصیر الجوهر المتعلق الوجود بالماده جوهرا مفارقا عنها و ستعلم کیفیه هذا عن قریب.

و أما الذی ذکروه من أن الفاعل إذا کان منزها عن التغیر کان صدور الفعل عنه فی وقت دون ما قبله موقوفا علی شرط و شرط الحدوث لأمر غنی فی وجوده عن ذلک الشرط استحال أن یکون عدمه مستلزما لعدم ذلک الفعل أو مؤثرا فیه کلام لا فائده فیه فإن حدوث [(1)](#content_note_384_1) الشی ء لیس إلا وجوده الخاص به و لیس حدوث الوجود صفه زائده علی الوجود عارضه له حتی یکون شرطها غیر شرط الوجود بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد فإذا عدم [(2)](#content_note_384_2) الشرط عدم المشروط.

و أیضا لا معنی لکون أمر مادی استعدادا أو شرطا لوجود جوهر مفارق الذات

1- لیس کذلک فإن الحدوث هو الحد المشترک بین الوجود و العدم و لیس وجودا و لا عدما و قد مر فی الأمور العامه فی دفع شبهه من نفی التأثیر و التأثر فی حال الحدوث لا فی حال الوجود و لا فی حال العدم و قوله و لیس صفه زائده ممنوع کیف و سنخ الوجود معری عن الحدوث فشرطها لیس شرطه أ لا تری أن عله الأربعه لیست عله الزوجیه مع أنها لا تنفک عن لازمها، س ره

2- ممنوع إذ عله الحدوث قد تکون غیر عله البقاء کما فی عله حدوث البناء و عله بقائه فهاهنا شرط حدوث النفس البدن و عله بقائها العقل الفعال، س ره

ص: 385

غنی الوجود عن المواد و أحوالها کما هو عندهم و بالجمله استعداد [(1)](#content_note_385_1) الماده لا یکون إلا لما یکون حالا من أحوالها و لا معنی لکون الشی ء مستعدا لأمر مباین الذات عنه- فکن مترقبا لما یتلی علیک إن شاء الله تعالی

#### فصل (5) فی أن الفساد علی النفس محال

##### اشاره

فصل (5) فی أن [(2)](#content_note_385_2) الفساد علی النفس محال

##### ذکروا فی بیانه حجتین

###### إحداهما أن النفس ممکنه الوجود و کل ممکن فله سبب فی وجوده

فللنفس سبب و السبب ما دام یبقی موجودا مع جمیع الجهات التی باعتبارها

1- خلاصه الإشکال من وجهین- أحدهما أنه کیف یکون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص و وقت خاص- مع تساوی نسبته إلی کل الأوقات و تجرده عن کل المواد. و ثانیهما أن المستعد له لا بد أن یکون حالا من أحوال المستعد متصلا به و المستعد مستکملا بذلک المستعد له و المفارق مباین الذات عن المواد و الأجسام فکیف یکون حالا لها و بالحقیقه هذا هو الإشکال الذی سینقله عن أفضل المتأخرین المحقق الطوسی قدس سره فی المیعاد المشرقی و لهذا قال فکن مترقبا و أقول هذا کلام حق و إشکال صعب لکن بعضه مشترک الورود علیهم و علیه قدس سره کما سیشیر إلیه فی موضعین من أن الوجود التجردی الروحانی فی البقاء کیف حدث و ما هو جوابه من أن الحادث وجود الرابط بینهما فهو جوابهم و لکن أین الثریا من الثری إذ یلزم علیهم قدم النفس ذاتا- إذ الحادث إضافه مقولیه لها لا ذاتها و علی طریقته قدس سره من أنها جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء و أنها فی أول الأمر کالطبائع السیاله و أن الإضافه وجودیه إشراقیه- حادثه ذاتا فی أول الأمر و إن انسلخت فی آخر الأمر عن الزمان و لا یصدق علی وجودها المضی و الحال و الاستقبال بل جمیع الأزمنه و الزمانیات بالنسبه إلیها تصیر کالآن و الأمکنه و المکانیات کالنقطه و کیف لا و هذا هکذا بالنسبه إلی مدرکاتها الکلیه فضلا عن ذاتها المجرده و أیضا علی طریقته هی ذات أطوار و شئون ذاتیه و علی طریقتهم لیس لها إلا مقام واحد هو مقام التجرد و أما أنه ما حامل استعداد وجودها التجردی البقائی- فسیحققه عن قریب، س ره

2- ما مضی کان محالیه الفساد علیها بفساد البدن و هاهنا محالیه الفساد علیها مطلقا، س ره

ص: 386

کان سببا استحال انعدام المسبب کما سبق ذکره فی مباحث العله و المعلول فالنفس لو انعدمت لکان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شی ء من أجزاء سببها التام و الأسباب أربعه- و یستحیل انعدامها لانعدام سببها الفاعلی لأن السبب الفاعلی لها کما سنبین جوهر عقلی مفارق الذات من جمیع الوجوه عن الماده فیمتنع عدمه لأن الکلام فیه کالکلام فی النفس و محال أن یکون انعدامها لانعدام السبب المادی لأنا قد بینا أن النفس لیست مادیه بل مجرده و محال أن یکون لعدم السبب الصوری لأن صوره النفس بعینها ذاتها- و لأن الکلام فی عدم ذلک السبب الصوری کالکلام فی عدم النفس فإن کان لعدم صوره أخری لزم التسلسل و محال أن یکون لعدم السبب التمامی لهذا الوجه أیضا فیمتنع عدم النفس مطلقا و أما الصور و الأعراض التی یصح علیها ذلک العدم فذلک لصحه [(1)](#content_note_386_1)

