

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

@philosophic_books

ترجمه

اسفار

صدر المتألهين شيرازی (ملاصدرا)

باب اول و دوم

احكام نَفْس
ماهيت نَفْس

باب سوم و چهارم

قوای نباتی
قوای نفوس حیوانی

باب پنجم و ششم و هفتم

ادراکات باطنی
تجرّد نَفْس ناطقه
حالات نَفْس ناطقه

ترجمه

محمدخواجهوی



ترجمه اسفار اربعه

سفر چهارم
از خلق به خلق



انتشارات مولی

۴ / ۱

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۵۰-ق.
[الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه - فارسی]
ترجمه اسفار / صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)
ترجمه محمد خواجوی - تهران: مولی، ۱۳۷۸ -

ج - ISBN
ISBN 964-5996-39-2 (ج. ۱)
ISBN 964-5996-42-0 (ج. ۳، ق. ۱)
ISBN 964-5996-43-0 (ج. ۳، ق. ۲)
ISBN 964-5996-46-5 (ج. ۴، ق. ۱)
ISBN 964-5996-47-3 (ج. ۴، ق. ۲)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیها.
مذخرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول
از خلق به حق -- ج. ۳ --
ترجمه اسفار اربعه: سفر سوم از حق به خلق -- ج. ۴ --
ترجمه اسفار اربعه از خلق به خلق.
ج. ۳، ق. ۱: چاپ اول، ۱۳۷۹.
ج. ۴، ق. ۱: چاپ اول، ۱۳۸۰.
الف. خواجوی، محمد، ۱۳۱۳ - - عنوان قدیمی تا قرن ۱۴.
ج. عنوان: الحکمة المتعالیه فی اسفار الاربعه.
فارسی، د. عنوان: اسفار اربعه.

۱۸۹/۱

BBR ۱-۸۴
۱۳۸۰

*۹۱-۹۱-۴م

کتابخانه ملی ایران
نحل نگهداری



تهران: خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۴۰۹۲۴۳ - شماره: ۶۹۴۶۴۲۹ - ص. پ. ۷۴۶ - ۱۳۱۴۵

انتشارات مولی

شابک: ۵ - ۴۶ - ۵۹۹۶ - ۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 46 - 5

۱۱۲/۲
۸۳

ترجمه اسفار اربعه
سفر چهارم - جلد اول
صدرالمتألهین شیرازی - ملاصدرا
ترجمه: محمد خواجوی
چاپ اول: ۱۳۸۰ = ۱۴۲۲
چاپ دوم: ۱۳۸۲ = ۱۴۲۵
تعداد: ۱۶۰۰ نسخه
لستوگرافی: تصویر
چاپخانه: ایران مصور
صحافی: امین
حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق بنایی
نگاره روی جلد: استاد زینت‌السادات امامی
۴۵۰۰۰ ریال

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولی است

فهرست مطالب

نه	مقدمه مترجم
	سفر چهارم: سفر از خلق به خلق
۳	فن دوم: علمِ نَفَس از آغاز تا پایان و بازگشتش به غایات نهایی باب اول: احکام نَفَس (۲۱ - ۳)
۳	فصل اول: تحدید نفس
۱۷	فصل (۲): ماهیتِ مطلقِ نفس
	باب دوم: ماهیتِ نفس (۶۶-۲۵)
۲۵	فصل اول: جوهریتِ نفس
۳۷	فصل (۲): تجزّدِ نفس حیوانی
۳۹	فصل (۳): دفعِ شک بر جوهریتِ نفس
۴۷	فصل (۴): قوایِ نفس که در بدن پخش‌اند

باب سوم: قوای نباتی

(۶۹-۱۴۴)

- ۶۹ فصل اوّل: اقسام قوا
- ۷۵ فصل (۲): فعل قوهٔ هاضمه و قوهٔ دافعه
- ۷۷ فصل (۳): قوا در بعضی از اعضا دو چندانند
- ۸۱ فصل (۴): مراتب هضم
- ۸۳ فصل (۵): حدّ قوهٔ غاذیه و نامیه
- ۸۶ فصل (۶): علّت باز ایستادن این قوا هنگام مرگ
- ۹۸ فصل (۷): قوهٔ مُصَوِّره
- ۱۱۹ فصل (۸): قوای نفسانی و آنچه پائین تر از آنها است
- ۱۲۳ فصل (۹): هر بدنی را یک نفس است
- ۱۲۶ فصل (۱۰): مراتب نفس
- ۱۲۷ فصل (۱۱): برشماری دیگری از قوای انسانی
- ۱۳۴ فصل (۱۲): اولین عضو تکوین یافته
- ۱۳۷ فصل (۱۳): تعلق نفس ناطقه به بدن
- ۱۳۹ فصل (۱۴): در اختلاف این قوا
- ۱۴۱ فصل (۱۵): اثبات قوهٔ حیوانی برای انسان

باب چهارم: قوای نفوس حیوانی

(۱۴۷-۱۹۲)

- ۱۴۷ فصل اوّل: اشاره به این قوا و منفعت هر کدام
- ۱۵۱ فصل (۲): قوهٔ لمس و حالات آن
- ۱۵۶ فصل (۳): قوهٔ چشایی و ذوق
- ۱۵۸ فصل (۴): قوهٔ بویایی

فهرست مطالب / هفت

۱۶۰	فصل (۵): قوه شنوایی
۱۶۸	فصل (۶): قوه بینایی
۱۷۳	فصل (۷): نظریه انطباع
۱۸۰	فصل (۸): اظهارات طرفداران شعاع
۱۸۳	فصل (۹): اختلاف نظرها بین طرفداران شعاع و انطباع
۱۸۶	فصل (۱۰): واسطه بودن جسم شفاف در ابصار
۱۸۸	فصل (۱۱): منحصر بودن حواس در پنج
۱۸۸	فصل (۱۲): اشتراک بین محسوسات

باب پنجم: ادراکات باطنی

(۱۹۵-۲۴۸)

۱۹۵	فصل اول: حس مشترک یعنی لوح و صفحه نفس
۲۰۱	فصل (۲): قوه خیال
۲۰۴	فصل (۳): قوه متخیله و واهمه و ذاکره (حافظه)
۲۱۰	فصل (۴): نفس تمام قوا است
۲۱۹	فصل (۵): ادراک جزئیات توسط نفس
۲۲۹	فصل (۶): آراء پیشینیان درباره نفس

باب ششم: تجرد نفس ناطقه

(۲۵۱-۳۱۲)

۲۵۱	فصل اول: نفس ناطقه نه جسم است و نه مقدار
۲۹۳	فصل (۲): بیان نقل قولها در این باره

باب هفتم: حالات نفس ناطقه

(۳۱۵-۳۷۸)

۳۱۵	فصل اول: تعلق نفس به بدن
-----	--------------------------

هشت / ترجمه اسفار - سفر چهارم

۳۲۰	فصل (۲): حدوث نفوس بشری
۳۳۰	فصل (۳): بیان نقل قول‌ها در این باره و تحقیق در آن
۳۶۰	فصل (۴): نفس با تباه شدن بدن تباه نمی‌گردد
۳۶۶	فصل (۵): بر نفس فساد و تباهی محال است
۳۶۹	فصل (۶): بیان وعده‌ای مشرقی در این باره
۳۷۵	فصل (۷): سبب و علت نفس ناطقه امری مفارق و عقلی است

فهارس

(۳۷۹-۳۹۴)

۳۸۱	فهرست آیات
۳۸۳	فهرست احادیث
۳۸۵	فهرست اعلام و اصطلاحات

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين، اما بعد: چون كار ترجمه كتاب كبير اسفار صدر المتألهين پايان پذيرفت و همت را مصروف بر ترجمه كتاب كبير فتوحات مكيه شيخ اكبر، آن افيانوس عظيم نمودم، جناب آفای مفيد - مدير محترم انتشارات مولی - درخواست توضيح و تفسير مواردی چند از مقولات و مطالب را کردند، از طرفی چون در كار ترجمه كتاب فتوحات بودم، درخواست ایشان تقريباً تَعَرُّبٍ بَعْدَ الْهَجْرَةِ بود و دوباره خویش را از اين قالب در آوردن و به قالب ديگر فرو رفتن مشكل می نمود، لذا چون مطلب، مطلب علم بود و باعث استفاده همگان، خویش را مجرد ساختم و در نتیجه اين دستينه فراهم آمد، بنابراین نخست درباره حرکت و انقسامات آن سخن می گوئيم و سپس به مطالب ديگر - بعون الهی - می پردازيم.

حرکت و انقسامات آن

صدر المتألهين گوید: حرکت به معنای جنبش، در مقابل سکون است،

ده / ترجمه اسفار - سفر چهارم

یعنی نفس خروج شئی از قوه به فعل و حدوث تدریجی، نه آنچه که به وسیله آن، شئی از قوه به فعلیت خارج می‌شود، موجودات از جهتی بالقوه‌اند و از جهت دیگر بالفعل، ولی موجودات دیگری هم هستند که از هر جهت بالفعل‌اند - مانند عقول - و موجود دیگری هم هست که از هر جهت بالقوه می‌باشد - مانند هیولای نخستین - که فعلش در بالقوه بودنش است تا تقوّم به هر صورتی یابد.

موجودات بخش اول مرکب از دو امر می‌باشند: با یکی بالقوه می‌باشند و با دیگری بالفعل، حیثیت قوه شأنش خروج از حالت موجود است - یا تدریجی و یا دفعی - بخش اول که خروج به‌طور تدریج می‌باشد معنی حرکت است، پس حرکت عبارت از فعل است و کمال اوّل چیزی که بالقوه - از آن جهت که بالقوه است - می‌باشد و تفصیلش در سفر اول از کتاب کبیر اسفار - در مرحله هفتم آن - آمده است.

ارسطو قایل است که حرکت، اوّلین کمال - برای موجودی که قابلیت کمال دیگر را دارد - می‌باشد و آن به شش امر تعلق دارد: فاعل حرکت؛ قابل حرکت؛ مافیه الحركة؛ ما منه الحركة؛ ما الیه الحركة - زمان حرکت، و چهار قسم است: حرکت در «کم» یعنی مقدار، مانند حرکت دانه در رُشد، که سبب ازدیاد ابعاد سه‌گانه آن - طول و عرض و عمق - می‌باشد؛ دوم حرکت در «آین» یعنی مکان، مانند حرکت چیزی از جایی به جایی؛ سوم حرکت در «کیف» یعنی چگونگی، مانند حرکت غوره از ترشی به شیرینی که آن را «استحاله» نیز گویند؛ چهارم حرکت در «وضع» است، مانند حرکت سنگ آسیا در جای خودش.

بخش دیگری از حرکت هم هست که از آراء صدرالمتألهین می‌باشد و آن حرکت در «جوهر» است، یعنی حرکت از نقص به کمال، گوید: حرکت چون در اعراض محقق و ثابت است، و وجود اعراض هم تابع وجود جوهر و قائم بدان می‌باشد، پس اگر در جوهر، حرکتی پدید نیاید، در اعراض هم پدید نخواهد آمد، و چون در نفس ناطقه انسانی قوه ادراک وجود دارد، حرکت

مقدمه مترجم / یازده

نفس از کودکی تا سالخوردگی در مراتب ادراک و تکامل، در جوهر نفس است و کمالاتی که برای نفس حاصل می‌شود، امری عرضی نیست، زیرا اگر عرضی باشد لازم می‌آید که نفس، غیر از ادراک، و ادراک، غیر از نفس باشد، از این روی حرکت جوهری را موجب کون و فساد نمی‌داند - چنانکه برخی چنین پنداشته‌اند - بلکه انحفاظ طبیعت جوهر در تحقق فرد غیر معینی، حافظ بقای موضوع باشد.

حرکتی که گفتیم به شش امر تعلق دارد بر دو نوع است: یکی حرکت به معنی قطعی که عبارت از یک امر ممتد متصل است از مبدأ «ما منه الحركة» تا مُنتهای «مالیه الحركة»؛ این یک امر متصل در خیال است و راسم آن، حرکت توسطی است که تفصیلش در طی کتاب اسفار، در سفر اول - در مرحله هشتم آن - آمده است.

نوع دیگر حرکت، امر سیال متدرج الوجود در خارج است که باز حرکت به معنای توسطی است، ولی راسم آن، حرکت به معنای قطعی است، به این معنی که اولی به صورت کلی و در خیال است و دومی به صورت جزئی، به عبارت دیگر: حرکت کلی با زمان عام، و حرکت جزئی با زمان خاص، پس مقصود از حرکت توسطی، بودن جسم متحرک است مابین مبدأ و منتهی، ولی نه این مفهوم کلی ذهنی که در لوح مرتسم می‌شود، بلکه مراد از آن، مصداق خارجی این توسط است، این نوع از حرکت، ذاتاً امر ثابت بسیطی است که در خارج سیلان دارد و هر آتی از آنات و زمان، و هر حدی از حدود مسافت که فرض کنیم، آن حرکت موجود است، مانند نقطه سیاله و جواله، این امر ثابت بسیط که حرکت توسطی است، به سبب سیلان و استمرارش موجب ترسیم امری ممتد، در خیال می‌گردد که آن امتداد قرارناپذیر «غیر قازالذات» را حرکت قطعی گویند.

امری که مبدأ خروج شئی از قوه بفعل است عبارت از طبیعت می‌باشد و آن موجودی که قبول خروج از قوه به فعلیت را می‌نماید، ماده حرکت است و آنچه از قوه به فعل خارج می‌گردد، جوهر است، و مقدار خروج آن عبارت از

دوازده / ترجمه اسفار - سفر چهارم

زمان است، بنابراین جواهر جسمانی را صورتی است و ماده صورت آنها عبارت از طبیعت متجدد است که ساری در اجسام بوده و مبدأ قریب حرکت و سکون می‌باشد و پیوسته در تحوّل و تبدل است، پس حرکت به منزله شخصی است که روحش طبیعت است، چنانکه زمان به منزله شخصی است که روح آن «دهر» است.

پس طبیعت مبدأ حرکت است و مقوم اجسام و ذاتاً از حیث وجود و هویت، امری است متجدد، زیرا اگر از حیث وجود و هویت متجدد نباشد، مبدأ تجدّدات و حرکات نمی‌تواند باشد، بنابراین اجسام، به ذات و حقیقت خود پیوسته متجدد و متبدل‌اند، برای اینکه صورتشان که طبیعت است این‌گونه می‌باشد.

حقیقت زمان

صدرالمتألهین قائل است که نقطه، مبدأ و فاعل مسافت است و حرکتی متوسطی، مبدأ و فاعل حرکت قطعی، و «آن سیال» مبدأ و فاعل زمان، در تعریف «آن» گفته شده: آن، عبارت از حدفاصل میان گذشته و آینده، و یا حد مشترک میان آن دو است، صدرا قایل است که «آن»^۱ را دو معنی است: یک آنی است که فرع و منشعب از وجود زمان است، «آن» به این معنی حد و مرز زمان متصل می‌باشد، دیگری آنی است که زمان، فرع و منشعب از آن و مترتب بر آن است و آن «آن سیال» می‌باشد که از سیلاننش، زمان متصل حاصل می‌آید، اینچنین «آن» موجود است، چنانکه گفتیم: از سیلان نقطه،

۱. شیخ عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه گوید: آن دائم عبارت از امتداد حضرت الهیت است که در آن، ازل در ابد مندرج است و هر دو - به واسطه ظهور آنچه که در ازل است بر آنات ابد است - در وقت حاضر، و هر آنی از «آن»ها مجمع ازل و ابد است و ازل و ابد و وقت حاضر بدان اتحاد می‌یابند، از این روی بدان، باطن و اصل زمان گفته می‌شود، زیرا آنات زمانی نقش‌هایی برآیند و تغییراتی هستند که بدانها احکام و صورتش آشکار می‌شود، و «آن» همیشه دائمی و سرمدی بر حال خویش ثابت و برقرار است. و گاهی نیز به مقام عندیت - نزد او بودن - نسبت داده می‌شود، چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: لیس عند ربک صباح ولا مساء، یعنی: نزد پروردگارت نه شب هست و نه روز.

مقدمه مترجم / سیزده

خط و مسافت موجود می‌شود و از سیلان حرکت توسطی، حرکت قطعی پدید می‌آید، بنابراین زمان، امری سیال است که از سیلان آن، زمان متصل پیدا می‌شود و آن را «آن سیال» می‌گویند و مترادف با حرکت توسطی می‌باشد. پس همان‌طور که زمان، عین حرکت است و حرکت عین زمان، همین‌طور وجود «آن» فرع وجود زمان است و زمان، فرع وجود «آن» می‌باشد، و همان‌طور که نقطه فاعل غیر از نقطه حد و مرز است، و حرکت توسطی غیر از موجودات دفعی و وصولات آن است، همین‌طور «آن» هم که فاعل زمان است، غیر از آنی که حد و مرز زمان است می‌باشد.

محققان از فلاسفه گویند: زمان، مقدار حرکت است و موجود «غیر قازالذات» است که متقوم به حرکت بوده و حرکت، حامل آن می‌باشد. صدرالمتألهین گوید: از حرکت توسطی که کون تدریجی بین مبدأ و منتها است، حرکت قطعی و هیأت و مقادیر آن پدید می‌آید که همگی مقادیر آن، زمان است و زمان، منطبق بر حرکت به معنی قطع است و حرکت به معنی قطع، منطبق بر حرکت توسطی است و حرکت توسطی، منطبق بر مسافت می‌باشد.

در کتاب اسفار - دریاب حرکت - گوید: خروج تجددی از قوه به فعل، نفس حرکت است و وجود آن به حسب خارج، در ذهن موجود است و «ما به الخروج» از قوه به فعلیت، طبیعت است و آنچه قابل خروج است، ماده است و آنچه خارج شونده است، جوهر دیگری است؛ و ما این مطلب را در آغاز بحث حرکت بیان داشتیم.

اما مقدار خروج، زمان است، زیرا حقیقت زمان عبارت است از مقدار تجدد و انقضا، از آن جهت که مشاهده می‌کنیم دو موجود، در شروع حرکت از مبدأ معینی تا به مقصد، اختلاف در قطع مسافت دارند، این قطع مسافت برای ما روشن می‌سازد که در عالم وجود، کون مقداری خاصی است که در شأن او امکان وقوع حرکات مختلف می‌باشد و آن غیر از مقدار اجسام و نهایت آنها است، زیرا اجسام، موجود «قازالوجود» اند و آن مقادیر، موجود

چهارده / ترجمهٔ اسفار - سفر چهارم

«غیر قازالوجود» می‌باشند، پس آن امر «غیر قازالوجود» که از آن اختلاف و اتفاق در قطع مسافتات را به دست می‌آوریم، باید مقدار امر «غیر قازالوجود» که همان حرکت است باشد و آن امر، «زمان» است.

مسافت از آن روی که مسافت است و حرکت و زمان، همه به یک وجود موجوداند و عقل در مقام تحلیل، آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد، و عروض بعضی از آنها بر بعض دیگر، عروض خارجی نیست - و بلکه ذهنی است - مسافت فردی از مقوله «کم» و یا «کیف» و یا غیر این دو از مقولات می‌باشد و حرکت، عبارت از تجدد آن مسافت و خروجش از قوه به فعل است - به گونهٔ خروج اتصالی - و زمان، مقدار آن اتصال و تعین آن است.

حرکات مختلف در زمان واحد

حرکت در چهار مقوله: «کم» و «کیف» و «این» و «وضع» را در آغاز بیان داشتیم و حرکت پنجم را که حرکت در مقوله «جوهر» و صدرالمتألهین قائل بدان است نیز تقریر نمودیم، حال گوییم: حرکت‌های مختلف در یک زمان واحد برای شیئی واحد امکان‌پذیر است، چون هر یک مقوله‌ای جداگانه دارند، البته زمان حرکت در مقوله «کم» و «کیف» در زمان حرکت در مقوله جوهر درنور دیده می‌شود.

وحدت حرکت و زمان

صدرالمتألهین گوید: «وضع» و «این» از جمله مشخصات و لوازم وجودات است و تبدل در آن دو، یا عین تبدل در گونه و شکل وجود است و یا لازم وجود، و این گونه که فلاسفه پنداشته‌اند نیست که جرم، به شخصه علت مطلق زمان و حرکت باشد، وگرنه زمانی وجود نداشت، درحالی که هر جسم و جسمانی، زمانی است، پس آن به واسطهٔ زمان متشخص است و فاعل چیزی، متشخص بدان چیز نمی‌باشد و در وجودش هم نیازمند بدان چیز نمی‌باشد، پس علت زمان از جهت وحدت اتصالی، نسبتش به اجرای

مقدمه مترجم / پانزده

متقدم و متأخر آن، یک نسبت است و زمان و آنچه با زمان است یک فعل را انجام می‌دهند، و علت حدوث و علت بقای آن یک چیز است، چون شئی تدریجی «غیر قازالذات»، بقایش عین حدوثش می‌باشد و حدوثش عین بقایش.

و طبق آراء و نظریات ما (صدرالمتألهین) دانستی که هر جسم و هر طبیعت جسمانی و هر عارض جسمانی از «شکل» و «وضع» و «کم» و «کیف» و «این» و دیگر عوارض مادی، اموری سیال‌اند و همگی یا بالذات و یا بالعرض، زایل شونده‌اند، پس فاعل زمان ناگزیر باید امری باشد که دارای دو اعتبار و دو جهت باشد: جهت وحدت عقلی و جهت کثرت تجددی، که با جهت وحدتش، زمان را با هویت اتصالی‌اش انجام می‌دهد و با جهت تجددیش گاهی از آن انفعال پذیرد و گاه دیگر به حسب هویات اجزای مخصوصش عمل می‌کند، این امر همان نفس فلک اقصاست که دارای دو وجه است: یکی طبیعت عقلی که صورت مفارق وی و جهت وحدتش می‌باشد و دیگری طبیعت جسمانی کاین، که جهت کثرت و تجدد آن است، پس نفس جرم اقصا، فاعل زمان و مقوم و حافظ و ادامه دهنده آن است و بدان (یعنی زمان)، امور زمانی تعین و تجدد می‌یابد و به سبب جرمش، جهات و مکانیات تجدد می‌یابند، زیرا جرم فلک اقصا منشأ و علت جهات و مکانیات است.

بنابراین موجودات امکانی مطلقاً موجوداتی ناقص‌اند که نیاز به «زمان» و «وضع» و «کم» و «کیف» دارند، و دانستی که فاعل این امور لازم است که اصلش از حیث ذات و وجود، مفارق و مجرد از آنها باشد، پس جایز نیست که علت زمان، زمانی قبل از آن باشد، و نه علت مکان، مکانی قبل از آن و همین‌طور در علت «وضع» و «کم» و غیر اینها، پس این امور با اینکه حوادث و پدیده‌هایی متصرم و انقطاع‌پذیر و متجدداند، ولی علت اصلی آنها جز امری مفارق و مجرد که از حیث ذات، ثابت و بیرون از زنجیره زمان و مکان است نمی‌باشد و او، خداوند سبحان است - به ذات احدیش - و یا از

شانزده / ترجمه اسفار - سفر چهارم

جهت علوم الهی و یا کلمات تائاتش که پایان پذیر نیست، و یا عالم امرش که چون به چیزی گوید: باش! دردم وجود یابد.

در فصل سی و چهار از مرحله هفتم - در قوه و فعل - گوید: زمان از لوازم حرکت است و حرکت نزد ما از لوازم طبیعت و طبیعت، جز به ماده و جسم تقویم پیدا نمی کند، بنابراین بخشش بخشنده حقیقی انقطاع پذیر نیست و افاضه و خیرش پایان نپذیرفته و قابل شمار نیست، با اینکه هر زمان و هر حرکتی حادث است، هر جسمی هم نزد ما حادث است و درنور دیده به دو عدم سابق ولا حق (عدم پیشین و عدم پسین) و این بسیار شگفت انگیز است، زیرا این عالم طبیعی حادث زمانی است - با عدم وجود بدایت و نهایت زمانی برای آن - راز این شگفتی آنکه: طبیعت جسمانی، عدم زمانی را با حرکت جوهر، در نفس آن رسم می کند نه به امری خارج از آن ذات.

باز در فصل سی و نهم از مرحله هفتم - در قوه و فعل - گوید: دانستی که اتصال مسافت از آن حیث که در آن حرکت است، علت وجود زمان است، و شکی نیست که وقوع حرکت در هر جزئی از مسافت، علت وجود جزئی از زمانی است که در مقابل آن است، پس حرکت، برشمارنده زمان است، یعنی اینکه اجزای متقدم و متأخر آن را پدید می آورد، و زمان برشمارنده حرکت است، یعنی برای آن عدد است، چون مقدار حرکت به وسیله زمان معین می شود؛ مثالش اینکه: وجود اشخاص از مردم، به سبب وجود عددشان - مانند ده - هستند، اما وجود شمار آنها و ده بودنشان سبب است برای اینکه شمرده به ده گردند، چون ده، به ذات خود ده است و شمرده شده به ده، به واسطه ده، ده می باشد، و همین طور زمان و زمانی - مانند حرکت - چون وجود زمان، نفس مقدار است و آن، معلول حرکت - از جهت وجودش - می باشد نه از جهت آنکه مقدار است، برای اینکه مقدار بودن مقدار، علت نمی باشد.

پس زمان، حرکت را بر دو وجه اندازه گیری می کند: یکی آنکه وی را دارای اندازه قرار می دهد و دیگر: دلالت آن است بر کمیت و مقدار اندازه آن، و

مقدمه مترجم / هفده

حرکت، زمان را اندازه‌گیری و مشخص می‌کند، یعنی آنکه دلالت بر اندازه و مقدار آن - به آنچه که در آن از تقدم و تأخر پدید می‌آید - دارد، درحالی که بین دو امر فرق به سزایی است، اما دلالت بر اندازه: چنانکه گاهی پیمانۀ بر پیمانۀ شده دلالت دارد و گاه دیگر پیمانۀ شده بر پیمانۀ؛ گاهی مسافت بر مقدار دلالت دارد، چنانکه گفته می‌شود: مسیر دو فرسنگ، و گاه دیگر حرکت بر مقدار مسافت دلالت دارد، چنانکه گفته می‌شود: مسافت یک تیرانداختن، ولی آن چیزی که بالذات مقدار را می‌بخشد، یکی از آن دو می‌باشد، و آن چیزی است که به ذات خود اندازه و کمیت است، و چون در جوهر خودش اتصال دارد، صلاحیت آن را دارد که گفته شود: دراز و یا کوتاه است، و چون به حسب متقدم و متأخر بودن از آن (مقدار) عدد است، این صلاحیت را دارد که گفته شود: زیاد و یا کم است.

پس مسافت - از آن روی که مسافت است - و حرکت و زمان، تمامشان به یک وجود موجوداند و عارض شدن بعضی از آنها بر بعضی دیگر، عروض خارجی نیست، بلکه عقل به واسطه تحلیل، بین آنها فرق می‌گذارد و بر هر کدام آنها به حکمی که مخصوص خودش است حکم می‌کند، بنابراین مسافت، فردی از مقوله «کیف» و یا «کم» و یا همانند آن دو می‌باشد و حرکت عبارت از تجدد آن و خروجش از قوه به فعل می‌باشد و آن معنی انتزاع عقلی است و اتصالش به عینۀ اتصال مسافت است، و زمان عبارت از مقدار این اتصال و تعیین آن است، پس اتصال مسافت، علت متصل بودن حرکت است، بنابراین همان طور که مسافت، علت وجود حرکت است، همین طور علت اتصال آن هم هست، چون این امکان هست که شخص حرکت بدون اتصالی را تصور کند - چنانکه این امر را قائلان به جزء (لایتنجری) معتقداند.

اما اینکه زمان، متصل است، این علت نیست، چون ماهیت آن «کم متصل» است و ماهیات، غیر مجعول‌اند، بلکه وجود زمان، علتی را درخواست دارد و علتش اتصال مسافت فقط نمی‌باشد، بلکه اتصالش به توسط اتصال حرکت است، یعنی اتصال آن - از آن حیث که اتصال حرکت

است - علت وجود زمان است.

خلاصه سخن آنکه خروج تجدیدی از قوه به فعل، عبارت از نفس حرکتی که وجودش به حسب خارج در ذهن است، آنچه که از قوه به فعل خارج می‌کند، طبیعت است و آنچه که قابل خروج است، ماده است و خارج شونده، جوهر دیگری است که پیوسته از قوه به فعل می‌آید و دگرگونی و استحاله می‌یابد، اما مقدار خروج، عبارت از زمان است، برای اینکه حقیقت زمان عبارت از مقدار تجدد و انقضاست.

صدرالمتألهین درباره ماهیت زمان گوید: همان‌طور که نقطه مبدأ و فاعل مسافت است و حرکت توسطی مبدأ و فاعل حرکت قطعی می‌باشد، «آن سیال» مبدأ و فاعل زمان است، برای اینکه از حرکت توسطی که کون تدریجی بین مبدأ و منتها است، حرکت قطعی و مقادیر آن پیدا می‌شود که همه مقادیر آن، زمان است و زمان، منطبق بر حرکت قطعی است و حرکت قطعی، منطبق بر حرکت توسطی و حرکت توسطی منطبق بر مسافت می‌باشد.

بنابراین در عالم وجود، کون مقداری خاصی است که غیر از مقدار اجسام می‌باشد، چون اجسام «قاز» اند و آن مقادیر خاص «غیرقاز» اند، لذا آن غیرقازی که از آن اختلاف و اتفاق در قطع مسافت را انتزاع کردیم باید مقدار غیرقازی که حرکت است باشد و آن «زمان» است، مسافت و حرکت و زمان، همگی به یک وجود موجوداند و همان‌طور که پیش از این گفتیم، عقل در مقام تحلیل، آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد، مسافت فردی، از مقوله «کیف» یا «کم» و یا غیر این مقولات است و حرکت، عبارت از تجدد آن مسافت و خروجش از قوه به فعل - به صورت خروج اتصالی - می‌باشد، و گونه اتصال آن به عینه مانند اتصال مسافت است و زمان، مقدار آن اتصال و تعیین آن می‌باشد^۱.

۱. اگر خوانندگان گرامی در این مقدمه - و به ویژه در این خلاصه سخن - مکرراتی مشاهده کردند از نگارنده خرده نگیرند، زیرا این مقدمه را همان‌طور که گفتیم بنا به درخواست آقای مفید مدیر محترم انتشارات مولی نوشتم، و در تهیه آن از یادداشتها و حافظه خویش و ←

مقدمه مترجم / نوزده

در مرحله هشتم دریاب تتمه حرکت - در فصل سوم - گوید: هر جسمی وقتی حرکت نداشته باشد، آنجا دو معنی هست: یکی حصول مستمر آن جسم است در «آین» و یا «کم» و یا «کیف» و یا غیراینها؛ و دوم عدم حرکت آن جسم است که شأن آن جسم می باشد، تمام مشائیان اتفاق نظر بر اختصاص نام سکون، به معنی عدمی دارند؛ صدرالمتألهین در این تتمه - در مرحله هشتم - ابحاث مختلفی و گفتگوهای مفصلی دارد که اگر وارد این موضوع از بحث شویم از صورت مقدمه بیرون می رویم، لذا خوانندگان این کتاب فرخنده و خجسته را به جلد سوم ترجمه اسفار ارجاع می دهیم و مبحث را با سخنی کوتاه از متاله سبزواری قدس سره پایان می بخشیم.

وی در حواشی اسفار گوید: اینکه گویند حرکت به واسطه سکون دانسته نمی شود، گوییم: زیرا زمان، مقدار حرکت است و «آن» ظرف زمان است و قبل و بعد هم از ظرف های زمانی می باشند، اما اینکه حرکت جز به واسطه سکون دانسته نمی شود، برای آن است که کمال اول که در تعریف حرکت اخذ و اعتبار شده، جز به واسطه سکون دانسته نمی شود، و همین طور فعلی که در تعریف پیشینیان اخذ شده که: حرکت عبارت از خروج تدریجی شئی است از قوه به فعل، این امر جز به واسطه سکون دانسته نمی شود، و نیز فرض کردیم که نخست سکون را بدانیم و سپس حرکت را.

خلاصه مباحث حرکت و زمان

جسم در خارج موصوف به حرکت است و وجودش عین موصوف است و قطع نظر از موصوفش نسبتی بیش نیست، چنانکه زمان و مکان هم از همین

← کتاب اسفار و فرهنگ علوم عقلی دوست و سرور عزیزم جناب آقای دکتر سجادی و بعضی از نگارشهای دیگر - برای تفهیم و تبیین مطلب معضل حرکت و زمان و قوه و فعل - استفاده کردم، لذا نیاز به ویراستاری داشت، ولی از آنجا که کار حرفه چینی سفر نفس پایان یافته بود، فرصت این امر پیدا نشد، هرچند این تکررات، بسیار مهم و بهره مند است و به قول حافظ شیراز:

یک قصه بیش نیست غم عشق و این عجب از هر زبان که می شنوم نامکتر است

بیست / ترجمه اسفار - سفر چهارم

سنخ‌اند، ظهور خارجی متحد با جسم است و همو متحد با مقوله حرکت می‌باشد.

صدرالمتألهین قائل است که حرکت به منزله ماده است و زمان، صورت حرکت می‌باشد، زیرا تعاقب حوادث و از پی آمدنهای پدیده‌ها و دگرگونی‌های اجزای جهان، عین حرکت است و ملاحظه طول استمرار این تغییرات و دگرگونی‌ها و از پی هم آمدنهای آن، عین زمان است، بنابراین وجود زمان، چیزی جز حرکت نیست و زمان، عارض ذهنی حرکت است و در خارج، جز حرکت یافت نمی‌شود، وی عروض زمان و حرکت را مانند عروض جنس بر فصل می‌داند و وجود اشیاء را عین اجزای زمان، و گوید: زمان متصل به ذات است و این صورت اتصال عبارت از حرکت است، یعنی وجود زمان عین حرکت است، پس زمان که متصل به ذات است، یعنی حرکت است و وجود موجود در زنجیره زمان، عین اجزای زمان است.

دوست و سرور فقیدم مرحوم دکتر عبدالمحسن مشکوة‌الدینی - رحمه‌الله - در کتاب ارزشمند «نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی» گوید: همه مردم اجزای زمان را ظرف وجود اشیاء می‌پندارند، به خلاف صدرالدین که وجود اشیاء را عین اجزای زمان دانسته است، یعنی دیگران قائل‌اند که تقدم و تأخر اشیاء به واسطه تقدم و تأخر اجزای زمان است، مثلاً می‌پرسند شاه‌عباس چرا بر نادرشاه مقدم بوده است؟ پاسخ آنکه: او در سالهایی می‌زیسته که قبل از سالهای زیست نادرشاه بوده است؛ ولی صدرالمتألهین گوید: سالهای زیست شاه‌عباس از این جهت بر سالهای نادرشاه تقدم داشته که خود شاه‌عباس قبل از نادرشاه بوده است (یعنی وجود زمان عین حرکت است پس زمان متصل به ذات - یعنی حرکت - است، بنابراین وجود شاه‌عباس عین اجزاء زمان است). او گوید: زمان عین استمرار و اتصال امواج یک حرکت کلی ازلی و ابدی است و آن عین ماده می‌باشد و اشیاء و حوادث و پدیده‌های این عالم، امواج جزئی و مشخص این حرکت کلی می‌باشند و تقدم و تأخر اجزاء زمان عین وجود این امواج است، نظام وقایع و حوادث و یا حرکات که علت و معلول

مقدمه مترجم / بیست و یک

یکدیگراند عین زمان است و زمان، غیر از این وقایع و حوادث متعاقب و از بی هم آینده چیز دیگری نیست.

زمان و مکان اموری زاید بر وجود جسم نیستند، بلکه دو کشش طبیعی هستند که تعلق به جسم دارند و وجودشان عین وجود جسم است، همگان پندارند مکان حقیقی مختص به خود جسم است، زیرا دو جسم در یک مکان جمع نمی‌شوند، به‌خلاف زمان که همه اجسام متقارن در یک زمان جمع می‌شوند، ولی هیچ فرقی بین زمان و مکان نیست و همچنان که دو جسم در یک مکان حقیقی جمع نمی‌شوند، زمان هر چیزی هم مختص به آن چیز است، زیرا زمان، صورت اتصال بقا و دوام جزئی از حرکت کلی یا موج شخصی است.

خلاصه نظر صدرالمتهلین را در مورد انطباق زمان بر اشیاء زمانی می‌توانیم با بیان یک مثال توضیح بدهیم که زمان - به‌طور مثال - به منزله یک ریسمان صدمتری است و اشیاء دیگر ابعاض آن ریسمانند (یعنی اجزای بافت)، زیرا زمان، عین حرکت مطلق است و اشیاء، امواج و اجزای آن حرکت‌اند، بنابراین وجود اشیاء عین وجود در زمان عام (کلی) است و هرگاه اجزای همان ریسمان را با یکدیگر تطبیق و مقایسه نمائیم، نسبت فیما بین آنها را به‌دست می‌آوریم، به‌خلاف دیگران که زمان را به‌منزله ریسمانی تصور می‌کنند که متناهی آن را روی زمین افکنده و مساحت زمین با جسم دیگر را به‌وسیله آن به‌دست می‌آورد، در صورتی که وجود ریسمان با وجود آن جسم مغایرت داشته و زاید بر جسم است و تفاوت و تضاد این دو نظر، بسیار واضح و روشن است.

در نظر صدرالمتهلین وقوع اشیاء، مانند واقع شدن جزء است در ضمن کُل، و یا مقید در ضمن مطلق، مثلاً یک متر از ریسمان در ضمن ده متر موجود است و وجود یک ساعت در ضمن وجود روز است و ما آن را عارض و معروض تصور می‌کنیم و «کُل» را ظرف «جزء» می‌پنداریم، و حال آنکه وجود روز عین مجموع ساعات است؛ لذا او قائل است که زمان، یا عین

بیست و دو / ترجمه اسفار - سفر چهارم

جسم و یا مقدار جسم است، و تفاوت مابین «این» و «متی» را که عموماً عَرَض گرفته‌اند، با خود جسم که جوهر است به همین دو اعتبار تحلیل کرده است.

بنابراین صدرالمُتألهین زمان را به همین اعتبار اخیر، کمیت جسم دانسته و گفته است: سطح و خط و حجم، ابعاد جسم‌اند و جسم، دارای کمیت دیگری است که آن «بُعْدِ زمان» می‌باشد و زمان، قسمی از مقادیر و کمیات اجسام است.

پیشینیان حرکت دوری و گردشی فلک را رابط بین قدیم و حادث و محرک اجسام می‌دانستند، ولی صدرالمُتألهین استدلال کرده که طبیعت عین حرکت است و نیازی به جسم فلکی و فلک‌الافلاک ندارد و حرکات و حوادث - یعنی فاعل مباشر و مبدأ اصلی حرکت - درون جسم است و همدیگر را به سوی کمال سوق می‌دهند، زیرا چنانکه گفتیم طبیعت جسم ذاتاً سیال است و ماده، عین حرکت دائم و مستمر است و این‌گونه نیست که جسم، نخست ساکن آفریده شده باشد و سپس نیروی حرکت بدو داده شود و حرکت حکم صفت زائده بر آن جسم را داشته باشد، زیرا حرکت از مقوله عَرَض است و جسم، جوهر می‌باشد؛ بنابراین کیفیت عَرَضی در موجود جوهری نمی‌تواند اثر بگذارد، چون عَرَض از جوهر ضعیف‌تر است.

او قایل است هر امر واقعی را دو ظهور است: ظهور ادراکی و ظهور خارجی، ظهور ادراکی متحد با نفس است و ظهور خارجی متحد با جسم، و این صورت ادراکی نفسانی است که صورت اتصال به اجزای جسم می‌دهد.

ما اینجا در دنباله بحث حرکت، به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقای نفس ناطقه که نتیجه حرکت در مقوله جوهر است پرداخته و در این ارتباط حدیثی را از امیرمؤمنان علی علیه‌السلام که به حدیث اعرابی معروف است به ترجمه می‌آوریم تا معتقدان به قدم نفوس منتبّه گردند، لذا گوییم:

وجود نفس یکی از مظاهر طبیعت و درجات وجودی جسم است که ماده پس از طی چندین مرحله تعاقبی و حرکات مختلف جسمانی، متبدل به جوهر

مقدمه مترجم / بیست و سه

حیاتی و نفس می‌گردد و سپس در راه استکمال و تجوهر در وجود، متصل به مثل نوریه و انسان عقلانی و روح کلی گردیده و به اصل خود که حق متعال است بازمی‌گردد - انالله و انا الیه راجعون - و بقول مولانا:

بار دیگر از ملک پزان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردهم چون ارغنون گویدم «اننا الیه راجعون»
زندگی جزو مقوم جسم زنده است - نه صفت خارجی لاحق و عارض بر
جسم - زیرا نفس پیش از آنکه تعین نفسانی پیدا کند عین ماده است و سپس
چنانکه گفتیم پس از طی مراحل تطورات مبدل به جوهر حیاتی و نفس می‌گردد
و جنبه ادراکی پیدا می‌کند و از موجودات خارجی انفعالات و تأثرات ملایم و
غیرملایم می‌پذیرد، این انفعالات دانه و بذر ادراکات و نفسانیات انسانی
می‌شود، پس نفس انسانی «آکیل = خورنده» است و محسوسات خارجی
مأکول انسان‌اند، صور احساسی غذای جوهر نفس انسان‌اند که موجب رشد
ذاتی و رشد جوهری ذات نفس می‌شوند و وجود شخصی او را تشکیل می‌دهند.
امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در حدیث نفس اعرابی که عرض کرد:
می‌خواهم نفسم را بشناسم، فرمود: کدام نفس را می‌گویی؟ عرض کرد: مگر
بیش از یک نفس داریم؟ فرمود: چهار نفس داریم: نفس نامی نباتی، و حسی
حیوانی، و ناطقه قدسی، و الهی ملکوتی.

اما نفس نباتی: قوه‌ای است که اصلش طبایع چهارگانه (بلغم و صفرا و
سودا و خون) می‌باشد، آغاز ایجادش هنگام فرو افتادن نطفه است، مقرش
«کید» است و ماده‌اش از لطایف و برگزیده‌های غذاهاست و فعلش، رشد و نمو و
فزونی است و سبب جدا شدنش اختلاف متولدات (عناصر چهارگانه)
می‌باشد، و چون جدا گشت، بدانجایی که آغازیده بود بازمی‌گردد و
بازگشتش، بازگشت «ممازجه» است - نه بازگشت «مجاوره»^۱ - .

۱. یعنی بازگشت استقلالی ندارد و در رب‌النوع خود فانی می‌گردد، ما کیفیت و چگونگی
«عود ممازجت» و «عود مجاورت» را بر تعلیقاتمان بر ترجمه کتاب اسفار و کتب ترجمی
این حکیم فرزانه به‌طور مفصل بیان داشتیم. بدان مراجع مراجعه شود.

بیست و چهار / ترجمه اسفار - سفر چهارم

اما نفس حیوانی: قوه‌ای است فلکی و حرارتی غریزی که اصلش افلاک می‌باشد، آغاز ایجادش هنگام تولد جسمانی است، فعلش حیات و حرکت و ظلم و ستم و غلبه و به چنگ آوردن اموال و شهوات و خواسته‌های دنیایی می‌باشد، مقرزش قلب است و سبب جدا شدنش اختلاف متولدات (عناصر چهارگانه و غیر آنها) می‌باشد، و چون جدا گشت، بدانجایی که آغازیده بود باز می‌گردد و بازگشتش، بازگشت «ممازجه» است - نه بازگشت «مجاوره» - ، لذا صورتش معدوم گردیده و فعل و وجودش باطل شده و ترکیبش مضمحل می‌گردد.

اما نفس ناطقه قدسی: قوه‌ای است لاهوتی، آغاز ایجادش هنگام ولادت دنیوی است^۱، مقرزش علوم حقیقی دینی است و موادش، تأییدات عقلی، و فعلش معارف ربانی، و سبب جدا شدنش تحلیل رفتن و فرسوده شدن آلات جسمانی می‌باشد، و چون جدا گشت، بدانجایی که آغازیده بود باز می‌گردد و بازگشتش، بازگشت «مجاورت» است - نه بازگشت «ممازجه» - .

اما نفس لاهوتی ملکوتی کلی: قوه‌ای است لاهوتی و جوهری بسیط که بالذات حی «زنده» است (یعنی حیات ذاتی اوست)، اصلش عقل (مجرد) است و از او پدید آمده و از او یاری می‌جوید و بدو اشاره و دلالت دارد، و چون کامل گشت و مشابهت یافت، بدو باز می‌گردد، موجودات از او نشأ و آغاز گرفته‌اند و به واسطه کمال به سوی او باز می‌گردند، او ذات علیای الهی و درخت طوبی و سدره‌المنتهی و بهشت جایگاه است، هر که او را شناخت بدبخت و شقی نمی‌گردد و سقوط نمی‌کند و هر که نشناختش، کوشش وی باطل شده و گمراه می‌گردد.

پرسش کننده پرسید: مولای من! عقل چیست؟ فرمود: عقل، جوهری درآک است که به تمام جهات موجودات و اشیا احاطه دارد، به «شئی» پیش از آمدنش داناست، او علت موجودات است و نهایت مطالب.

۱. پس بنا به فرموده امام علیه السلام: آغاز ایجادش هنگام ولادت دنیوی است، یعنی جسمانیة الحدوث است، بنابراین دیگر لزومی در اثبات جسمانی بودنش نمی‌بینیم.

مقدمه مترجم / بیست و پنج

چون سخن بدینجا رسید، حدیث کمیل را که در ذیل این حدیث - در کتاب کلمات مکتونه مرحوم ملامحسن فیض کاشانی - آمده، برای خوانندگان این مقدمه به ترجمه نقل می‌کنیم که بهره‌اش عام باشد.

کمیل از مولا علی علیه‌السلام پرسید: می‌خواهم نفسم را به من بشناسانی، فرمود: کدام نفس را می‌خواهی بشناسی؟ عرض کرد: مگر نفس بیش از یک است؟ فرمود: چهار است: نامی نباتی و حسی حیوانی و ناطقه قدسی و کلی الهی، هر یک از اینها را پنج قوا و دو خاصیت است:

نامی نباتی دارای پنج قواست: ماسکه^۱ و جاذبه و هاضمه و دافعه و مرتبه، و دو خاصیت دارد: زیادی و نقصان، محل برانگیخته شدنش «کبد» است.

حسی حیوانی دارای پنج قواست: سمع و بصر و شَم و ذوق و لمس، و دو خاصیت دارد: رضا و غضب، محل برانگیخته شدنش «قلب» است.

ناطقه قدسی دارای پنج قواست: فکر و ذکر و علم و حلم و نباهت (شرف)، وی را محل برانگیخته شدن نیست و شبیه‌ترین چیز به نفوس مَلَکی (فرشتگان) است، و دو خاصیت دارد: نزاهت (دوری از بدی) و حکمت.

و کلی الهی دارای پنج قواست: بقای در فنا، و نعیم در شقا، و عزّ در ذلّ، و فقر در غنا، و صبر در بلا؛ و دو خاصیت دارد: رضا و تسلیم، و این آن نفسی است که آغاز و مبدئش از خداست و بدو بازمی‌گردد، فرمود: نفخت فیه من روحی، و فرمود: یا ایها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک... الایة، و عقل وسط همه است.

مرحوم فیض گوید: این دو نفس اخیری در بسیاری از افراد انسانی نیست.

نتیجه مباحث حرکت

اگر فلسفه صدرا را بخواهیم در یک جمله بیان سازیم باید بگوییم: آغاز این فلسفه از اصالت وجود و حقیقت آن سرچشمه می‌گیرد و سپس وجود،

۱. ما تمام این قوا را به تبع مصنف قدس سره به ترجمه و تشریح و توضیح آورده‌ایم که در همین سفر نفیس که در حضور خواننده است به تمامه آمده است.

بیست و شش / ترجمه اسفار - سفر چهارم

در مراتب خود در مسیر حرکات گوناگون که بدان تطورات می‌گویند و عرفا تجلیات اسمائی - که خود وجود بخش‌اند - قرار می‌گیرد و از نشأه‌ای به نشأه‌ای و از عالمی به عالم دیگر انتقال پیدا می‌کند تا آخر الامر مرتبه نفس ناطقه را پیدا می‌کند، تطورات و دگرگونیهای نفس ناطقه انسانی که در قرآن عزیز به نام «قلب» و در حدیث به نام «روح» و در فلسفه شیخ اشراق به نام «نور اسپهبد» و ابن سینا آن را «ورقاء - کبوتر عالم قدس» نامیده است، در پایان منتهی به معاد جسمانی می‌گردد، این مباحث گوناگون که شامل مراحل یازده‌گانه سفر اول و دوم و مواقف ده‌گانه سفر سوم و ابواب یازده‌گانه سفر چهارم - سفر نفس - می‌شود، یعنی از مرحله اول که اثبات حقیقت وجود است، تا نهایت سفر نفس که شامل مباحث مهم و با اهمیتی چون تجدد امثال و حرکت جوهری و مبحث زمان و مکان و در پایان تجسم اعمال است، همه اینها مقدمه باب یازدهم سفر نفس کتاب اسفاراند که خود بابتی مستقل در فلسفه صدرائی است؛ این باب را می‌توان نگین و غایت و ماحصل، و به قول خودش «فصل اخیر» فلسفه و نظریات صدرالمتألهین دانست.

اراده حق تعالی

موضوع دیگری که می‌خواستم به عرض خوانندگان گرامی این همایون دفتر برسانم اینکه: سالها بود مبحث و مسئله اراده الهی که آیا از صفات ذاتی است و یا از صفات فعل و معرکه آرای متکلمان و اخباریان و بعضاً اهل تحقیق است، در ذهنم خلجان می‌کرد و توان برون دادنش را در خویش نمی‌یافتم، تا آنکه جناب آقای مفید - مدیر محترم انتشارات مولی - چون درخواست تنظیم مقاله‌ای در مقوله حرکت را کردند، این جرأت بیشتر شد و بر طبق دستینه اولی، این دستینه دوم بحمدالله حاصل گشت، بنابراین نخست به تعریف اراده و سپس به مباحث مربوط به آن به طور اجمال - آن‌گونه که روشن بحث است - می‌پردازیم، من الله التوفیق و علیه التکلان.

اراده از حیث واژه یعنی خواستن و عزم و توجه نمودن است و حکما، قصد

مقدمه مترجم / بیست و هفت

را که پس از تصوّر و تمایل و شوق پدید می‌آید و مقدمه فعل قرار می‌گیرد اراده می‌گویند؛ صدرالمتألهین در حدیث اول از باب اراده در شرح کتاب اصول کافی گوید: اراده و کراهت در ما - از آن جهت که حیوانیم - کیفیتی نفسانی و وجدانی است، ولی دانستن کُنه آن دو خیلی دشوار است، زیرا ادراکِ وجدانیاتی چون لذت و رنج آسان است، چون علم بدانها عبارت از نفس حقیقت آنها است که نزد هر صاحب اراده‌ای و هر کراهت‌مندی آشکار است، ولی علم به ماهیت آن دو، دشوار است، مانند خود علم، زیرا علم به انبیت علم، برای هر شخصی - به جهت حضورش به هویت وجدانش نزد خودش - حاصل است، ولی علم به ماهیت کلی آن دشوار است، چون مانند وجود، ماهیتی ندارد و بلکه از حیث هویت، عین وجود است.

از این روی بین متکلمان در معنی اراده و کراهت اختلاف نظر افتاده است، اشاعره اراده را چنین تعریف کرده‌اند که: اختصاص به یکی از دو مقدور پیدا می‌کند و آن، مغایر علم و قدرت است، برای اینکه خاصیت قدرت، ملاکِ «ایجاد» و «لایجاد» است و آن، نسبت به تمام اوقات و به دو طرف فعل و ترک مساوی است؛ درحالی که معتزله اراده را اعتقاد به نفع، و کراهت را اعتقاد به ضرر تفسیر کرده‌اند، و برخی هم از اینان معتقداند که اراده عبارت از میلی است که اعتقاد به نفع را در پی دارد و آن، همان شوقی است که از آن تعبیر به «تَوْقَان» نفس به تحصیل چیزی می‌گردد؛ پس از این مراتب اراده است که خوانندگان گرامی می‌توانند به تمامه آن را در موقف چهارم از سفر سوم کتاب کبیر اسفار که بحمدالله به ترجمه هم آمده است مطالعه و تحقیق فرمایند.

باز در کتاب شرح اصول کافی در باب چهاردهم از کتاب توحید گوید: اراده حق تعالی عبارت است از صدور افعال نیک از وی، از جهت علمش به گونه خیر، و کراهتش عبارت است از عدم صدور فعل زشت از وی، به جهت علمش به زشتی آن فعل، و اینکه ذات حق متعال گونه‌ای است که اشیاء از وی صدور می‌یابند، این از جهت علم اوست به نظام خیر در اشیاء، که تابع

بیست و هشت / ترجمه اسفار - سفر چهارم

علم اوست به ذات خودش، نه مانند تابع بودن نور مر روشنائی دهنده را، و گرمی مر گرم کننده را، و نه مانند فعل طبایع که از روی علم و شعور نیست، و نه مانند فعل مجبوران و تسخیر شدگان و نه نظیر فعل صاحبان اختیار که به سبب قصدی زائد و یا اراده‌ای پنداری که شامل دوطرف مقابل هم است می‌باشد.

حق متعال که قتیوم موجودات است همه اشیاء را از روی علمی که عین ذات علیم خودش و تمام‌ترین علوم است می‌آفریند، پس او تمام اشیاء و موجودات را به واسطه اراده‌ای که بازگشت به علم خودش به ذات خودش دارد و اقتضای وجود آن غیر را در خارج دارد می‌آفریند، نه برای هدف و غرضی زائد و یا تحصیل منفعت و ستایش و تعریفی و یا رها شدن از نگره‌های، بلکه غایت فعل و آفرینش او، محبت ذات خودش می‌باشد.

هر چیز که از فاعلی صادر می‌گردد یا بالذات است و یا بالعرض؛ آنچه که بالذات است یا طبیعی است و یا ارادی، و هر فعلی که از روی علم صادر می‌شود نه بالعرض است و نه از روی طبع، بلکه به واسطه اراده صادر می‌شود، و هر فعلی که از روی اراده صادر شود، مبدأ آن یا علمی قطعی است و یا گمانی و تخیلی؛ جایز نیست که فعل واجب‌الوجود از روی گمان و یا تخیل باشد، چون اگر چنین باشد، آن فعل برای هدف و یا غرضی زاید باید باشد و انفعال را در پی دارد، زیرا غرض، در صاحب غرض اثر می‌گذارد و وی از آن انفعال می‌پذیرد.

و چون واجب‌الوجود بالذات، از تمامی جهات واجب‌الوجود است، در این صورت لازم می‌آید که اراده او به صدور اشیاء، علم او به آنها باشد - نه چیز دیگر - این همان اراده‌ای است که خالی از اشکال و انفعال است و مقابلی جز نفی محض ندارد.

ولی چون فهم همگان به این معنی از اراده نمی‌رسد و فقط به گونه‌ای که در حیوان است می‌فهمند، یعنی آنچه که ضد آن کراهت است و هنگام حدوث اراده شده حادث می‌شود ادراک می‌کنند، از این روی حضرت صادق

مقدمه مترجم / بیست و نه

علیه‌السلام آن را از باب صفات افعال و از صفات اضافی (نسبی) قرار داد - مانند آفریدن فلان کس و روزی دادن وی - این از آن جهت است که اگر ارادهٔ حادث، از صفات ذات باشد، حق تعالی محل حوادث و پدیده‌ها قرار می‌گیرد؛ و آن مانند علم حادث است که عبارت از اضافهٔ عالم بودن او تعالی است به حوادث و موجودات خارجی، که آخرین مراتب علم او تعالی می‌باشد.

بدین جهت عاصم بن حُمَید از آن حضرت پرسید: خداوند همیشه مُرید است؟ فرمود: مُرید جز با بودن مراد با او (یعنی با مرید) نمی‌باشد، خداوند همیشه عالم و قادر است و سپس اراده کرده است.

درحالی که ارادهٔ متجدد الهی عبارت است از نفس افعال متجدد کاین فاسد، لذا ارادهٔ وی مر هر حادثی را به معنای اضافی، بازگشت به ایجادش دارد و به معنای مرادیت، بازگشت به وجودش دارد، و این مانند علم حادث تفصیلی وی است، زیرا علم او به معنی اضافی - یعنی عالمیت - تنها بازگشت به ایجاد حادثات دارد و بس؛ ولی به معنی آنچه که علم و انکشاف بدان حاصل است، فقط به وجودش بازگشت دارد.

متأله سبزواری در شرح این سخن گوید: خدای را دو اراده است: یکی ابتهاج ذات است بالذات - در مرتبهٔ ذات - و دیگری محبت افعالی که در مقابل فیض مقدس و یا وجود منبسط می‌باشد، و همین مراد امام علیه‌السلام است که فرمود: ان الله خلق الاشياء بالمشيئة والمشية بنفسها، یعنی: پروردگار تمام موجودات را به واسطهٔ مشیت آفرید و مشیت را به خودش، و این همان امر الهی و کلمه «کن» او است و همین است که متکلمان قائل‌اند به اینکه: ارادهٔ الهی امر او است و کراهتش نهیش، بنابراین اراده‌ای که عین ذاتش است اولی است و آنچه از صفات فعل است دومی است، و این اراده از آن روی که به اشیا نسبت داده می‌شود، حادث بالعرض است و از آن روی که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود، واجب به وجوبش و قدیم به قدمش می‌باشد، و مانند معنی حرفی است و عبارت از

سی / ترجمه اسفار - سفر چهارم

ظهور اراده ذاتی، و ظهور چیزی مباین با آن چیز نیست.

زیرا خداوند برتر از آن است که صدور فعلی که ذات او، همانند صدور فعل در عالم طبیعت از ما باشد، برای اینکه لازمه اش این است که مرکب باشد و ترکیب، در ذات مقدس وی محال است، و اینکه مانند فواعل طبیعی - چون آتش در سوزاندن - بی اختیار باشد.

آنچه لازم است دانسته شود اینکه: بعضی صفات هستند که هم ذاتی و هم فعلی و هم اضافی اند - مانند علم - زیرا نوعی از علم او تعالی هست که عین ذات او است - مانند علم اجمالی وی - نوعی دیگر عین فعل او است - مانند علم تفصیلی او به هویات و حقایق موجوداتی که نزد او در مرتبه علم اجمالی موجوداند - و نوعی دیگر اضافه اشراقی علمی است - نسبت به حقایق اشیاء - چون او تعالی اشیاء را به عین آنچه که ذات خودش را می داند، می داند - نه به چیزی دیگر - و علم یک حقیقت است که دارای مراتب اجمال و تفصیل می باشد، پس عین ذات او بودن، منافی با صفت دارای اضافه در بعضی از موجودات، و اضافه محض در بعض دیگر، و صورتی حادث در برخی دیگر از اشیاء نمی باشد، لذا هر صفتی که حالش این گونه است، از صفات ذات و فعل - هر دو - می باشد.

از این روی بسیاری از مردمان چون در بعضی از صفات الهی نظر کردند و در آنها آثار حدوث مشاهده کردند، حکم نمودند که خداوند متعال محل صفات حادث قرار گرفته و در نتیجه گمراه شدند، و این به سبب نارسایی فهمشان از ادراک وحدت جمعی در وجود و صفات کمالی حق تعالی است.

اخباریان که قائل اند اراده از صفات فعل است گویند: صفت ذاتی صفتی است که آن را از ذات نتوان سلب کرد، برعکس صفت فعل که آن را از ذات می توان سلب نمود، مثلاً علم، صفت ذات است و روزی دادن و آفریدن، صفت فعل حق است، بنابراین ما صفت ذات را از وی نمی توانیم سلب کنیم و بگوییم: خداوند به فلان موضوع علم ندارد، ولی صفت فعل را می توانیم سلب کنیم و بگوییم: خداوند فلان چیز را نیافرید و فلان کس را روزی نداد،

مقدمه مترجم / سی و یک

پس اگر اراده صفت ذات باشد، باید ذات متعالیش حادث باشد، چون ماهیت اراده صفتی حادث است، بنابراین عالم باید قدیم باشد، برای اینکه وقتی اراده قدیم شد، مراد هم که عالم است قدیم باید باشد، زیرا جدایی و انفکاک اراده شده از اراده محال است.

چون این بیان شد گوییم: حال اراده الهی و مشیت او را گونه‌ای اعتبار می‌نمائیم که از صفات ذات و فعل، هردو باشد، یعنی در قدیم قدیم باشد و در حادث، حادث، مانند علم اجمالی و تفصیلی، به این معنی که اراده‌های فعلی، تفصیل اراده ذاتی اجمالی باشند، و شاید آنچه در حدیث آمده که مشیت حادث است و اراده ذاتی اجمالی از صفات فعل است، به حسب مرتبه تفصیلی آن که در آیات قرآنی آمده است باشد، و یا به حسب آنچه که فهم همگان به آن می‌رسد باشد.

پس مشیت همان اراده است، ولی علم او غیر مشیت او است، و علم ازلی وی بر مشیت پیشی دارد، چون امام علیه‌السلام فرمود: علم، مشیت نیست، زیرا می‌گویی: این کار را اگر خدا بخواهد انجام می‌دهم، ولی نمی‌گویی: این کار را اگر خدا بداند انجام می‌دهم؛ اینکه گویی: اگر خدا بخواهد، دلیل است که او نخواست است، و چون خواست، آنچه را که خواسته همان‌گونه که خواسته است بوده، بنابراین همان‌گونه که علم الهی دارای مراتبی است، همین‌طور اراده و مشیت او نیز دارای مراتبی است، و این فرقی که آن حضرت بین علم و مشیت بیان فرمود، در وجود ازلی سابق، دو نیست، بلکه در مفهوم آن دو، و یا در بعضی از متعلقات و اکوان تفصیلی آنها است.

از آنجا که بحث اراده به بحث قدرت و بحث قدرت به بحث مشیت کشیده می‌شود و بحث مشیت به بحث جبر و اختیار و در نتیجه به امر بین امرین و سعادت و شقاوت ذاتی و عرضی و موجبات آن دو، و تسلسل اراده‌ها و غیراینها و ثواب و عقاب و پاداش و کیفر منجر می‌گردد؛ صدرالمتألهین گوید: بنده در عین قدرتش مجبور است و در عین مجبور بودنش قادر است و در عین اختیارش بی‌اختیار است و در عین بی‌اختیاریش مختار است؛ زیرا فعل،

سی و دو / ترجمه اسفار - سفر چهارم

از جانب او - از آن حیث که وی از جانب حق موجود است - موجود می‌شود، و چون فعلی از جانب او صادر می‌شود، از آن حیث که او از جانب حق صادر است صادر می‌شود، چنانکه فرمود: و مارمیت اذرمیت ولكن الله رمی، یعنی: تو تیر نینداختی هنگامی که تیرانداختی، بلکه خدا بود که تیرانداخت (۱۷- انفال) یعنی: تو تیری که خدا نینداخت نینداختی - هنگامی که آن تیر را انداختی - بلکه خدا بود که آن را انداخت، یعنی: تیری را که تو انداختی، خدا انداخت؛ پس هرکس دانست که وجود ممکن، چیزی جز ربط محض نیست، خواهد دانست که فعلش با آنکه صرف تعلق و ربط محض است، ظهور قدرت و اراده و علم و فعل الهی است، متأله سبزواری در منظومه‌اش گوید:

لكن كما الوجود منسوب لَنَا فَالْفِعْلُ فِعْلُ اللَّهِ وَهُوَ فِعْلُنَا
یعنی: چنانکه وجود منسوب به ما است (نه ذاتی ما)، پس فعل هم که از ما سر می‌زند، فعل خداست، (چون وجود دارای فعلیت است) و آن (فعل همانند وجود) فعل ما و منسوب به ما است؛ و این همان امر بین دو آمر و منزلت بین دو منزلت است؛ خداوند می‌فرماید: و ما تشاؤون الا ان يشاء الله، یعنی: شما نمی‌خواهید مگر آنکه خدا بخواهد (۳۰- انسان)

بنابراین اگر هرکس چگونگی ربط موجودات را به ترتیب سببی و مسببی خودشان به حق تعالی ادراک نماید، نیک خواهد دانست در عین آنکه همه ظهور حق متعال اند، ولی خود نیز دارای آثار و خواص می‌باشند، یعنی انسان با آنکه فاعل مختار است، ولی وجود و همه چیزش سایه فاعل مختار حقیقی می‌باشد، و فاعلیتش، سایه و ظل فاعلیت او، چنانکه در آیه: و ما تشاؤون الا ان يشاء الله، مذکور گشت:

می‌روم اندر دیار بی‌نشانی همچو برگی در کف باد خزان
خلاصه آنکه: اگرچه اراده حق تعالی به نظام کامل و اتم ربانی تعلق گرفته است، ولی این تعلق منافی آن نیست که انسان فاعل مختار باشد، چنانکه علم عنایی حق تعالی که منشأ نظام کیانی است، منافی با مختار بودن انسان نیست - و بلکه اختیار او را تأکید می‌بخشد - .

مقدمه مترجم / سی و سه

زیرا علم الهی مانند علم ما که انفعالی است تابع معلومات نمی‌باشد، یعنی دربارهٔ ما نخست باید معلومی باشد و سپس علم ما بدان تعلق گیرد، ولی دربارهٔ حق تعالی معلوم، تابع علم است، و هرچه را که علم بدان تعلق گیرد، موجود و متحقق می‌گردد، و این را «علم فعلی» و این شأن را فاعلیت «بالعنایه» و فاعلیت «بالتجلی» گویند؛ چنانکه این بخش را در پانویس‌های سفر سوم ترجمه کتاب اسفار کاملاً توضیح داده‌ایم.

پس ارادهٔ حق تعالی همانند علمش به اشیاء، حضوری است، یعنی اینکه معلوم با وجود خودش در نزد عالم حاضر است - نه با مفهوم و ماهیتش - لذا هرچه از موجودات که نزد حق متعال حاضراند، حقیقت وجودشان است، اما ماهیاتشان که عبارت از حدود وجودشان است، آمیزش با اعدام دارد و حضورشان تبعی و بالعرض است؛ بنابراین اراده هم دربارهٔ حق تعالی این‌گونه است، یعنی اینکه گوییم: خداوند ارادهٔ شز نمی‌کند، مراد آن است که شز، اصالتاً مورد ارادهٔ حق تعالی قرار نمی‌گیرد، اما به‌گونهٔ تبعی و بالعرض - شز - متعلق ارادهٔ او قرار می‌گیرد، و چنانکه گفتیم: ارادهٔ متجدد الهی عبارت است از نفس افعال متجدد کاین فاسد، و به معنی اضافی است و بازگشت به ایجاد حادثات دارد و همانند علم تفصیلی او است.

تعلق ارادهٔ حق تعالی به اشیاء و موجودات از ذات محبوب خودش سرچشمه گرفته و عشق به ذات خود دارد، و به تبع ذات خود، اشیاء محبوب اویند: یُحِبُّهُمْ و یُحِبُّونَهُ (۵۴ - مائده) نه اینکه اشیاء و موجودات به استقلال محبوب او باشند و آنها را مستقلاً دوست دارد، زیرا خود فرموده: کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف، بنابراین انگیزهٔ خلقت عوالم و خلق، حب ظهور و معروف شدن ذات است - نه حُب اشیاء - پس نخست و بالذات آنچه که محبوب است عبارت از ظهور ذات است و محبوب بودن اشیاء، در مرتبهٔ دوم - و چنانکه گفتیم - بالعرض می‌باشد.

در اینجا می‌رسیم به یکی از آراء مهم صدرالمتألهین و عرفا که نظام کامل کیانی (عوالم تفصیلی وجودی) تابع نظام آجمل ربانی است، چون آن

سی و چهار / ترجمه اسفار - سفر چهارم

بالاصاله محبوب ذات است، و هرچه که در عوالم وجود هست تمامی نقش اسماء و صفات اویند که بعضی ذاتی و بعضی افعالی‌اند، پس اراده او بازگشتش به حبّ به ذات است که تعلق به نظام ربانی - یعنی مقام اسماء و صفات که کنز مخفی و بالذات محبوب حق است - دارد، و در این مقام است که مُحَبّ و محبوب و حُبّ، متحدانند.

ما این مسئله را با بحثی از امام خمینی - رحمه الله - که در رساله طلب و اراده بیان داشته‌اند، با توضیحات مترجم محترم و اندکی تصرف در آن، پایان می‌بخشیم، گوید: علم و قدرت و اراده در حق متعال، به یک حقیقت واحد بسیط تحقق دارند و هیچ کثرت و تعددی در آنجا راه ندارد، زیرا وجود صرف است و وجود صرف، صرف الکیمال است، درحالی که قدرت حق تعالی از سنخ قدرت ما نیست که نسبتش به فعل و ترک، برابر و مساوی باشد، و محال است جهت امکانی در ذات بسیط واجبی تحقق یابد، بلکه همان‌طور که اراده او أَحَدَيِّ التَّحَقُّقِ است، قدرتش نیز أَحَدَيِّ التَّحَقُّقِ می‌باشد و هردو، عین علم به نظام کیانی است، پس نظام کیانی تابع علم عنایی وی می‌باشد، زیرا هرچه در ذاتش واجب‌الوجود باشد، در تمام جهات واجب‌الوجود است، پس چون ذاتش واجب است، صفاتش نیز واجب خواهد بود.

اینکه گفته شده: علم الهی نمی‌تواند علّت فعل من شود، چون علم، تابع معلوم است، پس آنچه از من صادر می‌شود خدای می‌داند، بنابراین علم او علّت فعل من نمی‌تواند باشد.

پاسخش آنکه: علم حق تعالی فعلی و فعل محض است، و علم و اراده او که بر نظام جهان هستی که علّیت و معلولیت در آن نظام حاکم است تعلق گرفته، نه بر معلول در عرض علّت و نه بر معلول بدون علّت، تا گفته شود که فاعل در فعلش مضطر است، پس نخستین مخلوق الهی یک حقیقت بسیط روحانی است و با وحدتی که دارد، همه کمال و جمال است و با خلقت این حقیقت واحده، آنچه را که قلم تقدیر می‌بایست بنویسد نوشت و قضایش پایان پذیرفت، ولی با این همه چون نظام وجود در ذات و صفت و فعلش

مقدمه مترجم / سی و پنج

فانی در ذات الهی است، حکومت: کلّ یوم هو فی شأن، یعنی: هر لحظه و آنی او در کاری است (۲۹ - رحمان) برقرار می‌باشد.

پس حقیقت عقل مجزّد و روحانیت بسیط که از آن در روایات به نور پیغمبر ما - صلی الله علیه و آله - (و حقیقت محمدیه) و یا فرشته روحانی تعبیر شده است، از حق تعالی بدون واسطه صدور یافته است و آن صادر نخستین، عین تعلق مخصوص و ربط محض به باری تعالی است، لذا با چنین تعلقی که بدو دارد، آنچه از او صادر شود، به همان نسبت که از او صادر می‌شود، به همان نسبت از باری تعالی صادر شده است، زیرا بین او و حق متعال هیچ بینونت عذلی و جدایی نیست، برای اینکه حق تعالی صرف وجود است و ماهیت ندارد، و آنچه ملاک و مناط بینونت عذلت است همانا ماهیت است، ولی دیگر موجودات و علت‌ها با معلول‌های خودشان تا این حدّ نیستند که بینونت عذلت میانشان نباشد.

بنابراین حقیقت عقلی، ظهوری است از مشیت و اراده حق تعالی، همچنان که طبیعت، دست خداست که همیشه برای عطا و دهش باز است و فرمود: خمرت طینه آدم بیدی اربعین صباحاً، یعنی: گل آدم را با دو دست خویش در چهل روز سرشتم.

امیدوارم این مبحث اراده الهی دانش پژوهان را مفید افتد و مفید و مستفید را به دعایی یاد کنند.

در اینجا سخن را قطع کرده و این مبحث را به پایان رسانیده و خوانندگان گرامی را دعوت به مطالعه ترجمه کتاب کبیر فتوحات مکیه ابن عربی - شیخ اکبر - به ویژه مقدمه مفصل آن که ان شاء الله به زودی انتشار خواهد یافت می‌نمایم؛ چون مترجم و خواننده هر دو باهم سفر می‌کنند، این به او و او به این، و به قول رهی:

هرجا که سفر کردم تو همسفرم بودی هرجا که گذر کردم تو راهبرم بودی

محمد خواجه‌جوی

۱۳۷۹/۱۱/۱۱

ترجمهٔ اسفار

سفر چهارم

سفر از خلق به خلق

باب اول

احکامِ نَفْسِ

فن دوم

در علم نفس از آغاز موجود شدن و تکوّنش از مواد جسمانی تا پایان مقاماتش و بازگشتش به غایات نهایی خود و در آن باب‌هایی چند است:

باب اوّل

در احکام عمومی نفس و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در تحدید (حدّ و اندازه معین کردن) نفس

بدان که عنایت باری تعالی چون تمام آنچه را که امکان ایجادش بود به فیض اقدس - بر ترتیب برتر پس از برتر - وجود بخشید^۱، تا آنکه به پست‌ترین بسایط و پائین‌ترین

۱. عنایت باری تعالی عبارت است از علم به نظام آحسن و بهتر که بر ایجاد پیشی دارد، این علم فعلی است و منشأ وجود معلوم؛ اگر تحقیق در این مقام را خواهی بدان: حق تعالی را پس از تجلی ذاتش بر ذاتش به ذاتش، تجلی بر اسماء و صفات و لوازم آنها، و تجلی بر ذات اشیاء می‌باشد.

اما تجلی اوّلی: همان‌گونه که وی را مقامی احدی که مرتبه نفس ذات و هویت مطلق است می‌باشد، همین‌طور وی را مقام واحدی که مرتبه ذات است می‌باشد که مستجمع تمام اسماء حسنا و صفات علیا می‌باشد و پیرو اعیان ثابتة مر ماهیات ممکنی راست، به گونه‌ای که اگر اطلاق ماهیت بر آن معانی معقول - یعنی مفاهیم اسماء و صفات - جایز بود، باید اعیان، لوازم ماهیات باشند، و آنها در این مرتبه «لامجمول» به «لامجمولیت» ذات بوده و موجود به وجود ذات‌اند نه به وجودی دیگر.

اما تجلی دوم عبارت از تجلی او است در مرتبه «کُن» بر ذات اشیاء، و این تجلی به نام فیض مقدس نامیده می‌شود، چنانکه اوّلی - که تجلی او در اسماء و صفاتش می‌باشد - به نام فیض اقدس نامیده می‌شود، و این همان رحمت صفتی است که شیئیت مفاهیم صفات را فراگرفته است، همچنان که فیض مقدس عبارت از رحمت فعلی است که شیئیت ماهیات را فراگرفته است. «سبزواری»

منزلت و مقام رسید - و در عنایت او ایستادن بخشش بر مرز و حدی که از آن گذر نکنند جایز نبود - لذا امکان وجود اموری نامتناهی در حدّ قوه، بدون اینکه از قوه به فعل خارج گردد، باقی ماند، و مواد جسمانی اگرچه در تیرگی و تراکم و سردی در مرز نهایی اند، ولی از قبول استکمال به واسطه تأثیر مبدئی فعال، غیرممتنع اند، مانند تأثیر انوار ستارگان - به ویژه خورشید - در تلطیف و تعدیل بخشیدن، تا آنکه به واسطه اکتساب آن امور پخته گشته و اعتدال پیدا کرده و برای خوراک و خورش، ماده، و برای پدید آمدن موجودات، قوه منفعل گشته و به واسطه صوری که بر آن صور آثار حکمت و عنایت مترتب است آماده پذیرش رشد و حیات گردند، مانند حیوان و نبات، البته پس از آنکه طبیعت حقوقی را که بر او از دیگر مرکبات و قوای آنها پیشی دارد به دست آورد؛ و سبب «لیمی» در اینکه احسّ، قابل و پذیرای آنچه که برتر است می باشد پیش از این گفته آمد، برای اینکه ممکن، بیهوده و بازیچه آفریده نشده است، بلکه بدان جهت آفریده شده که به غایت اصلی خود بازگشت نماید، بنابراین عناصر، برای قبول حیات و روح آفریده شده اند.

پس نخستین چیزی را که از آثار حیات پذیرفت، حیات تغذیه و رشد و نمو و تولید بود، سپس حیات حسّ و حرکت، پس از آن حیات علم و تمییز (قوه امتیاز و استنباط) و هریک از این انواع حیات را صورتی کمالی است که به واسطه آن صورت، آثار آن حیات - به وسیله قوایی که وی را خدمت می کنند - بر ماده افاضه می شود، و آن صورت نفس نامیده می شود، پائین ترش نفس نباتی است و متوسط آن نفس حیوانی، و برترش نفس ناطقه، و این سه (مرتبه نفس) را معنایی مشترک ذاتی و حدی جامع می باشد؛ و ما می خواهیم در این فصل برهان بر وجود آن - مطلقا - و برای ماهیتش حدّ - از حیث نفس بودن - اقامه کنیم، برای اینکه بسیط را اگرچه حدی نیست و بر وی برهانی اقامه نمی شود - یعنی از جهت هویت ذات بسیطش - ولی از جهت فعل و یا انفعالش، تحدید (محدودیت) را می پذیرد و بر او اقامه برهان می شود، زیرا شأن نفوس و صور - از آن روی که نفوس و صوراند - این گونه است.

اما برهان بر وجود نفس: گوییم: ما اجسامی را مشاهده می کنیم که از آنها آثار - نه به یک طریقه و روش - بدون اراده صادر می گردد، مانند حسّ و حرکت و تغذیه و رشد و

باب اول - احکام نفس / ۵

نمو و تولید مثل، و مبدأ این آثار ماده نخستین نمی‌باشد، چون آن قابل محض است و جهت فعل و تأثیر در وی نمی‌باشد؛ و همین‌طور صورت جسمی که مشترک بین اجسام است هم نمی‌باشد، برای اینکه اجسامی پیدا می‌شود که در این آثار مخالف این اجسام می‌باشند و گاهی هم موصوف به مصدر بودن این افعال نمی‌باشند؛ بنابراین در این اجسام مبدأهایی است غیر از جسمیت آنها که اجسام در آنها نیستند، وگرنه محذور و اشکال دوباره بازمی‌گشت، در این صورت آن قوه‌ای است که به آن اجسام تعلق دارد؛ و در مباحث قوه و فعل دانستی که ما هر قوه فاعلی را که از آن آثار - نه بر یک طریقه و روش - صادر می‌گردد نفس می‌نامیم، و این لفظ نامی است برای این قوه، نه به حسب ذات بسیطش، بلکه از آن حیث که مبدأ چنین افعالی که گفته شد می‌باشد، از این‌روی بحث از نفس، از جمله علم طبیعی گردیده است.

اما حدّ: گوییم: در بیان آن همان‌گونه که حکما گفته‌اند می‌گوییم و آن اینکه: نفس را حیثیاتی متعدد است که به حسب آن حیثیات به نامهای مختلف نامیده می‌شود، و آنها قوه و کمال و صورت‌اند؛ از آن جهت که قادر بر فعل که عبارت از تحریک است، و انفعال^۱ از صور محسوسات و معقولات را که ادراک است دارد، قوه نامیده می‌شود، و با قیاس به ماده‌ای که در آن فرود می‌آید تا از آن، جوهر نباتی و یا حیوانی مجتمع گردد، صورت نامیده می‌شود، و با قیاس به اینکه طبیعت جنس، پیش از اقتران و جفت شدن فصل با آن ناقص بود، چون بدان اضافه و نسبت پیدا کرد، نوع بدان، کمالی یافت؛ لذا گفته‌اند: تحدید نفس به کمال، از تحدیدش به صورت، به جهت وجوهی چند برتر است:

نخست آنکه: کمال اعم و فراگیرتر است، از آن جهت که صورت - در نزد همگان - منطبع و نقش در ماده است^۲ و نفسی هم هست که غیر منطبع است، در این صورت،

۱. این بر اسلوب همگان است، اما بنا بر رأی مصنف قدس سره: ادراک محسوسات به فعالیت است و معقولات به اتحاد با آنها و به عقل فعال «سبزواری» ۲. امکان دارد گفته شود: نفس - از آن‌روی که نفس است - مادی و فرود آینده در بدن است، چنانکه نظر و رأی مصنف قدس سره است، جز آنکه منظور مصنف در ذکر صورت این است که هیچ دلالتی نیست که آن را مقامی دیگر هست، برعکس کمال، برای اینکه آن را لازم نمی‌آید که در چیزی فرود آید و حلول کند، آن چنانکه پادشاه نسبت به کشور است، از این‌روی لفظ سزاوارتر را ذکر کرد، بر این اشاره که این بیان قوم است. «سبزواری»

صورتِ بدن نیست ولی کمال برای بدن هست، چنانکه پادشاه برای کشور کمال است و ناخدا برای کشتی کمال.

دوم آنکه: کمال، قیاس با معنایی است که از طبیعت جنس نزدیک‌تر است و آن نوع می‌باشد و صورت، قیاس با چیزی است که از آن دورتر است و آن ماده می‌باشد، بنابراین صورت، اقتضای نسبت به چیزی بعید را از ذات جوهر که حاصل از آن است، و اقتضای چیزی که جوهر به حسب آن حاصل است و آن چیز بالقوه است، و اقتضای چیزی که در واقع افعال بدان نسبت نمی‌یابند، یعنی نوع را می‌کند.

سوم آنکه: دلالت بر ماده در دلالت بر نوع اقتران دارد (یعنی با آن قرین است و در آن ضمنی است) - بدون عکس - پس از این امر روشن شد که ما وقتی در تعریف نفس گفتیم که آن کمال است، دلالت تمام بر معنای نفس دارد و متضمن تمام انواع آن از تمام وجوهش بوده و نفس مفارق و جدا (ی از بدن) هم بیرون از آن (معنا) نیست.

آن (کمال) نیز از قوه، به وجوهی چند برتر است:

نخست آنکه: نفس را قوهٔ ادراک است و آن انفعالی است، و قوهٔ تحریک است و آن فعلی است و اعتبار یکی از دو معنی، از دیگری برتر نیست، پس اگر لفظ قوه گفته شود و بر یکی از دو وجه بسنده شود، آن چیزی که گفته‌ایم عرض است، و چیزی دیگر است و آن اینکه فراگیر دلالت بر ذات نفس - از آن حیث که نفس است - نیست، بلکه از جهتی غیر جهت دیگر است، در صورتیکه در علم میزان (منطق) ثابت شده که این نه خوب است و نه درست، بنابراین اعتبار آن دو در حد آن (نفس) لازم می‌آید و نام قوه، آن دو را به اشتراک فرا می‌گیرد، چون یکی از آن دو در تحت مقولهٔ «ان یفعل» و دیگری در تحت مقولهٔ «ان ینفعل» داخل‌اند، و دانستی که اجناس عالی با تمام ماهیاتشان از هم متباین‌اند و اطلاق لفظ مشترک در حدود از آن پرهیز دارد، برعکس لفظ کمال، برای اینکه آنجا گفته: بر آن دو به واسطهٔ اشتراک نیست، زیرا نفس از جهت قوه‌ای که بدان ادراک حیوان است کمال می‌یابد کمال است و از جهت قوه‌ای که از آن افعال حیوان صدور می‌یابد نیز کمال است.

دوم آنکه: قوه برای نفس - از آن حیث که مبدأ افعال است - یک نام است و کمال، برای آن از این جهت و از آن حیث که به واسطهٔ نوع است کمال می‌پذیرد یک نام است، و

باب اول - احکام نَفَس / ۷

آنچه شی را از تمام جهاتش معرفی می‌نماید، از آنچه که از بعضی جهاتش معرفی می‌کند برتر است؛ پس روشن شد که کمال، آن چیزی است که لازم است در حدّ نفس - به جای جنس - وضع گردد.

گفته‌اند: ما وقتی تعریف کردیم که نفس برای چنین امری کمال است - به هر تفصیلی که تحصیل آن ثابت شود - ما هنوز حقیقت نفس و ذات آن را تعریف نکرده‌ایم، بلکه آن را از آن حیث که نفس است تعریف کرده‌ایم، و در باب مضاف دانستی که وجود مضاف از آن روی که مضاف است - وجودی غیرمستقل است و ما، از وجود نفس جز آنچه را که اقتضای این اضافه محدود - از آن روی که اضافه محدود است - را دارد نمی‌دانیم، نه تمام وجود آن را، برای اینکه نام نفس جز برای این وجود اضافی وضع نشده است و این نام وضع نشده بود، ولی آن، حقیقت جوهر نفسانی - به حسب معنای مشترک و یا اختصاص یافته‌اش - می‌باشد و بلکه از حیث اضافه تدبیر و تصرف در بدنها است، و وجود مضاف - از آن روی که مضاف است - با قیاس به چیزی دیگر، وجودی تعلقی است، بنابراین اضافه نفسیت، با قیاس به بدن است، از این روی بدن، در حدّ نفس اخذ و اعتبار می‌شود، برای اینکه داخل در تقوّم وجود تعلقی اضافی وی است، چنانکه وجود بنّاء در قوام بنا (ساختمان) داخل شده و در حدّ آن (ساختمان) اخذ و اعتبار می‌شود، ولی در حدّ انسان اخذ و اعتبار نمی‌شود، برای اینکه حدود به اِزاء وجودات است^۱.

بنابراین انسان را - از آن روی که انسان است - وجودی است و وی را به اِزاء آن حدّی است که بدان تعریف می‌گردد، مانند حیوان ناطق، و بناء را - از آن روی که بناء است - وجودی است و او را حدّی دیگر به اِزاء وی است، و در حدّ وی، نه انسان و نه چیز دیگری از جوهر و جنبش داخل نمی‌شود، چون از مقوله مضاف است و انسان از مقوله جوهر است و مقولات، به تمامه باهم تباین دارند، پس چیزی از آنها در حدّ چیزی از دیگری داخل نمی‌شود، بنابراین نظر در نفس - از آن روی که نفس است - نظر در بدن است، از این روی علم نفس، از علوم طبیعی که در احوال ماده و حرکات آن نظر دارد

۱. یعنی حکایت‌کننده از آنها است و اندازه شده به مقدار آنها، نه اینکه وجودات معرّفات اند تا اشکال شود که: وجود را حدّی نیست. «سبزواری»

برشمرده شده است، لذا هرکس که می‌خواهد حقیقت نفس را از حیث ذاتش - با قطع نظر از این اضافه نفسیت - بداند، لازم است که نظر به ذات آن از مبدئی دیگر^۱ و از علمی دیگر غیر از این علم طبیعی بکند، برای اینکه اگر ما با این (علم طبیعی) ذات نفس را تعریف کنیم، علم به وقوع آن - در هر مقوله‌ای که در آن واقع شده است^۲ - مشکل نخواهد بود، برای اینکه هرکس حقیقت چیزی را دانست و ذاتش را فهمید، بر ذهنش طبیعت امر ذاتی آن چیز عارض شده و بر وی (فهم) وجود آنچه که جنس وی می‌باشد مشکل نخواهد بود، زیرا ثبوت ذاتی برای چیزی که ذاتی آن است روشن و مبین است، چنانکه در علم میزان (منطق این امر را) دانستی.

حکمتی مشرقی (الهامی)

اینجا رازی ارزشمند است که بدان، جایز بودن اشتداد جوهر در جوهر بودنش، و استکمال حقیقت انسانیت در هویت و ذاتش دانسته می‌شود، و دانسته می‌شود که این حد از نفس، فقط به حسب نام نیست، چنانکه در حد بقاء و پدر و پسر و آنچه در روند

۱. او مبدأ فاعلی مانند اول تعالی و عقول فعال می‌باشد، زیرا سبب دارها جز به واسطه سبب‌هاشان تعریف و دانسته نمی‌شوند «سبزواری» ۲. آنان در این امر اختلاف دارند، بعضی از ایشان گویند: آن مزاج است پس از مقوله کیف می‌باشد - چنانکه از جالینوس و پیروانش مشهور است - گویند: مادام که این بدن بر آن مزاجی که به حسب نوعش استحقاق آن را دارد هست، از فساد و تباهی مصون است، و چون از این مقدار از اعتدال خارج شد باطل می‌گردد، گروهی - از آن جمله امام الحرمین - گفته‌اند: نفس اجسام لطیف نورانی است که در بدن ساری است - سریان آب در گُل و آتش در زغال - و این ساری همان مخاطب و پاداش گیرنده و کیفر شونده است و حافظ این هیكل محسوس، و چون از آن جدا شد شروع به متلاشی شدن می‌کند، و بیشتر از معتزلیان و گروهی از اشعریان گویند: نفس، همین هیكل محسوس است و بس؛ نظام گویند: نفس جزئی است که در قلب تجزیه نمی‌پذیرد.

خلاصه آنکه: آراء پیشینیان از متکلمان بسیار متعدد است، به طوری که گفته‌اند: به چهل رأی و نظر می‌رسد و حتی یکی از آن نظریات هم دلیل قطعی یقینی ندارد، و مشهورترین نظریه‌شان این است که: نفس، اجزائی اصلی است که در بدن می‌باشد و از اول عمر تا پایانش با آن می‌باشد.

گویم: شگفت از کسی که به عقل و عاقل بودن منسوب است چگونه این سخنان را بر زبان می‌راند؟ سخن درست آن است که حکما و محققان از عرفا گفته‌اند که: نفس جوهر هر مجردی است که مدبر بدن و حافظ آن است؛ آیا عقل آنان می‌پذیرد که علم و حکمت و قدرت آن کس که اهلیت انسان کامل شدن را دارد و بدان (نفس) شایستگی خلافت الهی را پیدا می‌کند به گل و آب و آتش و هوا و مزاج نسبت داده شود؟ هرگز!!!.....
«سبزواری»

باب اول - احکام نفس / ۹

این امور است می‌باشد، و این بدان جهت است که نفسیت نفس مانند پدر بودن پدر و پسر بودن پسر و نویسنده بودن نویسنده و امثال اینها که درش فرض خالی بودنشان از این اضافه و نسبت هست نمی‌باشد، برای اینکه برای ماهیت بقاء وجودی است و برای بقاء بودنش وجودی دیگر، و او از آن حیث که انسان است، همو به عین از آن حیث که بقاء است نمی‌باشد، برای اینکه اولی جوهر است و دومی عرض نسبی، و این برعکس نفس است، زیرا نفسیت نفس، گونه وجود خاص وی می‌باشد و برای ماهیت نفس، وجودی دیگر که آن (نفس) به حسب آن (وجود) نفس نباشد نیست، مگر پس از استکمالات و تحولاتی ذاتی که برایش در ذات و جوهرش واقع می‌شود و جوهرش در آن حال، عقلی فعال - پس از آنکه عقلی بالقوه بود - می‌گردد.

برهان بر اینکه نفسیت نفس در آغاز پدید آمدنش از عوارض لاحق به ذات خودش - خواه لازم باشد و یا مفارق - مانند حرکت که لاحق به فلک است و یا پدر بودن که لاحق به ذات پدر است نیست، اگر آن‌گونه باشد که تمام حکما پنداشته‌اند، لازم می‌آید که نفس، جوهری متحصل بالفعل، از جمله جواهر عقلی که بالذات مفارق‌اند بوده و سپس برایش امری اتفاق افتاد و وی را وادار به تعلق به بدن و مفارقت عالم قدس و همنشینی با عنصری‌ها کرده است؛ ولی تالی (قضیه) محال است، زیرا چیزی که بالذات است زایل نمی‌شود و جوهر مفارق را چیزی که در ذاتش نباشد برایش اتفاق نخواهد افتاد، برای اینکه محل حوادث و پدیده‌ها، ماده جسمانی و آنچه با ماده اقتران دارد می‌باشد.

و باز (برهان) آنکه: نفس، تمام بدن است و از آن و از ماده بدنی، نوع کامل جسمانی حصول پیدا می‌کند، و امکان ندارد که از مجرد و مادی، نوع طبیعی مادی - به ضرورت - حصول پیدا کند، و چون تالی (قضیه) باطل گشت، همین‌طور مقدم (قضیه) هم باطل می‌شود؛ پس دانسته شد که اقتران نفس با بدن و تصرفش در بدن، برایش امری ذاتی - به حسب وجود شخصیش - می‌باشد و این اضافه و نسبت نفسیت آن به بدن، مقوم آن است، ولی از این امر لازم نمی‌آید که از باب مضاف باشد و بدان، نفس از حد جوهریت و بلکه از حد عقلیت فقط خارج نگردد، بنابراین این اضافه، مانند اضافه قابلیت است مر هیولا را، و اضافه صورت است مر صور طبیعی را، و

اضافه مبدعیت و عالمیت و قادریت است مر واجب تعالی را، و اضافه عرضیت است مر سیاهی و سفیدی و غیر این دو از مقولات عرضی را، برای اینکه انواع وجودات آن از اضافه به چیزی منفک و جدا نیستند، و وی را معانی دیگری غیر از اضافه هست.

نمی‌گویم وی را وجودی غیر از وجود اضافه هست، برای اینکه سیاهی - مثلاً - دارای ماهیتی مستقل در معنا و حدّ خودش هست که از مقوله «کیف» می‌باشد، ولی وجودش در ذاتش همان وجودش در موضوع - یعنی عرضیت او - است، پس عارض شدن بر موضوع، برای هویت سیاهی ذاتی است نه برای ماهیت، و قیاس در ماده و صورت و طبیعت هم همین‌طور است، و نفس از آن حیث که برای هریک از آنها ماهیتی دیگر است، جوهریتی غیراضافی است، چنانکه اعراض را ماهیتی دیگر است، عرضی، غیر از عارض شدن ولی هویت شخصی آنها هویت اضافی است؛ پس به این (برهان) دانسته می‌شود که وجود^۱، امری زائد بر ماهیت می‌باشد، و وجود نفس از آن حیث که صورت برای ماده است، وی را اضافه به بدن لازم می‌آید، چنانکه برای هر صورتی اضافه به ماده لازم می‌آید، ولی از این لازم نمی‌آید که از باب مضاف باشد و نه اینکه از اعراض باشد، برای اینکه این اضافه، اضافه تقویم و تکمیل است نه اضافه حاجت مطلق^۲ - آنچنان که در عرض است - .

پس نفس مادام که از قوه وجود جسمانی به فعلیت عقل مفارق خارج نشده است، صورت مادی است - به حسب درجانش از حیث نزدیکی و دوری از عالم عقلیش به حسب وجوداتش از جهت شدت و ضعف و کمال و نقص - زیرا این وجود است که اشتداد و مقابل آن (ضعف) را می‌پذیرد، چنانکه در علم کلی در مباحث قوه و فعل این مطلب را بیان داشتیم.

حال باز می‌گردیم به همانجا که بودیم - یعنی در تحدید نفس - لذا گوییم: بنابراین آن (نفس) کمال برای جسم است، ولی نوعی از کمال آن اوّلی است، و آن اینکه بدان،

۱. این را در کتاب مشاعر دلیلی بر اصالت وجود قرار داده، برای اینکه وجود، وقتی امری انتزاعی باشد، بنابراین سیاهی، جز ماهیت مخصوص نمی‌باشد، و چون وجود آن عین وجود در موضوع باشد و تحقق و ثبوت نداشته باشد، لازم می‌آید سیاهی، به حسب ماهیت مضاف باشد. «سبزواری» ۲. یعنی مجرّد از تقویم و تکمیل - نسبت به مضاف بدان - . «م»

نوع، بالفعل می‌گردد، مانند شکل برای شمشیر و صندلی؛ و نوعی از کمال آن دومی است، و آن اینکه نوعیت شیئی از افعال و انفعالات آن پیروی می‌کند، مانند بریدن برای شمشیر، و امتیاز دادن و اندیشیدن و احساس و حرکت ارادی برای انسان، برای اینکه اینها کمالات ثانوی (دومین) هستند و نوع، در اینکه نوع بالفعلی باشد نیاز به حصول این امور ندارد، بلکه وقتی برایش مبدأ^۱ این اشیاء - بالفعل - حاصل شد، این اشیاء به قوه قریب - پس از آنکه به قوه بعید بود - برایش هست، بنابراین حیوان، بالفعل حیوان است، اگرچه بالفعل به اراده حرکت نکرده باشد و به چیزی بالفعل احساس برایش واقع نشده باشد، و مهندس، بالفعل مهندس است، اگرچه عمل مساحت و غیر آن (از لوازم مهندسی) را انجام نداده باشد، و پزشک، بالفعل پزشک است، اگرچه هیچکس را تا به حال درمان نکرده باشد؛ پس نفس، کمال اوّل است، و کمال اوّل بودن چیزی برای چیزی، منافی کمال دوم آن بودن برای چیزی دیگر نمی‌باشد.

اشکال نمی‌شود که نفس انسانی برای حیوان - از آن روی که حیوان است - کمال نیست، و نیز نفس - مطلقاً - کمال برای جسم - از آن روی که جسم است - نمی‌باشد.

چون دانستی که: تحقق هر طبیعتی بستگی به تحقق هر فرد از آن دارد و برخاستنش، بستگی به برخاستن تمام افراد آن دارد، بنابراین نفس، کمال اوّل برای شیئی است، اگرچه کمال دوم برای شیئی دیگر باشد، و آن شیئی که برایش کمال اوّل است ناگزیر باید جسم باشد، ولی لازم است جسمی که مورد این تعریف اخذ و اعتبار می‌شود جسم به معنی جنسی باشد (یعنی لا به شرط شیئی) نه جسم به معنی مادی (یعنی به شرط لا)، چنانکه در علم میزان (منطق) این امر دانسته می‌شود و در مباحث ماهیت هم فرق بین آن دو گفته آمد، و این جسمی که نفس برایش کمال است^۲، اعمّ و فراگیرتر از جسم طبیعی و صناعی - مانند تخت و صندلی و کشتی و شهر - نمی‌باشد، و اگر فرض شود نفس ناخدا برای کشتی کمال است و نفس پادشاه برای

۱. بلکه نوع، نوع است وقتی که برایش مبدأ این اشیاء بالفعل حاصل شود و در نوع بودنش نیاز به اینکه نفس این اشیاء بالفعل برایش حاصل است ندارد، بلکه حصول قوه این اشیاء و مبدأ آنها - در نوع بودنشان بالفعل - بالفعل کافی است. «آقا علی مدرس» ۲. گاهی گفته می‌شود: جسم طبیعی، یعنی تعلیمی نیست، و گاهی گفته می‌شود: جسم طبیعی، یعنی مثالی برزخی نیست، و گاهی گفته می‌شود: جسم طبیعی، یعنی صناعی نیست، و مراد در اینجا همین است. «سبزواری»

شهر کمال است، کمالیتش عبارت از نفسیت برای کشتی و شهر نمی‌باشد، و اگر مجموع کشتی و نفس یک امر اخذ و اعتبار شود، به‌گونه‌ای که نفس برایش کمال باشد، این مجموع فرض شده نه جسم است و نه جوهر و نه هیچ‌یک از مقولات، برای اینکه ماهیت تابع وجود است و وجود، مساوق (برابر و همتای) وحدت است، و هر چه که وحدت ندارد، وجود ندارد.

پس روشن شد که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی است، و هر جسمی طبیعی نیست، برای اینکه نفس، برای آتش و برای زمین کمال نیست، بلکه نفسی که در این عالم است کمال برای جسم طبیعی است که از آن (جسم طبیعی) کمالات ثانوی (دومین) با آلاتی که از آنها استعانت و یاری بر افعال حیات - مانند احساس و حرکت ارادی - می‌جوید صادر می‌گردد؛ و دلالت این معنی بر حقیقت نفس از جهتی آنکه: صوری که بدون توسط قوه دیگری در ماده فعل انجام می‌دهند، ذاتشان از حیث وجود، با ماده اتحاد دارد، مانند صور اسطوقسی (عنصری)، و جمادی، مانند صور آتشی و هوایی و یا قوتی و طلایی و غیر اینها، گویی که مادی محض اند و منقسم به انقسام آنها. اما صوری که به واسطه در خدمت درآوردن قوه دیگری فعل انجام می‌دهند، ناگزیر آن قوه، از آن جهت که آلتی متوسط (یعنی واسطه) است، از جهت منزلت از آن صورت پائین تر است، پس آن صورت گویی که ذاتش از سنخ ماده بلندتر و بالاتر است، و این بلندتری از (پائین تر بودن) ماده جسمیت نخستین، شأن نفس است، چون آن (نفس) را بهره و نصیبی از ملکوت و تجرد - اگر چه کم - می‌باشد.

پس روشن شد کمال اول برای هر جسم طبیعی که به واسطه آلت فعل انجام می‌دهد، خاصیتش نفسیت است، بنابراین هر قوه جسم طبیعی که به واسطه در خدمت درآوردن قوه دیگر تحت فرمان خود، فعل انجام می‌دهد، نزد ما عبارت از نفس است، و این حد، یعنی اینکه گوییم: کمال اول برای هر جسم طبیعی آلی (که به واسطه آلت فعل انجام می‌دهد) جامع و فراگیر تمام نفوس است، برای اینکه مراد از آلت مذکور - در تحدید نفس - آنچه که مانند اعضاء است نمی‌باشد، بلکه چیزی است که همانند قوا می‌باشد، مانند غذایه و نامیه و مولده - در نفس نباتی - و خیال و حس و قوه شوقی - در حیوان - نه مانند معده و کبد و قلب و مغز و پی‌ها.

باب اول - احکام نَفَس / ۱۳

بنابراین گفته، نفس فلکی - به واسطه صدق مفهوم آلی بر آن به وسیله برهان - داخل در این حدّ است، و این بدان جهت است که برهان نزد ما قائم بر این امر است که: فلک با آنکه دارای نفسی است که علوم را ادراک می‌کند، دارای قوه طبیعی که مباشر و واسطه در تحریک نیز هست می‌باشد، و نیز دارای قوه حسّاس هم می‌باشد، البته نه مانند آن قوه‌ای که در حیوانات است و به واسطه انفعال بر آلت حسّ وارد می‌شود، و نیز در بعضی از مواضع آنها (حیوانات) قوه حسّ هست و در بعضی از مواضع آنها قوه دیگری، ولی ماده فلک به واسطه بساطتش این‌گونه نیست، زیرا فلک تمامش خیال است و همه‌اش طبیعت محرک وضعی، از جنس طبیعت پنجم^۱ می‌باشد، و تمامش حسّ است، ولی قوه حسّ و حرکت پائین‌تر از قوه خیال و قوه ادراک کلی - اگر باشد - هست.

پس با این پاسخ اشکالی که متأخران از حکما حلّش را مشکل می‌دانستند دفع می‌گردد و آن اینکه: حدّ مذکور - نه حدّ دیگری - امکان آنکه نفوس سه‌گانه نباتی و حیوانی و فلکی را فراگیرد ندارد، برای اینکه وقتی ما بدان، نام نفس را بخشیدیم - چون نفس کمالی است که فقط فعل انجام می‌دهد - لازم می‌آید که هر قوه نفس باشد، بنابراین تمام طبایع باید نفوس باشند و این مخالف آن چیزی است که دانشمندان پیشین بر آن اتفاق نظر دارند؛ و اگر نام نفس را به قوه فاعله - به قصد - بخشیدیم، نفس نباتی بیرون رفته و دوتا دیگر مندرج باقی می‌مانند؛ و اگر به قوه فاعله افعال مخالف هم را دادیم، نفس فلکی بیرون رفته و دوتای دیگری داخل می‌مانند، و اگر بر این معانی شرطی زیاد کردیم، تخصیصی زیادی می‌پذیرد، در این صورت هرگونه چاره‌جویی شود که تا بدان، نام نفس حیوانی و فلکی را فراگیرد، نفس نباتی بیرون می‌رود، و یا حیوانی و نباتی را فراگیرد، نفس فلکی بیرون می‌رود، پس خردمند را سزاوار نیست که بدانچه از اختلاف حرکات افلاک از جهت درازا و پهنا می‌یابد فریب خورده و پندارد که آنها افعالی مقابل یکدیگراند، برای اینکه هریک از این افعال را یک مبدأ و یک جهت واحدی است که تغییرپذیر نیست.

۱. یعنی با طبایع چهارگانه - در عناصر - مابینت دارد، چون پذیرای کون و فساد است، برعکس آنها. «سبزواری»

این آن اشکالی بود که بیان داشته بودند و حلّش را به تفسیر معنی آلت دانستی و نیازی به اعتبار رأیِ محتملِ غیر معلوم - در باب فلکیات - آن گونه که ابن سینا گفته نیست، و آن اینکه: در اجسام آسمانی دو نظر و رأی است:

یکی نظر آن کس که گوید: هر فلک دارای ستاره‌ای که در آن ستارگان و شماری از کرات جمع می‌آیند، جسم حیوانی است و آن را نفسی اداره می‌کند که فعلش را با شماری از اجزاء دارای حرکت تمامی می‌بخشد، پس آنها مانند آلات‌اند، درحالی که این قول در تمام افلاک و کرات تمام نیست.

دوم نظر آن کس که گوید: هر کُرّه‌ای در نفس خودش دارای حیاتی مفرد است، لذا جسم را مشاهده می‌کند که به همه احاطه دارد و واحد است و در آن هیچ کثرتی نیست؛ اینان را لازم می‌آید که بگویند: نام نفس که بر نفس فلکی و نفس نباتی اطلاق می‌شود، به واسطه اشتراک (لفظی) می‌باشد.

بدان که: با وارد کردن لفظ «دارای حیات» در حدّ نفس، اگرچه نفس نباتی بیرون رفت، ولی آن گونه که ابن سینا پنداشته نیست که آن (لفظ) بر فلک و حیوان به یک معنی واقع نمی‌شود، بلکه به اشتراک است؛ گوید: حیوانات و فلک در معنی لفظ حیات و لفظ نطق (ادراک کلیات) اشتراک ندارند، زیرا نطقی که در اینجا از آن گفتگو می‌شود بر وجودی نفسی واقع می‌گردد که آن (نفس) دارای دو عقل هیولانی است (یعنی هیولانی نظری و هیولانی عملی) و این در آنجا جایز نمی‌باشد، برای اینکه نطقی که آنجا است عقل بالفعل است^۱، و عقل بالفعل مقوم نفس کاینی که جزئی از حدّ ناطق است نمی‌باشد؛ و همین طور حس هم در اینجا بر قوه‌ای واقع می‌گردد که بدان، محسوسات به گونه قبول مثال‌هایشان و انفعال از آنها ادراک می‌شوند^۲، و این در آنجا

۱. زیرا در آنجا عقل هیولانی نیست، چون تمام کمالات فلک - جز اوضاع - همگی بالفعل حاصل‌اند. «سبزواری» ۲. سزاوار بود که چنین پاسخ داده می‌شد: معنی «حی» ذراک فعال است، بدون اعتبار اینکه ادراک، فعلی باشد و انفعالی.

اگرگویی: فرق بین این مقام و آنچه پیش از این گذشت که قوه مأخوذ در تعریف نفس مشترک لفظی است نمی‌باشد، پس چگونه استعمال لفظ مشترک در اینجا لازم نمی‌آید و آنجا لازم می‌آید؟

گویم: راز آن اینکه: لفظ قوه، مشترک بین دو مقوله «ان یفعل» و «ان ینفعل» می‌باشد، و مقولات، ماهیات ممکناتند و ماهیات، به ویژه ماهیات اجناس عالی، اختلاف در ذاتشان است و جهت جامع ذاتی بین ←

باب اول - احکام نفس / ۱۵

جایز نیست؛ پایان سخن او؛ و این بدان جهت است که لفظ «دارای حیات» اگر مراد از آن، مبدأ ادراک و تحریک مطلق باشد، حیوان و فلک را فرا می‌گیرد، زیرا ادراک اعم و فراگیرتر از احساس و تخیل و تعقل می‌باشد.

و نیز اگر مراد از ادراک که در حدّ حیات اخذ و اعتبار می‌شود، احساس تنها باشد، امکان دارد که فلک را فراگیرد، زیرا شرط معنی احساس، انفعال آلت نیست، بلکه اگر احضار صورت جزئی برای قوه حسّاس - بدون انفعالی که برای آلت حسّ واقع می‌شود - تحقق و ثبوت پیدا کند، احساس محققاً حاصل خواهد شد، چنانکه در حسّ مشترک حضور صورت محسوس - چه در خواب و چه در بیداری - واقع می‌شود، همچنان که برای مُبرسمان^۱ اتفاق می‌افتد و نفس، آن (صورت جزئی) را بدون اثر پذیری قوه حسّ در آنجا، مشاهده می‌کند؛ پس دانسته شد که حقیقت احساس عبارت از حضور صورت جزئی است نه اثرپذیری آلت از آن، و نه انطباع و نقش صورت در آن، زیرا ما معتقدیم که ابصار «دیدن» جز به انشاء و ایجاد نفس مر صورت دیگری را غیر آن صورتی که در ماده خارجی است و همانند آن است و مُعلّق در غیر محلّ است نمی‌باشد، بنابراین حال افلاک هم در حسّاس بودنشان این گونه است، یعنی اینکه حسّاس بودنشان نوعی از فعل است نه نوعی از انفعال - .

با این همه کسی را نرسد که گوید: چرا جایز نباشد که گفته شود: حیات به عینه همین کمال است و آن عبارت از امری است که از وی، آنچه را که به نفس نسبت داده می‌شود صادر می‌گردد؟ پس چه نیازی دارد که اثبات نفس کنند؟ بنابراین حیات، همان مبدأ افعال می‌باشد.

چون در دفع گفته او گوییم: ما دلیل بر این امر اقامه کرده‌ایم که چون بعضی از

← اجناس عالی نیست، وگرنه عالی نبودند، پس اشتراک قوه تنها در لفظ است و بس، اما ادراک، بازگشتش - چنانکه در اسفار پیشین گفته آمد - به وجود است و علم و حیات و اراده و قدرت و غیر اینها تابع وجوداند و هر جا وجود هست آنها هم با اویند، بلکه از حیث مصداق عین اویند و در هر یک به حسب آن می‌باشد، پس آن (ادراک) از سنخ ماهیات - به علت محدود نبودنش - نمی‌باشد، بلکه از سنخ وجود است، به گونه‌ای که «ما به الامتیاز» در آن، عین «ما به الاتفاق» می‌باشد، پس در عین اینکه یک ادراک، فعلی است و دیگر انفعالی، ادراک، مشترک معنوی می‌باشد. «سبزواری»

۱. مبتلای به سینه درد، ورم سینه، ذات الجنب، التهاب پرده بین کبد و قلب را برسام گویند. «م»

اجسام به این آثار اختصاص دارند، پس گزیری نیست از اینکه صدور این آثار به قوای مخصوص دیگری می‌باشد - غیر از جسمیت مشترک - پس مراد از حیات، یا این مبادی است و یا اینکه جسم، دارای این مبادی است، و یا اینکه جسم، به‌گونه‌ای است که صدور این آثار از وی جایز است.

نخست: پذیرفتن آنچه را که ما در صدد اثباتش هستیم می‌باشد، برای اینکه هرکس این مبادی را که ما «نفس» نامیدیم به نام «حیات» بنامد، ما با او گفتگو و ستیزی نداریم، برای اینکه جز در «لفظ» با ما مخالفتی ندارد و آنهم چیز قابل اهمیتی نیست. دوم باطل است، زیرا مفهوم از اینکه جسم، دارای مبادی است، غیر از مفهوم آن مبادی می‌باشد.

و سوم نیز نادرست است و جایز نیست، زیرا مفهوم از این بودن و از نفس و یا «حی» بودن - از آن حیث که «حی» است - یک چیز نیست، و این بدان جهت است که مفهوم از این بودن مذکور، ایای از آن ندارد که بر آن بالذات مبدئی پیشی داشته باشد که بدان، این بودن برای جسم تمامی یابد، مانند بودن کشتی به‌گونه‌ای که از آن، منافی که منسوب بدان است صادر گردد، و این نیاز به ناخدایی دارد تا آنکه این بودن تحقق و ثبوت یابد، پس این بودن نیاز به بودن دیگری که بر آن پیشی دارد دارد - برعکس مفهوم از کمال اولی در آنچه بیان داشتیم - زیرا محال است که بالذات کمال اولی بر آن پیشی داشته باشد، وگرنه کمال اول نیست، درحالی که ما فرض کرده بودیم کمال اول است. این مانند بودن جسم است به‌گونه‌ای که از آن سوزاندن صادر می‌گردد، برای اینکه نفس این بودن و وجود گرمی در جسم، یک چیز است، ولی وجود نفس و وجود این بودن یک چیز نیستند.

بلکه گوییم: بودن اشیاء به‌گونه‌ای که از آنها افعال حیات صادر می‌شود بر دو نوع است: بعضی از اشیاء هستند که لازم است بودن دیگری غیر این بودن بر آنها پیشی داشته باشد؛ اما اشیائی که در این بودن نیاز به آن دارند که بودن دیگری بالذات بر آنها پیشی داشته باشد، اجسام زنده و حیوانند، برای اینکه این اجسام اگر وجودشان به‌عینه بودنشان است به‌گونه‌ای که از آنها افعال حیات صادر می‌گردد، باید هر جسمی زنده و حیوان باشد، و اگر آنها را این بودن - نه اینکه فقط اجسام اند و بس - باشد، درواقع به

امر دیگری تخصّص پیدا کرده‌اند.

تو را نرسد که گویی: این بودن همان است که جسم را تقویم می‌بخشد؛ چون پاسخت چنین است که: حیات جسم عبارت از بودن، پس از این بودن است که فرض شد. مقوّم آن (جسم) می‌باشد، و سخن ما در بودن دوم است (یعنی دوم به حسب بیان نه به حسب مرتبه) خواه مراد از جسم، آن باشد که به معنی مادّه است و یا آن که به معنی جنس است، برای اینکه هر یک از آن دو را تأخیری به حسب بودن و یا به حسب ماهیت مذکور هست، اما آنچه را که جسم نیست، مانعی در کار نیست که وجودش به عینه بودنش باشد به این صفت، بلکه در بیشتر آنچه که جسم نیست لازم می‌آید که وجودش حیاتش باشد، مانند موجود نخستین و آنچه بعد از آن از عقول و نفوس می‌باشد، و حیات چیزی نیست که بدان «حیّ» بالذات «حیّ» باشد، زیرا محال است که چیزی به واسطه این بودن، دارای این بودن گردد، بلکه حیات چیزی، نفس زنده و حیّ بودنش است، همچنان که وجود، چیزی نیست که بدان موجود، موجود می‌گردد، به جهت محال بودن اینکه چیزی به واسطه این وجود، دارای این وجود می‌گردد، چنانکه این امر را در باب وجود مضاف و فرزند و عقل و امثال آن دانستی، برای اینکه مضاف، بالذات نفس اضافه است، پس فرزند به فرزند دیگر نیازمند نیست، و صورت عقلی وجود و عقلیتش یک چیز است.

۲

فصل

در ماهیت مطلق نفس

چون از بیان حدّ نفس - از آن حیث که نفس است به حسب مفهوم اسمی اضافی - فراغت یافتیم، سزاوار است که آغاز به تعریف ماهیت آن کرده و جویا شویم که آیا آن را حقیقت دیگری غیر از اینکه برای جسم کمالی می‌باشد هست؟ و این بدان جهت است که ما وقتی گفتیم که آن کمال است، از این بیان دانسته نمی‌شود که وی جوهر است و یا اینکه جوهر نیست؟ برای اینکه معنی کمال چیزی است که به وجودش نوع، نوع می‌گردد، پس نفس، چیزی است که حیوان را حیوان و نبات را نبات می‌گرداند، و

از این امر دانسته نمی‌شود که آیا جوهر است و یا عرض؟ برای اینکه بسیاری از کمالات هستند که در موضوع می‌باشند، مانند سیاهی و نوشتن و غیراینها، زیرا آنها کمالات اولی برای مرکب از آنها و از موضوع هستند، سیاهی برای سیاه - از آن روی که سیاه است - و نوشتن برای نویسنده - از آن روی که نویسنده است - .

اگرگویی: آیا این چیز، موجود در مرکب نیست؟ درحالی که مرکب «لا فی موضوع» است، پس آن موجودی «لا فی موضوع» است، بلکه در آنچه که ذاتش از آن چیز بی‌نیاز نیست موجود است^۱

گوییم: جزء بودن چیزی نسبت به آنچه که وجودش در موضوع نیست، اگر فرض شود که آن را وجودی غیر از وجود اجزاء است، آن را مانع نمی‌شود که در موضوع باشد، و جزء بودن در آن، مانند چیزی که موجود در موضوع است نیست که آن را جوهر قرار ندهد؛ و در مباحث جوهر دانستی که جوهر بودن چیزی به واسطه اضافه اختلاف پیدا نمی‌کند تا آنکه آن چیز با قیاس بدانچه که جزء آن است جوهر باشد و با قیاس بدانچه بر آن عارض می‌شود عرض باشد - آنچنان که در ذاتی و عرضی است^۲ - و هر جوهری^۳ جوهر نیست و هر عرضی عرض نمی‌باشد، بلکه جوهر، در نفس خود و با قیاس به هر چیزی جوهر است، و همین‌طور عرض، در نفس خود و با قیاس به هر چیزی عرض است، یعنی اینکه قیاس با اشیاء، نه جوهریت شئی را - به معنی جوهر بودنش - و نه عرضیتش را - به معنی عرض بودنش - تغییر نمی‌دهد؛ آری! جوهری و یا عرضی بودنش را تغییر می‌دهد.

ابن سینا گوید: چون ذات چیزی را اندیشیده و موردنظر قرار دادی، اگر برایش موضوعی نیافتی، مسلماً جوهر است، و اگر آن را در هزار مورد «لا فی موضوع» یافته باشی - البته پس از آنکه در یک مورد به‌گونه وجود چیزی در موضوع یافت شده باشد - آن در نفس خودش عرض است، و این‌طور نیست که چون در چیزی (به‌گونه) عرض

۱. مانند سیاهی مثلاً در مرکب که ذاتش از آن جزء بی‌نیاز نیست، چون همه نیازمند به جزء اند. «سبزواری»
 ۲. زیرا این دو، دو امر اضافی‌اند، مانند حیوان که با قیاس به انسان ذاتی است و با قیاس به ناطق عرضی، برای اینکه جنس، برای فصل عرض عام است، همچنان که فصل، خاص جنس است. «سبزواری»^۳. نه هر جوهری مانند رنگ و سیاهی، و نه هر عرضی مانند انسان برای ناطق، برای اینکه نه عین او است و نه جزء او، بلکه برایش عرضی است. «سبزواری»

نباشد، در آن (حتماً) جوهر خواهد بود، پس جایز است که در چیزی «لا عرض» باشد و در چیزی «لا جوهر» همچنان که جایز است چیزی در موردی نه واحد باشد و نه کثیر، ولی در نفس خودش یا واحد است و یا کثیر، پس جوهری و جوهر یک چیز نیستند، و همین طور عرض به معنی عرضی در باب ایساغوجی^۱ همان عرضی است که در باب قاطیغوریاس می‌باشد و ما این موضوعات و مباحث را در علم منطق بیان داشته‌ایم؛ پایان سخن او.

پس دانسته شد که نفس برای جسم کمال است و جسم؛ جوهر، و از جزء مرکب بودنش نه عرض قائم به مرکب، جوهریتش لازم نمی‌آید، بلکه احتمال دارد نفسی باشد قائم به موضوع؛ با این همه جزء مرکب خواهد بود، و احتمال دارد در موضوع نباشد، پس جوهر است، و تاکنون روشن نشده که مفهوم کمال بودن نفس این است که این کمال جوهر است یا عرض؟ پس بر ما لازم است که به ماهیت نفس بنگریم که آیا جوهر است و یا عرض؟ ولی برهان بر آن اقامه شده که نفس جوهر است.

و آنچه متأخران در این باره اظهار داشته‌اند کافی نیست که: جوهریت ذات ادراکی ما و اشتغال بدان، راه خاصی دارد که بدان دانسته می‌شود نفس ناطقه جوهری است مجرد از بدن، چون این جوهریت نفوس را مطلقاً نمی‌رساند، و در آموزش و تعلیم شایسته چنان است که شروع بیان جوهریت نفس - از آن روی که نفس است - بر شروع بیان تجرّد بعضی از انواع آن تقدم و پیشی داشته باشد، و همین طور پیش بودن دلالت بر تجرّد نفوس انسانی ما از کالبدهای عنصری و اجسام مادی بر تجرّد دسته‌ای از آنها، و این (نفس) همان چیزی است که به مقام عقل و معقول بالفعل از هر دو جهان و مفارقت و تجرّدش از هر دو سرا می‌رسد.

۱. برای اینکه عرضی که در باب ایساغوجی - یعنی در کلیات پنجگانه - استعمال می‌شود، یعنی عرض عام و عرض خاص و عرض لازم و عرض مفارق، عبارت از عرض محمول است و آن عرضی است، مانند راه رونده و خنده کننده، ولی عرضی که در باب قاطیغوریاس - یعنی مقولات ده‌گانه - استعمال می‌شود مقابل جوهر است، یعنی حال (فرود آینده) در محل که مستغنی و بی‌نیاز است، مانند راه رفتن و خندیدن، بلکه احتمال دارد نفسی باشد که قائم به موضوع می‌باشد، و چون نفسی باشد که قائم به موضوع می‌باشد، در این صورت عرض است، اگرچه در هزار شئی «لا فی موضوع» پدید آید، مگر آنکه این نفوس دارای حقایقی متباین از یکدیگر قرار داده شود، و یا اینکه احتمال داشته باشد مراد از آن نفسی باشد، و آن نفس نباتی و منطبع از حیوان باشد که قائم به موضوع است. «سبزواری»

اما بیان آنکه نفس مطلقاً جوهر است اینکه: پیش از این گفته آمد که بعضی از اجسام هستند که در ذات و طبیعتشان هست که از آنها افعال حیات صادر گردد، و حیات در حیوانات صفتی ذاتی است که مقوم جسمیت آنها به حسب ماهیت می باشد، یعنی جسم به معنی جنسی نه به معنایی که موضوع و یا ماده می باشد، و مبدأ این حیات مقوم جسمیت آنها می باشد - به معنایی که بدان ماده است - چنانکه در جای خودش دانستی.

گروهی از متأخران حتی صاحب کتاب حکمت الاشراق بین این دو معنی را در جسم فرق نگذارده و پنداشته اند که حیات حیوانات عارض اجسادشان - به گونه عرض غریب - می باشد و گمان کرده اند که هیچ یک از اجسام، بالذات «حی» و زنده نیستند، بلکه هر جسمی در نفس خود مُرده و تاریک است، درحالی که چنین نیست، برای اینکه هر حیوانی برای ذات خود جسم است و جسم، جنس او می باشد، و حیوان نوع مخصوصی از جسم مطلق است که «لا به شرط شئی» اخذ و اعتبار شده است، یعنی جسم از آن روی که جسم مطلق است - اگر چه اطلاق قیدی برای آن نبوده باشد - پس بعضی از جسم ها - از آن روی که جسم اند - حیوان اند، و هر حیوانی ذاتاً «حی» است، پس بعضی از جسم ها ذاتاً «حی» اند، و این مخالف بیان دیگر ما نیست که: هیچ جسمی ذاتاً «حی» نیست، لذا سخن آنان باطل گشت که: هر جسمی ذاتاً مُرده است، آری! جسم، به شرط سلب زواید از وی، «حی» نیست.

بنابراین ثابت شد که نوع حیوان ماهیتی حقیقی است که تحت حقیقت جسم مندرج است و حیات، ذاتی وی است، و حیات حیوان به واسطه طبیعت جسمی - از آن روی که آن طبیعت است - نمی باشد، و گرنه باید تمام اجسام به واسطه اشتراکشان در جسمیت، حیوان بودند، پس آن به واسطه امری است که مقوم این نوع مخصوص از جسم می باشد، یعنی نوع اضافی وی، و مقوم نوع ذاتی جوهر، ناگزیر جوهر خواهد بود، بنابراین مبدأ حیات در حیوان، صورتی جوهری می باشد.

و همین طور در جسم نباتی هم گوییم: رشد و نمو و تغذیه از صفات ذاتی این جسمی است که از انواع محصل جسم طبیعی می باشد و حصول آنها به جهت جسمیت مشترک نمی باشد، پس وی را ناگزیر صورتی نوعی است که محصل ماهیت

باب اول - احکام نَفَس / ۲۱

جسم طبیعی مطلق، به‌گونه فصل و تنويع (نوع بخشی) بوده و (محصل) ماده مخصوص به‌گونه تقويم (قوام بخشی)، و (محصل) آثار مخصوص به‌گونه افاده و بخشش می‌باشد، پس آن صورت که مبدأ این افعال و آثار است چون محصل جوهر از جهت تحصیل و تنويع و تقويم است، سزاوارتر است از اینکه جوهر و از نفس جسمیتی باشد که وجود مبهم دارد و از جسمیت مادی که قابل تأثیرات آن مبدأ که به نام نفس نباتی نامیده می‌شود باشد؛ و پیش از این در مباحث صور نوعی آنچه که دلالت بر جوهریت امثال این مبادی داشت، از قاعده‌ای که در این باب وضع کرده بودیم گفته آمد؛ هرکس در دلش از این مطلب و سخن تاکنون دغدغه و شکی باقی مانده بدان باب مراجعه نماید.

ترجمهٔ اسفار – سفر چهارم

باب دوم

ماهیتِ نفس

باب دوم

در ماهیت نفس حیوانی و بیان جوهریت و تجرّدش - به نوعی از تجرّد -

و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در جوهریت نفس

پیش از این آنچه که در این باب کافی بود سخن گفته شد، ولی اینجا توضیح بیشتری برایت خواهم داد و آن اینکه: برخی از مردمان قایلند که نفس همان مزاج است، براهینی چند دلالت بر فساد و تباهی آن دارد:

برهان نخست: نخست آنکه بدن، جوهری اسطقسی (آخشیجی) است و از عناصری ترکیب پیدا کرده‌اند که به طبیعت خودشان در ستیز و نزاع با یکدیگراند و به سرعت به سوی انفکاک و جدا شدن گام بر می‌دارند، و آنچه که آن را وادار بر امتزاج و حصول مزاج می‌کند^۱، قوه‌ای است غیر آن، خواه گوئیم: عناصر بر صور نوعی خود باقی خواهند بود، چنانکه سخن مشهور است و ابن‌سینا و دانشمندان دیگر هم همین را قایل‌اند، و خواه گوئیم: بر صورت خود باقی نخواهند بود، و این بدان جهت است که

۱. آنچه گفته‌اند که: نفس موقوف بر مزاج است اگر عکس شود دور لازم می‌آید. مندفع به این است که: حدوث نفس موقوف بر مزاج است ولی مزاج، حفظش موقوف بر نفس است. «سبزواری»

کیفیات عرضی هر جا که حصول یابند تابع صوراند، بنابراین نفس، خواه متعلق به ماده مرکب باشد^۱، و خواه به ماده مفرد، امکان ندارد که عین کیفیت مزاجی باشد، برای اینکه مبدأ چیزی و حافظ آن، عین آن چیز نمی باشد، و همچنین امکان ندارد که صورتی از صور عناصر باشد، برای اینکه هر یک از آنها را آثاری مخصوص به خود است که آثار نفس نمی باشند، در این صورت نفس، غیر از کیفیت مزاجی و غیر از صورت اسطقسی که هر یک از اسطقسات و عناصر راست می باشد، ولی در اینجا شبهات و شکوکی چند است:

از آن جمله اینکه: شاید اسطقسات، در بدن حیوان مجبور بر اجتماع و حصول مزاج باشند، نه اینکه اجبارکننده ای آنها را مجبور بر بهم پیوستن کند و یا اینکه حفظ کننده ای او و یا مزاجش را حفظ نماید.

پاسخ اینکه: اسطقسات امتزاج یافته مجبور شده، حفظی جبری پیدا می کنند، یا به واسطه سرکشی و عصیان مسلک و گذرگاه است از شکافته شدن، مانند بازداشته شدن گرمی ها و هواها در زمین به گونه زور و فشار و چون قوی شد زمین به لرزه در آمده و شکاف بر می دارد، و یا در زمان حرکتشان به سوی انفصال و جدایی، مانند روغن آمیخته با آب، و مشخص است که اجزای آتشی و هوایی در نطفه نیست، و در کمی به جایی رسیده که از انفصال از آمیختگی ناتوان است، و آنجا هیچ صلابت و سختی شکافتن نیست که تحلل جوهر سبک از آن مانع آید، و در نطفه ارواح فراوان هوایی و آتشی هستند که آن دو با خاکی و آبی، به سبب چیز دیگری غیر از جسمیت نطفه بازداشته می شوند، به دلیل آنکه وقتی از زهدان جدا شد و در معرض سرمای که سفت و سخت کننده است قرار گرفت، به سرعت رقیق و آبکی می گردد، و همین طور اگر در معرض گرما و یا در زهدان فاسد و تباهی قرار گیرد.

از آن جمله اینکه: پذیرفتیم سبب بازداشته شدن به واسطه اجبار کننده ای نباشد، پس چرا جایز نباشد که سبب، کوچکی اجزاء و شدت به هم پیوستن باشد؟

پاسخ آنکه: کوچکی اجزاء در آنچه که در مایع (جسم روان) فراوان غوطه ور نیست، مانع بیرون آمدن نیست، مانند حال نطفه که تا دهانه زهدان آن را نگیرد،

۱. این ناظر به بقای صور نوعی است. چنانکه مفرد، ناظر به عدم بقای آنها است. «سبزواری»

لختگی و بستگیش زایل نمی‌گردد^۱.

اگرگویی: اگر آتشی و هوایی بودن نطفه بر آبی و خاکی بودنش غالب باشد^۲، باید نطفه طبعاً بالا برود، درحالی که چنین نیست، پس مقدم (قضیه) باطل است، و اگر خاکی و آبی بودن غالب باشد، جایز است که آن دو، به زور و جبر بازداشته شده باشند. گوییم: اگر سبب بازداشت آن است، لازم است هنگام جدا شدن از زهدان و در معرض سرما قرار گرفتن هم آنچه از آتشی و هوایی که در آن است باقی بماند.

اگر گویی: چرا جایز نباشد که گفته شود: آن آتشی و هوایی که در نطفه هستند به واسطه آبی - هنگامی که (نطفه) در معرض سرما قرار می‌گیرد - فاسد و تباه می‌گردند نه اینکه آن دو از وی (نطفه) جدا می‌شوند؟ و چون به واسطه جدایی رها نمی‌شوند پس آنچه را که ادعا کرده‌اید لازم نمی‌آید.

گوییم: در این صورت لازم می‌آید مقدار حجم نطفه زمان قابل شماری باقی بماند، به ویژه هنگام نبودن مجبورکنندگان خارجی، مانند گرمی هوای اطراف آن که به سرعت وی را تحلیل می‌برد، درحالی که چنین نیست.

از آن جمله اینکه: چرا جایز نباشد که سبب اجتماع آب و خاک فروکشیدن باشد و سپس آتش بدان دو تعلق بگیرد، چنانکه به هیزم تعلق می‌گیرد؟

پاسخ آنکه: فرو کشیدن عبارت از تخلیه کردن هواست برای آب، مکانی را که در آن توقف دارد - به ضرورت بودن خلاء (فضا) و عدم عوض و جانشین - گرفتیم که این دو عنصر سنگین بدون جمع کننده‌ای از خارج باهم اجتماع پیدا کنند، یعنی تنها با اتفاق در میل به یک جهت؛ اما سبب در اجتماع آتشی و هوایی چیست؟ ولی تعلق آتش به هیزم آن‌گونه که مردم می‌پندارند، یعنی کسانی که این قوانین را نمی‌دانند نیست،

۱. یعنی مانع بودن کوچکی با کمی مایع و روانی قابل تصور نیست، بلکه با غوطه‌ور بودن آتش و هوا در جسم روان فراوان و کثیر قابل تصور است، درحالی که در اینجا آن‌گونه نیست، چنانکه حال نطفه این‌گونه است - البته بر تقدیر مذکور - چون کوچکی اجزاء اگر مانع از بیرون آمدن باشد، تا هنگام فرانگرفتن دهانه زاهدان مر آن را باقی خواهد ماند، پس سزاوار است که لختی و بستگیش زایل نگردد، و چون زایل شده خواهیم دانست که سبب، نبودن جسم روان فراوان است. «سبزواری» ۲. حاصل سؤال آنکه: ما پذیرفتیم در آنجا جسم روان و مایع، فراوان حقیقی نیست، ولی نسبت با آتش و هوا فراوان است، و این در بازداشتن کافی است، خلاصه پاسخ آنکه: اگر سبب بازداشتن همین است، هنگام جدا شدن از زهدان هم به واسطه بقای کثرت اضافی، باقی خواهد ماند. «سبزواری»

برای اینکه آتش آهسته آهسته و به گونه اتصال در هیزم پدید آید و به واسطه دگرگونیش به هوا - خُرده خُرده و به تدریج - زایل می گردد، و آنجا یک آتش که تعلق به هیزم داشته باشد وجود ندارد، بلکه آتش متعلق به فتیله، مانند آب جاری متصل است.

و از آن جمله اینکه: چرا جایز نباشد که سبب اجتماع اسطقسها تحریک پدر و مادر و یا مزاج زهدان باشد و سپس آن زور و فشار زمانی باقی بماند؟ پاسخ آنکه: حرکت پدر و مادر اگرچه منتهی به اجتماع اسطقساتی که در نطفه است می شود، ولی به جهت انضمام آنچه که پس از آن به نطفه انضمام پیدا می کند، ناگزیر از سببی است تا اعضای حیوانی تمامی یابند، و این اجتماع را نیز ناگزیر از حافظ و نگهدارنده ای است، و این پاسخی قوی و محکم است از دو سؤال (و بلکه سه سؤال) پیشین.

و نیز اگر در نطفه فاعلی نباشد که مزاج و اعضاء را خلق کند، لازم می آید که اولین عضو خلق شده ظاهر باشد، برای اینکه اجسام آنچه انجام می دهند به واسطه کالبد انجام می دهند نه به وسیله قوه و از جهت اتصال و انضمام، و هر چه که از حیث مکان نزدیکتر است از جهت حدوث از دورتر جلوتر است؛ تالی (قضیه) به واسطه استقراء (منطقی) باطل است، همین طور مقدم (قضیه) و این بدان جهت است که نخستین اعضا از حیث تکوّن و پدید آمدن قلب است، و نیز آنکه بسیاری از حیوانات بدون توالد و زاد و ولد پدید می آیند.

از آن جمله اینکه: این اجتماع نیازی به سبب حافظ ندارد، دلیل بر آن بدن مُرده است که پس از جدایی نفس از آن، زمانی چند باقی می ماند و آنجا هیچ حافظی هم نیست، پس اگر حافظ نفس باشد لازم می آید که اجزاء هنگام مرگ از هم پاشیده شوند. پاسخ آنکه ۱: اجساد حیواناتی که نفوسشان از آن اجساد مفارقت کرده اند، مقداری

۱. سزاوار است گفته شود: علاقه و وابستگی نفس به کلی قطع نمی شود، بلکه مادام که اثر بدن باقی است باقی می ماند، و آنچه در زیارت قبور وارد گردید حمل بر این امر است و این با نظر مصنف قدس سره سازگارتر است؛ پس همانگونه که مقام طبع بدنی در حدوث، از مراتب نفس و اشراق و طالع شدن آن است، مانند گرمی و سرخی که از یک آتش بزرگ در یک قطعه زغال حاصل می گردند، زایل شدن هم اینگونه است، مانند گرمایی که پس از غروب خورشید در دیوارها باقی می ماند، و باید آتش و خورشید در این مثالی که آوردیم اخذ و اعتبار شود، این بدان شرط نیست که شعاع و گرمی از ناحیه آن دو، و ظهور خاص آن دو بوده و چیزی در ازای آن دو نمی باشد. «سزواری»

از عناصر متراکم و شکل و رنگ هست که نیازی به حافظ نفسی ندارد، همچنان که بنا (ساختمان) در محفوظ ماندنش و به هم پیوستن اجزایش نیاز به حافظی غیر از بیوست و خشکی عنصر ندارد، و آنچه را که نفس حافظش هست این جسد حیوانی باقی مانده (پس از مفارقت روح) نمی‌باشد، بلکه چیز دیگری و مزاج دیگری است که تا تغییر نپذیرد و بر هم نخورد، مرگ عارض نمی‌گردد، و نفس از اسباب (جمع سبب) نزدیک که موجب این رنگ و شکلی که (از مُرده) باقی می‌ماند نیست؛ بلکه آن مانند فاعل دُوری است که حرکاتش منتهی به این شکل و این رنگ می‌گردد - مانند بنا و بناکننده -؛ سپس (گوییم:) حافظ این سبب دیگری است که گاه در بدن حیوان و غیر حیوان پدید می‌آید و در زمانی در مثل آن حفظ می‌گردد، امکان دارد که عناصر، تمام حرکات جدا شدن و متلاشی گردیدن را به سرعت به حرکت درآورند - البته اگر انغمار کم باشد - و یا به کندی حرکت دهند - اگر بسیار باشد - و آنچه که شأنش به انفصال و جدایی پیشی دارد پیشی می‌گیرد، مانند جوهر آتشی و هوایی، و آنچه که شأنش واپس ماندن و کندی است کندی کرده و واپس می‌ماند، مانند خاکی و آبی، بلکه لازم است که برای حرکت انفصال و جدایی، زمانی در میان باشد، و لازم نیست که ثابت بودن (اجزا و بدن) مُرده در زمانی اندک به حسب حس، دلیل بر این باشد که اجتماعش بدون جامعی که آن را جمع نماید واقع شده است، با اینکه اگر تحقیق و تفحص نمایی آن شخص را نخواهی یافت، زیرا وی را حیات، در یک لحظه از لحظات، بر کاری و یا حالی که در زمان زندگی بر آن بوده ترک نموده است.

از آن جمله اینکه: نفس جز در هنگام استعداد ماده برای پذیرش آن حادث نمی‌گردد، و این استعداد جز به واسطه حدوث و پدید آمدن مزاج صالح و نیکو حصول نمی‌یابد، برای اینکه مزاج، از علّت‌های مُعدّه (آماده‌ساز) نفس است و علّت مُعدّه اگرچه علّت بالعرض است ولی طبعاً متقدّم و پیش است، پس چون تکون و پدید آمدن نفس علّت اجتماع عناصر است، بنابراین چگونه نفس بر آنچه که تأخرش از آن لازم و واجب است - یعنی اجتماع عناصری که طبعاً بر آن پیشی دارند - تقدّم و پیشی دارد؟ از این اشکال چنین پاسخ داده شده که: جامع اجزای نطفه، نفس پدر و مادر است، سپس این مزاج در تدبیر و اداره نفس مادر باقی می‌ماند تا آنکه آماده قبول نفس نوزاد

می‌شود، سپس بعد از حدوثش حافظ وی و جامع دیگر اجزا - به‌گونه وارد کردن غذا - می‌گردد.

بدان که سخن متأخران در اینکه جامع اجزای بدن آیا به‌عینه حافظ آنها (اجزاء) و مزاج آنها است یا اینکه نیست؟ و آیا وی (جامع) نفس نوزاد است یا نفس پدر و مادر؟ آشفته و مضطرب است؛ خطیب رازی معتقد است که جامع، نفس پدر و مادر - پیش از حدوث نفس نوزاد - است و پس از حدوث، حافظ وی می‌گردد و جامع دیگر اجزایش - به‌واسطه تغذیه - و نیز در برخی از رسایلیش که مشتمل بر پرسش و پاسخ مسایل مسعودی است نقل کرده که چون بهمینار به ابن سینا نوشت و درخواست دلیل بر اینکه: جامع عناصر در بدن انسان آیا همان حافظ آنها است نمود، ابن سینا نوشت: چگونه دلیل بر چیزی که وجود ندارد اقامه کنیم؟ زیرا جامع اجزای بدن جنین، نفس پدر و مادر است و حافظ این اجتماع نخست، قوه مصوره آن بدن است و سپس نفس ناطقه وی، و این قوه در تمام احوال یکی نیست، بلکه آنها قوای متعاقب از پی هم، به‌حسب استعدادات مختلف برای ماده جنین‌اند، و گفته: خلاصه آنکه این ماده در تصرف مصوره باقی می‌ماند تا آنکه تمام استعداد برای قبول نفس ناطقه حصول پیدا کند، در این هنگام نفس پدید می‌آید؛ این آن چیزی بود که بیان داشته بود.

بر وی اشکالاتی چند شده است:

نخست آنکه: حکما قوه مصور و مولده و غیر این دو را برای نفس، قوا و آلات قرار داده‌اند و نفس، بعد از مزاج و تمام صور اعضا حادث می‌شود^۱، چنانکه رأی معلم اوّل (ارسطو) و مشائیان است، و قایل بودن به اسناد تصویر اعضا و حفظ مزاج به قوه مصوره، قول به حدوث عضو است پیش از صاحب عضو، و فعل آن به نفس خودش،

۱. این درست نیست، زیرا این را اشکال‌کننده بر قایل به حدوث آورده است، با اینکه قدم نفس - به‌جهت حدوثش - باطل است، این را از آن جهت گفته‌اند که رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله فرموده: ارواح دوهزار سال پیش از اجساد آفریده شده‌اند، لذا سال را حمل بر زمان در زنجیره عرضی زمانی کرده‌اند، با اینکه مراد از آن، سال ربوبی در زنجیره طولی دهری - از جبروت و ملکوت - می‌باشد، و نیز گفته‌اند: چون در شرع عهد و پیمان (الستی) آمده است، بدان گرفته شده، ولی این نیز به‌گونه‌ای دیگر است؛ بر این نیز آنچه بر اولی اشکال شده اشکال گردیده؛ و نیز تعطیل لازم می‌آید؛ و نیز تخصیص بدون مخصّص در اختصاص وقت خاص به حدوث لازم می‌آید، به‌خلاف آنکه نفس حادث به حدوث بدن باشد. «سبزواری»

بدون اینکه در کار گرفته شود، و این جداً ممتنع و محال است.

اما آنچه که در رهایی از این اشکال گفته شده: گاهی به جهت نپذیرفتن حدوث نفس است - به واسطه جایز بودن قدم آن - چنانکه از برخی پیشینیان نقل شده است؛ و گاه دیگر به سبب حدوث آن پیش از بدن است - چنانکه رأی بعضی از مذهب‌ها است، و دیگر گاه به علت عدم جعل مصوره، از قوای نفس نوزاد، بلکه به علت جعلش از قوای نفس نباتی که ذاتاً مغایر با آن است^۱، چنانکه رأی بعضی‌ها است، و گاهی هم به واسطه صیوررتش از قوای مادر، و هیچ‌یک از این وجوه نه فربهی آرد و نه سیری.

دوم به واسطه آن چیزی است که محقق کتاب اشارات (خواجه نصیرالدین) در شرحش بدان معترض شده که: آنچه از ابن سینا در این رساله نقل شده مخالف آن چیزی است که در فصل سوم از مقاله نخستین از علم نفس در کتاب شفا گفته که: نفسی را که هر حیوانی دارد، جامع اسطقسات بدن وی و گردآورنده و ترکیب‌دهنده آنها است، به گونه‌ای که با آن این صلاحیت را پیدا می‌کند که برای نفس، بدن باشد، و آن حافظ این بدن - بر ترتیبی که شایسته و پسندیده است - می‌باشد، و اینکه واگذاری تدبیر و اداره از قوه‌ای - پس از مدت زمانی - به قوه‌ای دیگر - مانند نفس نوزاد - در افعال و تدبیرات طبیعی غیرمعقول است و امثال این امور بین دو فاعل طبیعی جاری می‌گردد که به واسطه اراده متجدد و تازه فعل را انجام می‌دهند.

