



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج لائسنسی سال ۹۱-۹۲

استاد محمد حسین شمس‌پور

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۱-۹۲

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۱-۹۲
۹	مشخصات کتاب
۹	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۳ مهر ماه ۹۱/۰۷/۲۳
۱۲	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۲۴ مهر ماه ۹۱/۰۷/۲۴
۱۶	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲۶ مهر ماه ۹۱/۰۷/۲۶
۱۹	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۲۹ مهر ماه ۹۱/۰۷/۲۹
۲۲	اشکال بر قطب الدین رازی ۹۱/۰۸/۰۱
۲۴	توضیح بیشتر مطلب ۹۱/۰۸/۰۳
۲۶	اثبات و تعریف نفس در کلمات ابن سینا (ره) ۹۱/۰۸/۰۶
۲۸	ادامه تعریف نفس در کلمات ابن سینا (ره) ۹۱/۰۸/۰۷
۳۲	اطلاق کمال، صورت و قوه بر نفس ۹۱/۰۸/۰۸
۳۴	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۱۷ آبان ماه ۹۱/۰۸/۱۷
۳۶	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۲۰ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۰
۳۹	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۱ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۱
۴۱	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۲۲ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۲
۴۳	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۳ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۳
۴۵	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲۴ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۴
۴۸	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۰۸
۴۸	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۱۱ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۱
۵۲	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۱۲ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۲
۵۴	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۱۳ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۳
۵۶	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۱۴ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۴
۵۷	متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۱۵ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۵

- ۵۹ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۱۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۸
- ۶۲ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۱۹ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۹
- ۶۳ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۱ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۱
- ۶۵ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲۲ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۲
- ۶۷ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۲۵ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۵
- ۶۹ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۶ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۶
- ۷۳ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۲۷ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۷
- ۷۶ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۸
- ۷۸ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲۹ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۹
- ۷۹ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۲ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۲
- ۸۱ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۳ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۳
- ۸۲ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۴ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۴
- ۸۷ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۵ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۵
- ۸۹ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۶
- ۹۱ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۹ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۹
- ۹۴ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۱۰ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۰
- ۹۶ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۱۱ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۱
- ۹۹ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۱۲ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۲
- ۱۰۲ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۱۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۶
- ۱۰۴ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۱۷ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۷
- ۱۰۶ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۱۸ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۸
- ۱۰۹ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۱۹ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۹
- ۱۱۲ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۴ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۴
- ۱۱۴ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۲۵ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۵
- ۱۱۷ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۶
- ۱۱۹ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲۷ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۷

- ۱۲۲ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۳۰ دی ماه ۹۱/۱۰/۳۰ -----
- ۱۲۴ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۲ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۲ -----
- ۱۲۶ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۳ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۳ -----
- ۱۲۸ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۴ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۴ -----
- ۱۳۰ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۷ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۷ -----
- ۱۳۲ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۸ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۸ -----
- ۱۳۲ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۹ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۹ -----
- ۱۳۴ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۱۴ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۴ -----
- ۱۳۷ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۱۵ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۵ -----
- ۱۳۹ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۱۶ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۶ -----
- ۱۴۰ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۱۷ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۷ -----
- ۱۴۲ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۱۸ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۸ -----
- ۱۴۵ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۲۳ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۲۳ -----
- ۱۴۸ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۴ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۲۴ -----
- ۱۵۰ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲۵ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۲۵ -----
- ۱۵۲ ----- عدم فساد بدن وبطور مطلق ۹۱/۱۱/۲۸ -----
- ۱۵۴ ----- عدم فساد نفس مطلقا ۹۱/۱۱/۲۹ -----
- ۱۵۶ ----- اشکالات فخر رازی ۹۱/۱۱/۳۰ -----
- ۱۵۸ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۲ -----
- ۱۶۰ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۵ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۵ -----
- ۱۶۲ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۸ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۸ -----
- ۱۶۵ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۹ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۹ -----
- ۱۶۷ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۱۲ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۱۲ -----
- ۱۶۹ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۱۳ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۱۳ -----
- ۱۷۲ ----- قوای مشترکه ۹۱/۱۲/۱۴ -----
- ۱۷۴ ----- متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۰ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۲۰ -----

- ۱۷۶----- متن درس شوارق الإلهام(لاهيجی)- جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - دوشنبه ۲۱ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۲۱
- ۱۷۸----- متن درس شوارق الإلهام(لاهيجی)- جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۲ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۲۲
- ۱۸۰----- اولی وعام بودن لامسه ۹۱/۱۲/۲۷
- ۱۸۳----- چگونگی استماع ۹۲/۰۱/۱۷
- ۱۸۶----- اقوال درسماع ۹۲/۰۱/۱۸
- ۱۸۹----- اشکالات قول به خروج شعاع ۹۲/۰۲/۰۱
- ۱۹۲----- اشکالات قول اصحاب شعاع ۹۲/۰۲/۰۲
- ۱۹۵----- مذهب سوم در ابصار: ۹۲/۰۲/۰۳
- ۱۹۷----- قول سوم در ابصار : ۹۲/۰۲/۰۴
- ۲۰۰----- دلایل قول به انطباع ۹۲/۰۲/۱۱
- ۲۰۲----- رؤیت شی در جسم صیقلی ۹۲/۰۲/۱۸
- ۲۰۴----- توجیه دو بینی و تک بینی ۹۲/۰۲/۲۳
- ۲۰۶----- محسوسات مشترکه ۹۲/۰۲/۲۸
- ۲۰۸----- درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۱-۹۲/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: لاهیجی

متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۳ مهر ماه ۹۱/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح فقرات اخیر حدیث، پیرامون نفس ناطقه

قوله (ره): «... و خلق الانسان ذا نفس ناطقه ان زکیها بالعلم فقد شابته جواهر اوایل عللها و اذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد.» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۵)

بحث در اثبات وجود عقول بود، مرحوم خواجه مدعی بود که ادله فلاسفه بر اثبات وجود عقول تام نیست، از این جهت وجود عقول گر چه ممکن است و محال نیست لکن دلیلی بر تحقق آنها نداریم.

محقق لاهیجی (ره) مدعی است نه تنها ادله عقلی بر وجود عقول قائم شده بلکه میتوان وجود عقول را با تکیه بر روایات نیز اثبات نمود، محقق لاهیجی (ره) در اینجا به یک روایت استناد می نماید، که توضیح فقرات مربوط به عقل گذشت، اکنون به توضیح ادامه روایت می پردازیم.

نفس ناطقه همان عقل متصل است، گر چه عقل یکی از قوای نفس انسان است لکن عقل عین نفس ناطقه می باشد، یعنی اگر نفس انسان را بما هی نفس الانسان ملاحظه نمائیم که همان نفس ناطقه است، عین عقل متصل است و بقیه قوا در تحت تصرف اویند، اما اگر خود نفس انسان را ملاحظه نمائیم بدون ملاحظه نفس ناطقه، عقل یکی از قوای اوست. ابن سینا (ره) نیز گاهی از عقل به نفس ناطقه تعبیر می نماید.

امام (ع) در ادامه حدیث دو ویژگی برای نفس ناطقه ذکر می نماید، ویژگی اوّل «ان زکیها بالعلم فقد شابهت جواهر اوایل عللها» مربوط به خود نفس ناطقه است، لکن ویژگی دوّم «و اذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارک بها السّبع الشداد» اولاً و بالذات مربوط به بدن است لکن به سبب علاقه شدید نفس و بدن، به نفس نیز اسناد داده می شود، که توضیحش می آید.

ص: ۱

ویژگی اوّل نفس ناطقه «ان زکیها بالعلم فقد شابهت جواهر اوایل عللها» این است که اگر نفس ناطقه را با علم ترکیه نمائیم شباهت به جواهر اوائل پیدا می کند، جواهر اوائل عقول اند، که چون در صدور، اول اند از آنها به اوائل تعبیر شده است، این جواهر، علل نفس ناطقه اند، زیرا عالم مثال معلول عالم عقل است و نفس جزء موجودات عالم مثال است. عقول، علم و کشف و ادراکند و در آنها حجاب مادیت وجود ندارد، اگر نفس ناطقه را با علم ترکیه نمائیم در جهت علم و ادراک به آنها شباهت پیدا می نماید.

منظور از علم در اینجا علم به ذات الهی، صفات الهی و افعال الهی است، البته هیچ علمی خارج از این سه حوزه نیست، زیرا علم فیزیک، طب و امثال اینها نیز از افعال الهی بحث می نمایند، بنابر این همه علوم، الهی اند، و توصیف برخی علم به نافعیت با مقایسه حاصل می شود، زیرا برخی نسبت به برخی دیگر منفعت بیشتری دارند، بله میتوان علمی را در جهت بدی استعمال نمود.

در برخی نسخ عبارت «ان زکیها بالعلم و العمل» آمده است، و این نیز روشن است، زیرا نفس با دو بال علم و عمل تعالی پیدا می کند، و وقتی تعالی نمود به عقول که موجودات متعالی اند شباهت پیدا می نماید.

لفظ «عللها» جمع علت است و اسم است نه فعل.

ویژگی دوّم نفس ناطقه در این روایت شریف این است که «و اذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارک بها السّبع الشداد»، اعتدال مزاج که در نتیجه اعتدال کیفیات مختلف بدن انسان حاصل می شود، مربوط به بدن است، زیرا کیفیات مذکور مادی اند، لکن چون نفس و بدن رابطه متقابل دارند و تأثیر و تأثر متقابل بین شان برقرار است، میتوان آنرا به نفس نیز مربوط دانست، بدن معتدل، نفس معتدلی دارد.

ص: ۲

هر گاه بدن انسان معتدل شود و از اضداد بدور باشد، یعنی اضداد، در وجودش به صورت متعادل باشند و یکی بر دیگری غلبه نکند، مثلاً حرارت بر برودت غلبه نکند، در این صورت بدن انسان مریض نمی شود و سالم می ماند و باقی خواهد ماند. عمر طولانی امام زمان (عج) معجزه نیست، بلکه در اثر اعتدال مزاج است، چون ایشان صاحب الزمان اند و بر زمان و زمانیات اشراف دارند گذشت زمان بر ایشان تأثیر نمی گذارد تا پیر و فرسوده شوند.

وقتی اعتدال مزاج حاصل شود، انسان شبیه سبع شداد می شود، سبع شداد بر گرفته از آیه شریفه « وَ بَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا » [۱] می باشد، در برخی تفاسیر، سبع شداد به کواکب سبعة تفسیر شده است، وجه اینکه به افلاک سبعة تفسیر نشده این است که این آیه خطاب به عموم مردم است و عموم مردم کواکب سبعة را مشاهده می کنند نه افلاک را، این وجهی است که مفسرین ذکر نموده اند. لکن باید اضافه نمود که ظاهراً کواکب سبعة نیز از جنس زمین اند، از طرف دیگر کواکب سبعة به شداد توصیف شده اند نه زمین؛ شاید بتوان گفت که یا زمین نیز وصف شداد را دارد و در آیه، نفی نشده است، و یا اینکه کواکب سبعة از جنس زمین نیستند و یا اینکه طبق فهم مردم سخن گفته شده که آنها را شداد می دانند نه زمین را.

وجه شباهت بین بدن معتدل المزاج و سبع شداد این است که سبع شداد وجودشان طولانی است، در اندیشه مشاء، ازلی و ابدی اند، و وقتی بدنی معتدل المزاج شد در بقاء به آنها شباهت پیدا می نماید.

محقق لاهیجی (ره) در انتهای حدیث می فرماید: «صدق ولی الله عن رسول الله عن الله» مقصود از این تعبیر، لزوماً این نیست که این حدیث را امیر المؤمنین (ع) از رسول خدا روایت نموده است، بلکه اشاره است به اینکه علم امیر المؤمنین (ع) بر گرفته از علم رسول خداست، زیرا مقتضای رابطه طولی وجود همین است.

ائمه (ع) مخزن علم الهی اند، علم اجمالی که برتر از علم تفصیلی است در آنها وجود دارد و هر وقت اراده کنند در آن نظر می نمایند.

توضیح ادامه فرمایشات محقق لاهیجی (ره) در جلسه بعد خواهد آمد.

متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۴ مهر ماه ۹۱/۰۷/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علت انکار وجود عقل توسط متکلمین و تعریف نفس

قوله (ره): «و لا ینافی ثبوت المجزّات العقلیه حدوث العالم علی ما حقّقناه، و المتکلمون لما تصدّوا لاثبات الحدوث من طریق الحرکه و هی لا تجری علیها استنکفوا من ثبوتها و لا یلزم ذلك علی تلك الطریقه ایضاً لان تلك المجزّات عند مثبتیها مرتبطه بالجسمانیات نحو من الارتباط غیر منفکة عنها انفکاکاً تخلفیاً فحدوث الجسمانیات بایّ طریق کان مستلزم لحدوثها لا محاله.» (شوارق الإلهام: ج ۳ ص ۴۲۵)

بحث در اثبات وجود عقول بود، مرحوم خواجه مدعی بود که ادله فلاسفه بر اثبات وجود عقول تام نیست، از این جهت وجود عقول گر چه ممکن است و محال نیست لکن دلیلی بر تحقق آنها نداریم.

محقق لاهیجی (ره) مدعی است نه تنها ادله عقلی بر وجود عقول قائم شده بلکه میتوان وجود عقول را با تکیه بر روایات نیز اثبات نمود، محقق لاهیجی (ره) در اینجا به یک روایت استناد می نماید، که توضیح فقرات آن گذشت، اکنون به توضیح ادامه فرمایشات ایشان می پردازیم.

ص: ۴

محقق لاهیجی (ره) می فرماید علت اینکه متکلمین به انکار وجود عقول پرداخته اند این است که متکلمین از یک طرف عالم را حادث می دانند و از طرف دیگر حدوث عالم را از طریق حرکت، اثبات می نمایند، و چون در عقول حرکتی نیست، پس عقول را جزء عالم ندانسته و وجود آنها را انکار می نمایند. پس چون حدوث عقول را از طریق حرکت، نمی توانند اثبات نمایند به انکار وجود آنها می پردازند.

محقق لاهیجی (ره) می فرماید این روش متکلمین دو اشکال اساسی دارد:

اشکال اول: حدوث عقول را میتوان از طریق دیگری اثبات نمود، زیرا اثبات حدوث، منحصر به طریق حرکت نیست.

اشکال دوم: حدوث عقول را از طریق حرکت نیز میتوان اثبات نمود، بدین تقریر:

همه اتفاق نظر دارند که اگر عقول موجود باشند، مرتبط با اجسام اند، این مطلب مورد اتفاق متکلمین و فلاسفه است، از طرف دیگر به اعتقاد متکلمین، اجسام حادث اند، حالا با توجه به این دو مطلب می گوئیم: اگر عقول مرتبط با اجسام باشند، عقول نیز حادث اند، زیرا عقول، علت تامه افلاک اند و افلاک نیز جسم اند، وجه اینکه عقول، علت تامه آنهاست این است که قبل از آفرینش افلاک، افلاک قابل نیستند تا علت قابل جزئی از علت تامه باشد، چون مفروض این است که عقول، افلاک را می آفرینند، یعنی هم ماده آنها را و هم صورت آنها را می آفرینند، بنابر این، علت قابل مطرح نیست، بلکه عقول، علت تامه افلاک اند؛ حالا مفروض این است که افلاک حادث اند، اگر عقول، قدیم باشند، تخلف معلول از علت تامه رخ می دهد به این صورت که علت تامه در ازل بوده لکن معلولش موجود نشده و از او تخلف نموده است، پس اگر معلول، حادث است، لازم است تا علت تامه اش نیز حادث باشد؛ با این تقریر، حدوث عقول از طریق حرکت، ثابت می گردد.

ص: ۵

إن قلت: با همین بیان میتوان گفت که خداوند نیز باید حادث باشد، چون خداوند علت تامه عقول است و عقول نیز حادث اند؟

قلت: بین عقول و ذات الهی فرق است، زیرا بر مبنای متکلمین، خداوند علت تامه نیست، زیرا متکلمین اراده خدا را جزء علت تامه می گیرند، و اراده خدا را حادث می دانند و یا اگر آنرا قدیم بدانند، تعلقش را حادث می دانند، بنابر این تخلف معلول از علت تامه رخ نمی دهد؛ در حالی که عقول، علت تامه اند. اما فلاسفه، اراده را عین ذات الهی دانسته و قدیم می دانند و تعلقش را نیز قدیم می دانند و قائل به قدم عالم اند.

إن قلت: در استدلال فوق بر حدوث عقول از طریق حرکت، از حدوث معلول به حدوث علت تامه اش استدلال شده است، در حالی که میتوان بر عکس نمود و از قدم علت تامه بر قدم معلولش استدلال نمود؟

قلت: استدلال فوق با فرض مسلم گرفتن حدوث معلول ارائه شده است که مورد قبول متکلمین است.

قوله (ره): «لا تجری علیها» ضمیر علیها به عقول (مجردات) بر می گردد.

قوله (ره): «و لا یلزم ذلک» ذلک به استنکاف مذکور اشاره دارد.

قوله (ره): «نحو من الارتباط» ارتباط انحاء مختلفی دارد: الف: ارتباط حلولی مانند ارتباط صورت با ماده که صورت در ماده حلول می کند. ب: ارتباط تدبیری (ایجاد) مباشر مانند ارتباط عقل با فلک در ایجاد فلک، که در اینجا، عقل، فلک را بی واسطه ایجاد می کند. ج: ارتباط تدبیری غیر مباشر، مانند ارتباط عقل با جسم فلک در تحریک فلک، که در اینجا، عقل، جسم فلک را با واسطه نفس فلک تحریک می نماید.

قوله (ره): «انفکاکا تخلفیا» در مقابل انفکاک غیر تخلفی مانند انفکاک در تجرد و رتبه.

المسئله الثانيه في تحديد النفس

قوله (ره): «و مقصود المصنف بالبحث ههنا هو النفس الانسانيه الناطقه و ان كانت الخارجه من قسمه الجوهر اعم منها، لكونها شامله للنفوس المجرده الفلكيه أيضا و اسم النفس يطلق على ما هو اعم من المجرده فانها تطلق على بعض الصور الحاله في ماده كالصور النوعيه النباتيه و الحيوانيه فيقال نفس نباتيه و نفس حيوانيه، و يخصان مع الناطقه الانسانيه باسم النفس الارضيّه.» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۶)

مسأله قبلي در عقل بود، مسأله دوّم در نفس است، محقق لاهیجی (ره) ابتدا تذکر می دهد که مقصود مصنف از نفس در این مسأله، خصوص نفس ناطقه انسانی است، با قید ناطقه، نفس نباتی و حیوانی خارج می گردد و با قید انسانی، نفس فلکی خارج می گردد.

البته محقق لاهیجی (ره) تذکر می دهد که مقصود از نفس در اقسام جوهر، اعم از نفس ناطقه انسانی است، زیرا نفس در آنجا شامل نفس فلکی، نفس نباتی و نیز نفس حیوانی می گردد، اگر چه نفس ارضیه بر خصوص نفس ناطقه انسانی و نفس نباتی و نفس حیوانی صادق است.

قوله (ره): «و ان كانت الخارجه من قسمه الجوهر اعم منها» لفظ الخارجه در اینجا به معنای مستخرجه است.

قوله (ره): «و اسم النفس يطلق» این فقره میتواند در ادامه فقره قبلی قرار بگیرد تا به دخول نفس نباتی و حیوانی در تقسیم جوهر اشاره نماید و نیز میتواند در ابتدای پاراگراف قرار بگیرد تا با مطلب بعد مرتبط باشد.

قوله (ره): «فانها تطلق على بعض الصّور الحاله في المادة» لفظ « بعض الصّور الحاله في المادة» اشاره دارد به اینکه همه صورتهای حال در ماده، نفس نیستند، زیرا صورت حال در هیولی، و نیز صورت معدنی که به حفظ مرکب از تفرق می پردازد، نفس نیستند گر چه در ماده، حلول نموده اند.

متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۶ مهر ماه ۹۱/۰۷/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف نفس

قوله (ره): «و صرح فی شرح الاشارات بان اطلاق النّفس علی الارضیه و السّمائیه لیس بمعنی واحد بعد اشتراکهما فی معنی فالمعنی المشترك ...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۶)

بحث در تعریف نفس بود. محقق لاهیجی (ره) در ادامه می فرماید: محقق طوسی (ره) در شرح اشارات تصریح نموده که نفس سماوی و ارضی یک وجه اشتراک دارند و آن وجه اشتراک شان در این است: «کمالاً اولّ لجسم طبیعی» تا اینجای تعریف بین هر دو نفس مشترک است، اختلاف این دو نفس در قیود دیگری است که بعد از این قسمت مشترک، اضافه می شود:

در تعریف نفس ارضی گفته می شود: «کمالاً اولّ لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» این تعریف شامل اقسام سه گانه نفس ارضی (نفس نباتی، حیوانی و انسانی) می گردد. و در تعریف نفس سماوی گفته می شود: «کمالاً اولّ لجسم طبیعی ذی ادراک و حرکه یتبعان تعقلاً کلیّاً حاصلّاً بالفعل».

نتیجه اینکه نفس سماوی و ارضی در مقداری از تعریف، اشتراک دارند و سپس به هر کدام قیودی اضافه می گردد که آنرا از دیگری جدا می سازد.

ص: ۸

توضیح تعریف نفس از این قرار است که مقصود از کما اول، صورت نوعیه است، لکن باید توجه داشت که هر صورت نوعیه ای نفس نامیده نمی شود، زیرا جماد، صورت نوعیه دارد که همان صورت معدنیه است لکن نفس ندارد. بنابر این صورت اعم از نفس است.

تفسیر تعریف نفس:

با توجه به اندیشه صدر المتألهین (ره) نفس انسان مراتب مختلفی دارد، صورت نوعیه، صورت نباتیه، صورت حیوانیه و صورت انسانیه، مراتب مختلف نفس انسان اند و کارهای مختلف در اندیشه ایشان با تعدد مراتب نفس توجیه می گردد. لکن فخر رازی معتقد است اگر نفس واحد باشد نمیتوان منشأ کارهای مختلف گردد، زیرا مطابق قاعده الواحد صدور کثیر از واحد

محال است، لکن کارهای مختلف از نفس صادر می گردد سپس نتیجه می گیرد که قاعده الواحد صحیح نیست، لکن صدرا (ره) قاعده الواحد را می پذیرد لکن اختلاف افعال را با اختلاف مراتب نفس توجیه می نماید.

در اندیشه صدرا (ره)، صورت نوعیه حالّ در بدن، قوه ای از قوای نفس انسان است، بنابر این نفس در بدن حلول نمی نماید.

فلاسفه مشاء معتقدند با مرگ، صورت نوعیه حال در بدن و نیز نفس انسان از بین می رود و نیز تمام قوای نفس نیز از بین می رود. و اگر قوای نفس از بین بروند مشکل توجیه معاد جسمانی رخ می دهد. لکن صدرا (ره) معتقد است قوای آن از بین نمی رود و نفس در هر نشأه ای بدنی متناسب با آهمان نشأه دارد.

مقصود از جسم طبیعی در مقابل جسم صناعی است بنابر این شامل فلکیات و عنصریات می گردد.

قید «آلی» میتواند به کسر خوانده شود تا صفت جسم باشد و یا به فتح خوانده شود تا صفت کمال اول باشد.

نفس نباتی همه کارهایش را با آلات انجام می دهد یعنی بوسیله آلات، تغذیه، تنمیه و تولید مثل می نماید. نفس حیوانی نیز کارهایش را که عبارت از احساس و حرکت ارادی است، با آلات انجام می دهد. نفس انسانی تنها تعقل را بدون آلات انجام می دهد البته مقدمات تعقل از قبیل احساس و تجرید توسط آلات انجام می شود لکن بعد از حصول مقدمات، صورت عقلیه بر آن، افاضه می گردد. نتیجه اینکه نفس ارضی به طور اجمالی به آلات نیاز دارد. لکن نفس سماوی کارهایش را با آلات انجام نمی دهد.

قید «ذی حیاة بالقوة» در تعریف نفس ارضی صفت جسم است، جسم حیات بالقوه دارد، خود نفس حیات بالفعل دارد، و حیات ذاتی نفس است مانند روشنی برای نور، نور یا هست یا نیست لکن اگر باشد روشن است، نفس نیز اگر باشد حی است، جسم بذاته حیات ندارد و اسناد حیات به آن اسناد مجازی است به علاقه مجاورت، لکن چون میتواند نفس بدان تعلق گیرد پس بالقوه حیات دارد، اگر نفس بدان تعلق گرفت حی بالفعل می شود. لکن جمادات حیات بالقوه نیز ندارند، زیرا جمادات نفس ندارند.

قید «ذی ادراک و حرکه یتبعان تعقلاً کلیاً حاصلماً بالفعل» در تعریف نفس سماوی اخذ شده است. هر گاه فعل اختیاری از نفس صادر می شود ابتدا تعقل کلی مطلوب و اراده کلی وصول به آن حاصل می گردد، سپس تعقل کلی به ادراکات جزئی تحلیل می گردد و نیز اراده کلی به ارادات جزئی تحلیل می گردد و در نتیجه، حرکات جزئی به سمت مطلوب موجود می گردند، مثلاً ابتدا رفتن به سمت مدرسه که یک امر کلی است تصور می گردد و اراده کلی به آن تعلق می گیرد سپس این تعقل کلی و اراده کلی به ادراکات و ارادات جزئی تحلیل می گردد، چند ادراک و اراده به تعداد اجزاء مختلف پیموده شده این مسافت؛ سپس حرکات جزئی صادر می گردد و مطلوب حاصل می شود. در نفس فلکی نیز تشبه به عقول، مطلوب افلاک است و غایت حرکات عقلانی آنهاست، و به تبع تعقل و اراده آن، ادراکات، و حرکات جزئی پدیدار می گردد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف نفس

قوله (ره): «و نقل صاحب المحاکمات عن الامام أيضا في الملخص ما حاصله ان زعم المحققين انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة ای النباتيه و الحيوانيه و الفلکیه...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۷)

بحث در تعریف نفس بود. محقق لاهیجی (ره) در ادامه کلامی از قطب الدین رازی نقل می نماید که شرح آن بدین قرار است:

در مورد تعریف نفس در اینجا دو مسأله مطرح است:

الف: آیا میتوان تعریف جامعی برای نفس ارائه داد که شامل نفوس ارضی و نفس سماوی گردد یا ارائه چنین تعریفی امکان ندارد؟

ب: آیا نفس نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترک لفظی است یا مشترک معنوی است؟

این دو مسأله با یکدیگر ارتباط دارند، زیرا اگر نفس نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترک معنوی باشد میتوان تعریف نفس را به عنوان تعریف جامع ارائه نمود. لکن چنین نیست که اگر نفس نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترک لفظی باشد نتوان تعریف جامعی ارائه نمود، زیرا امکان دارد که نفس مشترک لفظی باشد در عین حال بتوان با افزودن برخی قیود، تعریف جامعی برای نفوس ارائه نمود.

با توجه به این مقدمه، قطب الدین رازی از فخر رازی نقل می نماید که فلاسفه معتقدند نمیتوان تعریف جامعی برای نفس ارائه داد که شامل نفوس ارضی و نفس سماوی گردد. و از طرف دیگر آنها معتقدند نفس، نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترک لفظی است.

ص: ۱۱

قطب الدین رازی بعد از نقل این دو مطلب از فخر رازی به بررسی آن می پردازد، و مطلب اول را نپذیرفته لکن مطلب دوم را می پذیرد.

توضیح اینکه ایشان نیز معتقد است نفس، نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترک لفظی است، زیرا آثار و افعال موجودات ذی نفوس مختلف است، برخی تغذیه، تنمیه و تولید مثل دارند، برخی دیگر، علاوه بر تغذیه، تنمیه و تولید مثل، ادراک و حرکات ارادی دارند، حالا چه حرکات ارادی آنها دائمی باشد مانند افلاک یا غیر دائمی مانند حرکات حیوانات. این افعال و آثار مختلف از صورت جسمیه صادر نمی شوند زیرا صورت جسمیه بین همه موجودات مشترک است، در حالی

که افعال مذکور از همه صادر نمی شوند، ماده نیز قابل محض است و نمیتواند منشأ ایجاد و تدثیر باشد؛ پس مبدء آنها چیز دیگری است که ما آنرا نفس یا صورت نوعیه می نامیم. و چون این مبادی، مختلف اند پس اسم نفس نیز در بین اینها مشترک لفظی است. این در مورد بحث دوّم است.

اما اینکه آیا میتوان تعریف جامعی برای نفس ارائه داد که شامل نفوس ارضی و نفس سماوی گردد؟ (بحث اول) قطب الدین رازی معتقد است میتوان تعریف جامعی برای نفس ارائه داد که شامل نفوس ارضی و نفس سماوی گردد، ایشان تعریفی از ابن سینا نقل می نماید و معتقد است که این تعریف شامل همه نفوس می گردد. ابن سینا می نویسد: « کلّ ما یکون مبدءاً لصدور افاعیل لیست علی وتیره واحده عاده لاراده فانا نسیمه نفساً».

توضیح این تعریف با توجه به برداشت قطب الدین این است که موجودات دارای افعال از چهار حال خارج نیستند:

ص: ۱۲

موجوداتی که افعال شان یکنواخت است و نیز فاقد اراده می باشند، مانند افعال طبیعی که از فواعل طبیعی صادر می گردد مثلاً وقتی سنگی را از بالا پرت کنیم به طرف زمین سقوط می نماید، این فعل، یکنواخت بوده و فاعلش فاقد اراده می باشد. البته اختلاف سرعت و بطئی که در مراحل مختلف این افعال وجود دارند چون خارج از ذات افعال اند، منافاتی با یکنواختی بودن این افعال ندارند. موجوداتی که نه افعال شان یکنواخت است و نه فاقد اراده می باشند، بلکه هم افعال مختلفی دارند و هم با اراده اند، مانند انسان و حیوانات. موجوداتی که افعال مختلفی دارند لکن فاقد اراده می باشند مانند نباتات که تعدیه، تنمیه و تولید مثل دارند لکن فاقد اراده می باشند. موجوداتی که افعال شان یکنواخت است لکن با اراده اند مانند افلاک که افعال شان یکنواخت است لکن با اراده اند. با توجه به این مقدمه، قطب الدین معتقد است در تعریف مذکور دو قید اخذ شده است: الف: یکنواخت نبودن افعال ب: فقدان اراده؛ در هر موجودی که این دو قید وجود داشته باشد آن موجود، نفس ندارد لکن هر موجودی که فاقد این دو قید باشد یا فاقد یکی از این دو قید باشد، نفس دارد. بنابر این از اقسام چهارگانه فوق، تنها موجودات قسم اول، نفس ندارند لکن موجودات سه قسم بعدی دارای نفس می باشند. بنابر این تعریف فوق، تعریف جامعی است که اقسام سه گانه نفوس ارضی و نفس فلکی را شامل می گردد.

سعدالدین تفتازانی نیز این مطلب را پذیرفته است.

محقق لاهیجی (ره) در ادامه به نقد دیدگاه قطب الدین می پردازد.

قوله (ره): « بل مقولیه النَّفس علیها » مقولیت به معنای محمولیت است.

قوله (ره): « و اجساما تدرک و تحرک » ادراک، هم شامل حیوانات می گردد که ادراک جزئی دارند و هم افلاک را که ادراک حسی ندارند ولی ادراک دارند.

قوله (ره): « و لیس ذلک لجسمیتها » مقصود، صورت جسمیه است. حکم ماده را ذکر نکرده چون خیلی واضح است.

قوله (ره): « کَلِّمًا یكون مبدأ لصدور » لفظ «ما» موصوله است و لازم است جدا نوشته شود.

قوله (ره): « عادمه للاراده » یا خبر دوّم لیست است یا صفت برای افاعیل.

قوله (ره): « نسیمه » قطب الدین معتقد است این ضمیر به «ما» موصوله بر می گردد.

قوله (ره): « فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة » این تعریف، شامل نفس فلکی نیز می گردد لکن نفس فلکی مورد ملاحظه اش نبوده است.

اشکال بر قطب الدین رازی ۹۱/۰۸/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال بر قطب الدین رازی

قوله (ره): « و اما نظره فلان اشتراك المعنى المذكور بين الثلاثة انما يستلزم كون اسم النفس مشتركا معنويًا بينها لو كان ذلك المعنى سمى لاسم النفس و كلام الشيخ لا يدل على ذلك بل على خلافه... » (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۸)

بحث در تعریف نفس بود. محقق لاهیجی (ره) کلامی از قطب الدین رازی نقل نمود، حاصلش این بود که قطب الدین رازی از فخر رازی نقل می نماید که فلاسفه معتقدند نمیتوان تعریف جامعی برای نفس ارائه داد که شامل نفوس ارضی و نفس سماوی گردد. و از طرف دیگر آنها معتقدند نفس، نسبت به نفوس ارضی و نفس سماوی مشترک لفظی است. سپس قطب الدین رازی بعد از نقل این دو مطلب از فخر رازی به بررسی آن پرداخت، و مطلب اول را نپذیرفته لکن مطلب دوّم را می پذیرد.

ص: ۱۴

در ادامه محقق لاهیجی (ره) به نقد دیدگاه قطب الدین رازی می پردازد و معتقد است که دیدگاه ایشان در هر دو قسمت، باطل است که توضیحش از این قرار است:

اما اینکه قطب الدین، لفظ نفس را مشترک لفظی بین نفوس ثلاثه دانست، این کلام در صورتی صحیح است که وضع اسم

نفس بر مبادئ مختلفه (نفوس ثلاثه) با توجه به وجود نقطه مشترکی بین آنها نباشد، لکن نفی نقطه مشترکی بین آنها لازم نیست، زیرا احتمال دارد در یک نقطه با هم مشترک باشند و وضع اسم نفس بر مبادئ مختلفه (نفوس ثلاثه) با توجه به وجود آن نقطه مشترک باشد.

و اما اینکه قطب الدین، با استفاده از کلام ابن سینا به ارائه تعریف جامعی برای نفوس بر آمد، این نیز صحیح نیست، زیرا در مرجع ضمیر در «نسمیه» دو احتمال بدوی وجود دارد:

الف: به «کلّ» بر می گردد.

ب: به «ما» بر می گردد.

اگر ضمیر مذکور به «کلّ» بر گردد، معنایش این است که تعریف مذکور برای هر یک از مبادئ مختلف وضع شده است، یعنی اسم نفس بر تک تک مبادئ مختلفه وضع شده است، و چون مبادئ مذکور، مختلف اند، پس اسم نفس بر چند معنای مختلف وضع شده و بین آن معانی، قدر جامعی وجود ندارد تا به عنوان تعریف جامع ارائه گردد. حاصل اینکه مطابق این احتمال، اسم نفس بر افراد و مصادیق نفس که مبادئ مختلف اند وضع شده است نه بر معنای جامعی که در نفوس مذکور، مصادیق آن معنای جامع باشند.

اما اگر ضمیر مذکور به «ما» بر گردد، معنایش این است که تعریف مذکور برای مبدئی وضع شده که دارای دو ویژگی مذکور باشد، یعنی اسم نفس بر جامعی وضع شده که دارای دو ویژگی مذکور و نفوس مذکور، مصادیق آن معنای جامع اند، بنابراین تعریف جامعی برای نفوس مذکور وجود دارد.

بنابر این اختلاف محقق لاهیجی با قطب الدین رازی در مرجع ضمیر مذکور است؛ محقق لاهیجی معتقد است ضمیر مذکور به «کل» بر می گردد لکن قطب الدین رازی معتقد است ضمیر مذکور به «ما» بر می گردد.

وجه اینکه ضمیر مذکور به «کل» بر می گردد این است که هر گاه، خبر جمله باشد لازم است از خبر، عائدی به مبتدا بر گردد و این عبارت «کل ما یکون مبدأ لصدور افعال لیست علی وتیره واحده عادمه للاراده فانا نسیمه نفسا» خبر، جمله است لذا باید از خبر، عائدی به مبتدا بر گردد، و چون مبتدا در اینجا «کل» است نه «ما» پس عائد به «کل» بر می گردد.

سپس محقق لاهیجی (ره) به توضیح بیشتر مطلب می پردازد و می فرماید مقصود ما از نفس در اینجا حقیقت نفس نیست بلکه نفس از این نگاه که مرتبط به ماده است مورد نظر ماست.

توضیح بیشتر این مطلب در جلسه بعد خواهد آمد.

توضیح بیشتر مطلب ۹۱/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح بیشتر مطلب

قوله (ره): «ثم ان اشتھیت توضیح المرام فاعلم ان المراد فی هذا المقام انما هو تحديد النفس من حیث هو نفس و شرح هذا الاسم و بیان ان اطلاقه علی تلك المبادی بآی معنی هو لا تعریف ما یطلق علیه لفظ النفس و جمیع تلك المبادی التي یطلق علیها هذا اللفظ فی مفهوم مشترك و ان لم یوضع له اسم النفس...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۸-۴۲۹)

ص: ۱۶

بحث در تعریف نفس بود. محقق لاهیجی (ره) در ادامه به توضیح بیشتر مطلب می پردازد، هر گاه بخواهیم نفس را تعریف کنیم از دو حیث میتوانیم آنرا تعریف نمائیم:

الف: نفس را از این حیثیت، تعریف نمائیم کنیم تدبیر کننده بدن است و فاعل افعال خاصی است.

ب: نفس را از این حیث که حقیقت خاصی از حقائق خارجی است تعریف کنیم.

آنچه در اینجا مورد بحث ماست، تعریف نفس با توجه به حیثیت اول است.

نفس با توجه به حیثیت اول، منشأ افعال مختلفی است، نفس نباتی منشأ تغذیه، تولید مثل و نمو است؛ نفس حیوانی منشأ احساس و حرکت ارادی است؛ نفس ناطقه منشأ تعقل است. همه این آثار در عبارت «ذو حیات بالقوه» به طور اجمالی جمع اند. بنابر این تعریف نفوس سه گانه به ترتیب چنین است: کمال اول لجسم طبیعی آلی یغذی و یولد و ینمو؛ کمال اول لجسم طبیعی آلی یحس و یتحرک بالإرادة؛ کمال اول لجسم طبیعی آلی یتعقل. البته نفس ناطقه کمالات نفس حیوانی و نباتی را نیز دارد چنانچه نفس حیوانی نیز کمالات نفس نباتی را داراست.

حالا- با توجه به این مطلب، بحث ما در تعریف نفس در این مطلب است که هر کدام از نفس نباتی، حیوانی و انسانی بر این مبادی به چه معنا اطلاق می شوند؟ بنابر این تعریفهای سه گانه را مورد ملاحظه قرار می دهیم و می کوشیم تا تعریف جامعی بر گرفته از آنها ارائه دهیم. بحث در این نیست که مفهوم جامعی ارائه دهیم که برخی مصادیقش نفس اند و برخی مصادیقش نفس نیستند و بگوئیم چون این تعریف، شامل نفوس هم می شود، پس تعریف جامع نفوس است. چنانچه قطب الدین مفهوم مبدء را ارائه نمود که برخی مصادیقش نفس اند و برخی مصادیقش نفس نیستند، و آنرا به عنوان تعریف جامع نفوس ارائه داد.

قوله (ره): «فی هذا المقام» یعنی مقام تعریف نفس که مورد بحث ماست.

قوله (ره): «من حیث هو نفس» تذکیر ضمیر به اعتبار جوهر بودن نفس است.

قوله (ره): «شرح هذا الاسم» عطف بر تحدید است، یعنی در صدد شرح اسم نفس هستیم نه شرح مفهوم دیگری همچون مفهوم مبدء که اعم از نفس است.

قوله (ره): «و جميع تلك المبادئ التي يطلق عليها هذا اللفظ في مفهوم مشترك و ان لم يوضع له اسم النفس» لفظ «جميع» مجرور است و بر لفظ «ما» معطوف است و واو به معنای مطلق جمع است. مقصود این است که برخی مصادیق مبادی، نفوس اند و برخی مصادیقش نفوس نیستند، و اطلاق لفظ نفس بر مبادی به اعتبار برخی مصادیقش که نفوس اند صحیح است.

قوله (ره): «لم يوضع له» یعنی برای آن مفهوم مشترک.

اثبات و تعریف نفس در کلمات ابن سینا (ره) ۹۱/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اثبات و تعریف نفس در کلمات ابن سینا (ره)

قوله (ره): «قال الشيخ في الفن السادس من طبيعيات الشفا في النفس بهذه العبارة الفصل الاول في اثبات النفس و تحديدها من حيث هي نفس نقول اول ما يجب ان يتكلم فيه اثبات وجود الشىء الذى يسمى نفسا ثم يتكلم فيما يتبع ذلك فنقول...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۲۹)

بحث در تعریف نفس بود. محقق لاهیجی (ره) در ادامه کلامی از ابن سینا (ره) نقل می نماید که مؤید دیدگاه ایشان است، توضیح این کلام ابن سینا از این قرار است.

ابن سینا (ره) متذکر می شود که ما در اینجا دنبال تعریف نفس بما هی نفس هستیم نه دنبال تعریف بما هی حقیقه خاصه؛ توضیح این مطلب در جلسه گذشته گفته شد.