1- حتی الفاعلیه و هاهنا إشکال ظاهر الورود 386 و قد نقله السید المحقق الداماد- عن المحقق الطوسی قدس سرهما فی القبسات و قد وصفه السید قدس سره بأنه من مستصعبات العقد التعضیلیه و هو أنه إذا عدم شی ء فی العالم لزم منه عدم الواجب تعالی عن ذلک لأن عدم ذلک الشی ء إما لعدم شرطه أو شرط علته أو لعدم جزء علته و الکلام فی عدمه کالکلام فیه حتی ینتهی إلی الواجب تعالی لأن الموجودات بأسرها ینتهی فی سلسله الحاجه إلی الواجب تعالی و الجواب أن عدم الحادث ینتهی إلی عدم مرتبه و قطعه من حقیقه متجدده بالذات کالطبیعه الجوهریه السیاله الوجود عند المصنف و کالحرکه الوضعیه الفلکیه عند القوم و تلک الحقیقه کل حد منها ضروری العدم عند وجود حد آخر بلا حاجه إلی عله أخری کضروره عدم یوم الجمعه فی یوم الخمیس و یوم السبت فإذا انتهی عدم الحادث إلی عدم تلک المرتبه من تلک الحقیقه السیاله الوجود یقال عدمها ذاتی و الذاتی لا یعلل فلا ینتهی إلی عدم الواجب تعالی فالجاعل جعل نفس ذاتها جعلا بسیطا- لا أنه جعلها متقضیه متجدده و السید قدس سره أشار أولا إلی ما ذکرناه و ثانیا إلی تحقیق آخر بقوله 386 فإذن یجب علینا أن نقطع ورید الشبهه و نجب عرق الإعضال فنقول- ما حققناه لک أن الحدوث و الزوال فی عالم امتداد الزمان لا یتصحح إلا بالانتهاء إلی طبیعه متجدده متصرمه یکون طباع جوهرها ثبات اتصال التجدد و التصرم و سیلان استمرار الحدوث و البطلان من غیر استناد فی الانقضاء و التصرم إلی عله خارجه عن ذاتها یضمن للمتأمل المخرج عن هذه المضایق و لکنا نستأنف الآن بیانا طارفا من سبیل آخر فاعلمن أنه إنما یعتاص الأمر هنالک علی من بتوهماته الفاسده یحسب أن العدم الطاری علی الشی ء الکائن الفاسد فی الزمان حادث متجدد فی متن الواقع و طرو العدم عباره عن تجدد البطلان بعد التقرر و أن انعدام الشی ء الزمانی إنما هو بارتفاع وجوده الحاصل فی زمن حصوله- من تلقاء الجاعل الموجب عن وعاء التحقق عن زمان الحصول و أن العدم فعل الفاعل- و الفاعل فاعل البطلان و أن عدم حصول الشی ء فی زمان ما غیر متحقق الصدق إلا فی ذلک الزمان و مع تحققه لا قبله و أن انتفاء المانع متقدم علی وجود المعلول بالذات- تقدما بالطبع لکونه من أجزاء علته التامه و شی ء من تلک الأوهام لیس له فی عالم العقل من نصیب و لا فی إقلیم الحکمه من خلاق و أن فی المتکلفین و المتفلسفین أقواما و عشائر تلک أمانیهم و من هو علی بصیره فی أمره یعلم أن ما یحدث و یتجدد و یعقل فیه الفعل- و القبول یکون لا محاله شیئا ما یعبر عنه باللیسیه و الانتفاء بل هو سلب محض و لیس صرف لا یخبر إلا عن لفظه و لا یروم بمفهومه إلا أنه لیس فی الحصول أمر ما أصلا و إنما طرو العدم علی الکائن الزمانی هو سلب وجوده فی الزمان العاقب سلبا صرفا ثم قال أ فلیس من المنصرح أن ارتفاعه عن زمانه فی قوه اجتماع النقیضین و عن الزمان البعد غیر معقول إذ لم یکن متحققا قط فإذن قد استوی و استبان أن الزوال حقیقه انقطاع اتصال الفیضان لعدم الإفاضه الإبقائیه المعبر عنها فی القرآن الحکیم و التنزیل الکریم تاره بالحفظ وَ لا یَؤُدُهُ حِفْظُهُما و تاره بالإمساک و یُمْسِکُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولا و أنه لا عدم إلا و هو أزلی- و أن طرو العدم علی الحادث الزمانی إنما معناه المحصل تخصیص وجوده بزمان ما محدود- فی جهه النهایه بحد بعینه کما هو محدود فی جهه البدایه کذلک و ذلک الوجود المحدود بحدی الطرفین غیر مرتفع لا عن الدهر و لا عن ذلک الزمان المحدود فی الجهتین ثم قال فإذن قد بزغ أن العدم اللاحق بالکائن الفاسد أزلی لیس یصح استناده إلی عدم تحقق العله التامه لحصول الوجود فی الزمان العاقب من بدو الأمر فی الآزال و الآباد رأسا کما أن العدم السابق قبل حصول الوجود الحادث فی الزمان الأول أیضا کذلک لا أنه متجدد مستند إلی انتفاء جزء ما من أجزاء العله التامه للوجود الحاصل فی زمان الکون فإن العله التامه لذلک الوجود و لأی وجود قد دخل فی التحقق غیر منتفیه أبدا و إنما الصحیح أن العله التامه لتقرر ما مفروض و وجود ما مقدر غیر داخله فی التحقق من بدو الأمر أزلا و أبدا و العدمیات الأزلیه سابقه کانت أو لاحقه من حاشیتی الوجود الکائن فی زمان بعلیه متسلسله فی العلیه و المعلولیه علی الجهه اللایقفیه بما هی متمثله فی لحاظ العقل متمایزه بحسب الإضافه إلی الملکات لا إلی نهایه أخیره یقف الأمر عندها فلیستیقن انتهت کلماته النوریه و إنما نقلناها بطولها مع کونه خروجا عن طور هذه الحاشیه لاشتمالها علی تحقیقات شریفه نافعه فی هذا المقام و فی مقامات آخر فلیدرک بعد غوره و لیذعن حسن طوره، س ره

ص: 387

العدم علی أحد أسبابها حتی الفاعلیه لکون فاعلها القریب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمزجه مختلفه یفید استعدادات مختلفه و قد سبق أن الأمر هاهنا لیس کذلک.