سپس از اصل این اشکال پاسخ می‌دهد که: نفس پدر و مادر به واسطه قوه جاذبه، اجزای غذایی را گردآورده سپس آنها را اخلاط (خون و بلغم و صفرا و سودا) قرار داده و به واسطه قوه مولده ماده نطفه را از آنها جدا کرده و آماده قبول قوه‌ای که شأنش آماده‌سازی ماده است می‌کند و آن را انسانی بالقوه می‌گرداند؛ و این قوه صورت حافظ مزاج نطفه می‌باشد، مانند صور معدنی، پس از آن در زهدان به حسب استعداداتی که در آنجا به دست می‌آورد، از حیث کمال فزونی می‌یابد تا آنکه آماده قبول نفسی کامل‌تر می‌شود که از آن - با حفظ ماده - افعال نباتی صادر می‌شود، بنابراین ماده، به واسطه تربیتش تکامل می‌یابد، و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه آماده قبول نفسی کامل‌تر

۱. این نیز واهی است، چون آن نفس را هیچ تسلطی بر چیزی که هیچ علاقه طبیعی بینشان نیست نمی‌باشد و این مانند استخدام نفس «زید» است مر قوایی را که حال در بدن «عمرو» هستند. «سبزواری»

می‌شود که از آن - با آنچه پیش از این (یعنی افعال نباتی) داشت - افعال حیوانی نیز صادر می‌گردد، پس بدن تمامی می‌یابد و تکامل می‌پذیرد تا آنکه آماده قبول نفس ناطقه می‌شود که از آن، با آنچه که پیش از این داشت - نطق (ادراک کلیات) - نیز صادر می‌شود و همین‌طور بدن را اداره و تدبیر می‌کند تا آنکه مرگ فرارسد.

این قوا را در افعالشان از آغاز حدوثشان تا استکمال پذیریشان و نفس مجرد شدن، به حدوث و پدید آمدن گرما از آتشی فروزان که در کنار زغال مشتعل است تشبیه کرده‌اند که گرمای آتش در زغال شدت پیدا کرده و آتش پاره شده و سپس آتشی فروزان می‌گردد، بنابراین مبدأ گرمی حادث در زغال، مانند این صورت حافظه است، و شدت پیدا کردنش مانند مبدأ افعال نباتی، و آتش پاره شدنش مانند مبدأ افعال حیوانی، و آتش فروزان شدنش مانند ناطقه است، پس تمام این قوا مانند یک چیز می‌باشند که از حدی از نقصان روبه حدی از کمال دارند، و نام نفس که بر سه تایی آخری اطلاق شده، با اختلاف مراتبش نفس برای بدن نوزاد است، و روشن می‌شود که جامع اجزای غذایی که در دو نطفه است همان نفس پدر و مادر است و آن غیر از حافظ آن و جامع اجزایی که نسبت بدان دارند می‌باشد، تا آنکه بدن تا پایان عمر تمامی پیدا کند، ولی حافظ مزاج همان نفس نوزاد است، و اینکه ابن سینا گفته: آن دو یکی هستند، به جهت این اعتبار است؛ و آنجا که گفته: جامع غیر از حافظ است، به اعتبار اول است؛ پایان سخن او.

گویم: آنچه گفته سخن استواری است، ولی در آن اشکالی است که جز از راه ما - یعنی اثبات اشتداد در جوهر - قطع و برطرف نمی‌شود، زیرا آنچه را که بیان داشته احتمال و جوهی چند دارد:

نخست آنکه: این افعال متعدّد از حفظ مزاج و رشد و حرکت ارادی و نطق، از مبدأ واحد «بالعدد» صادر شده که در وجود، دارای قوای متعدّد پشت سرهم می‌باشد، لذا از این امر لازم می‌آید که حدوث نفس ناطقه، هنگام حدوث نطفه باشد و از آنچه غیر از افعال جمادی است معطل و بیکار باشد و این بنابر اقتضای قواعد حکمی درست نبوده و هیچ یک از حکما بدان رأی نداده‌اند.

دوم آنکه: آنها از مبادی متعدّدی که از جهت ذات مخالف هم و در کمال بر یکدیگر

برتری دارند صادر می‌شوند، و این موجب آن چیزی می‌شود که بیان داشته و باطلش کرده است، یعنی واگذاری فاعل طبیعی تدبیرش را در ماده فاعل دیگری که مخالفش است؛ و اگر ندارد که صورت پیشین از ناحیه ماده فاسد می‌شود و صورت بعدی به واسطه تکامل ماده تکوّن و وجود می‌یابد، بر او این اشکال وارد است که فعل قوه پیشین جز حفظ و قوام بخشی و تکمیل نیست و محال است قوه طبیعی که شأنش قوام بخشی ماده است از آنچه موجب فساد و باطل شدنش است پدید آید و یا آن را به گونه‌ای قرار دهد که به واسطه آماده سازی برای قبول آنچه به سبب تضاد فاسد و باطلش می‌سازد شایستگی داشته باشد، پس این منافی آن است که نطفه به صورتی که در آن دارد به صدد استکمال است، و اگر چنین باشد لازم می‌آید که قوای نباتی و حیوانی و نطفی باهم تضاد داشته باشند، درحالی که چنین نیست، بلکه آنها متفاوت‌اند و در کمال وجودی بر یکدیگر برتری دارند، هر پیش‌تری روی به بعدی دارد - روی داشتن موجود به سوی کمال خویش - و فعل به غایت خود چنگ می‌زند و غایت هر چیزی تمام آن چیز است نه علت بطلانش.

چون بخش‌های سه‌گانه باطل شد ثابت گشت که جوهر صوری در وجودش اشتداد پیدا می‌کند و در تجوهر ذاتش تکامل می‌یابد و در اطوار و دگرگونیهایش از حالی به حال دیگر می‌رود و درجات طبیعی و نباتی و حیوانی و بشری را تا آنجا که خدا می‌خواهد درمی‌نوردد؛ و در لابه‌لای سخن‌هایی که پیش از این گفته شد دانستی که افعال ذاتی، ذاتاً به سوی آنچه که خیر و کمال است متوجه‌اند، و هیچ‌یک از اشیا در سلوک و حرکت طبیعی‌شان روبرو سوی چیزی که منافی و ضدّ او است گام بر نمی‌دارد - مگر با زور و فشار وادارکننده‌ای و یا دزدی که از خارج راه را بر او ببندد - بلکه کشف و برهان ایجاب می‌کنند که تمام اشیا طالب خیر برتر و نور حضرت اعلا - جلّ مجده - باشند، و ما به زودی در آنچه سخن می‌گفتیم باز خواهیم گشت.

برهان دوم: بر مغایرت نفس با مزاج است و آن اینکه: شکی نیست که نبات و حیوان به نفس خودشان به سوی کمالاتشان در «کم» و «کیف» در حرکت‌اند و ناگزیر این حرکت در مزاج آنها واقع می‌گردد، برای اینکه مزاجها تابع امتزاج و آمیختگی‌هایند، بنابراین مزاج، هنگام حرکت تبدیل پیدا می‌کند، ولی محرک، بدون تبدیل باقی می‌ماند،

پس مزاج، آن محرک نیست؛ و نیز آنکه بدنی که مزاجش با بیماری و یا شیبه بیماری تغییر کرده و بیمار می‌شود، بار دیگر به مزاج سالم بازمی‌گردد، پس ناگزیر از بازگرداننده‌ای است و این، آن مزاج سالمی که تغییر کرده نیست و مزاج فاسد هم نیست، در این صورت محرک بازگرداننده غیر از مزاج می‌باشد؛ و نیز بیرون از جسم حیوان هم نیست، برای اینکه اگر بیرون باشد جز به واسطه قوه جسمانی - چنانکه پیش از این دانستی - فعل انجام نمی‌دهد، و اگر بیرون نباشد، جز با مشارکت «وضع» و یا با جسمیت مشترک انجام نمی‌دهد، و این هر دو باطل‌اند؛ دومی چنانکه گفتیم روشن است؛ اما اولی: بدان جهت که با کوچکترین اندیشه و فکر دانسته می‌شود که غذا خوردن حیوان و رشد و نمو تولیدش با زور و فشار مجبور کننده‌ای نیست، پس به واسطه قوه‌ای است که در وی می‌باشد و این همان مطلوب است.

برهان سوم: اگر محرک همان مزاج باشد، نباید ناتوانی پدید آید، برای اینکه ناتوانی به سبب حرکتی است که بر جسم، برخلاف آنچه که طبعش اقتضا می‌کند وارد می‌شود، و امکان ندارد که گفته شود: طبایع بسایط اقتضای حرکتی را که برخلاف آنچه امتزاجشان آن را اقتضا می‌کنند می‌نمایند، برای اینکه فعل طبایع پس از امتزاجشان، لازم است که از جنس فعل آنها، حال بساطتشان باشند و جز به واسطه قوه و ضعف باهم اختلاف نداشته باشند، برای اینکه اگر اقتضای مزاج، مقابل اقتضای طبایع بود، باید آن طبایع اقتضای دو امر مقابل هم را داشته باشند و این ممتنع و محال است، پس اگر محرک حیوان همان مزاجش بود، باید ناتوانی پدید نمی‌آمد و هنگام لرزش دست، اقتضای نفس و اقتضای طبیعت همدیگر را به سوی خویش نمی‌کشیدند.

از این روی ابن سینا در کتاب اشارات گوید: حیوان به چیزی غیر از مزاجش که وی را هنگام حرکتش در جهت حرکتش و بلکه در نفس حرکتش در بسیاری از حالات مانع می‌گردد، متحرک است؛ شارح پیشین (خواجه نصیرالدین) گوید: مرادش از حال حرکت، کندی و تندی حرکت است، چنانکه در ناتوان می‌باشد، برای اینکه مزاج مانع است که حرکت تند باشد، مانند انسان وقتی اراده می‌کند گامش را بلند بردارد، پس جهت حرکت ارادی به طرف بالا است و هنگام ناتوانی، حرکت، تند نیست؛ و مرادش از: در جهت حرکتش، ممانعت نفس و طبیعت است - چنانکه در لرزش می‌باشد -

برای اینکه تحرک نفس به سوی بالا است و تحرک مزاج به سوی پائین، بنابراین حرکت، از آن دو ترکیب می‌یابد؛ و مرادش از: در نفس حرکتش، اینکه ناتوانی به جایی می‌رسد که نفس اصلاً قوت بر تحریک را ندارد.

شارح محقق گوید: مراد از حالت حرکت، وقت حرکت است و مزاج گاهی در جهت حرکت مانع می‌شود، چنانکه انسان وقتی بر کوهی بالا می‌رود، اراده‌اش به قله رسیدن است، و مزاج بدنش به واسطه غلبه دو سنگینی، اقتضای پائین آمدن را دارد؛ و مراد از در نفس حرکتش، مزاج، اقتضای سکون بر روی زمین را - بنابر اقتضای سنگینی مذکور - دارد، درحالی که نفس اراده حرکت بر روی زمین را دارد؛ و آنچه را که درباب لرزش گفته رد کرده که آن، تنها از این دو حرکت ترکیب پیدا نمی‌کند، بلکه از هر حرکتی در هر جهتی که نفس آن را اراده می‌کند، و از هر حرکتی در مقابل آن جهت که از امتناع و خودداری عضو از اطاعت نفس پدید می‌آید ترکیب می‌یابد، زیرا وقتی محرک، میل و رغبتی را به سوی جهتی پدید می‌آورد و عارضی مانع آن می‌شود، آن مانع، میل و رغبتی به سوی مقابل آن جهت پدید می‌آورد.

برهان چهارم: ادراک حسی در این عالم جز به واسطه متکلیف شدن آلت به کیفیتی - از باب محسوس - نمی‌باشد، بنابراین لمس، جز با دگرگونی مزاج عضو لمس کننده تحقق و ثبوت نمی‌یابد، پس ادراک کننده این کیفیت اگر مزاج است، یا مزاجی است که باطل شده و این ممتنع و محال است، و یا مزاجی است که پدید آمده و این نیز ممتنع و محال است، برای اینکه مزاج سالم اصلی، ذات خودش را ادراک ندارد چگونه مزاج غریب و بعیدی را که ذاتش تجدد و تازگی دارد (یعنی مزاج پدید آمده را) ادراک می‌کند؟

خلاصه آنکه احساس، درخواست انفعال دارد و هیچ چیزی از خودش انفعال نمی‌پذیرد، بنابراین در احساس، ناگزیر از چیزی است که هنگام وارد شدن دو حالت باقی بماند تا آگاهی و شعور به آن تغییر و دگرگونی حاصل شود، درحالی که مزاج، باقی نمی‌ماند.

برهان پنجم: حیوان گاهی در مزاجش تحرک پیدا می‌کند، یا از اشتداد به ضعف و یا از ضعف به اشتداد، و شکی نیست که محرک غیر از متحرک در آن (بدن) است، پس

محرک در مزاج غیر مزاج است.

برهان ششم: این برهان از عرشیات است و آن اینکه: دانستی ادراک عبارت از وجود مُدرک است برای مُدرک، حال گوییم: اگر نفس همان مزاج باشد، لازم می‌آید که عرض، برای خودش موجود باشد، تالی (قضیه) محال است و مقدم (قضیه) هم مانند آن محال است، اما بیان ملازمه: برای اینکه نفس، مزاج را ادراک می‌کند و مزاج از آن جهت که کیفیتی ملموس است عرض می‌باشد، پس اگر نفس همان مزاج باشد، بنابراین عرض، برای ذات خودش موجود می‌باشد، اما بطلان تالی (قضیه): برای اینکه وجود عرض در نفس خودش عبارت است از وجودش برای موضوعش نه برای ذاتش، در این صورت مدرک، مزاج نیست بلکه موضوع دیگری است؛ و این موضوع، جسم مطلق نیست، چون آن ممتنع و محال است، وگرنه باید هر جسمی دزاک باشد؛ و نیز جسم عنصری هم نیست، وگرنه باید هر جسم عنصری دزاک باشد و این خلاف واقع است، بنابراین قوه‌ای که مزاج را ادراک می‌نماید چیزی غیر از مزاج است؛ و جسمی هم که مزاج بدان قائم است نمی‌باشد، بلکه چیزی غیر آن دو است و این همان مطلوب است.

برهان هفتم: ما به زودی بر تجرد نفس حیوانی و قوه خیالی^۱ از اجسام عنصری و طبیعی اقامه برهان خواهیم کرد، و تجرد، فوق جوهریت می‌باشد، پس اینکه نفس همان مزاج است باطل گشت.

بدان که برخی از مردمان عهده‌دار ابطال اینکه نفس همان مزاج است از راه دیگری شده‌اند و آن اینکه: مزاج عضو بسیط، همانند مزاج جزء خودش است، اگر مُشکل (هیئت) مزاج او است، باید شکل کُل و شکل جزء یکی باشد، درحالی که تالی (قضیه) باطل است و همین‌طور مقدم (قضیه) هم باطل است.

برخی از فاضلان بر او اعتراض کرده و گفته: مشکل نزد او، عبارت از قوه مصوره است و آن قوه در محل خودش ساری است، و جزء آن در ماهیت مساوی با کُل آن است، پس محال در قوه مصوره بازگشت بدان محالی دارد که در

۱. عطفش اشاره است به اینکه نفس حیوانی به حسب قوه خیالی مجرد است نه به حسب لمس، مانند بعضی از حیوانات که فقط لمس تنها دارند... «سبزواری»

مزاج^۱ لازم می‌آید، و همین‌طور وی را لازم می‌آید که شکل جزء فلک^۲ مساوی با شکل کل آن باشد.

گوییم: اما قوه مصوره اگر چه در عضو ساری است، ولی فعلش مر تصویر را به استقلال نیست، بلکه طاعت و خدمت نفس است، لذا کار شکل دادن را در اعضا به حسب اهداف نفس و نیازهایش انجام می‌دهد؛ اما فعل قوای بسیط که کار کرات را انجام می‌دهد بدان جهت است که یک قوه وقتی در یک ماده مقدار معینی را اقتضا می‌کند و شکلی از اشکال کروی را که مقتضایش هست انجام می‌دهد، اگر شکل کروی بر همه پیشی داشته باشد، آن مانع این می‌شود که جزء را شکل دیگری - برای اتصالی که در آن است - باشد؛^۳ و باز گفته: اگر محرک، قوه مزاجی باشد، به یک جهت حرکت خواهد کرد، زیرا مزاج واحد، مقتضایش واحد است (یعنی مزاج بسیط و غیر مرکب یک مقتضا بیشتر ندارد)؛ و فاضل مذکور بر او اعتراض کرده که: این نیز به قوای نباتی نقض می‌گردد، زیرا هر کدام آنها واحداند و افعال فراوانی انجام می‌دهند، اینجا هم همین‌طور است.

گوییم: پاسخ مانند همان است که گفته آمد، برای اینکه قوای نباتی افعال مختلفی را به حسب اهداف نفس انجام می‌دهند؛ با این براهین هفت‌گانه بیان شده روشن گشت که نفس حیوانی قوه مزاجی - مانند صور معدنی - نمی‌باشد، با اینکه معدنیها هم آثار و لوازمشان جز به واسطه صور جوهری - غیر مزاجهاشان - نیست.

۲

فصل

در بیان تجرد نفس حیوانی که بر وی براهین فراوانی اقامه شده است:

از آن جمله اینکه: اجزای حیوان گاهی فزونی می‌یابد و گاه دیگر به واسطه تحلیل

۱. یعنی از وحدت شکل کل و جزء. «سبزواری» ۲. برای اینکه شکل همان طبیعت فلک است و آن یکی است و آن را شعور و اراده و پیش آمدن اعراض مانند مصوره و مزاج نیست، پس لازم می‌آید که هر جزئی از فلک گره‌ای باشد، درحالی که چنین نیست. «سبزواری» ۳. یعنی اینجا در واقع بعض و بعض دیگر نیست، بلکه متصل واحد است و اتصال واحد برابر با وحدت شخصی است، بنابراین موضوع، تشکل به شکلی پیدا می‌کند که آن شکل مانع این می‌شود که جزء را شکل دیگری باشد، آری! اگر جزئی از فلک از وی جدا می‌شد باید گره باشد.... «سبزواری»

رفتن کاستی می‌یابد، زیرا هیچ بدن حیوانی نیست جز آنکه بر وی حرارت و گرمی غریزی واسطقی که داخلی‌اند و نیز حرارت حرکت و هوای اطراف آن مستولی و غالب است، به ویژه هنگام تابستان - به واسطه بلندی خورشید - و این حیوان در تمام حالاتش باقی است، پس می‌دانیم که هویتش مغایر با بنیه و ساختمان محسوس بدنش می‌باشد.

و از آن جمله اینکه: چهار پایان هویات ادراکیشان را درک می‌کنند، زیرا از امر دردناک می‌گریزند و لذیذ را جستجو می‌کنند، و گریزشان از مطلق درد نیست، نخست از آن جهت که مشهور است: آنها کلیات را ادراک نمی‌کنند، چون اگر ادراک می‌کردند باید آنچه را که ما در صددش هستیم لازم‌تر باشد؛ دوم از آن جهت که از درد غیرخودشان نمی‌گریزند^۱، با اینکه آن نیز درد است، پس در این صورت از درد خود می‌گریزند، و این مقتضی علم آنها به نفس خودشان است و همین، اقتضای تجرد نفس را از دو وجه دارد:

یکی آنکه علم، اقتضای ثبوت شئی مُدرک را برای شئی مُدرک دارد، و صورتی که در ماده فرود آمده وجودش برای محلّ است نه برای نفس خودش، و هر چه وجودش (بالفعل) برای نفس خودش باشد، از محلّ مجرّد و رهاست، پس مدرک، به ذات خودش مجرّد از محلّ است.

دوم اینکه علم حیوان به هویتش دائم و پیوسته است و از راه حسّ به دست نمی‌آید، و علم او به اعضای ظاهر و باطنش این‌گونه نیست، بنابراین هویتش مغایر با اعضایش می‌باشد.

اما صغرا (ی قضیه): زیرا اگر علم به وجود نفس از راه فراگیری بود، باید یا به واسطه حسّ باشد و این باطل است، برای اینکه حسّ، به نفس خودش احساس ندارد تا چه رسد بدانچه که آلت آن است و وی را در کار می‌گیرد؟ و نیز بسا که ذات خودش را هنگامی که اصلاً به هیچ چیزی احساس ندارد بداند، یا به فکر، پس ناگزیر از دلیل است و دلیل، یا علّت نفس است و یا معلول آن؛ اوّلی باطل است، چون علّت نفوس، چیزی است برتر از آنکه علم حیوان بدان احاطه پیدا می‌کند؛ و نیز بیشتر از مردم

۱. یعنی بیم از درد غیر ندارند و به اصطلاح غم نمی‌خورند. «م»

نفوس خویش را می‌دانند اگر چه به خاطرشان علت نفوسشان خطوط نکرده است؛ دومی نیز باطل است، چون یا این است که وسط - در استدلال - همان فعل مطلق است و یا فعلش که مضاف به وی است، اگر فعل مطلق اعتبار شود، اثبات فاعل مطلق لازم می‌آید نه فاعل هوهو (فاعل واحد نامتقسم به عدد) و اگر فعل مضاف اعتبار شود، بنابراین علم به فعل - مضاف به شخص - موقوف بر علم به او است، پس اگر علم به او از علم به فعل - مضاف به شخص - فراگرفته شده باشد، دور لازم می‌آید، پس ثابت شد که علم حیوان به نفس خودش، از حس و یا دلیل گرفته نشده است.

اما کبرای (قضیه): برای اینکه انسان؛ اعضای ظاهرش را جز به واسطه حس نمی‌داند، و اعضای باطنیش را جز به واسطه تشریح نخواهد دانست، همین طور حیوان هم اعضایش را - اگر دانست - جز به یکی از آن دو نخواهد دانست.

برهانی دیگر بر اینکه حیوان این بنیه و بدن محسوس نیست؛ گوئیم: اگر چنان فرض شود که حیوان گویا یکباره و کامل آفریده شده است، ولی حواسش از مشاهده امور خارجی محجوب و پوشیده است و در فضا و یا هوای آزادی افتد که غلظت هوا با او برخورد نداشته و هیچ‌یک از کیفیات را احساس نمی‌کند و بین اعضایش جدایی افتاده به طوری که هیچ چیز را لمس نمی‌نماید، او در این حالت ذات خودش را ادراک می‌کند و از تمام اعضای ظاهر و باطنش غافل و بی‌خبر است، ولی (آنها را) برای ذاتش ثابت می‌نماید، اما برایشان مقدار و طول و عرض و جهتی از جهات ثابت نمی‌کند، و اگر در آن حالت، تخیل وضع و یا جهت و یا عضوی از اعضا را نماید، این گونه تخیل نمی‌کند که آنها جزئی از ذاتش هستند، و روشن است چیزی را که بدان شعور و آگاهی دارد غیر از چیزی است که از آن غافل است، بنابراین هویتش مغایر با تمام اعضایش می‌باشد.

۳

فصل

در دفع شک‌هایی که بر جوهریت نفس^۱ وارد شده است

گفته‌اند: قوای نباتی در اجسام حال و فرود آمده‌اند، و همین طور نفس حیوان، چون

۱. یعنی بنا بر اینکه فقط جوهر باشد، در آن شائبه و شک عرضی بودن نیست، این را نیک بفهم. «ملا اسماعیل اصفهانی»

مُدْرِك جزئیات است و فاعل افعال جزئی، ولی جوهر مفارق محال است که مُدْرِك جزئیات باشد و فاعل افعال جزئی، بنابراین آن نفس، قوّه جسمانی و علت مجموع مرکّب از بدن و وی (نفس) می‌باشد، و هریک از قوای نباتی و حیوانی در محلی که تقوّم به ذات خود نداشته و بلکه بدان قوه تقوّم دارند موجود می‌باشند، در این صورت آن (نفس و یا قوّه) جوهری صوری می‌باشد؛ برخی جوهر و عرض بودن یک چیز را به دو اعتبار جایز دانسته و گفته: نفس از آن جهت که جزء نبات و یا حیوان است جوهر می‌باشد و از آن حیث که تقوّم به محلی دارد که از حالّ و فرود آمدن در جسمیتش بی‌نیاز است عرض می‌باشد، و همین‌طور آن کس که قائم بودن به محل را ارجاع به جوهر بودن می‌دهد، مطلقاً جوهریت نفس را انکار می‌دارد و پیش از این تباهی و فساد این دو گفتار را دانستی.

قائلان به عرضی بودن نفس را دست‌آویزهایی چند است:

نخست آنکه: حالّ محال است که سبب برای محلّ خودش باشد، به واسطه محال بودن دور، بنابراین جوهر نیست.

دوم آنکه: اگر بر این امر با ما موافقت کنند که امکان دارد حالّ، از مقوّمات محل باشد (به جا است) ولی گویند: نفس این‌گونه نیست، چون هنگام حدوث مزاج صالح و نیکو پدید می‌آید، و متأخر علّت متقدّم نخواهد بود، بنابراین نفس، علّت حصول مزاج نخواهد بود.

سوم آنکه: اگر نفس جوهر باشد باید جوهر، ذاتی آن باشد، چون برای آنچه از انواع محصّل که تحت آن است جنس می‌باشد، پس اگر نفس جوهر بود باید علم به جوهریت آن بدیهی و آشکار باشد و بدون کسب حاصل باشد، تالی (قضیه) باطل است، همین‌طور مقدم (قضیه) هم باطل است.

پاسخ از اوّلی گفته آمد.

پاسخ از دومی همان است که بدان اشاره شد: مزاجی که علّت مُعدّه و آماده ساز برای فیضان و تعلق نفس و یا صورت جمادی بر ماده مستعد و پذیرای آن است غیر از مزاجی است که آن را نفس و یا صورت، قوام می‌بخشد و حفظش می‌کند، بنابراین «دور» مندفع می‌گردد.

اما از سومی: آن چیزی است که ابن سینا بیان داشته و گفته: ما از نفس، جز اینکه چیزی است که بدن را تدبیر و اداره می‌نماید نمی‌دانیم، اما ماهیت این چیز مجهول است و جوهر، ذاتی آن ماهیت است نه برای مفهوم اینکه آن چیزی است که تدبیرکننده بدن است، پس آنچه که به جوهر تقوّم دارد برای ما معلوم نیست، و آنچه که معلوم ماست تقوّم به جوهر ندارد، بنابراین شبهه زایل است.

برخی از فاضلان بر سخن وی اعتراض کرده که: علم من به نفس من به واسطه کسب حاصل نیست، چنانکه بر این امر اقامه برهان شده است، پس خالی از این نیست که من نفس خودم را جز از آن حیث که با بدنم نسبتی دارد نمی‌دانم، و یا اینکه حقیقتش را می‌دانم؛ اولی باطل است، چون پیش از این ثابت شد که علم من به نفس خودم غیر از نفس خودم نیست و آن همیشه و بالفعل حاصل است و آن در حقیقت جوهر است و از باب مضاف نمی‌باشد؛ سپس گوید: پاسخ درست این است که گفته شود: جوهریت از امور ذاتی نیست، از این روی جایز است مجهول باقی بماند، چنانکه پیش از این گفتیم.

گویم: اینکه جوهر، برای انواع جوهری ذاتی است، این با برهان در نزد ما جایز است، اما اینکه در نفس مجهول است، با اینکه از حیث حقیقت نه کسب، معلوم است، و جهی دیگر دارد که این فاضل و امثال وی آن را ندانسته‌اند و آن اینکه: جوهر برای ماهیاتی که مرکب از جنسی که مفهوم جوهر و فصل محصل آن می‌باشد ذاتی است و جوهر، برای وجودات جنس نمی‌باشد، زیرا همان‌طور که گفته شد وجود را نه جنسی هست و نه فصلی، و علم به چیزی اگر به واسطه حصول صورتی زائد باشد، از آن (چیز) در ذات مُدرک حاصل می‌گردد، پس اگر آن علم به کُنه و حقیقت آن (چیز) باشد، ناگزیر باید به حدّ آن چیز باشد که اشتمال بر جنس و فصلش دارد، اما اگر به عینه علم بدان چیز باشد، آن وجود مخصوص وی و هویت شخصیش می‌باشد، درحالی که وجود، از عوارض ماهیت است و ماهیت نیز داخل در وجودش می‌باشد، و علم حصولی صورتی کلی است و مقوّماتش نیز اموری کلی‌اند، و علم حضوری هویتش شخصی است و نیازمند به تقدّم معنی جنسی و یا فصلی نمی‌باشد.

پس انسان وقتی به ذات خودش مراجعه کرد و هویتش را حاضر ساخت، بسا که از

تمام معانی کلی، حتی این معنی که جوهر است و یا شخص و یا مدبر بدن است غافل و بی‌خبر باشد، زیرا من هنگام مطالعه ذاتم جز وجودی را که نفس خودش را به‌گونه جزئی ادراک می‌کند نمی‌یابم^۱، و هر چه جز هویت مخصوصی که بدان به «من» اشاره می‌کنم، از ذات من بیرون است، حتی مفهوم «من» و مفهوم وجود و مفهوم مدبرک خودش و مفهوم مدبر بدن و یا نفس و یا غیر اینها، برای اینکه تمام اینها علمی کلی‌اند که به هریک از آنها به «آن» اشاره می‌کنم و به ذات خودم به «من» اشاره می‌نمایم، پس غفلت از جوهریت و یا جهل و بی‌خبری از آن، منافی اینک از محمولات ذاتی برای ماهیت انسان و همین‌طور حیوان است نمی‌باشد؛ امکان دارد سخن ابن‌سینا حمل بر این شود تا از آن، تناقض مذکور دفع گردد.

بنابراین از لابه‌لای سخن روشن و ثابت گشت که نفس نباتی جسم نیست، و نیز ثابت گشت که برخی از نفوس جایز است که به ذات خودشان انفراد داشته باشند، و آنها نفوسی هستند که دارای ادراک تخیلی بالفعل و یا مدبرک ذات و هویت خودشان می‌باشند، پس در جوهریت آنها شکی نیست، مانند انسان و غیر انسان از حیواناتی که دارای حواس تام‌اند، یعنی صاحب قوه ادراکی باطنی مانند وهم و حفظ و تخیل می‌باشند.

اما حیوانات و برخی از نباتات که جز قوه لمس و آنچه که نزدیک بدان است ندارند، جوهریتشان چنانکه گفته شد به این است که ماده قریب به سبب وجود این نفوس در آنها، به واسطه مزاج خاص و هیئت و شکلش می‌باشد، و ماده، به واسطه این مزاج - مادامی که نفس موجود است - باقی می‌ماند، چون آن (نفس) است که به واسطه آن مزاج قرارش داده، برای اینکه نفس، ناگزیر علت تکون ماده نبات و حیوان بر مزاجی که خاص آن است می‌باشد، و همو مبدأ تولید و تربیت است، پس موضوع قریب^۲ برای

۱. شایسته چنان است که گفته شود: مگر وجودی که مدبرک نفس خودش است، چون استشنا (جز) مفروغ است و امکان دارد با اضافه خوانده شود، حاصل سخنش این است که نفس، مانند آفریدگارش مقام احدی دارد و مقام واحدی، مقام احدی فقط ملاحظه ذات است بدون ملاحظه اینکه جامع کمالات می‌باشد و با قطع نظر از آن معانی که بر وی (ذات) صادق است، ولی مقام واحدی ملاحظه ذات است با اسماء حسنا و صفات جمالی و جلالتش از حیات و تعقل و توهم و تخیل و احساس و قدرت و تجرد و غیر اینها. «سبزواری»
 ۲. مراد از موضوع، مطلقاً محل است، نه محلی که بی‌نیاز از حال باشد، خلاصه آنکه نفس حیوانی و نباتی، مقوم محل قریب‌اند و هر حالی (فروآینده‌ای) که مقوم محل است جوهر می‌باشد. «سبزواری»

نفس محال است چیز بالفعلی باشد - مگر به واسطه نفس - نه اینکه به سبب دیگری نخست تحضّل یابد و سپس نفس، بدان ملحق گردد، ملحق شدنی که وی را پس از آن هیچ بهره‌ای در حفظ مزاج و تقویم و ترکیبش نمی‌باشد، مانند حال در اعراض لازم و غیرلازم، چنانکه برخی از مردمان و بلکه بیشترشان چنین پندارند که: نطفه نخست به صورت معدنی تحضّل می‌یابد و سپس صورت نفسانی بدان اضافه می‌شود، درحالی که چنین نیست، برای اینکه نفس، مقوم موضوع قریب خودش است و آن را بالفعل پدید می‌آورد، و چون نفس مفارقت کرد، موضوع قریبش نیز فاسد و تباه شده و قوایی که از آن در وی منشعب شده است زایل گردیده و موضوع بعید به حالت دیگری صیوررت می‌یابد، یا نوع و جوهرش که بدان برای نفس ماده است باطل و نابود می‌شود و یا اینکه نفس در آن صورتی را جانشین می‌سازد که ماده را بر طبیعت خودش باقی می‌دارد^۱.

و چگونگی این جانشین ساختن خالی از دشواری و پیچیدگی نیست، زیرا این صورت اگر از فعل نفس باشد، با زایل شدن نفس زایل می‌گردد، و اگر از فعل نفس نباشد و ماده به صورت دیگری غیر از نفس تحضّل پیدا کرده باشد، نفس، از آن جهت که برای آن ماده فرض شده بود، جوهر محضّل نخواهد بود، و شاید ما جهت تخلف و سرپیچی این صورت را از نفس - همان‌گونه که در استخوان و مو و ناخن و شاخ و غیراینها از آثار نفوس حیوانی و نباتی هست - بیان داشتیم، ولی اکنون در مقام بحث و گفتگوی آن نیستیم؛ و آنچه که در اینجا نیاز به حلّ و روشن شدن دارد اشکال دیگری است که در خاطر بیشتر از متفکران در احوال نفوس خلجان پیدا می‌کند و آن اینکه اگر کسی گوید: پذیرفتیم که نفس نباتی عُلّتِ قوامِ ماده قریب خود باشد، چون مزاجش را می‌بخشد و جامع اجزایش می‌باشد^۲، اما نفس حیوانی پس از تقویم ماده

۱. این همان حقیقت است و اگر این خلیفه نباشد زیارت اهل قبور را هیچ وجهی نمی‌باشد، و هرگاه که اینجا استخلاف (جانشین ساختن) ضعیف گردد، در آخرت اِحیاء قوی می‌گردد، و این چگونگی زنده کردن استخوان پوسیده است، و استخوان هر چه که پوسیدگی بیشتر گردد، حیاتش قویتر می‌گردد، برعکس آنچه که عموم مردمان و کافران می‌پندارند، چنانکه مشرکان می‌پرسیدند: کیف یحیی العظام وهی رمیم، یعنی: این استخوانهای پوسیده چگونه زنده می‌شوند؟ «سبزواری» ۲. این اشکال بنا بر این تقدیر است که: مزاجی که نفس نباتی بدان تعلق دارد به عینه مزاجی باشد که نفس حیوانی بدان تعلق دارد، اما اگر هر دو مغایر یکدیگر باشند، همه مقوم یک چیزاند، و این سخن مصنف قدس سره تو را بر این امر راهنمایی می‌کند که: ماده قریب این نفوس فقط، به واسطه مزاج خاص و هیئت و شکل است. «سبزواری»

به جوهر نفسانی به نفس نباتی ملحق می‌شود، و آن (نفس نباتی) علت قریب برای قوام ماده وی (نفس حیوانی) می‌باشد، در این صورت وی را تبعیت این نفس حیوانی لازم می‌آید، پس نفس حیوانی در ماده‌ای که به واسطه نفس نباتی تقویم یافته انطباق و نقش‌پذیری پیدا می‌کند، بنابراین حیوانیت تقویم به موضوعی که پیش از وی متحصّل بوده است - نه بدان تحصّل یافته - دارد، پس وجودش وجود عرضی است.

در پاسخ گوئیم: یا این است که مراد از نفس نباتی، نفس نوعی باشد که اختصاص به نبات دارد نه حیوان؛ و یا این است که مراد معنی جنسی عامی باشد که نفس نباتی و حیوانی و بلکه انسانی را هم فرا می‌گیرد و آن، مبدأ تغذیه و نمو و رشد و تولید است؛ و یا اینکه مراد از آن قوه نفس باشد که از آن آثار سه‌گانه نباتی صادر می‌گردد.

اگر مراد از آن اولی باشد، آن در حیوان به‌گونه تحصیل و تنويع (جورا جوری) بالفعل متحصّل نیست، چنانکه سیاهی ضعیف، در سیاهی شدید، بالفعل موجود نیست.

و اگر مراد از آن معنی دوم باشد، بنابراین معنی عام، اثر عامی را اقتضا می‌کند، برای اینکه به صانع عام، مصنوع عام انتساب پیدا می‌کند، مانند نویسنده مطلق که بدو مطلق نوشتن نسبت می‌یابد، و ماده نباتی به واسطه نفس نباتی، جنسیت مطلق را تحصّل نمی‌بخشد، برای اینکه جنس طبیعی به تنهایی و انفراد غیر موجود است و امکان ندارد کلیات طبیعی مانند نوع طبیعی و فصل طبیعی و عرض عام طبیعی را مجرد و رهای از قیدی وجودی یافت (یعنی پدید نمی‌آید) و چون ماده - به معنی عام نباتی - تحصّل نمی‌بخشد، در این صورت تحصّل این عام به قوه حس و حرکت خواهد بود، پس این قوه حیوانی را امری که به ذات خودش قوام متحصّل داشته باشد الحاق نمی‌گردد - مانند الحاق شدن عارض به موضوع خودش - .

و اگر مراد از آن معنی سوم باشد، کار آنچنان که اشخاصی که در فن حکمت نظری مهارت و استادی ندارند می‌پندارند نیست که: قوه نامیه (رشددهنده) نخست بدن حیوانی را پدید می‌آورد و سپس قوه حیوانی را بدو می‌بخشد و در وی، به واسطه در استخدام درآوردنش تصرف می‌کند و آن را آلتی از آلات و قوه‌ای از قوای خودش قرار می‌دهد، چنانکه امثال این امر در افعال صناعی که بین دو هدف‌دار صاحب اختیار

جاری می‌گردد و وجود دارد، بلکه قوه نباتی خود قوه‌ای از نفس است که وی را غیر از این قوا، قوای دیگری است که پیش از این نفس پدید نمی‌آیند، وگرنه باید آلت شئی، پیش از وجود صاحب آلت در کار گرفته شود و این، در نزد استاد در فن حکمت از محالات است^۱، پس قوه نباتی از شعبه‌های قوه حیوانی است و جز بدان تحصیل نمی‌یابد، همچنان که حیوانی هم در آنچه دارای جوهر نطقی است حقیقتی غیر متحصّل است - مگر به واسطه جوهر نطقی - و به زودی خواهی دانست که بدن هر یک از ما را یک نفس است و دیگر قوا، معلول آن (نفس) و از آن در تمام اعضا پخش و منشعب‌اند، این بنا بر آنچه که از پیشوایان حکمت - از متأخران - مشهور است بود.

اما آنچه که اعتقاد ما بر آن استوار است^۲ اینکه: نفس، تمام قوا است و مجمع وحدانی و مبدأ و غایت آنها است، و حال در هر قوه عالی نسبت به آنچه در تحت آن از قوایی که وی را خدمت می‌کنند چنین است، اگر چه خدمتگزاری آنها به واسطه تقدّم و یا تأخر باشد؛ پس این قوا بعضی بر بعض دیگر تقدّم دارند و آنچه به سبب زمان جلوتر است همو، به واسطه رتبه و شرف عقب‌تر است، بنابراین نفسی که ما و یا هر حیوانی دارد، جامع اسطقسات بدن وی و گردآورنده و ترکیب‌دهنده آنها (اسطقسات) به گونه‌ای است که این صلاحیت را دارد تا بدن نفس باشد، و نفس، وی را تغذیه و رشد بخشیده و به واسطه تغذیه شخصش را، و به سبب تولید نوعش را کمال بخشیده و سلامت را حفظ، و بیماریش را از او برطرف سازد و مزاج سالمی که صلاح وی در آن است، وقتی فاسد و تباه شد دوباره به او بازگردانیده و بر نظام و ترتیبی که شایسته است

۱. خلاصه آنکه: این قوای نباتی را اگر از خدمتگزاران قوه حیوانی قرار ندهی، لازم می‌آید در آن، اجزایی مانند افعال صناعی باشد و این تباه و فاسد است، و اگر در آن قراردهی، در کارگیری آلت - پیش از صاحب آلت - لازم می‌آید، پس بنا بر سخن پیشوایان حکمت: نفس حیوانی نخست موجود است و خدمتگزار قوه نباتی؛ و بنا بر تحقیق مصنف قدس سره و اعتقادش به حرکت جوهری: مبدأ تغذیه و رشد و تولید، طلیعه‌ای از نفس حیوانی و یا انسانی است که اصل محفوظ قوا است، و اثرش در آغاز جز تغذیه و امثال آن نمی‌باشد. «سبزواری»
۲. برای اینکه هر بسط حقیقی تمام اشیائی است که تحت او می‌باشند، پس او کثرت در وحدت، به گونه هر چه شدیدتر و قوی‌تر می‌باشد، چنانکه قوا، همان نفس‌اند، یعنی ششون و فنون (گونه‌ها) و مجله‌های ظهور و جایگاه‌های انبساط و گسترش نور نفس‌اند، و او وحدت در کثرت است؛ اولی شهود مفصل است در مجمل، و دومی شهود مجمل است در مفصل؛ و علت، حدّ تام معلول است و معلول، حدّ ناقص علت، پس نفس، همان قوا است و قوا، همان نفس‌اند. «سبزواری»

درازا و پهنا و ژرفا - می‌باشد، تا آنکه بدان، به کمالش در رشد و نمو برسد.

سوم قوه مولده است و آن از جسمی که در آن است ماده‌ای را که بالقوه شبیه بدان است گرفته و سپس در آن با یاری گرفتن از اجسام دیگری از جهت شکل و خلق و آنچه که بالفعل وی را شبیه بدان می‌گرداند، بدان تشابه پیدا می‌کند.

و نفس حیوانی نیز به تقسیم اولی دارای دو قوه است: محرکه و مُدرکه: محرکه بر دو قسم است: یا محرکه به معنی باعث بر حرکت و یا محرکه به معنی فاعل حرکت، معنی باعث یعنی اینکه علت غایی می‌باشد^۱ و آن برترین علت‌های چهارگانه - چنانکه دانستی - می‌باشد؛ این قوه باعث همان قوه شوقی است و آن، متصل به قوه خیالی می‌باشد که به زودی بیانش را خواهیم کرد؛ و چون در آن، صورت مطلوب و یا غیرمطلوب مرتسم گردد، قوه محرکه دیگری را بر تحریک حامل می‌شود؛ وی دارای دو شاخه است: شاخه‌ای به نام قوه شهوانی نامیده می‌شود و آن قوه‌ای است که بر تحریک آنچه بدان نزدیکش می‌سازد - برای طلب لذت - برمی‌انگیزاند، خواه از اسباب متخیله ضروری باشد و خواه سودمند در قوامش باشد؛ و شاخه دیگر به نام قوه غضبی نامیده می‌شود و آن قوه‌ای است که بر تحریک آنچه بدن، شئی متخیل را دور می‌سازد - برای طلب غلبه - برمی‌انگیزاند، خواه زیانمند باشد و خواه تباه‌کننده باشد؛ اما قوه محرکه با اینکه فاعل است، ولی قوه‌ای است که در اعصاب و پی‌ها و عضلات و ماهیچه‌ها برانگیخته می‌شود و کارش این است که عضلات را به درهم کشیدن و انقباض و امتداد و رگها و ماهیچه‌ها و رشته‌هایی را که متصل به اعضا به سوی مبدأ جذب کرده و یا سستشان کرده و یا از جهت درازا می‌کشندشان، لذا رگها و رشته‌ها به غیر جهت مبدأ می‌گردند.

اما قوه مُدرکه به دو بخش تقسیم می‌گردد: قوه‌ای از خارج ادراک می‌نماید، و قوه‌ای از داخل ادراک می‌کند، قوه‌ای که از خارج ادراک می‌کند همان حواس پنجگانه و یا هشتگانه اند^۲؛ سپس (ابن سینا) شروع در تعریف هر یک از حواس ظاهری کرده و

۱. یعنی در ما شوق را به علت غایی برمی‌انگیزاند... «سبزواری» ۲. غیر از لامسه چهار است. «سبزواری» چون قوه لامسه برای قوای چهارگانه جنس است و یک - به اعتبار وحدت اعتباری - می‌باشد، و پنج بودن حواس بر آن مبنایی که مشهور است می‌باشد، یعنی قوه لامسه واحد است - وحدت بالذات - از این معنی غافل مباش. «ملا اسماعیل»

سخن را به «لمس» رسانیده و گوید: از آن جمله لمس است و آن قوه‌ای است که تمامش در اعصاب و پی‌های پوست بدن مرتب است و گوشت بدن آنچه را که با آن تماس پیدا کند ادراک می‌کند و در آن به سبب ضدیت که دگرگون‌کننده مزاج و یا هیئت و شکل ترکیب است اثر می‌گذارد، و مانند آن است که این قوه (مدرک) در نزد گروهی نوع دیگری نباشد، بلکه برای قوای چهارگانه و یا فوق آنها جنس باشد که در تمامی پوست بدن باهم، پخش است، یکی از آنها در تضادی که بین گرم و سرد است حکم می‌کند و دیگری در تضادی که بین تری و خشکی است حکم می‌کند و سومی در تضادی که بین سخت و نرم است حکم می‌کند و چهارمی در تضادی که بین خشن و صاف است حکم می‌نماید، جز آنکه اجتماع آنها در یک آلت، این پندار را می‌آورد که بالذات یکی‌اند.

سپس شروع در تفصیل قوای باطنی می‌کند، به عبارتی که تلخیص آن برای نزدیکی به فهم همه این‌گونه است: قوه مدرک یا این است که جزئیات را ادراک می‌نماید و یا اینکه کلیات را، مدرک جزئیات یا این است که از حواس ظاهری است، این را دانستی، و یا این است که از حواس باطنی می‌باشد، و حس باطنی یا این است که فقط مدرک است و یا اینکه هم مدرک است و هم متصرف، اگر فقط مدرک باشد، یا این است که مدرک صور جزئی است و یا مدرک معانی جزئی، و مراد از صور جزئی مانند خیالی است که از «زید و عمرو» حاصل است، و مراد از معانی جزئی، مانند ادراک اینکه: آن شخص دوست است و دیگری دشمن، بنابراین مدرک صور جزئی به نام حس مشترک نامیده می‌شود، حس مشترک جسمی است که در آن تمام صور محسوسات ظاهری جمع می‌آیند، و مدرک معانی جزئی به نام «وهم» نامیده می‌شود، و هریک از این دو قوه را خزانه‌ای است، خزانه حس مشترک عبارت از خیال است و خزانه «واهمه» عبارت از حافظه است، این قوای چهارگانه بود.

اما قوه متصرفه^۱، قوه‌ای است که کارش تصرف در مدرکاتی است که در دو خزانه

۱. طبق قواعد قوم درست این بود که گفته شود: مدرک ما یا معنی است و یا صورت، و معنی یا کلی است و یا جزئی، پس مدرک نیز سه تا است، چون دو متضایف در شمار دو متکافی‌اند، و هریک را خزانه‌ای است، مدرک صور عبارت از حس مشترک است و خزانه‌اش خیال است، مدرک معانی جزئی عبارت از وهم است و خزانه‌اش حافظه، و مدرک معانی کلی عبارت از عقل است و خزانه‌اش عقل فعال است، و متصرف در تمام اینها قوه متصرفه است. «سبزواری»

(خیال و واهمه) مخزون شده، یعنی در آنها به واسطه ترکیب و تحلیل تصرف می‌نماید، بنابراین انسانی را به صورت پرنده‌ای و کوهی از زمرد و دریایی از جیوه ترکیب می‌دهد، و این قوه اگر قوه وهمی حیوانی را در کار بگیرد، به نام متخیله نامیده می‌شود، و اگر قوه ناطقه را در کار بگیرد به نام مفکره نامیده می‌شود.

سپس گفته‌اند: حس مشترک و خیال، جایگاهشان بطن جلو مغز می‌باشد.

اما متخیله متصرفه، جایگاهش بطن میانی مغز است.

اما وهمیه، جایگاهش بطن میانی مغز است.

اما حافظه، جایگاهش بطن آخر مغز است.

برخی از آنان نفس حیوانی را عبارت از مجموع این قوا می‌دانند.

برخی دیگرشان نفس را همان قوه وهمی قرار داده و دیگر قوا را تابع آن، هر یک از دو

صاحب‌نظران را وجهی درست - چنانکه بزودی خواهی دانست - هست.

این خلاصه سخن در تفصیل قوای حیوانی بود که حامل تمامشان روح بخاری است

که همانندی با جوهر آسمانی دارد، اما تفصیل قوای نفس ناطقه، بزودی بیان

تفصیلاتش خواهد آمد و اکنون در آن مقامیم که دلایل اثبات این قوا و آنچه را که بر

آنها وارد و از آنها دافع است بیان داریم، ولی بعد از آنکه وجوه اختلاف را در افعال

نفس بیان داشتیم که چند وجه‌اند؛ و یاری و تأیید فقط از جانب خدا است و بس.

۵

فصل

در قاعده‌ای که از آن شمار قوا دانسته می‌شود

بدان آنچه را که مردمان پندارند منشأ و موجب اختلاف قوا و مبادی می‌باشد پنج

است:

نخست اختلاف مفهومات است، مانند اختلاف حیوان از جهت معنی نامی و معنی

حساس، از این‌روی حیوان را مرکب از ماده و صورت، که آن‌دو، بدن نباتی و نفس

حساس است قرار می‌دهند، و اختلاف ماهیت نبات به حسب معنی تجسم - یعنی از

جهت ماده - و معنی نباتیت - یعنی از جهت صورت - و در هر چیزی که ماده و

صورت دارد نیز این گونه است.

دوم اختلاف به سبب وجود و عدم در افعال، مانند حرکت دادن و سکون بخشیدن و علم و جهل و یقین و شک.

سوم به واسطه شدید و ضعیف بودن، مانند یقین و گمان در اعتقاد، و یا زیادی و کمی و زیادی شهوت (خواست) در اخلاق (خواها) و یا بزرگی و کوچکی در کالبدها. چهارم به علت تندی و کندی، مانند حدس زدن و تفکر نمودن.

پنجم اختلاف آثار است - به واسطه نوع - یا با اتحاد با جنس قریب، مانند دیدن سیاهی و سفیدی و ادراک شیرینی و تلخی؛ و یا با اختلاف جنس، یا قریب - مانند ادراک رنگها و صداها - و یا قریب و بعید - مانند ادراک و تحریک - .

چون این بیان شد گوییم: بخش نخست از اختلاف موجب هیچ تعددی در قوه نمی شود و درخواست دوگانگی در وجود را نمی کند، چون بسیار می شود که قوه بسیط، مصداق معانی متعدد - بدون هیچ تکثری در ذات و در حیثیت وجود - می باشد، مانند عاقلیت و معقولیت در جوهر مفارق، و مانند صدق علم و قدرت و اراده و حیات و دیگر صفات و نعوت الهی، بر واجب الوجود - تبارک و تعالی - .

بخش دوم نیز درخواست دو قوه را نداشته و موجب کثرت در مبدأ برای فعل نمی باشد، چون بسا می شود که وجود فعل به واسطه وجود قوه می باشد، ولی عدم آن به سبب عدم قوه نمی باشد، بلکه به واسطه عدم شرطی از شرایط تأثیرش می باشد، پس وجود فعل - گاهی - و عدم آن درگاه دیگر، دلیل بر تعدد قوا نمی باشد.

بخش سوم نیز اقتضای تعدد قوا را نمی کند، وگرنه لازم می آمد که مراتب قوا، به حسب مراتب شدت و ضعف نامتناهی باشد، لذا در پی هم آمدن قوا در لحظات پشت سر هم نامتناهی لازم می آید، درحالی که لازم (قضیه) باطل است، و همین طور ملزوم آن، بیان شرطیت آنکه: اشتداد، نوعی حرکت در «کیف» است و حرکت، حالتی متصل است و این امکان را دارد که در آن حدودی نامتناهی - به حسب وهم - فرض کرد که هریک از آنها در «آن - لحظه» فرض شده پدید می آیند، و وی (حد) را فردی خاص از آن، در مرتبه ای خاص از شدت و ضعف می باشد، پس اگر لازم بود که هر حدی از شدت را قوه دیگری باشد، قوای متفاصل نامتناهی بالفعل لازم می آمد، در آن صورت از

آن، ترکیب زمان و مسافت از اجزای «لایتجزی - تجزیه ناپذیر» لازم می‌آید و نامتناهی، بین دو محصور و محدود قرار داشت و قوه جسمانی مبدأ افعال نامتناهی بود و همگی محال‌اند؛ شاید سبب در آن ۱، قوه قوه واحد و ضعف آن به حسب اختلاف اسباب درخواست کننده باشد و یا از جهت اختلاف قابل و یا آلت و یا اختلال و تباهی آن (آلت) و گاهی ضعف و سستی و گاه دیگر تندی و تابناکیش، و همین طور در اختلاف به واسطه سرعت و کندی ۲.

بخش پنجم آنکه ۳ پنداشته‌اند اموری که به واسطه جنس، خواه قریب باشد و یا بعید، با هم اختلاف دارند، یک قوه استقلال و توان آن را ندارد، بنابراین یک قوه وافی به ادراک و تحریک نمی‌باشد؛ بلکه نزد آنان وافی به ادراک باطن و ادراک ظاهر هم نیست، بلکه وافی به ادراک رنگها و مزه‌ها و بوها نمی‌باشد، لذا باید هر جنسی قوه‌ای بر حدّ خودش باشد، و این آن چیزی است که ابن سینا و تابعانش برگزیده‌اند؛ بنابراین دانستی که منشأ تعدد قوا هیچ‌یک از وجوه مذکور نمی‌باشد ۴.

بدان، آنچه که در مدارک متأخران از صاحبان بحث مرکوز و جا گرفته این است که دلیل در تعدد قوا نزد حکما مانند ابن سینا و غیر او این است که قوا، بسایط اند و از بسیط، بالذات جز یک فعل صادر نمی‌شود، بنابراین قوه واحد را جایز نیست که برای بیشتر از یک فعل - به قصد اول - مبدأ باشد، زیرا این به قصد دوم و بالعرض جایز می‌باشد، مانند اینکه دیدن، بر ادراک رنگ، یک قوه است، و این رنگ در نفس خودش ممکن است سیاه باشد و یا سفید، و قوه خیالی قوه‌ای است که شأنش اثبات صورت مجرد از ماده می‌باشد - تجریدی که به مرز معقولیت نمی‌رسد - سپس آن صورت را مثلاً رنگ و مزه و بو و صدا و گرمی عارض می‌گردد؛ و قوه عاقله اموری را که از ماده و وابستگیهای آن بدوراند ادراک می‌نماید، و این امور گاهی فلک و گاهی حیوان و یا جماد و یا «کیف» و یا «کم» و یا «وضع» و یا «این» و یا غیر اینها از

۱. عطف بر ده سطر بالا که: اقتضای تعدد قوا را نمی‌کند... ۲. چون آن دو در حرکات، مانند شدت و ضعف در کیفیاتند و این، در واقع توضیح بخش چهارم است. «سبزواری» ۳. این اعاده بیان برای بخش پنجم است، سپس از آنها امتیاز داده و در پایان همین بند (پاراگراف) می‌گوید: بنابراین دانستی که منشأ... «سبزواری» ۴. یعنی چهار و یا پنج، بنا بر اختیار تفصیل. «سبزواری»

مقولات و اجناس و انواع آنها می‌باشد.

این آن‌گونه که پنداشته‌اند نیست، چون آن دلیل جز در واحد حقیقی که از تمام وجوه واحد است جاری نمی‌باشد، درحالی که قوا - به جهت کثرت و تضاعف جهات امکانی در آن - این‌گونه نیست.

و نیز دلیلی که دلالت بر این دارد که از واحد «بالنوع» و یا واحد «بالجنس» جز واحد «بالنوع» و یا واحد «بالجنس» صادر نمی‌گردد، همین‌طور دلالت بر این دارد که از واحد «بالشخص» جز واحد «بالشخص» صادر نمی‌گردد، پس لازم می‌آید که قوه دیدن ما که بدان سیاهی را ادراک می‌کنیم غیر از قوه دیدنی باشد که بدان، سیاهی دیگری را ادراک می‌نمائیم، و چون اگر جایز باشد که قوه شخصی مبدأ افعال کثیر «بالعدد» باشد، بنابراین صدور کثیر «بالنوع» از قوه واحد نیز جایز خواهد بود.

پس دانسته شد تکیه‌گاه در تعدد قوا، قاعده مذکور نیست، بلکه برهان بر تعدد قوا یکی از دو امر می‌باشد:

یکی انفکاک وجود قوه‌ای از قوه دیگر که دلالت بر تغایر آن دو قوه دارد، و این به جهت بطلان (عدم) نامیه با وجود غذایه در حیوان و نیز در نبات می‌باشد، بنابراین حکم چنین است که قوه نامیه مغایر قوه غذایه می‌باشد و همین‌طور گاهی با وجود قوه نامیه، مؤلده مفقود (و معدوم) است.

دوم تناقض دو فعل وجودی است، مانند جذب و دفع و یا قبول و حفظ، اما تنها اختلاف آثار از جهت ماهیت و نوع، مستلزم تعدد قوا نمی‌شود، بدان جهت که جایز است قوه یکی باشد و اعتبارات و جهات در آن مختلف باشد و از آن، به حسب هر حیثیتی نوع دیگری از فعل صادر شود، مانند عقل اول که از جهت کمالیت وجود و تأکد و استواریش، جوهر عقلی دیگری صادر می‌شود و از جهت قصور و نارسایی و ماهیت ممکنیش، جوهر فلکی صادر می‌گردد، ولی جایز نیست که جهات فاعلی منشأ اختلاف آثار «بالعدد» شود، چون اختلاف اشخاص «بالعدد» با اتحادشان «بالنوع» جز به واسطه ماده قابل حالات - که از جهت اسباب اتفاقی از قبیل حرکات و غیر اینها حادث‌اند و به‌گونه لزوم در آغاز فطرت پدید نمی‌آیند - امکان‌پذیر نمی‌باشد.

و چون این اصول تحقق پذیرفت، کسی را نرسد که گوید: چرا جایز نباشد که نفس

همان باشد که تمام این افعال را بدون نیاز به اثبات قوای نفسانی و حیوانی انجام می‌دهد؛ حال اگر تغایر نفس ناطقه را با قوای حیوانی پذیرفتیم - چون آن جوهری عقلانی است و این تعلق به اجسام دارد - چرا جایز نباشد که قوه حیوانی یکی باشد و مدرکه و محرکه هم یکی باشد؛ و اگر تغایر آن دو را پذیرفتیم چرا جایز نباشد که محرکه یک قوه باشد و شهوت و غضب هم یک قوه، اگر برخورد با لذت داشته باشد یک گونه انفعال پیدا کند و اگر با آزار و اذیت برخورد داشته باشد به گونه‌ای دیگر انفعال پذیرد؟ و همین طور قوه مدرک محسوسات ظاهری و باطنی هم یکی باشد؟ - البته اگر تغایر آن دو را پذیرفتیم - ولی حس ظاهر یک قوه است که در آلات مختلف افعال مختلفی را انجام می‌دهد.

و نیز: چرا جایز نباشد که قوه نباتی همان حیوانی باشد؟ و اگر تغایر آن دو را پذیرفتیم چرا جایز نباشد که غذایه و نامیه و مولده یک قوه باشد که بر شخص - در آغاز تکوینش - بیشتر از آنچه از وی تحلیل می‌رود وارد کرده و در نتیجه رشد پیدا کرده و مقدارش فزونی یافته تا آنکه منتهی به کمال نمو و رشدش - در ایزای فزونی - شود؟ و چون از این ناتوان گشت غذا را به جانب اعضای آن متحرک به حرکت در آورده تا وی را بدان تغذیه کند و زیادیش را که در تغذیه منتهی به رشد و نمو نمی‌گردد از وی بازداشته و به فعل دیگری که بدان نیاز دارد^۱ - یعنی تولید - بازگرداند و پیوسته همین طور به جای آنچه از وی تحلیل رفته وارد کند تا آنکه ناتوان گردیده و مرگ فرایش گیرد؟

از آنچه پیش از این گفتیم، دفع این اعتراضات و اشکالات روشن می‌شود، و مبنای اثبات کثرت قوا، بر این قاعده مشهور نیست - چنانکه پنداشته می‌شود - لذا نقض‌های مشهور بر آنان وارد نمی‌شود:

از آن جمله اینکه: حس مشترک تمام محسوسات ظاهری را ادراک می‌نماید، اگر این ادراکات مختلف باشد، اصل دلیل باطل است، و اگر غیر مختلف باشد، چرا صدور آنها از یک قوه جایز نباشد؟

از آن جمله اینکه: قوه دیدن، ادراکش محدود بر یک نوع نمی‌باشد، زیرا آن، سیاهی

۱. در بعضی نسخه‌ها: نیاز بدان ندارد آمده و هریک از آن دو را وجهی است: اگر بدان نیاز دارد باشد، این به حسب نوع است و اگر: نیاز بدان ندارد باشد، این به حسب شخص است. «ملا اسماعیل»

باب دوم - ماهیت نفس / ۵۵

و سفیدی و هر چه بین آن دو هست را درک می‌کند، پس وقتی جایز باشد که یک قوه وافی به ادراک دو نوع که مندرج در تحت یک جنس قریب‌اند باشد، چرا جایز نباشد که وافی به ادراک امور مختلف که مندرج در تحت یک جنس بعیداند نباشد؟
و نیز: یک قوه، شکل و بزرگی را ادراک می‌نماید - اگر چه به تبعیت ادراک رنگ باشد - پس یک قوه وافی به ادراک امور مختلف در جنس نیز - چنانکه در نوع هم هست - می‌باشد.

از آن جمله اینکه: قوه تخیل اموری را که از جهت جنس با هم مخالفاند ادراک می‌کند و بلکه عقل، مُدرک تمام امور است، پس سخن اینان که گفته‌اند: از یکی جز یکی صادر نمی‌شود باطل است؛ و غیر این از نقض‌ها و اشکالات.

ولی دانستی که قاعده مذکور (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) جز در فاعل بسیطی که رهای از شرطها و نسبت‌ها و آلات است جاری می‌باشد، زیرا اگر فاعلیت بر شرطهایی چند موقوف بود، جایز بود که از یک چیز - به حسب انضمام شرطهای فراوان بدان - افعال بسیاری صادر گردد؛ آیا نمی‌نگری که طبیعت، قوه‌ای بسیط است که اقتضای حرکت دارد؟ به شرطی که جسم، بیرون از مکان طبیعی خودش باشد و جسم، هنگام بودن در مکان طبیعی خودش سکون و استقرار داشته باشد، بلکه عقل فعالی که مدبر این عالم عنصری است جوهری بسیط است، با اینکه مبدأ پدیده‌هایی که در این جهان ما پدید می‌آید - البته نزد آنان (مشائیان) - می‌باشد، و این به جهت اختلاف شرطها و سبب‌های آماده ساز و معدّ می‌باشد، زیرا مبنای این اشکالات و نقض‌ها از بدفهمی متأخران، مانند ابوالبرکات بغدادی و خطیب رازی و صاحب کتاب مواقف و شارح آن سید جرجانی و شارح مقاصد، ملا تفتازانی و امثال اینان از اهل کلام و بحث - بدون ژرفانگری و اندیشه در نظریات عقلی و فرورفتن در دریاها حکمت - می‌باشد.

از آن جمله چیزی است که صاحب کتاب مُلَخَّص بدان مباهات و فخر کرده و بسیار بر خودش - در انهدام قاعده حکمت - بالیده، برشماری قوا و خوبی ترتیب وجود است در هر جمعیت طبیعی که چون بر آن، آثار مختلفی مترتب گردد، درخواست مبادی مختلفی را دارد که به وحدت جمعیت نفسانی مستند می‌گردد، پنداشته بدین پندار، آن قوانین متزلزل گردیده و اصولشان انهدام پیدا کرده است!! گوید: ما را

مقدمه‌ای صادق و یقینی است که هیچ عاقلی در آن شک نمی‌نماید و آن اینکه: حاکم بر دو چیز لازم است که مدرک هر دو باشد، چون حکم عبارت از تصدیق به ثبوت امری برای امری و یا سلبش از آن می‌باشد، و این جز به واسطه تصور دوطرف تمامی نمی‌یابد، پس ناگزیر حاکم باید این دو امر را که بر یکی از آن دو، به واسطه دیگری حکم کرده تصور نماید تا آنکه آن حکم، وی را تمکن یابد؛ و چون این ثابت شد گوئیم: وقتی ما شخصی از مردمان را ادراک کردیم و دانستیم که وی فردی از انسان کلی است و فردی از اسب کلی نیست، در این صورت حاکم بر انسان جزئی، به سبب جزئی بودنش نسبت به انسان کلی، و غیر جزئی بودنش نسبت به اسب کلی، ناگزیر باید مدرک موضوع حکم که جزئی است، و (مدرک) محمولش که کلی است باشد، بنابراین مدرک جزئیات به عینه همان مدرک کلیات است؛ گوئید: این نکته‌ای قاطع است که هر کس دارای فهم اندکی باشد در آن شک نمی‌کند، و من در شگفتم که پیشینیان با آن همه مهارت و تیزی چگونه از این نکته غافل ماندند!!

گوئیم: شگفتا! آیا بشری در عالم پیدا می‌شود که در کثرت بحث و کنکاش و تصانیف فراوان و فرورفتن در تفکر به اندازه وی باشد و از حقیقت^۱، اینچنین دور افتاده باشد و از بینش - به این پوشیدگی - محجوب مانده باشد؟ به طوری که از ملاحظه نفس خودش در افعال گوناگونش که بعضی از آنها از باب تفکر است و بعضی دیگر از باب حس و بعضی هم از باب حرکت، کور باشد و نداند که نفس، همان مدرک عاقل بوینده چشنده راه رونده رشد کننده غذا خورنده دارای میل و شهوت و غضب و غیر اینها می‌باشد؟ و همان است که فاعل این افعال فراوان به وسیله آلات مختلف است، و وی را افعال و انفعالاتی نیز بدون آلت هست، مانند تصورش مر ذاتش را و تصورش مر اولیات را و در کار گیریش مر آلات را، چون هیچ آلتی بین او (نفس) و بین در کار گیریش مر آلت را نمی‌باشد؛ پس کدام مفسده‌ای بر حکما در این امر که: نفس بعضی اشیاء را به ذات خودش و بعضی دیگر را به وسیله آلت، ادراک و یا انجام می‌دهد، وارد می‌گردد؟ لذا این شخص انسانی را به واسطه حس ادراک می‌نماید و انسان معقول را بالذات (یعنی به واسطه ذات خودش) سپس بر آنچه که ۱. به طوری که در گرداب ابطال قوا و طبایع - چنانکه روش قومش اشعریان است - بیفتد؟ «سبزواری»

به واسطه حس ادراک کرده به آنچه بالذات ادراکش نموده حکم می‌کند و می‌گوید: این شخص انسان است و گویی به طول امامتش و عرض مولویتش پندارد که ادراک شئی به واسطه آلت است، معنایش این است که مدرک در آن حال همان آلت نفس است و نفس را هیچ آگاهی و خبری از آنچه که به وسیله آلت ادراک کرده است نیست.

این از بدترین گمانها است^۱ که کسی پندارد که در یک شخص انسانی گروه فراوانی از صاحبان ادراک موجود و ثابت‌اند که هر یکی از آنها اختصاص به نوعی از ادراک دارد، یکی می‌شنود و دیگری می‌بیند و سومی می‌چشد و چهارمی می‌بوید و پنجمی لمس می‌کند و ششمی تخیل می‌کند و هفتمی توهّم می‌نماید، و درباب حرکت هم این‌گونه است یعنی بعضی از آنها (حرکات) تصرف می‌کند و بعضیشان جذب می‌نماید و بعضی دیگرشان دفع می‌کند و بعض دیگر آنها هضم می‌نماید و بعضی‌ها اشتها و خواست می‌آورد و بعض دیگرشان غضب، و همین‌طور در دیگر قوا، و نفس را آگاهی و اطلاعی بر این افعال و انفعالات - جز ادراک ذات و صفاتش که به جوهر ذاتش حال است - نمی‌باشد و این خلاف وجدان و برهان است.

اما وجدان: برای اینکه هر یک از ما می‌داند که خودش عاقل متخیل بوینده چشنده نویسنده متحرک نشیننده است.

اما برهان: برای اینکه نفس به اراده خود می‌بیند و لمس می‌کند و آلات جزئیش را هنگام اهداف کلی و یا جزئی در کار می‌گیرد، اهداف جزئی روشن و آشکار است، مانند کسی که اراده حرکت برای دیدن فلان شخص می‌کند؛ اما اهداف کلی، مانند کسی که به سوی معلّم حرکت می‌کند تا از وی علوم عقلی را فراگیرد و نیز در کار گیرنده آلت جزئی - به وسیله اراده - می‌باشد و ناگزیر آن را درک می‌کند.

و نیز برهان قائم بر این امر است که مدرک صور جزئی که در حواس حاصل‌اند نفس است - نه حس و نه آلت حس - چون مدرک چیزی ناگزیر از این است که ذاتش

۱. یعنی به قوم - برخی از گمانها گناه است - خلاصه سخنش آنکه: هرکس این را انکار بورزد، چون قوم هم این اعتقاد را دارند که مدرک کلیات و جزئیات همان نفس است. جز آنکه کلیات را به ذات خودش و جزئیات را به آلتش ادراک می‌نماید برای اینکه آلات، مدرک جزئیات‌اند و نفس را هیچ خبری بالذات از آنها نیست و به واسطه علاقه مجازی درک جزئیات بدان نسبت داده می‌شود.... «سبزواری»

را در ضمن آن ادراک - همان طور که بیانش گذشت - ادراک نماید^۱، و ادراک ذات هیچ جسم و قوه‌ای قائم به وی (جسم و قوه) نبوده و همگی در ادراکش، بازگشت به ذاتش دارند^۲، پس مسلماً روحانی خواهد بود.

با این وجوه بیان شده و امثالش، ثابت شد که نفس ناطقه در انسان، همان مدرک جزئیات و کلیات - هر دو - می‌باشد، و او را رسد که به کلی بر جزئی حکم کند، همان طور که به جزئی بر جزئی حکم می‌نماید.

بدان، از آنچه در کتابهای حکمت، در بیان اثبات اختلاف بین قوه طبیعی و قوه حیوانی - از مسلک نخستین از دو راهی که هر دو را بیان داشتیم - آمده اینکه گویند: ما عضو سالمی را می‌یابیم که افعال طبیعی را انجام می‌دهد ولی در افعال حسی تباهی دارد^۳، بنابراین عدم احساس، یا به واسطه عدم قوه حاس است و یا به واسطه اینکه عضو، از قوه انفعال نمی‌پذیرد؛ اگر اولی باشد، ثابت شده که حیوانیت به سبب چیزی غیر از طبیعت ساری در عضو می‌باشد، چون طبیعت، با عدم قوه حساس پدید می‌آید و یکی از دو قوه مخالف دیگری می‌باشد؛ اما دومی باطل است، برای آنکه این اجسام، قابل حصول گرمی و سردی و مزه و بو هستند، اگر قوه حساس در عضوی موجود باشد و بر وی این کیفیات محسوس وارد گردد، باید ادراک، برای وجود قوه دراک - با حصول صورتی که بدان احساس واقع می‌شود - حاصل باشد، و با چنین روشی امکان آن هست که تغایر قوای ادراکی - مانند شنیدن و دیدن و بوئیدن و غیر اینها - ثابت گردد.

گوییم: اگر قوه چشائی مثلاً عین قوه بویائی باشد، لازم می‌آید که هریک از آن دو را نوعی ادراک که دیگری نیز ادراک می‌کند باشد، چون موضوع برای هریک از آن دو برای حصول مزه و بو - هر دو - قابل است، و چون هیچ‌یک از آن دو آنچه را که دیگری ادراک می‌کند، با حضور آن مدرک ادراک نمی‌کند، دانسته می‌شود که دو قوه از جهت

۱. یعنی ذاتش برای ذاتش حاضر است، چون ادراک عبارت است از حضور، از این روی ممکن است بدو گفته شود: به این چیز (و یا به این چیزی را) ادراک می‌نماید، و تصدیق فرع تصور دوطرف است. «مدرس»
 ۲. یعنی مدرک ذات خودش در ادراکش مر غیر خودش را. «مدرس»^۳. مانند استخوان و ناخن و شاخ و سُم و غیر اینها از حیوان که در آنها افعال طبیعی نباتی انجام می‌گیرد - نه حسی - و یا مانند دست و پا و امثال این دو، به جهت تخصیصی حسی بدانچه غیر از لمسی است، مانند دست فلج شده که تغذیه می‌کند، وگرنه به زودی فاسد و تباه می‌گشت، پس تخصیصی نیست، ولی سلامت اضافی قرار داده می‌شود. «سبزواری»

ذات و حقیقت با یکدیگر اختلاف دارند.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی خطیب‌رازی) بر او اعتراض کرده که: از حصول قوه مدرکه و حصول مدرک در یک چیزی، حصول ادراک - به جهت جواز موقوف بودنش بر شرط گذشته - لازم نمی‌آید؛ آیا نمی‌نگری که در عضو لمس‌کننده کیفیت لامسه با کیفیت ملموس حصول می‌یابد؟ با اینکه آن قوه مدرک کیفیت نمی‌باشد، و همین طور قوه دیدن در روح بیننده موجود است و در آن (روح) نوعی از رنگ و هیئت و شکلی پدیدار می‌شود، ولی نه آن (قوه) به شکل محلّش و نه آن (روح) به رنگ و هیئت و شکلش، دیده نمی‌شود، پس می‌فهمیم که از اجتماع قوه مدرکه و صور مدرکه - هرگونه که باشد - حصول ادراک لازم نمی‌آید، بنابراین از عدم حصول فعل و ادراک مخصوص - به واسطه عضو دیگر - اختلاف دو قوه لازم نمی‌آید.

گویم: شرطها و موانع یا داخلی ذاتی‌اند و یا خارجی عرضی، پس اختلاف در بخش اول، موجب اختلاف قوا می‌شود، اما اختلاف در عرضی‌های خارجی نه ادامه پیدا می‌کند و نه زایل شدنشان ممتنع و محال است، بلکه در حکمت الهی ثابت شده که افراد هر طبیعت نوعی لازم است که فعل خاصش یا دائمی باشد و یا اکثری، و هیچ طبیعتی از طبایع امکان ندارد که از مقتضی ذاتشان - برای همیشه - ممنوع و بازداشته باشند، بنابراین قوه جمادی مثلاً اگر در طبعش ادراک امور و یا تخیل آن باشد و به جهت فقدان شرط از دست رفته و یا حصول مانع موجود، ادراک نکرده باشد، در طبیعتش تعطیل لازم می‌آید، درحالی که برهان بر این امر اقامه شده که در وجود، هیچ مُعْطَلی و بیکاری نیست، و همین طور اگر برای چشم، ادراک بوها و برای بویایی، ادراک دیدنیها مثلاً بود و به واسطه وجود مانع خارجی و یا فقدان شرط خارجی تحقق و ثبوت پیدا نکرده بود، محال‌های مذکور، یعنی تعطیل در طبایع و قوا لازم می‌آمد.

اما آنچه درباره حال قوه لامسه و بینایی - درباره عدم ادراک محلّ‌های آنها و کیفیاتی که در محلّ آنها فرود می‌آید - بیان داشته، این ادراک همان‌گونه که توهم کرده از محالات ذاتی است و از باب ممکن که نیازمند به شرط است نمی‌باشد؛ زیرا دانستی محال است که به صورت مادی، ادراک تعلق بگیرد، برای اینکه هر صورت مدرکی ناگزیر باید از ماده، نوعی تجرّد داشته باشد، زیرا ماده و مادی را هیچ حضوری نزد قوه

مدرک که - همان گونه که تحقیقش گذشت - نمی باشد، ولی کار در ادراک، این گونه که این بحث کننده و هر کس که در ردیف او است پنداشته نیست که: ادراک به واسطه اضافه قوه مدرک است به وجود امری خارجی؛ و احساس هم عبارت از حصول صورت محسوس است در آلت ادراک و یا انفعال عضو از امر محسوسی که در خارج است، بلکه این انفعال از سببی مُعد و آماده ساز است برای وقوع ادراک احساسی، چون انفعال هر آلت حیوانی با مشارکت وضعی که برایش معین است - با قیاس به ماده ای که کیفیت خاصی را حامل است - منتهی به آمیزش و تلبس نفس با آن (وضع) - به صورتی که حکایت کننده آنچه در آن ماده از کیفیاتی که کیفیات محسوس نامیده می شود - می گردد؛ خلاصه آنکه ادراک، جز به واسطه حصول صورت چیزی در ذات مدرک - نه در ماده و نه در آلت مطلقا - نمی باشد^۱، و آنچه که بدان، تعدد قوایی که در آلات است روشن می گردد آنکه: کار هر یک از این آلات، انفعال به کیفیتی است که بدان، دیگری انفعال می پذیرد، و کار بعضی از آنها این گونه نیست که در ادراک آنچه در ادراکش بعضی دیگر سبب می شوند، سبب شود، زیرا این موجب تغایر و تخالف آنها در طبایعی که مسخر نفس اند می گردد.

و از این باب نیز گویند: اگر قوه حیوانی - یعنی قوه حس و حرکت ارادی - به عینه قوه نباتی باشد، باید نبات هم به اراده حرکت داشته باشد، چون جسمش امکان حرکت را دارد و قوه ای که به اراده محرک باشد در آن موجود است، و چون فاعل و قابل موجود باشند، حصول فعل لازم می آید، پس لازم است که به اراده حرکت کند، چون دواعی و خواسته ها و انگیزه ها حاصل اند و آنها، طلب منافع و دفع زیان - در این عالم - برای اجساد که پذیرای اضداد اند می باشند، و چون این حرکت وجود ندارد، ثابت می شود که قوه نباتی که در ما است، مغایر قوه حیوانی می باشد.

در اینجا اعتراض شده که: قوه غذایی در هر عضوی، مخالف قوه غذایی ای است که در عضو دیگر - به واسطه نوع در ماهیت نزد آنان - می باشد، پس لازم است قوه غذایی ای

۱. پس ادراک به گونه فعل بودن، رأی مصنف قدس سره است... پس ادراک جز به حصول صورت شئی در آلت ادراک نیست. اگر چه آلت، نفس قوه قرار داده شود، برای اینکه منفی در این حال قیام حلولی است و مثبت، قیام صدور. «سبزواری»

که در حیوان است - به واسطه نوع - مخالف قوه غاذیه‌ای باشد که در نبات است، بنابراین از گفتار ما که : قوه غاذیه‌ای که در درخت است قادر بر حرکت ارادی نیست، لازم نمی‌آید قوه غاذیه‌ای که در حیوان است نیز قادر بر حرکت ارادی نباشد، چون از عدم اتصاف چیزی به فقدان، عدم اتصاف آنچه که در نوع مخالف آن است لازم نمی‌آید.

در پاسخ گویم: قوای غاذیه که در نباتات و حیواناتند، اگرچه به واسطه نوع با هم تخالف دارند، ولی تمامشان در جنس با هم اشتراک دارند، بنابراین اطلاق قوه غاذیه بر آنها به اشتراک لفظی نمی‌باشد، و این بدان جهت است که قوا، به افعالشان تعریف و شناخته می‌شوند، و چون افعال در یک معنی اشتراک داشته باشند، قوا نیز این‌گونه خواهند بود، بنابراین نفس غاذیه‌ای که در حیوان است با نفس غاذیه‌ای که در نبات است اشتراک داشته و به فعل حس و حرکت ارادی بر آن فزونی دارد، پس مشتمل بر قوه کمالی دیگری است که آن مبدأ فصل وی و امتیازدهنده‌اش از مشارکات نباتی می‌باشد، اما اینکه قوه جنسی و فصلی امکان دارد که به یک وجود موجود گردد و یا امکان ندارد و بلکه نسبتی باشد که به سبب وجودات متعدّد - هر کجا که باشد - موجود می‌گردد، این مطلبی است که بیانش به زودی خواهد آمد.

حقیقت در نزد ما آنکه: نفس، مدرک تمام ادراکات، با تمام مدرکاتش می‌باشد، و همو است که محرک با تمام حرکات طبیعی و ارادی می‌باشد، و این منافعی و جوب واسطه بودن این قوای متعدّد مخالف هم که بعضیشان از باب ادراک و بعضی دیگرشان از باب تحریک‌اند نمی‌باشد، برای اینکه قوه عالی فعل پست را - مگر با واسطه - انجام نمی‌دهد، آیا نمی‌نگری مباشر تحریک مکانی و یا وضعی، ناگزیر باید قوه‌ای که ساری و جاری در جسم است باشد - برعکس مباشر تحریک شهوی - بلکه اصلاً انتقال فکری از حیث قدر و ارزش، از تجسم، برتر و ارجمندتر است، و اینکه مباشر ادراکات مطلقاً باید قوایی مجرّد باشند که تفاوت ادراکاتشان به حسب تفاوت تجردشان باشد، پس ادراک عقلی، از جهت بلندی و مقام، شدیدتر و برتر از ادراک حسی است، به ویژه ادراک لمسی آن که از حیث درجه، پائین‌تر و از جهت فرود، از تمام آنها پست‌تر است.

و چون چنین است، در صدور این آثار مختلف یا تعدد قوای مخالف هم لازم می‌آید و یا تحقق و ثبوت درجات متفاوت برای یک ذات، و هر طبقه وجودی و آنچه بر آن

(طبقه) مترتب می‌گردد، حقیقتشان باهم اتفاق و هماهنگی دارند، خواه از غیرخودش جدا باشد و یا اینکه بدان اتصال داشته باشد؛ بنابراین قوهٔ غذایی با انواع اختلاف آن، یک حقیقت است، خواه نفسی جدا باشد و یا قوه‌ای از قوای نفس، و یا جزئی از اجزای نفس باشد، و همین‌طور قوهٔ لامسه با انواع اختلافش، یک طبیعت است، خواه مستقل باشد - مانند نفس کرم‌ها - برای اینکه نفس حیوانی آن کرم به‌عینه لامسه است، و یا اینکه قوه‌ای وجودی از قوای نفس حیوانی و یا انسانی، و یا جزئی از اجزای معنوی آن باشد، و حکم در تمام قوای مدرکه و محرکه نیز این‌گونه است.

پس همان‌گونه که قوهٔ بینائی، اگر فرض شود که در انواع حیوان، انواع مخالف هم‌اند ولی همگی در یک حقیقت با هم اشتراک دارند، قوهٔ شنوایی و بویایی و چشایی و تغذیه و رشد و غیر اینها از قوای حیوانی هم این‌گونه است، خواه در یک قوه‌ای که جامع آنهاست مجتمع باشند و یا پراکنده، مانند اجتماع قوا در یک قوه، مثل اجتماع حواس پنجگانه ظاهری در حس مشترک که در واژهٔ یونانی به نام نبطاسیا نامیده شده است، و مانند نفس ناطقهٔ انسانی که با بساطتش جامع تمام قوای مدرکه و محرکه است، نه به این معنی که آن آلات به حقیقت، مبادی ادراکات و حرکات‌اند - نه ذات نفس - مگر به‌گونهٔ واسطگی و در خدمت گرفتن، بلکه نفس عبارت از حس تمام حواسها و مباشر حرکات فکری و طبیعی و اختیاری است، چون وی را سه مقام و عالم است: عقل و خیال و حس، و به‌زودی در مباحث آینده برایت سخن خواهم گفت.

کسی را نرسد که گوید: تغذیه و رشد اگر از افعال نفس باشند باید نفس، بدانچه از استحاله و هضم که از وی صادر می‌شود شاعر و آگاه باشد، پس لازم می‌آید که نفس، به تمام مراتب دگرگونی و استحالهٔ غذا و تمام اعضا - به‌گونهٔ تفصیل - دانا و عالم بوده و علمی بدیهی داشته باشد، درحالی که تالی (قضیه) باطل است، پس دانستیم که فاعل این افعال، قوه‌ای است که شعور و آگاهی بدین آثار ندارد، نه آنکه گفته‌اند جایز است نفس، شعور و آگاهی به این امور داشته باشد، ولی وی را شعور به این شعور که چه می‌ماند و چه استمرار پیدا می‌کند نیست، برای اینکه بسیاری تغییرات این افعال سبب فراموشی نفس است مر آنها را، چنانکه انسان وقتی کلمات فراوان پشت سر هم را که به سرعت سپری می‌شوند بشنود، در حفظش چیزی از آنها باقی نمی‌ماند، اینجا هم

همین‌گونه است، برای اینکه این امر منتهی به سفسطه و مغالطه و انکار امور حسی می‌گردد، پس اگر جایز باشد که ما دانای به تمام دگرگونه‌ها و تغییراتی که در مواد غذایی و مواد عضوی که غذا بدان‌ها استحاله می‌یابد باشیم - با اینکه ما بدان‌ها شعوری از نفس خودمان نمی‌یابیم - جایز است گفته شود: عامی بی‌سواد، دانای به تمام دقایق و نکته‌ها (ی علمی) است، اگرچه از نفس خودش آن را نمی‌یابد.

چون گوئیم: این نیاز به بیان اموری چند دارد:

یکی آنکه: علم گاهی فعلی است و گاهی انفعالی، علم فعلی گاهی سبب معلول است و گاهی عین معلول^۱، به طوری که وجود معلول به عینه همان علم علت است بدان؛ خلاصه آنکه وجود، در علت و معلول عین شعور است؛ این یک اصل.

سپس (گوئیم): دانستی که وجود به واسطه شدت و ضعف مختلف می‌شود، و غایت ضعف وجود آنکه از باب هیولا و حرکت و مقدار و عدد باشد، و نام علم جز بر وجودی که از باب صورت است واقع نمی‌شود، بلکه از باب ماده و آنچه در ماده فرو می‌رود (یعنی در آن منغمس است) و جوهرش در پرده و روپوش آن غوطه‌ور است می‌باشد، و از جانب ما نیز دانستی که جسمیت و امتداد مکانی و یا زمانی اموری هستند که در آن، وجود با عدم، و وحدت با کثرت، و جمعیت با پراکندگی درهم فرورفته‌اند، و این درهم فرورفتگی مانع از حضور جمعی و شعوری بوده و مرکز مجهولیت (یعنی معلوم نبودن) می‌باشد؛ این هم اصلی دیگر.

باز (گوئیم): شئی گاهی علم است ولی معلوم نیست، و گاه دیگر معلوم است ولی علم نمی‌باشد؛ به عبارتی دیگر: علم گاهی از معلوم ناقص‌تر و نارساتر است و معلوم قوی‌تر و آشکارتر از علم بدان (معلوم) است، و گاهی عکس این می‌باشد.

بیانش اینک: اگر وجود در نهایت جلال و عظمت باشد، امکان تعقل آن به علمی دیگر که زائد بر ذاتش باشد نیست، و اگر ذاتش علم به ذات خود و معلوم ذات خودش باشد - مانند واجب تعالی و آنچه از عقول خالص و ناب که بدو نزدیک‌اند، وجود در اینجا علم است و معلوم غیر خودش نمی‌باشد، ولی اگر وجود، در نهایت پستی و نقص

۱. چنانکه اشراقیان حق تعالی را فاعل «بالرضا» می‌دانند و علم او را به اشیاء، عین وجود اشیا می‌دانند. پس در اینجا علم فعلی به معنی سبب فعل نیست، بلکه به معنی عین فعل می‌باشد. «سبزواری»

باشد، امکان حضور صورتش نزد عالم هست، اما امکان حضور ذاتش - مانند هیولای نخستین و آنچه بدو نزدیک است - نمی‌باشد، بنابراین در اینجا، صورت^۱ از معلوم - در باب علم - برعکس اولی، قوی‌تر است و صورت حاصل در اینجا، علم است و معلوم، علم نیست، ولی در اولی، معلوم در نفس خود علم است، و علم ما بدو، علم بدو نیست، بلکه علم به گونه‌ای از وجوه آن می‌باشد.^۲

چون این اصول گفته شد گوییم: نفسی که ما داریم، اگر فرض شود که مبدأ تمام ادراکات و تحریکات حیوانی و نباتی، حتی جذب و دگرگون ساختن و دفع می‌باشد، از این لازم نمی‌آید که دانا به افعال طبیعی خود که از وی صادر می‌شود - یعنی در خدمت درآوردن ماده و طبیعت - باشد، و اینکه گفته‌اند: علم به علت، موجب علم به معلول است درست است، ولی علم به علت وقتی عین وجودش باشد، مقتضای آن: علم به معلول نیز عین وجودش می‌باشد، و چون وجود معلول - به جهت نهایت نقص و پستی - تماماً وجودش می‌باشد، علم به او هم تماماً، علم بدو می‌باشد.

و این معنی سخن فیلسوف پیشین است که: عقل اول به اشیاء، جهلی دارد که آن، از علم بدانها اشرف و برتر است^۳، و تمام افعال نفس، مانند نوشتن و راه رفتن و خوردن و آشامیدن و دیگر افعال اختیاری که علم و اراده آن‌دو را بر نفس تقدم و پیشی می‌دهند، زائد بر نفس نمی‌باشند، زیرا آن افعال نخست تا برای نفس تصور نیابد و نفس فایده آنها را تصدیق یقینی و یا گمانی و یا تخیلی و یا جهلی نکند، از وی هیچ فعلی از افعال صادر نمی‌شود؛ اما افعال بدنی، حصولشان از جانب نفس جز به تبعیت شعور نفس به ذات خود که عین ذات خود است - به تبعیت عشقش به کمال ذات خود که مقتضای شوق فطری به توابع ذات خود یعنی شوقی که تابع شوق به مبدأ اصلیش

۱. این ناظر به عبارت دیگری است که پس از این گوید: معلوم، علم نیست. «سبزواری» ۲. چنانکه نفس علم نیز وجهی از وجوه آن می‌باشد، این را نیک بفهم. «مدرس» ۳. برای اینکه این جهل، فقدان آن مرتبه درهم رفته با اعدام است از مرتبه عقل اول، اگرچه در آن این مرتبه به گونه‌ای اعلا و برتر هست، و این مرتبه عقلی عین عدم آن مرتبه پائین است و آن عدم، همان جهل است و این جهل، مبدأ تمام موجودات است، پس برتر از علمی که وجود آن مرتبه پائین است می‌باشد، و امکان دارد سخن فیلسوف را چنین حمل کرد: عقل اول پائین‌تر از حق تعالی را جاهل است و از غیر او هیچ خبری ندارد، به جهت استغراقش در مشاهده جلال و جمال او، و شکی نیست که جهل به ماسوای او تعالی، از علم بدانها برتر است، و در خیر آمده که خدای را آفریدگانی است (یعنی فرشتگان مهم) که نمی‌دانند خداوند آدم و ابلیسی آفریده است. «سبزواری»

می‌باشد - نیست، و این معانی اگرچه برهانی است، ولی ادراکشان جز به نور بصیرت و کشف (قلبی) امکان‌پذیر نمی‌باشد، از این‌روی بر بیشتر از متفکران و اندیشمندان پنهان مانده است، تا چه رسد به مجادله‌گران و مقلدان.

و آنچه بر مطلبی که بیان داشتیم - یعنی: قوه نفس در تمام اعضا به‌گونه‌های مختلف تصرفات که درخور هر مرتبه‌ای از مراتب حیوانی و نباتی و طبیعی است ساری و جاری می‌باشد - ترا آگاهی می‌بخشد اینکه: اگر توجه و عنایت نفس به تعدیل مزاج و حفظ اتصال تعلق نداشت، مزاج در برابر کوچکترین تغییردهنده‌ای مانند گرمی و سردی و حرکت و رنج و یا وزش بادهای آشفته و مشوش، و غیر اینها از اموری که نفسانی نیستند، مانند امور هولناک و نوید بخش و بیم‌رسان و آنچه در این روند است متألم و آزرده نمی‌گشت، و همین‌طور سزاوار بود که نفس از جدایی اعضا و زخمها در حال، آزاری جزئی بیابد، و لازم بود که تمام دردها و آزارهایی که به انسان می‌رسد، از باب ترس عاقبت و خطر بازگشت و بدی پایان کار باشد و بیماری و جدایی اعضا در حال، دردآور نباشند؛ تمام تالی‌ها (ی قضیه) باطل است.

پس دانسته می‌شود که نفس، به ذات خودش، موضوع این انفعالات و ادراکات است، به جهت سرایت و جریان قوه و نیرویش به معدن و کانون طبیعت، لذا محل این رنج‌ها و آفات و دردها گردیده و گرفتار این بلاها و بیماریها شده است، و بلکه مرگ نیز بر آن (طبیعت نفس) به جهت ورودش به این جهان - به مقدر الهی - وارد می‌شود و بر محل ایمان و معرفت به خدا و روز رستاخیز (یعنی اعتقادات) وارد نمی‌گردد، بلکه بر محل‌های جهل و ظلمت و حرکت و استحاله و دگرگونی وارد می‌شود.

از شواهدی که دلالت بر این امر دارد که: نفس به ذات خودش فاعل افعال طبیعی از جذب و دفع و غیر اینها می‌باشد اینکه: انسان وقتی نیازش به استحاله و هضم و دفع، به سببی از سبب‌ها شدید شد، چنانکه بیمار چنین نیازی هنگام تغییر حالتش دارد، خودش را از دیگر امور ادراکی سست و ناتوان می‌یابد، و این نیست مگر به واسطه اشتغال و سرگرم بودن نفس به این افعال و مستغرق بودنش در آنها، از این‌روی از دیگر افعال منقطع و بریده می‌شود، و چون از این امر فراغت و آسودگی یافت، به مقام خاص خودش که در آن افعال ادراکی واقع می‌شود متوجه می‌گردد.

ترجمهٔ اسفار – سفر چهارم

باب سوم

قوای نباتی

باب سوم

در بیان قوای نباتی و افعال و احوال آنها و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در اقسام آن قوا به‌گونه کلی

قوای نباتی یا مخدوم‌اند و یا خادم، آن قوه‌ای که در درجه استخدام است فعل و تصرفش در غذا یا برای شخص است و یا برای نوع، اوّلی یا برای بقای شخص است و یا برای تحصیل کمال ذاتش، اما قوه‌ای که فعلش برای بقای شخص است، آن قوه غذایی است و حدّش اینک: غذا را مشابه جوهر غذا خورنده کرده تا بدل و به جای آنچه تحلیل رفته باشد، اما قوه‌ای که فعلش برای تحصیل کمال شخص است، قوه نامیه است، و آن قوه‌ای است که در اطراف جسم غذا خورنده بنابر تناسب طبیعی افزونی می‌بخشد تا به تمام رشد خود برسد، و وقوع این فعل از جانب آن، به واسطه چیزی است که قوه غذایی - افزون بر بدل آنچه تحلیل می‌رود - وارد می‌کند، بنابراین قوه غذایی قوه نامیه را به واسطه وارد کردن غذا - افزونتر بر مقدار لازم برای بقا - خدمت می‌کند، ولی هر افزونی در اطراف بدن رشد و نمو نیست، برای اینکه چاقی و فربهی پس از زمان وقوف، رشد و نمو نیست، و لاغری در زمان رشد و نمو هم ذبول و لاغری نیست، بلکه رشد و نمو عبارت از افزونی‌ای که بر تناسب طبیعی باشد تا به تمام رشد و نمو خود - همان‌گونه که در زمان جوانی است - برسد، و مقابل آن ذبول و لاغری است و آن نقصانی است که بر تناسب طبیعی - چنانکه در زمان پیری است - می‌باشد.

اگر گویی: فاعل در فربهی و لاغری کدام قوه از قواست؟ چون هر فعل و حرکتی را ناگزیر از فاعل و محرکی است.

گوییم: فاعل در آن دو نیز همان قوه است - به جهت آماده سازی قاسر و مجبورکننده - چون آن دو، دو حرکت قسری اند، و پیش از این گذشت که فاعل در حرکت قسری نیز طبیعت این مقسور مجبور شده و قوه اش می باشد، ولی نام طبیعت وقتی بر آن قوه اطلاق می گردد که تحریکش تحریک بالذات باشد نه به جبر جبار و قاسری، بنابراین اسم نامی در اینجا بر این قوه نباتی هنگامی اطلاق می شود که تحریکش مر جسد را در افزونی اطراف، تحریکی طبیعی باشد نه به سبب قاسری از قبیل رطوبت زائد - در فربهی - و یا گرمی بی اندازه - در لاغری - .

سپس (گوییم): فعل غذایی به اموری سه گانه تمامی می پذیرد: نخست تحصیل^۱ خلطی که به سبب قوه قریب به فعل، شبیه به عضو است؛ دوم آن را جزئی از عضو گردانیدن؛ و سوم آن را در رنگ و قوام ماندش کردن - مانند خون - گاهی به واسطه اولی نقص و خلل پیدا می کند - مانند نبودن غذا - و دیگر گاه به واسطه استسقای گوشتی، و گاه دیگر چنانکه در پیسی و غیر آن است، لذا حکم کرده اند که غذایی هر عضوی مخالف غذایی عضو دیگر است، برای اینکه اگر طبایعشان اتحاد داشت، افعالشان هم باهم اتحاد داشت، و این درست است و تعدد و تخالف آنها منافی وحدت قوه غذایی که در یک شخص است - به واسطه وحدت نفسش که مقتضی این قوا است - نمی باشد.

اما آن دو که برای بقای نوع اند: نخست مولده است، و آن قوه ای است که جزئی از زیادی هضم اخیر را برای غذا خورنده جدا کرده و در قوه ای از سنخ خودش به امانت می گذارد؛ دوم مصوره است و آن قوه ای است که نطفه را پس از استحاله و دگرگونیش صورتی می بخشد که آماده فیضان قوا و کیفیات - به فرمان الهی - می گردد؛ اما خادمه، چهار قوه اند که قوه غذایی را خدمت می کنند و آنها: جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه می باشند؛ اما جاذبه، وجودش در بعضی از اعضا مانند معده و زهدان، به مشاهده معلوم است و در غیر آنها با قیاس معلوم است.

اما اولی (معده): انسان اگر سرنگون باشد به طوری که سرش به سوی پائین و دو پایش

۱. اخلاط چهارگانه: بلغم و صفرا و سودا و خون است. «م»

باب سوم - قوای نباتی / ۷۱

به طرف بالا، این امکان را دارد که آب بنوشد و غذا را ببلعد، درحالی که حرکت غذا و آب از آن روی که دو جسم سنگین اند، به سوی بالا طبیعی نیست، بلکه قسری است، و حرکت قسری یا به واسطه جذب جذب کننده است و یا دفع دفع کننده؛ دومی در اینجا باطل است، پس باقی ماند که آنها را معده، به نیروی جذب کننده‌ای که در آن است جذب می‌کند.

و نیز ما ادراک می‌کنیم که مری (سرخ نای) و معده هنگام نیاز شدید، غذا را از دهان جذب می‌کنند، و نیز ادراک می‌کنیم که آن دو هنگام خوردن غذاهای لذیذ، آنها را به سرعت جذب می‌کنند، و حتی کبد نیز غذا را از معده، به واسطه لذت و نزدیکی به طبیعت قوه، جذب می‌نماید، و نیز هرگاه انسان غذایی را خورد و بعد از آن غذای شیرینی خورد و سپس با حالت تهوع آنها را برگرداند، می‌بیند که غذای شیرین در پایان بیرون می‌آید، و این به سبب جذب معده است مر آن غذا را به قعر خود؛ و حال زهدان هم در جذب نطفه و بلکه آلت مردی - هنگام خالی بودنش از فضول و زوائد و شدت اشتیاق زن به نزدیکی - این گونه است، از این روی گروهی از فیلسوفان، زهدان را حیوانی نامیده‌اند که مشتاق به نطفه است، و این به سبب شدت جذب او است مر آن را.

اما دومی، گوئیم: خون وقتی در کبد پدید آمد، مخلوط با سه خلط دیگر یعنی صفرا و سودا و بلغم می‌باشد، سپس هریک از آنها از دیگری امتیاز پیدا کرده و به عضو معینی می‌ریزد^۱، و اگر در هریک از این اعضا قوه جذب کننده‌ای برای این نوع از رطوبت خلطی نباشد، محال است این رطوبات بعضیشان از بعضی دیگر به نفس خودشان امتیاز پیدا کنند، و نیز محال است که هر عضوی از آنها اختصاص به رطوبتی معین - اختصاصی اکثری - داشته باشد^۲؛ این دلیل قاطعی است در اثبات قوه جذب کننده مر تمام اعضا را.

اما قوه ماسکه، وجودش در معده و زهدان به واسطه علم تشریح قابل مشاهده است

۱. بلغم را عضو معینی نیست آن گونه که سودا و صفرا یعنی «اسپرز - طحال» و «کیسه صفرا - مراه» را می‌باشد، بلکه پخش در دیگر اعضا - به واسطه رطوبتش - می‌باشد، پس آن را حرکت خشک نمی‌کند، اگرچه هنگام نیاز غذا در بدن، دگرگونی به خون پیدا می‌کند، مگر آنکه مراد از انصیاب و ریزش، مقداری از آن به مغز باشد تا در تغذیه آن داخل شود، و همین طور در ریه. «سبزواری»^۲. احتراز است از مانند بعضی انواع پرقان که به واسطه گرفتگی در مجرای کیسه صفرا حاصل می‌شود. «سبزواری»

و در غیر آن دو به وسیله برهان معلوم است؛ اما معده: ما وقتی به حیوانی غذایی مرطوب و یا خشک دادیم و در همان وقت شکمش را تشریح نمودیم، خواهیم دید که معده، فراگیر غذای لازمی که از تمام اطراف برایش گرد آمده است می‌باشد، ولی زهدان، چون نطفه به سوی آن جذب شد، مشاهده می‌شود که بدان، انضمامی شدید از تمام اطراف پیدا کرده و دهانه‌اش بسته می‌شود، به طوری که امکان دخول میلی نازک در آن نخواهد بود، و اگر حیوان بارداری را از پائین ناف تا شرمگاهش بشکافی و زهدان پیدا شود، زهدان را همان‌گونه که گفته شد خواهی یافت.

اما دلیل بر وجود قوه ماسکه در غیر آن دو از اعضا اینک: اجسام غذایی به واسطه غلبه مواد خاکی و آبی بر آنها، اجسامی سنگین‌اند و در نگهداریشان در زمان هضم شدن - که حرکتی استحالی است و پس از جذب به مواضع اعضا واقع می‌شود - ناگزیر از قوه‌ای نگهدارنده به غیر طبیعت غذا و شراب می‌باشند، چون آنها به واسطه رطوبت و روانی و نرمیشان، به طبع خودشان در این لغزشگاهها نمی‌ایستند؛ اما هاضمه، قوه‌ای است که آنچه را قوه جاذبه جذب کرده و قوه ماسکه نگهش داشته، تحلیل (استحاله و دگرگونی) به قوامی که ماده فعل تغییر است و به مزاجی که صلاحیت استحاله به عضو بودن بالفعل را دارد می‌دهد؛ این قوه در نزد محققان غیر از قوه غاذیه است.

در بیان فرق آن دو گفته شده: قوه هاضمه فعلش هنگام انتهای فعل جاذبه و آغاز فعل ماسکه شروع می‌شود، جاذبه عضوی چیزی از خون را جذب می‌کند و ماسکه آن عضو آن را می‌گیرد، و خون را چون صورتی نوعی است وقتی شبیه به عضو گشت، آن صورت از وی باطل می‌شود و صورت دیگری پدید می‌آید، پس برای صورت عضوی کون (وجود) است و برای صورت خونی فساد (تباهی و عدم)، و کون و فساد نیز این‌گونه حصول پیدا می‌کنند، یعنی از پخته شدن، آنچه برای آن استعداد و ماده خون شدن آغاز در نقصان می‌کند و برای عضو شدن در اشتداد، حاصل می‌گردد؛ و همین‌گونه اولی در کاستی و دومی در اشتداد است تا آنکه صورت خونی باطل شده و صورت عضوی پدید می‌آید؛ در اینجا دو حالت است: حالت پیشین، و آن حالتی است که استعداد قبول صورت عضوی را افزونی می‌بخشد؛ و حالت لاحق، و آن عبارت از

حصول صورت عضوی، اولی فعل قوه هاضمه است و دومی فعل قوه غاذیه؛ و این آن چیزی بود که در فرق بین قوه هاضمه هر عضو و قوه غاذیه آن عضو گفته شده است. بر این سخن به دو وجه اعتراض شده: نخست آنکه قوه هاضمه، محرک غذا در کیف، به صورتی که مشابه صورت عضو است می‌باشد، و هر چه که چیزی را به سوی چیز دیگری حرکت دهد، او رساننده آن چیز است به آنچه که به سوی آن حرکت می‌کند، بنابراین قوه هاضمه قوه‌ای است که غذا را به صورت عضوی می‌رساند، در این صورت فاعل دو فعل، یک قوه است، کبرای (ی قضیه) روشن است، برای اینکه هر چه که چیزی را به سوی چیزی حرکت می‌دهد، غایت حرکت دهنده همان است که رو بدان دارد، و مراد از غایت اینکه: مقصود اصلی از حرکت، آن چیز است؛ و وجه دوم (اعتراض) اینکه: قوه هاضمه هر عضوی بدون شک، به واسطه پخته شدن و رسیدن، ماده را زیادی استعداد برای قبول صورت عضوی می‌بخشد، و این استعداد را در قوه و ضعف مراتبی است، و این‌گونه نیست که انتساب بعضی از این درجات به قوه هاضمه، از دیگری سزاوارتر باشد، پس چون کمال استعداد و غایت حصول پیدا کرد، این صورت از بخشنده صورت (حق متعال) افاضه می‌گردد، و چون این افعال تمامی یافت، تغذیه هم تمامی می‌یابد؛ پس در این صورت هیچ فرقی بین قوه هاضمه و غاذیه نیست.

گویم: پاسخ از اعتراض اول اینکه: هر حرکت نفسانی را دو علت است: فاعل و باعث (برانگیزاننده)، و آن را نیز دو غایت است: غایت به معنی آنچه که حرکت بدان منتهی می‌شود، و غایت به معنی آنچه که حرکت برای آن است و هر دو مختلف‌اند، پس آن دو را ناگزیر از دو قوه است؛ هاضمه قوه‌ای است که فعلش مانند فعل آتش است، یعنی می‌پزد و عمل می‌آورد، و پختن و عمل آوردن تنها، مستلزم این نیست به‌گونه‌ای باشد که راهی به سوی استعداد قبول صورت مخصوص که همان صورت عضوی است باشد، پس آن چیزی که ماده را برای هدفی مخصوص و غایتی مطلوب می‌راند، غیر آن چیزی است که آن را به سوی هیچ هدفی و مقصدی نمی‌راند.

آیا نمی‌نگری که در حرکت حیوانی قوه فاعل، مباشر حرکت است؟ و آن قوه‌ای است که به وسیله عضله و عضو، به جهتی از جهات تمایل پیدا می‌کند، نه برای

هدفی، و قوه‌ای فوق آن، عمل حرکت را به‌گونه‌ای انجام می‌دهد که به خواست مخصوص و یا دفع آزاردهنده‌ای مخصوص برسد، و این همان قوه باعث است، پس قوه فاعل قریب حرکت، دارای غایت، یعنی حدی است که آن حد از ضروریات حرکت است، و قوه فاعل بعید حرکت که به نام باعث نامیده می‌شود، دارای غایت دیگری غیر از نفس حد مذکور است، و آن (غایت) مقصود و هدف اصلی از این حرکت می‌باشد و رسیدن، بجهت آن واقع می‌شود، و آن غیر از (مطلق) رسیدن است (دقت شود!) اگرچه از جهت فرض، از وی انفکاک ندارد؛ حال در آنچه که ما سخن می‌گوییم نیز این‌گونه است، برای اینکه محرک ماده غذایی - به واسطه پخته شدن - غیر از باعث حرکت آن (ماده غذایی) به سوی صورت عضوی - به‌گونه‌ای که درخور صلاحیت شخص غذا خورنده در کمال شخصی و نوعی وی - می‌باشد.

اما پاسخ از اعتراض دوم: گوییم: مبدأ بخشنده و فیاض بر صور تمام موجودات (فعلش) اگرچه امر دیگری برتر از این مبادی فاعل و باعث است، ولی به جهت برتریش از این تغییرات و نوشدن‌ها، در هر فعل جسمانی ناگزیر از فاعل مباحثی می‌باشد، به واسطه محال و ممتنع بودن صدور این افعال متجدد متغیر، از فاعل ثابتی که از تجدد و نو شدن مبرأ، و از تغییر و دگرگونی برتر و بالاتر است، و اگر در صدور این تحریکات و تصویرات (حرکت دادن‌ها و صورت بخشیدن‌ها) تنها استعداد قابل‌ها - بدون فاعل مباشر - کافی بود، نیازی به اثبات طبایع و قوا و نفوس، در گرمی آتش و سردی آب و خشکی زمین و حفظ معادن و رشد نبات و حرکات حیوان نبود، بلکه انفعالات هیولا کافی بود، با اینکه هر انفعال و استعدادی در ماده، تابع فعل فاعل است، چون گفته آمد که هر قوه و امکانی مسبوق به فعل و ایجابی است، و همان‌طور که امکان استناد انفعالات مختلف فراوان به یک قابل - بدون واسطه بودن جهات متکثر در انفعال - امکان‌پذیر نیست، همین‌طور استناد افعال مختلف فراوان به یک فاعل - بدون واسطه بودن جهات متکثر در فعل - امکان‌پذیر نیست؛ و پیش از این در مباحث علت و معلول گذشت که: فعل کلی نیازمند به فاعل کلی است و فعل جزئی، نیازمند به فاعل جزئی، پس این نوشته از این نویسنده صادر شده و این تصویر از این مصور، و فعل محسوس اشاره شده، به فاعل محسوس اشاره شده انتساب می‌یابد، و

فاعل عقلی، فاعل بالذات - جز برای فعلی معقول - نمی باشد؛ تنها خداوند است که عهده دار هدایت است و بس.

۲

فصل

در فعل قوه هاضمه در تفاله دفع شونده و اشاره به وجود قوه دافعه و آگاهی بخشیدن بر تغایر این قوای چهارگانه و تعیین آلات و افزار آنها از اعضا (ی بدن)

اما فعل قوه هاضمه: بدان که غذا مرکب از دو جوهر است: یکی از آن دو صلاحیت این را دارد که شبیه به غذا خورنده شود و دومی این صلاحیت را ندارد، و آن را در هر یک از آن دو فعلی خاص است، اما فعلش در اولی، بیانش گفته آمد، و در دومی خالی از این نیست که آن اجزا یا غلیظ اند و یا رقیق و یا چسبناک، و فعل هاضمه در اولی، رقت بخشیدن و در دومی، غلظت دادن، و در سومی تقطیع و بخش بخش کردن است.

گفته نمی شود: هر چه جسم رقیق تر باشد دفع کردنش آسان تر است، بنابراین چرا غلظت دادن را یکی از امور آسان برای دفع قرار دادید؟

چون گوئیم: رقیق را جرم معده می مکد و اجزای مکیده شده در آن باقی می ماند و دفع نمی شود، اما اگر غلیظ شد، عضو آن را نمی مکد، لذا به کلی دفع می شود.

اما بر ثبوت قوه دافعه دو امر دلالت دارد: خاصی و عامی^۱:

خاصی آنکه: معده را هنگام تهوع مشاهده می کنی که از جای خودش به بالا کنده می شود به طوری که از آن (حالت) بیشتر اعضا به حرکت می آیند، و هنگام خالی کردن هم مانند آنچه گفتیم می بینی و کمک اندرونه بدن و احشاء را بر دفع آنچه در آنها است - به ویژه هنگام اسهال - مشاهده می کنی، به طوری که نزدیک است روده راست از جایش - به سبب نیروی حرکت دافعه - کنده شود.

و عامی آنکه: خون بر تمام اعضا - مخلوط با خلطهای سه گانه - وارد می شود و هر

۱. خاص اختصاص به معده و امعاء دارد و عام، اختصاص به هر عضوی دارد. «سبزواری»

عضوی آنچه را که با وی ملایم و سازگار است می‌گیرد، پس اگر آنچه که منافعی آن است دفع نگردد، منافعی نزد آن باقی مانده و هیچ‌یک از اعضا از خلط‌های فاسد بیماری‌زا رهایی نمی‌یابند؛ لازم باطل است؛ پس وجود قوه دافعه ثابت می‌شود.

حال چون وجود این افعال چهارگانه جذب و امساک و إحاله و دفع در بدن ثابت شد، کسی را نرسد که این امور را به یک قوه که بالذات واحد است و به اعتبار، متغایر هم‌اند انتساب دهد، یعنی گوید: این قوه هنگام بلع غذا جاذبه است و بعد از بلعیدن ماسکه است و هنگام امساک تغییردهنده آن (یعنی إحاله) و دفع‌کننده تفاله‌ای که از آن بی‌نیاز است می‌باشد، نه از آن جهت که گفته شده: از یکی جز یکی صادر نمی‌گردد، زیرا آن در غیر واحد از تمام وجوه جاری نمی‌گردد، بلکه از آن جهت است که این افعال امور مخالف یکدیگراند، یا متضاداند - مانند جذب و دفع - و یا اینکه بعضی از آنها از بعض دیگر منفک و جدایند، و گاهی عضو - در یکی از این چهارتا - ضعیف است و در غیر آن قوی، و اگر تغایر این مبادی نبود، آن امر محال بود.

اما آلات این قوا: قوه جاذبه آلتش تارِ بلند و کشیده است و قوه ماسکه آلتش تارِ کج و مورّب است و قوه دافعه آلتش در دفع، تارِ اُریب متقاطع است؛ این چیزی بود که گفته‌اند و روشن است که مراد از آن اینکه در بیشتر این افعال نیازمند به اعصاب و پی‌ها می‌باشند، زیرا قوه جاذبه هر عضوی و یا ماسکه و یا دافعه آن عضو نیازمند به آلتی عصبی است، نه اینکه جاذبه هر ذره‌ای از عضو نیازمند به تارِ بلند و کشیده است و دافعه‌اش محتاج تارِ اُریب متقاطع.

بنابراین آنچه گفته‌اند باطل می‌گردد، نخست آنکه: در گوشت کید، با وجود جاذبه و ماسکه و دافعه در آن، تاری وجود ندارد.

دوم آنکه: هریک از پاره‌های تار، مرکب از تار نیستند، وگرنه تارها تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کرد - با اینکه این قوا در آنها هستند.

سوم اینکه: رطوبت جامد (جلیدیه) غذا را جذب کرده و یا نگاهش داشته و هضمش می‌کند، با اینکه قطع و یقین حاصل است که در آن اصلاً تاری وجود ندارد.

چهارم آنکه: در تارِ اُریب متقاطع اصلاً تارِ بلند و کشیده نیست، با اینکه جذب می‌کند، و همین‌طور در تارِ بلند و کشیده تارِ اُریب متقاطع نمی‌باشد، با اینکه تفاله را

دفع می‌نماید، این بدان جهت است که نیاز به این آلات، در بخش عمده جذب و امساک و هضم و دفع و امور مهم آنها می‌باشد نه در رقایق و جزئیات آنها که در زمره بخش‌های عمده و مندرج در آنها است، برای اینکه وقتی این قوای عمده سه‌گانه افعال خود را با آلات سه‌گانه، از تارهایی که در سیاهرگها حاصل است انجام دهند، هر یک از آنها بالذات، با آن آلت انجام می‌دهند، به گونه‌ای که در هر چه مجاور آلتش می‌باشد - اگر چه بالعرض - ساری می‌گردد، و چون سیاهرگ غذا را با تار بلند و کشیده‌اش جذب کرد، بخشی از آن را بر جوهر کید می‌ریزد، و در دیگر مواضعی که بیان شد هم بر همین قیاس.

اگرگویی: این خون یا از تار بلند کشیده بر گوشت کید می‌ریزد - با اینکه گوشت کید جاذب این خون است - و یا اینکه از تار بلند کشیده بر گوشت کید نمی‌ریزد - با اینکه جاذب آن است -؟ اگر اوّلی است، جذب، موقوف بر تار نمی‌باشد، و اگر دومی است، در عضو، هیچ قوه غذایه‌ای نیست.

گوییم: ما بخش نخست را بر می‌گزینیم و موقوف نبودن جذب بر تار، لازم نمی‌آید، برای اینکه موقوف بودن برایش حاصل است، خواه موقوف بودن نزدیک باشد و یا دور، پس هر عضوی در جاذب بودن ناگزیر از تاری است که در آن عضو یا موجود باشد و یا در ازای آن باشد، مانند کید و رطوبت جلیدی جامد.

۳

فصل

در اینکه این قوا در بعضی از اعضا دو چندانند، و (سخن) در حقیقت غذا

و مراتب هضم مانند همان است که به راستی برخی از طبیعیان گفته‌اند

و آن اینکه: این قوای چهارگانه، در معده دو چندان پدید می‌آیند، برای اینکه آن قوه‌ای که غذای بدن را از خارج به درون معده می‌رساند غیر از قوه‌ای است که از درون معده - آنچه را که از آن برایش صلاح است - جذب می‌نماید^۱، و همین طور قوه‌ای که آن را

۱. در بعضی نسخه‌ها: غیر از قوه‌ای است که در جوهر معده آنچه را که از آن برایش صلاح است نگه می‌دارد. و این درست‌تر است. «سبزواری»

در آنجا نگه می‌دارد، و آن قوه‌ای است که غذا را تغییر داده و صلاحیت آن را پیدا می‌کند که خون شود، و آن کیلوس است، و آن قوه‌ای که آن را به سوی کبد دفع می‌کند غیر از قوه‌ای است که در جوهر معده آنچه را که از کبد به سوی آن جذب می‌شود - یعنی خونی که صلاحیت غذا شدن بالفعل را دارد - نگه می‌دارد، و غیره قوه‌ای است که آن را تغییر می‌دهد تا آنکه غذا گردد، و نیز غیر قوه‌ای است که تفاله را از آن دفع می‌نماید؛ سخن در کبد هم این‌گونه است، برای اینکه دگرگونی پیدا کردن به خون، غیر از دگرگونی پیدا کردن و تغییر به جوهر کبد است، چنانکه دگرگونی و تغییر به عصاره و شیر، غیر از تغییر به جوهر معده می‌باشد.

تحقیق آنکه: این قوای موجود در تمام اعضا، با اختلاف جواهرشان قوایی هستند که بالذات افعال غذایی را انجام می‌دهند و آنها را تغذیه می‌بخشند، اما معده و کبد، در آنها این چهار قوا با چهار دیگر که شبیه آنها هستند پدید می‌آیند، و آنها (چهار دیگر) فعل آنها را برای آماده سازی انجام می‌دهند^۱، نه نخست و بالذات برای تحصیل غذا، و بعید نیست که امثال این چهار آماده ساز در غیر معده و کبد نیز پدید آید، مانند دهان و نای و روده و رگها و طحال و کلیه‌ها و کیسه صفرا، از اعضای خدمتگزار.

بدان حقیقت غذا چیزی است که به جای آنچه از جسم - به واسطه دگرگونی و استحاله به نوعش - تحلیل می‌رود می‌نشیند، و غذا یا بالقوه است - مانند گندم و نان - و یا اینکه بالفعل است، و آن چیزی است که به چیز دیگر - جز چسبیدن و الصاق - نیاز ندارد، و بدان، هنگامی که جزء غذا خورنده و بالفعل شبیه بدو گشت غذا گفته می‌شود، غذا به معنی اول، ناگزیر جوهری جسمانی و جزئی است؛ اما جوهری بودن بدان جهت است که غیر جوهر امکان ندارد که جوهر و یا جزء جوهر شود؛ اما جسمانی بودن از آن حیث است که مجردات دگرگونی به اجسام پیدا نمی‌کنند؛ اما جزئی بودن بدان علت است که کلی جسم در خارج وجود ندارد؛ پس ثابت شد که غذای هر بدن شخصی، جسم شخصی است، درحالی که مشهود این است که غذای حیوانات، اجسام بسیط نیستند، پس جز به واسطه مرکبات - به واسطه دوری مناسبت در بسیط و

۱. یعنی چهارتا محصل غذاوند و چهارتا آماده ساز، و بلکه شبیه. (م)

نزدیکیش در مرکب - تغذیه نمی‌شوند؛ و این به نبات - چنانکه پنداشته‌اند - نقض نمی‌گردد^۱، این چیزی بود که بیان داشته بودند.

تحقیق این مطلب نیاز به گونه دیگری از سخن دارد که گوش مردمان با آن آشنایی ندارد، اما اشاره‌ای بدان می‌شود و آن اینکه: هر جوهر طبیعی و یا نفسانی، بالفعل یک امر است، چون موجود بالذات است و هر موجود بالذات، بالفعل دارای وحدت است، و هر واحد بالفعلی، بالقوه کثیر است، پس فعلش نیز بالفعل واحد است و بالقوه کثیر، بنابراین اجسام نباتی و حیوانی، هر کدام واحد بالفعل‌اند، لذا وجود عناصر در آنها بالفعل نیست، بلکه بالقوه است، پس معنی تغذیه نزد ما مداخله جسمی که غذا نامیده می‌شود در جسم غذا خورنده - به جای آنچه که تحلیل می‌رود - نیست، و معنی رشد و نمو هم نزد ما عبارت از افزونی مقدار جسم، به مداخله اجسام خارجی در آن نمی‌باشد، بلکه مجاورت اجسام تر و تازه است که مناسبت با جسم حیوانی و نباتی داشته و در ضمن آماده سازند تا از قوه نفسانی آنچه که بدان مقدار شخص باقی می‌ماند و یا به مقدار نیاز در هر وقتی استکمال می‌پذیرد افاضه گردد^۲، پس حرکت «کمی» که برای اجسام نباتی حاصل است عبارت از وارد شدن مقادیر - به گونه اتصال و استمرار - از قوه فاعلی بر ماده قابل - می‌باشد و ما پیش از این همین را بیان داشتیم، پس اگر تغذیه با مداخله جسم غریب و دوری بود، غذا خورنده در هر وقتی، جسم واحد شخصی که پس از آن باقی بماند نبود^۳؛ و همین‌طور اگر رشد و نمو به واسطه افزون شدن مقدار آنچه که تبدیل‌کننده بر مقدار آنچه که تحلیل‌رفته است وارد می‌سازد بود، لازم می‌آمد که موضوع حرکت در رشد و نمو یک چیز واحد شخصی باشد، و قیاس در خشک شدن گیاه هم همین‌گونه بود،

۱. یعنی گفته شود: غذای نبات - یعنی آب - بسیط است، چون آب تا با خاک آمیزش پیدا نکند غذای درخت نمی‌شود. «سبزواری» ۲. مراد از عالم نفس، جنبه سافل صوری آن است، و این استبعادی ندارد، چون همان‌گونه که اصل صور اعضا از عالم نفس است و مصوره هم مرتبه نازل از نفس است، همین‌طور تدارک و جبران آنچه از آن تحلیل می‌رود هم از عالم نفس است، پس نفس مظهر اسماء تنزیهی و تشبیهی الهی می‌باشد..... «سبزواری» ۳. چون موصل، در هر وقتی مجموعی از آن، غیر دیگری را موصل است، چون کل، به واسطه برخاستن بعضی از اجزاء برمی‌خیزد، برعکس اینکه بُروزات مراتب، برای نفس واحد شخصی که اصل محفوظ مراتب است صورت باشد، این افعال قاعده‌ای است که بدان اشاره شد: هر جوهر نفسانی و یا طبیعی یک امر است. «سبزواری»

پس کار همان است که ما بدان اشاره نمودیم.

و آنچه لازم است دانسته شود اینک: استکمال غذا خوردن به واسطه غذا، مانند استکمال دانش آموز است به واسطه علم و عقل بالقوه به واسطه معقول بالفعل، همان گونه که معلوم - خواه محسوس باشد و یا معقول - گاهی بالقوه است و گاهی بالفعل، و آنچه که برای حس کمال است چیزی است که بالفعل محسوس باشد، مانند صورت حاصل در حاشه، نه آن چیزی که در مواد خارجی از رنگها و صداها و مزه‌ها و بوها می‌باشد؛ همین طور آنچه که برای قوه عاقله کمال است چیزی است که معقول بالفعل باشد، یعنی از صور عقلی که برای عقل بالفعل موجوداند، نه آنچه که در خارج، از فلک و حیوان و نبات و خاک و غیر اینها می‌باشد.

و چون با برهان دانستی که محسوسات بالفعل، با جوهر حاس متحداند، و همین طور معقولات بالفعل ناگزیر باید با جوهر عاقل متحد باشند، بنابراین عاقل، عین آن چیزی است که بدان کمال می‌یابد و حساس، نفس آن چیزی است که بدان حس می‌کند، و عاقل عین آن چیزی است که معقول وی است، همین طور غذا خوردن عین غذای بالفعل است نه غذای بالقوه؛ مثلاً در گندم، قوه‌ای بعید برای تغذیه است، و کیلوسی که در معده حاصل می‌شود، به حسب قوه بدان نزدیک‌تر است، و سپس کیموسی که در کبد حاصل شده و پس از آن خونی که در رگها حصول می‌یابد، برای غذا بودن، استعدادش از آنچه که پیش از این گفتیم بیشتر و نزدیک‌تر است؛ بنابراین آنچه که به عضو اتصال پیدا می‌کند و گوشت و یا استخوان و یا عضوی دیگر می‌گردد، همان غذای بالفعل است و همو به عینه، عضو غذا خوردن است، پس غذا و غذا خوردن به عینه یک چیزاند و با هم تغایری - مگر به نوعی از تحلیل - ندارند، یعنی وقتی عقل، حال شخص غذا خوردن و یا عضو غذا خوردن را یکدفعه به اعتبار آن در نفس خودش - یعنی هنگام خالی بودنش از کمالی که بر او وارد می‌شود - اعتبار کند و یکبار دیگر به اعتبار تمام و کمالش در نفس خودش به حسب پیش بودن افعال و حرکاتی که آماده ساز این کمال است اعتبار نماید، مانند حال استکمال نفس است به صور علمی کمالی - آن گونه که بیان داشتیم - و از دقایق آنچه در این مقام بدان استبصار و بینش واقع می‌گردد، وقوع مراتب هضم است در غذا خوردن - بر ترتیب تجرید در تعقل - .

فصل

در مراتب هضم و اینکه هضم ها دارای چهار مرتبه اند:

بدان حیوان و همین طور انسان مادام که در عالم دنیا و طبیعت جسمی هستند ناگزیر از غذایی می باشند که از حیث صورت و ماده شبیه به غذا خورنده شود، این بدان جهت است که این اجسام پیوسته در دگرگونی و استحاله و گداختن اند، و هر عضو را بهره و نصیبی از غذا هست که پس از مراتب پخته شدن و استحاله و تصفیه از پوستها و زوائد، آن را به وسیله قوه غاذیه که در بدن به منزله قوه عاقله در نفس می باشد، مناسب آن عضو و مشابهش قرار می دهد، پس ماده غذا وقتی وارد بدن شد و در تصرف قوه غاذیه قرار گرفت و آن قوه در وی تصرف کرد، آن را در مراتب هضم - با قوایش که برای این کار مسخر شده اند - بازگردانیده و به صنعتی طبیعی که شباهت به کیمیاگری و اکسیر دارد، از آمیزیدن آلودگی و آمیزشی پاک، و از زوائد صافی، و از پوستها خالصش می گردانند، این کار را در چهار مرحله برای هضم و احواله انجام می دهد:

اولی در معده است، آغاز این هضم از دهان است، به دلیل اینکه گندم جویده شده در پخته شدن دمل ها و جوشها و وزمها چنان عمل می کند که گندم با آب پخته شده نمی کند، و تمام این هضم هنگامی است که وارد معده می شود و به حرارت جهنم معده که به او گفته می شود: آیا پُر شدی؟ گوید: آیا بازهم هست؟ پخته می گردد و از گناه زوائد به دست آتشیانان قوایی که برای این کیفر دادن و پاک کردن مسخر شده اند - یعنی آنهایی که از طاعت الهی بیرون رفته و از وحدت جمعی اعتدالی دور افتاده و از راه راست الهی و قوای ناشی از طبیعت که مدبر اجسام بر شیوه حکمت الهی اند منحرف گشته اند - آزاد و رها شده و شبیه به آب کشکی سخت که کیموس نامیده می شود می گردد.

مرتبه دوم وقتی است که آنچه این قوا به واسطه آن (کیموس) در این طبقه پائین انجام می دهند تمامی یافت و از افعالی که مأمور به انجام آنها بودند فراغت یافت، از

۱. تعبیر و تأویلی از مضمون آیه ۵۰ سوره مبارکه «ق» می باشد. «م»

این طبقه تاریک مرگبار به مرتبه دیگری که کبد است بر می‌شود، پس از این به دست قوا و حاجبان دیگری از این دسته افتاده و در او اعمالی همانند اعمال پیشین از پختن و گداختن انجام می‌دهند، لذا برای بار دیگر در کبد هضم شده و از او آنچه از زوائد و تیرگیها که هست ساقط می‌شود و تبدیل به خلطهای چهارگانه می‌گردد که با هم نوعی امتیاز و نوعی اختلاط دارند، عمل شایسته‌ای را با بید دیگر آمیخته‌اند^۱، این به واسطه بیرون رفتن آنها است از سرکشی تمام از طاعت الهی و قرب و نزدیکیشان به صلاح و گردن نهادن به اوامر و فرامین پروردگار.

سپس صالح‌ترین این رفیقان چهارگانه جوهری است که به نام خون نامیده می‌شود، بخشی از آن در گذرگاه رگها که به نام «ماساریقا»^۲ نامیده می‌شود قرار می‌گیرد که به قلب می‌ریزد و راه اطاعت نفس را می‌پوید و در خلوتخانه قلب مشغول ریاضت و مجاهده و تصفیه - به مقدار مطلوبی از زمان - می‌گردد تا آنکه شایستگی لباس قبولی و جامه صورت نفسانی را می‌یابد، و آنچه که از آن باقی می‌ماند در رگها بر اعضا پخش می‌شود و بار دیگر هضم گشته و پس از بیرون رفتن تفاله‌های باقی مانده از آن، شبیه به اعضا می‌شود، و هر بخشی از خون شبیه به عضوی خاص شده و بدان اتصال می‌یابد و با وی جمع می‌آید، چنانکه این بخش شایسته و مطلوب آن به سوی قلب حشر و جمع می‌آید و هریک شبیه بدان (عضو) می‌شوند.

اقسام تفاله‌های چهارگانه هم به شمار اقسام هضم‌اند: تفاله هضم اول که در معده است سرگین می‌باشد و آن از راه روده‌ها دفع می‌شود؛ تفاله هضم دوم بیشترش ادرار است که از راه مثانه و کلیه، و باقی آن از راه طحال و کیسه صفرا دفع می‌شود؛ تفاله هضم سوم به واسطه عرق و آنچه در روند آن است، از تفاله‌های دفع‌شونده از منفذهای محسوس، مانند منافذ بینی و گوش و چشم، و یا غیر محسوس، مانند سوراخهای ریز بدن دفع می‌شود؛ و تفاله هضم چهارم برخی از آن به صورت نطفه دفع می‌شود و

۱. تعبیر و تأویل آیه ۱۰۲ سوره مبارکه توبه می‌باشد. «م» ۲. این گونه نیست. زیرا ماساریقا رگهایی هستند که پس از آنکه غذا در معده هضم تمام شد، لطیف آن از معده جذب شده و در گذرگاه این رگها می‌افتد و هدایت به رگهایی که به نام باب کبداند شده و وارد کبد می‌شود؛ پندار من این است که این عبارت توسط کاتبان جا به جا شده و باید در آنجا که فرمود: از این طبقه تاریک مرگبار به مرتبه دیگری که کبد است بر می‌شود، باشد وگرنه او قدس سره برتر از آن است که رگ ماساریقا بر او مشتبه گردد! «سبزواری»

برخی دیگر به صورت زوائدی که در بدن می‌روید، مانند مو و ناخن و چرک و ریم، و نیز آنچه را که طبیعت دفع می‌کند، مانند غده‌هایی که در بدن شکافته و سر و می‌کند و یا می‌روید.

۵

فصل

در تحقیق حدّ قوهٔ غذایی و نامیه - حدّی به حسب حقیقت -

نظریه و رأی ما را دانستی که حدود گاهی برای ماهیات است و گاهی برای وجودات، و فرق بین ماهیت و وجود چیزی است که بیانش را پیش از این به اتمام رسانیدیم، پس حدّ، برای ماهیت جز به واسطهٔ اجزایش مانند جنس و فصل نمی‌باشد، و حدّ به حسب وجود به واسطهٔ اجزا امکان‌پذیر نیست، چون وجود را جزئی نیست، پس یا به واسطهٔ فاعل و غایت است - اگر تام باشد - و یا به سبب فعل است - اگر ناقص باشد - زیر پیش از این اشاره کردیم که حدّ وجود و برهانش یک چیز است و برهان «لیم» از برهان «ان» قوی‌تر است.

چون این گفته آمد گوییم: هر قوه‌ای از قوا فردی از وجود است و این به واسطهٔ بساطتش می‌باشد، و قوا به واسطهٔ افعالشان دانسته می‌شوند، بنا بر این قوهٔ غذایی بدانچه که از وی صادر می‌شود دانسته می‌شود و گفته می‌شود: غذایی قوه‌ای است که غذا را مشابه غذا خورنده قرار می‌دهد، یعنی به واسطهٔ جانشین کردن آنچه که تحلیل رفته است.

حال در بیان این حدّ گوییم: هر قوه‌ای ناگزیر در این عالم مبدأ تغییری است، پس این تغییر دارای صورت و ماده‌ای است و فاعل را در فعلش غایتی، بنابراین صورت - در اینجا عبارت از استحاله و دگرگونی به شبیه غذا خورنده، و ماده در اینجا عبارت از غذا است، و غذایی عبارت از جانشین کنندهٔ عوض تحلیل رفته است، گویی چنین گوییم: قوهٔ غذایی برای فلان فعل در فلان محل برای فلان غایت است.

اما قوهٔ نامیه، در حدّش گفته‌اند که: زائد در اطراف جسم طبیعی است، تا تمام رشد بر تناسب طبیعی زیادی در اجزای اصلی رسد؛ اینکه گفتیم: زائد در اطراف جسم

طبیعی است، احتراز و پرهیز از زیادهای صنایع است، برای اینکه صنایع وقتی مقداری موم را بر می‌گیرد، اگر بر درازا و پهنایش بیفزاید، از عمق و ستبریش کاسته - و برعکس - و اینکه گفتیم: بر تناسب طبیعی، احتراز از زیادهای غیرطبیعی است مانند استسقاء و دیگر آماسها؛ و اینکه گفتیم: تا به تمام رشد برسد، احتراز است از فربهی و چاقی؛ و اینکه گفتیم: زیادی در اجزای اصلی، آگاهی بخشیدن است بر علت حقیقی فرق بین فربهی و رشد، و این بدان جهت است که رشد، حرکت در جواهر اعضا است، لذا آن را قوه حرکت‌دهنده یاری کرده و در جواهرش زیادی می‌بخشد، اما فربهی، آن زیادی است که از مداخله اجسام غریب و بعید، در اعضا حاصل می‌شود، گویی که بدانها چسبیده و ملصق است.

سپس (گوییم): تغذیه و رشد به واسطه سه امر تمامی می‌یابد: نخست تحصیل غذایی که در ماهیت، بالقوه شبیه به غذا خورنده و نامی باشد؛ و دوم الصاقش به آن دو - آن گونه که مشهور است - سوم تشبیهش بالفعل به آن دو؛ اگر مقدار وارد بر جواهر اعضای اصلی مساوی آنچه از آن تحلیل رفته است باشد، این فعل غذایی است و اگر افزونتر است، فعل نامیه است.

در اینجا ممکن است کسی شک کرده و گوید: غذایی و نامیه یک قوه‌اند و فرقی بین آن دو نیست جز آنکه غذایی این امور را به مقدار آنچه تحلیل رفته انجام می‌دهد و نامیه، افزونتر از آنچه تحلیل رفته انجام می‌دهد، پس تفاوت بین آن دو به کمال و نقص است، برای اینکه قوه اگر قادر بر فعلی باشد، قادر به مانند آن هم هست، و اگر جزء زائد مانند جزء اصلی باشد و غذایی قادر بر تحصیل جزء اصلی باشد، لازم می‌آید که قادر بر تحصیل جزء زائد - هنگامی که دارای نیروی شدید و قوی است - باشد، بنابراین قوه غذایی همان نامیه و رشد‌دهنده است جز آنکه در آغاز کار قوی بوده و وافی به وارد کردن عوض اصلی و زیادی - هر دو - بوده و سپس ضعیف شده و زیادی را وارد نمی‌سازد، بلکه اصلی را وارد می‌سازد؛ و آنچه دلالت بر این امر دارد اینکه: قوه غذایی در زمان انحطاط و پیری، کمتر از آنچه تحلیل می‌رود وارد می‌سازد و در زمان وقوف همانند آنچه تحلیل می‌رود وارد می‌سازد، پس وارد ساختنش هنگام وقوف، بیشتر از وارد کردنش وقت پیری و پژمردگی است، بنابراین جایز است که یک قوه، وارد کردنش

به واسطه زیادی و نقصان مختلف باشد و این شکی قوی است. در پاسخ این شک کننده گوئیم: اختلاف غایات طبیعی دلالت بر اختلاف قوا دارد، و غایت قوه غذاییه هم مخالف غایت قوه نامیه است، پس این دو قوه مغایر یکدیگرند. بیان آن اینکه: غایت فعل غذاییه در وارد کردن عوض، بستن رخنه‌هایی است که از تحلیل واقع می‌شود؛ آیا نمی‌نگری که حیوان غذا را جز پس از استیلای حرارت گرسنگی بر معده، و بدن بر تحلیل رفتن نمی‌طلبد؟ این هنگام است که غذا را میل دارد؛ و غایت فعل نامیه تمدید و دراز کردن اعضا است بر نسبتی مخصوص، و زیادی وارد کردن عوض بر آنچه که تحلیل رفته در هر وقتی موجب زیادی رشد و نمو و اصل نمو نیست، بسا هنگام که وارد کردن غذا بیشتر است و فعل نمو کمتر، و بسیاری از اوقات کار برعکس است، زیرا ما بسیار مشاهده می‌کنیم که اتفاق می‌افتد بعضی از پسران و دختران هنگام بلوغ بیماری شدیدی پیدا می‌کنند به طوری که غذاییه از فعلش باز می‌ماند، با این همه این بیمار رشد کاملی می‌یابد و قدش بلند می‌شود، بلند شدن که با قیاس با زمان گذشته متفاوت است، در این صورت وقتی تخالف در این دو قوه - اگرچه در بعضی اوقات باشد - واقع می‌شود، دانسته می‌شود که آن دو، ذاتاً متغایراند - به سبب شدت و ضعف تنها - چون اگر تفاوت به واسطه کمال و نقص تنها بود، تخالف جز به این سبب واقع نمی‌گشت، ولی تخالف گاهی به عکس این واقع می‌شود، یعنی گاهی نمو و رشد قوی می‌گردد و تغذیه نقص می‌پذیرد، و گاه دیگر تغذیه قوی می‌گردد و رشد و نمو نقص می‌یابد، پس آن دو، ذاتاً دو متغایراند، به واسطه تغایرشان از حیث فعل و غایت، پس آنچه را که مدعی بودیم ثابت شد.

شک کردن و ینش دادن

برخی از مردمان مدعی‌اند که غذاییه آتش است و بر آن دلیل آورده که غذاییه غذا می‌خورد و آتش نیز غذا می‌خورد، پس غذاییه آتش است؛ گذشته از اینکه صورت قیاس تباه است - چون استنتاج از دو موجه کلی در شکل دوم واقع شده است - سخن آنان نیز باطل است که: آتش غذا می‌خورد، برای اینکه آتش غذا نمی‌خورد، بلکه تولد پیدا می‌کند و به طبع خویش بالا می‌رود، و چون بالا رفت هوای سرد بر آن استیلا

و غلبه پیدا کرده و فاسد و تباهش می‌سازد، پس یک آتش غذا خورنده نیست، آری! فعل غایت، در پختن و تحلیل بردن و احواله، شبیه فعل آتش است.

و برخ دیگر از مردم معتقدند که: در اعضا سوراخها و منافذی است که قوه نامیه آنها را پُر می‌کند؛ این همان‌گونه که اشاره شد باطل است، برای اینکه پُر شدن اعضا موجب نمو اعضا نمی‌شود؛ و نیز آن‌گونه که ابن سینا در کتاب شفا گفته و بعضی از اهل فضل آن را پسندیده‌اند نیست که: قوه نامیه اتصال عضو را جدا می‌سازد و در آن منافذ اجزای غذایی داخل می‌شوند؛ و همین‌طور در غذا خوردن، سخن نزد ما پسندیده است، زیرا جدا شدن اتصال، بالذات دردآور است و محال است طبیعت و یا نفس، فعلی طبیعی را انجام دهند که اقتضای امری را کند که بالذات منافی با طبیعت جسمی که در آن است باشد، به‌گونه‌ای که موجب دوام درد شود، البته اگر آنجا قوه‌ای مدرک باشد و ادراک، بدان بالفعل حاصل باشد، چنانکه بیانش در مبحث اینکه جدایی اتصال، بالذات دردآور است گذشت، زیرا یک قوه انجام دو فعل و اقتضای دو اثر منافی هم را نمی‌کند، بلکه واقعیت همان است که ما ارکان و پایه‌هایش را محکم ساختیم و گفتیم: رشد و نمو، حرکت متصل در «کم» است و حرکت، معنایش خروج شئی است از قوه به فعل - به‌گونه تدریج - و معنی تدریج در اینجا اینکه: متحرک را در هر لحظه و آنی، فردی دیگر از مقوله است، پس در حرکت نمو، مقداری ثابت و مقداری دیگر که بر آن وارد شود نیست، خواه با مداخله باشد و خواه بدون مداخله.

۶

فصل

در علت باز ایستادن قوایی چون نامیه و غذایه هنگامی که مرگ فرا می‌رسد

نخست آنچه را که آنان در این باب بدان اقامه دلیل کرده‌اند بیان کرده و سپس قاعده‌ای کلی از علم الهی و فلسفه کلی را که خداوند به ما افاضه فرموده و بدان این مطلب و امثال این کشف و آشکار می‌شود بیان می‌داریم.

آنچه در باب باز ایستادن و وقوف قوه نامیه گفته‌اند اینکه: کالبدها مخلوق از خون و نطفه (منی) اند، پس ناگزیر هر نوزادی جسمی تر و تازه است، چنانکه در جنین‌هایی

که در شکم مادرانشان هستند مشاهده می‌شود، سپس خُرده خُرده خشکی بر آنها مستولی می‌شود، و دانستی که رشد و نمو جز هنگام دراز شدن اعضا حصول پیدا نمی‌کند و این به سبب نفوذ غذاست در منافذ و سوراخها - چنانکه مشهور است - و این (رشد و نمو) امکان‌پذیر نیست مگر آنکه اعضا نرم باشند، ولی اگر سخت و خشک باشند این امر امکان نمی‌پذیرد، از این روی رشد و نمو از آغاز تولد تا پایان زمانی که اعضا سخت و خشک شوند ادامه دارد، در آن هنگام نامیه باز می‌ایستد؛ این آن چیزی بود که در سبب وقوف و باز ایستادن قوه نامیه بیان داشته بودند.