ص: ۱۸

سپس ایشان در صدد اثبات نفس بر آمده و همان دلیلی را که در جلسات گذشته تقریر شده ذکر می نماید، حاصلش این است که چون آثار و افعال موجودات ذی نفوس مختلف است، برخی تغذیه، تنمیه و تولید مثل دارند، برخی دیگر، علاوه بر تغذیه، تنمیه و تولید مثل، ادراک و حرکات ارادی دارند، حالا چه حرکات ارادی آنها دائمی باشد مانند افلاک یا غیر دائمی مانند حرکات حیوانات. این افعال و آثار مختلف از صورت جسمیه صادر نمی شوند زیرا صورت جسمیه بین همه موجودات مشترک است، در حالی که افعال مذکور از همه صادر نمی شوند، ماده نیز قابل محض است و نمیتواند منشأ ایجاد و تدثیر باشد؛ پس مبدء آنها چیز دیگری است که ما آنرا نفس یا صورت نوعیه می نامیم.

سپس با عبارت «و بالجمله» همان عبارت مورد استناد قطب الدین را ذکر می نماید که توضیحش گفته شد.

قوله (ره): «ثم يتكلم فيما يتبع ذلك» فعل «يتكلم» یا به صورت مجهول خوانده شده و عطف بر «يتكلم» اول است که منصوب است و یا مرفوع است.

قوله (ره): «بل نشاهد اجساما تغتدی و تنمو و تولد المثل» ترقی از این جهت است که در نباتات هم افعال مختلف وجود دارد پس دارای نفس اند.

قوله (ره): «و الشیء الّذی یصدر عنها هذه الافعال» لفظ «الشیء» مبتدأست و خبرش لفظ «فانّا نسّمیه نفساً» می باشد و لفظ «کل ما یکون» تکرار مبتدأست.

قوله (ره): «و بالجمله کلّ ما یکون مبدء الصدور» عبارت صحیح چنین است: و بالجمله کلّ ما یکون مبدءاً لصدور...

قوله (ره): «فإنما نسَمِيه نفسا» عبارت صحیح اِنّا است.

قوله (ره): «بل من جهة اضافه ما له ای من جهة ما هو مبدء لهذه الافاعیل» لفظ ما در «اضافه ما» نکره است، لکن در «جهه ما» نکره نیست بلکه موصوله است، بنابر این اضافه با تنوین خوانده می شود لکن جهه بدون تنوین است و با اضافه خوانده می شود.

قوله (ره): «و نحتاج و ان نتوَصِّل من هذا العارض الّذی له الی ان يتحقَّق ذاته» مقصود این است که از تعریف نفس بما هی مدبره للبدن و فاعله للافعال الخاص کمک می گیریم تا نفس بما هی حقیقه خاصه را تعریف نمائیم.

قوله (ره): «کأنا قد عرفنا أنّ لشیء یتحرک محرکاً ما و لسا نعلم من ذلك أنّ ذات هذا المحرک ما هو» این جمله در حقیقت تکرار مطلب قبلی است، مقصود این است که تا حالا شناختیم که برای بدن که متحرک است، محرکی وجود دارد که همان نفس است لکن تا کنون حقیقت آن محرک را شناختیم.

ادامه تعریف نفس در کلمات ابن سینا (ره) ۹۱/۰۸/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه تعریف نفس در کلمات ابن سینا (ره)

قوله (ره): «اذ كانت الاشياء التي ترى ان النفس موجوده لها اجساما و انما يتم وجودها من حيث هی نبات و حیوان بوجود هنا الشیء ۛ و هذا الشیء ۛ جزء من قوامها و اجزاء القوام كما علمت فی مواضع هی یكون علی قسمین جزء یكون به الشیء ۛ هو ما هو بالقوه بالفعل و جزء یكون الشیء ۛ هو ما هو اذ هو بمنزله الموضوع فلو كانت النفس من القسم الثانی و لا شك أنّ البدن من ذلك القسم فالحيوان و النباتات لا يتم حیوانا و نباتا بالبدن...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۳۰)

ص: ۲۰

بحث در تعریف نفس بود. ابن سینا (ره) در ادامه می فرماید: موجودات ذی نفوس اجسام اند، لکن باید توجه داشت که اجسامی تام اند، زیرا جسم مطلق نیستند و بوسیله متممی تمامیت پیدا می کنند، حالا متمم این اجسام با نفس شان است، پس نفس متمم وجود اجسام است، بنابر این نفس داخل در قوام اجسام است، زیرا اعراض نمیتوانند متمم وجود جسم باشند، پس متمم و مقوم باید ذاتی باشد. البته مقوم و متمم جسم بر دو قسم است:

الف: چیزی است که جسم با داشتن آن، بالقوه است؛ این متمم همان ماده است، زیرا جسم با داشتن ماده، بالقوه است.

ب: چیزی است که جسم با داشتن آن، بالفعل است؛ این متمم همان صورت است، زیرا جسم با داشتن صورت، بالفعل است.

حالا سؤال این است که آیا نفس از قبیل اول است یا از قبیل دوم؟

پاسخ این است که نفس نمیتواند از قبیل قسم اول مقومات باشد، زیرا اگر فرض کنیم که جسمی ماده ای دارد که بالقوه است و نفس هم دارد که بالقوه است، چون این جسم، جزء بالفعل ندارد تمامیت ندارد پس باید جزء بالفعلی به آن دو ضمیمه گردد تا تمامیت حاصل گردد، همان جزء بالفعل چیزی است که ما اسم نفس را بر آن اطلاق می کنیم، اگر آن جزء سوم نیز بالقوه باشد باید جزء بالفعل دیگری به آنها ضمیمه گردد تا تمامیت حاصل گردد، همان جزء بالفعل چیزی است که ما اسم نفس را بر آن اطلاق می کنیم.

نتیجه اینکه نفس همان جزء بالفعل جسم است یعنی صورت است.

اشکال:

وقتی جوهر به پنج قسم تقسیم می گردد، نفس در عرض صورت قرار می گیرد، در حالی که طبق این بیان، نفس همان صورت است؟

پاسخ:

نسبت منطقی بین نفس و صورت عموم و خصوص من وجه است، نفس شامل نفس مادی منطبق در ماده و نفس مجرد می گردد در حالی که صورت، فقط بر نفوس منطبقه اطلاق می گردد، بنابر این نفس در این ملاحظه، اعم از صورت است. از طرف دیگر صورت اعم از نفس است، زیرا برخی صورتها نفس نیستند مانند صورت معدنی که صورت نوعیه است لکن نفس نیست. انسان دارای صورت معدنی نیز می باشد چنانچه دارای صورت نباتی و حیوانی نیز می باشد.

اشکال:

طبق این بیان، انسان دارای چند صورت است، در حالی که محال است یک چیز دارای چند جزء بالفعل باشد؟

پاسخ:

پاسخ این اشکال را قبلاً نیز ذکر نمودیم؛ پاسخ این است که هیچ چیزی نمیتواند دارای چند جزء بالفعل باشد بلکه فقط یک جزء بالفعل دارد. توضیح اینکه بدن انسان مرکب از ماده و صورتی است، صورت نوعیه بدن همان صورت معدنی است. از طرف دیگر صورت انسان همان نفس ناطقه اوست، اما هر کدام از صورت معدنی، نباتیه و حیوانیه مطابق دیدگاه صدرا، مراتب نازله نفس ناطقه اند، نفس ناطقه در مرتبه صورت معدنی، حال در ماده می باشد. بنابر این انسان فقط یک صورت دارد که همان نفس ناطقه اوست و بقیه جزء مراتب نازله نفس ناطقه او می باشند و با مرگ نیز این مراتب نازله از بین نمی روند. فلاسفه مشاء معتقدند گر چه انسان فقط یک صورت دارد که همان نفس ناطقه اوست لکن بقیه، جزء مراتب نازله نفس ناطقه او نمی باشند بلکه آلات و ابزار نفس ناطقه اویند، نفس ناطقه سه ابزار کلی دارد که هر کدام آنها نیز ابزاری دارند، ابزاری های کلی عبارتند از: صورت معدنی، صورت نباتی، صورت حیوانی؛ با مرگ نیز صورت معدنی از بین می رود لکن صورت نوعیه انسان باقی است.

ص: ۲۲

قوله (ره): «إذا كانت الاشياء التي ...» جواب این اذا عبارت «فلو كانت النفس من القسم الثاني...» می باشد. لفظ «اجساماً» خبر كانت می باشد.

قوله (ره): «بوجود هذا الشيء» که همان نفس است.

قوله (ره): «جزء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل» هو ما هو است یعنی جسم است، معنای عبارت چنین است: جزئی که که جسم با آن جزء، جسم بالفعل است.

قوله (ره): «اذ هو بمنزلة الموضوع» صورت این موضوع را فعلیت می بخشد.

قوله (ره): «هو المبدء بالفعل لما قلنا» لما قلنا همان آثاری است که نفس مبدء آنهاست، لفظ لما قلنا متعلق به المبدء می باشد.

قوله (ره): «بل ينبغي ان يكون النفس هو...» عطف بر جمله «فلو كانت النفس من القسم الثاني...» می باشد.

قوله (ره): «فبين ان ذات النفس ليست بجسم بل هو جزء للحيوان او النبات هو صورة او كالصورة» از بیانات گذشته روشن گردید که نفس متمم و مقوم جسم است نه خود جسم، اگر نفس جسم باشد صورتی دارد که مبدء آثار مذکور است، و آن صورت، نفس است. خود نفس جسم نیست، البته گاهی محلش یا متصرف فیه اش که بدن است جسم است لکن خود نفس جسم نیست.

تعبیر «هو صورة او كالصورة» اشاره دارد به اینکه صورت چون همیشه حلول می کند اگر حلول نکند مانند نفوس مجردة صورت نیستند بلکه كالصورة اند، این نفوس از این جهت که مبدء آثار مذکور اند و بالفعل اند كالصورة اند. یا اینکه این تعبیر اشاره دارد به اینکه کمال و قوه که بجای صورت در تعریف نفس بکار می روند كالصورة اند و یا اشاره دارد به اینکه آن صورت دومی که فرض می کنیم بر صورت اول که اگر بالقوه باشد وارد می شود كالصورة است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اطلاق کمال، صورت و قوه بر نفس

قوله (ره): «ثم شرع في بيان ان النفس لم قيل انها كمال و لم يقل انها صوره او قوه فقال فنقول الان ان النفس يصح ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال قوه و كذلك يجوز ان يقال لها بالقياس الى ما يقبلها من الصور المحسوسه و المعقوله على معنى اخر قوه و يصح ان يقال ايضا لها بالقياس الى الماده التي تحللها فيجتمع منهما جوهر نباتي او حيواني صوره ...» (شوارق الالهام: ج ۳ ص ۴۳۰)

بحث در تعريف نفس بود. ابن سينا (ره) در ادامه مي فرمايد: اطلاق هر کدام از الفاظ کمال، صورت و قوه بر نفس صحيح است.

اطلاق قوه بر نفس:

اطلاق قوه بر نفس صحيح است، زيرا قوه دو اطلاق دارد:

الف: قوه به معنای مبدء فعل.

ب: قوه به معنای مبدء انفعال.

اطلاق قوه به معنای مبدء فعل بر نفس صحيح است زيرا نفس مبدء افعالی است که از آن صادر مي شوند، مثلاً تحريك بدن فعلی از افعال نفس است. اطلاق قوه به معنای مبدء انفعال نیز بر نفس صحيح است زيرا نفس مبدء انفعالاتی است که بر آن وارد مي شوند، مثلاً ادراک انفعال است و نفس آنرا قبول مي نمايد.

اطلاق صورت بر نفس:

اطلاق صورت نیز بر نفس صحيح است، زيرا صورت در ماده حلول مي کند و مقوم آن است، و نفس نباتی نیز در ماده حلول مي کند و نفس حیوانی نیز طبق نظر مشاء در ماده حلول مي کند. نتیجه اینکه هر چیزی که در ماده حلول مي کند و مقوم آن است، صورت نامیده مي شود و نفس نیز چنین است پس اطلاق صورت بر نفس صحيح است. البته اعراض نیز در ماده حلول مي کنند لکن مقوم آن نیستند.

ص: ۲۴

اطلاق کمال بر نفس:

اطلاق کمال بر نفس صحیح است، زیرا فصل مکمل و متمم جنس است، یعنی جنس را که ماهیت مبهم و غیر متحصّل است تحصیل ذهنی می بخشد، پس فصل، منوع، مکمل و محصل جنس است، و نفس نیز فصل است پس مکمل جنس است، و هر چیزی که مکمل دیگری باشد کمال آن است، پس نفس کمال جنس است.

نتیجه اینکه اطلاق هر کدام از الفاظ سه گانه کمال، صورت و قوه بر نفس صحیح است. لکن اطلاق کمال بر دوتای دیگر برتری دارد:

برتری اطلاق کمال از اطلاق صورت:

اطلاق کمال بر نفس از اطلاق صورت بر نفس برتر است، ابن سینا (ره) جهت برتری را چنین ذکر می کند:

کمال عام است و شامل نفوس منطبعه و نفوس مجرد می گردد، لکن صورت فقط شامل نفوس منطبعه می گردد، زیرا صورت حال در ماده است پس شامل نفوس مجرد نمی گردد. البته صورت گاهی به معنای عامی استعمال می گردد که مطلق فعلیت است و طبق این اصطلاح بر عقول نیز صورت اطلاق می گردد.

اشکال: اگر صورت شامل نفوس مجرد نگردد، آوردن صورت در تعریف نفس مغل است، زیرا در این صورت، تعریف مذکور جامع افراد نمی شود، بنابر این اساساً این تعریف باطل است نه اینکه مرجوح باشد؟ البته نظیر این اشکال در مورد قوه نیز جاری می گردد.

پاسخ: منظور از اولویت در اینجا اولویت تعیینی است نه تفضیلی و یا اینکه تعریف مذکور مختل نیست بلکه مشتمل بر تسامح است، لکن این پاسخ دوم مورد قبول نیست، زیرا تسامح نیز نوعی اختلال است.

قوله (ره): «ان النفس يصحّ ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال قوه» لفظ قوه نائب فاعل يقال است، در بقيه جملات مشابه نیز لفظ صورت و کمال نائب فاعل يقال می باشند.

قوله (ره): «الى ما تقبلها ما من الصور المحسوسه و المعقوله..» لفظ ما بعد از تقبلها زائد است.

قوله (ره): «على معنى اخر قوه» يعنى قوه على معنى اخر.

قوله (ره): «تكون ناقصه غير محدوده» يعنى مبهم است و متحصل نيست.

قوله (ره): «كلّ صوره كمال و ليس كلّ كمال صوره» زیرا هر اخصی اعم است لكن هر اعمی اخص نيست.

قوله (ره): «فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقه صوره للماده و فى الماده» ملك و ربان نیز مفارق الذات اند زیرا ذات شان از ذات مدینه و سفینه مفارق است، البته لازم است توجه شود که نفس گر چه مفارق الذات است لكن مفارق الفعل از ماده نيست.

قوله (ره): «اللهمّ الا ان يصطلح و يقال لكمال النوع و صوره النوع» اشاره به همان پاسخ دوم است.

متن درس شوارق الإلهام (لاهيجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۱۷ آبان ماه ۹۱/۰۸/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

گفته شد که تعريف نفس که در کلام خواجه آمده تعريف نفس ارضی است، صورت معدنی و همین طور نفس فلکی توسط قید آلی از آن خارج می شود، اما مقصود خواجه از این بیان تعريف نفس ارضی نيست، بلکه نفس انسانی است. پس باید به دوسوال پاسخ گفته شود، یکی اینکه چطور مقصود خواجه از تعريف فقط تعريف نفس انسانی است نه همه ای نفوس ارضی و ديگر آنکه اگر مقصودش تعريف نفس انسانی است چرا تعريف را عام آورده است.

ص: ۲۶

برای سوال اول دوياسخ ذکر شده، یکی اینکه در این فصل چنانچه در آینده می آید فقط به بحث در نفس انسانی می پردازد، دوم به این دليل که در عنوان فصل جواهر مجرد آمده که بر نفس انسانی انطباق دارد.

وجه اینکه تعريف را عام آورده این است که مصنف خواسته جنس را بياورد که شامل هر سه نفس ارضی می شود، وفائده اش عام است، چرا که با اضافه نمودن قيود هر سه نفس ارضی _ نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی _ روشن می شود.

باتوجه به افعال که از نفوس ارضی صادر می شود، می توانیم به سه نحو هریک از سه نفس را تعريف کنیم :

الف) یکی اینکه در تعريف هریک از نفوس جنس را بياوریم با تمام قيود که در هریک از نفوس است، و در تعريف نفس نباتی

بگوییم که کمال اوّل لجسم طبیعی الی یغذی، ینمو ویولد، درتعریف نفس حیوانی بگوییم که کمال اوّل لجسم طبیعی الی یغذی، ینمو، یولد، یحس ویتحرک ودرتعریف نفس انسانی بگوییم که کمال اوّل لجسم طبیعی آلی یغذی، ینمو، یولد، یحس، یتحرک ویتعقل.

ب) دوّم اینکه فقط خصوصیات هر کدام از نفوس را با جنس بیاوریم، چرا که هر گاه خاص آمد عام را در خود دارد مثلاً وقتی که حس و حرکت باشد تغذیه و تنمیه و... هم است و هر گاه تعقل باشد حس و حرکت هم است. پس می توانیم در تعریف نفس نباتی بگوییم که کمال اوّل لجسم طبیعی آلی یغذی، ینمو ویولد، درتعریف نفس حیوانی بگوییم که کمال اوّل لجسم طبیعی آلی یحس ویتحرک ودرتعریف نفس انسانی بگوییم که کمال اوّل لجسم طبیعی آلی یغذی.

ص: ۲۷

ج) سؤم آنکه به همان صورت اجمال واندماجی که در بیان مصنف آمده بگوئیم که کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاه بالقوه که ذی حیاه بالقوه هم در نبات است هم در حیوان وهم در انسان.

در این تعریف توجه به دو مطلب لازم است، یکی اینکه ذی الحیات بالقوه قید جسم طبیعی است نه کمال؛ چرا که جسم طبیعی که قابل نفس است کمال بالقوه دارد وقت که نفس را پذیرفت حیاتش بالفعل می شود ولی بالعرض. دیگر آنکه مراد از حیات مطلق حیات است که شامل نفس نباتی هم می شود، نه حیات حسی و ادراکی که مخصوص حیوانات است.

متن درس شوارق الإلهام (لاهيجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۲۰ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

گفته شد که مراد مصنف تعریف نفس انسانی است، ولی جنس نفس را تعریف نموده تا باقیودی نفوس سه گانه ارضی مشخص و معین شود (و این کار فائده اش عام است) قیودی که نفس نباتی را از سایر نفوس ارضی جدا می کند عبارتند از یغندی، ینمو و یولد و قیودی که نفس حیوانی را جدا می کند عبارت اند از یغندی، ینمو، یولد، یحس و یتحرک و یا بصورت خلاصه یحس و یتحرک، و قیودی که نفس انسانی را جدا می کند عبارتند از یغندی، ینمو، یولد، یحس، یتحرک و یتعقل و یا بطور خلاصه یتعقل؛ چرا که خاص عام را در خود دارد ولذا گفته شد که نفوس را سه جور می شود تعریف کنیم.

بیان شد که ذی حیات بالقوه می تواند مشیر باشد به یغندی، ینمو و یولد، می تواند مشیر باشد به یغندی، ینمو، یولد، یحس و یتحرک و یا یحس و یتحرک و می تواند هم مشیر باشد به یغندی، ینمو، یولد، یحس، یتحرک و یتعقل و یا بطور خلاصه به یتعقل. به همین جهت هم است که تعریف هر سه نفس می تواند باشد.

ص: ۲۸

ویمکن ... : می توانیم بگوئیم که مراد خواجه تعریف نفس انسانی است و خاص نفس انسانی را تعریف می کند، به این بیان که مرادش از ذی حیات بالقوه همه افعال حیوانی است؛ یغندی، ینمو، یولد، یحس، یتحرک و یتعقل همه را اراده کرده که مختص نفس انسانی است، نه اینکه مرادش از ذی حیات یک بار یغندی، ینمو و یولد باشد، یک بار یغندی، ینمو، یولد، یحس و یتحرک و یا بطور خلاصه یحس و یتحرک باشد و بار دیگر یغندی، ینمو، یولد، یحس، یتحرک و یتعقل و یا بصورت خلاصه یتعقل باشد، تا هم نفس نباتی را شامل باشد هم نفس حیوانی و هم نفس انسانی را. خلاصه می توانیم بگوئیم که ذی حیات بالقوه تطبیق به این شش تا می کند که مختص نفس انسانی است. اما خواجه در شرح اشارات گاهی ذی حیات را اشاره به یغندی، ینمو و یولد می گیرد، یک بار به یغندی، ینمو، یولد، یحس و یتحرک و بار سوم به یغندی، ینمو، یولد، یحس، یتحرک و یتعقل، به همین جهت ما در این جا در تفسیر اول که بعد از عبارت مصنف آمد همین کار را کردیم، و الا عبارت می تواند فقط تعریف نفس انسانی باشد.

در توجیه اول تعریف عام بود، شامل هر سه نفس ارضی و گفتیم که مراد نفس انسانی است، در توجیه دوم تعریف مختص به نفس انسانی است. در هر صورت این سوال مطرح می شود که آیا می توانیم در هر یک از توجیه ها نفس فلکی را خارج کنیم،

در توجیه اول بگوییم که منحصر به نبات، حیوان و انسان است و نفس فلک خارج است و در توجیه دوم بگوییم که تعریف منحصر به نفس انسانی است، همان طور که نفس نباتی و حیوانی را خارج نموده، نفس فلکی را هم خارج نموده است.

ص: ۲۹

در جواب این سوال بطور خلاصه می توانیم ادعا نماییم که نه توجیه اول نفس فلکی را خارج می کند و نه توجیه دوم؛ چرا که جنس نفس را تعریف نموده است و جنس شامل نفس فلکی هم است.

توضیح مطلب آنکه در توجیه اول با توجه به قید ذی الحیات بالقوه دوجور بیان داشتیم، یک بار گفتیم کمال اول ... باقیود یغذی، ینمو ویولد می شود تعریف نبات و باقیود یغذی، ینمو، یولد، یحس و یتحرک مربوط است به حیوان و باقیودی یغذی، ینمو، یولد، یحس، یتحرک و یتعقل می شود تعریف نفس انسانی و بار دیگر گفته شد که کمال اول ... باقیودی یغذی، ینمول ویولد تعریف نفس نباتی است، و باقیودی یحس و یتحرک تعریف نفس حیوانی است و با قید یتعقل تعریف نفس انسانی است.

طبق بیان اول توجیه اول همان طور که نفس نباتی و حیوانی از تعریف نفس انسانی خارج است نفس نباتی هم از تعرف نفس انسانی خارج است. اما طبق بیان دوم توجیه اول نفس نباتی و حیوانی از تعرف نفس انسانی خارج است ولی نفس فلکی خارج نیست؛ چرا که نفس فلکی هم تعقل دارد.

در توجیه دوم که مراد از ذی حیات جمیع افعال حیوانی باشد یعنی یغذی، ینمو، یولد، یحس، یتحرک و یتعقل در این صورت نفس نباتی و حیوانی خارج است همین طور نفس فلکی.

لاهیجی می فرماید که تطبق توجیه دوم ظاهر است که نفس فلکی داخل در تعریف است؛ چرا که ایشان حاصل تعریف را ملاحظه نموده که عبارت است از نفس مجرده داشتن و تعقل داشتن که در این صورت شامل نفس فلکی هم است. و طبق توجیه اول هم نفس فلکی داخل در تعریف است هم نفس نباتی و حیوانی، به همین جهت هم ما می توانیم باقیودی آنرا تعریف برای هر یک از نفوس ارضی بگیریم، چنانچه بیان شد. خلاصه اگر ذی حیات را عام بگیریم که در توجیه اول از کلام خواجه چنین نمودیم این تعریف خواجه هیچ انحصاری ندارد، شامل نفوس ارضی و سماوی است، و اگر ذی حیات را خاص گرفتیم که حیات تجردی و تعقلی باشد، چنانچه در توجیه دوم بیان شد، این تعریف فقط انحصار از نفس نباتی و حیوانی دارد، اما نفس فلکی را شامل است.

Your browser does not support the audio tag

بحث در تعریف نفس انسانی داشتیم و قیود آنرا توضیح دادیم، حال می خواهیم درباره ذی حیات بالقوه بحث نماییم، قبلاً وقت که کلام شیخ در شفا را توضیح می دادیم درباره ای این قید هم بحث نمودیم، حال می خواهیم بینیم با این قید چه چیزی را خارج می کند و آیا اصلاً این قید لازم است یا نه.

قبلاً گفته شد که با قید آلی طبق یک مبنا فلک خارج می شود؛ چرا که اگر در باب فلک بگوییم هریک از کوب، و فلک خارج مرکز، فلک ممثل و فلک تدویر نفس جدا گانه و مستقل دارد، در این صورت فلک بسیط است و قید مذکور فلک را خارج می کند، امّا اگر در باب افلاک گفتیم که مجموع کوب و فلاک جزئیة فلک خارج مرکز، فلک تدویر، فلک ممثل - یک نفس دارد، در این صورت فلک هم مرکب خواهد بود و نفس فلکی دارای آلات و ابزار است و یا به جسم تعلق گرفته که آلی است، طبق این مبنا قید آلی نفس فلکی را خارج نمی کند و قید ذی حیات بالقوه نفس فلکی را خارج می کند.

از بیان مذکور معلوم شد که قید ذی حیات بالقوه معرّف نفس ارضی نیست، بلکه آمده که غیر نفس ارضی یعنی نفس فلکی را خارج نماید. پس برای شناساندن به این قید نیاز نداریم، برای اخراج غیر به آن نیاز داریم.

ابوالبرکات: ایشان می فرماید که در تعریف نفس یا قید آلی را می آوریم و یا قید ذی حیات بالقوه را می آوریم و جانشین قید آلی قرار می دهیم، شاهد این حرف تعاریفی است که قدما و متأخرین از حکما برای نفس آورده اند. طبق این تعاریف کلمه «طبیعی» مقدم بر «لجسم» است، قدما در تعریف نفس می گویند: «کمال اول طبیعی لجسم آلی». و متأخرین بجای آلی ذی الحیات بالقوه را می گذاردند و می گویند: «کمال اول طبیعی لجسم ذی الحیات بالقوه». با توجه به این تعاریف و الاً می فهمیم که قید ذی الحیات بالقوه مفادش یکی است، و ثانیاً کلمه «طبیعی» مقدم بر «لجسم» است. لذا هرگاه موخر گردد یا اشتباه در نقل است و یا مفادش همان است که ما بیان کردیم یعنی صفت کمال است نه اینکه صفت جسم باشد.

ص: ۳۱

لاهیجی حرف ابوالبرکات را می پذیرد و برای تایید کلام تفتازانی را می آورد، که گفته: اگر کلمه «طبیعی» را جر دهیم و مؤخر نماییم از جسم که صفت جسم باشد این بلحاظ ادبی اشکال ندارد، هر چند بلحاظ معنایی اشکال دارد، امّا اگر آنرا مرفوع بخوانیم که صفت کمال باشد و مقدم بر جسم نماییم اشکال ندارد ولی اگر مؤخر از جسم نماییم اشکال دارد؛ چرا که جسم بین صفت و موصوف فاصله می شود، همین طور خود کلمه «طبیعی» بین «لجسم» و «ذی الحیات بالقوه» و یا «آلی» که صفت جسم است فاصله می شود. پس اینکه علمای عقلی گفته اند که «طبیعی» را به رفع بخوانید منظور شان این است که آنرا مقدم جسم نمایید، نه اینکه با تاخر از جسم رفع دهید.

اقول ...: در این مسأله سه بحث بحث درباره نفس مطرح می شود، یکی اینکه نفس غیر از مزاج است، دوّم آنکه نفس غیر از جسمیت خاص - جسم انسانی، جسم فرسی و ... - است، سوّم اینکه نفس غیر از جسمیت مشترکه است.

مزاج عرض و عبارت از است از کیفیت متوسط بین البرودت والحرارت و بین الیوست والرطوبت. هرگاه این مزاج اعتدال داشته باشد انسان سالم است، و هرگاه انحراف پیدا نماید مرض بر انسان عارض می شود و چنانچه انحراف شدید شود انسان می میرد. به همین جهت بعضی ها فکر نموده اند که نفس همان مزاج است. در این جا بیان می شود که نفس غیر از مزاج است.

بعضی گمان نموده اند که نفس همان جسمیت خاص است، جسم که مختص شده به انسان مثلاً، گروه سوّم فکرده کرده که نفس همان جسمیت مطلقه _ قابل ابعاد ثلاثه بودن _ است. هر سه گروه به شتاب رفته اند، در این جا ثابت می شود که نفس غیر از مزاج، جسم خاص و جسم مطلق است.

تذکر این مطلب جا دارد که بانفی عام خاص هم نفی می شود، ولذا اگر ما مغایرت نفس باجسم مطلق را اثبات نمودیم و گفتیم که نفس جسم مطلق نیست، مغایرت نفس با جسم خاص هم ثابت می شود، نفس جسم خاص هم نخواهد بود، اما چون هریک قائل دارد ما وظیفه داریم که اثبات هر کدام جدا گانه بپیر دازیم. [۱]

مطلب دیگری که در این جا باید بیان شود این است که آیا غیریت نفس با مزاج، جسم خاص و جسم مطلق با تجرد نفس که در آینده مورد بحث واقع می شود یک مطلب است و یا فرق دارد؟

مغایرت نفس با مزاج، جسم خاص، جسم مطلق اعم است از تجرد نفس؛ چرا که ممکن است نفس مزاج نباشد، جسم خاص نباشد و جسم مطلق هم نباشد ولی جسمانی باشد. پس جا دارد که درباره ای هر کدام جدا گانه بحث نماییم؛ چرا که اثبات امر عام خاص ثابت نمی شود.

متن درس شوارق الإلهام (لاهيجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۲ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۲

Your browser does not support the audio tag

گفته شد که در این مسأله سه بحث داریم :

۱. مغایرت نفس با مزاج، ۲. مغایرت نفس با جسمیت خاص ۳. مغایرت نفس با جسمیت مشترکه.

و احتیج علی الاوّل بوجه (مغایرت نفس با مزاج با سه دلیل اثبات می شود) :

دلیل اوّل : مزاج از کیفیت متوسط بین کیفیات متضاده بوجود می آید به این نحو که عناصر چهارگانه باید توسط جامعی جمع شود در هم فعل و انفعال نماید تا سورت کیفیات شان شکسته شود، حرارت با برودت تعدیل شود و بالعکس همین طور ییوست با رطوبت فعل و انفعال نماید و بتعادل برسد، در این صورت کیفیت متوسط بین کیفیات متضاده بوجود می آید که به آن مزاج می گوید، و این مزاج نیاز به حافظ دارد تا انحراف پیدا نکند. پس مزاج که از کیفیت متوسط بین کیفیات متضاده بوجود می آید، هم نیاز به وجود آورنده داروهم احتیاج به حافظ و این جامع و حافظ نفس است، حال اگر نفس همان مزاج باشد باید نفس جامع و حافظ خود باشد، و این دور است و محال یا محذور دور را دارد؛ به بیان اگر نفس همان مزاج باشد با توجه به اینکه نفس جامع عناصر و حافظ مزاج است باید نفس سازنده و حافظ خود باشد، لکن التالی باطل بالضروره فالمقدم مثله.

ص: ۳۳

همین استدلال در صورت نوعیه هم می آید به این بیان که اگر صورت نوعیه همان مزاج باشد با توجه به اینکه صورت نوعیه جامع و حافظ مزاج است لازم می آید که صورت نوعیه هم سازنده خود باشد و هم حافظ خود، در حالیکه چیزی نمی شود سازند و حافظ خود باشد؛ چرا که دور لازم می آید. پس مزاج نمی تواند همان صورت نوعیه باشد.

اشکال (وعلیه اعتراض ...) : شما در جای دیگر می گوئید که هر گاه عناصر ترکیب شود و این ترکیب به سمت اعتدل برود

مزاج حاصل می شود، آن وقت این مزاج تقاضای نفس می کند و تعیین می کند که قابل چه نفسی است. پس با این بیان نفس بعد از مزاج بوجود می آید، درحالیکه طبق بیان قبلی شما نفس جامع و حافظ مزاج است، این دو بیان چه گونه جمع می شود؟

فخررازی دو مطلب دارد که در این جا نقل می شود، یکی جوابی که از این اشکال داده است و کلام شیخ را مؤید خود آورده، و دیگری نقش قوه مصوره در وجود و حفظ مزاج، ولی خواهی مطالب فخررازی نمی پذیرد و آنرا رد می کند.

جواب فخررازی: این دو بیان هیچ گونه تهافتی ندارد؛ چرا که جامع و حافظ مزاج نفس ابویین است، نفس ابویین غذا را که از عناصر است جمع می کند و باهم ممزوج می کند تا اینکه مزاج بوجود بیاید وقت که مزاج بوجود آمد آنرا حفظ می کند تا نفس مولود به آن تعلق می گیرد، بعد از تعلق نفس مولود است که غذا را جمع می کند و حافظ مزاج است. پس ما سه چیز داریم یکی نفس ابویین که، دیگری مزاج و سومی نفس مولود. آنچه که در ابتدا جامع عناصر حافظ مزاج است نفس ابویین است، وقت که مزاج بوجود آمد نفس مولود به آن تعلق می گیرد و آنرا حفظ می کند.

شاهد این کلام: بهمنیار از شیخ می پرسد که برایم دلیل اقامه نمایند که چگونه جامع مزاج و حافظ آن یکی است، شیخ در جواب می گوید چگونه دلیل اقامه نمایم بر یکی بودن چیزی که یکی نیست. این جواب شیخ دلالت دارد که جامع مزاج نفس ابوین است و حافظ آن نفس مولود است.

مطلب دوم فخر: ابتداءً نفس ابوین جامع عناصر است تا مزاج بوجود بیاید و اجزاء نطفه حاصل شود، بعد قوه مصوره به آن مزاج و نطفه عطا می شود، و این قوه حافظ مزاج است و نطفه را آماده می کند تا نفس به آن تعلق گیرد.

طبق این بیان فخر قوه مصوره، قوه نفس مولود است، بعضی گفته که قوه مصوره قوه نفس ابوین است، فخر می گوید این حرف را نمی پذیرد، و می گوید قوه مصوره که نطفه عطا می شود یک قوه نیست قوای متعاقب است، که با توجه به استعدادات نطفه به او داده می شود.

وبالجملة: خلاصه جامع مزاج و حافظ آن یک نفس نیست تا اشکال لازم بیاید، بلکه جامع آن نفس ابوین است، حافظ آن قوه مصوره است تا اینکه نطفه آماده شود نفس مولود را قبول نماید.

متن درس شوارق الإلهام (لاهيجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۳ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag

برای مغایرت نفس با مزاج دلیلی ارائه شد و مستشکل اشکال نمود، فخر رازی در جواب اشکال بیان کرد که جامع مزاج و حافظ آن مغایرت دارد، جامع نفس ام است و حافظ نفس مولود، در ادامه گفت در ابتدا نفس ابوین جامع مزاج است، بعد قوه ای مصوره که به نطفه اعطا می شود انرا حفظ می کند و در ادامه نفس مولود به تدبیر نطفه و مزاج می پردازد.

ص: ۳۵

اشکالات خواجه بر کلام فخر راز

اشکال اول: شما گفتید که جامع و حافظ دو تا است و به کلام شیخ استناد نمودید، در حالیکه صریح بیان ایشان در جای دیگر این است که جامع همان حافظ است. (طبق این بیان خواجه باید بین دو کلام ابن سینا تهافت باشد لذا خواجه در ادامه ای بحث به جمع این دو بیان می پردازد.)

اشکال دوم: شما در مطلب اول تان این طور گفتید که نفس ام عهده دار وجود مزاج است از طریق جمع آوری غذا و ترکیب و تالیف آن و نفس مولود حافظ مزاج است، در مطلب دوم تان نفس ام را جامع را عهده دار تدبیر مزاج می دانید که با اعطا قوه ای مصوره تدبیر به او واگذار می شو و وقت که نفس مولود آمد کار و تدبیر مزاج را به عهده می گیرد. اشکال این تبیین در این است که واگذاری در کارهای ارادی ممکن است و در کارهای طبیعی چنین چیزی ممکن نیست، نفس ام اگر عهده دار مزاج است بطور طبیعی تدبیر مزاج می کند و باید تا آخر این کار را انجام دهد؛ چرا که نفس هر چند موجود ارادی است، ولی کارهای طبیعی را با اختیار انجام نمی دهد بطور طبیعی انجام می دهد.

اشکال سوّم : شما گفتید که کار به مزاج به دست نفس ام است بعد به مصوّره ای نفس مولود واگذار می شود وبعد از تعلق نفس مولود این نفس کارها را به عهده می گیرد. این دواشکال دارد، یکی اینکه قوّه ای مصوّره قوه ای نفس مولود است و از ابزارهای آن چگونه وقت که نفس مولود وجود ندارد قوّه ای مصوّره وجود دارد، ثانیاً ابزار در اختیار ذی الابرار است چگونه استقلال در فعل دارد. پس هم وجودش قبل از ذی القوه اشکال دارد وهم کارش.

قطب در محاکمات از فخر دفاع نموده و از اشکال سوّم جواب گفته، به این بیان که قوّه ای مصوّره قائم به نطفه است نه نفس مولود و خادم نفس ام است نه نفس مولود، بنابراین نمی توانیم بگوییم که وقت نفس مولود نیامده چگونه قوّه ای مصوّره موجود شده و چگونه بدون بکار گیرنده کار می کند؛ چرا که متقوّم آن نطفه است و مستعملش نفس ام.

لاهیجی : این بیان سدید و محکم نیست؛ چرا که بازهم واگذاری در امور طبیعی است که صحیح نیست. پس شما این اشکال را که قوّه ای مصوّره متقوّم به نفس مولود است چگونه قبل از آن موجود باشد حل کردید، ولی اینکه نفس ام مستعمل قوّه ای مصوّره باشد و بعد از نفس مولود به کار گیری قوّه ای مصوّره به آن وا گذار شود حل نکردید؛ چرا که قوّه ای مصوّره بعد از آمدن نفس مولود هم باقی است. علاوه بر این قوه ای مصوّره خادم نفس ام نمی تواند باشد؛ چرا که هر نفسی به کار گیرنده ابزار خوش است، نفس ام قوّه ای مصوّره خودش را به کار می گیرد نه قوّه ای مصوّره را که متقوّم به نطفه است.

متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۴ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این داشتیم که اجزاء نطفه را نفس ام جمع می کند که مزاج حاصل شود یا نفس مولود، به بیان دوّم جامع عناصر اربعه که همان بوجود آورنده ای مزاج است نفس ام است یا نفس مولود و به بیان سوّم آیا جامع و حافظ مزاج دو نفس است یا یک نفس؟

ص: ۳۷

در کلام ابن سینا هر دو بیان آمده بود هم اینکه حافظ و جامع یکی است و هم اینکه جامع غیر از حافظ است، لاهیجی ابتداً به تحقیق درمسأله می پردازد، بعد بیان می کند که در کلام ابن سینا تهافتی نیست، و در آخر بیان می کند که چه جامع و حافظ یکی باشد یا دوتا مطلوب ما که نفس غیر از مزاج حاصل می شود.

تحقیق درمسأله : خواهی می فرماید که روند شکل گیری مزاج و وجود انسان این گونه است، که نفس ام و اب در مواد غذایی که در بدن است تصرف می کند و انرا بصورت خلط در می آورد و از آن خلط نطفه را استخراج می کند، این نحو که نفس نباتی غذایی را که در معده است جدا می کند و از آن خلط را درست می کند که کیموس نامیده می شود، وقت که خلط به عنوان نطفه در رحم مادر قرار گرفت آمادگی پیدا می کند که صورت معدنی لابشرط از واهب صور بگیرد، این صورت معدنی چون لابشرط است می تواند نبات، حیوان و انسان شود [۱].

وقت که صورت معدنی لابشرط افاضه شد، حال آیا همین صورت نطفه را آماده می کند که نفس نباتی، حیوانی و یا انسانی بگیرد یا نفس ام این کار را بعهده دارد، خواهی در این باره چیزی نگفته، احتمال دارد که صورت معدنی این کار را انجام دهد به کمک نفس ام؛ چرا که هم باید نطفه توسط صورت معدنی حفظ شود، و هم نفس [۲] با ضمائم غذایی رشد نطفه را بعهده بگیرد تا قابلیت پیدا کند که صورت جدید (نفس نباتی) بگیرد که علاوه بر حفظ نطفه از تفرق، تغذیه تنمیه و تولید دارد، بازهم غذا بر نطفه وارد می شود و نطفه رشد می کند تا اینکه قابلیت پیدا کند که نفس حیوانی بگیرد که علاوه بر کار

های قیل احساس و تحرک هم دارد، باز هم نطفه با ضمائم غذایی رشد می کند تا قابلیت پیدا کند نفس انسانی به آن افاضه شود که علاوه بر کار های قیل نطق هم دارد. از این به بعد نفس مولود بدن را اداره می کند.

ص: ۳۸

خواجه بعد از این بیان تشبیهی می آور:

ذغال را وقتی که مجاور شعله ای آتش بگذاریم، از آن حرارت می گیرد، این حرارت تشدید می شود کم کم تا ذغال سرخ شود و بعد کم کم شعله ور شود، ذغال که در کنار آتش است همان نطفه است، حرارت همان صورت معدنی است، وقت که ذغال داغ شد این داغی بمنزله نفس نباتی است، و سرخی بمنزله نفس حیوانی وقت که شعله ور شد این شعله بمنزله نفس انسانی است.