ص: 388

###### و ثانیتهما أن کل متجدد فإنه قبل تجدده ممکن الوجود

و ثانیتهما [(1)](#content_note_388_1) أن کل متجدد فإنه قبل تجدده ممکن الوجود

المتجدد و إلا لکان ممتنعا و الممتنع غیر موجود فإذن المتجدد غیر المتجدد هذا خلف و نعنی بهذا الإمکان الاستعداد التام علی ما عرفت و ذلک الاستعداد التام یستدعی محلا لأن الذی یوجد فیه إمکان وجود الشی ء هو الذی حصلت فیه قوه وجود ذلک الشی ء أی استعداده القریب.

إذا ثبت ذلک فنقول النفس لو صح علیها العدم لوجب أن یکون هناک شی ء- یوجد فیه إمکان ذلک الفساد و ذلک الشی ء لیس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقی ذاتها مع الفساد و الذی فیه إمکان الفساد یجب أن یبقی مع الفساد فإذن ذلک الشی ء ماده النفس فیکون للنفس ماده فننقل الکلام إلی تلک الماده فإن صح علیها الفساد احتاجت إلی ماده أخری و لزم التسلسل و هو محال و إذا انقطع التسلسل فذلک السنخ الباقی مما لا یجوز علیه الفساد و العدم و هو جزء النفس و لا یکون جزؤها الباقی ذات وضع و إلا لکانت النفس منافیه لمقارنه الصور العقلیه و لکانت ذات وضع و حیز و هو محال کما بین و إذا کان ذلک الشی ء الذی ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع و الحیز قابله للصور العقلیه کان ذلک الجزء هو النفس بعینها إذ لا نعنی بالنفس إلا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلیه فالنفس لا یصح علیها العدم.

فإن قیل أ لیست لها ماده توجد فیها قوه حدوثها فلم لا یجوز أن یحصل فی تلک الماده قوه فسادها.

فنقول الفرق ثابت لأن الذی فیه قوه الحدوث هو البدن و ذلک مما یصح أن یبقی مع الحدوث أما الذی یوجد فیه قوه الفساد لو کان هو البدن لکان البدن باقیا مع فساد النفس و بالاتفاق البدن لا یبقی مع عدم النفس فظهر الفرق بین البابین هذا ما فی مسفورات القوم و الحجتان إنما تنهضان دلیلا علی امتناع الفساد علی جوهر بسیط- مباین الوجود عن الماده و لواحقها لا علی امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطی

1- حاصله أن الفساد أمر متجدد و کل متجدد کونا کان أو فسادا مسبوق بحامل استعداد- و حامل استعداد فساد النفس إما هی و هو ظاهر البطلان و إما ماده لها و لا ماده لها و علی تقدیر جوازها یلزم الخلف إذ الماده هی الجزء المقوم و إذا لم یکن لها وضع و حیز و نحوهما- کانت هی النفس الباقیه، س ره

ص: 389

التعلقی و مثل ذلک الوجود کما یمتنع فساده بفساد البدن کذلک یمتنع عدمه السابق علیه و حدوثه بحدوث البدن بل لا تجدد له أصلا فإن کل ما هو کائن فاسد و کل ما لا فساد له لا کون له و بالجمله الموجود بوجود واحد بالعدد یمتنع أن یکون حادثا و مفارقا عن الماده إلا بأن تقع له الحرکه الجوهریه الاشتدادیه و صیرورته مجردا بعد ما کان متعلقا.

بقی الإشکال [(1)](#content_note_389_1) فی أن وجوده التجردی کیف حدث و المجرد لا تعلق له بماده و لا له استعداد وجود.

و الجواب عنه کما سیجی ء حسب ما وعدناه لک و أنموذج ذلک الجواب أن صیروره النفس مجرده لیست عباره عن حدوث وجود أمر مجرد لها بل عباره عن قطع وجودها التعلقی و رجوعها إلی مبدئها الأصلی فبالحقیقه حدوث الأمر المجرد لشی ء- عباره عن حدوث رابطه بینهما کما قیل فی حدوث [(2)](#content_note_389_2) الحافظه للنفس و هی خزانه معقولاتها- و أما الذی ذکر هاهنا من بیان الفرق بین حامل قوه الحدوث و حامل قوه الفساد و أن البدن فیه قوه حدوث النفس لأنه یبقی معها و لیس فیه قوه الفساد إذ لا یبقی معها.

ففیه مغالطه مبناها اشتراک لفظ القبول و إطلاقه تاره بمعنی القوه الاستعدادیه [(3)](#content_note_389_3) و تاره بمعنی الانفعال و الاتصاف أو عدم الفرق بین ما بالذات و ما بالعرض فإن حامل قوه الحدوث للنفس لیس هو البدن الحی بل شی ء آخر کالنطفه و ما یجری مجراها- و هو غیر باق عند حدوث الصوره النفسانیه و البدن الباقی مع النفس هو قابل النفس بمعنی

1- أی فی البقاء لا فی الحدوث کما هو مذهب المصنف قدس سره هذا ما أشرنا إلیه سابقا من أنه مشترک الورود، س ره

2- فإن ذات العقل الفعال لیس له حدوث فی زمان و لا له وجود استعدادی إلا أنه بما هو حافظه و خزانه للنفس حادث، س ره

3- و القابل بهذا المعنی لا یجامع المقبول و إلا لزم اجتماع القوه و الفعلیه بخلاف القابل بمعنی المنفعل و المستکمل فإنه یجامع المقبول و إلا لم یکن منفعلا و لا مستکملا- و البدن قابل لوجود النفس و حدوثها بالمعنی الثانی و لیس بقابل له بالمعنی الأول فإن حامل قوه الحدوث للنفس لیس هو البدن الحی إلخ، ل ره

ص: 390

المستکمل بها الاستکمال الجزء المادی بالجزء الصوری من المرکب و یجوز أن یکون هو بعینه قابل قوه الفساد لها و الذی یقبل الفساد شی ء آخر هو باق مع الفساد ففی قابل کل [(1)](#content_note_390_1) من الطرفین أی الکون و الفساد اعتباران متغایران اعتبار ما منه الشی ء و اعتبار ما فیه الشی ء و إهمال الفرق بینهما مغلط فکن متیقظا فاستمع ما سیقرع سمعک یوم یناد المناد من مکان قریب