اما آنچه در وقوف غذایی و وارد شدن آجل گفته‌اند و جوهی چند می‌باشد:

وجه اول آنکه: قوه غذایی قوه‌ای جسمانی است، بنابراین افعالش متناهی خواهد بود؛ این به نفوس فلکی نقض می‌گردد، چون آنها قوای جسمانی‌اند، به ویژه نزد یاران معلم اول (ارسطو) که قائلند: نفوس فلکی قوایی هستند که در اجسام آنها منطبق و نقش‌اند - با اینکه نزد آنان از جهت افعال نامتناهی‌اند - و اعتداری که از جانب ابن‌سینا در آنجا واقع شده اینک: آنها اگرچه جسمانی‌اند، ولی چون بر آنها نور عقل مفارق (مجرد) واقع می‌شود، بر افعال نامتناهی قوی و قادر می‌باشند؛ لذا شاگردش بهمنیار بدو نوشت: وقتی این جایز باشد، چرا جایز نباشد که قوای بدنی باشند - اگرچه متناهی باشند - مگر آنکه بر افعال نامتناهی - چون انوار عقل مفارق بر آنها وارد می‌شود - قوی و قادر باشند؛ از این اشکال پاسخ داده که: این محال است، چون بدن مرکب از طبایع متضاد است، پس از این پاسخ دانسته می‌شود که تکیه تنها بر وجوب متناهی بودن در قوای جسمانی درست نیست، بنابراین به حال تکیه‌گاه بر اینکه بدن، مرکب از اسطقساتی چند است نظر می‌افکنیم و در این باره تحقیق می‌نمائیم، لذا گوییم:

وجه دوم اینکه ابن‌سینا در کتاب قانون گفته: رطوبت غریزی باید پس از زمان وقوف کاستی گرفته و به کلی انحلال پذیرد، و این به واسطه استیلای حرارت است بر رطوبت غریزی - به واسطه تحلیل - و چون رطوبت انحلال پذیرفت، ناگزیر از خاموش شدن حرارت غریزی می‌باشد، در این هنگام است که مرگ فرا می‌رسد؛ و ما از آن جهت که گفتیم رطوبت ناگزیر کاستی می‌گیرد، ناظر به سه امر است: نخست استیلا و غلبه هوای محیط بدن، و آن به سبب حرارتش رطوبت را نابود می‌سازد؛

دوم معاونت و یاری حرارت غریزی از داخل بر آن؛ و سوم کمک و یاری حرکات بدنی و نفسانی.

اگر گفته شود: چرا جایز نباشد که غذایه عوض آنچه از رطوبات تحلیل می‌رود وارد سازد؟

گوییم: گرفتیم این قوا در زمان پیری مانند آنچه را که در زمان جوانی وارد می‌سازد وارد سازد، جز آنکه تحلیل رفته در زمان پیری، از تحلیل رفته در زمان جوانی بیشتر است، و اگر چنین باشد آنچه را که غذایه در این وقت وارد می‌سازد مساوی آن چیزی است که تحلیل رفته است و بلکه کمتر از آن، از این روی منتهی به نقصان و کاستی می‌گردد و این امر به فساد و بطلان و تباهی پایان می‌پذیرد؛ خلاصه آنکه هر چه زمان عمر درازتر باشد تأثیر خشک‌کننده‌های سه‌گانه زیاد تر و خشک شدن افزونتر و حرارت کمتر و ضعف غذایه بیشتر خواهد بود و استمرار این امر منتهی به انقطاع شده و مرگ عارض می‌گردد.

امکان دارد پرسش کننده برگردد و گوید: مقدار تحلیل در زمان جوانی برابر با مقدار وارد در وقت جوانی است، پس اگر در زمان پیری مساوی آن نباشد، یا باید تحلیل برنده قوی‌تر گردد و در نتیجه تحلیل بیشتر گردد، و یا اینکه غذایه ضعیف‌تر گشته و غذای وارد کمتر گردد؛ اولی باطل است، برای اینکه تحلیل برنده جز امور سه‌گانه مذکور، یعنی حرارت داخلی و حرارت خارجی و حرکات بدنی و نفسانی نمی‌باشند، و این سبب‌های سه‌گانه وجودشان در زمان جوانی مانند وجودشان در زمان پیری می‌باشد، و اگر تحلیل برنده فزونی نیابد، محال است تحلیل ازدیاد پذیرد؛ دومی هم باطل است، برای اینکه غذایه ضعیف نمی‌گردد مگر به واسطه نقصان و کاستی حرارت، و حرارت کاستی نمی‌پذیرد مگر به واسطه نقصان رطوبت، و چون کاستی رطوبت را به سبب ضعف غذایه قرار دهیم، دور لازم می‌آید و این محال است.

آنچه گفته‌اند که: تحلیل برنده - اگر چه در زمان پیری باشد - امور سه‌گانه‌ای‌اند که در زمان جوانی موجوداند، ولی زمان تأثیرشان در زمان پیری طولانی‌تر از مدت تأثیر آنها در زمان جوانی می‌باشد، و این بدان جهت است که ضعیف گاهی از حیث اثر، از قوی قوی‌تر می‌باشد - البته اگر از حیث مدت از دیگری طولانی‌تر باشد - و چون چنین

است، بنابراین سبب‌های خشک کردن، تأثیرشان در پیری با دوام‌تر از تأثیرشان در جوانی است، پس خشکی در آن بیشتر از خشکی در جوانی است. این گفتاری است که حاصل ندارد، برای اینکه دوام عمل همان‌گونه که در سبب خشک شدن حاصل است، همین‌طور در سبب واردکننده غذا هم حاصل است، و همان‌طور که دوام فاعل خشک‌کننده زیادی خشکی را می‌بخشد، همین‌طور دوام فاعل غذا دهنده هم زیادی رطوبت غذایی را که زایل‌کننده خشکی است می‌بخشد.

و نزدیک بدین وجه چیزی است که از سقراط نقل شد و آن اینکه: فعل حرارت غریزی در نطفه - هنگامی که در زهدان قرار گرفت - شباهت به فعل حرارت تنور در نانی که بر آن چسبیده می‌شود دارد، زیرا حرارت آن (تنور) در ظاهر نانی فعلی را انجام می‌دهد به طوری که چیزی مانند پوسته پدید می‌آورد، سپس در باطن این پوسته عمل دیگری را که گداختن است انجام می‌دهد تا پختگی حاصل آید؛ حرارتی که در نطفه (منی) هست نیز این‌گونه است، نخست پوسته‌ای را ایجاد می‌کند و سپس این حرارت به حسب مقدار بدن نوزاد پخش شده و به حسب انبساطش در طول و عرض و عمق منبسط می‌گردد، هر که در جوهرش رطوبت کم باشد، صورتش به واسطه فعل قوه مصوره در شش ماه استکمال می‌یابد و هر که در جوهرش رطوبت فراوان و غالب باشد، صورت در زمان بیشتری تمامی می‌یابد، به طوری که زمان بارداری در زیادی، به حسب زیادی رطوبت تا سیصد و چهار روز می‌رسد، در آن هنگام نوزاد تولد می‌یابد درحالی که رطوبت بر وی غالب و چیره است، از این روی توان برخاستن و راه رفتن را ندارد.

سپس این حرارت غریزی را که خداوند متعال در او قرار داده در خشک کردن رطوبات اعضا خرده خرده عمل می‌کند تا آنکه نخست آماده نشستن می‌شود و می‌نشیند، سپس بدون ایستادن و به حالت چهار دست و پا راه می‌رود، و پس از آن می‌ایستد و بعداً - پس از کم شدن رطوبات - راه می‌رود، و از این باب است که زمان راه رفتن کودکان تفاوت دارد، و حرارت غریزی در بدن حیوان هم این‌گونه عمل می‌کند تا آنکه رطوبتش به کلی نابود گشته و حرارت - به جهت نابود شدن آنچه که

بدان قیام داشت - خاموش گشته و مرگ در می‌رسد^۱، پس سبب مرگ به عینه سبب حیات است؛ و این بدان جهت است که اگر حرارت غالب بر رطوبت نباشد، حیات حاصل نمی‌آید؛ سپس (گوییم:) از غلبه حرارت بر رطوبت، نابودی رطوبت لازم می‌آید و از نابودی رطوبت نابودی حرارت، گویی که تقدیر الهی است که حرارت بر رطوبت غلبه داشته باشد تا نخست سبب حیات باشد و سپس سبب مرگ؛ این چیزی بود که از وی (ابن سینا) در شرح قانون نقل شده است، و سخن در آن نیز گفته آمد، بیندیش که اینجا جای اندیشیدن است، زیرا پس از مطالعه و بررسی درستیش دانسته می‌شود - به جهت بازگشتش بدانچه به زودی تحقیق و ثبوتش را بیان خواهیم داشت - .

وجه سوم آن چیزی است که در سخن محققان یافته‌ایم و آن اینکه: سببی که موجب مرگ تمام حیوانات است عبارت از عوض و بدلی است که قوه غذایی وارد می‌سازد، و آن اگرچه در قیامش به جای آنچه از وی تحلیل رفته کافی است و به حسب کمیت زائد بر کفایت است، ولی به حسب کیفیت کافی نیست.

بیان آن اینکه: رطوبت غریزی و اصلی تخمیر و جوش زده و نخست در آوند غذا و سپس در آوند منی و پس از آن در زهدان و رجم پخته می‌شود، و آنچه را غذایی وارد می‌سازد تخمیر نشده و جز در اوئی نه در دوتای دیگر، پخته نشده و امتزاجش کمال پیدا نکرده و به مرتبه عوض از آن نرسیده و جانشین آن، آن‌گونه که لازم است نمی‌تواند باشد، بلکه قوه‌اش از قوه اوئی ناقص‌تر می‌گردد، مانند کسی که نفت چراغ را کم کند و به جایش آب بریزد، پس مادام که کیفیت نخست اصلی در امتزاج یافته، بر کیفیت مکتسب و به دست آمده دومی غالب و چیره است، حرارت غریزی در زیادی و فروزش بوده بر امتزاج یافته بیشتر از آنچه تحلیل رفته وارد می‌گردد، لذا امتزاج یافته رشد و نمو می‌کند، سپس اگر به واسطه ظهور کیفیت دوم شدت و تندیش بشکند، حرارت غریزی می‌ایستد و توان این را که بیشتر از آنچه تحلیل می‌رود وارد سازد نخواهد داشت، و

۱. چون ثابت شده که اشیاء بر طلب خیرات و کمالاتشان سرشته شده‌اند، پس ناگزیر برخی از اشیاء به جهت طبعشان عملی را انجام می‌دهند که منتهی به فنا و بطلانشان می‌شود، بنابراین فعل حرارت غریزی از خشک شدن رطوبت - خرده خرده - جز استکمال نمی‌باشد، و چون استکمال پیدا کرد، علاقه و وابستگی و همراهی و مجاورت و آمیزشش قطع می‌گردد؛ این را نیک بفهم - اگر اهل فهمی - و از غافلان بی‌خبر مباش، «نوری»

چون دومی غالب و چیره گردد، امتزاج یافته انحطاط پیدا می‌کند و حرارت، ضعیف می‌گردد، به حدی که هیچ اثر صالح و خوبی برای کیفیت اولی باقی نمی‌ماند، در این هنگام است که مرگ، به ضرورت واقع می‌شود؛ پس از این مطلب روشن شد که رطوبت غریزی اصلی از آغاز تکوین و پدید آمدنش به حسب کیفیت در نقصان و کاستی است و این همان سببی است که موجب فساد و تباهی امتزاج یافته است، و نیز از این دانسته می‌شود که اگر غذایی نامتناهی باشد و عوض آنچه را که تحلیل می‌رود به‌طور مساوی نه به یک مقدار بلکه به مقدار آنچه تحلیل می‌رود، پیوسته وارد سازد، عوض، توان مقاومت مبدل را از حیث کیفی ندارد، اگرچه از حیث کمی توان مقاومت آن را دارد.

گویم: این وجه نیز به جهاتی چند ضعیف و اقلناعی (خشنودکننده و قانع‌سازنده) است:

اول اینکه: ما نمی‌پذیریم که مزاج منی قوی‌تر و برتر از مزاجهای مواد حیوانی که پس از آن پدید می‌آیند می‌باشد، زیرا اگر مزاجش معتدل‌تر و برتر بود، باید کمالات نفسانی در آغاز بر او افزوده می‌گشت و در نتیجه دارای حیات و نطق بود؛ بطلان لازم ظاهر و روشن است.

دوم اینکه: ماده منی در بدن حیوان به صورت جزئی موجود نیست تا آنکه بعضی از امتزاج یافته بر مزاج منی باشد و بعضی دیگرش بر مزاج وارد - عوض از آنچه تحلیل می‌رود - تا آنکه گفته شود: مزاج منی در کیف قوی‌تر است و مزاج وارد بر او ضعیف‌تر. سوم اینکه: ما نمی‌پذیریم که مبنای خوب پخته شدن و تخم‌ر و جوش زدن (ور آمدن) و قوه مزاج این است که حصولش در این آوندها باشد، زیرا بسا مزاجها است که وجودشان در غیر این مواضع اتفاق می‌افتد و از آنچه که در آنند قوی‌تر و محکم‌تر می‌باشند، چنانکه در حیواناتی که برخیشان نه به سبب توالد و از یکدیگر زادن بلکه به واسطه تولد از برخ دیگر حصول پیدا می‌کنند مشاهده می‌شود، با این همه بسیاری از مزاجها که این‌گونه پدید می‌آیند، از مزاجهایی که از راه توالد پدید می‌آیند قوی‌تراند؛ بنابراین جایز است مزاجی را که قوه غذایی به جای عوض وارد می‌سازد، از مزاجی که به واسطه تحلیل رفتن از جانب عوض دهنده‌اش کاستی و نقص می‌پذیرد، قوی‌تر و

محکم‌تر باشد؛ پس دلیلی بر ضرورت و لزوم مرگ اقامه نکرده است.

این وجوه سه‌گانه‌ای بود که در ضرورت و لزوم مرگ - با اشکالاتی که دارد - بیان داشته‌اند و ابن سینا به این وجوه سه‌گانه در کتاب کلیات قانون اشاره کرده و گفته: لازم است دانسته شود که حرارت در زمان پیری و وقوف، شروع در کاستی می‌کند، این امر به واسطه خشک شدن هوایی است که محیط به ماده آن - یعنی رطوبت - بوده و نیز کمک حرارت غریزی از داخل و یاری حرکات بدنی و نفسانی که در زندگانی ضروری‌اند و ناتوانی دائمی و پیوسته طبیعت از مقاومت با آن می‌باشد، برای اینکه تمام قوای نفسانی متناهی‌اند - چنانکه در علم طبیعی بر این امر اقامه برهان شده است - پس فعلش در وارد کردن، و دائمی و پیوسته نمی‌باشد، این در صورتی است که این قوه نامتناهی باشد و پیوسته به‌طور مساوی - نه به یک مقدار - واردکننده آنچه تحلیل می‌رود باشد، ولی چون عمل تحلیل به یک مقدار نبوده و پیوسته در هر روز فزونی می‌یابد، عوض، توان مقاومت تحلیل برنده را نداشته و باید عمل تحلیل، رطوبت را نابود سازد، مضافاً اینکه این دو امر، بر آماده سازی نقصان و کاستی، بازگشت به هم داشته و معاضد و یار یکدیگر‌اند، و چون کار چنین است، پس به ضرورت باید ماده نابود گردد و حرارت، خاموش و فرونشیند، به ویژه اگر به سبب نیاز ماده، سبب دیگری بر خاموشی آن یاری و کمک کند، و آن عبارت از رطوبت غریب و بعیدی است که پیوسته - به علت عدم هضم - حادث و پدید می‌آید؛ پس علت خاموشی از دو وجه مشخص می‌شود: یکی به سبب فرو نشستن و فرو رفتن است و دیگری به جهت مخالفت کیفیت، زیرا آن کیفیت، بلغمی و سرد است و این، همان مرگ می‌باشد؛ پایان سخن ابن سینا.

آنجا که گفته: لازم است دانسته شود.... تا: یاری حرکات بدنی و نفسانی که در زندگانی ضروری‌اند؛ اشاره به وجه دوم است؛ و آنجا که گفته: ناتوانی دائمی و پیوسته طبیعت.... تا: پس فعلش در وارد کردن دائمی و پیوسته نیست؛ اشاره به وجه اول است؛ و آنجا که گفته: این در صورتی است که این قوه نامتناهی باشد.... تا پایان سخن؛ اشاره به وجه سوم از وجوه سه‌گانه می‌باشد.

وجه چهارم اینکه: اگر اشخاص مردم تا بی‌نهایت باقی می‌ماندند، باید اشخاص و

اقوامی که وجودشان پیش از ما بود، ماده‌ای را که از آن تکوّن و پدید آمده بودند نابود می‌ساختند و برای ما ماده‌ای باقی نمی‌ماند که از آن پدید آمده و تکوّن بیابیم، و اگر برای ما ماده‌ای باقی میماند، مکان و روزی باقی نمی‌ماند؛ و اگر گفتیم: ما و آنان که پس از ما، پیوسته بر عدم باقی می‌ماندیم و پیشینیان پیوسته بر وجود باقی می‌ماندند - نه لاحقان و بعدی‌ها - (گفته می‌شود): این منافی حکمت است، چون آنان به دوام و پیوسته بودن وجودی، از ما سزاوارتر نیستند، بلکه عدل، اقتضای این امر را دارد که همگان بهره‌مند از وجود شوند؛ بنابراین لازم می‌آید آن کس که به سبب وجود، پیشی دارد بمیرد تا وجود بعدی امکان‌پذیر باشد؛ این وجه نیز اقناعی و ضعیف است، چون دلالت بر وجوب مرگ برای یکایک از مردمان را ندارد.

وجه پنجم آنکه: اگر مرگ واجب و لازم نبود، جایز بود که ستمکار زورگو پیوسته در دنیا باقی بماند و شرّ و فسادش ادامه داشته باشد و مظلوم ستمدیده در دادخواهی از ستمکار به او هیچ چشم داشتی نداشته باشد و این ناگزیر منتهی به فساد و تباهی می‌گردد؛ این وجه نیز ضعیف است و اقتضای وجوب مرگ را برای هرکس که در دنیا است نمی‌کند، درحالی که وجود ظالم ستمکار خالی از مصلحت و صوابدیدی نیست، چنانکه دوام نوع ظالم و ظلمش در این جهان جایز است - چنانکه می‌بینیم و می‌دانیم - دوام شخص و یا اشخاصی از آن نیز جایز است، مکافات و پاداش مظلوم از راهی دیگر غیر از مرگ ظالم امکان‌پذیر است.

وجه ششم آنکه: اگر مرگ و رستاخیز واجب و لازم نبود، باید متقیان و نیکان بدترین مردمان باشند، چون اینان در دنیا لذات را بدون عوضی رها کردند و این چیزی است که به فسق و بیرون شدن از راه حق و صلاح، و بر آوردن لذات و روی گردانیدن از غیر آنها می‌خواند و این کار ناگزیر شرّ و فساد است؛ این وجه نیز مانند دو وجه پیشین، از اسباب غائی مرگ است و چیزی از آنها نه بالذات سبب فاعلی است و نه غائی، درحالی که سخن ما در سبب ذاتی است که صلاحیت وسط بودن را در برهان دارد، و آن یا سبب فاعلی قریب می‌باشد - چنانکه در علم طبیعی است - و یا اینکه سبب غائی و یا فاعلی بعید می‌باشد - چنانکه در علم الهی است - و این وجوه سه‌گانه نه از اسباب فاعلیت طبیعی مرگ است و نه از اسباب غائی ذاتی، بلکه عرضی لاحق است و

عرضی لاحق جایز نیست که مبدأ برهان و بلکه خطا به و آنچه بدانها شباهت دارد باشد.

ما وقتی گفتیم: این امور از توابع غایت مرگ است نه عین آن، از آن جهت که غایت مرگ در واقع وجود نشأه باقی و جاوید و رسیدن نفوس به منازل ذاتی خود و درجات و یا درکات خویش در سعادت و یا شقاوت می باشد، نه برای اینکه ماده زمین (خاک) برای تکوین و پدید آمدن باقیان - به سبب مرگ پیشیان - باشد و نه اینکه مظلوم و ستمدیده از ظالم ستمگر دادخواهی کرده و از وی انتقام بگیرد، و نیز نه اینکه به تلافی دردها و رنجهایی که صالحان پرهیزگار در دنیا کشیده اند می رسد، بلکه اینها از توابع لاحق مرگ است.

و چون ضعف و سستی این امور را دانستی، حال وجهی را که دلالت قاطع بر ضرورت و لزوم مرگ دارد بیان می داریم و آن اینکه: موجودات ممکنه به حسب احتمال عقلی یا مُبَدَع اند و یا کاین^۱، و به عبارتی دیگر یا تام اند و یا ناقص، و مَبَدَع ناگزیر به سبب بقای سبب فاعلی و غائیش باقی خواهد ماند؛ ولی کاین، هر کاینی فاسد است (یعنی دارای کون و فساد است) چون آنچه که سبب تام آن است، در وی حرکت و زمان داخل می شود، و هر حرکتی ناگزیر از انقضا و پایان پذیری است، و هنگام انقضای سبب و یا جزء آن، ناچار معلول مسبب باید معدوم گردد، پس ناگزیر تمام آنچه که کاین است فاسد می باشد.

و شکی نیست که کالبد حیوانات از امور کاین متجدد و نو شونده است، پس آنها ناگزیر فاسد خواهند بود و مرگ بر آنها عارض می شود.

سپس گوییم: موجودات تام باقی خواهند بود، چون آنها از آن حیث پدید نمی آیند که ماده و یا وسیله برای موجود دیگری باشند، از این روی نوعشان منحصر در شخصشان می باشد، ولی موجودات ناقص، از آن جهت پدید می آیند که طبعاً از ایشان

۱. مَبَدَع موجودی است که مسبوق به ماده و مدت نباشد، عقول مجرد و نفوس، مبدعات حق متعال اند، اصولاً هر چه مرکب از غیر نباشد مُبَدَع است، بنابراین عناصر اربعه هم در حال محو و خلوص از مُبَدَعاتند، اما کاین، اسم فاعل از کون است - یعنی موجود - در مقابل فاسد، پس هر چه که موجود است و یا موجود شود و وجودش مسبوق به عدم باشد کاین است و به طور کلی بر تمام موجودات جهان اطلاق می گردد، و گاهی نیز بر محدثات به تنهایی اطلاق می شود - در مقابل مُبَدَعات - . «م»

موجود دیگری تکوین یابد، لذا اینها سببهای مُعدّ و زمینه‌ساز برای موجودات دیگر می‌باشند، بنابراین اگر فرض دوام و پیوستگی آنها شود، ناقص نخواهند بود، بلکه تامّ خواهند بود، درحالی که فرض ناقص بودنشان شده بود و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

بدان که مرگ طبیعی است^۱، نه برای اینکه اجسام توان و تحمل دوام و پیوستگی را ندارند - چون دانستی آنها به‌گونه تبدیل و امداد فوقانی (امدادهای غیبی) ممکن‌الدوام اند - و نه برای آن که قوه غذایه غذا را دائماً و پیوسته به‌حسب کیفیت و کمیت وارد نمی‌سازد - چون سستی این قواعد و همانندش را دانسته‌ای - بلکه از آن جهت که توجّه و انتقال قوا و نفوس از مرتبه‌ای در وجود به مرتبه دیگر، دائمی و همیشگی است، و در علم الهی بر اثبات غایات حرکات و افعال طبیعی اقامه برهان شده است، و نیز در مباحث علل نیز برهان قائم است که غایت حقیقی که بر فعل مترتب است، ناگزیر باید ذات فاعل - به‌ذات خود و جوهرش - بدان استکمال یابد، پس غایت در واقع بازگشت به فاعل دارد، و غایت عرضی از توابع غایت حقیقی است، یعنی از منافع مترتب بر آن می‌باشد، مانند حصول فرزند برای قوه شهوی و حصول موالید برای قوه فلکی؛ اینها غایات عرضی‌اند؛ اما غایت حقیقی یا برای قوای نبات است که غذای حیوان می‌گردد، و یا برای قوای حیوان است به‌جهت حصول انواع غذاها و غیر آن برای انسان، و یا برای قوای انسان است، پس غایت قوه محرک بدنی، تحصیل ماده غذا و رشد و نمو برای بدن است، و غایت قوه ادراک‌کننده تحصیل ماده قوه عاقله و یا قوه نفسانی از متخیلات و موهومات و اوایل عقلیات است.

بنابراین نفس انسانی وقتی از قوه به فعل خارج گشت یا در سعادت عقلی مملک است و یا در شقاوت^۲ شیطانی و یا دَرندگی و یا حیوانی است که طبعاً از این نشأه به نشأه دیگری انتقال پیدا می‌کند، و چون از این بدن رخت بریست، مرگ عارض می‌گردد و این همان أجل طبیعی است که در کتاب الهی بدان اشاره شده که: کل نفس ذائقة

۱. چنانکه برای ناطقه مطبوع است، اگرچه برای واهمه مطبوع نیست. «سبزواری» ۲. یعنی آن کمال تکوینی است در جانب مظهریت قهر. اگرچه به‌حسب تکلیف نقص است، پس نفس، در جانب لطف و یا قهر از استعمال و در کارگیری بدن طبیعی بی‌نیاز می‌شود. «سبزواری»

الموت، یعنی: همه کس چشنده مرگ است (۱۸۵ - آل عمران) و این غیر از آجل‌های ربودنی اختراعی است که به سبب عارض شدن سبب‌های اتفاقی و راه زنی جبری حاصل می‌گردد.

خلاصه آنکه مرگ طبیعی برای بدن است و معنایش مُفارقت نفوس است مر آن (بدن) را- مُفارقتی فطری و ذاتی - و رها کردنِ کارگیری بدن را، به جهت خارج شدنش از قوه به فعل، به حسب نشأه دوم، و صیرورتش یا سعید و نیک‌بخت گردیدن که به ذات خویش خوشحال و مسرور است - مانند فرشتگان - و یا شقی و بدبخت شدنش که به آتش افروخته الهی که بر دلها مسلط شود سوخته می‌شود - مانند شیاطین و بدکاران - و یا اینکه به آمرزش الهی آمرزیده شده و دل از کینه‌ها و پرده‌ها سالم دارد؛ اما دیگر نفوس حیوانی، به آتش طبیعت، مادام که آسمانها و زمین برقراراند - مگر آنکه را که خدا خواهد - سوخته می‌شوند^۱، و از عذاب نجات پیدا کرده و از کیفر رهایی می‌یابند.

بنابراین مثل دنیا مانند مزرعه و کشتزار است و زهدان زنان مانند زراعت و کشت، خداوند فرموده: نساؤکم حرث لکم، یعنی: زنان شما کشتزار شمايند (۲۲۳ - بقره) و نطفه‌ها که در زهدانها ريخته می‌شود مانند بذر و تخم است که در مزرعه‌ها و کشتزارها می‌پاشند و زادن مانند گیاه و نبت است و روزگار جوانی مانند نشو و رُشد و روزگار کمال و میان سالی مانند نضج و پخته شدن و روزگار پیری مانند خشک شدن و بی حاصلی می‌باشد، و پس از این حالات ناگزیر از درو کردن است و آن مرگ می‌باشد، و زمان گور و صراط عبارت از خرمنگاه است، پس همان‌طور که در خرمنگاه هر جنسی از غلات و حاصل کشته‌ها گرد می‌آید و خرمکوبی شده و پاک می‌شود و پوسته و کاه و برگ از دانه و مغز جدا و دُور انداخته می‌شود و بعضی از آنها برای چهارپایان علف، و برای آتش هیزم است و بعضیشان مغزهای خوب، همین‌طور در آخرت تمام اُمت‌های اولین و آخرین از هر دینی گرد می‌آیند: قل ان الاولین و الاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم، یعنی: بگو پیشینیان و پسینیان همگی به وعده روزی^۱. یعنی نفس انسانی که متصف به صفات حیوانات صامت شده، آتش معنوی او را نمی‌سوزاند، بلکه به آتش طبیعت سوخته می‌شوند. «سبزواری»

معین فراهم آیندگانند (۴۹ و ۵۰ - واقعه) و روزی که باطنها و ضمیرها آشکار می‌شود، پنهانها کشف و آشکار می‌گردد: لیمیزالله الخبیث من الطیب و يجعل الله الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعاً فیجعله فی جهنم، یعنی: تا خداوند پلید را از پاکیزه ممتاز کند و بعض پلید را بر بعض دیگر نهد و همه را توده کند و در جهنم قرار دهد (۳۷ - انفال) و ینجی الله الذین اتقوا بمفازتهم لا یمسهم السوء و لا هم یحزنون، یعنی: و خداوند کسانی را که تقوا داشته‌اند به واسطه اعمالشان نجات می‌بخشد و مطلقاً عذاب به ایشان نرسد و غمگین نشوند (۶۱ - زمر).

تمام اینها از بیان الهی در چندین جا از کتاب کریم و ارجمند او، و بیان پیامبرش صلی الله علیه و آله که فرمود: الدنیا مزرعة الاخرة، یعنی: دنیا کشتزار آخرت است، معلوم و مفهوم شده است؛ پس این بیان حکمت مرگ، به واسطه برهان و قرآن است و مرگ، از جانب خداوند برای اولیا و دوستانش رحمت است و برای مؤمن تحفه و ارمغان، از این جهت است که اولیا و دوستان الهی مرگ را آرزو دارند، چنانکه خداوند برای نکوهش آن کس که بدون هیچ استحقاقی پنداشته از آن گروه است فرموده: قل یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین، یعنی: بگو شما که دین یهود دارید! اگر گمان دارید از همه مردمان شما دوستان خدایید، اگر راست گوید، پس، آرزوی مرگ کنید (۶ - جمعه) و نفوس بشری و غیر بشری را سزاوار است که طبعاً آرزوی مرگ کنند، چون آنها (نفوس) مانند صنعتگرانند و کالبدها و اجساد مانند دکان‌ها و اعضا و قوای آنها مانند آلات و ادوات، زیرا صنعتگر در دکانش برای غرض و هدفی کوشش می‌کند، و چون به هدفش رسید و آرزویش برآورده شد دکانش را رها می‌سازد و آلات و ادواتش را به زمین انداخته و از عمل راحت می‌گردد؛ نفوس نیز وقتی آنچه را که مرادشان از پوشیدن لباس جسدی بود استحکام یافت و در آنچه برای آن آفریده شده‌اند از قوه به فعل خارج گردیدند، سرگرم و مشتغل به ذات خود می‌گردند و در آن حال این جسد بر آنها وبال و سنگینی کرده و مانع از خروجش به منازل و معدن و اسیلش می‌باشد، زیرا آن را معادنی همانند معادن طلا و نقره است - چنانکه در حدیث آمده است - بنابراین مرگ، از جانب خداوند متعال حکمت و رحمت است، چنانکه فرموده: ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون، یعنی:

شما را می‌میراند و سپس زنده می‌گرداند و پس از آن به سوی او بازگردانیده می‌شوید (۲۸ - بقره) و بزرگ پیامبران حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام فرموده: والذی یمیتنی ثم یحیی، یعنی: پروردگار جهانیان است که بمیراندم و باز زنده‌ام کند (۸۱ - شعرا).

۷

فصل

در تحقیق سخن در قوه مصوره

نخست آنچه را در این باره گفته شده نقل می‌کنیم و پس از آن آنچه که حق و درست است بیان می‌داریم و از آن هیچ آزومی نداریم. افضل متأخران گفته: قوه مصوره نزد من باطل است، به جهت امتناع و محال بودن صدور این افعال از قوه‌ای که شعور و آگاهی ندارد. ما پیش از این به چگونگی شعور و آگاهی قوا به ذات خودشان و بدان چه از ذاتشان صادر می‌گردد اشاره کردیم.

برخی دیگر که بر وی پیشی دارند گفته^۱: این افعال و آنچه در روند این افعال که به قوای نباتی نسبت داده می‌شود، از فرشتگان صادر می‌گردد.

و پس از آنکه به اصناف و انواع فرشتگان الهی و چگونگی تأثیرشان به فرمان پروردگارشان دانا شدی، برایت روشن و آشکار خواهد شد که طبقات بالای آنان شأنشان برتر از این است که امثال چنین افعال پستی را به گونه مباشرت - بدون استخدام حاجبان و پرده‌داران و پاسبانان - انجام دهند؛ و پیش از این بیان شد که قوای مباشر افعال متغیّر ناگزیر جسمانی است، و قوه‌ای که معقولات و خیرات حکمی و منافع کلی را ادراک می‌نماید، آن قوه بالذات از امور جسمانی مفارق و جدا است، بنابراین سخن، در قوای مباشر بازمی‌گردد که چگونه این تصویرات و

۱. گویا غزالی است، و نزاع لفظی می‌باشد، چون مراد حکما از قوا، فرشتگان مدبراند نه صفات که از فرشتگان مقرب و مهمناتند، چون شأن آنان برتر از تدبیر مواد است، این در صورتی است که مراد از قوا، مبادی مفارق باشد نه مقارن و نه زمانی، یعنی متدلیات به عرش الهی باشد، چون زمانی ها که به مواد تعلق دارند در آنها تدبیر می‌شود و محللهای تصرفات اند، این را نیک بفهم. «سبزواری»

تشکیلات (صورت دادن‌ها و شکل بخشیدن‌ها) را انجام می‌دهد؟
بیشتر از متکلمان تمام این افعال را بدون واسطه و مخصّصی به خداوند نسبت می‌دهند، مانند اشعریان - به جهت جایز شمردنشان ترجیح فعل را از طرف اراده بدون ترجیح‌دهنده‌ای - و اشکالاتی را که در آن است پیش از این دانستی.
و برخی از آنان قائل به تولیدند^۱، مانند معتزلیان، و این نیز از توحید افعال بیرون است.

اصل اشکال در اینجا این است که^۲: جایز نیست خلقت اعضا و شکل و مقدار و وضع و زبری و لطافت و سختی و نرمی آنها از قوه مصوّره صادر شده باشد، برای اینکه اجزای نطفه در واقع با هم تشابه دارند، پس قوه موجود در آن نیز در تمام اجزایش ساری و جاری است، ولی یک قوه در یک ماده جز یک فعل متشابه را انجام نمی‌دهد، بنابراین لازم است شکلی که قوه مصوّره می‌بخشد شکل کروی باشد، بنابراین مصوّره حیوانی اگر یک قوه باشد، حیوان یک کُرّه (گوی مانند) خواهد بود و اگر متعدد باشد، هر یک از آنها در بعضی از ماده فعلی انجام می‌دهد که بعضی شبیه بعض دیگراند، در آنصورت تمام حیوانات کُرّاتی متعدد خواهند بود؛ این شبهه آنگاه قوی شد که معلّم اول (ارسطو) و پیروانش قایل شدند اعضای نطفه به هم متشابه‌اند، یعنی تنها به واسطه جدا شدنش از انثیین (بیضه‌ها) نه از تمام بدن، و اینکه هر جزء محسوسی از آن در نام و حدّ مشارک با کُلّ آن است.

بقراط و پیروانش قایلند که از حیث اجزا باهم متشابه نیستند، چون نطفه از تمام بدن خارج می‌شود، یعنی از گوشت که خارج می‌شود شبیه بدان است و از استخوان

۱. یعنی آنها از افعال تولیدی خداوند است، زیرا نزد آنان هر فعلی از فعل دیگر تولد می‌یابد، حقیقت آنکه تمامی به قوه و قدرت خداوند است و غیر او را استقلالی نیست، ولی معتزلیان قائلند که معلول در بقا به علت نیاز ندارد و گویند: اگر فرض عدم واجب شود، به هیچ ذره‌ای عدم او زیان نمی‌رساند، زیرا خداوند آن را در ذات و افعالش بی‌نیاز گردانیده است، ولی حکیم گوید: آنها وسایط جُود و بخشش او - به گونه آماده سازی - هستند نه به گونه ایجاد و تولید، و اشعری به کلی وسایط را ساقط کرده و سببیت و مسببیت را مطلقاً باطل دانسته است. «سبزواری» ۲. یعنی اشکال اینکه مصوّره داری شعور و آگاهی نیست، با اینکه فاعل افعال محکم متقن است، نزد ما مشکل نیست، چون احکام و انقاف دلیل علم است - چنانکه در فعل طبایع مشاهده می‌شود - مضافاً آنکه ما علم حضوری را برای قوا اثبات نمودیم - چنانکه گذشت - پس اصل اشکال در اینجا این است که «سبزواری»

که بیرون می‌آید شبیه به آن است، و خارج شدنش از تمام اعضای بدن هم این‌گونه است، و این اعضا به جهت اختلاف حقایقشان - به سبب اختلاف اعضای جدا شده از آنها - باهم تشابه ندارند و با کُل هم تشابه ندارند و این امر بنابر چنین تقدیری روشن و ظاهر است؛ پس کُل، از حیث اجزا باهم تشابه ندارند، بلکه از جهت امتزاج باهم تشابه دارند، چون حس، بین آن اجزا امتیاز نمی‌دهد - اگرچه در نفس الامر و واقع بعضی از آنها از بعض دیگر امتیاز دارند - .

گویم: تعلیل در اختلاف اعضای حیوان به سبب اختلاف اجزای نطفه چیزی است که فایده‌ای در دفع اشکال ندارد، بلکه بدانچه از آن گریخته می‌شود باز می‌گردد - با افزونی محال‌های دیگر - و آن اینکه نطفه، بالفعل حیوانی است که دارای اعضای تمام و کامل می‌باشد، و این بدان جهت است که اختلاف اجزای نطفه اگر به سبب اختلاف آنچه از آن جدا می‌شود - یعنی اعضا - باشد، این اختلاف نیز به واسطه اختلاف اجزای نطفه خواهد بود و اختلاف اعضای حیوان هم به واسطه اختلاف اعضای حیوان، و مستلزم دور و یا تسلسل بوده و هر دو محال‌اند.

بدان که استناد اختلاف صور و اشکال مطلقاً به ماده و یا جزء مادی، از سست‌ترین گفتارهاست، زیرا ماده در هر چیزی امری مبهم است و آن را قوامی جز به واسطه صورتی که قائم بدان است نمی‌باشد^۱، بنابراین استناد صور اعضا و اختلاف آنها در حیوان به نطفه در محال بودن، مانند استناد صور عالم و اختلافشان به هیولای مشترک نخستین است که در آن، جز جهت قبول اشیاء و امکان آنها - نه جهت فعلیت و تخصیص و وجوبشان - نمی‌باشد.

بسا بر این امر که: نطفه از حیث اجزا به هم تشابه ندارند - بدانچه بقراط و پیروانش بدان استناد کرده‌اند - استناد شود، چنانکه ابن سینا در فصل دوم از مقاله یازدهم کتاب شفا حکایت کرده و گفته: آنچه اینان را بدین گمان کشانده سه امر است:

۱. چون اعضای حیوان امری هستند که به واسطه نوع باهم اختلاف دارند، پس اختلاف جهات قابلی کافی نیست، بلکه در آنها ناگزیر از اختلاف فاعل و یا جهات فاعل است، چنانکه انواع مخالف هم که در عالم کبیر واقع‌اند در اختلاف آنها اختلاف استعداد ماده کافی نمی‌باشد، بلکه مستند به قوایل مختلف می‌باشند که عبارت از ارباب انواع و مثل افلاطونی هستند، چنانکه حکمای خسروانی بدان قایل‌اند و مصنف قدس سره نیز هم، و یا مستند به جهات مختلف در عقل فعال می‌باشند، چنانکه مشائیان قایل‌اند. «ملا اسماعیل»

باب سوم - قوای نباتی / ۱۰۱

نخست فراگیری لذت است مر تمام بدن را، و اگر بیرون آمدن منی از تمام بدن نبود، باید لذت به عضوی که منی از آن خارج می شود اختصاص داشت.

دوم مشاکلت و مشابهت کلی است، زیرا اگر هر عضوی بخشی را نمی فرستاد، باید مشابهت به حسب یک عضو می بود.

سوم مشاکلت و مشابهت عضو فرزند است با عضو ناقص پدر و مادرش و یا عضو دارای بویایی و یا زیادتر.

گفته اند: چون ثابت شد که منی جسم است و از اجسامی ترکیب یافته که از حیث طبیعت باهم اختلاف دارند، بنابراین آنچه که از گوشت فرود می آید گوشت را تکون می بخشد و نازل از استخوان استخوان را، پس لازم نمی آید که حیوان مانند گُره باشد.

پاسخ از وجوه سه گانه:

نخست آن چیزی بود که از لزوم دور و یا تسلسل گفته آمد.

دوم نیز آن چیزی است که بدان اشاره کردیم، یعنی ماده آن چیزی است که شئی بدان بالقوه است و در هر چیزی، در ذات خود امری مجمل است و در جوهرش مبهم و برای آن (ماده) بالفعل حصول نمی یابد مگر به مخصّصات خارجی، و سخن جز در سبب تخصیص ماده حیوانی - به سبب اختلاف صور اعضا - نمی باشد؛ و نیز در هر مرکبی از اجزای مختلف غیر مشابه بهم، ناگزیر باید اجزای بسیط مشابه به هم پیدا شود و ناچار باید در هریک از آنها قوه ای بسیط، در ماده ای بسیط باشد که جز یک کار مشابه به هم را انجام ندهد، بنابراین لازم می آید که فعل آنها گُره باشد تا آنکه متولد از منی، گُراتی باشند که بعضیشان به بعض دیگر انضمام یافته باشند.

وجه سوم اینکه ارسطالیس (ارسطو) در درستی این دلایل و صحّت این نظریات - یعنی اینکه منی از تمام اعضا نازل می شود - اشکال کرده و آن اشکال را با وجوه دهگانه بیان داشته که در کتاب شفا و شرح کلیات کتاب قانون گفته آمده است.

نخست اینکه: مشاکلت و مشابهت در ناخن واقع می شود ولی چیزی از (لذت از) آن خارج نمی گردد.

دوم اینکه: فرزند گاهی شبیه دنیای دورش می شود درحالی که او را زرعی نیست؛ حکایت کرده اند که یکنفر از سیاهپوستان دختری سفید پوست زائید و سپس آن دختر

سوم اینکه: زرع را اعضای مرکب - از آن حیث که آلی هستند - نمی‌فرستند ولی در آنها مشاکلت و مشابهت واقع می‌گردد.

چهارم اینکه: اگر منی به آن صفت موصوف بود باید حیوان می‌بود، چون در آن از هر عضوی جزئی است و آن اجزاء اگر موضوع باشند و آنها را واجب تعالی وضع کرده باشد، پس منی، انسان صغیر است، و اگر مترتب نباشد، چه چیزی آنها را ترتب داده است؟

پنجم اینکه: اگر هنگام انزال مرد، زن هم انزال شود، در آنصورت در زهدان دو منی می‌باشد و هر دو انسان‌اند^۱.

ششم اینکه: مانع از زادن زن - وقتی که به تنهایی انزال می‌شود و در منی او این اعضا به‌گونه تفصیل هست - چیست؟

هفتم اینکه: انسان گاهی تر می‌زاید و سپس تغییر یافته و ماده می‌زاید، این به سبب استحاله مزاج و تغییر آن است^۲، و آن‌گونه نیست که گاهی از عضو خارج می‌شود در آن عضو تر باشد و دیگرگاه که از آن خارج می‌شود عضو ماده باشد، و اگر این در تر و ماده جایز باشد، در دیگر اجزاء هم به سبب مزاج - نه به سبب نقل جزء - جایز خواهد بود.

هشتم اینکه: بیشتر از حیوانات از غیر جنس خودشان تولد پیدا می‌کنند^۳، بنابراین

۱. استاد علوم عقلی حقیر، مرحوم شیخ ابوالحسن شعرانی قدس الله سزه السبحانی در ذیل آیه هشتم سوره طارق پانویس ارزشمندی را که در این معنی فایده‌ای مهم دارد بیان داشته که برای خوانندگان گرامی نقل می‌کنیم، فرماید: منی از دو بیضه ترشح می‌شود، همین‌طور مایعات بدن از هریک از غده‌ها ترشح می‌شود، ولی به واسطه زیادی ترشح منی به جهت زیادی نزدیکی کردن، ضعفی در نخاع پدید می‌آید و از آن بیماریهایی پیدا می‌شود، از این روی منی به صلب نسبت داده می‌شود،.... و آیه شریفه دلالت بر آن ندارد که زن هم منی دارد، حقیقت آن که مانند منی مرد نیست.

متأله سبزواری گوید: این ممنوع است و شاید یکی از آن‌دو، شرط پدید آمدن از دیگری باشد، و از این پاسخ وجه ششم خارج می‌شود. «سبزواری» ۲. گمان من این است که سبب تر و یا ماده شدن فرزند چیرگی و غلبه یکی از دو منی است و مقهور بودن دیگری، پس اگر منی مرد بر منی زن غلبه کرده و آن را مقهور سازد و به کیفیتی که خود دارد متکثف سازد، منی زن به صفت منی مرد اتصاف می‌پذیرد. «سبزواری» ۳. مانند قاطر (استر) و در بعضی نسخه‌ها آمده که: از جنس خودشان تولد پیدا می‌کنند نه از نوعشان. «سبزواری»

آن، این گونه که گفته‌اید امکان‌پذیر نخواهد بود.
نهم اینکه: گاهی حیوان یک جفت‌گیری می‌کند و از آن حیواناتی بیش از یکی تولد می‌یابند، بسا که نر و ماده هم هستند.

دهم اینکه: شاخه درختی که تاکنون میوه نداده بریده می‌شود و کاشته می‌گردد و میوه می‌دهد، درحالی که لازم است میوه ندهد، برای آنکه درختی که از آن این شاخه برگرفته شده است میوه نمی‌دهد، و اجزای برگرفته از آن لازم است که میوه‌دار نباشند، مگر آنکه گفته شود: اجزای میوه آمیخته با اجزای شاخه‌اند - چنانکه صاحبان خلیط و معتقدان به آمیزش می‌گویند - پس اگر اینچنین باشد، دور نیست که در حیوان هم این‌گونه باشد، بنابراین نیاز ندارد که دانه و منی از هر جزئی بیاید، بلکه جزء یک چیز از بدن، در این امر کافی است، چون در آن تمام اجزا است؛ پس با این وجوه ثابت می‌شود که سبب فاعلی مشابهت، اختلاف صور ماده نیست، بلکه قوه مصوره است، به حسب استعداد ماده که از آماده‌سازی قوه تغییردهنده حاصل می‌شود.

این وجوهی بود که ابن‌سینا از معلم اول (ارسطو) نقل کرده و دلالت بر آن دارد که منی، جوهری است که از حیث اجزا باهم مشابهت دارند، و در بیشتر آن وجوه برای بحث و گفتگو مجال و میدان هست، چنانکه علامه شیرازی (قطب‌الدین) در شرح کلیات کتاب قانون انجام داده است، و شاید هدف معلم اول از این وجوه، ایراد سخن به‌گونه براهین بر این مطلب نبوده است، بلکه هدفش مقابله و جوه مذکور است در عدم تشابه اجزای منی، با وجوه دیگری که با آن در بعضی از مآخذ و روشها مشارکت دارد، با اینکه منی از حیث اجزا باهم مشابهت دارند.

گویم حقیقت نزد ما چیزی است که بر آن برهان قائم است و برهان، بیشتر از این بهره می‌دهد و آن اینکه: منی^۱، در ذات خود، جوهری که در تحصیل نوعی خویش و در صورت طبیعی‌اش دارای جوهریت تام و تمام باشد - مانند دیگر جواهر معدنی و غیر معدنی - نیست، از این‌روی مانند دیگر رطوبات زائد، از آنچه بر آن است لحظه‌ای

۱. یعنی زائد بر آنچه معلم اول قایل است، اما برهان: پیش از این گفته آمد که ماده در هر چیزی به‌گونه ابهام و قوه، اخذ و اعتبار می‌شود، نه به‌گونه تحصیل و فعلیت، چون هر فعلیتی از فعلیت دیگر ابا دارد، این را نیک بفهم. «آقاعلی مدرس»

باقی نمی ماند، پس حکمش در نارسایی تجوهرش از تمامی، حکم ماده نخستین را دارد، مگر به واسطه آنچه بدان از صور اضافه می گردد و بدانها، موجودی نوعی گردیده و با همانها اتحاد پیدا نموده و به آنها انقلاب و دگرگونی می یابد.

اما آنچه را که خطیب رازی در مباحث (مشرقی) با دلیل به پا داشته که: منی از حیث اجزاء مختلف است - و پنداشته که آن از دلایل گفته شده قوی تر است - اینکه شکی نیست که منی زیادی هضم آخری (چهارمی) است و آن هنگام پخته شدن خون و آماده شدنش - آماده شدنی تمام - برای اینکه جوهر اعضا گردد می باشد، از این روی وضعی که از پی بیرون ریختن منی حصول می یابد از وضعی که از ده بار خون گرفتن حاصل می شود بیشتر است، برای اینکه آن موجب ضعف در جوهر اعضای اصلی می گردد، و چون چنین است، منی مرکب از اجزایی است که هر کدام از آن اجزا از حیث استعداد نزدیک است که عضو مخصوصی گردد و این مقتضی آن است که منی، از جهت مزاج مشابهت به هم نداشته باشد، بلکه از حیث امتزاج مشابهت به یکدیگر داشته باشد؛ پایان سخن او.

گویم: این دلیل نیز از جوهری چند ضعیف است:

نخست آنکه دانستی آنچه بالفعل تغذیه می شود از خوراکیهایی که داخل بدن حیوان و غیر حیوان می شود نیست، و نیز چیزهایی که استحالات و هضم ها - از غذاهای بالقوه - برایشان حاصل می شود هم نیست، بلکه حیوان در واقع جز از جانب نفس خودش تغذیه نمی گردد، و جز بوسیله قوه باطنش قوی نمی شود، و آنچه را که اغذیه و ادویه نامیده اند سبب هایی معده و آماده سازند تا بدن از مبدأ نفس خودش بدانچه که مناسب می باشد - بنابر قیاسی که در معقول بالفعل و معقول بالقوه بیان داشتیم - منفعل گردد، و آن چیزی که معقول بالقوه نامیده شده هیچ وقت معقول بالفعل نمی گردد، بلکه زمینه ساز می شود تا برای نفس حالتی که معقول و عاقل بالفعل باشد حاصل گردد، همین طور در غذا و رشد و نمو، بنابراین گوشت، گوشت و استخوان، استخوان و پی ها پی نخواهند شد مگر از جهت آنچه هیأت و اشکال نفوس و اوصاف و اجزای معنوی آنها و مقومات نفسانیشان آنها را اقتضا می کند، لذا از عالم ارواح معنوی - به واسطه آماده سازی این حرکات و انفعالات و تحریکات مواد غذاها و غیر آنها - به

عالم اشباح صوری فرود آمده و آثارشان در اجساد و کالبدها آشکار و ظاهر می‌گردد. دوم اینکه پذیرفتیم مَنی، حاصل از تفاله هضم چهارم باشد، از کجا لازم می‌آید که تفاله چیزی باید مانند آن و در استعداد نزدیک بدان باشد؟ آیا سرگین حیوان مانند حیوان است و یا عرق انسان همانند انسان می‌باشد؟

سوم اینکه پذیرفتیم مَنی، هنگامی که به مواضع اعضا اتصال دارد، همانند اعضا و در استعداد نزدیک به آن باشد، ولی پس از انفصال و جدایی و بیرون آمدن از آن عضو به مواضع دیگر، نمی‌پذیریم که بر آنچه بوده باقی مانده است، زیرا در آن صورت حافظ این اجزاء بر ترتیب و وضع و کیفیتشان چه کسی است؟ اگر حافظ و نگهدارنده نفس پدر و مادر است، یک نفس چگونه تدبیر و اداره می‌کند؟ و بیشتر از یک بدن را چگونه اداره و حفظ طبیعی می‌نماید؟ درحالی که فعل نفس جز در یک بدن سرایت ندارد، پس اگر فعل نفس در نطفه ساری و جاری بود، نطفه نطفه نبود، بلکه حیوان دارای نفس بود؛ اما حصول ضعف هنگام انزال مَنی در جواهر اعضا، این دلالت بر آن ندارد که اصلاً دارای اجزای مختلفی می‌باشد، بلکه علت ضعف، امری نفسانی است و از انفعالی که بر نفس - به واسطه حصول لذت بدنی - وارد می‌شود پدید می‌آید، پس این سستی و شکست در دیگر اجزای حیوان هم پدید می‌آید، چنانکه هنگام ترس و بیم پیدا می‌شود، و بسیاری از امور نفسانی در بدن، اضطراب و آشفتگی به جای می‌گذارند و در قوا و اعضای اصلی آن سستی ایجاد می‌کنند؛ خلاصه آنکه مَنی، جوهری است که قابل اعضا می‌باشد و قابل چیزی ناگزیر باید خالی از آن چیز و ضد آن - هر دو - باشد تا آنکه تحصیل حاصل و یا اجتماع دوزد هم لازم نیاید و هر دو محال‌اند.

و نیز اینکه مَنی، رطوبتی سیال و روان است، و در رطوبت سیال امکان اختلاف هیأت و صفات و اوضاع، به گونه‌ای که بعضی از آنها از بعضی دیگر امتیاز داشته باشند نیست تا آنکه صلاحیت آن را داشته باشد تا وسیله‌ای برای اختلاف صور و آثار باشد، و پیش از این گفته آمد که اختلاف استعداد و «لااستعداد» از باب قوا و امکانات و نسبت‌هایی است که برایشان وجودی جز به گونه تبعیت - نه استقلال - نمی‌باشد.

و آنچه را که پیش از فرو رفتن در تحقیق این مقام و اثبات قوه مصوره برای اجساد نباتات و حیوانات لازم است بدانی اینکه: منسوب به ماده و استعداد ماده جایز نیست

که جز اموری جزئی شخصی و از خصوصیات زمانها و مکانها و اوضاع باشد، اما اموری که وقوعشان دائمی است و نیز خصایص انواع، ناگزیر باید به اسبابی فاعلی - به گونه کلی - نسبت داده شود.

و چون این امور بیان گشت ثابت می شود که اختلاف اشکال اعضا و خلق و مقادیر و اوضاع آنها و همین طور بودن هر عضوی از اعضا بر صورتی خاص که بدان انسان و حیوان بهره مند می شود، یعنی از شکل دادنها و صورت بخشیدنها، به ویژه آنچه در اعضای سر از چشم و طبقات چشم (و پرده هایش) و بینی و دهان و دندان و زبان و دو لب و غیر اینها که می باشد، و نیز آنچه در هر یک از آنها از منافی که بعضی از آنها برای ضرورت و لزوم است و در بعضیشان برای راحتی و فضیلت و برتری و زینت، مانند کناره چشمان و سیاهی ابروان و فرورفتگی کف پاها، (اختلافشان) امکان ندارد که منسوب به ماده «متوی» باشد، - چون از وجوه مذکور دانستی - و نیز ممکن نیست منسوب به ماده سفلی و پست باشد - مانند طبایع جسمانی - چون فعل طبیعت جز بر یک روش و یک هدف و یا دو هدف نمی باشد، و امکان ندارد که در آن اهداف مختلف و خواستها و عزم های گوناگون باشد، بلکه ناچار باید به اموری نفسانی منسوب شوند که برانگیخته از اهدافی بلنداند که منتهی به عالم عقلی و سر سبجانی می گردند.

حال بازگشته و دوباره از نو آغاز کرده و سخنی کلی می گوئیم و آن اینکه: سبب فاعلی بدن حیوان یا امری است که نه علم دارد و نه ادراک، مانند طبایع و آنچه در حکم طبایع است، و یا اینکه امری است دارای علم و ادراک:

اولی محال است، به جهت گواهی هر فطرت سالمی بر اینکه فاعل این ترتیب شگفت و نظم استوار، محال است قوه ای باشد که دارای شعور و آگاهی نباشد.

دومی هم خالی از آن نیست که یا باری تعالی است - بدون واسطه - و یا بی واسطه:

اولی - با براهین قطعی و محکم و دلایل نقلی - محال است، چون ذات باری تعالی برتر از آن است که فعل جزئی متغیر دگرگون پذیر کاین فاسد (دارای کون و فساد) را انجام دهد، و هرکس که این انفعالات و تجددات و دگرگونیها را بدو نسبت می دهد، از کسانی است که حقیقت ربوبیت و معنی الهیت را نشناخته است: و ما قدروا الله حق

باب سوم - قوای نباتی / ۱۰۷

قدره، یعنی: خدای را چنانکه سزاوار شناختن او است نشناختند (۹۲ - انعام) و یا اینکه معنی فاعلیت و تأثیر را ندانستند که وجود هر معلولی از فاعل قریب خود مانند وجود پرتو است از شئی تابنده و سخن از سخن گو، نه مانند وجود ساختمان از سازنده، و برای آن کس که گامی راسخ و استوار در علم الهی و حکمتی که فوق علوم طبیعی است دارد شکی نیست که تمام موجودات از فعل الهی - بدون زمان و بدون مکان - می‌باشند، ولی به سبب تسخیر قوا و نفوس و طبایع، پس او است که زنده می‌کند و می‌میراند و روزی می‌دهد و هدایت می‌کند و گمراه می‌سازد، ولی مباشر و واسطه در زنده کردن فرشته‌ای است که نامش اسرافیل است و واسطه در میراندن فرشته دیگری است که نامش عزرائیل است و ارواح را از بدنها می‌گیرد، بدنها هم از غذاها پرورش یافته‌اند و غذاها هم از خاک پدید آمده‌اند، و مباشر روزیها فرشته‌ای است که نامش میکائیل است و مقدر غذاها و پیمانه آنها را می‌داند، و مباشر و واسطه هدایت فرشته‌ای است که نامش جبرئیل است؛ اما واسطه و مباشر اضلال و گمراهی فرشته نیست بلکه جوهری شیطانی است که نامش عزازیل است^۱؛ و هریک از این فرشتگان را یاوران و لشکریانی چند از قوا هستند که مسخر و فرمانبردار اوامر الهی‌اند، و همین‌طور در دیگر از افعال خداوند سبحان؛ پس اگر او مباشر هر فعل پستی بود، باید ایجادش مر وسایط را که به فرمان او به سوی آفریدگانش نازل گردیده بیهوده و بی‌فایده باشد، و خداوند برتر از آن است که در کشور وجودش چیز بیهوده و بی‌فایده بیافریند، ذلک ظن الذین کفروا، یعنی: کافران و نعمت ناشناسان چنین می‌پندارند (۲۷ - ص).

دومی هم خالی از آن نیست که یا جوهری عقلی از عقول صریح و فرشتگان والامقام باشد و یا اینکه جوهری نفسانی باشد:

۱. اگر گفته شود: چرا ارکان و پایه‌های عرش چهاراند - چنانکه در اخبار آمده است -؟

گویم: نخست برای اینکه فعل عزرائیل در این عالم خاص است - برخلاف افعال فرشتگان چهارگانه - زیرا آنها در عوالم باطنی، در هریک به حسب آن عالم تا حضرت احدیت و نورالانوار موجوداند، دوم آنکه فعل شرّ معمول بالعرض است نه معمول بالذات، اما مظاهر و رقایق آن که در برخی از اوقات برای انبیا و اولیا ظاهر است، آنها از نفس خودشان قوی‌تر و آشکارتراند، زیرا در جانب نور و عقل و رحمت و نظایر اینها، ظاهر از مظهر قوی‌تر است، و در جانب ظلمت و جهل و غضب و امثال اینها، مظهر از ظاهر قوی‌تر است، توجه به نکته باریک آن بکن. «سبزواری»

اولی هم مانند آنچه که گذشت باطل است، یعنی از آن حیث که فعل آن تغییر نمی‌پذیرد و به واسطه آماده سازی و زمانها تکثر نمی‌یابد، زیرا این جواهر از حیث ذات مباین و جدای از ذات حق اول تعالی نیستند، برای اینکه پرتو خورشید او و تابش نور وی اند و ذاتشان در ذات او فانی، و انوارشان در نور وی مندرج و درنور دیده است. دومی - یعنی اینکه فاعل بدن همان نفس است - خالی از آن نیست که فعلش نسبت به بدن یا فعلی اختیاری است که مسبوق به قصد و اراده و علم زائد بر ذاتش می‌باشد، و یا اینکه نیست:

اولی باطل است، برای اینکه هم اکنون با کمال علوممان چگونگی اعضا را در اشکال و مقادیر و اوضاع و طبایعشان - مگر پس از پرداختن به تشریح - نمی‌دانیم، پس چگونه امکان دارد که گفته شود: ما در آغاز تکوین و پدید آمدنمان به این امور دانا و عالم بوده‌ایم و با قصد و اختیار بر آنها قادر؟ بنابراین بخش دومی باقی می‌ماند و آن اینکه: فاعل بدن و اعضا همان نفس باشد؛ این نیز خالی از یکی از دو امر نمی‌باشد، و آن اینکه یا فعلش در بدن به گونه استقلال است و یا گونه‌ای از طاعت و خدمت فرمان الهی و ملکوت او؛ اولی محال است، زیرا نفس در وجود، استقلال ندارد، چگونه در ایجاد مستقل می‌باشد؛ چون نفس انسانی هنگام شکل‌پذیری اعضا و پدید آمدن صورت آنها در نهایت ناتوانی و نارسایی بوده و انسان در آن هنگام نه مالک سود است و نه زیان، و نه مرگ و نه حیات و نه زنده شدن پس از مرگ، و فاعل این شکل بخشی‌ها و صورت دادن‌ها و ترتیبات، ناگزیر باید آفریدگار و خالق حکیم و مدبری دانا باشد.

بنابراین از آن بخشها و احتمالات چیزی باقی نماند جز آنکه خالق این کالبدها و شکل دهنده آنها و صورت بخششان و غذادهنده و رشددهنده و به وجود آورنده آنها امر الهی است که نفس و قوای آن را که فرمانبردار اراده الهی و حکمت اویند در استخدام آورده است؛ و این نفس است که در اطوار و دگرگونی‌های وجودی - آن گونه که خداوند به واسطه امرش می‌داند - انقلاب و دگرگونی می‌یابد؛ بنابراین در برخی از اطوار شأن و کارش صورت دادن به مواد و اجسام است به صورتهایی که مناسب استعداد آنها است - چنانکه در زهدانها صورت می‌بخشد - و در برخی دیگر از نشأت و عوالم

شأنش صورت بخشی قوای حساس است به صور مناسبشان - با جوهر حس از محسوسات - که حکایت کننده عالم نور در عالم ظلمت است، و در طور دیگر شأنش صورت بخشی مدارک باطنی است به صور خیالات و اوهام، و در نشأه و عالم دیگر شأنش صورت دادن ذات موجودات است به صور حقایق و معانی الهی و علوم ربانی.

بنابر آنچه بیان داشتیم (یعنی مصوره مرتبه‌ای از مراتب نفس است) سخن بعضی از محققان مشائیان را در چگونگی تکون و پدید آمدن جنین باید حمل بر این کرد که گفته: ماده، آماده و مستعد یک امر است و آن نفس می‌باشد، ولی نفس دارای آلات و لوازم و قوای مخالف یکدیگر است که به گونه‌ای از اتحاد (در وی) متحد می‌باشند؛ پس لازم است که در ماده، استعدادات بالقوه مختلفی باشد که به نوعی از وجوه وحدت، اتحاد پیدا می‌کنند و آن، کیفیت مزاج می‌باشد، مانند اتحاد اشیائی که در آنها ترکیب است؛ سپس لازم است در هر قوه‌ای هیئت و شکلی‌هایی ترکیب پیدا نماید که آنها لوازم آن قوا بوده و به واسطه آنها فعال گردد، پس به سبب این شکل‌ها و آلات است که یک عضو تقسیم به اعضای فراوانی شده و به سبب اختلاف ترتیبات قوا، اوضاع این اعضا مختلف می‌گردد، یعنی همان‌طور که به واسطه شکل‌هایی که در (عقل) اول و عقول فعال - یعنی معقولات - پدید می‌آید، بعدیهای آنها موجود می‌شود، و همان‌طور که این صور به گونه لزوم در عقول نقش می‌گردد، همین‌طور در قوه غاذیه نیز مثلاً صورت تشکل انسان با واسطه شرکت ماده - به وجود این قوه در ماده - نقش می‌گردد؛ پایان سخن او.

مراد از آن برطرف کردن استبعاد است از صدور این افعال از نفس - به توسط قوا و شکل‌های آن - و سبب اینکه: تمام موجوداتی که پس از وجود واجب تعالی هستند، به وحدت خود مشتمل بر لوازم و شکل‌ها و معانی فراوانی به حسب مقام و مرتبه خویش در وجود هستند که حکایت کننده سبب اول در واحد بودنش، و با وحدتش عین تمام صفات الهی و اسماء ربانی بودن را می‌کنند، و پیش از این دانستی که

۱. یعنی دارای وحدت جمعی است و مراد از آلات، ارواح بخاری و اعضا می‌باشد و مراد از لوازم، هیأت نوری است که در نفس به گونه برتر در مقام کثرت در وحدت است و مراد از قوا، شئونات نفس است که مقام وحدت در کثرت دارد و آنها سایه‌های آن هیأت نوری اند. «سبزواری»

باری تعالی تمام اشیاء - بدون تکثر - می باشد^۱، و همین طور هر چه که به او نزدیک تر است شدت وحدتش بیشتر و جامع بودنش مر معانی را بیشتر است، به طوری که هر موجودی در نفس خود عالمی است که حکایت کننده عالم ربوبی می باشد؛ پس نفس انسانی در ذات خودش تمام آنچه را که در بدن پراکنده و متفرق است و همین طور صور اعضا - از قوا و آلات - را جمع دارد، بنابراین اختلاف اشکال اعضا سایه اختلاف قوای مُدرکه و محرکه اند که آلاتشان در دیگر اعضا به حسب پخش روحی که از قلب در آورده و شرائین^۲ برانگیخته و جاری می شود پخش است^۳، و این قوا نیز با اختلاف و شاخه هاشان، در وجود نفس جمع اند و نفس با آنها اتحاد دارد، مانند اتحاد عقل به معقولات بالفعل.

خلاصه آنکه قوای پائینی هنگام جدا شدنشان و فرود آمدنشان از قوای عالی شاخه شاخه شده و پخش می گردند و سپس افعال گوناگون را به حسب اهداف آن قوای عالی - از راه خدمت و اطاعت مر آنها را - انجام می دهند، اگر چه بدان اهداف و غایات شعور و آگاهی ندارند، چنانکه قوه جاذبه و هاضمه و دافعه فعلشان را به جهت اهداف نفس در تدبیر و اداره کردنش مر بدن را انجام می دهند، در حالی که جاذبه و هاضمه را هیچ آگاهی و شعوری به استقلال، بدان اهداف نمی باشد، ولی به گونه تبعیت و

۱. یعنی او مصداق واحد احد است که بر وی از خیرات و کمالات آنچه بر تمام مصادیق متفرق و وجودات منشئت مترتب می شود مترتب می گردد، و آیه و نشانه اش انسان کامل است که در وی چیزی مانند فرشته و چیزی مانند فلک و چیزی مانند حیوان و چیزی مانند نبات و چیزی مانند طبایع و جمادات و غیر اینها - با اینکه واحد است - می باشد، و این همان کثرت در وحدت است، و پنداشته نشود که بسیط تمام اشیاء است یعنی وحدت در کثرت است، چون این مقام فعل است و آن مقام ذات، و این علم فعلی است و آن علم عنایی ذاتی، و این چیزی است که بسیاری بدان می رسند و آن چیزی است که اندک بدان می رسند، بلکه به اعتقاد مصنف قدس سره جز ارسطاطالیس بدان نرسیده است؛ و در جای دیگر گوید: در روی زمین کسی را که بدان علم حاصل کرده باشد ندیدم؛ اگر چه چنین نیست، چون عرفای بزرگ به هر دو مقام رسیده اند به طوری که از اصطلاحاتشان: شهود مفصل در مجمل و شهود مجمل در مفصل می باشد. «سبزواری» ۴. آورده یعنی رگهای غیر جهنده، رگهایی که خون را به قلب برمی گردانند، سیاهرگها؛ شرایین یعنی رگهای جهنده، سرخ رگها، رگهایی که خون را از قلب به دیگر قسمت های بدن می رسانند. «فرهنگ عمید» ۳. در این سخن تسامح فرموده است، چون روحی که آلت قوای مدرکه و محرکه است روح نفسانی دماغی است و آن در اعصاب است نه در آورده و شرائین، چون در آن دو، روح حیوانی قلبی و طبیعی کبدی است، و چنانکه تصریح دارند ارواح سه گونه اند، ولی چون روح نفسانی اصلش روح حیوانی است و از قلب به مغز و دماغ بالا می رود، در آن تسامح شده است. «سبزواری»

باب سوم - قوای نباتی / ۱۱۱

اتصال به نفس می‌باشد؛ در قوای ادراکی هم همین گونه است، برای اینکه قوه شنوایی و قوه بینایی فعلشان را به جهت اهداف نفس انجام می‌دهند و ادراکشان عین ادراک نفس است، و نفس را در ذات خودش^۱، شنوایی و بینایی و بویایی و چشایی و لمس است، از این روی از آن^۲ (نفس) این ادراکات در حال خواب - هنگام بیکار شدن این حواس ظاهری - صادر می‌گردد؛ پس هریک از این مشاعر اگر فعلی انجام می‌دهند، به جهت خدمت و طاعت نفس - به حسب فطرت و جبلت - می‌باشد، بنابراین حکم قوه مصوره در صورت بخشی اعضا و شکل دادن به آنها به حسب اهداف نفس و نیازها و درخواستهای وی می‌باشد.

کسی را نرسد اعتراض کند که: قوه مصوره قوه‌ای است جسمانی و وی را آگاهی و شعوری بدین اهداف نمی‌باشد، بنابراین چگونه این افعالی را که بر آنها این اهداف مترتب می‌گردد انجام می‌دهد؟ درحالی که جز برای آن فواید و غایات آفریده نشده است؟

چون پاسخ این است: آن قوه‌ای است که قوه دیگری که فوق آن است وی را در خدمت آورده و آن نفس می‌باشد؛ و اگر باز گشته و گوید: ما می‌دانیم که نفوسمان شاعر و آگاه بدان اهداف و منافع و مصالح نیستند؛ گوئیم: نفس تو مادام که بالقوه و در حد نقصان و نارسایی است، حکمش حکم آن قوه مصوره‌ای است که فعلش را به مباشرت و وساطت، برای خدمت و طاعت به قوه دیگری که فوق خود است انجام می‌دهد، و اگر ما فرض کنیم که نفس تو از مرز قوه و نقصان به مرز فعلیت و کمال خارج شده است، هر آینه به نور بصیرت مشاهده خواهی کرد که وی دیگر قوایی را که

۱. فقرة پیشین در مقام وحدت در کثرت برای نفس بود و این مقام، کثرت در وحدت برایش می‌باشد. پس نفس نیز تمام قوا بدون تکثر می‌باشد. «سبزواری» ۲. گفته نمی‌شود: آنچه در مقام تعقل از دیدنیها و شنیدنیها و غیر اینها که ادراک می‌گردد صوری خیالی اند که قوی شده‌اند، و نه اینکه در ذات نفس چشم و گوش و غیر اینها است.

چون گوئیم: مراد ما از دیدن جز آنچه که نزد آن از نور و رنگ و غیر اینها از دیدنیها به این شدتی که در این دیده حضور دارد نمی‌باشد. و مرادمان از شنیدن جز آنچه که نزد آن از صدا، همین گونه که در این گوش حضور دارد نمی‌باشد، و همین طور در باقی، حال اگر خواستی آن را خیال بنام، برای اینکه خیال در این حال در ذات خودش همان قواست و آن، مرتبه‌ای از نفس می‌باشد. حال اگر یکی از این حواس خیال نامیده شود و محسوسات متخیلات، ما در نام و نامیدن هیچ بحث و نزاعی نداریم. «سبزواری»

از هواداران و خدمتگزاران وی‌اند - برای اهداف و مصالحی حکمی که در آنها صلاح شخص و یا نوع او می‌باشد - در خدمت گرفته است، یا به حسب نشأه طبیعی و یا نشأه‌ای دیگر.

بنابراین آنجا که گوینده مذکور گفته: ماده برای یک امر آمادگی دارد و آن نفس است، مراد او از ماده، منی می‌باشد و از استعداد، استعداد بعید است که از شأن آن اینکه به واسطه انفعالات و استحالات فراوانی که بر آن خرده خرده وارد می‌گردد استعداد قریب می‌یابد، برای اینکه آنچه از آثار نفس بر آن افاضه و ریزش می‌شود جز صورتی که حافظ ترکیب او از فساد و تباهی است نمی‌باشد، اما شأن و کار آن صورت این است که قوی شده و تکامل پیدا کرده و اشتداد می‌یابد تا آنکه به مرتبه فوق خود می‌رسد، و سخن در آن مرتبه از صورت هم این‌گونه است.

و اینکه گوید: ولی نفس دارای آلات و لوازم و قوای مخالف یکدیگر است که به‌گونه‌ای از اتحاد (در وی) متحد می‌باشند؛ مرادش از آن، اختلاف درجات نفس و مقاماتش می‌باشد، پس هر چه از آلات نفس و قوای آن که آمادگی می‌یابند، آن آلات و قوه، فعل آنها را پیش از حدوث در کار گیرنده‌شان (یعنی نفس) انجام می‌دهند، البته به‌گونه‌ای که شایسته افاضه صورت دیگری که در کار گیرد و غالب بر آن باشد گردد - بدون آنکه نافرمانی و سرکشی در سرشتشان باشد - و همین‌طور تا آخرین مرتبه از مقامات نفس، و این همان دین الهی فطری است که هر قوه‌ای بر آن سرشته شده تا فعل وی را به‌گونه‌ای انجام دهد که مطلوب وی مخالف مطلوب آنچه فوق او است نباشد، بلکه با او همسو و همگام بوده و هدف او را پیروی کرده و در راه او گام گذارد.

پس با این پاسخ اشکالی که شده بود - یعنی مصوره اگر از قوای نفس باشد لازم می‌آید که آلت، پیش از حدوث در کار گیرنده‌اش - یعنی نفس - فعل انجام دهد - برطرف می‌گردد، برای اینکه آن قوه پیش از افاضه نفس، موصوف به این نبود که آلت نفس است، بلکه به منزله صورت و یا کمال اول - مانند دیگر قوای حیوانی و یا نباتی که پیش از نفس انسانی پدید می‌آیند - بود، زیرا صورت حیوانی و بلکه صورتی که پیش از آن بوده، یعنی صورت نباتی وقتی در ماده بدن پدید می‌آید، شکی در این نیست که افعالی را نه به‌گونه واسطه بودن بلکه به‌گونه استقلال و ریاست انجام می‌دهد،

و چون کمالش اشتداد یافت و ذاتش قوی شد و به مقام ناطقگی رسید و با آن اتحاد پیدا کرد، ذاتش دگرگونی یافته و مقهور و فرمانبردار فرامین الهی گردیده و هر چه انجام می دهد خدمت و طاعت به این جوهر عالی می باشد، و این مراد از آن چیزی است که گفته: نوعی از اتحاد پیدا می کند، چون نفس انسانی به عینه کلیات و جزئیات را ادراک می کند و احساس می نماید و حرکت می کند و غذا می خورد و رشد می نماید و تولید می نماید و مزاج را حفظ می کند؛ خلاصه آنکه به ذات خودش تمام آنچه را که صورت جمادی و نفس نباتی و نفس حیوانی انجام می دهد انجام می دهد، پس او به وحدت خودش تمام این جواهری می باشد که در خارج پدید می آیند و هریک از آنها در هویت و ذات خودشان نوع مستقل و تامی هستند.

و آنجا که گفته: پس لازم است که در ماده استعدادات بالقوه مختلفی باشد که به نوعی از وجوه وحدت، اتحاد پیدا می کنند و آن، کیفیت مزاج می باشد، مرادش از این سخن آن نیست که در منی، استعداد افاضه تمام این قوا و آلات نفسانی و لوازم آنها در نخست و در آغاز کون وجودی هست تا بر او اشکال شود که: استعداد نطفه برای قبول نفس ناطقه و قوای آن، جز پس از آنکه بدن انسانی گردد حصول نمی یابد، و بدن انسانی گردیدنش جز بعد از وجود این قوا و آلات و لوازم حاصل نمی گردد.

حال از آنچه بارها بیان داشتیم دانستی که امکانات و استعدادات قریب پیوسته تابع صور و کیفیاتی هستند که بالفعل موجود می باشند، پس آنچه که قوه و استعداد بدان (قوه و استعداد) است چیزی است غیر از نفس قوه و استعداد و غیر از «مستعدله - آماده کننده برای آن» و «مقوی علیه - نیرو دهنده بر آن»؛ ولی لازم است که مناسب با آن بوده و در راه آن باشد، مانند اجزای حرکت که هر جزء پیشی آن موجب استعداد و آمادگی لاحق می گردد، پس مرادش این است که منی جوهری است که از شأنش آن که به سبب وارد شدن انفعالات و دگرگونیها، گونه ای می گردد که بر آن استعدادات پی در پی وارد می شود و در پایان آن وارد شدن منتهی به بدنی انسانی می گردد که در وی اعضای گوناگونی بوده که تمام آنها به یک عضو که قلب است ارتباط پیدا می کنند، و نسبت قلب به دیگر اعضا مانند نسبت نفس است به دیگر قوا، و این استعداداتی که بالفعل متکثراند و در قلب و اعضا پراکنده، هنگامی که بالقوه اند بازگشت به یک استعداد دارند

و آن استعداد، مبدأ دیگر استعدادهای - به گونه قبول - می باشد، همچنان که جوهر نفس مبدأ دیگر صور و فعلیات - به گونه فعل - می باشد و آن، همان مزاج نطفه است.

و این بدان جهت است که نطفه لازم است بر مزاجی باشد که از هر جهت اعتدال داشته و در آن هیچ جانبی از جانب دیگر قوی تر و فعلیت هیچ طرفی غیر فعلیت طرف دیگر نبوده و ماده ای عاری از تمام قوا و کیفیات بوده تا قابل صورت کمالی که از آن صورت تمام اطراف و اضداد صادر می شود - مانند جذب و دفع و شهوت و غضب و محبت و نفرت و افعال مختلفی که بعضی از آنها از باب طبع است و بعضیشان از باب حس و محسوس و بعضی دیگر از باب عقل و معقول - گردد، چون اگر در ماده، فعلیت چیزی از طبایع و صور بود، در قوه ماده قبول کل نمی بود، از این جهت است که نطفه انسانی از ضعیف ترین اشیاء جوهری می باشد.

و آنجا که گفته: همان طور که به واسطه شکل هایی که در (عقل) اول و عقول فعال - یعنی معقولات - پدید می آید، بعدیهای آنها موجود می شود؛ مرادش از آن همان چیزی که ما بدان اشاره کرده ایم، یعنی: هر قوه فعلی به وحدت تام خودش مشتمل بر حقایقی چند است که از آن به گونه کثرت و تفصیل صادر می گردد - اشمال دریا بر قطره های دریا و اشمال کوه بر ریگ و سنگ^۱ - .

و آنجا که گفته: و همان طور که این صور به گونه لزوم در عقول نقش می گردد، همین طور در قوه غاذیه نیز مثلاً صورت تشکل انسان با واسطه شرکت ماده نقش می گردد؛ مرادش از آن این نیست که اشکال اعضای انسان بالفعل در این قوه نقش شده است تا آنکه بر وی این اشکال وارد شود که: اتفاق نظر دارند آن قوه فاقد شعور و آگاهی و ادراک است، پس چگونه نفسی که از وی قوی تر است علم به آن اشکال و هیآت - مگر پس از پرداختن به تشریح - ندارد؟ بلکه مرادش از آن اشمال آن قوه است بر حیثیات و جهاتی که با آن اشکال و صور متناسب اند، چون آنها مانند واسطه اند و در افاضه آن امور از مبادی مانند خلیفه و جانشین اند، و واسطه ناگزیر باید نایب مناب مبدأ اصل - در اینکه آنچه از وی صادر می شود به گونه برتر و عالی تر است - باشد.

بدان که ما قائل نیستیم اول تعالی و عقول فعال محل ارتسام صور معقولات

۱. بلکه مانند اشمال عقل بسیط اجمالی بر عقول تفصیلی. «سبزواری»

می‌باشند، بلکه قائلیم هر عاقل بالفعلی با معقولات متحد می‌باشد^۱، چنانکه برخی از پیشینیان قائل به این امراند و ما پیش از این آن را به‌گونه محکم و استوار چنان بیان داشتیم که در آن مجال هیچ شک و شبهه‌ای نمانده است؛ پس از این بیان ثابت شد که در هر قوه عالی، تمام آنچه که پائین‌تر از آن است - به‌گونه‌ای برتر و بسیط‌تر - یافت می‌گردد؛ و حکما اتفاق نظر دارند که آفریننده تمام موجودات یک ذات بسیط است که در نهایت وحدت و بساطت بوده و با چنین بساطت استوار شدید، خالق کالبدها و اعضای حیوانی می‌باشد؛ اگر خواهی (این مطلب برایت اثبات و روشن گردد) بدانچه در باب عنایت حق تعالی به اشیاء بیان داشته‌اند مراجعه کن و یا کتاب منافع اعضاء جالینوس و کتاب بقراط و افلاطون و دیگر کتابهای تشریح، تا بدانی که آنان در این قضیه هم آهنگ‌اند که فاعل کالبدها و اعضاء، خداوند سبحان است، و این منافی اثباتشان مر وسایط عقلی و قوای نفسانی و آلات طبیعی - به‌حسب جریان قضای الهی و قدر او - نمی‌باشد، چون شیوه حکیم مباشرت و عهده‌داری رُفت و روب و دفع فضولات و کثافات و خاکروبه نیست، بلکه فعل خاص او حکم و امر و هدایت و قضاوت و فرودآوردن و روان کردن، بدون حرکات و انفعالات می‌باشد، پس هرکس که وسایط را از افعال آنها عزل و جدا سازد، عظمت خداوند را آن‌گونه که شایسته‌اش هست ارج ننهاده است، چنانکه فرمود: و ما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء.... الایة، یعنی: خداوند را چنانکه سزاوار شناختن او است شناختند که گفتند: خدا بر بشری چیزی نازل نکرده است، بگو: کتابی را که موسی بیاورد و برای مردمان نور و هدایتی بود که نازل نکرده که آن را جزوه‌ها می‌کنید و چیزهایی را که نه شما و نه پدرانتان نمی‌دانستید یاد گرفتید؟ بگو خدای یکتا، و بگذارشان که در پرگویی خویش بازی کنند (۹۲ - انعام).

روشن کردن و صورت دادن بیشتر

بدان که صور جزئی جسمانی حقایقی گلی‌اند که در عالم امر الهی و قضای او موجوداند، چنانکه فرمود: و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم، یعنی:

۱. آن اتحاد در اینجا درنور دیده شدن وجود کل است در بسیط حقیقی. «سبزواری»

هر چه هست خزینه‌های آن نزد ما است و آن را جز به اندازه معین نازل نمی‌کنیم (۲۱- حجر) بنابراین خزاین عبارت از حقایق کلی عقلی است، و هر یک از آنها را رقایق جزئی است که به واسطه سبب‌هایی جزئی و قدری، از ماده مخصوص و وضع مخصوص و همین‌طور زمان و این موجوداند، پس حقایق کلی نزد خداوند به اصالت موجوداند و این رقایق حسی به حکم تبعیت و اندراج موجودند، بنابراین حقایق^۱، با کلیاتشان در وجود علوی الهی خود انتقال‌پذیر نیستند و رقایق آنها به حکم اتصال و احاطه و شمول و فراگیری دیگر مراتب تنزل پیدا کرده و در قالب‌های اشباح و اجرام تمثّل می‌یابند، چنانکه پیش از این در معنی فرود آمدن فرشتگان بر خلائق به فرمان الهی گذشت؛ و رقیقه همان حقیقت^۲ است - به حکم اتصال - و تفاوت به حسب شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد.

آیا به حضرت عزرائیل و قیام حقیقت کلی او در حضور خداوند متعال و حمل کردنش مر یکی از ارکان و پایه‌های عرش اعظم الهی را و بلندی منزلت و حضورش را نمی‌نگری که هیچ‌وقت از مقام خودش دور نمی‌شود؟ ولی رقایق و لشکریانش به حکم احاطه او بوده و فرود آمدنها و تصرفاتش در آنچه تحت او است، قائم به نفوس خلائق می‌باشد؛ پس هر نفسی را رقیقه‌ای از حقیقت کلی او است که آن مباشر و واسطه قبض و گرفتن آن نفس، و عمل‌کننده برای آن، به شکل عملش از جذب غذاها و مجرد ساختن علوم از محسوسات آنها و برهنه کردن محسوسات از مواد جزئی‌شان می‌باشد، درحالی که او در مقام اصلی خویش در حضور خداوند متعال بوده و هیچ‌کاری وی را از کار دیگر بازمی‌دارد.

حقیقت کلی جبرئیلی هم از عالم امر الهی این‌گونه است، یعنی در حضور

۱. آنها ارباب انواع اند و چون موجودات نامی هستند حالت منتظره نداشته و نقل و جابه‌جایی در آنها نیست و از مقام خودشان جدا نمی‌شوند، ولی به حکم احاطه‌ای که به مراتب پائین خود دارند، این مراتب و رقایق، نازل و پائین آمدنی است، مانند نزول حقایق و پائین آمدنشان، و این همان معنی فرود آمدن فرشته مقرب است، پس کلمه «رقایق آنها» به‌گونه‌ای از تنگی بیان مطلب است، گویی می‌فرماید: حقایق انتقال‌پذیر نیستند و در عین انتقال نپذیریشان، به حکم اتصال و احاطه فرود می‌آیند، ولی از جهت مراعات ادب، فرود آمدن را به رقایق استناد داد، وگرنه بعد از رقایق جزئی طبیعی تنزل و فرود آمدنی نیست، و امکان دارد رقایق در اینجا حمل بر رقایق مثالی شود، در این صورت تنزل واضح و روشن است. «سبزواری»، ۲. ولی به‌گونه ضعف، چنانکه حقیقت همان رقیقت است به‌گونه شدت. «سبزواری»

پروردگار ایستاده است، و هرکس که در این روند و این مقام است، نسبت به او تعالی دارد، چون مشرف به تشریف این اضافه و نسبت نمی‌شود مگر آن‌کس که از دیار قدس و تجرّد باشد، و حقیقت جبرئیل از این قبیل است، لذا آنچه را که از جانب پروردگارش فرود می‌آید گرفته و به واسطه رقایق خود که ممثّل و متصل به رسولان و انبیا که آنان نیز باطنشان متصل بدوست - یا از راه وحی کفاهی (دهانی) و صراحی (روبرو) و یا وارث و ولی (که باطنشان متصل بدوست) از راه الهام و تعلیم با انواع تمثیلات و تعلیمات - می‌رساند، چنانکه خداوند فرموده: و ما کان لبشران یکلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او یرسل رسولا، یعنی: درخور هیچ انسانی نباشد که خداوند با او سخن گوید، مگر به وحی و یا از پس پرده‌ای و یا آنکه فرستاده‌ای فرستد و به فرمان او هر چه خواهد وحی آورد (۵۱ - شوری) و فرمود: علّمه شدید القوی، یعنی: او را پُر قوتی تعلیم داده است (۵ - نجم) پس پر قوت اشاره به جبرئیل است و قوای او اشاره است به رقایق وی که برای انبیا ممثّل می‌شود، مانند تمثّلش در صورت دحیه کلبی (جوان زیبای انصاری) برای پیغمبر صلی‌الله علیه و آله.

و همین‌طور اسرافیل، با بزرگی و عظمت وجودش نزد خداوند و حملش مر عرش را میان دو کتفش و دمیدنش در روح کلی فلکی که جامع تفاسیل ارواح خلاق است، عهده‌دار دمیدن روح تفصیلی به هر روحی، به واسطه رقایق خود که متصل به ارواح جزئی است می‌باشد، درحالی که او در اُفق اعلا در حضور پروردگارش است و وی را هیچ‌کاری از کار دیگر بازنمی‌دارد، چون عمل‌کننده در او، گونه وجود کُلّی او است که فوق عالم تغییرات زمانی و تجدّدات مادّی می‌باشد.

میکائیل هم این‌گونه است، یعنی در حضور پروردگارش ایستاده و آنچه را که در آن تصرف می‌کند، یعنی از فرود آوردن باران و روزی بخشیدنها در هر وقت و زمانی از او می‌گیرد، این برای فرود آوردن تنوعات گوناگون است که بدان، روزی خلاق حصول می‌یابد، از پرده‌ای به پرده‌ای دیگر، تا آنکه به واسطه آنچه در آن از قوای عمل‌کننده از انسانها و غیر انسانها در صورت بخشیدن انواع روزیهای بدنی تصرف می‌نماید ظاهر و آشکار گردد، بنابراین رقایق او بدانها می‌رسد و حقیقت کَلّیش همیشه در مقام خود باقی و استوار بوده و از حالش تغییر نمی‌یابد و او را کاری از

و همین طور است قیاس تمام قوای ادراک کننده و حرکت دهنده در اینکه هر نوع از آنها را مقاماتی متعدد و گوناگون است که در بالا بودن و پائین بودن و بلندی و پستی، بعضیشان عقلی صرف و ناباند و بعضیشان مثالی برزخی و بعضی دیگر حسی و برخی هم جسمانی صرف‌اند.

بیشتر مردمان در اشتباه و خطایی بزرگ افتاده‌اند، یعنی به واسطهٔ مراعات نکردنشان مر حق هر مرتبه و مقامی را، و نظر کردنشان به اشیاء و موجودات به یک چشم (یعنی چشم دیگرشان کور است)، مثال این: اختلافشان در فعل قوهٔ مصوره است؛ گروهی این افعال را به قوه‌ای جسمانی نسبت می‌دهند که دارای شعور و آگاهی نیست، در نتیجه حق خداوند و حق فرشتگان مقرب او را باطل کرده و چشم راستشان را کور نموده و با یک چشم به عالم خلق - نه عالم امر - می‌نگرند؛ و گروه دیگر افعال قوهٔ مصوره را از شکل دادن و به وجود آوردن متغیر فاسد متجددی که در پائین‌ترین درجات فرود و نزول است، به ذات باری تعالی نسبت می‌دهند، اینان حق بندگان خدا (فرشتگان) را باطل ساخته و آنان (فرشتگان) را از افعالی که خداوند بدانها منصوبشان ساخته عزل و بیکار کرده‌اند، لذا چشم چپشان کور شده و می‌خواهند با یک چشم به حق - نه خلق - نظر کنند، لذا حق و خلق - هر دو - از آنان فوت گردیده است، زیرا خلق، راه به حق است، بنابراین هرکس که راه را باطل سازد و از راه مستقیم گمراه شود چگونه به حق خواهد رسید؟ از این روی در رستاخیز مطلقاً با دو چشم کور محشور می‌شوند - پس از آنکه قوهٔ بینائی و امکان نظر داشتند - برای اینکه در آیات الهی و حکمت او نظر نیفکنده و در آفرینش ربانی و عنایتش تفکر و اندیشه نمودند، لذا حالشان در روز رستاخیز همان‌گونه است که خداوند حکایت کرده و فرموده: و نحشره یوم القیامة اعمی قال رب لم حشرتنی اعمی و قد كنت بصیرا قال کذلک اتک آیاتنا فنسیتها و کذلک الیوم تنسی، یعنی: او را روز قیامت کور محشور می‌کنیم، گوید: پروردگارا! چرا مرا که بینا بودم کور محشور کرده‌ای؟ گوید چنین، آیه‌های ما سوی تو آمد و آن را فراموش کردی و چنین، امروزت فراموش کنند (۱۲۵ و ۱۲۶ - طه).

فصل

در اشاره به برشماری قوای نفسانی و آنچه پائین تر از آنها است - به گونه تصنیف - معنی تصنیف در اینجا اینکه: این قوا بعضیشان از بعض دیگر به واسطه فصل‌های ذاتی قابل امتیاز نیستند، آنچنان که در انواع نباتی و حیوانی می‌باشد، بلکه امتیازشان به عوارض انسانی است، یعنی از تقدم و پیش بودن بعضی از آنها بر بعض دیگر و استخدام و در خدمت آوردن بعضی از آنها پیش از بعض دیگر؛ و این قوا به منزله اجزای نفس انسانی اند - پیش از آنکه از آن صدور یافته و انبساط پیدا کنند - و هر قوه‌ای در موضعی که شایسته خودش است - در اجزای بدن - پخش می‌شود؛ بنابراین نفس در آغاز به اجزای سه‌گانه تقسیم می‌شود که عبارتند از نفوس سه‌گانه در مواضع دیگر: نفس نباتی که موضعش کبد است و نفس حیوانی که موضعش قلب است و نفس انسانی که تخت سلطنت و فرمانرواییش در مغز است، و این نفوس در حدوث و بقا از پی یکدیگر اند، پس نخست جزء نباتی حدوث می‌یابد و سپس حیوانی و بعد از آن انسانی، دو نفس اولی به سبب تباهی مزاج و بطلان استعداد نابود می‌گردند، به غیرنفس انسانی که در جهان دیگر باقی می‌ماند، برای اینکه حدوثش به واسطه استعداد و تعدیل مزاج نبوده و بلکه امری ربانی و سرّی سبحانی خواهد بود و نسبتش به حق متعال، بالذات نسبت تابناکی است به تابنده، بنابراین روح، به بقای الهی - چنانکه به زودی در جای خودش خواهی دانست - باقی خواهد بود.

پس هدف در اینجا اشاره به تقسیم قوا و ترتیب آنها می‌باشد.

بنابراین تمام قوا نفس انسانی را خدمت می‌کنند و آن، عقول عالی را خدمت می‌کند، مانند عقل فعال و آن عقلی که پیش از آن است، و عقلی که بعد از آن است عقل مستفاد است و عقلی که بعد از وی است عقل بالفعل است و بعدی آن به نام عقل بالملکه نامیده می‌شود.

و نفس حیوانی نفس انسانی را خدمت می‌کند و نفس نباتی نفس حیوانی را، و آن (نباتی) چنانکه گفته آمد دارای سه قوه است: غذایی و نامیه و مولده.

نفس حیوانی نیز دارای دو قوه است: قوه محرکه و قوه مدرکه، قوه محرکه یا باعثه

است و یا فاعله، محرکه باعثه قوه‌ای است که به نام شوقیه نامیده می‌شود و دارای دو شعبه است: شهوانی و دیگری غضبی که آن را محرکه فاعله خدمت می‌کند، و آن را رگها و پی‌هایی که متصل به اعضا و اعضا را خدمت می‌کنند، خدمت می‌نمایند، پس در خدمت شهوت، رگها به جانب مبدأ، یعنی قلب جذب می‌شوند و در خدمت غضب برای دفع، به خلاف آن جهت سست و منبسط می‌گردند.

اما مدرکه حیوانی به دو بخش تقسیم می‌گردد: بخشی از خارج ادراک می‌نماید و بخشی دیگر از داخل، مدرک داخلی از مدرک‌های خارجی لطیف‌تر و برتر است و آنها به منزله پوستها و سبوسهای آنند؛ مدرک از داخل نیز بخش به مدرک صور و مدرک معانی می‌گردد، از آن جمله حس مشترک و پس از آن خیال و مصوره است و سپس متصرفه که در دو طرف با قیاس به قوه حیوانی متخیله نامیده می‌شود و با قیاس به قوه انسانی متفکره، بعد قوه وهمیه است و از پی آن حافظه و در پایان ذاکره و مسترجعه^۱.

اما نفس انسانی بخش به عامله و عالمه می‌شود: عامله نفسی است که بدان تدبیر بدن می‌شود و کمالش در این است که بر دیگر قوای حیوانی تسلط و غلبه پیدا کند و در آن هیئت و شکلی نباشد، چون غایت آن مقهور شدن این قوا می‌باشد، بلکه آنها را به حسب حکم قوه نظری تدبیر می‌نماید؛ اما عالمه عبارت از قوه نظری است و آن چیزی است که به سببش علاقه و وابستگی بین نفس و مفارقات (مجردات) ایجاد می‌گردد تا آنکه از آنها انفعال پذیرفته و علوم و حقایق را از آن مفارقات استفاده می‌نماید.

بنابراین عامله لازم است که از قوای بدنی انفعال پذیرد و عالمه لازم است که پیوسته از مفارقات اثرپذیر بوده و همیشه به عالم ذکر حکیم مراجعه داشته باشد تا برایش ملکه اتصال به مبدأ فعال حاصل شود و نسبت اتصالش به مبدأ فعال و صورت مجرد - پس از آنکه بالقوه مطلق بود - بالفعل مطلق گردد، یعنی هیولانی بوده سپس هنگام حصول اولیات بالملکه است و بعد بالفعل، ولی این گونه نیست که آن (صورت مجرد بالفعل) را به گونه لزوم مطالعه کند، بلکه هرگاه که خواست بدون کسب مطالعه می‌نماید، و چون بدان صیوررت پیدا کرد و اتصال به وی یافت، مطالعه آن صورت در ذاتش و یا

۱. توضیح این قوا و شرحشان در سفر اول به تمامه گفته آمد. «م»

باب سوم - قوای نباتی / ۱۲۱

ذات مبدئش که پیوسته مقوم آن (صورت) است می‌باشد و در آن هنگام عقل مستفاد نامیده می‌شود؛ در اینجا جنس حیوانی به حسب کمال انسانیش که به هر کمال و مرتبه‌ای رسیده است تمامی می‌یابد و آن (عقل مستفاد) رئیس و فرمانروای دیگر قوا و مخدوم آنها می‌باشد.

سپس عقل بالفعل است و آن را دو عقل انفعال‌پذیر خدمت می‌کنند: عقل بالملکه و عقل هیولانی، پس از آن عقل عملی است که تمام این عقول را خدمت می‌کند، زیرا عقل نظری بعد از آن پدید می‌آید و به واسطه آن در کار گرفته می‌شود و کمال پیدا می‌کند؛ عقل عملی را وهم خدمت می‌کند و وهم را قوه ذاکره خدمت می‌نماید، و تمام آنچه از حیث مرتبه بعد از وهم است و آنچه از حیث زمان پیش از وهم است، خلاصه آنچه که بعد از بدن است، قوه حافظه و متخیله را خدمت می‌کنند.

سپس متخیله است که آن را دو قوه خدمت می‌کنند: محرکه و مدرکه، قوه شوقی آن را با گفتگو خدمت می‌کند و قوه خیالی آن را به عرضه کردن صورتی که در قوه مصوره مخزون و آماده قبول تفصیل و ترکیب‌اند خدمت می‌کند.

و حس مشترک تمام این قوا را به سبب قبولش مر آنچه را که جاسوسان و خبرچینان از اطراف خبر داده‌اند خدمت می‌کند و آنها را بر قوه متصرفه عرضه می‌کند تا ترکیب و تفصیلشان دهد، و نیز بر قوه واهمه عرضه می‌کند تا در آنها نگریسته و معانیشان را ادراک نماید، پس حس مشترک حواس را به رسانیدن آنچه که در هر یک از آنها حاضر است خدمت می‌کند.

و قوه شوقی را دو قوه شهوی و غضبی خدمت می‌کنند، و قوه شهوت و غضب قوه محرکه در عضلات و ماهیچه‌ها را خدمت می‌کنند؛ و اینها آخرین درجات قوای حیوانی‌اند، به این معنی که آنها به حیوان اختصاص دارند.

سپس نباتی است که حیوانی را خدمت می‌کند، اولینشان مولده است و سپس غذایی و نامیه است که مولده را خدمت می‌کنند و غذایی هر دو را خدمت می‌کند.

سپس قوای طبیعی است، یعنی جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه که قوای نباتی را خدمت می‌کنند، ولی هاضمه را ماسکه از جهتی، و جاذبه از جهت دیگر، و دافعه از دیگر جهت خدمت می‌کند، و از آن میان قوه دافعه تمامی را خدمت می‌کند.

پس از اینها کیفیات چهارگانه است که تمام قوایی را که پیش از این گفته آمد خدمت می‌کنند، ولی گرمی را سردی خدمت می‌کند، و آن یا این است که ماده را برای گرمی آماده می‌سازد و یا آنچه را که گرمی از تحلیل می‌بخشد حفظ می‌نماید و آن دو را رطوبت (تری) و یبوست (خشکی) خدمت می‌کنند، و این دو، آخرین درجات قوایند و بعد از آنها ماده قابل کُل می‌باشد، و آن قوه‌ای انفعالی و جسمانی است که نخست به صورت جرمی مقداری قیام دارد و سپس به غیر آن، تا آخرین غایت در استکمال، مانند مرتبه عقل فعال.

بنابراین وجود، از پائین‌ترین مراتبی که از بالاترین مراتب فرود آمده است آغاز بر شدن می‌نماید و به تدریج نردبان ترقی و صعود را به سوی غایت آنچه از آن فرود آمده است پیموده و بازمی‌گردد، لذا وجود مانند دایره‌ای است که بر نفس خودش می‌چرخد و پایانش بازگشت به آغازش پیدا می‌نماید، چنانکه خداوند می‌فرماید: کما بدأ کم تعودون، یعنی: چنانکه شما را در آغاز پدید کرده است بازمی‌گردید (۲۹ - اعراف) و فرموده: هو الذی یبدأ الخلق ثم یعیده، یعنی: او است که خلق را پدید کرده و بازش می‌گرداند (۲۷ - روم) و چون آغاز در بر شدن و شروع در صعود می‌نماید، با هر صورتی که بدان تلبس و آمیزش پیدا کند متحد می‌گردد، و این قوا هرگاه که صعود و ارتفاع پیدا کنند با یک بدن که دارای یک ذات و یک هویت نفسانی است اتحاد پیدا می‌کنند، و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا آنکه انسانی کبیر می‌گردد که در وی تمام موجودات هست، به طوری که در وی تمام اشیاء و موجودات^۱ مانند اجزای ذاتش مشاهده می‌شود.

این معنی آنگاه برای تو بیشتر آشکار خواهد شد که چون به ذات خودت، مجرد و ۱. اگر این مشاهده به اعتبار کثرت در وحدت باشد، دانستی که به گونه بساطت است، پس او بدون تکثر، کُل است، و اشیاء مانند اجزای ذات اویند درحالی که او را در واقع جزئی نیست، و اگر به اعتبار وحدت در کثرت باشد، همان‌گونه است، چون آنها به جهت اصالت وجود وجوداتند و «ما به الامتیاز» در آنها عین «ما به الاشتراک» است، زیرا تمام موجودات مانند آینه‌اند برای ذات بسیط او که بدون تکثر، کُل است، و چون عاکس، واحد بسیط است، عکس‌های فراوان به اعتبار قوایل بسیار و به اعتبار اصل یکی هستند، چون او ربط دهنده آنها و جمع‌کننده پراکندگی آنها است، در این صورت وحدت او، سایه وحدت حقه حقیقی، برای نورانور می‌باشد، در این باره نیکو گفته‌اند:

چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم «سزواری»

رهای از اغیار نظر کنی آن را عاقل و مدرک کلیات و جزئیات و متوهّم و حسّاس و شنوا و بینا و دارای شهوت و غضب و محبت و سرور و اراده و غیراینها از صفاتی که از شمار بیرون است خواهی دید.

و دانستی که صورت گاهی بسیط است و گاهی مرکب، و ماده گاهی بسیط است و گاهی مرکب، ولی در مرکب موجود ناگزیر از نوعی اتحاد می باشد، چون هر چه که وحدت ندارد، وجود ندارد، بنابراین کثرت، معلول وحدت است، چون مبدأ کثرت و اصل و بازگشتگاه و غایت آن می باشد، چون به وحدت الهی آسمانها و زمین ها برپایند و به وحدت نفسانی بُنیه و کالبد حیوانی قائم و برپا است.

و ما به معرفت نفس و قوت بالفعل آن آنگونه می رسیم که به اثبات صور عناصر در هیولا و اخلاط - در بدن - می رسیم، یعنی کیفیات و کمیات را در هیولا مشاهده می کنیم و می فهمیم که صور آنها غیر آنها می باشد و آثار گوناگون را در بدن می بینیم و اثبات اخلاط می کنیم، همین طور افعال نفسانی را در بعضی اجساد مشاهده می کنیم و از آن جهت اثبات می نمائیم که آنها را مبادی دیگری غیر از اجسام و عوارضشان می باشد، سپس به واسطه این مبادی و ارتباط بعضی از آنها به بعض دیگر و احتیاج برخیشان به برخی بدان نتیجه می رسیم که این مبادی را مبدئی جامع است که در واقع او فاعل این افعال و آثار می باشد و او اصل حقیقت آنها و صورت صور آنها و نفس تمام آنها و هویت همگی آنها می باشد، سپس از آن جهت که وی معقولات را ادراک می نماید و ذاتش را حاضر است و هویتش را مُدرک است، برای ما آشکار می گردد که او جوهری قدسی است که مرگ و تباهی نمی پذیرد، لذا نزد خداوند باقی و پایدار است و با فرشتگان و پیامبران علیهم السلام محشور است - البته اگر علاقه و وابستگیش بدانان محکم و استوار باشد - و آنان نیک رفیقانی اند.

۹

فصل

در اینکه هر بدنی را یک نفس است و قوایی که برشمردیم از آن نفس

سرچشمه می گیرند و بلکه آنها تفصیل ذات و شرح هویت نفس اند

بدان گروهی از کوتاه نظران چون در انسان آثار مبادی طبیعی، مانند گرمی و سردی و

جذب و دفع و احواله و پخته شدن و غیر اینها که همانندشان از صور عناصر صدور پیدا می‌کند، و آثار دیگر نباتی از قبیل تغذیه و رشد و تولید که از نفوس نباتات صادر می‌شود، و آثاری مانند حس و تخیل و شهوت و غضب که امثالش از نفوس حیوانی صادر می‌گردد را مشاهده نمودند و سپس در او افعال و ادراکاتی نظقی دیدند، پنداشتند که انسان مرکب از صورتی طبیعی و نفوس سه‌گانه نباتی و حیوانی و انسانی می‌باشد، و هرکس از این گروه که به بالا بر شود و در این باره بلندی نظر بیشتری یابد خواهد دید که انسان همان نفس عاقله است و دیگر مقامات، از مبدأ حدوث و پدید آمدنش تا پایان کارش اموری هستند که عارض وی (نفس عاقله) می‌باشند، به طوری که بدن و قوای وی نسبت بدان، مانند آلات صاحب صنعت‌اند، یعنی هیچ مدخلیتی در حقیقت آن و چگونگی وجودش ندارند، بلکه در تتمیم و کامل کردن افعال وی‌اند؛ درحالی که آن‌گونه که پنداشته‌اند نیست.

بلکه واقعیت آنکه: انسان را یک هویت است که دارای نشأه و مقامات می‌باشد، و وجودش نخست از پائین‌ترین منازل آغاز گردیده و به اندک مدتی به درجه عقل و معقول می‌رسد، چنانکه خداوند سبحان می‌فرماید: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیراً انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً، یعنی: به تحقیق که مدت زمانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود، ما انسان را از نطفه‌ای مخلوط آفریدیم که امتحانش کنیم و او را شنوا و بینا کردیم، ما راه را به او نموده‌ایم که یا سپاسدار، وگرنه کفران پیشه است (۱ تا ۳ - انسان) و اگر نفس با بدن رابطه اتحادی - نه چون رابطه اضافی شوقی مانند عشق به همسایه - نداشت، بدی مزاج بدن و یا جدایی اتصال آن برای نفس دردآور - دردی حسی - مانند دردهای عقلی و وهمی نبود^۱.

۱. یعنی انسان در زنجیره صعودی مدت زمانی هست، یعنی مقامی که عبارت از مرتبه هیولانی است و چیز قابل ذکری نیست یعنی چیز بالفعلی نیست، اگر چه چیزی است که دارای قوه فعلیات و صوریات را دارد، لذا از حالاتی که برای انسان اتفاق می‌افتد و خداوند انسان را اصل محفوظ قرار داده اینکه در این آیه بین انسانیت و عدم شئیت قابل ذکر قرینش ساخته، و این مناسب استشهاد در این مقام است؛ و شاید مراد از کینوت پیشین در علم واجبی، عین ثابتش باشد و آن، انسان لاهوتی در آغاز زنجیره نزولی است، و از آن جهت چیز قابل ذکری نبوده که او را بالذات وجودی نبوده و وجود، خاص حق متعال و علم او می‌باشد، چون اعیان ←

پس نفس انسانی از آن جهت که جوهری قدسی و از سنخ ملکوت است، دارای وحدت جمعی است که آن وحدت سایه و ظل وحدت الهی است، و آن نفس به ذات خود قوه عاقله است - اگر به وطن اصلی خویش بازگردد - و نیز فراگیر قوه حیوانی - بر مراتبش از حد تخیل تا حد احساس لیمی - می باشد و آن آخرین مرتبه حیوانیت در فرود آمدن است؛ و همچنین دارای قوه نباتی - بر مراتبش که پائین ترینشان غذاییه و بالاترینشان مولده است - می باشد؛ و همین طور دارای قوه محرکه طبیعی که قائم به بدن است نیز می باشد، چنانکه فیلسوف بزرگ ارسطاطالیس گفته: نفس دارای اجزای سه گانه نباتی و حیوانی و نطقی است؛ نه به این معنی که ترکیب آن از این قواست، چون از حیث وجودی بسیط است، بلکه به معنی کمال جوهریت و تمامیت وجودش و جامعیت ذاتش مر این حدود صوری راست، و این قوا با کثرت و گوناگونی افعال و معانیشان، تمامی در نفس به یک وجود موجوداند، ولی به گونه بسیط لطیفی که شایسته لطافت نفس است.

چنانکه معانی انواع جسمانی در عقل یافت می شوند و پس از آنکه از مرز محسوسیت به مرز معقولیت در نزد او بالا رفتند با او اتحاد یافته و او می شوند، و نیز همچنان که در عقل، تمام انواع طبیعی به گونه ای بالاتر و بالاتر یافت می شوند، همین طور به وجود نفس، تمام قوای طبیعی و نباتی و حیوانی، به وجودی نفسانی که بالاتر و بالاتر از وجودات خودشان در مواضع دیگرشان است یافت می شوند.

خلاصه آنکه نفس انسانی، از بالاترین مقام تجردش به مقام طبیعت و مقام حاس و محسوس فرود می آید و درجه اش در آن مقام، درجه طبایع و حواس است، لذا هنگام لمس مثلاً عین عضو لمس کننده می گردد و در وقت بوئیدن و چشیدن عین بویا و چشونده، و اینها پائین ترین حواس می باشند، و چون به مقام خیال بالا رفت، قوه

← ثابتة بالقرض پدید آمده اند و پیوسته به وجودات پراکنده متکثر پیدا می شوند و بوی وجود را نشنیده اند، چگونه است اگر تماشایان در نشأه علم به یک وجود جمعی بسیط لاهوتی ظاهر و آشکار شوند؟ زیرا در آنجا از امکان و احکامش اسم و رسمی نیست و چیز قابل ذکری - به ذکر وجودی - نمی باشد، اگرچه به ذکر ثبوتی مذکور است، چنانکه حضرت رضا علیه السلام در معنی مشیت فرموده: آن ذراول است، و اولیت نسبت به اکوان دیگر، خاص ماهیات در ذره های سه گانه دیگر می باشد، و این اکوان در آن صورت دومیه و سومیه و چهارمیه می باشند. «سبزواری»

مصوّره خواهد بود، و مقام نفس آن است که از این منازل به مقامات عقول قدسی بر شده و با هر عقل و معقولی اتحاد پیدا نماید^۱؛ و بیشتر از متأخران از فلاسفه، مانند ابن سینا و پیروانش چون پایه‌های علم نفس را به واسطه غفلتشان از مسأله وجود و کمال و نقص و مبادی و غایات آن، محکم و استوار نساخته‌اند، این معنی را انکار ورزیده و پنداشته‌اند اگر کار چنین باشد باید نفس تجزیه‌پذیر باشد و عقل فعال هم به حسب تعدّد نفوس عاقله انقسام‌پذیر^۲، و باید هریک از نفوس ما آنچه را که نفوس دیگر می‌داند بدانند، درحالی که برهان نوری که برطرف‌کننده حجابهای این راههای تنگ و شکها بود - به شکر الهی - در آنجا که سخن از اتحاد عاقل به معقول می‌گفتیم گذشت.

۱۰

فصل

در اینکه اینها مراتب نفس اند که بعضیشان در حدوث بر بعض دیگر

- چنانکه گفته آمد - پیشی دارند

پس نفس آدمی مادام که جنین است و اسیر زهدان، درجه‌اش درجه نفوس نباتی

۱. آنچه این مطلب را روشن می‌سازد - یعنی اتحاد عاقل به معقول را - چیزی است که برای من آشکار شده و آن اینکه: موجود در خارج و موجود در ذهن هر دو توأم‌اند و از یک پستان شیر می‌خورند، پس همان‌گونه که معنی موجود در خارج این نیست که خارج چیزی است و «زید» موجود در آن چیزی دیگر، مانند ظرف و مظروف، بلکه معنایش این است که وجود او نفس خارج است و او مرتبه‌ای از مراتب خارج است، همین‌طور معنی موجود در ذهن این نیست که ذهن - یعنی نفس ناطقه - چیزی است و آن موجود در آن چیزی دیگر، بلکه مراد این است که آن مرتبه‌ای از مراتب نفس و شأنی از شئون آن است، و این از باب تمثیل نیست بلکه از باب دخول دو امر است در تحت یک کُلی، بلکه موجود ذهنی موجودی خارجی است و ذهنیت به واسطه اضافه و نسبت می‌باشد، مضافاً آنکه: چون ترکیب بین ماده و صورت اتحادی است، بنابراین امر اتحاد عاقل و معقول روشن و واضح است، و این امر را اسکندر افرویدیسی - چنانکه مصنف قدس سره از او در کتاب مفاتیح‌الغیب نقل کرده - تحقیق و ثابت کرده است. «سبزواری» ۲. یعنی اگر ما با هر عقل فعالی اتحاد پیدا کردیم، هریک از ما آنچه را که دیگری می‌داند خواهد دانست، و اگر به بعضی از آن اتحاد پیدا کردیم، باید متجزی باشد.

پاسخ آنکه: عقل فعال را وجودی در نفس خودش است و وجودی برای ما دارد، و ما با وجودش برای ما اتحاد پیدا می‌کنیم نه با وجودش در نفس خودش. «سبزواری»

- با درجات و مراتب نفس نباتی - می‌باشد، و آن پس از تجاوز طبیعت از درجات قوای جمادی حاصل می‌شود، بنابراین جنین انسانی، نبات بالفعل و حیوان بالقوه است - نه بالفعل - چون آن را نه حس است و نه حرکت، و بالقوه حیوان بودنش عبارت از فصل ممیز او است از دیگر نباتات که وی را نوعی قرار می‌دهد که مابین و جدای از انواع نباتی می‌باشد، و چون کودک از شکم مادرش خارج گشت، نفسش تا آغاز بلوغ صوری در درجه نفوس حیوانی است و شخص در آن حال حیوان بشری بالفعل، و انسان نفسانی بالقوه می‌باشد، سپس نفسش به واسطه فکر کردن و اندیشیدن و در کارگیری عقل عملی، مُدرک اشیاء می‌گردد، و همین‌طور ادامه دارد تا آغاز بلوغ معنوی و رُشد باطنی - به واسطه استحکام بخشیدن مَلَکات و اخلاق باطنی - و این بلوغ غالباً در حدود چهل سالگی می‌باشد، بنابراین او در این مرتبه انسان نفسانی بالفعل و انسان مَلَکی و یا شیطانی بالقوه است و در رستخیز یا با گروه فرشتگان و یا با دسته اهریمنان و لشکریان آنها محشور خواهد شد، اگر توفیق الهی او را یاری کند و راه حق و صراط مستقیم توحید را بپوید و عقلش به علم کمال یابد و خردش به واسطه تجرد و رهایی از اجسام پاگ گردد، فرشته بالفعلی از فرشتگان مقرب الهی که به صفت عالین اند می‌گردد، و اگر از راه راست گمراه شود و راههای ضلالت و جهالت را بپیماید، از گروه اهریمنان گردیده و یا در فوج حیوانات و حشرات محشور می‌شود.

۱۱

فصل

در گونه دیگری از برشماری قوای انسانی بر روش اهل بصیرت و بینش

بعضی از اهل عرفان (امام محمد غزالی) اشاره به معنی بیان الهی که: و ما یعلم جنود ربک الاهو، یعنی: لشکریان پروردگارت را جز خودش کسی نمی‌داند چند است؟ (۳۱ - مدثر) - کرده و گفته: خداوند را در دلها و ارواح و جز آنها از عوالم، لشکریانی سخت کوشند که حقیقت و شمارشان را جز او تعالی کسی نمی‌داند، و ما اکنون اشاره به بعضی از لشکریان قلب - یعنی نفس ناطقه - می‌کنیم، و این همان چیزی است که تعلق به هدف ما دارد، آن (نفس ناطقه) را دو لشکر است: لشکری که به چشم دیده

می‌شود، و آنها اعضا و جوارح اند و لشکری که جز با بینش و چشم باطن دیده نمی‌شود و آنها قوا و حواس اند، و تمام آنها خدمتگزار قلب و مسخر وی‌اند و آن است که در آنها تصرف می‌نماید، و آنها بر اطاعت قلب سرشته و خلق شده‌اند و توان خلاف فرمان وی کردن و سرکشی و تمرد از دستورات او را ندارند، و چون به چشم فرمان دهد که باز شو! باز می‌شود و چون پا را دستور به حرکت دهد حرکت می‌کند و وقتی زبان را امر به سخن گفتن کند و حکم قطعی برایش صادر نماید سخن می‌گوید، و همین‌طور در دیگر اعضا، و تسخیر کردن قلب مر اعضا و حواس را از وجهی شبیه تسخیر کردن خداوند است مر فرشتگان را، چون آنان بر اطاعت و فرمانبرداری سرشته شده‌اند و خلاف آن را نتوانند: لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون، یعنی: خداوند را در مورد آن چیزها که فرمانشان داده سرکشی و عصیان نکنند و هر چه فرمان یابند انجام دهند (۶ - تحریم).

و نیاز قلب (روح) به این لشکریان از حیث نیازش به مرکب و توشه سفرش که برای آن آفریده شده می‌باشد، و این سفر به سوی خدا و درنوردیدن منازل است تا رسیدن به ملاقات او، و دلها بر این امر سرشته شده‌اند، چنانکه خداوند فرماید: و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون، یعنی: ما آدمیان و پریان را جز برای پرستش نیافریدیم (۵۶ - ذاریات) بنابراین مرکبش بدن است و توشه‌اش علم؛ اسباب موصول او را به توشه می‌رسانند و بر فراهم آوردن ساز و برگ سفر و عمل نیک توانایی می‌بخشند، لذا نخست نیازمند به عهده‌داری بدن و حفظ آن از آفات است، یعنی آنچه از غذا و غیر غذا که موافق با آن است بدو برساند و آنچه از سبب‌های هلاک که منافعی با او است و به هلاکت و تباهیش می‌کشاند از وی دفع نماید؛ از این جهت برای بدست آوردن غذا نیازمند به دو لشکر باطنی - یعنی قوه شهوت - و ظاهری - یعنی بدن و اعضایی که غذا را فراچنگ می‌آورند - می‌باشد، بنابراین در قلب (روح) لشکریان فراوانی از باب شهوات آفریده شده‌اند که تمامیشان در تحت قوه شهوتند، و نیز اعضایی که عبارت از آلات شهوت‌اند آفریده شده‌اند؛ و برای دفع آزار رسانان و تباه‌کنندگان هم نیازمند به دو لشکر است: باطنی - یعنی قوه غضب که بدان دفع تباه‌کنندگان صورت می‌گیرد و از دشمنان انتقام می‌گیرد - و ظاهری - یعنی دست و پا که بدانها بر مقتضی غضب عمل

می‌کنند - و تمام اینها به واسطهٔ اموری است که خارج از بدن می‌باشد، مانند اسلحه و غیر آن؛ سپس نیازمند به غذا، اگر غذای موافق خود را نداند، شهوت غذا و آلتش او را بهره‌ای نرساند، لذا برای شناخت آن به دو لشکر باطنی - یعنی ادراک چشم و گوش و چشایی و بویایی و لمس - و ظاهری - یعنی آلت دیدن و شنیدن و بوئیدن و غیر اینها - نیازمند است که تفصیل چگونگی نیاز بدانها و حکمت در آنها سخن را به درازا می‌کشاند و کتابهای بسیاری برای شرح اینها لازم است که گفته و نوشته شود؛ خلاصه آنکه لشکر قلب را سه گروه احاطه کرده‌اند:

نخست برانگیزاننده، یا به فرا چنگ آوردن منافع - مانند شهوت - و یا وادارکنندهٔ به دفع زیان منافی شهوت - مانند غضب - از این برانگیزاننده تعبیر به اراده می‌شود. دوم محرک اعضاست به تحصیل این مقاصد، و از این حرکت دهنده تعبیر به قدرت می‌شود و آن عبارت از لشکریانی است که در اعضا پخش‌اند، به ویژه در ماهیچه‌ها و پی‌ها.

سومی عبارت از مُدرک متصرف در اشیاء است - مانند جاسوسان - و آنها در اعضای معینی پخش‌اند، و با هریک از این لشکریان باطنی، لشکریانی ظاهری، یعنی اعضا می‌باشند که آلات را برای این لشکریان آماده می‌سازند، برای اینکه قوهٔ حمله و فشار به واسطهٔ انگشتان انجام می‌گیرد و قوهٔ بینائی به واسطهٔ چشم ادراک می‌نماید و همین‌طور دیگر قوا؛ و ما در مقام بیان لشکریان ظاهری، یعنی اعضا نمی‌باشیم، چون آنها از عالم ملک و شهادت‌اند؛ ولی اکنون در آنچه بدانها، از لشکریانی که دیده نمی‌شوند تأیید و یاری می‌گردند سخن می‌گوییم، و این دستهٔ سومی از تمام آنها، ذِراک‌تر (نیک در یابنده) است و بخش بدانچه که در منازل ظاهری سُکنا دارند - یعنی حواس پنجگانه - و آنچه که در منازل باطنی آرام دارند، یعنی درون مغز - که آنها هم پنج‌اند - می‌گردد؛ این اقسام لشکریان قلب بود.

و نیز (آن عارف) گوید: بدان که دو لشکر غضب و شهوت، فرمانبردار قلب‌اند - فرمانبری تمام - لذا او را بر راهی که گذر می‌کند یاریش می‌کنند و در سفری که درصدد آن است با وی هم سفری نیکو می‌باشند، و گاهی هم بر او سرکشی و طغیان می‌کنند - سرکشی تمرد و نافرمانی - به طوری که او را در تملیک و بردگی در می‌آورند، و این امر

موجب هلاک و واماندش از سفری است که آن سفر، رسیدن وی به سعادت و نیکبختی جاوید می‌باشد.

قلب را لشکریان دیگری است که عبارت از علم و حکمت و تفکراند، و او را سزاوار است که از این لشکریان یاری جوید، برای اینکه گروه خدائیان‌اند و بر دو لشکر دیگر (شهو و غضب) حمله می‌برند، زیرا آن دو، گاهی به گروه اهریمنان می‌پیوندند، پس اگر طلب یاری نکرد و بر نفسش غضب و شهوت غالب و مستولی گشت، به یقین هلاک و تباه خواهد گشت، و این حال بیشتر از خلاق است، برای اینکه خرده‌هاشان مسخر شهواتشان - در استنباط انواع فریبکاریها برای برآوردن نیاز شهوت و خواستها - می‌باشد، درحالی که لازم و واجب است که شهواتشان مسخر خرده‌هاشان - در آنچه عقل بدان نیازمند است - باشد؛ پایان سخن او.

به جان خود سوگند که این سخن از چشمه بصیرت و کانون تحقیق صادر شده است؛ بسا که او و هم‌دیفان او از قوای مُدرکه را تعبیر به «طیاره - پرواز کننده» کنند و از قوای محرکه به «سیاره - گردش کننده»، و این بدان جهت است که قوای مدرکه از حیث وصول و رسیدن به مقاصد و مدرکاتشان سریع و تنداند، به طوری که برخی از آنها در یک لحظه به معلوم می‌رسند و برخ دیگر ادراک بالفعل محض، بدون قوه منتظره‌ای می‌باشند، و این برعکس قوای محرکه است، چون آنها از درنگ زمانی و نوشتن حالات خالی نیستند.

بدان که نسبت قوا به نفس، مانند نسبت فرشتگان است به پروردگار؛ چنانکه بیشتر از دانشمندان بزرگ بر این عقیده‌اند، از آن جمله صاحب کتاب إخوان الصفا، چنانکه در آن کتاب آمده: پادشاه به حکیمی از جنیان گفت: فرمانبرداری فرشتگان از پروردگار جهانیان چگونه است؟ گفت مانند اطاعت حواس پنجگانه از نفس ناطقه، گفت: بیشتر توضیح بده، گفت: ای پادشاه! آیا نمی‌بینی که حواس پنجگانه در ادراک محسوساتشان و وارد کردن اخبار مُدرکاتشان به نفس ناطقه نیازمند به فرمان و باز ایستادن و بیم و نوید نیستند؟ بلکه هر چه را که نفس ناطقه به امر محسوسی اراده کرد، حاشه آنچه را اراده کرده امثال امر نموده و ادراک می‌کند و بدون فاصله زمانی و تأخیر و کندی برایش حاضر می‌سازد، و اطاعت فرشتگان هم از پروردگار عالمیان این گونه

است: لا یعضون الله ما امرهم و یفعلون مایؤمرون، یعنی: خداوند را در مورد آن چیزها که فرمانشان داده سرکشی و عصیان نکنند و هر چه فرمان یابند انجام دهند (۶- تحریم)، چون او از همه حکم کنندگان و داوران فرزانه‌تر است.

بدان: نفس مادام که به بدن تعلق دارد، به جهان کامل عقلی واصل نیست و آن را جز در قوای حیوانی که اقسام سه‌گانه‌اش را دانستی و نیز آنچه از آن، از قوای پخش شده در جسم منشعب می‌شود، تصرف نیست، ولی وقتی به واسطه علم و عمل کمال یافت، تمام موجودات عقلی و روحانی و حسی طاعت او را به خاطر پادشاه پادشاهان کمر می‌بندند.

شیخ عارف (محبی‌الدین بن عربی) صاحب کتاب فتوحات مکی در باب سیصد و شصت و یک، هنگام بیان این معنی که: انسان کامل خلیفه الهی و بر صورت رحمان آفریده شده است، پس از آنکه حدیث الهی را که برای اهل بهشت روایت شده نقل می‌کند و در آن خبر آمده که: فرشته‌ای بر آنان وارد می‌شود و پس از آنکه اجازه ورود از ایشان می‌گیرد نوشته‌ای از جانب خداوند بدانان تسلیم می‌کند که در آن، خداوند برایشان درود فرستاده است، در آن نوشته برای هر انسانی که مورد خطاب او است آمده: از جانب حی قیوم به حی قیوم، اما بعد: من به هر چیزی که گویم: «کن» یعنی باش! دردم وجود می‌یابد، ترا هم امروز چنین کردم که به هر چه گویی: «کن - باش» در دم وجود یابد، لذا رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: فلا یقول احد من اهل الجنة لشيء «کن» الا ویكون، یعنی: هیچ‌یک از اهل بهشت به چیزی «کن - باش!» نمی‌گویند مگر آنکه در دم وجود می‌یابد.

به این عبارت گفته ۱: کلمه شئی را او (ص) آورده و آن از انکر نکرات است، پس عمومیت دارد ۲؛ و غایت طبیعت تکوین اجسام و آنچه اجسام حمل می‌کنند می‌باشد، پس آن را عمومیت نیست؛ و غایت نفس تکوین ارواح جزئی در نشأت طبیعی و ارواح

۱. یعنی ابن عربی قدس سره صاحب کتاب فتوحات بدین عبارت گفته است، و آنچه در پاراگراف قبلی بیان داشته مقدمات نقل این مطلب است و اصل مطلب از اینجا آغاز می‌گردد. «م» ۲. یعنی پیغمبر صلی الله علیه و آله در حدیث نقل شده کلمه شئی (چیزی) را آورده و کلمه شئی از انکر نکرات است، آزه‌ری گوید: انکر نکرات هم شئی است، پس از آن ممکن است و سپس جوهر و همین طور تا انسان و بعد از آن مرد، چون گوئیم: شئیت مساوق وجود و نحو آن است، پس شئی، بعضی از امور عامه است، یعنی مساوق عموم پدید می‌آید. «سبزواری»

از عالم است، پس عمومیت ندارد، لذا جز انسان کامل را که حامل سرّ الهی است عمومیت نمی‌بخشد^۱، و هر چه که سیوی اللّٰه است جزئی از کُلّ انسان است^۲، پس اگر اهل تعقلی خردوری و تعقل به خرج ده و در هر چه که ماسیوی اللّٰه است و آنچه را که حق متعال توصیف کرده است بنگر که فرموده: و ان من شیء الا یسبح بحمده، یعنی: هیچ موجودی نیست جز آنکه به ستایش او تسبیح گو است (۴۴ - اسراء) همه را به سجود توصیف کرده است^۳ و برای هیچ‌یک از آنان نه امری و نه نهی و نه خلافت و تکوین عامی قرار نداد و آن را خاص انسان کامل فرمود، پس هر کس که می‌خواهد کمال او را بداند در نفسش در امر و نهی و تکوینش بدون واسطه زبان و عضو و مخلوقی غیر او نظر افکند، اگر در این امر همانندی بود، او در کمالش بر دلیل و برهانی از جانب پروردگارش می‌باشد، زیرا او نزد وی شاهد او است، یعنی از نفسش در امر و نهی و تکوینش - بدون واسطه - و این همان چیزی است که گفتیم، پس اگر امر و یا نهی کرد و یا به واسطه عضوی از اعضایش آغاز در تکوین نمود و چیزی از آن

۱. حاصل آنکه: انسان طبیعی و نفسی از آن عموم نیستند، یعنی عموم قدرت، چون غایت فعل آن دو، تکوّن اجسام و ارواح است و عموم، انسان عقلی راست. «سبزواری» ۲. این اضافه بیانی است، یعنی از کلی که آن کُلّ، انسان است، خلاصه آنکه تمام ماسوی محاط و تحت سعه وجود این انسان اند، برای اینکه بسیط حقیقی تمام اشیاء وجودی است، پس تمامی مجالی او می‌باشند (یعنی کُلّ مجلای او است) و در زیارت معروف جامعه درباره شتون امامان کرام علیهم السلام وارد شده که: نفوس شما در نفوس است و ارواح شما در ارواح و اجساد شما در اجساد، و نظیر اینها فراوان است؛ و نیز وارد شده که: تمامی موجودات از اخلاق فرزندان آدم آفریده شده‌اند، مانند بهائم که از شهوت او، و درندگان از غضب او، و مورچه از حرص او، و بعضی از حیوانات از کینه او، و بعضیشان از تکبر او و بعضی دیگر از خودبینی وی، و همین طور، این سینا در خطبه بعضی از رسائلش گفته: سپاس مر پروردگاری را که انسان را آفرید و از باقی مانده‌اش دیگر موجودات را آفرید، و این بدان جهت است که در وی چیزی مانند فلک و چیزی مانند فرشته و چیزی مانند حیوان و چیزی مانند نبات و اشیاء دیگری مانند غیر اینها است؛ و اگر تو به معنی بنگری نه به صورت، در خلقت الهی هیچ تفاوتی نخواهی دید؛ آیا نمی‌نگری! حالات از گرسنگی و تشنگی و حرص و آز و کرم و بخل و غیر اینها که داری، امثال آن حالاتی است که در غیر تو از حیوان و غیر حیوان می‌باشد؛ بلکه کلیات و عقاید درستی که از امور مادی نیست، به عین چیزی است که در غیر تو و امثال تو می‌باشد.

اگرگویی: چرا گویی آنچه در حیوان است مثلاً، از آنچه در انسان است آفریده شده و چرا امر برعکس نباشد؟
گویم: برای اینکه هر چیزی اصل و گونه برتر و مرتبه شدید ترش نزد انسان است، از این روی از فرشتگان کرام برتر می‌گردد و یا از اهریمنان و حیوانات گمراه‌تر و پست‌تر. «سبزواری» ۳. از تسبیح به سجود تعبیر کرده است، این به جهت اتحاد روح هر دو آنها است. «سبزواری»

واقع نگشت و یا در چیزی واقع گشت و در چیز دیگر واقع نگشت و با عموم آن - به واسطه ترک واسطه - عمومیت نیافت، کامل است، و آنچه که از امر او با واسطه در وجود واقع نمی‌شود، اشکالی در کمال او وارد نمی‌سازد، برای اینکه صورت الهی در وجود، به این (انسان کامل) ظاهر می‌گردد، چون خداوند بندگانش را بر زبان رسولان و کتابهایش فرمان داده است، بعضیشان اطاعت می‌کنند و بعضی دیگر سرکشی می‌نمایند، و با برداشته شدن وسایط، هیچ راهی جز اطاعت تنها باقی نمی‌ماند و امکان خودداری از آن جایز نمی‌باشد، پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: یدالله مع الجماعة، یعنی: دست خدا با همگان است، و قدرت او نافذ و روان است، از این روی اگر انسان در نفس خودش جمع شود، به طوری که یک چیز گردد، همتش در آنچه اراده کرده نافذ و جاری می‌گردد^۱، و این ذوق و کشفی است که تمامی اهل الله بر آن اتفاق نظر و هماهنگی دارند، زیرا دست خدا با همگان است^۲، چون به واسطه مجموع است که عالم ظاهر می‌گردد^۳، و اعیان جز او نیستند، به بیان الهی بنگر که فرموده: مایکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم، یعنی: هیچ سه رازگویی نیست مگر آنکه خداوند چهارمی آنان است (۷ - مجادله).

۱. مفاد سخن کشفی خودش است که در کتاب فصوص الحکم گفته: العارف یخلق بالهمة ما یشاء، یعنی: انسان کامل با همت، هر چه خواهد می‌آفریند. «م» ۲. تعلیل برای حجت اجماع همگان است. «سبزواری» ۳. یعنی به وحدت جمعی - که سایه و ظل بسیط حقیقی است و تمام خیرات است - عالم پدید آمد، و یا به واسطه مجموع اسماء حسنا پدید آمد، و یا معنی، یعنی به واسطه مجموع اعیان و موجودات، عالم تألیف یافته و به هم پیوستگی پیدا کرد، بنابراین کلمه «هو - او» در آنجا که گفته: اعیان جز او نیستند، بازگشت به مجموع و یا عالم دارد، و بنا بر دو تا اولی، بازگشت به مجموع دارد، و مراد از اتحاد، اتحاد در وجود است، برای اینکه مسما و اسماء و اعیانی که مظاهر اسمائند، از حیث وجود متحداند، نه از حیث مفهوم در مرتبه واحدیت؛ و ممکن است کلمه «هو» اسم باشد نه ضمیر، خلاصه آنکه مراد از اینکه گفته: اعیان جز او نیستند، یعنی مجموعی که بر او چنین مترتب می‌شود خالی از حق تعالی نیست بلکه دست او با آن مجموع است و اگر او نباشد اصلاً چیزی بر آن مترتب نمی‌شود، بنگر آنجا که فرموده: هیچ سه رازگویی نیست... تا پایان آیه، خداوند چهارم آنان است نه سومشان، چون او واحد عددی محدود که با آنان بینونت عربی داشته و در عرضشان باشد نیست، چنانکه هر یک از آنان نسبت به دیگری این‌گونه است، پس خداوند ثالث ثلاثة نیست که کافران گفته‌اند، زیرا برای شئون شأنی نیست جز آنکه حق تعالی با آنان شأن دارد، ولی خداوند را شأنی است که برای شئون با او شأنی نیست و آن اینکه او چهارمی سه تا است نه سومی سه تا، چون ماهیت سه، ماهیت سه است و وجود از سنخ ماهیت نیست، و شئیت وجود غیر از شئیت ماهیت است و اگر وجود سه، سومی سه تا باشد باید وجود جزء ماهیت آن باشد و در آن مفاسد است و آیه دلالت بر وحدت در کثرت دارد و سخن در کثرت در وحدت است، ولی چون اولی مستلزم دومی است، شیخ عارف در این مقام آورده است. «سبزواری»

عبارات او در توضیح مقام جمعی و خلافت الهی انسان کامل به پایان آمد؛ سپاس مر خداوندی را که برای ما با برهانی که آشکار کننده هر حجاب و شبهه است راهی را که منطبق با ذوق اهل الله و صاحبان کشف و شهود و وجدان است روشن ساخته است، و بیشتر مباحث این کتاب (اسفار) تحقیق این مطلب ارزشمند پیچیده و غیر آن را که از مقاصد بزرگ الهی است و افکار صاحب نظران از آن کوتاهی دارد - مگر افراد اندکی که جامع متفکران با علوم مکاشفانند - یاری می کند، و ما به فضل و کرم الهی در این کتاب بین ذوق و وجدان (کشف و دریافت) و بین بحث و برهان جمع کرده ایم؛ اکنون بدانجا که بودیم بازمی گردیم.

۱۲

فصل

در اینکه اولین عضوی که تکوین یافت چه عضوی بود؟

پزشکان و طبیعیان در این امر اختلاف نظر دارند، صاحبان علم تشریح پندارند که تشریح، آنان را دلالت بر این می کند که قلب نخستین عضوی بوده که تکوین و وجود یافت.

بقراط گوید: نخستین چیزی که تکوین یافت مغز بود.

محمدبن زکریای رازی گوید: نخستین چیز کبد بود.

دلیل تشریح کنندگان مشاهده است، زیرا اقامه برهان درباره چنین امر جزئی امکان پذیر نیست، و آنچه را که بقراط و محمدبن زکریا معتقدند اشکالی بر این امر وارد نمی سازد، زیرا مبنای آنچه گفته اند قیاس ضعیف و یا فاسد است نه تشریح، برای اینکه محمدبن زکریا پنداشته نیاز جنین به قوه غاذیه و نامیه، از نیازش به قوه حیوانی و نفسانی قوی تر است و عضوی که عهده دار کار آن است کبد است و آن در تکوین و موجود شدن مقدم و پیش است؛ خطیب رازی بر او اشکال کرده که تکوین اعضا بر غذا خوردنشان متقدم و جلوتر است و این تکوین فقط به وسیله قوه حیوانی گرم غریزی کمال و تمامی می یابد، بنابراین منبع و کانون آن دو، قلب است و به پیش تر بودن سزاوارتر.

گوییم: مراد استدلال کننده این نبوده که کید غذا را به اعضایی که هنوز تکوین نیافته‌اند می‌رساند، بلکه مرادش این بوده که نخستین چیز از قوا که در قوه حیوانی پیدا می‌شود قوه نباتی است - به‌ویژه غذایی - سپس در آن بعد از طی کردن مراتب نباتی، به تدریج قوای حیوانی پدید می‌آید و پس از آن نفسانی، بنابراین قیاس اقتضای آن دارد مُضغهای که در آن قوه تغذیه و رشد است، آیا از آن کید تکوُن می‌یابد یا نه؟ چون کید در نزد آنان مبدأ قوای نباتی است، و پس از آن قلب تکوُن می‌یابد، چون قلب معدن قوای حیوانی است، و آنچه پس از آن دو از اعضا تکوُن می‌یابد مغز است، چون مغز کانون قوای ادراکاتی است که غایت دو قوه اولی می‌باشند.

این در صورتی است که به ترتیب زمانی طبیعی - به‌حسب آماده سازی از راه استکمالات مواد - بنگریم و آن، از پائین است به بالا و از پست‌تر به برتر.

اما اگر به ترتیب علّی و معلولی و تقدم به‌حسب شرف و وجود نظر کنیم، مقدم و جلوتر مغز است - چنانکه بقراط گفته - و پس از آن قلب و سپس کید و بعداً دیگر اعضا، بلکه مقدم، ارواح سه‌گانه‌اند: نخست نفسانی و بعدی حیوانی و آخری طبیعی، پس از آن اعصاب و سپس رگها و شرایین و بعداً عضلات و پی‌ها و پس از اینها دیگر اعضای بسیط و سپس اعضای مرکب، و هرکس تقدم قوای آلی (دارای آلت) را بر نفوسی که آنها را در زمان در کار می‌گیرند بدانند، و تقدم نفوس را بر قواشان بالذات بدانند، به‌ویژه نفس ناطقه که بالذات بر همگان تقدم دارد، و نیز تأخرش را از همگان به‌واسطه زمان بدانند، نه به‌گونه دور محال - چون قوای که به‌واسطه زمان بر نفس تقدم دارد و آن را آماده می‌سازد غیر از قوای است که از آن «بالعدد» افاضه می‌شود و در حقیقت و واقع عین آن است - از تقدم^۱ بعضی از اعضا مانند کید - به‌واسطه زمان - بر بعض دیگر که مانند مغز طبعاً از آن تأخر دارند تعجب و شگفت نخواهد کرد.

بر تقدم قلب چنین استدلال کرده‌اند که: شکی نیست در منی روح‌های زیادی است و در آن، گرمی و دَلمه شدن از کثرت هوای گرم می‌باشد، از این‌روی سپیدیش شدت دارد و چون با سرمایی که کارش تراکم و یخ بستن است برخورد نماید، سپیدی و دَلمگیش زایل شده و رقیق می‌گردد، و چون چنین است لازم است نخستین چیزی که

۱. این خبر پنج سطر بالا است که: هرکس تقدم قوای آلی دم،

از آن تکوین می‌یابد آسان‌تر و نیاز بدان لازم‌تر باشد، و شکی نیست که روح از عضو آسان‌تر تکوین می‌یابد، برای اینکه انقلاب و دگرگونی اجزای هوایی - که در منی موجوداند و در زهدان می‌افتند - به روح آسان‌تر است تا عضو گردیدنشان، و نیاز به تکوین روح - به جهت برانگیخته شدن قوه مصوره و اشتدادش - از نیاز به عضو لازم‌تر است؛ پس ثابت شد که تکوین روح پیش از تکوین عضو می‌باشد؛ سپس این روح را ناگیر باید مجمعی محصور و محدود باشد، برای اینکه محال است طبیعت، کار این روح را بیهوده و مهمل گذارده که هرگونه اتفاق افتد حرکت کند و هر طور که می‌خواهد باشد رشد و نمو نماید، بنابراین لازم است جوهر روحی نخستین چیزی باشد که تکوین می‌یابد و آن در یک موضع اجتماع پیدا می‌کند و آنچه از منی که دارای اجزای متراکم‌ترند آن را احاطه می‌نمایند، و بعضی از جوانبی که مجمع این ارواح اند بر جانب دیگر اولویت و سزاواری ندارند، بنابراین باید مجمعی همان وسط باشد و دیگر اجزا - مانند کُرّه - محیط بدان باشند، و این مجمع، کید نمی‌باشد، زیرا نیاز اعضا به غذا، پس از تکوینشان می‌باشد، چنانکه در ابطال عقیده محمد بن زکریا گفته آمد، پس آن صورت همان موضعی است که مزاجش استحکام و استواری می‌یابد و آن عبارت از قلب است.