ابن سینا در مقاله ششم لهیات شفا بیان نموده که هیچ وقت آتش علت آتش دیگر نمی شود، بلکه آتش زمینه را فراهم می کند که آتش و صورت ناری از واهب صور به هیزم آماده و مستعد داده شود. خلاصه هیچ چیزی علت همرتبه ای خود نمی تواند باشد، لذا نه نفس ام و نه صورت معدنی هیچ کدام نمی تواند نفس نباتی، حیوانی، و انسانی را افاضه نماید؛ چون نفوس هم رتبه اند یعنی همه نفس اند، علاوه بر اینکه موجود مادی اصلا نمی تواند ایجاد داشته باشد، چه همرتبه خود را چه غیرهمرتبه اش را.

جمع دو کلام شیخ: توضیح که برای تکون انسان داده شد این گونه است که درابتدا نفس ام جامع عناصر و بوجود آورند مزاج است، در اواسط صورت معدنی یا نفس مولود به کمک نفس ام جامع و حافظ است و در آخر نفس مولود مستقلا. پس درابتدا جامع غیر از حافظ است و در اواسط و بعد از آن حافظ و جامع یکی است. کلام شیخ به این مراحل اشاره دارد.

اثبات مطلوب: با بیان که گذشت ثابت شد که نفس غیر از مزاج است، چه جامع و حافظ یکی باشند چه غیرهم.

Your browser does not support the audio tag

بحث در این داشتیم که مزاج غیر از نفس است، برای اثبات این مغایرت گفته شد که مزاج متوقف بر نفس است و متوقف و متوقف علیه یکی نمی تواند باشد، مستشکل اشکال نمود که شما قبلاً گفتید که نفس متوقف بر مزاج است و حالا می گوید که مزاج متوقف بر نفس است و این تناقض گویی است اولاً و دور است ثانیاً؛ چرا که متوقف و متوقف علیه یکی است (و اعتراض علیه ... ص ۴۴۱، س ۵). از این اشکال جواب های داده شد، در این جا لاهیجی جوابی را از کلام خواجه استخراج می کند.

لاهیجی : تکون انسان به این نحو است که نفس اب اجزا منی را از طریق تغذیه جمع می کند، این منی بعداً تبدیل به نطفه می شود و صورت معدنی منوی را می گیرد، این نطفه دارای مزاج است و معد برای نفس مولود، همین طور نفس مادر اجزاء نطفه را از طریق تغذیه جمع می کند و مزاجی حاصل می شود که معد است برای نفس مولود، در این مرحله نفس اب و نفس ام هم جامع نطفه است و هم حافظ آن و بعبارت دیگر هم جامع مزاج است و هم حافظ آن. بعد این دو نطفه در رحم مادر جمع می شود و شروع می کند به رشد تا اینکه صورت نباتی را بگیرد، در این مرحله مزاج که در نطفه مادر و پدر است وقت که در رحم مادر مخلوط شد کسب استعداد می کند و صورت نباتی را می گیرد. پس صورت نباتی متوقف است بر مزاج قبلی در نطفه موجود است. نطفه بعد از اینکه صورت نباتی را گرفت شروع می کند به کسب استعداد جدید در رحم مادر و مزاج جدید پدید می آید که طبق آن نطفه استعداد کسب نفس حیوانی را دارد، باز هم نطفه با نفس حیوانی که دارد به رشد ادامه می دهد و مزاج جدیدی حاصل می شود که قابلیت نفس انسانی را دارد و به همین جهت از طرف واهب صور نفس انسانی عطا می گردد. با این تفصیل می بینیم که مزاج های متعدد داریم که صورت و یا نفس های متعدد را قبول می کند؛ نفس ابوین مزاج صورت معدنی را بوجود می آورد، صورت معدنی به کمک نفس ام مزاج نفس نباتی را پدید می آورد، نفس نباتی مزاج نفس حیوانی را بدست می آورد و نفس حیوانی مزاج نفس انسانی را و بالاخره خود همین نفس مزاجی را پدید می آورد که تا آخر در انسان است. طبق این بیان مزاج متوقف و متوقف علیه نیست تا دور لازم بیاید، بلکه یک مزاج متوقف است و مزاج دیگر متوقف علیه. علاوه بر این اشکال قوشجی که می گوید تسلسل در امرجه لازم می آید هم مرتفع می شود؛ چرا که مزاج ها در یک انسان محدود است، بله اگر مزاج های تمام انسانها را ملاحظه نمایم تسلسل است، اما نه تسلسل محال بلکه تسلسل تعاقبی مثل خود انسان ها و همه حوادث که تسلسل تعاقبی دارند، و این اشکال ندارد.

ص: ۴۰

Your browser does not support the audio tag

گفته شد که اولین صورت که به نطفه داده می شود صورت معدنی است که کارش حفظ مرکب از تفرق است، بعد نفس نباتی داده می شود که علاوه بر حفظ مرکب تغذیه، تمییه و تولید هم دارد و بعد از آن نفس حیوانی داده می شود که علاوه

برکارهای قبل حس و حرکت هم دارد و در آخر نفس انسانی عطا می شود که کارهای قبل را دارد و نطق هم دارد. حال بحث این است که آیا در مرکب مثل انسان هر چهار صورت باقی است و یا فقط صورت انسانی وجود دارد و صور قبلی از بین رفته اند و یا اینکه صور قبلی از بین نرفته بلکه زیربالم صورت انسانی قرار گرفته اند، این سه احتمال در مساله است و هر کدام هم قائل دارد.

در احتمال اول صورت معدنی که نطفه داده می شود وقت که نطفه رشد نمود نفس نباتی می آید در کنار صورت معدنی و هر کدام کار خودشان را دارند همین طور وقت که نفس حیوانی به مرکب داده شد نفس حیوانی در کنار صورت معدنی و نفس نباتی قرار می گیرد و هر کدام کار خاص خودشان را دارند همین گونه نفس انسانی عرض صورت معدنی، نفس نباتی و نفس حیوانی است و کار خاص خودش را دارد. این قول را لاهیجی می فرماید واضح البطلان است؛ چرا که صورت شی یعنی فعلیت و حقیقت شی روشن است که یک شی نمی تواند چند فعلیت و حقیقت داشته باشد.

احتمال دوم که لاهیجی قائلش است این است که مرکب فقط یک صورت دارد، لذا وقت که نفس نباتی آمد صورت معدنی زایل می شود و وقت که نفس حیوانی به مرکب عطا شد نفس نباتی زایل می شود و همین گونه وقت که نفس انسانی آمد نفس حیوانی از بین می رود. این بیان اصطلاحاً گفته می شود خلع و لبس که یک صورت را خلع می کند و صورت دیگر را می پوشد.

ص: ۴۱

ابن سینا که قائل به خلع و لبس است در الهیات شفا می گوید وقت که نفس نباتی به مرکب داده می شود صورت معدنی بماهو صورت معدنی از بین می رود نه اینکه اصل صورت از بین برود، همین طور هنگام که نفس حیوانی و نفس انسانی به مرکب داده می شود نفس نباتی بماهو نفس نباتی و نفس حیوانی بماهو نفس حیوانی از بین می رود، نه اینکه اصل نفس نباتی و نفس حیوانی از بین برود؛ به بیان دیگر وقت که نفس نباتی به مرکب داده می شود صورت معدنی بشرط لا- از بین می رود اما صورت معدنی لا بشرط باقی است، و وقت که نفس حیوانی به مرکب افاضه می شود نفس نباتی بشرط لا از بین می رود اما نفس نباتی لا بشرط باقی است، همین طور هنگام که نفس انسانی به مرکب داده می شود نفس حیوانی بشرط لا از بین می رود اما نفس حیوانی لا بشرط باقی است، و الا در فاصله ای افاضه نفس بعدی و زوال نفس قبلی یک لحظه ماده بدون صورت می شود که ممکن نیست. (ظاهر حرف لاهیجی هر چند همان است که بیان شد ولی در واقع مرادش همین بیان ابن سینا است.)

قول سوم که قائلش صدرا است این است که مرکب یک صورت دارد، اما وقت صورت بعدی به مرکب داده می شود صورت قبلی از بین نمی رود، بلکه زایل صورت بعدی می شود، وقت که نفس نباتی به مرکب داده می شود صورت معدنی زیر بال نفس نباتی قرار می گیرد به تعبیر بهتر مرتبه نفس نباتی می شود، همین طور وقت که نفس حیوانی و انسانی به مرکب داده شود صور قبلی ذیل و مرتبه نفس حیوانی و انسانی می شود نه اینکه از بین برود. به این تبیین لبس بعد البس گفته می شود. (لاهیجی این قول را طرح نکرده، فقط دو قول اول را بیان می کند.)

ص: ۴۲

تفتازانی قواعدی را بیان می کند که مقضای این قواعد ظاهراً همان احتمال و قول اول است، که لاهیجی تحت عنوان ما توهم بیان نمود، این قواعد به قرار ذیل است :

قاعده ای اول : هر نفس آثار مخصوصه دارد، قبلاً گفته شد که نفس آن است که یا مبداء آثار متعدد است و یا اینکه با اراده کار می کند مثل نفس فلک که یک کار دارد ولی با اراده این کار را انجام می دهد. در هر صورت چه آثار متعدد باشد چه متعدد نباشد هر نفسی آثار خاص خودش را دارد.

قاعده ای دوم : هر جسمی صورت نوعیه خاص دارد که حال در ماده است، این صورت نوعیه حاله طبق بیان مشاء آلت نفس طبق بیان صدرا مرتبه نازله آن است .

قاعده ای سوم : بدن انسانی باید مراحل را بگذراند، جسم خاص شود تا بتواند نفس انسانی را قبول کند.

مقتضای این قواعد ما توهم است؛ چرا که طبق قاعده ای اول هر نفس آثار مخصوص خودش را دارد، نفس انسانی آثار خاصش غیر از آثار خاص نفس حیوانی است، با توجه به قاعده ای دوم آنچه که حال در ماده است صورت نوعیه است و نمی تواند حد اقل نفس انسانی باشد [۱] و طبق قاعده ای سوم باید جسم خاص شود تا بتواند نفس انسانی را که مجرد است قبول نماید . پس باید نطفه صورت معدنی را بگیرد، بعد نفس نباتی و نفس حیوانی را بگیرد تا جسم خاص شود، آن وقت است که می تواند نفس انسانی را که مجرد است قبول نماید. خلاصه باید همه ای صور معدنی، نباتی و حیوانی جمع باشد تا جسم جسم خاص انسان شود آنوقت است که می تواند نفس انسانی را بگیرد.

فان قیل (مربوط است به قبل از وقال فی شرح المقاصد، درحقیقت اشکال است برالتحقیق) :

درالتحقیق گفته شد که نحوه ای تکون نطفه ای انسانی به صورت خلع ولبس است، به صورت که وقت صورت معدنی به نطفه داده شد و نطفه رشد نمود تا قابل نفس نباتی شود نفس نباتی به آن داده می شود و صورت معدنی بیرون می رود و نطفه با نفس نباتی که دارد رشد می کند تا نفس حیوانی به آن عطا شود و وقت که نفس حیوانی آمد نفس نباتی بیرون می رود، به همین صورت وقت که نفس انسانی داده می شود نفس حیوانی بیرون می رود، اشکال این بیان آن است که باید ماده بدون صورت مقوم بماند و این باقاعده ای دوّم که در کلام تفتازانی آمد و مقبول همه است منافات دارد.

وما قیل (اشکال بر فان قیل) :

وقت که نفس انسانی به آمد هر چند خودش حال در ماده نیست، ولی را آلتش که صورت نوعیه باشد در ماده قرار می دهد.

جواب : اینکه نفس ابزارش را که صورت نوعیه است حال در ماده قرار دهد خلاف تحقیق است، علاوه بر این تا وقت که ابزار نفس حلول نکرده، در فاصله حلول صورت نوعیه که ابزار نفس است و از بین رفت صورت حیوانی ماده بدون صورت می ماند که باطل است.

ان قلت (دخل مقدر) : خارج شدن نفس حیوانی و افاضه نفس انسانی و انشاء صورت نوعیه از ناحیه نفس انسانی فاصله ندارد، و لذا ماده بدون صورت مقوم نمی ماند.

قلت (قید « ولو بالذات » اشاره به دفع دخل مقدر) :

ص: ۴۴

درست که خروج نفس حیوانی و افاضه نفس انسانی و انشاء صورت نوعیه فاصله ای زمانی ندارد، ولی فاصله ای رتبی دارد، رتبه ای خروج نفس حیوانی قبل از افاضه ای نفس انسانی و انشاء صورت نوعیه است. پس امکان اینکه ماده بدون صورت باشد طبق این بیان وجود دارد، درحالیکه امکان ماده بدون صورت هم باطل است.

متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۱۲ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

گفته شد که ماده بدن انسان ابتداً صورت معدنی را می گیرد، بعد نفس نباتی، بعد نفس حیوانی و در آخر نفس انسانی را، و این فرایند به نحو خلع و لبس است؛ صورت معدنی را خلع می کند نفس نباتی را می پوشد، نفس نباتی باطل می شود نفس حیوانی بجایش می آید و هکذا نفس انسانی.

اشکال: وقت که نفس حیوانی باطل می شود باید ماده بدون صورت بماند؛ چرا که نفس انسانی در ماده حلول نمی کند، و قوام ماده به صورت حاله است.

جواب: لازم نیست که مقوم ماده همیشه حال در ماده باشد، مقوم می تواند حال باشد و می تواند حال نباشد، بلکه مدبر باشد و نفس انسانی هر چند حال نیست ولی نسبت به ماده تدبیر دارد، اما اینکه چگونه نفس انسانی نسبت به ماده تقویم دارد، بعداً بیان می شود بنحو که با قاعده ای دوّم منقول از تفتازانی منافات نداشته باشد.

ابن سینا در جای بیان می کند که صورت نوعیه موجودات که نفس دارد با صورت نوعیه ای موجودات که نفس ندارد فرق دارد

خلاصه ای دلیل اوّل مغایرت مزاج با نفس این شد که نفس مشروط است و مزاج غیر مشروط و مشروط با غیر مشروط فرق می کند پس مزاج غیر از نفس است.

ص: ۴۵

دلیل دوّم بر مغایرت نفس و مزاج (به صورت قیاس اقترانی) :

صغرا: نفس و مزاج گاهی در اقتضا تمنع دارند، نفس اقتضای دارد و مزاج اقتضای دیگر که مغایر اقتضای نفس است.

کبرا: اگر تمنع در اقتضا باشد معلوم می شود که دو مقتضی تغایر دارد.

نتیجه: پس نفس و مزاج تغایر دارد.

توضیح مقدمه ای اوّل: تمنع اقتضای نفس و بدن به انحاء مختلف ممکن است باشد؛ گاهی نفس اقتضای حرکت دارد ولی بدن اقتضای سکون دارد، بهمین جهت خستگی عارض می شود؛ مثلاً نفس به بدن دستور حرکت می دهد و بدن اقتضای

سکون دارد و از حرکت تمناع می کند، همین تمناع موجب خستگی می شود، درجای که تمناع نباشد خستگی نیست مثل فلک که بدون خستگی همیشه در حال حرکت است. گاهی ممکن است تمناع اقتضای نفس و بدن در جهت حرکت باشد، نفس انسان اقتضای حرکت به سمت بالا را دارد اما بدن اقتضای حرکت به سمت پایین می کند .

ان قلت : آنچه که ممانعت بانفس می کند بدن است نه مزاج، بدن از عناصر اربعه تشکیل شده، دوتای از عناصر که خاک و آب باشد سنگین است و دوتای دیگر از عناصر که آتش و هوا است سبک اند، ترکیب این عناصر مرکبی را بوجود می آورد که اقتضای سکون و اقتضای حرکت به سرازیر را دارد، امّا مزاج اقتضای ندارد، نه اقتضای سکون و نه اقتضای حرکت به سرازیری. پس دلیل شما فقط مغایرت نفس و بدن را ثابت می کند، نه مغایرت نفس و مزاج را، که مدعای شما است.

قلت : مزاج تابع ممتزجات یعنی عناصر است [۱]

، معنا ندارد که ممتزج که بدن است اقتضای سکون و یا حرکت به سرازیر را داشته باشد، ولی مزاج که تابع است اقتضای سکون و حرکت به سرازیر را نداشته باشد. پس این دلیل علاوه بر مغایرت نفس با بدن مغایرت نفس با مزاج را هم ثابت می کند.

نکته : بدن انسان بین مرتبه ای حیوانی و مرتبه مثالی است، بعبارت دیگر بدن انسانی یک شخص نیست یک مرتبه است، بین مرتبه ای حیوانی و مثالی هر بدن که باشد بدن انسانی است، که می تواند بی نهایت باشد؛ چرا که بی نهایت ترکیب می تواند این مرتبه را بسازد و لذا ابدان انسانی بی نهایت است همین طور بی نهایت مزاج انسانی داریم.

دلیل سوّم بر مغایرت نفس و مزاج (به صورت قیاس اقترانی) :

صغرا: درسینی مزاج زایل می شود و مزاج دیگر پدید می آید، ولی نفس متبدل نمی شود. پس مزاج تبدیل پیدا می کند و نفس تبدیل نمی یابد.

کبرا: آنچه که تبدیل پیدا می کند غیر از چیزی است که متبدل نمی شود.

نتیجه : پس نفس غیر از مزاج است.

متن درس شوارق الإلهام (لاهجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۱۳ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

تقریر دوّم دلیل سوّم : بدن ما دارای مزاج طبیعی است، اما گاهی با عوامل خارجی این مزاج طبیعی از بین می رود و مزاج جدید جانشین آن می شود؛ مثلاً حرارت شدید بر بدن ما عارض می شود و مزاج طبیعی بدن ما که حرارت ۳۷ درجه دارد به حرارت ۷۰ درجه می رسد. پس کیفیت اولیه از بین می رود و کیفیت ثانویه جانشین آن می شود، و یا برودت مزاج ما به برودت جدید تبدیل می شود، امّا نفس ما تغییر نمی کند، و آنچه که تغییر می کند غیر از چیزی است که تغییر نمی کند. پس مزاج غیر از نفس است.

ص: ۴۷

اینکه مزاج قبلی از بین می رود و مزاج جدید جانشین آن می شود با توجه به تجربیات که داریم روشن است، اگر دست مان را در آب دغ قرار دهیم حرارت اولیه دست ما از بین می رود و حرارت شدید تر جانشینش می شود. پس مزاج دست ما تغییر می کند، امّا اینکه نفس باطل نمی شود بخاطر اینکه نفس قبلاً حس می کرد حالا هم کیفیت مضاده را حس می کند. پس نفس تغییر نمی کند.

ان قلت : آنچه که ادراک کیفیت مضاده می کند نفس نیست، بلکه خود مزاج است که کیفیت مضاده را ادراک می کند.

قلت : مزاج قبلی ادراک می کند یا مزاج جدید؟ اگر مزاج قبلی ادراک کند که باقی نیست تا ادراک نماید، اگر مزاج جدید

ادراک نماید، مزاج جدید مشابه است با حرارت غریبه و برودت غریبه، و حاسه چیز شبیه خود را نمی تواند حس و درک نماید؛ بعبارت دیگر ادراک انفعال است و انفعال از مشابه ممکن نیست. ادراک مشابه ممکن نیست، به بیان دقیق تر ادراک حسی انفعال حاسه است و انفعال حسه از مشابه ممکن نیست. پس ادراک حسی از مشابه ممکن نیست.

تقریر سوّم دلیل سوّم (خلاصه تقریر دوم بنحوی که می توان آنرا دلیل مستقل بحساب آورد) :

در تقریر دوّم گفته شد که مزاج اصلی باطل می شود و نفس باطل نمی شود. پس مزاج غیر از نفس است. می توانیم بگوییم که اگر مزاج نفس باشد لازم می آید که ما قوه لامسه نداشته باشیم و به تعبیر دیگر ادراک لمسی نداشته باشیم، درحالیکه ما ادراک لمسی داریم پس نفس ما با مزاج فرق دارد.

در این قیاس بطلان تالی روشن است، آنچه که مهم است اثبات شود ملازمه بین مقدم و تالی است، که با بیان ذیل اثبات می شود:

مزاج عبارت است از کیفیت متوسط بین حرارت و برودت، و بین یبوست و رطوبت، و حرارت، برودت، یبوست و رطوبت از کیفیات ملموسه اند پس مزاج از کیفیات ملموسه است، حال آنچه که عارض می شود یا شبیه مزاج است و یا شبیه مزاج نیست، اگر شبیه مزاج باشد مزاج نمی تواند آنرا درک نماید؛ چرا که ادراک انفعال است و انفعال از شبیه ممکن نیست، و اگر شبیه مزاج نیست بلکه کیفیت مضاده است با عروض آن مزاج از بین می رود و لذا نمی تواند مدرک کیفیت مضاده باشد.

توجه داریم که در این بیان احساس لمسی را باطل می کرد در این بیان اصل حس لامسه را باطل می کند.

متن درس شوارق الإلهام (لاهجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۱۴ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این داشتیم که نفس مغایر است با مزاج، با بدن و با صورت جسمیه، می توانیم از بدن تعبیر نماییم به جسمیت خاصه و از صورت جسمیه تعبیر نماییم به جسمیت عامه. پس نفس مغایر است با سه چیز؛ یکی مزاج، دیگری جسمیت خاصه و سومی جسمیت عامه. بحث اول که نفس غیر از مزاج است با سه دلیل به پایان رسید. در این قسمت به بحث دوم می پردازیم.

مغایرت نفس با جسمیت خاصه به این دلیل است که ما از نفس خود بطور کامل غافل نمی شویم حتی اگر مست یا در حال خواب باشیم توجه نازل داریم، ولی از بدن خود بطور کامل غافل می شویم، و مغفول عنه غیر از غیر مغفول عنه است. پس نفس با بدن مغایر است.

ص: ۴۹

کبرای دلیل، که مغفول غیر از غیر مغفول باشد، روشن است، صغرای دلیل هم از کلمات ابن سینا استفاده می شود، که بدن می تواند بطور کامل مغفول باشد ولی نفس نمی تواند کاملاً مغفول باشد.

بیان ابن سینا درباره نفس که به هوای طلق معروف است، در شفا آمده و خواهی در اشارات همان بیان را می آورد، به این نحو که اگر انسان صحیح العقل و صحیح الهیث آفریده شود؛ یعنی نقص بدنی نداشته باشد که مجبور باشد به بدن توجه نماید، و در هوای طلق و آزاد از حرارت و برودت قرار بگیرد، نه هوای مقید به حرارت، برودت و چیزهای دیگر تا تماس هوا توجه او را جلب نماید و با چیز دیگر حتی اجزای بدن خودش تماس نداشته باشد، به این صورت که اجزا به صورت طبیعی از هم باز باشد، در این صورت انسان به بدن خود توجه ندارد، در حالیکه به نفس خود توجه دارد، هر چند این توجه ممکن است تفصیلی نباشد که مثل و صورت از نفس در نزد انسان حاضر شود، بلکه اجمالی باشد. (این بیان تنبیهی است برای مغایرت نفس و بدن؛ چرا که وجود مغایرت امر تجربی و بدیهی است)

ابن سینا نظیر همین بیان را در اثبات نفس هم دارد، بعبارت دیگر از این بیان هم می شود مغایرت نفس و بدن را استفاده نماییم

وهم اثبات نفس را، و شیخ هم هر دو مطلب را از این بیان استفاده می کند؛ ایشان ابتداءً به اثبات نفس پرداخته و در آخر به مغایرت نفس با بدن هم اشاره نمود است.

متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - چهارشنبه ۱۵ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۵

ص: ۵۰

بحث در این داشتیم که نفس غیر از بدن است، به این دلیل که از بدن غافل می شویم ولی از نفس غافل نمی شویم (صغرا) و مغفول عنه غیر از غیر مغفول عنه است (کبرا). پس نفس غیر از بدن است (نتیجه)

کبرای قیاس روشن است نیاز به اثبات ندارد. و صغرا با این بیان اثبات می شود، که اگر صحیح البدن والعقل آفریده شده باشیم، و در هوای طلق قرار بگیریم، که مقید به حرارت و برودت و چیزهای دیگر نیست، که ما حس نماییم، در این صورت نفس خود را می یابیم ولی بدن خود را نمی یابیم. پس از بدن خود غافل می شویم ولی از نفس خود غافل نمی شویم.

این بیان ابتداءً نفس را اثبات می کند، و این اثبات راهی می شود که بیایم نفس غیر از بدن است، بلکه نفس غیر از جسم است. پس مجرد است.

فان قیل : بدن انسان دارای انواع اجزاء است، اجزای اصلی و اجزای فرعی و آنچه را که انسان از آن غافل می شود اجزای فرعی بدن است نه اجزای اصلی آن، و نفس انسان چون از اجزای اصلی بدن است از آن غافل نمی شویم، نه اینکه امری باشد غیر از بدن .

قلنا : منظور از اجزای اصلی بدن چیست، اجزای است که از نطفه متکون می شود، که قلب، مغز و کبد باشد، یا اجزای لایتجزی است، که در نطفه گم است ؟

اگر بگویید مراد از اجزای اصلی مغز، قلب و کبد است، بدیهی است که این ها مورد غفلت واقع می شود، خود ما بارها این مطلب را تجربه نموده ایم، و اگر مراد جزء لایتجزی است، این اولاً خارج از بحث ما است، بحث ما در مغایرت نفس و بدن است نه مغایرت نفس با جزء لایتجزی، ثانیاً در جای خودش جزء لایتجزی باطل شده. پس آنچه که نیست نمی تواند همان نفس باشد که هست و ثالثاً بر فرض هم باطل نشده باشد جای بحث است که جزء لایتجزی داریم یا نداریم باید در جای خودش بحث شود، در حالیکه اصل وجود نفس اثبات شده که داریم. پس نفس نمی تواند همان جزء لایتجزی باشد.

ص: ۵۱

در باب معاد وقت که از شبه ای آکل و مأ کول می شود، مراد از جز اصلی جز لایتجزی است که در آخرت خداوند متعال اجزای اصلی را که باقی است می آورد و اجزای فرعی در کنارش جمع می شود و بدن را تشکیل می دهد.

بعضی معتقد اند که انسان همان سلول ریز است، وقت که این سلول پخش و باز شود می شود انسان و وقت که جمع شود می شود همان سلول، این سلول که در نطفه است همه ای خصوصیات انسان را دارد، و این سلول همان جزء لایتجزی است، که باقی است و شبه آکل و مأ کول با پذیرش آن دفع می شود.

جواب که دیگران از اشکال داده اند :

شما گفتید که ما از اجزای اصلی بدن غافل نمی شویم، این غافل نشدن دوجور است؛ یکی اینکه اجزای اصلی را طوری بیابیم که از ما عدا تمییز دهیم، دیگر اینکه علاوه بر تمییز حقیقتش را هم بیابیم. پس اگر اجزای اصلی را می یابید یا به حقیقت بیابید و یا حد اقل تمییز بدهید از ما عدا، درحالیکه اکثر مردم از اجزای اصلی غافل اند، از ما عدا هم نمی توانند تمییز بدهند. بله اطبا می توانند از ما عدا تمییز بدهند.

لاهیجی : بین مقدم و تالی در جواب شما ملازمه وجود ندارد؛ چرا که ممکن است انسان نه حقیقت چیزی را بداند و نه از ما عدا تمییز دهد ولی درعین حال به آن علم داشته باشد به علم اجمالی که پایین تر از دو قسم قبل است؛ بعبارت دیگر معلوم بودن منحصر به آن دوشق نیست که شما گفتید.

متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۱۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۸

ص: ۵۲

مقصود مصنف این بود که مغایرت نفس با مزاج، با بدن و با صورت جسمیه را اثبات نماید، مغایرت نفس با مزاج به سه دلیل اثبات شد، مغایرت نفس با بدن هم اثبات گردید، از این جا می خواهد مغایرت نفس با صورت جسمیه را اثبات نماید.

مدعا: نفس مغایر است با چیزی که « تقع المشارکه به » یعنی نفس مغایر است با چیزی که اجسام با آن مشارکت دارند (توجه دارم که این عبارت خواجه که طرح مدعا است متضمن استدلال هم است؛ چرا که نفس هر کس مختص است ولی صورت جسمیه مشترک است).

دلیل: جسمیت مابه الاشتراک ابدان است و نفس مابه الامتیاز آن، مابه اشتراک و مابه الامتیاز مغایرت دارد. پس نفس با صورت جسمیه مغایرت دارد.

ان قلت: مراد از صورت جسمیه یا جسمیت مشترکه است، که در همه ای ابدان مشترک است و یا جسمیت خاصه است، صورت جسمیه که در این جسم خاص _ در بدن _ است، اگر مراد از صورت جسمیه جسمیت مشترکه باشد این را هیچ کس ادعا نکرده که با نفس یکی است و اگر مراد از صورت جسمیه جسمیت خاص و بدن است، که در بحث قبل طرح شد، دیگر جای طرح ندارد.

قلت: مراد از جسمیت، جسمیت مشترکه است به اعتبار حصه اش؛ جسمیت که متحصص شده به حصه ای خاص، عبارت دیگر صورت جسمیه ای که در این بدن است پس بحث این است که آیا نفس مغایر است با جسمیت که متحصص شده به حصه ای خاص یا مغایر نیست؟ توجه داریم که این مطلب روشن نیست، بله مغایرت نفس با جسمیت مشترکه روشن است و مغایرت نفس با بدن در بحث قبل ثابت شد، ولی مغایرت نفس با صورت جسمیه ای که متحصص است به این حصه نیاز به بحث دارد. پس باید بحث نماییم که آیا نفس با صورت جسمیه این بدن فرق می کند یا فرق نمی کند.

ص: ۵۳

دلیل برمدعا (این دلیل عام است هر سه مدعا را اثبات می کند):

بدن تغییر می کند، حال در بدن که مزاج است هم تغییر می کند و صورت جسمیه که حلول در ماده دارد، جز بدن است و روشن است که با تغییر بدن تغییر می کند. اما نفس تغییر نمی کند. و آنچه که تغییر می کند غیر از آنچیزی است که تغییر نمی کند. پس نفس غیر از بدن، مزاج و صورت جسمیه است.

به بیان دیگر با فعالیت بدنی بر اثر سوخت و سوز مواد بدنی، صورت جسمیه، بدن و مزاج حال در بدن تحلیل می رود و دوباره با تغذیه آنچه که تحلیل رفته ترمیم می شود. پس بدن، صورت جسمیه و مزاج تبدیل پیدا می کند، و از طرفی با تجربه می یابیم که نفس تبدیل پیدا نمی کند، بلکه ثابت است و آنچه که متبدل می شود غیر از چیزی است که متبدل نمی شود. پس نفس با بدن، مزاج و صورت جسمیه فرق می کند.

ماقيل : بدن دونوع اجزاء دارد؛ اجزاء اصليه واجزاء فضليه وفرعيه، آنچه كه تبديل دارد اجزاء فرعي است، اما اجزاء اصليه تبديل ندارد. پس چه عيب دارد كه بگوييم اجزاء اصليه نفس است؛ چرا كه اجزاء اصليه تغيير نمي كند، ويا بگوييم آنچه كه در اجزاء اصليه حلول نموده همان نفس است؛ چرا كه حال در اجزاء اصليه هم تغيير نمي كند. دليل كه شما ارائه نموديد نمي تواند مغايرت نفس با اجزاء اصليه ويا حال در اجزاء اصليه را ثابت كند.

ففيه : مراد از اجزاء اصليه چيست، مراد قلب، كبد ومغز است ويا اجزاء لا-يتجزى؟ اگر مراد قلب، كبد ومغز باشد كه اين ها متبديل مي شود، تحليل مي رود وبا تغذيه ترميم مي شود، واگر مراد جز لايتجزى است بايد اولاً بحث نماييم كه جز لايتجزى داريم يا نداريم وثانياً بحث نماييم كه آيا عين نفس است يا غير نفس است، وما درجاي خودش اثبات نموده ايم كه جز لايتجزى نداريم لذا ديگر جاي اين بحث نيست كه جز لايتجزى عين نفس است ويا غير نفس.

Your browser does not support the audio tag

در باب مغایرت نفس با مزاج، صورت جسمیه و بدن، این طور استدلال نمودیم که نفس تبدیل پیدا نمی کند ولی مزاج، صورت جسمیه و بدن تبدیل پیدا می کند، و متبدل غیر از غیر متبدل است. پس نفس غیر از مزاج، صورت جسمیه و بدن است.

در توضیح مطلب گفته شد که بدن متبدل می شود و مزاج که حال در بدن است هم به تبدیل محل متبدل می شود، همین طور صورت جسمیه که جزء بدن است.

ان قلت: اگر حال در محل با تبدیل محل تبدیل پیدا کند، باید در نبات و حیوان هم بگوییم که نفس نبات و نفس حیوان متبدل می شود؛ چرا که نفس نبات و نفس حیوان هم حال در بدن است، و بدن نبات و حیوان هم تبدیل می یابند.

قلت: این اشکال به دو صورت قابل دفع است؛ یکی اینکه در قانون «تبدل محل موجب تبدیل حال می شود» تصرف کنیم، و دیگر اینکه قائل شویم که نفس نباتی و نفس حیوانی حال در بدن نیست، بلکه مجرد است. از همین رو بعضی قائل شده اند که نفس نباتی و نفس حیوانی حال در بدن نیست. ولی لاهیجی در قاعده تصرف می کند، و می گوید حال دو گونه است؛ یا عرض است و یا صورت، اگر حال در محل عرض باشد تبدیل محل موجب تبدیل حال می شود ولی اگر حال صورت باشد با تبدیل محل متبدل نمی شود.

تصرف در قاعده ظاهراً صحیح بنظر نمی رسد؛ چرا که ما می بینیم که با تبدیل محل حال تبدیل پیدا می کند، معنی ندارد که ماده مبدل شود ولی صورت حال در آن متبدل نگردد، به همین جهت لاهیجی به این صورت توجیه می کند که ماده مبهمه محل صورت است که تبدیل در آن راه ندارد، ولی ماده شخصیه که محل عرض است تبدیل پیدا می کند. پس آنچه که محل واقعی صورت است تبدیل پیدا نمی کند و آنچه که تبدیل می یابد محل عرض است نه محل صورت.

ص: ۵۵

وجه این توجیه لاهیجی هم این است که اگر قاعده «حال با تبدیل محل متبدل می شود» در صورت جاری شود باید بگوییم که نفس نباتی و نفس حیوانی مجرد اند، درحالی که نفس نباتی و نفس حیوانی مادی است، نه مجرد. پس باید این قاعده اختصاص به اعراض داشته باشد.

استاد: می توانیم این بیان را داشته باشیم که آنچه محل بحث است نفس ناطقه انسانی است، نفس نباتی و حیوانی اصلاً مورد بحث نیست تا اشکال متوجه خواجه باشد؛ به بیان دیگر محل بحث نفس ناطقه است اگر ما دلیل را طوری آوردیم که فقط مربوط به نفس ناطقه ای انسانی باشد اشکال متوجه خواجه نیست، ولی اگر دلیل را عام قرار دادیم که شامل نفس نباتی و حیوانی هم باشد، جوابش همان است که لاهیجی بیان نمود.

تجرد نفس ناطقه ای انسانی: نفس انسانی نه جسم است که قابل ابعاد ثلاثه است و طول، عرض و عمق دارد، و نه قائم به جسم

است، حال چه این قیام بنحو قیام عرض به موضوع باشد که موضوع بی نیاز از عارض است و چه این قیام بنحو قیام صورت به محل باشد که ماده متقوم به صورت است. پس نفس ناطقه ای انسانی نه جسم است، نه صورت حال در ماده است و نه عرض قائم به ماده [۱].

متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۱ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

اشکال: بحث در تجرد نفس ناطقه داریم، در بحث قبل گفته شد که نفس بدن نیست یعنی جسم خاص نیست، و نفس صورت جسمیه هم نیست؛ یعنی جسم مطلق نیست و هم چنین نفس مزاج نیست یعنی جسمانی نیست. پس نفس مجرد است، در این بحث هم می‌گوییم که نفس مجرد است یعنی جسم و جسمانی نیست. و این تکرار بحث قبل است.

ص: ۵۶

جواب: در بحث قبل مطلق جسمانی بودن نفی نشد فقط مزاج بودن نفی شد، حال می‌گوییم که نفس مجرد است مراد ما این است که مطلق جسمانی نیست، چه مزاج باشد چه غیر مزاج، و مطلق جسم نیست، چه صورت جسمیه عنصری باشد و چه صورت جسمیه فلکی باشد، البته اگر کسی قائل باشد که صورت جسمیه فلکی فرق دارد. علاوه بر این در بحث قبل فقط گفتیم که این‌ها نفس نیست، ولی نگفتیم که نفس چیست، در این جا چیستی نفس را هم بیان می‌کنیم.

«کان هذا...»: متکلمین گفت که نفس همان اجزای اصلیه است و مراد «من قال» هم همین حرف است؛ چرا که می‌گوید نفس همان هیکل مخصوص همراه بنیه است، و مراد از بنیه اجزا اصلیه است؛ یعنی نظم اجزاء که با از بین رفتن آن انسان از بین می‌رود و این نظم گاهی محسوس است مثل اینکه سر به بالا است و پا به پایین و گاهی نامحسوس مثل نظم که در سلول‌های بدن است، ولی چون گفته بنیه که قرینه است برای اجزای اصلیه چون با از بین رفتن آن انسان از بین می‌رود، و بر اجزاء تصریح نکرده گفته شده «کان هذا...».

جمهور متکلمین: بدن و نفس ما هر دو جسم اند، اما این دو جسم چند تفاوت دارد؛ اولاً، بدن ما جسم عنصری است که فاسد می‌شود، و نفس ما جسم نورانی است که فاسد نمی‌شود؛ ثانیاً، بدن ما جسم کثیف، انبوه و توده است که نمی‌تواند در جای نفوذ نماید، اما نفس ما جسم لطیف است که می‌تواند نفوذ نماید به همین خاطر در بدن ما حلول می‌کند، چنانچه آب گل در گل حلول می‌کند و یا آتش در ذغال حلول می‌کند؛ ثالثاً، بدن ما جسم سنگین است که حرکات کند دارد، ولی نفس ما جسم سبک است که حرکت سریع دارد؛ و رابعاً، بدن ما حیات بالعرض واسطه دارد، در حالیکه نفس از همان ابتدا حیات دارد، از زمانی که ایجاد می‌شود حی است.

ص: ۵۷

گروهی از همین متکلمین _ که لاهیجی حرف شان را نیاورد _ می گویند که نفس ما از سنخ جسم فلک است و لذا فاسد نمی شود، البته این حرف طبق مبنای مشاء که جسم فلکی را فاسد نمی داند در ظاهر توجیه دارد، اما صدرا که جسم فلکی را هم فاسد می داند این حرف اصلاً توجیه ندارد.

استاد: این بیان در ظاهر اشکالات را که فلاسفه بردیگران می گیرد وارد نیست، با برخی روایات هم سازگاری دارد، و نتایج هم که بر مجرد نفس بار است بر این مبنا هم بار است. لاهیجی این قول را ردّ نمی کند، بلکه می گوید این جسم نفس نیست، بلکه حال در آن نفس است؛ یعنی ما سه چیز داریم، یکی جسم کثیف، دیگری جسم لطیف و سوّمی نفس مجرد که به جسم لطیف بدون واسطه و به جسم کثیف با واسطه تعلق گرفته است.

وقیل: آنچه که از جمهور متکلمین بیان شد تصریح نکرده که نفس همان روح بخاری است، قول که در این قیل مطرح می شود بیانش جوری است که نفس همان روح بخاری است، که سه شعبه دارد؛ شعبه ای که در قلب است، شعبه ای که در کبد است و شعبه ای که در مغز است.

توضیح مطلب اینکه همه ای روح بخاری از قلب ناشی می شود؛ شعبه ای که در قلب می ماند روح حیوانی است، شعبه ای که در کبد وارد می شود روح نباتی است و شعبه ای که در مغز وارد می شود روح نفسانی است.

روح بخاری صفوه ای اخلاط است، که در تمام اعضا سریان دارد و تمام قوای که در بدن است توسط همین روح بخاری فعالیت می کند و اگر روح بخاری نباشد نه قوای تحریکی دارد و نه قوای ادراکی درک؛ مثلاً قوه باصره توسط روح بخاری ادراک بصری دارد و یا قوه ای تحریکی در دست توسط همین روح بخاری تحریک می کند.

Your browser does not support the audio tag

اقوال که درباب نفس ذکره شده همه نفس را یا ماده ویا مرتبط به ماده می داند، حتی فلاسفه که معتقد اند نفس مجرد است؛ چرا که نفس هرچند ذاتاً مجرد است ولی در تمام افعالش حتی در تعقل نیاز مند به ماده می باشد؛ زیرا که تعقل ولو خودش نیاز به ماده ندارد ولی مقدمات آن نیاز به ماده دارد.

آنچه را که جمهور متکلمین نفس می داند نفس نیست، بلکه روح بخاری است که مرکب نفس است و در تمام بدن سریان دار د و واسطه تعلق نفس به بدن می باشد. بنابراین آنچه را متکلمین می گویند وجودش پذیرفتنی است ولی نفس نیست، بلکه مرکب نفس است.