#### فصل (6) فی ذکر میعاد مشرقی

اعلم أن المحقق الفاضل أفضل المتأخرین نصیر الدین محمد الطوسی ره قد بعث رساله إلی بعض معاصریه من العلماء هو العالم النحریر شمس الدین الخسرو شاهی و سأل عنه بعض المسائل المعضله طالبا للکشف عن وجوه إعضالها و حل عقد إشکالها فلم یأت ذلک المعاصر بجواب و کانت مسأله بقاء النفس بعد البدن إحدی تلک المسائل غیر المجابه و قد قررها بقوله ما بال القائلین بأن ما لا حامل لإمکان وجوده و عدمه فإنه لا یمکن أن یوجد بعد العدم أو یعدم بعد الوجود حکموا بحدوث النفس الإنسانیه و امتنعوا عن تجویز فنائها- فإن جعلوا حامل إمکان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل إمکان عدمها أیضا و إن جعلوها لأجل تجردها عما یحل فیه عادم حامل لإمکان العدم کیلا یجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلک بعینه عادم حامل لإمکان الوجود فیمتنع وجودها بعد العدم فی الأصل- و کیف [(2)](#content_note_390_2) ساغ لهم أن جعلوا جسما مادیا حاملا لإمکان وجود جوهر مفارق مباین

1- کما أن الماده تطلق علی حامل قوه الشی ء و یجامع الفقدان و تطلق علی حامل الصوره و تجامع الوجدان کذلک قابل کون الشی ء قد یجامع الاستعداد و الفقدان و قد یجامع الفعلیه و الوجدان و یمانع القوه و الاستعداد و هکذا قابل الفساد و هذان مراده باعتباری ما منه و ما فیه و أما الاعتبار أن لما بالذات و ما بالعرض فهما أن البدن قابل بالذات للنفس و حامل قوه النفس باعتبار اشتماله علی أجزاء المنی المنخلق منها الأعضاء الأصلیه فهو حامل القوه بالعرض و هکذا فی حامل قوه الفساد و قابل الفساد المجامع للوجدان، س ره

2- أی نغمض أولا عن صحته و سقمه و نقول إن ساغ کون الجسم حاملا لکون النفس- فلیسغ کونه حاملا لفسادها ثم ننقده و نقول کیف ساغ أن یکون الجسم حامل استعداد المجرد و المجرد استعداد و قوه له ثم کیف یکون الشی ء مستعدا لأمر مباین کما مر، س ره

ص: 391

الذات إیاه فإن جعلوها من حیث کونها مبدأ لصوره نوعیه لذلک الجسم ذات حامل- لإمکان الوجود فهلا جعلوها من تلک الحیثیه بعینها ذات حامل لإمکان العدم و بالجمله ما الفرق بین الأمرین فی تساوی النسبتین هذا ما ذکره بعبارته المنقحه الواضحه الداله علی أن ما أجیب عن هذا الإشکال فی الکتب حتی فی شرحه للإشارات غیر مشبع و لا تام عنده.

و نحن قد أجبنا [(1)](#content_note_391_1) عن هذا السؤال فی سالف الزمان بأن البدن الإنسانی- استدعی باستعداده الخاص من واهب الصور علی القوابل صوره مدبره متصرفه فیه تصرفا یحفظ به شخصه و نوعه فوجب صدورها عن الواهب الفیاض لکن وجود صوره یکون مصدرا للتدابیر البشریه و الأفاعیل الإنسیه الحافظه لهذا المزاج الاعتدالی لا یمکن إلا بقوه [(2)](#content_note_391_2) روحانیه ذات إدراک و عقل و فکر و تمیز فلا محاله تفیض من المبدإ الفیاض

1- أی وافقنا القوم و ارتضینا سابقا جوابهم سیما مع بذلنا الجهد فی تنقیحه کما أشار إلیه و لکن فی مباحث الماهیه قریبا بمبحث تحقیق المثل عبر عنه بما یقال، س ره

2- لیس المراد أن البدن استدعی صوره متصرفه مقارنه و کان هذا الاستدعاء فی الواقع غلطا و خطاء فإن التصرف فی البدن الإنسانی إنما یکون بقوه روحانیه حتی یقال لا غلط فی الطبیعیات و لا خطاء فی استعدادات المواد حیث لا رویه و لا أن الواهب رأی أن اللائق بحاله القوه الروحانیه الممیزه المفکره فأعطی ما هو مقتضی لسان حاله حتی یقال- کان البدن حینئذ حامل استعداد القوه المجرده فالإشکال بحاله و لا المراد أن البدن- استدعی القوه المتصرفه المقارنه و أصاب و أعطاها الواهب إیاه إلا أنه زاد علی ما استدعاه- بمحض الجود بإعطاء حقیقه مفارقه أیضا تلک المقارنه رقیقتها و ظلها أو مبدإ مفارق تلک القوه المقارنه خادمه حتی یقال هذا خلاف مقتضی العدل إذ لو لم یشترط الاستعداد لوهب الفیاض النفس الناطقه للنمله بمحض الجود بل المراد کما سیشیر إلیه أن ماده البدن استدعت و استعدت للقوه الروحانیه أیضا و لکن بالعرض و مقتضی العدل أن الهبات علی حسب الاستعدادات و لو بالعرض. إن قلت إن لم تکن لتلک الحقیقه المفارقه حامل إمکان وجود کانت داخله تحت القاعده القائله بأن ما لا حامل لإمکان وجوده لا یوجد بعد العدم فلم یکن حادثه و إن کانت مادیه و لا یمکن أن یقال لها حامل إمکان الوجود بالعرض إذ یقال کذلک لها حامل إمکان الفساد بالعرض. قلت نلتزم ذلک کما یرشد إلیه ما یأتی من قوله و هی من حیث الفعل مسبوقه باستعداد البدن إلی قوله هذا ما سنح و لکن إیاک و أن تفهم من قوله بالعرض الکذب و الاعتباری المحض و أیضا إیاک و أن تفهم من قبیل حرکه جالس السفینه بالعرض بل هذا من قبیل وجود الکلی الطبیعی بالعرض لتحقق الوجود الخاص و وجود الجنس بالعرض لوجود الفصل فی البسائط، س ره