گویم: در این مطلب اشکالی به نظر می‌رسد و آن اینکه: پذیرفتیم نخستین چیزی که از بُخاریت اخلاط تکوین می‌یابد همان روح باشد، و آن از حیث وجود، از همه اعضا آسان‌تر و نیاز بدان از آنها بیشتر و لازم‌تر باشد، جز آنکه بعضی ارواح طبیعی‌اند و شباهتشان به آنچه در اجسام نباتی - از اجزای لطیف بُخاری - پدید می‌آیند نزدیک‌تر و بیشتر است؛ و بعضی دیگر ارواح حیوانی‌اند و اختصاص به مزاج حیوانی دارند؛ و بعضی‌شان نفسانی‌اند و شباهتشان به اجرام فلکی نزدیک‌تر و بیشتر است؛ پس آنچه از ارواح که نخست از آن (بُخاریت اخلاط) در حیوان تکوین می‌یابد، ارواح طبیعی است و مجمعی که آن ارواح را محصور و محدود ساخته و مناسبشان می‌باشد کید است، سپس اجزای غذایی به واسطه قوه غاذیه که در آنها است بدانها رسیده و در نتیجه تغذیه و رشد و تکامل پیدا کرده و نیازشان به حسب تکاملشان در جوهر و فزونیشان در مقدار، به منزل بالاتر و موضع برتر و قویتر زیاده می‌گردد، لذا به مجمع نخست - در جانب

عالی و برتر آن که در وی قوه حرارت و گرمی است - مجمع دیگری انضمام پیدا می‌کند که روحش صاف‌تر و قویتر و گرمتر و حیات را پذیرای بیشتر است و آن قلب می‌باشد، و همین‌طور دیگر اعضا - بعضیشان برای ریاست و بعضیشان برای خدمت - پدید می‌آیند تا آنکه با تمام قوا و اعضایی که در آن است تکامل و تمامی می‌یابد، مانند شهر آبادی که اجزایش خرده‌خرده فزونی می‌یابد، در نتیجه نیاز به پادشاهی پیدا می‌کند که فرمانروا باشد و رعایا خدمتش کنند، و رعایا را مسکن و منازل و چهارپا و غیراینها خدمت می‌کنند، و بسا که وجود پادشاه در پایان کوشش و عمل باشد، ولی در فکر و غایت، در نخست است.

۱۳

فصل

در هنگام تعلق نفس ناطقه به بدن

پیش از این اشاره کردیم: نفس ناطقه که مُدرک معقولات بالفعل است، غالباً در حدود چهل سالگی برای افراد پدید می‌آید؛ اما نفسی که از دیگر نفوس حیوانی امتیاز دارد، بستگی به استعدادش برای کمال عقلی و وقت تعلقش دارد؛ ابن‌سینا در این باره پنداشته که مَنیّ زن، به واسطه نفوذ نری در آن، دارای نفوس می‌گردد، زیرا روح شبیه آن است که از نطفه نر تکوّن یابد و بدن از نطفه ماده، و چون دارای نفس گردید، نفس به‌سوی تکمیل اعضا حرکت می‌کند و در این حال نفس غاذیه تکوّن پیدا می‌کند، چون غیر از این وی را فعلی نیست؛ سپس وقتی در آن قوه غاذیه استقرار پیدا کرد، برای نفس حسّی آماده می‌گردد، پس در آن قوه قبول نفس حسّی می‌باشد - اگرچه نفس حسّی در صاحبان نطق و نطقیت یکی است - برای اینکه اعضای حسّی با آن تمامی می‌یابند، و همین‌طور غاذیه و اعضای آن.

و نیز: اعضای حیوان را حسّ فرانمی‌گیرد و غذا و خوراک فرامی‌گیرد، پس بعید نیست که در نطفه، غاذیه مُستفاد از پدر باشد و دیگری بعداً پدید آید، و جایز است قوه غاذیه که از جانب پدر آمده است باقی بماند تا آنکه مزاج نوعی دگرگونی یابد و سپس غاذیه خاص بدان اتصال یابد، گویی مُستفاد از پدر در قوه‌اش نیست تا تدبیرش را به

پایان رساند، بلکه تا مدتی به تدبیرش پرداخته و سپس به دیگری نیاز پیدا می‌کند گویی آنچه را از پدر گرفته از آنچه که بر وی واجب و لازم بوده تغییر یافته است، پس از نوع آن غذای‌ای که در پدر و آن غذایه که در فرزند است نمی‌باشد، ولی تغییر آن وی را از این امر بیرون نکرده که عملی مناسب آن عمل - هرگونه که باشد - انجام دهد، و چون قلب و مغز در ناطق دو موجود گردیدند، نفس نطقی بدانها تعلق می‌گیرد و از آن حسی افاضه می‌شود، اما نطقی غیر مادی است ولی عاقله نیست، بلکه آن‌گونه که در شخص مست و صاحب صرع است می‌باشد و به واسطهٔ اموری از خارج استکمال پیدا می‌کند.

این چیزی بود که خطیب رازی از ابن سینا نقل کرده و ما در کتابهای ابن سینا این عبارت را نیافتیم، و بعید نیست که دربارهٔ چیزی از آنها گفته شده باشد و این اشکالاتی چند از جهت نظر فلسفی دارد:

نخست آنکه استفاده کردن مادهٔ منوی، قوهٔ غذایه را از نفسی که تعلق به بدن دیگر دارد (یعنی نفس پدر) درست نیست، به‌ویژه که بسیار اتفاق می‌افتد که نطفه پس از فنا شدن پدر و نفس باقی می‌ماند، و غیر آن، از قوایی که تعلق به اجرام دارند فعلی طبیعی را در غیر بدن و ماده‌شان انجام نمی‌دهند، بلکه نطفه بر آنها از مبدأ فعال کمالاتی جوهری را پی‌درپی افاضه می‌کند که آغازشان مانند صورت معدنی است و آن حافظ ترکیب و بخشندهٔ مزاج می‌باشد، و سپس صور نباتی است و بعد از آن جوهر حیوانی، و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه در وجود صوری جوهری اشتداد واقع گردد و تجرد حاصل نموده و ذاتاً از ماده برخیزد، پس از این ادراک و تدبیر و فعل و تأثیر است. دوم آنکه: اگر نفس ناطقه به کمال ذاتی اوئی خود در آغاز تکوین قلب و مغز موجود باشد، باید ضایع بوده و از فعل و کمالاتی که درخور آن و لازمش می‌باشد - بدون بازدارنده‌ای خارجی - مدت زمانی دراز معطل و بی‌کار باشد، و این چیزی است که برهان حکمی بر نفی آن اقامه شده است، و این مانند حال شخص مست و صرع زده نیست، برای اینکه مستی و صرع از اسباب و موانعی است که بیرون از نهاد نفس می‌باشند، و همین‌طور خواب که مانع از ظهور کمالاتی که بالفعل در ذات نفس موجوداند می‌باشد، بلکه نفس به واسطهٔ حرکت جوهری که در زمانی دراز واقع می‌شود ناطقه می‌گردد.

سوم آنکه: در غیر طریقه‌ای که ما آن را برگزیده‌ایم، وجود آلت - پیش از در کار گیرنده‌اش - لازم می‌آید، مثلاً مانند غذایی، چون شکی نیست که غذایی از قوای نفس ناطقه است - در آنچه آن نفس برای آن است - و اگر پیش از وجود نفس موجود باشد، محذوراتی که گفتیم لازم می‌آید، اما بنابر طریقه ما: جوهر نفسانی به تدریج راه استکمال را می‌پیماید و از قوا و شاخه‌ها (ی قوا و فروع آنها) آنچه وی را از پیش مستلزم و متضمن بوده - با اضافات کمی و کیفی دیگری - شامل و لازم می‌گردد، و این قوا و شاخه‌ها «بالعدد» - به حسب تجدد و نوشدنشان در شدت و کمالیت - متجدداند.

و برخی از حکیمان در تمثیل حال نفس از مبادی تکوینش تا غایت کمالیتش و اتصالش به عقل فعال چه نیکو گفته است: عقل فعال مانند آتشی است که نخست زغال به واسطه حرارت و گرمی از آن اثرپذیر می‌گردد و سپس به سبب سرخ شدن و آتش شدن و پس از آن به علت تابناکی و سوزندگی کار آتش را و دو فعل اولی را انجام می‌دهد، و هر چه که در مسیر اشتداد بیفتد، از وی آنچه از پیشی که بر وی تقدم داشت صادر می‌شد، صادر می‌شود؛ این مثال مراتب آثار عقل است در نبات و حیوان و انسان، و همان‌گونه که نور شدید مشتمل بر مراتب انواری که پائین‌تر از اویند می‌باشد، و اشتمالش بر آنها مانند اشتمال مرکب بر بسیط و مقدار بر اجزای وهمی مقداری آن نیست بلکه نوعی دیگر است، همین‌طور وجود قوی، جامع چیزهایی که در وجودات ضعیف پائین‌تر از اویند می‌باشد، پس بر او آنچه بر آنها مترتب است مترتب می‌باشد، و همین‌طور آثار به واسطه اشتداد قوه و فزونی و برتری وجود، فزونی می‌گیرد، و بسا که اشتداد، وی را از نشأه و جهان نابودشونده به نشأه و جهانی باقی بیرون برده و ذاتش از مفارقات (مجردات) از اجسام و وابستگیهای آنها گردد و از جانب وی (الله) خلیفه و جانشین گردد و واسطه بین او و بین تدبیر اجسام شود که شرحش به درازا می‌انجامد.

۱۴

فصل

در اختلاف این قوا

گفته‌اند: غذایی هر عضوی غذایی عضو دیگر - به واسطه نوع و ماهیت - می‌باشد،

وگر نه افعال آن از جهت نوع اختلاف پیدا نمی‌کرد، و سخن در نامیه و مولده و خدمتگزاران چهارگانه نیز این‌گونه است، بلکه آنها در جنس متحداند.

گویم^۱: اختلاف انواع در آثار قریبی که بدون واسطه از قوه صادر می‌شود، اگر چه درخواست اختلاف آن قوا را یا از حیث عدد و شمار و یا از جهت نوع می‌کند، ولی آثار بعید و دوری که با واسطه از قوه صادر می‌شوند، اختلاف آنها از جهت نوع، درخواست اختلاف آن قوه را نه از حیث نوع و نه از حیث عدد و شمار نمی‌کند، آیا نمی‌نگری که مبدأ قریب هر فلکی از حیث نوع مخالف مبدأ قریب فلک دیگر است؟ ولی پروردگار هر فلکی همو پروردگار تمام افلاک است، یعنی یکتاست و او را همانندی نیست، بنابراین غذیه یکنفر^۲ - مثلاً مانند «زید» - به حقیقت یکی است و ماده - یعنی بدن - و غایت و فاعل - یعنی نفس - غیر از آثار و صادر شدگان می‌باشد، و قیاس دیگر قوا و فاعل‌ها هم این‌گونه است؛ مقصود آنکه تعدد آثار و معلول‌ها از جهت حقیقت و نوع، مستلزم کلیت تعدد علل و مبادی آنها نمی‌باشد^۳، بلکه وحدت و کثرت از لوازم مقامات وجود است، پس نفس با وحدتش فراگیر تمام قوای ادراک‌کننده و حرکت‌دهنده که هنگام ظاهر شدن در کشور بدن - از حیث نوع - مخالف یکدیگراند می‌باشد، ولی هنگامی که در نفس اند متحد می‌باشند، مانند اتحاد حواس پنجگانه در حس مشترک و اتحاد تمام مدارک در عقل نظری و مانند اتحاد قوای حرکت‌دهنده نباتی - چون جذب و دفع و غیر اینها - در قوه نباتی و اتحاد تمام قوای حرکت‌دهنده که در اعضا پخش‌اند در قوه برانگیزاننده حیوانی و عقل عملی در انسان.

۱. اگر گویی: او قدس سره این را پذیرفته و گوینده را کافی است، پس هدف چیست؟

گویم: مقصودش نفی اختلاف قوا به کلی است، یعنی اینکه آثار اگر چه درخواست اختلاف قوا را در نشأه پائین دارند، ولی درخواست اختلاف آنها را در نشأه بالا ندارند، چون آنها در بالا به گونه جمع و بساطت موجوداند و به عینه همانند که در نشأه پائین - با اختلاف آثار - می‌باشند، ولی این آثار نسبت بدانها - در حالی که در نشأه بالای نفسی‌اند - بعید است. «سبزواری»^۲. این اشاره به مبادی و علل در نشأه پائینی بدنی است که برایش یک گونه توحّد و یگانگی از آن حیث که یک تشخیص دارد و یک حقیقت، می‌باشد، یعنی اینکه حقایق قوا چنانکه گفته آمد، وجودات‌اند و در وجود - ما به الامتیاز - عین ما به الاشتراک است و ماده آنها یک بدن است و فاعل و غایتش یکی می‌باشد. «سبزواری»^۳. یعنی: مستلزم کلیت تعدد علل آنها نمی‌باشد، بلکه اگر در پائین باشد، به گونه‌ای تعدد دارد و اگر در مقام بالائین باشد - نه - «سبزواری»

در اثبات قوه حیوانی برای انسان

بدان هر طبیعت نوعی از انواع موجودات تا شرایط نوع اخس و نارساتر را که پائین تر از آن نوع است استکمال نبخشد و قوا و لوازمش را کامل نگردانند، به نوع اشرف و تمام تر نپردازد؛ و این قاعده‌ای کلی و برهانی است که ابن سینا در بعضی از کتابهایش آن را بیان داشته و از کتابهای معلم اول (ارسطو) نیز استفاده می‌شود، پس طبیعتی که به حد انسانیت و نفس ناطقه رسیده است ناگزیر از تمام گردانیدن تمام شرایط حیوانیت - اصول و فروع و ریشه و شاخه‌هایش - می‌باشد، تا آنکه به مقام ناطقیت برسد، بنابراین انسان ناگزیر از وجود قوه حیوانی می‌باشد، ولی نه به گونه تفصیل و تحصیل به اینکه در انسان قوه‌ای حیوانی بالفعل باشد و قوه‌ای دیگر انسانی، بلکه آن گونه که ما آن را در فلک اثبات کردیم، یعنی نفس عقلیش به عینه نفس منطبع و نقش پذیرش می‌باشد و بین آن دو تغایر عددی نیست، بلکه تغایرشان به سبب معنی و اثر است، پس قوه ناطقه در ما به عینه همان قوه حیوانی است که به مرز ناطقیت رسیده است، چنانکه مکرراً بدین امر اشاره داشتیم، و مراد از آن قوه‌ای است که بدان اعضا، استعداد و آمادگی قبول حس و حرکت را پیدا می‌نمایند.

بدان که ابن سینا در کتابهای فلسفیش مانند کتاب شفا و کتاب نجات و غیر این دو متعرض این قوه نشده است^۱، ولی در کتاب قانون آن را اثبات کرده است، و تمام

۱. بدان که قوه حیوانی به اشتراک اسمی بسیار بر مدرکه و محرکه در حیوان اطلاق می‌شود، و گذشت که آن قوای حیوانی نامیده می‌شود - به جهت اختصاص حیوان به آنها - و نیز بر قوه‌ای که اعضا بدان، آمادگی قبول حس و حرکت را می‌نمایند، و آن در اینجا مراد است، و این اطلاق در عرف پزشکان بیشتر است، پس اعضا بخش به رئیسی - یعنی کبد و قلب و مغز - و ارواح سه‌گانه می‌شوند: روح طبیعی که منبعش کبد است و مجرایش سیاهرگها، و روح حیوانی منبعش قلب است و مجرایش شرایین، و روح نفسانی منبعش مغز است و مجرایش پی‌ها و اعصاب؛ پس قوا هم به سه دسته تقسیم می‌شوند: قوه نفسانی و قوه طبیعی نباتی و قوه حیوانی که بدان، تدبیر روح حیوانی می‌شود، و انبساط قلب و شرایین و قبض آن دو - به جهت ترویج روح - به جذب نسیم و هوا و دفع بخار دودی می‌باشد و بدان، حرکات ترس و غضب و اندوه و سرور انجام می‌گیرد و بدان و به واسطه روان کردنش مر روح حیوانی را در اعضا، حیات اعضا و استعدادشان برای دو قوه حس و حرکت می‌باشد. «سبزواری»

پزشکان قائل بدانند، نه به گونه‌ای که ما تحقیق و اثبات نمودیم، بلکه بدان گونه که آن قوه‌ای است جدای از ناطقه و بالفعل موجود است و با آن مغایر می‌باشد.

و بر آن چنین استدلال کرده‌اند که در عضو فلج، قوه نفسانی می‌باشد، چون در آن عضو عناصری که به انفکاک و جدایی فرا می‌خوانند وجود دارند، و تنها به واسطه قاهر و غالبی است که بزور آن را مجتمع و باقی نگه می‌دارد و آن قاهر، از توابع مزاج نمی‌باشد، چون تابع چیزی حافظ آن چیز نیست، بنابراین در آن قوه‌ای است که بر مزاج عضو پیشی داشته و آن را از متلاشی شدن و تباهی حفظ می‌نماید، لذا در عضو فلج، قوه نفسانی می‌باشد و آن یا قوه حس و حرکت ارادی است و یا قوه نباتی که تغذیه و غیر آن را انجام می‌دهد و یا قوه دیگری غیر از این دو نوع می‌باشد؛ اولی باطل است، چون در عضو فلج نه قوه حس است و نه حرکت؛ و همین‌طور دومی هم از دو وجه باطل است: نخست آنکه قوه تغذیه - با بقای آن قوه - باطل است؛ دوم آنکه: این قوه قبول حس و حرکت را می‌بخشد اگر مانعی در بین نباشد - پس اگر این قوه همان غذایه باشد و غذایه در نبات موجود باشد، لازم می‌آید که در نبات استعداد قبول حس و حرکت باشد؛ تالی (قضیه) باطل است و مقدم هم مانند آن، در آن صورت این قوه نوعی دیگر است مغایر دیگر قوای نفسانی و نباتی.

گویم: این استدلال با نارسائیش از مطلوب بخشیدن، مشتمل بر درهم آمیختگی و مشتبه شدن است.

اما بیان نارسائیش آنکه کسی می‌تواند بگوید: قوه‌ای که در عضو فلج موجود است همان قوه نباتی غذایه است و گویند: با بقای آن قوه، قوه تغذیه باطل می‌گردد. گوییم: باطل شدنش را نمی‌پذیریم، بلکه گوییم: قوه تغذیه باقی میماند، وگرنه تحلیل، در عضو سرعت پیدا می‌کرد به طوری که در زمان کمی بیشتر مقدار آن زایل می‌گردید، درحالی که کار چنین نیست، نهایت امر آنکه اثر تغذیه - به جهت مانع - ظهور آشکاری پیدا نمی‌کند.

گویند: قوه تغذیه در نبات موجود است و آن حس و حرکت نمی‌بخشد. گوییم: قوه غذایه‌ای که در نبات است از جهت ماهیت مخالف قوه غذایه‌ای است که در حیوان می‌باشد، چنانکه قوه حیوانی که در دیگر نباتات است، از جهت ماهیت

مخالف قوه حیوانی است که در انسان است.

علت این امر به‌گونه کلی آنکه: جهت قوه منافی جهت فعلیت است، پس وقتی فعلیت صورت و وجودش قوی شد و ماده بدن استکمال یافت و ذاتش بدان صورت تمامی پیدا کرد، استعدادش برای قبول صورت دیگری - به سبب شدت وجود صورت - باطل می‌گردد؛ ولی اگر صورت از جهت وجودی ضعیف بوده و بین فعلیت و قوه خالص باشد، ماده مانعی از قبول صورت دیگری فوق آن ندارد، چنانکه عناصر هنگام بساطتشان چنین‌اند، پس آتش خالص، صورت نبات و حیوان را نمی‌پذیرد و همین‌طور خاک و آب و هوا، ولی وقتی کیفیاتشان شکست و سطوت صورتشان ضعیف گشت، ماده برای قبول صورت دیگری آماده می‌گردد، بنابراین قیاس، قوه غذایی‌ای که در نبات است به واسطه شدت فعلیتش، از قبول حیوانیت مانع می‌شود، برعکس غذایی‌ای که در حیوان است، چون آن به واسطه ضعفش قوه دیگری را که فوقش هست می‌پذیرد، و همین‌طور انسان، چون حیوانیت ضعیفی دارد، چنانکه خداوند می‌فرماید: خلق الانسان ضعیفا، یعنی: انسان ضعیف آفریده شده است (۲۸ - نساء) حیوانیتش خمیر مایه‌ای برای فطرت و نهاد دیگری، و ماده‌ای قابل برای نشأه باقی دوم می‌گردد.

اما بیان درهم آمیختگی و مشتبه شدن: دانستی که قوه حیوانیت جز مبدأ حس و حرکت نمی‌باشد، برای اینکه حیات حیوانیت منوط به مبدأ این دو اثر است، و چون مبدأ آن دو در عضو فلج شده موجود نیست و باطل و بیکار شده، چگونه با بطلان این دو قوه می‌توان حکم کرد که قوه حیوانیت در آن موجود است؟ حقیقت آنکه: موجود در عضو فلج شده، از قوای نفسانی همان قوه تغذیه است و از ارواح، روح طبیعی است که از کید به دیگر اعضا ساری و جاری می‌باشد.

اما اینکه گفته‌اند: موجود، همان قوه حس و حرکت ارادی است ولی فعل حس و حرکت ارادی به جهت مانعی که فاعل موجود را از فعلش بازمی‌دارد پدید نمی‌آید، و آن مانع عبارت از ماده فلج کننده می‌باشد، چون آن ماده، افعال قوای حس و حرکت را از آن بازمی‌دارد، ولی باطل کننده ذات آن دو قوه نیست.

سخنی ارزشمند نیست، برای اینکه این قوا جسمانی‌اند و ماده، داخل در تعیین وجود

آنها است، پس چون موجوداند و وجودشان ناگزیر در ماده‌ای که صلاحیت قبول آنها را دارد هست، چگونه آن ماده برای قبول آنها صلاحیت دارد و از صدور فعل آنها مانع می‌شود؟

آری! کاش کسی چنین می‌گفت: نفس انسانی مادام که تعلق به بدن دارد، مبدأ تمام قوای نطقی و حیوانی و نباتی و طبیعی است، ولی اجزاء بدن در قبول آن متفاوت‌اند و در بعضی از آنها نفس با بیشتر قوایش تعلق می‌گیرد، مانند مغز و قلب که در اینها قوه ادراکی و تحریکی ارادی و نباتی، تمامشان هست و در بعضی دیگر نفس، با برخی از قوایش تعلق می‌گیرد، مانند طبیعت و چیز ضعیفی از نباتیت مانند ناخن‌ها و دندانها و استخوانها، از این رو تعلقش به بدن در حالات مختلف است، زیرا در حالت خواب و مستی شدید، با بیشتر قوای قریب از افق بدن بالا می‌رود، مانند خورشید هنگامی که در افق غروب می‌کند و با جوهر و ذات خودش از عالم خاکی پنهان می‌شود، ولی بقایای نور و سایه‌هایش در روی زمین باقی می‌ماند، چون اگر نفس در خواب با تمام قوایش از بدن جدا گردد، باطل شده و بدن یکباره می‌میرد، و اگر با کلیت خود به بدن تعلق گیرد، هر آینه آنچه در بیداری از او صادر می‌شود در خواب هم صادر می‌شد.

پس از این سخن دانستی که وجودش، اقتضای سرایت تمام قوایش را در هر وقت و در هر عضوی از بدن ندارد، بنابراین عضو فلج شده شأن و کارش این است که در وی بعضی از قوای نفس جاری و ساری گردد، مانند طبیعی و نباتی - نه حیوانی - بنابراین آشکار شد که استدلال آنان بر وجود قوه حیوانی از جهت عضو فلج شده درست نیست و بازگشت در این امر به همانجا است که ما بنیان و ارکانش را استواری بخشیدیم و معنایش را هویدا کردیم.

ترجمهٔ اسفار – سفر چهارم

باب چهارم

قوایِ نفوسِ حیوانی

باب چهارم

از علم نفس در احوال قوایی که اختصاص به نفوس حیوانی دارند که از آن جمله مبادی ادراکات ظاهری است و دیگر از آنها مبادی ادراکات باطنی که اینها به عالم ملکوت قرب و نزدیکی بیشتر و شدیدتری دارند^۱ و از آن جمله مبادی حرکات ارادی است که اینها از تمام مبادی ادراکات پائین تراند و در آن فصل هایی چند است:

فصل اول

در اشاره به این قوا و منفعت هر کدام از آنها به طور اجمال و فشرده

بدان که خداوند از مواد زمینی جوهر نبات را که از حیث وجود از عناصر و سنگ و کلوخ و نیز از جواهر معدنی مانند آهن و مس و غیر این دو کامل تر است آفرید، چون خداوند در آن (جوهر نبات) قوه ای آفریده که غذا را از جهت ریشه و شاخه هایی که در زمین دارد جذب می کند، و برایش آلات و قوایی آماده ساخته که خدمتگزار وی اند؛ بیان قوای آن پیش از این گفته آمد؛ اما آلات: آنها عبارتند از رگهای باریکی که در هر برگ مشاهده می کنی، یعنی ریشه و اصل ستبری دارند و سپس انشعاب می پذیرند و پیوسته نازک و باریک شده و در اجزای برگ گسترش پیدا می کنند و به جایی می رسند که به صورت مویرگها در آمده و از دیده پنهان می گردند، ولی نبات با این کمالی که بدان بر

۱. مراد از ملکوت چیزی است که جبروت را نیز فراگرفته است. وگرنه آنها از ملکوت اند، نه اینکه قرب شدیدی بدان دارند؛ آری! آنها از ملکوت اسفل اند نه ملکوت اعلا. «سپواری»

عناصر و معدنیات تفوق دارد، ناقص الخلقه است و وجود تام و کاملی نداشته و در وجود خویش مستقل نمی‌باشد، زیرا غذایی که باید بدو برسد و با ریشه‌اش تماس حاصل کند، اگر پیدا نشد، پژمرده و خشک شده و تباه می‌گردد، و وی را امکان طلب غذا از جایی دیگر نیست، برای اینکه طلب، به واسطه شناخت مقصد و به سبب انتقال بدان است و به مقدار طلب، معرفت حاصل می‌شود و به اندازه معرفت، انتقال به معروف و شناخته شونده امکان‌پذیر می‌گردد، درحالی که نبات، از این امر عاجز و ناتوان است، پس اگر در آن معرفت و شناخت طلب باشد، باید وجودش در آن معطل و بیکار باشد و خداوند سبحان برتر و منزّه از آن است که امر معطل و بیهوده‌ای بیافریند و برهان بر این امر اقامه شده است که در وجود، معطل و بیکار و بیهوده‌ای آفریده نشده است، پس اگر در نبات شعور فرض شود، باید شعورش از آنچه بر آن سرشته و آفریده شده تجاوز نکند.

بنابراین عنایت الهی به خلق آنچه که از حیث وجود کامل‌تر از نبات است تعلق گرفت، لذا بر حیوان قوه احساس و قوه حرکت را در طلب غذا عنایت فرمود؛ اولین مراتب حواس عبارت از حاشه لمس است، چون نیاز بدان بیشتر می‌باشد، از این روی تمام حیوانات را فراگرفته و در تمام اعضا - به جز اندکی - جاری و ساری است، زیرا حیوان خاکی مرکب از عناصری است که از حیث کیفیات اولی با هم تضاد دارند، و به گونه‌ای از وحدت، اعتدال پیدا کرده و بر یک کیفیت صلح و استقرار یافته‌اند؛ صلاح آنها به اعتدالشان است و فسادشان به انحراف و کژی‌شان از این اعتدال، بنابراین هیچ حیوانی تصور نمی‌شود جز آنکه این حس را دارا است، و اگر اصلاً حس نداشته باشد، حیوان نیست، و ناقص و نارساترین درجات حس آنکه هر چه با او تماس و برخورد می‌کند احساس می‌نماید، زیرا احساس بدانچه از او دور است احساس تمام‌تر و قوی‌تر است، و این حس در تمام حیوانات، حتی در کرمی که در گِل زندگی می‌کند یافت می‌شود، زیرا وقتی بر آن سوزنی زنی خود را برای فرار جمع می‌کند، نه مانند نبات که وقتی بریده شود جمع نمی‌شود، چون بریدن را احساس نمی‌کند، ولی حیوان لمسی مانند کرمهایی که حیات ناقص دارند، توان بر طلب غذا - از آن جهت که از آن دوراند - ندارند.

پس حیوانات در کمالشان نیاز به حسی دارند که آنچه را از آنها دور است ادراک نمایند، لذا عنایت الهی بدان‌ها قوه بویایی را عنایت فرمود، ولی بدان فقط بو را ادراک می‌کنند و نمی‌دانند که از چه ناحیه‌ای می‌آید، بنابراین محتاج به این می‌شوند که بسیاری از اوقات جوانب را بگردند و بسا بر غذایی که بویش را استشمام کرده بودند آگاهی پیدا کنند و بسا که آگاهی پیدا نکنند، پس اگر چیز دیگری غیر این دو در اینها آفریده نشده بود، در غایت نقصان خواهند بود.

پس خداوند برایشان چشم آفرید تا آنچه را که از ایشان دور است ادراک کرده و نیز جهتش را بدانند و به‌عینه آهنگ آن جهت کنند، با این همه ناقص‌اند، زیرا آنچه را که آن سوی دیوار و پرده است ادراک نمی‌کنند و غذایی را که از آنها پوشیده است و دشمنی که از ایشان پنهان است نمی‌بینند، و گاهی حجاب و پوشیدگی برطرف نمی‌گردد، مگر آنکه دشمن نزدیک شده و از گریختن عاجز و ناتوان می‌مانند.

لذا برایشان گوش آفرید تا بدان، صداها را از آن سوی دیوار - هنگام جریان حرکات - بشنوند، چون انسان با چشم جز موجود حاضر را ادراک نمی‌کند، اما موجود غایب و پنهان را جز به واسطه کلامی که از حروف تنظیم یافته، و صداهایی که با حس شنوایی ادراک می‌گردد نمی‌تواند بداند، از این‌روی نیاز بدان، در ما افزون و شدیدتر است، لذا برای ما آن را آفرید و ما را به فهم کلام از دیگر حیوانات امتیاز بخشید.

و تمام اینها نه ما و نه حیوانات را بی‌نیاز نمی‌سازد اگر قوه چشایی و ذائقه نباشد، چون غذا را می‌یابد ولی نمی‌داند که موافق با (مزاج) او است و یا مخالف آن تا بخورد، و بسا که هلاک‌کننده باشد، مانند درخت که هر مایعی را به پای ریشه‌اش بریزند چون قوه چشایی ندارد، آن را جذب می‌کند و بسیار می‌شود که آن مایع سبب خشکیش گردد.

سپس تمام اینها کافی نیست اگر در ناحیه جلوی مغز، ادراک دیگری که به نام حس مشترک نامیده می‌شود و محسوسات پنج‌گانه بدان منتهی گردیده و در وی جمع می‌شوند، نیافریند، و اگر آن نبود کار بر حیوان سخت می‌شد و در مهالک می‌افتاد، برای اینکه بعضی از حیوانات و غیر آنها مانند پروانگان به جهت نداشتن حس باطنی، پشت سرهم در آتش می‌افتند و آزار می‌بینند، و اگر آنها را بر آنچه که در نخست

احساس کردند، تخیل^۱ و حفظ بود، بدانچه که یکبار آزار دیدند باز نمی‌گشتند، با این همه ناقص‌اند، چون آنها را امکان فرار از چیزی که با حس ادراک نمی‌شود تا از آن آزار دیده نشود و دانسته نشود که این از چیزهایی است که باید از آن فرار نمود نیست.

لذا خداوند برای حیوانات کامل - مانند اسب و غیر آن - قوه‌ای آفرید که بدان، معنی جرئی را که تحت حس و تخیل در نمی‌آید ادراک می‌کند و آن قوه، واهمه است، برای اینکه اسب مثلاً، نخستین بار که شیر را می‌بیند از آن فرار می‌کند، بدون اینکه تاکنون از وی آزاری دیده باشد، و فرار او از شیر موقوف بر این نبوده که یکبار آن را دیده و از او آزاری رسیده باشد، و همین طور گوسپند، نخستین بار گرگ را می‌بیند و از وی فرار می‌کند، ولی از شتر و گاو که از آن خیلی بزرگترند و صورتشان ترسناکتر، فرار نمی‌کند، و تا اینجا چهارپایان در این ادراکات با انسان اشتراک دارند.

پس از این ترقی به مرز انسانیت است، لذا پی آمد و عواقب امور و اشیائی را که تحت حس و تخیل و توهم در نمی‌آیند ادراک می‌کند و بسنده بر فرار و یا به دست آوردن هدف نزدیک نمی‌کند، بلکه از بدیها و شرور آینده نیز فرار کرده و خیرات آخرت را می‌طلبد، بنابراین خداوند انسان را از بین حیوانات به قوه دیگری امتیاز بخشیده که آن قوه از تمام قوا اشرف و برتر است و بدان، منافع امور و زیان آنها و خیرات آخرت و شرورش را ادراک می‌کند.

سپس بدان: اگر در حیوان بسنده بر خلق حواس و مدارک - برای ادراک موافق از غذاها و دواها و غیر موافق - شده بود و برایش میل و رغبتی در طبع و شوقی در نفس و یا اراده کردنش در عقل که وی را بر حرکت به سوی موافق برانگیزاند، و یا مقابلات آن که از حرکت به سوی مخالف بازدارد آفریده نشده بود، باید چشم و دیگر حواس در او معطل و بیکار باشند.

پس نیاز بدان پیدا کرد که میل و رغبتی بدانچه موافق با وی است داشته باشد، این

۱. پنهان نباشد که مصنف قدس سره با این بیان نیاز به خیال و حافظه را ثابت می‌کند، درحالی که درصدد بیان نیاز به حس مشترک می‌باشد، مگر آنکه گفته شود: به جهت تلازم بین آنها اکتفا بدین کرده است، و سزاوار چنان است که گفته شود: تخیل عبارت از ادراک آنچه در خیال است و این ادراک به واسطه حس مشترک می‌باشد، زیرا همان طور که از خارج ادراک می‌گردد، همین طور از داخل هم ادراک می‌گردد، و این خیال است که این ادراک را هم حفظ می‌نماید. «سبزواری»

شهوت نامیده می‌شود، و نفرت و فرار از آنچه که مخالف با وی است کراهت نامیده می‌شود، تا آنکه به واسطه شهوت آنچه ملایم و سازگار با وی است بطلبد و با کراهت از آنچه منافی وی است فرار کند؛ سپس (گوییم:) این مرتبه از میل و نفرت که در تمام قوای محرکه است اگرچه در کمال وجود حیوان - از آن روی که حیوان است - کافی و بسنده است، ولی در کمال وجود انسانی که اشرف و برتر انواع حیوانات است کافی نیست، چون شهوت و غضب، خواه به حسب شخص باشد - مانند شهوت و خواست غذای موافق - و یا به حسب نوع باشد - مانند شهوت نزدیکی کردن - و غضب بر آنچه مخالف آنها است، جز بدانچه در حال، سود و زیان می‌رسانند دعوت نمی‌کنند، اما در مآل این داعیه که به نام شهوت و یا غضب نامیده می‌شود کافی نیست.

لذا خداوند برای انسان داعیه و درخواست دیگری که فوق شهوت و غضب بوده و مسخر در تحت اشاره عقل و هدایت کننده به نور الهی به سوی عواقب آخروی که موصل به «حُسن ثواب» و «قُبْح عِقَاب» است آفرید، و این داعیه همان است که به نام اراده نامیده شده، و در نزد بعضی از دانشمندان دینی به نام باعث دینی نامیده می‌شود، و این همان داعیه و خواستی است که خداوند آدمیان را بدان اختصاص بخشیده است و از حیوانات - به جهت تکریم و تعظیم و بزرگداشت - امتیاز داده است، چنانکه به واسطه عقل و خرد که عواقب و پایان کار امور را می‌داند امتیازشان بخشیده است، و این اراده تحت اشاره عقل است، چنانکه شهوت تحت اراده حس است.

این آن چیزی بود که ما از سخن بعضی از دانشمندان اسلامی تلخیص کردیم و عهده‌دار شدیم که آن را در این فصل - به جهت خوبی نظم و نیکویی بیانش - بیاوریم و اکنون به احوال حواس - به گونه تفصیل - باز می‌گردیم.

۲

فصل

در قوه لمس و حالات آن

دانستی که حیوان خاکی چون حامل کیفیت اعتدالی است نیازمند به قوه‌ای است که آن را حفظ نموده و مدرک جسمی که محیط بدان است - مانند آب و هوا - باشد که اگر مخالف باشد از آن دوری کند تا به حرارت و گرمیش سوخته و یا به سردیش

منجمد نگردد، و اگر موافق است آن را بطلبد و یا در آن سکون گزیند، پس آن پیش‌ترین حواس است، لذا نیاز به لمس و بساویدن - برای دفع زیان - قوی‌تر، و به چشایی و ذائقه - به جهت دلالت بر غذاهایی که بدانها حیات پایدار است - شدیدتر است، ولی نیاز به دفع‌کننده زیان - به جهت باقی ماندن اصل - پیش‌تر از نیاز به منفعت برای تحصیل کمال است، و این بدان سبب است که دست آوردن غذا با دیگر حواس هم امکان‌پذیر می‌باشد؛ پس روشن شد که لمس، نخستین حواس و پیش‌ترینشان است و لازم است که تمام بدن، موصوف به قوه لامسه باشد.

برهان بر این امر آنکه: بدن حیوان از جنس ماده کیفیات لمس شونده است^۱، و همین‌طور تمام اعضای حیوان، و نزد ما این است که مدرک پیوسته از جنس مدرک است، پس آنچه از قوه حیات و ادراک در تمام بدن جاری و ساری می‌گردد، امکان ندارد که غیر از مبدأ ادراک لمسی باشد، اما غیر آن، ممکن نیست که در تمام بدن ساری و جاری باشد؛ مثلاً حامل قوه بینایی امکان ندارد که دیگر اعضا باشد، یعنی به جهت تراکم و تاریک‌یش، چون مدرکات این قوه، انوار است، بنابراین مدرک آن هم باید از جنس آن باشد و از حیث ماهیت با آن اتحاد داشته باشد، چنانکه پیش از این مطلب را ثابت کردیم، درحالی که اعضای بدن نه بالفعل و نه بالقوه - مانند شفاف - انوار نیستند، پس محال است که نور چشم ساری و جاری در آن اعضا باشد، چون اعضا متراکم و تیره‌اند، و قیاس شنوایی و دیگر ادراکات باطنی هم مانند وهم و خیال این‌گونه است^۲، چون بدن و

۱. مراد از ماده کیفیات لمس شونده، موضوع آنها یعنی عناصر است، و امکان دارد که مراد از آن، کیفیات فعلی و انفعالی باشد، و مراد از آن که: بدن از جنس آنها است، یعنی از آن سنخ است، وگرنه شرط ادراک، خالی بودن از هر نوع کیفیت ادراک شونده است، و بدن اگر چه خالی از کیفیت معتدل نیست، ولی متوسط بین اطراف، در حکم خالی بودن از آنها است. «سبزواری» ۲. اگر گویی: مدرک چشم نخست و بالذات چون نور وضوء است، امکان دارد گفته شود، حامل قوه بینایی با آن سنخیت دارد و آن نور وضوء می‌باشد، چنانکه به الفنجگاه دو عصب چشم مجمع نورین گویند و آن روحی است که به واسطه کمال لطافتش در آنجا نور گشته، اما حاصل قوه شنوایی چگونه ممکن است در آن سنخیت، با مدرکاتش داشته باشد؟ و چگونه امکان دارد گفته شود: این حامل فراهم آمده از صداها می‌چند است؟ چنانکه گفته می‌شود: این حامل، نور است؟

گویم: مراد سنخیت حامل شنوایی است با ماده صداها، خارجی، یعنی موضع آنها، به ویژه آنکه ترکیب بین ماده و صورت - نزد مصنف قدس سره - اتحادی است و عرض و عرضی دو متحداند، پس سنخیت حامل با هوایی که ماده و اصل صداها است، در شفافیت با آن صداها، سنخیت دارند. «سبزواری»

باب چهارم - قوای نفوس حیوانی / ۱۵۳

اعضایش نه موهوم‌اند و نه متخیل، چون مادی‌اند و مادیات در عالم وهم و خیال در نمی‌آیند، بلکه صورت دیگری است که مناسب با آنها می‌باشد، چنانکه در ادراک وهمی و خیالی واقع می‌شود.

و از اینجا دانسته می‌شود که واهمه و خیال و مدارک باطنی، مادی و موجود در عضو - مانند مغز چنانکه مشهور است - نمی‌باشند، بدان سبب که مادر قاعده اتحاد مدرک با مدرک بیان داشته و اثبات نمودیم؛ اما دیگر حواس ظاهری غیر از لمس، مانند چشایی و شنوایی و بویایی و بینایی، اگرچه مادی هستند ولی مانند لمس ساری در تمام بدن نیستند، برای اینکه برخی از آنها مانند شنوایی و بینایی در نهایت لطافت می‌باشند، پس لازم است که موضعش نیز جزئی لطیف و شفاف و یا مانند آنها و مناسب با آنچه که قوه ادراک می‌کند باشد، درحالی که هر عضوی جزء لطیف نیست، و برخی دیگر از آنها مانند چشایی و بویایی، اگرچه بدان لطافت نیستند، ولی لطیف‌اند، چون حامل مدرکاتشان اجسامی متراکم و سخت نیستند، بلکه یا بخارهایی هستند و یا اجسامی رقیق و لطیف، و هر عضوی این مناسبت را ندارد که موضوع بو و مزه باشد، بلکه بعضی از اعضا مانند بُن بینی خاص بوداران است و جرم، یعنی سطح زبان ویژه مزه‌داران، این برعکس لمس است، برای اینکه تمام اجسام، خواه سخت و صلب باشند و خواه نرم و نازک، خواه متراکم باشند و خواه لطیف، قابل آنند که قوه لمس بدانها تقوّم داشته باشد و ادراکش بدانها تعلق گیرد^۱، برای آنکه این ادراک، به واسطه تماس با سطوح و دست مالیدن بر آنها حاصل می‌گردد.

برخی از مردمان پندارند که قوه لمس چهار نوع است: حاکم بین گرم و سرد، و حاکم بین تر و خشک، و حاکم بین سخت و نرم، و حاکم بین صاف و خشن؛ و برخی حاکم بین سنگین و سبک را بر آنها افزوده و در نتیجه پنج شده است، و وجه حل آنچه را که گفته‌اند گفته آمد (و بازگفته خواهد شد).

بدان که از خواص هر قوه حساسی این که: حامل آن اگرچه از جنس همان چیزی است که ادراک می‌کند، اما در ذاتش از صورت کیفیاتی که آنها را قوه ادراک می‌نماید

۱. مراد از اینکه تمام اجسام قوه لمس دارند، بدن می‌باشد و در متعلق، تمام اجسام عنصری است بدون تخصیص به بخارها و یا رطوبات. «سبزواری»

خالی می‌باشد، تا آنکه از آن صورت انفعال پذیرد، برای اینکه آلت ادراک تا به کیفیت و چگونگی مدرک تکلیف پیدا نکند، ادراک قوه به صورت آن کیفیت واقع نمی‌شود، اگرچه حاصل در آلت، غیر از صورتی باشد که برای قوه حاضر است، برای اینکه این خارجی و مادی است و آن، ذهنی و ادراکی، چون مدرک گرمی و سردی مثلاً لازم است که موصوف بدان دو نباشد؛ پس درباب لمس اشکال وارد می‌شود، برای اینکه عضو لمس کننده خالی از این کیفیات لمسی نیست، ولی گوییم: این قاعده اقتضای آن را ندارد که محل ادراک را اصلاً هیچ نصیبی از جنس آنچه که ادراک می‌نماید نباشد، بلکه اقتضای آن را دارد که خالی از نوع آنچه که ادراک می‌نماید و نیز (خالی) از ضد آن باشد، پس معتدل دارای کیفیت ضعیف، حکم متوسط بین اطراف را دارد، یعنی به واسطه نارسایی و ضعف و سستی اش به منزله خالی بودن از انواع می‌باشد، مانند آب نیم‌گرم، چون نه مانند گرم است و نه مانند سرد، از این روی هریک از دو طرف را به سرعت می‌پذیرد، بنابراین هر چه که به اعتدال نزدیک‌تر باشد، از حیث ادراک شدیدتر است.

می‌توانی بگویی: ما نمی‌دانیم که چهارپایان محسوسات را ادراک می‌کنند و بدانها شعور و آگاهی دارند، مگر برای به دست آوردن آنچه ملایم و سازگار با آنها است و فرار از آنچه که مورد نفرت و کراهت آنها است، حتی حیوانات ناقص مانند اسفنج (ابرحمام) و صدف‌ها، حرکاتی ارادی از جمع و بازشدن دارند، و اگر ما از آنها این حرکت را مشاهده نمی‌کردیم نمی‌دانستیم که دارای قوه لمس‌اند، و چون کار چنین است، همانند این را هم در عناصر و نباتات جستجو کردیم، زیرا خاک از بالا به پائین، بر یک اسلوب می‌گریزد و آتش از پائین به بالا، بر یک روش فرار می‌کند، و چون آتش شروع به بالا رفتن می‌کند اگر در مسیر حرکتش معارض و مزاحمی پیدا شود، از آن سو بازگشته و به سوی دیگری و بلکه پائین رو می‌کند و از جوانبی که در آنها مانع و مزاحمی نیست بالا می‌رود، و همین‌طور نبات، اگر در راهی که رشد و حرکتش بدانجا است با مانعی برخورد نماید، از آن انحراف جسته و به جهت دیگری می‌روید، و نیز از جانب سایه به سوی نور خورشید رومی‌کند.

و نیز درختی که نزدیک رودی روئیده، ریشه‌هایش را به سوی آب امتداد می‌دهد تا

جذب آب برایش آسان باشد، و غیراینها از حرکات، برای به دست آوردن ملایم و فرار از منافز، و تمام اینها دلالت بر شعور و آگاهی آنها به ملایم و غیرملایم و سازگار دارد. و نیز آنچه گفتید که حیوان چون بدنش از ماده‌ای که مصوّر به صورتی از باب اوایل کیفیات می‌باشد و صلاح و سلامتش در اعتدال آن (صورت) و فساد و تباهیش به ضد آن (صورت) می‌باشد، پس وی را ناگزیر از قوه‌ای است که آن (صورت) را حفظ نموده و آنچه ملایم و سازگار با آن و منافز و ضد با آن (صورت) است ادراک نماید تا آنکه بدان (صورت) اولی (ملایم) را طلب نماید و از دومی (منافز) بگریزد، و این‌گونه و شکل در نبات و بلکه در جماد و عناصر هم جاری و ساری است.

ما پس از بیان مقدمه‌ای ترا چنین پاسخ می‌دهیم که: ادراک عبارت از وجود صورت حاضر است نزد موجودی که وجودش برای خودش (یعنی لافسه) می‌باشد و اینکه: موجودات مادی که در آنها (ماده) ساری است، آنها را در نفس خودشان هیچ حضوری نیست، چگونه مدرک آن (وجود صورت حاضر) توانند بود؟^۱

گوییم: اما عناصر کلی، چون در تحت تضاد واقع‌اند، وجودشان باقی نبوده بلکه متجدد روان‌اند، چون شرط بقای حیات در چیزی، خالی بودنش است از ضد، وگرنه اصل جسمیت مانع از قبول یک صورت وحدانی که حیات را می‌پذیرد نیست، به شرطی که از ضد آن خالی باشد - مانند افلاک - چون آن (صورت وحدانی) به جهت خالی بودنش از تضاد و تباهی، حیات نطقی را می‌پذیرد؛ اما نبات چون تضاد در وی شدید نیست، بلکه شدت متضاده‌ها در آن شکسته است، دور نیست که قوه‌اش را آگاهی و شعوری ضعیف بدانچه که با وی ملایم و سازگار است باشد، زیرا نزد ما وجود، مطلقاً عین علم و شعور مطلقاً است^۲؛ از این روی عارفان الهی معتقدند که تمام موجودات عارف به پروردگارش هستند و وی را سجده کنند، چنانکه کتاب الهی بر این امر دلالت دارد، ولی چون وجود از آمیزش عدم و تاریکیها رها شود، ادراک

۱. سخن در حضور مدرک برای مدرک می‌باشد نه برعکس. «سبزواری» ۲. پوشیده نباشد که سخن در شعور به مشعر لمسی است و آنچه قدس سره بیان داشته این مطلب را نمی‌رساند، و سزاوار است عبارت چنین بیان شود که: نبات و جماد و امثال این دو، دارای شعور بسیط‌اند، جز آنکه این شعور غیر از شعوری که مطلوب است می‌باشد. «سبزواری»

بدو و برای او به تمامی است، درحالی که وجود مادیات با تاریکیها و پردهها و حجابات آمیخته و در اعدام و نقایص فرورفته است و به مقدار بیرون آمدن از آنها و ارتباطشان به مبادی عقلی و نفسی که مجرد از مواد و اعداماند، وصولشان به مقام حیات و ادراک می‌باشد، و نفوس نباتی با اینکه صوری فرورفته در مواداند، ولی مناسبتشان به عالم ملکوت، از صور عناصر و معادن نزدیک‌تر است، این امر به واسطه شکسته شدن کیفیات متضاد است در نبات - نه عناصر و معادن - از این روی در نبات چیزی از آثار حیات ظاهر می‌گردد که در آن اجسام چنین چیزی ظاهر نیست.

۳

فصل

در قوه چشایی و ذوق و در آن مباحثی چند است:

از آن جمله آنکه: ذوق و چشایی پس از قوه لمس، فراگیرترین حواس حیوان است و شبیه‌ترین قوا بدن، پس نظیر لمس است، چون این قوه را نیز آگاهی و شعور بدانچه که ملایم بدن است می‌باشد تا آن را بطلبند، از این روی نیاز به غذا وقتی شدید شد، ادراک قوی‌تر می‌گردد؛ و ذوق نیز مشروط به لمس است، ولی همان‌طور که گفتیم تنها با برخورد با سطوح اجسام کافی نیست، بلکه ناگزیر از نفوذ دارای مزه و طعم است در جرم و سطح آلت ذوق که عبارت از زبان می‌باشد، یا به ذات خودش و یا به واسطه رطوبت لعابی که از زبان برمی‌خیزد مزه و طعم‌ها را می‌پذیرد، و ناگزیر این رطوبت فاقد طعم و مزه است تا طعم و مزه‌ها را به درستی به آلت برساند، چون اگر با طعم و مزه دیگری امتزاج یابد - چنانکه در بیماران است - منجر به سلامتی نمی‌شود.

حقیقت آنکه لازم است آلت، مطلقا دارای طعم و یا طعم ضعیف هم نباشد تا برایش تکلیف به نوعی از کیفیت که از مزه‌ها بدو منتهی می‌گردد و به واسطه‌اش ادراک واقع می‌شود جایز باشد، و برای حصول این ادراک، تکلیف رطوبت لعابی به طعم و مزه و برخورد با غذای طعم‌دار، کافی نیست، برای اینکه خارج از بدن امکان ندارد که موضع شعور نفس باشد، زیرا علاقه و وابستگی طبیعی برای نفس حاصل نیست - مگر با قیاس با بدن و قوای بدن - نه با قیاس به چیزی که از تدبیر و تصرف نفس بیرون است؛

و نفس با قوا و آلات خودش نوعی اتحاد دارد، و برای این است که وجود چیزی در آن، به عینه وجودش برای نفس است، و ادراک عبارت است از وجود شئی برای مدرک، از این روی نفس، به سبب وجود آنچه که بدن و قوای بدن بدان تکلیف می یابند شعور و آگاهی پیدا می کند نه آنچه از آن خارج است.

و از آن جمله اینکه این رطوبت آیا در رسانیدن اجزای دارای طعم واسطه است؟ یعنی آیا با آنها آمیزش کرده و با آنها در (جرم و سطح) زبان فرو رفته تا قوه، به واسطه طعم احساس کند؟ و یا اینکه تکلیف به آن طعم ها پیدا کرده و بدون آمیزش با آن اجزاء، آنها را وارد می کند؟ بنابر اول، هیچ فایده ای در آن نمی باشد جز آنکه راهنما و هموارکننده است برای ورود طعم هایی که حس، با لمس آنها - بدون واسطه - دارای طعم می شود؛ و بنابر دوم، برخوردکننده محسوس - بدون واسطه - همان رطوبت است و هر دو وجه قابل احتمال می باشد؛ در هر صورت بین حاسّ و محسوس، متوسطی باقی نمی ماند.

از آن جمله لازم است دانسته شود که چشندۀ واقعی جز کیفیت طعمی که به جسم خوردنی قائم است نمی باشد، و نیز آنچه که به رطوبت لُعبی تقوّم دارد - بنابر قائل بودن به تکلیف آن - و نه چیزی که به جرم و سطح زبان تقوّم دارد - با وجوب تکلیف آلت به کیفیت محسوس چنانکه پیش از این گفته آمد - نمی باشد؛ بلکه صورت ذوقی و چشایی است که به قوه ذوق و چشایی تقوّم دارد، و نسبت این قوه به صورت چشنده، مانند نسبت ماده است به صورت، و همانند نسبت عقل بالقوه است به عقل بالفعل، و حال در دیگر حواس هم این گونه است، یعنی محسوس حقیقی همان صورت جزئی است که به واسطه قوه حاسّ برای نفس حاصل می شود - حتی ابصار و دیدن - چنانکه به زودی خواهی دانست.

از آن جمله اینکه قوه ذوق و چشایی یکی است، و گفته اند: حکمایی را که قائل به تعدّد قوه لمس - به جهت تعدّد لمس شوندهگان - اند چه شده که قوه ذوق را به جهت تعدّد چشنده شدگان متعدّد قرار ندادند؟

بسا که از این اشکال چنین پاسخ داده و لازم دانند که حاکم بر یک نوع از تضاد، یک قوه است که شعور و امتیاز به سبب آن می باشد، و طعم ها اگر چه فراوانند، ولی در آنچه بین آنها است یک ضدیت و مخالفت است؛ اما لمس شوندهگان: در آنچه بین آنها

است یک نوع مخالفت و ضدیت نیست، زیرا بین گرمی و سردی یک نوع از مخالفت و ضدیت است که این نوع بین رطوبت و خشکی نمی‌باشد.

۴

فصل

در قوه بویایی

و آن از چشایی لطیف‌تر است، چنانکه چشایی از لمس لطیف‌تر می‌باشد، و این سه قوه از مشاعر متراکم‌تر و غلیظ‌تراند، و مدرکات این قوه بویها هستند - با برخورد هوایی که بون بینی بدان متکیف می‌گردد - پس بویایی هم با برخورد و تماس حصول پیدا می‌کند؛ این قوه نیز شبیه به لامسه است و گویی نوعی از لمس می‌باشد، و نسبتش در لطافت به چشایی و ذوق، مانند نسبتی است که در آن به لمس دارد.

و از مباحث بویایی اینکه: هوای متوسط آیا به کیفیت دارای بو متکیف می‌شود و به واسطه آن به بون بینی منتهی می‌گردد و یا با اجزایی لطیف از دارای بو آمیزش پیدا می‌کند و این اجزا اتصال به آلت بویایی پیدا می‌کنند و به سبب بوی اجزا - بدون اینکه هوا بویی داشته باشد - ادراک حاصل می‌شود؟ هریک از دو راه را طرفدارانی است:

رونده راه دوم چنین استدلال می‌کند که: اگر چنین نباشد، هر آینه حرارت و گرمی، برانگیزاننده بویها - به سبب مالش و بخار دادن - و سردی پنهان‌کننده آنها نبود، و معلوم است که تبخیر، بویها را تیز و منتشر می‌کند.

و نیز می‌بینی که سیب، از بسیاری بو کردن پژمرده می‌شود، پس این دلیل است بر تحلیل رفتن اجزای دارای بو.

دسته دیگر چنین دلیل آورده‌اند: بویایی که محافل را پُر می‌کند اگر به سبب تحلیل رفتن شئی باشد، لازم می‌آید که شئی دارای بو، و زنش کم شده و حجمش کوچک شود.

و باز استدلال کرده‌اند که: ما کافور را تبخیر می‌کنیم به طوری که بخور شده و جوهرش فنا گردیده و تمام اجزایش استحاله پیدا کند، با این همه با آن بویی است که تا حدودی پخش می‌شود، و امکان دارد که این دارای بو تا چند برابر آن موضع - به نقل و

وضع در جزء جزء آن مکان و بلکه دو چندان آن مکان - پخش گردد، پس مجموع بوهایی که از آن در تمام مواضعی که زائد بر موضع مذکور است چندین برابر بیشتر از آن چیزی است که به واسطه تبخیر حاصل شده و یا مناسب با آن است، لذا لازم است نقصانی که بر آن (کافور) در آن امر وارد آمده، نزدیک بدان نقصان و یا مناسب با آن باشد^۱، درحالی که چنین نیست؛ پس ثابت شد که استحاله و دگرگونی را در این باب مدخلیتی است.

حقیقت آنکه هر دو نظریه درست و قابل احتمال است.

برخی از مردمان پندارند که ادراک بویایی تعلق به بو شونده - از آن روی که بوشونده است - می‌گیرد و این دورترین وجوه است.

و از مباحث آن اینکه: انسان در ادراک لطایف بوهای قریب، رساترین و بالغ‌ترین حیوانات است، ولی در ادراک بوهای دور و در ادراک تفصیل گوناگون آنها، ضعیف‌ترین حیوانات است، برای اینکه رسوم و نقش بوها در نفس انسان تحصیل تفصیلی ندارد - آنچه آنچنان که در طعم دارها و لمس شوندگان تحصیل تفصیلی دارد، از این روی بوها در نزد او جز نام‌هایی چند - مگر از دو جهت - نمی‌باشند: یکی از جهت موافقت و مخالفت که گفته می‌شود: این بوی خوب است و آن بوی بد؛ و دیگری از جهت انتسابش به طعم‌دار و یا مطلقاً به موضوع، لذا گفته می‌شود: بوی شیرین و یا تُرش و یا بوی گل و یا مُشک.

و گفته‌اند: حال ادراک انسان نسبت به بوها، شباهت به حال ادراک حیوانات سخت چشم و قوی است مر دیدنیها را، برای اینکه ادراکشان مر آنها را نزدیک است که مانند تخیل غیر محقق باشد؛ اما ادراک بسیاری از این حیوانات مر بوها را، جداً قوی است و نیاز به بو کردن ندارند.

و از مباحث بویایی اینکه: از افلاطون و فیثاغورث و هرمس و جز اینان از پیشینیان

۱. یعنی وقتی ما آن را بخور دادیم، برای بار دوم آن مقدار از آن پخش را در جاهای مختلف - با نقل و وضع بدون بخور مانند اول - قرار می‌دهیم، پس از آن می‌بینیم که تحلیل رونده در اول بیشتر است - با اینکه بویش بیشتر است - و در دوم، چیزی از آن تحلیل نرفته و اگر چیزی تحلیل رفته و کاسته شده، آن جداً ناقص است، با اینکه بویش بیشتر است، و مراد از تحلیل و تحلل، تکلیف می‌باشد... «سبزواری»

نقل شده که: افلاک و ستارگان دارای قوه بویایی اند و در آنها بوهای خوشی که خوشتر از بوی مُشک و عنبر و گل های خوشبو است یافت می گردد. پیروان مشائیان (یعنی ارسطوئیان) بر آنان اشکال کرده اند که: ادراک بوها مشروط به بودن هوا و بُخار است، درحالی که در آنجا نه هوا است و نه بُخار. این وجه بسیار ضعیفی است، برای اینکه شرط و تعلیق بدان مطلقاً، برهان عقلی بر آن اقامه نشده، بلکه این شرط و تعلیق در عالم عنصری جایز و رواست. و یکی از فاضلان متأخر از خودش حکایت می کند که هنگام اتصالش بدان عالم - در خواب و یا بیداری - از آن عالم بوهایی استشمام کردم که خوشبوتر از مُشک و عنبر بود؛ چون آنچه که اینجا و نزد ما است، قابل نسبت با آنچه آنجاست نمی باشد، از این روی صاحبان علوم روحانی اتفاق نظر دارند که هر ستاره ای را بُخوری مخصوص است و هر روحانی، بویی معروف دارد که آن را استنشاق می کنند و از آن و از بوهای غذاهایی که برای آنان آماده شده لذت برده، و بر آن کس که ترتیب اینها را داده، آنچه را که درخور استعدادش است افاضه می کنند، و به زودی آنچه این سخن و نظایرش را تصحیح می کند برایت گفته خواهد شد.

۵

فصل

در قوه شنوایی

و آن عبارت از ادراک صدا و صوت است، و در مباحث مقولات از علم کُلّی - هنگام بحث ما از احوال کیفیات محسوس - حقیقت صوت گفته آمد، و آنچه مناسب این موضع است، بحث از آنچه تعلق به چگونگی حصول سمع و شنوایی دارد می باشد، و در آن بحث هایی چند است:

بحث اول

آنان گویند: شنیدن حاصل نمی شود مگر هنگامی که هوای فشرده شده بین قارع و مقروع (کوبنده صدا و کوبیده شده) به میان تهی پرده صُماخ - نزد پیچک و لبلابی که

در آن گسترده شده - رسد؛ گویند: این رسیدن ظاهر است و بر آن اموری چند دلالت دارد:

نخست آنکه: این میان تهی اگر بسته و یا تنگ شد، شنوایی باطل می‌گردد.

دوم آنکه: اگر بین صدادهنده و شنونده جسم متراکمی باشد، شنیدن غیرممکن و یا مشکل می‌شود.

سوم آنکه: کسی انسانی را مشاهده می‌کند با چگش سندان را می‌کوبد، و یا با چوبکی بر طبلی می‌کوبد، اگر نزدیک او باشد، صدا را همراه با کوفتن و کوبیدن مشاهده می‌کند، ولی هر چه از او دور شود، شنیدنش پس از زمانی که مطابق با دوری مسافت آن است حاصل می‌گردد.

چهارم آنکه: هرکس دهانش را بر یک طرف لوله‌ای بگذارد و طرف دیگر این لوله را بر گوش انسانی دیگر و در آن لوله سخن بگوید، آن انسان طرف دیگر صدای او را می‌شنود نه دیگر حاضران، و این به واسطه رسیدن هواست به گوش او و امتناع آنکه به گوش غیر او برسد.

پنجم آنکه: هنگام شدت وزیدن بادهای، بسا که نزدیک نمی‌شنود ولی دور می‌شنود، این به واسطه انحراف آن هواهایی است که حامل آن صداها - به سبب شدت وزیدن بادهای از گوشی به گوش دیگر - می‌باشد.

اینجا اشکالی قوی است و آن اینکه: اگر کسی از آن سوی دیوار ستبری سخن گوید، لازم است کسی که در جانب دیگر دیوار است آن سخن را - به سبب نداشتن سوراخ و منفذ - نشنود، و اگر آنجا منافذی یافت شود باید اندک و تنگ باشند، بنابراین لازم می‌آید که آن امواج درهم و آشفته شده و اشکال آن حروف - آن گونه که از گوینده خارج شده - باقی نماند.

و نیز: برای اینکه انسان وقتی سخنی گفت، تموج آن در هوا پدید می‌آید، اگر آن به کلی به شخص منتهی شود، لازم می‌آید که غیر او این سخن را نشنود، چون در آنجا جز این یک تموج نمی‌باشد، و اگر بدو منتهی نگردیده بلکه بعضی از آن به گوش هریک از اشخاص رسد، لازم می‌آید هیچ‌یک از آنان این سخن را به تمامه نشنوند.

از اشکال اول چنین پاسخ داده‌اند که: حایلی که اصلاً هیچ سوراخ و منفذی در آن

نیست، البته از شنیدن مانع می‌شود؛ چون هر چه منافذ کمتر باشد، شنیدن ضعیف‌تر است، پس لازم می‌آید اگر اصلاً منافذی نباشد، شنیدنی در کار نباشد.

و از اشکال دوم پاسخ داده‌اند که: حروف به سبب آزاد شدن هوا پس از حبس آن - بر گونه مخصوص - تکوّن و پدید می‌آید، پس موج دادن فاعل مر حروف را، مخصوص به هر هوایی غیر اجزاء دیگرش نمی‌باشد، بلکه آن در یکایک از اجزایش حاصل است، بنابراین هر جزئی که وصل شود، شعور و آگاهی بدانچه از صوت می‌پذیرد حاصل می‌گردد؛ این چیزی بود که بیان داشته بودند.

گویم: حال در چگونگی رسیدن صدا، در نزد من آن‌گونه که حاصل کرده‌اند نیست، برای اینکه هر جزئی از اجزای هوا که متوسط بین شنونده و صاحب صداست و مکث به کیفیت حروف و کلمات - با بساطت هوا و تشابه اجزای آن - در غایت بُعد و دوری است، بلکه اصلاً نادرست است، وگرنه باید ادراک، به حسب تکرر وصولات و رسیدن هوا به پرده صماخ، تکرار پذیرد و اینچنین نیست؛ بلکه حقیقت آنکه: نفس به واسطه هوایی که به آلت شنوایی و متوسط فیما بین است می‌رسد، به چگونگی قرع که حاصل بین قارع و مقروع و یا قلع (کندن) حاصل است آگاهی می‌یابد، نه اینکه یک هوا این کیفیت را حمل کرده و آن را به پرده صماخ می‌رساند، و نه اینکه هواهای متعدد متموج هریک از آنها به دیگری منتهی می‌گردد و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا آنکه هوای مجاور پرده صماخ بدان متکیف شده و بدان سبب به گوش می‌رسد.

این منافی آنچه پیش از این بیان داشتیم نمی‌باشد و آن اینکه: ادراک نفس جز به صورتی که در محل‌های تصرفاتش «بالطبع» حاصل باشد تعلق نمی‌گیرد، برای اینکه سخن ما در آنجا در مُدرک بالذات برای نفس است، و مُدرک بالذات برای نفس در اینجا همان صورت ادراکی از شنیدنی‌هاست که در قوه شنوایی حاصل است، ولی سخن در اینجا در محسوس بالعرض است و آن شنیدنی خارجی است، و منشأ این وابستگی و علاقه عرضی عبارت از وضع مخصوص این شنیده شده است نسبت به شنونده - با وجود جسم لطیفی که بین آن دو است^۱ - که به سبب آن تمام این سه، یعنی

۱. این بنا بر تمثیل است، چون جسم لطیفی که متوسط بین آن دو است، ممکن است آب باشد و امکان دارد فلک باشد - البته بنا بر این اسلوب و اعتقاد - «سبزواری»

آلت و هوای متصل و صاحب صدا، برای نفس در حکم یک آلت می‌گردند و نفس، آنچه را که در آنها است - هرگونه که هست و به هر جانی واقع شود - ادراک می‌نماید؛ و این راز نیاز هر قوه جسمانی است در تأثیرش به مشارکت وضع، برای اینکه وضع مخصوص، بین موضوع قوه و آنچه در آن اثر می‌گذارد و یا از آن اثر می‌پذیرد (قوه انفعالی و قوه فعلی) - با تحقق جسم متصل لطیف بین آن دو - مجموع را چنان قرار می‌دهد که گویی برای قوه، یک ماده و یک آلت‌اند، بنابراین همان‌گونه که ماده قوه به فعلش اثر می‌پذیرد، همین‌طور آن جسمی هم که دارای آن وضع است اثر می‌پذیرد.

بحث دوم

آنان اختلاف نظر دارند که آیا شنیده شده همان صوت قائم به هوایی که تنها کوبنده پرده صماخ و محسوس است می‌باشد و یا صوت قائم به هوایی که خارج از گوش و محسوس هم هست می‌باشد؟

گوییم: نزد ما - همان‌گونه که گفته آمد - عبارت از این است که: محسوس تنها صوت قائم به هوای فشرده شده بین قارع و مقروع (کوبنده پرده صماخ و کوفته شدن پرده) می‌باشد، به دلالت آنکه وقتی ما صوت را شنیدیم، همراه با شنیدن آن، جهت و نزدیکی و دوریش را هم ادراک می‌کنیم، و مشخص است که اثر جهت در تموج - هنگام رسیدنش به میان پرده صماخ - باقی نمی‌ماند، پس لازم می‌آید که از صداها، جهات و نزدیکی و دوریشان ادراک نگردد، چون آنها از جایی که می‌آیند با حرکتشان وارد میان پرده صماخ می‌شوند و قوه، در آنجا ادراکشان می‌کند و امتیازی بین نزدیک و دور نیست، چنانکه دست، آنچه را با وی برخورد لمسی دارد ادراک می‌کند و آگاهی به جهت لمس - مگر از حیث برخورد با آن - ندارد، و فرقی بین ورود آن از دورترین جاها و یا نزدیک‌ترین مکانها نیست، برای اینکه دست، لمس شده را از حیث ابتدا و آغاز، در مسافت ادراک نمی‌نماید، بلکه از حیث انتها درک می‌کند، و چون بین جهات و نزدیکی و دوری صداها امتیاز وجود دارد، خواهیم دانست که ما صداها را خارجی را به حیثی که هستند ادراک می‌نمائیم.

نمی‌توانی بگویی: جهت را فقط ادراک می‌کند، چون هوای قارع از آن جهت می‌آید،

و دور و نزدیک را ادراک می‌کند، چون اثر پدید آمده از قرع قریب (صدای نزدیک) از قرع بعید (صدای دور) قوی‌تر است.

چون گوئیم: اوئی باطل است، برای اینکه صوت گاهی ممکن است از جانب راست شنونده بیاید و با گوش چپ بشنود، یعنی به واسطه گرفتگی گوش راست، با این همه آگاهی به این امر دارد که صوت از جانب راست آمده است و امواج به گوش چپ نمی‌رسد، مگر آنکه از جانب راست برگردد، بنابراین در اینجا ادراک جهتی که صوت از آنجا آمده نیست؛ بلکه ادراک جهتی است که کوبیدن و قرع در آن واقع شده است. دومی هم باطل است، وگرنه باید ما بین دور قوی و نزدیک ضعیف فرقی نگذاریم، اما ما وقتی دو صوتی را که از حیث دوری باهم برابراوند و از جهت قوه و ضعف باهم اختلاف دارند می‌شنویم، لازم می‌آید که پنداشته شود یکی از آن دو نزدیک است و دیگری دور و بر ما، پیوسته قوه و ضعف به جهت نزدیکی و دوری مشتبه گردد، در حالیکه کار چنین نیست.

بدان که همگان از حکما چون آنچه را ما از این امر درک کرده و برگزیده‌ایم و به حسب آنچه که راهش را آسان و هموار ساختیم نپذیرفته‌اند، کار - در تعیین سبب در تحقق و ثبوت شعور و آگاهی به جهت صوت - بر آنان مشکل شده است، لذا برخی از آنان مانند صاحب کتاب «المعتبر» گوید: ما می‌دانیم که این ادراک نخست به واسطه قرع و کوبیده شدن هوای متموج به میان پرده صماخ حاصل می‌شود، از این روی از دورتر، در مدتی درازتر می‌رسد، ولی به مجرد ادراک صوتی که قائم به هوای قارع پرده صماخ است، شعور و آگاهی به جهت نزدیکی و دوری حاصل نمی‌گردد، بلکه آن با دنبال کردن اثر وارد - از آن جهتی که وارد شده - حاصل می‌شود، و آنچه از آن باقی می‌ماند در هوای مسافتی که در آن وارد شده می‌باشد.

خلاصه آنکه: ما پس از آنکه صوت را هنگام برخورد با پرده صماخ ادراک کردیم، آن را با اندیشیدنمان دنبال می‌کنیم و اندیشیدنمان درباره آنچه از صدا به ما رسیده ما را به قبلی آن رسانیده و از آن به قبلی قبلی آن - از جهت و مبدأ ورودش - می‌رساند، پس اگر از آن چیزی باقی مانده باشد و ما آن را به گونه‌ای که انقطاع پذیرفته و نابود می‌گردد ادراک کردیم، در این صورت وارد و محل ورودش و آنچه از آن موجود و باقی مانده، و

جهت دوری محلّ ورود و نزدیکیش را، و آنچه از قوه امواج و ضعفش باقی مانده ادراک می‌نمائیم، از این روی دور را ضعیف ادراک می‌کنیم، چون امواجش ضعیف می‌شود تا جائیکه اگر در مسافت، امری که ما را به مبدأ دور نرساند باقی نمانده باشد، ما مقدار دوری را - مگر به اندازه‌ای که باقی مانده است - نخواهیم دانست، در آن صورت ما بین صدای غُرْشِ رعد (تندر) که از بالای جو زمین به ما می‌رسد و بین صدای گردش آسیابی که از آن به ما نزدیک‌تر است فرق نخواهیم گذاشت.

این نهایت چیزی بود که در این باره تحصیل کرده بودند و در آن اشکالاتی است که پنهان نمی‌باشد و آن اینکه: شنوایی، ادراک پس از ادراک و استعلام (خبر گیری) بعد از استعلام که نفس از یکی به دیگر و از آن به دیگری انتقال پیدا کند... و همین طور تسلسل باید نیست، بلکه در اینجا ادراک یک چیز است با جهت و نزدیکی و دوریش. البته این پس از آن است که بپذیریم هوایی را که به پرده صماخ و از آن به قبلی و قبلی می‌رسد دنبال می‌کند، ولی اگر ادراک صوت، جدای از ادراک جهت و غیر آن باشد، چنانکه ثابت کرده‌اند: صوت، نخست ادراک می‌گردد و سپس بعد از دنبال کردن، جهت و نزدیکی و دوری و قوه و ضعف ادراک می‌شود به طوری که در اینجا ادراکات متعدّد پیشین و پسین می‌باشد.

گوییم: مُدرک شنوایی در این حال جز آن صوت نمی‌باشد، اما جهت، آن اصلاً مُدرک شنوایی نیست، و چون جهت، مُدرک شنوایی نباشد، صوت حاصل در جهت هم مُدرک آن نخواهد بود، پس باقی می‌ماند که مُدرک شنوایی صوتی باشد که اگر حصولش در جهت دیگری باشد - هر جهتی که می‌خواهد باشد - باید به عینه همان صوت باشد و این محال است، برای اینکه صوت جزئی ناگزیر باید به وضع و جهتی اختصاص داشته باشد، و امکان ندارد که مُدرک حسّ، امری کلی - چنانکه بر آن برهان اقامه شده است - باشد، با اینکه مُدرک شنوایی همان صوتی است که موجود در جهت مخصوص می‌باشد و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، و این بنا بر تقدیر آنکه: ادراک جهت غیر از ادراک صوت در آن است، لازم می‌آید و اینکه: ادراک آن (جهت) به دنبال کردن امواج هوایی - چنانکه بیان داشته‌اند - حاصل می‌آید؛ اما بنا بر وجهی که ما تحقیق و ثابت کردیم این محذور و اشکال لازم نمی‌آید، چون مُدرک شنوایی همان

صوت مشخص است که در جهتی مشخص و در موضعی مخصوص واقع است، برای اینکه وجود امر مادی جدای از وضع و جهت نمی‌باشد، و این‌گونه نیست که وجودش چیزی باشد و در جهت و یا بر وضعی بودنش چیزی دیگر، و یا اینکه چیزی که به نام عوارض مشخص نامیده می‌شود، در واقع از عوارض شخص نیست، و عارض شدن آنها با قیاس به مرتبه ماهیت آن شخص می‌باشد، چنانکه پیش از این گفته آمد.

پس هر مُدرک به ادراک حسی، وجودش در جهتی معین و بر وضعی معین ادراک می‌گردد، نه اینکه حواس، فقط وجودش را ادراک می‌کند و یا اینکه وجودش را ادراک می‌کند و با آن، به سبب ادراکی دیگر جهتش را، و به ادراک دیگری نزدیکی و دوریش را ادراک می‌نماید، زیرا این شأن عقل است و کار حس، جز ادراک امری که دارای جهت و وضع است نمی‌باشد، چون دانستی که وجود محسوس، و بودنش در جهت و وضع، واحد «بالشخص» است و در آوند تحلیل عقلی متعدّد است، پس همان‌طور که محسوس یک چیز است، همین‌طور ادراک حسی که بدان تعلق دارد هم یک ادراک است که به عینه، ادراک به وجود آن، و ادراک به اینکه در فلان جهت است و ادراک به آنکه در فلان موضع است می‌باشد.

بحث سوم

از آنچه مناسب با طریق و رأی ما در شنوایی است آنکه: وجود هوای بین شنونده و صاحب صدا، شرط تحقق اتصال بین آن دو - با عدم مانعی متراکم - می‌باشد، نه اینکه هوا، صوت را حامل می‌شود و به گوش می‌رساند، پیشینیان در شنیدن و شنواییدن فلکی‌ها بسنده به تماس بعضی از افلاک با بعضی دیگر کرده‌اند، چنانکه به بزرگان از حکمت چون افلاطون و پیش از او نسبت می‌دهند که آنان برای افلاک صداهایی شگفت‌انگیز و سرودهایی دل‌انگیز ثابت کرده‌اند که از شنیدن آنها خرد به سرگشتگی و حیرت افتاده و نفس از آنها به شگفت می‌آید؛ از فیثاغورث حکایت شده که به نفسش به عالم علوی و برین بر شده و به صفا و پاکی جوهر نفسش و ذکاوت قلبش سرودهای افلاک و صداهای حرکات ستارگان را شنیده و پس از بازگشت به کارگیری قوای بدنی پرداخته و بر طبق آن سرودها و صداها، آحان و

نغمات را ترتیب داده و علم موسیقی را به کمال رسانیده است. بدان که اشتمال افلاک و ستارگان بر طعم‌ها و بوها و صداها و تمام آنچه را که حواس در اینجا ادراک می‌نماید، سخن درستی است که آن را ذوق‌های کشفی و براهین عقلی و مناسبات وجودی تأیید می‌کند؛ و این بدان جهت است که وجود، با کمالات و خیراتش، از اوّلی‌ها بر دومی‌ها و از بالایی‌ها بر پائینی‌ها... و همین‌طور تا پائین‌ترین مرتبه وجود افاضه می‌شود، و آنچه از صفات کمالی که در معلولات آخرین یافت می‌گردد، تمامشان در مبادی قریبشان به‌گونه‌ای هر چه لطیف‌تر و صافی‌تر موجود است، و هر چه که در اسباب قریبه (سبب‌های نزدیک) واسطه است، آنها در علّت‌های عقلی دور - به‌گونه‌ای که مناسب آن عالم می‌باشند - موجوداند.

آیا نمی‌نگری! وجود کیفیات محسوس، در موضوعات جسمانی‌شان به‌گونه‌ای است که آنها را تضاد و انقسام و استحاله و غیر اینها لازم می‌آید، و وجودشان در حواس و مدارک نفسانی بر نوع دیگری است که به جهت صفا و پاک‌ی قابل، صافی‌تر و لطیف‌تراند، به‌طوری که بسیاری از نقایص و نارسایی که در خارج با آنها همراه بوده از ایشان زایل می‌گردد؟ و آنها را نوع دیگری از وجود در قوه عقلی، بر نوع اشرف و اعلا نیز هست، و جوهر (اجسام) آسمانی در لطافت، پائین‌تر از عالم عقل و بالاتر از عالم عناصر می‌باشند، و آنها در لطافت به منزله حواس‌اند، زیرا جوهر حسّ به واسطه لطافتش، رسم محسوسات را می‌پذیرد، ولی حسّ حیوان اختصاص به بعضی از مواضع بدنش دارد، و آن (جوهر حسّ) چیزی است که در وی جوهر روحانی، از جنس ماده اشباح مثالی که متوسط بین عقول و اجسام‌اند پدید می‌آید، و فلک از آن جهت که بسیط است و اجزایش بهم متشابه‌اند، تمامش مانند روحی است که در مواضع خیال ما حصول دارد.

و آنچه موجب زایل شدن استبعاد - در اینکه عالم افلاک مشتمل بر بوها و صداها و خوش است - می‌شود آنکه: این کیفیات (یعنی بوها و صداها) از آن حیث که مدرک ما هستند، آن کیفیاتی که در خارج از قوا و مشاعر ما پدید می‌آیند نیستند، چون بارها دانستی که محسوس - از آن روی که محسوس است - وجودش در نفس خودش جز وجودش برای جوهر حسّ نمی‌باشد؛ و مشخص است که وجود آنها (کیفیات) برای

خیال، ملاک علم ما بدان‌ها و انکشاف و آشکارایشان نزد ما می‌باشد؛ و ثابت شده که خیال و تمام آنچه در آن حصول می‌یابد، خارج از این عالم است، بنابراین همان‌گونه که در قوه‌ای از قوای ما تمام نغمه‌ها و صداها و بوها و بوییدنی‌ها به‌گونه مشاهده یافت می‌شود، گاهی از جهت اموری خارجی که آنها را آماده می‌سازند، و دیگر گاه از جهت اسباب باطنی - چنانکه در خواب مشاهده می‌شود - همین‌طور صورت‌هایی شگفت‌انگیز و صداهایی بزرگ و عظیم در خواب مشاهده می‌کنیم و شگگی در وجودشان نمی‌نمائیم، پس هیچ استبعاد و بعید شمردنی در وجود طعم و مزه‌های لذیذ و مرغوب و بوهای خوش‌عطر بیز و آهنگهای عجیب و شگفت، در عالم افلاک نمی‌باشد، چون اسباب و وجودشان منحصر در این امور معمولی و رسمی نیست.

۶

فصل

در قوه بینایی

در علم تشریح مقرر و ثابت است که از مغز زوج‌های هفتگانه‌ای از عصب می‌روید^۱ و مبدأ زوج اولی از گودی دو بطن جلوی مغز است در همسایگی دو زائده و اضافی که شبیه به برآمدگی دو نوک پستان می‌باشند، و آنها کوچک و میان‌تهی‌اند که رویندهٔ چپ از آن به راست می‌گردد و روینده راست از آن به چپ، سپس بر تقاطع چلیپایی باهم برخورد کرده و پس از آن یکی از آنها که از جانب راست روئیده به حدقه و کاسه چشم راست می‌رود و دیگری که از جانب چپ روئیده به حدقه و کاسه چشم چپ، و قوهٔ ایصار و بینایی، در روحی که جاری در میان این عصب است - به‌ویژه هنگام برخورد - به ودیعه و امانت‌گذارده شده است.

و در چگونگی ایصار و بینایی اختلاف نظر است: طبیعیان برآنند که: ایصار عبارت از انطباع و نقش شبیح (صورت) مرئی و دیده شونده است در جزئی از رطوبت جلیدی که شباهت به یخ و تگرگ دارد، زیرا مانند آینه‌ای است که چون شئی رنگ‌دار روشنی

۱. یعنی از نوع عصب‌اند و عصب عبارت از پی و رشته‌های سفیدی است که در تمام بدن پراکنده و متصل به مغز سراند و فرمان از مغز به توسط آنها به اعضا می‌رسد. «م»

با آن مقابل گردد، همانند صورتش در آن انطباع و نقش می‌گردد، آنچنان که صورت انسان در آینه انطباع و نقش می‌یابد، نه به اینکه از شئی رنگ‌دار چیزی جدا می‌شود و به سوی چشم می‌آید، بلکه همانند صورت آن در آینه، در چشم بیننده پدید می‌آید، و استعداد حصول آن به سبب مقابله مخصوص است - با واسطه بودن هوای شفاف - .

براینان از دو وجه اشکال وارد است:

نخست آنکه مرئی در آن حال صورت شئی و شبح آن است نه نفس آن چیز، درحالی که ما یقین داریم که نفس آن شئی رنگ‌دار را مشاهده می‌کنیم. دوم آنکه شبح مرئی در مقدار با آن برابر است، وگرنه صورت و مثال آن چیز نبود، در این صورت لازم می‌آید که آنچه بزرگتر از جلیدی است دیده نشود، زیرا امتناع انطباع و نقش بزرگ در کوچک به ضرورت معلوم است.

از اولی پاسخ داده‌اند که چون دیدن چیزی به انطباع شبح آن چیز است، بنابراین مرئی هم همان چیزی است که شبحش انطباع یافته نه نفس شبح - چنانکه در علم به اشیاء خارجی این‌گونه است - .

و از دومی هم پاسخ داده‌اند که شبح چیزی لازم نیست که در مقدار برابر و مساوی آن چیز باشد، چنانکه از مشاهده صورت چهره در آینه کوچک دیده می‌شود، چون مراد از آن چیزی است که در شکل و رنگ مناسب آن چیز باشد نه در مقدار، نهایت کار آنکه: ما لمیّت و چگونگی ابصار و دیدن شئی بزرگ و ادراک دوری بین آن و بیننده را به مجرد انطباع صورت کوچک از آن در جلیدی و رسیدن آن به واسطه روحی که روان در دو عصب است به چشم نمی‌دانیم.

صاحبان علم ریاضی بر این عقیده‌اند که ابصار به واسطه خارج شدن شعاع است از چشم، بر هیئت و شکلی مخروطی که سر آن مخروط نزد چشم است و قاعده‌اش نزد مرئی و دیده شونده.

سپس اینان در این امر اختلاف نظر دارند که این مخروط آیا توپُر است و یا گردآمده از خطوطی است که در جانب سر جمع‌اند و در جانبی که زیر قاعده مخروط است پراکنده و متفرق‌اند؟

و گفته‌اند: بر شکل و هیئت مخروط نیست بلکه بر استوا و برابری است، ولی طرفی

که به جانب چشم است ثابت است و طرف دیگر که به جانب مرئی و دیده‌شونده است مضطرب و جنبنده.

و گفته‌اند: شعاعی که در چشم است هوارا به کیفیت خود مکث می‌کند و تمامی در ایصار، آلت می‌گردند.

و آنچه به اشراقیان نسبت داده شده و آن را شیخ شهید - شهاب‌الدین سهروردی - برگزیده آنکه: نه شعاع است و نه انطباع، بلکه ایصار به مقابله شئی روشن است با عضو بیننده که در آن رطوبت براق باشد، و چون این شرطها - با زایل شدن مانع - پیدا شد، نفس را علم اشراقی حضوری بر دیده‌شونده پیدا می‌شود و آن را به‌گونه مشاهده ظاهر و روشن ادراک می‌کند؛ این سه نظریه و اعتقاد در ایصار بود.

حقیقت آنکه نزد ما^۱، ایصار غیر از این سه نظریه است و آن اینکه: ایصار عبارت است از انشاء و ایجاد صورتی مماثل و همانند آن - به قدرت الهی - از عالم ملکوت نفسانی، مجرد از ماده خارجی و حاضر نزد نفس ادراک‌کننده و قائم بدان (نفس) - قیام فعل به فاعلش نه قیام مقبول به قابلش - .

برهان بر آن، مستفاد از براهینی است که ما بر اتحاد عقل به معقول اقامه کرده‌ایم و آن به عینه در تمام ادراکات حسی و وهمی جاری است.

۱. آنچه قدس سره در باب ایصار برگزیده، نظریه و رأی ارزشمند است و مناسب مقام تعلیم و تعلم، ولی نظریه شیخ اشراق هم ارزشمند و گوهری گرانبها است که اشاره به مقامات بلند نفس دارد، چون تصریح کرده که نفس، انواری ساده و بدون ماهیت‌اند، چون به هیچ مقامی نمی‌رسند جز آنکه از آن می‌گذرند، پس وجودشان را حدّ و مرزی نیست که در آنجا بایستند، ولی ماهیت محدود به حدّ جامع مانع است و حکایت از حدّ وجود، اگر محدود باشد دارد، پس طریقه مصنف قدس سره ناظر به اتحاد مُدرک، بالذات با مُدرک است و طریقه شیخ ناظر به اتحادش با مُدرک بالعرض است که در طریقه مصنف قدس سره «کیف» است، درحالی که اتحاد با مُدرک بالذات مستلزم اتحاد و با مُدرک بالعرض است، چون اشیاء به نفس خودشان در ذهن تحصیل می‌یابند، بنابراین ماهیت، در هر دو نشأه یکی است و وجود ما به الامتیاز در آن، عین ما به الاشتراک است، با اینکه تعدّد یک حقیقت به واسطه تخلّل و نفوذ غیران حقیقت - هر چیزی که می‌خواهد باشد - هست.

و علم اشراقی هم شدت و ضعف را می‌پذیرد، آیا نمی‌نگری! علم نفس به ذات و قوا و بدنش، همه‌اش اشراقی است؟ چون کُل، از باب حضور شئی برای نفس خودش که بازگشتش به عدم جدایی شئی است از نفس خودش یا تفاوتش، برایش حاضر است، بلکه علمش به ذات خودش، هنگامی که پروردگارش را فراموش می‌کند خودش را فراموش کرده، حضوری است، و هنگامی که نفسش را دانست پس پروردگارش را دانسته نیز حضوری است، ولی این کجا و آن کجا؟ چه نسبت خاک را با رب الارباب؟ پس چگونه اشیاء را به اضافه اشراقی ادراک نمی‌کند؟ «سبزواری»

و ما بر این مطلب در مباحث عقل و معقول آگاهی و هشدار دادیم و گفتیم: مطلقاً احساس، آن‌گونه که از تمام حکما مشهور است نمی‌باشد که گویند: حس، صورت محسوس را به‌عینه از ماده‌اش تجرید می‌کند و با عوارضی که آن را احاطه کرده است برخورد می‌دهد، و همین‌طور خیال، صورت محسوس را از ماده‌اش تجرید بیشتری می‌دهد، چون این امر از امتناع انتقال منطبعات دانسته شده است؛ بلکه ادراکات مطلقاً چنین حصول می‌یابد که از بخشندۀ حقیقی صورت دیگری که نوری و ادراکی است افاضه می‌شود و بدان ادراک و شعور حصول پیدا می‌کند، پس آن (صورت) حاسّ بالفعل و محسوس بالفعل است، اما وجود صورت، در ماده نه حس دارد و نه محسوس است، جز آنکه از زمینه سازان فیضان آن صورت - با تحقق شرایط - می‌باشد.

و فیلسوف بزرگوار در کتاب معروفش به نام «اثو لوجیا» بر این رأی و نظریه‌ای که ما آن را برگزیده‌ایم، در باب ابصار تصریح دارد و ما پیش از این سخنش را از آن کتاب نقل نمودیم.

و نیز بر غیر این نظریه پیروزمند، بر نظریات سه‌گانه دیگر اشکالاتی فراوان وارد است: اما نظریه انطباق در جلیدی و نظریه خروج شعاع: کتابها پر از اشکالاتی است که بر هر یک از آنها شده است.

اما آن نظریه‌ای را که صاحب کتاب مطارحات (شیخ اشراق) برگزیده، بر آن نیز اشکالاتی وارد شده است.

از آن جمله اینکه: برهان قائم بر این امر است که: جسم مادی و آنچه از صفات که عارضش می‌شود، امکان ندارد که بدان، ادراک تعلق گیرد، مگر بالعرض - همچنان که پیش از این بیانش گفته آمد - .

و از آن جمله اینکه: احوال لوچ، دو صورت را ادراک می‌نماید، اگر مُدرک به‌عینه همان امر خارجی باشد، لازم می‌آید آنچه را که وجودی در خارج ندارد ادراک نماید، و اعتقاد به اینکه یکی از آن دو در خارج است و دیگری در خیال و یا در عالم مثال، وجهی ندارد.

و از آن جمله اینکه: اگر گروه زیادی به یک صورت خارجی نظر می‌افکنند، بنابراین رأی و نظریه لازم می‌آید که برای تمام آن نفوس، آن صورت مُدرک باشد، و ادراک، جز

حصول صورت شئی برای مُدرک نمی‌باشد، و حصول شئی برای امری، ناگزیر باید در آن خصوصیت و علّیتی باشد، و علّت، بالذات همان فاعل است، و غایت و صورت و ماده و شئی، بالذات حاصل نیستند جز به جهت چیزی از علّت‌ها و اسباب ذاتی آن (شئی)، پس اگر آن صورت برای نفس حاصل و پدید آمد، نفس باید یکی از علّت‌های ذاتی برای وجود آن باشد، ولی نه ماده و نه صورت آن است و این روشن است؛ و نه فاعل آن است، وگرنه تکثر علت‌های فاعلی برای یک شخص لازم می‌آید؛ و غایت هم نیست، چون یک چیز دارای غایات فراوان نمی‌باشد:

و از آن جمله اینکه: نامیدن این اضافه و نسبت از جانب نفس به واسطه بدن به امری جسمانی و دارای وضع - به اضافه نوری - هیچ وجهی ندارد، چون اضافه و نسبت‌هایی که بین اجسام و یا به واسطه اجسام و آنچه در آنها است می‌باشد، فقط اضافه وضعی است و جز این نیست، مانند محاذات و مجاورت و تماس و تداخل و تباین و غیراینها، و تمام این نسبت‌ها و وضعها، اضافات مادی ظلمانی‌اند، چون ثابت شده که نسبت وضعی از موانع ادراک است، چون از لوازم مادی می‌باشند، و مدار ادراک بر تجرّد صورت است از وضع و مقدار مادی؛ اما علاقه و وابستگی و نسبت نوری، چیزی است که بین شئی و علّت وجودش می‌باشد، برای اینکه وجود، عین ظهور است، و فاعل و غایت هر دو مبدأ وجود شئی‌اند، و ماده و موضوع هر دو مبدأ قوه شئی و امکانش می‌باشند، و گاهی نیز مبدأ عدم شئی و خفا و پنهانیش برای قبول آن دو، ضد آن شئی می‌باشند.

پس ثابت شد که شایسته آن، نام اضافه اشراقی است و آن، نسبتی است که بین فاعل صورت و ذاتش می‌باشد، و آن همان‌گونه که ما در ابصار بین نفس و صورت فایض از آن بر ذاتش ثابت و مقررّ ساختم تحقق و ثبوت پیدا می‌کند، و گویی آنچه را که ما برگزیدیم، نظریه و رأی پیشینیان از حکما است و چنین نامی بر آن واقع شد، ولی چون در نقل افتاد، به جهت پیچیدگی مطلب و نارسایی فهم نقل کننده، تحریف و جابه‌جایی در آن واقع شد، و چون برهان بر این امر دلالت کرد که: رؤیت و مشاهده عبارت از حضور صورت مجرد از ماده خارجی است برای نفس، و اعتقاد به شعاع و به انطباع صورت در جلیدی و آنچه در روند اینها است باطل گشت، آنچه را که ما

ادعایش را کردیم ثبوت و تحقق می‌یابد؛ حال تفصیل آنچه از اشکالاتی را که بر هر یک از دو نظریه مشهور آخری وارد شده بیان می‌داریم.

۷

فصل

در آنچه طرفداران نظریه انطباع بدان چنگ زده‌اند و دنبال کردنش بدانچه از اشکالات که بر آنان وارد شده و بیان دلایل نفی‌کنندگان این نظریه

طرفداران نظریه انطباع به وجوهی چند چنگ زده‌اند:

نخست آنها و اصل و عمده‌شان آنکه: چشم یک جسم براق نورانی است، و هر چنین جسمی وقتی با جسم متراکم رنگ‌داری مقابل گردد، شیخ آن - مانند آینه - در وی انطباع پذیرد؛ کبر(ی قضیه) روشن است، اما صغرا(ی قضیه): چرا بیدارشونده از خواب وقتی چشمش را می‌مالد و یا دستش را پیوسته بر پشت گریه سیاه می‌کشد، نوری در تاریکی مشاهده می‌کند و چون انسان به بینی‌اش نظر می‌کند، بر سر بینی دایره‌ای از ضیا و روشنی مشاهده می‌کند و هنگامی که از خواب بیدار می‌شود چیزی را مدتی نزدیک می‌بیند و سپس از دستش می‌دهد؟ این به جهت پُر بودن چشم است از نور در آن وقت، و اگر یکی از دو چشم را ببندد، منفذ چشم دیگر باز می‌شود، و این بدان جهت است که چشم را جوهری نورانی پُر کرده است، زیرا اگر جریان ارواح نورانی از مغز به چشم نبود، منفذ دو انوار چشم میان تهی قرار نمی‌گرفتند. این پس از تمام بودنش، دلالت بر انطباع شیخ در آن دارد نه اینکه ابصار بدان تحقق می‌یابد.

دوم آنکه: دیگر حواس، محسوس را ادراک می‌نمایند، یعنی اینکه صورت محسوس برایشان می‌آید، نه به اینکه از آنها چیزی به سوی محسوس بیرون می‌آید، ابصار هم این‌گونه است:

پاسخ داده شده که: تمثیلی بدون جامع است.

گویم: در دیگر حواس نه آمدن است و نه بیرون شدن، بلکه به واسطه فیضان صورتی مناسب محسوس است که نزد نفس تمثّل می‌یابد، پس جامع، متحقق است، ولی

مطلوب آنان از انطباع در عضو بینایی لازم نمی‌آید.

سوم آنکه: اگر کسی مدت زمانی به خورشید نظر افکند و سپس نظر از آن واگیرد، مدتی صورت آن در چشمش باقی می‌ماند.

این اشکال چنین دفع شده که: صورت در خیال او باقی می‌ماند، همان‌طور که چشم را می‌بندد^۱.

چهارم آنکه: اگر شئی نزدیک بیننده باشد، از آنکه دورتر است بزرگتر می‌بیند، این نیست مگر آنکه انطباع بر هیئت و شکل مخروطی از هوای شفاف است که سر آن متصل به حدقه و چشم خانه است و قاعده‌اش سطح دیده‌شونده، به‌گونه‌ای که برای زاویه مخروط و تر می‌باشد، و معلوم است که وتر هر چه به زاویه نزدیک‌تر باشد، ضلع و ساق کوتاه‌تر و زاویه بزرگتر است و هر چه دورتر باشد برعکس است، و شبحتی که در زاویه بزرگتر است، بزرگتر از شبحتی است که در زاویه کوچکتر می‌باشد، و این آنگاه درست در می‌آید که ما موضع ابصار را زاویه - آن‌گونه که نظریه انطباع است - قرار دهیم نه قاعده - آن‌گونه که نظریه خروج شعاع است - زیرا آن تفاوتی نمی‌کند.

پاسخ داده شده که: ما نمی‌پذیریم سببی غیر این دارد، زیرا طرفداران شعاع نیز سبب آن را ثابت می‌کنند، جز آنکه استلزام بزرگی زاویه موجب بزرگی دیده‌شونده و کوچکیش باعث کوچکی آن است، محل نظر است و میدان سخن.

پنجم آنکه: اگر ابصار به جهت انطباع اشباح در جلیدی نبود، باید خلقت چشم بر طبقات و رطوباتش و شکل هریک از آنها معطل و بیهوده باشد^۲، برای اینکه فایده

۱. سخن درست آن است که فاضل قوشچی گفته: صورت، در حتم مشترک است، زیرا بین حالت مشاهده و حالت تخیل فرق است، و شکی نیست که این حالت، حالت مشاهده است. «سبزواری» ۲. این طبقات را به نظم فارسی در آورده‌اند:

کرد آفریدگار تعالی به فضل خویش	چشمت به هفت پرده و سه‌آب منقسم
صلب و مشیمه، شبکه، زجاج، آنگی جلید	پس عنکیوت و بیض و عنب، قرن و ملتحم

صلتییه سفیدی چشم است، یعنی خارجی‌ترین پوشش کُرّه چشم، و آن پرده‌ای است سفید و کدر در چشم که از الیاف محکم ساخته شده و در عقب آن سوراخی است که عصب بینایی از آنجا وارد کُرّه چشم می‌شود، قسمتی از آن موسوم به قرنیه است.

مشیمیه، پرده نازک سیاه‌رنگی است که درون چشم قرار دارد.

شبکیه، پرده‌ای است نازک و شفاف، در داخل کُرّه چشم - پرده حساس کُرّه چشم - ←

باب چهارم - قوای نفوس حیوانی / ۱۷۵

صافی بودن جلیدی آنکه: از رنگها دگرگونی و استحاله پذیرد، و فایده پهن بودنش آنکه: اگر تمام دایره بود، باید از شئی محسوس جز اندکی را برنگیرد، و چون کمی پهن است، از اشیاء محسوس، اجزای فراوانی را می‌گیرد؛ و عنبیه، میانش منفذ دارد تا رسیدن محسوس را به رطوبت جلیدی مانع نگردد؛ و قرنیه منفذ ندارد، چون رقیق و سفید و صاف است، لذا نور را و نیز شبیحی را که هوا از منفذ داخل چشم بدان می‌رساند مانع نمی‌گردد.

پاسخ داده شد که: این استدلال غیر برهانی است، چون جایز است خلقت چشم را بر طبقات و شکل‌ها و رطوبتهایش منافع دیگری غیر از انطباع باشد.

ششم آنکه: کسانی که صفرا برایشان غالب است گاهی صوری مخصوص و متمایز از هم را می‌بینند، درحالی که در خارج موجود نیستند، و به جهت امتیاز و تعینشان ناگزیر از وجود داشتن‌اند، پس ناچار در چشم و یا در جزئی از اجزای چشم موجوداند،

← زجاجیه، آذای شفاف است شبیه به زلاتین که در حُفَره درونی کُرَه چشم - بین عدسی و شبکیه - قرار دارد.

جلیدیه، رطوبتی است جامد و در نهایت سفیدی و صافی و نور، و غیر حاجب ماوراء به شکل عدس می‌باشد که در قسمت پشتی عدسی چشم قرار دارد.

عنکبوتیه، طبقه‌ای است، مانند بافت عنکبوت و بسیار رقیق و نرم است و ظاهر جلیدیه را می‌پوشاند و بین جلیدیه و بیضیه حاجز است.

بیضیه، رطوبتی است شبیه به سفیدی تخم مرغ - از حیث صفا و قوام - و از آن جهت جلوی جلیدیه قرار گرفته که نورهای قوی را از آن حاجب و مانع شود تا به تدریج بر آن بیفتد و آن را مقهور نسازد.

عنبیه، پرده رنگینی است که قسمتی از پوشش میانی کُرَه چشم را تشکیل می‌دهد، در وسط آن منفذ و سوراخی است که مردمک چشم نام دارد. عضلات آن که به دو قسمت اشعه‌ای و حلقوی تقسیم می‌شوند در برابر نور حساسیت دارند و مردمک را تنگ و یا گشاد می‌کنند.

قرنیه، بخشی از پرده صلبیه است که در جلو چشم قرار دارد و کاملاً شفاف است و نور را به سهولت از خود عبور می‌دهد.

مُلْتَجَمه، قسمت درونی پلک چشم است، و آن پرده‌ای غضروفی و سخت و شفاف و ستبر و مملو از گوشت و پیه سفید است و چشم و پلک چشم را نرمی می‌بخشد تا به واسطه حرکت و برخورد با هوا خشک نشود.

پس هفت پرده چشم عبارتند از: صلبیه و مشیمیه و شبکیه و عنکبوتیه و عنبیه و قرنیه و ملتحمه، و سه آب و رطوبت آن عبارتند از: زجاجیه و بیضیه و جلیدیه؛ رطوبت جلیدیه که به نام بردیه هم نامیده می‌شود رطوبتی است که در جمود و صافی شبیه به یخ می‌باشد و آن بهترین اجزای چشم است، چون ابصار به واسطه آن صورت می‌گیرد، آن رئیس است و بقیه خدمتگزاران و نگهبانان آنند و به واسطه برتریش در وسط چشم قرار داده شده است و آینه‌ای است که شکل اشیاء در آن انطباع و نقش می‌یابد. «م»

و چون چگونگی ایصار در بعضی از مواضع ثابت شد و اینکه آنها به واسطه انطباع صورت می‌گیرد، در غیر آن مواضع هم به جهت فرق نداشتن ثابت می‌گردد. پاسخ داده شده که: این دلالت دارد که ایصار در این نوع به واسطه انطباع است و دلالت ندارد که ایصار و دیدن ما مر موجودات خارجی را، به جهت انطباع صور آنها می‌باشد.

گویم: حقیقت آنکه: این دلیلی قوی بر ابطال نظریه شعاع و آنان که قایلند رؤیت، به صورت خارجی - بدون شعاع - تعلق می‌گیرد می‌باشد، ولی نظریه ما را زیانی نمی‌رساند و بلکه استحکامش هم می‌بخشد.

هفتم آنکه: شبح شئی دیده شده در خیال باقی می‌ماند، به طوری که هر وقت خواستیم امکان تخیلش را داریم، و چون قوه خیالی شبح متخیل را می‌گیرد، قوه بینایی هم آن را می‌گیرد.

پاسخ داده شده که: این تنها یک تمثیل است و فارق آنکه: ما از آن جهت اشباح خیالی را ثابت کردیم که چون تحصیل صورت در خارج امکان‌پذیر نیست، گزیری از اثبات آن در خیال نمی‌باشد، اما ایصار: به واسطه تحقق و ثبوت دیده شونده در خارج، ما نیازی به اثبات صورت منطبع در قوه بینایی نداریم، بلکه آن امکان را داریم که بگوییم: ایصار عبارت از حالتی اضافی (نسبی) بین قوه بینایی و اشیاء دیده شونده که در خارج موجوداند می‌باشد.

اما دلایل نفی کنندگان انطباع: دلیل نخستین، دلیلی است که جالینوس بیان داشته و آن همان دلیل است که قوم بر آن تکیه کرده‌اند، و آن اینکه: شکل‌ها در جسم انطباع نمی‌یابد، مگر شکلی که مساوی آن باشد، پس اگر ایصار به واسطه انطباع باشد، ما را محال است که جز مقدار نقطه چشم خود را ببینیم، درحالی که ما نصف کره زمین را مشاهده می‌کنیم.

بر این استدلال به وجوهی چند اعتراض کرده‌اند:

یکی آنکه: جسم کوچک در قبول انقسام - بی‌نهایت - با جسم بزرگ مساوی است، پس چرا جایز نباشد که شکل آن را بگیرد؟

دوم آنکه: پذیرفتیم که در چشم جز آنچه که مساوی آن است انطباع نمی‌پذیرد، ولی

نفس با مقایسه می‌داند آنچه صورتش این است، مقدارش هم به همین نسبت است، چنانکه در نقش‌های بر دیوار و غیر آن از اشیاء می‌باشد.

سوم آنکه: معارضه و مخالفت با صورت مشاهده شونده در آینه - از نصف کره جهان - است، پس چون انطباع بزرگ در کوچک در آینه جایز است، در چشم‌ها جایز خواهد بود.

چهارم آنکه: معارضه و مخالفت با صور خیالی است، زیرا ما دریایی از جیوه و کوهی از یاقوت را تخیل می‌کنیم، ناگزیر این صورت‌ها به واسطه تمیز و تعیینشان و تأثیرشان در نفس موجوداند و وجودی در خارج ندارند، پس ناچار در محلی از ما موجوداند، و همین‌طور صوری را که صفرائیان مشاهده می‌کنند، چون اینان صوری بزرگ و سهمناک را مشاهده می‌کنند، آن صور را ناگزیر از محل است، اگر محلش امری جسمانی از بدن ما باشد، در این صورت شئی بزرگ در محل کوچک انطباع یافته است، پس در ایصار هم مانند این جایز است، و اگر مُدرک آن نفس است، این نادرست است.

اولاً آنکه: اینان استدلال کرده‌اند که مُدرک جزئیات محال است که نفس باشد.

دوم آنکه: وقتی انطباع صور متخیلات و مُبصرات (صور خیالی و دیدنی) در نفس تعقل شود، با اینکه اصلاً نه مقدار دارند و نه حجم، بنابراین تعقل انطباع صور بزرگ در حجم کوچک نزدیک‌تر است.

سوم آنکه: وقتی انطباع آن صور در نفس جایز باشد، اعتقاد به انطباع هم جایز است و گفتگو پس از این در محل انطباع است که، گفتگو و نزاعی دیگر است.

پاسخ از اولی^۱: جداً سُست است، چون موافق بودن جسم کوچک با جسم بزرگ در شمار تقسیمات، موجب آن نمی‌شود که در مقدار و مقدار اقسام مساوی با آن باشد. پاسخ دومی: ایصار، امری دفعی و یکبارگی است و در آن مقایسه و استدلال نیست. پاسخ از سومی: اعتقاد به انطباع صور در آینه، در بطلان مانند اعتقاد به انطباع آن است در جلیدیه، و سبب دیدن در آنجا چیز دیگری است غیر از انطباع که به زودی خواهی دانست.

۱. این پاسخ چهار اشکالی است که اعتراض‌کنندگان بر دلایل نافیان انطباع گفته‌اند. «م»

پاسخ از چهارمی: این صور خیالی و آنچه صفرائیان مشاهده می‌کنند در نزد ما ارزشی ندارد تا لازم آید محل آنها جزء جسمانی ما و یا نفس باشد، بلکه صورتی مُعلّق اند که نفس آنها را قیام داده و مادام که مشاهده‌شان می‌کند حفظشان می‌نماید، و آنچه بر آن استدلال کرده‌اند نیست جز آنکه محل صور جزئی امکان ندارد که نفس باشد و قوه عاقله، جزئیات را به ذات مجرد خودش ادراک نمی‌کند؛ اما اینکه هر ادراکی به واسطه حلول و ورود صورت است در جوهر مُدرک، بر این نه برهان و نه دلیل اقامه نشده است؛ و اینکه گفته‌اند: انطباع مقدار بزرگ در مقدار کوچک، به عقل نزدیکتر از انطباع مقدار بزرگ است در آنچه که مقدار ندارد، با اینکه تنها یک قیاس تمثیلی است - بدون جامعی - در اینجا وارد نیست، چون دانسته‌ای قیاس شده - یعنی نفس - محل صور خیالی نیست.

و روشن و معلوم است که دو مقدار یا مساوی‌اند و یا بر هم فزونی دارند، هرگاه که فزونی داشته باشند، فزونی خارج است، پس انطباع مقدار بزرگ در مقدار کوچک ممتنع و محال است.

اما چیزی که دارای مقدار نیست، در آن تفصیل است و بیشتر آنان از آن غفلت کرده‌اند، از این روی صاحب کتاب مباحث (مشرقی خطیب‌رازی به واسطه غفلت از تفصیل) بر ابن سینا و پیروانش اعتراض کرده که ایشان جایز می‌شمارند محل مقادیر، هیولایی باشد که در ذات خودش مقداری نداشته باشد، حال آنان را کجا رسد که بر نظریه انطباع در باب ایضار استدلال کنند به اینکه صورت خیالی قائم به خیال است و یا نفس؟ و چون انطباعش در نفس جایز باشد، انطباعش در چشم هم جایز خواهد بود، برای اینکه انطباع بزرگ در محل کوچک، به عقل نزدیک‌تر است تا انطباعش در آنچه که مقداری ندارد.

گویم: فرق است بین آنکه شئی در خارج متعین است - یعنی اینکه دارای مقدار نیست مانند نقطه و نفس مطلقاً، و مانند خط و سطح به اعتبار - و بین آنکه شئی در نفس خودش آن امکان و توانایی را دارد که به چیزی تقدّر و اندازه پیدا کند و یا اینکه تقدّر پیدا نکند، یعنی اینکه ذاتش در ذاتش به‌گونه‌ای باشد که نه «متقدّر» باشد و نه «لامتقدّر» بلکه هریک از دو امر را از خارج می‌پذیرد، و این مانند هیولایی است که

نسبتش به تمام مقادیر برابر و مساوی است، و نسبتش در ذاتش نیز این گونه است، چون اگر کمیت پیدا کند و یا پیدا نکند فرقی نمی‌کند، چون آن (هیولا) ذاتش مُبهم و غیرمتحصّل است، و این به خلاف آن چیزی است که اصلاً مقدار ندارد - مانند نقطه - و یا از جهتی دارای مقدار است - مانند خط - و یا اینکه دارای مقدار کمی است - مانند خردل - تحصّل پیدا می‌کند، پس محال است که نقطه مطلقاً مقدار، و خط، مقدار سطحی و یا جسمی، و خردل، مقدار بزرگ را بپذیرد، ولی هیولا را محال نیست که تمام مقادیر را بپذیرد.

دلیل دوم آنکه: ایصار اگر به واسطه انطباع بود، ما فرقی بین نزدیک و دور نمی‌گذاشتیم، برای اینکه دیده شونده اگر شبح منطبع در چشم است، این شبح حالش در اینکه از چیز دوری و یا از چیز نزدیکی مرتسم شود فرقی نمی‌کند، همچنان که وقتی دو جسم نزد بیننده حاضر باشند - یکی از مکان نزدیک و دیگری از مکان دور - بیننده از حیث ایصار نمی‌داند که یکی از آن دو از مکان نزدیک است و دیگری از مکان دور، ولی احساس به نزدیکی و دوری حاصل است، پس انطباع باطل می‌باشد.

پاسخ آنکه: چرا جایز نباشد که در بیننده صور مسافت‌های بلند و کوتاه انطباع پذیرد؟ از این روی ادراک آنها از سوی بیننده جایز است.

دلیل دوم آنکه: رطوبت جلیدی اگر رنگدار نباشد، لازم می‌آید که بواسطه شکل‌ها و رنگها - مانند هوا - شبح را نپذیرد، و اگر رنگدار باشد، دو محال لازم می‌آید: یکی اینکه: رنگ دیده‌شونده با رنگ آن آمیزش پیدا کرده و احساس به رنگ دیده‌شونده حصول نمی‌یابد؛ و دیگری اینکه: شکل و رنگی که در سطح آن است منتهی به آن سوی آن - یعنی محل برخورد دو عصب - نمی‌شود، چنانکه در جسم رنگدار وقتی بر سطح آن، شکل و صورتی انطباع می‌یابد، به آن سوی آن منتهی نمی‌گردد.

دلیل چهارم آنکه: اگر دیده‌شونده‌ها در جلیدی انطباع یابند، باید ما را این توان و تمکن باشد که صورت منطبع در آن را احساس کنیم، چنانکه وقتی سبزی از جسم به دیوار انعکاس می‌یابد، ما را این امکان هست که ادراکش کنیم، ولی وقتی به صورت منطبع در جلیدی نظر می‌کنیم، مواضع آن را به حسب اختلاف محل قرار گرفتن بینندگان مختلف می‌یابیم، و اگر صورت، منطبع بود، باید مجلّ انطباعش هم معین و

مشخص باشد و به حسب اختلاف مقامات و قرار گرفتن‌ها مختلف نمی‌گشت، و چون مختلف گشت، دانستیم که صورت، در آن منطبق نیست.

گوییم: این دو دلیل قوی است بر علیه آنان که قایل به انطباع صورت دیده‌شونده در جلیدی‌اند، ولی ما قایل بدان نیستیم، بلکه قایلیم که صورت در نزد نفس، بدون انطباع و حلول متمثل است، همچنان که پیش از این گفته آمد.

دلیل پنجم آنکه: جالینوس پنداشته که اگر از دیده‌شونده، شبی به جلیدی خارج می‌شد باید دیده‌شونده کاستی پذیرفته و یا در طول زمان نابودی پیدا کند؛ این درنهایت سستی و سقوط است، برای اینکه طرفداران انطباع قایل به جدا شدن چیزی از دیده‌شونده به دیده‌نیستند، بلکه قایل‌اند که مقابلهٔ جلیدی (باشی) سببی برای استعداد و آماده شدن آن است تا در آن از جانب مبدأ صورتی مساوی صورت دیده‌شونده پدیدآید و این صورت پدید آمده عبارت از ایصار است.

دلیل ششم آنکه: فاعل جسمانی را آن توان و امکان نیست که در جسم دور، فعلی انجام دهد، مگر بعد از فعلش در جسم نزدیک، پس اگر دیده‌شونده رنگ و شکل مخصوص را در چشم انجام می‌دهد، باید آن را در هوای متوسط (بین چشم و دیده‌شونده) انجام دهد، درحالی که - به گواهی حس - این‌گونه نیست.

پاسخ آنکه: آنچه را که گفتید - پس از پذیرفتنش - آنگاه لازم می‌آید که نزدیک، مستعد و آمادهٔ قبولِ فعل - مانند دور - باشد، درحالی که در هوا، استعداد و آمادگی اینکه در آن، صورت دیده‌شونده انطباع پذیرد نمی‌باشد.

۸

فصل

در آنچه طرفداران شعاع گفته‌اند

بدان که علم مناظر و مرایا (دیدنیها و آینه‌ها) فنّ جدایی است که بسیاری از محققان عهده‌دار آن بوده و در آن پایهٔ سخن را بر خروج شعاع - به معنی وقوع آن از چشم به دیده‌شونده - گذارده‌اند، چنانکه از خورشید و ماه و دیگر اجسام تابناک، بر آنچه مقابل آنها است، بر هیئتِ شکلِ مخروط می‌افتد که سرش نزد آن تابندهٔ تابناک

است و قاعده‌اش نزد آنچه مقابلش است، این همان است که گمان را برمی‌انگیزد که رؤیت و دیدن به سبب خروج شعاع است از چشم، و دیده شونده چیزی است که بر آن شعاع می‌افتد.

ولی ما برهان بر این امر اقامه کرده‌ایم که محسوس هر حاشی عبارت از همان صورت ادراکی است که از ماده مفارق و مجرد است - نه صورتی که در ماده جسمانی می‌باشد - با این همه در ابصار، ناگزیر از مقابله چشم است با آنچه که صورتش در قوه مُدرکه واقع می‌شود، و چشم مانند نقطه است و مقابله نقطه با جسم، موجب این توهم می‌شود که بین آن دو، شکلی مخروطی است (و همه اینها آماده سازاند) و ما انکار این امر را نداریم که تحقق شعاع از چشم به دیده شونده صورت آن است ولی گوییم: در رؤیت و دیدن ناگزیر از حصول صورت دیده شونده است. برای نفس، و تمام آنچه طرفداران شعاع گفته‌اند منافی نظریه ما نیست - اگرچه (در بعضی موارد) موافق رأی و نظر آنان هم هست - برای اینکه موافقت بین دو نظریه مخالف هم، در بسیاری از لوازم بعید و دور نیست.

مانند اینکه گویند: شئی وقتی دُور شد کوچک‌تر از آنچه که نزدیک باشد دیده می‌شود، زیرا مخروط باریک می‌شود به طوری که زاویه‌هایش که نزد چشم است تنگ شده و از این روی دایره‌ای که نزد دیده شونده است هم تنگ می‌شود، و هر چه شئی دورتر شود زاویه‌ها تنگ‌تر می‌شوند و دایره کوچک‌تر، تا آنکه در دُوری به جایی می‌رسد که امکان دیدن از میان می‌رود.

و مانند اینکه گویند: شئی در آب بزرگتر از آنکه در هوا باشد دیده می‌شود، برای اینکه شعاع در هوا مستقیماً نفوذ می‌کند ولی در آب به سهم (خط شعاع) باز گردیده و از سطح آب به دیده شونده تراکم پیدا کرده و دیده شونده بزرگ دیده می‌شود، چون زاویه‌ای که به‌إزاء آن در جلیدی هست، در بزرگی به حال خودش می‌باشد، و بزرگی دیده شونده تابع بزرگی آن زاویه است، پس بعضی از آن مستقیماً نفوذ پیدا می‌کند و بعضی دیگرش به سطح آب بازگشته و سپس به دیده شونده (و یا به بیننده) نفوذ می‌کند، لذا در امتداد شعاعی نفوذکننده - مستقیم و بازگردنده (خَم) باهم و بدون تمایز - دیده می‌شود، و این هنگامی است که دیده شونده به سطح آب نزدیک باشد،

ولی اگر دور باشد، در دو موضع دیده می‌شود، چون دیدن آن دو، به واسطه دو امتداد متمایز از هم است.

و مانند اینکه گویند: وقتی ما یکی از دو چشم را بستیم و به ماه نگاه کردیم، دو ماه می‌بینیم، چون امتداد شعاعی که از آن دو خارج می‌شود، از محاذات انحراف پیدا کرده و سهم (خط شعاعی) آن دو پیش از رسیدن به دیده‌شونده باهم تقاطع پیدا می‌کند، لذا دو طرف آن دو، بر یک موضع برخورد نمی‌کنند بلکه در دو موضع برخورد می‌کنند، لذا دیده‌شونده دوتا دیده می‌شود، و همین‌طور است در احوال لوح، یعنی وقتی ما انگشت سبابه و وسطی را با اختلاف در وضع بر چشم گذاشتیم و به چراغ نظر افکندیم، آن را دوتا می‌بینیم، و چون به دو چوب باریک که محاذی چشم‌اند - با اختلافشان در نزدیکی و دوری - نظر افکندیم، دیگری را دو تا می‌بینیم.

و مانند اینکه گویند: ما وقتی هنگام بر آمدن ماه به آب نظر می‌افکنیم، در آب ماه را با شعاعی که نافذ در آن است می‌بینیم ولی در آسمان ماه را با شعاعی که از سطح آب منعکس است مشاهده می‌کنیم.

بعضی از دانشمندان این گونه از آنان نقل کرده و اشکالاتی که در آنها است پنهان نیست؛ اما سزاوار آن است^۱، که ماه را در آسمان به واسطه شعاعی که مستقیم به آسمان نفوذ می‌کند ببینیم و ماه را در آب به واسطه شعاعی که از سطح آب به آسمان منعکس می‌گردد ببینیم؛ آری! اینجا چیز دیگری هم هست و آن اینکه: ما در آبی که در رنگ متوسط است سه ماه می‌بینیم، یکی در آسمان به واسطه شعاعی که مستقیماً و بدون واسطه در آن نفوذ کرده است، و دومی و سومی را در آب، یکی از آن دو به واسطه شعاعی که از سطح آب ظاهر به ماه منعکس می‌شود دیده می‌شود و دیگری به واسطه شعاعی که نافذ در آن است و از سطح مقعر آن به ماه انعکاس یافته است دیده

۱. گویم: این اشکالی ندارد، غایتش آنکه متعلق - یعنی آنجا که گفتیم: در آسمان - در فقره اولی مذکور نیست ولی در دومی هست، چرا نگفتند: ماه را در آب می‌بینیم و گفتند: در آسمان، زیرا نظریه‌شان نظریه انطباق در آینه‌ها نیست، بلکه انعکاس شعاع از آینه است به دیده‌شونده، به گونه‌ای که در آنجا زاویه‌ای پدید می‌آید، و چون مقابل بیننده جسم شفاف قرار گرفت، شعاع چشمش از آن به نفس آن بیننده انعکاس پیدا می‌کند و نفسش را - بنابر نظریه آنان - نه صورت و شبیحش را، مشاهده می‌کند، ولی وی را شعور و آگاهی به انعکاس نبوده و ندارد که آن را مستقیماً مشاهده می‌کند. «سزوازی»

می‌شود و دیدن یک چیز را دو چیز - هنگام واسطه بودن آینه بر وضعی خاص که بین ما و آن چیز است - این‌گونه می‌باشد، یعنی یکی را مستقیماً مشاهده می‌کنیم و دیگری را به واسطه شعاعی که از چشم به سطح جسم شفاف امتداد یافته و از آن به جسم دیگری انعکاس پیدا می‌کند، و وضع آن نسبت به این جسم شفاف، مانند وضع چشم است بدان.

و مانند اینکه گویند: سبب در واژگونه دیدن درخت بر کنار رود آنکه: وقتی شعاع بر سطح آب می‌افتد، از آن به سر درخت - از موضعی که به بیننده نزدیک‌تر است - انعکاس می‌یابد و از موضعی که از وی دورتر است به پائین آن منعکس می‌گردد، تا آنکه قاعده درخت به قاعده عکسش اتصال می‌یابد و نفس، این انعکاس را به واسطه خو گرفتنش به دیدن اشیاء - بر مستقیم بودن شعاع - درک نکرده و پندارد شعاع انعکاس یافته در آب نفوذ دارد، لذا سر درخت را در آب پائین‌تر می‌بیند، چون از وی دورتر است و باقی اجزایش را به ترتیب تا قاعده درخت، واژگون می‌بیند؛ و بیان این امور و همانند اینها به تحقیق تمام، در علم مناظر است.

۹

فصل

در علت و سبب احوالی و لوچی و اختلاف نظرهایی که بین طرفداران شعاع و طرفداران انطباع در علت و سبب احوالی و لوچی هست

طرفداران انطباع پنداشته‌اند که: شبیح دیده‌شونده نخستین چیزی است که در رطوبت جلیدی انطباع پیدا می‌کند، ولی ایصار تحقق نمی‌یابد، وگرنه باید یک چیز دو تا دیده شود، و همین‌طور اگر یک چیز با دو دست لمس شود، دو لمس باشد (و یک صدا را با دو گوش شنیدن دو صوت باشد) ولی همان‌طور که از صورت خارجی در وهم، مخروطی باریک امتداد پیدا می‌کند تا آنکه زاویه‌اش آن سوی جلیدی واقع می‌شود، همین‌طور شبیحی که در جلیدی است به واسطه روحی که در دو عصب میان تهی ساری است منتهی به محل برخورد آن دو، بر هیئت مخروط می‌گردد، لذا هر دو مخروط باهم برخورد کرده و در آنجا تقاطع پیدا می‌کنند، و آن سوی محل برخورد،

روح مُدرکی نیست، در آن هنگام با آن دو، یک صورت شبیحی نزد روح حاملِ قوهٔ بینایی اتحاد پیدا می‌کند، زیرا اگر دو شبیح به یک موضع منتهی نگردد، بلکه هر شبیحی منتهی به جزء دیگری از روح بیننده شود، در آن صورت از هر شبیحی که در جلیدی نفوذ پیدا کرده، صورت جدای دیگری انطباع پیدا می‌کند و در نتیجه (لوچ) یک چیز را دو چیز می‌بیند.

طرفداران شعاع گویند: این عذر فاسد و تباه است، چون ما وقتی حَوْل و لوچی را به خود تکلف کردیم (یعنی چشممان را چپ و لوچ کردیم) و به چیزی به همان چشم احوالی نظر کردیم، باز هم آن را همان‌گونه که احوال می‌بیند، دو می‌بینیم، و ما می‌دانیم که هنگام تکلف کردن احوالی، ترکیب دو عصب داخل مغز باطل نمی‌گردد، برای اینکه برخورد آن دو به‌گونه‌ای نیست که باطل شود، و هر وقت ما خواستیم باز می‌گردد؛ و نیز اگر مقابل ما در یک سمت دو چیز باشد که یکی نزدیک و دیگری دُور، ولی نه به‌گونه‌ای که نزدیک، دُور را بپوشاند، سپس به آنکه به ما نزدیک است نظربیفکنیم و چشم را بر آن جمع کنیم که گویی به غیر آن نمی‌نگریم، آن را یکی می‌بینیم و دُورتر را در این حالت دو چیز می‌بینیم، و اگر به دورتر هم این‌گونه نظرافکنیم، کار برعکس این است؛ پس اگر سبب در حَوْل و لوچی همان چیزی است که گفته‌اند، یعنی از انحراف دو عصب است، چرا تصور می‌شود که در یک حالت، یکی از دو چیز را یکی و دیگری را دوتا می‌بیند؟ پس سبب، آن چیزی که طرفداران انطباع گفته‌اند نمی‌باشد.

بلکه سبب آن اینکه: نور امتداد یافته از هر چشمی بر هیئت مخروط است که سرش نزد چشم است و قاعده‌اش نزد دیده‌شونده، سپس (گوییم): قوه و استیلای این نور در سهم مخروط است که ما آن را خط شعاع نامیدیم، و دو خط ممتد شعاعی از دو چشم، نزد دیده‌شونده با هم برخورد کرده و بر نقطه‌ای در آنجا با هم اتحاد پیدا می‌کنند، و جمع کردن چشم بر چیزی، موجب وقوع دو سهم (خط شعاع) مخروط بر آن چیز می‌شود، و چون چشم را بر چیز نزدیک‌تر جمع نمودیم، دو سهم بر آن می‌افتند، در این حالت بر چیز دورتر، از هر مخروطی طرف وحشی آن - نه سهم و نه طرف اُنسی آن - می‌افتد، و مراد از طرف اُنسی، آن چیزی است که بعد از مخروط دیگری است و مراد از

وحشی، آن چیزی است که مقابل آن است، لذا نزدیک‌تر را به سبب برخورد دو سهم و دو خط شعاع بر آن، یک چیز می‌بیند و دورتر را دو چیز، چون دو سهم خارج‌شونده از چشم، پس از تقاطعشان در نزدیک‌تر، به دو طرف آنچه از چشم راست به طرف چپ آن چیز خارج می‌شود واقع می‌گردد و آنچه از چشم چپ خارج می‌شود، به طرف راست آن چیز واقع می‌گردد، ولی اگر چشم را بر دورتر جمع کنیم، دو سهم در یک موضع، و بر نزدیک‌تر، در دو موضع و بر دو طرف آن واقع می‌شود، ولی سهم خارج‌شونده از چشم راست بر طرف راست آن چیز می‌افتد و سهم خارج‌شونده از چشم چپ بر طرف چپ آن چیز می‌افتد، لذا دورتر را یک چیز می‌بیند و نزدیک‌تر را دو چیز.

حال چپ و لوچ هم این‌گونه است، زیرا دو سهم مخروط چشم او بر یک چیز باهم برخورد نمی‌کنند، بلکه هریک بر آنچه زیر قاعده است واقع می‌گردند و یا دو چشم، در هوا و پیش از رسیدن به دیده شونده باهم برخورد می‌کنند، لذا آنان همیشه اشیاء را به واسطه طرف مخروط می‌بینند نه به سبب وقوع سهم و خط شعاع بر آنها، مگر آنکه برخورد آن دو را بر یک چیز - اگر امکان‌پذیر باشد - بر خود تکلف نهند، در آن صورت آن چیز را یکی، همان‌گونه که هست می‌بینند.

بدان که طرفداران انطباع اشباح، سبب‌های دیگری برای حَوَل و لوچی بیان داشته‌اند:

از آن جمله اینکه: حرکت روح چشم به چپ و راست است، لذا شبح در بعضی از اجزا - پیش از تقاطع دو مخروط - ارتسام پیدا کرده و در نتیجه دو شبح دیده می‌شود، و آن همانند شبحی است که یکبار مرتسم در آب ساکن است و بارها در آب موج‌دار.

و از آن جمله اینکه: حرکت روح، آن سوی تقاطع دو عصب به جلو و پشت است، به طوری که آن را دو حرکت ضد هم است: یکی به سوی حس مشترک و دیگری به محل برخورد دو عصب، لذا صورت محسوس را پیش از محو آنچه که به حس مشترک و یا محل برخورد منتهی می‌شود، بدان دو می‌رساند، در این هنگام در هریک از آن دو، صورت دیده‌شونده دیگری حصول پیدا می‌کند، و فرق بین این سبب و سببی

که پیش از این است آنکه: این حرکت مضطرب و لرزان به جلو و پشت است و آن، به راست و چپ^۱.

۱۰

فصل

در اینکه در ابصار ناگزیر از واسطه بودن جسمی شفاف است

بدان دلیل بر این امر آنکه: تأثیر قوایی که به اجسام تعلق دارند در چیزی، و اثر پذیری آنها از وی، جز با مشارکت وضع، امکان پذیر نیست، و منشأ آن اینک: اثر گذاری و اثر پذیری جز بین دو چیزی که بینشان علاقه و رابطه علیت و معلولیت است نمی باشد، و این علاقه و بستگی بین قوه و آنچه از ماده و یا موضوع و یا بدن که بدان تعلق دارد، بالذات متحقق و ثابت است، چون آن (علاقه) یا علت ذات او (قوه) و یا علت تشخص و یا کمال او می باشد، و بین او و بین آنچه که دارای نسبت وضعی با آن تعلق گرفته (متعلق به) است، متحقق بالعرض می باشد، برای اینکه علاقه وضعی در اجسام، به منزله علاقه علی است در عقلیات، چون وضع، به عینه گونه وجود جسم و تشخص آن می باشد، و چون دو جسم به گونه ای مجاور هم باشند که دو طرفشان به هم اتصال داشته باشد، گویی که آن دو، یک جسم اند، و چون بر یکی از آن دو، تأثیری خارجی واقع گردد، آن تأثیر به دیگری هم سرایت می کند، چنانکه اگر بعضی از جسم چیزی به سبب آتش گرم شود، بعض دیگر آن جسم هم به واسطه این گرم کردن گرم می شود، همچنان که اگر سطحی به واسطه نوردهنده ای روشن و درخشان گردد، سطح دیگر هم روشن و درخشان می شود، وضعش نسبت به اولی، مانند وضع آن است بدان نوردهنده، و ما از آن روی مقید به تأثیر خارجی کردیم که چون تأثیر باطنی به حسب وضع نمی باشد، لذا در آنچه که مجاور شی است ساری و جاری نمی گردد.

۱. این دو وجه ضعیف است، زیرا ما وقتی حوصل را به خود تکلف کردیم و یا در مقابل ما دو چوب نزدیک و دور باشد و چشمان را بر یکی از آن دو جمع کنیم، لازم می آید روح ساری در یک حالت بر جمع نظر و بر تکلف نظر هم متحرک باشد و هم ساکن، و نیز لازم می آید که از دو، بیشتر دیده شود، مانند شبح چراغی که در آب موج دارد مرتسم می شود. «سبزواری»

چون این ثابت شد گوییم: احساس مانند ایصار و غیر آن عبارت از اثر پذیری قوای حسّاس است از اثر گذار جسمانی، و آن امر محسوس خارجی است، پس در اینجا ناگزیر از علاقه وضعی بین ماده قوه حسّاس و آن امر محسوس می‌باشد، و این علاقه تنها با محاذات - بدون واسطه قرار گرفتن جسمی مادی بین آن دو - تحقق و ثبوت نمی‌یابد، چون هیچ علاقه‌ای بین دو امری که بینشان علاقه وضعی نیست و طبعاً نسبتی هم بینشان نیست نمی‌باشد، بلکه علاقه، یا ربط عقلی است و یا اتصال حسّی، پس ناچار از وجود جسمی واصل است که بینشان اتصال بخشد، و این جسم اگر جسمی متراکم و درون تاریکی باشد، در نفس خود قابل اثر نوری نیست تا چه رسد که موجب ارتباط دیده‌شونده با دیده، و یا ارتباط تابنده با تابیده شده گردد؟ زیرا رابط بین دو چیز ناگزیر باید از قبیل هر دو از یک نوع باشد، نه اینکه منافی فعل آن دو باشد، بنابراین باید بین آن دو، جسمی شفاف باشد که حائل و مانع وقوع یکی از دو اثر نباشد؛ یعنی نور از تابنده به تابیده شده، و یا از دیده به دیده‌شونده، و یا منتهی شدن شبح از دیده‌شونده به دیده^۱.

بنابراین تباهی سخن آن کس که گفته: واسطه هر چه رقیق‌تر و ظریف‌تر باشد بهتر است، پس اگر خلاء صرف باشد باید ایصار کامل‌تر باشد، به طوری که امکان دیدن ما مر مورچه را بر سنگی سخت امکان‌پذیر باشد، آشکار می‌گردد؛ نه بدانچه در پاسخش گفته‌اند که: این باطل است، و چنین نیست که چون رقت و ظرافت جسم واسطه ایجاب فزونی قوه در ایصار می‌کند، لازم می‌آید که عدمش نیز در آن بیفزاید، برای اینکه رقت و ظرافت راهی به سوی عدم جسم نمی‌باشد، چون شرط بودن رقت در جسم واسطه - اگر باشد - بدان جهت است که نفوذ شعاع را مانع نگردد، بنابراین جایز است که چون رقت جسم منشأ آسانی نفوذ است، عدم جسم فیما بین نیز در این امر سزاوارتر است، لذا رقت - بنابراین تقدیر - راهی به سوی عدم نمی‌باشد، بلکه به سوی فساد و تباهی آن می‌باشد، برای اینکه اگر بین بیننده و دیده‌شونده امری وجودی که واسطه و اتصال و ربط دهنده است نباشد، در آنجا نه فعلی و نه انفعالی انجام نمی‌گیرد.

۱. اولی ناظر به نظریه طرفداران شعاع، و دوم ناظر به نظریه شیخ اشراق، و سوم ناظر به نظریه انطباق است. «سبزواری»

اگر گویی: این سینا اعتراف کرده که: این نوع از فعل و انفعال نیازی به ملاقات و برخورد فاعل و منفعّل ندارد، پس اگر ما خلاء را بین حاسّ و محسوس مقدّر بگیریم، چه محالی از انطباع صورت محسوس در حاسّ لازم می‌آید؟ بلکه خلاء در نفس خودش محال است و ملأ، لازم و واجب.

گوییم: پیش از این گذشت که ملاقات آن دو، اگر چه لازم و واجب نیست، ولی با این همه یا ملاقات و یا بینشان وجود واسطه‌ای جسمانی لازم آید که بدان، مجموع واسطه و منفعّل در حکم یک جسم شوند که بعضی از آن تأثیر را - به جهت وجود استعداد در آن - پذیرد و بعضی دیگرش به جهت عدم استعداد نپذیرد، پس اگر فرض شود که بین آتش و جسم گرم شده، جسم متوسطی نباشد، در آنجا گرم کردن و گرم شدن - به جهت عدم رابطه - تحقق نمی‌پذیرد؛ همین طور اگر بین خورشید و زمین، جسم متوسطی نباشد، زمین نه نور و تابش را می‌پذیرد و نه گرما را.

۱۱

فصل

در منحصر بودن حواس در این پنج

بیشتر از مردمان پندارند که حسّ ششمی غیر از این پنج وجود دارد، حکما این سخن را انکار کرده و برایش دلایلی چند آورده‌اند، چنانکه ابن سینا در بعضی از کتابهایش گفته: طبیعت از نوع ناتمام‌تر به نوع تمام‌تر انتقال پیدا نمی‌کند، مگر آنکه تمام کمالات نوع ناقص و ناتمام‌تر را فرا گرفته باشد، لذا از درجه حیوانی به درجه فوق آن انتقال نمی‌یابد، مگر آنکه تمام آنچه که در آن مرتبه است استکمال پیدا کرده باشد، پس اگر در امکان حسّ دیگری باشد؛ باید برای حیوان حاصل باشد، و چون در انسان که کامل‌تر از حیوان - از آن روی که حیوان است - حاصل نشده، خواهیم دانست که در وجود، غیر این پنج حسّ، حسّ دیگری نمی‌باشد.

۱۲

فصل

در محسوساتی که بینشان اشتراک است

برخی از مردمان پندارند که محسوس بالذات جز کیفیات محسوس نمی‌باشد و

غیر آنها محسوس بالعرض اند، بنابراین حواس را محسوس مشترک بالذات نیست؛ و این گونه نمی باشد، چون مراد از محسوس بالذات چیزی است که از آن در قوه حس، اثری حصول یابد؛ و محسوس بالعرض چیزی است که آن گونه نباشد، بنابراین محسوس حقیقی نیست ولی با محسوس حقیقی مقارن و جفت است، مانند احساس ما مر پدر «زید» را، زیرا محسوس حقیقی - به واسطه حصول صورتی از او در حس - آن شخص است، اما اینکه پدر «زید» است، مسلماً محسوس نمی باشد، چون از او در نفس خود نه رسمی و نه خیالی و نه شبحی به هیچ وجهی از جوه نداریم، بلکه عقل با مقایسه اش به فرزند او بودن، نسبت پدر بودن را ادراک می کند.

این برعکس مقدار و عدد و وضع و حرکت و سکون و نزدیکی و دوری و مماس و میان بودن است، چون آنها اگر چه به تنهایی غیر محسوس اند ولی به شرط احساس به چیز دیگری مانند رنگ و نور - در ابصار - و حرارت و رطوبت - در لمس - و غیر اینها در این دو، محسوس اند، و هر چه که احساس بدان موقوف بر احساس به چیز دیگر باشد، از اینکه در ذاتش محسوس است خارج نمی گردد، بلکه محسوس بالذات چیزی است که در عارض شدن واسطه نداشته باشد، نه چیزی که در ثبوت واسطه ندارد؛ چنانکه این امر در عوارض ذاتی در علم میزان بیان گردیده.

خلاصه آنکه: به هر چه محسوس گفته می شود، یا به گونه ای است که از آن در نزد حس، اثری حاصل می گردد و یا اینکه حاصل نمی گردد، اگر حاصل نمی گردد، این محسوس بالعرض است و اگر حاصل می گردد، خالی از این نیست که احساس بدان، موقوف بر احساس به چیز دیگری است و یا اینکه موقوف نیست، اولی، محسوس دومی است و دومی محسوس اولی.

گویم: این به حسب نظر بزرگوارانه می باشد، اما به حسب نظر دقیق: محسوس بالذات عبارت از صورت حاضر است در نزد نفس، نه امری خارجی که مطابق با آن باشد.

و چون این را دانستی گوییم: چشم به واسطه رنگ، بزرگی (عظم) و عدد و شکل و وضع و حرکت و سکون را حس می کند.
دسته ای گویند: حرکت غیر محسوس است و سکون هم غیر محسوس.

بر اوّلی چنین استدلال کرده‌اند: کسی که در کشتی روان بر روی آب نشسته، حرکت کشتی را احساس نمی‌کند - اگرچه در نهایت سرعت باشد - .
و بر دومی چنین استدلال کرده‌اند که: سکون، امری عدمی است، چگونه بدان احساس پیدا می‌شود؟

بدان که: معنی محسوس بودن حرکت و سکون آنکه: عقل با یاری حسّ آن دو را ادراک می‌نماید، برای اینکه حسّ، گاهی جسم را نزدیک به چیزی ادراک می‌کند و گاهی دور، و همین‌طور به تدریج، تا آنکه عقل حکم می‌کند که این جسم متحرک است و از قوه به فعل خارج می‌گردد، اما معنی خروج چیزی از قوه به فعل، از مُدرکات حسّ نیست، چون آن امری نسبی اضافی است، و همین‌طور حسّ، جسمی را در مکان خودش ثابت و مستقر می‌بیند، ولی عقل حکم به اتصاف آن جسم به استقرار و عدم انتقال می‌دهد، و حسّ را آن شأن نیست که استقرار جسم و یا عدم انتقال و زایل شدنش را از مکان نخستین ادراک نماید، برای اینکه اوّلی اضافی است و دومی عدمی، و هیچ‌یک از امور اضافی و عدمی، از مُدرکات حسّ نیستند، از این‌روی سوارشونده در کشتی چون حسّش اختلاف اوضاع کشتی و نزدیکی و دوری آن را نسبت به جسم دیگری که خارج از آن است ادراک نمی‌کند، شعور و آگاهی به حرکت پیدا نمی‌کند، و شباهت به این پیدا می‌کند که ادراک حرکت و سکون، امری ذهنی است با شرکت حسّ - مانند چشم - .
اما لمس: تمام امور بر شمرده شده را - به‌توسط ادراک سختی و نرمی و گرمی و سردی و امثال اینها - ادراک می‌نماید.

و همین‌طور ذوق و قوه چشایی، طعم و مزه را ادراک می‌نماید و به‌توسط طعم، بزرگی (عظم) را ادراک می‌کند به اینکه طعم فراوانی ادراک می‌نماید، و به‌توسط عدد ادراک می‌کند که طعم‌های مختلفی را می‌یابد، اما ادراکش مر حرکت و سکون^۱ را جِدّاً ضعیف است، بلکه جز با یاری خواستن از لمس نمی‌شود.

اما شمّ و بویایی: چیزی از آن جز عَدَد و آن هم با یاری عقل ادراک نمی‌کند، و آن اینکه می‌داند آن چیزی که بویش قطع شد، غیر آن چیزی است که بار دوم حصول پیدا کرده است.

۱. یعنی حرکت و سکون آینی را، اما کیفیت، چنانکه پنهان هم نیست قوی می‌باشد. «سبزواری»

اما سمع و شنوایی: آن بزرگی (عظم) را ادراک نمی‌کند، ولی عقل دلالت به شرکت آن دارد که: صداهای قوی در غالب امور جز از جسم بزرگ حاصل نمی‌شود. خلاصه آنکه: ادراک چشم مر این اشیاء برشمرده شده را قوی‌تر است، اگرچه ادراکش نیز به واسطه یاری کردن عقل می‌باشد؛ و اگر سخن درست را خواهانی بدان: هیچ ادراک حسّی نیست جز آنکه قوامش به ادراک خیالی می‌باشد و هیچ تخیلی نیست جز آنکه قوامش به تعقل است، چنانکه اگر حسّ از عقل مجرد و جدا گردد، موجود نخواهد بود و اصلاً وجودش جدای از عقل امکان‌پذیر نیست؛ و حواس با قیاس به در کارگیریشان مانند قیاس با آلات صنعتی - در کارگیریشان - نیستند، چنانکه برای تیشه نجاری و اسکنه و قلم درز، وجودی است - اگرچه عدم نجار فرض شود - پس برای شنوایی و بینایی، وجودی با قطع نظر از قوه عقلی در انسان، و از نفس حیوانی در غیر او از حیوان، نمی‌باشد، و همین‌طور برای نفس وجودی جز به واسطه عقل قابل تصوّر نیست و برای عقل، وجودی جز به واسطه باری تعالی.