درباب روح مشهور این است که از صفوه ای اخلاط اربعه - یعنی صفرا، سودا، بلغم و خون - بوجود می آید، اما گاهی گفته می شود روح بخاری از صفوه ای غذا ویا از بخار غذا بوجود می آید، به این خاطر که غذا دو قسم است یا غذای بالقوه است ویا غذای بالفعل، غذای بالقوه همای غذای است که ما می خوریم وقت این غذا بالفعل می شود که شبیه عضو مغذی شود لذا این غذا قسمتش پوست، قسمتش می شود گوشت، قسمتش می شود خون و قسمت دیگر آن می شود اخلاط لذا چه بگویم روح بخاری از اخلاط اربعه درست می شود، چه بگویم از غذا درست می شود وچه بگویم از خون درست می شود بلحاظ اینکه مهم ترین اخلاط است همه صحیح است.

ص: ۵۹

بررسی اقوال : همه ای اقوال تحت دو عنوان بررسی می شود، یکی جسم و جسمانی بودن نفس که شامل همه ای اقوال غیر از قول فلاسفه می شود، دیگری مجرد بودن نفس که قول فلاسفه است.

دلیل جسم بودن نفس : این دلیل مرکب از دو قیاس است که نتیجه قیاس اول صغرای قیاس دوم قرار می گیرد.

قیاس اول : نفس مدرک کلیات است و مدرک کلیات همان مدرک جزئیات است. پس نفس مدرک جزئیات است.

قیاس دوم : نفس مدرک جزئیات است و مدرک جزئیات بدن است. پس نفس بدن است.

در این دلیل کلاً سه مدعا داریم که باید اثبات شود، در قیاس اول دو مدعا داریم، یکی اینکه نفس مدرک کلیات است و دوم اینکه مدرک کلیات همان مدرک جزئیات می باشد. و در قیاس دوم یک مدعا داریم که می گوید مدرک جزئیات بدن است.

مدعای اول از این سه مدعا مقبول همه است لذا به اثبات آن نمی پردازیم، مدعای دوم به این بیان اثبات می شود که باید قوه ای که حکم می کند دوطرف حکم را درک کند یک طرف حکم کلی است و طرف دیگر حکم جزئی. پس باید نفس جزئیات را درک کند.

مدعای سوّم با این بیان ثبات می شود که حیوانات جزئیات را درک می کنند، از طرفی حیوانات نفس مجرد ندارد. پس جزئیات را بدن درک می کند. علاوه بر این خودمان می بینیم که بدن ما جزئیات را درک و حس می کند.

جواب: قیاس اوّل از دوم مقدمه تشکیل شده که هر دو صحیح است و قابل قبول، اما قیاس دوّم مقدمه دومش باطل است؛ چرا که مدرک جزئیات بدن نیست بلکه نفس است اما بواسطه ای بدن، چنانچه مدرک کلیات هم نفس است بدون واسطه. بعبارت دیگر دومدعای اوّل شما قابل قبول است و بیان هم که برای اثبات آن ارائه نمودید صحیح می باشد، اما مدعای سوّم شما پذیرفتنی نیست و دلایل که برای اثبات آن آوردید صحیح نمی باشد؛ مدرک جزئیات نفس است بواسطه ای بدن نه اینکه مدرک جزئیات بدن باشد؛ به بیان دیگر برای ادراک جزئیات سه شق متصور است یکی اینکه نفس مدرک جزئیات باشد بدون واسطه دیگر اینکه نفس مدرک باشد بواسطه ای بدن و سوم آنکه بدن مدرک باشد، ولی شما از شق دوّم که صحیح است غفلت نمودید. (توجه داریم که در این جواب فقط یک از دلایل را که برای اثبات مدعای سوم ارائه گردید باطل می کند دلیل دیگر را مسکوت می گذارد.)

فان قیل : نفس وقت که جزئیات را درک نماید یا با آلت درک می کند ویا بدون آلت، اگر با آلت درک کند فرق بین نفس انسان و حیوان نخواهد بود باید حیوانات هم نفس مجرد داشته باشد؛ چون هر دو با آلت درک می کنند، اگر نفس انسان با آلت درک نماید و نفس حیوان بدون آلت این تحکم است و اگر هر دو نفس بدون آلت درک می کند این بر خلاف جواب شما است، شما در جواب استدلال گفتید نفس با آلت درک می کند.

متن درس شوارق الإلهام (لاهجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۲۵ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag

بحث در تجرد نفس داشتیم به بررسی دلایل کسانی پرداختیم که نفس را جسم و جسمانی می دانند.

دلیل اول شان این بود که ما حکم می کنیم بر موضوع به حکم کلی مثلاً می گوئیم که هذه الحرارة حارّه و حاکم بین موضوع و محمول باید دوطرف آن را درک نماید. پس ما باید هم جزئی را ادراک نماییم و هم کلی را و آن حاکم که هم جزئی و کلی را درک می کند نفس است و آنچه که جزئی را درک می کند به قول جسم یا جسمانی است. پس نفس جسم ویا جسمانی است.

در جواب گفته شد که ما قبول نداریم که مدرک جزئیات جسم باشد بلکه مدرک نفس است بواسطه ای جسم؛ مثلاً مدرک مبصرات نفس است بواسطه ای قوه باصره که جسمانی است ویا بصر که جسم است.

ان قیل : شما گفتید که نفس مدرک جزئیات است بواسطه ای جسم و جسمانی و همان نفس مدرک کلیات است بدون واسطه، ما دومی را قبول داریم که نفس مدرک کلیات باشد بدون واسطه ولی اینکه نفس مدرک جزئیات باشد با واسطه سوال می کنیم که آیا حیوان جزئیات را با قوایش درک می کند ویا مثل ما نفس شان درک می کند با واسطه؟ اگر بگوئید که در حیوان مدرک نفس است بواسطه ای قوا، در این صورت نفس حیوان مثل نفس ما است و باید مجرد باشد، و شما این را قبول ندارید. و اگر بگوئید که قوای حیوان جزئیات را درک می کند، ولی در انسان مدرک جزئیات نفس است بواسطه ای قوا این تحکم است و دلیل ندارد.

ص: ۶۱

قلنا : ما شق اول از دو صورت را قبول می کنیم که هم در انسان و هم در حیوان مدرک جزئیات نفس است با این اصلاح که در انسان نفس مجرد مدرک جزئیات با واسطه ای بدن و در حیوان مدرک جزئیات نفس منطبعه است بواسطه ای قوا. و این که نفس حیوان منطبع است در ماده در جای خودش به اثبات رسیده است.

ان قلت : اگر نفس منطبع حیوان مدرک باشد با واسطه ای باید هر صورت نوعیه که منطبع در بدن است مدرک جزئیات باشد با آلت؛ چون انطباع مانع ادراک نیست.

قلت : اینکه نفس حیوان که منطبع است مدرک جزئیات است لازم نمی آید که هر صورت منطبع مدرک جزئیات باشد؛ چرا

که نفس صورت نوعیه ای خاص است که با اراده کار می کند ولی صورت های نوعیه ای دیگر چنین نیستند. بعبارت دیگر درست که انطباع مانع ادراک نیست، ولی این بمعنای این نیست که هر منطبعی مدرک باشد بلکه منطبع مدرک است که از سنخ نفس باشد که موجود ارادی است.

دلیل دوم جسم بودن نفس (این دلیل با دویان طرح می شود) :

بیان اول : ما صفاتی را به خود مان نسبت می دهیم مثلاً می گوئیم که من ایستاده ام، و من وانا حکایت از نفس می کند. پس اوصافی را به نفس نسبت می دهیم که این اوصاف اوصاف بدن است، قیام از اوصاف بدن است که به نفس می دهیم. پس انا و بدن یکی است.

بیان دوم : برای بدن ادراکاتی است که عیناً ادراک چیزی است که به آن چیز با انا اشاره می شود که عبارت است از نفس؛ مثل ادراک حرارت نار و برودت یخ و شیرینی عسل، حال اگر نفس غیر از بدن باشد ممتنع است که صفاتش عین صفات بدن باشد، درحالیکه صفات نفس عین صفات بدن است، چنانچه اشاره شد. پس باید نفس همان بدن باشد.

ص: ۶۲

جواب : ادراک وصف نفس است وقت می گوئیم انا مدرک یعنی نفس ما مدرک است، ولی گاهی ما این وصف را به بدن نسبت می دهیم، بعبارت دیگر انا را اشاره به بدن می گیریم، و این به یکی از دو جهت است؛ یا بخاطر اینکه نفس همان بدن است و یا بخاطر ارتباط شدید نفس و بدن است، شق اول که نفس همان بدن باشد باطل است؛ چرا که لازم می آید که نفس درغایت غفلت باشد مثل بدن که درغایت غفلت است، درحالیکه نفس درهر حالتی نحوی از ادراک دارد. پس باید شق دوم را بپذیریم که بخاطر ارتباط شدید نفس و بدن گاهی انا اشاره به بدن است. خلاصه اوصاف مذکور مثل قیام و قعود کار ارادی است و توسط نفس انجام می شود و اگر گاهی به بدن نسبت داده می شود بخاطر ارتباطی است که به بدن دارد.

متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۶ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث دراین داشتیم که آیا نفس جسم و جسمانی است یا مجرد از جسم، فلاسفه می گوید نفس مجرد است، ولی غیر فلاسفه معتقد اند که نفس جسم و یا جسمانی است.

دلیل سوم قائلین به جسمیت نفس (دراین دلیل مجرد نفس را نفی می کند و چون امر دایر بین مجرد و جسمیت با نفی مجرد جسمیت اثبات می شود):

اگر نفس مجرد باشد نسبتش به تمام ابدان مساوی است، اما تساوی نفس نسبت به تمام ابدان باطل است. پس نفس مجرد نیست.

دراین قیاس استثنایی هم باید ملازمه بین مقدم و تالی اثبات شود و هم تالی ابطال گردد.

ص: ۶۳

اثبات ملازمه : مادی وقت که در ماده حلول می کند نسبت آن به ماده خاص خودش و مواد دیگر فرق می کند؛ بخاطر همان حلول که نموده نسبت به ماده خودش رابطه ای حال و محل دارد، اما نفس چون مجرد است و حلول نکرده نسبتش به همه ای ابدان و مواد مساوی است.

بطلان تالی : تالی به این دلیل باطل است که اگر نفس نسبت به همه ای ابدان تساوی داشته باشد، باید به هیچ بدنی تعلق نگیرد، درحالیکه به بدن تعلق می گیرد. پس تساوی باطل است، و از طرفی محال است که لازم ذات شی از بین برود. خلاصه اگر ذات نفس مجرد باشد لازمه ای آن تساوی نسبت به ابدان است و چون تساوی را نداریم پس نفس مجرد نیست.

اگر به بدن تعلق بگیرد و باز نسبتش مساوی باشد به جمیع ابدان معنایش این است که نمی دانیم مثلاً زید امروز همان زید دیروز است و یا فرق نموده؛ چرا که ممکن است نفس در بدن دیگری رفته باشد. خلاصه اگر نفس مجرد است یا به هیچ بدنی تعلق نمی گیرد و یا به هر بدن تعلق می گیرد. لکن تالی باطل است پس مقدم که مجرد بودن نفس است هم باطل است.

جواب : نفس به همه ای ابدان نسبت مساوی ندارد؛ چرا که آنچه نسبت آن به همه ای مواد مساوی است مجرد عقلی است، اما نفس با آماده شدن بدن خاص برای همان بدن انشأ می شود. توضیح مطلب اینکه بدن انسان مرکب از عناصر اربعه است؛ و چون ترکیب ها متفاوت و بی نهایت است ابدان هم متفاوت است و بی نهایت، د از یک طرف خاک، آب و... افراد بی نهایت دارند که هر کدام می تواند در مرکب قرار گیرد و از جهت دیگر ممکن است در یک بدن عنصرناری بیشتر باشد در بدن دیگر عنصر هوای و هکذا پس بی نهایت ترکیب و بی نهایت بدن می توانیم داشته باشیم، که هر یک استعداد خاص و تقاضای نفس خاص دارد، وقت که چنین بدنی آماده شد نفس خاص از طرف عقل فَعَال انشأ می شود مطابق همان بدن، نه اینکه نفس داشته باشیم که نسبت آن به همه ای ابدان مساوی باشد بلکه وقت بدن ساخته شد مطابق همان بدن نفس انشأ می شود. پس ملازمه ای بین مقدم و تالی باطل است [۱].

دلیل چهارم بر جسم بودن نفس : درنصوص اوصافی به نفس نسبت داده شده که این اوصاف به جسم هم نسبت داده می شود؛ مثلاً- گفته شده این انسان می رود به جهنم و یا نار به او عرضه می شود و یا روایات داریم که می گوید وقت میت را حرکت می دهند نفسش در کنار آن پرواز می کند، روشن است که ورد به جهنم، عرضه ای نار و یا پرواز اوصاف جسم اند، که در این روایات به نفس نسبت داده شده. پس نفس باید جسم و مادی باشد که چنین اوصافی را داشته باشد.

جواب : تمام این بیانات را چون نص نیستند، می توانیم تاویل نماییم، می توانیم بگوییم که مراد از پرواز اشراف است و دخول با تجرد هم سازگاری دارد شاید نار که نفس در آن وارد می شود نار معنوی باشد؛ مثل حسرت که سوزان تر از نار ظاهری و معمولی است، ولی حالا چون نفس ما به بدن تعلق دارد نمی تواند به خوبی آنرا احساس کند، وقت که نفس از بدن مفارقت نمود تخدیر نفس از بین می رود در این صورت می یابد که حسرت سوزان تر از نار ظاهری است.

خلاصه : هر یک از نصوص قابل توجیه است هر چند ممکن است توجیه ما درست نباشد. علاوه بر این هر یک از این روایات مدلول التزامی دارد، که غیریت نفس از بدن باشد، همین که نفس غیر از بدن است معلوم می شود که مجرد است؛ چرا که غیریت نفس با ابدان دیگر روشن است و اگر مدلول التزامی این نصوص را که غیریت نفس با بدن خودش است به آن اضافه نماییم معلوم می شود که نفس مجرد است.

بعضی ها نفس را جسم می داند، بعضی دیگر نفس را عرض می داند و گروه سوم نفس را جوهر مجرد می داند. خواهی چه همین مبنای سوم را قبول دارد، اما فقط تجرد را اثبات می کند جوهریت را اثبات نمی کند؛ چرا که وقت تجرد اثبات شد جوهریت هم اثبات می شود، چه اینکه مجرد آن است که قیام به ذات خود دارد و حال در ماده نیست و قیام به ذات خود داشتن همان جوهریت است.

متن : الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السوء فلم يتعلق ببدن دون اخر و على تقدير التعلق (و تساوی نسبت هم از بین نرفت) جاز ان ينتقل من بدن الى بدن اخر و حينئذ لم يصح القطع بان زيدا الآن هو المذی كان بالامس. و رد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل كل احد لا يليق بمزاجه و اعتداله الا تلك النفس الفاضله بحسب استعداد الخاص باعتداله الخاص . الرابع النصوص (یعنی آیات و روایات، نه نص در مقابل ظاهر) الظاهره من الكتاب و السنه تدل على أنها (نفس) تبقى بعد خراب البدن و يتصف بها هو من خواص الاجسام كالدخول في النار و عرضها (نفس) عليها و كالترفرف (بال زدن) حول الجنازه و ككونها (نفس مومن) في قناديل من نور او في جوف (چینه دان) طیور خضر و امثال ذلك. و لا خفاء في احتمال التأويل و كونها (نصوص) على طريق التمثيل (مثلا قندیل از نور تمثيل است نه اینکه قندیل وجود داشته باشد) و لهذا (چون نصوص تحمل تاویل را دارد و مغایرت نفس و بدن را افاده می کند) تمسك بها (نصوص) القائلون بتجرد النفوس زعما منهم (قائلون) ان مجرد مغايرتها للبدن يفيد ذلك كذا في شرح المقاصد و اختار المصنف مذهب المحققين فقال و هي جوهر مجرد اما جوهريتها فلازمه من تجردها اعني (بيان تجرد) قيامها (نفس) بذاتها و عدم كونها حاله في مادّه.

Your browser does not support the audio tag

بحث در این داشتیم که نفس جسم و جسمانی است و یا مجرد است، نه جسم و جسمانی دلایل قائلین به جسمیت نفس بیان وابطال گردید، از این جا می پر دازیم به بیان مجرد نفس، هفت دلیل برای مجرد نفس اقامه می شود، که دلیل دوّم دوتا تقریر دارد ولذا می توانیم هشت دلیل بحسا بیاوریم.

دلیل اوّل (به صورت قیاس مرکب) :

قیاس اوّل : نفس محل می شود برای صور معقوله و صور معقوله مجرد است. پس نفس محل می شود برای امر مجرد.

قیاس دوّم : نفس محل می شود برای امر مجرد و چیزی که محل می شود برای امر مجرد مجرد است. پس نفس مجرد است.

در این دلیل سه مدعا داریم که باید اثبات شود، بعبارت دیگر باید دو مقدمه ای قیاس اوّل و مقدمه ای دوّم قیاس دوّم اثبات شود.

اثبات مقدمه ای اوّل : در تعقل سه قول داریم؛ یکی اینکه نفس ما صورتی را که در عقل فعال است مشاهده می کند، در این مبنا چیزی در ذهن ما نمی آید، دوّم اینکه صور معقوله مجردات مستقل اند و به صورت یک موجود جوهری مجرد در خارج موجود است، طبق این قول هم چیزی در ذهن مانمی آید بلکه ما صور مجرد را که در خارج موجود است مشاهده می کنیم، بله ممکن است بعد از مشاهده صورتی هم از آن مجرد در ذهن ما نقش ببندد ولی آنچه که علم است همان مشاهده است، سوّم اینکه وقت ما تعقل می کنیم یک صورت در ذهن ما نقش می بندد، اما اینکه بنحو حلول مادی در امر مادی است و یا قیام مجرد به مجرد بعداً بیان می شود (وقت که اثبات شد نفس مجرد است معلوم می شود که آنچه در ذهن ما می آید بنحو قیام مجرد به مجرد است)

ص: ۶۷

در جای خودش ثابت شده که صورت معقوله منطبع می شود در نفس. پس از میان سه قول در تعقل قول اخیر درست است و مقدمه ای اوّل اثبات می شود.

اثبات مقدمه ای دوّم : صورت که در ذهن ما منطبع است با صورت که در خارج است بلحاظ ماهیت یکی است، ولی بلحاظ های دیگر فرق دارد، وقت که ما مثلاً فرس را تصور می کنیم ماهیت صورت فرسی که در ذهن می آمده با ماهیت فرس خارجی یکی است، امّا وجود خارجی ماهیت فرس در خارج با وجود صورت فرسی در ذهن ما فرق دارد، هم چنین صورت فرسی که در ذهن ما است مجرد است ولی صورت فرس در خارج مادی است، البته ممکن است آن صورت خارجی هم مجرد باشد وقت که ما امر مجرد را تعقل نماییم، در هر صورت آنچه که در ذهن ما می آید مجرد مدعای دوّم یا مقدمه ای دوّم اثبات می شود.

بیان ابن سینا: نفس ما قدرت دارد که صورت معقوله را از خارج بگیرد، به این نحو که با مشاهده ای و احساس شی خارجی صورت از آن شی درحاله ای ما می آید، آن وقت خیال ما فعالیت می کند و آن صورت را از عوارض تجرید می کند آنگاه عقل ما آماده می شود که صورت معقوله مطابق با صورت خارجی را از عقل فعال بگیرد و این صورت بالوجدان مجرد است، عوارض مادی مثل ریگ، مقدار و... را ندارد.

حال این سوال پیش می آید که آیا این صورت در خارج خالی از عوارض ماده است و یا در نزد ما که آمد خالی از عوارض ماده می شود؟ روشن است که صورت در خارج با عوارض ماده است، ولی وقت که در ذهن ما آمد مجرد می شود، حال که این صورت مجرد است باید محل آن که نفس است هم مجرد باشد والا لازم می آید که با انقسام محل منقسم شود و مادی باشد؛ چرا که در جای خودش ثابت شده که حال با انقسام محل منقسم می شود.

متن : وَاِمَّا (برای تفصیل) تجزّدها فاستدلّ علیه بوجوه سبعة الاوّل ما اشار إليه بقوله لتجرد عارضها (اگر تعبیر به حلول می کرد باید می گفت که این حلول چگونه است حلول مجرد درمجرد است ویا حلول مادی درمادی) ای عارض النفس النّاطقه و هی الصّوره المعقوله المنطبعه فیها و تقریره (مبتدا) بعد ما تقرّر فی موضعه و قد مرّ فی مبحث الوجود الذّهنی و سیّاتی فی مبحث الاعراض من ان التعقل (بیان ماتقرر) أنّما هو بانطباع صوره منتزعه من الموجود الخارجی مساویه له فی تمام الماهیه و مغایره فی اللّوازم الخارجیه فی العاقل (متعلق انطباع) لا بقیامها (عطف بر بانطباع) بذاتها و لا بملاحظه (عطف بر بانطباع) النّفس اياها فبمجرّد اخر (عقل فعّال) هو (خبر) ما قال الشيخ فی الشفا ان القوه العقلیه هو ذو (ظاهراً باید «هوذا» باشد) تجرّد المعقولات (صورت معقوله) عن الكم المحدود و الالین و الوضع و سایر ما قیل من قبل فیجب ان ينظر فی ذات هذه الصّوره المجرّده عن الوضع کیف هی مجرّده عنه (وضع) اما بالقیاس الی الشّیء الماخوذ منه او بالقیاس الی الشّیء الماخوذ منه او بالقیاس الی الشّیء الماخوذ هل هو فی الوجود الخارجی (بجای شیء ماخوذه) او فی الوجود المتصوّر فی الجوهر العاقل (بجای الشیء الاخذ) و محال ان نقول أنّها (صورت) كذلك (مجرد باشد) فی الوجود الخارجی فبقی ان نقول انها انما هی مفارقه للوضع و الالین عند وجودها فی العقل فاذا وجدت فی العقل لم یکن ذات وضع بحيث یقع إليها اشاره او تجزی و انقسام او شیء ممّا یشبه هذا المعنی (اوصاف امرادی) فلا (جواب اذا) یمكن ان یكون فی جسم انتهى و ذلك (بیان لایمكن) لامتناع كون المحل مقارنا للوضع و لوازمه مع تجرّد الحالّ عنه بالضروره (قید امتناع یعنی بالبدهات)

Your browser does not support the audio tag

بحث در مجرد نفس و اثبات مجرد آن داشتیم، گفته شد که هفت دلیل اقامه می شود، دلیل اول بیان شد، بیان دلیل بگونه ای بود که اشکالات مرتفع می شود، لذا اشکالات طرح می شود.

بیان دلیل اول بطور خلاصه: آنچه که بر نفس عارض می شود - یعنی صورت معقوله - مجرد است. پس باید محل آن که نفس است هم مجرد باشد؛ بعبارت دیگر آنچه که در نفس حلول نموده مجرد است پس باید محل آن هم مجرد باشد.

در این قیاس که تفصیل آن گذشت دو تا مدعا داریم؛ یکی اینکه صورت معقوله در نفس حلول نموده است و دیگری اینکه اگر حال مجرد است باید محل هم مجرد باشد، ممکن نیست که محل مادی باشد.

دو اشکال راجع به مدعای اول است و دو اشکال هم نسبت به مدعای دوم، به این صورت که نسبت به هر مدعا اشکال می شود، بعد گفته می شود که بر فرض تسلیم اشکال دیگر وارد است.

اشکال بر مدعای اول: اولاً صورت معقوله در نفس حلول نمی کند و ثانیاً بر فرض حلول کند با آنچه که در خارج است بلحاظ ماهیت یکی باشد.

بیان اشکال مدعای اول:

اولاً ما قبول نداریم که تعقل ارتسام صورت معقوله در نفس باشد، چنانچه مشاء می گوید، بلکه بنحو دیگری است، به این صورت که عاقل نسبت به معقول اضافه پیدا می کند و یا به شهود معقول را مشاهده می کند. پس نفس ما محل صور معقوله نمی شود تا بگوییم اگر حال مجرد است باید محل هم مجرد باشد.

ص: ۷۰

این اشکال با توجه به دتقریر دلیل وارد نیست؛ چرا که در دلیل گفته شد طبق مبنای انطباق صورت معقوله که در جای خودش ثابت شده این دلیل اینگونه است، اگر اشکال دارید باید در همان موضع بیان نماید.

ثانیاً، بر فرض بپذیریم که صورت انطباق داشته باشد در نفس، از کجا معلوم که صورت معقوله با صورت خارجی بلحاظ ماهیت انطباق داشته باشد و سنخاً یکی باشد، بلکه ممکن است که شبیح آنچه در خارج است در ذهن آمده باشد، لذا استدلال ادامه نمی یابد؛ چرا که استدلال با این سوال ادامه پیدا کرد که آیا این صورت در ذهن که با صورت خارجی بلحاظ سنخ یکی است عند الاخذ مجرد شده و یا در خارج مجرد بود، توجه داریم که این سوال وقت مطرح است که بگوییم صورت در ذهن آمده اما اگر کسی گفت شبیح آنچه در خارج است به ذهن آمده دیگر این سوال ادامه پیدا نمی کند.

این اشکال هم با توجه به تقریر دلیل مرتفع است؛ چرا که در دلیل گفته شد که آنچه در ذهن است با خارج انطباق دارد بلحاظ

ماهیت، و درجای خودش این مطلب ثابت شده است، با توجه به این مبنا دلیل را ادامه می دهیم تا به مطلوب برسیم.

بیان اشکال مدعای دوّم : مدعای دوّم این بود که اگر حال مجرد است باید محل هم مجرد باشد والاّ لازم می آید که محل مادی باشد و مادی بودن محل مستلزم مادی بودن حال است. مستشکل این استلزام را قبول ندارد و می گوید: اولاً، می شود که صورت معقوله مجرد باشد و محل مادی باشد و مادیت محل مستلزم مادیت محل نیست، بعبارت دیگر مادیت محل مانع تجرد صورت نیست. وثانیاً برفرض بپذیریم که مادیت مستلزم مادیت حال است، صورت معقوله دو حیث دارد؛ یکی حیث ذات دیگری حیث حلول، صورت معقوله بحیث ذات مجرد است و بلحاظ حلولش مادی است ولی مادیت به این لحاظ موجب مادیت ذات نمی شود. پس می شود محل مادی باشد و حال بلحاظ ذات مجرد باشد.

ص: ۷۱

باتوجه به تقریر دلیل نمی شود که محل مادی باشد و حال مجرد باشد؛ چرا که تقسیم محل مستلزم تقسیم حال است، چنانچه در جای خودش اثبات شده است.

متن : فلا- معنی (یعنی باتوجه توضیحات که بیان شد اعتراض معنا ندارد) للاعتراض هاهنا (الف) بمنع کون العلم بارتسام الصوره و علی تقدیر التسلیم تمنع وجوب المساواه فی تمام الماهیه و (ب) لا یمنع استلزام (مادی بودن محل مادی بودن حال) کون النفس مقارنه للعوارض الوضعیه مقارنه ما یحلّ فیها (نفس) لها (متعلق مقارن، مرجع ضمیر عوارض) و علی تقدیر التسلیم تمنع منافاه اتصاف الصوره العقلیه بهذه العوارض (عوارض مادیه) من قبل محلّها تجرّدها (صورت) عنها (عوارض) بحسب ذاتها

متن درس شوارق الإلهام (لاهيجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۹ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

ان قلت : لازم نیست که اگر صورت معقوله مجرد باشد محل آن هم مجرد باشد، بعبارت دیگر اولاً، از عدم انقسام چیزی نمی توانیم پی ببریم که آن چیز مجرد است؛ چنانچه نقطه منقسم نمی شود ولی درعین حال مادی است، صورت نوعیه قسمت نمی شود و مادی هم است، هیولی و کیف منقسم نمی شود و مادی هم است، و ثانیاً حال و محل استلزام درتجرد و مادی بودن ندارد؛ مثلاً- نقطه عارض برخط می شود، خط منقسم می شود ولی نقطه قابل قسمت نیست، چه اشکال دارد بگوییم صورت معقوله که مجرد است قسمت نمی شود ولی محل آن که نفس است قسمت می شود و مادی است.

قلت : اولاً، نمی شود چیزی قسمت نشود ولی عین حال مادی باشد؛ چرا که مادی عبارت است از حال درماده، با توجه به این تعریف موارد مذکور هیچ کدام مادی نیست، هیولی و ماده مادی نیست بلکه مجرد است، و الاً لازم می آید تسلسل؛ چرا که باید آن ماده و هیولای درماده و هیولای دیگر باشد و هکذا. پس ماده و هیولی مجرد است، اما مجرد دو قسم است؛ مجرد که قائم به نفس نیست، و مجرد که نوری و قائم به نفس است، چنین مجردی است که تعقل دارد، امّا مجردی که قائم به ذات نیست تعقل ندارد، چنانچه صورت معقوله مجرد است ولی تعقل ندارد.

ص: ۷۲

صورت نوعیه هم وقتی است نمی شود که بدون حلول باشد و دراین صورت مجرد است، اما گر حلول نماید چه صورت نوعیه انسانی باشد چه صورت نوعیه سنگ مادی است و با تقسیم محل تقسیم می شود، وقت که بدن انسان را تقسیم نماییم صورت نوعیه انسانی از بین می رود، آنچه که از بین نمی رود نفس انسانی است. سنگ را هم وقت قسمت نماییم صورت نوعیه آن که میل به سنگینی اثر آن است از بین می رود سنگ سبک می شود. پس صورت نوعیه هم در صورت که حلول درماده نماید تقسیم می شود و وقت که حلول نماید مجرد است و لذا تقسیم نمی شود.

اینکه کیف تقسیم نشود جای بحث دارد، کیف هم اگر مادی باشد با تقسیم محل تقسیم می شود بلکه کیف نفسانی مثل صورت عقلیه چون مجرد است تقسیم نمی شود.

نقطه اگر عدمی باشد جای بحث ندارد اگر وجودی باشد حال نیست، آنچه که حلول نموده محل است که تقسیم می شود، خط چون طولاً در ماده حلول دارد تقسیم طولی می شود.

ثانیاً، حال و محل در مجرد و مادی بودن استلزام دارد، ولی نقطه و خط حال و محل نیست بلکه نقطه طرف خط است، عبارت دیگر بحث ما در عارض و معروضی است که حال و محل باشد، چنین عارض و معروضی استلزام در قسمت و عدم قسمت دارد و نقطه و خط هر چند عارض و معروض اند ولی حال و محل نیست. لذا قیاس مانحن فیه با نقطه قیاس مع الفارق است.

متن درس شوارق الإلهام (لاهيجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - شنبه ۲ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

دلیل دوم بر مجرد نفس : دلیل دوّم این جا که دلیل اوّل شفا است، دو گونه تقریر می شود بر اساس دو نسخه؛ یک بار می گوئیم خود نفس تقسیم نمی شود پس مجرد است بر اساس نسخه ای « انقسامها » که ضمیر به نفس بر می گردد و بار دیگر می توانیم بگوئیم که صورت معقوله تقسیم نمی شود و محل آن که نفس است هم منقسم نمی شود و مجرد است بر اساس نسخه ای « انقسامه » که ضمیر به عارض نفس بر می گردد.

ص: ۷۳

نسخه ای دوّم بهتر است؛ چرا که خواجه خلاصه ای بیان شیخ در شفا را آورده و در آنجا صورت معقوله طرح گردیده است، طبق این نسخه اوّل بیان می شود که صورت معقوله تقسیم نمی شود بعد با دو تقریر بیان می گردد که محل آن که تقسیم نمی شود.

صورت معقوله یا از عدم منقسم در خارج گرفته می شود؛ مثل اینکه صورت وحدت را بگیریم و یا با وهم صورت معقوله واجب را بگیریم این صور معقوله نه اصل آن در خارج تقسیم می شود نه خودش در ذهن، هم چنین اگر صورت را از بسیط گرفته باشیم که جزء مرکب است این صورت هم نه اصل آن در خارج تقسیم می شود نه خود صورت معقوله اما اگر صورت معقوله از شی منقسم در خارج و یا از شی مرکب گرفته شده باشد باز هم صورت معقوله تقسیم نمی شود هر چند اصل آن که در خارج است تقسیم شود. پس صورت معقوله بطور مطلق تقسیم نمی شود.

اگر صورت معقوله بخواهد تقسیم شود یا به اجزای متشابه تقسیم می شود یا به اجزای غیر متشابه، چنانچه اگر به اجزای متشابه تقسیم شود؛ مثل اینکه خط به اجزای متشابه تقسیم می شود، اجزای که با کل درماهیت یکی است، در این صورت باید اجزای صورت معقوله با کل درماهیت یکی باشد و تفاوتش فقط در مقدار و یا در عدد باشد و در نتیجه باید صورت معقوله مقدار و یا عدد داشته باشد یعنی صورت خیالی باشد در حالیکه فرض شده بود صورت عقلی است. پس صورت عقلیه را نمی توانیم به اجزا متشابه تقسیم کنیم.

متن : الثانی ما اشار إليه بقوله و عدم انقسامه بتذکیر الضّمیر و ارجاعه الی عارضها کما شرحه العلامه او بتأنیته (یعنی عدم

انقسامها) وارجاعه الى النفس على ما شرحه الشارح القديم (مرحوم اصفهاني) و تبعه القوشجي (شارح جديد) و الاوّل
اظهر فان المتعارف و المطابق لما في الشفا هو الاستدلال بتجزّد الصورة المعقوله تاره و بعدم انقسامها اخرى على تجرد النفس (
متعلق استدلال) لا بعدم انقسام النفس على تجزّدها (متعلق استدلال) اما تقريره (وجه ثاني) على الاوّل (ضمير مذكر باشد)
فهو ان من الصّور العقليّه ما هو غير قابل للانقسام لانّ هاهنا (جهان تعقل، درتعقل) صورا عقليه لما لا- ينقسم اصلا (نه
درخارج نه درذهن) كواجب الوجود و الوحده و أيضا فان هاهنا (جهان تعقل، درتعقل) معقولات هي ابسط المعقولات و هي
مباد للتركيب في ساير المعقولات (متعلق ابسط) اذ لا بد في كلّ كثره من الانتهاء الى وحده كما مرّ غير مرّه بل نقول ان الصّور
العقلية مطلقا (چه از چیزی که درخارج بسيط است بگیريم يا از چیزی که درخارج مرکب است) لا يجوز ان ينقسم انقسام
الجسم و الجسماني اعنى الى اجزاء متباينه في الوضع (يعنى جدا جدا مستقيماً اشاره حسی شود به آنها) و الا- (يعنى اگر
بخواهد چنین اجزای تقسیم نمایيم) فان كانت اجزاؤها متشابهه يلزم ان يكون الكلّ عين الجزء لادن المجتمع من الا- اجزاء
المتشابهه يكون من طبيعه الجزء فلا تفاوت بين الكل و الجزء الا اذا كان الكلّ حاصلًا من الاجزاء من جهة الزّيادة في المقدار (
يعنى جز داشته باشيم وبه آن اضافه نمایيم) او العدد لا من جهة الصّوره و الطبيعه و حينئذ (که مقدار دخالت نمود وکل از
طریق زیادت درست شد) يكون الصّوره المعقوله شكلا ما او عددا ما و تصير صوره لا (باید حذف شود) خياليه لا عقليه
صرّح بذلك الشيخ في الشفا فلا يجوز ان يكون الصوره العقليه من حيث هي عقليه حاصله من الاجزاء المتشابهه

Your browser does not support the audio tag

بحث درتجرد نفس داشتیم گفته شد که صورت عقلیه منقسم نمی شود و چون صورت عقلیه منقسم نمی شود پس محل آن که نفس است هم منقسم نمی شود.

صورت عقلیه اگر منقسم شود یا به اجزای مشابه منقسم می شود یا به اجزای غیر مشابه، تقسیم صورت عقلیه به جزا مشابه ممکن نیست چنانچه بیان شد، تقسیم صورت عقلیه به اجزای غیر مشابه آیا ممکن است یا خیر؟

اگر صورت عقلیه به اجزا غیر مشابه یعنی جنس و فصل تقسیم شود؛ اولاً، باید جنس و فصل چون صورت عقلیه اسیت تقسیم شود به جنس و فصل دیگر و هکذا. پس باید صورت اول مشتمل باشد بر بی نهایت جنس و فصل، که صحیح نیست.

بعبارت دیگر اگر صورت عقلیه تقسیم شود به جنس و فصل؛ چون صورت عقلیه بماهو صورت عقلیه تقسیم می شود به جنس و فصل باید جنس و فصل هم جنس و فصل داشته باشد چرا که صورت عقلیه اند و هکذا.

ثانیاً، برفرض که صورت عقلیه تقسیم شود به اجزاء، امّا این اجزاء متباین فی الوضع نیست که اشاره حسی به آنها شود بلکه اجزاء عقلی است که اشاره عقلی به آن ممکن است، درحالیکه بحث ما در جای است که به اجزاء اشاره حسی مستقل شود.

اگر صورت عقلیه به اجزای متشابه تقسیم نمی شود و به اجزای غیرمتشابه هم تقسیم نمی شود پس صورت عقلیه مطلقاً تقسیم نمی شود. بنابراین اگر حلول کند یا درمحل غیر منقسم حلول می کند یا درمحل منقسم، اگر درمحل غیر منقسم حلول کند اشکال ندارد بلکه مطلوب ما ثابت است و اگر درمحل منقسم حلول کند یا درقسمت منقسمش حلول می کند یا درقسمت غیر منقسم آن؛ مثلاً جسم را اگر ملاحظه نماییم خودش منقسم است، سطحش هم منقسم است، خط که طرف سطح است هم منقسم است ولی نقطه که طرف خط است تقسیم نمی شود، صورت عقلیه نمی تواند درقسمت منقسم جسم حلول کند و نه درقسمت غیر منقسم آن؛ چرا که اگر قسمت منقسم جسم حلول کند تقسیم محل مستلزم تقسیم حال است و صورت عقلیه قابل قسمت نیست و اگر درقسمت غیر منقسم حلول کند؛ چون نقطه مستقل نیست بلکه طرف خط است باید در خط حلول کند که طرف سطح است و سطح طرف جسم است بنابر این باید بخش از صورت معقوله درجسم قرار گیرد و بخش دیگر آن درطرف جسم و منقسم شود درحالیکه صورت معقوله منقسم نمی شود. پس صورت عقلیه نمی تواند در محل منقسم حلول کند و بلکه باید درمحل غیر منقسم حلول کند بنابراین محل صورت عقلیه که نفس است امر غیر منقسم و مجرد است.

ص: ۷۵

متن : وان كانت اجزائها (صورت عقلیه) غير متشابهه يكون (اجزاء) اجزاء الحدّ (خبريكون) التي هي الاجناس و الفصول فيلزم كون الاجناس و الفصول للماهية الواحدة غير متناهية بالفعل و قد ثبت استحاليه في موضعه على ان اجزاء الحدّ لا يجوز ان يكون متباينه في الوضع (اجزاء عقلی متباین فی الوضع نیست یعنی اشاره حسی به اجزاء به صورت جدا جدا و مستقل نمی شود

(علی ما یلزم من انقسام الحال فی الجسم بانقسام الجسم فاذا ثبت كون الصوره العقلیه غیر قابله للانقسام وجب ان لا یكون محلها جسما او جسمائیا لان ما (صورت عقلیه) یحلّ جسما فاما ان یحل منه شیئا غیر منقسم او شیئا منقسما و الشیء الذی لا ینقسم من الجسم هو طرف نقطی لا- محاله (جسم سه طرف دارد طرف سطحی، طرف خطی و طرف نقطه ای) و النقطه هی نهایه ما لا تمیز لها عن الخط فی الوضع (اشاره حسی) او عن المقدار (سطح و عمق) الذی هو منته إليها تمیزا یكون بها النقطه شیئا یتقر فیہ شیء (حال یعنی صورت عقلیه) من غیر ان یكون (شیء حال) فی شیء من ذلك المقدار.

متن درس شوارق الإلهام (لاهيجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۴ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مجرد نفس و استدلال بر این مدعا داشتیم، دلیل دوم این بود که صورت عقلیه غیر منقسم است و باید محل آن غیر منقسم و مجرد باشد.

در توضیح گفته شد که صورت عقلیه اگر حلول کند یا در امر غیر منقسم حلول می کند که اشکال ندارد و مطلوب ما ثابت می شود و یا در امر منقسم و مادی که این خود دوشق دارد چرا که یا صورت عقلیه در بخش منقسم محل حلول می کند در این فرض صورت عقلیه دارای مقدار می شود که باطل است و یا در بخش غیر منقسم محل حلول می کند پس باید در نقطه حلول کند؛ چرا که نقطه لا-ینقسم است، حال این نقطه یا جدای از جسم است و یا جدای از جسم نیست، اگر نقطه جدای از خط نباشد در این صورت وقت که صورت عقلیه حلول نماید همه ای صورت عقلیه در امر ذو مقدار خواهد بود و طرف آن در نقطه که طرف خط است. پس صورت عقلیه دارای مقدار می شود که باطل است.

ص: ۷۶

اگر نقطه منفرد و جدای از جسم باشد در این صورت نقطه دو طرف پیدا می کند یک طرف که محاذی خط است و طرف دیگر که غیر محاذی است، در حالیکه خود نقطه طرف بود، علاوه بر این بر فرض صورت عقلیه در آن حلول کند لازم می آید که صورت دو طرف داشته باشد و منقسم شود که خلاف فرض و باطل است.