ص: 392

الذی لا بخل و لا منع فیه جوهر النفس و حقیقتها فإذن وجود البدن بإمکانه الاستعدادی- ما یستدعی إلا صوره مقارنه له متصرفه فیه بما هی صوره مقارنه و لکن جود المبدإ الفیاض- اقتضی صوره متصرفه ذات حقیقه مفارقه أو ذات مبدإ مفارق و کما أن الشی ء الواحد- یجوز أن یکون جوهرا من جهه و عرضا من جهه أخری کالصوره الجوهریه الحاصله فی الذهن لما تقرر عندهم أنها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهیه و عرض مفتقر إلیه بحسب هذا الوجود الذهنی العلمی بل کیف نفسانی عندهم و کذا یجوز أن یکون شی ء واحد مجعولا من جهه غیر مجعول من جهه أخری کالوجود و الماهیه لشی ء واحد فکذلک یجوز أن یکون شی ء واحد کالنفس الإنسانیه مجردا من حیث کونه ذاتا عقلیه أو له ذات عقلیه مادیا من حیث کونه متصرفا فی البدن أو له قوه متصرفه فی البدن فإذا کانت النفس مجرده من حیث الذات و مادیه من حیث الفعل فهی من حیث الفعل مسبوقه باستعداد البدن حادثه بحدوثه زائله بزواله و أما من حیث حقیقتها الأصلیه أو مبدإ حقیقتها فغیر مسبوقه باستعداد البدن إلا بالعرض و لا فاسده بفساده و لا یلحقها شی ء من نقائص المادیات إلا بالعرض فتدبر.

هذا ما سنح لنا فی سالف الزمان علی طریقه أهل النظر مع فضل تنقیح و أما الذی نراه الآن أن نذکر فی دفع هذا السؤال و حل الإعضال فهو أن للنفس الإنسانیه مقامات و نشآت ذاتیه بعضها من عالم الأمر و التدبیر قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی و بعضها من عالم الخلق و التصویر مِنْها خَلَقْناکُمْ وَ فِیها نُعِیدُکُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُکُمْ [(1)](#content_note_392_1) فالحدوث

1- الإنشاء من الأرض فی الآخره باعتبار أن البدن الأخروی الذی له الصوره الحسناء أو الشوهاء و صوره الأعمال من الحور و القصور و الزمهریر و الحرور و غیر ذلک- إنما حصلت کلها فی هذا البدن الدنیوی و هذه النفس من حرکاتها و ملکاتها فأنشأها و إن کان من الأعمال و الملکات کما هو مقتضی تجسم الأعمال المبرهن علیه و الوارد فی المله البیضاء إلا أنها بواسطه البدن الترابی الدنیوی و أیضا إنشاء هذا البدن الدنیوی من الأرض بعینه إنشاء البدن البرزخی و الأخروی لأنهما شدیدا هذا و کمالهما و التفاوت بینها کالتفاوت بین صوره فی لوح أو موضوع و بین هذه الصوره إذ أغنت عنه و شیئیه الشی ء بصورته و أیضا هذیه الثلاث و هویتها بهویه النفس و سیجی ء تحقیقه فی المعاد، س ره

ص: 393

و التجدد إنما یطرءان لبعض نشآتها فنقول لما کانت للنفس الإنسانیه ترقیات و تحولات من نشأه أولی إلی نشأه أخری کما أشیر إلیه [(1)](#content_note_393_1) بقوله تعالی وَ لَقَدْ خَلَقْناکُمْ ثُمَّ صَوَّرْناکُمْ- ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فإذا ترقت و تحولت و بعثت من عالم الخلق إلی عالم الأمر یصیر وجوده وجودا مفارقا عقلیا لا یحتاج حینئذ إلی البدن و أحواله و استعداده- فزوال استعداد البدن إیاها یضرها ذاتا و بقاء بل تعلقا و تصرفا إذ لیس وجودها [(2)](#content_note_393_2) الحدوثی هو وجودها البقائی لأن ذلک مادی و هذا مفارق عن الماده فلیس حالها عند حدوثها کحالها عند استکمالها و مصیرها إلی المبدإ الفعال فهی بالحقیقه جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء و مثالها کمثال الطفل و حاجته إلی الرحم أولا و استغنائه عنه أخیرا لتبدل الوجود علیه و کمثال الصید و الحاجه فی اصطیاده إلی الشبکه أولا- و الاستغناء فی بقائه عند الصیاد أخیرا ففساد الرحم و الشبکه لا ینافی بقاء المولود و الصید و لا یضره و أیضا حاجه الشی ء إلی أمر ما لا یستلزم حاجه لوازمه الذاتیه إلیه کحاجه الوجود المعلولی إلی جاعل دون ماهیته لأنها غیر مجعوله کما مر مع أنه من لوازم الوجود و ککون وجود المثلث معلولا و عدم کونه ذا الزوایا الثلاث معلولا.

ثم اعلم أن العله المعده عله بالعرض عند التحقیق و لیست علیتها کعلیه العلل الموجبه حتی یقتضی زوالها زوال المعلول و ما ذکروه من قولهم کل ما لا حامل لإمکان

1- بالصور الطبیعیه ثم صورناکم و صورنا أعمالکم بالصور المثالیه ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ أی ادرجوا و انطووا فی وجوده فی مقام الاتحاد بالعقل، س ره

2- هذا مع قوله و أیضا حاجه الشی ء و قوله ثم اعلم أن العله المعده وجوه ثلاثه لبقاء النفس بعد فناء البدن و أجوبه لقول المحقق الطوسی قدس سره فهلا جعلوه حامل إمکان عدمها أیضا، س ره