سخن به این مطلب کشیده شد، ولی محلّ تحقیق آن اینجا نیست و گویا که پیش از این بدان اشاره شده است، حال چون کار در حواس آن‌گونه بود که بیان داشتیم، همین‌طور لازم است که حال در محسوسات هم دانسته شود؛ پس هر محسوسی معقول است، یعنی اینکه در حقیقت آن، مُدرک عقل است، ولی اصطلاح، این ادراک جزئی به واسطه حس را، محسوس - یعنی قسیم و شریک معقول - نامیده و این مراد از ادراک مجردات کلی است.

بسا که برخی از مردمان پندارند که حیوان را ناگزیر از حسّی دیگر غیر از این پنج حسّ، برای ادراک آن امور برشمرده می‌باشد و این پندار چنانکه دانستی باطل است، چون آن امور از محسوسات مشترکی است که با هر یک از این پنج ادراک می‌گردد، پس نیازمند به حسّ ششمی نمی‌باشد، بلکه اگر در وجود، حسّ دیگری باشد معطل و بیهوده خواهد بود، از آن جهت که حواس پنج‌گانه - بلکه بعضی از آنها - وافی و کافی به ادراک این امور نمی‌باشند و همان‌گونه هم که دانسته‌ای تعطیل و بیهوده کاری در وجود محال است.

ترجمہٴ اسفار - سفر چہارم

باب پنجم

ادراکاتِ باطنی

باب پنجم

از علم نفس در ادراکات باطنی و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در حسّ مشترک که به نام نبطاسیا - یعنی لوح و صفحه نفس - نامیده می‌شود حسّ مشترک نزد همگان قوه‌ای است که در جلو مغز قرار دارد، و نزد ما قوه‌ای نفسانی است که استعداد حصولش در جلو مغز، و بلکه در روحی که در آن جاری است حصول پیدا می‌کند و تمام صور محسوسات ظاهری بدان منتهی می‌گردد، و حواس نسبت بدان، مانند جاسوسانی هستند که اخبار نواحی مختلف را برای وزیر پادشاه می‌آورند^۱؛ بر اثبات آن سه دلیل آورده‌اند:

دلیل اوّل

اینکه ما حکم می‌کنیم این سپید، شیرین است و یا این آن نیست، و حاکم و قضاوت کننده بین دو چیز لازم است آن دو را که بر آنها حکم می‌کند حاضر باشند، و این قاضی حاکم، تنها عقل - بدون واسطه بودن حاسّ - نمی‌باشد، برای اینکه ادراکش مر

۱. از این روی بر آنان معاد جسمانی مشکل شده است و بعضیشان قایل به تناسخ شده‌اند، اما نزد مصنف قدس سره، بطن جلوی مغز مظهر آن است نه محلّ آن چنانکه گفته: قوه‌ای است نفسانی، یعنی آن از شقّ و ناحیه نفس است نه بدن، و گفته: استعداد حصول آن، یعنی نه اینکه نفس حصولش در آن (مغز) می‌باشد، چنانکه نفس استعداد حصولش در بدن است، نه اینکه حصولش در آن می‌باشد. «سبزواری»

محسوسات را جز با آلت جزئی نمی‌باشد، و اینکه این حکم گاهی از جانب حیواناتی که فاقد عقل اند هم اتفاق می‌افتد، چون اگر چنین نباشد، حیات دشوار خواهد بود، و اگر بُو و شکل، راهنمای آنها بر صورت مطلوب نباشد، آن را نمی‌جویند، و راهنمای بر صورت غیرمطلوب نباشد از آن نمی‌گریزند؛ پس روشن شد که محسوسات ظاهری را در قوه جزئی ادراکی، اجتماع است و هیچیک از حواس ظاهری اینچنین نیستند، پس ناگزیر از مُدرکِ باطنی جزئی می‌باشد که به نام حس مشترک نامیده می‌شود.

این دلیل خالی از ضعف نمی‌باشد، چون عقل - در انسان - و وهم در حیوان، جامع تمام قوای ادراک کننده و غیر آن می‌باشد و همو حاکم بر مُدرک آن (قوا) و در کار گیرنده همه می‌باشد؛ بنابراین در حکم، این مقدار که این سپید است، این شیرین است - وقتی سپیدی قند را با چشمش دید و شیرینیش را با ذوق و قوه چشائیش ادراک کرد - کافی است.

و نیز وقتی ما انسان گلی را تعقل کردیم و سپس شخص معین و مشخصی از او را مشاهده کردیم، حکم خواهیم کرد که این شخص انسان است، با اینکه انسان گلی معقول است و شخص جزئی محسوس، پس اگر حاکم بر دو چیز ناگزیر باید آن دو را بالذات ادراک نماید، لازم می‌آید اینجا قوه ادراک کننده‌ای غیر از عقل و غیر از حس باشد تا، هر دو معقول و محسوس را ادراک نماید، برای اینکه عقل منحصر در کلیات است و ادراک حس، محدود بر جزئیات، پس حکم کننده بر جزئی به کلی اگر واجب باشد و هر دو طرف را بدون واسطه قوه دیگری که آلت وی باشند ادراک نماید، یا محال بودن این حکم، و یا وجود قوای دیگری که نه عقل است و نه حس لازم می‌آید، و لازم با هر دو بخشش باطل است و همین‌طور ملزوم هم باطل است.

بهمینار گوید:

نزد من واجب و لازم نیست حکم کننده به اینکه این رنگ این طعم و مزه را دارد، مُدرک صور محسوس باشد، چنانکه وقتی دیدن، شهوت و میل را برمی‌انگیزاند، لازم و واجب نیست که قوه شهوی دزاک باشد، بلکه جایز است نفس، به واسطه ذوق و چشایی، مُدرک طعم و مزه باشد و به سبب چشم، مُدرک رنگ، و سپس قوه دیگری

حکم کند که این طعم و مزه خاص آن چیزی است که رنگش این گونه است؛ پایان سخن او.

گویم: این سخن وی را هیچ اشکالی نیست و آنچه را که صاحب کتاب مباحث (مشرقی - خطیب‌رازی) بر او اشکال کرده وارد نیست که گفته: این یک نادانی بزرگ است و گویی آنچه را که در آغاز منطق حفظ کرده فراموش نموده که: در هر تصدیقی ناگزیر از دو تصوّر است، پس هرکس که از عالم و حادث، تصویری ندارد چگونه امکان حکم به ثبوت یکی از آن دو بر دیگری را دارد؟ پایان سخن خطیب‌رازی.

مراد از قوه دیگری، در آنجا که گفته: سپس قوه دیگری حکم می‌نماید؛ قوه ادراکی است، مانند عقل در انسان^۱ و وهم در دیگر حیوانات، بنابراین معنایش چنین می‌شود که: عقل و یا وهم - پس از آگاه شدنشان به وسیله قوه چشایی بر طعم و به وسیله دیدن بر رنگ - حکم می‌کند که این طعم خاص آن چیزی است که این رنگ را دارد، پس در اینجا حصول تصدیق - بدون تصوّر دوطرف - از کجا لازم می‌آید؟ و این که حکما گفته‌اند: عقل، جزئیات را ادراک نمی‌کند و وهم، محسوسات ظاهری را ادراک نمی‌نماید، معنایش این است که: عقل، جزئیات را به ذات خودش - بدون یاری گرفتن از آلت ادراکی مانند حس و وهم - ادراک نمی‌نماید، و همین طور وهم، به ذات خودش - بدون واسطه حواس - محسوسات را ادراک نمی‌کند، وگرنه در انسان حقیقتاً جز قوه عاقله مُدرک کلیات و جزئیات نیست، و در حیوانات جز وهم، مُدرک موهومات و محسوسات نمی‌باشد؛ پس این اعتراض از کوتاهی فکر و بدفهمی و آشنا نبودن با سخن آنان سرچشمه گرفته است.

دلیل دوم

ما قطرات باران را که فرود می‌آید به صورت خط مستقیم می‌بینیم و هر چیزی که به سرعت حرکت چرخشی داشته باشد، دایره می‌بینیم، درحالی که نقطه در خارج نه خط

۱. مراد بهمینار از قوه دیگری، نسبت به چشایی و بینایی است نه نسبت به نفس، و سزاوار آن بود که گفته شود: به قوه دیگری، و من پندارم که مراد از به قوه دیگر، حس مشترک باشد و مرادش از نفی ادراک، ادراک بلاواسطه است. «سزواری»

است و نه دایره، بنابراین این اشباح در حسّ اند و محلّشان قوّهٔ بینایی نیست. اما بنابر نظریه طرفداران شعاع و آنان که دیده شونده نزدشان امر خارجی است، روشن است.

اما بنابر نظریه آنان که قایل اند: ابصار به واسطهٔ حصول شبیح دیده شونده است آنکه: حضور ماده، شرط در ابصار و در هر احساسی است، بنابراین چشم، جز دیده شونده را جز آن گونه که هست ادراک نمی کند، پس باقی می ماند که این اشباح و تمثیل در قوّه دیگری است و آن، نفس نمی باشد، بنابراین قوّهٔ جرئی دیگری است.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی - خطیب رازی) بر وی اشکال کرده که: شما به این استدلال کرده اید که رؤیت به واسطهٔ انطباع در چشم است و اکنون آن را دلیلی بر اثبات انطباع در حسّ مشترک قرار داده اید، و پیش از این اشکال او به این (مطلب) بیان شد؛ ولی چیزی که اکنون می گویم آنکه: چرا جایز نباشد که محلّ انطباع همان روح بینایی و قوّهٔ بینایی باشد؟ پس در روح بینایی - هنگامی که در محلّ است - انطباع می یابد و سپس پیش از محو شدن این صورت، صورت جسم - هنگامی که در محلّ دیگر است - در آن انطباع می یابد، و چون دو صورت در چشم اجتماع پیدا کرد، قوّهٔ بینایی بدان آگاهی می یابد، از این روی قوّهٔ بینایی نقطه را بر مثال خط احساس می کند. و نیز این سینا پذیرفته که چشم، حرکت را ادراک می کند، درحالی که ادراک حرکت، جز بر گونهٔ بیان شده محال است.

گویم: دلیل بر اینکه در ابصار، ناگزیر از تمثیل شبیح دیده شونده و صورتش است نزد نفس - بدون یاری گرفتن از آنچه گفته اند - گذشت؛ اما جایز شمردن باقی ماندن ارتسامات در چشم، به طوری که نقطه را خط ادراک نماید، جایز نیست، چون حسّ ظاهری قوه‌ای مادی است و جز با مشارکت وضع چیزی را ادراک نمی کند، و هر چه که با قیاس به موضوعش دارای وضع نیست، نه اثر می پذیرد و نه موضوعش از آن انفعال می یابد، بنابراین بدان، ادراک واقع نمی گردد، زیرا شکی در این امر نیست که قطره، هنگام حصولش در هر موضعی، بودنش در موضع پیش از آن باطل می گردد و باطل و انعدام یافته، وضعی ندارد، و هر چه وضع نداشته باشد، در قوّهٔ جسمانی اثر نمی گذارد؛ حال اگر چشم صورت نقطه را بر موضعی خاص - پس از محو شدنش از آن وضع -

ادراک نماید، وجود شئی بدون سببش لازم می‌آید و نیز لازم می‌آید که حسّ ظاهری امور پنهان و غیبی را ادراک نماید، و ادراک امور پنهان و غیبی منحصر در حسّ باطنی است، چون آن در نزد ما منطبق در ماده نمی‌باشد؛ و همان‌طور که روشن و آشکار است حواس ظاهری امور گذشته و آینده را ادراک نمی‌نماید، یعنی چشم رنگی را که در گذشته موجود بوده ادراک نمی‌کند و قوه بویایی بویی را که در آینده خواهد بود درک نمی‌کند، در اینجا هم حکم همین‌طور است؛ اما آنکه ابن‌سینا پذیرفته که چشم حرکت را ادراک می‌کند؛ بیانش گذشت که آن، به سبب انضمام عقل است به نوعی از قیاس، نه اینکه چشم، به یک ادراک، دفعتاً اجزای حرکت را ادراک می‌نماید، و اگر اجزای حرکت یکباره ارتسام یابد - مانند قطره باران که فرودآید و شعله‌ای که چرخنده باشد - این ارتسام در حسّ مشترک است نه در حسّ ظاهری.

دلیل سوم

این دلیل قوی‌ترین دلایل است و آن اینکه: انسان، صوری را ادراک می‌نماید که در خارج اصلاً وجود ندارند، مانند آنچه بر بیماران ورم سینه (ذات‌الجنب) عارض می‌شود، و آنچه بر خفته در خوابش عارض می‌گردد، زیرا او صورتهایی بزرگ و محسوس را مشاهده، و صداهایی را که از یکدیگر متمایزاند می‌شنود، و آن چیزهایی که صاحبان نفوس شریف - مانند انبیا و اولیا علیهم‌السلام - هنگام سلامت حواسشان از صور زیبا و صداهای نیکو مشاهده می‌کنند، در آنها شکی ندارند و بین آنها و غیر آنها امتیاز می‌دهند، و همین‌طور آنان که عقل ضعیفی دارند - هنگام دهشت و ترس در جنگ و زلزله و غیراینها - به سبب بی‌آرامی و کنده شدن نفوسشان از عالم ظاهری، صورتهایی را که مناسب با حالشان است مشاهده می‌کنند که در خارج وجودی ندارند، وگرنه باید هرکس که دارای حسّ سالمی است آنها را مشاهده کند.

بنابراین وجود این امور برای مُدرک دیگری غیر از قوه عقلی می‌باشد، زیرا محال است که اجسام و ابعاد و شکل‌های دارای مقدار را ادراک نماید؛ و (وجود این امور برای مُدرک دیگری) غیر از حسّ ظاهری است، زیرا این صورتهای غالباً هنگام باز ایستادن حواس و بیکار ماندن آنها می‌باشد؛ و نیز (این امور را) در خواب ادراک

می‌نماید و گاهی بیننده در بیداری - هنگامی که هردو چشمش را می‌بندد - ادراک می‌کند؛ پس باقی‌ماند که مُدرک آنها قوه‌ای باطنی - غیر از عقل - باشد. خیال هم مُدرک آنها نمی‌باشد، چون خیال حافظ است، وگرنه باید هرچه در آن انبار شده، متمثل و مُشاهد باشد، درحالی که چنین نیست، پس باقی می‌ماند که مُدرک آنها قوه دیگری باشد و آن حس مشترک است و محل تعلقش جلو مغز - در میان تهی اولی - می‌باشد و مظهر ادراکاتش عبارت از روحی است که در آنجا سریان دارد، این روح مانند آینه‌ای است که به سبب آن - به جهت خالی بودنش از رنگها با وجود قابلیتش - صورت رنگها - بدون اینکه در آن صورتی انطباع یابد - آشکار می‌گردد، و همین‌طور آن روح، به جهت بساطت و پاکی و اعتدالش، سببی برای ظهور اشباح پنهانی و غیبی بر نفس - از مُثل محسوسات - گردیده و در نتیجه نفس، آنها را با این قوه‌ای که آلت برای ادراک محسوسات پنهان از حواس است ادراک می‌نماید و این همان مطلوب است.

در نفی این قوه به دو وجه استدلال شده است:

نخست آنکه: خفته در خواب خود کوهی از یاقوت و دریایی از آتش مشاهده می‌کند، درحالی که این صورت‌های بزرگ محال است که در جرم مغز انطباع پیدا کنند، یعنی به جهت محال بودن انطباع بزرگ در کوچک، بنابراین محل این صورت قوه جسمانی نبوده و بلکه جوهر نفس می‌باشد، پس اعتقاد به این قوه باطل است. دوم آنکه: همان‌گونه که ما به آشکار و از راه عقل می‌دانیم که طعم‌ها و بوها را با دستها و پاها نمی‌چشیم و نمی‌بویم، همین‌طور به ضرورت می‌دانیم که با مغز هم نمی‌چشیم و نمی‌بویم.

گویم: در اولی بر ما اشکال وارد نیست، چون ما قایل به انطباع صور مُدرکه و فرود آمدنشان در جرمی از اجرام هستیم، بلکه آنها قیام به نفس - قیامی غیر از حلول و انطباع - دارند؛ و همین‌طور دومی: چون مغز محل انطباع نیست، و نیز در ادراک نفس مر صور را پس از حصولشان از راه حواس، و در ادراک پنهانی‌ها پس از حصول استعدادشان، نیازی بدان (مغز) نمی‌باشد، بلکه نیاز بدان، تنها از آن جهت است که محل قوه و امکان حدوث و پیدا شدن صورت - به سبب رجحان و برتری - و حامل

استعداد نفس - برای اتصال به مبدأ تصویر و تمثیل - می‌باشد، اما اینکه این صورتهای بزرگ در جزئی از مغز انطباق دارند، چنین امری را به شدت انکار کرده و باور نمی‌داریم، زیرا برهان بر آن اقامه کرده‌ایم و گفته‌ایم که: صورتهای خیالی در این عالم موجود نیستند، برای اینکه دارای وضع نمی‌باشند، با این همه ناگزیر از اثبات قوه دیگری غیر از نفس - به جهت مغایرت مُدرک جزئیات با مُدرک کلیات - هستیم، برای اینکه جزئی - از آن روی که جزئی است - در وجود با کلی - از آن روی که کلی است - یعنی عقلی تباین دارد، و پیوسته مُدرک، از نوع مُدرک، و بلکه عین آن می‌باشد و این را پیش از این دانستی، پس مُدرک جزئی غیر از مُدرک کلی می‌باشد.

۲

فصل

در قوه خیال

قوه خیال که بدان مُصَوِّره^۱ گویند عبارت از قوه‌ای است که بدان، صورت موجود در باطن حفظ می‌گردد.

در مغایرت آن با حس مشترک به سه وجه استدلال نموده‌اند:

نخست آنکه حس مشترک را قوه قبول صور می‌باشد و خیال را قوه حفظ آن صور است، و قوه قبول - به دو وجه - غیر از قوه حفظ می‌باشد:

اول آنکه: قبول، گاهی بدون حفظ یافت می‌گردد، چنانکه در آب هست، زیرا آب را قوه قبول شکل‌ها هست ولی آنها را حفظ نمی‌کند، پس اگر یکی از آن دو، عین دیگری باشد، انفکاک و جدایی امکان‌پذیر نیست.

دوم آنکه منشأ قبول، امکان و استعداد است و منشأ حفظ، وجوب و فعلیت است، پس آن دو، دو حیثیت مخالف یکدیگر و هر دو، مُکَثِّر ذات موضوع می‌باشند.

۱. اگر گویی: اطلاق مصَوِّره بر حس مشترک سزاوارتر است، چون آن حس است که خیال را مصَوِّر می‌سازد، زیرا آن مدرک است نه خیال؟

گوییم: چون حس مشترک مانند آینه‌ای است که دارای دو رو می‌باشد: روی به سوی خارج و روی به سوی داخل، لذا خیال، از جهت روی داخلی آن مصَوِّر می‌گردد، و احتمال دارد با فتح واو «مصَوِّره» باشد.

«سبزواری»

بر او اشکال شده که: این بر مبنای قاعده: الواحد لا یصدر عنه الا الواحد بوده و از ضعف فکر و اندیشه و بی‌مایگی در حکمت سرچشمه گرفته است.

دوم (از سه وجه استدلال) آنکه: حس مشترک حاکم بر محسوسات است و مطیع آنها، درحالی که خیال، حاکم بر آنها نبوده و بلکه فقط حافظ است و بس، و یک چیز نمی‌تواند هم حاکم باشد و هم حاکم نباشد.

بر او اشکال شده که: چرا جایز نباشد که یک قوه گاهی حاکم باشد و گاه دیگر حافظ^۱؟

سوم آنکه: صور محسوسات گاهی مشاهده شونده‌اند و گاه دیگر تخیل شونده، درحالی که مشاهده غیر از تخیل است، پس حس مشترک آن صور را مشاهده می‌کند و خیال تخیلشان می‌کند، پس آن دو، دو قوه مغایر هم‌اند.

صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب‌رازی) اشکال کرده که: صور معقول را گاهی نفس، مشاهده و ناظرشان نبوده و بلکه بی‌خبر از آنها هم هست، در این صورت آن صور - در آن وقت - در کدام محل و خزانه‌ای هستند؟

اگر گوئید: وقتی نفس به سوی مبدأ فیاض روی نماید، آن صور بر وی افاضه و ریزش می‌کند، و چون روی برگرداند، محو و باطل می‌گردد، ولی نفس چون ملکه اتصال را به عقل استحکام و استواری بخشید، هرگاه که اعلام آمادگی برای ادراک آن صور کند، از آن (عقل) بر وی افاضه و ریزش می‌کند.

گوئیم^۲: پس چرا جایز نباشد که در صور خیالی این‌گونه باشد؟ یعنی هرگاه که حس مشترک اعلام آمادگی برای حاضر ساختن آن صور کند، از مبدأ^۳ فعال بر وی افاضه و ریزش کند؟

گوئیم: قوه‌ای که برایش ملکه توجّه و یا اتصال به جوهر فعال حاصل شده و صور - بدون رنج اکتساب جدیدی به واسطه فکر و یا احساس - بر وی افاضه و ریزش می‌کند

۱. گوئیم: این اعتراض چنین دفع می‌شود که: حفظ گاهی بدون حکم و اطاعت است، چنانکه عقل فعال حافظ دروغها است، ولی مطیع آنها نیست، پس این مانند قبول و حفظ است و این، بدون آن چگونه تمامی می‌یابد؟ «سیزواری» ۲. این گوئید و گوئیم مقوله و اشکال خطیب‌رازی است. «م» ۳. مراد از آن عالم مثال و یا نفس منطبع فلکی و یا صور و ناقور که در شرع آمده می‌باشد، و مراد از آن واجب تعالی و یا عقل فعال نمی‌باشد، زیرا مجرد، محل اشباح و صور جزئی خیالی نیست و این روشن و ظاهر است. «سیزواری»

باب پنجم - ادراکات باطنی / ۲۰۳

غیر از قوه‌ای است که هنوز برایش این ملکه حاصل نشده است، بلکه در ادراکش نیازمند به کسب جدید می‌باشد، مانند احساس - چنانکه در حس مشترک است، و یا فکر - چنانکه در نفس است - برای اینکه نفس - از آن روی که نفس است - نمی‌تواند مطالب نظری را هرگاه که بخواهد - بدون طلب و کسب - ادراک نماید، مگر به واسطه ملکه عقلی که پس از ادراکاتی چند و اندیشیدنهای پی‌درپی و نظریات پشت سر هم برایش حاصل گردد، و قوه این ملکه، نوری عقلی است که وجودی راسخ و استوار دارد و از مبدأ بر وی افاضه و ریزش می‌شود، و آن (عقل بالفعل) نزد ما، جوهری است که فوق نفس و پائین‌تر از عقل فعال می‌باشد.

پس در این مقام این چنین گوئیم: ادراک محسوسات نیازمند به ملکه نیست، بلکه نیازمند به چیزی است که از حس و یا چیز دیگر کسب نماید، اما حفظ آن نیازمند^۱ به زیادی ملکه و شدت در قوه ادراک کننده دارد تا توان حاضر ساختن صور محسوسی را که از آنها غفلت واقع شده - یعنی پس از پنهان شدن سبب‌هاشان از حس - داشته باشد.

و پیش از این گفته آمد که قوه مسترجعه (بازگرداننده که همان حافظه و مفکره و ذاکره و واهمه است) در مادیات پدید نمی‌آید، با اینکه نزد ما اثبات مغایرت بین حس مشترک و خیال، از اموری نیست که مهممل گذاردنشان اختلال به اصول حکمی وارد آورد پس اگر آن دو قوه، یکی بودند و (یک قوه) دو جهت نقص و کمال داشت، اشکالی نداشت، درحالی که اصل، اثبات این مطلب است که آن (قوه خیال) قوه‌ای جوهری و باطنی، و غیر از عقل و غیر از حس ظاهر بوده و دارای عالم دیگری غیر از عالم عقل و عالم طبیعت و حرکت می‌باشد، و ما بر تجرد این قوه از بدن و اجزای بدن، اقامه برهان نموده‌ایم و اثبات کرده‌ایم که حالات گور و پاداش و کیفر، و احوال برزخ و برانگیخته شدن کالبدها بدان تحقق و ثبوت می‌یابد

۱. و آن اثر خیال است، پس اگر مرادتان از مبدأ فعال، آن ملکه است، پس در معنی هیچ نزاعی نیست، ولی اگر مرادتان از آن، امری خارجی است، این‌گونه نیست، برای اینکه وجدان حکم می‌کند که این ملکه، بیرون از ما نیست، خلاصه آنکه: ادراکی که عبارت از حال است غیر از ادراکی است که عبارت از ملکه است، زیرا اولی به سبب حس مشترک تمامی می‌یابد و دومی به واسطه خیال. «سبزواری»

و محلّ تصرف آن تمام بدن است و محل استقرار و حکومت و سلطنتش در پایان تجویف اول و میان تهی نخستین است و آلتش، روح غریزی (حیوانی بخاری) که در آنجا است می باشد.

۳

فصل

در قوه متخیله و واهمه و ذاکره (حافظه)

قوه متخیله، مفکره هم نامیده می شود، این به اعتبار در کارگیری قوه ناطقه است مر آن را در ترتیب فکر و مقدمات آن، بر مغایر بودن آن با دیگر قوای مُدرکه و چنین استدلال کرده اند که: فعل و عمل، غیر از ادراک و نظر است، زیرا ما می توانیم بعضی از صور محسوس را با بعض دیگر ترکیب داده و بعضی از آنها را از بعض دیگر جدا سازیم، البته نه آن گونه ای که در خارج مشاهده می کنیم (بلکه هرگونه که بخواهیم تخیل کنیم) مانند حیوانی که سرش مانند سر انسان است و اعضای بدنش مثلاً مانند بدن اسبی که دو بال دارد، این تصرف برای دیگر قوا ثابت نیست، بنابراین خاص قوه دیگر (یعنی متخیله) است.

اشکال شده که: این قوه اگر دارای ادراک است، پس یک چیز هم مُدرک است و هم متصرف، و اگر دارای ادراک نیست، با اینکه با تفصیل و ترکیب تصرف دارد، اینکه گفته اند: حکم کننده بر دو چیز، باید آنچه را که بر آن حکم می کند در حضورش باشد باطل است.

و نیز (اشکال شده که): در کار گرفتن قوه واهمه مر آن را، تصرف در آن است، در این صورت قوه واهمه - باهم - هم مُدرک است و هم متصرف.

محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) از اشکال اوّلی پاسخ داده که: این قوه مُدرکه نیست و تصرفش در دو چیز، اقتضای حاضر بودن آن دو را دارد نه ادراک آن دو را، زیرا لازم نیست که هر حاضری درش تصرف شود و مُدرک باشد.

و از اشکال دومی پاسخ داده که: یک چیز امکان آن را دارد که از دو جهت مختلف

باب پنجم - ادراکات باطنی / ۲۰۵

هم درش تصرف شود و مُدرک هم باشد: یکی را به حسب ذاتش و دیگری را به حسب آلاتش، و یا هر دو را به حسب دو آلت^۱، و محلّ تصرف این قوه عبارت از بخش اول از تجویف و میان تهی وسطی است، و آن قوه وهم است و به توسط آن برای عقل (قوه است).

اما قوه وهمی: بر مغایرت آن دلیل آورده و گفته‌اند: ما بر محسوسات به اموری که بدانها احساسی نمی‌شود و در مواد صورتی ندارند حکم می‌کنیم، و آنها یا اموری‌اند که شأنشان این نیست که بدانها احساس تعلق گیرد، مانند آن دشمنی که گوسفند از گرگ ادراک می‌کند و محبتی که بزه از مادرش ادراک می‌نماید؛ و یا اموری است که امکان احساس بدانها هست، چنانکه اگر چیز زردی را دیدیم حکم می‌کنیم که عسل است و شیرین^۲، برای اینکه حس در این هنگام بدان نمی‌رسد، پس قوه‌ای که این امور را ادراک می‌کند عبارت از وهم است، ولی بخش اول را - یعنی آن معانی که تعلق به جزئیات دارند - به ذات خود ادراک می‌کند و بخش دوم را - یعنی صوری که غیر موجوداند - به واسطه در کارگرفتن قوه مصوّره ادراک می‌نماید، و جایز نیست که چیزی از قوای گفته شده باشد، زیرا ادراکاتش محدود و منحصر در صور محسوس می‌باشد و این، معانی را ادراک می‌نماید، در این صورت یک قوه دیگر است، و محلّ تصرف وهم^۳، تمام مغز است، ولی جایی که اختصاص بدان دارد و ویژه او است، تجویف و میان تهی وسط است.

بدان که وهم در نزد ما، اگرچه غیر از قوایی است که بیان شده، ولی مغایرتی با عقل ندارد، بلکه عبارت است از اضافه ذات عقلی به شخص جزئی و تعلقش بدو و تدبیرش مروی را، پس قوه عقلی که تعلق به خیال دارد همان وهم است، چنانکه

۱. در پاسخ گفته می‌شود: ادراک و تصرف در آنجا یکی است، برای اینکه تصرف وهم در آن عین ادراک آن است، و همین‌طور هر که در بالاست نسبت به پائین، زیرا نفس قوا را در کار می‌گیرد و آنها را ادراک هم می‌نماید، ولی ادراکش عین در کار گرفتن آنها است، برای اینکه علمش به قوا حضوری می‌باشد، پس همان‌گونه که علم حق تعالی قدرتش می‌باشد، نفس هم نسبت به قوا این‌گونه است. «سبزواری» ۲. با اینکه در واقع عسل نباشد، پس مُدرک این حکم غلط، وهم است، چنانکه حکم درست به اینکه عسل است - اگر عسل باشد - مُدرکش حس مشترک می‌باشد. «سبزواری» ۳. چون رئیس تمام قوای حیوانی است، زیرا متخیله‌ای که آلت وهم است، در بطن جلو و عقب تصرف می‌کند. «سبزواری»

مُدِرکاتش عبارت از معانی کلی^۱ است که مضاف به صور اشخاص خیالی می‌باشد و در وجود، وهم را ذاتی دیگر به غیر از عقل نمی‌باشد، چنانکه کلی طبیعی و ماهیت - از آن روی که نه موجود است و نه معدوم - حقیقتی غیر از وجود خارجی و یا عقلی ندارد.

دلیل بر آنچه بیان داشتیم اینکه: قوه وهمی وقتی دشمنی شخص معینی را ادراک کرد، یا این است که مُدِرک دشمنی - نه از آن جهت که در شخص معینی است - می‌باشد و یا اینکه آن را از آن حیث که در شخص معینی است ادراک می‌کند، اگر اوّلی است، پس وهم ادراک دشمنی کلی را می‌کند و اگر دومی است، برای عقل روشن است که دشمنی صفتی قائم به این شخص نمی‌باشد، و بنابر تقدیر قیام آن بدان شخص، مانند وجود و وحدتش محسوس است، برای اینکه وجود جسم شخصی عین جسمیت او است و وحدتش عین اتصالش، پس ادراک دشمنی او مانند ادراک وجود و وحدت او می‌باشد، بنابراین ادراکش به واسطه حس است نه به سبب وهم.

خلاصه آنکه هر معنی معقول کلی وقتی که در اشخاص جزئی یافت گردد، وجودش در آنها یا به این اعتبار است که ذهن، آن معنی را انتزاع می‌کند - مانند علیّت و معلولیّت و تقدّم و تأخر و دیگر اضافات از قبیل پدر بودن و پسر بودن و جز اینها - و یا به اعتبار این که آن (معنی معقول کلی) در این اشخاص صورتی دارد - مانند

۱. وهم همان عقل مفید است، برای اینکه محبتی که از مدرکات وهم است از انتزاعیاتی که فردی نداشته باشد نیست، و از کلیاتی که نوعشان منحصر در فرد است هم نمی‌باشد، زیرا اگر منحصر بود، وهم هم ثابت می‌گشت، بلکه از کلیاتی است که افراد منتشر و پخشی دارد و افرادش محبت این انسان و این گوسپند به بچه‌اش و این درازگوش و غیر اینها می‌باشد، محبت این انسان به فرزند و زنش و به هر چه دوست دارد این‌گونه است، یعنی در یک‌روز هزار محبت و بلکه بیشتر بر او وارد می‌شود، پس شبهه‌ای نیست که این میل‌ها و شوق‌ها و محبت‌ها و هر چه خواهی آنها را بنام، جزئیاتی معنوی‌اند و قائم به معنایی که نفس است می‌باشند، نبوده و آمده و سپس در آنچه پدید آمده زایل می‌شوند، پس این معانی جزئی را ناگزیر از مدرکی است، به جهت تضایف بین مدرک و مدرک، و برای درک این معانی جزئی وجدانی، حواس ظاهری و حس مشترک و خیال، صلاحیت ندارند، چون وظیفه‌شان ادراک صور و حفظ آنها است و اینها معانی‌اند، و عاقله هم صلاحیت ندارد، چون شأنش درک کلیات است و اینها جزئیات‌اند و جزئیاتشان با اضافه تنها نمی‌باشد، پس ناگزیر از قوه دیگری غیر از حس و خیال و غیر عقل می‌باشد، و مرادشان از وهم، این قوه است، زیرا عقل فرقی بین سفیدی و محبت - در اینکه از انواعی هستند که افراد منتشر و پخشی دارند - نمی‌یابد، جز آنکه افراد سفیدی، از صور و محسوسات است و افراد محبت از معانی وجدانی، دشمنی و کراهت و امثال اینها را قیاس بر این کن «سبزواری»

باب پنجم - ادراکات باطنی / ۲۰۷

سیاهی و بُو و مزه - بنابراین ادراک بخش اول یا به واسطه عقل صرف و خالص است، البته این در صورتی است که ادراک آنها با قطع نظر از متعلقاتشان باشد؛ و یا اینکه به واسطه وهم است، البته اگر ادراکش متعلق به شخص معین و یا اشخاص معینی باشد؛ و ادراک بخش دوم یا با برخی از حواس و یا با خیال می‌باشد^۱، مثلاً دشمنی از قبیل بخش اول است - اگرچه تعلق به خصوصیت دارد - پس آن امری کلی است که مضاف به این خصوصیت شده و قیام به اجسام نداشته و ادراکش به واسطه وهم است نه حس، پس وهم، کلی مقید را به قید جزئی درک می‌کند.

اما قوه حافظه: نزد آنان خزانه و انبار وهم است که در آن، صورت مدرکات آن انبار می‌شود، چنانکه خیال خزانه و انبار حس مشترک می‌باشد، و گاهی نیز «ذاکره» و «مستر جعه» نامیده می‌شود، چون بر بازگردانیدن آن صور بسیار قوی و نیرومند است، و این بازگردانیدن گاهی از صورت است به معنی، و این هنگامی است که قوه وهم روی به قوه متخیله آورده و از وی یاری می‌جوید که صورت‌های موجود در خیال را بر او عرضه کند، و چون صورت‌هایی که با آنها آن معنی را ادراک کرده بر وی عرضه شد، در آن حال معنایی که در انبار محفوظ است آشکار می‌گردد؛ و گاه دیگر بازگشت از معنی است به صورت، یا به واسطه درخواست عرضه آن معانی که در حافظه است، تا بر وی ادراک معنایی که با آن، صورتی را که می‌جوید عرضه شود، اگرچه از این جهت غیرممکن است، چون صورت به واسطه فراموشی و یا به واسطه مانعی دیگر از قوه خیال محو می‌گردد، لذا نیاز به احساس تازه و جدیدی می‌باشد، در آن هنگام حس ظاهری آن صورت را وارد می‌سازد و در خیال استقرار پیدا می‌کند، سپس به سبب آن، معنایی که در قوه حافظه استقرار داشت بازمی‌گردد.

اشکال شده که: حفظ معانی با ادراک آنها مغایر است و ادراکشان مغایر با تصرف در آنها و درخواست عرضه آنها است، پس درخواست استرجاع و بازگشت، جز به حفظ و

۱. چون بیان داشت که مدرکات وهم عبارت از معانی کلی مضاف است، می‌خواهد مشخص کند که آنها کلیاتی انتزاع یافته‌اند، مانند علیت و امثال آن، نه مانند سیاهی و همانند آن، ولی مناسب چنان بود که می‌فرمود: ادراک بخش دوم نیز یا به واسطه عقل صرف و خالص است و یا با برخی از حواس - چنانکه اقتضای مقابله اینچنین است - . «سزواری»

ادراک و تصرف تمامی نمی‌یابد، در این صورت «مسترجه» یک قوه نیست، بنابراین شمار قوای باطنی افزون از قوای پنجگانه مذکور است.

پاسخ آنکه: ادراک، خاص وهم است و حفظ، ویژه حافظه، و تصرف برای متفکره، با این قوا، استرجاع و بازگشت - بدون نیاز به قوه دیگری غیر آن - تمامی می‌یابد، بنابراین وحدت «مسترجه» وحدت اعتباری غیر حقیقی است، و همین‌طور «ذاکره» مرکب از ادراک و حفظ است و به واسطه وهم و حافظه تمامی می‌یابد.

بدان که این قوا از حیث وجود باهم تغایر دارند و از جهت حدوث مختلف‌اند و بعضیشان از بعض دیگر منفک و جدایند، برخی از حیوانات جز حس ظاهری را ندارند و برخی دیگر نه قوه خیال دارند و نه وهم، بعضیشان هم قوه حفظ ندارند، جز آنکه در مقام کمالشان بازگشت به یک ذات دارند که آن ذات را شئون بسیاری می‌باشد و به زودی بیان این مطلب در فصلی خاص خواهد آمد که نفس، به ذات خود مُدرک صور جرئی و معانی کلی می‌باشد، منتظریمان و مترصد بیانش می‌باش، اگرچه ما پیش از این آگاهیها و هشدارهای فراوانی داده‌ایم که زیرک خرد در این مطلب را بدون دشواری درک می‌کند ولی در آینده توضیح بیشتری خواهیم داد، چون مطلبی عالی و ارزشمند و تحفه‌ای عزیز و گرانبها است.

آنچه بیان ما را تأکید و استواری می‌بخشد آنکه: ابن سینا در کتاب شفا در پایان فصل اول از مقاله چهارم در بیان نفس گوید: شباهت بدان دارد که قوه وهمی به عینه «مفکره» و «متخیله» و «متذکره» است، و همو به عینه «حاکمه» است، پس به ذات خود «حاکمه» است و به حرکات و افعال خویش «متخیله» و «متذکره» می‌باشد، بنابراین بدانچه در صور و معانی عمل می‌کند «متخیله» است و بدانچه عملش بدان منتهی می‌گردد «متذکره» است؛ اما «حافظه» قوه خزاین و انبار آن (وهمیه) می‌باشد؛ پایان سخن او.

این منافی آنچه پیش از این سخن گفته نبوده و متصل بدان، و بلکه مؤید آن است و آن اینکه گفته: این قوه مرکب، بین صورت و صورت دیگر و بین صورت و معنی و بین معنی و معنی دیگر می‌باشد، گویی که قوه وهمیه است به موضع، نه از آن حیث که حکم می‌کند، بلکه از آن حیث که عمل می‌کند تا به حکم برساند، و مکانش میان مغز

قرار داده شده تا دارای اتصال به دو خزانه معنی و صورت باشد؛ پایان سخن او.
دلالت دارد مبدئی که تفکر و تذکر و تخیل و حفظ بدان نسبت داده می‌شود، از جهت هویت و ذات یک چیز است، چنانکه مبدأ تمامی آنها در انسان، عبارت از یک ذات است که از آن شاخه‌ها و قوا - به اعتبار دگرگونی‌های مختلف وی و درجات متفاوت او - منشعب می‌گردد.

و باز در فصل قوای نفسانی از کتاب قانون گوید: اینجا محل نظر و اندیشیدن فلسفی است که آیا حافظه و متذکره و مسترجعه - هنگامی که مخزونات وهم از حفظ غایب و پنهان‌اند - یک قوه‌اند و یا دو قوه؟ ولی این چیزی نیست که پزشک را لازم آید؛ پایان سخن او.

در اینجا حکم نکرده و قطع به یکی از دو بخش: تغایر و یا اتحاد ننموده است، برای اینکه حکم بدانها یا به‌گونه مبدئیت است و این چیزی نیست که مبتنی بر قاعده پزشکی باشد؛ و چیزی هم نیست که در آنجا مطلوب قرار گیرد، چون این از مسائلی که پزشک را لازم باشد بدانند نیست، زیرا نزد آنان موضع افعال وهم و حفظ، یک عضو و یا مانند یک عضو است که چون آسیبی بدان عضو رسد، به غیر خودش هم سرایت می‌کند، لذا ایشان را نیازی در شناخت آن نمی‌باشد.

و نیز (چون در اینجا حکم نکرده) حکم نظری نیازمند به دلیل و بیان است و اثباتش با دلایل پزشکی امکان‌پذیر نیست، زیرا اثبات این مطلب با براهین «لمّی» جز در علم دیگری که فوق علم پزشکی است نمی‌باشد؛ ولی در کتاب شفا به این عبارت گفته: این قوه، یعنی حافظه، متذکره هم نامیده می‌شود، پس به جهت نگاهداری آنچه در آن است، حافظه می‌باشد و به سبب سرعت استعدادش برای ثبت و تصویر آنها (صور) متذکره است و آنها را هنگامی که پنهان شوند بازمی‌گرداند، این وقتی است که وهم، به قوه متخیله خود روی آورد و صور را یک یک عرضه کند.... تا پایان سخنش.

این دلالت بر آن دارد که هر دو یک قوه‌اند، پیش از این گذشت که ذکر (یاد آوردن) با دو فعل تمامی می‌یابد و استرجاع (بازگردانیدن) به سه فعل، بنابراین وحدت هر یک از ذکر و استرجاع اعتباری است، و همین‌طور وحدت قوه‌ای که مبدأ آنها است؛ و بالاتر از این، سخن دیگری است که بیانش وعده داده شده است.

خلاصه آنکه: در سخن او اصلاً هیچ اضطراب و آشفتگی - چنانکه برخی از آنان پندارند - نمی‌باشد، بلکه این قوا در نزد او با تعدّدشان، بعضی از آنها نیازمند به بعض دیگراند و تمامشان آلاتِ وهم‌اند، و نسبت افعال بدانها مانند نسبت فعل است به آلت، درحالی که فعل، در واقع منسوب به صاحب آلت است نه به آلت؛ وهم هم در هر چه که عقل دارد، آلت عقل است، اما اینکه تمام قوای مُدرِکِه و محرکه - با تعدّد و تخالفشان - عین یک حقیقت شخصی هستند که دارای وحدت جمعی و فراگیر این معانی و هویات‌اند، این چیزی است که ابن سینا و پیروانش نظر ندارند؛ بنابراین به آنچه از عالم اسرار بر تو خوانده می‌شود گوش فراده، به شرطی که از اغیار و بیگانگان پنهانش داری.

۴

فصل

در بیان اینکه نفس تمام قوا است

یعنی مُدرِکِ تمام ادراکاتی که منسوب به قوای انسانی است نفس ناطقه است و آن نیز مُحرِّکِ تمام تحریکاتی است که از قوای محرِّکِ حیوانی و نباتی و طبیعی صادر می‌شود؛ این مطلبی شریف و ارزشمند است و بر آن، براهین بسیاری اقامه شده که بعضی از آنها از جهت ادراک است و بعضیشان از جهت تحریک، ما از آنها سه برهانی را که از جهت ادراک‌اند بیان می‌داریم:

برهان اوّل

از ناحیهٔ معلوم است، یعنی ما را این امکان هست که بر چیزی به احکام محسوسات و موهومات و معقولات حکم کنیم، مثلاً گوییم: هر چه چنان رنگی داشته باشد چنان مزه‌ای دارد و هر چه چنین صدایی داشته باشد این چنین بویی دارد؛ و حکم‌کنندهٔ بین دو چیز ناگزیر باید هر دو را حاضر داشته باشد، و تصدیق‌کننده ناگزیر از تصوّر دو طرف است، پس ما ناگزیر از یک قوه‌ای هستیم که هر یک از محسوسات ظاهری را ادراک نمائیم تا این توان را داشته باشیم که حکم کنیم: این رنگ، این مزه را دارد و آنکه فلان صدا را دارد، فلان بو را دارد، و همین طور وقتی صورتی را تخیّل کردیم و سپس با

دیده ادراکش نمودیم، حکم می‌کنیم که این صورت مثلاً همان صورت «زید» محسوس می‌باشد، پس ناگزیر از یک قوه‌ای هستیم که مدرك صورت خیالی و صورت محسوس باشد تا این توان را داشته باشیم که حکم کنیم: این صورت خیالی مطابق این صورت محسوس است، برای اینکه قضاوت کننده بین دو چیز ناگزیر باید آنچه را که بر آن حکم می‌کند حاضر داشته باشد، و همین‌طور اگر دشمنی «زید» و دوستی «عمرو» را ادراک کردیم، در آن حال صورت محسوس و صورت معلوم نزد ما جمع است، سپس می‌توانیم در صورت‌های خیالی و معانی جزئی ادراک شده، با ترکیب کردن و جدا نمودن و جمع و تفریق تصرف کنیم و به اضافه بعضی از آنها بر بعض دیگر - چه از جهت ایجاب و چه از حیث سلب - حکم نمائیم، و حکم جز با حضور حکم شونده بر وی و در آنچه حکم صادر می‌شود (محکوم علیه و محکوم به) - هر دو - تمامی نمی‌یابد، در این صورت عهده‌دار این ترکیب بین معانی و صورت‌ها و یا تفصیل و جدا نمودن آنها، یک قوه است که همو مدرك معانی و صور می‌باشد.

حال گوییم: ما وقتی «زید» و یا «عمرو» را احساس کردیم و حکم نمودیم که انسان و یا حیوان است و سنگ و گیاه نیست، به وسیله معقول کلی بر محسوس جزئی حکم نموده‌ایم، و چون یک رأس اسب را ادراک کردیم حکم می‌کنیم که حیوان است و انسان نیست، پس ما حکم نموده‌ایم که این محسوس، جزئی آن معنی معقول است و جزئی آن معقول دیگر نیست، در این صورت در ما یک قوه است که مدرك کلیات معقول و جزئیات محسوس است؛ بنابراین ثابت شد که نفس یک قوه است و مدرك تمام انواع ادراکات می‌باشد.

سپس گوییم: حرکات انسان اختیاری است، پس محرک آنها مختار است، و هر مختاری مبدأ حرکتش، شعور و آگاهی به غایت حرکت می‌باشد، خواه حرکت عقلی باشد و یا حسّی شهوی و یا غضبی، و انسان اقسام حرکات اختیاری را انجام می‌دهد، بعضی از آنها به واسطه حکم عقل است و بعضی دیگر به سبب وهم و برخی به جهت بدست آوردن اموری که با حس ملایمت و سازگاری دارند و برخی دیگر برای دفع اموری که با حس سازگاری ندارند؛ بنابراین در انسان یک چیز است که مدرك هر ادراکی است و آن محرک، هر حرکت نفسانی می‌باشد و این همان مطلوب است.

اگر گویی: ادراکات و تحریکات وی به واسطه قوه است، پس در واقع مبادی ادراکات و تحریکات قوا هستند و آنها اموری متعدداند.

گوییم: مُدرک و محرک در واقع همو است و قوا به منزله آلاتند، و پیش از این گفته آمد که نسبت فعل به آلت، مجازی است و به صاحب آلت حقیقی.

اگر گویی: اگر نفس در واقع مُدرک محسوسات باشد پس قوه‌ای حسّاس است، و اگر در واقع مُدرک صور خیالی باشد قوه‌ای خیالی است، و اگر مُدرک موهومات باشد واهمه است، بنابراین یک ذات، هم عقل است و هم وهم و هم خیال و هم حسّ و هم طبع و هم محرک، و یک جوهر هم مجرد است و هم مادی.

گوییم: نفس در واقع موصوف به این امور و مبادی آنها می‌باشد، زیرا وی را در جاتی وجودی است که بر ترتیب برتر پس از برتر است و در استکمال جوهری دارای حرکت است، و هرگاه به مرتبه‌ای از کمال جوهری برسد، احاطه‌اش بیشتر و فراگیریش بر مرتبه پیشین تمام‌تر است، در این صورت برای نوع آخضر اتم، نوع انقاص پدید می‌آید، پس همان گونه که نوع حیوان و طبیعتش، تمام نوعیت نبات و طبیعتش است، و نبات، تمام طبیعت مرکب معدنی، و طبیعت معدن تمام طبیعت جسم، همین‌طور طبیعت انسان - یعنی ذات و نفسش - مرتبه تمام انواع حیوانی و نباتی و عنصری که (بر وی) پیشی دارند می‌باشد، و تمام چیزی عبارت از آن چیز به اضافه آنچه بر آن فزونی دارد می‌باشد، پس انسان در واقع تمام این اشیاء نوعی است و صورتش، صورت تمام آنها می‌باشد.

اگر گویی: بنابر آنچه گفتی نیازی به اثبات این قوا نیست، بلکه راه اثبات آنها بسته می‌شود.

گوییم: این به عینه مانند مسأله توحید در افعال می‌باشد، برای اینکه سخن حکما به ترتیب وجود و صدور، سخن محققان آنان را دفع نمی‌کند که: مؤثر در همه در واقع خداوند متعال است، همین‌طور در اینجا، زیرا نفس با وحدتش، دارای شئون فراوان و گوناگون است، پس حکیم ناگزیر است که شئون آن را بداند و مراتبش را حفظ نماید تا اسناد فعل به غیر فاعلش - از روی جهالت و نادانی - لازم نیاید، زیرا کسی که حسّ انسان و یا شهوتش را به جوهر عقلش، بدون واسطه امری دیگر نسبت می‌دهد، جاهل

به عقل است و درباره او ستم روا می‌دارد، برای اینکه عقل، برتر از آن است که شهوت باشد، و همین‌طور کسی که دفع فضولات را به وسیله پیشاب و سرگین به قوه عاقله نسبت می‌دهد، در باب تحریک، بی‌ادبی بزرگی بدو (قوه عاقله) کرده است، برای اینکه تحریکات او به‌گونه مباشرت و بدون واسطه نیست، بلکه به‌گونه شوق بدو است - شوق و عشقی عقلی و حکمی - و کار در آنچه همگان از متکلمان می‌پندارند نیز این‌گونه است، یعنی نسبت شرور و کارهای پست به باری تعالی - بدون واسطه بودن جهات و قوای بالا و پائین - و این از بی‌ادبی ایشان به حق متعال - بدون اینکه شعورش را داشته باشند - می‌باشد، درحالی که شناخت نفس از حیث ذات و فعل، نردبانی است برای شناخت پروردگار از حیث ذات و فعل (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ) پس هرکس نفس را شناخت که جوهری عاقل و متوهم و متخیل و حسّاس و متحرک و بوینده و چشنده و بساونده و نامی است، امکان آن را دارد که بدین معرفت و شناخت پی‌برد که: هیچ مؤثری در وجود جز خداوند نیست.

برهان دوم

از ناحیه عالم است، تو را در اینکه اشیاء را می‌بینی و صداها را می‌شنوی و معقولات را ادراک می‌کنی هیچ شکی نیست، و در این هم شکی نداری که واحد «بالعدد» هستی، پس اگر مُدرک معقولات غیر از مُدرک محسوسات بود، جوهر ذاتت که در مقام تحقیق همان تو است، هر دو را ادراک نمی‌کرد، چون اگر هر دو را ادراک می‌کرد باید مُدرک آن دو، یک ذات باشد و این همان مطلوب است، وگرنه تو دو ذات بودی نه یک ذات، و سخن در شهوت و غضب هم این‌گونه است، زیرا ترا شکی نیست که میل ازدواج و یا چیزی دیگر داری، در همان حال بر دشمنت هم غضبناکی.

اگر گویی: قوه بینایی که در چشم است، برایم آلتی است که دیده‌شونده ادراک شود، سپس به جهت علاقه و هم‌بستگی که بین من و آن دیده‌شونده است، آنچه را که ادراک کرده به من می‌رساند و در نتیجه برایم آگاهی به چیزی که قوه بینایی ادراک کرده است حاصل می‌شود.

گوییم: پس از رسانیدن به تو، تو آن شیئی دیده‌شونده را همان‌طور ادراک می‌کنی که

آلت، آن را ادراک کرده یا نه؟ اگر گویی آری! پس ادراک تو جداست و ادراک آلت هم جدا، گرفتیم که ادراک تو موقوف بر ادراک آلت تو باشد، جز آنکه تو مُدرِکی، به جهت آنکه برایت ادراک حاصل شده، نه به جهت آنکه برای آلت ادراک حاصل شده است؛ اگر گویی: من پس از رسانیدن، ادراک نمی‌کنم، در این صورت ندیدی و نشنیدی و درد و لذت و گرسنگی و تشنگیت را از نفست در نیافتی!! بلکه دانستی چشمی که آلت تو و یا قوه بینایی است ادراک کرده و چیزی را دیده است، این علم جدا است و حقیقت دیدن و ابصار جدا، پس علم به اینکه چشم می‌بیند و گوش می‌شنود و پا راه می‌رود و دست می‌گیرد، نه دیدن است و نه شنیدن و نه راه رفتن و نه گرفتن، چنانکه علم به اینکه غیر خودت، گرسنه و یا دردمند و یا در خوشی است، دریافت گرسنگی و درد و خوشی نیست، ولی خردمندان با روشنی و تابناکی خردشان می‌دانند که آنان می‌شنوند و می‌بینند و دردمند می‌شوند و لذت می‌برند و می‌گیرند و راه می‌روند، پس اگر انکار این علم جایز باشد، انکار تمام محسوسات و مشاهدات هم جایز است، پس دانسته شد که قوه شنیدن و دیدن و گرفتن و راه رفتن ما به نفس است و ما بدان (نفس)، می‌شنویم و بدان می‌بینیم و بدان می‌گیریم و بدان راه می‌رویم.

پس با این دلایل ثابت شد که جوهر نفست که تو بدان تویی، شنونده و بیننده و دردمند و لذت برنده و عاقل و فهمنده و گیرنده و راه رونده است، اگر چه در هر نوعی از این افعال نیازمند به آلت طبیعی مخصوص می‌باشد و این چیزی است که در آن - تا در عالم طبیعت هستیم - هیچ بحث و گفتگویی نیست، ولی چون نفس از بدن رهایی یافته و در وجود (خودش) استقلال پیدا کرد، این افعال، بدون آلت از وی صادر خواهد شد، چنانکه صاحبان نفوس کامل آن را مشاهده کرده‌اند و خواب هم بر وی دلالت دارد، زیرا ما این افعال را در حالت خواب - بدون یاری گرفتن از این آلات - انجام می‌دهیم.

برهان سوم

از جانب علم است، یعنی اینکه نفس مُدرِک جزئیات است؛ شکی نیست که نفس دارای شخصیّت است و تعلقش به بدن، تعلق تدبیر و تصرف است - چنانکه به زودی

باب پنجم - ادراکات باطنی / ۲۱۵

خواهی دانست - و مشخص است که نفس معین مدبّر بدن کلی نیست، وگرنه باید عقلی باشد که به کلی مفارق است، و تعلقش به بدن معین مانند تعلقش به دیگر بدنها است، تالی (قضیه) باطل است و مقدم (قضیه) هم باطل، پس در این صورت مدبّر بدن جزئی است، و تدبیر شخص - از آن روی که شخص است - محال است، مگر پس از علم بدو - از حیث هویت شخصیش - و این جز با حضور صورت شخصیش نزد نفس نمی‌باشد، و این مستلزم این است که نفس، مُدرک جزئیات باشد و همو مُدرک کلیات، پس در انسان یک هویت است که دارای طورها و هیأت متعدّد است.

اگر گویی: نفس من مدبّر بدن کلی است و آن تدبیر، به جهت تخصّص (خاص گردانیدن) قابل، تخصّص می‌پذیرد.

گویم: این باطل است، نخست آنکه: هر عاقلی از جانب نفس خودش در می‌یابد که عهده‌دار تدبیر بدن کلی نمی‌باشد، بلکه مرادش تدبیر بدن خاص او می‌باشد؛ دوم آنکه: تخصّص این تدبیر به سبب قابل، در صورتی معقول است که بدن شخص، قابل تدبیر معینی باشد که دیگر بدنها آن تدبیر را نپذیرند، درحالی که کار چنین نیست، برای اینکه هر تدبیری را بدنهای دیگر می‌پذیرند، پس محال است که تخصّص تدبیر به جهت تخصّص قابل باشد؛ سوم آنکه: تخصّص بدن و تعینش به سبب تصرف نفس و تدبیر آن است، چون نفس، جامع اجزای وی و حافظ مزاجش می‌باشد، پس اگر تخصّص تدبیر به سبب تخصّص بدن باشد، دور لازم می‌آید؛ این وجوه کلی در بیان آنکه نفس، تمام قوا است بود و در این مطلب ابطال قوا - چنانکه پیش از این گذشت - نمی‌باشد.

در اینجا وجوه خاص دیگری هم هست:

نخست آنکه: ما مدّعی هستیم که محلّ شهوت و غضب، بدن نیست، و هیچ جسمی از اجسام هم نیست، برای اینکه همان‌گونه که ثابت شده، هر جسمی انقسام‌پذیر است، پس اگر محلّ شهوت و نفرت جسم باشد، ممتنع و غیرممکن نیست که با یکی از دو جانب شهوت باشد و با جانب دیگر نفرت، به طوری که یک شخص در یک حالت، نسبت به یک چیز هم راغب باشد و هم فراری.

دوم آنکه: قوه وهمی قوه‌ای است غیر مادی، وگرنه باید دشمنی و دوستی به جهت

انقسام محلّشان انقسام‌پذیر باشند و دارای وضع، در این صورت دوستی را یک چهارم و یک‌سوم بوده و قابل اشاره حسّی به اینکه: این دشمنی در آنجا در بالا و یا در پائین و یا در بازار و یا در خانه می‌باشد، درحالی که چنین نیست.

سوم آنکه: خیال و حفظ قوه‌ای است غیر جسمانی و بر آن براهینی قوی اقامه شده است که بیان بعضی از آنها در مباحث عقل و معقولات گفته آمد، ولی آنچه را که در اینجا یادآوری می‌کنیم اینکه: ما آنجا برهان اقامه کردیم: صورت‌هایی که خفتگان و صفرا مزاجیان مشاهده می‌کنند و یا تخیل‌کنندگان تخیل می‌کنند اموری وجودی است و محال است محلّشان جزئی از بدن باشد، زیرا بیان داشتیم که بدن، دارای وضع است و این صورت‌ها دارای وضع نمی‌باشند؛ و نیز به روشنی خرده‌ها محال بودن انطباع بزرگ در کوچک ثابت شده است، بنابراین آنها برای نفس موجوداند و به نوعی دیگر از قیام، به نفس قیام دارند.

راه دیگر اثبات آنها آنکه: صورت‌های خیالی اگر در روح دماغی^۱ انطباع داشته باشند - چنانکه از قوم (مشائیان) مشهور است - خالی از این نیست که یا هر صورت را محلی معین غیر از محلّ صورت دیگر است و این محال می‌باشد، زیرا یک انسان کتابهای مختلفی را حفظ می‌کند و کشورها و شهرها و شگفتیهای گوناگون را می‌بیند و صورت‌های آنها در حفظ و خیالش باقی می‌ماند، روشن و مشخص است که روح دماغی توان این امر را ندارد؛ و یا اینکه تمام آن صورت‌ها در یک محلّ انطباع پیدا می‌کنند و در نتیجه خیال، مانند صفحه‌ای خواهد بود که در آن خطوطی گوناگون نوشته می‌شود که بعضی از آنها بر روی بعضی دیگر سوار است و هیچ کدامشان از هم

۱. دماغ در لغت به معنی مغز است و مراد محل قوای مدرّکه باطنی، حکما و روان‌شناسان قدیم برای مغز سه تجویف (میان تهی) قائل بودند و آنها را بطون سه‌گانه نامیده‌اند و برای هر یک از بطون سه‌گانه دو قسمت قائل بودند که هر یک محل ادراک خاص و کار مخصوصی می‌باشد، چنانکه گفته‌اند:

سه تجویف دارد دماغ ای پسر	کز احساس باطن دهندت خیر
مقدم ز تجویف اول بدان	که باشد حس مشترک را مقرر
مؤخر ازو شد محل خیال	که مانند از او در تصور اثر
اخیر وسط جای وهم است و حفظ	ز تجویف آخر نباشد بدر
پس اندر نخستین اوسط بود	تخیل ز حیوان و فکر از بشر

روح بخاری را روح غریزی و روح طبعی گویند. «فرهنگ علوم عقلی»

امتیازی ندارند؛ درحالی که خیال این‌گونه نیست، چون آن صورت‌ها را جدای از هم و برخی را متمایز از برخی دیگر و بدون آمیختگی مشاهده می‌کند، بنابراین دانستیم که صور، انطباق‌پذیر نمی‌باشند، به اضافه که از محالات است اشیائی که در طبیعت باهم اتحاد دارند به هم برخورد کنند و از حیث وجود باهم اتحاد یابند، و چون اتحاد یافتند محال و ممتنع است که بعضی اختصاص به محلّ صورتی - غیر از محل صورت دیگر - پیدا کنند.

راه دیگر اثبات آنها آنکه: روح خیالی چون جسم است، ناگزیر باید دارای مقدار باشد، و ما چون مقدار را تصوّر نمودیم، در آن هنگام اگر در وی مقدار حصول پیدا کرد، حلول دو مقدار در یک ماده لازم می‌آید و این محال است.

چهارم آنکه: استدلال به آن چیزی است که ابن سینا در کتاب مباحثات (مشرقی) به‌گونه تشکیک بیان داشته است، با اینکه با بسیاری از اصولش منافات دارد، مانند اینکه: در ادراک چیز مغایر، ناگزیر از انطباق صورت آن چیز در مدرک می‌باشد، حال اگر نفس، مدرک صورت‌های مقداری باشد، لازم می‌آید که محلّ مقدار باشد و یک جوهر را امکان آن نیست که مجرد و مادّی و عاقل و حسّاس و غیر این دو از قواعد باشد، ولی ما اعتقاد به برهانی بودن آن داریم، چون مطابق معتقد ما و از اصول محقق و ثابت نزد ما است که مخالف با آن اصول می‌باشد، مانند اینکه وجود در اعیان تحقق و ثبوت دارد نه در ماهیت، و قابل شدت و ضعف است؛ و مانند جایز بودن حرکت در جوهر و تجدد طبیعت؛ و مانند اتحاد عاقل به معقول، و متحد گردیدن نفس به عقل (فعال) - پس از آنکه متحد با حسّ بود - و غیر اینها از امور فراوانی که ما را با وی در آنها اختلاف است؛ ولی حقیقت، قابل و سزاوار پیروی است؛ این عین عبارت او در کتاب مباحث (مشرقی) است که گوید: مدرکات از صور و متخیلات، اگر مدرک آنها جسم و یا جسمانی باشد، شأن آن جسم یا این است که با ورود غذا بر وی، تفرّق و جدایی پذیرد و یا اینکه شأنش چنین نیست؛ دومی باطل است، چون اجسام ما به سبب غذا در معرض انحلال و فزونی می‌باشند.

اگر گفته شود: طبیعت، وضع نوعی از اجسام را که اصول‌اند حفظ می‌نماید و آنچه بدانها انضمام می‌یابد در حکم وارد شدنهای بر آنها و متصل بدانها - اتصالی مستمر و

دائم - می‌باشد و شأن آنها مانند آماده سازی است که وقتی تحلیل برندگان حمله‌ور می‌شوند (غذا را) برای تحلیل و تحلل آماده می‌سازند، ولی اصل باقی می‌ماند، چون اصل را فزونی غیر جوهری خواهد بود.

گوییم: این باطل است، زیرا یا این است که زائد، با اصل محفوظ اتحاد پیدا می‌کند و یا اینکه با وی اتحاد پیدا نمی‌کند، اگر با آن اتحاد پیدا کرد خالی از این نیست که یا در هریک از دو قطعه صورت خیالی جدایی حاصل می‌گردد و یا بر هر دو آنها یک صورت انبساط و گسترش می‌یابد.

اولی: موجب آن می‌شود که تخیل شده از یک چیز، دو باشد، یکی اصل بدان مستند و یکی مضاف به اصل بدان مستند باشد.

اما دومی: وقتی زائد، غایب و پنهان گشت، باقی، به صورت ناقص باقی می‌ماند، درحالی که در مقام تحلیل و تحلل لازم است که متخیلات، به صورت تام و کامل باقی نمانند بلکه ناقص باقی بمانند و این امر از امور ممتنع و محال است، اما اگر زائد اتحاد با اصل داشته باشد، حکم تمام اجزای فرض شده در آن - پس از آن اتحاد در تحلل و تبدل - یکی است، در آن صورت اصل، در معرض تحلل است، همان طور که زائد در معرض تحلل است.

پس از آنچه بیان داشتیم روشن شد که محل متخیلات و متذکرات جسمی است که به واسطه غذا جدایی و فزونی می‌یابد، و چون چنین است، محال و ممتنع است که صورت خیالی به عینه باقی بماند، چون موضوع پس از اتحادش تبدیل و جدایی یافت، ناگزیر آنچه از صور که در آن است تغییر می‌یابد، و چون صورت تخیل شده اولی زایل گشت، یا این است که پس از زایل شدنش صورت دیگری که بدان تشابه دارد تجدد می‌یابد و یا اینکه تجدد نمی‌یابد، تجدد نیافتنش باطل است، زیرا وقتی موضوع دیگری حادث می‌شود، حالش هنگام حدوثش مانند حال موضوع اولی است هنگام حدوثش.

و همان طور که موضوع اولی هنگام حدوثش محتاج به اکتساب این صورت از حس ظاهر است، همین طور این موضوعی که بار دوم تجدد می‌یابد لازم است که محتاج به اکتساب این صورت باشد، و از این لازم می‌آید که هیچ صورتی در حفظ و ذکر نماند، ولی حس گواهی می‌دهد که کار چنین نیست.

بنابراین حفظ و ذکر، جسمانی نیستند بلکه در نفس پدید می‌آیند و نفس، ملکه‌ی استرجاع و بازگردانیدن صورت‌های محو شده‌ی آن را دارد، یعنی تمام آن صور بر وی تکرار می‌شود و استعداد نفس به سبب قبول آن صور افزون می‌گردد، و نفس را هیثی است که بدان هیث، امکان آن را دارد آن صورتی را که هرگاه می‌خواهد از مبادی مفارق بازگرداند، در این صورت کار در متذکرات و متخیلات هم به گونه‌ی معقولات است، یعنی از جهت نفس - وقتی که ملکه‌ی اتصال به عقل فعال^۱ را کسب کند - و چون صورت‌های حصول پیدا کرده محو گردد، این توان و تمکن را دارد که هرگاه بخواهد، آنها را از عقل فعال بازگرداند، اینجا هم همین‌گونه است، جز آنکه این اشکال^۲ پیش می‌آید که: اشباح خیالی چگونه در نفس ارتسام می‌یابند؟

سپس در پایان این فصل (ابن سینا) گوید: به این و امثال این است که در نفس چنین واقع می‌شود: نفوس حیوان غیرنطاق نیز جوهری غیر مادی‌اند و وی همان واحدی است که به عینه بدان شعور و آگاهی پیدا می‌شود و همو شاعر و باقی است و این اشیاء، آلاتی‌اند که بر او تبدل می‌یابند؛ این خلاصه‌ی آن چیزی است که دلالت بر درستی آنچه ما مدعی هستیم دارد.

۵

فصل

در دفع آنچه در اینکه: نفس جزئیات را ادراک نمی‌کند گفته‌اند

آنها و جوهری عام و جوهری خاص‌اند، اما وجوه عام چهاراند:

نخست آنکه: خردمندان به تابناکی خردشان ادراک کرده‌اند که ادراک دیدنیها در چشم حاصل است نه در غیر چشم، و احساس به صداها در گوش حاصل است نه در غیر گوش، همان‌طور که روشن بینی خرد حاکم بر این است که: زبان غیر از بیننده

۱. در نسخه‌ی متأله سبزواری و در نسخه‌ی مراغی استنساخ شده در سال ۱۲۱۱ هجری، اتصال به عقل آمده است.
۲. در روش اهل حقیقت هیچ اشکالی نیست، چون نفس در مقام خیال دارای تجرد برزخی است و در وی هیچ مانعی از تشبیه به اشباح مثالی نمی‌باشد؛ و نیز مشکل ارتسام اشباح خیالی در نفس است نه قیام صدوری شان بدان. «سبزواری»

است و چشم غیر از قوه چشایی، همین طور حاکم است که زبان چشنده است و چشم بیننده؛ حال اگر گفتیم که مُدرکِ به این ادراکات مر این مُدرکات را همان نفس است، بطلان این اختصاصات معلوم لازم می‌آید.

کسی را نرسد که گوید: قوه مُدرکه در این اعضا موجود نیست ولی آنها آلات وی‌اند، و چون از جانب نفس التفات و توجهی به چشم پیدا شود می‌بیند و یا اگر به گوش التفات و توجهی پیدا شود می‌شنود.

چون گوئیم: نفس وقتی التفات و توجه به زبان پیدا کرد، آیا زبان طعم و مزه را درک می‌کند؟ و یا به چهره - هنگام زدن سیلی - توجه کرد آیا دردمند می‌شود و یا اینکه نمی‌شود؟ پس اگر درک کرد، در این صورت مطلوب حاصل آمده است و اگر درک نکرد، لازم می‌آید که این ادراک را اختصاصی به زبان نباشد، بلکه زبان در روند دست - در آلت چشایی بودنش - می‌باشد.

پاسخ آنکه: بیشتر از مردمان ادراکات کلی و تعقلات مجردشان را از جانب قلب و مغز می‌یابند، بنابراین آیا دلالت بر این می‌کند که محلّ این ادراکات کلی قلب و یا مغز باشد؟ اگر این لازم نمی‌آید، آنچه که بیان داشتید هم این‌گونه است.

و نیز: خردمندان به نابناکی خردشان می‌دانند که بیننده چشم نیست و شنونده گوش و گوینده نای و گلو نمی‌باشد، بلکه انسان همان شنونده بینای گوینده است، تا جایی که بعضی از آنان در آغاز نظرشان چنین عقیده دارند که همگی، موصوف به این صفات‌اند؛ پس از این برایشان آشکار شده که یکایک چون موصوف به این صفات نیستند، محال است که همگی اینچنین باشند^۱، در این حال مضطرب گشته و شک نمودند و زیرکانشان آگاهی یافتند که نفس است.

۱. یعنی یکایک موصوف به تمام این صفات نیستند و بعضیشان هم به‌گونه مُدرکیت حقیقی نیستند - اگرچه بعضی نسبت به بعض دیگر به‌گونه مدخلیت انصاف دارند - و مراد از همگان، مجموع کالبد و هیكل محسوس است که انسان نزد آنان جز این هیكل محسوس و بدن مادی نمی‌باشد؛ جامی در کتاب سلسله الذهب (از هفت اورنگ) خود گوید:

حدّ انسان به مذهب عامه	حیوانی است مستوی القامه
پهن ناخن برهنه پوست ز موی	بدو پاره شهر به خانه و کوی
هرکرا بنگرند کاینسانست	میرندش گمان که انسان است «سبزواری»

پس روشن شد که علم به اینکه بیننده است، علم بدیهی و آشکار نیست، بلکه علم بدیهی حاصل است به اینکه چشم را در حصول ابصار، اعتبار است، اما اینکه بیننده است و یا آلت ابصار می‌باشد، این امر به گواهی فطرت نامعلوم است.

دوم آنکه: وقتی می‌بینیم به عضوی از این اعضا آفت و آسیبی می‌رسد، افعال باطل می‌گردد و یا اینکه اعضا ضعیف و سست و یا ناآرامی پیدا می‌کنند، و این امر در حواس پنجگانه ظاهری آشکار است؛ اما در حواس باطنی: تجربه‌های پزشکی دلالت بر این دارند که چون آفت و آسیبی به بطن جلوی مغز برسد، تخیل مختل و درهم می‌شود، و اگر به بطن وسط مغز رسد، تفکر اختلال می‌پذیرد، و اگر به بطن عقب مغز رسد، ذکر (یادآوردن) مختل می‌گردد، و اگر این قوا جسمانی نبود، کار این‌گونه نبود.

پاسخ اینکه: جایز است که آن، به سبب احتیاج قوه فاعلی برای آن افعال به آن آلات در فاعلیتش باشد نه در ذاتش؛ آیا نمی‌نگری! ضعیف چشمان در دیدن، نیاز به بلور (عینک) دارند و از این امر لازم نمی‌آید که آن آلت، مُدرک باشد، در این آلات طبیعی هم چنین است.

سوم آنکه: این ادراکات جزئی، دیگر حیوانات را هم حاصل است، پس لازم می‌آید که آنها دارای نفس ناطقه مجرد باشند و این بعید است.

پاسخ اینکه: چه محالی از این لازم می‌آید؟ گویم: تحقیق چنین ثابت کرده که حیوانات تام و کامل دارای قوه حفظ اند، نفوسشان از عالم طبیعت مجرد است نه از عالم صورت مقداری، زیرا آنها را برشدن به عالم مفارقات عقلی نمی‌باشد.

و نیز: نمی‌گوییم که ادراک جزئیات لازم است به قوه‌ای مجرد باشد، بلکه مدعی هستیم که نفوس ما جزئیات را به ذات خودش درک می‌کند، و چون ادراکشان مر کلیات را ثابت شده، و نیز ثابت شده که مُدرک کلیات امری مجرد است، لذا حکم می‌کند که در ما یک قوه مجرد است که جزئیات و کلیات را ادراک می‌کند، اما در دیگر حیوانات، این دلیل را نیافته‌ایم، لذا این امر در آنها مشکوک باقی می‌ماند.

چهارم آنکه: ما وقتی این کُره و گوی را ادراک کردیم، ناگزیر در قوه مدرک ما صورت کُره و گوی ارتسام می‌یابد، و محال است صورت کُره در آنچه که نه وضع دارد و نه محل، ارتسام یابد و اشاره بدان غیرممکن است.

در پاسخ گوئیم: این اشکال بر نظریهٔ آن کس که انطباق نزد او عبارت از صورت مدرک است در ذات مدرک، وارد می‌شود، ولی نزد ما اینچنین نیست، بلکه به واسطهٔ قیام صورت مدرک است به مدرک، و قیام مستلزم حلول و فرود آمدن نیست، بلکه حضور است و بس.

پاسخ اینکه: شما اگرچه ادراک نفس مر جزئیات را انکار دارید، ولی ادراکش مر کلیات را منکر نیستید، پس وقتی کُرّه کُلّی را ادراک کرد، ناگزیر صورت کُرّه در وی (نفس) ارتسام می‌یابد و اشکالی را که پیش از این کرده و گفته‌اید: چیزی که دارای وضع نیست، چگونه دارای وضع در وی انطباق می‌یابد؟ باز می‌گردد؛ پس باطل است، زیرا در مباحث وجود ذهنی دانستی که معقول از کُرّه، کُرّه به حمل اولی بر آن حمل می‌گردد نه به حمل متعارف (صناعی) و اینکه همانند این اشیاء وقتی صورتشان نزد عقل حصول پیدا می‌کند، نقائض آنها هم بر آنها صدق می‌کند، پس کُرّه عقلی نه کُرّه است و نه دارای مقدار، برعکس صورت جزئی خیالی آن، زیرا آن هم کُرّه دارای مقدار شخصی است ولی در جهات این عالم، دارای وضعی نمی‌باشد و این مطلب در مباحث مقولهٔ وضع گفته آمد.

اما وجوه خاص: چنین استدلال کرده‌اند که ادراک ظاهر جسمانی به این است که گویند: اگر مدرک محسوسات همان نفس باشد، لازم می‌آید که احساس ما موقوف بر حضور آنها نباشد، و نیز لازم می‌آید که ادراک آن مر نزدیک و دور و حاضر و غایب را یک ادراک باشد و فرقی نداشته باشد، زیرا نفس جوهری غیر جسمانی است، پس محال و ممتنع است که با اجسام نزدیکی و دوری داشته باشد.

گفته نمی‌شود: این محسوسات را با کمک این آلاتی که نزدیکی و دوری بر آنها جایز است ادراک می‌نماید.

چون گوئیم: اگر در چشم قوهٔ بینایی نباشد، نسبت به بیننده، دوری و نزدیکی نیست؛ بلکه نسبت به غیر بیننده است، این مانند حضور دیده‌شونده است نزد «زید» زیرا این امر در حصول ایصار برای «عمر و»، کافی نیست.

پاسخ اینکه: اگرچه نفس، مدرک محسوسات است، ولی ادراکش موقوف بر شرایطی چند است:

از آن جمله: سالم بودن آلت است و اینکه محسوس، نزد آلت - بر نسبتی مخصوص - حاضر باشد، و چون ادراک آن (نفس) مر دیده‌شونده‌ها را موقوف بر حضور آنها نزد این آلات می‌باشد، لذا حال، به واسطه غیبت و حضور و دوری و نزدیکی مختلف می‌گردد.

گویم: تحقیق آنکه: نفس دارای سه نشأه و عالم است: عقلی و خیالی و حسی، و دارای اتحاد با عقل و خیال و حس، پس نفس هنگام ادراکش مر محسوسات را، عین حواس می‌گردد، و حس آلتی وضعی است که اثر پذیریش با مشارکت وضع می‌باشد، بنابراین هنگام احساس، دو امر حصول می‌یابد: اثرپذیری حس، و ادراک نفس، و نیاز به حضور وضعی، از حیث اثرپذیری حسی - یعنی انفعال - است، نه از حیث ادراک نفسانی که حصول صورت است.

و نیز بر این که: تخیل به قوه جسمانی است سه دلیل آورده‌اند: اولی که قویترین دلیل گفته شده در این باب است آنکه: ما وقتی مُرّعی که بالمش با دو مربع دیگر مساوی هم باشد را تخیل کردیم، هریک از آن دو را جهتی معین است، و شکی در امتیاز داشتن هریک از دو مربع دو طرف از دیگری، در خیال نمی‌باشد؛ این امتیاز یا به واسطه ذات آن دو مربع و یا لوازم ذات آن دو بوده و یا اینکه به سبب امری غیر لازم است؛ دو بخش اولی باطل است، چون دو مربع دو طرف در ماهیت باهم مساوی‌اند.

اما بخش سوم: امتیازش غیر لازم است، یا این است که حصولش موقوف بر یکی از آن دو - بر فرض فرض کننده و اعتبار اعتبارکننده‌ای - می‌باشد و این باطل است. اما اولی: برای اینکه ما در تخیل یکی از دو مربع که یکی طرف راست و دیگری طرف چپ است، در فرض اختصاصش نیازمند به عارضی نیستیم، وگرنه باید این توان را داشته باشیم که با مربع طرف راستی عملی را انجام دهیم که به عینه مربع طرف چپی گردد و تباهی این امر روشن و آشکار است.

اما دومی: برای اینکه فرض کننده را این توان نیست که آن را بدان عارض اختصاص دهد - مگر بعد از امتیازش از آن - پس اگر امتیازش از غیر آن به سبب آن عارض شدن است، در این صورت دور لازم می‌آید، و یا اینکه آن اختصاص موقوف بر فرض

فرض کننده‌ای نمی‌باشد، در این صورت لازم می‌آید که آن، به سبب حاملی باشد، و آن یا حامل اولی - یعنی ماده خارجی - است و یا حامل دومی - یعنی ذهن - .

اولی باطل است، زیرا بسیار چیزها که تخیل می‌شود در خارج وجودی ندارند، با اینکه حصول نسبت به عدم صرف امکان‌پذیر نیست.

دومی (هم باطل است) برای اینکه اگر محل دو مربع خیالی یکی باشد، انتساب یکی از آن دو به یکی از دو مربع خارجی، سزاوارتر از انتسابش بدیگری نبود، بنابراین این امتیاز به سبب قابل دوم - یعنی ذهن - است، زیرا محلّ یکی از دو مربع غیر از محلّ مربع دیگری است، وگرنه محال بود که یکی از آن دو، اختصاص به عارضی امتیازدهنده - غیر از دیگری - داشته باشد، و این قابل تعقل نیست - مگر آنکه محل تخیلات جسم باشد - .

اگر گفته شود: آیا ما این توان را نداریم که مربعی کلی را تعقل کنیم که طرف راست و یا چپ با آن جفت باشد و در نزد عقل بین مربع طرف راستی و مربع طرف چپی امتیاز باشد؟

گوئیم: مربع کلی امری است که عقل مرز طرف راست و طرف چپ را با آن جفت می‌کند، پس این به سبب فرض کردن آن است به طوری که وی را توان تغییر آن فرض می‌باشد، اما در تخیل: امتیاز - به سبب فرض کردن - حاصل نمی‌شود، زیرا مربع معینی که در طرف راست است، ما را آن امکان نیست که عارض فرض کنیم به طوری که آنکه در خیال - در نفس خودش - مربع طرف راست است تغییر کند؛ بنابراین فرق روشن گشت.

دوم (از سه وجهی که تخیل با قوه جسمانی است) آنکه: صورتهای خیالی با اینکه در نوع مساوی‌اند ولی در مقدار با هم تفاوت دارند، لذا بعضی کوچک‌اند و بعضی بزرگ، و این تفاوت یا از جانب اعتبار شده است و یا از طرف اعتبار کننده؛ اولی باطل است، چون ما گاهی چیزی را تخیل می‌کنیم که در خارج موجود نیست، پس دومی ثابت می‌شود و آن اینکه: صورت گاهی در جزء بزرگتر ارتسام پیدا می‌کند و گاهی در جزء کوچک‌تر.

سوم آنکه: ما را این توان و امکان نیست که در یک شیخ خیالی سیاهی و سفیدی را

تخیل کنیم، ولی امکان تخیل آن را در دو جزء داریم، و اگر این دو جزء در وضع با هم امتیاز نداشته باشند، باید فرقی بین امکان‌پذیر و غیر امکان‌پذیر نباشد، بنابراین دو جزء، در وضع باهم امتیاز دارند.

پاسخ از دلیل اولی از دو وجه نقض و حلّ می‌باشد:

اولی آنکه: ما اموری بزرگ را تخیل می‌کنیم، بنابراین در روح خیالی - از صورت خیالی - آنچه مساوی آن است انطباع می‌یابد، و آنچه بر آن افزونی دارد یا این است که در روح خیالی انطباع پیدا می‌کند و یا اینکه انطباع پیدا نمی‌کند، اگر در آن انطباع پیدا نمی‌کند، این سخنشان باطل می‌شود که گفته‌اند: تخیل برای این انطباع است؛ و اگر در آن انطباع پیدا می‌کند، در آن آنچه مساوی با آن و آنچه افزون بر آن است انطباع پیدا می‌کند؛ پس محل آنچه مساوی با آن و محل آنچه افزون بر آن است یک چیز است، درحالی که ما بین مقدار مساوی و مقدار افزون امتیاز قائلیم، و این دلالت بر آن دارد که دو صورت خیالی اگر برای یک چیز حاصل شوند، ما را این امکان و توان هست که بین آن دو امتیاز قایل باشیم، و چون چنین است، از حصول صورت دو مربع دوطرف در نفس، لازم نمی‌آید که در خیال، یکی از آن دو از دیگری امتیاز نداشته باشد.

خلاصه آنکه: انسان بسا که تمام عالم را برگردد و شهرها را مشاهده کند، با این همه چندین کتاب هم در حفظ داشته باشد، حال اگر صورت هریک از این امور در جزئی از مغز و جدای از جزء دیگری که صورت چیزی دیگر در آن ارتسام نیافته است باشد، مشخص است که مقدار اندک از آن، بدانها کفایت نمی‌کند، و اگر لازم نباشد که برای هر صورت خیالی محلی جدا باشد، بلکه جایز باشد که در یک محل صورت‌های فراوانی باشد و بعضی از بعض دیگر امتیاز داشته باشند، در این صورت از ارتسام تمام صورتها در نفس، لازم نمی‌آید که بعضیشان از بعض دیگر امتیاز نداشته باشند.

دومی - یعنی وجه حلّ - آنکه: آن صورت‌ها، صورت‌هایی که نفس، قابل آنها باشد نیستند، بلکه نفس، فاعل آنها است و هویت هریک از دو مربع، به امری است که لازم هویت آن (مربع) که مجعول نفس است می‌باشد، و هویت مربع خیالی مانند هویت مربع خارجی نیست تا آنکه برای آن (هویت)، ماده جسمانی که قابل شکل‌پذیریهای گوناگون است، برای سبب‌های خارجی باشد، بلکه آن امری بسیط و صوری و بدون

ماده است، و تخصیص دهندهٔ هویت آن فقط از جانب فاعل متخیل است، به طوری که وهم، وقتی قسمت و جدایی در مقدار موجود در وهم را به دو قسمت توهم کرد، از این امر، وجود مادهٔ مشترک بین آن مقدار و این دو قسم لازم نمی‌آید، چنانکه در تقسیم خارجی لازم می‌آید، برای اینکه این دو قسم به مجرد انشای وهم - بدون اینکه از سنخ مقدار اولی باشند - حاصل می‌گردد، پس تمام آنچه را که خیال و یا وهم به توسط آن تصور می‌کنند و در ذهن ایجاد می‌شود، از قبیل انشاء و ابداع از جهات فاعلیت می‌باشد - نه تکوین و خلق که از ویژگیهای قابلیت است - و آنها مانند صدور افلاک اند از مبادی عالی، زیرا منشأ صدور و تخصیص آنها تصورات آن مبادی است.

و فرق در این است که تصورات مبادی از لوازم ذات آنها است و از سبب خارجی گرفته نشده است، ولی در اینجا این چنین نیست، بلکه محسوسات خارجی را اثری در انشاء این صورتها در عالم خیال - به واسطه آماده کردن و تخصیص دادن - می‌باشد.

حال گوییم: وقتی حس، صورتی خارجی را، مانند مربعی که بآش دو مربع دیگر است مثلاً با نسبتی مخصوص در خارج ادراک کرد، درحالی که این شکل در خارج وجود ندارد مگر با عوارض مفارق خارجی مادی که از حیث جعل و وجود زائد بر ماهیت مربع اند زیرا آن در ماده‌ای موجود است که پذیرای انقسام می‌باشد، پس خیال می‌تواند که به ازای آنها، صورتهایی همانند و یا مخالف آنها - به یک جعل بسیط - ایجاد کند، اگر چه به شکل‌های شناخته شده در خارج - در جهات و اوضاع - باشد، و از این لازم نمی‌آید که خیال، دارای جهت و وضع باشد، چون صورت جهت و وضع لازم نیست که دارای وضع و جهت باشد^۱.

و چون این بیان شد گوییم: اشکال‌کننده که گفته: خاص گردانیدن این مربع خیالی به فرض فرض کننده و اعتبار اعتبارکننده نیست.

گوییم: ما نمی‌پذیریم، بلکه خاص گردانیدن آن به مجرد اعتبار اعتبارکننده و تصورش می‌باشد و جعلش، جعل بسیط است.

آنجا که گفته: وگرنه ما را آن امکان و توان بود که با مربع طرف راستی عملی را

۱. از این قبیل است که صور اخروی دارای جهت و وضع - مانند موجودات این عالم - نمی‌باشند.

انجام دهیم که مربع طرف راستی طرف چپی گردد.

گوییم: تخصیص دادن فاعل مر امری صوری را که ماده ندارد، جز جعل هویت صوری آن نمی‌باشد، نه بخشیدن صفت و یا عرضی بر ماده، درحالی که در مربع خیالی جز صورت مربع خاص به‌عینه، که از جاعل نفسانی به‌گونه اختراع بسیط حاصل آمده است نمی‌باشد.

خلاصه آنکه: وقتی نفس خواست که این مربع خیالی را مرتعی دیگر قرار دهد و این مقدار را مقداری دیگر، و خواست که مقدار را به‌عینه به دو قسم تقسیم نماید، امکان این کار را نخواهد داشت، زیرا این امور ترکیب از ماده قابل و صورتی غیر آن (ماده) نیستند^۱ تا در آنجا مجعول و مجعول شونده‌ای باشد، بلکه هر یک از این امور فقط، صورت بدون ماده قابل‌اند و آن صورتها، عین تصوّر نفس و مشیت و خواست و اراده وی می‌باشند، و چون مقدار خیالی تقسیم به دو قسم شود، این امر در واقع انشاء آنها است از آغاز، نه از چیزی، خواه مقدار اولی معدوم گردد و یا نگردد، و چون معدوم گردد، به چیزی معدوم نمی‌گردد تا آنجا وجود ماده‌ای قابل لازم آید و نیازمند به تخصیص دهنده‌ای از خارج - چنانکه شأن امور مادی خارجی است - باشد.

اما پاسخ از دلیل دوم آنکه: صورتهای خیالی در مقدار باهم اختلاف دارند، با اینکه در نوع باهم اتحاد دارند؛ حال گوییم: این تفاوت از جانب گرفته شده (اعتبار شونده) نیست، از جانب گیرنده (اعتبارکننده) هم نیست به اینکه برای آنها ماده قابل باشد، بلکه برای گرفته شده - به واسطه فعل و انشاء گیرنده - حاصل می‌شود نه قبول و اتصاف وی (گیرنده).

و پاسخ از دلیل سوم اینکه گوییم: ما منکر تغایر اشباح و تعدد مقدار آنها و اختلافشان در اشاره خیالی نیستیم، ولی از این امر لازم نمی‌آید که نفس، جوهری مادی باشد و یا اینکه مُدرک جزئیات و امور خیالی نباشد.

۱. صور اخروی نیز از این قبیل است، زیرا تبدل در آنجا از قبیل تحوّل ماده در صور نمی‌باشد، چون در آنجا ماده‌ای نیست، وگرنه آخرت همان دنیا بود و سرای عمل می‌بود نه سرای جزا، پس تبدل پوستها و انواع خوشی‌ها تمامشان از باب انشاء پس از انشاء، به‌گونه اتصال می‌باشد، و بیان این مطلب در باب معاد و حواشی آن ان شاء الله به زودی خواهد آمد. «سبزواری»

بدان که امتیاز در اشاره خیالی^۱، موجب آن نمی‌گردد که صورتهای مقداری موجود در عالم خیال و مثال، دارای اوضاع حسّی بوده و موجود در جهتی از جهات این عالم مادی دگرگون‌پذیر متجدّد زمانی باشند، تا منافات بین تجرّد نفس و تصوّرش مر صورتهای مقداری و اشباح مثالی را لازم آید؛ و به‌زودی تحقیق این مسأله در مباحث معاد و حشر اجساد خواهد آمد.

دلیل آورده‌اند که: وهم قوه‌ای جسمانی است، زیرا ثابت شده که چون خیال جسمانی است، همین‌طور لازم است وهم هم که جز آنچه را که تعلق به‌صورت دارد ادراک نمی‌کند، جسمانی باشد.

توضیحش آنکه: مُدرک وهم یا دوستی و صداقت مطلق است و یا صداقت این شخص؛ اولی باطل است، چون آن یک امر کلی است که ادراکش اختصاص به عقل دارد، درحالی که سخن ما در ادراکات جزئی است؛ پس دومی باقی می‌ماند، ولی مُدرک صداقت این شخص لازم است که مُدرک این شخص باشد، زیرا ادراک مرکّب و یا تصدیق به ثبوت یکی از آن دو نسبت به دیگری، جز به واسطه تصوّر دو طرف امکان‌پذیر نیست، بنابراین وهم، مُدرک این صورت شخصی خواهد بود، ولی ثابت شده که مُدرک صورت جزئی، قوه‌ای جسمانی می‌باشد، پس در این صورت وهم هم جسمانی خواهد بود.

پاسخ از این دلیل اینکه: ما بیان داشتیم که مُدرک صورتهای جزئی خیالی غیر از قوه بدنی است و مادی نمی‌باشد، بنابراین وهم به غیر مادی بودن سزاوارتر است.

تحقیق آنکه: وجود وهم، مانند مُدرکاتش، ذات و هویت مستقلی ندارد، و نسبت مُدرکاتش به مُدرکات عقل، مانند نسبت بخشی از نوع است به طبیعت کلی نوعی، برای اینکه بخش، طبیعتی مقید به قید شخصی است، بشرطی که قید، خارج از آن (بخش) باشد و اضافه بدان (قید) داخل در آن، و به شرطی که (بخش) اضافه باشد نه به شرطی که مضاف‌الیه باشد و بشرطی که (بخش) نسبت و تقیید باشد نه به شرطی که ضمیمه و قید باشد.

۱. بلکه امتیاز در اشاره حسی موجب می‌شود، این سخن متعلق به: اختلافشان در اشاره خیالی، است. «سبزواری»

پس دشمنی مطلق را عقلِ خالص ادراک می‌کند و دشمنی منسوب به صورت شخصی را عقلِ متعلق به خیال ادراک می‌نماید، و دشمنی منضم به صورت شخصی را عقلِ آمیخته به خیال درک می‌کند، پس عقلِ خالص، از حیث ذات و فعل از هر دو عالم مجرد است و وهم، از حیث ذات و تعلق، مجرد از این عالم است، ولی از صورت خیالی از حیث ذات تجرّد دارد نه از حیث تعلق، و خیال، از حیث ذات - نه تعلق - از این عالم تجرّد دارد.

و نسبت اراده - یعنی قوه اجماعی - به شهوی حیوانی درباب تحریک، مانند نسبت وهم است به خیال - درباب ادراک - و هریک از آن دو در نزد ما از ماده مجرداند، ولی من در بیان هیچکس نیافتم که گفته باشد: محرک شوقی جسمانی است، و قوه‌ای که هیچکس را در آن خلافی نیست و شک و شبهه‌ای دراینکه جسمانی است نمی‌باشد، عبارت از قوه محرک فاعلِ قریب است نه قوه باعث و برانگیزاننده، و آن به نام قدرت نامیده می‌شود، چون عبارت از قوه‌ای است که قائم به اعصاب و عضله و ماهیچه‌ها است که آنها را راغب به قبض و بسط و جذب و دفع (گرفتن و دادن و کشیدن و راندن) می‌کند، و حکم طبیعتی که محرک اجسام بسیط و مرکب - به مباشرت حرکات طبیعی و جبری و نفسانی - است این‌گونه می‌باشد، برای اینکه حرکت جبری بازگشت به طبیعی دارد، و حرکت نفسانی نیز جز با در کار گرفتن طبیعت امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ خداوند صاحب بخشش و حکمت است و بس.

۶

فصل

در بر شمردن نظریات و آراء پیشینیان درباره نفس که ابن سینا آنها را در کتاب شفا بیان داشته و نقضشان کرده است ولی ما سخن آنان را حمل بر رمز و رازهای پنهان کرده و آنها را تأویل و تعبیر و تفسیرهایی نیکو - بدان مقدار که امکان‌پذیر است - به خواست الهی - می‌کنیم.

گوید: سخنان ایشان در این امر، به واسطه اختلاف نظریاتشان مختلف است. برخی از آنان قائل به علم نفس از جهت حرکت می‌باشند.

برخی دیگرشان از جهت ادراک قائل بدانند.

بعضی از آنان هر دو مسلک را قائل اند.

بعضی دیگرشان راه و روش حیات را - بدون تفصیل - برگزیده‌اند.

از آنان هرکس که روش حرکت را برگزیده، نزد خود خیال کرده که تحریک جز از متحرک صادر نمی‌شود، و اینکه محرک نخست ناچار به ذات خود متحرک است و نفس خود، محرک اولی است که تحریک اعضا به واسطهٔ ماهیچه‌ها و اعصاب بدو است، و نفس را به ذات خود متحرک قرار داده و برایش جوهری جاودانی مشخص کرده و معتقد است هر چه به ذات خود متحرک است جایز نیست که بمیرد؛ گوید: از این روی اجسام آسمانی فساد و تباهی نمی‌پذیرند و سبب آن دوام حرکتشان می‌باشد.

بعضیشان جسم بودن نفس را منع کرده و آن را جوهری غیر جسمانی که به ذات خود محرک است قرار داده‌اند.

بعضی دیگرشان نفس را جسم قرار داده و طلبِ جسمِ متحرک، به ذات خودش می‌باشد.

بعضی از آنان نفس را از اجرامی که تجزیه‌پذیر نیستند - کروی و گوی مانند - قرار داده تا دوام حرکتش آسان باشد، و پنداشته که حیوان آن را به وسیلهٔ تنفس استنشاق می‌کند و اینکه نفس، غذای نفس است و نفس، به واسطهٔ ورود عوض - یعنی از جنس آن غباری که اجرام تجزیه‌ناپذیر و مبادی‌اند - باقی می‌ماند، و اینکه نفس، به ذات خودش متحرک است، چنانکه پیوسته از حرکت غبار در فضا مشاهده می‌کنی، از این روی صلاحیت آن را دارد که غیرخودش را حرکت دهد.

بعضی دیگر از آنان گوید: آن نفس نیست، بلکه محرک آن نفس است و آن در وی است و با ورود آن در بدن، وارد می‌گردد.

برخی از آنان نفس را آتش قرار داده و قائل است که آتش پیوسته در حرکت است.

برخی دیگر از آنان راه ادراک را پیموده است.

برخیشان قائل است که شیء، غیر خود را ادراک می‌کند، چون وی بر او پیشی داشته و میدانش می‌باشد، پس لازم است که نفس مبدأ باشد، لذا از جنسی که مبدأ

باب پنجم - ادراکات باطنی / ۲۳۱

می‌داندش - یا آتش و یا هوا و یا خاک و یا آب - قرارش داده است^۱.
برخی دیگرشان اعتقاد به آب - به جهت شدت رطوبت نطفه که مبدأ اشیاء است -
دارد.

بعضی از آنان آن را جسمی بُخاری قرار داده است، چون بُخار را مبدأ اشیاء می‌داند.
و تمام اینان می‌گویند: نفس تمام اشیاء را می‌داند، چون از جوهر مبدأ تمام آنها
می‌باشد، و همین‌طور آن‌کس که معتقد است مبادی عبارت از اعداد است، نفس را
عدد قرار داده است.

بعضی دیگر از آنان معتقد است که شئی، آنچه را که شبیه بدو است ادراک می‌کند،
و اینکه مُدرک بالفعل شبیه مُدرک بالفعل است، لذا نفس را مرگب از عناصر قرار داده
است و این همان سخن انبیاذقلس است، زیرا وی نفس را مرگب از عناصر چهارگانه و
از غلبه و محبت قرار داده و گفته: نفس هر چیزی را که در آن چیز شباهت به وی دارد
ادراک می‌کند.

اما کسانی که هر دو نظریه را جمع کرده‌اند مانند آنان‌اند که گویند: نفس، عددی
است که به ذات خودش محرک است، پس عدد است، چون مُدرک است، و آن به ذات
خودش محرک می‌باشد، چون محرک اولی است.

اما کسانی که امر حیات را غیرمفصل اعتبار کرده‌اند^۲:
از جمله آنان کسی است که گوید: نفس حرارت غریزی است، چون حیات بدان
بستگی دارد.

از جمله آنان کسی است که گوید: نفس، برودت و سردی است، و اینکه نفس،
مشتق از نَفَس است و نَفَس، چیز سرد کننده‌ای است، از این‌روی به‌واسطه استنشاق
سرد می‌کند تا جوهر نفس حفظ گردد.

از جمله آنان کسی است که گوید: بلکه نفس، همان خون است، زیرا وقتی

۱. البته بنا بر اعتقاد پیشینیان از حکما از قبیل ثالیس ملطی و آنکسیمایس و انکساغورس و ذیمقراطیس و
غیراینان که مشروح عقایدشان را صاحب کتاب ملل و نحل در کتابش نقل کرده است و مصنف قدس سره هم
به‌طور مفصل در کتاب حدود عالم - که مترجم آن را تصحیح و ترجمه کرده است - بیان داشته. «م»
۲. یعنی اینان چون به معرفت و شناخت نفس از راه حیات نرسیدند، آن را از سنخ حیات و مقومات و لوازم و
معدّات و مُمَدّات آن قرار دادند. «سبزواری»

خون ریخته شود، حیات باطل می‌شود.

از جمله آنان کسی است که گوید: نفس همان مزاج است، زیرا مزاج مادام که ثابت است، صحت حیات تغییر نمی‌کند.

از جمله آنان کسی است که گوید: نفس، تألیف و گرد آوردن و نسبت بین عناصر است، و این بدان جهت است که ما می‌دانیم نوعی تألیف نیاز دارد تا از عناصر، حیوان پدید آید، و چون نفس، تألیف است، لذا تمایل به تألیف یافته‌ها از صداها و بوها و مزه‌ها دارد و از آنها لذت می‌برد.

برخی از مردمان پندارند که نفس همان حق متعال است - و خداوند از آنچه ستمکاران می‌گویند بسی برتر است - و اینکه در هر چیزی به حسب آن چیز می‌باشد، بنابراین در چیزی طبع است و در چیزی دیگر نفس، و در چیزی هم عقل؛ خداوند از آنچه مشرکان گویند منزّه است.

(ابن سینا) گوید: اینها مذاهب و آراء و نظریاتی بود که منسوب به پیشینیان از قدما - در امر نفس - می‌باشد و تمامش باطل است؛ سپس (ابن سینا) شروع در نقض آنچه گفته‌اند و ابطال و ناروا شمردن آنها می‌کند.

گویم^۱: نقض ظاهر این سخنان و ابطال آنها در نهایت آسانی است، البته پس از آنکه ثابت شد نفس، جوهری است که ذاتاً از اجسام مفارقت و تجرد دارد، و هرکس که کمترین آگاهی از حکمت داشته باشد خواهد دانست که نفس، جوهری شریف و ارزشمند است و از نوع اجسام پست - مانند آتش و هوا و آب و خاک - و از باب نسبت‌ها و اضافات و تألیفات نمی‌باشد، چگونه می‌شود که حکمای پیشین چون انبیاذقلس و جز او آگاهی از چیزی که هرکس کمترین معرفت و شناخت را از علم نفس و حالاتش داشته باشد آن را می‌داند، نداشته و جاهل بدان باشند؟ بنابراین تأویل و تفسیر و تعدیل سخن آنان از نقض و بطلان سزاوارتر است.

حال از خداوند یاری خواسته و گوییم: اما اینکه گفته‌اند: نفس، متحرک است، چون محرک اولی است؛ سخنی درست و مدلل است و از این امر لازم نمی‌آید که نفس، جرمی از اجرام باشد، اما حرکاتش در ذاتش به حسب شدت است و بیانش با برهان

۱. یعنی صدرالمتألهین قدس سره گوید. «م»

ثابت شده و این مطلب به‌گونه تصریح و اشاره پیش از این گفته آمد که: نفس، دارای تطورات و دگرگونیهای جوهری و تحولات و انتقالاتی ذاتی از حد احساس تا مرز تعقل می‌باشد، گاهی با حس اتحاد می‌یابد - و این در اوایل حدوث و تکوینش است - و گاه دیگر به کرانه تخیل رسیده با خیال اتحاد پیدا می‌کند، و چون به مقامی می‌رسد که معقولات در حضورش به‌گونه مشاهده حاضر می‌شوند، عقل مفارقی می‌گردد که ذاتش از اجرام و جرمی‌ها تبری و دوری می‌گیرند.

سست‌ترین سخنان آنکه: نفس، در حالتی که صورت نوزاد و بلکه در حالت جنینی است تا مرز عقل بالفعل شدنش که معقولات نزدش حاضر است و در همسایگی فرشتگان عالم بالا و نزد مقربان بسر می‌برد، یک جوهر است و تفاوتی در ذاتش نمی‌باشد، بلکه تفاوت در اضافه و نسبت و أعراض لاحق است^۱، حتی نفس کودکان و کودکان و نفوس انبیا علیهم‌السلام در حقیقت و ماهیت باهم متحداند و اختلاف و برتری بین آنان به واسطه ضمائم خارجی است که برخی از آنها از باب سلوب و اضافات (امور سلبی و نسبی) اند و برخی دیگر از باب انفعالات و بعضی هم از باب کیفیات؛ و چون کار چنین است، برتری افراد انسان - بعضی بر بعضی دیگر - به چیزی خارج از انسانیت است، در این صورت فضیلت و برتری - بالذات - برای این چیز است نه برای انسان.

و چون گفته شود: نبی صلی‌الله علیه و آله برترین افراد انسان است، معنایش اینکه: چیزی خارج از حقیقت او و اُمت او مانند علم و قدرت است که آن چیز، برتر از آنان می‌باشد، بنابراین وی را هیچ فضیلت و برتری ذاتی از حیث هویت و ماهیتش بر

۱. برای اینکه نفس نزد آنان نیز متغیر و متحرک است - ولی در کیف - چون علم و قدرت او از جهت کم و کیف فزونی می‌یابد و تمام اینها از عوارض اند، ولی جوهر و سنخ ذاتش، محفوظ و غیرمتغیر است، اما مصنف قدس سره قائل است به حرکت جوهری که نزد او به ذات خودش متغیر و متفاوت است - با اصل محفوظ و سنخ باقی از آغاز وجودش تا پایان آن - به جهت اصالت وجود و اینکه ما به الامتیاز در آن عین ما به الاشتراک است، و نیز به اعتبار وجهش به سوی حتی باقی و به جهت اتصال حرکت و غیر اینها، پس تفاوت بین دو درجه یک ذات، یکی است، با وحدت آن به این وجوهی که بیان داشتیم، یعنی درجه عقل بالقوه بودنش و درجه عقل بالفعل بودنش، مانند تفاوت دو درجه نبی صلی‌الله علیه و آله و اُمت او؛ و چون در یک ذات این تفاوت بزرگ هست، پس گمانت به تفاوت در دو ذات که آن دو مانند روح و جسداند چیست؟ بلکه روح‌الروح که فانی در نور احد است؟ «سبزواری»

دیگر افراد نمی‌باشد؛ این نزد ما سخنی زشت و تباه است، زیرا جوهر نفس نبی صلی‌الله علیه و آله به حسب هویت تاملش برترین جواهر نفوس آدمی و قویترینشان از حیث قوه و کمال، و تابناکترین و شدیدترینشان از جهت تجوهر و ذات و هویت می‌باشد، بلکه ذاتش به ذات خودش به‌گونه‌ای است که به نهایت مرتبه هر نفس و عقل رسیده است^۱، چنانکه فرمود: لی مع الله وقت لایسغنی فیه ملک مقرب و لانی مرسل، یعنی: ما (در مقام ولایت نه نبوت) را با خدا وقتی (و مقامی) است که در آن وقت نه فرشته مقربی و نه پیغمبر رسولی نمی‌گنجد - اگرچه در ماهیت انسانیت از حیث وجود طبیعی بشریش برای (جوهر نفس) وی مماثل و همانند است^۲ -

۱. برای اینکه تمام فصل‌ها نسبت به فصل اخیر «لا بشرط اجناس» است و تمام صور نسبت به صورت اخیر، مواداند و فصل اخیر محصل آنها است و صورت اخیر، مقومشان، سپس اشخاص نوع اخیراند که به حسب باطن، انواع‌اند و آنها هم همین‌طور عقول بالقوه، نسبت به اشخاص آن که عقول بالفعل‌اند می‌باشند، برای اینکه نسبت شخص به نوع، نسبت فصل است به جنس، سپس نسبت عقول بالفعل است به عقل مقدس ختمی صلی‌الله علیه و آله که «لا بشرط» نسبت جنس به فصل اعتبار شده است، زیرا وی در عقول عایدات (بازگردنده) مانند عقل اول است در بایدات (آغازی‌ها) بلکه به وجهی او همو است و همو او، خداوند به اینکه عقل صاعد (برشونده) نسبت بدو (ص) این‌گونه‌اند اشاره کرده و فرموده: البنی اولى بالمؤمنین من انفسهم، چرا چنین نباشد؟ درحالی که درباره امامان از فرزندانش آمده: ذکر کم فی الذاکرین و اسمائکم فی الاسماء و انفسکم فی النفوس و ارواحکم فی الارواح و اجسادکم فی الاجساد، و درباره مؤمنان از امت مرحومه وی آمده: المؤمن مرآت المؤمن - بنابر بعضی از وجوه - «سبزواری» ۲. اشاره‌ای اجمالی به مقام روحانیت او صلی‌الله علیه و آله است که وی، غایت کُل و تمامیت آن است و کُل: برای او خلق شده و او فقط برای خدا آفریده شده است و اگر او نبود هرگز نه فلک نه آسمانی و نه ملک و نه جهانی بود، پس در این مقام هیچ مماثلی با این حقیقت مطلقه محمدیه نیست که با وی برابر باشد و برایش دومی نیست که موازیش باشد، زیرا هر نفس و عقلی از ناحیه او است و هر چه از ناحیه چیزی است معادل و مقابل آن نمی‌باشد.

به نشأه طبیعی انتقال پیدا کرد و سخن به مقام صورت بشریش بازگردید که اقتضای تماثل و غیر او بودن را دارد، برای اینکه عارف ناگزیر باید صاحب دو چشم (ظاهر و باطن) و جامع بین دو نشأه صورت و معنی و رقیقت و حقیقت باشد، خداوند می‌فرماید: ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً، تا برای نفس غلظ و تفویض و جهل به مقامات بلند لازم نیاید - به‌ویژه نفوس پاک قدسی - چنانکه کافران گویند: شما جز بشری همانند ما نیستید؛ پس تمام آنچه که درباره انبیا علیهم‌السلام از عصمت و طهارت و تخلّق به اخلاق الهی و تحقق بدانها وارد شده، به حسب مقام روحانیتشان و جهشان به سوی خدا درست و راست است و تمام آنچه بدیشان نسبت می‌دهند، امثال صفات بشری و احکام خلقی، مانند ما کنت تدری ما الكتاب و لا الایمان، و مانند تعلیم جبرئیل و اظهار ناتوانی و شکستگی - به‌ویژه در سخنان و مناجاتشان با خداوند یکتای قهار - اینها هم به حسب مقام صورت و جهشان به سوی نفس، درست و راست است، زیرا آنان همان‌گونه که به حسب صورت در عالم صورت می‌خورند و می‌آشامند و می‌خوابند و اتصاف به غیر اینها از احکام بشری و خلقی دارند، همین‌طور چیزی ←

چنانکه در بیان الهی آمده: انما انا بشر مثلکم، یعنی: من بشری همانند شمایم (۱۱۰) - کهف) پس روشن شد که نفس انسانی را تطورات و دگرگونیها و شئوناتی ذاتی و استکمالاتی جوهری است، و وی پیوسته از حالی به حال دیگر تحوّل و دگرگونی دارد؛ و هرکس که به ذات خویش بازگردد خواهد یافت که وی را در هر وقت و لحظه‌ای، شأنی از شئون تازه و متجدّد است.

اما اینکه گفته‌اند: محرّک اوّل ناگزیر به ذات خود متحرک است؛ این نیز سخن درستی است، برای اینکه مراد آنان از محرّک اوّل، فاعلِ مباشر تحریک است، و آن یا طبیعت است و یا نفس است - در آنچه که دارای نفس است - و بیان این مطلب در مباحث قوه و مباحث حرکت، یعنی بیان اینکه: علّت قریب حرکتِ طبیعی عرضی - مانند کمیت و کیفیت و اینّیت و وضعیّت - ناگزیر باید جوهری باشد که از حیث هویت و وجود تبدّل‌پذیر، و از حیث ماهیت ثابت باشد، گفته آمد، و مراد از حرکت طبیعی که گفتیم: حرکتی است که حرکت نفسانی وضعی را که در افلاک است شامل می‌شود، چون آن نیز صادر از طبیعت فلکی است که آن (طبیعت فلک) نفس وی می‌باشد، به این اعتبار که دارای ادراک و اراده و حرکت نفسانی کمی که در نبات و حیوان است می‌باشد، زیرا این حرکات، به وجهی طبیعی‌اند و نفسانی نیز می‌باشند.

خلاصه آنکه: هیچ حرکت ذاتی نیست مگر آنکه مباشر و واسطه‌اش طبیعتی است که ساری در جسم می‌باشد و این طبیعت، تجدد و تبدّلش به حسب هویت وجودی - چنانکه با برهان دانستی - ثابت شده است، جز آنکه این جوهر در فلک و حیوان و نبات، از نفس منفک و جدا نیست، یعنی اینکه نفس، کمال این جوهر و تمامش می‌باشد، نه اینکه طبیعت در هر چه که دارای نفس است چیزی است که دارای وجود

← را نمی‌داند تا جبرئیل تعلیمشان کند، زیرا تمام سخنان ایشان از جانب خداوند است، برای اینکه نسبت شی به قابل، به امکان است و نسبتش به فاعل، به وجوب، ولی چون قابل واقعی - یعنی ماده جسمی - در آنان مستهلک است، تا چه رسد به فاعل تعالی - یعنی ماهیت - (این استهلاك) به جهت غلبه احکام روحانیت و احکام وجود و شرط بودن سنخیت بین اثر و مؤثر می‌باشد، و برای عالم صورت در کنار عالم معنی که عالم آنان و آنچه بدان فعلیت ایشان است واقع نمی‌گردد (بدان جهت) احکام صورت، صورت است و احکام روح، روح، و از اینجا است که از جسد نبی (ص) بر روح حکم نمی‌شود، بلکه با او است - هر کجا که هست - و متصف به صفات او است، مانند اینکه سایه نداشت، و او پشت خود را می‌دید، و اینکه: جسد مؤمن نمی‌پوسد و غیراینها از احادیث که در شأنش آمده است. «سبزواری»

است و نفس، در وی جوهر دیگری است که دارای وجودی دیگر می‌باشد، به طوری که در یک شخص دو جوهر، که هر دو در وجود باهم تباین داشته باشند وجود داشته باشد که با یکی از آن دو، طبیعت باشد و دیگری نفس؛ این امر جِدّاً ممتنع و محال است، بلکه هر شخص طبیعی دارای یک ذات و یک صورت است که همو وجودش می‌باشد و هویت و شخصیتش بدان است، پس از حیث مبدأ حرکات و انفعالات مادی بودنش، طبیعت است و از حیث ادراک و تدبیرش، نفس.

و در فصل پیشین نیز دانستی: نفسی که در ما است، به عینه مبدأ حس و حرکت و تخیل و وهم و تعقل است و تمام اینها با برهان ثابت شد؛ بنابراین سخن پیشینیان ثابت و محقق گردید که: محرک اول حرکات ذاتی، امری است که به ذات خود - یعنی به هویت و وجودش - متحرک است، و اینکه نفس، عبارت است از محرک اولی - در هر چه که دارای نفس است - و تحریک اعضا به واسطه ماهیچه‌ها و اعصاب، بدو است، و این از آن جهت است که عین طبیعتی می‌باشد که از حیث هویت به ذات خود متجدد و نوشونده است و تمام حرکات و دگرگونیها، حتی حرکات جبری و اتفاقی و ارادی به واسطه وی واقع می‌گردد، چون پیش از این گفته آمد که بازگشت تمام آنها به طبیعت و نفس است.

اما اینکه گفته‌اند: هر چه به ذات خود متحرک است نمی‌میرد، سخن درستی است، چون مراد آنان از این سخن آن است که: هر چه که حرکتش از ذات خودش برمی‌خیزد و خودش مقوم صورتش می‌باشد - نه غیر خود - نمی‌میرد، پس اجسام - از آن روی که اجسام اند - مُردنی اند، چون مبدأ حرکات آنها امری است که از جسمیت آنها - یعنی جسم به معنایی که ماده است - خارج می‌باشد، و هر چه که حرکت از ذاتش برانگیخته می‌شود، ناگزیر رو به سوی کمال ذاتی جوهری دارد، و هر چه به حسب فطرت نخستین رو به سوی کمال دارد، او نمی‌میرد، بلکه از نشأه‌ای به نشأه دیگر تحوّل پیدا کرده و از سرایی به سرایی برتر انتقال می‌یابد؛ حرکت برانگیخته از ذات، جز نفسانی نمی‌باشد، اما این حرکات طبیعی بسایط عنصری که از مکانی به مکان دیگر است، برانگیخته از ذات محرک نمی‌باشد، چون شرط برانگیختگی از طبیعت، خروجش از مکانهای طبیعی می‌باشد و آن، به سبب امری خارج از ذات متحرک می‌باشد.

اما حرکات مرکبات معدنی و نباتی نیز در برانگیختگیشان، نیازمند به اموری خارجی می‌باشند، مانند حرارتی که می‌پزد و سرمایی که جمع می‌کند و رطوبتی که قبول شکل‌ها و تحولات را آسان می‌سازد و غیر اینها.

اما حرکت ذاتی که در طبیعت است، اگرچه برانگیخته از ذات است، ولی طبایع عنصری بسیط به واسطه تضادشان یکدیگر را فاسد و تباه می‌سازند و «بالعدد» باقی نمی‌مانند.

اما جواهر نفوس حیوانی و طبایع اجرام فلکی که عین نفوسشان هستند، زنده به حیات ذاتی‌اند، زیرا شوقشان به سر منزل بقاء، دائمی و پیوسته است و حرکتشان به سوی کمال، برایشان امری ذاتی است، و این نفوس اگرچه مانند نفوس فلکی و کاملان در علم - از نفوس انسانی - عقلی‌اند، اما آنها را در جهان مفارقات عقلی، حشر با خداوند متعال است، و اگر عقلی نباشند، و بلکه وهمی و یا خیالی باشند، آنها را نیز حشر با عالم نفوس - بنابر طبقاتشان در بلندی و پستی سعادت و شقاوت - می‌باشد، برای اینکه شقاوت در معاد و بازگشت، منافی استکمال در وجود نفسانی - به حسب جُربزه شیطانی و یا شهوی حیوانی و یا غلبه درندگی - نمی‌باشد، برای اینکه اینها برای دیگر نفوس کمالات است و برای نفس انسانی رذایل و پستی.

اما آن کس که نفس را جسم قرار داده است، مرادش از نفس، نفس خیالی حیوانی است و مقصودش از جسم، این اجسام طبیعی که تحت حرکات و انفعالات واقع‌اند نمی‌باشد، بلکه شبحی برزخی صورتی اُخروی است که دارای اعضای حیوانی می‌باشد، و این نفس، صورتی حیوانی است که به ذات خودش زنده است و حیاتش به واسطه امری عارض بر آن - مانند این اجسام - نمی‌باشد و به واسطه آن چیزی است که نفس ناطقه در این بدن طبیعی تصرف می‌کند، و آن نفس، جزئیات و حسیات - یعنی امور جزئی و حسی - را ادراک می‌کند، چنانکه تمام سالکان و مکاشفان بر این امر اتفاق نظر دارند، و آن جسم، همان صورتی است که انسان در خواب مشاهده می‌کند، به طوری که نفس خود را با شکل و صورت جوارح و اعضا می‌یابد، و شخصش را در خواب می‌بیند که ادراکات جزئی را درک می‌کند و اعمال حیوانی انجام می‌دهد، پس با گوشش می‌شنود و با چشمش می‌بیند و با بینی‌اش می‌بوید و با زبانش می‌چشد و با پوستش

لمس می‌کند و با دستش می‌گیرد و با پایش راه می‌رود، تمام این اعضا روحانی بوده و غیر از این اعضای طبیعی می‌باشند.

اما آن‌کس که گفته: نفس عبارت از اجرامی است که تجزیه‌پذیر نیستند، مراد وی اجرام مثالی است که ماده ندارند، و بیانش گذشت که قسمت کردن وهمی را نمی‌پذیرند، چه رسد به قسمت کردن خارجی؛ زیرا ماده ندارند، پس قسمت کردنشان به واسطه وهم، بازگشت به ایجاد کردن وهم مر دو فرد دیگر از آن را در آغاز - نه به جعل جسم مُعین به دو جسم - دارد، و همین‌طور دو جسم خیالی را یک جسم کردن، عبارت است از ایجاد جسم دیگری از شکم عدم.

اما نسبت کُروی و گوی مانند بودن به نفس: بدان جهت است که کُره بسیط‌ترین شکل‌ها است، از این‌روی افلاک کُروی‌اند، پس نفس وقتی صورت و شکل پیدا کرد و در عالم طبیعت افتاد، مانند افلاک، کُروی بود، چون حرکتش راحت‌ترین و آسان‌ترین حرکات است و به واسطه حرکت است که کمالات نفوس از قوه به فعلیت خارج می‌گردد، سپس (گوییم): ترکیب اتحادی بین نفس و بدن در نزد ما ثابت است - چنانکه برخی از متأخران را نظر این است - بنابراین اتصاف نفس به صفات جسم - به معنایی که جنس باشد - متحقق و ثابت است، چون آن (نفس) مبدأ فصل و تمام ذاتش (یعنی جسم) می‌باشد - اگرچه به چیزی که ماده و صورت است متصف نگردیده باشد - و مشخص است که اعتبار جنس و فصل، غیر از اعتبار ماده و صورت است، پس در اعتبار اول: چنانکه اجسام به صفات نفوس اتصاف پیدا می‌کنند، همین‌طور نفوس هم به صفات اجسام اتصاف پیدا می‌کنند، از این‌روی به نفست اشاره می‌کنی که من نویسنده و نشسته‌ام، پس کُروی بودن نفس فلکی از این قبیل است^۱.

اما اینکه گفته‌اند: حیوان نفس را به واسطه تنفس استنشاق می‌کند، مراد آنکه: در حیوان روحی بخاری از قبیل اجرام فلکی - در پاکی و لطافت - می‌باشد و آن خلیفه و جانشین نفس در بدن طبیعی است و به واسطه نَفَس، اعتدالش باقی می‌ماند و با

۱. کُروی بودن کنایه از بساطت اجرام مثالی است و جسم در این تأویل جسم مُلکی است نه جسم مثالی ملکوتی. «سبزواری»

هوای معتدل، جوهرش تغذیه می‌شود، و چون این جوهر حامل قوه حس و حرکت نفسانی است و از نفس در این بدن طبیعی پیوسته افاضه می‌شود، از این روی نام نفس بر آن اطلاق کرده‌اند، و ابن‌سینا در برخی از رسایلش گفته: روح بخاری را جان گویند و نفس ناطقه را روان.

اما آن‌کس که گفته: آن نفس نیست، بلکه محرک آن، نفس است و آن در این است و با ورودش، وارد بدن می‌گردد، سخن درستی است که هیچ اشکالی در آن نیست و بازگشت بدانچه که ما سخن پیش را تأویل بر آن کردیم پیدا می‌کند، پس باهم توافق دارند و تناقضی وجود ندارد.

اما آن‌کس که گفته: نفس آتش است و این آتش پیوسته در حرکت می‌باشد، مرادش از آن، این آتش عنصری نمی‌باشد، بلکه مقصودش این است که در وجود، آتش دیگری است که عبارت از حرارت جوهری می‌باشد و در اجسام، به واسطه دگرگونی واحاله و تحلیل تصرف می‌نماید و آن طبیعت است، و فوق آن آتش نفس اماره - به واسطه شهوت و غضب - می‌باشد، و این آن آتشی است که بر دلها مسلط می‌شود - چنانکه در کتاب الهی بدان اشاره شده است - و چون با انجام فعل طاعات و ریاضات، شدت آن شکسته گردد، آتش، نور می‌شود و نفس اماره، مطمئن می‌گردد.

اما سالکان مسلک و پویندگان روش ادراک گویند: شئی، غیر خودش را ادراک می‌کند، چون در نهایت قوت و استقامت (نیرو و پایداری)، بر وی پیشی دارد، زیرا معلوم - بالذات - عبارت از صورتی است که نزد مُدرک حاضر است، و دانستی که ادراک چیزی عبارت از وجودش برای مُدرک، و وجود چیزی برای چیزی جز به واسطه علاقه و همبستگی ذاتی بین آن دو چیز نمی‌باشد، و علاقه ذاتی جز علیت و معلولیت نیست، ولی نسبت صورت ادراک شده به ذات عالم، نسبت مجعول است به جاعل، نه نسبت حلول و انطباع، چنانکه این مطلب را در مباحث وجود ذهنی و در مباحث ابصار و غیر این دو و از مباحث دانستی.

اما اینکه بعضی از آنان نفس را از جنس چیزی که آنها را مبدأ می‌دانند قرار داده است: یا آتش و یا هوا و یا خاک و یا آب، شاید مرادش از مبدأ، مبدأ قریب برای تدبیر اجسام و تصرف و تغییر آنها باشد.

پس هرکس که آن را آتش قرار داده، مرادش از آن همان چیزی است که بیانش گذشت.

و آن کس که آن را هوا قرار داده، مرادش از آن شوق و محبت است، زیرا نفس، عین محبت است و تعبیر از مبدأ اول به عشق، در سخن عرفا شایع و معمول است و مردمان را در هر چه که دوست می‌دارند روشهای مختلف است.

و آن کس که نفس را آب قرار داده، مرادش از آن چشمه آب حیات است که حیات هر صاحب نفسی بدان بستگی دارد، چنانکه خداوند می‌فرماید: وجعلنا من الماء کل شیء حی، یعنی: هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم (۳۰ انبیا) و نفس، حیات جسم است، چنانکه عقل حیات نفس است، از این روی برخی از پیشینیان از عقل کُلّی، تعبیر به عنصر اولی کرده‌اند و آن را آب قرار داده‌اند، و بسا که مراد از عنصر اولی، وجود باشد که از حق متعال بر تمام موجودات به ترتیب افاضه می‌شود.

و هرکس آن را خاک نامیده، از آن جهت است که در ذاتش پذیرای علوم و صور ادراکی که از آسمان عقل بر وی افاضه می‌شود می‌باشد، پس نفس پذیرای صور علمی، زمین حقایق - در مرتبه‌ای که عقل هیولانی است - می‌باشد، لذا معارف علمی از آسمانهای عقول فعال بر وی افاضه می‌شوند، همچنان که بارانی که بدان زمین - پس از مُردنش - زنده می‌شود فرود می‌آید؛ و در حدیث آمده که: ان القلوب یحیی بالعلم کما یحیی الارض بوابل السماء، یعنی: دلها به علم زنده می‌شوند، آنچنان که زمین به باران زنده می‌گردد.

و آن کس که گوید: مبادی عبارت از اعداد است و نفس را عدد قرار داده، مرادش از عدد، آن چیزی است که یاران فیثاغورث معتقداند؛ و تأویل سخنشان آنکه: مبدأ اول واحد حقیقی است که همان مبدأ اشیاء است، چنانکه واحد عددی مبدأ اعداد است، ولی مبدئیت دو و سه و ده، در این اعداد جسمانی کمی، ذاتی این وحدتها نیست، پس هر چه که اول گشت امکان دارد که دوم گردد، و دومی آن جایز است که اول باشد - برعکس مبدأ اول تعالی - بنابراین مبدئیت و اولیت او عین ذاتش می‌باشد، و همین طور دومی بودن عقل اول عین ذات او است و تبدیل بردار نیست، و مرتبه نفوس - پس از مرتبه عقول - هم این‌گونه است، پس اطلاق عدد بر مبادی عقلی و نفسی، از جهت

ترتیبشان در وجود، ترتیبی است که امکان تبدیلیش نمی‌باشد، در این صورت عددیّت در آنها ذاتی است و در غیر آنها عرضی، پس آنها در واقع اعداداند، چنانکه وحدت و اولیّت، ذاتی حقّ اولّ تعالی می‌باشند و در غیر او، اضافی و نسبی، پس او واحد حقیقی است و غیر او زوج ترکیبی.

اما آن‌کس که گوید: شئی، شبیه خودش را ادراک می‌کند و مُدرک بالفعل شبیه مُدرک است؛ سخنش درست و راست است، و ما در این کتاب این مطلب را بسیار تکرار کرده‌ایم که: مُدرک، همیشه از جنس مُدرک می‌باشد، بنابراین لمس، ملموسات را که از جنسش است ادراک می‌کند و همین‌طور چشایی، چشنده شونده‌ها را که از جنسش می‌باشد ادراک می‌کند، و نور بینایی، دیده شونده‌ها را ادراک می‌کند و خیال، متخیلات را و وهم، وهمیّات و عقل، عقلیات و امور مربوط به عقل را ادراک می‌کند؛ خلاصه آنکه هر قوه ادراکی وقتی به صورت مدرک مصوّر می‌شود، ذاتش از قوه به فعل خارج می‌شود، و شکی در این نیست که قوه قریب و استعداد قریب چیزی، از جنس صورت آن چیز و فعلیّت آن می‌باشد؛ سپس (گوییم:) با برهان قطعی اتحاد عقل را به معقولات و حس را به محسوسات پیش از این دانستی، و اتحاد از شبیه بودن شدیدتر است، و دانستی که نفس وقتی عقل گشت، تمام اشیاء می‌گردد، و آن اکنون هم با تمام اشیائی که در ذاتش حاضراند - یعنی صور آن اشیاء نه اعیان خارجی آنها - اتحاد دارد، و از این امر ترکیب نفس از آن امور خارجی و نیز از صور آنها لازم نمی‌آید، بلکه هر چه نفس کامل‌تر گردد، جمعیّت مر اشیاء را بیشتر می‌گردد و بساطتش افزون‌تر، زیرا بسیط حقیقی - همان‌گونه که برهانش گفته آمد - تمام اشیاء است.

اما سخن جمع‌کنندگان بین هر دو امر: ادراک و حرکت: اگر تأویل سخن در هر یک از آن دو جایز باشد، در مجموع هم جایز است.

اما اعتبارکنندگان امر حیات را در سلوک و پیمودن معرفت و شناخت نفس: برخی گویند: نفس، حرارت غریزی است، بنابراین گرم‌کننده (حارّ) غریزی است، درحالی که ثابت شده آن جوهری آسمانی است که از نفس در بدن برانگیخته می‌شود و نفس بدان، افعال طبیعی و نباتی و حیوانی را انجام می‌دهد، و این جوهر حارّ، همان روح حیوانی است و نزد ما بسیط است و از (نوع) ترکیب یافته از عناصر و اسطقسات

نیست، و پیش از این گفته آمد که خلیفه و جانشین نفس و متصل بدان است. برخی دیگر گویند: آن برودت و سردی است؛ شاید بدان، از چگونگی حال آن و علم یقینیش و یا راحتی بدن بدان، و سالم ماندنش از آفات و آسیب‌ها - مادام که نفس حافظ مزاج است - چشم‌پوشی کرده و آسان گرفته است.

اما آن‌کس که گفته: آن خون است؛ از آن جهت است که خون مرکب روح بخاری است و در تمام بدن جاری است و به‌توسط آن حیات، در اعضا ساری و جاری می‌گردد، لذا نام نفس را بر او اطلاق کرده است، یا از باب اشتراک و یا تجوُّز (چشم‌پوشی و آسان گرفتن) و اطلاق نفس بر خون، در این زمان نیز شایع و معمول است.

اما آن‌کس که گفته: نفس تألیف و گردآوردن است؛ مرادش از آن مؤلف، یعنی گردآورنده است، چون بین عناصر بدن و اجزای آن - بر نسبت و فقی که در آن احدیت جمع است - تألیف می‌دهد، و یا مراد از آن مؤلف یعنی گردآورنده شده است، چون جوهرش از معانی و صفات - بر نسبت معنوی شریف نوری - تألیف یافته است که از آن، نسبت اعتدالی مزاجی در بدن سرچشمه می‌گیرد^۱، و اینها گویی که از آن (نفس) سایه و حکایتی می‌باشند، زیرا تمام آنچه در عالم پائینی طبیعی، از صورت‌ها و شکل‌ها و حالات یافت می‌گردد، نظایر آنها هم در عالم اعلا و برتر - به‌گونه‌ای برتر و عالی‌تر - یافت می‌گردد.

اما سخن آن‌کس که گفته: نفس همان إله و خدا است، شاید مرادش از آن، فنای در توحید باشد که از بزرگان صوفیان نقل شده است، نه آن معنایی که فرعونان و بی‌دینان مدعی‌اند، و خداوند از آنچه ملحدان و بی‌دینان گویند منزّه است.

اما آن‌کس که گفته: او تعالی در هر چیزی به‌حسب آن چیز است و در چیزی طبع ۱. نفس در مقام عاقله از معقولات تغذیه می‌کند و بدانها نیرو می‌گیرد، و چون سایه‌اش در بدن افتاد، تغذیه‌اش با جسمانیات است و نیرو گرفتنش از آنها و مقدارش رشد می‌کند تا فرشتگان عالم بالا و به‌جایی می‌رسد که به نیکوترین تقویمی در مقام حضور - نزد قیوم محیط - قیام می‌یابد، و چون سایه‌اش بر بدن افتاد، رُشد حسی و حرکت کتی، در بهترین و زیباترین تقویم صوری می‌گردد و هر نفسی را شبیه به نفس خودش - از حیث علم و خو و عمل و جانشینی معنوی و باقی ماندن نوری - قرار می‌دهد، و چون سایه‌اش بر بدن افتاد، استیلا به‌واسطه مولده صوری و استخلاف معنوی و استبقاء نوعی می‌گردد، و همین‌طور تمام آنچه در بدن است، سایه‌هایی حسی برای هیأت نوری در نفس‌اند، بلکه موجودات عالم پائین - سر تا سر - سایه‌های عالم بالا - چنانکه در مبحث مثل نوری گذشت - می‌باشند. «سبزواری»

است و در چیزی عقل، من نمی‌خواهم سخنش را تصحیح کنم - به جهت پرهیز از بی‌ادبی - ولی می‌گویم: نفس انسانی در چیزی طبع است و در چیزی حس و در چیزی خیال و در چیزی عقل، بنابراین آن، جوهر عاقل متخیل شنوای بینای بوینده چشنده لمس کننده غذا خورنده رشدکننده زاینده (به وجود آورنده) است، با این همه وی جوهری بسیط و غیرقابل بخش است که خداوند برای خودش از حیث ذات و صفت مثالی قرارش داده و در این عالم برای خویش خلیفه و سپس در عالم بالا جانشینش کرده است و معرفت و شناخت آن را سببی برای معرفت خودش - تعالی - قرار داد. این آن چیزی بود که ما را در تأویل رمز و راز آنان و آشکار کردن گنجینه‌های سخن ایشان میسر و فراهم آمده بود.

سپس گوییم: در آنچه این سینا در مناقضه سخن آنان بیان داشته است بعضی مناقشات و گفتگوها است که می‌خواهیم بدانها اشاره کنیم:

نخست در آنجا که گفته: آنان که به حرکت تمسک کردند (یعنی قائل به علم نفس از جهت حرکت شدند) نخستین محالی که آنان را لازم می‌شود اینک: سکون را به نفس نسبت داده‌اند، پس اگر تحرک آن علت تحریک باشد، خالی از این نیست که تسکینش از وی صادر می‌شود - درحالی که به حال خودش متحرک است - پس نسبت تحرکش به ذات خودش به تحریک و تسکین یکی است... تا پایان سخنش.

ما گوییم: تحریک بدنی که به تحریک نفس نسبت داده می‌شود، مراد از آن این تحریک مکانی ارادی که از نفس به واسطه دواعی و خواسته‌های خارجی و امور لاحق و اسباب آماده‌ساز حرکت ارادی که از مکانی به مکان دیگر برای بدست آوردن نفع و یا ملایم و دفع زیان رسان و یا دردآور برانگیخته می‌شود نیست، بلکه مراد از آن تحریک، چیزی است که بدان، حرکات دگرگون‌پذیر طبیعی که بدانها تغذیه و رشد و پختن و إحاله و غیراینها که بدن هیچ حیوانی لحظه‌ای از آن حرکات خالی نیست واقع می‌شود، و آن حرکت حیات است و مقابل آن سکون مرگ است - هنگام انقطاع تعلق نفس از بدن - پس فاعلیت نفس مر این حرکت را که لازمه حیات حیوانی است، ذاتی می‌باشد، اما فاعلیتش مر حرکات ارادی را: آن امری عرضی است که با مشارکت اسباب خارجی می‌باشد، و نسبت این به آن، مانند نسبت نوشتن است به تصویر و

کشیدن (نقش) اعضا، و مانند نسبت پختن غذاست در دیگ، به هضم غذا در معده؛ خلاصه آنکه این تحریک لازم است و پیوسته تا بدن زنده است (این تحریک) قطع نمی‌شود و منجر به تسکین - مادام که نفس نفس است و بدن بدن - نمی‌گردد.

دوم اینکه گفته: پیش از این دانستی که هیچ متحرکی نیست جز آنکه محرکی دارد، درحالی که هیچ چیزی از جانب ذات خود متحرک نیست.

گویم: اینکه هر متحرکی به محرکی غیرخودش نیازمند است، سخن درستی است، ولی پیش از این گذشت که هر چه در مقوله‌ای از مقولات چهارگانه حرکت دارد، نیازمند به محرکی است که حرکت را بدو ببخشد، و هر چه که در مقوله جوهر حرکت می‌کند - مانند طبیعت که وجود متجددی دارد - نیاز به جاعلی دارد که وی را متحرک قرار دهد، و پیش از این فرق بین عوارض وجود و عوارض ماهیت گفته آمد، و همین طور بین اختلاف دو جهت در خارج - چنانکه در قوه و فعل است - و بین اختلاف آنها به حسب تحلیل - چنانکه در وجود و ماهیت است - درحالی که حرکت در هر چه (یعنی مقوله‌ای) که به ذات خود حرکت می‌کند، نحوه و گونه وجود آن چیز است، و نیازمند در وجود به جاعل، نیازمند به جاعلی است که ذاتش را ببخشد، نه به جاعلی که به وجود موصوفش سازد، چون وجود، وصف زائد بر ماهیت و خارج نیست بلکه ذهنی است؛ و بنابر هر کدام از دو وجه^۱، نیاز هر متحرکی به محرکی غیر خودش ثابت است، و همین طور انتهای متحرکات به محرکی غیر متحرک ثابت است.

سوم اینکه گفته: این حرکت خالی از این‌ها نیست که یا مکانی و یا کمی و یا کیفی و یا غیر اینها باشد... تا پایان سخنش.

به این دفع می‌شود که: این حرکت از اقسام گفته شده خارج است، چون حرکتی جوهری و اشتدادی است و برهان بر نفی اشتداد جوهری اقامه نشده است، و آنچه

۱. یعنی بر حرکت عرضی و حرکت جوهری، پس هر متحرکی نیازمند به محرکی غیر خود دارد. ولی در حرکت جوهری نیازمند به محرک، یعنی بخشنده وجود آن محرک است، و دانستی که حرکت از عوارض ماهیت آن است نه وجودش، چون حرکت در متحرک، به ذات جوهری خودش است و شئیت وجودیش نحوه و گونه وجودش می‌باشد، درحالی که در حرکت عرضی، نیازمند به محرک - به معنی بخشنده حرکت بدو - می‌باشد، چون محرک در اینجا عرضی و معلل است، برعکس آن... «سبزواری»

ابن سینا در ابطال آن گفته است، بیان ضعف و سستی آن گفته آمد.
چهارم اینکه گفته: اما حرکت به گونه استحاله و دگرگونی^۱، یا حرکت از حیث نفس بودن است، در این صورت وقتی حرکت کرد دیگر نفس نیست، و یا اینکه در عرضی از أعراض حرکت دارد، پس آغاز آن، تحرک از جانب تحریک و نحوه آن نمی باشد... تا پایان سخنش.

در این باره گویم: ابن سینا هر جا که خواسته ابطال استحاله را در جوهر نماید، بین وجود و ماهیت خلط و آمیزش داده است و حرکت کونی را عبارت از خروج شئی در هر آن و لحظه ای به ماهیت بالفعل دیگری قرار داده است^۲، درحالی که چنین نیست، برای اینکه شدیدتر و ضعیف تر بودن اگر چه در نوعیت باهم تباین دارند، ولی تباینشان - نزد آن کس وجود برای آن دو بالفعل حاصل است - به واسطه ماهیت می باشد؛ اما در مقام حرکت اشتدادی، همگان^۳ را وجود واحد شخصی زمانی است که دارای یک ماهیت است و در هر آن و لحظه فرض شده، دارای حدی از وجود - به واسطه قوه قریب فعل چنانکه بیانش گذشت - می باشد، پس حرکت در موجودات و اکوان حیوانی مثلاً، جز خروج متحرک از مرتبه ای حیوانی به مرتبه حیوانی دیگر نمی باشد، نه خروج حیوانی از حیوانیت به غیر حیوانیت - مثلاً مانند فلکیّت - برای اینکه هر چه شدیدتر و ضعیف تر را می پذیرد، در آن اشتداد و تضعیف جایز است، و مقوله جوهر نزد ما مانند مقوله کیف است در اینکه هر دو را می پذیرد، پس برای بعضی از انواع آن که

۱. این از باب عموم مجاز است که مصطلح علمای منقول است، برای اینکه استحاله عبارت از حرکت کیفی است، اما حرکت جوهری به نام تکوین نامیده می شود، چنانکه در سفراول گفته آمد. «سبزواری» ۲. وگرنه حرکت در جوهر معنایش این است که: وجودش سیال است نه ماهیتش، پس طبیعت مثلاً ماهیتش ثابت است و هویتش سیال، آری! سیلان را وجودی دیگر نیست که بر هویتش وارد شود - آنچنان که در حرکات عرضی است - بلکه طبیعت دارای ماهیت و هویت ثابت است و سیلان از عوارض وجود است نه از عوارض ماهیت، و در عالم ملک هویتی ثابت تحقق می یابد، به طوری که منافی حدوث ذاتی و تجدد جوهری به شراشر آن، از آسمانها و زمین و بسایط و مرکباتش می باشد، چنانکه شرایع الهی بدان گویانند... «سبزواری» ۳. از آن جهت وجود کل، شخصی زمانی است که خروج از وجودی به وجود دیگر، تدریجی تحقق می یابد و از این روی بر آن حرکت صدق می کند، و اگر برای این وجود شخصی عرض زمانی نبود، حرکت صدق نمی کرد، اما وحدت ماهیت آن مانند وحدت ماهیت انسان است که مرکب از جوهر است و پذیرای ابعاد و ژشدکننده و غیراینها، زیرا آنها در صراط انسان غیر متحصّل اند تا آنکه منافی وحدت ماهیت وی باشد، اگر چه از حیثی که به واسطه وجودات متفرق و پراکنده پدید می آیند، متحصّل اند. «سبزواری»

تعلق به موادِ حرکات استحالی جوهری دارد جایز است.^۱

بنابراین همان‌طور که اشتداد، سیاهی را به غیر سیاهی خارج نمی‌سازد، بلکه از نوعی از آن به نوع دیگر و یا فقط از شخصی به شخص دیگر خارج می‌سازد، یا بالقوه - چنانکه در واسطه‌های حرکت است - و یا بالفعل - چنانکه در انتهای حرکت است، همین‌طور جوهر^۲ هم به مقوله‌ای دیگر و به جنسی دیگر، غیر از آنچه بوده خارج نمی‌گردد، مگر در حرکات بسیاری که منتهی به متحرکی غیر جنسش می‌شود، مانند سیاهی در ضعیف شدنش، تا آنکه از جنسش به غیر جنسش خارج می‌شود، و مانند انسان در استکمالات نفسش به طوری که فرشته‌ای از فرشتگان می‌گردد؛ و یا در انحرافات و کاستی‌هایش به گونه‌ای که اهریمن و یا حیوانی می‌شود، سپس (گوییم): نفسیت نفس، اگرچه اضافه و نسبت وجودی به بدن دارد، ولی آن از حرکتش مطلقاً و از نفس بودنش لازم نمی‌آید.

اما آنجا که گفته: حرکت نفس اگر در عرضی از اعراض باشد لازم می‌آید که تحرکش از گونه تحریک آن نباشد.

کسی را رسد که گوید: آنان چنین ادعایی ندارند جز آنکه محرکِ شئی منفعلِ قابلِ حرکت ناگزیر باید در ذات خودش متحرک باشد.