در فرض که نقطه را جدا از خط فرض نماییم خود خط دارای طرف خواهد بود که نقطه است همه ای بحث های که در نقطه منفصله گذشت در این نقطه هم می آید. علاوه بر اینکه در فرض جدا بودن این نقطه از خط لازم می آید که نقاط متشافع داشته باشیم.

دو اشکال بر دلیل یکی اشکال به نقض دیگری اشکال به حصر :

اشکال به نقض [۱]: ما دونوع قوه ای ادراکی جزئی داریم؛ یکی قوه ای ادراکی خیالی که صورت جزئی را درک می کند و دیگری قوه ای ادراکی وهمی که معنای جزئی را درک می کند.

صورت جزئی را می شود تقسیم کنیم امّا معنای جزئی را نمی شود تقسیم نماییم نه به اجزای مقداری و نه به اجزای غیر

مقداری. پس طبق استدلال شما که اگر حال مجرد است باید محل آن هم مجرد باشد باید واهمه هم مجرد باشد؛ چرا که محل مجرد است که معنای جزئی باشد، درحالیکه شما قبول ندارید که قوه ای واهمه مجرد باشد.

لاهیجی : صورت وهمی با صورت عقلی از این جهت که اجزا متشابه _ یعنی متحدالماهیت _ و اجزای غیرمتشابه _ یعنی مختلف الماهیت _ ندارد تفاوت باهم نمی کند، اما معنای وهمی به شدت و ضعف می تواند تفاوت داشته باشد، درحالیکه صورت عقلی چنین چیزی نیست. پس صورت عقلی تقسیم نمی شود به اجزای که دارای شدت و ضعف است ولی معنای وهمی تقسیم می شود به اجزا که دارای شدت و ضعف است. و چون مدرکات عقلی و مدرکات وهمی از همه ای جهات یکسان نیستند لذا مدرک شان هم متفاوت است به مجرد و غیر مجرد.

ص: ۷۷

متن : بل كما ان النقطة لا تنفرد (منفرد نمی شود از مقدار) بذاتها و انما هو طرف ذاتي لما هو بالذات المقدر (اگر چیزی درمقدار حلول کند بالتبع متقدر می شود مثلاً رنگ که بر دیوار عارض می شود مقدار بالعرض پیدا می کند. سطح و خط بالذات مقدار دارد ولی آنچه که درسطح وخط حلول می کند بالعرض دارای مقدار می شود) كذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما (یعنی درصورت که نقطه امر وجودی باشد نه اینکه امر عدمی باشد) انه يحل فيها (نقطه) طرف شیء (یعنی صورت معقوله) حال في المقدار الذي هو (نقطه) طرفه فهو (شیء یعنی صورت معقوله) متقدر بذلك المقدار بالعرض و لو كانت النقطة منفردة (حال از نقطه) يقبل (خبر كانت) شيئاً من الاشياء لكان يتميز لها ذات فكانت النقطة اذن (وقت که ذات مستقل پیدا کرد) ذات جهتين (درحالیکه خودش طرف بود) جهه منها يلي الخط الذي تميزت عنه و جهه منها مخالفه له فيكون حينئذ منفصله عن الخط بقوامها و للخط المنفصل عنها (نقطه) نهايه لا محاله غيرها (نقطه) يلاقيها فيكون تلك النقطة (نقطه ای متصل به خط) نهايه الخط لا هذه (نقطه ای جدا شده) و الكلام فيها (نقطه ای متصل) و في هذه النقطة (نقطه ای جدا شده) واحده و يؤدي الى ان يكون النقطة متشافعه (جفت شده) غير متناهيه فقد بان استحالته (یعنی طبق این فرض لازم می آید که خط از نقاط متشافع درست شده باشد، که باطل است) و قد بطل اذن ان يكون محلّه (صورت معقوله یعنی مایحل) من الجسم شيئاً غير منقسم فبقي ان يكون محلّه من الجسم شيئاً منقسماً فيعرض للحال ان يكون منقسماً ضروره ان الحال في المنقسم (شیء منقسم) من حيث هو منقسم منقسم مثله هذا خلاصه ما ذكره الشيخ في الشفا

استدلال دوّم بر مجرد نفس این بود که صورت عقلیه مجرد است، تقسیم به اجزای متشابه و غیر متشابه نمی شود پس باید محل آن که نفس است هم مجرد باشد و الاً تقسیم محل مستلزم تقسیم حال است.

اشکال به نقض: قوه ای واهمه معنای جزئی را درک می کند و معنای جزئی به اجزاء متشابه و غیر متشابه تقسیم نمی شود پس باید بگویید که قوه ای واهمه تقسیم نمی شود و مجرد است، درحالیکه شما معتقد نیستید که قوه ای واهمه مجرد باشد.

لاهیجی: این اشکال وارد است مگر اینکه قیدی را به دلیل اضافه نماییم به این صورت که صورت عقلیه اولاً تقسیم نمی شود به اجزاء متشابه یعنی متحد الماهیت، ثانیاً تقسیم هم نمی شود به اجزاء غیر متشابه یعنی مختلف الماهیت و ثالثاً تقسیم نمی شود به اجزاء اشد ادراکاً و اضعف ادراکاً، که ادراکی که بخش از صورت عقلیه تعلق بگیرد اشد باشد و ادراک که بخش دیگر همان صورت تعلق بگیرد اضعف باشد. امّا صورت حسی و معنای جزئی این تقسیم را می پذیرد مثلاً وقت که می خواهیم جسمی را ببینیم و درک نماییم قسمت از آن واضح درک می شود و بخش دیگر از آن غیر واضح؛ یعنی صورت که مربوط به بخش از آن جسم است واضح است و صورت که مربوط به بخش دیگر آن جسم است غیر واضح است همین طور در معنای وهمی مثل محبت این مادر به این فرزند گاهی از آن محبت شدید تر درک می کنیم و گاهی محبت ضعیف تر، وجه این وجود این تقسیم در معنای جزئی این است که معنای جزئی عبارت است از معنای کلی مضاف به صورت محسوس و چون صورت محسوس اشد و اضعف در ادراک دارد معنای کلی مضاف به آن به تبع اشد و اضعف در ادراک پیدا می کند. پس در توهم چون نیاز به صورت حسی است ادراک ضعیف و قوی تر داریم ولی در تعقل چون نیاز به صورت حسی ندارد ادراک ضعیف و قوی نداریم.

مثال اول: جسم که در خارج است بخش از آن را قوی تر می بینیم و بخش دیگر از آن را ضعیف تر این مربوط به صورت جزئی حال اگر سنگینی معنای جزئی باشد و مدرک آن وهم وقت که قسمت از جسم را خوب می بینیم حکم به سنگینی اش می کنیم ولی بخش دیگر آن جسم را که خوب درک نمی کنیم نمی توانیم حکم به سنگینی اش نماییم و در سنگینی بطور کلی که معنای عقلی است اشد و اضعف در ادراک نداریم.

مثال دوم: صورت که ما از کوه می گیریم قسمت بزرگ از کوه که دامنه اش است می افتد در بستر اجزای نفس و قله ای کوه که کوچک تر است می افتد در اجزای کمتری نفس و لذا دامنه بستر دیده می شود و قله کوچک تر این در صورت های حسی، اما صورت عقلی موضوع ندارد که منطبق شود تا بگوییم این بخش اجزای بیشتری را پذیرفته و آن بخش اجزای کمتری را گرفته است.

خلاصه: صورت عقلی هیچ گونه تقسیم را نمی پذیرد نه تقسیم به اجزای متشابه، نه تقسیم به اجزای غیر متشابه و نه تقسیم به اجزای اشد و اضعف در ادراک، و صورت های حسی و معانی وهمی تقسیم سوم را می پذیرد، به همین جهت محل صورت عقلیه که نفس است تقسیم نمی شود و مجرد است ولی محل معنای وهمی که واهمه است قابل قسمت است و مادی.

متن: و اعلم ان تتميم هذا الدليل متوقف على مقدمه يجب اعتبارها هو هي ان ادراك القوه العقلية لا فيختلف بالشده و الضعف (خود قوه ای عقلیه شدت و ضعف دارد وقت که کسی کار عقلی کند قوه ای عقلی اش قوی تر می شود) كما يختلف القوى الجسمانيه مثل قوه الانصار الواحده (یعنی ابصار یک انسان در یک بار دیدن، نه قوه ای ابصار یک انسان و نه قوه ای ابصار یک انسان در دو وقت و در دو ابصار) و هذه المقدمه بنيه بنفسها عند من يعتبر امر القوه العقلية و ذلك التوقف (مبتدا) لانه (خبر) لو لا هذه المقدمه لانتقض هذا الدليل بالقوه الوهميه المدرکه للمعاني الجزئيه كعداوه الذئب مثلا لان العداوه المذكوره غير قابله للانقسامات المذكوره (قسمت به اجزای متشابه و اجزای غیر متشابه) لا محاله و كذا نظائرها من المعاني الجزئيه فيلزم ان يكون القوه الوهميه مجردة و (حالیه) هو خلاف ما تقرّر عندهم فاذا اعتبرناها (مقدمه) يندفع به النقص لان حاصل الدليل حينئذ (حين اعتبار مقدمه) ان الصوره العقلية غير قابله للقسمة (۱) الى الاجزاء المتشابهه (یعنی اجزای مقداری) و لا (۲) الى الاجزاء المختلفه بالماهيه و لا (۳) هي مختلفه بالشده و الضعف من حيث المدرکيه (من حيث ذات هیچ ماهیتی شدت و ضعف ندارد) بتبعيه اختلاف اجزاء موضوعها بالكثرة و القله بخلاف الصوره الحاصله في القوى الجسمانيه فانها (صورت) يقبل القسمة الى الاجزاء المتشابهه و مختلفه بالشده و الضعف بالقوه العقلية ليست بجسمانيه بل مجردة

Your browser does not support the audio tag.

استدلال دوم بر مجرد نفس این بود که صورت عقلیه مجرد است، تقسیم به اجزای متشابه و غیر متشابه نمی شود پس باید محل آن که نفس است هم مجرد باشد و الاً تقسیم محل مستلزم تقسیم حال است.

اشکال به نقض: قوه ای واهمه معنای جزئی را درک می کند و معنای جزئی به اجزاء متشابه و غیر متشابه تقسیم نمی شود پس باید بگویید که قوه ای واهمه تقسیم نمی شود و مجرد است، درحالیکه شما معتقد نیستید که قوه ای واهمه مجرد باشد.

لاهیجی: این اشکال وارد است مگر اینکه قیدی را به دلیل اضافه نماییم به این صورت که صورت عقلیه اولاً تقسیم نمی شود به اجزاء متشابه یعنی متحد الماهیت، ثانیاً تقسیم هم نمی شود به اجزاء غیر متشابه یعنی مختلف الماهیت و ثالثاً تقسیم نمی شود به اجزاء اشد ادراکاً و اضعف ادراکاً، که ادراکی که بخش از صورت عقلیه تعلق بگیرد اشد باشد و ادراک که بخش دیگر همان صورت تعلق بگیرد اضعف باشد. امّا صورت حسی و معنای جزئی این تقسیم را می پذیرد مثلاً وقت که می خواهیم جسمی را بینیم و درک نماییم قسمت از آن واضح درک می شود و بخش دیگر از آن غیر واضح؛ یعنی صورت که مربوط به بخش از آن جسم است واضح است و صورت که مربوط به بخش دیگر آن جسم است غیر واضح است همین طور در معنای وهمی مثل محبت این مادر به این فرزند گاهی از آن محبت شدید تر درک می کنیم و گاهی محبت ضعیف تر، وجه این وجود این تقسیم در معنای جزئی این است که معنای جزئی عبارت است از معنای کلی مضاف به صورت محسوس و چون صورت محسوس اشد و اضعف در ادراک دارد معنای کلی مضاف به آن به تبع اشد و اضعف در ادراک پیدا می کند. پس در توهم چون نیاز به صورت حسی است ادراک ضعیف قوی تر داریم ولی در تعقل چون نیاز به صورت حسی ندارد ادراک ضعیف قوی نداریم.

ص: ۸۱

مثال اول: جسم که در خارج است بخش از آن را قوی تر می بینیم و بخش دیگر از آن را ضعیف تر این مربوط به صورت جزئی حال اگر سنگینی معنای جزئی باشد و مدرک آن وهم وقت که قسمت از جسم را خوب می بینیم حکم به سنگینی اش می کنیم ولی بخش دیگر آن جسم را که خوب درک نمی کنیم نمی توانیم حکم به سنگینی اش نماییم و در سنگینی بطور کلی که معنای عقلی است اشد و اضعف در ادراک نداریم.

مثال دوم: صورت که ما از کوه می گیریم قسمت بزرگ از کوه که دامنه اش است می افتد در بیشتر اجزای نفس و قله ای کوه که کوچک تر است می افتد در اجزای کمتری نفس و لذا دامنه بیشتر دیده می شود و قله کوچک تر این در صورت های حسی، امّا صورت عقلی موضوع ندارد که منطبق شود تا بگوییم این بخش اجزای بیشتری را پذیرفته و آن بخش اجزای کمتری را گرفته است.

خلاصه: صورت عقلی هیچ گونه تقسیم را نمی پذیرد نه تقسیم به اجزای متشابه، نه تقسیم به اجزای غیر متشابه و نه تقسیم به

اجزای اشد و اضعف در ادراک، و صورت های حسی و معانی و همی تقسیم سوم را می پذیرد، به همین جهت محل صورت عقلیه که نفس است تقسیم نمی شود و مجرد است ولی محل معنای و همی که واهمه است قابل قسمت است و مادی.

متن : واعلم ان تتميم هذا الدليل متوقف على مقدمه يجب اعتبارها هو هي ان ادراك القوه العقلية لا فيختلف بالشده و الضعف (خود قوه ای عقلیه شدت و ضعف دارد وقت که کسی کار عقلی کند قوه ای عقلی اش قوی تر می شود) كما يختلف القوى الجسمانيه مثل قوه الانصار الواحده (یعنی ابصار یک انسان در یک بار دیدن، نه قوه ای ابصار یک انسان و نه قوه ای ابصار یک انسان در دو وقت و در دو ابصار) و هذه المقدمه بنيه بنفسها عند من يعتبر امر القوه العقلية و ذلك التوقف (مبتدا) لانه (خبر) لو لا هذه المقدمه لا تتقضى هذا الدليل بالقوه الوهميه المدركه للمعاني الجزئيه كعداوه الذئب مثلا لان العداوه المذكوره غير قابله للانقسامات المذكوره (قسمت به اجزای متشابه و اجزای غیر متشابه) لا محاله و كذا نظائرها من المعاني الجزئيه فيلزم ان يكون القوه الوهميه مجردة و (حالیه) هو خلاف ما تقرّر عندهم فاذا اعتبرناها (مقدمه) يندفع به النقص لان حاصل الدليل حينئذ (حين اعتبار مقدمه) ان الصوره العقلية غير قابله للقسمة (۱) الى الاجزاء المتشابهه (یعنی اجزای مقدراری) و لا (۲) الى الاجزاء المختلفه بالماهية و لا (۳) هي مختلفه بالشده و الضعف من حيث المدركيه (من حيث ذات هیچ ماهیتی شدت و ضعف ندارد) بتبعيه اختلاف اجزاء موضوعها بالكثرة و القله بخلاف الصوره الحاصله في القوى الجسمانيه فانها (صورت) يقبل القسمة الى الاجزاء المتشابهه و مختلفه بالشده و الضعف بالقوه العقلية ليست بجسمانيه بل مجردة

Your browser does not support the audio tag.

اشکال به حصر: شقوق را که شما بیان نمودید تمام شقوق نیست، شما گفتید که اگر صورت عقلیه تقسیم شود یا به اجزای متشابه تقسیم می شود یا به اجزای غیرمتشابه درحالیکه صورت عقلیه ممکن است به نحو دیگر تقسیم شود.

بیان مطلب: تقسیم به اجزای متشابه این گونه باطل شد که لازم می آید کل و جز عین هم باشند و تقسیم به اجزای غیر متشابه این گونه رد شد که لازم می آید جنس و فصل نامتناهی داشته باشیم، اما می شود تقسیم دیگری داشته باشیم که محذور نداشته باشد به این نحو که صورت عقلیه را تقسیم نماییم به دو جز که یک جزء آن واضح تر درک می شود و جزء دیگر آن ضعیف تر، یکی قوی المدرکیه است و دیگری ضعیف المدرکیه. پس می توانیم صورت عقلیه را به این نحو تقسیم نماییم و صورت که این نحو تقسیم می شود جسمانی است پس صورت عقلیه جسمانی است، چنانچه صورت حسیه و صورت وهیمه این تقسیم را می پذیرد و جسمانی است.

لاهيجی: این اشکال وارد است مگر اینکه مقدمه ای را به دلیل اضافه نماییم، و آن مقدمه همان است که در پاسخ به اشکال نقض بیان شد؛ یعنی بگوییم که صورت عقلیه هیچ گونه تقسیم را نمی پذیرد نه تقسیم به اجزای متشابه، نه تقسیم به اجزای غیرمتشابه و نه تقسیم به اجزای که شدت و ضعف در ادراک دارد. با این بیان دلیل تمام می شود.

تقریر دوّم دلیل دوّم: نفس منقسم نمی شود و موجود مادی منقسم می شود (شکل دوّم). پس نفس موجود مادی و جسمانی نیست.

ص: ۸۳

اثبات مقدمه ای اوّل: تمام آنچه که در تقریر اوّل این دلیل بیان شد دلیل مدعای ما است.

اثبات مقدمه ای دوّم: این مقدمه به کلیت آن قابل قبول نیست، لذا به آن قید می زنیم به این صورت که شی مادی که بتواند حالی در آن حلول کند، مقدمه به این صورت بازهم نقض دارد مثلاً نقطه قابل انقسام نیست ولی در آن چیزی حلول می کند، لذا قید دیگری را به آن اضافه می کنیم: هر شی مادی که محل است و چیزی مستقلاً در آن حلول می کند منقسم شود. و نقطه چون محل است ولی نه نحو مستقل وقت که چیزی در جسم حلول کند طرف حال در طرف محل که نقطه است حلول می کند ولی اگر نقطه را مستقل در نظر بگیریم چیزی در آن حلول نمی کند.

متن: وحينئذ (بعد از ضمیمه کردن این مقدمه که مکمل دلیل است) یندفع اعتراض اخر یمکن ان یورد علی حصر الاجزاء علی (مربوط به اجزاء) تقدیر قبول الصوره العقلیه للانقسام فی (متعلق حصر) المتشابهه (یعنی به اجزای مقداری) و المختلفه بالماهیه اعنی (بیان المختلفه ...) الاجناس و الفصول لجواز (دلیل برای یمکن) ان یکون اجزاؤها (صورت عقلیه) مختلفه باعتبار تعلق الادراک المختلف بالشدّه و الضعف لا بالمایه (نه باعتبار اختلاف ماهیت) لیکون (اجزاء) اجزاء الحد المنحصره

فى الاجناس و الفصول و يلزم عدم تناهى الاجناس و الفصول فليفتن فانه دقيق جدا و اما تقريره (وجه ثانى) على الثانى فهو ان النفس الناطقه غير منقسمه و لا شىء من الماديات بغير منقسم فالنفس الناطقه ليست بماديه اما الصغرى فلان الصوره العقليه التى هى حاله فيها (نفس) غير منقسمه فيجب كون محلها (صورت) غير منقسم على ما ذكرنا (درتقرير اول) و اما الكبرى و المراد منها (كبرى) انه لا شىء (اسم لا) من الماديات التى (قيد كه نقطه را خارج مى كند) يمكن ان يحل فيه شىء على سبيل الاستقلال بغير منقسم (خبر لا -) فلان كل مادى فهو منقسم سوى الطرف النقطة الذى لا - يمكن ان يحل فيه شىء بالاستقلال كما ذكرنا (ص ٤٦٢ و ٤٦٤)

Your browser does not support the audio tag

دلیل سوم بر تجرد نفس: هر موجودی که مقارن با ماده باشد و مادی از بعض افعال عاجز است ولی نفس از آن افعال عاجز نیست. پس نفس مادی نیست؛ بعبارت دیگر نفس قدرت دارد بر دونوع فعل که موجود مقارن ماده در مقام ذات از آن عاجز است. پس نفس در مقام ذات مقارن ماده نیست.

توضیح مطلب: کبرای این دلیل روشن است ولی صغرای آن نیاز به بیان دارد که با ذکر دو مورد به بیان آن می پردازیم، توضیح مطلب اینکه موجود مقارن ماده در مقام ذات از دونوع فعل عاجز است یکی افعال نامتناهی که موجود مادی قدرت بر انجام نامتناهی ندارد ولی نفس قدرت بر انجام نامتناهی دارد و دیگری ادراک بعضی چیزها که قوای ادراکی نفس درک می کند ولی قوای مادی نمی تواند درک نماید؛ مثلاً قوه ای باصره نمی تواند خودش را درک نماید، ابزار و افعال خودش را درک کند ولی قوه ای عاقله هم خودش، هم ابزار و هم افعال خودش را درک می کند.

بیان مورد اول: قوه ای باصره ما که کارش ابصار است نمی تواند بصورت نامتناهی ابصار داشته باشد، بلکه بعد از مدتی خسته می شود و باید استراحت کند تا دوباره بتواند فعالیت نماید. اما نفس ناطقه ما که کارش تعقل است می تواند نامتناهی تعقل داشته باشد بدون اینکه خسته شود، ولی نفس از آنجای که در مقدمات تعقل نیاز به امور مادی دارد و امور مادی خسته می شود ما فکر می کنیم که نفس در مرحله عاقله خسته می شود در حالیکه چنین نیست.

ص: ۸۵

مراد از بی نهایت که در این جا مراد است بی نهایت عدی است نه بی نهایت شدی؛ چرا که نامتناهی شدتاً را عاقله ای ما هم نمی تواند درک نماید مثل حق تعالی که عاقله ای از درک تفصیلی آن عاجز است.

مراد از درک عقلی درک عقلی بالفعل است که نفس تک تک از معقولات را بالفعل درک نماید، امّا درک اجمالی که نفس ما می تواند اجمالاً بی نهایت شدی را درک نماید این درک بالفعل نیست.

اشکال (لقال ان یقول ...): قوه ای تخیل ما هم دائماً فعالیت می کند ولی شما قبول ندارید که قوه ای تخیل مجرد باشد، پس قوه ای مادی می تواند بی نهایت کار انجام دهد.

جواب: تخیل تحت اشراف نفس است و لذا می تواند بی نهایت کار انجام دهد پس این نمونه هم در حقیقت دلیل بر تجرد نفس است.

اشکال (لقال ان یقول): دلیل شما ثابت کرد که قوه ای فاعله نمی تواند بی نهایت فعل داشته باشد ولی اینکه قوه ای منفعله نمی تواند بی نهایت قبول داشته باشد ثابت نشد، بلکه شاهد بر خلاف آن داریم مثلاً هیولی قوه ای جسمانیه است و می تواند بی نهایت قبول داشته باشد و کار نفس هم که می تواند بی نهایت ادراک داشته باشد قبول است نه فعل چرا که ادراک انفعال

است.

جواب : ما قبول نداریم که ادراک فقط انفعال باشد، بلکه ادراک انفعال است همراه فعل، بالاخص در تعقل که باید تجرید هم بکند. پس قوه ای عاقله بی نهایت فعل دارد ولی قوای مادی نمی تواند بی نهایت فعل داشته باشد هر چند که بتواند بی نهایت انفعال داشته باشد. به بیان دیگر دلیل اثبات می کند که قوای مجرد می تواند بی نهایت فعل داشته باشد ولی قوای مادی نمی تواند بی نهایت فعل داشته باشد هر چند بتواند انفعال و قبول داشته باشد.

ص: ۸۶

متن : الثالث ما اشار إليه بقوله و قوتها (نفس) على ما يعجز عنه المقارنات (موجود مقارن ماده ذاتاً، اما نفس مقارن ماده است فعلا-) و تقريره (وجه سؤم) انّ النفس الناطقه تقدر على امور يعجز عنها القوى الجسمانيه المقارنه ذاتا للماده و كلّ ما تقدر على ما يعجز عنه الامور المقارنه للماده ذاتا فليس بمقارن للماده ذاتا بل مفارق فالتّفس مفارق اما الكبرى فظاهره و اما الصّغرى فلوجهين الاوّل ان النفس تقدر على تعقل امور غير متناهيه و قد مرّ ان افعال القوى الجسمانيه متناهيه قال الشّرخ في الشفا و أيضا (دليل برتجرد نفس) فانه قد صحّ لنا (برأى ما ثابت شده است) ان المعقولات المفروضه التي من شان القوه الناطقه ان تعقل بالفعل واحدا واحدا منها غير متناهيه بالقوه و قد صحّ لنا انّ الشىء الذى يقوى على امور غير متناهيه بالقوه لا يجوز ان يكون جسما و لا قوه فى جسم مذ برهن على هذا فى الفنون الماضيه فلا يجوز ان يكون الذات (نفس) المتصوره (كه تصوركننده معقولات است) للمعقولات قائمه فى جسم البته و لا- فعلها كائنا فى جسم و (عطف بر فى جسم) لا بجسم و ليس لقائل ان يقول كذلك التخيلات فذلك خطأ فانه ليس للقوه الحيوانيه (قوه اى خياليه اى كه دربخش حيوانى انسان است) ان يتخيّل اى شىء اتفق ممّا لا نهايه له فى اى وقت كان ما لم يقرن بها القوه الناطقه و لا لقائل ان يقول ان هذه القوه اى العقليه قابله لا فاعله و انتم انما اثبتتم تناهى القوه الفاعله و الناس لا يشكون فى جواز وجود قوه قابله غير متناهيه كما للهيولى فنقول انك ستعلم ان قبول النفس الناطقه فى كثير من اشياء (بستر معقولات كه برأى ما معقول است نه معقولات كه درجهان است) لا نهايه (قيد كثير...) لها قبول بعد تصرّف فعليّ (يعنى تجريد از ماده و عوارض ماده) انتهى

Your browser does not support the audio tag

استدلال سوم بر مجرد نفس بیان شد برای اثبات صغرا دوبیان داریم که بیان اول گذشت.

بیان مورد دوم: نفس می تواند سه چیز ار درک کند ولی قوای جسمانی نمی تواند آنها را درک نماید، یکی اینکه نفس می تواند خودش را درک کند، ولواین درک بالکنه نباشد، یا حد اقل وجه از وجوه خودش را درک کند دوم اینکه نفس اگر ابزاری داشته باشد می تواند آنرا درک نماید مثلاً برخی گفته قلب و مغز ابزار نفس اند و نفس می تواند قلب و مغز را بشناسد و سوم اینکه نفس کار خودش را هم درک می کند نفس می فهمد که تعقل می کند، اما قوای جسمانی هیچ یک از این سه تا درک را ندارد مثلاً باصره خودش را درک نمی کند، ابزارش را هم نمی تواند درک کند و دیدن خودش را هم نمی تواند درک کند؛ چرا که کار قوه ای باصره دیدن است و روشن است که قوه ای باصره خودش را نمی بیند، دیدن خودش را نمی بیند و چشم را هم نمی بیند. پس درک ندارد چون درک باصره به دیدن است.

وجه اینکه قوای جسمانی نمی تواند درک امور مذکور را داشته باشد این است که قوای جسمانی حلول درجسم کرده و اگر بخواهد کاری انجام دهد باید توسط ابزار جسمانی باشد مثلاً باصره باید با چشم ببیند و چشم باید درمقابل شی مرئی باشد تا بتواند باصره آن شی را ببیند، حال اگر این قوا بخواهد خودش را درک کند، ابزار خودش و افعال خودش را درک نماید چیزی نیست که بین خودش و خودش واسطه شود بین خودش و ابزار خودش و بین خودش و افعال خودش واسطه شود مثلاً بین باصره و چشم واسطه نداریم یا بین باصره و فعلش واسطه نداریم. پس باصره نمی تواند خودش را ببیند، ابزار خودش و افعال خودش را ببیند. اما نفس ناطقه ای انسانی که کارش تعقل است نیاز به آلت ندارد و لذا می تواند این سه درک را داشته باشد.

ص: ۸۸

وماقيل: چه اشکال دارد که قوای جسمانی برای درک همه چیز احتیاج به آلت داشته باشد ولی در این سه کار نیاز به آلت نداشته باشد و بدن آلت کار کند.

جواب: قوای جسمانی یعنی قوای که کارش با آلت است، ذاتش این است که کارش با آلت باشد اگر با آلت کار نکند دیگر قوه ای جسمانی نیست.

ان قلت: قوای حیوانی همان گونه است که شما بیان نمودید، مثلاً سامعه خودش را نمی شنود، ابزار که گوش است را نمی شنود و کارش را که شنیدن است هم نمی شنود، اما نفس حیوانی که جسمانی است که کار خودش را درک می کند یعنی می فهمد که درک می کند، خودش را درک می کند و ابزار خودش را که بدن است هم درک می کند.

قلت: آیا حیوان خودش را که غیر بدن است درک می کند؟ ما خود مان را که غیر بدن است درک می کنیم ولی حیوان خود غیر بدن را درک نمی کند، بدن ار درک می کند بالمس و یا بابصر، درحالیکه مدعا این است که خودش را درک کند

وحيوان خودش را درك نمی كند بدن خودش را درك می كند آنهم با آلت. خلاصه نفس انسانی دركارش كه تعقل است نیاز به ابزار ندارد ولی نفس حیوانی درتمام كارهایش نیاز به ابزار دارد وهرجای كه ابزار نباشد درك ندارد.

متن : و الوجه الثانی (وجه دوّم برای بیان صغرا) ان النفس تدرک ذاتها و آلاتها و ادراكاتها و المدرك الجسماني كالبصره و السامعه و الوهم و الخيال ليس كذلك لانه (دليل اينكه مدرک جسمانی ...) انما يعقل (بمعنای لغوی یعنی یدرک) بتوسّیط الآله و الآله لا يتوسّط بين الشیء و ذاته و آله و ادراكاته قال الشيخ ان القوه العقلیه لو كانت (مقدم) تعقل بالآله الجسدانيه حتّى يكون فعلها الخاص (یعنی تعقل) انما يستتم باستعمال تلك الآله الجسدانيه لكان (تالی) يجب (۱) ان لا يعقل ذاتها و (۲) ان لا-تعقل الآله و (۳) ان لا-تعقل أنّها عقلت (یعنی فعلش را كه تعقل است نمی تواند درك كند) فأنّه (بیان ملازمه) ليس لها بينها و بين ذاتها آله و ليس لها بينها و بين آلتها آله و ليس لها بينها و بين انها عقلت آله لكنها (بطلان تالی) تعقل ذاتها و آلتها التي تدعى لها (ما قبول نداریم كه آلت داشته باشد، آنهای كه ادعا می كنند كه آلت دارد وقلب و مغز آلت آن است) و انها عقلت فاذن تعقل بذاتها لا بالآله انتهى و ما قيل لم لا يجوز ان یدرک بعض الجسمانيات (بعض جسمانيات، نه كل جسمانيات، بعض مدرّكات را بدون آلت درك كند نه كل مدرّكات را) ذاتها و آلتها و ادراكاتها من غير توسّط آله ففساده (ما قيل) ظاهر لآله لو كان كذلك (آلت برای ادراك لازم نداشته باشد) لم يكن جسمانيا اذ لا معنى للجسماني الا ما یدرک و يعقل بالجسم فان قلت هذا الدليل منقوض بنفوس الحيوانات العجم (غيرناطق) فأنّها تدرک ذواتها و آلاتها مع كونها ماديّه (حيوان می فهمد كه هست و بدن خودش را هم می يابد) قلت ادراكها (مبتدا) لذواتها كما یدرک الانسان ذاته اعنى مع الغفله عن الحواس كما مرّ (ص ۴۴۹ و ۴۵۰) في المسأله السابقه ممنوع (خبر) بل الظاهر ان ادراكها انما هو لبدنها و عوارضه (بدن) باللمس و الحسّ لا غير فليتدبّر و بالجمله لا نقض (كه شما از طريق حيوان وارد كرديد) الا مع العلم. (علم حيوان به خود غيربدنش / شما علم داشته باشيد كه حيوان خود غيربدن را درك می كند یعنی علم به ناقض داشته باشيد)

Your browser does not support the audio tag

دلیل چهارم بر مجرد نفس: اگر نفس در ماده حلول کرده باشد یا باید ماده را دائماً درک نماید و یا اصلاً درک نکند و تالی هر دوشقش باطل است - یعنی این چنین نیست که که نفس ماده را دائماً تعقل کند و یا اصلاً تعقل نکند بلکه گاهی تعقل می کند و گاهی تعقل نمی کند - پس مقدم هم باطل است یعنی نفس حال در ماده نیست.

اینکه تالی دوشق دارد روشن است؛ چرا که نفس اگر مدرک باشد و حلول نماید باید دائماً محل را که حاضر است درک کند و اگر هم مدرک نیست اصلاً نباید درک کند.

در این قیاس بطلان تالی تقریباً وجدانی است؛ یعنی اگر توجه نماییم می یابیم؛ چرا که ما گاهی بدن خود را درک می کنیم و گاهی درک نمی کنیم، گاهی قلب مان را درک می کنیم و گاهی درک نمی کنیم اما ملازمه نیاز به اثبات دارد.

ابن سینا این دلیل را در نمط هفتم اشارات مفصل و پیچیده مطرح می کند، چرا که در آنجا دو قیاس استثنایی برای بیان مطلب می آورد، بنحو که یک قیاس در دل قیاس دیگر است، اما در این جا استدلال بنحو واضح آمده است.

بیان ملازمه: ابن سینا اگر نفس آلت و محل داشته باشد صورت آلت و محل پیش نفس حاضر است، از طرفی این آلت دارای یک ماده و یک صورت است، چه این آلت قلب باشد، یا مغز باشد و یا تمام بدن، رابطه ای صورت حاضر پیش نفس با صورت خارجی آلت به سه نحو متصور است:

ص: ۹۰

۱. صورت حاضر پیش نفس همان صورت خارجی آلت است، در صورت که علم نفس به آلت علم حضوری باشد؛ چرا که آلت پیش نفس حاضر است.

۲. صورت حاضر پیش نفس موافق صورت خارجی است نوعاً و مخالف آن است شخصاً؛ آنچه که پیش نفس است بوجود ذهنی موجود است و آنچه که در خارج است بوجود خارجی موجود است، هر چند نوع شان یکی است هر صورت قلب است مثلاً.

۳. صورت حاضر پیش نفس با صورت آلت هم بلحاظ نوع مخالف است و هم بلحاظ شخص، آنچه که پیش نفس است به وجود ذهنی موجود است و صورت آلت بوجود خارجی موجود است علاوه بر این آنچه که پیش نفس است صورت قلب است و صورت خارجی صورت دست است مثلاً.

از این سه صورت فرض اول مستلزم این که نفس یا دائماً تعقل کند اگر موجود مدرک و حال در آلت باشد چرا که مدرک پیش او همیشه حاضر است یا هیچ گاه تعقل نکند اگر موجود مدرک نباشد. و فرض دوم مستلزم اجتماع مثلین است

توضیح مطلب : صورت خارجی آلت در ماده ای آلت است و صورت ذهنی آلت چه شخصاً با صورت خارجی فرق کند چه نوعاً در نفس است، حال اگر نفس حال در ماده و دارای آلت باشد باید صورت ذهنی در آلت نفس بیاید تا درک شود؛ چرا که نفس حال در ماده و ذو آلت است. پس باید آلت دارای دو تا صورت باشد؛ یکی صورت خارجی خود آلت و دیگری صورت مدرک که از ناحیه نفس در آن آمده، اگر دو تا صور نوعاً یکی باشد اجتماع مثلین است و اگر نوعاً فرق داشته باشد لازم می آید که یک شی در فعلیت مختلف داشته باشد.

متن: الرابع ما اشار إليه بقوله و لحصول عارضها (یعنی نفس مجرد است چون عارضش حصول منقطع دارد، عارض که از محل برایش حاصل می شود) بالنسبه الى ما يعقل محلاً (مربوط به يعقل) منقطعاً (مربوط به حصول) یعنی ان علم النفس الناطقه بما يتصور (بیان مایعقل) کونه محلاً (نفس ناطقه محل ندارد بلکه تصور می شود که محل دارد) لها مثل القلب او الدماغ او غير ذلك يحصل في وقت دون وقت (یعنی منقطعاً) لا دائماً و لو كانت (نفس) آله (صحیح : حاله) فيه (محل) لكانت اما دائمه التعلل له (در صورت که نفس مدرک باشد، باتوجه به بیان اشارات / در صورت که صورت خارجی آلت را درک کند، باتوجه به بیان اینجا) او غير عاقله له اصلاً (در صورت که نفس مدرک نباشد / در صورت که غیر صورت خارجی آلت را درک نماید) و ذلك (وجه چهارم که خواجه بیان کرد) اشاره الى ما ذكره الشيخ في الشفا حيث قال بل نحقق و نقول لا- يخلو (۱) ان يكون تعقلها (نفس) آلتها (محل خودش را) لوجود ذات صوره آلتها ذلك (یعنی همان صورت خارجی آلت، نه اینکه صورت از آلت گرفته باشد) او (۲) لوجود صوره اخرى مخالفه لها (صورت خارجی آلت) بالعدد و هي (صورت اخرى) أيضا (علاوه بر صورت خارجی آلت) فيها (نفس) و في آلتها (نفس) او (۳) لوجود صوره اخرى غير صوره آلتها تلك (همان صورت خارجی) بالنوع (قید غیر) و هي (صورت اخرى) فيها و في آلتها فان كان (نفس تعقل آلتها) لوجود صوره آلتها (صورت خارجی آلت) فصوره آلتها في آلتها و فيهما بالشركه (در هر دو است) دائماً فيجب ان يعقل آلتها دائماً اذ كانت انما تعقلها (آلت را) لوصول الصوره (صورت خارجی آلت) إليها (نفس)

Your browser does not support the audio tag.

دلیل بر تجرد نفس این بود که اگر نفس در بدن حلول کند یا باید محلش را دائماً تعقل کند در صورتی که نفس نیروی مدرک باشد و یا اصلاً تعقل نکند در صورتی که نفس نیروی مدرک نباشد لکن التالی بکلاً قسمیه باطل فالمقدم مثله.

ابن سینا ملازمه را این گونه بیان نمود که اگر نفس در آلت وحل باشد یا همان صورت خارجی آلت را درک می کند، یا صورت دیگری را که شخصاً با صورت خارجی آلت فرق دارد ولی نوعاً فرق ندارد درک می کند و یا صورت دیگری را درک می کند که ماهیتاً و نوعاً با صورت خارجی آلت فرق می کند؛ مثلاً اگر نفس در قلب حلول نموده باشد یا همان صورت خارجی قلب را درک می کند و یا صورت دیگری را که ماهیتاً با صورت خارجی آلت تفاوت دارد درک می کند و یا صورت دیگری را که ماهیتاً با صورت خارجی قلب فرق دارد مثلاً صورت مغز را درک می کند.

درفرض اول چون نفس حلول نموده یا باید دائماً همان صورت خارجی قلب را درک نماید اگر نفس مدرک باشد؛ چرا که صورت خارجی نفس دائماً درپیش نفس حاضر است و یا نباید هرگز صورت خارجی قلب را درک نماید در صورتی که نفس مدرک نباشد.

درفرض دوم صورت خارجی آلت پیش نفس نیست (البته این یک فرض است و الا در خارج چون نفس حلول نموده صورت خارجی آلت پیش نفس حاضر است) بلکه صورت ذهنی آلت پیش نفس حاضر است و از طریق همین صورت ذهنی علم به قلب و آلت برای نفس حاصل است، اشکال این فرض این است که بین صورت ذهنی آلت و صورت خارجی آن باید فرق باشد ولی فرق های که ممکن است در این جا وجود ندارد.

ص: ۹۳

بیان مطلب: دو چیز که اختلاف داشته باشد به یکی از صورت های ذیل ممکن است باشد؛

یکی، اینکه اختلاف ماهوی داشته باشد مثلاً یکی صورت قلب باشد و دیگری صورت مغز، این تفاوت در فرض مذکور وجود ندارد.

دوم، آنکه اختلاف به اعراض داشته باشد مثل زید و عمرو که اختلاف به ماهیت ندارند بلکه اختلاف به بدن و عوارض دارد بالاخص در زمان تولد، این تفاوت در مانحن فیه نیست؛ چرا که صورت خارجی حلول نموده در ماده قلب و صورت ذهنی هر چند حلول نموده در نفس ولی خود نفس حلول نموده در ماده قلب پس صورت ذهنی هم حلول نموده در قلب و در نتیجه اختلاف به عوارض که این جا ممکن بود از ناحیه محل باشد وجود ندارد.

سوم، اینکه تفاوت از ناحیه تجرد و مادیت باشد، این تفاوت هم در اینجا نیست؛ چرا که هر دو حلول نموده در ماده ای قلب.

چهارم، اینکه فرق به کلیت و جزئیت باشد، کلی قابل صدق بر کثرین است جزئی قابل صدق بر کثرین نیست، این تفاوت هم درمانحن فیه نیست؛ چرا که جزئیت یک کلی به این است که در ماده خاص بیاید و بشود جزئی بعبارت دیگر لاشرط در این ماده می شود متحصص به حصه ای خاص و جزئی که اگر ماده را برداریم می شود کلی، درمانحن فیه هر دو صورت در ماده و جزئی است.