ص: 394

وجوده أو عدمه فإنه لا یمکن أن یوجد بعد العدم أو یعدم بعد الوجود لا یستلزم [(1)](#content_note_394_1) القول بأن ما لا حامل لإمکان وجوده و عدمه لا یمکن أن یوجد بعد الوجود إذ ربما یکون وجوده السابق من غیر حامل [(2)](#content_note_394_2) کافیا فی رجحان وجوده اللاحق و ذلک إذا کان وجوده اللاحق طورا آخر من الوجود بأن یکون کمالا و تماما لوجوده السابق و من نظر فی مراتب الأکوان الاشتدادیه لموجود کونی کالسواد فی اشتداده و کحراره الفحم فی اشتدادها وجد أن حامل إمکان کل فرد ضعیف و قوته یزول عنه ذلک الإمکان و لا یزول حقیقه ذلک الفرد بل یشتد و إنما یزول نقصه و ضعفه فلا یلزم فی الحرکات الاستکمالیه أن یکون زوال إمکان الشی ء و استعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده و تبدل وجود الشی ء قد یکون إلی عدمه و قد یکون إلی وجود أقوی و أکمل من وجوده المتقدم و من هذا القبیل بطلان استعداد البدن للنفس لا یستدعی إلا زوال وجودها البدنی المفتقر إلی ماده البدن و زوال وجودها الأولی و تبدله لا یلزم أن یکون بطریان العدم علیه بل بطریان الوجود الأقوی لها فالقاعده المذکوره أی کون ما هو حامل لإمکان وجود الشی ء فزواله أو زوال استعداده یستدعی زوال ذلک الوجود بعینه حقه لا شبهه فیه لکن زوال کل وجود خاص بخصوصه لا یلزم إلی عدم مطلق له بل ربما یکون تبدله إلی نحو آخر من الوجود کما فی الاستحالات [(3)](#content_note_394_3).

1- فإن قولهم ما لا حامل إلخ مستلزم لعکس نقیضه و هو ما یوجد بعد العدم أو یعدم بعد الوجود لا حامل لإمکانه و أما ما لا حامل لإمکانه لا یوجد بعد الوجود فلا ملازمه هاهنا- فعلی کون النفس جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء لا ماده حامله فی البقاء و لا إشکال- و مرجح الوجود بعد الوجود و هو البقاء هو الوجود السابق و مثاله الموجود الکونی فهکذا الموجود الإبداعی بحسب البقاء و فی الحقیقه المرجح للاتصال کما مر زمانی و أما المتصل به و المتحول إلیه فهو مجرد عن الأوقات و الاستعدادات، س ره

2- متعلق بوجوده اللاحق فکأنه قال بکون وجوده السابق مع حامل کافیا فی رجحان وجوده اللاحق من غیر حامل و ذلک مثل أن یکون شی ء مرجحا و معدا لسیلان ماء نهر إلی مهبط ثم کان ماء النهر متصلا بماء بحر و یمکن إرجاع الجواب الأول أیضا- إلی هذا فإن هذا تأویل الأول و باطنه و الأول قشر هذا و ظاهره و لکن بشرط أن یحمل الروحانیه فی الأول علی الروحانیه فی البقاء لا فی الحدوث فأحسن التأمل، س ره

3- هذا بعد ما بین أن الوجود المفارقی وجود بعد وجود لا یتوجه فإن الوجود- بعد الوجود هو البقاء لا الحدوث و یمکن أن یقال لما کان الوجود الثانی متحدا مع الوجود الأول فی الهویه لأصل محفوظ فیهما و سنخ باق بینهما کان حادثا بحدوثه و لذلک لا یخرج وجود زید الحادث مع عرضه العریض عن الحدوث فیطلق علیه الحادث و بالجمله هذا تفصیل ما مر من قوله بقی لک الإشکال فی أن وجودها التجردی و جوابه بقوله و أنموذج ذلک الجواب، س ره

ص: 395

فإن قلت ننقل الکلام إلی حدوث ذلک الوجود المفارقی للنفس کیف حدث لها و کل حادث یفتقر إلی ماده و المجرد لا ماده له.

قلت الحادث هاهنا لیس فی الحقیقه إلا اتصال النفس بذلک المفارق و انقلابها إلیه- لا نفس وجود ذلک المفارق و ذلک الاتصال أو الوجود الرابطی أو ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد و حامل هذا [(1)](#content_note_395_1) الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقه بالبدن و حامل فعلیه ذلک الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل و قد مر أن حامل قوه الشی ء غیر حامل وجوده و إن وجب أن لا یکون مباینا صرفا أیضا.

ثم إن الحکماء الإلهیین قد أثبتوا للطبائع حرکه جبلیه إلی غایات ذاتیه کما مر غیر مره و أثبتوا لکل ناقص میلا أو شوقا غریزیا إلی کماله و کل ناقص إذا وصل إلی کماله أو بلغ إلی إنیته اتحد به و صار وجوده وجودا آخر و هذه الحرکه الجبلیه- فی طبیعه هذا النوع الإنسانی إلی جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصیره فإذا بلغت النفس فی استکمالاتها و توجهاتها إلی مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعالا بل ما کانت عقلا منفعلا أی نفسا و خیالا فزالت عن الماده

1- الأولی أن یقال إن الماده البدنیه إنما کانت حامله لإمکان وجود النفس لها و هو وجودها لغیرها و هکذا کل حامل لإمکان وجود صوره أو عرض إنما یحمل إمکان وجوده له ثم لما تجردت النفس بالحرکه الجوهریه عادت موجوده بنفسها تامه لا لغیرها فلم تحتج إلی حامل لوجودها و لا إلی زمان یقارنها إلا بحسب التجوز و ذلک کمقارنه الإدراک العقلی و الخیالی للزمان بواسطه مقارنه الآلات الفاعلیه البدنیه بالعرض و إنما قلنا إن هذا التقریر أولی لأن القول بکون النفس المتعلقه بالماده فی فعلها ماده للنفس المجرده التامه کما ذکره ره لا یخلو عن شوب مناقشه، ط مد

ص: 396

و سلبت [(1)](#content_note_396_1) عنها القوه و الإمکان و صارت باقیه ببقاء الله سبحانه.