(گوییم): این مستلزم آن نیست که حرکتِ متحرک از گونه حرکتِ محرک باشد و این را هیچکس ادعا نکرده است، و در بسیاری از اشیاء که چیزی را حرکت می‌دهند که حرکت کند کار را برخلاف آنچه بیان داشته مشاهده می‌کنیم، پس تحریکات آسمانی که از نفوس آنها در اجرامشان صادر می‌شود وضعی است و تابع حرکات ارادی نفسانیشان؛ چنانکه ابن‌سینا در کتاب تعلیقات (بر کتاب شفا) و غیر آن، بدان اعتراف کرده است، بنابراین کدام محال - دراینکه تحریکات نفس در بدن به واسطهٔ احواله و غیر آن است - لازم می‌آید؟ درحالی که نفس تابع حرکات وجودی و یا ارادی خودش است.

۱. مانند طبایع سیال، برعکس جواهر مفارق، چون هیچ سیلانی در جواهر آنها و هیچ حالت منظره‌ای برای هوایاتشان و هیچ حدوث تجددی برای آنها نمی‌باشد، چون آنها از ناحیه و صُقع ربوبی‌اند که ایشان را ثبات و قدم بخشیده است، بنابراین در ثبوت و ثباتشان تجدد و عدم راه ندارد. «سبزواری» ۲. یعنی جوهری که عبارت از جنس عالی است به جنس عالی دیگری خارج نمی‌گردد، و جوهر نوعی اضافی نیز به نوع اضافی دیگر خارج نمی‌شود، و محتمل است مرادش از جنس، معنای لغوی آن باشد. «سبزواری»

پنجم آنکه گفته: آنچه گفته‌اند که شئی، لازم است که مبدأ باشد تا آنکه آن سوی خود را مشاهده کند از محالات است، درحالی که ما به نفس خودمان چیزهایی را که مبادی آنها نیستیم می‌دانیم و درک می‌کنیم... تا پایان سخن او.

در این باره گویم: مراد از معلوم، عبارت از صورت است که نزد مُدرک حاضر و قائم است و به حفظش مر آن را محفوظ است، و شکی نیست که نفس، مبدأ فاعلی صور موجود در قوا و مدارکش می‌باشد، اما صور عقلی که مُدرک نفس‌اند، نفس در آغاز کار، هنگامی که عقل هیولانی است، مبدأ قابلی آنها است و چون متصل به عقل فعال گردید، فاعل و حافظ آنها می‌شود؛ و ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد، در فصلی در آن کتاب بیان داشته که: عقل هیولانی، بالقوه عالم عقلی است، و قوه عقلی صورت را از ماده تجرید و جدا می‌سازد، پس خالق و فاعل صور معقول و قابل آن - باهم - می‌باشد^۱؛ و در فصل دیگری از آن گفته: قوه عقلی در محسوس، عملی را انجام می‌دهد که آن را معقول قرار می‌دهد.

۱. قابلیت هنگامی است که عقل هیولانی است و فاعلیت، هنگامی که متصل به عقل فعال است - چنانکه مصنف قدس سره گفته است - یا اینکه مراد از قابلیت، موصوفیت باشد، بنابر هر یک از دو تقدیر، لازم نمی‌آید که یک چیز هم قابل باشد و هم فاعل. «سبزواری»

ترجمهٔ اسفار – سفر چهارم

باب ششم

تجرّدِ نفسِ ناطقه

باب ششم

در بیان تجرّد نفس ناطقه انسانی - تجرّدی تامّ و عقلی - و چگونگی حدوث

او و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در اینکه نفس ناطقه نه جسم است و نه مقدار و نه منطبق در مقدار

می‌باشد و در آن دلایلی چند است:

دلیل اوّل

نفس را این توان هست که کلیات و طبایع کلی را از حیث عموم و کلیتشان ادراک کند، و کلی - از آن روی که کلی است - یعنی طبیعت عام، امکان ندارد که در جسمی حلول و ورود کند و یا اینکه در طرف منقسم و بخش‌پذیر و یا غیر منقسم آن جسم انطباق پیدا کند؛ اما این که امکان ندارد در طرف غیر منقسم آن جسم پدید آید برای آن است که نقطه، محال است محل صورت عقلی باشد، چون خالی از آن نیست که یا از چیزی که آن (نقطه) نهایت آن چیز است امتیاز دارد و یا اینکه امتیاز ندارد، پس اگر امتیاز ندارد، حصول صورت معقول در آن - غیر از محلی که طرف آن است - ممتنع و محال است، بلکه همان‌طور که نقطه طرف ذاتی آن (چیز) است، همین‌طور جایز است که در آن، طرف چیز حلول و ورودکننده - در آن مقدار - ورود و حلول کند، و همان‌طور که حلول‌کننده به سبب آن مقدار، بالعرض تقدّر و اندازه می‌یابد، همین‌طور متناهی بودن آن (چیز) هم به طرفش، به سبب متناهی بودن محل بدان (نقطه)

بالعرض (تقدر و اندازه) می‌یابد؛ و محال است که آن (نقطه) را در وجود، امتیازی از آن مقدار باشد، وگرنه باید نقطه منقسم و بخش پذیر باشد - چنانکه در جای خودش بیان گردیده است - .

در اینجا اشکال شده که: عدم امتیاز در نقطه از محل، اگرچه مسلم است ولی ما نمی‌پذیریم که در آن ورود نکرده است - مگر نهایت آنچه در آن مقدار ورود می‌کند - زیرا آنچه که گفته‌اید، به رنگ‌ها و نورهایی که در سطح‌ها حاصل است - نه در اعماق و درون - نقض می‌گردد، و حال مماس و ملاقات (روبرو شدن و به هم سائیدن) هم این‌گونه است.

پاسخ آنکه: سطح دارای دو اعتبار است: اعتباری که آن نهایت جسم است و اعتباری که مقدار منقسم و بخش پذیر در دو جهت است، بنابراین پذیرش مرز رنگ‌ها و نورها و غیراینها را از آن جهت است که دارای جسم امتدادی است نه از آن جهت که وی را نهایی نیست.

و نیز در قابلیت شئی، ناگزیر قابل باید استعداد خاص و یا مزاج (خاص) را داشته باشد تا کیفیت و یا صفت را بپذیرد، درحالی که نهایت را - از آن جهت که نهایت است - اختلاف قوه و یا حالت استعدادی در قابلیت نیست؛ پس مثلاً نقطه را آن امکان باشد که صورتی عقلی را بپذیرد، باید به جهت عدم تجدد حال در آن - به فرض - قبول و پذیرش پیوسته و دائم باشد و مقبول هم همیشه و پیوسته در آن حاصل باشد، چون مبدأ، دائم و پیوسته فیض رسان است، پس در فیضش تراخی و فاصله - مگر به جهت عدم صلاحیت قابل - نمی‌باشد، درحالی که فرض شده این است که: صلاحیت و استعداد وی را - از حیث ذاتش - حاصل است؛ پس از این امر لازم می‌آید که تمام اجسام دارای نقطه عاقل باشند، و نیز لازم می‌آید که عاقل - هنگام مرگش - عاقل وجود قابل عاقلیت در خودش باشد، تالی (قضیه) باطل است و مقدم (قضیه) هم باطل؛ اما اینکه محال است صورت معقول از جسم در چیز منقسم و بخش پذیری حلول کند اینک: هر مقداری پیوسته و در همه حال منقسم است و ورودکننده در منقسم، منقسم و بخش پذیر است، پس لازم می‌آید که صورت عقلی پیوسته و در همه حال منقسم باشد و به هیچ مرزی که بخش پذیری

بدان منتهی می‌گردد نایستد و این از جوهری چند محال است:
وجه اوّل آنکه: اگر انقسام‌پذیر باشد باید به دو جزء مشابه هم و یا دو جزء مختلف باهم انقسام پذیرد:

نخست آنکه: هر یک از دو جزء را لازم می‌آید که به وجهی مخالف با کُلّ خود باشند، به جهت اینکه محال است کُلّ، از تمام وجوه با جزء خودش مساوی باشد، و این مخالفت به حسب حقیقت و لوازم آن نیست، وگرنه انقسام، به دو جزء مشابه هم نبود، بنابراین مخالف هم بودن، به سبب چیزی از عوارض مادّی - مانند مقدار و شکل - می‌باشد، پس صورت معقول، مجرد نمی‌باشد و این خلف (خلاف فرض) است.
دوم آنکه: آن انقسام برای معقول بودن صورت، یا شرط است و یا اینکه شرط نیست، بنا بر اوّلی، لازم است که دو جزء مخالف هم، با کُلّ مخالف باشند - به جهت وجوب مبیانت آن کُلّ با آن جزء^۱ - .

و نیز: پیش از ورود قسمت، لازم می‌آید که به جهت نبودن شرط، معقول نباشد.
و نیز: چیزی که حالش این است لازم است که منقسم باشد^۲، درحالی که هر معقولی چنین نیست، و اگر این انقسام شرط نباشد، آن صورت عقلی نزد فرض انقسام، پوشیده به عوارض غریب - از جمع و تفریق - خواهد بود، و کمتر از این محل هم برای ماهیت آن صورت کافی است، برای اینکه جزء آن ماهیت با کُلّ خود - در ماهیت - مساوی است و محل جزء، جزء محل است، پس هر صورتی را امکان حلول و ورود در بعضی از محل‌هایش هست، پس حلولش در آن محل، عارضی غریب است، درحالی که سخن در صورت مجرد است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.
اگر گویی: آیا صورت عقلی گاه تقسیم به اقسام مشابه هم - به اضافه زوائدی کُلّی

۱. چون هر دو معقول‌اند - به جهت تحقق شرط معقولیت - و کُلّ، به جهت نبودن شرط، معقول نیست، این وجه مخالف است، و آنچه را که از وجوب مبیانت کُلّ با جزء بیان داشته، محمول بر آن است، یعنی کُلّ، پیش از انقسام و جزء پس از انقسام - به جعل «لام» در «کُلّ و جزء» برای عهد نه جنس، و یا استغراق - متن این است: لوجوب مبیانۃ الكل للجزء، تا گفته شود: مبیانتی در کُلّ و جزء مقداری جز به سبب هویت نمی‌باشد، وجه دیگر آنکه: مرادش از مخالفت، به هویت و عوارض غیرلازم است، بنا بر این شرط معقولیت به انقسام، شرط کردن چیزی است به نقیض آن. «سبزواری» ۲. یعنی معقولیت آن مشروط به انقسام است، لازم می‌آید که انقسام را بپذیرد، درحالی که هر معقولی چنین نیست، چون بساط معقول این‌گونه‌اند. «سبزواری»

مانند معنی جنسی چون حیوان - نمی‌شود؟ زیرا تقسیم به حصص و بخش‌هایی از آن، مانند حصه و بخش انسان و بخش اسب می‌شود، درحالی که هر دو حصه و بخش، به واسطه ماهیت باهم مختلف نیستند، زیرا حیوانیت اسب - بشرط تجرید و جدا کردنش از شیبه کشیدن - مساوی با حیوانیت انسان - به شرط تجرید از ناطقیت - در نوع و حقیقت است، لذا انقسام کلی، به اقسام مشابه هم واقع شده است، با اینکه آن اجزا دارای مقادیر و شکل‌های جزئی نیستند^۱، لذا گفته می‌شود: این غیر آن است و این جایز است، چون به سبب الحاق کلی به کلی است، بلکه این ترکیب است و آن تجزیه.

مثلاً الحاق ناطق به حیوانی که حصه انسان است، آن را مخالف حیوانی که حصه اسب است قرار می‌دهد، و قسمت کردن کل به جزء، موجب مساوات آن دو می‌شود، پس اگر اجزای صورت عقلی مانند افراد و جزئیاتش بود، لازم می‌آمد که کلیت این صورت مخالف هریک از اجزای آن باشد، لذا قسمت، مقداری نمی‌باشد، درحالی که فرض شده مقداری است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

خلاصه آنکه: انقسام حیوان به انسان و اسب و غیر این دو، قسمت کردن کلی است به جزئیات، و آن عبارت از انضمام قیده‌های مخالف هم است به مقسم، درحالی که قسمت کردن فرض شده در صورت عقلی، قسمت کردن کل است به اجزاء، و فرق بین این دو آشکار است.

اما اینکه انقسام این صورت به دو جزء مخالف هم ممتنع و محال است، بدان جهت است که اگر آن انقسام به اجزائی که از حیث معانی باهم اختلاف دارند گردد، ناگزیر آن اجزاء باید اجناس و فصل‌ها باشند، ولی اجزای فرض شده در صورت عقلی - به حسب اجزایی که امکان فرض آنها در جسم هست - نامتناهی‌اند، پس لازم می‌آید که این اجزای مقوم، همان اجناس و فصل‌های آن صورت نامتناهی باشند و این محال است.

۱. هدف پرسش‌کننده این است که در استدلال، مغالطه‌ای از باب ایهام انعکاس واقع شده است، زیرا هر انقسامی به اجزای مقداری، انقسام به اجزای مشابه هم است، درحالی که هر انقسام به اجزای مشابه هم، انقسام به اجزای مقداری - مانند کلی و حصص و بخش‌های آن - نمی‌باشد. «سبزواری»

و نیز: هر کثرتی، واحد و متناهی در آن موجود است، پس اگر آنجا اجزاء نامتناهی باشد، باید هریک از آنها را ماهیتی بسیط باشد، در آن صورت آن جزء بسیط را امکان انقسام به دو جزئی که از حیث ماهیت مختلف‌اند نبود.

و نیز: با تقدیر اینکه آن صورت، مرکّب از مقوماتی نامتناهی است و هریک از آنها را از جسم محلّی است که غیر از محل (مکان حلول و ورود) دیگری می‌باشد، پس لازم می‌آید که جسم را اجزای نامتناهی بالفعل باشد و این نیز محال است.

و نیز: وقتی ما قسمت کردن را فرض کردیم، فصل در جانبی و جنس در جانب دیگر واقع می‌شود، سپس اگر قسمت کردن را به شکلی دیگر فرض کردیم، خالی از این نیست که یا در هر جانبی نصف فصل و نصف جنس واقع می‌شود، این انقسام به دو جزء مشابه هم است و ابطالش گفته آمد؛ و یا این است که موجب انتقال جنس و فصل به دو بخش فرض شده دوم می‌گردد، در این صورت لازم می‌آید که فرض کردن تنها، موجب تغییر مکان اجزای صورت عقلی شود^۱ و محلّ و مواضع آن صورت عقلی به حسب اراده اراده‌کنندگان و فرض فرض‌کنندگان باشد.

وجه دوم^۲ در امتناع و محال بودن قسمت کردن صورت عقلی آنکه گوییم: هر چیزی را حقیقتی است که آن چیز بدان حقیقت، آن چیز است، و آن حقیقت ناگزیر یکی است و اصلاً قابل قسمت کردن نمی‌باشد، برای اینکه قابل قسمت لازم است که با قسمت باقی بماند، زیرا ده - از آن روی که ده است - با انقسام باقی نمی‌ماند، برای اینکه پنج، جزء ده - از آن روی که نوعی از انواع عددی است - نمی‌باشد، بلکه جزئی از کثرت وحدت و یکانها است، و ده را - از آن روی که یک حقیقت است - جزئی نیست، و چون ده، انقسام پذیرفت و دو پنج حاصل گشت، آن دو پنج، دو جزء ده - از آن روی که کثیر است نه از آن روی که یک حقیقت است - می‌باشند و کثرت در آن، نسبت به شمرده شونده است نه نسبت با نفس آن، زیرا ده نفر از مردمان، برای یک نفر از مردم کثرت است ولی برای خودش وحدت دارد (یعنی یک حقیقت است) پس آن را یک صورت است که غیرقابل قسمت می‌باشد.

۱. و نیز انتقال غرض از موضوعی به موضوع دیگر لازم می‌آید. «سبزواری» ۲. وجه اول را در صفحه ۲۴۴ بیان داشت. «م»

و چون این ثابت شد گوییم: علمی که تعلق به این ماهیات مجرد دارد، اگر در محل منقسم و بخش پذیر حلول و ورود کند، از انقسام محل آن، انقسام آن (علم) لازم می آید و از انقسام آن (علم) انقسام آنچه صورت آن است لازم می آید، درحالی که معلوم، منقسم نیست، و یا اینکه مأخوذ و اعتبار شده - از آن روی که مأخوذ است - غیر منقسم می باشد و این خلف (خلاف فرض) است.

گوییم: این تقریر این برهان بر دو وجهی بود که در کتابهای آنان (مشائیان) گفته شده است، و نزد ایشان از قویترین براهینی است که دلالت بر تجرد نفوسی که مُدرک معانی کلی اند - یعنی تمام نفوس بشری - دارد، و پیش از این بیان داشتیم که تجرد عقلی برای تمام نفوس بشری حاصل نیست^۱، و نزد من این برهان، جاری در هر نفسی نیست، بلکه دلالت بر تجرد قوه عاقله مر صورتی را که در واقع معقول بالفعل است دارد، خواه به حسب ذاتش که اقتضای تجرد دارد باشد و یا به حسب تجرید مجرد کننده و جدا کردن جدا کننده که معقولش را از محسوسش جدا می سازد، و این همان نفسی است که از مرز عقل بالقوه و عقل استعدادی، به مرز عقل بالفعل و معقول بالفعل خارج شده است، و این عقل است که در بعضی از افراد مردم یافت می شود نه همگان.

و این بدان جهت است که آنچه را بیشتر از مردم از طبایع کلی ادراک می کنند، وجودش تنها در ذهن آنان است و در روند وجود کلیات طبیعی در خارج - در جزئیات مادیشان - می باشد، مانند حیوان - از آن روی که حیوان است - زیرا ماهیت آن در خارج، به عین وجود اشخاص موجود است، و آن را اعتباری است که بدان اعتبار اختصاص به مکانی معین و وضعی خاص پیدا نمی کند و از حیث ماهیت مشترکش قابل قسمت مقداری جزئی نمی باشد؛ و همین طور اگر ماهیتش در ذهن بیشتر مردم یافت شود، آن ماهیت به عین وجود صورت متخیل یافت می گردد، ولی ذهن آن را به جوهری چند از اعتبار، اعتبار می کند، پس از آن حیث که صورت شخصی و موجود در قوه ادراکی جزئی است، جزئی متخیل است، و از حیث اعتبارش - از آن روی که

۱. آری! تجرد عقلی تام اگرچه آنان را بالفعل حاصل نیست، ولی قوه فریب به تعقل دارند، و چون عنایت الهی فرایشان گیرد و صورت عقلی حقیقی را بر آنان القا فرماید، ناچار قبالان خواهند بود، برای اینکه عطا یا به مقدار استعداد عطاگران است، پس باید در آنان لطیفه ای باشد. «سبزواری»

حیوان است بدون شرط قیدی دیگر - نه متخیل است و نه محسوس و نه معقول، چون آن به این اعتبار، امری است که از حیث وجود مبهم است، اگرچه در واقع به وجود چیزی که صورت با آن اتحاد دارد موجود می‌باشد، و از حیث آن اعتبار که^۱ مشترک بین افراد بسیار است، معقول مجرد می‌باشد.

در این صورت گوییم: آنچه از طبیعت حیوان که در ذهن حاصل است، بالفعل صورت مجردی نیست که وجودش در نفس خودش، وجودی تجرّدی - مانند وجود مفارقات - باشد تا لازم آید که محلّ آن نیز مجرد باشد، بلکه موجود از آن در ذهن، چیزی است دارای اعتبارات مختلف که به حسب بعضی از آنها جزئی است و به حسب بعضی‌شان کلی و به حسب برخی مطلق، و همین‌طور صورت خارجی از این ماهیت، و ما نمی‌پذیریم که هریک از افراد، امکان ملاحظه این اعتبارات را دارد و یا برایش این امکان هست که امری ذهنی را از جهتی که آن (امر ذهنی) بدان (جهت) کلی مشترک بین افراد بسیار و مجرد از قیدهای جزئی و خصوصیات و ویژگیها است تصوّر کند.

همین‌طور به‌گونه اشکال بر وجه دوم گوییم: نمی‌پذیریم که هر چیزی را وحدتی است که از هر جهت با انقسام مقابل باشد تا لازم آید صورتش نیز این‌گونه

۱. یعنی از حیث اعتبار شیثیت ماهیت، برای اینکه اعتبار شیثیت وجود عقلی در کلیت است و اینکه این وجود، به سبب برابر بودن نسبتش به تمام افراد، ملاک کلیت و اشتراک است، پس این چیزی است که خواص هم نمی‌فهمند، تا چه رسد به عوام، پس اشتراکی که می‌فهمند صدق مفهوم مجمل غیر مبین است که نزد آنان ذاتی و عرضیت بر آن است، بلکه مناسبتش در بعضی از آثار حسی می‌باشد، بلکه وقتی لفظ کلی شنیدند به اوهام و خیالات خویش، مقدار ممتد و پرده‌ای را که بر افراد گسترده شده تصور می‌کنند، و چون نور محیط وجودی را شنیدند، شعاع عرضی ممتدی را تخیل می‌کنند، با اینکه کلیات را در ذاتشان نه کم است و نه کیف، تا چه رسد به حقیقت وجود، و این به سبب غلبه احکام صورت است بر آنان و چیرگی قوای جزئی بر خردشان که در امور علمی بالقوه‌اند، و این تصویرات و نقش‌های خیالی غذای خیالات آنان و خوراکشان می‌باشد که بدون آنها تقوم ندارند.

اما خواص: آنان اگرچه به حسب نشأه و عالم خیالشان ناگاه در این تمثیلات افتادند، ولی به جهت قوای ورزیده‌شان در امور نظری و یا عملی، آنها را رانده و احکامشان را وا زدند و به احکام عقلی تدارکشان نمودند؛ و تجرّدی که می‌فهمند یا امر سلبی محض است و یا اینکه اندکی بالا می‌روند، پس تخلیه شیثیت ماهیت از تمام عوارض، مانند ماهیت مجردی است که بعضی از حکما از مُثُل مجرد می‌فهمند، هرگز که قائل بدان، این‌گونه بفهمند (یعنی مصنف قدس سره و غیر او از خواص). «سبزواری»

باشد^۱، برای اینکه بسیاری از اشیا وحدتشان بالفعل، عین قبول قسمت بالفعل است - مانند عدد - و یا عین قبول قسمت بالقوه است - مانند اجسام و مقادیر - برای اینکه ده، اگرچه یک حقیقت است، ولی آن وحدت عین کثرت آحاد و یکانهایی است که از آنها ده، تألیف و گرد آمده است و این کثرت^۲، مقابل آن نیست، بلکه مقابل آن کثرت دیگری است که عبارت از کثرت ده - یعنی عشرات و دهگانها - می باشد که مقابل وحدت ده که عین کثرت اجزا - یعنی اعشار و یکدهمها است - می باشد، پس وحدت ده با اینکه مقابل کثرت ده است، عین کثرت اعشار و یکدهمها است، و همین طور وحدت پنج، عین کثرت پنج یکها و یک پنجمها است؛ و پیش از این گفته آمد که عدد، از اشیائی است که از حیث وجود بسیار ضعیف است، چون وحدتش ضعیف است.

و نیز: وحدتش عین کثرت است، و همین طور اجسام و مقادیر و دیگر متصلها، وحدتشان عین قبول کثرت وهمی و یا خارجی است، چون وحدتشان عین متصل بودن و ممتد بودنشان است و امتدادشان عبارت از قبولشان مر کثرت مقداری را از حیث قوه و یا فعل می باشد، زیرا من در چنین اشیاء گونه ای از وحدت می یابم که اعتبار کردن آنها متضمن اعتبار کردن کثرت به هیچ وجهی از وجوه نیست؛ آری! حیثیت وحدت آنها با حیثیت کثرتی که مقابل آن وحدت است مغایر است، درحالی که مغایر حیثیت کثرتی که متضمن آن وحدت است نمی باشد؛ این معنی را نیک بفهم که بسیاری از

۱. سبک وجه دوم، ترقی از پائین است، گویند: دورترین اشیا از وحدت، عدد است و با این همه قسمت را نمی پذیرد، سپس به حقایق خارجی دیگر ترقی کردند و پس از آن به صورت های عقلی، پس قبول ده مر قسمت را، رخنه و اشکالی به عدم قبول باقی وارد نمی سازد - به ویژه صورت های عقلی - با اینکه قبول قسمت در ده، به اعتبار جنس آن است که کثرت می باشد، چنانکه قبول قسمت در اشیا خارجی به اعتبار ماده آنها است، آیا نمی نگری! آنان قبول قسمت را در کم، به قوه وهمی اختصاص داده اند، برای اینکه فکیت و جدا کردن، مقدار را نابود می سازد و هیولا آن را می پذیرد، پس اگر ده عین کثرت بود، عین غیر آن هم بود - مانند هزار - برای اینکه تمام آنها همان کثرت اند، پس آن نوعی از آن است و آن سوی جنسش که کثرت است فصلی دارد و این فصل، جهت وحدتش می باشد؛ و نیز سخن در ده گلی عقلی است و اگر بر ده گلی، به حکمی که به مَعْتَوْن جاری شود حکم گردد، مَعْتَوْن آن تمام عشرات و دهگانهایی خواهد بود که پایانی ندارند، و نامتناهی را نه نصف است و نه ثلث و نه غیر اینها، درحالی که محل قوه به خلاف این است. «سبزواری» ۲. آری! ولی عین آن نیست بلکه از حیث عقل قابل آن است، زیرا نوعیت ده جز با وحدت تمامی نمی یابد. «سبزواری»

دانشمندان از آن غافل مانده‌اند، حتی ابن سینا در کتاب شفا، آنجا که می‌خواهد استدلال بر مغایرت وحدت با وجود کند گوید: کثیر - از آن روی که کثیر است - موجود است و کثیر - از آن روی که کثیر است - واحد نیست؛ و آنچه سخن در بیان استدلال این مطلب بود پیش از این گفته آمد.

آنان را در این مسلک وجهی دیگر است و آن اینکه: ما فرض سخن را در اموری می‌گذاریم که از حیث عقل، قسمت کردن آنها محال است، مانند باری تعالی و وحدت، و نیز مانند بسایطی که از آنها مرکبات تألیف می‌یابد، زیرا حقایق وقتی مرکب‌اند، ناگزیر در آنها بسایطی است، به ضرورت این امر که در هر کثرتی واحد موجود است؛ بنابراین گفته می‌شود: علم متعلق به آنها اگر انقسام‌پذیر باشد یا این است که هریک از اجزای آن علم است و یا اینکه علم نیست، اگر اجزایش علوم نباشد، علم، مجموع این اجزا نخواهد بود، بلکه هیئت و شکلی است که هنگام اجتماع این اجزا حاصل است، پس سخن ما در این هیئت و شکل است و آن اینکه: اگر انقسام‌پذیر باید دارای اجزا باشد، و اگر اجزای علم، علوم باشد، آن اجزا را متعلق است، پس خالی از این نیست که متعلق هریک از آن اجزا یا تمام آن معلوم است و یا اجزای آن، اگر تمام آن باشد، لازم می‌آید که جزء چیزی مساوی با کل آن چیز - از تمام وجوه - باشد و این محال است، و اگر بعضی آن معلوم باشد، ما پیش از این بیان داشتیم که این حقایق را نه بعضی است و نه جزء.

گفته‌اند: این وجه، بهترین وجوه بیان شده است.

گویم: ما نمی‌پذیریم که هریک از نفوس بشری را آن امکان هست که حقیقت این بسایط را تصور کند، و بیشتر از مردمان هنگامی که می‌خواهند این امور را ادراک کنند، در ذهنشان اشباحی خیالی و اشخاصی مقداری ارتسام می‌یابد، اینان را کجا با معرفت باری تعالی و جواهر بسیط عقلی؟ آری! این دلیل، درست‌ترین برهان بر تجرد نفوسی است که عارف و شناسای خداوند و صورت‌های مفارق می‌باشند و چنین نفوسی، جداً کم‌اند، اما دیگر نفوس، از اجسام طبیعی مجرداند نه از صورتهای خیالی.

اما اشکالات برخی از متأخران بر این دلیل چنین دفع شده است.

از آن جمله اینکه: حلول و ورود نقطه در جسم، یا چیزی منقسم و بخش‌پذیر است

و یا غیر منقسم، بنا بر اوّلی، حلول غیر منقسم در منقسم لازم می‌آید، و بنا بر دومی، جزئی که تجزیه نمی‌پذیرد لازم می‌آید.

از آن جمله نقض به وحدت است، آن (وحدت) با اینکه دورترین چیز از طبیعت کثرت است، حلول و ورود در جسم دارد.

از آن جمله نقض به اضافه است، برای اینکه ابوت (پدر بودن) با اینکه غیر قابل انقسام است، در پدر حلول و ورود دارد.

از آن جمله اینکه: قوه و همی قوه‌ای جسمانی است و دشمنی را که ادراک می‌کند امری غیر منقسم است، به جهت امتناع ورود قسمت بر این دشمنی، چون نه نصف آن است و نه چهار یک آن، و همین طور دوستی و غیر آن.

گویم: دفع اشکال اول: تحقیق آنکه: نقطه قائم به نفس ذات جسم - از آن روی که ذات انقسام‌پذیر است - نمی‌باشد، بلکه قیامش به جسم به اعتبار پایان‌پذیر بودن امتداد و انقطاعش می‌باشد، پس محلّ آن جسم - از حیث اتصافش به پایان‌پذیری - می‌باشد، از این روی گفته‌اند: اطراف، عدمی‌اند، چون محلّ آن - از آن حیث که محلّ آن است - مشتمل بر معنی عدمی که عبارت از نابودی و انقطاع است می‌باشد - برعکس علم - چون آن برای ذاتی که موصوف بدان است کمال می‌باشد.

اما دفع اشکال نقض به وحدت: بارها دانستی که وحدت جسم، انقسام را می‌پذیرد، زیرا نفس اتصال و امتداد آن است، و همین‌طور وجودش چون عین جسمیت آن است، و شگفت آنکه وحدت جسم، به عین انقسام جسم، بالذات قابل تقسیم است - نه بالعرض - مانند دیگر عوارضی که به سبب انقسام محلّ بالعرض قابل تقسیم‌اند - نه بالذات - مثلاً مانند سیاهی، چون وحدت جسم، نفس وجود جسم و عین هویت شخصیش می‌باشد.

اما دفع اشکال نقض به اضافه: ما نمی‌پذیریم که تمام آنها طبعاً غیر منقسم‌اند، بلکه چیزی که عارض اجسام می‌شود بر دو نوع است: یک اضافه است که عارض جسم - از آن روی که جسم است - می‌شود، مانند محاذات و مماس و غیر اینها، پس به واسطه انقسام محلّ، انقسام می‌پذیرند، زیرا محاذات نصف جسم، نصف محاذات تمام جسم است و محاذات یک چهارم آن، محاذات یک چهارم تمام آن است؛ و از آن جمله

اضافه‌ای است که عارض جسم می‌شود، البته نه از حیث جسمیتش، بلکه از حیث معنی دیگر که بدان مضاف می‌گردد، پس لازم نمی‌آید که به واسطه انقسام محلّ آن، انقسام‌پذیرد، مانند اُبُوت (پدر بودن) «زید» - مثلاً - چون آن اضافه از حیث جسمیت و مقدارش عارض وی نیست، بلکه از جهت دیگری عارض است، مانند قوه فاعلیت نفسانی که اقتضای تولید دارد.

اما دفع اشکال چهارمی (قوه وهمی): پیش از این گفته شد که قوه وهمی از ماده مجرّد است نه از اضافه آن، بنابراین حکم مُدرکات آن هم همین‌گونه است.

دلیل دوم

و آن دلیلی است که ابن‌سینا در کتاب مباحثات (مشرقی) بدان تکیه دارد و معتقد است برترین دلیلی که در این باب دارد همین دلیل است، سپس شاگردانش اشکالات فراوانی بر آن دلیل کردند و ابن‌سینا تمام آنها را پاسخ داده است، و من آن پرسش و پاسخ‌ها را بطور پراکنده - در مجموعه‌ای مشتمل بر مکاتباتی که بین ابن‌سینا و شاگردانش اتفاق افتاده است - مشاهده و مطالعه کردم، لذا آنها را به ترتیب - با زوائدی که در هنگام اتمام برای ما پیش می‌آید - در اینجا می‌آورم.

دلیل آنکه: ما می‌توانیم ذاتمان را تعقل کنیم، و هرکس که ذاتی را تعقل کند، وی را ماهیت آن ذات است، بنابراین ما را ماهیت ذاتمان می‌باشد، پس خالی از این نیست که یا تعقل ما مر ذاتمان را از آن جهت است که صورت دیگری مساوی ذات ما در ذات ما حاصل شده است، و یا این است که نفس ذات ما برای ذات ما حاضر است؛ اوّلی محال است، چون آن جمع بین دو همانند است، پس دومی ثابت می‌شود، بنابراین هرچه ذاتش برای ذاتش حاصل باشد، به ذات خودش قائم است، در این صورت نفس، جوهری است که قائم به ذات خودش می‌باشد، و هر جسم و جسمانی قائم به ذات خود نیست، پس نفس، جوهری جسمانی است.

پرسش‌کننده گوید: ما نمی‌پذیریم که ادراک ما مر ذاتمان را مقتضی این است که حقیقت ذات ما برای ما حاصل است، چرا جایز نباشد که آن (ادراک) اثری باشد که برای ما از جانب ذات ما حاصل شده است؟ پس این آن حقیقت ذات ما نیست،

بنابراین ما را حقیقتی است که از آن، اثری در ما حاصل می‌شود و ما بدان اثر شعور و آگاهی پیدا می‌کنیم، پس این اثر، آن حقیقت نیست، در این صورت ذات ما برایمان دوبار حصول پیدا کرده است.

پاسخ دهنده گوید: ادراک جز به واسطه ثبوت حقیقت چیزی نمی‌باشد، پس آنجا که گفته: برای ما اثری حاصل می‌شود و ما بدان اثر شعور و آگاهی پیدا می‌کنیم، یا این است که شعور را نفس اثر، و یا امری مغایر با آن اثر و تابع آن قرار داده است، اگر نفس آن اثر باشد، پس آنجا که گفته: بدان (به سبب آن) اثر شعور و آگاهی پیدا می‌کنیم، هیچ معنایی ندارد، بلکه مرادف با آن سخنش است که گفته: برای ما اثر حصول پیدا می‌کند، و اگر شعور تابع آن باشد، یا این است که آن شعور عبارت از حصول ماهیت شئی و یا حصول ماهیت غیر آن است، اگر غیر آن است، در این صورت شعور عبارت از تحصیل چیزی است که ماهیت شئی و معنای آن نمی‌باشد، و اگر او همان است (یعنی حصول ماهیت شئی است) پس ماهیت ذات، دراینکه برایش ماهیت ذات حصول پیدا کند نیازمند به آن اثر است، لذا ماهیت ذات غیر موجود است تا آنکه آن اثر، وی را حاصل آید، بنابراین آن ماهیت، متأثر نیست بلکه متکون است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ و اگر ماهیت ذات برای ما به سبب حال دیگری از تجرید و تجدید و یا جدا کردن بعضی آنچه از عوارض که مقارن و جفت با آن است باشد، در این صورت معقول، عبارت از آن متجدد متجزد است، درحالی که سخن ما در چیزی است که چون معقول باشد، همان جوهر نفس ما است که در هر دو حال ثابت است.

پرسش کننده گوید: پذیرفتیم که ذاتمان را تعقل می‌کنیم ولی چرا گفتید: هرکس ذاتی را تعقل کند، وی را ماهیت آن ذات است؟ وگرنه ما باید هرگاه که خداوند و عقول فعال را تعقل کنیم باید برایمان حقایق آنها حاصل شود؟

پاسخ دهنده گوید: حاصل در ما از عقل - اگر امکان آن را داشته باشیم که تعقلش کنیم - همان عقل فعال است از جهت نوع و طبیعت، نه از جهت شخص، برای اینکه یکی از آن دو به حالی است که دیگری بدان حال نیست، و معقول از حقیقت خودت، جدای از حقیقت تو در نوع و ماهیت نیست، و اصلاً به واسطه عوارض و شخص نیز جدای از آن نمی‌باشد، پس او به واسطه شخص، همو است همچنان که به واسطه نوع،

همو است؛ اما عقل فعال و آنچه از آن تعقل می‌شود، او در معنی همو است ولی در شخص، همو نیست.

گویم: حقیقت آنکه^۱: طبیعت نوعی که عقل فعال راست، امکان تعدّد اشخاص آن (طبیعت نوعی) نه در خارج و نه در ذهن نمی‌باشد، چون برهان بر این امر اقامه شده که: نوع هریک از جواهر مفارق منحصر در شخصش است و تشخیص عقول از لوازم نوعیات آنها (جواهر مفارق) می‌باشد، و اگر افراد یک ماهیت تعدّد داشته باشند، باید امتیاز هریک از این افراد به عرضی غیرلازم طبیعت باشد، و عرض غیرلازم نوع،

۱. گویم: سخن پاسخ دهنده بسیار صاف و روشن است، چون بنای سخنش بر این است که عقول را ماهیات است - چنانکه اعتقادشان است - و قائل به امکان علم حصولی برای ما نسبت به آنها هستند... اما در واجب تعالی گویم: وقتی برای ما علم حصولی به او و به اسماء و صفاتش حاصل گشت، برای ما عنوان‌هایی مطابق آنها حاصل می‌گردد، مانند اینکه او وجود صرف و ناب و بسیط حقیقی و علیم به علم حضوری است و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد و قدیر است و قدرتش فراگیر و عام و جویی است، و همین طور او در معنی - یعنی در عنوانهای اسماء و صفات - همو است، ولی او در وجود همو نیست.

و نیز ثابت شده، همان‌گونه که حقیقت واجب در خارج عین حقیقت وجود در خارج است، همین طور ماهیت او در ذهن، عین مفهوم وجود است، پس مفهوم وجود مطلق برای واجب تعالی به منزله ماهیت است برای ممکن، چون وجود از نفس ذات واجب تعالی انتزاع می‌شود، همچنان که انسانیت مصدری از نفس ذات انسان انتزاع می‌یابد، و با اینکه مفاهیم اسماء و صفات، مانند ماهیت برای واجب الوجود است، زیرا کثرت اعتبار شونده در کلی، اعم از این است که عقل جایز شمارد و اندازه و مقدار داشته باشد، لذا مفهوم واجب الوجود کلی است.

سپس اگر آن نبود، اطلاق طبیعت نوعی در سخن او تهافت و سقوط بود و نمی‌گفتند: تعدّد افراد یک نوع به واسطه ماده و لواحق ماده، درست است، درحالی که ماده در اینجا، موضوع و بلکه متعلّق را فرامی‌گیرد، چنانکه در نفوس متعدّد و بی‌شمار این‌گونه است، پس تعدّد در اینجا به اعتبار قوایل است، و در وجود قابل - برای آنکه با عقل فعال در ماهیت اتحاد دارد نه در وجود - شگفتی نیست، با این همه کلیات جواهر، جواهراند و این مقام دیگری است.

آری! اگر علم حصولی را نفی کرده بود و علم بدانها (کلیات) را منحصر در علم حضوری می‌کرد و اینکه به واسطه اضافه اشراقی بدانها - از دور - است، چنانکه در ادراک طبایع کلی گوید: آن به واسطه اضافه اشراقی به ارباب انواع است، چنانکه در سفر اول این کتاب بارها گفته آمد، و نیز در تعلیقاتمان بر آن کتاب (گفته‌ایم)، در آن صورت تعدّد پیدا نمی‌کرد (خیر: اگر علم حصولی را... می‌باشد) برای اینکه تمام نفوس یک چیز را مشاهده می‌کنند و دارای یک علم‌اند که آن علم عین معلوم است، چنانکه شأن علم حضوری این‌گونه است، و همان‌طور که صورت معقول از اسب، در هزاران عقل یک چیز است، چون هیچ امتیازی در صرف ششی نمی‌باشد و در آن حال نه قابلی هست و نه مقبولی. همچنان که هیچ علمی غیر از معلوم نمی‌باشد...
«سبزواری»

در عارض شدنش نیازمند به فاعلی است که از حیث ذات منفصل باشد و پذیرای تجدد و انفعال، پس مفارق، مفارق نخواهد بود و این خلف (خلاف فرض) است. شایسته پاسخ اینکه گفته شود: حاصل در نفوس ما از آن حقایق بسیط، کُنه حقیقت آنها نیست، بلکه مفهوماتی عام مانند مفهوم جوهر مفارق و مفهوم عقل و یا غیر اینها می باشد.

پرسش کننده گوید: وقتی در عقل ما صورتی مساوی با ماهیت «الاه» ارتسام یافت، در این صورت ماهیت «الاه» مقول بر افراد بسیاری در خارج می باشد. پاسخ دهنده گوید: برهان بر این امر اقامه شده که آن ماهیت، مقول بر افراد بسیاری در خارج نمی باشد، اما بر افراد بسیاری در ذهن، اقامه نشده است.

گویم: هرگز! که حضرت پروردگار را ماهیت محتمل شرکت بین افراد بسیار - چه در خارج و چه در ذهن - باشد، زیرا ذات او صرف وجود است و قائم به ذات خویش، و تامی است که تام تر و کامل تر از او نبوده و همطراز وی هم نیست، برای اینکه هر چه دارای ماهیت کلی است تشخیص زائد بر وی است، و همین طور وجود، بدان جهت که عین تشخیص است، پس هر ماهیتی و یا دارای ماهیتی ممکن الوجود است. شایسته پاسخ اینکه گفته شود: ما حقیقت باری تعالی را به کُنهش نمی دانیم، بلکه به واسطه خواص و لوازم اضافی و سلبی می دانیم.

پرسش کننده گوید: پذیرفتیم که هرکس ذاتی را تعقل کند، برایش ماهیت معقول حصول می یابد، ولی چرا جایز نباشد که ذات من در قوه وهمی من حصول پیدا کند و قوه وهمی من بدان شعور و آگاهی پیدا نماید؟ آنچنان که قوه عاقله به قوه وهمی شعور پیدا می کند؟ بنابراین قوه عاقله مقارن و جفت با ذاتش نیست، بلکه با قوه وهمی مقارن و جفت است، ولی شما می گوید: قوه وهمی مقارن با ذات خودش نیست بلکه با قوه عاقله جفت است.

پاسخ دهنده گوید: شعور و آگاهی تو به هویت خودت، چیزی از قوای تو نمی باشد، وگرنه آگاه شده بدان، آگاه و شاعر نبود، و تو با شعور و آگاهی به ذات خودت، شعورداری که به خودت شعورداری و تو همان آگاه و شاعر و آگاه شده بدانی. و نیز: اگر آگاه و شاعر به تو، قوه دیگری بود، آن قوه یا قائم به نفس تو خواهد بود،

در این صورت نفس تو - به جهت قوه‌ای که برای نفست ثابت است - برای خودت ثابت خواهد بود و این همان مطلوب است؛ و اگر قائم به نفس تو نباشد بلکه قائم به جسم باشد، بنابراین نفس تو یا قائم به آن جسم است و یا اینکه قائم نیست، اگر قائم نباشد، لازم می‌آید که آنجا به هیچ وجه شعور و آگاهی به ذاتت، و هیچ ادراکی به خصوصه مر ذاتت را نباشد، بلکه جسمی باشد که چیزی غیرخودش را حس می‌کند، چنانکه تو به وسیله دست و پایت حس می‌کنی؛ و اگر نفست قائم بدان جسم باشد، این همان جسمی است که نفس تو در آن حصول یافته و آن قوه آگاه و شاعر به نفس خودت در آن حاصل شده است، پس آن نفس و آن قوه، وجودشان برای غیرخودشان است و نفس، بدان قوه ذات خودش را ادراک نمی‌کند، برای اینکه ماهیت قوه و نفس - باهم - برای غیر خودشان است و آن، همان جسم است.

پرسش کننده به سبک تقریر این بحث گوید: چرا جایز نباشد که ادراکم مر لذاتم را به سبب حصول ذاتم در چیزی^۱ باشد که نسبتش به ذاتم مانند نسبت آینه باشد به چشم؟

پاسخ دهنده گوید: چیزی که در آن، آینه واسطه است، اگر پذیرفته شود که در آینه نقش شده، نیاز بدان دارد که بار دوم در حدقه و چشم‌خانه نقش گردد، در اینجا هم اینچنین است، یعنی ناچار باید صورت ذات ما برای بار دوم در ذاتمان انطباع و نقش یابد.

پرسش کننده گوید: چرا جایز نباشد که ادراک من مر لذاتم را به سبب حصول صورت دیگری در ذاتم باشد؟ بیانش آنکه: من هنگامی که نفس «زید» را تعقل می‌کنم یا این است که نفس خودم را تعقل نمی‌کنم و این محال است، چون عاقل چیزی، به واسطه قوه قریب به فعل - بدان سبب که عاقل است و در ضمن آن عاقل ذات خودش هم می‌باشد - عاقل است؛ و یا این است که نفس خودم را در آن وقت تعقل می‌کنم، در این صورت خالی از این نیست که حاصل در نفس من از نفس من و از نفس «زید» یا دو صورت است و یا یک صورت، اگر یک صورت است، بنابراین من

۱. این چیز مانند عقل فعال است، این تقریری برای پرسش اول است، چون وهم نیز در آنجا مانند آینه است، پس دومی اعم از اولی است. «سبزواری»

غیر خودم هستم و غیر خودم من است، چون در صورت یک صورت داشتن نفس، یکبار أعراض خودم احاطه‌اش می‌کند و بار دیگر أعراض «زید» فرایش می‌گیرد، اما اگر دو صورت حاصل باشد، این همان مطلوب است.

پاسخ دهنده گوید: تو وقتی نفس را تعقل کردی، در واقع جزء ذات را تعقل کرده‌ای، و اگر انسانیت «زید» را تعقل کردی، در واقع به ذات چیز دیگری را اضافه کرده و با آن جفتش نموده‌ای^۱، بنابراین انسانیت در تو دوبار تکرار نشده است، بلکه به سبب اعتبار کردن تعدد پیدا نموده است؛ بدان که بین انسانیت مطلق که به ذات خودش قابل اعتبار است و بین انسانیت از آن حیث که کلی است و بین افراد بی‌شمار مشترک است، فرق حاصل است، برای اینکه اولی جزء ذات من است، اما انسانیت عام و فراگیر، انسانیت با قید عموم است، پس جزء ذات من نمی‌باشد.

پرسش کننده گوید: بخشی را که خارج کردید نیز باطل است؛ بیانش آنکه: ما وقتی گفتیم به ذات خود موجود است، از آن سه معنی فهمیده می‌شود: یکی اینکه: ذاتش در وجود خودش تعلق به غیر خودش ندارد.

دوم اینکه: ذاتش حلول و ورود در غیر خودش - مانند سفیدی در جسم - ندارد، و این دو بخش باطل اند، چون هر دو سلبی اند و مُدْرِکِیَّت امری ثبوتی است و عبارت از حصول صورت معلوم است برای عالم.

سوم اینکه: ذات او مضاف به ذاتش می‌باشد، این نیز محال است، چون اضافه اقتضای دوگانگی دارد و وحدت، مخالف آن است.

گفته نمی‌شود: مضاف و مضاف‌الیه اعم و فراگیرتر از آن است که هر یک، همان دیگری و یا دیگری باشد، و نفی عام به سبب نفی خاص امکان‌پذیر نیست.

(اگر گفته شود گوئیم:) این یک مغالطه لفظی است، چنانکه وقتی گفته شود: مؤثر

۱. یعنی اضافه به نفسی کردی که آن نفس، جز ذات تو، یعنی مجموع نفس و بدن و یا مجموع نفس می‌باشد، و أعراض احاطه‌کننده چیز دیگری است که جفت با آن است و آن اضافه به أعراض «زید» است، و حاصل: اختیار بخش دوم است و آن اینکه حاصل از آن دو، یک صورت است و آن معلوم حضوری است، یعنی حضور من، حضور نفس «زید» است و تعدد، جز در مضاف‌الیه نمی‌باشد، و مراد از انسانیت «زید» نفس «زید» است، چون شیئیت شئی به صورت است، پس انسانیت انسان به نفس است نه به بدن، و انسانیتی که در ذیل سخنش آمده: بدان که بین انسانیت مطلق که... قیاس بدان نما... «سبزواری»

درخواست اثری را دارد، این اعم از آن است که مؤثر همان اثر و یا غیر آن باشد، بنابراین از آن، جواز مؤثر بودن شئی در نفس خودش لازم می‌آید، پس همان‌طور که آن باطل است، همین‌طور این هم باطل است.

پاسخ‌دهنده گوید: حقیقت ذات چیزی است و تعینش چیز دیگر، و جمله که همو است، اصل است و تعین چیزی دیگر، و این مختلف نیست، خواه تعین از لوازم ماهیت باشد - چنانکه در «الاه» و عقول فعال است - و خواه این‌گونه نباشد - چنانکه در انواعی که به واسطه اشخاصشان در وجود متکثراند چنین است - و این مقدار از غیریت در جواز اضافه کافی است، و به واسطه این تحقیق تو را جایز است که گویی: ذات من و ذات تو.

گویم: این پاسخ ضعیف است، برای اینکه بسیط حقیقی که به ذات خودش متشخص است، در آن، دو اعتبار مغایرهم - یعنی ذات و تعین - وجود ندارد، و پیش از این حلّ و دفع این شکی که در علم بسیط به ذات خودش واقع می‌شود - در مبحث تحقیق مضاف و تحقیق مسأله علم - گفته آمد.

پرسش کننده گوید: این دلیل به ادراک حیوانات مر نفس خودشان را - با اینکه نفسشان غیر مجرّد است - نقض می‌گردد، و گوش به سخن آن کس که ادراک آنها را به ذاتشان انکار دارد مده، چون آنها ملایم و سازگار (طبیعتشان) را می‌طلبند و از ناپسند (طبعشان) می‌گریزند، و طلب آنها برای مطلق ملایم نیست، وگرنه باید طلبشان مر ملایم دیگری را جز این، مانند طلبشان باشد مر آن را؛ و نیز: اگر طالب ملایم مطلق بودند، باید طالب ملایم - از آن حیث که ملایم است - باشند، و این کلی است، پس حیوان مُدرک کلیات است؛ درحالی که چنین نیست، در این صورت حیوان، آنچه را که ملایم نفسش است می‌طلبد، و ادراکش مر آن را مستلزم ادراکش مر نفس مخصوص خودش را می‌باشد، زیرا علم، به سبب اضافه امری به امری دیگر، اقتضای علم به هر دو متضایف را دارد.

پاسخ دهنده گوید: نفس انسان ذاتش را به ذات خود، شعور و آگاهی دارد، و نفوس حیوانات دیگر ذاتشان را به ذات خودشان شعور و آگاهی ندارند، بلکه به اوهام خودشان در آلات اوهامشان می‌باشد، چنانکه به اشیائی دیگر به حواس و اوهامشان در آلات آن

حواس و اوهام شعور و آگاهی دارند، پس چیزی که معنای جزئی را ادراک می‌کند، چیزی است که حس نمی‌کند ولی علاقه و بستگی به محسوس دارد و آن در حیوانات و هم است و همان چیزی است که بدان، نفوس حیوانات ذات خودشان را ادراک می‌نماید، ولی آن ادراک، به ذات خودشان نیست و در آلت ذاتشان که قلب است هم نمی‌باشد، بلکه در آلت و هم - به واسطه و هم - است، چنانکه به واسطه و هم و با آلت و هم، معانی دیگری را ادراک می‌کنند؛ بنابراین ذات حیوانات یکبار در آلت ذاتشان، یعنی قلب است^۱، و یکبار هم در آلت و همشان است و آن - از آن حیث که در آلت و هم است ادراک می‌کند.

پرسش کننده گوید: برهان بر اینکه شعور و آگاهی ما به ذات خودمان مانند شعور و آگاهی حیوانات نیست چگونه است؟

پاسخ دهنده گوید: آنکه قوه مُدرک کلیات، آن امکان را دارد که ماهیت ذات خودش را، مجرد از تمام لواحق غریب آن ادراک نماید، پس ما وقتی به ذات جزئی خودمان که مخلوط و آمیخته با غیر ما است شعور و آگاهی یافتیم، آگاهی به واحدی پیدا می‌کنیم که از اموری چند ترکیب یافته است و ما به هریک از آن امور - بطوری که از دیگری امتیاز و جدایی دارد - شعور و آگاهی داریم، و مراد ما از آن امور، حقیقت ذات ما و اموری که با آن خلط و آمیزش یافته است می‌باشد؛ و جایز است که حقیقت ذات ما برای ما تمثیل پیدا کند - اگرچه دیگر امور از ما غایب و پنهان باشند - ولی ادراک حیوانات مر ذات خودشان را بدین گونه نیست، پس فرق ظاهر و آشکار شد.

گویم: این در واقع بازگشتن از این دلیل به دلیل اولی است، و حقیقت آنکه: نفوس حیوانات، مُدرک ذات خودشان به نفس ذات خودشان‌اند و ادراکی خیالی دارند، نه به واسطه آلت خیال، بلکه به واسطه هویات ادراکیشان، و این اقتضای تجرد آنها

۱. یعنی آن را دو ظهور است: یکی ظهور اصلی عینی، و آن وجود نفسش است که تعلق به روح بخاری قلبی دارد، و دومی ظهور ظلی (سایه وار) علمی است که صورت نفس است و قائم به آلت و هم آن - یعنی مغز - می‌باشد...

تحقیق آنکه: قلب، آلت شوقی است، اما ذات نفس حیوانی تام، دارای تجرد برزخی است و بقایش یعنی اینکه صورتش پس از مرگ ملحق به عالم مثال می‌شود، و معنای مضاف آن به بدنش متصل به رب نوعش، پس از استکمال می‌گردد. «سبزواری»

را از کالبد‌های طبیعی‌شان - نه صورتهای خیالی - دارد؛ و ما پیش از این برهان بر تجرّد نفوس خیالی از این عالم را بیان داشتیم؛ و فرق بین نفوس آنها و بین نفوس خواص انسان اینکه: این نفوس ذات خودشان را مجرد از تمام ابعاد و صورتهای و شکل‌ها و غیراینها ادراک می‌کنند.

پرسش کننده گوید: این‌گونه نیست که چون توانستیم ذاتمان را از آنچه در ذهن با آن خلط و آمیزش یافته امتیاز بخشیم، لازم آید که این امر در خارج هم جایز باشد، یعنی این تفصیل چیزی است که ما انجام می‌دهیم و در ذهنمان فرض می‌کنیم، درحالی که آنچه وجود بر آن مقرر است برعکس این می‌باشد و این اختصاص بدانچه که چون ذاتمان را کلی و یا جزئی مخلوط ادراک کردیم ندارد.

تحقیق آنکه هرچه که چیزی را ادراک می‌کند، آن مُدرک او است - خواه کلی و خواه جزئی باشد - درازگوش وقتی ذات مخلوط خودش را ادراک کرد، ذات مخلوط وی مُدرک او است، بنابراین در تمام احوال دراز گوش ذاتش برایش موجود است، و این جز یک قوه نمی‌باشد، پس ذاتش برایش مجرد است.

آنچه که سخن شما را، یعنی اینکه: مُدرک ذات درازگوش، قوه‌ای غیرذاتش است باطل می‌سازد اینکه گوئیم: مُدرک ذات درازگوش اگر ذاتش نباشد و قوه دیگری باشد، اگر آن قوه در درازگوش است، بنابراین ذات درازگوش در درازگوش است، و اگر در غیر او است، شاعر و آگاه، همان آگاهی پیدا کرده‌اند نیست، پس درازگوش مُدرک ذات خودش نمی‌باشد و ما این را در آغاز باطل کردیم.

و نیز اگر پذیرفتیم که درازگوش ذاتش را نه به ذاتش، بلکه به جزئی از ذاتش ادراک می‌کند، پس این جزء، صورت ذات او است، بنابراین آن جزء، مجرد خواهد بود. و نیز اگر نفس درازگوش در آلت قوه وهمی او - با اینکه مخلوط است - حصول یابد، لازم می‌آید که آلت توهم به واسطه این نفس، زنده و حیّ باشد، همچنان که آلت نفس به واسطه آن زنده و حیّ است.

از این آخری پاسخ داده و گفته‌اند: حصول این صورت در وهم، شبیه به آن سبزی است که از انعکاس حاصل می‌گردد، و حصول آن در آلت خاصش (یعنی قلب) مانند حصول سبزی اصلی طبیعی است.

این تمام آن چیزی بود که در این مقام گفته شده است و تحقیق، همان چیزی است که ما در بیان آن را روشن و آشکار ساختیم.

دلیل سوم

ماخذ آن از اوّلی نزدیک‌تر است و آن اینکه: نفوس ما را این امکان هست که انسان کلی را که مشترک بین تمام اشخاص انسانی است ادراک کند، و ناگزیر این معقول، از وضع و شکل معین مجرد است، وگرنه مشترک بین اشخاص دارای اوضاع مختلف و اشکال گوناگون نبود، و روشن است که این صورت مجرد، امری موجود است، و ثابت شده که کلیات را در خارج وجودی نیست، پس وجودشان در ذهن است و محلشان یا جسم است و یا اینکه جسم نیست؛ اوّلی محال است، وگرنه باید به تبعیت محلش، دارای «کم» معین و «وضع» معین باشد، در این صورت از مجرد بودن خارج می‌گردد و این محال است، بنابراین محل آن صورت جسم نمی‌باشد، پس جوهر مجرد است.

کسی می‌تواند بگوید: صورت کلی معقول از انسان، آیا دارای وجود است و یا اینکه نیست؟ اگر دارای وجود نیست پس چگونه امکان دارد که گفته شود: محلش لازم است که چنین باشد؟ و اگر دارای وجود است، ناگزیر آن (صورت کلی معقول)، صورت شخصی است که حلول و ورود در نفس انسانی شخصی دارد، چون محال است مطلق‌ها در اعیان پیدا شوند، و آن از آن حیث که صورت شخصی است، قائم به نفس شخصی است و در آن (صورت شخصی)، بین اشخاص اشتراک ندارد؛ اما اوّل (اینکه صورت شخصی است): زیرا در امر شخصی اشتراکی نیست، اما دوم (اینکه قائم به نفس شخص است): زیرا صورت، عرضی است که قائم به نفس است^۱ و اشخاص،

۱. آری! صورت، عرض خارجی است، چون عرض در نزد آنان عرض عام است که مطلقاً شامل مقولات اعراض، و شامل مقوله جوهر در ذهن است، ولی آن جوهر ذهنی است، چنانکه گویند: کلیات جواهر جواهر است؛ اما نزد مصنف قدس سره، کلیات عقلی، مجرداتی نوری و مثلی الهی‌اند که از دور مشاهده می‌شوند. اگرگویی: در این صورت کار مشکل‌تر می‌شود، زیرا چگونه ممکن است بعضی از افراد یک‌نوع مجرد باشند و بعضیشان مادی؟

گویم: کسی که این را می‌گوید خودداری از این ندارد که بعضی از افراد یک‌نوع مجرد باشند و بعضیشان مادی، و معنی حمل و هوهویت بین آنها و اشتراک در آنها اینکه: شئیت ماهیت کلی عقلی شئیت ماهیت ←

جواهری هستند که به ذات خودشان استقلال دارند؛ پس چگونه می‌توان گفت: حقیقت جواهری که قائم به ذات خود هستند، عرضِ قائم به غیراند؟

اگر گویند: مراد از اینکه آن صورت کلی است اینکه: هریک از اشخاص انسانی که به نفس پیشی گرفت، تأثیرش در نفس، آن تأثیر است، و اگر پیشی گیرنده به نفس آسیبی باشد، اثرش در آن نفس، آن اثر نیست، بلکه اثر دیگری است.

گوییم: اگر مراد این است که صورت، کلی آن است، پس چرا جایز نباشد که این صورت بر این گونه در محلّ جسمانی حصول پیدا کند؟ مثلاً در مغز از مشاهده انسانی معین، صورتی ارتسام پیدا کند بطوری که اگر به جای آن شخص دیده شونده هر انسان دیگر که می‌خواهد باشد، صورت حاصل از آن شخص در مغز، باید آن صورت باشد.

اگر گویند: برای اینکه اگر آن صورت در جسم حصول پیدا کند، باید به سبب جسم دارای مقدار معین و شکل معین باشد و این مانع آن می‌شود که کلی باشد.

گوییم: صورت حاصل در نفس شخص هم این گونه است، یعنی صورت شخصی است و عرضِ قائم به محلّ معین می‌باشد، و این مانع آن می‌شود که کلی باشد، پس اگر آنچه بالعرض برای صورت - به سبب حلول و ورودش در جسم - از شکل و مقدار حاصل می‌گردد مانع از آن می‌شود که کلی باشد، همین‌طور آنچه را هم که برای صورت - به سبب حلول و ورودش در نفس - از وحدت شخصی و عرضی حاصل می‌گردد، لازم می‌آید که مانع از کلی بودن باشد؛ و اگر این امکان بود که صورت قائم به نفس، به اعتباری دیگر اخذ گردد، به طوری که به واسطه آن اعتبار، کلی گردد - اگرچه اعتبار وحدت و شخصی بودن آن و حلولش در نفس شخصی مانع از این است که صورت، کلی باشد - همچنین باید جایز باشد که صورت قائم به ماده جسمانی - مانند

« آنها است و شئیت وجودش، حقیقت شئیت وجود آنها است و آنها، رقاق وی‌اند، و حقیقت همان رقیقت است - به گونه اعلا و برتر و بدون دور شدن از مقام بلند خود - و رقیقت همان حقیقت است به گونه ضعیف‌تر؛ مثلاً آن مانند مخروط نور است که قاعده‌اش نزد رقاق است و سرش که جامع تمام آنچه که در قاعده است - به گونه هرچه شدیدتر - نزد حقیقتش می‌باشد، برای اینکه این سر، مانند نقطه‌ای راسیم است مراضاع مثلث را که بر دور خود می‌چرخد و در نتیجه مخروط تحقق می‌یابد، پس این نقطه، روح نقطه‌های فرض شده در ابعاد آن مثلث است و گویی خلاق و آفریننده آنها است، و بسیط حقیقی است که تمام آنها - به گونه اعلا و برتر - می‌باشد. «سبزواری»

مغز و غیر مغز - به اعتباری اخذ گردد که بدان اعتبار، کلی باشد - اگر چه به اعتبار مقدار و شکل و وضعیت جزئی باشد - .

خلاصه آنکه صورت، خواه در نفس باشد و خواه در جسم، از تمام وجوه در آن اشتراک نیست، چون وحدت شخصی آن مانع از عموم و کلیت است، با این همه، در آن - به اعتباری دیگر - اشتراک هست.

گویم: گشودن گره این اشکال بسیار مشکل است و در مبحث ماهیات - در علم کلی - گفته شده است و مباحث کلیات در علم میزان است؛ و ما از آن اشکال چنین رهایی پیدا کردیم که: ملاک کلیت و اشتراک بین افراد فراوان، همان گونه وجود عقلی است، پس صورت اگر چه یک صورت معین و دارای هویت شخصی است، ولی هویت، عقلی است و تعین، ذهنی، تشخیص عقلی منافی این نیست که نسبت صورت به افراد فراوان مساوی باشد و تشخیص عقلی، مانع کلیت شود، بلکه مانع از عموم و اشتراک، همان وجود مادی و تشخیص جسمانی است که مستلزم وضع خاص و «آین - مکان» خاص و مقدار خاص می باشد، لذا نسبت این شخص به غیر خودش از اشخاص جسمانی و هویات مادی دارای اوضاع مختلف، اختلاف پیدا می کند.

اما نزد ما، اعتبار کلی بودن صورت عقلی که غیر در آن اشتراک دارد، به عینه اعتبار موجود و متشخص بودنش به تشخیص غیر نمی باشد^۱، زیرا آن وجود، گونه ای دیگر از وجود و شدیدتر و فراگیرتر از آن می باشد که در حد جزئی منحصر و محدود گردد و جامه اش از پوشش افراد فراوان که در سنخ آن معنی محمول باهم موافق اند کوتاه آید، و تمام معانی و ماهیات در نفس خودشان و به حسب حد معنایشان از حمل بر افراد فراوان ایبا ندارند، و همین طور است اگر به وجود عقلی غیر مقید به وضع خاص و مقدار خاص موجود باشند، زیرا نسبت وجود عقلی به تمام اوضاع و مقادیر و مکانها، یک نسبت است، بنابراین صورت عقلی ماهیت انسان از حیث وجودش، بین افراد فراوان از نوع خودش مشترک است، ولی از حیث ماهیت و

۱. او قدس سره را سزاوار است مر آنچه را که ملاک شخصیت است به عینه ملاک کلیت قرار داده فخر و مباهات کند. چنانکه ارسطو آنچه را که ملاک شبهه دوگانه پرستان است به عینه ملاک دفع قرارداد فخر و مباهات کرده است، خداوند کوشش هر دو را قبول فرماید. «سبزواری»

معنایش، محمول بر افراد فراوان می‌باشد.

سپس از حیث آراء و نظریات ما در عقل و معقولات دانستی که تعقل، به واسطهٔ حلول و ورود صورت معقول در جوهر عاقل نیست تا آنکه صورتِ جوهر عرض باشد و اشکالاتی را که در وجود ذهنی و در اینجا و در مباحث علم باری تعالی گفته شده لازم آید، بلکه صورتِ عقلی جواهر، جواهری هستند که به ذات و به مبدأ خودشان قائم‌اند، و آنها در باب وجود و تجوهر قوی‌تر از صور خارجی مادیشان می‌باشند، چون (صور مادیشان) از حیث وجود، نیازمند به موادّی هستند که از جهت انفعالات و دگرگونیها متجدّد و نو شونده می‌باشند.

اما دربارهٔ درستی این برهان و دلالتش بر تجرّد نفس گویم: این برهان، برهانی قاطع و یقینی است، ولی بر تجرّد بعضی از نفوس انسانی نه نفوس همگان، بلکه دلالت بر تجرّد نفسِ تعقل صورِ عقلی دارد و آنها را از حیث عقلیّت و گونهٔ وجود عقلی‌شان که بین اعداد فراوان - که جز پس از تجرید یک معنی از قیود و زوائد و خصوصیات حصول پیدا نمی‌کنند - مشترک است، مشاهده می‌کند.

خلاصه آنکه: هرکس را این امکان هست که صورت حیوان را مثلاً به گونه‌ای از وجود ملاحظه کند که به حسب آن (حیوان) نه مقدار خاصی داشته باشد و نه مکان خاصی و نه وضع خاصی و نه زمان خاصی، و همین‌طور صورت انسان عقلی را که مجرد از عوارض مادّی است تعقل کند، یعنی انسان بحت و خالصی باشد که از او تمام آنچه غیر از انسانیت است - یعنی وضع خاص و کمّ خاص و این خاص - بیرون باشد^۱، با این همه چیزی از مقومات و قوا و اعضایش حذف نمی‌گردد، به طوری که او را

۱. مراد از انسان بحت، شئیت ماهیت بحت او نیست که در مقام نفسش، مجرد از تمام مقابلات - حتی وجود - می‌باشد، بلکه مراد انسان موجود بحت عقلی است که مجرد از تمام غرایب - یعنی حدود و نقایص - می‌باشد، و او صرف انسان است که از آنچه از سنخش نیست مجرد است و تمام آنچه را که از سنخش است واجد می‌باشد، و او با این جامعیت وجودی و احاطه به تمام افراد خارجی و ذهنی نامتناهی، واحد بسیط است. چون ملاک تکثرش، ماده و لواحق آن از زمان و مکان و غیر اینها می‌باشد و ساقط الاضافه از آن اخذ و اعتبار شده است. پس همان‌طور که سفیدی ساقط الاضافه از این موضوع و آن موضوع و این زمان و آن زمان، واحد است، همین‌طور انسان بحت، زیرا امتیازی در صرف شئی نمی‌باشد؛ سپس تمام اینها در صرافت و وحدتشان، صرف حقیقت وجودی را که تمام‌تر از او و وحدتش نیست حکایت کرده و بدو تأسی می‌کنند، و از آن‌روی وضع را به خاص مقید ساخت که اشکالی در عارض شدن مطلق آن بر گونهٔ عقلی نباشد. «سبزواری»

دارای سر و صورت و چشم و دست و پا و شکم تعقل می‌کند، تمام اینها به‌گونه عقلی که بین افراد و اعداد فراوان مشترک است می‌باشد^۱، برای اینکه آن، معنی ادراک ماهیت کلی شئی است؛ چنان‌که معلّم اوّل در کتاب اثولوجیا گوید: انسان عقلی روحانی است و تمام اعضایش هم روحانی است، موضع چشم، غیر از موضع دست نمی‌باشد و مواضع اعضا مختلف نیست.

و همین‌طور او را این امکان هست که زمین عقلی و آب عقلی و آسمان عقلی را تعقل کند و در ذهنش صورت هر طبیعتی از طبایع را به‌گونه وجود عقلیشان، بدان شکلی که بیانش گذشت حاضر سازد، زیرا این درواقع معنی ادراکش مر کلیات را می‌باشد، و اندکی از افراد اند که امکان ادراک آن‌گونه را دارند، و آنچه را که برای بیشتر از مردمان میسر است اینکه در خیالشان صورت انسانی را - مثلاً مرتسم سازند و چون فرد دیگری از آن را حس کرد، آگاهی می‌یابد که این مانند آن است و جهت اتحاد بین آن دو را ادراک می‌نماید که غیر جهت اختلاف است - البته ادراکی خیالی^۲ - چنان‌که جهت اتحاد بین اجزای آب را مثلاً به‌حسب حس ادراک می‌کند و می‌داند که تمام اجزای آب، آب است، و همان‌گونه که ادراک می‌کند تمام اجزای آب آب است - با اختلاف آنها در مقدار و جهت - همین‌طور ادراک می‌کند که افراد منفصل آن نیز آب‌اند - البته ادراکی خیالی - .

دلیل چهارم

اینکه قوه عاقله بر تمام افعال نامتناهی توانمند است و چیزی از قوای جسمانی توان بر افعال نامتناهی ندارد، پس هیچ یک از قوای عاقله جسمانی نیستند، اما صغرا (ی قضیه):

۱. و آن اعضای معنوی است که عبارت از روح اعضای حسی می‌باشد، مانند اینکه روح چشم چیزی است که بدان دیده می‌شود، پس علم حضوری به دیدنیها، حقیقت چشم و دیدن است و روح دست چیزی است که بدان می‌گیرد، پس قدرت برگرفتن، به مجرد همت و عزم، حقیقت دست است و همین‌طور در بقیه اعضا، این در مقام حقیقت است، اما در مقام رقیقت، چیزی حذف نمی‌گردد، مگر آنکه غریب باشد، چنان‌که هنگام اخذ وجود صرف، جز آنچه که از وجود غریب است و آنچه از باب عدم و نقص است و از آن‌روی که آن دو این‌گونه‌اند حذف نمی‌گردد. «سبزواری» ۲. پس کلیت نزد آنان، مناسبت و مماثلت محسوس است. «سبزواری»

ما توان بر ادراک اعداد داریم، درحالی که آنها را مراتب بی‌پایان است و با اینکه آنها (قوای جسمانی) یکی از انواع مُدرک قوه عاقله‌اند؛ اما بیان کُبرا (ی قضیه) پیش از این گفته شد.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی - خطیب‌رازی) گوید: اثبات اینکه قوای جسمانی از جهت فعل متناهی‌اند، نیاز به این دارد که روشن سازیم آنها به واسطه انقسام محلّشان انقسام می‌پذیرند، لذا نقض‌هایی که بر دلیل اولی - یعنی نقض به واسطه نقطه و وحدت و اضافه و مُدرکات و هم و غیراینها - وارد شده وارد می‌شود. گویم: دفع این نقض‌ها به شکر الهی گفته آمد.

سپس گوید: بر این دلیل پرسش‌های زیادی است که بدان اختصاص دارد: نخست آنکه: مانعی‌پذیریم که قوه ناطقه بر ادراک امور نامتناهی - یکباره و دفعتاً - توانایی دارد، بلکه ادراکی که به مرزی منتهی شود نیست. جز آنکه پس از آن بر ادراک چیز دیگر توانا است، ولی از این لازم نمی‌آید که بر ادراکات نامتناهی قوی باشد، همچنان که جسم در انقسام، منتهی به مرزی نمی‌شود که در آن مرز و حدّ بایستد، ولی محال است که برایش تقسیمات غیر متناهی بالفعل حصول پیدا کند، در اینجا هم همین‌طور؛ خلاصه آنکه حال در فاعلیت آن قوه، مانند حال در منفعل بودن آن است. دوم آنکه: پذیرفتیم که (ناطقه) بر امور نامتناهی توانمند است، ولی چرا گفتید: آن بر افعال نامتناهی قوی است؟ و این بدان جهت است که ادراک، فعل نیست بلکه عبارت از انفعال است و شما جایز می‌دانید که امر جسمانی بر انفعالات نامتناهی قوی است، دلیل بر آن اینکه: شما اثبات کرده‌اید که بر هیولای نخستین صورتهای نامتناهی وارد می‌شود.

سوم: نقض به نفوس فلکی است، زیرا آنها نزد شما قوایی جسمانی‌اند، با اینکه افعالشان - یعنی حرکت دوری - نامتناهی است.

پاسخ از اولی آنکه: شکی نیست که قوه ناطقه به هیچ حدّی منتهی نمی‌شود مگر آنکه توان بر ادراک امور دیگری را پیدا می‌کند؛ و برهان بر این امر اقامه شده که قوای جسمانی امکان ندارد که این‌گونه باشند، پس مقصد حاصل است.

کسی می‌تواند بگوید: قوه جسمانی یا این است که منتهی به زمانی می‌شود که

برایش امکان وجود نمی ماند، و پس از این وجودش ممتنع می گردد؛ و یا این است که منتهی به این حالت نمی شود.

اوّلی باطل است، برای اینکه ممکن، به ذات خود، ممتنع به ذات خود نمی گردد. اما دومی: وقتی لازم نباشد که انتهای قوه جسمانی به گونه ای باشد که از وی امکان وجود زایل گردد، در این صورت او پیوسته در ذاتش ممکن الوجود است و منتهی به جایی نمی شود که بقایش برای همیشه محال باشد، و هرگاه که برای همیشه باقی باشد، مؤثر خواهد بود و جایز شمردن این، اصل دلیل را باطل می سازد.

گوییم: امکان ذاتی و مقابل آن از عوارض ماهیات - از آن حیث که عوارض اند - وقتی به وجود و قوا قیاس شوند، موجوداتی متشخص اند و موجود - از آن روی که موجود است - امری شخصی است و زمان خاص، از مشخصاتش می باشد، پس و خوب، گونه ای خاص از وجود است و امتناع - به خصوص خود - شکل دیگری از آن است که ماهیت مشترک بین آنها، از امکانی که حال آن است - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - خارج نمی گردد؛ و برهان بر امتناع نامتناهی بودن افعال برای واحد شخصی جسم اقامه شده است نه بر امتناع آن برای واحد نوعی، زیرا وحدت عددی، حکمش غیر از وحدت نوعی می باشد.

پاسخ از دومی (از سه پرسش) آنکه: گرفتیم که نفس ادراک انفعال باشد، ولی نفس در ترکیب مقدمات و تحلیل آنها فعل انجام داده و این در هدف و مقصود ما کافی است. گوییم: جهت انفعالات قوا از جهت افعالشان جدا و منفک نیست - اگرچه هر دو جهت مختلف اند، برای اینکه شئی اگر وجود نداشته باشد از شئی دیگر انفعال نمی پذیرد، پس قوه جسمانی همان طور که بر افعال نامتناهی قادر نیست، همین طور بر انفعالات نامتناهی هم قادر نیست.

اما نقض به هیولا: به این دفع می گردد که هیولا در ذات خودش هویت باقی «بالعدد» نیست^۱، چون از حیث وحدت ضعیف است و از حیث وجود، مُبهم،

۱. آنجا که پرسش کننده گوید: هیولا ازلی است، این از باب آمیختن و خلط آنچه در ذهن است بدانچه در خارج است می باشد، برای اینکه هیولا، ثباتش تنها در ذهن است اما در خارج، با صور سیال سیال است، همچنان که با متصل متصل است و با منفصل منفصل. «سبزواری»

وحدتش به گونه وحدت جنسی است، هیولا به حسب تحصّلات صوریش، متبدّل و متجدّد است و بیان این مطلب گفته آمد.

اگر گویی: آیا شما بیان نداشتید که فرق بین حس مشترک و بین قوه مُفکّره به این است که یکی از آن دو مُدیرک است و دیگری متصرف؟ و یک قوه نمی تواند مبدأ ادراک و تصرف باشد، حال چگونه این را فراموش کرده و حکم می کنید که نفس قوت بر فعل - یعنی تصرف در مقدمات و ترکیب آنها - و انفعال - یعنی تصور و قبول صور - است؟ گویم: نفس دارای دو قوه عملی و علمی است که به سبب یکی از آن دو فعل انجام می دهد و به واسطه دیگری انفعال می پذیرد.

اما پاسخ از سومی (از سه پرسش): گفته اند: نفوس فلکی اگر چه جسمانی اند ولی در افعال تحریکی خودشان استقلال ندارند، پس آنها در ذات خودشان اگر چه ملز حیث قوه متناهی اند، ولی به واسطه آنچه از انوار عقل بر آنان وارد می شود غیر متناهی می گردند.

بر او اشکال شده که: قوه عقلی وقتی فلک را حرکت می دهد یا این است که حرکت را بدو می بخشد و یا قوه ای می دهد که بدان حرکت انجام می گیرد، اگر قوه حرکت را می دهد، در این صورت جسمانی است، زیرا قوه فاعل افعال نامتناهی جسمانی است، و اگر قوه عقلی حرکت را می بخشد، پس قوه جسمانی مبدأ این حرکت نخواهد بود، بنابراین حرکت، حرکت نخواهد بود؛ و نیز لازم می آید که جسم - از آن روی که جسم است - قابل و پذیرای تأثیر عقل مفارق - بدون اینکه در آن قوه جسمانی باشد - باشد و این محال است.

گویم: این آنگاه لازم می آید که اگر واسطه در تأثیر، یک قوه واحد بالعدد و یا ضمیمه واحد بالعدد باشد، اما اگر واردات از عقل مفارق بر ماده فلک، قوایی متجدّد باشد - چنانکه رأی و نظر ما این است - و یا کیفیاتی دگرگون پذیر باشد، چیزی از دو اشکال لازم نمی آید؛ و نظیر این سخن پیش از این گذشت.

اینجا دنباله سخن باقی ماند که: اگر این در قوای فلکی جایز باشد - با اینکه جسمانی اند - چرا جایز نباشد که قوه ناطقه، جسمانی باشد؟ ولی به واسطه آنچه از نور عقل فعال بر آن وارد می شود بر افعال نامتناهی قادر باشد؟

گوییم: مؤید این بحث آنکه: قوه تخیل با آنکه غیر عقلی است، ولی بر تصویرات و نقش آفرینیهای نامتناهی، بر مرزی نمی ایستد، این بدان جهت است که از عالم عقل استمداد و یاری می جوید.

دلیل پنجم

اگر قوه عاقله منطبع در جسم - مانند قلب و مغز - باشد، باید یا پیوسته آن جسم را تعقل کند و یا اینکه مطلقاً آن را عاقل نباشد؛ تالی (قضیه) باطل است، پس قائل بودن به اینکه منطبع در جسم است نیز باطل است.

اما بیان ملازمه: گوییم: تعقلش مر آن جسم را یا برای این است که صورت موجود آن که در خارج موجود است نزد عقل حاضر است و در تعقل آن کافی می باشد، و یا بدان جهت است که از آن آلت، صورت دیگری برای قوه عاقله حصول پیدا می کند، اگر اولی باشد، لازم می آید که پیوسته آن آلت را تعقل کند، و اگر دومی باشد، اجتماع دو مثل هم در یک محل - یعنی صورت منطبع عاقل و صورت منطبع معقول - لازم می آید، در نتیجه امتناع تعقل واجب می آید.

و نیز: یکی از آن دو صورت سزاوارتر به اینکه عاقل باشد و دیگری معقول، نمی باشد. اگر گفته شود: صورت دوم در اولی حلول و ورود دارد نه در ماده اش، پس آن چون حلول در صورت اولی دارد، سزاوارتر است به اینکه معقول باشد و اولی عاقل - نه برعکس - .

گوییم: سخن به اینکه یکی از آن دو سزاوارتر به حلول از دیگری است - نه برعکس - باز می گردد؛ پس ثابت شد که ادراک آن جسم اگر به واسطه صورت دیگری است، پس ادراک آن قوه برایش ممتنع خواهد بود.

اما بطلان تالی (قضیه) یعنی مفهومی که بین دو بخش مردد است به واسطه ثبوت آن چیزی است که مقابل معنایی که بین آن دو بخش است می باشد، چون ما گاهی آن عضو را تعقل می کنیم و گاهی تعقل نمی کنیم؛ بنابراین صورت این دلیل، (قیاس) استثنائی است که مرکب از (قضیه) متصله، که از (قضیه) حمیله و منفصله تألیف یافته می باشد و آن اینکه گوییم: اگر قوه عاقله منطبع در جسم باشد، یا باید پیوسته آن

جسم را تعقل کند و یا اینکه اصلاً آن را تعقل نکند؛ ملازمه فقط به واسطه ابطال بخش دیگر - بنابر تقدیر مقدم (قضیه) - روشن می‌گردد تا بدان، (قضیه) منفصله حقیقی گردد، سپس به واسطه حقیقی (درست) بودن آن بخش در واقع، نقیض تالی (قضیه) روشن شود تا نقیض مقدم (قضیه) ثابت شود و این همان مطلوب است.

این موقوف بر چهار مقدمه است:

مقدمه اول آنکه: ادراک، تنها به واسطه مقارنت و جفت شدن صورت مُدرک است با مُدرک.

مقدمه دوم آنکه: مُدرک، اگرچه به ذات خودش مُدرک است، ولی مقارنت به واسطه حصول صورت است در ذات وی (یعنی مُدرک).

مقدمه سوم آنکه: امور جسمانی افعالشان را به واسطه اجسامشان که موضوعاتشان هستند انجام می‌دهند، در این صورت آن اجسام، آلات آنها در افعالشان می‌باشند.

مقدمه چهارم آنکه: اموری که به واسطه ماهیت نوعی با هم اتحاد دارند، جز به سبب اقترانشان با امور متغایر مادی، تغایر نمی‌پذیرند.

گوییم: مقدمه دوم در نزد ما ممنوع است، چون دانستی که قوه بینایی دیدنی‌ها را ادراک می‌کند، نه به واسطه ارتسام صورتهای آنها در چشم (بلکه به واسطه قیام صدوریشان به نفس)، و همین‌طور قوه خیال، صورتهای و اشباح جسمانی را ادراک می‌نماید، نه به واسطه انطباعشان در مغز، پس این دلیل به واسطه اختلال و نابسامانی آن مقدمه، عیبناک است.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی - خطیب‌رازی) در مقدمه اولی اشکال کرده - چنانکه این کار را بارها کرده - و گفته: علم به چیزی به واسطه مقارنت صورت مُدرک نمی‌باشد، بلکه علم و شعور حالتی اضافی و نسبی است که گاهی با اقتران صورت می‌باشد و گاهی نمی‌باشد^۱، و علم در تمام احوال جز نفس آن اضافه مخصوص

۱. اولی بر مبنای قول به وجود ذهنی است، چون صورت حاصل در ذهن - بنابر قائل بودن به اینکه علم اضافه است (چنانکه خطیب‌رازی معتقد است) - علم نیست بلکه اضافه و نسبی است به دارای صورت علم؛ دومی هم بر مبنای قول به عدم آن می‌باشد، مناسب این است که گفته شود: اقتران صورت، در صورت علم به غیر است و عدم آن، در صورت علم شئی است به نفس خود، و علم عاقله به محل خود از باب علم شئی است به نفس خود - به جهت عدم بینونت آنها - . «سبزواری»

نمی‌باشد، پس چرا جایز نباشد که ناطقه، در جسم حلول و ورود داشته باشد؟ پس هرگاه که بین آن و بین جسم، آن اضافه مخصوص حاصل شد، ادراک حاصل می‌شود و گرنه نمی‌شود.

گویم: بطلان اینکه علم و ادراک، اضافه محض اند، بارها گفته آمد، و دانستی که هر اضافه‌ای جز به واسطه امری که بدان اضافه تحقق می‌پذیرد، تحقق نمی‌یابد؛ و معنی آن را که (اضافه) در خارج وجود مستقلی ندارد، بیان کرده و روشن ساختیم.

و نیز در ردّ و ابطال آن مقدمه گوید: معقول از آسمان، آسمان نیست و در تمام ماهیت، آسمان موجود در خارج نمی‌باشد، و گرنه جایز بود که سیاهی در تمام ماهیت مانند سفیدی باشد، چون مناسبت بین سیاهی و سفیدی - به جهت اشتراکشان در اینکه دو عرض حلول و فرود آمده در محل محسوس اند - تمام‌تر از مناسبت بین معقول از آسمان، که عرض غیر محسوس فرود آمده در محل، و بین آسمان موجود که جوهر موجود محسوس در خارج و محیط به زمین است می‌باشد.

پاسخ آنکه: معقول از چیزی همان ماهیتش است که بدان، موجود به وجود غیر جسمانی دارای وضع و اشاره می‌باشد، پس آن کس که گوید: معقول از آسمان، آسمان نیست... اگر مرادش این است که یکی از آن دو معقول است و دیگری محسوس، راست می‌گوید^۱، و اگر مرادش این است که معقول از آسمان، ماهیت آسمان نیست، دروغ‌گوست، و اگر مقصودش از آن این است که یکی از آن دو، جوهر است و دیگری عرض، چنانکه گفته شد این گونه نیست.

بدان که محقق طوسی (خواججه نصیرالدین) در پاسخی که به این بحث در کتاب شرح اشارات داده پذیرفته که آسمان معقول، در محل مجرد عرض است، و فرق بین نسبت معقول از آسمان را به محسوس آن، و بین مناسبت سیاهی را با سفیدی بیان داشته و روشن ساخته که: فرق بین دو اولی، فرق بین طبیعت محصل است، گاهی با عوارض و گاه دیگر با مقابله با آن، و فرق بین سیاهی و سفیدی، فرق طبیعت جنسی

۱. ولی تفاوت در وجود، منافی تساوی در ماهیت نمی‌باشد، به ویژه که جایز است افراد یک نوع، مادی و مجرد باشند، بلکه یک فرد آن مادی و مجرد - در دو وقت یا در یک وقت به دو اعتبار - باشد، این استدراک در سخن مصنف قدس سره درنور دیده است. «سبزواری»

محضّل است، گاهی با فصلی که آن را قوامِ نوعی می‌بخشد و گاه دیگر با فصلی دیگر که آن را نوعی که ضد نوعِ اوّلی است قوام می‌دهد.

گویم: تجرید از عوارضِ مقارن با ماهیت، از شرایط معقول بودن آن ماهیت نمی‌باشد، چون عقل می‌تواند ماهیت انسان را مثلاً با تمام عوارض و صفات و اوصافش از «کمّ» و «کیف» و «این» و «متی» و «وضع» او و همین‌طور با شکل و اعضا و جوارحش تصوّر کند، تمام اینها به‌گونه عقلی کلی می‌باشد، چنانکه در باب علم باری تعالی به جزئیات و شخصیات - به‌گونه عقلی - گفته آمد، بلکه شرط ادراک عقلی مرثئی خارجی را این است که حقیقت آن شئی را از گونه وجود جسمانی به‌گونه وجود عقلی مجرّد نماید، پس فرق بین آسمان معقول و آسمان محسوس جز به‌گونه وجود، چیز دیگری نیست، و هر موجودی که وجودش این وجود نوری واحد حقیقی غیرقابل احتجاب و پوشیدگی و کثرت و افتراق و پراکندگی است، آن بالذات در نفس خودش معقول است، و هر موجودی که وجودش این وجود جسمانی مادی است، آن موجودی مجهول (نامعلوم و غیرقابل اتحاد) و غایب (پنهان) از نفس خودش می‌باشد، چه رسد به غیر خودش، مگر به تابشی اندک از قوایی که بر او از آن وجود افاضه می‌شود.

و نیز اشکال شده که: از تعقل کردن عاقله مر محلّش را به‌صورتی مساوی با محلّش، اجتماع دو صورت متمائل و همانند هم در یک محل لازم نمی‌آید، زیرا یکی از آن دو در عاقله حلول دارد و دیگری محلّ آن است.

پاسخ (به اقتضای مقدمه دوم و سوم) - چنانکه در شرح کتاب اشارات آمده - اینکه: عاقله اگر محلّ صورت - بدون اینکه آن صورت در محلّ خودش حلول و ورود کند - باشد، قوه جسمانی، بدون مشارکت با محل، دارای فعل خواهد بود، و چون هر فاعل جسمانی، فاعل با مشارکت جسم است، بنابراین هر فاعل بدون مشارکت جسم، غیر جسمانی خواهد بود، پس عاقله، غیر جسمانی است و این خلف (خلاف فرض) است؛ و اگر محل صورتی باشد که حمل در محلّش شده است، در آن صورت محال مذکور پیش می‌آید.

اگر گفته شود: فرق بین آن دو باقی خواهد ماند، زیرا یکی از آن دو، در عاقله و محلّ آن حلول و ورود دارد و دیگری فقط در محلّش حلول دارد.

گوییم: این نوع از حلول، اقتران است و اقتران چیزی به یکی از دو چیزِ مقارن هم - غیر دیگری - غیر معقول است، با این همه محال، به حال خودش باقی خواهد ماند، یعنی به جهت قول به حلول دو صورت متحد در ماهیت در یک محل.

و نیز گوید: در جسم گاهی اعراض فراوانی حلول و ورود می‌کنند، شکی نیست و جودات آنها که زائد بر ماهیاتشان می‌باشد، متمائل و فرود آینده در جسم‌اند، از این امر اجتماع دو مثل هم لازم می‌آید.

پاسخ از این اشکال آنکه: وجود هر ماهیتی عین آن ماهیت - در اعیان و خارج - می‌باشد، و مغایرت آن (وجود) با آن (ماهیت) به حسب ذهن است، و ماهیات اعراض، مخالف هم‌اند، پس وجوداتشان هم این‌گونه است.

و نیز گوید: این دلیل به عینه اقتضای آن را دارد که نفس یا همیشه عاقل صفات و لوازم صفات خودش باشد و یا عاقل هیچ‌یک از آنها در هیچ وقتی نباشد، البته به واسطه بیانی که کردید.

و نیز (دلیل): اقتضای دوام علم آن (نفس) را با تمام عوارضش دارد - مادام که آن عوارض حاصل‌اند - وگرنه باید علم آن به عارضش، به واسطه صورتی باشد که در آن، با عارضش مساوی باشد، در این صورت اجتماع دو مثل لازم می‌آید.

محقق کتاب اشارات (خواجه نصیرالدین طوسی قدس سره) از این اشکال پاسخ داده که: صفات و لوازم، تقسیم بدانچه که برای نفس به ذات خودش لازم می‌آید - مانند مُدرک بودنش مر ذات خودش را - و بدانچه پس از مقایسه‌اش با اشیائی که مغایر با آنند لازم می‌آید - مانند مجرد بودنش از ماده و غیر موجود بودنش در موضوع - نفس، بخش اول را پیوسته و دائم مُدرک است - چنانکه ذاتش را پیوسته و دائم مُدرک است - ولی بخش دوم را - جز حالت مقایسه‌اش را - مُدرک نیست، این به واسطه فقدان شرط است در غیر آن حالت.

گوییم: آنچه را (در پاسخ بیان داشته) اشکال را بنابر تقریر دوم پاسخگو نیست، و ممکن است چنین جواب داده شود که: عوارض نفس جز علوم و ادراکات و آنچه لازمه آن است نمی‌باشد، و این علوم مادام که حاضراند، به نفس صورت حاضرشان مُدرک نفس‌اند، و مادام که نفس از آنها ذاهل و بی‌خبر است، از نفس زایل‌اند، بنابراین لوازم این علوم از انفعالاتی که با مشارکت بدن به نفس الحاق می‌گردد - مانند غضب و

شهوت و آزرَم و بیم و غیر اینها - این گونه است.

دلیل ششم

اگر قوه عاقله جسدانی باشد، باید دائماً در زمان پیری ضعیف باشد، ولی قوه مذکور در آن زمان پیوسته ضعیف نیست، پس غیر جسدانی است؛ تصحیح نقیض تالی (قضیه) با قیاس به شکل سوم اینچنین است: آنچه را که پیرمرد بدان اشیاء را تعقل می کند، قوه عاقله است؛ ولی آنچه را که پیرمرد بدان تعقل می کند، هنگام پیری سست و ضعیف نمی شود، پس هر قوه عاقله ای هنگام پیری ضعیف نمی گردد؛ و درستی این مطلب نیاز بدان ندارد که (گفته شود): عقل پیرمرد اصلاً سستی و ضعف نمی پذیرد، بلکه اگر یک عقل در آن زمان سستی و ضعف نپذیرد، در درستی آنچه بیان داشتیم کافی است، چون این سخن در قوه قیاس استثنایی است که تالی آن، متصله کلیه موجه است و در آن نقیض تالی استثنا شده، و آن سالبه جزئی است تا نقیض مقدم نتیجه دهد؛ صورتش اینچنین است: اگر ناطقه جسدانی باشد، پس به واسطه آلت تعقل می کند، در این صورت هر چه از آفت و آسیب و بیماری و سستی که عارض بدن می شود، باید در تعقل آن فتور و سستی عارض شود و به طور کلی این چنین نیست؛ نتیجه می گیریم که تعقل آن به واسطه آلت بدنی نمی باشد.

بر این مطلب اشکال نمی شود که: بسیار اتفاق می افتد که هنگام اختلال و درهم شدن قوای بدنی، در تعقل اختلال راه می یابد، چون این به منزله استثنا برای عین تالی (قضیه) است، پس چیزی را نتیجه نمی دهد؛ سببش اینکه: قوه جسدانی در آغاز کار نیاز بدان (نفس) دارد تا آنچه را که قوه عاقله تعقل می کند برایش تمامی بخشد، و می شود که اشتغال و سرگرمیش به تدبیر و اداره کردن بدن، وی را از دیگر افعالش بازدارد^۱،

۱. اگر گفته شود: وقتی خوبی تعقل و شدتش مربوط به کمی اشتغال و سرگرم بودن به بدن و قوای آن، و پستی و ضعفش مربوط به بیشتر سرگرم بودن بدان است، چرا این برای انسان در خواب حاصل نمی شود؟
گویم: حواس ظاهری و قوای محرک اگر چه در خواب راکدند، ولی حواس باطنی و قوای طبیعی و نباتی بیدارتر و قوی تر، و سرگرم بودن نفس به وارد کردن های متخیله بیشتر، و حکم کردن وهم و تسلط خیال بر عقل فراوان تر، زیرا در بیداری، آن را حواس در وارد کردنهاش و اختراعاتش تکذیب می کند - برعکس خواب - با غالب بودن قوای باطنی، به جهت نزدیکیشان به افق نفس. «سبزواری»

این مانند مسافری است که برای سفر به شهر خود، سوار اسب بدی شود که در حرکت کند و سست باشد، چون وی در طی سفرش سرگرم به مراعات و حفظ مرکب خویش است و از افعال خاصی که بدان موظف است - و صدور آن‌ها از وی با شرکت اسب نیست - باز می‌ماند، و همین‌طور پیرمرد، وقتی از معقولات روی‌گردانید، بدان جهت است که از افعال عقلیش به تدبیر و اداره بدنش پرداخته و سرگرم بدانها شده و یا اینکه بر اعضا و آلات بدنیش آفت و آسیبی رسیده است، لذا بسا که در آغاز کار به واسطه ضعف نفسش و عدم رسوخ و استواری ملکه‌اش در تعقل، نیاز بدان داشته باشد.

اگر گفته شود: شاید استمرار وی در افعال عقلیش بنا بر سلامتی و صحت وی باشد، زیرا عقلش به عضوی از بدن تمامی می‌پذیرد که تباهی و دگرگونی از آن تأخر دارد، اگرچه آفت و آسیب در دیگر قوا و افعال، ظاهر گردیده باشد.

از این سخن پاسخ داده شده که: اعضای طرفی را ضعف و تباهی - به واسطه ضعفی که بر مبادی پیشی دارد - ملحق می‌گردد، و اگر مبادی سالم باشند، اطراف حفظ می‌شوند و قواشان ساقط نمی‌گردد، و معلوم است که کبد پیرمرد و مغز و قلبش همیشه سالم و نزدیک به سلامتی نیستند، از این‌روی در نبض و ادرار و افعال مغز او تفاوتی بزرگ می‌یابی، و مشخص است که عقل انسان در تمام بودنش محتاج به دست و پا و پوست و آنچه در روند اینها است نمی‌باشد.

گویم: تفاوت احوالی که برای انسان به حسب پیری حاصل می‌شود، تابع تفاوتی است که در احوال نفس واقع می‌شود، چون مبدأ مزاج و شکل‌دهنده اعضا - همان‌گونه که دانستی - نفس است، و منشأ سستی بدن و قوایش، روی‌گردانیدن نفس است از تدبیر و اداره این نشأه، به تدبیر و اداره نشأه دوم - به حسب جبلت و سرشت - و حکمت طبیعی بودن مرگ و «لمیت - چرایی» آن در این است، نه آنچه پزشکان و جز آنان بیان داشته‌اند.

اگر بازگردی و گویی: شاید مزاج پیرمرد با افعال قوه عقلی سازگارتر است، از این‌روی در او این قوه، قوت و نیرو می‌گیرد.

گوئیم: هرگز! زیرا مزاج پیرمرد یا سرد است و یا خشک، و یا سست و ضعیف، و هریک از آنها در غیر پیران هم یافت می‌شود و برای صاحب آن، افزونی استعداد

را از کالبد‌های طبیعی‌شان - نه صورتهای خیالی - دارد؛ و ما پیش از این برهان بر تجرّد نفوس خیالی از این عالم را بیان داشتیم؛ و فرق بین نفوس آنها و بین نفوس خواص انسان اینکه: این نفوس ذات خودشان را مجرد از تمام ابعاد و صورتهای و شکل‌ها و غیراینها ادراک می‌کنند.

پرسش کننده گوید: این‌گونه نیست که چون توانستیم ذاتمان را از آنچه در ذهن با آن خلط و آمیزش یافته امتیاز بخشیم، لازم آید که این امر در خارج هم جایز باشد، یعنی این تفصیل چیزی است که ما انجام می‌دهیم و در ذهنمان فرض می‌کنیم، درحالی که آنچه وجود بر آن مقرر است برعکس این می‌باشد و این اختصاص بدانچه که چون ذاتمان را کلی و یا جزئی مخلوط ادراک کردیم ندارد.

تحقیق آنکه هرچه که چیزی را ادراک می‌کند، آن مُدرک او است - خواه کلی و خواه جزئی باشد - درازگوش وقتی ذات مخلوط خودش را ادراک کرد، ذات مخلوط وی مُدرک او است، بنابراین در تمام احوال دراز گوش ذاتش برایش موجود است، و این جز یک قوه نمی‌باشد، پس ذاتش برایش مجرد است.

آنچه که سخن شما را، یعنی اینکه: مُدرک ذات درازگوش، قوه‌ای غیرذاتش است باطل می‌سازد اینکه گوئیم: مُدرک ذات درازگوش اگر ذاتش نباشد و قوه دیگری باشد، اگر آن قوه در درازگوش است، بنابراین ذات درازگوش در درازگوش است، و اگر در غیر او است، شاعر و آگاه، همان آگاهی پیدا کرده‌اند بدن نیست، پس درازگوش مُدرک ذات خودش نمی‌باشد و ما این را در آغاز باطل کردیم.

و نیز اگر پذیرفتیم که درازگوش ذاتش را نه به ذاتش، بلکه به جزئی از ذاتش ادراک می‌کند، پس این جزء، صورت ذات او است، بنابراین آن جزء، مجرد خواهد بود.

و نیز اگر نفس درازگوش در آلت قوه وهمی او - با اینکه مخلوط است - حصول یابد، لازم می‌آید که آلت توهم به واسطه این نفس، زنده و حیّ باشد، همچنان که آلت نفس به واسطه آن زنده و حیّ است.

از این آخری پاسخ داده و گفته‌اند: حصول این صورت در وهم، شبیه به آن سبزی است که از انعکاس حاصل می‌گردد، و حصول آن در آلت خاصش (یعنی قلب) مانند حصول سبزی اصلی طبیعی است.

این تمام آن چیزی بود که در این مقام گفته شده است و تحقیق، همان چیزی است که ما در بیان آن را روشن و آشکار ساختیم.

دلیل سوم

مأخذ آن از اوّلی نزدیک‌تر است و آن اینکه: نفوس ما را این امکان هست که انسان کلی را که مشترک بین تمام اشخاص انسانی است ادراک کند، و ناگزیر این معقول، از وضع و شکل معین مجرد است، وگرنه مشترک بین اشخاص دارای اوضاع مختلف و آشکال گوناگون نبود، و روشن است که این صورت مجرّد، امری موجود است، و ثابت شده که کلیات را در خارج وجودی نیست، پس وجودشان در ذهن است و محلّشان یا جسم است و یا اینکه جسم نیست؛ اوّلی محال است، وگرنه باید به تبعیت محلّش، دارای «کم» معین و «وضع» معین باشد، در این صورت از مجرّد بودن خارج می‌گردد و این محال است، بنابراین محلّ آن صورت جسم نمی‌باشد، پس جوهر مجرّد است.

کسی می‌تواند بگوید: صورت کلی معقول از انسان، آیا دارای وجود است و یا اینکه نیست؟ اگر دارای وجود نیست پس چگونه امکان دارد که گفته شود: محلّش لازم است که چنین باشد؟ و اگر دارای وجود است، ناگزیر آن (صورت کلی معقول)، صورت شخصی است که حلول و ورود در نفس انسانی شخصی دارد، چون محال است مطلقاً در اعیان پیدا شوند، و آن از آن حیث که صورت شخصی است، قائم به نفس شخصی است و در آن (صورت شخصی)، بین اشخاص اشتراک ندارد؛ اما اوّل (اینکه صورت شخصی است): زیرا در امر شخصی اشتراکی نیست، اما دوم (اینکه قائم به نفس شخص است): زیرا صورت، عرضی است که قائم به نفس است^۱ و اشخاص،

۱. آری! صورت، عرض خارجی است، چون عرض در نزد آنان عرض عام است که مطلقاً شامل مقولات اعراض، و شامل مقوله جوهر در ذهن است، ولی آن جوهر ذهنی است، چنانکه گویند: کلیات جواهر جواهر است؛ اما نزد مصنف قدس سره، کلیات عقلی، مجرداتی نوری و مثلی الهی‌اند که از دور مشاهده می‌شوند. اگرگویی: در این صورت کار مشکل‌تر می‌شود، زیرا چگونه ممکن است بعضی از افراد یک‌نوع مجرد باشند و بعضیشان مادی؟

گویم: کسی که این را می‌گوید خودداری از این ندارد که بعضی از افراد یک‌نوع مجرد باشند و بعضیشان مادی، و معنی حمل و هوهویت بین آنها و اشتراک در آنها اینکه، شئیت ماهیت کلی عقلی شئیت ماهیت ←

جواهری هستند که به ذات خودشان استقلال دارند؛ پس چگونه می‌توان گفت: حقیقت جواهری که قائم به ذات خود هستند، عرضِ قائم به غیراند؟

اگر گویند: مراد از اینکه آن صورت کلی است اینکه: هریک از اشخاص انسانی که به نفس پیشی گرفت، تأثیرش در نفس، آن تأثیر است، و اگر پیشی گیرنده به نفس اسبی باشد، اثرش در آن نفس، آن اثر نیست، بلکه اثر دیگری است.

گوییم: اگر مراد این است که صورت، کلی آن است، پس چرا جایز نباشد که این صورت بر این‌گونه در محلّ جسمانی حصول پیدا کند؟ مثلاً در مغز از مشاهده انسانی معین، صورتی ارتسام پیدا کند بطوری که اگر به جای آن شخص دیده شونده هر انسان دیگر که می‌خواهد باشد، صورت حاصل از آن شخص در مغز، باید آن صورت باشد. اگر گویند: برای اینکه اگر آن صورت در جسم حصول پیدا کند، باید به سبب جسم دارای مقدار معین و شکل معین باشد و این مانع آن می‌شود که کلی باشد.

گوییم: صورت حاصل در نفس شخص هم این‌گونه است، یعنی صورت شخصی است و عرضِ قائم به محلّ معین می‌باشد، و این مانع آن می‌شود که کلی باشد، پس اگر آنچه بالعرض برای صورت - به سبب حلول و ورودش در جسم - از شکل و مقدار حاصل می‌گردد مانع از آن می‌شود که کلی باشد، همین‌طور آنچه را هم که برای صورت - به سبب حلول و ورودش در نفس - از وحدت شخصی و عرضی حاصل می‌گردد، لازم می‌آید که مانع از کلی بودن باشد؛ و اگر این امکان بود که صورت قائم به نفس، به اعتباری دیگر اخذ گردد، به طوری که به واسطه آن اعتبار، کلی گردد - اگر چه اعتبار وحدت و شخصی بودن آن و حلولش در نفس شخصی مانع از این است که صورت، کلی باشد - همچنین باید جایز باشد که صورت قائم به ماده جسمانی - مانند

« آنها است و شئیت وجودش، حقیقت شئیت وجود آنها است و آنها، رقائق وی‌اند، و حقیقت همان رقیقت است - به‌گونه اعلا و برتر و بدون دور شدن از مقام بلند خود - و رقیقت همان حقیقت است به‌گونه ضعیف‌تر؛ مثل آن مانند مخروط نور است که قاعده‌اش نزد رقایق است و سرش که جامع تمام آنچه که در قاعده است - به‌گونه هر چه شدیدتر - نزد حقیقتش می‌باشد، برای اینکه این سر، مانند نقطه‌ای راسم است مراضع مثلث را که بر دور خود می‌چرخد و در نتیجه مخروط تحقق می‌یابد، پس این نقطه، روح نقطه‌های فرض شده در ابعاد آن مثلث است و گویی خلاق و آفریننده آنها است، و بسیط حقیقی است که تمام آنها - به‌گونه اعلا و برتر - می‌باشد. «سبزواری»

مغز و غیر مغز - به اعتباری اخذ گردد که بدان اعتبار، کلی باشد - اگر چه به اعتبار مقدار و شکل و وضعش جزئی باشد - .

خلاصه آنکه صورت، خواه در نفس باشد و خواه در جسم، از تمام وجوه در آن اشتراک نیست، چون وحدت شخصی آن مانع از عموم و کلیت است، با این همه، در آن - به اعتباری دیگر - اشتراک هست.

گویم: گشودن گره این اشکال بسیار مشکل است و در مبحث ماهیات - در علم کلی - گفته شده است و مباحث کلیات در علم میزان است؛ و ما از آن اشکال چنین رهایی پیدا کردیم که: ملاک کلیت و اشتراک بین افراد فراوان، همان گونه وجود عقلی است، پس صورت اگر چه یک صورت معین و دارای هویت شخصی است، ولی هویت، عقلی است و تعین، ذهنی، تشخص عقلی منافی این نیست که نسبت صورت به افراد فراوان مساوی باشد و تشخص عقلی، مانع کلیت شود، بلکه مانع از عموم و اشتراک، همان وجود مادی و تشخص جسمانی است که مستلزم وضع خاص و «این - مکان» خاص و مقدار خاص می باشد، لذا نسبت این شخص به غیر خودش از اشخاص جسمانی و هویات مادی دارای اوضاع مختلف، اختلاف پیدا می کند.

اما نزد ما، اعتبار کلی بودن صورت عقلی که غیر در آن اشتراک دارد، به عینه اعتبار موجود و متشخص بودنش به تشخص غیر نمی باشد^۱، زیرا آن وجود، گونه ای دیگر از وجود و شدیدتر و فراگیرتر از آن می باشد که در حد جزئی منحصر و محدود گردد و جامه اش از پوشش افراد فراوان که در سنخ آن معنی محمول باهم موافق اند کوتاه آید، و تمام معانی و ماهیات در نفس خودشان و به حسب حد معنایشان از حمل بر افراد فراوان ایبا ندارند، و همین طور است اگر به وجود عقلی غیر مقید به وضع خاص و مقدار خاص موجود باشند، زیرا نسبت وجود عقلی به تمام اوضاع و مقادیر و مکانها، یک نسبت است، بنابراین صورت عقلی ماهیت انسان از حیث وجودش، بین افراد فراوان از نوع خودش مشترک است، ولی از حیث ماهیت و

۱. او قدس سره را سزاوار است مر آنچه را که ملاک شخصیت است به عینه ملاک کلیت قرار داده فخر و مباحث کند، چنانکه ارسطو آنچه را که ملاک شبهه دوگانه پرستان است به عینه ملاک دفع قراردادده فخر و مباحث کرده است. خداوند کوشش هر دو را قبول فرماید. «سزواری»

معنایش، محمول بر افراد فراوان می‌باشد.

سپس از حیث آراء و نظریات ما در عقل و معقولات دانستی که تعقل، به واسطهٔ حلول و ورود صورت معقول در جوهر عاقل نیست تا آنکه صورت جوهر عرض باشد و اشکالاتی را که در وجود ذهنی و در اینجا و در مباحث علم باری تعالی گفته شده لازم آید، بلکه صورت عقلی جواهر، جواهری هستند که به ذات و به مبدأ خودشان قائم‌اند، و آنها دریاب وجود و تجوهر قوی‌تر از صور خارجی مادیشان می‌باشند، چون (صور مادیشان) از حیث وجود، نیازمند به موادی هستند که از جهت انفعالات و دگرگونیها متجدّد و نو شونده می‌باشند.

اما دربارهٔ درستی این برهان و دلالتش بر تجرّد نفس گویم: این برهان، برهانی قاطع و یقینی است، ولی بر تجرّد بعضی از نفوس انسانی نه نفوس همگان، بلکه دلالت بر تجرّد نفس تعقل صورت عقلی دارد و آنها را از حیث عقلیت و گونهٔ وجود عقلی‌شان که بین اعداد فراوان - که جز پس از تجرید یک معنی از قیود و زوائد و خصوصیات حصول پیدا نمی‌کنند - مشترک است، مشاهده می‌کند.

خلاصه آنکه: هرکس را این امکان هست که صورت حیوان را مثلاً به‌گونه‌ای از وجود ملاحظه کند که به‌حسب آن (حیوان) نه مقدار خاصی داشته باشد و نه مکان خاصی و نه وضع خاصی و نه زمان خاصی، و همین‌طور صورت انسان عقلی را که مجرد از عوارض مادی است تعقل کند، یعنی انسان بحت و خالصی باشد که از او تمام آنچه غیر از انسانیت است - یعنی وضع خاص و کمّ خاص و این خاص - بیرون باشد^۱، با این همه چیزی از مقوّمات و قوا و اعضایش حذف نمی‌گردد، به‌طوری که او را

۱. مراد از انسان بحت، شیئیت ماهیت بحت او نیست که در مقام نفسش، مجرد از تمام مقابلات - حتی وجود - می‌باشد، بلکه مراد انسان موجود بحت عقلی است که مجرد از تمام غرایب - یعنی حدود و نقایص - می‌باشد، و او صرف انسان است که از آنچه از سنخش نیست مجرد است و تمام آنچه را که از سنخش است واجد می‌باشد. و او با این جامعیت وجودی و احاطه به تمام افراد خارجی و ذهنی نامتناهی، واحد بسیط است، چون ملاک تکثرش، ماده و لواحق آن از زمان و مکان و غیر اینها می‌باشد و ساقط الاضافه از آن اخذ و اعتبار شده است، پس همان‌طور که سفیدی ساقط الاضافه از این موضوع و آن موضوع و این زمان و آن زمان، واحد است، همین‌طور انسان بحت، زیرا امتیازی در صرف شئی نمی‌باشد، سپس تمام اینها در صیرافت و وحدتشان، صرف حقیقت وجودی را که تمام‌تر از او و وحدتش نیست حکایت کرده و بدو تأسی می‌کنند. و از آن‌روی وضع را به خاص مقید ساخت که اشکالی در عارض شدن مطلق آن بر گونهٔ عقلی نباشد. «سبزواری»

دارای سر و صورت و چشم و دست و پا و شکم تعقل می‌کند، تمام اینها به‌گونه عقلی که بین افراد و اعداد فراوان مشترک است می‌باشد^۱، برای اینکه آن، معنی ادراک ماهیت کلی شئی است؛ چنان‌که معلّم اوّل در کتاب اثولوجیا گوید: انسان عقلی روحانی است و تمام اعضایش هم روحانی است، موضع چشم، غیر از موضع دست نمی‌باشد و مواضع اعضا مختلف نیست.

و همین‌طور او را این امکان هست که زمین عقلی و آب عقلی و آسمان عقلی را تعقل کند و در ذهنش صورت هر طبیعتی از طبایع را به‌گونه وجود عقلیشان، بدان شکلی که بیانش گذشت حاضر سازد، زیرا این درواقع معنی ادراکش مر کلیات را می‌باشد، و اندکی از افراد اند که امکان ادراک آن‌گونه را دارند، و آنچه را که برای بیشتر از مردمان میسر است اینکه در خیالشان صورت انسانی را - مثلاً مرتسم سازند و چون فرد دیگری از آن را حس کرد، آگاهی می‌یابد که این مانند آن است و جهت اتحاد بین آن دو را ادراک می‌نماید که غیر جهت اختلاف است - البته ادراکی خیالی^۲ - چنان‌که جهت اتحاد بین اجزای آب را مثلاً به‌حسب حس ادراک می‌کند و می‌داند که تمام اجزای آب، آب است، و همان‌گونه که ادراک می‌کند تمام اجزای آب آب است - با اختلاف آنها در مقدار و جهت - همین‌طور ادراک می‌کند که افراد مُنفصل آن نیز آب‌اند - البته ادراکی خیالی - .

دلیل چهارم

اینکه قوه عاقله بر تمام افعال نامتناهی توانمند است و چیزی از قوای جسمانی توان بر افعال نامتناهی ندارد، پس هیچ یک از قوای عاقله جسمانی نیستند، اما صغرا (ی قضیه):

۱. و آن اعضای معنوی است که عبارت از روح اعضای حسی می‌باشد، مانند اینکه روح چشم چیزی است که بدان دیده می‌شود، پس علم حضوری به دیدنیها، حقیقت چشم و دیدن است و روح دست چیزی است که بدان می‌گیرد، پس قدرت برگرفتن، به مجرد همت و عزم، حقیقت دست است و همین‌طور در بقیه اعضا، این در مقام حقیقت است، اما در مقام رقیقت، چیزی حذف نمی‌گردد، مگر آنکه غریب باشد، چنان‌که هنگام اخذ وجود صرف، جز آنچه که از وجود غریب است و آنچه از باب عدم و نقص است و از آن‌روی که آن دو این‌گونه‌اند حذف نمی‌گردد. «سبزواری» ۲. پس کلیت نزد آنان، مناسبت و مماثلت محسوس است. «سبزواری»

ما توان بر ادراک اعداد داریم، درحالی که آنها را مراتب بی‌پایان است و با اینکه آنها (قوای جسمانی) یکی از انواع مُدرک قوه عاقله‌اند؛ اما بیان کُبرا (ی قضیه) پیش از این گفته شد.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی - خطیب‌رازی) گوید: اثبات اینکه قوای جسمانی از جهت فعل متناهی‌اند، نیاز به این دارد که روشن سازیم آنها به واسطه انقسام محلّشان انقسام می‌پذیرند، لذا نقض‌هایی که بر دلیل اوّلی - یعنی نقض به واسطه نقطه و وحدت و اضافه و مُدرکات و هم و غیراینها - وارد شده وارد می‌شود.

گویم: دفع این نقض‌ها به شکر الهی گفته آمد.

سپس گوید: بر این دلیل پرسش‌های زیادی است که بدان اختصاص دارد: نخست آنکه: ما نمی‌پذیریم که قوه ناطقه بر ادراک امور نامتناهی - یکباره و دفعتاً - توانایی دارد، بلکه ادراکی که به مرزی منتهی شود نیست جز آنکه پس از آن بر ادراک چیز دیگر توانا است، ولی از این لازم نمی‌آید که بر ادراکات نامتناهی قوی باشد، همچنان که جسم در انقسام، منتهی به مرزی نمی‌شود که در آن مرز و حدّ بایستد، ولی محال است که برایش تقسیمات غیر متناهی بالفعل حصول پیدا کند، در اینجا هم همین‌طور؛ خلاصه آنکه حال در فاعلیت آن قوه، مانند حال در منفعل بودن آن است.

دوم آنکه: پذیرفتیم که (ناطقه) بر امور نامتناهی توانمند است، ولی چرا گفتید: آن بر افعال نامتناهی قوی است؟ و این بدان جهت است که ادراک، فعل نیست بلکه عبارت از انفعال است و شما جایز می‌دانید که امر جسمانی بر انفعالات نامتناهی قوی است، دلیل بر آن اینکه: شما اثبات کرده‌اید که بر هیولای نخستین صورتهای نامتناهی وارد می‌شود.

سوم: نقض به نفوس فلکی است، زیرا آنها نزد شما قوایی جسمانی‌اند، با اینکه افعالشان - یعنی حرکت دّوری - نامتناهی است.

پاسخ از اوّلی آنکه: شکی نیست که قوه ناطقه به هیچ حدّی منتهی نمی‌شود مگر آنکه توان بر ادراک امور دیگری را پیدا می‌کند؛ و برهان بر این امر اقامه شده که قوای جسمانی امکان ندارد که این‌گونه باشند، پس مقصد حاصل است.

کسی می‌تواند بگوید: قوه جسمانی یا این است که منتهی به زمانی می‌شود که

برایش امکان وجود نمی‌ماند، و پس از این وجودش ممتنع می‌گردد؛ و یا این است که منتهی به این حالت نمی‌شود.

اولی باطل است، برای اینکه ممکن، به ذات خود، ممتنع به ذات خود نمی‌گردد. اما دومی: وقتی لازم نباشد که انتهای قوه جسمانی به‌گونه‌ای باشد که از وی امکان وجود زایل گردد، در این صورت او پیوسته در ذاتش ممکن‌الوجود است و منتهی به جایی نمی‌شود که بقایش برای همیشه محال باشد، و هرگاه که برای همیشه باقی باشد، مؤثر خواهد بود و جایز شمردن این، اصل دلیل را باطل می‌سازد. گویم: امکان ذاتی و مقابل آن از عوارض ماهیات - از آن حیث که عوارض اند - وقتی به وجود و قوا قیاس شوند، موجوداتی مشخص‌اند و موجود - از آن روی که موجود است - امری شخصی است و زمان خاص، از مشخصاتش می‌باشد، پس وجوب، گونه‌ای خاص از وجود است و امتناع - به خصوص خود - شکل دیگری از آن است که ماهیت مشترک بین آنها، از امکانی که حال آن است - از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم - خارج نمی‌گردد؛ و برهان بر امتناع نامتناهی بودن افعال برای واحد شخصی جسم اقامه شده است نه بر امتناع آن برای واحد نوعی، زیرا وحدت عددی، حکمش غیر از وحدت نوعی می‌باشد.

پاسخ از دومی (از سه پرسش) آنکه: گرفتیم که نفس ادراک افعال باشد، ولی نفس در ترکیب مقدمات و تحلیل آنها فعل انجام داده و این در هدف و مقصود ما کافی است. گویم: جهت انفعالات قوا از جهت افعالشان جدا و منفک نیست - اگرچه هر دو جهت مختلف‌اند، برای اینکه شئی اگر وجود نداشته باشد از شئی دیگر افعال نمی‌پذیرد، پس قوه جسمانی همان‌طور که بر افعال نامتناهی قادر نیست، همین‌طور بر انفعالات نامتناهی هم قادر نیست.

اما نقض به هیولا: به این دفع می‌گردد که هیولا در ذات خودش هویت باقی «بالعدد» نیست^۱، چون از حیث وحدت ضعیف است و از حیث وجود، مُبهم،

۱. آنجا که پرسش کننده گوید: هیولا ازلی است، این از باب آمیختن و خلط آنچه در ذهن است بدانچه در خارج است می‌باشد، برای اینکه هیولا، ثباتش تنها در ذهن است اما در خارج، با صور سیال سیال است. همچنان که با متصل متصل است و با منفصل منفصل. «سبزواری»

وحدتش به گونه وحدت جنسی است، هیولا به حسب تحصّلات صوریش، متبدّل و متجدّد است و بیان این مطلب گفته آمد.

اگر گویی: آیا شما بیان نداشتید که فرق بین حس مشترک و بین قوه مُفکّره به این است که یکی از آن دو مُدرک است و دیگری متصرف؟ و یک قوه نمی تواند مبدأ ادراک و تصرف باشد، حال چگونه این را فراموش کرده و حکم می کنید که نفس قوّت بر فعل - یعنی تصرف در مقدمات و ترکیب آنها - و انفعال - یعنی تصور و قبول صور - است؟ گویم: نفس دارای دو قوه عملی و علمی است که به سبب یکی از آن دو فعل انجام می دهد و به واسطه دیگری انفعال می پذیرد.

اما پاسخ از سومی (از سه پرسش): گفته اند: نفوسِ فلکی اگر چه جسمانی اند ولی در افعال تحریکی خودشان استقلال ندارند، پس آنها در ذات خودشان اگر چه از حیث قوه متناهی اند، ولی به واسطه آنچه از انوار عقل بر آنان وارد می شود غیر متناهی می گردند.

بر او اشکال شده که: قوه عقلی وقتی فلک را حرکت می دهد یا این است که حرکت را بدو می بخشد و یا قوه ای می دهد که بدان حرکت انجام می گیرد، اگر قوه حرکت را می دهد، در این صورت جسمانی است، زیرا قوه فاعل افعال نامتناهی جسمانی است، و اگر قوه عقلی حرکت را می بخشد، پس قوه جسمانی مبدأ این حرکت نخواهد بود، بنابراین حرکت، حرکت نخواهد بود؛ و نیز لازم می آید که جسم - از آن روی که جسم است - قابل پذیرای تأثیر عقل مفارق - بدون اینکه در آن قوه جسمانی باشد - باشد و این محال است.

گویم: این آنگاه لازم می آید که اگر واسطه در تأثیر، یک قوه واحد بالعدد و یا ضمیمه واحد بالعدد باشد، اما اگر واردات از عقل مفارق بر ماده فلک، قوایی متجدّد باشد - چنانکه رأی و نظر ما این است - و یا کیفیاتی دگرگون پذیر باشد، چیزی از دو اشکال لازم نمی آید؛ و نظیر این سخن پیش از این گذشت.

اینجا دنباله سخن باقی ماند که: اگر این در قوای فلکی جایز باشد - با اینکه جسمانی اند - چرا جایز نباشد که قوه ناطقه، جسمانی باشد؟ ولی به واسطه آنچه از نور عقل فعال بر آن وارد می شود بر افعال نامتناهی قادر باشد؟

گویم: مؤید این بحث آنکه: قوه تخیل با آنکه غیر عقلی است، ولی بر تصویرات و نقش آفرینیهای نامتناهی، بر مرزی نمی ایستد، این بدان جهت است که از عالم عقل استمداد و یاری می جوید.

دلیل پنجم

اگر قوه عاقله منطبع در جسم - مانند قلب و مغز - باشد، باید یا پیوسته آن جسم را تعقل کند و یا اینکه مطلقاً آن را عاقل نباشد؛ تالی (قضیه) باطل است، پس قائل بودن به اینکه منطبع در جسم است نیز باطل است.

اما بیان ملازمه: گوئیم: تعقلش مر آن جسم را یا برای این است که صورت موجود آن که در خارج موجود است نزد عقل حاضر است و در تعقل آن کافی می باشد، و یا بدان جهت است که از آن آلت، صورت دیگری برای قوه عاقله حصول پیدا می کند، اگر اولی باشد، لازم می آید که پیوسته آن آلت را تعقل کند، و اگر دومی باشد، اجتماع دو مثل هم در یک محل - یعنی صورت منطبع عاقل و صورت منطبع معقول - لازم می آید، در نتیجه امتناع تعقل واجب می آید.

و نیز: یکی از آن دو صورت سزاوارتر به اینکه عاقل باشد و دیگری معقول، نمی باشد. اگر گفته شود: صورت دوم در اولی حلول و ورود دارد نه در ماده اش، پس آن چون حلول در صورت اولی دارد، سزاوارتر است به اینکه معقول باشد و اولی عاقل - نه برعکس - .

گوئیم: سخن به اینکه یکی از آن دو سزاوارتر به حلول از دیگری است - نه برعکس - باز می گردد؛ پس ثابت شد که ادراک آن جسم اگر به واسطه صورت دیگری است، پس ادراک آن قوه برایش ممتنع خواهد بود.

اما بطلان تالی (قضیه) یعنی مفهومی که بین دو بخش مردد است به واسطه ثبوت آن چیزی است که مقابل معنایی که بین آن دو بخش است می باشد، چون ما گاهی آن عضو را تعقل می کنیم و گاهی تعقل نمی کنیم؛ بنابراین صورت این دلیل، (قیاس) استثنائی است که مرکب از (قضیه) متصله، که از (قضیه) حمیله و منفصله تألیف یافته می باشد و آن اینکه گوئیم: اگر قوه عاقله منطبع در جسم باشد، یا باید پیوسته آن

جسم را تعقل کند و یا اینکه اصلاً آن را تعقل نکند؛ ملازمه فقط به واسطه ابطال بخش دیگر - بنابر تقدیر مقدم (قضیه) - روشن می‌گردد تا بدان، (قضیه) منفصله حقیقی گردد، سپس به واسطه حقیقی (درست) بودن آن بخش در واقع، نقیض تالی (قضیه) روشن شود تا نقیض مقدم (قضیه) ثابت شود و این همان مطلوب است.

این موقوف بر چهار مقدمه است:

مقدمه اول آنکه: ادراک، تنها به واسطه مقارنت و جفت شدن صورت مُدرک است با مُدرک.

مقدمه دوم آنکه: مُدرک، اگر چه به ذات خودش مُدرک است، ولی مقارنت به واسطه حصول صورت است در ذات وی (یعنی مُدرک).

مقدمه سوم آنکه: امور جسمانی افعالشان را به واسطه اجسامشان که موضوعاتشان هستند انجام می‌دهند، در این صورت آن اجسام، آلات آنها در افعالشان می‌باشند.

مقدمه چهارم آنکه: اموری که به واسطه ماهیت نوعی با هم اتحاد دارند، جز به سبب اقترانشان با امور متغایرِ مادی، تغایر نمی‌پذیرند.

گویم: مقدمه دوم در نزد ما ممنوع است، چون دانستی که قوه بینایی دیدنی‌ها را ادراک می‌کند، نه به واسطه ارتسام صورتهای آنها در چشم (بلکه به واسطه قیام صدوریشان به نفس)، و همین‌طور قوه خیال، صورتهای و اشباح جسمانی را ادراک می‌نماید، نه به واسطه انطباعشان در مغز، پس این دلیل به واسطه اختلال و نابسامانی آن مقدمه، عیبناک است.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی - خطیب‌رازی) در مقدمه اولی اشکال کرده - چنانکه این کار را بارها کرده - و گفته: علم به چیزی به واسطه مقارنت صورت مُدرک نمی‌باشد، بلکه علم و شعور حالتی اضافی و نسبی است که گاهی با اقتران صورت می‌باشد و گاهی نمی‌باشد^۱، و علم در تمام احوال جز نفس آن اضافه مخصوص

۱. اولی بر مبنای قول به وجود ذهنی است، چون صورت حاصل در ذهن - بنابر قائل بودن به اینکه علم اضافه است (چنانکه خطیب‌رازی معتقد است) - علم نیست بلکه اضافه و نسبی است به دارای صورت علم؛ دومی هم بر مبنای قول به عدم آن می‌باشد، مناسب این است که گفته شود: اقتران صورت، در صورت علم به غیر است و عدم آن، در صورت علم شئی است به نفس خود. و علم عاقله به محل خود از باب علم شئی است به نفس خود - به جهت عدم بینونت آنها - «سبزواری»

نمی‌باشد، پس چرا جایز نباشد که ناطقه، در جسم حلول و ورود داشته باشد؟ پس هرگاه که بین آن و بین جسم، آن اضافه مخصوص حاصل شد، ادراک حاصل می‌شود وگرنه نمی‌شود.

گویم: بطلان اینکه علم و ادراک، اضافه محض اند، بارها گفته آمد، و دانستی که هر اضافه‌ای جز به واسطه امری که بدان اضافه تحقق می‌پذیرد، تحقق نمی‌یابد؛ و معنی آن را که (اضافه) در خارج وجود مستقلی ندارد، بیان کرده و روشن ساختیم.

و نیز در ردّ و ابطال آن مقدمه گوید: معقول از آسمان، آسمان نیست و در تمام ماهیت، آسمان موجود در خارج نمی‌باشد، وگرنه جایز بود که سیاهی در تمام ماهیت مانند سفیدی باشد، چون مناسبت بین سیاهی و سفیدی - به جهت اشتراکشان در اینکه دو عرض حلول و فرود آمده در محلّ محسوس اند - تمام‌تر از مناسبت بین معقول از آسمان، که عرض غیر محسوس فرود آمده در محلّ، و بین آسمان موجود که جوهر موجود محسوس در خارج و محیط به زمین است می‌باشد.

پاسخ آنکه: معقول از چیزی همان ماهیتش است که بدان، موجود به وجود غیر جسمانی دارای وضع و اشاره می‌باشد، پس آن کس که گوید: معقول از آسمان، آسمان نیست... اگر مرادش این است که یکی از آن دو معقول است و دیگری محسوس، راست می‌گوید ۱، و اگر مرادش این است که معقول از آسمان، ماهیت آسمان نیست، دروغ‌گوست، و اگر مقصودش از آن این است که یکی از آن دو، جوهر است و دیگری عرض، چنانکه گفته شد این گونه نیست.

بدان که محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) در پاسخی که به این بحث در کتاب شرح اشارات داده پذیرفته که آسمان معقول، در محلّ مجرد عرض است، و فرق بین نسبت معقول از آسمان را به محسوس آن، و بین مناسبت سیاهی را با سفیدی بیان داشته و روشن ساخته که: فرق بین دو اولی، فرق بین طبیعت محصّل است، گاهی با عوارض و گاه دیگر با مقابله با آن، و فرق بین سیاهی و سفیدی، فرق طبیعت جنسی

۱. ولی تفاوت در وجود، منافی تساوی در ماهیت نمی‌باشد. به ویژه که جایز است افراد یک نوع، مادی و مجرد باشند، بلکه یک فرد آن مادی و مجرد - در دو وقت و یا در یک وقت به دو اعتبار - باشد، این استدراک در سخن مصنف قدس سره درنور دیده است. «سبزواری»

محصل است، گاهی با فصلی که آن را قوام نوعی می‌بخشد و گاه دیگر با فصلی دیگر که آن را نوعی که ضد نوع اولی است قوام می‌دهد.

گویم: تجرید از عوارضِ مقارن با ماهیت، از شرایط معقول بودن آن ماهیت نمی‌باشد، چون عقل می‌تواند ماهیت انسان را مثلاً با تمام عوارض و صفات و اوصافش از «کم» و «کیف» و «این» و «متی» و «وضع» او و همین‌طور با شکل و اعضا و جوارحش تصوّر کند، تمام اینها به‌گونه عقلی کلی می‌باشد، چنانکه در باب علم باری تعالی به جزئیات و شخصیات - به‌گونه عقلی - گفته آمد، بلکه شرط ادراک عقلی مرثی خارجی را این است که حقیقت آن شیئی را از گونه وجود جسمانی به‌گونه وجود عقلی مجرد نماید، پس فرق بین آسمان معقول و آسمان محسوس جز به‌گونه وجود، چیز دیگری نیست، و هر موجودی که وجودش این وجود نوری واحد حقیقی غیرقابل احتجاب و پوشیدگی و کثرت و افتراق و پراکندگی است، آن بالذات در نفس خودش معقول است، و هر موجودی که وجودش این وجود جسمانی مادی است، آن موجودی مجهول (نامعلوم و غیرقابل اتحاد) و غایب (پنهان) از نفس خودش می‌باشد، چه رسد به غیر خودش، مگر به تابشی اندک از قوایی که بر او از آن وجود افاضه می‌شود.

و نیز اشکال شده که: از تعقل کردن عاقله مر محلّش را به‌صورتی مساوی با محلّش، اجتماع دو صورت متمائل و همانند هم در یک محل لازم نمی‌آید، زیرا یکی از آن دو در عاقله حلول دارد و دیگری محلّ آن است.

پاسخ (به اقتضای مقدمه دوم و سوم) - چنانکه در شرح کتاب اشارات آمده - اینکه: عاقله اگر محلّ صورت - بدون اینکه آن صورت در محلّ خودش حلول و ورود کند - باشد، قوه جسمانی، بدون مشارکت با محلّ، دارای فعل خواهد بود، و چون هر فاعل جسمانی، فاعل با مشارکت جسم است، بنابراین هر فاعل بدون مشارکت جسم، غیر جسمانی خواهد بود، پس عاقله، غیر جسمانی است و این خلف (خلاف فرض) است؛ و اگر محل صورتی باشد که حمل در محلّش شده است، در آن صورت محال مذکور پیش می‌آید.

اگر گفته شود: فرق بین آن دو باقی خواهد ماند، زیرا یکی از آن دو، در عاقله و محلّ آن حلول و ورود دارد و دیگری فقط در محلّش حلول دارد.

گوییم: این نوع از حلول، اقتران است و اقتران چیزی به یکی از دو چیزِ مقارن هم - غیر دیگری - غیر معقول است، با این همه محال، به حال خودش باقی خواهد ماند، یعنی به جهت قول به حلول دو صورت متحد در ماهیت در یک محل.

و نیز گوید: در جسم گاهی اعراض فراوانی حلول و ورود می‌کنند، شکی نیست و جودات آنها که زائد بر ماهیاتشان می‌باشد، متمائل و فرود آینده در جسم اند، از این امر اجتماع دو مثل هم لازم می‌آید.

پاسخ از این اشکال آنکه: وجود هر ماهیتی عین آن ماهیت - در اعیان و خارج - می‌باشد، و مغایرت آن (وجود) با آن (ماهیت) به حسب ذهن است، و ماهیات اعراض، مخالف هم‌اند، پس وجوداتشان هم این‌گونه است.

و نیز گوید: این دلیل به عینه اقتضای آن را دارد که نفس یا همیشه عاقل صفات و لوازم صفات خودش باشد و یا عاقل هیچ‌یک از آنها در هیچ وقتی نباشد، البته به واسطه بیانی که کردید.

و نیز (دلیل): اقتضای دوام علم آن (نفس) را با تمام عوارضش دارد - مادام که آن عوارض حاصل اند - وگرنه باید علم آن به عارضش، به واسطه صورتی باشد که در آن، با عارضش مساوی باشد، در این صورت اجتماع دو مثل لازم می‌آید.

محقق کتاب اشارات (خواجه نصیرالدین طوسی قدس سره) از این اشکال پاسخ داده که: صفات و لوازم، تقسیم بدانچه که برای نفس به ذات خودش لازم می‌آید - مانند مُدرک بودنش مر ذات خودش را - و بدانچه پس از مقایسه اش با اشیائی که مغایر با آنند لازم می‌آید - مانند مجزّد بودنش از ماده و غیر موجود بودنش در موضوع - نفس، بخش اول را پیوسته و دائم مُدرک است - چنانکه ذاتش را پیوسته و دائم مُدرک است - ولی بخش دوم را - جز حالت مقایسه را - مُدرک نیست، این به واسطه فقدان شرط است در غیر آن حالت.

گوییم: آنچه را (در پاسخ بیان داشته) اشکال را بنابر تقریر دوم پاسخگو نیست، و ممکن است چنین جواب داده شود که: عوارض نفس جز علوم و ادراکات و آنچه لازمه آن است نمی‌باشد، و این علوم مادام که حاضراند، به نفس صورت حاضرشان مُدرک نفس اند، و مادام که نفس از آنها ذاهل و بی‌خبر است، از نفس زایل اند، بنابراین لوازم این علوم از انفعالاتی که با مشارکت بدن به نفس الحاق می‌گردد - مانند غضب و

شهوّت و آزرّم و بیم و غیر اینها - این گونه است.

دلیل ششم

اگر قوّه عاقله جسدانی باشد، باید دائماً در زمان پیری ضعیف باشد، ولی قوّه مذکور در آن زمان پیوسته ضعیف نیست، پس غیر جسدانی است؛ تصحیح نقیض تالی (قضیه) با قیاس به شکل سوم اینچنین است: آنچه را که پیرمرد بدان اشیاء را تعقل می‌کند، قوّه عاقله است؛ ولی آنچه را که پیرمرد بدان تعقل می‌کند، هنگام پیری سست و ضعیف نمی‌شود، پس هر قوّه عاقله‌ای هنگام پیری ضعیف نمی‌گردد؛ و درستی این مطلب نیاز بدان ندارد که (گفته شود): عقل پیرمرد اصلاً سستی و ضعف نمی‌پذیرد، بلکه اگر یک عقل در آن زمان سستی و ضعف نپذیرد، در درستی آنچه بیان داشتیم کافی است، چون این سخن در قوّه قیاس استثنایی است که تالی آن، متصله کلیه موجه است و در آن نقیض تالی استثنا شده، و آن سالبه جزئیه است تا نقیض مقدم نتیجه دهد؛ صورتش اینچنین است: اگر ناطقه جسدانی باشد، پس به واسطه آلت تعقل می‌کند، در این صورت هر چه از آفت و آسیب و بیماری و سستی که عارض بدن می‌شود، باید در تعقل آن فتور و سستی عارض شود و به‌طور کلی این چنین نیست؛ نتیجه می‌گیریم که تعقل آن به واسطه آلت بدنی نمی‌باشد.

بر این مطلب اشکال نمی‌شود که: بسیار اتفاق می‌افتد که هنگام اختلال و درهم شدن قوای بدنی، در تعقل اختلال راه می‌یابد، چون این به منزله استثنا برای عین تالی (قضیه) است، پس چیزی را نتیجه نمی‌دهد؛ سببش اینکه: قوّه جسدانی در آغاز کار نیاز بدان (نفس) دارد تا آنچه را که قوّه عاقله تعقل می‌کند برایش تمامی بخشد، و می‌شود که اشتغال و سرگرمیش به تدبیر و اداره کردن بدن، وی را از دیگر افعالش بازدارد^۱،

۱. اگر گفته شود: وقتی خوبی تعقل و شدتش مربوط به کمی اشتغال و سرگرم بودن به بدن و قوای آن، و پستی و ضعفش مربوط به بیشتر سرگرم بودن بدان است، چرا این برای انسان در خواب حاصل نمی‌شود؟
گویم: حواس ظاهری و قوای محرک اگرچه در خواب راکدند، ولی حواس باطنی و قوای طبیعی و نباتی بیدارتر و قوی‌تر، و سرگرم بودن نفس به وارد کردن‌های متخیله بیشتر، و حکم کردن وهم و تسلط خیال بر عقل فراوان‌تر، زیرا در بیداری، آن را حواس در وارد کردن‌هایش و اختراعاتش تکذیب می‌کند - برعکس خواب - با غالب بودن قوای باطنی، به جهت نزدیکی‌شان به افق نفس. «سبزواری»

این مانند مسافری است که برای سفر به شهر خود، سوار اسب بدی شود که در حرکت کند و سست باشد، چون وی در طی سفرش سرگرم به مراعات و حفظ مرکب خویش است و از افعال خاصی که بدان موظف است - و صدور آن‌ها از وی با شرکت اسب نیست - باز می‌ماند، و همین‌طور پیرمرد، وقتی از معقولات روی‌گردانید، بدان جهت است که از افعال عقلیش به تدبیر و اداره بدنش پرداخته و سرگرم بدنها شده و یا اینکه بر اعضا و آلات بدنیش آفت و آسیبی رسیده است، لذا بسا که در آغاز کار به واسطه ضعف نفسش و عدم رسوخ و استواری ملکه‌اش در تعقل، نیاز بدان داشته باشد.

اگر گفته شود: شاید استمرار وی در افعال عقلیش بنا بر سلامتی و صحت وی باشد، زیرا عقلش به عضوی از بدن تمامی می‌پذیرد که تباهی و دگرگونی از آن تأخر دارد، اگرچه آفت و آسیب در دیگر قوا و افعال، ظاهر گردیده باشد.

از این سخن پاسخ داده شده که: اعضای طرفی را ضعف و تباهی - به واسطه ضعفی که بر مبادی پیشی دارد - ملحق می‌گردد، و اگر مبادی سالم باشند، اطراف حفظ می‌شوند و قواشان ساقط نمی‌گردد، و معلوم است که کبد پیرمرد و مغز و قلبش همیشه سالم و نزدیک به سلامتی نیستند، از این‌روی در نبض و ادرار و افعال مغز او تفاوتی بزرگ می‌یابی، و مشخص است که عقل انسان در تمام بودنش محتاج به دست و پا و پوست و آنچه در روند اینها است نمی‌باشد.

گوییم: تفاوت احوالی که برای انسان به حسب پیری حاصل می‌شود، تابع تفاوتی است که در احوال نفس واقع می‌شود، چون مبدأ مزاج و شکل دهنده اعضا - همان‌گونه که دانستی - نفس است، و منشأ سستی بدن و قوایش، روی‌گردانیدن نفس است از تدبیر و اداره این نشأه، به تدبیر و اداره نشأه دوم - به حسب جبلت و سرشت - و حکمت طبیعی بودن مرگ و «لمیت - چرایی» آن در این است، نه آنچه پزشکان و جز آنان بیان داشته‌اند.

اگر بازگردی و گویی: شاید مزاج پیرمرد با افعال قوه عقلی سازگارتر است، از این‌روی در او این قوه، قوت و نیرو می‌گیرد.

گوییم: هرگز! زیرا مزاج پیرمرد یا سرد است و یا خشک، و یا سست و ضعیف، و هریک از آنها در غیر پیران هم یافت می‌شود و برای صاحب آن، افزونی استعداد

نمی‌باشد، و هر پیرمردی قوی‌تر از جوان نیست، با اینکه ضعف بدن، ملایم با آنچه به بدن قوام دارد نمی‌باشد، بلکه شاید ملایم با آنچه که به این بدن قوام دارد باشد.

حکمتی عرشی

بدان این برهان نیز دلالت بر این ندارد که هر انسانی را جوهری مفارق و عقلی است، بلکه دلالت بر این دارد که قوه عاقله بدنی نیست و از جنس آن نمی‌باشد، و همان‌گونه که دلالت دارد قوه عاقله بدنی نیست، همین‌طور دلالت دارد که قوه خیالی و وهمی هم بدنی نیستند، برای اینکه برخی از پیرمردان و بیماران، تخیل و تصوّرشان مر معانی جزئی را به حال خودش هست، و اگر قوه خیالی طبیعی بود و بدین بدن طبیعی قائم بود، هرگاه که آفت و یا بیماری و آسیبی عارضش می‌شود، باید اختلال و تباهی در تخیل و تصوّرش واقع شود، درحالی که چنین نیست، زیرا بسیار هست که در فعلشان اختلال و تباهی نیست؛ بنابراین همان‌طور که دانستی قضیه سالبه جزئیه، به جهت استثنای نقیض تالی کافی است، و آنان به سبب عدم آگاهی‌شان بر تجرّد خیال، محال‌ها و مشقت‌های شدیدی را در دفع بقای تخیل و تذکر - هنگام پیری و اختلال بدن - بر خود نهادند.