پس فرض دوّم باطل است یعنی فرق بین صورت خارجی و ذهنی نیست [۱]، برفرض اگر دوتا باشد اجتماع مثلین لازم می آید و اجتماع مثلین بر می گردد به اجتماع نقیضین؛ چرا که اگر مثلین است دوتا است و اجتماع نموده یکی است.

ان قلت : نفس چگونه به خودش عالم است آیا صورت از خودش می گیرد یا نمی گیرد؟ اگر صورت نگیرد فرق آن با صورت خارجی چیست هر حرفی که شما در اینجا می گوید در مانحن فیه هم می آید.

قلت : نفس از خودش صورت نمی گیرد، بلکه به علم حضوری به خودش علم دارد، البته بعد از علم حضوری می تواند صورت هم از آن بگیرد. پس علم نفس به نفس با مانحن فیه قیاس مع الفارق است.

متن : وان كان (تعقل نفس آلتش را) لوجود صوره آلتها غير تلك الصوره (صورت خارجی آلت) بالعدد (قید غیر) فذلك باطل اما أولا (اما ثانياً در عبارت شیخ بخاطر اینکه روشن بوده ذکر نکرده؛ زیرا که در فرض دوم می گوئیم صورت خارجی پیش نفس حاضر نیست و این باطل است؛ چرا که صورت خارجی حاضر است پیش نفس) فلان المغایره بین اشیاء تدخل فی حدّ واحد (یعنی تفاوت ماهوی ندارد) اما (۱) لاختلاف الموادّ و الاحوال و الاعراض و اما (۲) لاختلاف ما بین الكلّی و الجزئی و (۳) المجرد عن المادّی و الموجود فی المادّه و لیس هاهنا اختلاف موادّ و اعراض فان المادّه واحده و الاعراض الموجوده واحده و لیس هاهنا (در بحث ما) اختلاف التجرید و الوجود فی المادّه فان کلیهما (صورت خارجی و ذهنی) فی ماده و لیس هاهنا اختلاف المخصوص و العموم لان إحداهما (صورت خارجی) ان استفادت جزئیة فانما یستفید الجزئیة بسبب المادّه الجزئیة و اللّواحق الّتی تلحقها (صورت خارجی را) من جهة المادّه الّتی فیها (صورت خارجی) و هذا المعنی (استفاده جزئیة از این طریق) لا یختصّ باحدهما دون الاخر و لا یلزم هذا (اشکال از ناحیه عدم فرق) علی ادراک النفس ذاتها فانها تدرک دائما ذاتها (یعنی ادراک نفس خودش را به صورت فرض اول است نه فرض دوم تا این اشکالات پیش بیاید) و ان كان قد تدرکها فی الاغلب مقارنه الاجسام الّتی هی معها علی ما بیناه

Your browser does not support the audio tag

دلیل چهارم برتجرد نفس این بود که اگر نفس جسمانی باشد و دارای محل یا دائماً محلش را تعقل می کند و یا هرگز تعقل نمی کند، اما نفس گاهی محلش را تعقل می کند و گاهی تعقل نمی کند. پس نفس مجرد است.

در بیان ملازمه گفتیم که یا صورت خارجی محل پیش نفس حاضر است و یا اینکه صورت دیگری که غیر صورت خارجی است شخصاً، پیش نفس حاضر است و یا اینکه صورت دیگری که غیر صورت خارجی است نوعاً، پیش نفس حاضر است.

درفرض اول باید نفس محل را دائماً تعقل کند در فرض دوم و سوم باید اصلاً تعقل نکند، این معنا برای دوام و هرگز باتوجه به بیان این جا است، اما باتوجه به بیان اشارات دائماً و اصلاً معنای دیگری دارد به این صورت که اگر نفس مدرک است باید دائماً تعقل کند و اگر مدرک نیست نباید هرگز تعقل کند.

فرض اول و دوم از سه صورت بیان شد، فرض سوم که صورت حاضر در پیش نفس با صورت خارجی محل نوعاً تفاوت داشته باشد این هم باطل است؛ چرا که فرض این است که صورت حاضر پیش نفس صورت معقوله ای محل است ولی در این فرض سوم صورت حاضر در پیش نفس نوعاً با صورت خارجی محل تفاوت دارد. پس صورت معقوله ای محل نیست.

بیان مطلب : ما در دو حالت می توانیم به به چیزی عالم شویم؛ یکی اینکه صورت معقوله ای آن چیز پیش نفس حاضر شود و دیگر آنکه صورت چیزی دیگری پیش نفس حاضر شود، و این فقط در صورتی است که بین دوشی اضافه ای حقیقه باشد؛ یعنی شی را که می خواهیم بشناسیم با شی که صورت از آن پیش نفس حاضر است باید اضافه ای حقیقه داشته باشد تا شناخت یکی موجب شناخت دیگری شود در غیر این صورت شناخت شی با داشتن صورت شی دیگر ممکن نیست. مثلاً ابوت و بنوت که اضافه ای حقیقه دارد، وقت که ما ابوت را می شناسیم بنوت را هم بشناسیم و بالعکس، اما اب و ابن که اضافه ای مشهوری دارد این گونه که شناخت یکی با شناخت دیگر همراه باشد.

ص: ۹۶

درمانحن فیه هیچ یک از این دو مورد نیست، صورت معقوله ای محل پیش ما نیامده و محل اضافه حقیقه با چیزی ندارد، بلکه محل جوهر است. پس آن صورت معقوله که پیش نفس است صورت معقوله ای محل نیست. و این خلاف فرض است و باطل.

باتوجه به این دلیل مدرک جسمانی نمی تواند خودش، آلتش و افعالش را درک نماید و لذا حس که مدرک جسمانی است نمی تواند خودش را درک کند، آلتش را درک کند و احساس خودش را درک نماید، همین طور قوه ای خیال نمی تواند خودش، آلتش و تخیلش را درک نماید، بله می توانیم قسمت از آلت خیال را پیش چشم بیاوریم مثلاً. بخش از مغز را که مربوط به خیال است در آینه نشان دهیم و یا توسط ابزاری پیش چشم بیاوریم، در این قوه ای باصره از آن صورت حسی می گیرد و متخلیه آن صورت حسی را به صورت خیالی درک می کند، اما در این صورت متخلیه نمی گوید که آلت خودش را

درک نموده است، بلکه فقط آنرا تخیل می کند، و نفس است که حکم می کند آن مدرک آلت خیال است. پس بازهم خیال محل خود را درک نکرده است.

متن : انت تعلم أنه لا- يجوز ان يكون (تعقل نفس آلتش را) لوجود صورة اخرى غير صورة آلاتها فان هذا اشد استحاله (نسبت به فرض دوم اشد استحاله است) لأن الصوره المعقوله (صورت معقوله یا صورت معقوله مضاف) اذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلا- لما تلك الصوره صورته او لما تلك الصوره مضافه إليه فيكون صورة المضاف (مثلا ابوت) داخله في هذه الصوره (مثلا بنوت) و هذه الصوره المعقوله ليست صورة هذه الآله و لا أيضا صورة شیء مضاف إليها بالذات (قید مضاف یعنی مضاف حقیقی) لان (دلیل لایضا ...) ذات هذه الآله جوهر و نحن انما نجد و نعتبر صورة ذاته (جوهر) و الجوهر فی ذاته غير مضاف البته (بلحاظ عارض ممکن است مضاف شود آنها مضاف مشهور) فهذا برهان واضح على أنه لا يجوز ان يدرک المدرک بالآله آله (مفعول یدرک) و لهذا (چون که مدرک جسمانی نمی تواند خودش، آلتش و... را درک کند) فان الحس انما يحس شیئا خارجا و لا يحس ذاته و لا آله و لا احساسه و كذلك الخيال لا يتخیل ذاته و لا فعله البته بل ان یخیل آله تخیلها (الت) الا (صحیح : لا) على نحو یخصه و (عطف تفسیر نحو یخصه) أنه لا محاله له دون غيره الا- ان یكون الحس (حس ظاهر) یورد علیه صورة آله لو امکن (بواسطه ای آینه یا ابزار دیگر) فیکون (قوه ای خیال) حیث انما یحکی خیالا- (صورت خیالیه محل را) مأخوذا من الحس (یعنی اولاً صورت حسی درست شد بعد خیال از آن صورت خیالی گرفت) غیر مضاف عنده (پیش خیال) الی شیء حتی لو لم یکن هو آله لم يتخیله (بطور که اگر آن چیز آلت خیال نبود درک نمی کرد؛ یعنی آنرا مقیداً به اینکه آلتش است درک نمی کند بلکه درک می کند به صورت که شیء است) انتهى کلام الشیخ

Your browser does not support the audio tag

دلیل چهارم بر تجرد نفس این بود که اگر نفس در محل حلول کند یا صور خارجی محل پیش نفس حاضر می شود و یا صورت دیگر از محل پیش نفس حاضر می شود وقت که صورت دیگر حاضر می شود یا شخصش با صورت خارجی محل متفاوت است و نوعاً عین آن است و یا نوعش با صورت خارجی محل متفاوت است.

درفرض اول چون نفس مدرک است باید همیشه محل را درک نماید و در دوفرض دیگر نباید هرگز محل را درک نماید.

توجه داریم و در کلام ابن سینا هم بیان شد که فرض دوم و سوم هر دوفرض باطل است، آنچه که بلحاظ تصور صحیح است فرض اول است، با توجه به این فرض اگر نفس مدرک است باید همیشه ادراک نماید و اگر مدرک نیست هرگز ادراک ندارد؛ بخاطر اینکه صورت محل همان طور که در ماده محل حلول کرده در نفس هم است چرا که نفس حال در محل است. پس صورت محل دائماً پیش نفس است.

ان قلت: ما انطباع صورت خارجی محل در نفس را قبول داریم، ولی انطباع برای درک کافی است باید توجه هم باشد تا درک صورت گیرد.

قلت: درست که التفات هم لازم است برای درک و در مانحن فیه التفات هم دائمی است؛ چون نفس مدرک است و چنانچه التفات را ازش بگیریم مدرک نخواهد بود.

ان قلت: مابعض وقت ها غافل می شویم، اگر نفس دائماً ملتفت است؛ غفلت چگونه توجیه می شود (بر فرض نسیان نداشته باشیم که نیاز به کسب جدید دارد).

ص: ۹۸

قلت: طبق بیان مشاء خزینه صور کلیه و معانی کلیه عقل فعال است، اما معانی جزئیة خزینه اش خیال است و صور کلیه مخزنش حافظه است، و آنچه که غفلت در آن واقع می شود صور و معانی کلیه است که رابطه ای نفس با مخزن قطع می شود اما در صور و معانی جزئیة که مخزنش در خود نفس است غفلت واقع نمی شود. پس آنچه که در نفس است نسبت به آن غفلت برای نفس پیش نمی آید.

متن: و تقریر (دلیل) بعد ما تقرر من انّ التّعقل انما هو بانطباع صور المعقول (شی خارجی که معقول است) فی النفس (متعلق انطباع) هو انه لو كانت النفس حاله فی محلّ فلا- یخلو (الف) اما ان یکفی فی تعقلها لآلتها الّتی هی محلّ لها انطباع صوره تلک (همان صورت خارجی) الّآله بعینها الّتی هی حاله فی مادتها (صورت) فی النفس (متعلق انطباع) بان یکون تلک الصوره الواحده (درفرض اول یک صورت خارجی را داریم ولی در فرض دوم و سوم دوتا صورت داریم یک صورت خارجی و یک صورت ذهنی) منطبقه فی مادتها و فی النفس کلیتهما بالاشتراک و ذلک (انطباع صورت در ماده ای خودش

ودرنفس) لكون النفس أيضا منطبعه في تلك المادة كما هو المفروض و (ب) اما ان لا يكفي تلك الصورة بعينها (صورت خارجي آلت) بل لا بد من صورة اخرى (١) مماثلة لها بالماهية او (٢) مخالفه. فعلى الاول (فرض اول كه همان صورت خارجي محل پيش نفس حاضر باشد) يلزم ان يكون النفس عاقله لادلتها دائما لان صورته الآله منطبعه (مشأ فقط علم نفس به خودش را حضوري مي داند، ولي علم نفس به آلت را حصولي مي داند پس تعبير به انطباع درست است) في النفس على هذا التقدير (فرض اول) دائما و الانطباع هو النفس التعقل فان قلت لعل التعقل يتوقف على التفات النفس قلت الالتفات أيضا دائم اذا كان الانطباع دائما اذ لا معنى لحصول الانطباع و عدم حصول الالتفات (درنفس كه موجود مدرك است) و عند ذهولنا عن الصورة المعقوله لنا يكون الصورة غير منطبعه في النفس بل في الخزانة كما تقرر في موضعه و المفروض هاهنا على هذا التقدير (فرض اول) هو دوام الانطباع فيكون الالتفات أيضا دائما

Your browser does not support the audio tag

بحث در دلیل چهارم بر مجرد نفس داشتیم که بیان و تقریر ابن سینا بیان شد، لاهیجی همان تقریر را به زبان ساد بیان می کند.

گفتیم که اگر نفس محل داشته باشد یا صورت خارجی محل پیش نفس حاضر می شود و یا صورت دیگری غیر از صورت خارجی محل پیش نفس حاضر است، حال این صورت دیگر یا باصورت خارجی محل نوعاً یکی است فقط شخصاً تفاوت دارد و یا اینکه با صورت خارجی محل ماهیتاً و نوعاً تفاوت دارد.

درفرض اول چنانچه بیان شد باید نفس همیشه محلش را درک نماید و در فرض دوم و سوم با بیان که می آید باید نفس هرگز تعقل نداشته باشد.

فرض سوم که صورت حاضر پیش نفس ماهیتاً با صورت خارجی محل تفاوت داشته باشد طبیعی است که نفس به محل آگاه نخواهد بود؛ چرا که صورتی از محل پیش نفس نیست تا بواسطه ای آن محل را درک نماید.

درفرض دوم که صورت حاضر در نفس شخصاً با صورت خارجی محل متفاوت است باز هم نباید نفس به محل علم داشته باشد؛ چرا که هر چند در این فرض صورت که پیش نفس است با صورت خارجی محل یکی است و می تواند حاکی باشد از محل، ولی بین حاکی و محکی باید تفاوت باشد و در این فرض صورت حاضر در نفس با صورت خارجی محل هیچ تفاوتی ندارد؛ چرا تفاوت به ماهیت که نیست و تفاوت به ماده و عوارض ماده هم در این جا منتفی است، چون که هر دو صورت در یک ماده حلول نموده است.

ص: ۱۰۰

ان قلت: بین صورت منطبع در نفس و بین صورت حال در ماده دوتا فرق وجود دارد؛ اولاً صورت منطبع در نفس منطبع در ماده است اما بواسطه ای نفس در محل ولی صورت خارجی بدون واسطه منطبع در محل است و ثانیاً صورت که در نفس وارد شده صورت ذهنی محل است ولی صورت که محل صورت خارجی است و آنچه که بوجود ذهنی موجود است با آنچه که بوجود خارجی موجود است فرق دارد، موجود به وجود خارجی اصیل است و موجود به وجود ذهنی وجود ظلی و غیر اصیل است.

قلنا: فرق اول و دوم هر دو باطل است؛ چرا که در فرق اول گفتیم که صورت که در نفس است بواسطه ای نفس وارد محل می شود و صورت خارجی محل بدون واسطه حال در محل است، اما این فرق پذیرفتنی نیست زیرا که این دو صورت ماهیتاً یکی است طبق فرض و فرق های دیگر هم منتفی است پس نفس نمی تواند واسطه باشد، واسطه در جای است که دو چیز داشته باشیم که شی سوم بین شان واسطه شود ولی در مانحن فیه دو صورت را که فرض کردیم مغایرت و دوئیتش ثابت نشده و بواسطه نمی توانیم تغایرشان را اثبات کنیم؛ چون که واسطت متفرع بر دوئیت و تغایر است، نه اینکه تغایر و دوئیت را درست نماید. خلاصه اگر نفس واسطه شود معنایش این که یک شی واسطه شود بین شی و خودش که باطل است.

ان قلت : آنچه که در نفس حلول کرده صورت تنها است و آنچه که نفس در آن حلول کرده است ماده و صورت است. پس نفس واسطه شده بین دو چیز.

قلت : به هر صورت می توانیم بگوییم که نفس محل شده برای صورت و حلول نموده در صورت و حال و حل یک صورت اند. پس نفس واسطه شده بین شی و خودش.

ص: ۱۰۱

فرق دوّم هم باطل است؛ چرا که گفته شد فرق دو تا صورت در وجود ذهنی و خارجی شان است، که وجود خارجی وجود اصیل است و وجود ذهنی وجود غیر اصیل، ولی اصیل بودن به این است که شی در ماده خودش باشد و غیر اصیل این است که شی در ماده خودش نباشد، بلکه از ماده خودش جدا نماییم یعنی انتزاع نماییم و بیاوریم درحاله و عاقله در این صورت است که می شود ظلی و غیر اصیل، درحالیکه در مانحن فیه هر دو صورت در ماده است، هیچ یک از دو صورت از ماده جدا و انتزاع نشده که بگوییم وجودش ظلی و غیر اصیل است. پس فرق به اصالت و غیر اصالت هم صحیح نیست.

متن : وعلی الثانی و الثّالث یلزم أنّ لا یكون النفس عاقله لآلتها (یعنی محلش؛ چرا که همه ای آلات قوای مدر که محل قوای مدر که است) اصلا اما علی الثّالث (فرض سوّم که صورت که حاضر پیش نفس ماهیتاً با صورت محل فرق دارد) فلان الصّوره المنطبعه فی النفس علی هذا التّقدیر (فرض سوّم) لا یكون صوره لآلتها لكونها (صورت منطبعه) مخالفه لها (صورت آلت) بالماهیه و اما علی الثّانی (فرض دوّم که صورت حاضر پیش نفس شخصاً با صورت خارجی محل تفاوت دارد) فلان الصّوره المنطبعه فی النفس علی هذا التّقدیر (فرض دوّم) یجب كونها مغایره للصّوره المنطبعه فی المادّه بالعدد و لا یمكن مغایرتها (صورت منطبع در نفس) لها (صورت منطبع در ماده) بالعدد (مربوط به مغایرت) لكونها مماثله (یعنی نوعاً یکی است) لها و التّغایر بین المتماثلین لا- یكون الا- بالمادّه و لواحقها و هی (ماده و لواحق) واحد فی کلیتهما (صورت منطبع در نفس و صورت منطبع در ماده) فان قلت المغایره بین الصّورتین هاهنا (فرض دوّم از سه فرض) انما هی یكون إحداهما (صورت خارجی محل) حاله فی المادّه بلا واسطه و الاخری (صورت منطبع در نفس) بواسطه (یعنی بواسطه ای نفس) و ایضاً (فرق دوّم) بكون إحداهما (صورت خارجی محل) موجوده بوجود اصیل و اخری (صورت ذهنی محل که منطبع در نفس است) بوجود غیر اصیل قلنا الفرق الاوّل غیر ممکن ضروره توقفه علی الامتیاز (امتیاز دو صورت؛ صورت منطبع در نفس و صورت منطبع در ماده، درحالیکه چنین امتیازی وجود ندارد) و لا یمكن حصول الامتیاز بالواسطه لامتناع توسّط شیء (واسطه که نفس باشد) بین الشیء (صورت محل) و نفسه (صورت محل) و کذا الفرق الثّانی لأنّ (مقدمه ای اول :) الوجود الظلی انّما یفارق الاصل سواء كان (وجود ظلی) فی المعقولات او فی المحسوسات (یعنی وجود ظلی در صورتی است که انتزاع شود) اذا لا- انتزاع عن نفس الماده ضروری فی الوجود المذهنی مطلقاً (چه در معقول چه در محسوس) و الفرق بین المعقول و المحسوس فی ذلك (انتزاع) انّما هو فی التّرع عن لواحق الماده (یعنی انتزاع از ماده و لواحق ماده، در معقول) و عدمه (یعنی انتزاع فقط از ماده نه از لواحق آن، در محسوس) و (مقدمه ای دوّم :) فیما نحن فیه کلنا الصّورتین منطبعتان فی المادّه (نتیجه :) فلا یمكن الحکم بظلیه احد الوجودین و اصاله الاخر

Your browser does not support the audio tag

دلیل پنجم بر تجرد نفس : عارض نفس مستغنی است از ماده و عوارض ماده پس معروض که نفس است هم مستغنی است از ماده و عوارض ماده یعنی مجرد است.

این دلیل با توجه به اینکه عارض چه باشد دو تقریر دارد :

تقریر اول : عارض یعنی صورت معقوله مستغنی است از ماده و عوارض؛ یعنی مجرد است. پس معروض که نفس است هم مستغنی است از ماده و عوارض ماده و مجرد است. (طبق این تقریر دلیل پنجم بر می گردد به دلیل اول)

بیان تفصیلی مطلب : صورت معقوله مستغنی است از ماده و عوارض ماده (مقدمه ای اول) اگر صورت معقوله مستغنی است باید محل آن هم مستغنی باشد (مقدمه ای دوم)

اثبات مقدمه ای اول : اگر صورت معقوله مستغنی از ماده نباشد، محتاج خواهد بود به لواحق ماده و در نتیجه مجرد نخواهد بود در حالیکه مجرد است. پس صورت معقوله از ماده مستغنی است. (در این بیان تجرد صورت معقوله مفروض است و از طریق آن استغناء صورت معقوله را اثبات می کنیم)

اثبات مقدمه ای دوم : اگر عارض مستغنی شد معروض هم مستغنی است؛ چرا که اگر عارض مستغنی باشد ولی معروض مستغنی نباشد لازم می آید که عارض هم مستغنی نباشد زیرا که عارض به معروض محتاج است و اگر معروض محتاج باشد به لواحق ماده لازم می آید که عارض هم محتاج باشد به لواحق ماده.

ص: ۱۰۳

تقریر دوم : نفس در فعلش که تعقل است مجرد است پس در وجودش هم مجرد است؛ چرا که فعل بعد از وجود است و اگر چیزی در فعلش مجرد باشد در وجودش هم مجرد است.

بیان تفصیلی تقریر دوم : نفس در تعقل است بی نیاز از ماده است، تعقل فعل نفس است و فعل عارض است یکی از معقولات عرضی است چنانچه انفعال یکی از معقولات عرضی است. پس در نفس در فعلش نیاز به محل ندارد، و چیزی که در فعلش احتیاج به محل ندارد در وجودش هم احتیاج به محل ندارد.

اثبات مقدمه ای اول : نفس در فعلش محتاج به ماده نیست؛ چرا که اگر محتاج به ماده بود ماده را واسطه قرار می داد در فعلش در حالیکه در سه جا واسطه ممکن نیست، بین خودش و خودش، بین خودش و فعلش و بین خودش و ابزار خودش نفس، عبارت دیگر اگر نفس محتاج به ماده بود نباید خودش را درک می کرد، فعلش را درک می کرد و ابزار خودش را درک می کرد، در حالیکه نفس هم خودش را درک می کند، هم فعلش را و هم ابزار خودش را. پس نفس محتاج به ماده نیست.

اثبات مقدمه ای دوّم : هر موجودی که احتیاج به محل دارد در فعلش هم از آن استفاده می کند و اگر موجودی در فعلش نیاز به ماده ندارد در خودش هم نیاز به ماده ندارد و چون ما فرض نمودیم که نفس در فعل خود مجرد است باید در خودش هم مجرد باشد تا تخلف لازم نیاید.

باتوجه به بیان برای اثبات مقدمه ای اوّل از دلیل سوّم بهره بردیم ولی این اشکال ندارد و موجب نمی شود که این دلیل به دلیل سوّم ارجاع داده شود.

ص: ۱۰۴

متن : الخامس ما اشار إليه بقوله و لاستلزام استغناء العارض (صورت معقوله / تعقل) استغناء المعروض (نفس) و تقريره على ما فى شرح القديم (مرحوم اصفهاني) و غيره (مقدمه اى اوّل :) ان عارض النفس الناطقه اى (بيان عارض) الصوره العقليه مستغنيه عن المادّه و الّا (استدلال بر اى مقدمه اى اوّل يعنى اكر صورت معقوله مستغنى از ماده نباشد) لكانت معروضه للواحق ماده من الاين المعين و الوضع المعين الى غير ذلك فلم (متفرع بر تالى) يكن مجرد عن تلك اللواحق لكنها (بطلان متفرع بر تالى) مجردة عن تلك اللواحق بالضروره (مقدمه اى دوّم :) فمعروضه (عارض يعنى صورت معقوله) اعنى النفس الناطقه أيضا مستغنيه عن المادّه و الّا (استدلال بر اى مقدمه اى دوّم يعنى اكر معروض كه نفس است محتاج به ماده باشد) لزوم عدم استغناء العارض أيضا لان المحتاج (عارض) الى شىء محتاج (معروض) الى ذلك الشىء بالظاهر و هذا (تقرير اوّل از كلام خواجه) كما ترى قريب جدا من الوجه الاوّل بل هو عينه و الاولى (چون تقرير اوّل باطل نيست تقرير دوم اولى است نه متعين) فى تقريره (كلام خواجه) هو ما فى شرح العلامة و هو ان النفس الناطقه تستغنى من عارضها و هو التعقل عن المحل بدليل انها تعقل ذاتها و دلالتها (صحيح : ولالتها، لام تقويت بمعناى مر) و لتعقلها من غير حاجه الى آله كما مرّ فيكون (نفس) فى ذاتها مستغنيه عن المحل (كانه اين جمله در تقدير است : كل ما كان مستغنيا فى تعقلها مستغنيا فى ذاتها) و الّا لكان المحل آله لها فى التعقل فلا يكون مستغنيه عن الآله فى تعقلها أيضا هذا خلف

Your browser does not support the audio tag

دلیل هفتم بر تجرد نفس : هر قوه ای جسمانی این خصوصیت را دارد که دوام فعل خسته اش می کند و هم چنین انجام فعل قوی تا مدتی از انجام فعل ضعیف باز می دارد، ولی نفس این گونه نیست. پس نفس جسمانی نیست مجرد است.

این دلیل دوتا مقدمه دارد، یکی قانون کلی که در مورد قوای جسمانی است و دیگری ضد آن قانون در مورد نفس، که هر دو نیاز به اثبات دارد.

اثبات مقدمه ای اول : مقدمه ای اول دوتا خصوصیت را برای قوای جسمانی بیان می کند؛ یکی نفی دوام قوای جسمانی است از کار طولانی مدت، بالاخص که کار شدید باشد و دیگری باز ماندن از کارهای کوچک وقت که کار شدید بکند؛ مثلاً چشم ما اگر دائماً به یک جا نظر کند خسته می شود همین طور اگر نور شدید به چشم ما بتابد وقت که نور بر طرف شود باید مدتی بگذرد تا اثر نور بر طرف شود تا بتواند اشیاء دیگر را ببیند.

کار مداوم در طول زمانهای زیاد را اگر فشرده نماییم هما کار شدید است بعبارت دیگر کار طولانی همان کار شدید است. پس می توانیم این دو ویژگی را به یک چیز برگردانیم.

اثبات مقدمه ای دوم : وقت که مساله سنگین ریاضی را حل می کنیم بعد می پردازیم به مساله ساده می بینیم که خیل راحت است و این نشان می دهد که قوه ای عاقله آماده تر شده خسته نشده است.

ان قلت : نفس هم خسته می شود؛ چرا که گاهی از کار باز می ماند.

ص: ۱۰۶

قلت : این خستگی و عدم استمرار در صورتی است که عاقله از قوای مادی استفاده نماید؛ مثلاً از خیال استفاده کند، که چون خیال حال در ماده است خسته می شود و لذا عاقله از کار باز می ماند.

ان قلت : علت خسته شدن نفس مادی بودن آن است نه دست کشیدن خادم از کار.

قلت : اگر کلال و خستگی به دلیل مادی بودن نفس باشد باید همیشه کلال باشد؛ چرا که حلول همیشه است، در حالیکه کلال همیشه نیست. پس کلال بخاطر استفاده از قوای مادی است که خسته می شوند، نه بخاطر مادی بودن نفس.

این دلیل و دلیل قبل هر دو اقعاعی است نه برهانی که شخص موظف و پایبند باشد به نتیجه ای آن و طرف را ملزم نماید به آن، در حالیکه اگر برهانی بود خصم را ملزم می کرد به نتیجه ای آن و شخص مستدل باید پای بند و موظف به نتیجه ای آن می بود.

متن : السّابع ما اشارہ إليه بقوله و لحصول الضّدّ و تقريره (مدعا :) ان النفس النّاطقه غير منطبعه في الجسم لحصول ضّدّ ما هو حاصل للقوى المنطبعه من حيث هي منطبعه (يعنى اين خصوصيت براي قوه از حيث منطبع بود است نه از حيث مثلا قوه بودن و يا مدرک بودن) للنّفس (متعلق حصول) النّاطقه و بيانه على ما قال الشيخ في الشفا (مقدمه اى اول :) هو ان القوى الدّراکه بالآلات تعرض لها من اداته العمل ان تكل لاجل ان الآلات تكلها ادامه الحرکه و توهنها (سست مى کند آلات را) الامور القويه الشاقه الادراک و ربّما انسدتها فلا يدرك عقبها (امور قويه) الاضعف لانغمامها (آلات) في الانفعال عن الشّاق (يعنى انفعال شديد پيدا کرده) كالحال في الحسّ فانه عند ادراک القوى (شى قوی؛ چرا که ادراک حسی شديد و ضعيف ندارد، مدرک است که شديد و ضعيف دارد) لا يقوى على ادراک الضعيف (شى ضعيف) فان المبصر (نگاه کننده) ضوء عظيمًا (نور شديد) لا يبصر معه و لا عقبيه نورا ضعيفا و السامع صوتا عظيمًا (گوش دهنده اى صوت شديد) لا يسمع معه و عقبيه صوتا ضعيفا و من ذاق الحلاوه الشّديده لا يحسّ بعدها بالضعيفه (مقدمه اى دوّم :) و الامر في القوّه العقليه بالعكس من ذلك فان ادامتها (قوه اى عقليه) للعقل (تعقل) و تصوّرها (قوه اى عقليه) للامور التي هي اقوى بكسبها (ايجاد مى کند درقوه اى عقليه) قوه و سهوله قبول لما بعدها (امور قويه) مما هو اضعف منها (امور) فان عرض لها (قوه اى عقليه) في بعض الاوقات ملال او كلال فذلک (عروض ملال و كلال) لاستعانه العقل بالخيال المستعمل للآله التي تكل فلا يخدم (خيال) العقل و لو كان لغير هذا (ملال و كلال نفس بخاطر چيز ديگر باشد) لكان يقع دائما في اكثر الامور و الحال انّ الامر بالضدّ (خلاف) من ذلك هذا و قد صرّح الشيخ بان هذا الوجه و ما قبله اقناعيان

Your browser does not support the audio tag

هفت دلیل بر تجرد نفس اقامه شد دلیل ششم و هفتم دلیل اقناعی بود که افاده ظن می کند، بر این دو دلیل از طرف فخررازی اشکالات مطرح شده است، دو اشکال بر دلیل ششم و یک اشکال بر دلیل هفتم، خواهی هر سه اشکال را رد می کند.

اشکال اول بر دلیل ششم: دلیل ششم این بود که بدن در سن شیخوخت نفس انسان قوی می شود درحالیکه بدن و قوای بدنی ضعیف می شود. پس نفس بدنی نیست. فخررازی می گوید قوت نفس در شیخوخت دلیل بر تجرد نفس نیست؛ چرا که نفس در زمان جوانی ذخایر زیادی را کسب نموده و چون مدرک هم است به درک آنها می پردازد، نه اینکه قوت در نفس حاصل شده باشد، اما قوای بدنی نه چنین ذخایری دارد و نه مدرک است، مثلاً قوه ای حافظه و مصوره ذخیره دارد ولی مدرک نیست و قوه باصبره ذخیره ندارد و مدرک هم نیست. پس اینکه نفس در حال شیخوخت ضعیف نمی شود بخاطر این است که ذخایری دارد و مدرک هم است، نه اینکه قوت ادراک داشته باشد، امّا در زمان کهولت این ذخایر نمی تواند تاثیر داشته باشد لذا خرفتی عارض می شود و همین برای تأثیر بدن بر نفس کافی است.

اشکال دوم بر دلیل ششم: تمام قوای ما با سلامت مزاج سالم اند و با اختلاف مزاج مختل می شود و با زوال مزاج زایل می شود، همین رابطه را قوا با روح بخاری دارد. پس تمام قوا با مزاج کار می کند، امّا مزاج که قوه ای عاقله دارد با مزاج که قوای دیگر دارد فرق می کند، مزاج قوه ای عاقله در دوره های مختلف عمر موافق با قوه ای عاقله است و در زمان شیخوخت موافقت بیشتری دارد و لذا در سن شیخوخت انسان تعقل قوی تری دارد. پس تعقل قوی بخاطر موافقت مزاج است نه بخاطر تجرد نفس.

ص: ۱۰۸

اشکال بر دلیل هفتم: هم حواس در بدن حلول نموده و هم قوه ای عاقله، اما قوه ای عاقله نوعش با قوای حسی فرق دارد، نوع قوه ای عاقله این گونه است که از بدن متأثر نشود ولی نوع قوای حسی این گونه است که از بدن متأثر شود و ضعف بدن در آن تاثیر بگذارد. پس این تفاوت قوه ای عاقله و قوای حسی در تأثیر از بدن و عدم تأثیر از آن بخاطر تفاوت نوعی این قوا است نه بخاطر تجرد و عدم تجرد.

جواب از اشکال اول: فخر گفت که تمرین و ذخایر علمی قوه ای عاقله در زمان جوانی موجب می شود که در زمان شیخوخت قوه ای عاقله قوی باشد، درحالیکه می توانیم که از نظر عقل بالقوه باشد ولی درعین حال قوه ای عقلی اش در زمان شیخوخت قوی باشد.

ماگاهی از اوقات شروع می کنیم به تعقل و می بینیم که خوب تعقل نمی کنیم ولی اگر روزه بگیریم در نزدیکی های افطار که بدن ضعیف می شود عاقله قوی می شود درحالیکه ذخایر علمی فرق نکرده و تمرین هم در کار نیست. پس این قوت تعقل بخاطر ضعف بدن است.

اینکه انسان در زمان کهولت خرفت می شود بخاطر این است که عاقله باید بدن را تدبیر نماید وقت که انسان پُر خوری می کند یا ضعف شدید بر بدن عارض می شود عاقله ای ما مراتب پایین خود را برای تدبیر می فرستد بعبارت دیگر عاقله متوجه تدبیر می شود ولذا تعقل ضعیف می گردد.

جواب از اشکال دوّم: اینکه در زمان شیخوخت مزاج عاقله موافق تر می شود با عاقله بخاطر این است که بدن ضعیف شده، درحالیکه اگر نفس بدنی بود باید مزاج عاقله را ضعیف می نمود، اما چنین نیست. پس مزاج عاقله بدنی نیست.

ص: ۱۰۹

جواب اشکال سوم: اینکه گفتید نوع عاقله با نوع حاسه فرق می کند ولذا عاقله با حاسه فرق می کند صحیح نیست؛ چرا که اگر چیزی در بدن حلول کند از بدن متأثر می شود بخاطر اینکه حال تابع محل است و فرق نمی کند که حال از چه نوع باشد. پس عدم تاثر عاقله بخاطر این است که حال در بدن نیست نه اینکه حال باشد و نوعش با حاسه فرق داشته باشد.

متن: و قد اورد (بر هر دو دلیل اقناعی) الامام اما علی الاول (دلیل اول اقناعی یعنی دلیل ششم) منهما فبانه يجوز ان يكون ازدياد تعقل النفس عند تضعف البدن بسبب التمرن (تمرین کردن) و الاعتیاد (عادت کردن به تعقل) و اجتماع علوم كثيره (ذخایر علوم) ثم فی اخر سنّ الشيخوخه (در زمان کهولت) يستولى الضعف على البدن و بسببه على القوه العاقله بحيث لا يبقى للتمرّن و امثاله (اعتیاد و اجتماع علوم كثيره) اثر فيعرض الخرافه و أيضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهوله اوفق للقوه العاقله من الامزجه الحاصله في سائر الازمنه و ايا على الثاني (دليل دوم اقناعی یعنی دليل هفتم) فبانه يجوز ان يكون الغافله مخالفه بالنوع لسائر القوى (قوای حسی) مع كون الجميع جسمانيه فلا- (متفرع بر اختلاف نوعی) يمتنع اختصاص بعضها بالكلاله دون بعض و يمكن دفع الاول بانا نجزم بان لبعض مراتب الضعف (بعض مراتب ضعف طوری است که به نفس اجازه تعقل نمی دهد) الحاصل للبدن كالحاصله بسبب الارتياض (ریاضت کشیدن مثلا روزه گرفتن) و عند بعض الامراض مدخلا في قوه التعقل و جوده و ان لم يكن التمرن و الاعتیاد و اجتماع العلوم حاصله و اوفقيه مزاج زمان الكهوله للتعقل أيضا انما هو لذلك (لبعض مراتب الضعف ... مدخلا في قوه التعقل) ورد الثاني أيضا بان انفعال القوى الجسمانيه انما هو لانفعال موضوعاتها (محل شان) لا محاله فلا اثر للمخالفه النوعيه في ذلك (در تبعیت انفعال يعين همه تبعیت در انفعال دارد).

Your browser does not support the audio tag

آیا نسان نوع واحد است و تحت آن افراد مندرج است یا اینکه انسان جنس واحد است و تحتش انواع مندرج است؟

قول اول: مشاء معتقد است که انسان نوع واحد است و تحتش اصناف و افراد مندرج است که نه اصناف اختلاف نوعی دارد و نه افراد، التبه اینکه افراد اختلاف نوعی داشته باشد را هیچ کس معتقد نیست.

قول دوم: گروهی واز جمله فخرازی معتقد است که انسان جنس واحد است و تحت آن انواع مندرج است، مثلاً نفس انبیاء نوعش با نفوس انسان های دیگر فرق می کند و همین طور نفوس صالحین بانفوس مجرمین ماهیتش فرق دارد، پس هر صنفی یک نوع خاص است منتها چون در بدن که نوع واحد دارد تعلق گرفته است ما فکر می کنیم که نوع واحد است.

این گروه دوتا حدیث را شاهد بر مدعای شان دانسته اند:

حدیث اول: «الناس معادن كمعادن الذهب و...» که معدن جنس است و ذهب وفضه دوتا نوع اند وقت گفته می شود انسان معدن است که ذهب وفضه دارد معنایش این است که انسان اختلاف نوعی دارد بخی شان شرار است و برخی شان خیار، بهترین شان در جاهلیت بهترین شان در اسلام است، یا آنهای که در جاهلیت خوب بودند در اسلام هم خوبند.

استاد: از این حدیث نمی شود اختلاف نوعی را نتیجه گرفت، می شود ذهب وفضه اشاره به ارزش وجودی و ارزش اخلاقی داشته باشد، نه اختلاف نوعی؛ چرا که ذهب وفضه اشاره به ارزش دارد.

ص: ۱۱۱

حدیث دوم: «الارواح جنودٌ مجنده، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»

طبق این حدیث ارواح قبل از ابدان شان لشکرهای بوده اند و این اشاره به اختلاف نوعی دارد؛ چرا که بدون اساس لشکر متفاوت نمی شود و در آنجا ابدان نبوده که اختلاف بر اساس ابدان باشد پس اختلاف شان نوعی بوده اند.

استاد: از این حدیث با توجه به صدر آن در ظاهر اختلاف نوعی انسان ها فهمیده می شود، اما باید صدر حدیث را با توجه به ذیل آن معنا نماییم، در ذیل حدیث یکی تعارف و تناکر داریم و دیگری ائتلاف و اختلاف.

اگر به تعارف و تناکر دقت نماییم می که افراد یک لشکر هم دیگر را می شناسد و ائتلاف و اختلاف شان معنا دارد، اما افراد دولشکر از هم کاملاً جدا هم دیگر را نمی شناسد و ائتلاف و اختلاف شان معنا ندارد. پس باید ائتلاف و اختلاف به نوع نباشد؛ چرا که اگر اختلاف به نوع باشد هم دیگر را نمی شناسد و ائتلاف و اختلاف شان معنا ندارد، و چون ائتلاف و اختلاف مطرح است اختلاف نوعی مراد نیست. و معمول دایره موضوع را تعیین می کند. بنابراین جنود اختلاف نوعی ندارد.

بیان دیگر چنانچه اختلاف نوعی مراد باشد باید دونوع انسان داشته باشیم یک عده انسان های انس وائتلاف دارد دسته دیگر انسانهای که اختلاف دارند، درحالیکه دسته دیگرهم داریم که نه اختلاف دارد و نه ائتلاف پس باید اختلاف وائتلاف را توسعه دهیم که اعم از ائتلاف و اختلاف نوعی مراد باشد.

خلاصه : اینکه نه اصناف و نه افراد اختلاف نوعی داشته باشد را مشاء می پذیرد واینکه اصناف اختلاف نوعی داشته باشد را فخررازی معتقد است واینکه افراد اختلاف نوعی داشته را هیچ کس قائل نیست.