و بالجمله تحقیق هذا المبحث و تنقیحه لا یتیسر إلا من عرف کیفیه اتحاد النفس بالعقل الفعال و مصیر الأشیاء فی المبدإ المتعال و ذلک میسر لما خلق له و اعلم أن نشأه الوجود متلاحقه متفاضله و مع تفاوتها متصله بعضها ببعض و نهایه کل مرتبه بدایه مرتبه أخری و آخر درجات هذه النشأه التعلقیه أول درجات النشأه التجردیه و عالم التجرد المحض لیس فیه حدوث و تغیر و سنوح حاله فلا یتغیر ذلک العالم بدخول النفس إلیه کما لا یتغیر بصدورها منه کما علمت فی الفصل السابق فورود النفس إلی ذلک العالم بنحو صدورها منه بلا استحاله و تجدد فعلیک بالتأمل الصادق و التفطن اللائق کی تدرک ما ذکرناه متنورا بیت قلبک بإشراق نور المعرفه علی أرجائه من عالم الإفاضه و الإلهام- و الله یدعو إلی دار السلام

#### فصل (7) فی أن سبب النفس الناطقه أمر مفارق عقلی

قد سبق فیما مضی أن عله النفوس لا یجوز أن یکون هی الجسم بما هو جسم- و إلا لکان کل جسم کذلک و لا أیضا یجوز أن یکون قوه جسمانیه لأن تلک القوه- لا یخلو إما أن یحتاج فی وجوده إلی ذلک الجسم أو لا یحتاج إلیه فی وجوده بل فی [(2)](#content_note_396_2) تأثیره فقط و کلا الشقین ممتنع فتأثیرها فی وجود النفس ممتنع و قد فرضت مؤثره هذا خلف أما بطلان الأول فلوجوه.

أما أولا فلأن الصوره الجسمانیه إذا فعلت فی شی ء کان فعلها لمشارکه القابل- و القابل هو الجسم و الجسم ممتنع أن یکون جزءا من المؤثر کما مضی تحقیق هذا الوجه.

1- أی الاستعدادی و أما الذاتی فهو لازم لماهیته أو المراد استهلاک أحکام الإمکان مطلقا و غلبه أحکام الوجوب لکون العقل من صقع الربوبیه و لهذا باق ببقاء الله تعالی لا بإبقائه، س ره

2- کالنفس المجرده السماویه لا المنطبعه و إنما حملنا علیها إذ الکلام فی النفس الأرضیه المطلقه و لأنه یتعرض لها و یحکی عن الشیخ دفعها، س ره

ص: 397

و أما ثانیا فلأن الصوره الجسمانیه إنما تؤثر بواسطه الوضع و حیثیته لأن [(1)](#content_note_397_1) حیثیه الوضع داخله فی قوام وجوده الجسمی و یمتنع حصول الوضع بالقیاس إلی ما لا وضع له.

و أما ثالثا فلأن العله أتم و أقوی من المعلول و الجسمانی أضعف وجودا من المجرد- لأن وجوده قائم بالماده و وجود المجرد مستغن عنه فإذن المؤثر فی النفس یمتنع أن یکون محتاجا إلی الجسم فی وجوده.

و أما بطلان الثانی و هو أن یکون تلک القوه الموجده للنفس غیر محتاجه إلی الجسم فی وجودها بل فی موجدیتها فلأن الذی یحتاج فی فاعلیته إلی الجسم هو الذی یفعل فعلا یمکن أن یکون ذلک الجسم آله متوسطه بینه و بین معلوله و توسیط الجسم لا یتصور إلا من جهه وضعه و مقداره إذ جسمیه الجسم بالوضع و المقدار فلا محاله یختلف نسبته بالقرب و البعد إلی ما یؤثر فیه و بحسبهما یختلف تأثیره فتأثیره فی شی ء یتوقف علی أن یکون ذلک الشی ء قریبا منه ضربا من القرب إذ لو لم یتوقف علی القرب و لم یتفاوت تأثیره بتفاوت درجات القرب وجب أن یکون تأثیره فی القریب کتأثیره فی البعید- فلا یکون لذلک الجسم دخلا فی التأثیر لأن وجود الجسم و نحو تشخصه إنما یکون بوضع خاص له فإن کان التأثیر فی القریب من ذلک الجسم قبل تأثیره فی البعید عنه- وجب أن یکون ذلک الفعل مما یصح علیه القرب و البعد فلا یکون أمرا مجردا روحانیا فإذن کلما یفعل بمشارکه الجسم و بواسطته فهو ذو وضع و ینعکس انعکاس النقیض إن ما لا یکون ذا وضع امتنع أن یکون بواسطه الجسم و النفس مما لا وضع له- فإذن لا یمکن أن یوجد بواسطه الجسم فإذن فاعل النفس غنی فی ذاته و فاعلیته

1- و ذلک لأن المقدار الذی یعد ماده الجسم للتجزئه الفکیه و یقبل بذاته التجزئه الوهمیه من اللوازم الغیر المتأخره فی الوجود للجسم و بعباره أخری من عوارض الماهیه- لا من عوارض الوجود بالنسبه إلیه فالوضع الذی هو الهیئه المعلوله للنسبتین المشهورتین- داخل فی قوام وجوده لا من عوارضه المتأخره فی الوجود فثبت المطلوب و قوله ما لا وضع له لأنه معدوم بعد و المعدوم لا وضع بالنسبه إلیه و لأنه علی تقدیر وجوده مجرد و المجرد لا وضع بالنسبه إلیه، س ره

ص: 398

عن الماده فالفاعل للنفس الناطقه أمر قدسی مفارق عن الماده و علائقها سواء کان صوره أو نفسا أخری و ذلک الأمر المفارق هو المسمی بالعقل الفعال عند الحکماء- و عند الأوائل و عظماء الفرس سمی روان بخش بلغتهم و وجه التسمیه بالعقل أنه صوره مجرده معقوله لذاته بذاته فإن کل مجرد عن الماده کما مر فی مباحث العقل و المعقول- یجب أن یکون عاقلا لذاته و أن عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لأجل حضور صوره أخری فذاته عقل و عاقل و معقول و إنما سمی بالفعال لوجوه ثلاثه- أحدها أنه موجد أنفسنا و مخرجها من حد العقل بالقوه إلی حد العقل بالفعل- و ثانیها أنه [(1)](#content_note_398_1) بالفعل من جمیع الوجوه لیس فیه شی ء بالقوه و هو کل المعقولات- بل کل الموجودات بوجودها العقلی فأطلقوا علیه فعال مبالغه فی الفعل فعلی هذا کل عقل فعال.