دلیل هفتم

مأخذش نزدیک به دلیل پیشین است و آن اینکه: بسیار اندیشیدن و تفکر در ادراک معقولات، سبب خشک شدن مغز و پژمردگی بدن - به جهت برانگیخته شدن حرارت خشک‌کننده - می‌شود، و نیز سبب استکمال نفس - به جهت خارج شدنش در تعقلاتش از قوه به فعل - می‌گردد، و مشخص است که یک چیز، سبب کمال چیزی و نقصان آن چیز نمی‌باشد، پس اگر مرگ بدن، اقتضای مرگ نفس را داشته باشد، باید افکاری که سبب نقصان بدن و یا مرگ او است، سبب نقصان نفس و یا مرگ آن باشد، با آنکه آنها (افکار) جوهر نفس را استکمال می‌بخشند، پس دانستیم که نفس، قائم به بدن نیست.

کسی می‌تواند بگوید: ممتنع است که یک چیز، سبب کمال یک چیز و نقصان آن

- از یک جهت و در یک وقت - باشد؛ اما اینکه آن یک چیز در دو وقت و به حسب دو اعتبار می باشد، ممتنع و محال نیست.

دلیل هشتم

اینکه نفس در فعلش از بدن بی نیاز است و هر بی نیازی در فعلش از محل، در ذاتش از آن بی نیاز است، پس نفس از محل بی نیاز است.
 اما اینکه نفس، در فعلش از بدن بی نیاز است دارای سه وجه است:
 نخست آنکه: ذاتش را ادراک می کند، و محال است که بین او و ذاتش آلتی باشد، پس او در ادراکش مر ذاتش را، بی نیاز از آلت است.
 دوم آنکه: ادراک خودش را ادراک می کند و این به واسطه آلت نمی باشد.
 سوم آنکه: آلات و اعضایش را ادراک می کند، درحالی که بین او و اعضایش آلت دیگری نیست.

پس ثابت شد که نفس، در فعلش از آلت و محل بی نیاز است و هر چه که چنین باشد، او در ذاتش نیز از محل بی نیاز است، و این بدان جهت است که فاعل متقوم بودن چیزی به سبب موجود بودنش است، پس اگر وجود، متقوم به محل باشد، باید فعل نیز متقوم بدان باشد، چون ایجاد، فرع وجود است و فعل، بعد از ذات، پس نیاز ذات و وجود به چیزی، مستلزم نیاز ایجاد و فعل است بدو - بدون عکس - از این روی هیچ یک از قوای جسمانی فعلی را جز با مشارکت جسم انجام نمی دهند، و از این جهت است که حواس و غیرحواس چون از قوایی هستند که از حیث وجود جسمانی اند، ذاتشان، و ادراکشان مر ذاتشان را، و ادراکشان مر آلت و اعضایشان را ادراک نمی کنند، پس اگر نفس، جسمانی باشد، این کار برایش غیرممکن خواهد بود، درحالی که ثابت شده نفس، این گونه نیست (و ادراک می کند) بنابراین ثابت گشت که نفس، دارای جرم نمی باشد.

گویم: این برهان دلالت بر تجرد نفس از بدن دارد، خواه قوه عاقله بالفعل باشد و یا متخیله، چون قوه خیال هم می تواند ذات و آلتش را تخیل کند و فعل آن را بدون مشارکت بدن انجام دهد، از این روی اشیائی را که بیرون از این عالم طبیعی اند و بین

آنها و بین آن (عالم) هیچ علاقه و همبستگی وضعی - به جهت نزدیکی و دوری - نمی‌باشد، تخیل می‌کند، پس دانسته شد که فعل آن به واسطه آلت بدنی نمی‌باشد، اگرچه در آغاز و ابتدای وجودش نیازمند به بدن است، مانند نیازمند بودن عقل، از حیث اعداد (آماده‌سازی) و تخصیص استعداد بدان.

صاحب کتاب مباحث (مشرقی - خطیب‌رازی) بر مقدمه این برهان از دو وجه اشکال کرده است:

نخست آنکه: صور و اعراض، نیازمند به محلّهای خودشان‌اند و نیازمندیشان به محلّهایشان جز از جهت ذاتشان نمی‌باشد، و از مستقل بودنشان به این حکم، بی‌نیازیشان در ذاتشان از این محلّها لازم نمی‌آید.

دوم آنکه: تمام آثاری که از اجسام صادر می‌شوند، مبادیشان قوا و اعراض در این اجسام‌اند، و محلّهای آن قوا را مدخلیتی در اقتضایشان مر این آثار را نمی‌باشد، و اجسام - از آن روی که اجسام‌اند - محال است که آنها را اثری در این احکام مخصوص باشد؛ پس دانستیم که مستقل در اقتضای این احکام، تنها همان اعراض و قوایی هستند که حلول و ورود دارند، و از مستقل و منفرد بودنشان در این احکام، بی‌نیازیشان از محلّهای خود در وجود لازم نمی‌آید.

در پاسخ از اشکال اولی گویم: زیرا نیازمندی و امکان و آنچه شباهت به این دو دارد، اموری عقلی و احکامی ذهنی‌اند که عارض ماهیات - به حسب ملاحظه ذهن مر آنها را از حیثی که نه موجوداند و نه معدوم - می‌شوند، درحالی که سخن در افعال و احکام خارجی می‌باشد، و صورتهای فرود آینده (در مواد) و اعراض، نیازشان به مواد و موضوعات، امری زائد بر وجوداتشان نمی‌باشد، و وجوداتشان متقوم به محل است، پس چگونه از محل، به نفس آنچه که نیاز به محل دارد - یعنی وجود حلولی - بی‌نیازاند؟

اما پاسخ از اشکال دومی: ما نمی‌پذیریم که محلّهای قوا و اعراض را مدخلیتی در تأثیر نیست، زیرا تأثیر نیازمند به وضع خاص و نسبت معین با مؤثر - با قیاس به متأثر است - و وضع، جز به واسطه جسم قیام نمی‌پذیرد؛ و آنچه که در علوم طبیعی گفته‌اند: جسم - از آن روی که جسم است - سبب برای فعل خاص - مانند گرمی و سردی و یا

شکل و حرکت - نمی‌باشد وگرنه باید تمام اجسام در آن اشتراک داشته باشند، مُنافی این حکم نیست؛ چون مراد از نفی سببیت از اجسام، نفی سببیت آنها است به استقلال، نه نفی سببیتشان مطلقاً، اگر چه به سبب جزئی بودن و دخول باشد، حتی اگر حرارت و گرمی، مجرد و جدای از اجسام فرض شود، فاعل این گرمی خواهد بود و اگر سیاهی، مجرد از اجسام فرض شود، آن نیز قابض و گیرنده نور چشم خواهد بود، زیرا این مسأله - یعنی اینکه تأثیر قوای فرود آینده در محل با مشارکت محل خواهد بود - برهانی قطعی و یقینی است و اصلاً در مقدماتش هیچ شک و شبهه‌ای ورود نخواهد کرد.

دلیل نهم

قوای بدنی به واسطه بسیاری افعال سستی و تباهی می‌یابند و پس از ضعف و سستی، قوت و نیرو نمی‌یابند؛ علت آن اینکه: قوای جسمانی مادی، موادشان قابل و پذیرای تبدیل شدن و دگرگونی و پژمردگی می‌باشد، و به سبب این است که بر آنها تبدیل حالات، عارض می‌شود؛ پس درماندگی و ضعفشان به واسطه تحلیل رفتن ماده و پژمردگی آن است؛ اما عدم تمکّن و توان آنها (یعنی قوای جسمانی مادی) از فعل ضعیف - پس از قوی - رازش آنکه: قوا مناسبت با افعال دارند و چون از شأن این قوا، اشتداد و تضعیف و تبدل - به واسطه استحاله و دگرگونی چنانکه دانستی - می‌باشد، پس آنها در حدوث، به حسب تفاوت استعدادشان متفاوت‌اند، و چون آلت جسمانی در ادراک قوی و یا فعل قوی در کار گرفته شود، ناگزیر در آنجا قوه‌ای قوی است که از مبدأ، قوه قوی را بر این آلت افاضه می‌کند، سپس اگر اثر این فعل در فعل ضعیف دیگری در کار گرفته شود، بر این قوه دشوار و سخت می‌آید، چون با آن مناسبت ندارد، بلکه مناسب با این فعل ضعیف، قوه ضعیف است و همان‌طور که پیش از این دانستی قوه، به تدریج حادث می‌گردد نه دفعتاً و یکباره، و به این سبب است که قوه قوی، توان انجام فعل ضعیف را ندارد، همچنان که قوه ضعیف، توان انجام فعل قوی را ندارد. آیا نمی‌نگری! قوه محرّکی که در سنگ بزرگ است، توان حرکت دادن کند آن سنگ را در فرود آمدنش ندارد؟ و گرمای سوزان، توان گرمای ضعیف (دادن) را - هنگامی که

با آن برخورد می‌کند - ندارد؟ اما قوای غیر جسمانی چون نسبتشان با تمام قوایل مساوی است و از حیث قوه، نامتناهی‌اند، از این‌روی جایز است که از آنها افعال قوی و ضعیف - بعضی از پی بعض دیگر - از جهت اختلاف سبب‌های اختصاص دهنده، صادر گردد؛ به جهت این امر است که به واسطه بسیاری افعال، ضعیف نمی‌شود و بر قوی - پس از ضعیف - و بر ضعیف - بعد از قوی - توان می‌یابد.

و چون این مقدمه گفته آمد گوئیم: قوه عاقله چون این‌گونه است - یعنی معقولات قوی و ضعیف را برخی از پی برخی دیگر ادراک می‌کند - مانند دیگر قوای بدنی که شأنشان همان است که بیان داشتیم نمی‌باشد.

این برهان نیز دلالت بر این دارد که قوه خیالی غیر جسمانی است، چون توان تخیل اشیاء بزرگ را - همراه با تخیلش مر اشیاء کوچک را - دارد، مثلاً توان آن را دارد که فلک الافلاک را همراه با خردلی تخیل کند، و اینکه نور خورشید و گرمی آتش را همراه با شراره (جرّقه) و گرمی هوای معتدل، و صدای رعد را همراه با صدای آهسته‌ای تخیل نماید.

و این چیزی است که کار را بر کسی که پی به تجرّد خیال از مواد دگرگون‌پذیر کاین فاسد نبرده مشکل می‌سازد، لذا در دفع اشکال از جانب خودش به تکلف و دشواری افتاده و گفته: قوه ادراک، غیر قوه مُدرک است، بنابراین خورشید و ماه و آسمان، مُدرکاتی قوی‌اند و ما چون آنها را تخیل می‌کنیم، ادراک ما مر آنها را، لازم نمی‌آید که قوی باشند، از این جهت است که ادراک ما مر آنها را، مانع از ادراک مُدرکات ضعیف نمی‌شود، اما اگر تخیل ما مر آنها را قوی باشد، به طوری که مستغرق در آن تخیل گردیم، بر ما (ادراک مُدرکات ضعیف) ممتنع و محال است، درحالی که این تخیل حقیر هم چیزی است.

گوئیم: ادراک خالی از این نیست که یا صورت حاصل از شئی است و یا اضافه و نسبتی است بین مُدرک و مُدرک - چنانکه اعتقاد این گوینده است - بنابر اولی: هیچ معنایی برای قوه ادراک و ضعف آن - جز قوه مُدرک و ضعف آن - نمی‌باشد، چون هر دو یک امراند، زیرا مُدرک، درواقع همان صورت است نه امری خارجی که بسا در خارج - هنگام وجود صورت - یافت نگردد؛ و پوشیده نباشد صورت آسمانی که در خیال

است، از صورت خردل در آن، قوی تر است؛ و بنابر دومی: اضافه از اموری است که به قوه و ضعف و بزرگی و کوچکی - جز به اعتبار آنچه بدان اضافه و نسبت داده می شود - توصیف نمی گردد؛ سپس گفته: اما اگر تخیل ما قوی گردد، بر ما (ادراک مدرکات ضعیف) ممتنع و محال است، درحالی که این تخیل حقیر هم چیزی است، با آنچه که گفته مناقض است، چون شیئی تخیل شده را توصیف به حقارت کرده نه خیال را. و نیز: مستغرق شدن در ادراک چیزی در واقع، به ضعف ادراک، نسبت به وجود مُدرک و غلبه وجود مدرک و استیلایش بر قوه ادراکی بازمی گردد، لذا وی را از احاطه بدان و اکتنا بازمی دارد، بنابراین مستغرق شدن در ادراک چیزی، عبارت از استیلا و تسلط ادراک بر مُدرک نمی باشد، بلکه تسلط مُدرک است بر ادراک آن. و نیز: آنچه را که بیان کرده مشترک بین ادراک عقلی و ادراک خیالی می باشد، زیرا ما وقتی مستغرق در تعقل چیزی بزرگ که دارای وجودی قوی و مرتبه ای عالی و درجه ای بلند است شدیم، از تعقل غیر آن منقطع و بریده می شویم، پس هرکس که در جلال و عظمت الهی مستغرق گشت، برایش التفات و توجه به ذاتش ممتنع و محال می گردد، چه رسد به تعقل معقولات دیگر!!

دلیل دهم

پیش از این گفته آمد که در انسان، مُدرک تمام انواع ادراکات مر تمام مُدرکات را، یک چیز است، لذا گوییم: این مُدرک یا جسمی از اجسام - از آن روی که اجسام اند - می باشد و یا اینکه قوه و یا صفتی است که قائم به جسم - چه صورت و چه عرض - می باشد، و یا اینکه امری مفارق و مجرد از جسم و غیرقائم بدان است؛ بطلان اولی روشن است، چون جسم از آن روی که جسم است - امکان ندارد که مدرک چیزی باشد، چنانکه بارها بیان داشتیم که: جسم را وجودی ادراکی و وحدانی (بدون آمیزش و ترکیب) و حضور جمعی نیست که چیزی وی را بیابد (ادراک نماید) و یا آن چیزی را بیابد (و ادراک نماید).

و نیز: اگر جسم - از آن روی که جسم است - مُدرک باشد، باید تمام اجسام مُدرک باشند؛ دومی نیز محال است، چون آن قوه یا قائم به تمام اجزای بدن است و یا قائم به

بعضی از اعضای بدن - غیر دیگری - اولی باطل است، وگرنه باید هر جزئی از اجزای بدن، بینا و شنوا و متخیّل و متفکّر و عاقل باشد، نزد خرد روشن است که چنین نیست، زیرا چشم نمی‌شنود و دست تخیّل نمی‌کند و یا تفکّر نمی‌نماید؛ و نیز باطل است که گفته شود: قوهٔ مُدرکِ تمام این ادراکات به بعضی از اعضا قائم است، چون لازم می‌آید که در بدن، یک عضو باشد که شنوا و بینا و متخیّل و متفکّر و عاقل باشد؛ آنان و ما نمی‌دانیم و نمی‌یابیم که آن کدام عضو است!!؟

بدین سخن تباهی و فساد سخن آن‌کس گفته: شاید قوهٔ مُدرکِ تمام این ادراکات امری باشد که قائم به جسمی لطیف است و محصور و محدود در بعضی از اعضا می‌باشد.

چون گوئیم: اگر این چنین باشد، باید ما در کالبدمان موضعی را سراغ داشته باشیم که مشتمل بر جسمی باشد که آن جسم، موصوف به شنوا و بینا و عاقل و فهمنده است.

اگرگویی: گرفتم که آن موضع را نمی‌دانید، ولی عدم علم شما بدان محلّ، دلیل بر عدم آن محلّ نمی‌باشد.

گوئیم: ما ذات خود را می‌دانیم و می‌دانیم که ما شنوایان و بینایان و تخیّل‌کنندگان و تعقل‌کنندگانیم، بنابراین بعضی از اجسام - خواه جزئی از بدن باشد و یا محصور در جزئی از بدن باشد - اگر موصوف بدان قوهٔ مُدرکِ تمام انواع ادراکات مر تمام مُدرکات را باشد، حقیقت و هویت ما جز آن جسم موصوف به آن قوه و وصف شده به تمام این ادراکات نمی‌باشد، و چون چنین باشد و آن را نمی‌دانیم، پس دانای به حقیقت ذات خودمان نیستیم.

و نیز: پیش از این دانستی که مُدرک و حاسّ (حسّ‌کننده) از جنس مُدرک و محسوس می‌باشد، و چون چنین است، محال است که یک جسم با یک قوه، آلت برای شنوایی و بینایی و چشایی و تخیّل و تعقل باشد.

اگر گویی: این بر شما بر می‌گردد، زیرا یک قوهٔ مجرّد را شنوا و بینا و لمس‌کننده و تخیّل‌کننده و تعقل‌کننده قرار دادید.

گوئیم: این قوا فروعات و شاخه‌ها و معلولهای قوهٔ عقلی‌اند و آن، تمام این قوا و

فاعل آنها است^۱، چون تامّ و فاعل، بر تمام آنچه از افعال که ناقص و مفعول توانایی دارند، توانمند است و عکس ندارد^۲، چون معلول معلول چیزی، معلول آن چیز است، اما معلول علت چیزی، معلول آن نمی‌باشد، وگرنه لازم می‌آید که شئی، معلول خودش باشد؛ پس ثابت گشت که موصوف به تمام ادراکات مر تمام مُدرکات را، یک قوهٔ غیر جسمانی است و این همان مطلوب است.

دلیل یازدهم

هر صورت و یا صفتی که در جسم، به سببی از اسباب حصول پیدا کند، وقتی از آن زایل گشت و از آن (صفت و یا صورت) آسوده شد، در بازگردانیدن آنها از نو، نیازمند به سبب و یا سببیت است، مانند آب - وقتی به سببی مثلاً مانند آتش - گرم می‌شود، و چون گرمی از وی زایل شد، امکان بازگشتش بدان حال، جز به سببی نو نمی‌باشد، این برعکس نفس - در ادراکاتش - می‌باشد، زیرا در نفس ما صورت علمی بسیاری به سبب فکر و یا آموزش آموزگار حادث می‌گردد و سپس هنگام فراموشی، آن صورت از نفس زایل می‌گردد، ولی امکان بازگردانیدن آن را نفس به ذات خود - بدون سببی نو - دارد؛ خلاصه آنکه: شأن نفس آن است که در کمالاتش، به ذات خویش مُکتفی و خودکفا باشد، درحالی که هیچ جسمی به ذات خود مُکتفی نیست، پس نفس برتر از آن است که جرمی باشد.

گفته نمی‌شود: به جسم هم صفتی که در آن بوده، پس از زایل شدنش - بدون سببی نو - بازمی‌گردد، مانند آب وقتی که از آن سردی - به واسطهٔ ورود گرمی که ضد آن است - زایل گشت، پس از آن طبیعت سرد خودش بازمی‌گردد.

چون گوییم: سخن ما در صفتی است که بر شئی، به سببی که خارج از ذات موصوف است عارض می‌شود، درحالی که سردی آب، صفتی ذاتی است که علتش طبیعت آب - به شرط عدم مانع - می‌باشد؛ سپس وقتی سردی بدان بازمی‌گردد، جز با

۱. و نیز وحدت نفس و قوهٔ عقلی - بتأییر قول به تجردش - دارای وحدت جمعی و بلکه وحدت حقی ظلی است که نزد آن کثرات، مضمحل و نابودند، ولی وحدت جسم و منطبعات در جسم، وحدتشان عددی است....
 ۲. به جواب تعلق ندارد، چون تحقیق دیگری است. «سبزواری»

سببش - یعنی مجموع طبیعت و عدم مانع - باز نمی‌گردد. این یازده برهانِ موجب یقین بود که: نفس انسانی از مادّه ولو احق مادّه مجرّد است، خواه به مرز عقلِ بالفعل رسیده باشد یا نرسیده باشد، زیرا نفسِ متخیلِ بالفعل هم در تجرّد ذات و فعلش از این عالم، با عقل مشارکت دارد، ولی عقل، مجرّد از هر دو عالم است و خیال، جز از یکی از دو عالم تجرّد ندارد.

۲

فصل

در بیان گواه و تصدیقاتی از راه نقل قول (سمعی) در این باب

بیشتر از مردمان بهره‌گیریشان از راه گوش، بیشتر از راه عقل است، لذا اشیاء و موجودات را جز از راه برخورد حس با محسوسات تصدیق نمی‌کنند و به امور عقلی اقرار و اعتراف نمی‌کنند مگر آنکه با آنها نقل به محسوسی جُفت گردد؛ بنابراین ما برای این مطلب دلایلی نقلی که از راه گوش شنیده می‌شود بیان می‌داریم تا دانسته شود که شرع و عقل در این مسأله باهم مطابقت دارند، همچنان که در دیگر امور حکمی باهم تطابق و توافق دارند، زیرا محال است که شریعت روشن الهی احکامش با معارف یقینی ضروری برخورد داشته باشد، و نابود باد آن فلسفه‌ای که قوانینش مطابق با کتاب و سنّت نباشد.

اما آیاتی که اشاره به تجرّد نفس دارد عبارتند از بیان الهی که دربارهٔ آدم و فرزندانش فرموده: و نفخت فیهِ من روحی، یعنی: در آدم از روح خودم دمیدم (۲۹ - حجر) و دربارهٔ عیسی علیه‌السلام فرمود: و کلمته القاها الی مریم و روح منه، یعنی: کلمه او بود که به مریم سپرد و روحی از او بود (۱۷۱ - نساء) و این اضافه، بر شرف روح ندا می‌دهد و اینکه از عالم اجسام برهنه و مجرد است^۱؛ و دربارهٔ شیخ و بزرگ پیغمبران

۱. اگر اضافه تشریفی باشد، یعنی روح مشرف به انتساب به خداوند است، پس دلالت بر تجرّد - برای سنخیت بین علّت و معلول که منتسب بدان و بدون مداخلت مادّه و امثال مادّه است - دارد، وگرنه منتسب بدو تعالی نبود، پس همان‌گونه که معلول نور، نور است و معلول واحد، واحد، همین‌طور معلول مجرد، مجرد است. قل کلّ يعمل علی شاکلته، و چون اضافه و نسبت به مجرد تغایر اعتباری می‌باشد - مانند اینکه گویی: روح من و ←

حضرت ابراهیم خلیل می فرماید: و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض و ليكون من الموقنين، یعنی: بدینسان باطن آسمانها و زمین را به ابراهیم نمودیم تا از یقین کنندگان باشد^۱ (۷۵ - انعام). باز درباره او فرموده: وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً، یعنی: من پرستش خویش خاص کسی کرده‌ام که آسمانها و زمین را آفریده و مایل به حَقْم (۷۹ - انعام) مشخص است که جسم و قوای جسم، این صفات بزرگ - یعنی مشاهده عالم ملکوت و یقین و توجه داشتن به وجه ذات به آفریننده آسمانها - را ندارد^۲، و مایل به حق بودن یعنی: طهارت و پاکی؛ و از آن جمله فرموده: ثم انشأناه خلقاً اخر فتبارک الله احسن الخالقین، یعنی: آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم، بزرگ است خداوند یکتا که بهترین آفریدگاران (بهترین مقدرکنندگان) است^۳ (۱۴ - مؤمنون)؛ و از آن جمله فرموده: سبحان الذی خلق الأزواج کلّها مما تنبت الارض و من انفسهم و مما لا يعلمون، یعنی: منزّه است آنکه تمام اصناف موجودات را بیافرید، از آنچه که زمین می‌رویاند و از انسان‌ها و آن چیزها که نمی‌دانند^۴ (۲۶ - یس) و فرموده: الیه یصعد الکلم الطیب، یعنی: کلمات پاک به سوی او بالا می‌رود (۱۰ - فاطر) و فرموده: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، یعنی: ما انسان را در بهترین قوا می‌آفریدیم (۴ - تین) و فرموده: یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی

«روح تو، ذات من و ذات تو - دلالت بر مقامی بالاتر از تجرد از ماده - مثل تجرد از ماهیت چنانکه شیخ اشراق قایل است - دارد.»

اما اضافه در «کلمته - یعنی کلمه او است» نیز دلالت بر تجرد دارد، چون کلمه فعلی او مجرد است - مانند کلمه ذاتی - از این روی موسی علیه السلام کلام حق تعالی را در کوه طور از تمام جهات می‌شنید، و نیز کلام زبانی مانند زبان جسمانی است و کلام خیالی مانند خیال، صوری و محدود است و کلام نفس نطقی قدسی مانند خودش مجرد کلی است، پس کلام الهی عقول مجردة کلی اند. «سبزواری»

۱. مجرد اضافه انکشافی نیست، بلکه ابداع آن در وجودش می‌باشد. «سبزواری» ۲. چون سنخیت بین مُدْرِك و مُدْرَك معتبر است - رو مجرد شو مجرد را بین - . «سبزواری» ۳. استشهاد به واسطه تفخیم و بزرگ داشت است، به اضافه که در پی آن می‌فرماید: فتبارک الله احسن الخالقین. «سبزواری» ۴. زوجیت در آنچه نمی‌داند به علاوه آنچه که به اعتبار نفس و بدن آخروی و وجود و ماهیت و وجه الله و وجه نفس، ظاهر است، زیرا آنچه را که نمی‌داند عبارت از معادشان است که شامل ملکوت و جبروت و کلمات پاک می‌باشد، مانند اینکه فرموده‌اند: ما کلمات تاماتیم؛ و اگر کلمه توحید باشد، دلالت بر تجرد دارد، زیرا حق توحید این است که حال و مقام آنان گردد، و بهترین توحید تقوّم وجود انسان است به عالم امر، مانند تقوّم امر به امر و بازگشت به رب عبارت از تخلّق به اخلاق او و تحقق بدو است. «سبزواری»

الی ریک راضیة مرضیة، یعنی: ای جان مؤمن! خشنود و پسندیده به سوی پروردگارت بازگرد (۲۸ - فجر) و در واقع تمام این آیات اشاره به معاد و حالات بندگان در نشأه دوم دارند که دلالت بر تجرّد نفس هم - به جهت محال بودن اعاده و بازگردانیدن معدوم و انتقال عرض و آنچه در حکم عرض از قوای منطّبع است - دارد^۱.

اما احادیث نبوی: مانند بیان رسول الهی^۱ که فرمود: من عرف نفسه فقد عرف ربه، یعنی: هر کس خویش را شناخت خدای خویش را شناخته است^۲، و فرمود: اعرفکم بنفسه اعرفکم بر به، یعنی: شناساترین شما به خود، شناساترینتان به پروردگارتان هستید؛

۱. یعنی اگر نفس منطّبع باشد، یا به انتقای محل - هنگام مرگ - منتفی می شود، بنابراین اوّلی لازم می آید، و یا باقی می ماند و منتقل به بدن برزخی و اخروی می گردد، لذا دومی لازم می آید. «سبزواری» ۲. یعنی هر کس نفسش را شناخت به اینکه برزخ جامع بین دو صفت و خوب و امکان است، بلکه به اینکه جامع بین دو صفت تشبیه و تنزیه است و تمام اسماء به او تعلیم شده و آینه ای است مر تمام آنها را و حکایت کننده همه آنها، پروردگارش را شناخته است؛ و یا اینکه هر کس نفسش را شناخت که خداوند آن را مثالی برای ذات و صفت و فعل خودش آفریده، در آن صورت پروردگارش را از حیث ذات و صفت و فعل شناخته است؛ اما از حیث ذات به اینکه: می فهمد آن (نفس) از مکانها و جهات و زمانها و اوضاع و امثال اینها مجرد است و اینکه نه داخل در بدن است و نه خارج از آن؛ اما از حیث صفت اینکه: چگونگی علم آن (نفس) را به خود و غیر خودش و قدرت و فاعلیتش را به «رضا» و یا به «عنایت» به واسطه قوا و منشآت، و چگونگی سخن گفتن عقلی و وجودیش را، و چگونگی عشق و اراده اش را به ذات و آثار خودش - به گونه عنایتی که خالی از نقص و التفات است - بالذات به غیر خودش و غیر اینها از صفاتش می فهمد؛ اما از حیث فعل، چگونگی ابداع و اختراع و آفریدنش مر آنچه را که می خواهد و اختیار می نماید - به مجرد همت - در کشور خویش می فهمد، در این صورت است که پروردگارش را از این سه حیث شناخته است.

و یا اینکه هر کس نفس خودش را شناخت، یعنی نفس کل را، چنانکه خداوند می فرماید: النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، در این صورت پروردگارش را شناخته است؛ و یا اینکه هر کس نفسش را به فقر دانست که او را چیزی نیست و تمام کارها مربوط به خداوند است و وی را فعلی نمی باشد و وجودش را در مقام توحید فعل به: «لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم» متذکر گشت و اینکه او را در مقام توحید صفت به: «لا اله الا الله» صفتی نیست متذکر شد و اینکه او را ذاتی نیست و در مقام توحید ذات به: «لا هو الا هو» متذکر گردید، در آن هنگام پروردگارش را به غنا و بی نیازی شناخته و فعل و صفت و ذات او را در افعال و صفات و ذوات، مشاهده می کند.

و یا اینکه وقتی نفسش را به حدوث و تجدد ذاتی و حرکت جوهری و سیلان و وجودی شناخت، پروردگارش را به بقا شناخته است و اینکه اصل محفوظ و وجه باقی در تمام سیالات - خواه اعراض باشند و خواه جوهر و خواه نفوس باشند و یا طبایع - ثبات و قدم او است، و گواهی می دهد که تمام اقلیم بقا از ناحیه او است؛ و همین طور اگر نفسش را به عجز و ناتوانی شناخت، پروردگارش را به قدرت شناخته است، و نظایر اینها را همین طور بر این متوال قیاس کن. «سبزواری»

و فرمود: من رآنی فقد رأی الحق، یعنی: هرکس مرا دید، خدای را دیده؛ و فرمود: اناالذیرالعریان، یعنی: من بیم رسان عریان (مجزّد روح) هستم؛ و فرمود: لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لانی مرسل، یعنی: مرا با خدا لحظه و وقتی است که در آن لحظه و وقت، نه فرشته مقرب و نه پیغمبر مرسل نمی گنجد^۱؛ و فرمود: ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی، یعنی: شب را نزد پروردگارم بسر بردم درحالی که مرا میخوراند و می آشامانید؛ این اخبار و امثال اینها دلالت بر شرف و برتری نفس و نزدیکی به باری تعالی دارد - البته وقتی که به کمال می رسد - و همین طور بیان دیگرش (ص) که فرموده: رب ارنی الاشیاء کماهی، یعنی: پروردگارا! اشیا و موجودات را آن گونه که هستند به من بنما، و مشخص است که دعا و درخواست رسول الهی - صلی الله علیه و آله - مستجاب و برآورده شده است، و علم به اشیا دارای سبب - آن گونه که هستند - جز از راه علم به سبب آنها و جاعلشان - چنانکه در جای خودش ثابت گشته - حاصل نمی گردد، و مراد از نمودن و نشان دادن، عبارت از علم شهودی است، همین طور درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام که خداوند از وی حکایت کرده و فرموده: رب ارنی کیف تحي الموتی، یعنی: پروردگارا! بمن بنما که مردگان را چگونه زنده می کنی؟ (۲۶۰ - بقره) مشاهده فعل، جدای از مشاهده فاعل نمی باشد و در حدّ جسم و مشاعرش نیست که رب الارباب و مسبب الاسباب را مشاهده کند.

بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله: قلب المؤمن عرش الله، یعنی: قلب بنده با ایمان عرش الهی است؛ و فرمود: قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمان، یعنی: دل بنده با ایمان بین دو انگشت از انگشتان خداوند رحمان قرار دارد؛ و معلوم است که مراد این گوشت مخروطی شکل نیست، و نیز: انگشت الهی عضو جسمانی نیست، بلکه قلب حقیقی همان جوهر نطقی انسان است و دو انگشت، عقل و نفس کلی و یا قوه عقلی و نفسی می باشد؛ و بیان رسول خدا (ص): المؤمن اعظم قدراً عندالله

۱. یعنی مقام: لایسعی فیہ ملک مقرب - فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگد در مقام لی مع الله - چنانکه جبرئیل گفت: لودنوت انملة لاحترقت، یعنی اگر بند انگشتی نزدیک تر آیم فروغ تجلی بسوزد پر، پس در آنچه پیغمبر مرسل هم نمی گنجد - حتی نبوت و رسالت خود آن حضرت صلی الله علیه و آله - زیرا آن مقام، مقام فنای تعینات و نابودی کثرات در احدیت جمع است. «سبزواری»

من العرش، یعنی: مقام بنده با ایمان در نزد خداوند از عرش الهی بزرگتر است، و معلوم است که این بزرگ بودن، بزرگی جسمی و قوه‌ای که در عضوی از اعضایش محصور و محدود است نمی‌باشد؛ و بیان دیگر رسول خدا (ص): خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام، یعنی: خداوند ارواح را به دو هزار سال پیش از اجساد آفرید^۱. و بیان امیرالمؤمنین علیه‌السلام و پیشوای یکتاپرستان - هنگامی که مورد پرسش قرار گرفت که: آیا پروردگارت را هنگام پرستش می‌بینی؟ - فرمود: ترا چه شده! خدایی را که نبینم نمی‌پرستم، گفت: چگونه دیدیش؟ فرمود: لاتدرکه العیون فی مشاهده الابصار، و لکن رأته القلوب بحقائق الایمان، یعنی: دیده‌ها با مشاهده حسی او را نمی‌بینند، ولی دلها به حقایق ایمان مشاهده‌اش می‌کنند؛ زیرا مشاهده عقلی با نیروی جسمانی امکان‌پذیر نیست؛ و در پاسخ آن‌کس که گفت دَرِ قَلْعُهُ خَیْبِرٌ را چگونه برکندی؟ فرمود: قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية، یعنی: آن را با نیروی الهی برکندم نه با زور جسمانی^۲؛ و فرمود (ع): الروح ملک من ملائكة الله له سبعون الف وجه، یعنی: روح، فرشته‌ای از فرشتگان الهی است که دارای هفتاد هزار چهره است^۳؛ و حضرت روح‌الله مسیح فرموده: لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین، یعنی: به ملکوت و باطن آسمانها هرکس تا دوبار زائیده نشود راه پیدا نمی‌کند؛ و فرموده (ع): لا یصعد الی السماء الا من نزل منها، یعنی: به آسمان بر نمی‌شود مگر آن‌کس که از آن فرود آمده است.

۱. این قبل بودن، قبل بودن ذاتی و یا دهری است - نه زمانی - و مراد از دو هزار سال، سال ملکوتی و سال جبروتی - به اعتبار مظهریت هریک از آن دو برای هزار اسم از اسماء الهی - می‌باشد. «سبزواری»
۲. چنانکه در روایت آمده: علی ممسوس در ذات الهی است... پس او علیه‌السلام به سبب قرب نوافل مصداق: کنت سمعه و بصره... است که در حدیث قدسی آمده، و به سبب قرب فرایض: چشم بینای خدا و گوش شنوا و دست نعمت بخش او است، پس ظهور چنین شگفتی‌ها از او شگفت نیست. «سبزواری»^۳.
تعیین این عدد به این اعتبار است که روح هفت مرتبه دارد: نفس و قلب و عقل و روح و سرّ و خفی و اخفی، و در هریک از این مراتب، ده قوه دارد که پنج‌تای آن ظاهری (حواس پنجگانه) و پنج‌تای دیگر باطنی است و به حسب مراتب موجوداند، و هر کدام از اینها مظهر اسماء هزارگانه‌اند، و اگر خواهی می‌توانی به جای قوای ده‌گانه، اجسام کلی ده‌گانه از عنصر و افلاک را با حقایق و معانی‌شان که در هریک از مراتب هفتگانه موجوداند بگذاری، و اگر مراد از چهره‌ها، قوا و طبایع باشند، از این عدد بيشتراند، پس بیانی برای کثرت است، چون در توهم تمام قوای مُدرک و طبایعی که در عالم است می‌باشد. «سبزواری»

اما سخنان پیشینیان: معلّم حکمت کهن - ارسطاطالیس - در کتابش که معروف به اثولوجیا است و به زبان یونانی یعنی: معرفت ربوبی، و در آن علم مفارقات مجرّده است گوید: برای من اتفاق می‌افتد گاهی که با خود خلوت می‌کنم و کالبدم را به گوشه‌ای وا می‌گذارم، و گویی جوهر مجرّدی بدون بدن شده‌ام، در آن حال، داخل در ذاتم هستم و از دیگر اشیاء بیرونم، لذا در ذاتم زیبایی و درخششی مشاهده می‌کنم و شگفت زده و مبهور باقی میمانم؛ پس بدان من جزئی از اجزای عالم شریف الهی می‌باشم که دارای حیات و فعّال است (دژاک فعال) و چون بدین امر یقین یافتم، به ذهنم از این عالم به سوی علّت الهی بر شدم و گونه‌ای گردیدم که گویی در آن (علت) موضوعم و متعلق بدو، و فوق عالم عقلی هستم... در بیانی طولانی.

و نیز گفته: هرکس عاشق این عالم باشد و بدان بر شود، در آنجا ناگزیر بهترین پاداش را دریافت خواهد کرد، لذا هیچ کس را نشاید که در طلب و عشق‌ورزی و کوشش در بر شدن بدان عالم سستی ورزد، اگر چه رنج و سختی بیند، چون در پی آن به راحت و آسایشی می‌رسد که پس از آن هیچ رنج و دشواری نخواهد دید؛ و آنچه دلالت بر این مطلب دارد رساله او است که به نام «تفّاحیه - سیب» معروف است، و آن مشتمل بر کلمات او است که هنگام مرگش گفته است و بدان بر برتری فلسفه استدلال نموده و گفته که فیلسوف پس از جدایی نفسش از جسدش، بر فلسفه‌اش پاداش می‌یابد.

و نیز گفته: نفس در بدن نیست، بلکه بدن در نفس است، چون نفس وسیع‌تر از بدن است.

و انباز قلّس گفته: نفس در مکان بلند و شریفی بود، خطایی از وی سر زد و در حال فرار از خشم الهی در این جهان افتاد، و چون در اینجا فروفتاد، فریادرس نفوسی گشت که خردهاشان خلط و آمیزش یافته است، لذا مردمان را با صدایی بلند می‌خواند و دستورشان می‌دهد که این جهان را رها کنند و به جهان نخست شریف خود بازگردند؛ آغاناژیمون - در خواندنش مردمان را به رها کردن این جهان - با این فیلسوف موافق است، ولی با امثال و رموز سخن می‌گوید.

اما فیثاغورث - صاحب عدد - سخنش در رساله‌ای که به نام «ذهبیّه» نامیده شده

دلالت بر این نظریه دارد و رساله نیز در نزد ما موجود است، آنجا در پایان سفارشش به دیوجانس گوید: وقتی این بدن را رها کردی، در آن هنگام در یک فضای عالی و بزرگ رها می‌گردی، در آن وقت گردش کننده‌ای هستی که نه به انسانیت بازگشت داری (یعنی چون فرشتگانی) و نه قابل مرگ هستی.

اما افلاطون شریف الهی: چنانکه از او در کتاب اثولوجیا نقل شده، نفس را چه نیکو و به اوصاف فراوان توصیف کرده که گویی آن را بطور وضوح و عیان مشاهده می‌کنیم، ولی در صفات نفس اختلاف نظر دارد، چون حش را از صفات نفس نپذیرفته و در تمام مواضع هم آن را رد نکرده و اتصالش را به بدن نکوهش کرده و خوار شمرده و گفته: نفس در بدن گویی که زندانی است و خشم خود را می‌خورد و خاموش است.

سپس گوید: بدن برای نفس حکم غار را دارد؛ انبذقلس با او در این نظریه موافق است، جز آنکه بدن را «صدی - زنگار» نامیده و مرادش از «صدی» این جهان است. گویم: در این باره با بیان الهی موافقت دارد: و طبع علی قلوبهم، یعنی: دلهاشان زنگ زده است (۸۷ - توبه) بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون، یعنی: بلکه اعمالی که می‌کرده‌اند زنگار دلهاشان شده است (۱۴ - مطففین).

سپس گوید: رها شدن نفس از خانه و یا زندانش عبارت از خروجش از شکاف و غار این جهان و بر شدن به عالم عقلی خودش است.

گویم: سبب اختلاف صفات نفس در سخنش - چنانکه از نظریه ما دانستی - از اختلاف نفوس در تجسّم و تروّج^۱، و بلکه اختلاف یک نفس در آن دو (تجسّم و تروّج)، به حسب دو وقت، و یا در یک وقت از دو جهت می‌باشد.

و در کتابش که به نام «فاذن» نامیده می‌شود گوید: علّت فرود آمدن نفس به این عالم، ریختن پرهایش بوده است، و چون پَر درآرد به عالم اولّش بازمی‌گردد؛ و در برخی از کتابهایش گفته: علّت فرود آمدن نفس به این عالم اموری گوناگون است و از

۱. مانند نفسی که عقل بالقوه است و نفسی که عقل بالفعل است، بلکه اختلاف یک نفس در آن دو به حسب دو وقت، یعنی در آغاز، زیرا آن از حیث حدوث جسمانی است و در پایان روحانی می‌گردد - البته اگر توفیق یارش شود - و یا در یک وقت در دو جهت، یعنی بعد از آنکه روحانی بالفعل گردید، پس هنگامی که فاعل افعال طبیعی و حیوانی است، گویی طبیعی و یا حیوانی است که خورنده و آشامنده می‌باشد. و هنگامی که مستغرق در ذکر الهی و یا معارف مبدأ و معاد است، فرشته است. «سبزواری»

آن جمله اینکه: به جهت خطایی که از او سر زد بیرون رانده شد؛ و از آن جمله اینکه: به علت دیگری بدین جا فرود آمد، ولی سخنش را کوتاه کرده و فرود آمدن نفس و مسکن گرفتنش در این اجسام را نکوهش کرده است؛ و این‌ها را در کتابش که به نام «طیماوس» نامیده می‌شود بیان داشته و سپس این عالم را نام برده و تعریفش کرده و گفته: جوهری شریف و سعید است و نفس در این عالم از فعلِ باریِ خَیَّر پدید شده تا این عالم زنده و دارای عقل باشد، زیرا جایز نیست این عالم که در نهایت استواری است دارای عقل نباشد، و امکان ندارد که این عالم دارای عقل باشد ولی نفس نداشته باشد، بدین جهت باری تعالی نفس را به این عالم فرستاد و در آن جایگاهش داد، سپس نفوس ما را فرستاد و در بدنهایمان سُکنا داد تا این عالم تامّ و کامل باشد؛ و غیر این عالم در تمام و کمال بودن (عالمی) نباشد، چون سزاوار است آنچه از اجناس حیوان که در عالم عقلی است در عالم حسی باشد.

اما آثار: آنان که چنگ به ریسمان این شریعت حَقُّه الهی زده‌اند درباره ماهیت سخن‌ها گفته‌اند، بعضیشان به‌گونه استدلال و نظر، و بعضی دیگرشان از راه ذوق و وجدان - نه با در کار گرفتن فکر - تا جائی که بزرگان از صوفیه هم در این مسأله سخن رانده‌اند، و اینان چون مؤدّب به آداب رسول الهی صلی الله علیه و آله‌اند، از راز روح - جز به‌گونه رمز و اشاره - پرده برنداشته‌اند، بنابراین ما هم جز از برخی مقامات روح الهی و قوا و منازل نفسی و عقلی آن سخن نمی‌گوییم، زیرا شناخت کُنه و حقیقتش ممتنع و محال است.

جُنید قدس سره گوید: روح چیزی است که خداوند آن را به علم خودش برگزیده است و تعریف از آن به بیشتر از اینکه موجود است جایز نیست؛ شاید مرادش این است که موجود خالص و وجود صرف و ناب است، مانند دیگر هویات بسیط عقلی که اثبات محض‌اند و به‌واسطه شدت و ضعف باهم تفاوت دارند و آنها را ماهیاتی که تقوّم بخش‌شان - از جنس و فصل - نمی‌باشد.

ابویزید بسطامی قدس سره گوید: ذات خود را در دو جهان جُستم و نیافتم، یعنی ذاتش فوق عالم طبیعت و عالم مثال است، پس از مفارقات عقلی می‌باشد.
باز گوید: از پوست خویش بیرون آمده و خلع بدن کردم، آنگاه دیدم که من

کیستم!؛ بدن را پوست نامیده است و این تصریح دارد که هویت انسان و آیتش چیزی غیر از جسد است.

و باز گفته: اگر عرش و آنچه را که عرش فراگرفته در گوشه‌ای از زوایای قلب ابویزید واقع شود، آن را احساس نخواهم کرد^۱؛ روشن است که این فراخی و وسعت، فراخی بدن او و یا جسم دیگری نیست.

ابن عطا گوید: خداوند ارواح را پیش از اجساد آفریده است چون فرموده: ولقد خلقناکم، یعنی: شما را آفریدیم «یعنی ارواح را» ثم صورناکم، یعنی: سپس صورتتان بخشیدیم (۱۱ - اعراف).

و بعضی دیگران (عرفا) گفته‌اند: روح، لطیف است و در کثیف (ماده متراکم) قائم است؛ این مطلب درخور توجه و اندیشه است و دارای وجهی صحیح است.

بعضی دیگر گفته‌اند: روح عبارت است و قائم به اشیاء «حی»^۲ است؛ این مطلب هم درخور توجه و اندیشیدن است، مگر آنکه بر معنی «احیاء - زنده کردن» حمل شود، با این همه سخنش دلالت بر این دارد که روح به ذات خود «حی» است نه به حیات جسم.

بعضی از مفسران در بیان الهی که: قل الروح من امر ربی، یعنی: بگو روح از امر پروردگار است (اسراء - ۸۵) گفته‌اند: امر او کلام او است و چون فرمود: کُنْ حَیّاً، یعنی: زنده باش! دردم زنده، زنده گردید، بنابراین روح در جسد نمی‌باشد^۳.

بدان که شریعتمداران در روحی که رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن پرسش نموده اختلاف نظر دارند^۴، لذا از سخنانی که از آنان نقل شده دلالت بر آن دارد که

۱. مراد از عرش، فلک اطلس است، و مراد از آنچه را که عرش فراگرفته عالم مثال است، ولی مناسب آن است که مراد از عرش وجود منبسط و نفّس رحمانی و رحمت واسعه باشد، و این یکی از اطلاقات عرش است، چنانکه یکی از اطلاقات دیگرش علم محیط حق تعالی است، و آنچه را که عرش فراگرفته، وجودات مقید است، این سخن عبارت از مقام فنای در خدا است. «سبزواری»^۲. یعنی معنی قائم به اشیاء که از آن جمله روح است، حی می‌باشد، مانند قیام معنی به عبارت - در پنهان - نه مانند قیام عرض به موضوع.... «سبزواری»^۳. زیرا روح کلام حق تعالی است و کلامش قائم به ذاتش است نه به جسم. «سبزواری»^۴. مبنای اختلافشان این است که روح اگر از عالم امر پروردگار نشأ گرفته باشد حادث است و از «کُن» خارج است و در «فیکون» داخل است، و اگر تبعیضی باشد، از جمله امر پروردگار است و به قدم امر او قدیم است و خارج از «کُن» و واقع در تحت ذلّت «فیکون» نمی‌باشد، و امکان دارد مبنای اختلافشان بر قدیم و یا ←

قائل بدان معتقد به قدم روح است.

گروهی نیز گفته‌اند: روح همان جبرئیل علیه السلام است؛ این سخن شبیه سخن کسی است که معتقد به اتحاد نفس با عقل فعال - در مقام استکمالش - می‌باشد؛ و نزدیک به این حدیثی است که هم اکنون از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شد که فرمود: الروح ملک من ملائکة الله له سبعون الف وجه، یعنی: روح فرشته‌ای از فرشتگان خداوند است و دارای هفتاد هزار چهره است.

از ابن عباس روایت شده که گفته: ان الروح خلق من خلق الله صور هم علی صور بنی آدم، و ما نزل من السماء ملک الا و معه واحد من الروح؛ یعنی: روح، آفریده‌ای از آفریدگان الهی است که او را بر صورتهای آدمیان نقش می‌بندد، بنابراین هیچ فرشته‌ای از آسمان فرود نمی‌آید مگر آنکه با او یک روح می‌باشد.

ابوصالح گوید: روح مانند هیئت و شکل انسان است و به مردمان نماند. مجاهد گوید: روح بر صورتهای آدمیان است که دارای دست و پا و سراند، غذا می‌خورند و به فرشتگان نمانند.

گویم: مراد از اثبات این اعضا در روح - چنانکه در سخن این بزرگان آمده - : اثبات اعضای جسمانی نمی‌باشد، بلکه مراد اجزای روحانی و قوای معنوی - آنچنان که درخور لطافت روح است - می‌باشد، نظیر آنچه که معلم اول مشائیان در کتاب اتولوجیا بیان داشته: انسان حسی صنم انسان عقلی است و انسان عقلی روحانی، تمام اعضایش روحانی است، یعنی موضع دست غیرموضع پا نیست و مواضع تمام اعضا مختلف نمی‌باشند، ولی تمام آنها در یک موضع می‌باشند.

سعیدبن جبیر گوید: خداوند آفریده‌ای بزرگ‌تر از روح - غیر از عرش - نیافرید، و اگر می‌خواست که تمام آسمانهای هفتگانه و زمینها را در یک لقمه ببلعد، مسلماً می‌بلعد^۱، صورت خلقش بر صورت فرشتگان است و صورت چهره‌اش بر صورت

← حادث بودن کلام الهی باشد، و این خلافتی است که میان فرقه‌های مختلف اسلام مشهور است، و این اختلاف در قدم و حدوث، بین فلاسفه هم واقع است - چنانکه در مسأله حدوث نفس به زودی با خواست الهی خواهد آمد - . «سبزواری»

۱. بلعیدنش مر آسمانها را به اعتبار درنوردیده شدن آسمانهای بلند است در وجود انسان کامل، تا چه رسد ←

آدمیان، روز رستاخیز از جانب راست عرش بر می‌خیزد و فرشتگان با او در یک صف می‌باشند، و آن از کسانی است که شافع موحدان می‌شود، و اگر بین او و بین آسمانها پرده‌ای از نور نبود، آسمانیان از تابش نور او می‌سوختند؛ این سخنان از جانب آنان از راه نقل و یا شنیدن است که از جانب رسول خدا صلی الله علیه و آله بدانان رسیده است.

بعضی دیگرشان گویند: روح از «کُن» بیرون نیامده است، چون اگر از «کُن» بیرون آمده بود بر او «ذَلّ - خواری» بود، گفته‌اند: پس از چه چیزی بیرون آمد؟ گفت: از بین جمال و جلال الهی، به ملاحظه اشاره‌ای که او را اختصاص به سلام و درود داد و به کلامش تهنیتش گفت، پس آن از ذَلّ و خواری تحت «کُن» آزاد است.

گویم: مرادش این است که وی از موجودات طبیعی دارای کون و فساد نیست، زیرا هر کاینی فاسد است، و ما بر این مطلب اقامه برهان کردیم که ارواح عقلی از سرپرده‌های الهی و شئون صمدی‌اند، و امکان‌های آنها اموری ذهنی است و واقع در نفس الامر نیستند، بلکه به اعتبار برخی از ملاحظات و نگرش‌ها واقع می‌شوند.

برخی دیگرشان گویند: روح لطیفه‌ای است که از جانب خداوند به مکانهای معروف روان می‌گردد و از آن بیشتر از اینکه موجود به ایجاد غیرخودش است تعبیر نمی‌شود. گویم: تأویلش گفته آمد که مراد از آن اینکه روح، محض وجود است که به سبب ابداع مجهول است نه به واسطه تخلیق و آفریده شدن از چیزی دیگر مانند موضوع و یا ماده.

از ابوسعید خراز از روح پرسیدند که آیا مخلوق است؟ گفت آری! اگر مخلوق نبود اقرار و اعتراف به ربوبیت - هنگامی که گفت: آری! ۱ - نمی‌کرد؛ و گفت روح همان

« به آسمانهای مثالی و طبیعی، چنانکه سنایی می‌گوید:

آسمان‌ها است در ولایت جان کارفرمای آسمان جهان

بلکه اسماء لطفی و قهری و مظاهر آن در وجودش درنور دیده است، چنانکه مولوی گوید:

ای عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خسار را با گلستان

این نه بلبل این نهنگ آتش است جمله ناخوش‌ها به پیش او خوش است «سبزواری»

۱. اشاره است به اقراری که آدمیان در عوالم ذرات چهارگانه کردند، زیرا ماهیات را اکوان و عوالم پیش از «مُثل معلقه» و نفوس کلی و عقول قدسی و مرتبه واحدیت، و به عبارتی دیگر در ملکوت اسفل و ملکوت اعلا و جبروت و لاهوت هست، نخستین ظهور آنها هنگامی بوده که اعیان ثابته و لازم اسماء حُسن و صفات علیا بودند، سپس در قلم و بعد در لوح محفوظ و پس از آن در لوح قَدَر، و اقرار آنها در این بَرَزات و «

چیزی است که بدن بدان قیام دارد و درخور نام حیات است، و به واسطه روح عقل ثابت می‌شود و به سبب روح حجت قائم می‌گردد، و اگر روح نبود، عقل معطل و بیهوده بود و هیچ حجت و دلیلی نه به سود آن و نه به زیانش نبود.

و بعضی دیگر از آنان گفته‌اند: روح جوهری مخلوق است ولی لطیف‌ترین مخلوقات و صافی‌ترین جواهر و تابناک‌ترینشان می‌باشد و بدان، امور غیب دیده می‌شود و بدو حقایق، برای اهل حقیقت کشف و آشکار می‌شود، و چون روح از مراعات سرپوشیده گشت، اعضا بی‌ادبی می‌کنند.

دیگری گوید: نزد روح، دنیا و آخرت برابراند.

برخی دیگر گویند: ارواح در برزخ جولان^۱ می‌کنند و حالات دنیا را مشاهده می‌کنند، و فرشتگان را هنگامی که در آسمان از حالات آدمیان باهم سخن می‌گویند مشاهده می‌کنند؛ بنابراین دسته‌ای از ارواح تحت عرش‌اند و دسته‌ای به سوی بهشت و به هر جایی که می‌خواهند - بنابر مقدار کوشش‌شان در ایام زندگی دنیا برای رسیدن به خدا - در پروازند.

از سعید بن مسیب، از سلمان - رضی الله عنه - روایت شده که گفت: ارواح مؤمنان

ظهورات عبارت از نفی وجود و اندکاک انیتشان است، چون در ذرّات، وجود خاص اعیان و ماهیات و بلکه خاص اسماء و صفات نیست، بلکه خاص مسما و ذات است، پس آنها موجوداتی تطفلی و تبعی‌اند، و همین‌طور در ذرات بعدی، چون آنها نیز دفاتر علم خداونداند، پس وجود، خاص این دفاتر و خاص صفت علم حق تعالی است نه خاص ماهیات، چنانکه صورتهایی که در آینه دیده می‌شوند به تبع آینه موجوداند و وجود، خاص آینه است نه خاص آنها، پس در تمام این مراتب آنها (ماهیات) مقرّر و معترف‌اند که وجود خاص خداوند است و بس، و آنها را شییتی جز شییث ماهیت نیست، آری! در این عالم مادی که مِلّاک غیر بودن - از حرکت و زمان و مکان و غیر اینها از لواحق ماده - غالب است، ماهیات به وجوداتی پراکنده و متکثر یافت می‌شوند و وجود را مالک شده و پیمان را شکسته‌اند و کلمه «بلی - آری!» را تبدیل به کلمه «لا» کرده‌اند، مگر آن‌کس که به درجه علیا و غبطه عظمی رسیده و آنچه را پیمان بسته به جا آورده و امانت را به صاحبانش بازگردانیده است. «سبزواری»

۱. این و نظایر این هم وارد شده است، از آن جمله اینکه: ارواح شب‌های جمعه به خانه‌ها و اهلشان سر می‌زنند، زیرا آنجا موانع ادراک برداشته شده و مدارک در ذات خودشان درنوریده‌اند، و نفسی که اینجا ملاک ادراک است در آنجا باقی است، چنانکه دیگری گفته: دنیا و آخرت نزد روح برابراند، مگر آنکه نفسی باشد که دارای مقام بلندی بوده و تشنه آب حیات وصالِ عقولِ نوری و آنچه فوق آنها است باشد، چون وی در آن حال توجه به پشت و التفات به سایه - از نور - ندارد، بلکه از رقایق کراهت دارد و مسرور به حقایق است، لذا امیر عارفان فرمود: فزت و رب الکعبة. «سبزواری»

(در خواب) از زمین به سوی برزخ - هر کجا بین زمین و آسمان که بخواهند - می‌روند، تا آنکه به جسدشان بازگردانده می‌شوند.

و گفته‌اند: وقتی بر ارواح، مرده‌ای از زندگان (زمینی) وارد می‌شود، باهم ملاقات و گفتگو کرده و از هم سؤال و پرسش می‌کنند؛ خداوند بر آنان فرشتگانی را گماشته که اعمال زندگان را بر آنان عرضه می‌نمایند، تا آنکه بر مردگان آنچه که زندگان را در دنیا از جهت گناه ناراحت و معذب می‌کند عرضه می‌شود، این عذری ظاهر در نزد مردگان می‌باشد^۱، زیرا هیچ‌کس چون خداوند، عذرخواهی را دوست نمی‌دارد.

از این قبیل است آنچه را که شیخ ابوجعفر محمدبن حسن طوسی رحمه‌الله روایت کرده که ابوبصیر از حضرت صادق علیه‌السلام از ارواح مؤمنان پرسید، فرمود: در بهشت بر صورت بدنهایشان هستند، به طوری که اگر آنها را ببینی خواهی گفت فلانی است.

و نیز محمدبن یعقوب کلینی رحمه‌الله در اواخر کتاب جنایز کافی از حضرت صادق روایت کرده که فرمود: ارواح در بهشت در صفت اجساد، در درختی هستند و همدیگر را می‌شناسند و از هم پرسش می‌کنند، و چون روحی بر این ارواح وارد شود گویند: او را رها کنید (سؤال و پرسش نکنید) چون هول و هراس بزرگی را پشت سر گذاشته، سپس از او می‌پرسند که فلانی چکار می‌کند و فلان چطور است؟ اگر گوید: وقتی می‌آمدم زنده بود، امیدوار می‌شوند و چون گوید: هلاک گردید، گویند: در هاویه (دوزخ) افتاده است.

در کتاب کافی از آن حضرت روایت شده که فرمود: ارواح مؤمنان در بهشت در غرفه‌ها ساکن‌اند و از خوراک بهشت می‌خورند و از آبش می‌آشامند و می‌گویند^۲: پروردگارا! قیامت را برایمان برپا کن و آنچه به ما وعده داده‌ای برآورده‌ساز و پایان کار ما را به آغازش ملحق گردان!

۱. یعنی دلیلی به دستشان برای آمرزش آنها می‌رسد، چنانکه گفته‌اند: وقتی بلا فراگیر شود، تحملش آسان می‌شود، گویی که آنان به زبان حال آنچه را که خیام گفته و مشهور است می‌گویند (که گفته: آن‌کس که گُنه نکرده و زیست بگو....). «سبزواری» ۲. یعنی قیامت کبیرا و طائمه عظاما و تجلی اعظم و فنای اشدّی اعمّ، وگرنه هرکس که بمیرد قیامتش برپا می‌شود، ولی قیامت سه قیامت است: صغرا و کبیرا و وسطا. «سبزواری»

روایت شده که ارواح کافران برعکس این است.

و نیز از محمد بن حسن طوسی رحمه الله در کتاب تهذیب از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که به یونس بن ظبیان فرمود: مردمان درباره ارواح مؤمنان چه می گویند: یونس گفت: می گویند: در چینه دان پرندگان سبز در قندیل هایی در زیر عرش اند، فرمود: چنین نیست! مؤمن برای خداوند ارجمندتر و عزیزتر از آن است که روحش را در چینه دان مرغی سبز رنگ قرار دهد، ای یونس! وقتی خداوند روح مؤمن را می گیرد، روحش در کالبدی که همانند کالبد دنیائیش می باشد آرام می گیرد، هم می خورد و هم می آشامد، و هرکس بر او وارد شود او را بدان صورتی که در دنیا است می شناسد؛ اخباری که در این باب از امامانمان - اهل بیت رسول الله صلی الله علیه و علیهم اجمعین - وارد شده از شمار بیرون است.

نپنداری که اتصاف ارواح به این صفات از شکل و هیئت و سخن گفتن و خوردن و آشامیدن و غیر اینها، منافی تجردشان از این عالم طبیعی است، بلکه مؤکد آن هم هست، چون روح در غیر این عالم تشکل و تصور و تجسم می پذیرد، زیرا خداوند را جز این عالم، عالم های بسیار دیگری است که بعضیشان از بعض دیگر لطیف تر می باشند و تمامشان از این عالم و از مواد کونی و استعدادی مفارق و جدایند، و به زودی در مباحث معاد چگونگی تمثیل ارواح را به صور اجساد - با تجردشان و دوریشان از ابعاد و اجرام - از حیث ذات و وجود، نه از جهت فعل و مثال خواهی دانست.

از (ابوبکر) واسطی پرسیده شد که به چه علتی رسول خدا صلی الله علیه و آله حکیم ترین خلایق است؛ گفت: برای اینکه روحش نخست آفریده شده و همراه با تمکین و استقرار است، نمی بینی چرا فرمود: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین، یعنی: من پیغمبر بودم درحالی که آدم هنوز بین آب و گِل بود، و در روایت کتاب عوارف المعارف: بین روح و جسد بود، یعنی نه روح بود و نه جسد؛ پایان سخن او.

برخی از آنان گفته اند: روح از نور عزت آفریده شده و ابلیس از آتش عزت، از این روی گفت: من را از آتش آفریدی! و ندانست که نور از آتش بهتر است.

برخی دیگرشان گفته اند: خداوند علم را با روح قرین و جفت قرار داد و آن از جهت

لطفاتش به سبب علم زُشد می‌کند، چنانکه بدن به واسطه غذا رشد می‌کند.
نظر متکلمان این است که: انسانیت و حیوانیت دو عَرَضِ اند که در انسان آفریده شده و مرگ، هردو را نابود می‌سازد، ولی روح به عینه، حیات است و بدن به واسطه آن زنده می‌گردد و به سبب بازگردیدنش در قیامت، زنده می‌گردد.

گویم: این سخنی است که فاقد درستی و تحقیق نیست^۱ - اگر از صاحب بینش و کشف صادر شده باشد - و همین طور آنچه که برخی از متکلمان قائل اند که روح، جسم لطیفی است و با اجسام متراکم درآمیخته، درآمیختن آب با شاخه سبز؛ و این اعتقاد ابوالمعالی جوینی - استاد شیخ ابو حامد غزالی - می‌باشد؛ و این بدان جهت است که جسم برزخی نیز از مظاهر روح است و کینونتش در این بدن، به داخل شدن و آمیختن و آنچه شبیه این دو است نمی‌باشد^۲.

و بعضی از متأخران آنان اصرار دارد که روح، عَرَض است، با اینکه اخباری را که در این باره رسیده شنیده‌اند که دلالت بر استقلال و جوهر بودن او از بر شدن و فرود آمدن و رفت و آمد در برزخ دارد.

اما سخن ابن عباس - هنگامی که مورد پرسش از روح قرار گرفت که ارواح پس از جدایی از بدن کجا می‌روند؟ - گفت: نور چراغ - وقتی نفتش تمام شد - کجا می‌رود؟ نظر ابن عباس این است که روح، به جایی می‌رود که از آنجا آمده است؛ پس هرکس که چگونه آمدن روح را از آن مقام عقلی - بدون لزوم حرکت و تجسّم - بداند، امکان آن را دارد که رفتنش را بدان عالم - بدون اینکه در آنجا مکان بیشتر و یا تغییر و تکثری باشد - بداند؛ بدو گفتند: اجسام وقتی می‌پوسند کجا می‌روند؟ گفت: گوشت آنها وقتی بیمار می‌شوند کجا می‌رود؟

ابوطالب مکی در کتاب قوت‌القلوب تمایل بدان (نظر) دارد که ارواح، در جسد اعیان‌اند - و همین طور نفوس - زیرا گویند: روح حرکت می‌کند و از حرکتش نوری در

۱. بلکه مراد این باشد که ذات انسان و اصلش، بلکه اصل هر چیزی وجود است و شیئیت ماهیات - حتی ذاتیات - عرضیاتند، جز آنکه ماهیات انتزاع یافته از مرتبه اول از وجوداند، و کمال اول را ذاتیات، و ماهیات انتزاع یافته از مرتبه دوم از وجود و کمال را عرضیات نامند. «سبزواری» ۲. بلکه مرادش روح بخاری باشد که با بدن آمیختگی دارد، و از این قبیل است آنچه گفته‌اند: نفس، جسمی لطیف است که در بدن سریان دارد - سریان آب در گُل و آتش در زغال - پس مرادش مرتبه نازله نفس است. «سبزواری»

قلب آشکار می‌شود، فرشته آن را می‌بیند و الهام خیر می‌کند؛ و نفس حرکت می‌کند و از حرکتش ظلمتی در قلب آشکار می‌شود، شیطان ظلمت را می‌بیند و روی به گمراه کردن می‌آورد.

گویم: مرادش از این حرکات، حرکات فکری است که گاه برهانی عقلی می‌باشد و درخواست فیضان صورت عقلی نوری را بر نفس دارند، و گاه دیگر قیاسی سفسطی و همی است که منتهی به تصوّر نفس به صورتی تباه و تاریک و نتیجه‌ای باطل (علمی و یا عملی) می‌گردد و این، فعل شیطان است و این حرکات منافی تجرّد نفوس نمی‌باشد.

شیخ غزالی گوید: روح وقتی بدن را رها کرد، همراهش قوه و همی^۱ - به توسط نطقی - حمل می‌گردد، در آن حال مطالعه معانی محسوس را می‌کند، برای اینکه تجرّدش از هیئت بدن غیرممکن است، و او (روح) هنگام مرگ، آگاه به مرگ است و پس از مرگ نفس خود را دفن شده در گور تخیل می‌کند و تمام آنچه را که در حال حیات معتقد بود تصوّر می‌نماید و پاداش و شکنجه در گور را احساس می‌کند؛ این سخنی درست و برهانی است و مؤید آنچه که نظر ما - از تجرّد قوه خیالی و آنچه همراه آن است - می‌باشد؛ تحقیق و توضیح بیشتر آن به زودی خواهد آمد.

صاحب کتاب عوارف المعارف گوید: آنچه ما در کتاب طواسین و یواسین یافته‌ایم این است که: روح علوی آسمانی از عالم امر است و روح حیوانی بشری از عالم خلق، و آن محل ورود روح علوی می‌باشد؛ این روح حیوانی جسمانی لطیف، حامل قوه حسّ و حرکت است؛ این روح را دیگر حیوانات هم دارند و قوای حواس از آن می‌رسد،

۱. اشاره به رذّه شبهه قائل به معاد روحانی تنها است که ادراک لذایذ و یا امور دردناک جسمانی موقوف بر مدارک جزئی می‌باشد، زیرا قوه عاقله مجزّد است و مجزّد، جز کلیات را درک نمی‌کند و اگر جزئی را درک کند، بر گونه کلی درک می‌کند، و مدارک جزئی قوای جسمانی اند که به نابودی بدن نابود می‌شوند - خواه قوای ظاهر باشد و یا باطنی - پس چگونه لذایذ و امور دردناک جزئی را درک می‌کند؟

بیان رذّه آنکه: قوای مُدرک جزئیات منحصر در این مدارک مادی نیست، بلکه نفس را در ذاتش قوا و مشاعر جزئی مجزّد است، ولی نه مانند تجزّد قوه عاقله، پس خوب خوردن و خوب نکاح کردن و خوب سوار شدن را - اگر سعید و نیکبخت باشد - می‌داند و مقابل آن را، اگر شقی و بدبخت باشد می‌داند، تمام اینها به گونه جزئی محسوس می‌باشد، لذا گفته همراهش قوه و همی حمل می‌گردد، چون آن (قوه و همی) رئیس قوه جزئی است، اختصاص به بیان داده است و گرنه با آن تمام قوا و مشاعر حمل می‌گردد. «سبزواری»

و این روح است که غذا آن را نیرو می‌بخشد و علم پزشکی در آن تصرف می‌نماید و اعتدال مزاج خلط‌های چهارگانه بدان است^۱؛ و به واسطه ورود روح انسانی بر این روح جنس پیدا^۲ می‌کند و از ارواح حیوانات جدا می‌شود و صفت دیگری کسب می‌نماید و در نتیجه نفس می‌گردد و محلّ نطق و الهام می‌شود، خداوند می‌فرماید: و نفس و ماسواها فالهمها فجورها و تقواها، یعنی جان، و آن‌کس که جان را بپرداخته و بدکاری و پرهیزکار بودنش را به او الهام کرده است (۷ و ۸ - شمس) پس پرداختنش به واسطه ورود روح انسانی بر آن است و قطع کردنش از جنس ارواح حیوانات، پس نفس به تکوین الهی از روح علوی در عالم امر تکوین یافت، و تکوین یافتنش از او (روح علوی) مانند تکوین یافتن حوّا است از آدم علیه‌السلام - در عالم خلق - و بین آن‌دو تعاشق و دلدادگی و اُلُفت جاری گردید، چنانکه بین آدم و حوّا جاری گردید و هریک از آن‌دو، مرگ را به واسطه جدا شدن از دیگری می‌چشد، خداوند می‌فرماید: و جعل منها زوجها لیسکن الیها، یعنی: و همسر او را از او آفرید تا بدو آرام گیرد (۱۸۹ - اعراف) پس آدم به حوّا آرام گرفت و روح علوی به روح حیوانی و آن را نفس گردانید^۳، و از سکون و آرام گرفتن روح به نفس، قلب تکوین یافت، و مراد از این قلب، لطیفه ایست که محلّ آن مُضغّه گوشتی (قلب مخروطی) می‌باشد، پس مُضغّه گوشتی از عالم خلق است و این لطیفه از عالم امر، و تکوین یافتن قلب از روح و نفس - در عالم امر - مانند تکوین یافتن فرزندان است از آدم و حوّا - در عالم خلق - و اگر آرام گرفتن (یعنی مزاجت) بین دو زوج - که یکی روح است و دیگری نفس - نبود، قلب تکوین نمی‌یافت.

برخی از قلب‌ها است که به پدری که روح علوی است می‌نگرد و تمایل بدو دارد، این همان قلب مؤیّدی است که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله - در روایتی که حدیثه از

۱. مراد از آن نفس ناطقه است - به اعتبار مقام تجرّدیش - و از روح حیوانی، نفس حسّاس است و از محل ورود جسمانی لطیف که حامل قوه حسّ و حرکت است، روح بخاری است که مرکب قوا است. «سبزواری»
۲. یعنی به جهت ورود روح امری بر روح حیوانی، روح حیوانی جنس دیگری، یعنی نوع دیگری می‌گردد، مراد از جنس، معنای لغوی و واژه‌ای آن است و با اینکه روح حیوانی جنسی مصطلح است، و روح امری که فصل حقیقی است، مابین با ارواح حیوانات دیگر می‌باشد. «سبزواری» ۳. یعنی به مقتضی نکاحی که در تمام موجودات ساری و جاری است. «سبزواری»

آن حضرت روایت کرده - فرموده است: القلوب اربعة: قلب اجرد فيه سراج يزهر، فذلك قلب المؤمن، و قلب اسود منكوس، فذلك قلب الكافر و قلب اغلف مربوط على غلافه، فذلك قلب المنافق، و قلب مصفح فيه ايمان و نفاق، فمثل الايمان فيه كمثل البقلة يمدها الماء الطيب، و مثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح و الصديد، فاي المادتين غلبت عليه حكم له بها، يعنى: قلبها چهاراند: قلبى بى مو و صاف است و در آن چراغى است كه نور مى دهد^۱، اين قلب مؤمن است؛ و قلبى است سياه و واژگون، اين قلب كافر است؛ و قلبى است ختنه نشده و هنوز در پوسته خودش است، اين قلب منافق است؛ و قلبى است روکش دار كه در آن ايمان و نفاق است؛ پس مثل ايمان در آن مانند مثل گياهى است كه آب پاك آن را كمك و يارى مى دهد و مثل نفاق در آن مانند مثل زخمى است كه آن را چرك و خونابه يارى مى كنند، بنابراین هريك از دو ماده بر آن غالب شوند، بدان حكم خود را مى كنند.

قلب واژگون به مادری كه نفس اماره و فرمان دهنده به بدكارى است تمايل دارد؛ و بعضى از قلبها قلبى است كه در ميل كردنش بدانها متردد و در رفت و آمد است و به حسب غلبه ميل قلب، حكم سعادت و شقاوت وى رقم مى خورد، و عقل، جوهر روح علوى و زبان وى است كه دلالت بر او مى كند، و تدبير كردنش مر قلب مؤيد و نفس پاك مطمئنه را، تدبير كردن پدر نيكوكار است مر فرزند نيكو و زوجه صالح را، و تدبير كردنش مر قلب واژگون و نفس اماره فرمان دهنده به بدكارى را، تدبير پدر است مر فرزند عاق نفرين شده و زوجه بدكار را، پس از وجهى آن دو را انكار دارد و از وجهى متمايل به تدبير آن دو است، چون از آن دو گزيرى ندارد.

پس روح علوى همت و اهتمام به بر شدن به سوى مولای خویش را از حيث شوق و

۱. و آن نور توحيد است، و آنچه موافق و مطابق شكل مخروطى است اشاره به چراغى كه در قلب است مى باشد، چون قلب مؤمن عارف و حكيم، عالم عقلى است كه همانند عالم عینى مى باشد، و عالم وجود عینى مانند مخروط نوری است كه سرش نزد واجب تعالى و قاعده اش نزد مواد است، چون هرگاه كه به واجب نزدیک گردد، احكام و جوب - از وحدت و بساطت - غالب مى گردد و هرگاه كه به مواد نزدیک شود، احكام امکان - از كثرت و تركيب - غالب مى گردد، و قلب كافر از آن روى سياه است كه عالم درباره او مانند مخروط ظلمت است، و واژگون بودنش به جهت فرو رفتنش در عالم كثرات و انس گرفتنش با آنها - بدون نگرش به وحدتى كه جامع آنها است - و روى آوردنش به عالم صورت - بدون توجه و دستیابى به معنایى كه آن را (مانند جامه) در بر كند - مى باشد. «سبزواری»

تمایل و دور شدن از اکوان دارد، درحالی که قلب و نفس از اکوانند، و چون روح ارتقا پیدا کرد، قلب عاطفه و تمایل پیدا می‌کند، تمایل و عاطفه فرزند نیکوکار به پدرش، و نفس تمایل و عاطفه به قلب پیدا می‌کند، تمایل و عاطفه مادر متمایل و عاطفه‌مند به فرزندش، و چون نفس عاطفه پیدا کرد از زمین بر شده و چنگالهایش را که در عالم پائینی فرو کرده بود رها می‌کند و هواها و آرزوهایش سوخته و ماده و اصل آنها بریده و خشک می‌شود و از دنیا دوری می‌گزیند و از سرای غرور و فریب کناره‌گیری کرده و به سوی سرای جاودانی زاری و انابه می‌کند؛ گاهی هم نفسی که مادر است به سوی زمین - به سبب وضع جبلّی و سرشت ذاتی - تمایل و انس پیدا می‌کند، چون از روح حیوانی جنسیت دارد و تکیه‌گاهش در تکوینش به طبایعی است که آنها پایه‌ها و ارکان این عالم پست‌اند، خداوند می‌فرماید: ولو شئنا لرفعنّاهنّ بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هواه، یعنی: اگر می‌خواستیم وی را بدان وسیله بر می‌داشتیم، ولی به پستی و دنیا گرائید و هوس خویش را پیروی کرد (۱۷۶ - اعراف) و چون نفسی که مادر است به زمین آرام گرفت و بدان تکیه کرد، قلب و ازگون به سوی آن جذب و کشش پیدا می‌کند، جذب شدن پدری که به فرزند کجرو و نارسا و ناقص خویش تمایل فراوان دارد - نه پدر کامل راست کردار و راست گفتار و راست پندار - و روح به فرزندگی که قلب است جذب می‌شود، چون جذب شدن پدر به فرزندش در نهاد او سرشته شده است، در این هنگام است که از حقیقت قیام درباره مولایش تخلّف و سرپیچی نموده است؛ در این دو جذب شدن، حکم سعادت و شقاوت آشکار می‌شود، ذلک تقدیر العزیز العلیم، یعنی: این تقدیر و نظم خداوند نیرومند دانا است (۳۸ - یس).

ابو سعید قرشی گوید: روح، دو روح است: روح حیات و روح ممات، چون هر دو جمع آیند جسم (علم) عقل و یا عقد می‌بندد^۱!! و روح ممات روحی است که چون از جسد خارج شود، زنده، مرده می‌گردد، و روح حیات روحی است که بدان مجاری انفاس و نیروی خوردن و آشامیدن و جز این دو بر قرار است.

۱. جمله نامفهوم و یا مطلقا اشتباه نقل شده است. در نسخه سنگی آمده: فاذا اجتمعا علم عقل الجسم. و در نسخه سربی آمده: فاذا اجتمعا عقل الجسم. و در پانویس نسخه سربی آمده: فی بعض النسخ الخطیة: عقد الجسم، در هر حال جمله مضطرب است. «م»

برخی از آنان گفته‌اند: نفس لطیفه‌ای است که در کالبد به امانت گذارده شده است، از جمله آن اخلاق و صفات نکوهیده است، چنانکه روح لطیفه‌ای است امانت گذارده شده، از جمله آن اخلاق و صفات پسندیده است، همان‌طور که چشم محل مشاهده و گوش محل شنیدن و بینی محل بوئیدن و دهان، محل چشیدن است، همین‌طور نفس محل اوصاف نکوهیده و روح محل اوصاف پسندیده است، و تمام اخلاق و خواها و صفات نفس از دو اصل است: طیش (سبک سری) و شره (آزمندی)، سبک‌سری وی از جهل او است و آزمندیش از حرص، و سبک‌سری نفس را تشبیه به گویی گردان کرده که برمکانی صاف قرار دارد و پیوسته به سرشت و نهاد خود در حرکت است، و در حرصش به پروانه‌هایی تشبیه کرده که خود را بر نور چراغ می‌زنند و بسنده بر نور کم نکرده و هجوم بر نوری که هلاکشان در آن است می‌برند.

این مقداری از گفتار دانشمندان شریعت، و اشارات مشایخ طریقت بود و دلالت بر این داشت که در انسان جوهری روحانی می‌باشد؛ و تمام آنچه را که از آنان نقل نمودیم دارای وجهی نیکو می‌باشد، اگرچه ظاهر بعضی از آن کلمات و سخن‌ها جای ایراد و اشکال و اندیشیدن را دارد، ولی نزد بینای عارف به رازهای شریعت الهی، آنها را محمول‌های صحیح و معانی لطیف است که اشاره به اسراری پیچیده و شریف و ارزشمند دارد، چون آنان در گفتارشان احادیث رسول خدا و امامان علیهم‌السلام را پیروی می‌کنند و بیشتر آنچه را که بیان داشته‌اند در عبارات احادیث منقول - از کسی که از روی هوس سخن نمی‌گوید و هرچه گوید وحی است که بدو رسیده و او را نیرومندی بسیار قوی (خداوند حکیم) آموزش داده - یافت می‌شود، و ما مقصود و آرمان آنان را به‌گونه‌ای که با براهین قطعی یقینی و قوانین حکمی مطابقت دارد - بدون آمیختگی با شک و دو دلی و نقص و عیب - روشن و واضح ساختیم؛ خداوند صاحب رحمت و احسان است و بس.

ترجمهٔ اسفار – سفر چهارم

باب هفتم

حالاتِ نفسِ ناطقه

باب هفتم
در برخی از حالات نفس ناطقه از حیث نسبتش به عالم طبیعت
و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در چگونگی تعلق نفس به بدن

بدان که تعلق چیزی به چیزی و نیازش بدان، به حسب قوه متفاوت است:
قویترین تعلقات و شدیدترینشان عبارت از تعلق به حسب ماهیت و معنی از حیث
ذهن و خارج است، مانند تعلق ماهیت به وجود^۱.
دوم تعلق به حسب ذات و حقیقت است، یعنی ذات و هویت شئی، به ذات تعلق
گیرنده و هویتش تعلق می‌گیرد، مانند تعلق ممکن به واجب^۲.
سوم تعلق به حسب ذات و نوعیت است - هردو - به ذات تعلق گیرنده و نوعیتش،
مانند تعلق عرض، و مانند تعلق ممکن به واجب^۳.
چهارم تعلق به حسب وجود و تشخیص است از جهت حدوث و بقاء به طبیعت

۱. از آن جهت قویتر است که تعلق و نیاز سرایت به مقام تجوهر ماهیت و قوام آن دارد..... «سبزواری»
۲. مانند تعلق وجود خاص به ممکن - به حذف مضاف و یا امکان به معنی فقر، در این صورت حذفی نیست.
«سبزواری» ۳. یعنی وجود شخصی و نوعیت - هردو - نه مانند صورت، چون صورت در تشخیص نیاز به
هیولا دارد، نه در نوعیت، زیرا صورت مطلقاً نیازمند به هیولاست، آنجا که گفته: به ذات تعلق گیرنده و نوعیتش،
مراد از نوعیت در موضوع، نوعیت در ضمن فرد معین است..... «سبزواری»

تعلق گیرنده و نوعیتش^۱، مانند تعلق صورت به ماده، زیرا نیاز صورت در تشخیص به ماده است، نه به عین آن بلکه به یکی از آنها «بالعموم» مانند تعلق طاقی که به وسیله پایه‌ها - به گونه بدل و عوض به یکی از آنها نه به عین آن - حفظ می‌گردد، و مانند نیاز جسم طبیعی در وجودش به یک مکان - نه به عین آن - لذا حرکتش از هریک از مکان‌ها به دیگری آسان می‌گردد.

پنجم تعلق به حسب وجود و تشخیص است از حیث حدوث - نه بقا^۲ - مانند تعلق نفس به بدن - نزد ما - چون نفس، به حسب اوایل حدوث و تکوینش، حکمش حکم طبایع مادی است که نیازمند به ماده‌ایست که از حیث وجود مبهم است، پس آن نیز به ماده بدنی تعلق می‌گیرد که از حیث وجود مبهم است، چون هویتش به سبب ورود استحالات و دگرگونیها و الحاق مقادیر و اندازه‌ها تبدیل و تغییر پیدا می‌کند، پس شخص انسانی اگر چه از حیث هویت نفسیش یک شخص است، ولی از حیث جسمیتش - یعنی آنچه که به معنی ماده و موضوع است نه آنچه که به معنی جنس و یا نوع است - واحد «بالشخص» نمی‌باشد؛ و پیش از این تحقیق این مطلب که: موضوع حرکت کمی امری نوعی، به حسب جسمیت است و به حسب طبیعت و یا نفس، امری شخصی است؛ گفته آمد.

ششم تعلق به حسب استکمال و اکتساب فضیلت و برتری وجود است نه به حسب اصل وجود، مانند تعلق نفس به بدن - مطلقاً نزد همه فلاسفه - و تعلقش بدان، پس از بلوغ طبیعی صوری^۳ که نفس می‌گردد و دارای قوه متفکره و عقل عملی بالفعل - پیش

۱. فقط، نه به حسب طبیعت اطلاقی - برعکس سوم - از جهت حدوث و بقا - برعکس پنجم - به طبیعت تعلق گیرنده و نوعیتش - برعکس تعلق گیرنده در سوم - بنابر آنچه گفتیم، چون تعلق هیولا به صورت به حسب اصل وجود است و حدوث نیست، چون نزد آنان هیولای عالم ابداعی است، آنجا که گفته: مانند تعلق عرض.... به گونه تمثیل است و ادراج دوم در اول، بر این گونه است، چون در اولی تعلق به حسب ماهیت گفت و از تعلق گیرنده ساکت شد، چون اگر تعلق گیرنده شئیت وجود باشد، مانند تعلق ماهیت به وجود است و اگر تعلق گیرنده نیز شئیت ماهیت باشد، مانند تعلق تضایف است. «سبزواری» ۲. یعنی به طبیعت تعلق گیرنده و نوعیتش، و از آن جهت اکتفا به قبلی کرد که بدن، ماده نفس است و ماده بطور عموم معتبر است، و قول در عکس در اینجا، یعنی تعلق بدن به نفس - مطلقاً - یعنی اصل محفوظ در مراتب نفس، که واحد به وحدت جمعی است، قول درعکس برای چهارم است. «سبزواری» ۳. این را مقید به پس از بلوغ طبیعی صوری و پیش از خارج شدن عقل نظری از قوه به فعل کرد، چون پس از بلوغ معنوی و خروج نظری به فعلیت، هیچ تعلق نیست، بلکه گویی خودش است و آن در پوشش بدن است که گاهی خلع می‌کند، به ویژه نفس متأله، چون بدن نسبت بدان مانند لباس است که گاهی در بر می‌کند و گاه دیگر در می‌آورد. «سبزواری»

از آنکه عقل نظریش از قوه به فعل خارج گردد - البته طبق نظریه ما - و این ضعیف‌ترین تعلقات گفته شده است، و مانند تعلق سازنده است به آلت، جز آنکه این تعلقات به این آلات بدنی، تعلق طبیعی ذاتی است، و تعلق نجار مثلاً به آلت، عرضی خارجی است.

و این بدان جهت است که تمام نفوس در مبادی و آغاز تکوینشان، از کمالات و صفات وجودی خالی‌اند، خواه به حسب حیوانیت - مطلقاً - باشد و یا به حسب انسانیت - به خصوص - و آنها را امکان تحصیل این کمالات - جز به حسب در کارگیری آلات - نمی‌باشد، و لازم و بلکه واجب است که این آلات مختلف باشند، بعضیشان از باب حرکات و بعضیشان از باب ادراکات، آنچه که از باب حرکات است بعضیشان به حسب حیوانیت از باب شهوت‌اند و بعضی دیگرشان از باب غضب، و آنچه از باب ادراکات‌اند بعضیشان از باب لمس‌اند و بعضی دیگرشان از باب بویایی، بعضیشان از باب چشایی‌اند و بعضی دیگرشان از باب ابصار و برخی از آنها از باب شنیدنی و همین‌طور غیر اینها، و اگر آلات نفس مختلف نبود تا آنکه با هر آلتی فعل خاصی را انجام دهد، افعال بر نفس جمع شده و هجوم می‌آوردند و تمام ادراکات بر نفس اجتماع می‌کردند و در آن حال بعضیشان بر بعضی دیگر آمیزش پیدا می‌نمودند و از آنها چیزی به کمال و تمام حاصل نمی‌گشت.

زیرا صور اشیاء نخست برای نفس در حسّش و سپس در خیالش و پس از آن در عقل نظریش حصول می‌یابد، از این روی گفته‌اند: هرکس حسّی را از دست دهد، علمی را از دست داده است، و هیچ‌یک از (قوای) محسوسات آن‌گونه نیستند که به ذات خود - به حسب یک وجود - جامع تمام کیفیات و صفاتی که احساس بدانها تعلق می‌گیرد باشند، زیرا دیده شونده غیر از شنیده شونده است و بو، غیر از طعم و مزه است، همین‌طور لازم است که مدارک این کیفیات و کمالات و مشاعر جزئی آنها مختلف و گوناگون باشد؛ و این برعکس وجود اشیاء در عقل است، چون جایز است که در آن یک چیز، به حسب یک وجود عقلی هم بویایی باشد و هم چشایی و هم بو و صدا و رنگ و گرمی و سردی و غیر اینها از صفات - به گونه‌ای برتر و شریف‌تر - چنانکه فیلسوف بزرگوار در کتابش (اثولوجیا) بیان داشته است.

پس ثابت شد که لازم است ادراک محسوسات - از آن روی که محسوساتند - جز با آلات مختلف - به حسب اختلاف اجناس آنها - نباشد، تا بر نفس درهم نشده و هجوم نیاورده و ادراکاتش را مشوش نسازد و آلات باهم اختلاف پیدا نکنند، از این روی وقتی نفس عهده‌دار بینایی می‌شود، توجه به چشم پیدا می‌کند و بر بینایی تام توانمند می‌گردد، و چون عهده‌دار شنیدن می‌شود، توجه به گوش پیدا می‌کند و بر شنوایی تام توانمند می‌شود، و همین‌طور در دیگر افعال بواسطه قوای دیگر، سخن این‌گونه است، و چون از جانب نفس این افعال - با یاری گرفتن از این آلات - تکرار پیدا کرد، برایش ملکه و توانایی بر تحصیل اموری پیدا می‌شود که پیش از این امکان حصول حضور آنها جز با یاری گرفتن از آلات - بدون یاری گرفتن از هیچ‌یک از آنها - نبود، بلکه آنها را حاضر می‌سازد و در آنها به ذات خود و در عالم خود - هرگونه که می‌خواهد - تصرف می‌نماید.

پس از اینجا دانسته شد که نفس، در آغاز تکوینش مانند هیولای نخستین، خالی از هر کمالِ صوری و صورتِ محسوس و یا متخیل و یا معقول است و پس از آن گونه‌ای می‌گردد که فعال صورت مجرد از مواد - خواه جزئی باشد و خواه کلی - می‌گردد^۱، و ناگزیر آن صورتهای برتر و اشرف از این صوردارای کون و فساداند؛ چه سست و بی‌ارزش است نظر آن کس که پنداشته نفس، به حسب جوهر و ذاتش - از آغاز تعلقش به بدن تا پایان بقایش - یک چیز است، و دانستی که آن در آغاز تکوینش «لاشئی» محض است، چنانکه در کتاب الهی آمده: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً، یعنی: به تحقیق که بر انسان مدت مدیدی گذشت که چیز قابل ذکری نبود (۱ - انسان) و هنگام استکمالش، عقلی فعال می‌گردد^۲.

۱. این بر مذاق کسی که گوید: ادراک کلی به واسطه انتزاع قدر مشترک است از مواد جزئی، واضح است، و از کتاب مبدأ و معاد این‌سینا گفته آمد که: قوه عقلی، صور را از ماده تجرید می‌کند، پس خالق و فاعل صور معقول است، اما بنا بر مذاق مصنف قدس سره اینکه: ادراک کلیات به مشاهده نفس است مر ارباب انواع را از دور، و اینکه عاقل با معقولات متحد می‌گردد، پس فعال بودن بنا بر گونه تغلیب و یا به اعتبار مقام خفی و آخفای نفس است، به اعتبار امور باطنی ذات نفس است و به اعتبار امور ظاهری ذات معقولات؛ آری! اگر گفته شود: کلیات عقلی عنوانات و عکسهای آن ارباب انواع‌اند، اشکالی ندارد و بلکه مناسب مقام تعلیم و تعلم است. «سبزواری» ۲. معنایی را که مصنف قدس سره اشاره کرده اگرچه وجهی از وجوه آن ←

اگر گویی: ثابت شده که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی است و کمال و صورت، بالذات یک چیزاند و به حسب اعتبار باهم تغایر دارند، پس چگونه حکم می‌شود که نفس در آغاز فطرت و سرستش از هر صورتی معرّا و خالی است؟

گوییم: صورت، دو صورت است: یکی صورت مادی است که وجودش وجود امری بخش‌پذیر دارای مکان و جهت است و وحدتش عین قبول کثرت است و ثباتش عین تجدد و انقضا است و فعلش عین قوه اشیا است، بنابراین صورت بودنش همراه با ماده بودنش است؛ دوم صورت غیر مخلوط به ماده است، خواه مشروط به وجود ماده - بر وضعی خاص با قیاس به آلتش - باشد و یا مشروط نباشد؛ این - با هر دو بخشش - سزاوارتر از اولی است که صورت نامیده شود، چون اولی از حیث وحدت و وجود ضعیف است، کسر اب بقیعة یحسبه الظمان مأً حتی اذا جائه لم یجده شیئا، یعنی: مانند سرابی در بیابانی هموار است که تشنه آن را آب پندارد و چون بدان رسد چیزی نیابد (۳۹ - نور) از این روی آن را وجودی ادراکی نیست و به وجود خارجی، محسوس و متخیل و معقول نمی‌باشد، ولی دومی دارای وجود ادراکی صوری بدون ماده است، پس یا محسوس است، البته وقتی که در وجودش نیاز به نسبت وضعی برای مظهر خود و آینه حضورش - با قیاس به ماده - دارد؛ و یا متخیل و یا معقول است - اگر آن‌گونه نباشد - .

پس چون آنچه را که گفتیم تحقق و ثبوت یافت، روشن و آشکار گشت که نفس، در آغاز فطرت و سرشت، هیچ‌یک از اشیا صوری - به معنی دوم - نیست، و نیز چیزی از صور حسّی و یا خیالی و یا عقلی برایش حاصل نشده است، زیرا وجود چیزی برای چیزی، فرع بر وجود آن چیز است در نفس خود - به‌گونه آن وجود - اگر خارجی است

« است، ولی وجه برتر اینکه: اشاره به کیتونب پیشین لاهوتی انسان دارد، زیرا عین ثابت او در مرتبه واحدیت، لازم اسماء و صفات او بوده و به علم او - بالذات - معلوم است، و کلمه «حین» مثل کلمه وقت است در بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: لی مع الله وقت، و چیز قابل ذکر نبود، یعنی آنجا موجودی به وجود خاص خود نبود، بلکه او و تمام اعیان دیگر، موجود به وجود خداوند متعال بودند، پس در آنجا این وجودات متکثر پراکنده که احکام امکان و ماده و غیریت بر آنها غالب است نبودند، اگرچه نور مطلقا بر ظلمت قاهر است و غالب، و رحمت بر غضب پیشی دارد و وحدت بر کثرت مطلقا مستولی و چیره است، ولی اینها در اکوان پیشین کجا بودند؟ «سبزواری»

خارجی و اگر حسی است حسی و اگر خیالی است خیالی و اگر عقلی است عقلی، پس هنگام حدوثش نهایت صور مادیات و آغاز صور ادراکیات است و وجودش در آن وقت، پایان پوسته‌های جسمانی و آغاز مغزهای روحانی می‌باشد.

۲

فصل

در تحقیق حدوث نفوس بشری

آنچه سخن در این باره گفته شد، برای اثبات اینکه این نفوس به واسطه حدوث بدنها حادث‌اند کافی^۱ است، چون روشن شد که آنها متجدد و دگرگون‌پذیر - از پائین‌ترین حالات جوهری تا بالاترینشان - هستند، و اگر در ذات خودشان قدیم بودند باید از حیث فطرت و ذات دارای جوهری کامل باشند و نقص و نارسائی گریبانگیرشان نشود، و اگر در ذات خودشان از حیث وجود ناقص و نارسا نبودند، نیازمند به آلات و قوایی که بعضی از آنها نباتی و بعضی دیگرشان حیوانی باشند نبودند.

و نیز اگر قدیم بودند، باید نوعشان منحصر در شخصشان می‌بود و در عالم ابداع برایشان هیچ انقسام و تکثری پیش نمی‌آمد، چون تکثر افراد با اتحاد نوعی، از خواص اجسام و جسمانیات مادی می‌باشد، و آنکه وجودش بستگی به استعداد و حرکت و ماده و انفعال ندارد، نوعش سزاوار است که منحصر در یک شخص باشد، و نفوس انسانی از حیث اعداد و شمار متکثراند و از جهت نوع در این عالم متحد، پس قائل

۱. وجه ضبط در حدوث و قدم نفس آنکه: یا قائل به حدوث نفس‌اند و یا قائل به قدم آن، قائل به حدوث، یا قائل به حدوث آن پیش از حدوث بدن است - برای تصحیح عالم ذر و عهد و پیمان - و یا قائل به حدوث آن با حدوث بدن است و این نظر بیشتر حکما و متکلمان است، و یا قائل به حدوث آن به حدوث بدن است، بلکه حدوث نفس حدوث بدن است، این نظر مصنف قدس سره است، و قائل به قدم نفس یا قائل به قدم ذاتی است، و این نظر کسی است که قائل است نفس عبارت از آلت می‌باشد، چنانکه ابن‌سینا در کتاب شفا نقل کرده، و این اعتقاد غلات است و خداوند از این نسبت دور است؛ و یا قائل به قدم زمانی و حدوث ذاتی است، و یا آنکه قائل به قدم در این زنجیره عرضی است، چنانکه اهل تناسخ قائل‌اند، و یا اینکه قائل به قدم در زنجیره طولی است، و قائل به دومی یا قائل به قدم آن - از آن روی که نفوس جزئی است - می‌باشد، و یا اینکه قائل به قدم آن - از آن روی که عقل کلی است - می‌باشد. و این آخری اعتقاد فیلسوف بزرگوار افلاطون الهی می‌باشد. «سبزواری»

بودن به این امر که این نفوس جزئی را پیش از بدن وجودی است محال است، تا چه رسد به اینکه قدیم باشند.

بدان که از بعضی از پیشینیان از فلاسفه مانند افلاطون نقل شده که قائل به قدم نفوس انسانی است و آن را حدیث مشهور: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین، یعنی: من پیغمبر بودم درحالی که آدم هنوز بین آب و گل (روح و جسد) می بود، و فرموده رسول خدا صلی الله علیه و آله: الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف، یعنی: روح‌ها جوخه جوخه بودند، هر جوخه از آنها که هم را می شناختند (در این دنیا) باهم گرد می آیند و هر جوخه از آنها که یکدیگر را نمی شناختند (در اینجا) باهم اختلاف پیدا می کنند، تأیید و یاری می کنند، و شاید مراد این نباشد که نفوس بشری به حسب این تعینات جزئی، پیش از بدن موجود بوده اند، وگرنه محالات نامبرده و تعطیل و بیکار ماندن قوای آنها از افعال لازم می آید، زیرا نفس - از آن روی که نفس است - جز صورتی که تعلق به تدبیر بدن دارد و دارای قوا و مدارکی است که بعضی از آنها حیوانی و بعضیشان نباتی است نمی باشد، بلکه مراد این است که نفس، دارای کینونت دیگری به جهت مبادی وجودش در عالم علم الهی، از صور مفارق عقلی، یعنی مثل الهی که آنها را افلاطون و هرکس که پیش از او بوده است ثابت نموده دارد، پس نفوس کامل از نوع انسان را انواع گوناگونی از کون و وجود است که بعضی از آنها همراه با طبیعت و بعضیشان پیش از طبیعت و برخی بعد از طبیعت می باشند، البته آن گونه که استواران در حکمت متعالی می دانند، و این مبنی بر ثبوت شدیدتر و ضعیف تر در جوهر^۱، بر وقوع حرکت اشتدادی در جواهر مادّی، و بر تحقیق مبادی و غایات می باشد، زیرا نهایات اشیاء همان بدایات آنها است.

ارسطاطالیس و هرکس از مشائیان و پیروان مشاء که پس از او آمده اند، بر حدوث این نفوس اتفاق نظر دارند و این یکی از آن مسائلی است که مشهور شده، بین این دو

۱. و نیز براینکه علت، حدّ تام معلول است و معلول، حدّ ناقص علت، به عبارتی دیگر: حقیقت همان رقیقت است - به وجهی برتر - و رقیقت همان حقیقت است به وجهی پست تر، در مقام شامخ بودن حقیقت، داخل بودن رقیقت است در آن، روان شدن رقیقت به سوی زمین، گردیدن حقیقت است آنچنان - بدون دور شدن از مقام بلند خود - و مدار تمام رموز خردمندان و اشارت انبیا از حدوث و قدم و تنزل و صعود و هبوط و ذرات و برزات و غیراینها بر آن است. «سبزواری»

حکیم (افلاطون و ارسطو) اختلاف نظر است، و ما سخن هردو را در قدم نفوس و حدوث آنها توجیهی که موافق نظر آن دو بوده و در معنا باهم اتحاد دارند نمودیم و بدان اشاره کردیم.

اما دلیل هریک از دو دسته: طرفداران نظریه افلاطون بر قدیم بودن آن سه دلیل آورده‌اند:

نخست آنکه: هر چه حدوث پیدا می‌کند، ناگزیر از ماده تخصیص دهنده‌ای است که به سبب استعدادش سببی باشد تا به وجود - پس از آنکه نبود - سزاوار گردد، پس اگر نفوس حادث بودند باید مادی می‌بودند، تالی (قضیه) باطل است، پس مقدم (قضیه) هم باطل است.

دوم اینکه: نفوس اگر حادث بودند، حدوثشان باید با حدوث ابدان باشد، ولی ابدان گذشته نامتناهی‌اند، پس نفوس گذشته‌ای که به اِزاء آنهایند نامتناهی‌اند، ولی نفوس پس از مفارقت ابدان - به اتفاق نظر و شرایع - باقی‌اند، پس نفوسی که در این وقت حاصل‌اند نامتناهی‌اند، ولی این - یعنی وجود نفوس نامتناهی موجود بالفعل باهم - محال است، چون زیادی و کمی می‌پذیرند، به اینکه هر چه که چنین باشد متناهی است؛ بنابراین ثابت شد که نفوس موجود بالفعل، متناهی‌اند، پس حدوث ابدان سببی برای حدوث نفوس نمی‌باشد، در این صورت حدوث نفوس از علت‌هاشان، موقوف بر حدوث بدن و استعداد ماده نمی‌باشد، پس قدیم‌اند.

سوم اینکه: اگر حادث باشند غیر دائمی‌اند، زیرا هر کاینی فاسد است و هر موجودی که ابدی است، همو ازلی می‌باشد، در صورتیکه ثابت شده آنها همیشه و جاودانه باقی‌اند، چنانکه به زودی بیانش خواهد آمد، بنابراین ازلی‌اند.

اما پاسخ از دلیل اول آنکه: نفس از جهت حدوث جسمانی و از حیث بقا روحانی است - چنانکه به زودی تحقیق این مطلب بنابر نظر و رأی ما خواهد آمد - و بنابر نظریه آنان هم خواهد آمد که نفس، حادث با ماده است نه در ماده.

اما پاسخ از دلیل دوم آنکه: نفوس مفارق از ابدان اگرچه نامتناهی‌اند، ولی ترتب و پشت سر هم بودن طبیعی و وضعی را ندارند، و برهانی که دلالت بر محال بودن نامتناهی را در اعداد دارد، آنگاه قائم است که مترتب و مجتمع باشند، وگرنه بر محال

بودن آن برهانی اقامه نشده است.

اما پاسخ از دلیل سوم آنکه: نفس انسانی از حیث ذاتِ مجردش نه کاین است و نه فاسد (کون و فساد ندارد)، اما از آن جهت که تحت کون واقع می‌گردد، فاسد است - همان‌طور که کاین است - .

اما دلایل قائلان به حدوث نفوس آنکه: اگر پیش از ابدان موجود باشند یا یکی هستند و یا بسیار، اگر یکی هستند یا این است که هنگام تعلق به بدن تکثر پیدا می‌کنند و یا اینکه تکثر پیدا نمی‌کنند، اگر تکثر پیدا نمی‌کنند، آن، یک نفس برای هر بدنی نفس است، و اگر چنین باشد باید هر چه را که انسانی می‌داند انسان دیگر هم بداند و آنچه را که انسانی بدان جاهل است هر انسان دیگری هم جاهل بدان باشد و این محال است؛ و اگر بسیار باشد، هر چه که دارای ماده نیست، انقسام و تجزیه نمی‌پذیرد، و اگر پیش از بدن متکثر و بسیار باشد، ناگزیر باید هر یک از آنها از دیگری یا به سبب ماهیت و یا لوازم و عوارض ماهیت امتیاز داشته باشند؛ اولی و دومی محال‌اند، زیرا نفوس انسانی از جهت نوع متحداند، بنابراین تمام افرادش در تمام ذاتیات و لوازم آنها مساوی و برابراند، پس امکان وقوع امتیاز به سبب آنها نمی‌باشد؛ اما عوارض لاحق: حدویشان به سبب ماده و آنچه در ماده است می‌باشد و ماده نفس - به وجهی - بدن است و پیش از بدن ماده‌ای نبوده است، پس امکان اینکه آنجا عوارض مختلفی باشد نیست؛ در این صورت ثابت شد که وجود نفس، پیش از بدن، نه به گونه اتحاد و نه به صورت کثرت محال و ممتنع است، بنابراین قول به قدم آنها باطل است.

صاحب کتاب ملخص (خطیب رازی) بر این دلیل به جوهی چند اشکال کرده است:

نخست آنکه: چرا جایز نباشد که گفته شود: نفوس پیش از ابدان یکی بودند و سپس تکثر پیدا کردند؟ کسی را نرسد گوید: هر چه که واحد باشد و با واحد بودنش پذیرای انقسام باشد، وحدتش وحدت اتصالی است، پس جسم است؛ چون گوییم: این ممنوع است که هر چه وحدتش وحدت اتصالی باشد پذیرای انقسام است، و مسلم نیست که هر پذیرای انقسامی وحدتش وحدت اتصالی است، زیرا (قضیه) موجب کلی - مانند خودش - عکس ندارد.

دوم آنکه: پذیرفتیم که نفوس پیش از ابدان متکثر و بسیار باشند، ولی چرا گفتید که هریک از آنها ناگزیر باید به صفتی از هم امتیاز داشته باشند؟ زیرا اگر امتیاز به جهت اختصاص به امری مخصوص است، باید آن امر هم از غیر خودش امتیاز داشته باشد، اما اگر امتیازش از غیر خودش به همان چیزی است که از غیر خودش امتیاز پیدا می‌کند، در این صورت دور لازم می‌آید؛ و یا اینکه تمییزش به چیز سومی است که تسلسل لازم می‌آید؛ و بدان جهت که امتیازدهنده: به عینه اختصاص به چیزی نمی‌یابد مگر بعد از تمییزش از غیر خود، بنابراین اگر تمییز چیزی از غیر خودش به سبب اختصاصش به چیزی باشد، دور لازم می‌آید.

سوم آنکه: پذیرفتیم که در امور متکثر، ناگزیر از امتیاز دهنده است، چرا جایز نباشد که امتیازدهنده صفتی ذاتی باشد؟ بیانش همان است که ما در اختلاف نفوس گفتیم که به سبب نوع است.

چهارم آنکه: پذیرفتیم که نفوس به هیچ‌یک از مقولات از هم امتیاز نمی‌یابند، پس چرا جایز نباشد که به برخی از عوارض از هم امتیاز یابند؟ خود گفته‌اید: عوارض به سبب ماده است و ماده همان بدن است و پیش از بدن، بدنی نیست؛ گوییم: چرا جایز نباشد نفسی که تعلق به بدنی دارد، پیش از بدن به بدن دیگری تعلق داشته باشد و همین‌طور پیش از هر بدنی به بدن دیگر... تا بی‌نهایت؟ چون این مُطالبه جز با ابطال تناسخ قطع نمی‌گردد، بنابراین دلیلی که در اثبات حدوث ارواح گفته شده مُبتنی بر ابطال تناسخ می‌باشد، ولی حکمایی که تناسخ را ابطال کرده‌اند، ابطال آن را مُبتنی بر حدوث ارواح گذارده و گفته‌اند: اگر انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر جایز باشد باید یک بدن را دو نفس باشد، چون نفوس جز به سبب استعداد بدن از مبادی حادث نمی‌شوند، و چون بدنی به استعداد خود حادث گردید، ناگزیر از مبادی نفسی که تعلق بدان دارد حادث می‌شود، بنابراین اگر نفس دیگر نسخ شده‌ای بدان تعلق گیرد، لازم می‌آید که در یک بدن، دو نفس اجتماع کنند و این محال است؛ اینها دلایل آنان است که مُبتنی بر حدوث نفس می‌باشد، و حدوث آن مُبتنی بر ابطال تناسخ، لذا دور لازم می‌آید؛ از اینجهت است که صاحب کتاب معتبر - ابوالبرکات بغدادی چون این پرسش بیان شد - از غفلت و بی‌خبری پیشینیان در چنین امر مهم و بزرگ بشگفت افتاد.

پنجم آنکه: پذیرفتیم که نفوس تناسخ ندارند، ولی چرا جایز نباشد که پیش از ابدان موصوف به عوارضی باشند که بعضی‌شان از بعض دیگر امتیاز داشته باشند؟ سپس عارضی به سبب عارض دیگری که پیش از آن است عارضشان گردد و همین طور تا بی نهایت؟

ششم معارضه است: و آن اینکه: نفوس پس از جدایی و مفارقت، تمایزشان به واسطه ماهیت و لوازم آن نمی باشد، بلکه به واسطه عوارض می باشد؛ ولی نفوس هیولانی که چیزی از عوارض را کسب نکرده اند وقتی از بدنها جدا می شوند، چیزی از عوارض در آنها - مگر ذاتشان که پیش از این متعلق به ابدان متغایر بود - نمی باشد؛ پس اگر این مقدار در وقوع تمایز کافی است، بنابراین بودنشان به گونه ای که برایشان پس از این تعلق، تعلق به ابدان متمایز از هم نیز حادث گردد، کافی خواهد بود.

کسی را نرسد که گوید: آنچه ابن سینا گفته، پاسخ از این اشکال است، یعنی اگر چه چیزی از کمالات را کسب نکرده است، ولی هریک از آنها را شعور و آگاهی به هویت خاص خودشان می باشد و این شعور و آگاهی، برای نفس دیگر حاصل نیست.

چون گوییم: شعور چیزی به ذات خودش عبارت از نفس ذات خودش می باشد - چنانکه در باب علم ثابت شده است - پس اگر در شعور به ذات خودشان اختلاف داشته باشند، باید به ذات خودشان (یعنی بالذات) مختلف باشند، و این اصل دلیل را باطل می سازد.

و نیز: اگر در حصول امتیاز، این مقدار ثابت شده، چرا جایز نباشد که به همین مقدار پیش از تعلق به ابدان، امتیاز حاصل گردد؟

پاسخ از اشکال اول: هر ذات واحد شخصی وقتی انقسام پذیرفت و پس از وحدتش تکثر یافت، لازم است که جزئش مخالف کلش باشد، به ضرورت اینکه شئی - با غیرش - به عینه آن گونه نیست که همان شئی با غیرش نباشد، پس این مخالفت در وجود، اگر به واسطه ماهیت و لوازم ماهیت است، یعنی منشأ تعددش در وجود، تخالفش به واسطه ماهیت است، در این صورت لازم می آید که این اجزا پیوسته و دائم از یکدیگر متمایز باشند - نه در زمانی غیر زمانی دیگر - پس آنچه را که ما از این امور متعلق به ابدان، واحد فرض کرده بودیم، در این حال متکثراند؛ و اگر مخالفتشان نه

به واسطه ماهیت است و نه به سبب لوازم ماهیت، در این صورت تعددشان پس از اتفاق نوعیشان به جزئیت و کلیت، تخالف در مقدار است، زیرا جزئیت و کلیت اگر به حسب معنی و مفهوم نباشد، ناگزیر به حسب بزرگی و کوچکی مقدار خواهد بود، وگرنه یکی از آن دو به کلیت، و دیگری به جزئیت - بدون عکس - سزاوار نخواهند بود. و نیز: اجزای شئی اگر از جزئیات ماهیت باشند، آن شئی مقدار است و یا دارای مقدار، در این صورت لازم می آید که نفس، مقدار باشد یا دارای مقدار و این باطل است.

و نیز: اگر پذیرفتیم که ذات مجرد امکان دارد که پس از وحدتش به اجزائی که در ماهیت مماثل و همانند آن و یا مخالف و ضد آنند انقسام پذیرد، در این صورت هریک از تعیینات این اجزاء، پس از تعلق به ابدان حادث می گردند، پس هریک از این نفوس - از آن روی که یکی هستند - حادث اند و این همان مطلوب است.

گویم: سخن ناگفته آنکه: این نفوس متعین به این تعیینات حادث جوهری، آیا پیش از وجود بدن دارای کینونت دیگر عقلی اند؟ چنانکه آنها را هنگام استکمالشان به عقل بالفعل، کینونت عقلی دیگری است که مخالف کینونت نفوس انسانی، که در نوع باهم اتفاق دارند می باشد، یا اینکه آنها پیش از بدن، اصلاً هیچ گونه ای از وجود را ندارند؟ و تحقیق این مسأله نیاز به از سرگرفتن بحث، به شکلی دیگر را دارد، و هرکس فراخنای سینه و گستره ذوقش، توان ادراک این مشرب را ندارد، بلکه بیشتر طبایع از آن می رمند، رمندگی شخص زکام از بوی گل.

اما پاسخ اشکال دوم: گوئیم: این به خودی خود در باب تمیز به واسطه عوارض، یک اشکال است که با بزرگی شأنش در غیر این مقام^۱، اینجا آورده و قدرت حل آن را نداشته و سپس مبادرت به دفع آن از این مقام کرده و گفته: گرفتیم که کار آن گونه باشد که شما می گوئید، جز آنکه ما به بداهت و روشنگری عقل می دانیم که هر نوعی از انواع نفوس، مقول بر اشخاص بی شماری اند، زیرا به ضرورت می دانیم که هر انسانی لازم نیست که در ماهیت، مخالف تمام مردم باشد، و چون دو شخص از نوعی از نفوس پدید آمدند، حجت تمام است.

۱. اشاره به خطیب رازی در کتاب ملخص دارد. «م»

گویم: شاید این معرفت مفاد ادراکت از بداهت و هم باشد، البته پس از آنکه برایت اقامه دلیل قوی شد که امتیاز به واسطه عوارض - نه ذاتیات - غیر ممکن است؛ سپس (گویم): آنچه نخست در گفتارش از قطع و جزم به بداهت آمده پنهان نیست که هر نوعی از انواع نفوس، مقول بر اشخاص بشمارد، و این جزم و قطع را معلل کرده و گفته: لازم نیست که هر انسانی در ماهیت مخالف با تمام مردم باشد.

آنچه که در دفع این اشکال جایز است گفته شود اینکه: امتیازدهنده گاهی برای امتیاز یافته ذاتی است و برای امر مشترک در آن، عرضی، و همانند چنین عارض شدنی، به حسب وجود نیست بلکه به حسب ماهیت است، مانند عارض شدن فصل به ماهیت جنس، و عارض شدن وجود و تشخیص به ماهیت نوع، برای اینکه امتیاز انسان مثلاً از اسب - پس از اشتراکشان در حیوانیت و لوازم آن - به ناطق بودن است و ناطق بودن از عوارض ماهیت حیوان است و از ذاتیات آن نمی باشد.

سپس (گویم): عارض شدنش بر آن (فصل بر ماهیت) اگر بعد از وجود آن است، باید موقوف بر تمیز و تحصیل آن به فصلی دیگر باشد و این مستلزم دور و یا تسلسل است، ولی این عارض شدن در آوند تحلیل عقلی است، نه در ظرف وجود خارجی که در آن جنس و فصل به یک وجود متحداند، بنابراین لازم نمی آید که امتیاز امتیاز دهنده فصلی مر نوعی را که بدان از دیگر انواع امتیاز پیدا می کند، مشارکت با آن در ماهیت جنس باشد و موقوف بر تمیز این نوع نخست در نفسش، زیرا فصل محصل جنس، از حیث وجود بر آن تقدم و پیشی دارد، اگرچه از حیث ماهیت از آن متأخر است، مانند حال بین وجود و ماهیت، و کار در امتیازات شخصی برای افراد یک نوع همین گونه است، چون نزد ما تشخیص، عبارت از گونه ای از وجود است و وجود، بر ماهیت - در عین و خارج به گونه ای دیگر از تقدم - تقدم و پیشی دارد، و زیاد بودنش بر آن (ماهیت) تنها به حسب تصور است - چنانکه بارها گفته شد - .

اما پاسخ از اشکال سوم: به زودی خواهیم گفت که نفوس بشری از جهت نوع، یعنی از حیث وجود تعلق طبیعتشان پیش از خارج شدن عقل های هیولانی شان از قوه به فعل، متحداند، و برهان قائم بر این است: قوایی که به اجسام کاین فاسد تعلق دارند، امکان ندارد که نوعشان منحصر در فرد باشد، این به جهت قصور و نارسایی جوهر آنها

از تمام و کامل بودن، و عدم احتمال بقای ابدی، مر واحد شخصی از آنها راست، چون گفته آمد که قوای جسمانی از حیث افعال و انفعالات، متناهی اند.

اما پاسخ از اشکال چهارم: به زودی بطلان تناسخ برایت آشکار خواهد شد، نه آن گونه که بیانش موقوف بر حدوث نفوس باشد، بلکه از جهت اثبات غایات.

اما پاسخ از اشکال پنجم: زیرا عوارضی که در زمان از یکدیگر پیشی می گیرند و بر یک ذات وارد می شوند، امکان ندارد که ورودشان جز به سببهایی که بازگشت به قابل - از جهت حرکات استعدادیش که فقط در ماده جسمانی است - داشته باشد، و پیش از ابدان، نفوس را استعداداتی جسمانی نبود تا بدانها، صفات متعاقب از پی هم آینده را بپذیرند و به سبب پیشی ها پس ها اختصاص پیدا کنند و همین طور تا بی نهایت.

اما پاسخ از اشکال ششم: زیرا نفوس هیولانی بعضیشان از بعض دیگر، به سبب لواحتی که به جهت ماده برایشان حاصل است، امتیاز می یابند، زیرا نفوس، از جهت حدوث جسمانی اند و حکمشان حکم صور و طبایع مادی است که به سبب امتیازات جسمانی متکثراند، پس تعیین هر یک از آنها به وجود خاصشان لازم می آید، و آن عین شعورشان به ذاتشان می باشد، و این است که استمرار و دوام می یابد - استمرار دومی - با نوعی از تجدد و جودی^۱ - از این روی بین آنها دائماً امتیاز باقی می ماند، اگر چه برای هر کدام از آنها تفاوت و جودی - به حسب تجوهرشان از آغاز تکوینشان تا نهایت کمال وجودیشان - حاصل است؛ خلاصه آنکه: امتیاز در افراد یک نوع، نخست ناچار از آن است که به چیزی خارج از ماهیت و لوازم آن باشد، و این جز از عوارض ماده نمی باشد، پس نفوسی که بعد از ابدان اند، بینشان تکثر تصور می شود، و امتیازی که بر ایشان حاصل است، هنگامی است که با ابدان آمیزش پیدا می کنند، سپس حکم آن (بدن) در آنها - پس از ابدان به جهت بقای اثر تمیز در آنها اگر چه به تبع باشد -

۱. تجدد به اعتبار حرکت جوهری، و استمرار و ثبات به اعتبار اصل محفوظ از موضوع باقی از اول حرکت تا آخرش می باشد، و یا تجدد به اعتبار وجه نفس، و ثبات به اعتبار وجه الله، و یا ثبات به اعتبار اینکه وجود، همان تشخص است و تجدد به اعتبار اینکه معتبر در آن وجود است - همراه با عرضی - مانند عرض مزاجها است، چنانکه مصنف قدس سره در آمارات تشخص گفته، و یا همان طور که فعلیت در هیولا، عین قوه است، همین طور بقا هم در متجددات عین تجدد است. «سبزواری»

جاری می‌گردد^۱؛ و ثابت شده که پیش از عالم حرکات و اتفاقات، عارض شدن مخصّص خارجی و امتیاز دهنده عرضی مفارق، امکان‌پذیر نیست، پس در آنجا امتیاز به‌واسطه عوارض - پس از اتفاق در ماهیت و حقیقت - نمی‌باشد؛ این آن چیزی بود که در تقریر این حجت امکان تکلف آن بود.

حجت و دلیل دیگری بر حدوث نفس هست که آن را ابوالبرکات بغدادی بیان داشته و گفته: اگر نفس پیش از بدن موجود بود، باید یا متعلّق به ابدان دیگری باشد و یا غیر متعلّق به ابدان دیگر باشد، و باطل است اینکه متعلّق بدانها باشد، چون این قائل بودن به تناسخ است؛ سپس او تناسخ را به حجت و دلیلی که آن را متکلمان بیان داشته‌اند باطل ساخته و گفته: نفوس ما اگر در بدن دیگری باشد باید ما هم اکنون چیزی از آن حالاتی را که بر ما گذشته است بدانیم و یاد آوریم که ما در بدن دیگر و بر حالت دیگری بودیم، و چون چیزی از آن را بیاد نمی‌آوریم خواهیم دانست که ما در بدنی دیگر وجود نداشتیم، و نیز باطل است که تعلّق به بدن دیگر نداشته باشد، زیرا در آن حال معطل بوده و در طبیعت تعطیل نیست؛ این حجت از وجوهی چند ضعیف است:

نخست آنکه: حجتی که در بطلان تناسخ آورده و مبنای این دلیل است ضعیف می‌باشد، به جهت اینکه احوال و علوم پیشین در یاد انسان نمی‌ماند، بلکه به سبب محو شدن مدارک و تبدیل قوا و مشاعر محو می‌گردد، مگر آنکه آثاری باقی از باب امور استعدادی باشد، از این روی نفوس در استعدادات با هم تفاوت دارند و در زیرکی و کودنی و قبول آموزش و فراگیری ملکات و غیر اینها با هم تخالف دارند.

دوم آنکه: تعطیل آنگاه لازم می‌آید که نفوس - از آن روی که نفوس اند - پیش از ابدان موجود باشند و تعلّق به ابدان نداشته باشند، اما اگر آنها را نشأه و عالمی دیگر و گونه دیگری از وجود - فوق نفس بودنشان - مانند عقل - و یا پائین‌تر از نفس بودنشان - مانند طبیعت و آنچه در روند آن است - باشد، تعطیل لازم نمی‌آید.

سوم آنکه: جایز است که پیش از این ابدان، در عالم دیگری که تعلّق به ابدانی دیگر

۱. نفوس در تمثیل مانند آب گوارا هستند که مزه‌ها و بوها را در آوندی که آمیخته با روغن و سرکه و شراب و دوشاب است می‌گیرد.... «سبزواری»

- غیر از اجساد طبیعی عنصری و یا فلکی - دارد موجود باشند^۱، برای اینکه آنگاه بر محال بودن تناسخ اقامه برهان می شود که تناسخ عبارت باشد از تردّد نفوس و ارواح در این عالم از یک بدن مادی، به بدن مادی دیگر - به گونه استعداد و آماده سازی مواد - چنانکه از برهان محال بودن آن - به حسب آنچه مایه ریزی کردیم و بیانش به زودی با خواست الهی خواهد آمد - آشکار می گردد.

۳

فصل

در روشن ساختن سخن در این مسأله مهم و پی گیری (جرح و تعدیل) آنچه گفته اند و ویران کردن آنچه پی ریزی نموده اند

بدان این مسأله بسیار دقیق و ظریف، و در عین حال ژرف و عمیق است، از

۱. صور مثالی در قوس نزولی غیر از صوری است که در قوس صعودی است، زیرا این لوازم اعمال و حرکات است و آن پیش از سرای عمل و حرکت است، و تعلق برای ترقی است... باید دانسته شود که صور در زنجیره نزولی متعلقات به نفوس اند نه نفوس به صور، پس آنها آنجا مانند سایه های نفوس اند و نفوس، دارای سایه ها، ولی از آن جهت که واحدند وحدت حقی ظلی دارند، یعنی از آن روی که دارای کینونت عقلی کلی اند، و یا لاهوتی بسیط، و مصنف قدس سره در آنجا درصدد منع کلام آن متکلم است.

اگر گویی: صور مثالی در عالم ذر از حیث افراد بسیارند، پس سخن آنان چگونه است که: تکثر افرادی با وحدت نوعی فقط به واسطه ماده و لواحق ماده است، درحالی که آنجا ماده ای نیست؟

گویم: صور در آنجا موجود به یک وجودند و آن وجود خداوند و وجود علم قدری او است، نه به وجود نفس خودشان، مانند صوری که در خیالت از یک نوع است؛ و مراد از آنکه گفته اند: تکثر افرادی، تکثر وجودی است و آن هنگامی است که افراد یک نوع موجود به وجوداتی که اختصاص بدانها دارد باشند و این در این عالم طبیعی ظلمانی که ملاک و باعث غفلت است و در این دهکده ای که اهلش ستمکارانند می باشد، و معنی نقض عهد و تبدیل «بلی!» به «لا» گفته آمد، اگر اهلش هستی غافل مباش!

پس تکثر صوری که از یک نوع اند و تمیزشان در آنجا، فقط به واسطه ماهیات شخصی که بدانها هویات گفته می شود می باشد، و تشخیص صورت در آنجا مراد از آن تمیز است، به واسطه نبودن وجود خاصش و نداشتنشان مر نفوس جزئی را و حیات و ادراکشان به خداوند متعال؛ آری! صور مثالی که در برزخ و غیب محالی (قوس صعود) است، حیاتشان به واسطه نفوس متکثر است، چنانکه در منطقیات گفته اند: نفس ناطقه نوعی است که افراد غیرمتناهی متشتر و پخش اند که وجودشان بالفعل مجتمع است، و این تکثر در دو نوع - یعنی معنی و صورت - به واسطه مواد پیشین و ابدان گذشته است نه حالی، به جهت بقای هیأت و ملکات کسب شده در آن، بنابراین در آنجا باز تکثر وجودی است، مگر در ارواحی که برای اهل صفا متحداند، چنانکه مولانا فرماید: متحد بودیم و یک گوهر همه -... تا آنجا که گوید:

کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق «سبزواری»

این‌روی بین فلاسفه از پیشینیان درباب آن اختلافاتی واقع شده است، جهتش آنکه: نفس انسانی را در هویت، مقام معلومی نیست و در وجود، درجه معینی، مانند دیگر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که همگی مقام معلومی دارند، ندارد، بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجاتی متفاوت است و دارای نشأتی پیشین و پسین، و در هر مقام و عالمی صورتی دیگر دارد، چنانکه گفته‌اند:

قلب (یعنی نفس ناطقه) من چنان گردیده که هرصورتی را می‌پذیرد

لذا چراگاه آهوان (زیبارویان) و دیر رهبانان (هردو) است

و چیزی که شأنش چنین است، ادراک حقیقتش مشکل و فهم هویتش دشوار می‌باشد، و آنچه آنان از حقیقت نفس فهمیده‌اند جز آنچه را که وجودش از جهت بدن و عوارض ادراکی و تحریکی آن لازم است نمی‌باشد، و پی به حالات آن، جز از جهت آنچه از ادراک و تحریک که ملحق بدان می‌شود نبردند، و این دو امر، چیزی است که تمام حیوانات در آن دو اشتراک دارند، اما آنچه که از آن ادراک می‌شود افزون‌تر از اینهاست و آن، تجرد و بقایش - پس از قطع تصرفش از این بدن - می‌باشد و این از آن جهت که محلّ علوم است دانسته می‌شود و اینکه علم، انقسام نمی‌پذیرد و محلّ انقسام‌ناپذیر، غیر منقسم است؛ پس نفس از حیث ذات بسیط است و هر ذات بسیطی فناپذیر نیست، وگرنه ترکیبش از قوه وجود و عدم و فعلیت وجود و عدم لازم می‌آمد و این خلف (خلاف فرض) است.

این نهایت عرفان و شناختشان نسبت به نفس و یا چیزی که نزدیک به این است می‌باشد، و هرکس پندارد که با این مقدار (از فهم) حقیقت نفس را شناخته، ورم را با فربهی اشتباه گرفته، و هرکس که در شناخت نفس بر این مقدار بسنده کند، بر او اشکالات فراوانی وارد می‌شود که رهایی از آنها برایش غیرممکن خواهد بود. از آن جمله اینکه: بسیط الذات بودنش منافی حدوئش می‌باشد.

و از آن جمله اینکه حقیقتش چون روحانی عقلی است، مخالف تعلقش به بدن و انفعالات بدنیش - مانند سلامتی و بیماری و لذت و درد جسمانی - می‌باشد.

از آن جمله اینکه: بساطت و تجردش از ماده، منافی تکثرش «بالعدد» - به حساب تکثر ابدان - می‌باشد.

و آنچه این گروه انکار کنندگان حالات نفس را - که در اطوار گوناگون در حال دگرگونی و در شئون حسّی و خیالی و عقلی در گردش و انقلاب است - لازم می‌آید اینکه: هر نفسی از آغاز حادث گردیدن و تعلّقش به بدن، تا نهایت مراتب تجرّد و عاقلیت و معقولیتش، یک چیز است و یک جوهر که تحت ماهیت نوعی انسانی واقع است، مانند وقوع انسان تحت ماهیت جنسی حیوانی.

گوییم: اینجا نکته‌ای باریک، در آنچه اینان را لازم می‌آید هست و آن اینکه: اینان معترف‌اند که نفس، فصل اشتقاقی است و مقوم ماهیت نوع، که در خارج از آن و از جسد ترکیب یافته است، مانند حسّاسیت برای حیوان و ناطقیت برای انسان؛ و نیز قائل‌اند که جنس و فصل در مرکبات طبیعی به‌یازاء ماده و صورت است؛ و نیز: فصل محصّل ماهیت نوع، محصّل وجود جنس خود است، و اینکه: جنس با قیاس به فصل مقسّم عرض است، معنایش این نیست که از عوارض خارجی آن است و تصوّر انفکاکش از آن - به‌حسب واقع - امکان‌پذیر است، بلکه معنایش این است که از عوارض تحلیلی است و تصوّر انفکاک بین عارض و معروض - در این‌گونه از عروض مگر به نوعی از اعتبار ذهنی - نمی‌شود.

و چون این گفته آمد گوییم: اگر جوهر نفسانی انسانی را حرکتی جوهری و دگرگونی و استحاله‌ای ذاتی نباشد، لازم می‌آید که پیوسته و دائم، از حیث وجود با جسم نامی حسّاس متحد باشد، چون فصل، مبدأ نوع انسانی است، یعنی مفهوم ناطق - که از فصول منطقی می‌باشد - و همین‌طور حسّاس برای حیوان، به‌یازاء نفس حسّاس - که از فصول اشتقاقی است - به‌عینه صور نوعی برای اجسام طبیعی می‌باشد، بر این صورت‌ها، یعنی ناطقه و فصل‌های اشتقاقی - از آن‌روی که فصل‌اند نه از آن‌روی که صوراند - جسم از آن‌روی که جنس است حمل می‌شود، اگرچه بر آنها از آن‌روی که ماده است حمل نمی‌شود؛ پس بنا بر رأی آنان لازم می‌آید که نفس - به یکی از دو وجه گفته شده - جسم باشد، با اینکه قائل به تجرّد ناطقه - چه از حیث حدوث و چه از حیث بقا - می‌باشند، البته نه آن‌گونه که ما قائلیم: از حیث حدوث جسمانی است و از جهت بقا، روحانی.

این یکی از براهین بر ثبوت اشتداد در مقوله جوهر است، همچنان که در مقوله «کیف» و «کم» می‌باشد، و بدین برهان، بسیاری از اشکالاتی که بر حدوث نفس و

بقای آن - پس از طبیعت - وارد شده، حلّ می‌گردد.

همگان را به جهت پی نبردنشان به این اصلی که در اینجا و پیش از اینجا به‌جوه قطعی و یقینی دیگری بیان داشتیم، می‌بینی که در حالات نفس و حدوث و بقا و تجرّد و تعلقش به حیرت و سرگشتگی افتاده‌اند، بطوری که بعضیشان تجردش را انکار کردند و بعضی دیگرشان بقایش را بعد از بدن، و برخی از آنان قائل به تناسخ ارواح شدند.

اما راسخان و استواران در علم که جامع بین نظر و برهان و بین کشف و وجدانند، نفس را دارای شئون و اطوار فراوان می‌دانند که با بساطتش اکوانی وجودی دارد - بعضی از آنها پیش از طبیعت و بعضیشان با طبیعت و بعضی دیگرشان بعد از طبیعت است - و قائلند که نفوس انسانی پیش از ابدان - به‌حسب کمال علّت و سببشان - موجود بودند، و سبب کامل، مسبب را با آن لازم می‌آورد (چون علّت، کمال معلول است) بنابراین نفس، با سببش موجود است، چون سببش از حیث ذات کامل، و از جهت افاده و بخشش تامّ است، و هرچه که چنین باشد، مسببش از او انفکاک ندارد، ولی تصرفش در بدن، موقوف بر استعداد مخصوص و شرطهایی معین و مشخص است.

و معلوم است که نفس، هنگام به‌تمامی رسیدن استعداد بدن حادث می‌شود و چون استکمال پیدا کرد پس از بدن باقی می‌ماند، و این بدان جهت است که سببش همیشه باقی است، چون تو را علم یقینی به‌وجود سبب آن پیش از بدن حاصل گردید و معنی سببیت و مسببیت را دانستی، و اینکه سبب ذاتی عبارت از تمام مسبب و غایت آن است، برای علم به‌اینکه پیش از بدن - به‌حسب کمال وجود و بی‌نیازیش - موجود بوده است حاصل می‌گردد، زیرا آنچه که موقوف بر بدن است، بعضی از نشأت آن است و استعداد بدن، شرط برای وجود این نشأه‌پست و طبیعت کونی می‌باشد و آن، جهت فقر نفس و نیاز و امکان و نقصش می‌باشد، نه جهت وجوب و بی‌نیازی و تمام آن، و اگر بدن، شرط برای کمال هویت و تمام وجود آن باشد - چنانکه در دیگر حیوانات و نباتات هست - زایل شدن بدن موجب زوال آن خواهد بود - چنانکه به‌واسطه عدم آلت لازم می‌آید که منعدم گردد - و فساد مزاج بدنی عبارت از تصرف صانع و عمل او است که نیازمند به آلت - مانند دیگر قوای مادی نابود شونده فاسد متجدد زایل شونده - می‌باشد، درحالی که برهان بر این امر اقامه شده که نفس را قوه‌ای

عقلی است که به ذات خود در امور عقلی تصرف می‌کند، نه با کارگیری آلت، و این کمال ذاتی و جهت بی‌نیازی آن از بدن و دیگر اجسام است، پس نفس، به واسطه کمال سببیش از عالم اکوان متجدد نو شونده خارج است.

حقیقت آنکه: نفس انسانی از حیث حدوث و تصرف جسمانی است و از جهت بقاء و تعقل، روحانی، پس تصرفش در اجسام، جسمانی است و تعقلش مر ذات خود و جاعل خود را، روحانی است؛ اما عقول مفارق: آنها از حیث ذات و فعل - هردو - روحانی‌اند، و طبایع، از حیث ذات و فعل - هردو - جسمانی‌اند، پس هریک از آن جواهر را مقامی معلوم است - برعکس نفس انسانی - از این روی به تطوّر و دگرگونی آن در اطوار و مراتب حکم می‌نمائیم، زیرا تصرفش در بدن، مانند تصرف مفارقات در اجسام نیست، چون آنها به ذات خودشان مباشر و عهده‌دار تحریک جزئی و ادراکات جزئی - به گونه انفعال و استکمال - هستند نه به گونه افاضه و ابداع.

حال به دنباله سخنان آنان و دست‌آویزشان در باب حدوث نفس انسانی و قدم آن، و نارواش مردن آنچه گفته‌اند و ویران کردن آنچه پایه‌ریزی کرده‌اند باز می‌گردیم.

اما باقی دلایلشان بر حدوث:

از آن جمله چیزی است که صاحب کتاب حکمت الاشراق بیان داشته و گفته: این نور - یعنی نفس انسانی - پیش از بدن نبوده است، برای اینکه هر شخص انسانی را ذاتی است که نفس خود و حالاتش را که بر غیر خودش پنهان است می‌داند، بنابراین انوار تدبیر کننده انسانی واحد نیست، و گرنه آنچه را که یک شخص می‌داند باید معلوم همگان باشد، در حالی که چنین نیست، پس اگر این حالات پیش از بدن موجود بودند، در آن صورت وحدتشان قابل تصور نمی‌بود زیرا پس از آن تقسیم نمی‌پذیرفتند، چون دارای مقدار نبودند؛ و برزخی - (در اصطلاح اشراقیان) یعنی جسمانی - هم نیستند تا امکان تقسیم‌پذیریشان باشد؛ و نیز تکثرشان هم قابل تصور نمی‌باشد، زیرا این انوار مجرد پیش از صیاصی (یعنی ابدان) از حیث شدت و ضعف از هم امتیاز نداشتند، چون هر مرتبه از شدت و ضعف قابل شمار نیست؛ و عارض غریب هم نبودند، زیرا در عالم حرکات نیستند، پس چون کثرت و وحدتشان پیش از تصرف ابدان نبوده، پس امکان وجودشان نیست.

گویم: در این سخن از وجوهی چند اشکال وجود دارد:

نخست آنکه: اشکال بر ابطال بخش دوم وارد می‌شود، چون ما نمی‌پذیریم که آنها از حیث نوع متحدانند، یعنی افراد یک نوع‌اند و در وجود، از هم متمایزاند، بلکه با اجزایشان یک‌چیزاند و وحدتشان وحدت عقلی، شبیه به افراد یک ماهیت، یعنی وحدت نوعی است، مستند (سخن) آنکه: جواهر عقلی نزد فیلسوفان کامل، وجودات خالص بدون ماهیت است، درحالی که این وجودات به جهت شدت و ضعف داشتن باهم تفاوت دارند، و معنی شدت داشتن اینکه وجود، به‌گونه‌ای است که فراگیر امثال آنچه که در ضعیف‌تر است می‌باشد و بر آن چندین برابر آنچه بر فرد ضعیف مترتب می‌گردد، مترتب می‌شود، پس این نفوس پیش از فرود آمدنشان در ابدان، به سبب جهات و حیثیات عقلی از هم امتیاز دارند و بر اکوان طبیعی خود ذاتاً تقدّم و پیشی دارند، نه به واسطه عوارض قابلیت که به ماهیاتشان الحاق می‌گردد، و بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله بدین اشاره دارد که فرمود: نحن السابقون اللاحقون، یعنی: ما پیشیان پسین آیندگانیم؛ و فرمود: كنت نبياً وأدم بين الماء والطين، یعنی: من پیغمبر بودم درحالی که آدم بین آب و گِل (روح و جسد) بود.

دوم آنکه: اشکال بر ابطال بخش اول وارد می‌شود، چون ما لزوم آنچه را که گفتید نمی‌پذیریم، اگر مرادتان از ادراکات، ادراکاتی باشد که موقوف بر آلات می‌باشد، و اگر مرادتان از ادراکات، ادراکاتی است که موقوف بر آلات نمی‌باشد، پس لزومش مسلم است، ولی عدم اشتراک همه را در آن نمی‌پذیریم؛ آیا نمی‌نگری! آنها به ذات خودشان در علم اشتراک دارند و در ادراک بسیاری از اولیّات، موقوف بر آلات نمی‌باشند؟ شاید گویی: وقتی نفوس اتحاد داشته باشند، تمام آلات برای یک ذاتند و آن ذات، مدرک به تمام آلات می‌باشد، بنابراین هر یک از ما، آنچه را که دیگری درک می‌کند، درک می‌نماید، پس همه را درک می‌نماید.

گویم: سخن ما در اتحاد نفوس پیش از ابدان است نه در اتحادشان هنگام تعلق به ابدان، و اتحاد به حسب هر نشأه و عالمی، مخالف اتحاد به حسب نشأه دیگر است، و هیچ‌کس را شک و شبهه‌ای در این امر نیست که نشأه تعلق به بدن، غیر از نشأه تجرّد از آن است، زیرا نفوس در این نشأه بدنی به‌گونه‌ای می‌باشند که هر یک از آنها با بدن

ارتباط و اتحادی طبیعی پیدا می‌کند که از آن دو، نوع طبیعی حیوانی حصول می‌یابد، و در نشأه عقلی - هنگام استکمالش - با عقل مفارق اتحاد پیدا می‌کند، چنانکه برترین (از فلاسفه) پیشینیان را این عقیده است، پس اتحاد نفوس در عالم عقل و جمعیت، با اتحاد آنها در عالم ابدان و عالم تفرقه و جدایی - در جایز بودن و جایز نبودنش - چگونه قابل قیاس است؟ زیرا اگر اتحاد نفوس در عالم ابدان جایز بود، اتحاد ابدان - بعضیشان با بعض دیگر - هم جایز بود، زیرا بدن جز به واسطه نفس تشخص نمی‌یابد؛ خلاصه آنکه: ادراک چیزی به وسیله آلت، تقوّم بدن آلت دارد، بنابراین ادراکات نفوس چون به واسطه آلات است، پس از جهت آن آلات مُدرک می‌باشد، بنابراین لازم نمی‌آید که مُدرکاتش از حیث حصولشان به وسیله آلات دیگری باشد که به ذات خود - از حیث ذاتش - مُدرک باشد؛ نه به ذات خود از آن حیث که برای نفس آلات دیگری غیر آلتی که بدانها این ادراکات و مُدرکات ادراک می‌گردد.

سوم اینکه گفته: وحدتش قابل تصوّر نمی‌باشد، چون پس از آن قابل تقسیم نیست؛ در این سخن اشکال است، چون وحدت بر و جوهری چند، از قبیل وحدت عقلی و نوعی و عددی و مقداری... است و هر وحدتی را کثرتی مقابلش هست، ولی هر وحدتی را هر کثرتی مقابل نیست، زیرا موضوع وحدت عقلی گاهی به عین موضوع کثرت عددی می‌باشد، و همین طور موضوع واحد «بالطبع» گاهی به واسطه اجزا کثیر می‌باشد؛ و پیش از این نیز دانستی که عقل بسیط، تمام اشیاء معقول است، در آنچه هم که سخن می‌گوییم مطلب همین گونه است، زیرا فرود آمدن از نشأه و عالم عقلی به نشأه ابدان، اقتضای تکثیر واحد را دارد و بر شدن از این نشأه به نشأه عقل، اقتضای توحید کثیر^۱ را دارد، و تکثیر واحد و توحید کثیر منحصر در آنچه تعلق به مقادیر و اجرام - چنانکه گفته - ندارد تا لازم آید که نفوس، دارای مقدار و جرم باشند.

از آن جمله چیزی است که در همان کتاب گفته و آن اینکه: اگر نفوس پیش از ابدان موجود بودند، هیچ مانع و بازدارنده‌ای آنها را از عالم نور خالص و محض باز نمی‌داشت و هیچ اتفاق و تغییری در آن عالم پدید نمی‌آمد و در نتیجه کامل می‌بودند،

۱. در اولی اقتضای بسیار شدن یکی و در دومی اقتضای یکی شدن بسیار را دارد. شیخ شبستر گوید: جهان خلق و امر آنجا یکی شد یکی بسیار و بسیار اندکی شد «م»

بنابراین تصرفشان در بدن ضایع و بیهوده بود و هیچ اولویتی برای تخصیص بعضی از آنها به بدن نبود، و اتفاقات فقط در عالم اجسام واقع می‌شود و در عالم نور محض، اتفاقی که اختصاص بدان طرف داشته باشد نیست؛ و اینکه گفته‌اند: تصرف‌کنندگان در ابدان را برایشان حالی پیدا می‌شود که موجب سقوطشان از مراتبشان می‌گردد؛ سخنی باطل و نادرست است، زیرا در چیزی که در عالم حرکات و تعلقات نیست، تجدد و نو شدنی نیست.

گویم: ما در تعلیقاتمان بر کتاب حکمت‌الاشراق، پاسخ این دلیل را داده‌ایم که: نفوس را در عالم عقل کینونتی و در عالم طبیعت و حس هم کینونتی است؛ کینونت نفس در آنجا مخالف کینونتش در اینجاست، زیرا اگرچه در آنجا صاف و پاک و غیر محجوب و بازداشته از کمال عقلی نوعیش نیست، ولی وی را بسیاری از خیرات باقی مانده که امکان تحصیل و فراچنگ آوریشان جز با فرود آمدن به ابدان و آلات - به حسب زمانها و اوقات و انواع استعدادات - امکان‌پذیر نیست^۱، بنابراین تصرف نفوس در ابدان جزئی - پس از کینونتشان در مقامات کلی - ضایع و بیهوده - چنانکه پنداشته - نخواهد بود، بلکه به جهت حکمتی بزرگ است که آن را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌دانند.

۱. این مانند تعلم و آموختن اسماء تشبیهی است. همان‌طور که متعلم به اسماء تنزیهی هنگام کینونت عقلیش و جامعیتش مر این مظاهر را بود، مانند مظاهر حیوانیت و ملکیت و غیر این دو، و آن تعلم اسماء اشیاء است، پس اگر فرود نمی‌آمد هیکل توحید و مجمع کمال اتم و یا مظهر اسم «الله» نمی‌گشت و تمام تعالیم بدو منتهی نمی‌گشت و به تمام اقالیم گذر نمی‌کرد، از این روی معلم گفته: فرود آمدنش بدین عالم زیانی برایش نداشت، و ابن عربی گوید: از تمامیت عالم اینکه وجود نشأه ناقص در او وجود دارد.

اینجا دو نکته است که در باب هبوط نفس در خاطر مخلصان می‌کند، یکی اینکه: فرود آمدن تا دارای مملکت گردد، زیرا آنجا وی را مملکتی نبود، همچنان که وجودی جز وجود تبعی نداشت، پس او را ماهیتی نبود تا چیزی بدان اضافه و نسبت یابد - تا چه رسد به ماده - چنانکه ثابت شده عقول را ماهیتی نیست و یا اینکه انیاتشان مندک است، برعکس آنها در اینجا - به جهت ماده‌ای ملاک واقعیت عدم و بروز ماهیت و مشار امکان استعدادی و انانیت است - پس مملکت و سلطنت - پس از آنکه چیز قابل ذکری نبود - بدو اضافه و نسبت یافت.

دوم آنکه: وی در آنجا نور و شفاف بوده، ولی قابل و پذیرای عکسهای نیکو و صور زیبا نبوده است، لذا به این عالم فرود آمد تا عکس‌ها را به سبب علاقه‌های جسم تاریک بدان بپذیرد، مانند جیوه‌ای که در پشت آینه می‌زنند تاریک است تا عکس را منعکس سازد، و به این علت‌های غایی و امثال اینها مصنف قدس سره اشاره دارد که گفته: بلکه به جهت حکمتی بزرگ است.... «سبزواری»

سپس (گویم:) شگفتا! این شیخ (اشراق) و بسیار از کسانی که راه او را طی می‌کنند قائل به ارتقا و بر شدن^۱ بعضی از نفوس در این عالم به عالم نور محض و عقل صرف - بدون استلزام تجدد و ایجاب و استیجاب پدید آمدن حالت تجددی در این عالم - می‌باشند، درحالی که نزد عارف، این یک امر محقق است، پس چگونه هبوط آن را از این عالم بدان عالم - بدون لزوم تجدد و تغییری در آنجا - انکار می‌ورزد؟ و حال بازگردانیدن مانند حال آغازیدن - در دشواری درک و مشکلی فهم و باریکی مطلب - فرقی ندارد، و هرکس که برایش تصدیق به اتصال بعضی از متصرفات در ابدان به عالم عقل، که مبرای از پدید آمدن و تجدد و نو شدن است آسان شد، اعتراف به جدا بودن و انفصال آن از آن عالم و اتصالش به ابدان، برایش آسان می‌گردد، و هر چه که ملاک یکی از دو امر - از آغازیدن و بازگردانیدن - می‌باشد، ملاک دیگری هم هست، از این روی در کتاب الهی اثبات بازگردانیدن به ثبوت آغازیدن بسیار آمده است، مانند بیان الهی که: کما بدأنا اول خلق نعیده، یعنی: چنانکه خلقت را از اول پدید کرده‌ایم اعادهٔ آن نیز کنیم (۱۰۴ - انبیا).

بدان که حکایت هبوط و فرود نفس آدمی از عالم قدس، موطن پدر مقدسش به این عالم، موطن طبیعت جسمانی که در حکم گاهواره است، و موطن نفس حیوانی که به منزلهٔ مادرش است، در کتابهای آسمانی و رموزات انبیا و اشارات اولیا و حکمای بزرگ زیاد آمده است، در قرآن عزیز، هبوط نفس و بر شدنش در آیات بسیاری بیان شده است، از آن جمله آنجا که فرموده: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم ردناه اسفل سافلین الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات، یعنی: ما انسان را به نیکوترین قوامی آفریدیم، آنگاه وی را به پائین‌ترین مراتب بازگردانیدیم، مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند (۴ تا ۶ - تین) و همین‌طور در حکایت آدم و

۱. هبوط یعنی رقایقی که در این عالم پائینی‌اند چون از سنخ حقایقی هستند که در عالم بالایی، و سایه و وجوه آنها می‌باشند، و وجه شی همان شی است به‌گونه‌ای ضعیف، کینوتشان در عالم پائینی، کینونت حقایق است در آن - بدون جدا شدنشان از مقامشان - چنانکه معنی بر شدن رقایق، کینونت حقایق است در آن مقام شامخ الهی و اتصال این بدانها، و ملاک اشتباه و غلط، در هبوط و نزول و سقوط و امثال اینها، حملشان بر جدا شدن از مقام اصلی است، با اینکه حقایق آنها جز افاضه و صدور چیزی از چیزی، بطوری که از او در فیضاننش چیزی کم و زیاد نگردد، نمی‌باشد..... «سزوری»

هبوطش از بهشت فرموده: قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، يعنى: گفتيم: همگى از بهشت پائين رويد، اگر هدايتى از من به سوى شما آمد آنها كه هدايت مرا پيروي كنند نه بيمى دارند و نه اندوه خوردنى (۳۸ - بقره) و فرمود: الهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم، يعنى: بسيار نمائى سرگرمتان ساخت تا وقتى كه به گورها رسيديد، بس كنيد به زودى خواهيد دانست و باز بس كنيد به زودى خواهيد دانست، بس كنيد اگر به علم يقين مى دانستيد (سراغ مردگان نمى رفتيد) سوگند كه جهنم را خواهيدديد، آنگاه جهنم را به ديده يقين خواهيدديد، آنگاه در آن روز از اين نعمت بازخواست مى شويد (۱ تا ۸ - تكاثر) و فرمود: و ان منكم الا واردها كان على ربك حتماً مقضياً ثم ننجى الذين اتقوا و نذرالظالمين فيها جثياً، يعنى: هيچكس از شما نيست مگر وارد جهنم شدى است كه از جانب پروردگارت محتوم و مقرر است، آنگاه كسانى را كه تقوا داشتند برآوريم و ستمكاران را به زانو در آمده در آن واگذاريم (۷۱ و ۷۲ - مريم) و فرمود: كما بدأكم تعودون فريقاً هدى و فريقاً حق عليهم الضلالة، يعنى: چنانكه شما را در آغاز پديد کرده باز زنده مى شويد (۲۸ و ۲۹ - اعراف).

در حديث نبوى آمده كه: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، يعنى: مردمان معادن گوناگون مانند معدن طلا و نقره اند، اين حديث اشاره به پيش بودن وجودشان در معادن ذاتشان، از عقول مفارقي كه گنجينه هاى علم الهى اند دارد، و چگونگى اين پيش بودن در وجود - آنچه انچه كه تحقيق و توجيهش كرديم - اينكه: نفوس را كينونت عقلي تجرّدى است، همچنان كه آنها را كينونت تعلقى مى باشد، همين طور اشياء خارجى جزئى را ثبوتى در قضای پيشين الهى است و آنها در آنجا از تغيير و محو و اثبات مصون و محفوظ اند و اينجا در كون و فساد و محو و اثبات واقع مى شوند، چنانكه خداوند مى فرمايد: يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب، يعنى: محو مى كند و اثبات مى نمايد و اصل كتابها نزد او است (۳۹ - رعد) يعنى لوح، كه محفوظ از تغيير و تبديل مى باشد.

و در بيان امير مؤمنان على عليه السلام آمده كه: رحم الله امرء عرف من أين و فى

این و الی این، یعنی: خداوند رحمتش را شامل آن انسانی نموده که دانسته از کجا آمده و در کجا است و به کجا می‌رود؟ اولی اشاره به نفس است پیش از کون و وجودش (در این عالم) و وسطی اشاره به حالش با کون (و وجود در این عالم) دارد و آخری اشاره بدانچه بعد از کون (این جهانی) است دارد^۱، و باز (ع) فرموده: ولیحضر عقله ولیکن من ابناء الآخرة، فانه منها قَدَمٌ و الیها ینقلب، یعنی: باید تعقل کند و از فرزندان آن جهانی باشد، چون از آن جهان آمده و بدان جهان بازمی‌گردد، و از آن حضرت علیه‌السلام در ماهیت نفس و مبدأ و بازگشتش روایت شده که فرمود: اعلم ان الصورة الانسانية هی اکبر حجة الله علی خلقه، و هی الکتاب الذی کتبه بیده، و هی مجموع صورة العالمین، و هی المختصر من اللوح المحفوظ، و هی الشاهد علی کلّ غائب، و هی الطريق المستقیم الی کلّ خیر، و الصراط الممدود بین الجنة و النار، یعنی: بدان که صورت انسانی بزرگترین دلیل الهی بر آفریدگانش است، آن نوشته‌ای است که به دست خویش نوشته، و آن (صورت) گردآمده صورت تمام جهانیان است و آن مختصر از لوح محفوظ است و آن، گواه بر هر غایبی است، و آن راه مستقیم و راست به سوی هر خیر و نیکویی است، و پل کشیده شده بین بهشت و دوزخ است.

معلم فیلسوفان - ارسطاطالیس - در کتاب اثولوجیا در فایده هبوط نفس به این عالم بیانی دارد که معنایش این است: هبوط نفس به این عالم هیچ زیبایی بدو نرساند، بلکه بهره‌مند از آن هم شد، زیرا که از این عالم، معرفت اشیاء را بهره برد و دانست که طبیعت اشیاء پس از آنکه قواشان بر آنها افاضه می‌شود چیست؟ و اعمال و افعال شریفش را که در وی ساکن‌اند - درحالی که در عالم عقلی است - در نظرش آشکار گردید^۲، پس اگر افعالش آشکار و قوایش افاضه و تحت ابصار واقع نشده بود، باید آن قوا و افعال در او بیهوده و باطل باشد و نفس، باید فضایل و افعال استوار محکم را - اگر پنهان باشد و آشکار نشود - فراموش کند، و اگر چنین بود نه قوه نفس شناخته

۱. مولانا گوید:

از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم آخر؟ نمایی وطنم؟ «م»
 ۲. چون نفس را اعمال و افعال معنوی حقیقی است که جز با افعالی که در بدن است آشکار نمی‌شود، تا آنکه هردو نشأه باهم مطابقت داشته باشند... «سبزواری»

باب هفتم - حالاتِ نَفْسِ ناطقه / ۳۴۱

می‌شد و نه شرف و برتریش، زیرا فعل عبارت از عَلَنی کردن قوه پنهان است به سبب ظاهر کردنش، پس اگر قوه نفس پنهان بود و آشکار نمی‌شد فاسد می‌گشت و گویی اصلاً نبوده است؛ پایان سخن او.

آن سخنان حکمای از پیشینیان، اشاراتی دقیق و باریک و رموزاتی شریف و ارزشمند به هبوط نفس از عالم و بر شدنش، و حکایاتی که راهنمای بدین مطلب است دارد.

از آن جمله: داستان سلامان و ابدال است^۱.

از آن جمله داستان کبوتر طوق دار است که در کتاب کلیله و دمنه آمده است.

از آن جمله داستان حی بن یقظان است^۲.

ابن سینا را در پرسش از علّت هبوط نفس، قصیده‌ای است که مطلعش چنین است:

هَبِطت الیک مِنَ المَحَلِّ الارْفَعِ وَرَقَاءُ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَتَمَتُّعٍ^۳

تمام این مطالب می‌رساند که نفس را پیش از بدن کینونتی، و در عالم شامخ الهی وجودی است، و آن را بازگشت و رجوعی بدانجایی که از آن هبوط کرده و فرود آمده است می‌باشد، و نیز خورشید حقیقتش و ستارگان قوایش را طلوع و دمیدنی از مغرب آن - یا تابنده مستقیم و یا تاریک و واژگونه و تیره‌گون - می‌باشد.

و آنجا که گفته: اینکه گفته‌اند: تصرف کنندگان در ابدان را برایشان حالی پیدا می‌شود که موجب سقوطشان از مراتبشان می‌گردد.... تا پایان سخنش.

در حواشی گفته‌ام: سقوط نفس عبارت از صدورش از سبب اصلیش، و فرود آمدنش از پدر مقدس عقلیش می‌باشد، و حالی که موجب سقوطش از آن عالم می‌شود، شئون فاعلش و جهات علّت و حیثیات او است، و پیش از این آگاهی داده شد، معلولاتی که از فاعلهایشان نازل و صادر می‌شوند، به سبب جهات و لوازم امکانی آنها (یعنی فاعلها)، و نقایص و امکانات و فقر ذات آنها به جاعل تامّ قیومشان (یعنی

۱. تمام داستان با تفصیلش در نمط نهم از شرح کتاب اشارات محقق طوسی قدس سره آمده و عبدالرحمان جامی هم در کتاب هفت اورنگ آن را به نظم آورده. «م» ۲. ابن سینا آن را در شفا و بعضی از رسایلش نقل کرده است. «م» ۳. قصیده بیست بیت است و متأله سبزواری آن را در کتاب اسرارالحکم خود آورده و شرح کرده است؛ یعنی: کبوتری ارجمند و گرامی، در عین حال استوار و قوی، از جایگاهی بلند و رفیع به سوی تو هبوط کرده و فرود آمد. «م»

معلولات) صادر می‌شوند، و از برخی از این نقایص به خطا و گناه که به پدیمان آدم علیه‌السلام نسبت داده می‌شود تعبیر می‌شود، و از صدور نفوس از آنها (فاعل‌ها) تعبیر به فرار از خشم الهی می‌گردد، و این نیست مگر آنچه که مقتضی حکمت - در ترتیب وجود - می‌باشد، زیرا نور ناقص‌تر در مشهد نور، توان نور شدیدتر را ندارد.

آیا نمی‌بینی! وقتی می‌خواهی در مسأله‌ای الهی که تا حال برایت معهود نبوده و ادراکش بسیار مشکل و دشوار است تعمقی قوی کرده تا به ژرفایش دست‌یازی، ذهنت پیش از آنکه برایت ملکه بازگشت بدان حاصل گردد، درمانده شده و به سرعت از آن مسأله به امر دیگری از امور پست روی می‌آورد؟ این کار یک‌نوع فرار است از اینکه مغز و ذهنت از استیلای ظهور عقلی آن بسوزد، همچنان که نور خورشید بر دیده شب‌پرگان استیلا دارد و آنها را می‌سوزاند، و حدیث نبوی بدین امر اشاره دارد که فرمود (ص:): ان الله سبعین حجاً من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه کل مانتهی الیه بصره، یعنی: خداوند را هفتاد پرده از نور است که اگر آنها را کنار زند، انوار وجه الهی تا آنجا را که چشم کار می‌کند می‌سوزاند؛ و حکما نیز جوهری چند به‌گونه رمز و اشاره بیان داشته‌اند که اشاره به علت هبوط نفس دارد.

از سخنان فیلسوفان از پیشینیان بیانی است که انبأقلس دارد و آن اینکه: نفس در مکان عالی شریفی بود، چون از وی خطا سر زد، به این عالم سقوط کرد، و آمدنش به این عالم، فرار از خشم الهی بوده است، و چون بدین عالم فرود آمد، غیاث و فریادرس نفوسی شد که خرده‌اشان اختلال و آشفتگی پیدا کرده است.

و از آن جمله سخن افلاطون ربانی در کتاب «فاذن» است که گفته: علت هبوط نفس به این عالم، ریختن پرهایش است و چون پرهایش بر آمد، به عالم اولی خود بالا خواهد رفت.

و از آن جمله چیزی است که در کتاب خود که به نام «طیماوس» نامیده است گفته، و آن اینکه: علت هبوط نفس به این عالم، اموری گوناگون است: از آن جمله اینکه: به جهت خطایی که انجام داده هبوط نکرده، بلکه هبوطش به این عالم به جهت عقاب و جزای بر خطایایش می‌باشد؛ و از آن جمله اینکه: به هیچ علت دیگری هبوط نکرده، جز آنکه بیانش را مختصر کرده و هبوط نفس و سکونش را در این اجسام نکوهش کرده است.

در جای دیگری از کتاب طیمائوس گوید: نفس، جوهری شریف و سعید است و در این عالم، از فعل پروردگار نیکو بخش کریم آمده، زیرا باری تعالی چون این عالم را آفرید، نفس را بدان گسیل داشت و در آن آورد تا عالم دارای عقل باشد، زیرا شأن واجب تعالی نیست که چنین عالم در نهایت اتقان و استواری را عقلی نباشد، و امکان نداشت که عالم دارای عقل باشد و دارای نفس نباشد، به همین جهت باری تعالی نفس را به این عالم گسیل داشت و در آن ساکنش ساخت، سپس نفوس ما را گسیل داشت و در ابدان ما ساکنشان ساخت تا این عالم تام و کامل باشد و در تمامی و کمال پائین تر از آن عالم نباشد، پس سزاوار است که در عالم حسّی از اجناس حیوان، آنچه در این عالم عقلی است باشد.

و از آن جمله چیزی است که ارسطاطالیس در مواضع مختلف از کتابش که در معرفت ربوبی است گفته، و آن اینکه: طبیعت دو نوع است: عقلی و حسّی، نفس وقتی که در عالم عقلی است افضل و اشرف است، و چون در عالم حسّی است، به جهت جسمی که دارد اخس و پست است؛ نفس اگرچه عقلی و از عالم اعلای عقلی است، ولی ناگزیر است که از عالم حسّی چیزی را فرا چنگ آورد و در آن ساکن گردد، زیرا طبیعتش با عالم عقلی و عالم حسّی سازگار است، و سزاوار نیست که نفس را بر ترک عالم عقلی و کینونتش در این عالم سرزنش و یا ملامت کرد، چون بین هردو عالم قرار دارد، و از آن جهت نفس بر این حال گردید که پایان آن جواهر شریف الهی، و آغاز جواهر طبیعی حسّی است، و چون مجاور و همسایه عالم حسّی گردید، فضائلش از وی گرفته نشد، بلکه قوایش بر وی افاضه شد و به نهایت زینت مزین و آراسته گردید، و بسا که از پستی آنها (جواهر طبیعی حسّی) بدو رسد، ولی باید دوری و احتراز کند.

از آن جمله در جای دیگر گفته: نفس شریف اگرچه عالم عالی خودش را ترک کرد و به این عالم پست هبوط کرد، ولی این کار را به نوعی از توان و قدرت عالیش انجام داد تا آنیتی که پس از آن است به صورت آید تا تدبیرش کند، و پس از به صورت آمدن آن انیّت و تدبیرش مر آن را و فرارش به این عالم، به سرعت به عالم خودش بازگشت، بدون اینکه هبوطش به این عالم زیانی بدو رسانیده باشد، بلکه بهره مند از آن هم شده، و

این بدان جهت است که از این عالم، معرفت اشیاء را استفاده کرد و طبیعت آن (عالم) را دانست که چیست؟

در جای دیگر گوید: نفس وقتی عقل را رها کرد و از اتصال بدان و اینکه هردو یکی باشند ایبا نمود، مشتاق شد که تنها و منفرد باشد و او و عقل دو باشند، سپس بر این عالم آگاهی پیدا کرد و دیده‌اش بر اشیائی - بدون عقل - افتاد، در آن حال یادش آمد و دارای ذاکره و ملکه یادآوری گردید، پس اگر اشیائی را که در آنجا هستند یاد آورد، بدینجا فرود نمی‌آید، و اگر اشیائی را که در این عالم‌اند یاد آورد، از آن عالم شریف به این عالم پست فرود خواهد آمد^۱.

در جای دیگر گوید: اگر کسی گوید: اگر نفس، این عالم را پیش از آمدنش توهم کرده است، خالی از این نیست که این عالم را نیز پس از خروجش از آن و ورودش به عالم اعلا توهم کرده است، پس اگر توهم کرده است، ناگزیر یاد خواهد آورد، درحالی که شما گفتید نفس وقتی در عالم اعلاست چیزی از این عالم را یاد نمی‌آورد؟ گوئیم: نفس اگرچه این عالم را پیش از آنکه در آن بیاید توهم کرده است، ولی توهمی عقلی کرده است.

و باز از سخن او آنچه که دلالت دارد نفس را وجودی در عالم عقل و وجودی در عالم طبیعت است و اینکه هریک از دو وجود غیر دیگری است، سخن او است در میمردوم (کتاب اثولوجیا).

حال^۲ می‌خواهیم علتی را که بدان علت، نامهای گوناگون بر نفس اطلاق شد و آن را چیز تجزیه یافته و ذات انقسام پذیرفته لازم آمده بیان داریم، بنابراین شایسته است که دانسته شود، آیا نفس تجزیه می‌پذیرد و یا نمی‌پذیرد؟ اگر تجزیه می‌پذیرد، آیا به ذات خودش تجزیه می‌پذیرد و یا به سبب عرضی؟ و اگر تجزیه نمی‌پذیرد، آیا به ذات خودش تجزیه نمی‌پذیرد و یا به سبب عرضی نمی‌پذیرد؟ حال گوئیم:

نفس به واسطه عرضی تجزیه می‌پذیرد، زیرا وقتی که در جسم است، تجزیه را به واسطه تجزیه جسم می‌پذیرد، چنانکه گویی: جزء متفکر غیر از جزء حیوانی است و

۱. جمله مضطرب است، متن چنین است: وان ذکرت الی هذا العالم السفلی انحطت من ذلک العالم الشریف.

۲. از اینجا تا... در جای دیگر از آن کتاب گفته، سخن مصنف قدس سره است. «م»

جزء شهبوانی آن غیر از جزء غضبی آن است، پس نفس تجزیه را به سبب عرضی (عارض) می‌پذیرد نه به ذات خودش، زیرا وقتی گفتیم نفس تجزیه نمی‌پذیرد، ما این را به قول «مرسل ذاتی» می‌گوییم، و وقتی گفتیم نفس تجزیه می‌پذیرد، این را به قول «مضاف عرضی» می‌گوییم، چون وقتی ما طبیعت اجسام را مشاهده می‌کنیم که برای زنده بودن محتاج به نفس‌اند، و جسم محتاج به نفس است تا پخش در تمام اجزایش باشد، این سخن به پایان می‌رسد، درحالی که از او (یعنی سخن معلم) بر می‌آید که نفس را وجودی است که نه بالذات و نه بالعرض تجزیه‌پذیر نیست و آن وجود عقلیش است، و آن را وجودی است که بالعرض - به واسطه وجود طبیعت - تجزیه می‌پذیرد، و روشن است وجودی که تجزیه می‌پذیرد - اگرچه بالعرض غیر از وجود عقلی است که اصلاً به ذات خود - نه بالذات و نه بالعرض - تجزیه نمی‌پذیرد.

در جای دیگر از آن کتاب گفته: عقل وقتی که در عالم عقلی خودش است، چشمش بر اشیائی که پائین‌تر از خودش‌اند، جز ذاتش نمی‌افتد، و وقتی در غیر عالمش باشد^۱، یعنی در عالم حسی، دیده‌اش گاهی بر اشیاء و گاه دیگر تنها بر ذاتش می‌افتد^۲، و این حال کالبد و بدنی می‌گردد که به توسط نفس در آن قرار گرفته است، و چون جداً با بدن آمیختگی دارد، دیده‌اش بر اشیاء می‌افتد، و چون کمی از آن رهایی پیدا کرد، دیده‌اش فقط بر ذاتش می‌افتد؛ و عقل دگرگون‌پذیر نبوده و از حالی به حال دیگر تمایل پیدا نمی‌کند، ولی تمایل به جهتی که گفتیم پیدا می‌کند، اما نفس، وقتی می‌خواهد اشیاء را بدانند تمایل پیدا می‌کند.... تا پایان این سخن، و غیر این از سخنان شریفش که تصریح و اشاره دارد که نفس را کینونتی پیش از این نشأه و پس از این - در عالم عقل - می‌باشد، این مطلب با مراجعه و اندیشه در آن برایت آشکار می‌شود.

ناگفته نماند که روش حکمای پیشین پیروی از انبیاست که سخنانشان را - به جهت

۱. این سخن معلم صریح است در اینکه کینونت عقل در عالم ابداع عبارت از کینونت پیشین نفس است و کینونت نفس در عالم کون عبارت از کینونت لاحق عقل است، زیرا عقلی که در عالم حس است همان نفس است و این همان است که مصنف قدس سره بارها بدان تصریح کرده است و بدان، بین قدم نفس و حدوثش جمع می‌آید، و این همان حقیقتی است که باطل نه از پیش و نه از پس، بدان راه ندارد، و این همان است که ما تنزل و هبوط و سقوط و امثال اینها و مقابلات اینها را بر آن تعبیر و فرود می‌آوریم. «سبزواری» ۲. یعنی بر ذات و مقوم وجودی ذاتش، زیرا «ماهو» در مفارقات «لم هو» است. «سبزواری»

حکمت و مصلحتی که می‌بینند و مراعاتش می‌کنند- بر رموزات و سهل‌گویی‌هایی بنا گذارده‌اند، این به جهت مُدازا کردن با خرده‌های ضعیف و لطف و مهربانی بر آنان است، تا نفوس کج ستمکار و بدفهم، سوء استفاده نکنند؛ بنابراین آنچه در سخنانشان آمده که نفس خطا کرد و از غضب الهی فرار کرد و هبوط نمود، آنان و امثال آن حکما می‌دانند که در عالم قدس تصوّر خطا و یا عصیان و سرکشی نیست و آثار حرکات حادث و پدیده‌های اتفاقی در آنجا رخ نمی‌دهد، بلکه مرادشان از خطای نفس همان چیزی است که بدان اشاره نمودیم، یعنی جهت امکان و حصول نفس از مبدأ، و نقصش که موجب تعلقش به بدن گردید و یا اینکه بالقوه بوده است، پس جریمه طبیعی‌ش، نقص جوهرش می‌باشد و هبوطش عبارت از صدورش از مفارق- به واسطه علاقه‌اش به بدن و اینکه عقل بالقوه است- می‌باشد، و قوه نظری توان ادراک چنان موجودی را ندارد که شأنش اینک: پس از در کارگرفتن قوه عملی در افعال حیوانی و نفسانی، از آن صادر گردد، پس نفس به واسطه علاقه، روی از پدر مقدسش گردانید، و این علاقه گونه‌ای از گونه‌های وجودش، و فرار از خشم الهی است، و این شوق طبیعی به تدبیر بدن، به جهت عشقش به کمال ذاتی خودش است تا از وی این نقص جوهری- به واسطه کمال وجود جوهری تجردیش- زایل گردد^۱.

۱. شیخ شبستر در این باره فرماید:

هم از الله در پیش تو جانی است	که از روح القدس در وی نشانی است
اگر یابی خلاص از نفس ناموت	در آیی در جناب قدس لاهوت
هرآن‌کس کو مجرد چون ملک شد	چو روح الله بر چارم فلک شد
بود محبوس طفل شیرخواره	به نزد مادر اندر گاهواره
چو گشت او بالغ و مرد سفر شد	اگر مرد است همراه پدر شد
از آن گفته است عیسی‌گناه اسرا	که آهننگ پدر دارم به بالا
توهم جان پدر سوی پدر شو	بدر رفتند همراهان بدر شو
اگر خواهی که گردی مرغ پرواز	جهان جیفه پیش کرکس انداز
بدو نان ده مر این دنیای غدار	که جز سگ را نشاید داد مردار
نسب چبود مناسب را طلب کن	به حق روآور و ترک نسب کن
به بحر نیستی هر کوفرو شد	«فلا انساب» نقد وقت او شد
ز سوزن نیست الامایه غم	به جا بگذار چون عیسی بن مریم
به باطن نفس ما چون هست کافر	مشو راضی بدین اسلام ظاهر
زنو هر لحظه ایمان تازه گردان	مسلمان شو مسلمان شو مسلمان
بسی ایمان بود کان کفر زاید	نه کفر است آن کزو ایمان فزاید «م»

همین طور از برخی از اشراقیان ایرانی نقل شده که گفته: ظلمت نور را محاصره کرد و مدتی زندانیش کرد، سپس فرشتگان یاری و کمکش کردند و بر اهریمن که همان ظلمت است غالب گشت و ظلمت مغلوب، ولی تا مدتی مشخص وی را مهلت داد؛ ظلمت از نور - به واسطه تفکر بد - حاصل می شود، و این پیدا شدن و حاصل گردیدن هم از نفس است، چون از آن جهت که عقل بالفعل است جوهری نورانی است، چنانکه بر این مطلب اقامه برهان شد؛ و ظلمت عبارت از قوه حیوانی و طبیعی است و محاصره کردنش عبارت از تسلط قوا است بر آن، و جذب شدنش به عالم پائینی؛ و یاری و کمک فرشتگان عبارت از توفیق قدر است به سبب هدایت نفس - به واسطه اشراق عقلی - و خارج شدنش به فعلیت، و مهلت دادن تا مدتی معین عبارت از بقای قواست تا هنگام مرگ، و یا قطع علاقه، و تفکر بد عبارت از التفات و توجه نفس است به امور مادی.

و از احتجاجات و دلایلی که بر بطلان پیش بودن ارواح انسانی بر ابدانشان آورده شده سخن صاحب کتاب حکمت الاشراق و کتاب تلویحات است که در کتابش گوید: انوار مدبره اگر پیش از بدن باشند گوییم: اگر از آن دسته انواری هستند که در هیچ بدنی تصرف نمی کنند، پس مدبر نیستند و وجودشان معطل و بیکار است، و اگر از آن دسته که تصرف نمی کنند نیستند، وقوع وقتی که «کل»، در آن واقع شوند ضروری است و نور مدبری هم باقی نمی ماند (و واقع در کل می شود).

گوییم: در حواشی (بر شرح حکمت الاشراق) بر او ایراد گرفته و بخش اول را برگزیدیم، حال گوییم: وجود مفارقی نفوس غیر از وجود تعلقی آنها است، و هرکس از حکمای پیشین که قائل است نفوس را وجودی در عالم عقل، پیش از ابدان بوده است، مرادش از آن این نبوده که نفس - از آن روی که نفس است - دارای وجود عقلی است، بلکه مرادش این است که نفس را گونه دیگری از وجود، غیر از وجودی که وی راست - یعنی از آن حیث که نفس مدبر است - می باشد، بنابراین از غیرمتصرف بودنشان در ابدان، تعطیل لازم نمی آید، آنگاه تعطیل لازم می آید که نفس - از آن روی که نفس است - وجود عقلیش غیرمتصرف در جسم باشد، بلکه آن از آن روی که عقل است، اصلاً با جسم سروکار ندارد، و از آن روی که نفس است، از تدبیر و مباشرت از بدن انفکاک ندارد.

ما هم (در اینجا) بخش آخری را برمی‌گزینیم، زیرا واقعی و حقیقی بودن این بخش، موجب آن نمی‌شود که زمانی بیاید که در آن «کُل» واقع گردد و وجود نفس مدبّری در عالم - چنانکه گفته - باقی نماند، زیرا اگر مرادش از وقت - آنجا که گفته: وقتی که «کُل» در آن واقع گردد - وقت محدود معینی و از لفظ «کُل» همگان مراد است، این غیر لازم آن چیزی است که گفته، و اگر مرادش از آن هر وقتی و یا اعم و فراگیرتر از آن است و مقصودش از لفظ «کُل» «کُل» افرادی است، اشکالی در آن نیست، برای اینکه زمان را اوقات نامتناهی است، پس بنابر تقدیر عدم متناهی بودن نفوس و وجود «کُل» در وقت، جز وجود همگان را در اوقاتی نامتناهی لازم نمی‌آورد، و این ممتنع و محال نیست، نه وجود «کُل» در وقت معین، پس لازم غیرمحدود است و محذور، غیر لازم. سپس گوییم: آن مبدأ عقلی که نفوس از آن پدید آمده و در این عالم پخش شدند از حیث قوا و جهات و حیثیات وجودی نامتناهی است، هرگاه که نفوس از آن مبدأ انفصال و جدایی پیدا کردند، در وی قوه نامتناهی، همان‌طور که بوده بر حال خودش باقی مانده نه نابود می‌شود و نه پایان می‌پذیرد، چون آن از مبدأ کُل پدید آمده است، و وجود نفوس نامتناهی در عالم عقلی، به‌گونه کثرت عددی نیستند و دارای ترتیب ذاتی و یا وضعی هم نمی‌باشند تا تردید و اشکالی که در یک یک آنها گفته وارد آید، در این صورت آنچه گفته لازم می‌آید که: وقتی خواهد آمد که در آن وقت، یکی از نفوس باقی نماند.

نکند از آنچه بیان داشتیم توهم کنی که وجود نفوس در مبدأ عقلی، وجود چیزی در چیزی، مانند وجود صور نامتناهی در مبدأ قابل - یعنی هیولای نخستین - می‌باشد!! زیرا وجود چیزی در فاعل، مانند وجودش در قابل نیست، برای اینکه وجودش در فاعل، از حیث تحصیل شدیدتر و از جهت فعلیت، تمام‌تر از وجودش نزد خودش می‌باشد، و وجودش در قابل، ناقص‌تر و پست‌تر از وجودش در نفس خودش و به‌حسب ماهیتش می‌باشد، چون وجودش در قابل مستعد به قوه‌ای است که شبیه به عدم است، و وجودش نزد نفس خودش هم هست و هم نیست، و وی را در فاعل، وجود به وجوب است، و وجود نفوس نزد مبدأ عقلی و پدر مقدسش، وجود شریف مبسوط غیر متجزی و غیر متفرق است، و درک این نیاز به بر شدن بصیرت قلبی است

از مرز علم یقین به مرز عین‌الیقین.

اگر گویی: اینکه گفتمی قول به انقلابِ حقیقت است و این امر ممتنع و محال می‌باشد.

گویم: این مربوط به انقلاب حقیقت نیست، زیرا انقلاب چیزی عبارت از این است که ماهیت چیزی - از آن حیث که نه معدوم است و نه موجود - به ماهیت چیزی دیگر به حسب معنی و مفهوم انقلاب پیدا کند، و این ممتنع و محال است^۱، چون ماهیت از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، جز خودش نیست، و همین‌طور ممتنع است که وجود ماهیت به وجود ماهیت دیگری - بدون مادهٔ مشترک که صور را به حسب انفعالاتی که بر آن وارد می‌شود تبدیل می‌کند - انقلاب پیدا کند و یا حقیقت بسیطی به حقیقت بسیط دیگری انقلاب پیدا نماید؛ اما اشتداد وجود در کمالیت خود است و استکمال صورت جوهری در نفس خویش، تا متقوم به اوصاف ذاتی دیگری - غیر از آنچه که نخست بود - گردد و این، ممتنع و محال نمی‌باشد، زیرا وجود بر ماهیت تقدم و پیشی دارد، آن اصل است و ماهیات تابع آن.

آیا نمی‌نگری! صور طبیعی تکامل و اشتداد پیدا می‌کنند تا آنکه از مادهٔ مجرد می‌یابند و انقلاب به صورتی عقلی که موجود در عالم اعلاّی عقلی - به صفت وحدت و تجرّد - است می‌یابند؟ نفوس هم همین‌گونه‌اند - ولی برعکس این - یعنی در عالم عقل یک چیز و یک جوهر مبسوط (بسیط) و متحد عقلی بوده و سپس تکثر پیدا کرده و در این عالم فرود آمدند و به سبب ضعف و سستی تجوهرشان، چنگ به دامن ابدان طبیعی زده و تشبّت به کالبدهای جسمانی پیدا نمودند و در منازل پست پائینی شکنا گزیدند، پس در این دو امر، انقلاب در حقیقت چیزی - به‌گونهٔ محال - نمی‌باشد، زیرا اشیاء نوعی و مفهومات محدود را - مانند انسان و فلک و زمین و آب و غیر اینها - گونه‌های مختلفی از وجود و اطواری از کون است که بعضیشان طبیعی و بعضیشان نفسی و بعضی دیگرشان عقلی و برخیشان الهی اسمائی می‌باشند.

۱. مغالطه از اشتباه وجود حقیقی به مفهوم پیدا شده، سپس اشتباه اصل محفوظ در مراتب حقیقی بدان، در اشتداد ثبات این اصل از فاعل است و مادهٔ المواد از قابل، و اتصال در نفس حرکت مصحح است که گفته شود: این همان است - بدون انقلاب محال و ممتنع - «سبزواری»

زیرا وقتی زمین و یا آسمان را تعقل و یا تخیل کرده، در عقلت آسمانی عقلی و در خیالت آسمانی خیالی حصول پیدا می‌کند، هر یک از دو صورت به حقیقت آسمان‌اند نه به مجاز، چنانکه آنکه بیرون از تو است هم آسمان است، بلکه دو صورت اولی به آسمان بودن سزاوارتر از آسمانی است که در خارج می‌باشد^۱، زیرا آسمانی که در خارج است اندوده و پوشیده به پوشش‌های فراوان، و اموری خارج از ذاتشان، و اعدام و ظلمات و اموری زائل و روان و متجدد و نو شونده می‌باشند؛ و حال در هر نوعی از انواع طبیعی نیز این‌گونه است، پس همگی در قضای پیشین الهی به‌گونه مقدس عقلی می‌باشند، پس چه مفسده و اشکالی دارد نفوسی را که صور بعضی از انواع طبیعی‌اند - به‌گونه‌ای دیگر - کینونتی در عالم عقلی باشد؟

آن‌کس که پندارد یک معنی موجود به وجودات متعدّد و از حیث نشأت مخالف هم، موجب انقلاب ماهیت و بطلان حقیقت می‌شود، نزد او علم به حقیقت یک شیئی از اشیاء هم ممتنع و محال خواهد بود، زیرا علم به اشیاء غایب (یعنی موجود در ماده) عبارت از صورت آنها است که مطابق آنها در نزد عالم است، و این صورت شیئی گاهی عقلی است و گاه دیگر خیالی و دیگرگاه حسّی - به حسب درجات قوه عالم بدان - می‌باشد.

پس عالم وقتی عقل بسیط باشد، علمش به اشیاء، صورت بسیط عقلی است که با اعداد و بلکه انواع بسیاری در خارج مطابقت دارد، و این اعداد با اینکه از حیث مواد خارجی متکثراند و از جهت هویات طبیعی مختلف، بر آنها یک معنی نوعی که متحد با ایشان است حمل می‌شود - البته اگر آن معنی مرسل و بدون شرط و قید از وحدت و یا کثرت عددی اخذ و اعتبار شود - .

و همین‌طور اگر عالم قوه خیالی - مانند افراد نفسانی که در عالم اشباح و امثال موجوداند - باشد، صورت علمی آنها صورت تخیل، مطابق با صورت محسوس در حسّ و یا موجود در ماده - به حسب ماهیت و حدّ - و مخالف آنها در نشأه وجود و هویت می‌باشد، و قیاس در غیر آنچه گفتیم - از مواطن ادراکی - همین‌گونه است.

۱. پس صور مادی، سایه‌های صور ذهنی‌اند، برعکس آنچه مشهور است، و بیان امام اشاره بدین دارد که فرمود: و فیک انطوی العلم الاکبر. «سبزواری»

پس دانسته شد که یک حقیقت را نشأتی وجودی است که بعضیشان از حیث تجرد شدیدتر و از جهت بلندی بیشتر و برتر از تکثر و انقسام، و از وقوع در حرکات و مواد اجسام می‌باشند، و چون جایز باشد که یک صورتِ عقلی در غایت تجرد، صورتی مطابق با اعداد بسیاری از صور جسمانی باشد به طوری که با آنها متحد گردد، جایز خواهد بود که یک صورت عقلی که به نام روح القدس نامیده می‌شود، صورتی مطابق با نفوس بسیار انسانی، که هویتش هویت تمام آن هویات نفسانی است باشد.

آنچه از فیثاغورث نقل شده که گفته: ذاتی روحانی معارف را به من القا می‌کرد، گفتم: کیستی؟ گفت: من طبع تام توام؛ مؤید این مطلب است؛ توهم ای دوست من! اگر برایت بر شدن به طبقات وجودت میسر گردد، هویات متعدّد را که از حیث وجود باهم تخالف دارند خواهی مشاهده کرد که هر یک از آنها تمام هویت تو را بدون اینکه چیزی از تو مفقود گردد - و به هر یک از آنها اشاره به «آنا - من»^۱ می‌کنی، و این همان است که در مثل مشهور آمده: تو منی پس من کیم؟

دلیل دیگری که در کتاب حکمت‌الاشراق بیان داشته اینکه گفته: چون بی‌نهایتی حوادث و پدیده‌ها و محال بودن انتقال به ناسوت را دانستی، پس اگر نفوس غیرحادث بودند باید نامتناهی باشند، در این صورت درخواست جهات نامتناهی در مفارقات را دارد و این محال است.

گویم: ما اشاره کردیم که: وجود نفوس در عالم عقل، مانند وجودشان در عالم حس، متکثر و دارای ترتیب زمانی و یا وضعی و یا غیراینها نمی‌باشد، و لازم می‌آید نفوس نامتناهی در این عالم دارای صورت عقلی باشند که بدان (صورت عقلی)، نحوه و گونه وجود عقلیشان باشد و آن صورت دارای قوه‌ای نامتناهی در تأثیر و فعل - یعنی به حسب شدت - باشد، و فرق بین نامتناهی و متناهی در عدت و یا مدت گفته آمد، و این محال نیست، بلکه محال، تحقق جهات نامتناهی در مبادی عقلی، به حسب

۱. چنانکه پیش از بر شدن به بدن اشاره به من می‌کردی، چون فانی در آن بودی، اکنون فانی در باطنیات ذاتت گردیدی، پس آنچه من بود او گردید و آنچه او بود من گردید، و مثل مشهور آنکه: فردی کدویی بر پایش بست تا گم نشود، در ازدحام مردمان گم شد و خوابید، دیگری کدو را باز کرد و بر پای خودش بست و کنارش خوابید، چون بیدار شد و کدو را در پایش ندید به دیگری گفت: تو منی، پس من کیم؟ در این باره عارفی گفته: گر جمله تویی پس این جهان چیست؟ و هر هیچ نیم پس این فغان چیست؟ «سبزواری»

کثرت و عدت و حیثیت امکان است، زیرا جهات خیر و وجوب از حیث شدت نامتناهی است، و جهات نقص و امکان از جهت شدت متناهی است، و همین طور عدت، مگر بالقوه در اوقات و ادوار مختلف - چنانکه حکما آن را می‌دانند - .

شگفت از این شیخ (اشراق) - قدس سره - که قائل است هر نوع جسمانی را نوری مدبر در عالم مفارقات است و اینکه: نفوس بشری را نوری مدبر عقلی است؛ و نیز قایل است که نفوس، با قیاس به نور مفارق، انواری ضعیف‌اند و آنها (نفوس) نسبت بدو (نور مفارق) مانند اشعه و تابش‌اند - با قیاس به نور خورشید، و اینکه نور، تمامش از یک سنخ و یک نوع بسیط است و اختلافی در افرادش جز به واسطه کمال و نقص نمی‌باشد، و چون نسبت نفوس به مبدأ عقلیشان این نسبت است، لازم می‌آید که وجود این مبدأ عقلی، تمام وجودات این نفوس باشد و نورش، کمال این انوار.

حاصل این بحث اینکه: وجود نفوس مجرد از تعلقات ابدان در عالم مفارقات، عبارت از اتحادشان با جوهر عقلی فعالشان می‌باشد، چنانکه وجودشان در عالم اجسام عبارت از تکثر و تعددشان از حیث افراد و یا ابعاض می‌باشد، به طوری که جزء نفس که تعلق به عضو قلب دارد، غیر از جزئی است که تعلق به مغز و غیر این از اعضا دارد، همچنان که جزء فکریش غیر جزء شهویش می‌باشد و جزء شهویش غیر از جزء غضبش است، جز آنکه این تجزیه - به گونه‌ای دیگر - غیر آن تجزیه است.

نفس را انواع گوناگون تشریح و تفصیل است که آن را کاملان می‌دانند، و آن غیر تشریح بدن و اعضا است که پزشکان و تشریح‌کنندگان گفته‌اند؛ همین طور وجودش در عالم برزخ متوسط بین دو عالم عقلی و حسی دارای تشریح و تفصیل - به گونه‌ای دیگر - است، و وجودش در آنجا عبارت است از وجود جوهر مثالی ادراکی مجرد از اجسام حسی - نه خیالی - جز آنکه آن وجود نیز عین حیات و ادراک است، و دانستی که خیال در نزد ما، جوهری است که مجرد از مغز و دیگر اجسام طبیعی است و آن حیوان تام متشخص سائح (گردش‌کننده) و سایر (راه‌رونده) در سرای حیوان (حیات) و نشأه جان و سرای بهشت جاودان است.

هشدارِ آگاهی بخش

بدان که شارح کتاب حکمت‌الاشراق - علامه قطب‌الدین شیرازی - این دلایل گفته شده از جانب این شیخ (اشراق) - قدس سره - را در نفی قدم نفوس و پیش بودنشان بر ابدان سُست شمرده و بدانها نسبت اقناعی (خشنود ساختن) داده و گفته: تمامش مبتنی بر ابطال تناسخ^۱ است، و پنداشته که قول به تناسخ قولی قوی است؛ بلکه درست همان‌گونه است که حکمای بزرگ پیشین چون افلاطون و جز او بدان قائلند، و ما هم با اینکه قائل به بطلان تناسخیم، برهانی لطیف بر محال بودن و فساد و تباهیست به ما الهام شد و سخن افلاطون و پیشینیان را بر غیر آنچه آنان فهمیده و حمل نموده‌اند حمل کردیم، و آن را توجیهی غیر آن توجیهی که ایشان نمودند کردیم، چنانکه بیانش به زودی برایت در مباحث نفی تناسخ خواهد آمد؛ و ما وجوه خلیل و فساد را در مباحث این شیخ دانشمند در حواشی (بر کتاب حکمت‌الاشراق شیخ اشراق) بیان داشتیم و بیانش تا اینجا کشید و به درازا انجامید، حال اگر آنها را خواهانی به حواشی مراجعه کن!

شیخ اشراق پس از آن گفته: افلاطون قائل به قدم نفوس است، این سخن درستی است که باطل نه از پیش و نه از پس آن نخواهد آمد، چون رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام، یعنی: خداوند ارواح را به دوهزار سال پیش از اجساد آفرید؛ الارواح جنود مجنّده... الحدیث، یعنی: ارواح در آن عالم جوخه جوخه بودند... تا پایان حدیث (که در همین کتاب گفته آمد) رسول خدا ارواح رامقید به دوهزار سال - برای نزدیک شدن به فهم مردمان - فرمود وگرنه قبل بودن نفس بر بدن، دارای مقدار و حدّ و اندازه نیست، بلکه آن به واسطه قدم و حدوثش نامتناهی است؛ پایان سخن او.

۱. بدان که کینونت پیشین نفوس بر سه وجه متصوّر است: نخست کینونت علمی و قلمی و لوحی - در زنجیره طولی نزولی - و این درست است؛ دوم کینونت عقلی در زنجیره عرضی برای عقول بالفعل و نیکان، چنانکه امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود: من با تمام انبیا در باطن بودم و با خاتم انبیا در ظاهر، و فرمود: من راکرات و رجعاتی است، رازش اینکه: تشخیص به عقل فعال واحد شخصی می‌باشد، و این نیز متین و استوار و درست است و بازگشتش به زنجیره طولی - به حسب مقام عقول صعودی - می‌باشد؛ سوم کینونت نفسی - بر تناسخ - است و این از اصلش در زنجیره عرضی زمانی باطل است. «سبزواری»

گویم: اگر مراد افلاطون از قدم نفس، قدمش، از آن روی که نفوس متکثراند - چنانکه پنداشته - می باشد؟ از این امر محالاتی قوی لازم می آید، از آن جمله: تعطیل نفوس، مدتی نامتناهی از تصرفشان در بدن و تدبیر کردنشان، و دانستی که اضافه نفسی مانند اضافه پدر و پسر بودن، عارضی نیست، و مانند اضافه ناخدا به کشتی، و اضافه صاحب منزل به منزل نیست تا جایز باشد که زایل شود و چون این اضافه نفسی بازگردد، شخص به حال خودش باشد، بلکه نفسی مانند مادی و صوری و غیر اینها از حقایق لازم الاضافاتی هستند که گونه و شکل وجود خاصشان، اضافه را لازم می آورد، مانند مُبَدِعیّت و الهیّت مرصانع عالم را که ذاتش به ذات خود موصوف بدانها است؛ پس نفس مادام که نفس است، دارای وجود تعلّقی است، و چون در وجودش استکمال پیدا کرد و عقل مفارقی گردید، گونه و شکل وجودش تبدیل پیدا می کند و وجودش وجودی اخروی گشته و به سوی اهل خود - مسرور و شادمان - بازمی گردد؛ پس اگر وجود نفسیش قدیم فرض شود، به ضرورت تعطیل لازم می آید و تعطیل، محال است. از آن جمله: لزوم کثرت در افراد یک نوع - بدون ماده قابل انفعال و ممیزاتی عَرْضی - لازم می آید و این محال است.

از آن جمله: وجود جهات نامتناهی بالفعل در مبدأ عقلی لازم می آید که بدان، وحدت مبدأ اعلای رخنه می یابد، و غیر اینها از محالاتی که لازم قول به نامتناهی بودن نفوس مفارق در ازل می باشد، و قول به متناهی بودن نفوس قدیم، تناسخ و بسیاری از مفاسدی را که گفته شد لازم می آورد.

خلاصه آنکه: نسبت قول به قدم نفوس - از آن روی که نفوس اند - به این بزرگوار (افلاطون) و غیر او از بزرگان حکمای پیشین تهمت و دروغ است، زیرا آنان قائل به حدوث این عالم و تجدد طبیعت و زوال و نابودی آن و سیلان تمام اجسام و زوال و اضمحلال آنها - همان گونه که راه و بیانش را آشکار ساختیم و سخنان ایشان را در این باره نقل کردیم - می باشند؛ و اگر مرادش از آن (قدم نفوس) این است که آنها را نشأ ای عقلی است که بر نشأ تعلّقی آن پیشی دارد، از این سخن قدم نفوس - از آن روی که نفوس اند - و تناسخ ارواح و تردّدشان در ابدان لازم نمی آید، چون این دو امر (قدم نفوس و تناسخشان) همان گونه که گفته آمد باطل است؛ به اضافه که آیات و اخبار دلالت بر پیش

بودن نفوس بر ابدان دارند، پس باید بر آنچه ما حمل کردیم حمل شود.

سپس گفته: افلاطون بر این (قدم نفوس) تمسک جست که: علّت وجود نفس اگر به تمامی (یعنی کامل) پیش از بدنی که صلاحیت تدبیرش را دارد موجود بوده است، در این صورت پیش از آن (بدن) - به جهت محال بودن تخلف معلول از علّت تامّ - پدید آمده است، و اگر به تمامی موجود نبوده بلکه بدان (بدن) تمامی می یابد، وجودش موقوف بر آن است، چون بنابراین تقدیر، یا جزء علّت وجودش و یا شرط آن می باشد، ولی (نفس) بر آن نمی ایستد وگرنه بطلانش با بطلان بدن لازم می آمد، ولی با بطلان بدن باطل نمی گردد، چون برهان بر این مطلب قائم است که بقایش به واسطه بقای علّت فیض بخشش می باشد، و حاضر بودنش اینکه نفس، منطبع در جسم نیست، بلکه بدان، دارای آلت می شود، و چون جسم به واسطه مرگ، از صلاحیت اینکه آلت نفس باشد بیرون می رود، بیرون رفتنش از آن، جوهرش را زبانی نمی رساند، بلکه پیوسته به واسطه بقای عقلی که وی را وجود می بخشد - و تغییرش محال است تا چه رسد به عدم - باقی است، و چون این گونه است، وجودش پیش از بدنی که صلاحیت تدبیرش را دارد لازم و واجب می شود، بنابراین بدن، شرط وجودش نمی باشد، بلکه برای تصرفش در آن است، پس بدن مانند فتیله ای است که آماده شعله ور شدن از آتشی بزرگ می باشد که نفس بدان، به سبب خاصیت جذب می شود و یا بدان به او جذب می گردد - مانند مغناطیس و آهن - و شرط جذب مغناطیس مر آهن را این نیست که باهم موجود باشند؛ پایان سخن او.

گویم: ما به زودی چگونگی حدوث نفس و تعلّقش به بدن را بیان می داریم، و آنچه از اشکال که گفته، به زودی بر حلّ آن آگاهی خواهی یافت، و آن احتجاج و استدلال بر قدم هر بسیط حقیقی است و از آن، قدم مفارق، و همین طور نفوس، به حسب وجود بسیط عقلیشان که صورتی از صور علم الهی و شأنی از شئون اویند لازم می آید؛ و دانستی که وجود نفس و نفسیت آن یک چیزاند، و آن به حسب این وجود، صورت مضاف به بدن است و متصرف در آن، نه اینکه اضافه اش بدان و تصرف در آن از عوارض لاحقی است که پس از وجودش می باشند، یعنی زائل شده و باز می گردند، مانند اضافه ای که پنداشته بین مغناطیس و آهن است، پس آن چیزی که موجب

نیازش به بدن می‌شود همان وجود تعلّقیش و جهت نفسیتش و تصرفش در آن و استکمالش بدان است، و این‌گونه از وجود، ذاتی وی است و حادث به حدوث بدن است، همان‌طور که به حدوث بدن حادث می‌شود، با بطلان آن هم باطل می‌گردد، یعنی نفس - از آن‌روی که نفس دارای طبیعت بدنی است - باطل می‌گردد و به‌واسطه جوهرش انقلاب به‌گونه و شکل دیگری از وجود - به‌حسب استکمالات جوهریش که رو به‌سوی غایات دارد - پیدا می‌نماید، و فنای شئی به غایات ذاتی خود و مبدئش، برای آن برتر و سزاوارتر است^۱؛ و اینکه گفته: وگرنه با بطلان آن بطلان این لازم می‌آید؛ مسلّم و درست است؛ و اینکه گفته: ولی برهان بر این مطلب قائم است که بقایش به‌واسطه بقای علّت فیض بخشش می‌باشد... اگر مرادش از آن بقای نفس - از آن‌روی که نفس معین و مشخصی است - می‌باشد، در این صورت چیزی از براهینی که ما یافته‌ایم دلالت، جز بر موجود بسیط حقیقی که امکان ابطالش نیست ندارد؛ اما نفس - از آن‌روی که نفس است - و همین‌طور هر صورت و طبیعت مادی محض جسم، دارای هویت بسیط نیستند (یعنی بسیط حقیقی نمی‌باشند).

اگر کسی گوید: از آنچه گفتی لازم می‌آید هر نفسی که در وجودش به مقام عقل بسیط نرسیده، با هلاک بدن و نابودیش، هلاک و نابود می‌گردد، پس بنابر آنچه گفتی نفوس، پس از بدن‌هاشان - جز اندک و نادر - باقی نمی‌مانند.

گویم: نفوس را پس از این نشأه طبیعی دو نشأه دیگر است: یکی نشأه حیوانی که متوسط بین عقل و طبیعت است و دیگری نشأه عقلی، اولی برای متوسطان و ناقصان است و دیگری خاص کاملان و مقربان می‌باشد.

روشن ساختن و استواری بخشیدن

آنجا که گفته: بنابراین بدن، شرط وجود آن (نفس) نیست بلکه شرط برای تصرفش

۱. چنانکه فرموده‌اند:

از وجودم می‌گیریم در عیدم در عدم من شامم و صاحب عَلم
در دعا آمده: یا من خلق الاشیاء من العدم. «سبزواری»
مولانا فرماید:

پس عدم کردم، عدم چون ارغنون گویدم انالیه راجعون «م»

در آن است... تا پایان سخنش؛ بدان این سخن کسی است که بین تصرف ذاتی طبیعی و بین تصرف صناعی عرضی فرق می‌گذارد و در این اشکالی که بیان داشتیم واقع می‌افتد، یعنی بین اخذ آنچه بالذات است، به جای آنچه بالعرض می‌باشد، و این بدان جهت است که حقیقت نفس و ماهیتش آن‌گونه که تصورش را کرده نیست که در نفس خود برای خودش وجود تامی داشته و پس از وجود تمامی که بدان اختصاص داشته عارض وی گردید تا در جسمی از اجسام تصرف کرده و تدبیرش نماید و حرکت ورشد و کمال بخشش و او را بخوراند و بنوشاند، مانند کسی که در ساختمانی تصرف می‌کند و یا درختی را می‌کارد و کمر به تکمیل و تعمیرش می‌بندد و با وارد کردن اجسام دیگری مانند خاک و آب بدان، آن را به کمال می‌رساند؛ آن نیز استکمال می‌یابد، تکمیل و استکمالی عرضی که خارج از هویت ذاتش می‌باشند؛ دریغاً!! نفس مادام که نفس است دارای وجود ذاتی تعلقی است، و در این وجود ذاتی نیازمند به بدن است و به حسب بعضی از قوای حسی و طبیعیش بدان تقوّم، و به نوعی از تعلق بوی تعلق دارد.

خلاصه آنکه تصرف نفس در بدن، تصرف ذاتی است و آن‌گونه و شکلی از موجودیتِ نفس است، چنانکه تکمیل صورت ماده، تعلق ذاتی بدان است و آن، گونه‌ای از وجود وی می‌باشد؛ و چنانکه حلول عرض - مانند سفیدی در جسم - گونه‌ای از وجود آن است، و از این امر لازم نمی‌آید که نفس و صورت و عرض، تحت مقوله مضاف واقع باشند - چنانکه پیش از این دانستی - پس زایل شدن تصرف نفس در بدن، به عینه زوال وجودش در نفس خودش می‌باشد و یا برابر با آن است، جز آنکه به مقامی می‌رسد که وجودش به عینه به واسطه ذات خودش و یا عقل مفارقتش به وجود آن (نفس) دگرگونی پیدا می‌کند، در آن صورت نفس نیست، بلکه چیزی است که از حیث وجود، ارفع و بالاتر از آن است، همچنان که پیش از رسیدن به صورت طبیعی - که کمال اول برای جسم طبیعی به مقام نفسی است - چیزی بود که از حیث وجود، پست‌تر و از جهت مرتبه پائین‌تر از نفس بود.

اما آنچه را که برخی از فاضلان در محال بودن تقدم نفس بر بدن بیان داشته‌اند که اگر بر بدن پیشی داشت باید یک چیز هم مفارق باشد و هم آمیخته با ماده، و محال

است که یک چیز هم مفارق باشد و هم آمیخته، پس تقدم و پیش بودن نفس بر بدن محال است؛ (مصنف گوید: این سخن) بر این وجه نادرست است، نه از آن جهت که گروهی از دانشمندان از جمله شیخ مقتول (شیخ اشراق) در کتاب مشارع و کتاب مطارحات بیان داشته که: نفس آمیخته با ماده نیست؛ پس این سخن درباره او جاری نمی‌شود، بلکه این بر صور و اعراض متوجه می‌گردد؛ و بر آن وجهی هم که گفته‌اند: آمیزش و مخالطت جز به واسطه علاقه و وابستگی بدنی نمی‌باشد نیست؛ پس از آنچه قائل گفته چیزی لازم نمی‌آید جز آنکه یک چیز هم مجرد و رهای از علاقه و وابستگی باشد و هم دارای علاقه، و این بر این وجه ممتنع و محال است، اگر تجرد و علاقه باهم واقع شدند، پس اجتماعشان محال است، اما علاقه در وقتی و تجرد در وقت دیگر، این غیر محال است و بلکه واقع است، چنانکه نفس را پیش از مرگ و پس از آن است.

اما بطلان اولی: دانستی که نفس را در آغاز حدوثش صورتی مادی است و سپس مجرد می‌گردد، پس ثابت شد که یک چیز هم آمیخته و هم مفارق است، پس عکس آن هم جایز است؛ اما بطلان دومی: زیرا نفسیت نفس و علاقه اش به بدن، این علاقه برایش امری ذاتی است و آن بالذات، گونه و شکلی از انحاء وجود شئی است، از این روی جوهر را به اقسامی چند تقسیم کرده‌اند که آنها انواع محصل مقوله جوهراند، و از این انواع، نفس را نوعی بر شمرده‌اند که قسیم^۱ عقل می‌باشد؛ پس دانسته شد که نفس، ذاتی شخصی و تام، که ذاتش مفارق بوده و پس از آن تعلق به بدن عارضش گردیده - مانند تعلق صاحب دکان به دکان به دکانش به سبب اضافه و نسبتی زائد بر آن - نمی‌باشد.

حلّ و تحقیق این مسأله همان‌گونه است که گفتیم، یعنی: مفارق از ماده و آمیخته بودن چیزی با آن، تنها در آنچه که گونه و شکلهای وجودات و نشأتش تبدیل نمی‌پذیرد محال است، بنابراین نفس را پیش از تعلق به بدن، دارای گونه‌ای از وجود است و با تعلق، گونه‌ای دیگر، و پس از تعلق شکل دیگری از وجود را داراست، و بین این وجودات سه‌گانه مابینت و جدایی تام نیست، چون بینشان علیت و معلولیت می‌باشد،

۱. قسم در لغت به معنی شریک و انباز و پاره‌ای از یک چیز و قسمت شده و قسمت کننده آمده است. «م»

و وجود علّت، مغایر وجود معلول نمی‌باشد، مگر به کمال و نقص، و وجودش مغایر وجود آن (علّت) جز به سبب نقص و کمال نمی‌باشد؛ در این سخن اندیشه نما!
خلاصه آنکه نفس انسانی را نشأتی است که بعضیشان پیش‌اند و بعضیشان پس، نشأت پیشین انسانیت، مانند حیوانیت و نباتیت و جمادیت و طبیعت عنصری، و نشأت پسین، مانند عقل منفعل و پس از آن عقل بالفعل و بعد از آن عقل فعال و آنچه فوق عقل فعال است می‌باشد.

نقل سخن برای استواری بخشیدن مطلب

برخی از فاضلان بر قدم نفس بدین سخن چنگ زده‌اند که اگر نفس حادث باشد، نیازمند به علّتی است که وجودش را وجوب و لزوم بخشد، و این علّت یا پیش از حدوث نفس موجود بوده و یا اینکه موجود نبوده است؛ اولی اقتضای این را دارد که نفس، پیش از وجودش موجود باشد، به جهت محال بودن تخلّف معلول از علّت تامّش، و این محال است؛ و دومی خالی از این نیست که آن علّت یا بسیط است و یا مرکب؛ جایز نیست که بسیط باشد، وگرنه از آن حیث که حادث است نیاز به علّت حادث دیگری دارد، و از آن حیث که بسیط است نیاز بدان داشت که علّتش بسیط باشد.

اما اولی: زیرا اگر حادث را علّتی حادث نبود، یا باید اصلاً نیازمند به هیچ علّتی نباشد، و بطلان این روشن است، و یا اینکه نیازمند به علّتی دائم باشد، در این صورت وجودش در بعضی از حالات، غیر از بعضی دیگر می‌باشد و این ترجیح دادن بدون ترجیح دهنده است و بطلان این نیز روشن است.

اما دومی: زیرا اگر بسیط را علّتی مرکب باشد، اگر هر یک از اجزایش به واسطه تأثیر در آن (بسیط) مستقل باشد، استناد معلول (بودن) به بقیه امکان‌پذیر نیست، زیرا اگر او (جزء مرکب) را تأثیر در یک معلول باشد و بقیه را در معلول‌های دیگر تأثیر باشد، معلول مرکب خواهد بود، و اگر هیچ‌یک از اجزای آن را تأثیر در آن (بسیط) نباشد، اگر هنگام اجتماع، امری زائد او را حاصل نیاید، این همان علّت است، پس اگر عدمی باشد، به تأثیر بخشی در وجود مستقل نمی‌باشد، و اگر وجودی باشد، در صدورش از

مرکب - اگر بسیط باشد - و در صدورش از بسیط - اگر مرکب باشد - تسلسل لازم می‌آید، و اگر (امری زائد) حاصل نیاید، همان‌طور مانند پیش از اجتماع باقی خواهد ماند، پس «کُلُّ» مؤثر نخواهد بود، درحالی که مؤثر و اثر بخش فرض شده بود و این خلف (خلاف فرض) است، و جایز نیست این علت، مرکب باشد، چون پیش از این گفته آمد: هر چه که علت تأمّش مرکب باشد، مرکب خواهد بود، ولی محال است نفس، مرکب باشد، همین‌طور علتش هم مرکب نخواهد بود؛ پایان سخن او.

علامه شیرازی (شارح کتاب حکمت‌الاشراق) بر او اشکال کرده و گفته: پوشیده نماند که سخن او مبنی بر امتناع صدور بسیط از مرکب است، و این را در پایان علم منطقی - در بیان قاعده‌ای - دانستی که: شئی بسیط را جایز است که علتِ مرکب داشته باشد.

گویم: پیش از این بیانمان را بر این قاعده، و تمام پاسخ‌هایی را که او و غیر او داده‌اند، و گشودن گره‌هایی که در جواز این قاعده و تصحیحش - از نقض اجمالی بر دلیل فساد آن و مناقضه و معارضه در مباحث علت و معلول - زده بودند، از این کتاب دانستی، اگر خواهانی بازگرد و در آنها نظرافکن تا درستی و صحت این امر برایت آشکار شود که: امکان ندارد معلول بسیط را علتی مرکب باشد، با این‌همه از این امر، قِدم نفس - از آن‌روی که نفس است - لازم نمی‌آید، چون بسیط حقیقی نیست، و همین‌طور آنچه در زمان و حرکت - مانند طبایع صوری و غیر آن - پدید می‌آید (غیر بسیط اند) خداوند صاحب بخشش و دهش است و بس.

۴

فصل

در اینکه نفس با تباه شدن بدن تباه نمی‌گردد

حکما بر این امر - چنانکه ابن‌سینا و غیر او بیان داشته‌اند - استدلال کرده‌اند که: حدوث نفس هنگام حدوث بدن لازم و واجب می‌شود؛ پس خالی از این نیست که هردو در وجود، یا باهم‌اند و یا یکی بر دیگری پیشی دارد؛ اگر هردو باهم باشند، خالی از این نیست که یا در ماهیت باهم‌اند و یا اینکه در ماهیت باهم نیستند، اولی باطل

باب هفتم - حالاتِ نَفْسِ ناطقه / ۳۶۱

است، زیرا باید نفس و بدن دو مضاف به هم باشند، درحالی که هردو، دو جوهراند و این خلف (خلاف فرض) است، و اگر باهم بودن و معیت، فقط در وجود باشد، بدون اینکه یکی از آنها را نیازی به دیگری باشد، در این صورت عدم هریک از آن دو، موجب عدم آن معیت بر ایشان می شود و موجب عدم دیگری نمی شود؛ و یا اینکه یکی از آن دو را در وجود، به دیگری نیاز است، پس خالی از این نیست که متقدم در وجود یا نفس است و یا بدن، اگر نفس است، این تقدم یا زمانی است و یا ذاتی؛ اولی باطل است، چون ثابت شده که نفس، پیش از بدن موجود نبوده است؛ دومی هم باطل است، زیرا هر موجودی که وجودش معلول چیزی است، عدمش هم معلول عدم آن چیز است، برای اینکه اگر آن معلول - با بقای علت - منعدم گردد، علت، کافی در ایجابش نبوده پس علت، نمی باشد بلکه جزئی از علت است و این خلف (خلاف فرض) می باشد.

بنابراین اگر بدن، معلول نفس باشد، عدم بدن جز به واسطه عدم نفس ممتنع و محال است؛ تالی (قضیه) باطل است، چون بدن گاهی به علت سبب‌هایی دیگر مانند به هم خوردن مزاج و درهم شدن ترکیب و یا جدایی اعضا منعدم می گردد، پس اینکه نفس، علت بدن است باطل است و اینکه بدن علت نفس است هم باطل است؛ چون علت‌ها چهاراند و محال است که نفس فاعل آنها باشد، زیرا خالی از این نیست که (بدن) علت فاعلی وجود نفس - به مجرد جسمیتش - باشد و یا اینکه به واسطه امری زائد بر جسمیتش؛ اولی باطل است، وگرنه باید هر جسمی این گونه باشد، دومی هم باطل است.

اما اولی: ثابت شده که صورت مادی هر چه را انجام می دهد به واسطه وضع انجام می دهد، و هر چه که به واسطه وضع پدید نمی آید محال است که فعلی را انجام دهد که مجرد از وضع و مکان باشد.

اما دومی: برای اینکه صورت مادی، ضعیف‌تر از صورت مجرد قائم به نفس خودش است، و ضعیف، سبب برای قوی‌تر نمی باشد؛ و محال است که علت قابلی باشد، چون ثابت شده که نفس، از ماده مجرد و بی نیاز است و محال است که بدن، علت صوری و یا غایی نفس باشد، بلکه برعکس آن سزاوارتر است؛ بنابراین بین بدن و نفس

علاقه‌ای که نبوتش لازم و واجب باشد اصلاً نیست، پس عدم یکی از آن دو، علت عدم دیگری نمی‌باشد.

اگر گفته شود: آیا شما بدن را علت حدوث نفس قرار ندادید؟ درحالی که حدوث عبارت از وجودی است که مسبوق به عدم است، و چون بدن، شرط وجود نفس است، پس باید عدمش، علت عدم آن (نفس) باشد.

گفته‌اند: ما بیان داشتیم که فاعل وقتی منزّه از تغییر است و سپس فعل - پس از آنکه از وی صادر نشده بود - صادر گردید، پس ناگزیر باید وجودش در آن وقت باشد، برای اینکه شرط حدوث، گاهی در آن وقت - غیر وقت دیگر - حاصل می‌شود، پس این شرط، چون شرط حدوث است و در وجودش از آن شرط بی‌نیاز می‌باشد، محال است که عدم شرط، مؤثر در عدم آن شئی باشد؛ بنابراین چون اتفاق افتاد که آن شرط^۱، مستعد است که آلت نفس، در تحصیل که‌الاتش باشد و نفس هم به ذات خود مشتاق کمال است، لذا برایش شوق طبیعی به تصرف و تدبیر هر چه بهتر و شایسته‌تر در آن بدن حاصل گردید، و چنین چیزی امکان ندارد که عدمش، علت عدم حادث باشد؛ این صورت چیزی بود که متأخران و ابن‌سینا و هر که در ردیف آنها است بیان داشته است.

گویم: در این بیان سهل‌انگاریهایی صورت گرفته که موجب اشکالاتی چند شده است؛ اما در بیان استدلال گوییم: قول به اینکه: همراهی بین نفس و بدن، مجرد معیت اتفاقی است و بین آن دو، علاقه ذاتی، قولی باطل و عقیده‌ای سست و سخیف است، زیرا آنان تصریح دارند که نفس، صورت کمالی بدن است و تفهیم کرده‌اند که آن، کمال اول برای جسم طبیعی آلی (دارای آلت و عضو) دارای حیات می‌باشد و حکم به حصول نوع طبیعی که دارای حدّ نوعی از جنس و فصل ذاتی است - مانند انسان و فلک و غیر این دو - کرده‌اند، و چنین ترکیبی محال است که از دو امری که بین آن دو، علاقه علیت و معلولیت نیست حصول پیدا کند.

۱. یعنی این شرط که همان بدن است، چنانکه شرط حدوث نفس است همین‌طور محل تصرف آن هم هست، برعکس حرکت فلک که شرط هست ولی محل تصرفش نیست، لذا به بیان دیگری در پاسخ اشاره کرده که: بدن شرط استکمال است. «سبزواری»

باب هفتم - حالاتِ نفسِ ناطقه / ۳۶۳

حقیقت آنکه: بین آن دو، علاقه لزومی است - نه مانند معیت دو متضایف - و نه مانند معیت دو معلول یک علت در وجود، که بین آن دو هیچ ربط و تعلقی نیست، بلکه مانند معیت دو چیز متلازم یکدیگر، به وجهی مانند ماده و صورت و تلازمی که بین آن دو است، چنانکه در مبحث تلازم بین هیولای نخستین و صورت جرمی دانستی که هریک از آنها را به دیگری نیاز است، البته به گونه‌ای بدون دور محال؛ پس بدن در تحققش به نفس محتاج است، نه به خصوص آن، بلکه به مطلق آن^۱، و نفس به بدن نیازمند است، نه از حیث حقیقت مطلق عقلیش، بلکه از حیث وجود تعیین شخصیش و حدوث هویت نفسیش.

چون این گفته آمد گوئیم: اینکه گفته‌اند: اگر در وجود، نفس مقدم است، این تقدّم یا زمانی است و یا ذاتی.

گوئیم: تقدّمش بر بدن ذاتی است.

گویند: اگر اینچنین است، عدمش جز پس از عدم آن (نفس) ممتنع خواهد بود. گوئیم: کار همین طور است، زیرا بدن - از آن روی که بدن مستعد است - عدمش با وجود نفس ممتنع است، ولی وجودش با عدم آن ممتنع نیست، و چیزی که پس از نفس و آنچه در روند نوع نفس - بطور اطلاق - باقی میماند اصلاً بدن نیست، بلکه جسمی از نوع دیگر است، زیرا بدن - از آن روی که بدن است - مشروط به تعلّق نفس است و نفس، شریکِ علتِ بدن است. بنابراین کسی را نرسد که گوید: اگر نفس، علتِ بدن باشد، در فعلش نیازمند به بدن نخواهد بود، زیرا واسطه بودن ماده به وسیله وضعش، در تأثیر فاعل در این ماده، غیر معقول است، و چون نه در فعل و نه در ذاتش نیازمند به ماده نباشد، در این صورت نفس نیست، بلکه عقل است.

چون گوئیم: نفس و هر صورتی، خواه از حیث وجود مادی باشد و یا از حیث فعل، این ماده و حالاتش در نفس اثر می‌گذارد، نه به گونه استقلال و یا بخصوص آن (نفس) بلکه به گونه شرکت با امری مفارق - به حسب طبیعت مطلقش - پس نفس - از آن روی

۱. یعنی حقیقت عقلیش، به قرینه مقابله است، و یا مراد اطلاق است به حسب مراتبش در استکمالات جوهری، و اینجا زمانی است و در آن اصل محفوظی است که تبدّلش در بقای آن اشکالی وارد نمی‌سازد... «سبزواری»

که طبیعت نفسانی مطلق است - با حفظ وحدتش که به واحد عقلی ثابت تبدیل می‌پذیرد، علت برپا دارنده بدن است و به حسب هر خصوصیتش نیازمند به بدن است - نیازمندی صورت در حالات مشخصش به ماده قابل - .

و گویند: دومی، یعنی اینکه بدن علت نفس باشد باطل است، چون علت‌ها چهاراند.... تا پایان سخنشان.

گوییم: ما این را برمی‌گزینیم که بدن، علت مادی نفس - از آن روی که دارای وجود نفسانی است - می‌باشد، و پیش از این گفته آمد که نفسیت نفس، یعنی از آن حیث که در بدن تصرف می‌کند و استکمال می‌یابد، امر ذاتی آن و وجود حقیقیش است، و نفسیت برای این وجود مانند عوارضی که به چیزی پس از تمام ذات و هویتش الحاق می‌گردد نیست، بلکه نفس بودنش مانند صورت بودن صورت و ماده بودن ماده - از آن حیث که مسماً و مفهوم اضافی موجود به یک وجوداند - می‌باشد، و مانند واجب، صانع عالم است؛ و همان‌طور که عالمیت باری تعالی به اشیاء و قدرتش بر تمام اشیاء، به امری که زائد بر ذاتش باشد نیست، همین‌طور نفسیت نفس - مادام که وجودش این وجود تدبیری است - در وجود، به امری زائد بر وجود نفس نمی‌باشد، بلکه زیادیش به حسب مفهوم و ماهیت است.

پس اینکه در نفی علت مادی بودن گویند: نفس مجرد است و مجرد از ماده بی‌نیاز است.

گوییم: مجرد، یعنی چیزی که عقل بالفعل است اصلاً به اجسام تعلق ندارد، درحالی که نفس چنین نیست؛ پس دلیل گفته شده اگر بر این امر اقامه شود که: ذات عقلی که وجودش به ذات خودش عقلی است و به اجسام تعلق ندارد و به فساد و تباهی بدن تباه نمی‌گردد، این روشن و واضح است، ولی اینکه شیء، عقل مفارق باشد، منافای نفس مدبّر بودن بدن جزئی معین - به‌گونه‌ای که نوعی انفعال و استکمال می‌پذیرد - می‌باشد.

و دانستی که بین نفس و بدن، معیت تنها - مانند سنگی که در کنار انسان قرار دارد - نیست، بلکه آن صورت کمالی بدن و نفس آن (بدن) است و از آن دو، نوع طبیعی ترکیب می‌یابد، و چنین امری چگونه از اجسام مفارق است؟ و وجود مفارق، این وجود

باب هفتم - حالاتِ نَفْسِ ناطقه / ۳۶۵

تعلقی نیست و بدن آلت آن نمی‌باشد، مانند تیشه و اژه که آلت نجار است؛ تا آنکه گاهی آن را در کار گیرد و گاه دیگر ترکش نماید، و ذات در کارگیرنده همان است که پیش از این بوده و بعد از این خواهد بود، و بودنش در بدن، مانند بودن ناخدا در کشتی و صاحبخانه در خانه نیست که در آن وارد شود و از آنجا خارج شود و کشتی و خانه به حال خودشان باشند، بنابراین دلیل گفته شده، دلالت بر بقای نفس - پس از بدن - مادام که وجودش نفسانی است ندارد، آری! دلالت بر این دارد که جوهر مفارق عقلی، با فساد و تباهی بدن فاسد نمی‌گردد.

سخن در این باقی ماند که آیا وجود بعضی از نفوس و یا تمامشان به وجود جوهری که تعلقی به جسم ندارد و نیازی به درکار گرفتن و استکمال بدان ندارد، استحاله و دگرگونی می‌یابد؟ پس سخن در چگونگی این تحوّل و انقلاب جوهری و وارد شدن حالتی که بدان حالت، جوهری که وجودش تعلقی به ماده دارد، جوهری مفارق از آن (ماده) گردد نیز باقی ماند و چگونگی این امر را به زودی خواهی دانست.

اما آنچه را که گفته‌اند: فاعل اگر دور از تغییر باشد، صدور فعل از او در وقتی غیر از وقت قبلی، موقوف بر شرط است و شرط حدوث برای امری که در وجودش از آن شرط بی‌نیاز است محال است که عدمش مستلزم عدم آن فعل و یا مؤثر در آن باشد؛ گفتاری است که هیچ فایده‌ای در آن نیست، زیرا حدوث چیزی جز وجودش که اختصاص بدان دارد نیست، و حدوث وجود، صفتی زائد بر وجود و عارض بر آن است، تا شرطش غیر شرط وجود باشد، بلکه شرط حدوث و شرط وجود یکی است، و چون شرط معدوم شد، مشروط هم معدوم می‌شود^۱.

و نیز هیچ معنایی برای این‌که امری مادی، استعداد و یا شرطی باشد برای وجود جوهری که ذاتش مفارق و از حیث وجود، بی‌نیاز از مواد و حالات مواد است نمی‌باشد؛ خلاصه آنکه: استعداد ماده جز حالی از حالات ماده نیست و هیچ معنایی برای مستعد بودن چیزی مر امری را که ذاتاً از آن چیز مباین است نمی‌باشد؛ پس منتظر باش تا برایت - با خواست الهی - گفته آید.

۱. علت حدوث گاهی غیر علت بقاء است، چنانکه در علت حدوث ساختمان و علت بقای آن است، پس در اینجا شرط حدوث نفس، بدن است و علت بقایش عقل فعال. «سبزواری»

فصل

در اینکه بر نفس فساد و تباهی محال است^۱

در بیان آن دو دلیل آورده‌اند: یکی آنکه: نفس، از حیث وجود ممکن است و هر ممکنی را در وجودش سببی است، پس نفس را سببی است، و مادام که سبب - با تمام جهاتی که به اعتبار آن جهات سبب است - موجود باشد، انعدام مسبب محال است، چنانکه بیانش در مباحث علت و معلول گفته آمد؛ پس نفس اگر انعدام پذیرد، انعدامش به سبب انعدام سبب آن و یا چیزی از اجزای سبب تا آن می‌باشد؛ و سببها چهاراند:

محال است که انعدامش به سبب انعدام سبب فاعلیش باشد، چون سبب فاعلیش - چنانکه به زودی بیان خواهیم داشت - جوهری عقلی است که از حیث ذات از تمام وجوه از ماده مفارق است، پس عدمش ممتنع می‌باشد، چون سخن در آن، مانند سخن در نفس است.

محال است انعدامش به سبب انعدام سبب مادی باشد، چون ما بیان داشتیم که نفس، مادی نیست، بلکه مجرد است.

محال است که به سبب عدم سبب صوری باشد، چون صورت نفس به عینه ذاتش می‌باشد، و سخن در عدم این سبب صوری مانند سخن در عدم نفس است، پس اگر عدم را صورت دیگری باشد، تسلسل لازم می‌آید.

محال است که به سبب عدم سبب تمامی (غایی) برای این وجه باشد، پس عدم نفس مطلقاً، ممتنع است.

اما صور و اعراضی که این عدم بر آنها جایز است، آن به جهت جایز بودن عدم است بر یکی از سبب‌های آن - حتی فاعلیت - چون عدم فاعل قریب آن جایز است، زیرا حدوثش برای مزاجهای مختلفی است که استعدادات مختلف را می‌بخشد؛ و پیش از این گفته آمد که کار در اینجا آن‌گونه نیست.

۱. آنچه گذشت، محالیت فساد و تباهی بر نفس - به سبب فساد بدن - بود و اینجا، محالیت فساد بر نفس - مطلقاً - می‌باشد. «سبزواری»

دلیل دوم اینکه: هر متجددی پیش از تجدّدش ممکن الوجود متجدّد است^۱، وگرنه باید ممتنع باشد و ممتنع، غیر موجود است، بنابراین متجدّد، غیر متجدّد است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ و مراد ما از این امکان، استعداد تامّ است، چنانکه پیش از این دانستی، و این استعداد تامّ درخواست محلی را دارد، چون آن چیزی که در وی پدید می‌آید، امکان وجود شئی است، یعنی همان چیزی که در آن قوه وجود آن شئی - یعنی استعداد قریبش - حصول می‌یابد.

چون این ثابت شد گوئیم: اگر بر نفس، عدم جایز باشد، لازم می‌آید که آنجا چیزی باشد که در آن چیز امکان این فساد باشد، و آن چیز ذات نفس نمی‌باشد، زیرا ذات نفس با فساد باقی نمی‌ماند، و چیزی که در آن امکان فساد هست لازم است که با فساد باقی بماند، بنابراین آن چیز، ماده نفس خواهد بود، پس نفس دارای ماده است، ما سخن را بدان ماده باز می‌گردانیم، اگر بر آن فساد جایز باشد، نیازمند به ماده دیگری خواهد بود و تسلسل لازم می‌آید و این محال است، و چون تسلسل قطع شد، این سخن باقی مانده چیزی است که بر آن فساد و عدم جایز نیست، و آن جزء نفس است، و جزء باقی آن دارای وضع نمی‌باشد، وگرنه نفس باید منافی مقارنت و جفت بودن با صور عقلی بوده و باید دارای وضع و مکان باشد و این، چنانکه آشکار است محال می‌باشد، و چون این چیزی که بقایش ثابت شد، مجرد از وضع و مکان و پذیرای صور عقلی می‌باشد، این جزء به عینه، همان نفس است، زیرا مراد ما از نفس، جز جوهر مجردی که قابل و پذیرای صور عقلی می‌باشد نیست، پس بر نفس، عدم جایز نیست. اگر گفته شود: مگر نفس را ماده‌ای که در آن قوه حدوثش پدید آید نیست؟ پس چرا جایز نباشد که در آن ماده، قوه فسادهش پدید آید؟

گوئیم: فرق ثابت است، چون چیزی که در آن قوه حدوث است بدن می‌باشد، و این در صورتی جایز است که با حدوث باقی بماند، اما آن چیزی که در آن قوه فسادهش پدید

۱. حاصلش آنکه: فساد امری متجدد است و هر متجددی خواه کون باشد و یا فساد، مسبوق به حامل استعداد است و حامل استعداد فساد نفس یا آن (نفس) است - بطلان این ظاهر است - و یا ماده آن است، درحالی که آن را ماده نیست، و بر تقدیر جایز بودنش، خلف لازم می‌آید، چون ماده جزء مقوم است، و چون آن را نه وضع و نه محل و امثال اینها نباشد، همان نفس باقی و پایدار است. «سبزواری»

می‌آید، اگر همان بدن است، باید بدن با فساد نفس باقی بماند، درحالی که همگان را اتفاق نظر است که بدن با عدم نفس، باقی نمی‌ماند، پس فرق بین دو باب روشن و آشکار شد.

این چیزی بود که در کتابهای آنان آمده است، و این دو دلیل آنگاه پایدار و مستحکم است که دلیل بر امتناع فساد بر جوهر بسیطی که از حیث وجود، مابین از ماده و لواحق ماده است باشد، نه دلیل بر امتناع فساد چیزی که وجودش این وجود ارتباطی تعلقی است، و چنین وجودی، همان‌طور که فسادش به فساد بدن ممتنع است، همین‌طور عدم پیشینش بر او و حدوثش به حدوث بدن ممتنع است، بلکه اصلاً او را تجدیدی نیست، زیرا هر چه که کاین است فاسد می‌باشد و هر چه که فساد ندارد کاین نیست؛ خلاصه آنکه: موجود به وجود واحد «بالعدد» ممتنع است که حادث و مفارق از ماده باشد، مگر آنکه برایش حرکت جوهری اشتدادی واقع شود و پس از آنکه متعلق بود، مجرد گردد.

اینجا اشکالی (در بقا) باقی ماند که وجود تجردیش چگونه حادث شده است؟ درحالی که مجرد را به ماده تعلقی نیست و وی را استعداد وجود نمی‌باشد. پاسخ از این اشکال همان‌گونه که وعده داده بودیم به زودی برایت گفته خواهد شد و نمونه‌ای از آن اینک: مجرد گردیدن نفس، حدوث وجود امری مجرد برای آن نیست، بلکه عبارت از قطع وجود تعلقی و بازگشتش به مبدأ اصلیش می‌باشد، پس در واقع حدوث امری مجرد برای چیزی عبارت از حدوث رابطه‌ای بین آن دو می‌باشد، چنانکه درباره حدوث حافظه نفس گفته شده که خزانه و انبار معقولات نفس است^۱. اما چیزی را که در اینجا در بیان فرق بین حامل قوه حدوث و حامل قوه فساد گفته و اینکه در بدن، قوه حدوث نفس است چون با آن باقی می‌ماند و در وی قوه فساد نیست چون با آن باقی نمی‌ماند:

در این سخن مغالطه‌ای صورت گرفته که مبنایش اشتراک لفظ قبول و اطلاق آن، گاهی به معنی قوه اشتدادی و گاه دیگر به معنی انفعال و اتصاف، و یا عدم فرق

۱. زیرا ذات عقل فعال را در زمان، حدوث نیست (یعنی حدوث زمانی ندارد) و وی را وجود اشتدادی نمی‌باشد، جز از آن جهت که حافظه است و خزانه نفس، حادث می‌باشد. «سبزواری»

بین آنچه بالذات و آنچه بالعرض است می‌باشد، زیرا حاملِ قوهٔ حدوثِ نفس، بدنِ حیّ زنده نیست، بلکه چیز دیگری مانند نطفه و آنچه در روند آن است می‌باشد و این، هنگام حدوثِ صورتِ نفسانی باقی نمی‌ماند، و بدن باقی‌ماندهٔ با نفس، همان قابلِ نفس است، یعنی بدان استکمال می‌یابد - استکمال جزء مادی به واسطهٔ جزء صوری مرکب - و جایز است که به‌عینه قابلِ قوهٔ فساد آن (نفس) باشد، و آنکه فساد را قابلِ است چیز دیگری است که با فساد باقی می‌ماند، پس در قابلِ هریک از دو طرف - یعنی کون و فساد - دو اعتبارِ مغایر هم وجود دارد: اعتبار «ما منه الشئی» و اعتبار «ما فیه الشئی» (چنانکه در شش مرتبهٔ از حرکت است) و واگذاردن فرق بین آن دو، مغالطه است و سفسطه^۱، بیدار باش! و آنچه را که به زودی خواهی شنید گوش فرادار - آنگاه که ندا کننده از مکانی نزدیک ندا سر دهد - .

۶

فصل

در بیان وعده‌ای مشرقی (الهامی) که داده بودیم

بدان که محقق فاضل، برترین متأخران، نصیرالدین محمد طوسی قدس سره رساله‌ای را برای بعضی از دانشمندان معاصرش - یعنی دانشمند بزرگوار شمس‌الدین خسرو شاهی - فرستاد و از وی برخی از مسائل مشکل و دشوار را - به جهت برطرف گردیدن اشکال آنها و باز شدن گرهٔ اشکال آن مسائل - پرسش کرد و این معاصر پاسخ او را نداد؛ یکی از مسائلی که بدون پاسخ ماند مسألهٔ بقای نفس پس از بدن بود و چنین تقریر کرده بود: قائلان این مسأله را چه شده! چیزی را که برای امکان وجود و عدمش

۱. همان‌طور که ماده اطلاق بر حامل قوهٔ شئی می‌شود و با فقدان جمع می‌آید و بر حامل صورت اطلاق می‌گردد و با وجدان جمع می‌آید، همین‌طور قابلِ شئی هم گاهی با استعداد و فقدان جمع می‌آید و گاه دیگر با فعلیت و وجدان جمع شده و قوه و استعداد را مانع می‌گردد، قابلِ فساد هم این‌گونه است و مرادش از دو اعتبار: «ممنه و مافیه» این دو می‌باشد، اما دو اعتبار «ما بالذات» و «ما بالعرض» این که بدن، بالذات قابلِ نفس و حامل قوهٔ نفس است به اعتبار اشمالش بر اجزای منّی که از آن اعضای اصلی خلق می‌شود، پس بالعرض حامل قوه است، و در حامل قوهٔ فساد و قابلِ فساد که جامع وجدان است هم این‌گونه است. «سبزواری»

حاملی نیست، امکان ندارد که پس از عدم پدید آید و یا بعد از وجود معدوم گردد؛ به حدوث^۱ نفس انسانی حکم کرده‌اند و از جایز شمردن فنای آن امتناع نموده‌اند، اگر حامل امکان وجودش را بدن قرار داده‌اند، پس چرا همان را امکان عدمش قرار ندادند؟ و اگر به جهت تجرّوش از آنچه که در آن فرود می‌آید آن را عادم (نایابنده) حامل امکان عدم قرار داده‌اند تا عدمش پس از وجود، جایز نباشد، پس چرا آن را به جهت چنان امری به عینه عادم حامل امکان وجود قرار ندادند؟ پس وجودش در اصل - بعد از عدم - ممتنع می‌باشد، بنابراین چگونه بر ایشان میسر می‌شود که جسم مادّی را حامل امکان وجود جوهر مفارقی که بالذات با آن مباینیت دارد قرار دهند؟ اگر آن را از آن حیث که مبدأ صورت نوعی آن جسمی که حامل امکان وجود است قرار داده‌اند، چرا آن را از آن حیثیت به عینه حامل امکان عدم قرار ندادند؟ خلاصه آنکه: فرق بین دو امر در تساوی دو نسبت چیست؟

این چیزی بود که با عبارات منقّح و واضح و روشنش بیان داشته بود، و نیز دلالت بر این هم دارد پاسخی را که از این اشکال در کتابها داده - حتی در شرحش بر کتاب اشارات - نزدش کامل و تمام نیست، و ما این پرسش را در زمانهای گذشته چنین پاسخ داده‌ایم که: بدن انسانی به استعداد خاص خودش از بخشنده صور بر قوایل، درخواست صورتی مدبّر و متصرف (در بدن) را نمود که بدان تصرف، شخص و نوعش محفوظ بماند، بنابراین صدور آن صورت از جانب بخشنده فیاض واجب و لازم آمد، ولی وجود صورتی که مصدر و کانون تدبیرات بشری و افعال انسانی که حافظ این مزاج اعتدالی می‌باشد، جز به نیرویی روحانی که دارای عقل و ادراک و فکر و امتیاز است امکان پذیر نبود، ناگزیر از جانب مبدأ فیاض و بخشنده‌ای که نه بُخل و امساک و نه منع و بازداشت در او نیست، جوهر نفس و حقیقتش افاضه گردید، بنابراین وجود بدن، به واسطه امکان استعدادی خود، جز صورتی را که مقارن و جُفت با او - از آن حیث که صورت مقارن است - و متصرف در وی، درخواست نکرد، ولی وجود مبدأ فیاض اقتضای صورت متصرفی را کرد که دارای حقیقتی مفارق و یا مبدأ مفارقی باشد، و همان طور که جایز است یک چیز، از جهتی جوهر باشد و از جهت دیگر عرض،

۱. یعنی: قائلان این مسأله را چه شده که به حدوث نفس انسانی حکم کرده‌اند و.... «م»

مانند صورت جوهری که در ذهن حاصل است، چون نزد آنان ثابت است که آن جوهر است و به حسب ماهیت بی‌نیاز از موضوع است و عرض است و به حسب این وجود ذهنی علمی و بلکه کیف نفسانی، در نزد آنان، نیازمند بدان (جوهر) می‌باشد، همچنین جایز است که یک چیز از جهتی مجعول باشد و از جهت دیگر غیر مجعول، مانند وجود و ماهیت برای یک چیز، بنابراین جایز است که یک چیز - مانند نفس انسانی - از آن حیث که ذاتی عقلی و یا دارای ذات عقلی است مجرد باشد و از آن جهت که متصرف در بدن است و یا دارای قوه متصرف در بدن است مادی باشد، و چون نفس، از حیث ذات مجرد باشد و از حیث فعل مادی، در این صورت از حیث فعل، مسبوق به استعداد بدن، و حادث به حدوثش و زائل به زوالش می‌باشد؛ اما از حیث حقیقت اصلیش و یا مبدأ حقیقتش: مسبوق به استعداد بدن - جز بالعرض - نمی‌باشد و فاسد به فساد آن نمی‌گردد و چیزی از نقایص مادیات - جز بالعرض - بدو الحاق نمی‌گردد؛ در این مطلب نیکو بیندیش!

این چیزی بود که در زمان‌های گذشته بر روش و اسلوب صاحبان نظر - با زیادی تنقیح و اصلاح - بر خاطرمان گذشته بود؛ اما آنچه را که اکنون رأی و نظرمان است در دفع این پرسش و حل اشکال آن بازمی‌گوییم و آن اینکه: نفس انسانی را مقامات و نشاتی ذاتی است که بعضی از آنها از عالم امر و تدبیراند: قل الروح من امر ربی، یعنی: بگو: روح از عالم امر پروردگارم است (۸۵ - اسراء) و بعضی دیگرشان از عالم خلق و تصویراند، منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم، یعنی: از زمین آفریدیمتان و بدان بازتان می‌بریم و بار دیگر از آن بیرونتان می‌کشیم^۱ (۵۵ - طه) پس حدوث و

۱. بیرون آوردن از زمین در آخرت به اعتبار این است که بدن اخروی که دارای صورت زیبا و یا زشت، و صورت اعمال از حور و قصور و زمهریر و آتش و غیر اینها است، تمامش در این بدن دنیوی حاصل است و این نفس از حرکات و ملکات آن است، پس انشاء و بیرون آوردن آن اگرچه از اعمال و ملکات می‌باشد، چنانکه مقتضی تجسم اعمال است که بر آن برهان اقامه شده و در شریعت هم آمده است، ولی آنها به واسطه بدن خاکی دنیایی می‌باشد؛ و نیز بیرون آوردن این بدن دنیایی از زمین، به عینه بیرون آوردن بدن برزخی و اخروی است، چون آن دو، مرتبه شدید این و کمالش می‌باشند و تفاوت بین آنها مانند تفاوت بین صورت در لوح و یا موضوع، و بین این صورت است - وقتی از وی بی‌نیاز شد - و شئییت هر چیزی به صورتش است؛ و نیز این بودن سه صورت و هویتشان به واسطه هویت نفس است و تحقیق این مطلب در مباحث معاد خواهد آمد.

«سزواری»

تجدد به بعضی از نشأت آن (نفس انسانی) وارد می‌گردد، گوییم: چون نفس انسانی را ترقیات و تحولاتی از نشأه نخستین به نشأه دیگری می‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: و لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکه اسجدوا لآدم، یعنی: شما را نخست بساختیم و آنگاه صورتتان بخشیدیم^۱ و سپس به فرشتگان گفتیم آدم را سجده کنید! (۱۱ - اعراف) و چون ترقی و تحول یافت و از عالم خلق به عالم امر برانگیخته شد، وجودش وجودی مفارق و عقلی می‌گردد و در آن هنگام نیازمند به بدن و حالات و استعداد بدن نمی‌باشد، پس زایل شدن استعداد بدن از وی (نفس)، وی را از جهت ذات و بقا زبانی نمی‌رسد، بلکه از حیث تعلّق و تصرف می‌رسد، چون وجود حدوثی نفس همان وجود بقائیش نیست، چون آن ماده است و این مفارق از ماده، پس حالش هنگام حدوثش مانند حالش هنگام استکمال و بازگشتش به مبدأ فعال نمی‌باشد، پس آن در واقع از حیث حدوث، جسمانی است و از جهت بقا، روحانی، و مثالش مانند مثال کودک است که در آغاز نیاز به رجم و زهدان مادر دارد و بی‌نیازیش در پایان، به جهت تبدّل وجود است بر وی؛ و مانند مثال شکار کردن است که نخست برای شکار نیاز به دام دارد، و بی‌نیاز بودن از بقای آن (دام) پس از پایان کار - در نزد شکارچی - بنابراین فساد و تباهی زهدان و دام، منافی بقای فرزند و شکار نبوده و آنها را زبانی نمی‌رساند (کرده‌اند این تله در خاک که عنقا گیرند).

و نیز: نیاز چیزی به امری، مستلزم نیاز به لوازم ذاتی آن چیز نیست، مانند نیاز وجود معلولی به جاعل - بدون ماهیتش - چون آن همان‌گونه که گفته آمد غیرمجموع است - با اینکه از لوازم وجود است - و مانند معلول بودن وجود مثلث، و معلول نبودن اینکه سه زاویه دارد.

سپس بدان که علت معده و زمینه‌ساز، در مقام تحقیق، علت بالعرض است و علیتش مانند علیت علت‌های موجب نیست تا آنکه زوالشان مقتضی زوال معلول باشد؛ و اینکه گفته‌اند: هر چه که حامل امکان وجود و یا عدمش نباشد، امکان ندارد

۱. به واسطه صور طبیعی صورتتان بخشیدیم و اعمالتان را به واسطه صور مثالی صورت بخشیدیم و سپس به فرشتگان گفتیم آدم را سجده کنید، یعنی: در وجود آدم - در مقام اتحاد با عقل - درنور دیده و مدرج شوید! «سبزواری»

که پس از عدم پدید آید و یا بعد از وجود معدوم گردد، مستلزم قول به اینکه: هر چه که حامل امکان وجود و یا عدمش نباشد، امکان ندارد که پس از وجود پدید آید نمی باشد، زیرا بسا می شود که وجود پیشینش - بدون حامل - در رجحان و برتری وجود لاحقش کافی است، و این هنگامی است که وجود لاحق گونه ای دیگر از وجود باشد، یعنی برای وجود پیشینش کمال و تمام باشد، و هر کس که در مراتب اکوان و موجودات اشتدادی مر موجود کونی را - مانند سیاهی در اشتدادش و گرمی زغال در اشتدادش - نظرافکنند، می یابد که حامل امکان هر فرد ضعیف و قوه اش، آن امکان را از وی زایل می کند ولی حقیقت آن فرد زایل نمی شود و بلکه اشتداد می یابد، و فقط نقص و ضعفش زایل می گردد، پس در حرکات استکمالی لازم نمی آید که زوال امکان و استعداد چیزی، منشأ زوال وجودش باشد، بلکه منشأ تبدل و منشأ دگرگونی وجودش می باشد، و تبدل چیزی گاهی منجر به عدم آن چیز می شود و گاه دیگر منتهی به وجودی قوی تر و کامل تر از وجود پیشینش.

بطلان استعداد بدن برای نفس هم از این قبیل است، یعنی جز درخواست زوال وجود بدنی خود را که نیازمند به ماده بدن است ندارد، و زوال وجود نخستینش و تبدل آن، لازم نیست که با وارد شدن عدم بر آن باشد، بلکه با وارد شدن وجود قوی تر برایش (یعنی نفس) می باشد؛ بنابراین قاعده مذکور، یعنی آنچه که حامل وجود شئی است، زوال آن شئی و یا زوال استعداد آن شئی درخواست زوال آن وجود را به عینه دارد، قاعده درستی است و هیچ شکی در آن نیست، ولی زوال هر وجود خاصی به خصوص خود، عدم مطلق آن را لازم نمی آورد، بلکه بسا می شود که تبدل و دگرگونیش به گونه دیگری از وجود باشد - چنانکه در استحالات و امور دگرگون پذیر می باشد - .

اگر گویی: ما سخن را به حدوث آن وجود مفارقی نفس بازمی گردانیم که چگونه برایش حادث شد؟ زیرا هر حادثی نیازمند به ماده است و مجرد را ماده ای نیست؟
گویم: حادث در اینجا - در واقع - جز اتصال نفس بدان مفارق و انقلابش بدان نمی باشد، نه نفس وجود آن مفارق، و این اتصال و یا وجود رابطی - و یا هر چه خواهی آن را به نام - حدوثش مسبوق به استعداد می باشد و حامل این استعداد

همان نفس است - مادام که به بدن تعلق دارد - و حامل فعلیت این اتصال همان نفس است - هنگام اتحادش با عقل فعال - و پیش از این گفته آمد که حامل قوه چیزی غیر از حامل وجودش می‌باشد، اگرچه لازم است که باهم مباین صرف هم نباشند.

سپس (گوییم): حکمای الهی برای طبایع حرکتی جبلی و ذاتی، به سوی غایات ذاتیه - چنانکه بارها گفته آمد - اثبات کرده‌اند، و برای هر ناقصی میل و شوقی غریزی برای رسیدن به کمال خویش اثبات نموده‌اند، و هر ناقصی وقتی به کمال خود و یا اثبتش رسید، با آن اتحاد پیدا می‌کند و وجودش وجودی دیگر می‌گردد، و این حرکت جبلی ذاتی در طبیعت این نوع انسانی به جانب قدس و پاکی و کمال، معلوم و مشاهد هر صاحب بینشی است، پس وقتی که نفس در استکمالات و توجهاتش به مقام عقل رسید و تحول پیدا کرد و عقل محض شد، با عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند و عقلی فعال می‌گردد، بلکه آنچه که عقل منفعل بود - یعنی نفس و خیال بود - از ماده زایل شده و از وی قوه و امکان سلب شده و باقی به بقاء الهی می‌گردد.

خلاصه آنکه تحقیق این مبحث و تنقیحش جز برای آن کس که چگونگی اتحاد نفس را به عقل فعال و بازگشت اشیاء را به مبدأ متعال دانسته میسر نمی‌شود و این برای کسی که به جهت آن آفریده شده میسر است.

بدان که نشأت وجود در عین ارتباط به هم بر یکدیگر برتری دارند و با تفاوتشان بعضیشان به بعض دیگر متصل‌اند، یعنی پایان هر مرتبه‌ای آغاز مرتبه دیگر است و آخر درجات این نشأت تعلقی، اول درجات نشأه تجریدی است، و در عالم تجرید محض، حدوث و تغییر و پدید آمدن حالت نمی‌باشد، پس آن عالم با ورود نفس بدان، تغییر نمی‌کند، چنانکه به واسطه صدورش از آن تغییر نمی‌کند و این را در فصل پیشی دانستی؛ بنابراین ورود نفس بدان عالم، به گونه صدورش از آن - بدون دگرگونی و تجدد - می‌باشد، پس بر تو باد به راست اندیشیدن و هوشمندی شایسته تا آنچه را بیان داشتیم ادراک نمایی، و با تابش نور معرفت از عالم افاضه و الهام بر کرانه‌های قلبت، خانه دلت منور و درخشان گردد؛ خداوند است که به سرای سلامت می‌خواند و بس.

فصل

در اینکه سبب و علت نفس ناطقه امری مفارق و عقلی است

پیش از این گفته آمد که علت نفوس جایز نیست که جسم - از آن روی که جسم است - باشد، وگرنه باید هر جسمی این گونه باشد، و نیز جایز نیست که قوه جسمانی باشد، چون آن قوه خالی از این نیست که در وجودش یا محتاج بدان جسم است و یا اینکه در وجودش محتاج بدان نیست، بلکه فقط در تأثیرش محتاج است، هر دو بخش ممتنع اند، بنابراین تأثیر آن (قوه) در وجود نفس ممتنع است، درحالی که فرض شده بود مؤثر است و این خلف (خلاف فرض) می باشد.

اما بطلان اولی را و جوهی چند است:

نخست آنکه: صورت جسمانی وقتی در چیزی فعلی را انجام داد، فعلش با مشارکت قابل است و قابل، همان جسم است و جسم، ممتنع است که جزئی از مؤثر باشد - چنانکه تحقیق این وجه گفته آمد - .

دوم آنکه: صورت جسمی به واسطه وضع و حیثیت آن اثر می گذارد، چون حیثیت وضع، داخل در قوام وجود جسمی آن است و حصول وضع - با قیاس بدانچه که دارای وضع نیست - ممتنع است.

سوم آنکه: علت از معلول، تمام تر و قوی تر است و جسمانی، از حیث وجود از مجرد ضعیف تر است، زیرا وجود آن قائم به ماده است و وجود مجرد، از ماده بی نیاز است، بنابراین مؤثر در نفس، ممتنع و محال است که در وجودش محتاج به جسم باشد.

اما بطلان دومی: و آن اینکه: این قوه موجب نفس، در وجودش - و بلکه در موجودیتش - محتاج به جسم نمی باشد، زیرا چیزی که در فاعلیتش محتاج به جسم است چیزی است که فعل انجام می دهد، پس امکان ندارد که آن جسم آلت متوسط بین او و معلولش باشد، و واسطه بودن جسم جز از جهت وضع و مقدارش قابل تصور نیست، برای اینکه جسمیت جسم به واسطه وضع و مقدار است، پس ناگزیر نسبتش به واسطه نزدیکی و دوری بدانچه که در وی اثر می گذارد مختلف است و به حسب

آن دو، تأثیرش مختلف می‌گردد، پس تأثیرش در چیزی موقوف بر این است که آن چیز به نوعی بدان نزدیک باشد، زیرا اگر موقوف بر نزدیک بودن نبود و تأثیرش به سبب تفاوت درجات نزدیکی تفاوت نمی‌کرد، لازم می‌آمد که تأثیرش در نزدیک بودن، مانند تأثیرش در دور بودن باشد، پس این جسم را دخلی در تأثیر نمی‌باشد، زیرا وجود جسم و گونه تشخیص بستگی به وضع خاص آن جسم دارد، بنابراین اگر تأثیر در نزدیک بودن آن جسم پیش از تأثیرش در دور بودن از آن بوده، لازم می‌آید که بر آن فعل، نزدیک بودن و دور بودن جایز باشد، پس امری مجرد روحانی نمی‌باشد، در این صورت هر فعلی که به مشارکت جسم و با واسطه آن انجام می‌دهد، دارای وضع خواهد بود، بنابراین انعکاس نقیض (قضیه) انعکاس می‌یابد، یعنی: آنچه که دارای وضع نیست، محال و ممتنع است که به واسطه جسم باشد، درحالی که نفس را وضعی نیست، در این صورت امکان ندارد که به واسطه جسم پدید آید، پس فاعل نفس، در ذات و فاعلیت، از ماده بی‌نیاز است.

بنابراین فاعل نفس ناطقه امری قدسی و مفارق از ماده و علاقه و وابستگی‌های ماده می‌باشد، خواه صورت باشد و خواه نفس دیگری، و این امر مفارق، نزد حکما به نام عقل فعال، و نزد پیشینیان و فیلسوفان ایرانی (خسروانیان) به نام «روان‌بخش» - به واژه فارسی - نامیده می‌شود، و جهت نامیدنش به عقل اینکه: آن صورتی مجرد و به ذات خود برای ذاتش معقول می‌باشد، زیرا هر مجرد از ماده - چنانکه در مباحث عقل و معقول گفته آمد - لازم است که عاقل ذات خودش باشد، و اینکه تعقلش مر ذات خود را، نفس وجود ذاتش باشد نه برای حضور صورت دیگری، پس ذاتش عقل و عاقل و معقول است.

و آن را به سه دلیل فعال نامیده‌اند:

نخست آنکه موجب و پدید آورنده نفوس ما و خارج‌کنندگان از مرز عقل بالقوه به مرز عقل بالفعل می‌باشد.

دوم آنکه: آن از تمام وجوه بالفعل است و در آن چیزی بالقوه نمی‌باشد، و آن تمام معقولات و بلکه تمام موجودات - به وجود عقلیشان - می‌باشد، از این روی بر وی «فعال»^۱

۱. فعال به معنی نسبت به فعل - نه مبالغة فاعل - مانند تبار و لبان و امثال اینها. «سبزواری»

اطلاق کرده‌اند - به معنی مبالغه در فعل - بنابراین هر عقلی فعّال است.
سوم آنکه: آن موجد این عالم^۱ و مبدأ صور افاضه شونده از او بر مواد آنها می‌باشد.
اما بیان اینکه آن امر، الإله عالم و واجب‌الوجود نیست آنکه: آن آخر مفارقات عقلی
است که در آن آمیزش با کثرت می‌باشد، درحالی که باری تعالی یکتا، و درنهایت
عظمت و جلال است و نفوس، بسیار.

اگرگویی: چرا جایز نباشد که بعضی از نفوس، علت بعضی از نفوس دیگر باشند؟
مانند نفس پدر در پدید آوردن نفس فرزند؟

گوییم: پیش از این گفته آمد که: تأثیر نفس در چیزی با مشارکت وضع است، پس
نفس را در چیزی که - با قیاس بدان - دارای وضع نیست تأثیری نمی‌باشد، و این بهتر
از آن دلیلی است که ابن سینا در کتاب مباحثات (مشرقی) گفته: نفوس به واسطه نوع
باهم متحداند، پس اگر ما نفس را علت وجود نفس قرار دهیم خالی از این نیست که
یا واحد است و یا بیشتر از واحد، اگر واحد است یا این است که معین است و یا اینکه
غیر معین؛ اولی محال است، چون یکی از دو متفق در نوع، سزاوارتر از اینکه علت
دیگری باشد - بدون عکس - نمی‌باشد؛ دومی هم محال است، چون معلول معین،
درخواست علت معین را دارد؛ اما اگر کثیر و بیشتر از واحد باشد؛ آن هم باطل است،
زیرا هیچ عددی از عدد دیگر سزاوارتر نیست، پس لازم است که مؤثر در یک

۱. این بنا بر مشرب مشائیان است، زیرا نزد آنان فاعل نفوس و خارج کننده‌شان از قوه به فعل، عقل فعال است
که مرادشان از آن عقل دهم می‌باشد و او نیز به فرمان الهی فاعل این جهان است، و گویند کدخدایی - یعنی
تصرف در عالم عناصر - بدو واگذار شده است، اما نزد اشراقیان و مصنف قدس سره: فاعل نفوس انسانی و
خارج کننده‌شان از قوه به فعل، رب النوع انسانی است، و مبادی صور انواع دیگر که در این عالم اند اصحاب
انواع آنها هستند نه صاحب نوع انسانی و نه عقل دهم، زیرا آنان اگرچه قائل به طبقه طولی عقول اند - چنانکه
قائل به طبقه عرضی اند - ولی طبقه طولی را در مقدار معین مانند ده و یا بیست محدود نمی‌کنند، بلکه گویند
انوار قاهره در مراتب تنزلات و برخوردها به نوری ضعیف می‌رسند که از آن نوری ساطع نمی‌شود، چنانکه در
مراتب انوار حسی از نور مرتبه اول و دوم و سوم... هست تا آنکه منتهی به نوری ضعیف می‌شود که از آن اصلاً
نور ساطع نمی‌گردد، یا اینکه انواع این عالم - خواه نفس باشد و خواه جسم - مستند به طبقه متکافئه (عرضی)
می‌باشد نه طبقه مرتبه (طولی) و مصنف قدس سره در مبحث معاد روحانی گوید: در هر نوعی از انواع کاینات
ناگزیر از واسطه‌ای مناسب، از صور مجرد و جواهر عقلی می‌باشد، و آنان فرشتگان مقرب‌اند که نزد پیشینیان به
ارباب انواع، و نزد افلاطونیان به مثل افلاطونی و صور الهی نامیده می‌شوند، پایان سخن مصنف، و این مراد از
عقل فعالی که موجد و خارج کننده نفوس از قوه، و صاحب نوع انسانی است می‌باشد.... «سبزواری»

نفس، تمام نفوس مفارق باشند و این محال است، زیرا کمتر از مجموع حاصل در زمان ما، در تأثیر مستقل است، چون مجموعی که قبل از زمان ما بوده، کمتر از این مجموع بوده و کافی بوده است، و وقتی که بعضی از آحاد مجموع کافی باشد، مجموع مؤثر نخواهد بود، چون امتناع توارد دو علت مستقل را بر یک معلول دانستی، بنابراین تعلیل (بیان علت) نفس به مجموع پیشین و به بعضی از آحاد آن - غیر بعض دیگر - امکان‌پذیر نیست، در این صورت استناد وجود نفس به چیزی از آن، ممتنع و محال است و همین مطلوب می‌باشد^۱.

زیرا این دلیل مبتنی بر اتحاد نفوس است در ماهیت، و نزد ما - چنانکه خواهد آمد - از حالات آنها است که از حیث انواع باهم تخالف دارند و آن، به سبب رسوخ ملکات و اخلاق ملکی و یا شیطانی و یا حیوانی و یا درندگی می‌باشد، اگرچه در آغاز نشأت و سادگی ذاتشان قابل هیأت و علوم می‌باشند، پس اگر بعضی از نفوس - پس از خروجهشان در برخی از ملکات از قوه به فعل - علت بعض دیگر باشند، آنچه را که گفته لازم نمی‌آید.

۱. این عطف به چهارده سطر بالاست که: این بهتر از آن دلیلی است که این سینا... گفته. «م»

فہارس

فہرست آیات

فہرست احادیث

فہرست اعلام و اصطلاحات

فهرست آیات

۳۳۹	رعد/ ۳۹	۹۸	بقره/ ۲۸
۱۱۶	حجر/ ۲۱	۳۳۹	بقره/ ۳۸
۲۹۳	حجر/ ۲۹	۹۶	بقره/ ۲۲۳
۱۳۲	اسراء/ ۴۴	۲۹۶	بقره/ ۲۶۰
۳۷۱، ۳۰۱	اسراء/ ۸۵	۹۶	آل عمران/ ۱۸۵
۲۳۵	کهف/ ۱۱۰	۱۴۳	نساء/ ۲۸
۳۳۹	مریم/ ۷۱ و ۷۲	۲۹۳	نساء/ ۱۷۱
۳۷۱	طه/ ۵۵	۲۹۴	انعام/ ۷۵
۱۱۸	طه/ ۱۲۵ و ۱۲۶	۲۹۴	انعام/ ۷۹
۲۴۰	انبیاء/ ۳۰	۱۱۵، ۱۰۷	انعام/ ۹۲
۳۳۸	انبیاء/ ۱۰۴	۳۷۲، ۳۰۱	اعراف/ ۱۱
۲۹۴	مؤمنون/ ۱۴	۳۳۹	اعراف/ ۲۸
۳۱۹	نور/ ۳۹	۳۳۹، ۱۲۲	اعراف/ ۲۹
۹۸	شعرا/ ۸۱	۳۱۱	اعراف/ ۱۷۶
۱۲۲	روم/ ۲۷	۳۰۹	اعراف/ ۱۸۹
۲۹۴	فاطر/ ۱۰	۹۷	انفال/ ۳۷
۲۹۴	یس/ ۲۶	۲۹۹	توبه/ ۸۷

٣٨٢ / ترجمهٔ اسفار - سفرچهارم

١٢٧	مدثر/٣١	٣١١	يس/٣٨
٣١٨، ١٢٤	انسان/١	١٠٧	ص/٢٧
١٢٤	انسان/٢ و ٣	٩٧	زمر/٦١
٢٩٩	مطففين/١٤	١١٧	شورى/٥١
٢٩٥	فجر/٢٨	١٢٨	ذاريات/٥٦
٣٠٩	شمس/٧ و ٨	١١٧	نحم/٥
٢٩٤	تين/٤	٩٧	واقعه/٤٩ و ٥٠
٣٣٨	تين/٦	١٣٣	مجادله/٧
٣٣٩	تكاثر/١ تا ٨	٩٧	جمعه/٦
		١٣١، ١٢٨	تحریم/٦

فهرست احاديث

١٣١	فلا يقول احد من اهل الجنة لشيئ «كن» الا ويكون
١٣٣	يدالله مع الجماعة
٢٣٤	لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل
٢٤٠	ان القلوب يحىي بالعلم كما يحىي الارض بوابل السماء
٢٩٥	من عرف نفسه فقد عرف ربه
٢٩٥	اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه
٢٩٦	من رأى فقد رأى الحق
٢٩٦	اناالتذيرالغريان
٢٩٦	لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل
٢٩٦	ابيت عند ربي يطعمنى و يسقبنى
٢٩٦	رب ارنى الاشياء كماهى
٢٩٦	قلب المؤمن عرش الله
٢٩٦	قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان
٢٩٧ و ٢٩٦	المؤمن اعظم قدراً عندالله من العرش
٢٩٧	خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام
٢٩٧	لاتدركه العيون فى مشاهدة الابصار، و لكن رآته القلوب بحقائق الايمان

٣٨٤ / ترجمة أسفار - سفر چهارم

- ٢٩٧ قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية
- ٢٩٧ الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه
- ٢٩٧ لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين
- ٢٩٧ لا يصعد الى السماء الا من نزل منها
- ٣٠٢ الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه
- ٣٠٢ ان الروح خلق من خلق الله صورهم على صور بنى آدم، و ما نزل من السماء ملك الأ... .
- ٣٠٦ كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين
- ٣١٠ القلوب اربعة: قلب اجود دفيه سراج يزهر، فذلك قلب المؤمن، و قلب اسود منكوس... .
- ٣٣٥،٣٢١ كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين
- ٣٢١ الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف
- ٣٣٥ نحن السابقون اللاحقون
- ٣٣٠،٣٣٩ رحم الله امرء عرف من أين و فى أين و الى أين
- ٣٤٠ وليحضر عقله وليكن من ابناء الآخرة، فانه منها قدم و اليها ينقلب
- ٣٤٠ اعلم ان الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله على خلقه، و هي الكتاب الذى كتبه بيده... .
- ٣٤٢ ان الله سبعين حجاباً من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره
- ٣٥٣ خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام
- ٣٥٣ الارواح جنود مجندة.... .

فهرست اعلام و اصطلاحات

۲۴۰		آب حیات
۲۹۳	۳۰۶، ۳۰۹، ۳۲۱	آدم
۳۷۲، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۳۵	۳۷۷، ۳۶۲	
۲۹۸	ابن عباس ۳۰۷، ۳۰۲	آغانا ذیمون
۱۳۵، ۱۰۲، ۳۷، ۱۳، ۱۲	ابن عطا ۳۰۱	آلی
۲۹۶، ۲۹۴، ۹۸	ابو حامد غزالی ۳۰۷	ابراهیم
۳۰۶	ابوالبرکات بغدادی ۳۲۹، ۳۲۴، ۵۵	ابلیس
۱۳، ۱۸، ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۲	ابوالمعالی جوینی ۳۰۷	ابن سینا
۸۶، ۵۲، ۴۷، ۴۲، ۴۰، ۳۴	ابویصیر ۳۰۵	
۸۷، ۹۰، ۹۲، ۱۰۰، ۱۰۳	ابوبکر واسطی ۳۰۶	
۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۸	ابوسعید خراز ۳۰۳	
۱۶۱، ۱۷۸، ۱۸۸، ۱۹۸	ابوسعید قرشی ۳۱۱	
۱۹۹، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۷	ابوصالح ۳۰۲	
۲۲۹، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۵ تا	ابوطالب مکی ۳۰۷	

۳۸۶ / ترجمه اسفار - سفر چهارم

۲۱۹.۱۷۶	اشباح خیالی	۳۰۰	ابویزید بسطامی
۲۲۸.۲۱۹.۱۶۷	اشباح مثالی	۰.۲۹۹، ۰.۲۹۸، ۰.۲۷۴، ۰.۱۷۱	اتولوجیا
۳۷۷.۳۴۷.۱۷۰	اشراقیان	۳۴۰.۳۱۷.۳۰۲	
۹۹	اشعریان	۲۳۸.۲۳۷	احرام فلکی
۳۵۴	اضافه نفسی	۲۳۸	احرام مثالی
۲۶۳.۱۷۲	اضافه اشراقی	۲۴۲	احدیت جمع
۱۱۷	أفق أعلا	۰.۱۸۱، ۰.۱۷۸، ۰.۱۷۱، ۰.۱۶۲	ادراکی
۱۷۳ تا ۰.۱۸۶.۱۸۳.۱۸۰	ایصار	۰.۲۴۰، ۰.۲۱۱، ۰.۲۰۳، ۰.۱۹۷	
۰.۲۱۴، ۰.۱۹۸، ۰.۱۸۹، ۰.۱۸۷		۰.۲۷۴، ۰.۲۶۸، ۰.۲۶۵، ۰.۲۴۱	
۳۱۷.۲۳۹.۲۲۲		۰.۳۳۱، ۰.۳۱۹، ۰.۲۹۰، ۰.۲۷۵	
۰.۲۹۹، ۰.۱۶۶، ۰.۱۵۹، ۰.۱۱۵	افلاطون	۳۵۰	
۳۲۰ تا ۳۵۳.۳۴۲.۳۲۲ تا		۲۳۵.۲۲۹.۱۵۱	اراده
۳۵۵		۰.۳۴۰، ۰.۳۲۱، ۰.۲۹۸، ۰.۱۲۵	ارسطاطالیس
۲۷۶	امکان ذاتی	۳۴۳	
۳۵۳.۳۳۹.۳۰۲.۲۹۷	امیرالمؤمنین	۰.۱۴۱، ۰.۱۰۳، ۰.۱۰۱، ۰.۸۷، ۰.۳۰	ارسطو
۰.۲۹۹، ۰.۲۹۸، ۰.۲۳۲، ۰.۲۳۱	انبیاء قدس	۳۲۲.۲۷۲	
۳۴۲		۱۶۰	ارسطوئیان
۳۰۲.۲۷۴	انسان عقلی	۳۰۴ تا ۳۰۷.۳۰۹.۳۲۴.	ارواح
۱۳۴.۱۳۳.۱۳۲.۱۳۱	انسان کامل	۰.۳۵۳، ۰.۳۴۷، ۰.۳۳۳، ۰.۳۳۰	
۲۷۰.۱۹۶.۵۶	انسان کلی	۳۵۴	
۵۶	انسان معقول	۳۰۳	ارواح عقلی
۳۴۷	انوار مدبره	۱۰۴	ارواح معنوی
۱۳۴.۱۳۳	اهل الله	۳۵۴	ازل
۱۹	ایساغوجی	۳۲۲	ازلی
۳۰۴	مرزخ جولان	۵۶	اسب کلی
۳۶۰.۳۵۶.۳۵۵	بسیط حقیقی	۱۱۷.۱۰۷	اسرافیل

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۸۷

۴۴	جنسیت مطلق	۳۵۰	بیسط عقلی
۲۵۹	جواهر بیسط عقلی	۱۳۵، ۱۳۴، ۱۱۵، ۱۰۰، ۹۹	بقراط
۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۲، ۹، ۸	جوهر	۳۱۶، ۱۲۷	بلوغ معنوی
۳۹، ۳۳، ۳۲، ۲۹، ۲۶، ۲۱		۱۹۷، ۱۹۶، ۸۷، ۳۰	بهنیاز
۵۱، ۵۰، ۴۷، ۴۵، ۴۳، ۴۰		۱۷۴	بیض
۸۰، ۷۷، ۷۵، ۶۹، ۵۷، ۵۳		۱۷۵	بیضیه
۱۱۴، ۱۱۳، ۱۰۹، ۱۰۴		۳۱۶، ۳۱۵، ۲۷۲، ۲۶۴	تنخص
۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۳۱		۳۳۶، ۳۳۰، ۳۲۸، ۳۲۷	
۱۶۷، ۱۶۶، ۱۴۷، ۱۴۴		۲۹۸	تفاحیه
۲۱۲، ۲۰۲، ۲۰۰، ۱۷۸		۵۵	تفتازانی
۲۲۳، ۲۲۱، ۲۱۷، ۲۱۴		۳۲۹، ۳۲۸، ۳۲۵، ۳۲۴	تناسخ
۲۴۴، ۲۴۱، ۲۳۹، ۲۳۶		۳۵۴، ۳۵۳، ۳۳۳، ۳۳۰	
۲۶۴، ۲۶۲، ۲۴۶، ۲۴۴		۹۹	توحید افعال
۲۸۵، ۲۸۰، ۲۷۳، ۲۷۰		۳۷۲، ۳۴۱، ۳۳۴، ۲۳۹	جاعل
۳۰۷، ۲۹۸، ۲۹۶، ۲۹۵		۱۸۰، ۱۷۶، ۱۱۵	جالینوس
۳۲۷، ۳۲۱، ۳۱۸، ۳۱۰		۳۰۹، ۳۰۳، ۲۹۵، ۲۴۹	حان
۳۵۸، ۳۵۲، ۳۴۹، ۳۳۲		۳۴۶	
۳۷۰، ۳۶۸، ۳۶۷، ۳۶۵		۲۳۵، ۲۳۴، ۱۱۷، ۱۰۷	جبرئیل
۳۷۱		۳۰۲، ۲۹۶	
۱۶۷	جوهر روحانی	۵۵	جر جایی
۳۵۹، ۳۵۶، ۳۴۶، ۳۳۳	حادث	۳۶، ۲۰	جسم مطلق
۳۷۳، ۳۷۱، ۳۶۸، ۳۶۲		۳۰۰	جُدید
۱۷۱	حاس بالفعال	۱۷۵	خلیدیه
۲۰۳، ۱۵۰، ۱۲۱، ۱۲۰، ۴۹	حافظه	۱۷۴	خلید
۳۶۸، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۷		۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۵، ۱۷۴	جلیدی
۳۲۹، ۳۲۸، ۳۲۴، ۳۲۰	حدوث	۱۸۴، ۱۸۳، ۱۸۱	

۳۸۸ / ترجمه اسفار - سفر چهارم

۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۷	۳۵۶ تا ۳۵۲، ۳۳۲ تا ۳۳۲		
۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۶	۳۶۳، ۳۶۲، ۳۶۰، ۳۵۹		
۲۲۸ تا ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۴۳	۳۷۴ تا ۳۶۷، ۳۶۵		
۲۸۳، ۲۸۶ تا ۲۹۰، ۳۵۲	۳۰۹	حذیفه	
۳۷۲	۱۳۸، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۵	حرکت جوهری	
۱۱۷	۳۶۸، ۲۹۵	دحیه کلی	
۲۹۹	۲۹، ۵۰، ۵۲، ۶۲، ۱۲۰	دیوجانس	حتی مشترک
۲۹۸	۱۲۱، ۱۲۰، ۱۴۹، ۱۵۰	ذهبیّه	
۱۳۱، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷	۱۷۲، ۱۸۵، ۱۹۵، ۱۹۶	رسول خدا	
۲۰۰، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۶	۱۹۸، ۱۹۹ تا ۲۰۰، ۲۰۳		
۳۰۹، ۳۱۲، ۳۱۹، ۳۲۱	۲۷۷، ۲۰۷ تا ۲۰۵		
۳۵۲، ۳۳۵	۳۰۶، ۳۰۵	حضرت صادق	
۲۳۹، ۳۰۳، ۳۲۱، ۳۵۰	۳۰۹	حوا	
۳۷۶	۳۳۱	حمّ بن یفطان	
۳۰۱ تا ۳۰۶، ۳۱۲	۳۶۹	خسرو شاهی	
۳۷۱، ۳۲۱	۳۷۶	خسروانیان	
۳۰۰	۳۰، ۵۵، ۵۸، ۱۰۲، ۱۳۲	روح الهی	خطیب رازی
۵۰، ۲۱۶، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۶۸	۱۳۸، ۱۷۸، ۱۹۷، ۱۹۸	روح بخاری	
۳۰۷، ۳۰۹	۲۰۲، ۲۷۹، ۲۸۷، ۳۲۶		
۱۱۷	۳۰۰	روح تفصیلی	خلع بدن
۳۰۹، ۳۱۰	۳۱، ۳۴، ۲۰۴، ۲۸۰، ۲۸۲	روح علوی	خواجه نصیرالدین
۱۱۷	۳۶۹	روح کلی	
۳۵۱	۴۹، ۶۲، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۵	روح القدس	خیال
۱۷۲	۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۷	زجاج	
۱۷۵	۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۶	زُجاجیه	
۳۰۲	۱۷۸، ۲۰۰ تا ۲۰۳، ۲۰۵ تا	سعید بن جبیر	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۸۹

۱۵۷، ۱۵۵ تا ۱۵۲، ۱۴۷	۳۰۴	سعید بن مسیب
۱۸۵ تا ۱۷۱، ۱۶۹، ۱۶۲	۸۹	سقراط
۲۰۰، ۱۹۸، ۱۹۶، ۱۸۸	۳۴۱	سلامان و ایسال
۲۱۱، ۲۰۹ تا ۲۰۷، ۲۰۱	۳۰۴	سلمان
۲۲۱، ۲۱۸ تا ۲۱۵، ۲۱۲ تا	۱۷۴	شبهه
۲۴۱، ۲۳۹ تا ۲۳۳، ۲۲۹	۳۴۷	شرح حکمت الاشراق
۲۵۷ تا ۲۵۱، ۲۴۷، ۲۴۲	۹۰	شرح قانون
۲۶۸، ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۶۱	۳۴۱، ۲۸۱	شرح کتاب اشارات
۲۸۱، ۲۷۹، ۲۷۸، ۲۷۴ تا	۳۱۲	شبهه
۲۹۲، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۲	۱۷۴	شبهه
۳۱۵، ۳۱۰، ۳۰۵، ۳۰۲	۱۷۰	شهاب‌الدین سهروردی
۳۳۲، ۳۳۰، ۳۱۹، ۳۱۶	۳۵۲، ۳۳۸، ۲۹۴، ۱۷۱	شیخ اشراق
۳۵۱، ۳۵۰، ۳۴۹، ۳۴۰	۳۵۸، ۳۵۳	
۳۶۴ تا ۳۶۱، ۳۵۷ تا ۳۵۵	۱۷۴	طیثیه
۳۷۵، ۳۷۲ تا ۳۶۸، ۳۶۶	۱۷۴	صلب
۳۷۶	۳۲۲، ۲۶، ۲۵، ۲۱	صور نوعی
۳۰۰	۱۷، ۱۵، ۱۳، ۱۲، ۱۰، ۵	صوفیه
۳۱۲	۳۴ تا ۳۲، ۲۷ تا ۲۵، ۱۹	طیث
۳۴۳، ۳۴۲، ۳۰۰	۴۶، ۴۴، ۴۳، ۴۰، ۳۸، ۳۶	طیماوس
۱۲۶، ۱۲۳، ۱۱۵، ۱۰۴، ۸۰	۶۰ تا ۴۸، ۵۹، ۵۶، ۵۲، ۵۰	عاقل
۲۵۲، ۲۱۷، ۲۱۴، ۲۱۳	۸۱، ۷۹، ۷۴ تا ۷۲، ۶۴، ۶۳	
۲۸۲، ۲۷۸، ۲۷۳، ۲۶۵	۱۰۳، ۹۱، ۸۹، ۸۵، ۸۳ تا	
۳۷۶، ۳۱۸، ۲۹۱	۱۱۱، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۶، ۱۰۵	
۳۴۵، ۳۲۰	۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۰، ۱۱۷ تا	عالم ابداع
۳۵۰	۱۳۱، ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۲۵	عالم اشباح
۳۴۹	۱۴۳، ۱۴۲، ۱۳۸، ۱۳۳	عالم اعلای

۳۹۰ / ترجمهٔ اسفار - سفر چهارم

۳۷۷.۳۷۶.۳۷۴		۰.۳۰۸ .۳۰۱ .۱۱۸ .۱۱۶	عالم امر
۳۲۰.۲۴۰	عمل کلی	۳۷۲.۳۷۱.۳۰۹	
۱۲۱	عمل مستعاد	۳۵۲	عالم بررخ
۳۶۴.۳۳۶.۲۷۷.۸۷.۱۰	عقل مفارق	۳۷۲.۳۷۱.۳۰۹.۳۰۸	عالم خلق
۳۷۴.۳۵۹	عقل منعمل	۳۰۱.۳۰۰.۲۶۸.۲۰۲.۱۷۱	عالم مثال
۳۱۶.۱۴۰.۱۲۱	عقل نظری	۳۵۲	عالم مفارقات
۲۴۷.۲۴۰.۱۲۱	عقل هیولانی	۰.۲۹۷ .۲۹۶ .۱۱۷ .۱۱۶	عرض
۲۶۷.۲۶۲.۲۴۰	عقول فعال	۳۰۶.۳۰۴.۳۰۳.۳۰۲.۳۰۱	
۳۳۴	عقول مفارق	۲۰	عرض غریب
۳۶۰	علت مرکب	۱۰۷	عزازیل
۰.۸۴ .۷۸ .۷۴ .۷۳ .۶۴ .۶۳	علت	۱۱۶.۱۰۷	عرائیل
۰.۱۴۳ .۱۳۹ .۱۰۵ .۹۲ .۸۶		۲۹۵.۲۴۰	عشق
۰.۲۳۵ .۱۸۶ .۱۸۳ .۱۷۲		۲۵۶	عقل استعدادی
۰.۲۹۳ .۲۹۲ .۲۸۸ .۲۴۳		۰.۲۳۴ .۱۱۴ .۱۰۹ .۶۴ .۵۳	عقل اول
۰.۳۳۳ .۳۰۰ .۲۹۹ .۲۹۸		۲۴۰	
۰.۳۵۶ .۳۵۵ .۳۴۲ .۳۴۱		۰.۲۳۳ .۱۲۱ .۱۱۹ .۸۰ .۱۴	عقل بالفعل
۰.۳۷۲.۳۶۴.۳۶۰.۳۵۹		۰.۳۴۷ .۳۲۶ .۲۹۹ .۲۵۶	
۳۷۸.۳۷۷.۳۷۵		۳۷۶.۳۶۴.۳۵۹	
۱۷۰	علم اشراقی	۳۴۶.۲۹۹.۲۵۶	عقل بالقوه
۲۶۳.۴۱	علم حصولی	۱۲۱.۱۱۹	عقل بالسلکه
۲۷۴.۲۶۳.۹۹.۴۱	علم حضوری	۳۵۶.۳۵۰.۳۳۶	عقل بسیط
۲۹۶	علم شهودی	۳۱۶.۱۴۰.۱۲۷.۱۲۱	عقل عملی
۱۱۰.۶۳	علم فعلی	۰.۱۳۹ .۱۲۶ .۱۲۲ .۱۱۹	عقل فعال
۲۷۲.۱۶۰.۱۰	علم کلی	۰.۲۱۹ .۲۱۷ .۲۰۳ .۲۰۲	
۱۶۷	علم موسیقی	۰.۲۶۵ .۲۶۳ .۲۶۲ .۲۴۷	
۱۷۵.۱۷۴	غیب	۰.۳۶۸ .۳۵۹ .۳۰۲ .۲۷۷	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۹۱

۳۴۰.۳۰۲.۲۹۹.۲۷۴	کتاب اتولوجیا	۲۴۰	عنصر اولی
.۳۴۱.۲۸۲.۲۸۱.۳۴.۳۱	کتاب اشارات	۱۷۵.۱۷۴	عنکبوت
۳۷۰		۳۴۶.۲۹۳	عیسی
۱۳۰	کتاب إخوان الصفا	۳۰۸.۳۰۷.۱۲۷	غزالی
۱۶۴	کتاب المعبر	۷۵	فاعل عقلی
۲۴۶	کتاب تعلیقات	۸۶	فلسفه کلی
۳۲۷	کتاب تلویحات	۳۵۱.۲۹۸.۲۴۰.۱۶۶.۱۵۹	فیتاغورث
۳۰۶	کتاب تهذیب	۳	فیض اقدس
.۳۵۳.۳۵۱.۳۴۷.۳۳۴.۲۰	کتاب حکمت الاشراف	۱۹	قاطیغوریاس
۳۶۰		.۳۴۵.۳۳۴.۳۲۳.۳۲۲	قدم
۲۸۰	کتاب شرح اشارات	.۳۵۹.۳۵۵.۳۵۴.۳۵۳	
.۱۰۱.۱۰۰.۸۶.۴۷.۳۱	کتاب شفا	۳۶۰	
.۲۲۹.۲۰۹.۲۰۸.۱۴۱		۳۵۴.۳۲۲.۳۲۱.۳۲۰	قدیم
۳۲۰.۲۵۹.۲۴۶		۱۷۴	قرن
۳۰۸	کتاب طواسین	۱۷۵	قریه
۳۴۳	کتاب طیماوس	۱۱۵	قضا
۳۰۸.۳۰۶	کتاب عوارف المعارف	۳۵۳.۱۰۳	قطب‌الدین
۳۴۲.۲۹۹	کتاب فاذن	۳۵۳.۳۲۲.۳۲۱	قدم نفوس
۱۳۱	کتاب فتوحات مکی	۲۹۷	قلعه خیبر
.۱۴۱.۱۰۳.۱۰۱.۹۲.۸۷	کتاب قانون	.۳۰.۲۸.۱۵.۱۳.۱۰.۶.۵	قوه
۲۰۹		.۵۵ تا ۴۷.۳۷.۳۶.۳۴.۳۱	
۳۰۷	کتاب قوت القلوب	.۱۰۹.۹۹.۸۴.۷۳.۵۸	
۳۰۵	کتاب کافی	۲۹۰.۲۷۵	
۳۴۱	کتاب کلیله و دمنه	۵	قوة فاعلی
.۲۰۲.۱۹۸.۱۹۷.۱۷۸.۵۸	کتاب مباحث مشرقی	۱۱	قوة قریب
.۲۷۹.۲۷۵.۲۶۱.۲۱۷		۳۴۱	کیوتر طوق دار

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۳۹۳

۲۳۷، ۲۱۰، ۲۰۴، ۱۴۲		۲۱۳، ۲۱۰، ۱۳۷، ۱۲۳	
۳۷۸ تا ۲۲۸، ۲۳۹		۲۲۱، ۲۳۳، ۲۱۹، ۲۱۶	
۱۹۵، ۶۲	نظامیاً	۲۸۹، ۲۸۴، ۲۷۳، ۲۴۲	
۱۸۷، ۱۸۲، ۱۷۸، ۱۷۴	نظریه انطباق	۳۷۶، ۳۶۸، ۳۱۸، ۲۹۰	
۱۷۶	نظریه شعاع	۱۲۳، ۹۹، ۹۴، ۷۴، ۶۴، ۶۳	مملول
۳۱۰، ۲۳۹	نفس اماره	۳۵۵، ۳۳۳، ۳۲۱، ۲۹۳	
۴، ۱۳، ۲۵، ۳۶، ۳۷، ۴۲	نفس حیوانی	۳۵۹ تا ۳۶۱، ۳۶۶، ۳۷۲	
۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸		۳۷۸	
۵۰، ۶۲، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۹۱		۳۶۰	مملول بیسط
۳۳۸		۶۳، ۶۲، ۷۰، ۷۲، ۸۰، ۹۷	مملوم
۲۳۸	نفس فلکی	۱۳۰، ۱۵۸، ۱۶۹، ۱۷۳	
۲۹۶	نفس کلی	۱۷۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۰	
۴، ۱۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۵۰	نفس ناطقه	۲۳۹، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۶	
۵۳، ۵۸، ۶۲، ۱۱۳، ۱۲۶		۲۸۴، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۱۹	
۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۷ تا		۳۳۳، ۳۳۴، ۳۷۴	
۱۳۹، ۱۴۱، ۲۱۰، ۲۳۷		۶۲، ۳۴۹، ۳۴۹	مخالطه
۲۳۹، ۲۵۱، ۳۰۹، ۳۱۵		۳۲۱، ۳۶۵	مفارق عقلی
۳۷۵، ۳۷۶		۲۳۷، ۳۰۰، ۳۷۷	مفارقات عقلی
۴، ۱۲ تا ۱۹، ۲۱، ۳۱	نفس نباتی	۱۲، ۳۰، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۴۷	ملکوت
۴۲ تا ۴۴، ۳۷، ۱۱۳، ۱۱۹		۱۵۶، ۱۷۰، ۲۹۴، ۲۹۷	
۱۲۷		۳۰۳	
۴۴	نفس نوعی	۷-۱۱۷	میکائیل
۸۷، ۲۳۷، ۲۷۵، ۲۷۷	نفوس فلکی	۳۵۱	ناسوت
۳۵۲	نور مفارق	۵۰، ۵۳، ۵۸، ۶۲، ۹۵، ۱۱۳	ناطقه
۵، ۶، ۹، ۱۱، ۱۶، ۱۷، ۲۰	نوع	۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۵	
۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۹، ۵۱ تا ۵۳		۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱	

۳۹۴ / ترجمه اسفار - سفر چهارم

۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۳		۵۵، ۶۰، ۶۱، ۷۱، ۹۳، ۱۰۰	
۱۴۰، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰		۱۱۲، ۱۱۸، ۱۳۹، ۱۴۰ تا	
۲۳۳، ۲۳۱، ۲۴۵، ۲۵۵		۱۴۲، ۱۵۱ تا ۱۵۸، ۱۵۴	
۲۵۸ تا ۲۶۰، ۲۷۱، ۲۷۲		۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۶ تا ۱۸۸	
۲۷۵ تا ۲۷۷، ۲۹۲، ۳۱۰		۲۰۱، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۲۷	
۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۳۰		۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۶	
۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۵۰		۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۳	
۳۵۲		۲۷۲، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۰۹	
۳۲۳	وحدت انصالی	۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۳	
۸۱، ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۳۳، ۲۱۰	وحدت جمعی	۳۲۲، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۰	
۲۹۲، ۳۱۶		۳۳۲، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۳	
۲۷۷	وحدت جنسی	۳۵۲، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۷۲	
۲۷۱، ۲۷۲	وحدت شخصی	۳۷۷	
۲۷۶	وحدت عددی	۵۲، ۲۴۰، ۲۴۱	واحد حقیقی
۳۳۵، ۳۳۶	وحدت عقلی	۲۴۵، ۲۷۶، ۳۲۵، ۳۲۸	واحد شخصی
۱۲۳	وحدت نفسانی	۳۵۳	
۲۷۶، ۳۳۰، ۳۳۵	وحدت نوعی	۲۷۶	واحد نوعی
۱۵۹	هرمس	۴۹، ۹۵، ۱۲۱، ۱۵۰، ۱۵۳	راهبه
۶۲، ۷۲، ۱۲۳، ۱۷۸، ۱۷۹	هیولا	۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۲	
۲۵۸، ۲۷۶، ۲۷۷، ۳۱۵		۲۹۰، ۳۱۹	وجود ادراکی
۳۱۶		۳۵۲	وجود جوهر مثالی
۱۲، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۲۴۰	هیولانی	۳۷۳	وجود رابطی
۲۳۷، ۳۲۵، ۳۲۸		۱۱۷	وجود کلی
۱۰۰	هیولای مشترک	۲۸۱	وجود نوری
۳۰۸	یواسین	۶۳، ۷۰، ۷۹، ۸۱، ۱۰۹	وحدت
۳۰۶	یونس بن ظبیان	۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳ تا ۱۱۵	