ص: ۱۱۲

نکته : طبق مبنای فخررازی باید انسان ها مجبور باشد وایشان هم باتوجه اشعری بودن جبر را می پذیرد.

ممکن است اختلاف نوعی را به این صورت توجیه نماییم که هر نوعی می تواند صالح و فاجر داشته باشد یعنی نوع متفاوت است اما این انواع متفاوت هر کدام می تواند صالح و طالح داشته باشد، تا جبر لازم نیاید، ولی در این صورت صالح و طالح نسبی می شود یعنی صالح و طالح هر نوعی نسبت به آن نوع سنجیده می شود.

متن : المسأله الخامسه فى ان النفوس الناطقه متحده بالنوع

کما هو مذهب ارسطو و اتباعه خلافا لطائفه من الاقدمين حيث ذهبوا الى ان النفس الناطقه جنس تحته انواع مختلفه و تحت کلّ نوع افراد متحده الماهيه و اختاره الامام الرازى فى المطالب العاليه و قيل (دليل بر ضعيف بودن این قول) الى هذا یشير (اختلاف نوعی اشاره دارد) « الناس معادن كمعادن الذهب و الفضه خيارهم فى الجاهليه خيارهم فى الاسلام » و حديث الارواح جنود مجنّده فما تعارف منها ايتلف و ما تناكر منها اختلف و اما ان يكون کلّ فرد منها (نفوس) مخالفا بالماهيه لسائر الافراد حتى لا- يشترك منهم اثنان فى الماهيه فلم يقل به قائل صريحا كذا ذكره ابو البركات فى المعبر على ما فى شرح المقاصد.

متن درس شوارق الإلهام (لاهيجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – چهارشنبه ۲۷ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag

بحث در این داشتیم که آیا نفوس ناطقه ای انسانی نوع واحد است ویا انواع متفاوت که تحت جنس واحد جمع می شود.

ص: ۱۱۳

مشاء معتقد است که نفوس ناطقه نوع واحد است و اشخاص و افراد شان فرق می کند.

دلیل : همه ای نفوس ناطقه تحت حد واحد مندرج اند (صغرا) و چیزهای که تحت حد واحد باشد نوع واحد است (کبرا). پس همه ای نفوس نوع واحد است.

اینکه نفوس ناطقه تحت حد واحد اند روشن است چرا که می بینیم که جزئیات یعنی نفس زید، نفس بکر و نفس... تعریف واحد دارند همین طور کبرا هم روشن است که اگر امور متفاوت تحت حد واحد باشد نوع واحد اند چرا که اگر نوع واحد نباشد نمی توانیم باجنس و فصل واحد تعریف نماییم، عبارت دیگر حد واحد نشان دهنده ماهیت واحد است.

قال العلامة : تعریف نفس تعریف جزئیات نفوس نیست بلکه تعریف مفهوم است و مفهوم می تواند نوع باشد و می تواند هم جنس باشد.

شارح قدیم : ما کاری به این نداریم که این تعریف تعریف مفهوم است ویا تعریف مفهوم بلکه نگاه می کنیم که این تعریف بر جزئیات صدق دارد یا صدق ندارد، وقت که دقت نماییم می بینیم که بر جزئیات صدق می کند و حد حقیقت شی را بیان

می کند. پس همه ای جزئیات حقیقت واحد دارند.

اعتراض محقق شریف بر شارح قدیم : شارح قدیم دوتا مدعا دارد یکی اینکه این تعریف واحد بر تمام جزئیات صادق است و دیگر اینکه این تعرف بر تمام حقیقت شی منطبق است، درحالیکه نزاع همین است که این حد واحد جنس را بیان می کند یا تمام حقیقت شی را، پس این تعریف می تواند تعریف جنس باشد و می تواند تعریف نوع باشد، شما از کجا می گوئید نوع را بیان می کند ممکن است جنس را بیان کند بلکه ممکن است اصلاً بیان عرض عام باشد نه بیان ذاتی؛ چرا که این حد بیان مفهوم عام است و مفهوم عام می تواند جنس باشد، می تواند عرض عام باشد و یا نوع باشد.

ص: ۱۱۴

خلاصه: تعریفی برای نفس شده، اما آیا این تعریف برای جزئیات است و یا مایفهم من الجزئیات؟ اگر گفتیم این تعریف برای جزئیات است در این صورت می فهمیم که این جزئیات نوع واحد اند، اما اگر گفتیم تعریف برا مایفهم من الجزئیات است نمی توانیم بگوییم که جزئیات نوع واحد اند.

لاهیجی: خصم قبول دارد که بدن انسان ها همه حقیقت واحد یعنی بدن پیامبر_ صله اله علیه وآله _ بدن انسان است، بدن مؤمن بدن انسان است، بدن کافر بدن انسان است. از طرفی اگر نفوس را ملاحظه کنیم می بینیم که همه شأن واحد دارد که عبارت باشد از تدبیر نباتی، حیوانی و انسانی این نوع واحد از بدن. پس این نفوس حد واحد دارد که عبارت باشد از جوهر و من شأنه این یدبر امراً واحداً، توجه داریم که این حد مرکب است از جنس که جوهر باشد و فصل مدبر است پس بیان تمام حقیقت می کند و چون این حقیقت واحد بر همه جزئیات صادق است و تطبیق می کند باید جزئیات حقیقت واحد داشته باشد و نوع احد باشد، وهو المطلوب.

متن: و الدلیل علی اتحادها (نفوس ناطقه) نوعاً أنّ الحدّ الواحد یشملها فیکون متحدہ بالتّوع (اشاره به کبرا:) لامتناع اجتماع الامور المختلفه الحقائق فی حدّ واحد و هذا معنی کلام الشیخ فی الشفا حیث قال « الانفس الانسانیه متفقہ فی التّوع و المعنی (ماهیت که از نفس ناطقه به ذهن می آید) و لیست مغایره بالمایه و الصوره (یعنی حد؛ چرا که صورت اطلاق می شود بر حقیقت شی و حقیقت شی در حدشی تبیین می شود. پس بر حد صورت اطلاق می شود) لان صورتها (ای حدّها) واحده انتهى » و الی هذا (این دلیل) اشار المصنف بقوله و دخولها تحت حدّ واحد یقتضی وحدتها. قال العلامه و عندی فیہ نظر فان التحدید لیس لجزئیات التّفس حتی یلزم ما ذکره (خوجه آن چیز را) بل لمفهوم التّفس و هو المعنی الکلی و ذلک (معنای کلی) كما یمتثل ان یکون نوعاً یمتثل ان یکون جنساً و اجاب عنه الشارح القدیم بان الحدّ الواحد منطبق علی تمام حقیقه النفوس (حد بر تمام جزئیات صدق می کند و حد تمام حقیقت شی را بیان می کند پس همهء نفوس حقیقت واحد دارند) و هذا کاف فی معرفه اتحادها و اعترض علیه (جواب شارح قدیم) المحقق الشریف بان هذا دعوی بلا دلیل علیها اذ یجوز ان یکون ما (حد واحد) یدکرونه حدّاً (خبریکون) للحقیقه الجنسیه المشترکه بینها (نفوس) فلا یشمل الفصول المنوعه لها (نفوس) فلا ینطبق (حد) علی تمام حقیقه تلک الانواع بل یجوز ان یکون عرضاً عاماً لا انواع متخالفه الحقائق فانی یتصوّر انطباقها (حد) علی تمام حقیقتها و اقول لا شک فی ان الانسان المحسوس نوع واحد من حیوان فانه لا شبهه فی أنّ هذه الابدان المخصوصه متحدہ بالتّوع و التّفس الناطقه جوهر مجرد (جنس) من شأنه (فصل) تدبیر هذا التّوع الواحد من الابدان حیوانیه و الاستکمال به و کلّ نفس من التّفس الناطقه شأنها ذلک فیکون هذا المفهوم الواحد منطبقاً علی کلّ منها و لا شک فی کون هذا المفهوم حداً لتركبه من (۱) الجوهر الّمدی هو الجنس كما مرّ و (۲) ممّا شأنه التّیدبیر المخصوص الّذی هو عنوان للحقیقه الفصلیه (چون اضافه به بدن و تدبیر ذاتی نفس است پس مدبر فصل است نه عرض) فیکون جمیع التّفس الناطقه متحدہ فی هذا الحدّ المنطبق علی کلّ واحد منها (نفوس) فیکون (نفوس) متحدہ بالتّوع و هو المطلوب

Your browser does not support the audio tag

بحث در این داشتیم که نفوس ناطقه نوع واحد اند و یا انواع مختلف، مشاء معتقد است که نفوس ناطقه نوع واحد اند به دلیل که ذکر شد، اما برخی مدعی است که نفوس ناطقه انواع مختلف اند و برای مدعای شان دلیل اقامه نموده است.

دلیل گروه دوم: وقت که نگاه می کنیم می بینیم که هم در بُعد نظری اختلاف وجود دارد، بعضی باهوش است بعضی دیگر کودن، و هم در بُعد عمل برخی جواد است و برخی بخیل. پس نفوس مختلف است چرا که نمی توانیم این اختلاف را به بدن نسبت دهیم و همین طور نمی توانیم به خارج بدن مستند نماییم، بنابراین باید به نفوس استناد دهیم.

اما اینکه اختلاف مستند به مزاج نیست و در نتیجه استناد به بدن ندارد، بخاطر اینکه مزاج تغییر می کند در حالیکه این اوصاف تغییر نمی کند و برعکس گاهی مزاج تغییر نمی کند ولی این اوصاف تغییر می کند مثل اینکه انسان با تمرین وصفی را تغییر دهد، کسی بخیل است جود را تمرین نماید و جواد شود، در حالیکه مزاجش ثابت است.

اما اینکه اختلاف اوصاف به امور بیرونی نسبت داشته باشد مثلاً یکی در خانواده دارای جود و بخشش بزرگ شده باشد و دیگری در خانواده بخیل و یا یکی مثلاً دوستان شجاع داشته و شجاع بار آمده و دیگری دوستان ترسو داشته و از آن متأثر شده، این هم درست نیست؛ چرا که در یک خانواده یکی جواد است و دیگری بخیل مثل حاتم طائی و برادرش.

جواب: اختلاف اوصاف در دو جای باعث اختلاف نوع می شود یکی جای که صفت ذاتی باشد مثلاً فصول اختلاف داشته باشد و دیگری زمانی است که صفات لازم حقیقت باشد، نه لازم شخصیت، اما اموری را که شما بیان نمودید امور عارضی است و اختلاف عوارض باعث اختلاف نوع نمی شود.

ص: ۱۱۶

اختلاف اوصاف ذاتی و عرضی:

الف) اینکه اوصاف ذاتی اختلاف دارد بخاطر این است که بدن از عناصر اربعه ترکیب می شود، و این عناصر باید به یک اندازه خاص و بنحو خاص باشد تا بشود بدن انسان اگر حد اقل از آن باشد می شود حیوان و اگر بیشتر از آن باشد می شود ملک جسمانی، که هر کدام دارای اوصاف ذاتی خاص است. ب) اینکه اوصاف عرضی اختلاف پیدا می کند: ۱. بخاطر اختلاف مزاج است چرا که بین آن حد اقل که می شود بدن حیوان و آن حد اکثر که می شود بدن ملک بی نهایت ترکیب و بی نهایت انسان می تواند، که هر کدام اجزا ترکیبی و نحوه ای ترکیبی شان فرق می کند و لذا مزاج شان متفاوت است و هیئات متفاوت دارد، ولی این هیئات بگونه ای نیست که ثبات مزاج قابل تغییر نباشد مثل کسی که تحلم می ورزد که مزاج عوض نمی شود ولی در عین حال مزاج عوض می شود. ۲. و یا بخاطر تمرین و امور دیگر دیگر از قبیل تعلیم و تعلم و.... است.

متن: مستند القائلین بالاختلاف النوعی هو اختلافها بمثل الذکاء و البلاده (مربوط به قوه نظر) و البخل و السخاوه (مربوط به

قوه عملی شهوی (و الجبن و الشجاعه (مربوط به قوه عملی غضبی) و غیر ذلك من الصفات الجلیبه (یعنی صفات فطری، نه صفات گذرا و عارضی) و ليس ذلك الاختلاف (۱) بسبب المزاج لبقائهما (اوصاف) مع تبدله (مزاج) و بالعكس اعنى لتبدلها (اوصاف) مع بقاءه (مزاج) كما (مثال برای عكس :) اذا تكلف الجبان ايقاع نفسه فى المحارب و الثبات عليها (محارب) فيصير شجاعا و البخيل بذل المال و دوام عليه فيصير سخيا و الغضوب التحلم (به حلم و ا دارد کند خودش را) و دوام عليه (تحلم) فيصير حليما و (۲) لا بسبب الامور الخارجه مثل التعلم من المعلم (مثلا یکی معلم جواد دارد دیگری معلم بخيل) و صحبه ابوين و الاخوان (رفقا) و الاصحاب الى غير ذلك اذ قد يتفق ذلك (معلم، ابوين، اخوان و...) كلها مع المخالفه فى الصفات و الاخلاق و الجواب ان هذه (ذکا و بلادت و...) امور عارضه اى خارجة عن ذات النفس من حيث هي نفس (نه نفس از آن حيث که به بدن خاص تعلق دارد) و ليس بمعتبر فيها شىء من هذه الامور بل هي (صفات جبلی) خارجة عنها (نفس) لاحقه لها (نفس) بسبب امور خارجة عن حقيقه النفس هي هیات لشخصیه لها بحسب استعدادات الابدان كما سیأتی فى المسأله الآتیة فاختلف هذه الامور (صفات جبلی) انما هي لاختلاف تلك الهيئات التشخصیه لا لاختلاف الانفس فى الحقيقه النفسیه اذ اختلاف اللواحق الخارجة لا يدل على اختلاف فى حقيقه ما (معروض) يلحقه تلك اللواحق الا اذا كانت (لواحق) لازمه لحقيقته (معروض) من حيث هي حقيقته (مثل قوه کتابت) و ذلك (وضع وقانون که گفتیم درمانحن فيه لازم الاجرا نیست) ليس بلازم فيما نحن فيه (لازم نیست که اجرا شود ولو در بعض مانحن فيه اجرا می شود مثل قوه کتابت) لجواز كونها (صفات لاحقه) لازمه للهيئات التشخصیه كما ذكرنا و الى هذا (دفع استدلال خصم) اشار بقوله و اختلاف العوارض لا يقتضى اختلافها (نفوس)

Your browser does not support the audio tag

مسأله ششم در این است که آیا نفس انسانی حادث است یا قدیم و اگر حادث است اصلاً حادث است یا حادث است به حدوث بدن، در مجموع سه احتمال است، یکی این نفس ازلی باشد که با حدوث بدن به آن تعلق گرفته است، دیگر آنکه حادث است ولی قبل از بدن حادث شده و وقت که بدن آفریده شده نفس به آن تعلق گرفته باشد و سوم آنکه بدن بوجود می آید و لایق نفس می شود و در این زمان نفس انشاء می شود و به آن تعلق می گیرد، که در این صورت نفس حادث است به حدوث بدن.

از افلاطون نقل شده که ایشان معتقد است به قدیم و ازلی بودن نفس، از طرفی ارسطو می گوید نفس حادث است خوجه می فرماید نفس حادث است و این طبق مبنای ما که می گوییم عالم حادث است روشن است.

لاهیجی: مراد شما از حادث بودن نفس چیست، حادث بودن نفس به حدوث بدن است و یا حادث نفس است مطلقاً؟

الف) اگر مراد حادث بودن نفس باشد به حدوث بدن این از مبنای شما در حدوث عالم ظاهر نمی شود، بلکه نیاز به دلیل دارد.

ب) و اگر مراد حادث بودن نفس است مطلقاً، که اعم از حدوث نفس به حدوث بدن باشد و یا حدوث نفس قبل از حدوث بدن، بله این طبق مبنای شما ظاهر است ولی سه تا اشکال دارد؛ یکی اینکه این بحث تکراری است، لزوم نداشت طرح می کردید، دوم اینکه دلیل شما در حدوث عالم در باره حدوث مادیات بود و سوم آنکه چرا گفتید « و علی قول خصم ... » در حالیکه اگر مراد از خصم کسانی باشد که قائل به حدوث نفس به حدوث بدن است، با اثبات حدوث عالم حدوث نفس به حدوث بدن اثبات نمی شود، و اگر مراد از خصم قائلین به قدم عالم باشد طبق بیان آنها حدوث نفس احتیاج به دلیل دارد. در هر صورت ضمیمه نمودن قول خصم به قول خواجه وجه ندارد.

ص: ۱۱۸

متن: المسأله السادسة فی ان النفس حادثه بحدوث البدن (نه حدوث مطلق)

و هو مذهب ارسطو و من تابعه من المشائین خلافاً لافلاطون و غیره من الاقدمین علی ما هو المشهور (چون که نوشته های افلاطون در اختیار لاهیجی نبوده و یا ممکن است افلاطون حدوث قبل از بدن را گفته باشد ولی مشهور این است که ایشان قائل به ازلی بودن نفس است) فقولہ (مبتدا) و هی (نفس) حادثه (الف) ان کان المراد منه (حادث بودن) هو الحدوث مع الابدان فقولہ (خواجه) و هو (حادث بودن) ظاهر علی قولنا ای قول الملئین (کسانی که در این مسائل به روایات اعتماد می کنند) القائلین بحدوث العالم باسره (بتمامه) و النفس الناطقه من العالم لا محاله لیس (خبر) علی ما ینبغی فان (تعلیل برای لیس ...) هذا الحدوث (حدوث عالم) لا یستلزم الحدوث مع حدوث الابدان و (ب) ان کان المراد مطلق الحدوث (۱) فأی

وجه لجعله (حدوث نفس) مسئله على حده (۲) على ان الحجة التي تمسك بها على حدوث العالم لا يجرى الا في الماديات فلا يتم في حدوث النفس الناطقه على ما اختاره من كونها مجردة (بناير مختار متكلمين كه نفس مادي است دليل حدوث عالم مثبت حدوث نفس هم است، اميا بناير مختار خواجه كه نفس مجرد است آن دليل مثبت نيست) كما اورده (اين اشكال را) المحشى الشريف عليه و (۳) أيضا (اگر مراد خواجه حدوث مطلق است) فلا وجه لضمه (مراد يعنى قول خودش كه حدوث مطلق است) الى قول الخصم فان قولهم هو الحدوث مع الابدان و اميا على قول الخصم القائل بقديم العالم (يعنى اگر مراد از خصم كسانى است كه قائل به قدم عالم است) فليس حدوث النفس ظاهرا بل محتاج الى الاستدلال مختص به و هو ان النفس لو كانت ازليه لزم احد امور ثلاثة اما

Your browser does not support the audio tag

دلیل حدوث نفس به حدوث بدن :

اگر نفس قدیم باشد یکی از سه محذور را خواهد داشت یا لازم می آید اجتماع ضدین یا لازم می آید بطلان ماثبت و یا لازم می آید اثبات ما یمتنع، و تالی به جمیع اقسامش باطل است پس نفس قدیم نیست.

بیان ملازمه : اگر گفتیم نفس حادث است به حدوث بدن که با حدوث بدن ولیاقت آن نفس مناسب همان انشاء می شود و به بدن تعلق می گیرد، در این صورت هر چند همه نفوس انسانی است و از این جهت اختلاف ندارد اما از جهت که این که هر نفس مناسب بدن خاص و استعداد آن است نفوس اختلاف شخصی خواهد داشت و این اختلاف بخاطر اختلاف استعدادات و اختلاف ابدان است. پس طبق این مبنا اختلافات و تکثر نفوس توجیه می شود و محذوری نداریم، اما اگر گفتیم که نفس ازلی است این سوال پیش می آید که آیا نفس واحداً انشاء می شود و یا متکثراً ایجاد می گردد و اگر واحداً ایجا می گردد آیا وقت که به ابدان تعلق گرفت متعدد می شود و یا نه واحد می ماند، بعبارت دیگر آیا نفس واحد متکثر می شود و به بدن تعلق می گیرد و یا نه واحد است و به بدن تعلق می گیرد. پس سه فرض داریم :

۱. نفس در ازل واحد آفریده شود و وقت که به ابدان تعلق می گیرد هم واحد باشد

۲. نفس در ازل واحد آفریده شود، اما وقت که به بدن تعلق می گیرد متکثر شود،

ص: ۱۲۰

۳. نفس در ازل متکثر خلق شود و بعداً به ابدان تعلق بگیرد.

در فرض اول لازم می آید اجتماع ضدین؛ چرا که می بینیم که انسانها نسبت به یک چیز هم عالم اند و هم جاهل، مثلاً زید به چیزی علم دارد و بکر نسبت به همان چیز جاهل است حال اگر نفس زید همان نفس بکر باشد باید این نفس واحد هم عالم باشد و هم جاهل نسبت به یک چیز و این اجتماع ضدین است و باطل.

در فرض دوم که نفس واحد به وحدت شخصی آفریده شود و بعد از تعلق به ابدان متعدد شود ایرادش این است که شخص واحد چگونه متکثر می شود، ماهیتش که واحد است عوارض متعدد هم ندارد چرا که شخص واحد است، بنابراین اگر تعددی بخواهیم داشته باشیم باید تکثر مقداری داشته باشد و مادی باشد، درحالیکه قبلاً ثابت شد که نفس مجرد است، پس در فرض دوم لازم می آید بطلان ماثبت.

فرض سوم که نفوس در ازل متعدد آفریده شود، که اشخاص متعدد با عوارض متعدد باشد، در این صورت باید بینیم که تعدد از کجا می آید، تعدد اگر نوعی باشد با اختلاف ماهیت درست می شود که در نفوس انسانی منتفی است و اگر تعدد شخصی

باشد به اختلاف عوارض خواهد بود و اختلاف عوارض بدون ماده ممکن نیست، به همین خاطر است که مجردات نوع شان منحصر به فرد است. پس باید در ازل تعدد نفوس داشته باشیم بدون ماده و این ثبوت مایمتنع است؛ چرا که تکرر بدون ماده ممتنع است ولی شما آنرا برای نفوس در ازل ثابت می دانید.

متن : و اما علی قول الخصم القائل بقدم العالم فليس حدوث النفس ظاهرا بل محتاج الى الاستدلال مختص به و هو ان النفس لو كانت ازليه لزم احد امور ثلاثه اما اجتماع الضدين او بطلان ما (تجرد) ثبت او ثبوت ما (تکرر معنای واحد بدون ماده) يمتنع (این محاذیر سه گانه در صورت که نفس حادث قبل از بدن هم باشد لازم می آید لذا لاهیجی تعمیم می دهد) و التالی باطل فالمقدم مثله اما بیان الملازمه فلان النفس (اسم ان) علی تقدیر ازلیتها مع کون الابدان حادثه لا محاله بل علی تقدیر کونها (نفس) موجوده قبل حدوث الابدان سواء كانت حادثه او ازلیه (تعلیل برای بل علی تقدیر...) لينطبق علی مذهب الملیین أيضا (همان طور که بر مذهب افلاطون منطبق است) لا یخلو (خبر ان) ان یكون قبل حدوث الابدان (الف) واحده او (ب) متکثره و علی الاول لا یخلو عند تعلّقها بالابدان (۱) ان یكون باقیه علی وحدتها او (۲) تصیر متکثره.

Your browser does not support the audio tag

بحث در حدوث نفس داشتیم، دلیل به صورت قیاس استثنای طرح شد به این صورت که اگر نفس ازلی باشد سه تا محذور دارد یا لازم می آید اجتماع ضدین، یا لازم می آید بطلان ماثبت و یا لازم می آید اثبات مایمتنع، وتالی به هر سه قسمش باطل است پس مقدم هم که ازلی بودن نفس باشد باطل است.

بیان ملازمه : اگر نفس ازلی باشد یا واحداً موجود است و یا متکثراً وقت که واحداً موجود باشد یا بعد از تعلق به ابدان واحد می ماند و یا بعد از تعلق به ابدان متکثر می شود. پس سه فرض داریم که در هر فرض یکی از محذورات فوق لازم می آید.

اگر نفس واحد آفریده شود و بعد از تعلق به ابدان هم واحد بماند، در این صورت لازم می آید که نفس مجمع متضادان باشد؛ چرا که وقت مثلاً به بدن زید تعلق گرفت عالم می شود و وقت که به بدن عمرو تعلق گرفت جاهل می ماند. و جمع بین ضدین باطل است پس اینکه نفس در ازل واحد آفریده شود و بعد از تعلق به بدن هم واحد بماند باطل است.

تذکر : گفته می شود که در نفس اجتماع ضدین اتفاق نمی افتد مثل اینکه نفس هم صورت سواد وهم صورت بیاض را قبول می کند، درحالیکه اگر سواد و بیاض در بیرون جمع شود جمع ضدین است و باطل، وجه این مطلب این است که صورت سواد و صورت بیاض تضاد ندارد آنچه که تضاد دارد بیاض و سواد است، بعبارت دیگر آنچه که به حمل اولی سواد و بیاض است یعنی مفهوم سواد و مفهوم بیاض تضاد ندارد ولی آنچه که به حمل شایع سواد و بیاض است یعنی واقع سواد و بیاض تضاد دارد.

ص: ۱۲۲

بعبارت دیگر فرق است بین عروض ضدین و تصور ضدین، اینکه علم و جهل بر نفس عارض شود عروض ضدین است و جایز نیست؛ زیرا که اجتماع ضدین است، ولی تصور علم و تصور جهل تصور ضدین است و جایز است؛ چرا که اجتماع ضدین نیست.

ان قلت : نفس می تواند قبل از تعلق به بدن واحد باشد و بعد از تعلق به بدن هم واحد بماند و چون اضافات متعدد پیدا می کند می تواند صفات متقابل را بپذیرد بدون اینکه اجتماع ضدین لازم بیاید، مثلاً وقت که به بدن زید تعلق گرفت عالم است چون اضافه به بدن زید پیدا نموده است و هنگامی که به بدن عمرو تعلق گرفت جاهل است چون که به بدن عمرو اضافه پیدا نموده است، و چون اضافات متعدد است اجتماع ضدین لازم نمی آید.

قلت : اوصاف نفس دو قسم اند؛ دسته ای از اوصاف مال ذات نفس می باشند و دسته ای دیگری از اوصاف مال ذات نفس نیستند بلکه اوصاف نفس با اضافه اند، آن دسته از اوصاف که مال ذات نفس اند با اضافه متعدد نمی شود ولی آن اوصاف که مال ذات نفس نیستند با اضافه متعدد می شوند، بعبارت دقیق تر آن اوصاف که از ناحیه ای اضافه می آیند با تعدد اضافه متعدد می شوند. و صفت علم و جهل از اضافه بدست نمی آید که با تعدد اضافه متعدد شود، بلکه از اوصاف ذات نفس اند که

با تعدد اضافه متعدد نمی شود، پس اگر نفس واحد نسبت به یک چیز هم عالم باشد وهم جاهل اجتماع ضدین است و باطل.

متن : فان بقیت (نفس) واحده و (حالیه) هی (نفس) متّصفه لا محاله فی کلّ بدن بما (صفت) یضادّ ما (صفت دیگری) تتّصف به فی بدن اخر کالعلم و الجهل (در بُعد نظر) و الجبن و الشّجاعه (در بُعد عمل ، شاخه غضب) و البخل و السّیخاوه (در بُعد عمل ، شاخه شهوت) یلزم اجتماع الضدّین و هو الامر الاوّل (محذور اوّل از سه محذور) فان قلت لعلّ هذه الاوصاف مما یختلف بالاضافه (اضافهء نفس به بدن) فیجوز ان یكون النفس الواحده عالمه بالاضافه الی بدن زید جاهله بالاضافه الی بدن عمرو هکذا فی سایر الاوصاف قلت هذه اوصاف ذاتیه (ذاتی لغوی یعنی مال خود نفس است ، نه ذاتی اصطلاحی) للنفس فلا یجوز اختلافها بالاضافه

ص: ۱۲۳

Your browser does not support the audio tag

بحث در حدوث نفس داشتیم که برای اثبات آن دلیلی به صورت قیاس خلف اقامه شد که محذورات سه گانه را طرح نمود، در بیان ملازمه سه فرض بیان گردید فرض اول این بود که نفس قبل از ابدان واحد خلق شود و بعد از تعلق به ابدان هم واحد بماند، محذور این فرض آن است که نفس باید مجمع ضدین باشد که صحیح نیست.

ان قلت : چه اشکال دارد که نفس با اضافه به بدن مثلاً زید حیثی پیدا نماید و با اضافه به بدن عمرو حیث دیگری و... پس اضافات متعدد منشأ حیث های مختلف برای نفس می شود و لذا عروض ضدان بر نفس واحد اجتماع ضدین در موضوع واحد نیست که محال باشد.

قلت : اوصاف دو گونه اند : ۱. اوصاف ذاتی که مال خود نفس است و با اضافه درست نمی شود مثل شاب بود پدر که نسبت به عمر خود شخص است نه اینکه نسبت به فرزندی شاب باشد و نسبت به فرزند دیگر غیر شاب، البته شاب بودن بعنای تفاوت سنی با اضافات متعدد مختلف می شود، اما شاب بود بمعنای جوانی که یک مقطع از عمر است با اضافه متعدد نمی شود. ۲. اوصاف اضافی که از ناحیه ای اضافه درست می شود چنین صفاتی با تعدد اضافه متعدد می شود.

باتوجه به این مقدمه اوصاف علم و جهل از اوصاف اضافی نیست که با اضافه متعدد شود، تا بگوییم که نفس با اضافه متعدد می شود و موضوع علم و جهل یکی نیست، بلکه از اوصاف ذاتی است یعنی مال خود نفس است لذا اگر بر نفس واحد وارد شود اجتماع ضدین می شود.

ص: ۱۲۴

ان قلت : می شود بگوییم نفس واحد به مزاج های متعدد تعلق می گیرد و بخاطر تعلق به مزاج های مختلف صفات متعدد می گیرد.

قلت : این فرض دوتا اشکال دارد یکی همان ایرادی که در جواب ان قلت قبل گفتیم که اوصاف ذاتی مال خود نفس است نه نفس مضاف، و دیگر آنکه اصل این فرض محذور دارد؛ چرا که نفس واحد در مزاج های مختلف تعلق نمی گیرد، بلکه هر مزاجی نفس خاص خودش را تقاضا دارد، لذا اگر مزاج ها مختلف شد باید نفس هم متعدد شود.

نکته : اینکه علم و قدرت از اوصاف ذوالاضافه اند به این معنا است که به معلوم و مقدر تعلق می گیرد و این فرق دارد با اینکه از اضافه نفس به بدن علم و قدرت درست نمی شود.

متن : قال الشيخ فی الشفاء نحن نعلم ان النفس لیست واحده فی الابدان کلها و لو كانت واحده و کثیره بالاضافه (یعنی نفس ذاتاً واحد باشد و با اضافه کثیر شود) لکانت عالمه فیها کلها او جاهله (چون که این اوصاف با اضافه کثیر نمی شود، بعبارت دیگر کثیر بالاضافه منشأ این اوصاف نمی شود، بلکه ذات نفس منشأ این اوصاف است) و لما (تفصیل لکانت عالمه ...)

خفى على زيد ما فى نفس عمر و (بيان ملازمه :) لائن الواحد المضاف الى كثيرين يجوز ان يختلف بحسب الاضافه و اما الامور الموجوده له فى ذاته فلا- يختلف حتى اذا كان اب لاولاد كثيرين و هو شار (جواب اذا :) لم يكن شابا الا بحسب الكل اذا الشباب له فى نفسه فيدخل فى كل اضافه (يعنى نسبت به هر فرزندى شاب است) و كذلك العلم و الجهل و الظن و ما اشبه ذلك انما يكون من ذات النفس و يدخل مع النفس فى كل اضافه (نفس را به هر چه اضافه دهيم اين اوصاف است) انتهى

Your browser does not support the audio tag

بحث در حدوث نفس داشتیم گفته شد که اگر نفس ازلی باشد سه محذور دارد؛ یا لازم می آید اجتماع ضدین یا لازم می آید بطلان ماثبت و یا لازم می آید ثبوت مایمتنع، و هر سه تالی باطل است پس ازلی بودن نفس باطل است.

در بیان ملازمه گفتیم که یا نفس واحداً وجود می گیرد و یا متکثراً و اگر واحداً وجود بگیرد یا بعد از تعلق به بدن واحد می ماند و یا بعد از تعلق به بدن متکثر می شود، در صورت اول محذور اول که خواهی گفت لازم می آید و در صورت دوم که بعد از تعلق به بدن متکثر شود آیا تکثر واقعی و ماهوی پیدا می کند، یا تکثر شخصی و یا تکثر مقداری؟

تکثر ماهوی که مسلماً پیدا نمی کند، نفس انسانی بعد از تعلق به بدن باز هم نفس انسانی است، همین طور تکثر شخصی هم ندارد؛ چرا که تکثر شخصی در جای که به امر کلی عوارض شخصی ضمیمه نماییم و اشخاص درست شود، اما نفس کلی نیست بلکه شخص است و شخص را نمی شود با ضمیمه کردن عوارض به اشخاص تکثیر نمود. پس اگر تکثری برای نفس است باید تکثر مقداری باشد، و چیزی که تکثر مقداری دارد باید مادی باشد. بنابراین اگر نفس قبل از ابدان واحداً وجود بگیرد و بعد از تعلق به ابدان متکثر شود باید مادی باشد در حالیکه قبلاً ثابت شد که نفس مجرد است. پس طبق فرض دوم لازم می آید بطلان ماثبت، که صحیح نیست، عبارت دیگر اگر نفس بعد از تعلق به ابدان متکثر شود لازم می آید که نفس مقداری و مادی باشد لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

ص: ۱۲۶

متن : و ان صارت متکثره یلزم ان تكون مقارنه للحجم و المقدم لان انقسام الموجود الواحد (واحد به وحدت شخصی، نه واحد نوعی یا جنسی) الی الموجودات متکثره ممتنع بدون الحجم و المقدم فیلزم (در این فرض دوم) ان لا یکون مجرد و قد ثبت تجرّدها فیلزم بطلان ما ثبت و هو الامر الثانی (از محذورات که خواهی گفت یعنی تالی دوم) هذا (آنچه که در فرض دوم گفتیم) هو المطابق لما فی الشفا.

Your browser does not support the audio tag

بحث در حدوث نفس داشتیم دلیل که برای این مدعا آوردیم یک قیاس خلف بود به این صورت که اگر نفس ازلی باشد یا قبل از بدن باشد لازم می آید اجتماع ضدین، یا لازم می آید بطلان ماثبت و یا لازم می آید ثبوت مایمتنع، و تالی به جمیع اقسامش باطل است پس نفس ازلی نیست.

در بیان ملازمه گفتیم که اگر نفس قبل از بدن باشد یا وحداً موجود است و یا متکثراً و اگر واحداً موجود است یا بعد از تعلق به بدن واحد باقی می ماند و یا بعد از تعلق به بدن متکثر می شود و در هر یک از این فرض های سه گانه یکی از آن تالی های سه

گانه لازم می آید.

فرض سوّم که نفس قبل از بدن متکثراً موجود باشد این تکثر یا ماهوی است که درماهیت و حقیقت شی است و یا تکثر شخصی است که به ماده عوارض ماده است.

فرض این است که نفس انسانی است لذا تکثر ماهوی ندارد و اگر تکثر شخصی است یا به ماده است و یا به عوارض ماده و ماده و عوارض ماده درامر مادی است و نفس چنانچه ثابت شد مجرد است پس نمی تواند تکثر مادی و یا درعوارض ماده را داشته باشد، حال اگر کسی مدعی شد که تکثر شخصی است و این تکثر نه به ماده است و نه به عوارض ماده دراین صورت سوّمین تالی که ثبوت مایمتنع است لازم می آید که نفس کثیر بدون ماده و عوارض ماده باشد.

ص: ۱۲۷

ان قلت (اشکال برعلی الثانی) : اگر تناسخ را بپذیریم می شود نفس ازلی باشد و درعین حال تکثر هم داشته باشد بدون اینکه محذور مذکور لازم بیاید؛ چرا که می توانیم بگویم هرچند بدن که ما داریم و حالا موجود است حادث است ولی قبل از این بدن دیگری وجود داشته که این نفس ما به آن بدن تعلق داشته است و هکذا قبل از آن بدن هم بدنی وجود داشته که نفس متعلق به آن بوده است و هکذا تا ازل ابدان وجود داشته و نفس به آن ابدان تعلق داشته است. پس هم می توانیم بگویم که نفس قبل از این بدن خلق شده است و هم متکثر بوده بدون اینکه اشکال سوّم لازم بیاید.

توجه داریم که این اشکال مبتنی بر تناسخ است و لذا برخی معتقد اند که تمامیت دلیل حدوث نفس مبتنی بر بطلان تناسخ است و اگر این دلیل که بر حدوث نفس اقامه شد تمام باشد تناسخ هم باطل می شود، اما لاهیجی پاسخ که به این اشکال می دهد که اشاره به تناسخ ندارد و در آخر می گوید دلیل حدوث مبتنی بر بطلان تناسخ نیست.

قلت : نفس به چه بدن تعلق می گیرد؟ روشن است که نفس به بدن مستعد تعلق می گیرد؛ این نفس به این بدن تعلق می گیرد چون این بدن استعداد این نفس را دارد و فلان نفس به فلان بدن تعلق می گیرد چون فلان بدن استعداد فلان نفس را دارد و هکذا، و استعداد ازلی نیست بلکه حادث است نفس هم که مبتنی بر استعداد است ازلی نمی باشد بلکه حادث است. پس باید نفس حادث باشد به هر بدن که تعلق می گیرد چه به ابدان جدید باشد و یا به ابدان سابق باشد. و چون تناسخیه استعداد را قبول را دارد و استعداد حادث است بنابراین حتی در فرض قبول تناسخ هم نفس باید حادث باشد.

ص: ۱۲۸

متن : و علی الثانی اعنی (بعبارت دیگر ثانی که در تقسیم اول درست شد نه ثانی که در تقسیم دوم دست شد. ولذا علی الثانی را تفسیر می کند به اینکه :) علی تقدیر کونها متکثره قبل تعلّقها بالابدان و هی متحدہ بالتّوع و مجردہ عن المادّہ یلزم (مربوط به علی تقدیر...) تکثر المعنی الواحد النوعی (چون قید کردیم که وهی متحدہ بالتّوع) بلا ماده (چون قید کردیم که وهی مجردہ عن الماده) و هذا ممتنع لما مرّ مرارا فیلزم ثبوت ما یمتنع و هو الامر الثالث فان قلت علی قول الخصم اعنی قدم العالم (نه خصم که نفس را قدیم می داند) لعل قبل کلّ بدن بدن الی غیر النّهایه علی ما ذهب إليه التّناسخیه فلا یلزم ثبوت ما یمتنع (یعنی ثبوت تکثر شخصی بدون ماده و عوارض ماده) قلت تکثر النّفس الواحدہ بالتّوع (متعلق الواحدہ) یتکثر (صحیح : بتکثر، متعلق تکثر) الابدان (ابدان قبل) انما یمكن اذا کان وجود کلّ فرد منها (نفوس) باستعداد بدن من الابدان سواء کان هذا البدن او بدن اخر قبله فیكون ذلک الفرد (هر فرد از نفس) حادثاً لا قدیماً لان کلّ ما یتوقّف وجوده علی استعداد هو (استعداد حادث لا محاله، فهو) مایتوقف (حادث

متن درس شوارق الإلهام (لاهيجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – شنبه ۱۴ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

قبلاً بحث در حدوث نفس داشتیم، در دلیل که مطرح شد حدوث خود نفس اثبات گردید در این متمیم حدوث تشخیص نفس بیان می شود، به بعبارت دیگر حدوث اشخاص نفس بیان می گردد.

ص: ۱۲۹

تشخیص یک شی یا به حلول در ماده است و یا بعوارض مشخصه است؛ چرا که عوارض دو قسم است یا لازم اند و یا مفارق، و عوارض لازم چون همراه ماهیت اند با همه ای افراد ماهیت وجود دارند نمی توانند مشخص باشند، اما عوارض مفارق می توانند مشخص باشند و بنظر مشاء هم همین عوارض مفارق مشخص اند و چون عوارض حادث می باشند پس نفس متشخص به عوارض هم حادث است.

از بیان فوق این نتیجه بدست می آید که نفس وقت حادث می شود که بدن حادث شده باشد؛ چرا که عوارض لاحقّه بخاطر ماده عارض نفس می شود و بدن وقت می تواند نفس را قبول نماید که استعداد قبول آنرا داشته باشد وقت که چنین بدن آماده شد از ناحیه ای مفیض به دلیل علم که بدن و خصوصیات آن دارد به نفس هیئت داده می شود که با داشتن آن هیئت نفس به ن این بدن خاص شوق دارد و به سوی آن سوق می یابد و به آن تعلق می گیرد. و وقت که بدن تعلق گرفت می تواند در اجسام دیگر توسط این بدن تاثیر بگذارد.

به بیان دیگر وقت که بدن با استعداد خاص حادث شد و تقضای نفس نمود از ناحیه ای عقل فعّال به گفته ای مشاء و یا از طرف ربّ النوع به گفته ای ملاّ صدرای نفس مناسب همان بدن انشاء می شود و به آن تعلق می گیرد، و آنگاه اولاً استکمال نفس شروع می شود و ثانیاً می تواند در اجسام دیگر تأثیر بگذارد.