و ثالثها [(2)](#content_note_398_2) أنه الموجد لهذا العالم و مبدأ صورها الفائضه منه علی موادها.

1- بأن یکون فعال بمعنی النسبه إلی الفعل لا مبالغه فاعل کالتمار و اللبان و نحوهما، س ره

2- فیه أن هذا یستقیم علی مذهب المشاءین إذ عندهم فاعل النفوس و مخرجها من القوه إلی الفعل هو العقل الفعال و یعنون به العقل العاشر و هو أیضا فاعل هذا العالم بإذن الله تعالی و قالوا إلیه مفوض کدخدائیه أی تصرف عالم العناصر و أما عند الإشراقیین و المصنف قدس سره ففاعل النفوس الإنسیه مخرجها من القوه إلی الفعل هو رب النوع الإنسانی مبادی صور الأنواع الأخر التی فی هذا العالم أصحاب أنواعها لا صاحب النوع الإنسانی و لا العقل العاشر لأنهم و إن قالوا بالطبقه الطولیه من العقول کما قالوا بالطبقه العرضیه إلا أنهم لم یحددوا الطولیه فی مبلغ معین کعشره و عشرین بل قالوا یبلغ الأنوار القاهره فی مراتب التنزلات و الاصطکاکات إلی نور لا یفیض منه النور کما فی مراتب الأضواء الحسیه من الضوء الأول و الثانی و الثالث إلی أن ینتهی إلی ضوء ضعیف لا یفیض منه ضوء أصلا مع أن أنواع هذا العالم نفسا کانت أو جسما مستنده إلی الطبقه المتکافئه لا إلی الطبقه المترتبه علی أنه قدس سره قال 398 فی مبحث المعاد الروحانی فی کل نوع من أنواع الکائنات لا بد من واسطه مناسبه من الصور المجرده و الجواهر العقلیه و هم الملائکه المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع و عند الأفلاطونیین بالمثل الأفلاطونیه و الصور الإلهیه انتهی و هو کما تری یناقض ما ذکره هنا و یمکن التوفیق بین کلامیه بأن المراد بالعقل الفعال الموجد المخرج للنفوس من القوه صاحب النوع الإنسانی و کونه موجدا لهذا العالم و مبدأ لصورها الفائضه منه علی المواد باعتبار اشتمال صنمه علی جمیع الأصنام- و اشتمال صاحبه علی الجهات الفاعلیه النوریه التی فی جمیع الأرباب فإن نسبه صاحبه إلی تلک الأرباب کنسبه صنمه إلی أصنامها فهو موجد لهذا العالم و صوره و لکن لها بما هی فی صراط الإنسان و بعباره أخری للمأخوذات لا بشرط بالنسبه إلیه لا للمأخوذات بشرط لا و إن کانت الماهیات محفوظه و الوجودات ما به الامتیاز فیها عین ما به الاشتراک- و الکل مخلوقه من فضاله طینته بل کأنها المراء له، س ره

ص: 399

و أما بیان أن ذلک الأمر لیس هو إله العالم واجب الوجود فهو لأنه آخر المفارقات العقلیه الذی فیه شوب کثره و الباری واحد حق فی غایه العظمه و الجلال- و النفوس کثیره.

فإن قلت لم لا یجوز أن یکون بعض النفوس عله لبعض کنفس الوالد فی نفس المولود- قلنا قد مر فیما سبق أن تأثیر النفس فی شی ء بمشارکه الوضع فلا تأثیر لها فیما لا وضع له بالقیاس إلیها و هذا أولی مما ذکره الشیخ فی کتاب المباحثات من أن النفوس متحده بالنوع فلو جعلنا النفس عله لوجود نفس فلا یخلو إما أن تکون واحده- أو أکثر من واحده فإن کانت واحده فإما أن تکون معینه أو غیر معینه و الأول محال لأنه لیس أحد المتفقین فی النوع أولی بأن یکون عله للآخر دون العکس و الثانی أیضا محال لأن المعلول المعین یستدعی عله معینه و أما إن کانت کثیره فهو باطل أیضا لأنه لیس عدد أولی من عدد فکان یجب أن یکون المؤثر فی النفس الواحد جمیع النفوس المفارقه و ذلک محال لأن الأقل من المجموع الحاصل فی زماننا مستقل بالتأثیر لأن المجموع الذی قبل زماننا أقل من هذا المجموع و کان کافیا و بعض آحاد المجموع إذا کان کافیا- لم یکن ذلک المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتین المستقلتین علی معلول واحد فإذن لا یمکن تعلیل النفس بمجموع السابقه و لا ببعض آحادها دون بعض- فإذن یمتنع استناد وجود النفس إلی شی ء من ذلک و هو المطلوب لأن هذه الحجه مبتنیه علی اتحاد النفوس فی الماهیه و هی عندنا کما سیجی ء من أحوالها متخالفه الأنواع- بسبب رسوخ ملکاتها و أخلاقها الملکیه أو الشیطانیه أو البهیمیه أو السبعیه و إن کانت

ص: 400

متحده النوع فی أول نشآتها و سزاجه ذاتها القابله للهیئات و العلوم فلو کانت بعض النفوس- بعد خروجها فی شی ء من الملکات من القوه إلی الفعل عله لبعض لم یلزم [(1)](#content_note_400_1) ما ذکره

1- أقول إن النفس الشیطانیه و البهیمیه و السبعیه لا یمکن أن تکون شیئا منها عله مفیده للنفس الناطقه لکونها أحسن منها و أما النفس الملکیه فهی باعتبار کونها عقلا بالفعل و إن أمکنت علیتها للنفس الناطقه لکن بحسب هذا الاعتبار لیست غیر العقل الفعال- و أما باعتبار نفسیتها فلا یمکن أن تکون عله للنفس الناطقه و إلا لزم ما ذکره الشیخ من کون أحد المتفقین فی النوع عله للآخر و لیس أحد المتفقین فی النوع أولی بأن یکون عله للآخر من العکس فتدبر، ل ره