نکته : کمال انسان دو قسم است یا علمی است و یا عملی و هر دو قسم شان از طریق بدن بدست می آید؛ چرا که کمالات علمی

به این صورت بدست می آید که مثلاً انسان اموری را می بیند و صورت محسوسه ای آنها درحاسه و سپس از طریق خیال در اختیار عاقله قرار می گیرد و عاقله با تجرید صور کلی عقلی را بدست می آورد، همین طور در بعد عمل با انجام اعمال بدنی و تکرار آن برای نفس ملکه حاصل می شود. پس هم کمال علمی که درک معقولات است و هم کمال عملی که حصول ملکات است مبداءش دریدن است لذا در متن آمده که مبادی استکمالات دریدن است.

ص: ۱۳۰

تذکر: گاهی بعضی ابدان دارای زوایدی است مثلاً- انسان دارای سه تا دست است و یا دوتا سر دارد و هکذا در این موارد ممکن است بنظر بیاید که نفس انسانی به دوتا بدن تعلق گرفته و دوتا بدن را تدبیر می کند و یا یک بدن را تدبیر می کند و بعلاوه زواید دیگر را هم تدبیر می کند، امّا اگر دقت نماییم در چنین مواردی نفس به این بدن خاص که دارای زوایدی است تعلق گرفته است، و این بدن با همین زواید بدن خاص است، نه اینکه بدن باشد بعلاوه اموری زاید. هم چنین اگر دوتا نفس به دوتا بدن چسپیده تعلق بگیرد در این صورت هم هریک از نفس ها به بدن خاص خودش تعلق گرفته است، منتها این ابدان خاص به هم چسپیده اند.

متن : تمیم و توضیح (در بحث قبل حدوث نفس بماهو نفس اثبات شد که طبیعتاً اشخاص نفس هم باید حادث باشد ولذا این بحث که حدوث اشخاص نفس را بیان می کند تمیم و توضیح است نسبت به حدوث نفس)

قال الشيخ في الشفا و نقول بعبارة اخرى ان هذه الانفس (انفس انسانی) انما يتشخص نفسا واحده من جملة نوعها (از مجموعه ی نوع نفوس) باحوال (متعلق تشخص) يلحقها (نفس) ليست (احوال) لازمه لها (شخص نفس) بما هي نفس (یعنی لازم نفس بماهي نفس یعنی طبیعت نیست بلکه لازم شخص است) و الا (اگر لازم نفس بماهي نفس باشد) لا شترک فيها جميعا و الاعراض اللّاحقه تلحق من ابتداء لا محاله زمانی (مربوط به ابتداء یعنی که آن ابتدا زمانی است) لآنها (اعراض لاحقه) تتبع شيئا (سبباً ن ب) عرض (شی / سبب) لبعضها (انفس) دون بعض فيكون تشخص الانفس أيضا (مثل خود نفوس بماهي نفس) امرا حادثا فلا يكون قديمه لم تزل و يكون حدوثها مع بدن (چون که اعراض لاحقه بخاطر بدن عارض نفس می شود) فقد صح اذن (که نفس حادث است و حدوث آن با بدن است) ان الانفس تحدث كما (یعنی بمحض اینکه، در کلمات شیخ كما گاهی چنین معنا می شود) تحدث ماده بدنيه صالحه لاستعمالها (نفس) اياها (ماده بدنيه) و يكون البدن الحادث مملكتها و آلتها (نفس) و يكون في جوهر النفس الحادثه مع بدن ما ذلك البدن (صفت بدن ما) استحق (صفت ذلك البدن) حدوثها (نفس) من المبادى الاول هيئه (فاعل يكون) نزاع (یعنی اشتياق) طبيعي الى الاشتغال به (بدن) و استعماله (بدن) و الاهتمام باحواله و الانجذاب (عطف بر نزاع) إليه (بدن) تخصّصها (ضمير فاعلي : هيئت، ضمير مفعولي : نفس) و تصرفها (ضمير فاعلي : هيئت، ضمير مفعولي : نفس) عن كلّ الاجسام غيره (بدن) بالطبع (قيد تصرفها) الا بوساطته (بدن) فلا بدّ انها (نفس) اذا وجدت متشخصه فانّ مبدأ تشخصها (یعنی مفيض تشخص) يلحق بها (نفس) من الهيئات ما يتعين به (یعنی بواسطه ای آن هيئت) شخصا و تلك الهيئات (الهيئه ن ب) تكون مقتضيه لاختصاصها (نفس) بذلك البدن و (عطف بر مقتضيه) مناسبه لصلوح احدهما (نفس و بدن) للآخر و ان خفي علينا تلك الحاله (هيئت) و تلك المناسبه و يكون مبادى (اسم تكون) الاستكمال متوقفا (خبر يكون) لها بوساطته (بدن) و يكون هو (آنچه که نفس به آن تعلق گرفته) بدنها (نفس)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در حدوث شخص نفس داشتیم گفته شد که چون عوارض مشخصه حادث اند پس شخص نفس هم حادث است.

نحوه ای حدوث به این صورت که با حدوث بدن مستعد و تقاضای نفس از ناحیه مفیض نفسی با هیئات خاص انشاء می شود بگونه ای که این نفس مشتاق آن بدن می شود و به سوی آن سوق پیدا می کند و می آید به آن تعلق می گیرد، و استکمالات و تصرفاتش را در آن بدن شروع می کند.

سؤال: با این بیان که نفس مشتاق به بدن می شود آیا این اشتیاق نفس به بدن با قاعده العالی لاینظر الی السافل منافات ندارد؟

جواب: مفاد قاعده ای العالی لاینظر الی السافل این است که عالی نظر استکمالی به سافل ندارد، بعبارت دیگر صحیح نیست که موجود عالی برای اینکه به کمال برسد موجود مادون را به سازد یا تدبیر کند و با همین خلق و تدبیر به کمال برسد؛ چرا که عالی با نگاه به سافل به کمال نمی رسد، اما نفس نگاه استکالی به بدن ندارد، بلکه به بدن به دید آلت نگاه می کند آنچه را که نفس به آن نظر دارد کمالات بالاتر است و از بدن فقط برای بدست آوردن آن کمالات استفاده می کند، نه اینکه بدن را تدبیر کند و با همین تدبیر به کمال برسد بلکه بدن را تدبیر می کند و از آن به عنوان ابزار استفاده می کند و کمالاتش را به دست می آورد.

می شود بگوییم که نفس بلحاظ وجودی عالی از بدن است اما در مقام فعل عالی از بدن نیست بلکه محتاج به بدن است به این عنوان که بدن ابزار نفس است، و اگر به بدن هم توجه می کند فقط به این خاطر است که ابزار نفس است نه اینکه خود بدن مقصود باشد.

ص: ۱۳۲

اگر امر کلی را شخص نماییم باید معنای را به آن امر کلی اضافه نماییم، و این معنا که همان مشخصات است طبق مبنای صدرا وجود است و طبق مبنای مشاء عوارض مشخصه است که وقت به امر کلی ضمیمه شود آن را شخص کند، طبیعی است که اضافه شدن معنا به کلی و شخص شدن هماهنگ اند. و چون ضمیمه شدن مشخصات حادث است اشخاص نفس که با ضمیمه شدن مشخصات به نفس بماهو نفس بوجود می آید امر حادث است.

به بیان دیگر هر معنای کلی به دو صورت شخص می شود یا به حلول نمودن و یا با ضمیمه نمودن مشخصات به امر کلی و نفس انسان که ماهیت کلی است، کلی طبیعی است چون مجرد است حلول در ماده ندارد لذا با ضمیمه نمودن مشخصات شخص می شود و این مشخصات هیئات خاص است که توسط مفیض به نفس افزوده می شود.

متن: و قال أيضا فاننا نعلم يقينا ان موجد المعنى الكلى شخصا مشار إليه لا يمكنه ان يوجد (صحیح: يوجده) شخصا (صحیح: شخصا) و (صحیح: أو بعنای الآ-ان) يزيد له (معنای کلی) معنى على نوعيه به (معنى) يصير (معنای کلی)

شخصاً من المعانی الّتی تلحقه (بیان معنی) عند حدوثه (شخص) و یلزمه (لازم دارد آن شخص را) علمناها او لم نعلم (چه ما بدانیم آن معانی مشخص را یا ندانیم) ثم قال فاذا لیست النفس واحده فهی کثیره بالعدد و نوعها واحد (چون که این اشخاص همان کلی است که باضمیمه شدن کثیر شده است) و هی (نفوس کثیر بالعدد) حادثه کما ینبأه فلا شک أنّها (نفس شخصی یا شخص نفس) بامر ما تشخصت و ان ذلك الامر فی النفس (یعنی نفس انسانی) لیس هو الانطباع فی الماده فقد علم بطلان القول بذلك (حلول در ماده) بل ذلك الامر هیئه من الهیئات و قوه من القوی و عرض من الاعراض الروحانیه (عوارض بدنی عوارض نفس نیست، لذا عوارض نفس عوارض روحانی است، نه بدنی) او جمله منها (هیئت و قوه و عرض / مجموعه ای از هیئات) تشخصها (نفس) باجماعها (هیئت و قوه و عرض / مجموعه ای از هیئات) و ان جهلناها (هیئت و قوه و عرض / مجموعه ای از هیئات) و بعد ان تشخصت مفرده فلا یجوز ان یکون هی (نفس که شخص شده و مفرد) و النفس الاخری بالعدد ذاتا واحده (تا به یک بدن تعلق بگیرد، هر چند بالنوع ذات واحد است) فقد اکثرنا القول فی امتناع هذا (که یک نفس به دو بدن تعلق بگیرد) فی عدّه مواضع لکننا ینتقن (صحیح : نتیقن) انه یجوز ان تكون النفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما (خبر أن تكون :) ان يحدث لها (نفس) هیئه معده فی الافعال النطقیه (که طبق تعلاتش کار نظری انجام دهد) و الانفعالات النطقیه (صورت را از مبادی عالیہ بپذیرد) تكون علی جمله (مجموعه ای از هیئات) متمیزه عن الهیئه المناظره لها فی الاخری (نفس دیگر) تمیز المزاجین فی البدن (مانند تمیز دو مزاج در دو بدن) انتهى

Your browser does not support the audio tag

سؤال (۱): گفته شد که اگر کلی را به شخص تبدیل کنیم باید معنای را به آن اضافه نماییم تا آن کلی شخص شود، آیا نفس کلی داریم که به آن معنای را اضافه نماییم تا تبدیل به شخص شود؟

جواب: طبق نظر فیلسوف نوع داریم که درضمن افراد موجود است، بعبارت دیگر کلی نوعی داریم که با اضافه شدن قیود و مشخصات شخص می شود، این کلی لابشرط است که درخارج همواره با شرط و قید است؛ یعنی درضمن افراد موجود است و ما می توانیم این قید و شرط را نادیده بگیریم. پس فلسفه کلی را می پذیرد وضمیمه نمودن را هم قبول دارد، اما نه به این معنا که کلی در خارج داشته باشیم و به آن شرط و قید اضافه نماییم بلکه این کلی از ابتدا با شرط و قیود است و ما می توانیم این قیود را نادیده بگیریم.

درعرفان نفس کلی سعی درخارج داریم که با تنزل جزئی می شود و با همین تنزل قید را می پذیرد و می شود نفوس جزئی، بنحوی که اگر این نفوس جزئی را جمع نماییم می شود همان نفس کلی چنانچه پخش همان نفس کلی شده این نفوس جزئی.

سؤال (۲): افعال نطقیه و انفعالات نطقیه چه هستند آیا همان عقل عملی و عقل نظری اند؟

جواب: افعال نطقیه حاصل عقل عملی است و انفعال نطقیه حاصل عقل نظری است، نه اینکه همان عقل عملی و عقل نظری باشند.

نکته: ما یک عقل داریم که بگفته ابن سینا درمقاله الهیات شفا دو وجه و چهره دارد، یک چهره به سمت بالا و از معلم عقلی و عقل فعّال صور عقلیه را می گیرد یعنی انفعالات نطقی دارد و چهره ای دیگر به سمت بدن، و چون این دو وجه دوچهره ای یک عقل اند آنچه که از بالا افاضه می شود عقل طبق همان بدن را سوق می دهد به سوی صدق و باز می دارد از کذب، بعبارت دقیق تر دستورات کلی می دهد و یا اراده کلی می کند که مثلاً صادق باشم، حال قوای مادون یا همراهی می کنند و یا همراهی نمی کنند، اگر همراهی نکنند درصورت که عقل حکومت داشته باشد قوای مادون را ملامت می کند و چنانچه حکومت نداشته باشد به کار آنها رضایت می دهد.

ص: ۱۳۴

ان قلت: گفته شده که فعل قوی تر از انفعال است، عقل نظری که بالاتر از عقل عملی است چگونه انفعال دارد و عقل عملی فعل.

قلت: انفعال عقل نظری از مبادی عالی است بهمین خاطر بالاتر از فعل عقل عملی است، بعبارت دیگر انفعال درصورت پایین تر از فعل است که مربوط به یگ چیز باشد، اما انفعال عقل نظری از مبادی عالی است و فعل عقل عملی نسبت به بدن است.

سؤال (۳): تفاوت هیئت، قوه و عرض در چیست؟

جواب: در این جا چون با او آمده می تواند اختلاف در تعبیر باشد و می تواند هم مغایر باشد؛ قوه مبدأ است مبدأ فعل و تأثیر و مبدأ انفعاً و تأثر، فرق عرض و هیئت هم این است که در بعضی اطلاقات عرض عام است و هیئت بمعنای نسبت است و خاص ولی در بعضی اطلاقات دیگر هیئت عام است هم بر جوهر اطلاق می شود و هم بر عرض.

متن درس شوارق الإلهام (لاهیجی) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۱۷ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

مساوی بودن تعداد نفوس و ابدان

در این مسأله یک مطلب اثبات می شود بعبارت دیگر دو مطلب نفی می شود که یک مطلب اثبات شود و آن دو مسأله عبارتند از یکی اینکه یک بدن دو نفس داشته باشد و دیگر آنکه دو بدن یک نفس داشته باشد نفی این دو مطلب ثابت می کند که تعداد ابدان و نفوس مساوی است.

مطلب اول: اینکه یک نفس به دو بدن تعلق بگیرد دو تا اشکال دارد؛ یکی اینکه لازم می آید اجتماع ضدین در موضوع واحد که باطل است؛ چرا که این نفس اوصاف نفسانی دارد که از طریق این بدن بدست آمده است و آن نفس دیگر هم اوصاف نفسانی دارد که از راه بدن بدست آمده و محل هر دو وصف نفس است؛ مثل اینکه این نفس چیزی را دیده و شاد شده و در همان زمان همان نفس در بدن دیگر همان چیز را دیده و غمگین شده است. پس در یک زمان این نفس هم باید شاد باشد و هم غمگین و یا یک امر هم معلوم این نفس در این بدن باشد و مجهول همان نفس در بدن دیگر. پس باید یک نفس هم عالم باشد و هم جاهل.

ص: ۱۳۵

دیگر اینکه باید وقت که یک انسان عالم می شود نسبت به چیزی انسان دیگر هم به همان چیز علم داشته باشد بدون هیچ گونه فعالیت و بلکه باید در تمام معلومات یکسان باشد، در حالیکه چنین نیست هیچ دو انسان در معلومات مساوی نیست. پس دو نفر نفس واحد ندارد.

مطلب دوم: اینکه به بدن واحد دو نفس تعلق نمی گیرد امر وجدانی است، هیچ کسی خودش را دو نفر نمی بیند.

ان قلت: ممکن است که در جای که ما دست رسی نداریم یک انسان خودش را دو نفر ببیند، علاوه بر اینکه ممکن است هر کس دو نفس داشته باشد و هر نفس فقط خودش را بیابد دیگری را نیابد ولو اینکه در یک بدن باشد؛ چرا که شان بدن یافتن نیست، شان نفس یافتن و درک است و هر نفس خودش را می یابد و مجاورش را نمی یابد.

قلت: امر بدیهی را با تنبیه می شود مورد یاد آوری قرار داد و غفلت را بر طرف نمود، اما نمی شود با شاید خدشه دارد نمود.

متن : المسأله السابجه فى ان عدد النفوس مساويه لعدد الابدان (يعنى نه نفوس عدد شان اضافه است كه چند نفس دريك بدن باشد ونه عدد ابدان اضافه است كه چند بدن يك نفس داشته باشد)

على ما قال (مصنف) و هي (نفوس) مع الابدان على التساوى اى (الف) لا- تتعلق نفس واحده الا- ببدن واحد (١) على الاجتماع و ذلك لما مرّ (ص ٤٨٢، س ١) من لزوم اجتماع الضدين و ان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر و (٢) اما التعاقب و ذلك هو التناسخ فسيأتى (ب) و لا (يعنى ولا تتعلق) ببدن واحد الا نفس واحده فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحده و لا ذاتين فان قيل يجوز (١) ان يكون بعض من لا علم لنا بحاله يجد من نفسه خلاف ذلك (يعنى لا يجد ذاته ذاتاً واحده بل يجد ذاتين) (٢) و ان يتعلّق نفسان ببدن واحد و يجد كل واحده منهما (دونفس) ذاتها واحده و لا- خبر عندهما من غيرها اجيب بان الدعوى (كه به يك بدن دو تا نفس تعلق ندارد) ضروريّه و الغرض ليس الا التنبيه على ان المراد ان كل واحد يجد مدبر بدنه المتصرف فيه (عطف بر مدبر بدنه با حذف عاطف) شيئاً واحد

ص: ١٣٦

Your browser does not support the audio tag

سؤال (۱): گفته شد که هر نفس به یک بدن تعلق می گیرد و به بدن دیگر تعلق نمی گیرد، اما در اعضای پیوندی بالاخص زمانی که این عضو قلب و یا اعضای زیادی را پیوند بزنند آیا این اعضا بدن دیگر به حساب نمی آید، اگر بدن دیگر بحساب بیاید تعلق نفس به ابدان متعدد و تناسخ جایز خواهد بود.

جواب: اعضای پیوندی درحقیقت جزء بدن می شود مثل غذای که ما می خوریم مثلاً گوسفندی را می کشند و باطبخ آماده ای خوردن می شود وقت که انسان غذا را می خورد آنچه خورده شده غذای بالقوه است و با فعل او انفعالات که در دستگاه هاضمه انسان پیدا می کند تبدیل به غذای بالفعل می شود و جذب بدن انسان می شود و توسط نفس انسان تدبیر می شود، اعضای پیوندی همین گونه است باید جزء بدن شود تا نفس انسان به آن علاقه نشان دهد و تدبیر نماید، اگر جزء بدن نشود گفته می شود که پیوند نگرفته و توسط نفس تدبیر نمی شود.

سؤال (۲): اینکه برخی از عرفا در موجودات دیگر تصرف می کنند، این تصرفات چگونه است آیا موجودات دیگر بدن عارف می شوند.

جواب: قاعده داریم که هرچه نفس قوی تر شود دایره ای تصرفاتش وسیع تر می شود و آنچه را که در آن تصرف می کند بمنزله ای بدن است، نه اینکه بدن باشد که تداوم آن به نفس عارف باشد، و درحقیقت تدبیر بدن با این گونه تصرفات فرق دارد؛ تدبیر بدن توجه جبلی، دائمی و همه جانبه ای نفس به بدن و کار رساندن همواره به آن است ولی این گونه تصرفات نه جبلی است، نه دائمی و نه همه جانبه، بلکه اختیاری، مقطعی و در برخی از جهات است.

ص: ۱۳۷

بقای نفس بعد از هلاک بدن:

سؤال (۱): آیا نفس باموت بدن از بین می رود و یا از بین نمی رود؟

جواب: اگر نفس حال در بدن باشد با مرگ بدن از بین می رود، اما اگر حال در بدن نباشد با موت بدن از بین نمی رود.

سؤال (۲): اگر تعلق ذاتی نفس است همین که نفس از بدن مفارقت نماید باید از بین برود؛ چون تعلقش از بین می رود.

جواب: طبق مبنای صدرا نفس همواره تعلق به بدن دارد، تا در این دنیا است تعلق به بدن مادی دارد وقت که از بدن مادی مفارقت نماید تعلق به بدن برزخی دارد و در آخرت هم تعلق به بدن اخروی دارد. اما طبق مبنای مشأ که برزخ را قائل نیست بدن برزخی را هم قائل نیست برخی از نفوس بعد از مفارقت به حالت عقلی در می آید و برخی دیگر به بدنه افلاک تعلق می گیرد و در آخرت نفوس به حالت عقلی رسیده و عقل دیگر نیاز به بدن ندارد، بعبارت دیگر ذات نفس مجرد است و اضافه

وتعلق نفس به بدن که از بین رفت فعل نفس از بین می رود اما ذات نفس که مجرد است باقی است.

سؤال (۳): بر فرض نفس با مفارقت از بدن از بین نرود آیا باعوارض وعوامل دیگر از بین نمی رود؟

جواب: نفس بعد از مفارقت توسط عوامل وعوارض دیگر هم از بین نمی رود، به بیان که در دلیل دوم می آید.

دلیل اینکه نفس باموت بدن از بین نمی رود:

ص: ۱۳۸

ابن سینا در شفا می فرماید: درسه جا می توان گفت که شیء با فساد شیء دیگر فاسد می شود، بعبارت دیگر وقت می توان گفت که شیء با فساد شیء دیگر از بین می رود که دوشیء ارتباط در وجود داشته باشند و این ارتباط درسه جای است:

۱. در جای که دوشیء مکافیء در وجود باشند مثل ابوت و بنوت که هر کدام از بین برود دیگری هم از بین می رود.

۲. موجود که در وجود مؤخر از موجودی دیگر است یعنی معلول است وقت که موجود مقدم و علت از بین برود موجود مؤخر و معلول هم از بین می رود.

۳. موجود که در وجود مقدم و علت است وقت که موجود مؤخر و معلول از بین برود کشف می کنیم که موجود مقدم و علت هم قبلاً از بین رفته است.

خلاصه: وقت شیء با فساد شیء دیگر از بین می رود که یا تکافؤ و تضایف داشته باشند و یا رابطه ای علی و معلولی، اما نفس و بدن هیچ یک از این روابط را ندارد. پس با فساد یکی دیگری از بین نمی رود.

ان قلت: تعلق نفس به بدن امر پذیرفته شده است و تعلق یعنی اضافه. پس اگر بدن از بین رفت باید نفس هم از بین برود.

قلت: نفس وجودی دارد و ماهیتی آنچه که در نفس و بدن داریم رابطه و تعلق وجودی است و آنچه که در متضایفان است اضافه و تعلق ماهوی است و لذا اضافه یکی از مقولات ده گانه است. پس در متضایفان باید دو ماهیت وبسته بهم باشند در وجود و عدم وقوه و لاقوه، اما در مانحن ماهیت نفس وابسته به ماهیت بدن نیست بلحاظ وجود و عدم و... بلکه نفس بلحاظ فعل ارتباط وجودی با بدن دارد و با از بین رفتن بدن این رابطه از بین می رود. خلاصه اضافه در ماهیت نفس نیست و الاً نفس از مقوله اضافه می بود.

متن : المسأله الثامنه فى ان النفس تبقى بعد هلاك البدن (يعنى باهلاك بدن از بين نمى رود وبعدهش هم از بين نمى رود)

و لا تفنى بفنائها و ذلك متفق عليه بين القائلين بمغايره النفس للبدن و الامور الحاله فيه (نه كسانيكه نفس را خون ويا مزاج مى دانند كه حال در بدن است) و مستند المتكلمين منهم (قائلين) التصوص الواردة فى ذلك (بقا نفس) من الكتاب و السنه و ادعوا عليه (بقا نفس) اجماع الامه و مستند الحكماء البرهان العقلى القائم (١) على ان النفس لا تموت بموت البدن (٢) و على انها لا تفسد مطلقا (چه با موت بدن وچه بعد از موت بدن با عوامل ديگر) اما الاول فتقريره على ما يطابقه ما فى الشفاء ان كل شىء يفسد بفساد شىء آخر يجب ان يكون متعلق الوجود به (١) اما تعلق المكافىء فى الوجود (يعنى متضاييف باشند) (٢) واما تعلق المتأخر بالوجود (معلول است) (٣) واما تعلق المقدم بالوجود (علت است) و ليس للنفس بالقياس الى البدن شىء من هذه التعلقات (تعلقات سه گانه)

متن درس شوارق الإلهام(لاهيجى) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۳ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

عدم فساد نفس بافساد بدن :

بحث در اين داشتيم كه نفس با فساد بدن فاسد نمى شود؛ چرا كه دوچيز در صورت با فساد يكي ديگرى از بين مى رود كه تعلق وجودى داشته باشند حال يا تعلق مكافىء با مكافىء، يا تعلق متأخر به متقدم ويا تعلق متقدم به متأخر و نفس و بدن هيچ كدام از اين تعلق ها را ندارند.

ص: ۱۴۰

تعلق مكافىء به مكافىء درجائى است كه دو امر متضاييف باشند، و طبق قانون تضاييف متضاييفان معان اند وجوداً و عدماً و... مثل اب و ابن كه اگر يكي از بين برود ديگرى هم از بين مى رود و اگر يكي موجود شد ديگر هم موجود مى شود ولى نفس و بدن دو تا جوهر اند و امور متضاييف عرض اند.

تعلق متأخر به متقدم درجائى است كه يكي علت باشد و ديگر معلول كه هر گاه علت از بين رفت معلول هم از بين مى رود، و نفس تعلق متأخر به بدن ندارد؛ چرا كه اگر نفس تعلق متأخر به بدن داشته باشد بايد بدن علت باشد و نفس معلول و علت بالذات چهار قسم است _ علت فاعلى، علت قابلى، علت غائى و علت صورى _ ولى بدن هيچ نوع علتى نسبت به نفس ندارد تا با زوال بدن نفس زایل شود.

سؤال : آيا بدن علت بالعرض و معد براى نفس نيست؟

جواب : بدن علت معد و بالعرض براى نفس است، ولى چنين نيست كه اگر علت معد از بين رفت معلول هم از بين برود؛ چرا كه علت معد زمينه را آماده مى كند كه علت بالذات تأثير بگذارد و معلول موجود شود، لذا چنانچه علت معد نباشد معلول موجود نمى شود به اين خاطر كه علت بالذات تأثير نگذاشته است ولى اگر علت تأثير گذاشت و معلول موجود شد ديگر علت

معد وجود و عدمش تأثیر ندارد، آنچه که تأثیر در وجود و عدم معلول دارد علت بالذات است.

فرق علت ذاتی و معد : علت ذاتی تأثیر و تأثر دارد ولی علت معد نه تأثیر دارد و نه تأثر بلکه زمیة را برای تأثیر و تأثر فراهم می کند؛ مثلاً نفس چون مجرد است و حلول در ماده نمی کند علت قابلی نمی خواهد و چون بسیط است علل قوام ندارد پس آنچه که نفس به آن نیاز دارد علت فاعلی است که مبادی عالیة است و مبادی عالیة وقت نفس را افاضه می کند که بدن زمیة را فراهم نموده باشد بعبارت دیگر بدن صلاحیت آلت شدن برای نفس را باشد.

ص: ۱۴۱

دلایل علت معد بودن بدن برای نفس :

دلیل اول از جهت جزئیت : مبادی عالیّه رابطه اش با همه ای نفوس مساوی است و اینکّه عقل فعّال این خاص را افاضه می کند بخاطر این است که بدن خاص تقاضای نفس خاص می کند ولذا نفس جزئی و خاص به آن فاضه می شود.

دلیل دوّم از جهت تکثر: نفوس کثیری از طریق عقل فعّال افاضه می شود وجه کثرت نفوس کثرت ابدان است.

دلیل سوّم از جهت حدوث : هرامر کائن و حادث مسبوق به ماده ای است که استعداد حدوث امر حادث را حمل می کند و نفس هم حادث است. پس طبق این قانون کلی ماده ای باشد که استعداد نفس را حمل کند و وقت که استعداد کامل شد نفس حادث شود و این ماده بدن است.

دلیل چهارم از جهت استکمال : اگر بدن نباشد که نفس کارهایش را توسط آن انجام دهد و به کمال لایق خود برسد نفس معطل خواهد ماند و معطل در وجود نداریم. پس باید بدن باشد تا نفس توسط آن به کمال لایق خود برسد.

متن : و (وصلیه) ان كان المزاج (کیفیت متوسط که در مرکب موجود است و مرکب توسط آن آماده ای پذیرش نفس می شود) و البدن عله بالعرض للنفس فانه اذا حدثت ماده بدن (ماده ای بدنی) يصلح ان يكون له (صحیح : آله) للنفس و مملکه لها (یعنی مزاج خاص بدنی را داشته باشد) احدثت العلل المفارقة النفس الجزويه (۱) فان احداثها (اسم ان) بلا سبب مخصّص (تخصیص زده باشد) (مفعول مخصّص) احداث واحد دون واحد محال (خبر ان) (۲) و لانه لا بدّ فی وقوع الكثره فی النفس من (از ناحیه) ماده بدنيه على ما مرّ (ص ۴۸۱_ ۴۸۳) (۳) و لانه لا بدّ لكلّ (یعنی حادث :) كائن بعد ما لم يكن تامه یعنی لم يتحقق (من ان يتقدمه ماده يكون فيها (ماده) تهیؤ قبوله (مربوط به صورت حاله) او تهیؤ نسبتّه إليه (مربوط به نفس) كما تبين فی موضعه (نمط پنجم اشارات) (۴) و لانه لو جاز ان تحدث نفس جزويه و لم تحدث لها آله بها تستكمل و تعقل لكانت معطله الوجود (وجودش بیکاره است) و لا شیء معطل فی الوجود (این مطلب را حکما بدیهی می دانند، ولی فخر رازی اشکال می کند که شما هیچ دلیل بر این مدعا اقامه نکردید، جواب فخر این است که امر بدیهی دلیل نمی خواهد)

ص: ۱۴۲

Your browser does not support the audio tag.

عدم فساد نفس بافساد بدن :

بحث در این داشتیم که نفس با فساد بدن فاسد نمی شود چرا که موجودی با فساد موجود دیگر فاسد می شود که یا تعلق مکافیء داشته باشد، یا تعلق متاخر به متقدم و یا تعلق متقدم به متاخر، و نفس تعلق مکافیء به مکافیء ندارد، همین طور تعلق مؤخر به مقدم و تعلق مقدم به مؤخر ندارد.

اینکه نفس تعلق مکافیء به مکافیء ندارد بیان شد هم چنین بیان نمودیم که نفس تعلق مؤخر به مقدم ندارد، بله تنها چیزی که می توان گفت این که بدن علت معد برای نفس است و علت معد هر چند وجودش در وجود معلول نقش دارد به این نحو که زمینه را فراهم می کند تا معلول به وجود بیاید ولی فسادش در فساد معلول نقش ندارد، چون علت معد مستقیماً تاثیر در وجود معلول ندارد بلکه فقط زمینه را فراهم علت ذاتی معلول را به وجود بیاورد.

علت غایی وجودش در وجود معلول نقش دارد و فسادش در فساد معلول؛ چرا که علت غائی درفاعلیت فاعل نقش دارد مثلاً تصور تخت موجب ساخته شدن تخت است و اگر این تصور فاسد شود تخت ساخته نمی شود، بله غایت می تواند فاسد شود و شی فاسد نشود.

خلاصه : علت بالذات وجودش باعث وجود معلول است و فسادش باعث فساد معلول، اما علت بالعرض وجودش باعث وجود معلول است یعنی بنحوی نقش در وجود معلول دارد ولی فسادش در فساد معلول نقش ندارد.

فرق شرط و معد : شرط اگر فقط شرط وجود معلول باشد با معد فرق ندارد، وجودش در وجود معلول نقش دارد ولی فسادش در فساد معلول نقش ندارد، اما اگر شرط هم شرط وجود باشد و هم شرط بقا این از اجزاء علت بالذات است هم وجودش در وجود معلول و هم فسادش در فساد معلول نقش دارد.

ص: ۱۴۳

اما اینکه نفس تعلق متقدم به متاخر ندارد، که نفس علت باشد و بدن معلول و از فساد بدن ما کشف نماییم که نفس قبلاً از بین رفته است، بخاطر این است که در طب ثابت شده که علت فساد بدن اختلال مزاج است نه فساد نفس، پس نفس علت و بدن معلول نیست ولی فساد بدن به فساد نفس بستگی داشت نه به اختلال مزاج.

متن : ثبت ان للبدن علیه بالعرض لوجود النفس و حدودها من الفاعل المفارق و ليس يجب اذا كان الشئ علة بالعرض لوجود شئ ما أن يكون علة بالعرض لعدم ذلك الشئ أيضا الا اذا كان ذلك الشئ الثاني (معلول) قائما بالشئ الاول (يعني شئ اول علت بالذات باشد) و النفس بالقياس الى البدن ليست كذلك (يعني معلول بالذات نیست) و هي توجد بوجوده (بدن) و لا تفسد بفساده (بدن) و اما تعلق المتقدم بالوجود (متعلق المتقدم، که نفس علت باشد و بدن معلول) اعني التقدم

بالذات و العليّه فلان هذا التعلّق (كه تعلق علت است به معلول) يقتضى ان يكون تطرق العدم الى المتأخر انما (منحصر است)
يكون من جهه عدم المتقدم لا- من جهه اخرى و تطرق العدم و الفساد الى البدن ليس كذلك (يعنى فقط از ناحيه اى نفس
نمى آيد) فان فساد البدن يكون بسبب يخصّه من تغير المزاج او التركيب و ان لم تفسد النفس فقد بطل أنحاء التعلّق (تعلق
نفس به بدن) كلها فبقي ان لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن فلا يكون فساد البدن موجبا لفساد النفس

ص: ۱۴۴

Your browser does not support the audio tag.

عدم فساد نفس بطور مطلق نه با فساد بدن و نه با عوامل دیگر

قبلاً بیان شد که نفس با فساد بدن فاسد نمی شود، حالا می خواهیم بیان نماییم که بوسیله ای عامل دیگر هم فاسد نمی شود، و چون عامل دیگر نوعاً بعد از فساد بدن ملاحظه می شود لذا گفته می شود که عامل دیگر بعد از فساد بدن نفس را فاسد نمی کند.

تنها یک عامل برای فساد نفس وجود دارد و آن فساد علت است و چون علت فاسد نمی شود نفس هم فاسد نمی شود.

تقسیم علت به علت بالذات و علت بالعرض : علت یا بالذات است و یا بالعرض و علت بالذات همان علت فاعلی، قابلی، غائی و صوری است و علت بالعرض علل معده اند، شرط هم اگر فقط شرط حصول معلول باشد از علت معده بحساب می آید و اگر شرط حصول و بقای معلول باشد از اجزای علت بالذات محسوب می شود و حکم آن را دارد.

دلیل برای اینکه هیچ عاملی نمی تواند نفس را فاسد کند :

بطور کلی هرشی که موجود است و قابلیت فساد را دارد؛ یعنی مجرد نیست که قابلیت فساد را داشته باشد، چنین موجودی دو عنوان بر آن صادق است یکی اینکه فعلیت بقا دارد و دیگر آنکه قوه ای فساد دارد، اگر به این دو ویژگی نگاه نماییم می بینیم که هم بلحاظ مضاف فرق دارد یکی « فعلیت » است و دیگری « قوه » و هم بلحاظ مضاف الیه یکی « بقا » است و دیگری « فساد ». پس دو عنوان کاملاً مختلف و مقابل هم اند و این دو عنوان در جای صادق است که شی مرکب باشد تا یک جزء ترکیبی فعلیت بقا را حمل کند و جزء دیگر قوه ای فساد را و یا شیء بسیط باشد که حول کرده باشد در ماده تا قوه را به ماده نسبت دهیم و فعلیت را به صورت حاله، اما در شیء که بسیط است و حول در ماده هم نکرده نمی توانیم این دو عنوان را داشته باشیم، و نفس چون بسیط است و حال در ماده هم نیست نمی تواند این دو عنوان را با هم داشته باشد و از آنجای که نفس فعلیت بقا را دارد نمی تواند قوه ای فساد را داشته باشد. پس نفس فاسد نمی شود.

ص: ۱۴۵

در صورت که مضاف ها متعدد باشند ولی مضاف الیه ها واحد شوند که داشته باشیم قوه ای بقا و فعلیت بقا باز هم این دو عنوان جمع نمی شود چرا که قوه و فعلیت یک چیز ممکن نیست.

تذکر : اینکه برخی از نفوس بعد از کمال به فنا می رسد، این فنا فساد نفس نیست بلکه خود را ندیدن است که کمال است نه اینکه فاسد شود که نقص است و به کمال رسیدن منجر به نقص شود. پس فنای نفوس بمعنای فساد نیست، چنانچه فنا بمعنای از دست دادن تشخیص هم نیست بلکه خود را ندیدن است که کمال است.

متن : و اما على الثانى (كه نفس اصلا فاسد نمى شود) فقد قال الشيخ فى الشفا ان شيئا اخر أيضا (همان طور كه فساد بدن لايعدم النفس) لا يعدم النفس البتة و ذلك ان كل شىء من شأنه ان يفسد و فيه قوه ان يفسد و قبل الفساد فيه فعل ان تبقى و تهيوئه (آماده گى اش) للفساد ليس (مغاير است) بفعله انه يبقى (فعليت بقا) فان معنى القوه مغاير لمعنى الفعل (يعنى مضاف ها فرق مى كند) و اضافه هذه القوه مغايره لاضافه هذا الفعل (يعنى مضاف اليه ها هم فرق مى كند) لان اضافه ذلك الى الفساد و اضافه هذا الى البقاء فاذن (حالا كه دو عنوان مغاير و غير قابل جمع اند) لامرين مختلفين ما يوجد فى الشىء هذان المعنيان فالاشياء المركبه و الاشياء البسيطة التى هى قائمه فى المركب (مثل صورت آبى كه درهيولى حلول نموده) يجوز ان يجتمع فيها فعل ان تبقى (فعليت بقا) و قوه ان يفسد (قوه اى فساد) و فى الاشياء البسيطة (كه دوجزء نيست) المفارقة الذات (يعنى حلول نكرده) لا يجوز ان يجتمع هذا من الامران

Your browser does not support the audio tag

عدم فساد بدن وبطور مطلق :

بحث در این داشتیم که نفس فساد پذیر نیست و هیچ عاملی نمی تواند نفس را فاسد کند نه جدای بدن و نه عامل دیگر.

دلیل : اگر نفس فاسد شود چون حالا موجود است و بعداً فاسد می شود باید داخل شود در این کبرای کلی که « کل شی من شأنه ان یفسد له قوه ان یفسد و فعلیه ان یبقا » پس باید دو عنوان بر نفس صادق باشد یکی فعلیت بقا و دیگری قوه ای فساد و این دو عنوان هم بلحاظ مضاف و هم بلحاظ مضاف الیه مغایر اند و لذا نمی توانند در یک جا جمع شود بلکه اگر قوه ای فساد به امری مرتبط است باید فعلیت بقا به امر دیگری مرتبط باشد، در امر مرکب فعلیت بقا را به صورت نسبت می دهیم و قوه ای فساد را به ماده؛ چرا که صورت نمی تواند فعلیت بقا داشته باشد و قوه ای فساد خودش را هم حمل نماید بلکه ماده قوه ای فساد صورت را حمل می کند. پس در جای که این دو عنوان وجود دارد باید شیء مرکب باشد، اما نفس بسیط است پس باید یکی از این عناوین را داشته باشد و چون نفس فعلیت بقا را دارد نمی تواند قوه ای فساد را داشته باشد، بنابراین نفس همیشه باقی است.

بیان ابن سینا : ابن سینا برای جمع نشدن این دو عنوان بیان دیگری دارد :

چیزی که فعلیت بقا دارد و قوه ای فساد نمی تواند وجوب بقا داشته باشد، بلکه امکان بقا دارد و امکان طرفینی است یعنی دوطرف دارد، می تواند باشد و می تواند نباشد بعبارت دیگر هم قوه ای فساد دارد و هم قوه ای بقا. پس شیء که فعلیت بقا دارد قوه ای بقا هم دارد. و در هر شیء که قوه و فعلیت باشد قوه اش مقدم است بر فعلیت آن؛ چرا که فعلیت در حقیقت ذاتش نیست بلکه امر عارضی است. پس باید اول قوه و استعدادش باشد تا عارض شود، و قوه در جای است که ماده باشد پس شی که هم فعلیت بقا دارد و هم قوه بقا، مرکب است از امری که بالقوه است و به آن ماده گفته می شود و امری که بالفعل است و به آن صورت گفته می شود، که ماده قوه ای بقا را حمل می کند و بعد با ورود صورت قوه ای بقا تبدیل می شود به فعلیت بقا، اما نفس بسیط است و نمی تواند این دو عنوان را داشته باشد، و چون فعلیت بقا دارد نمی تواند قوه ای بقا را هم داشته باشد و زمانیکه قوه ای بقا نیست قوه ای فساد هم نیست.

ص: ۱۴۷

نکته : اینکه شیخ بیان را عوض می کند قوه ای فساد را تبدیل به قوه ای بقا می کند برای این است که می خواهد شی را مرکب نماید و از این طریق استدلال را ادامه دهد.

متن : و ذلک (اینکه جایز نیست اجتماع این دو امر) لان کل شیء یبقی (فعلیت بقا دارد) و له قوه ان یفسد (قوه ای فساد دارد) فله ایضا (همان طور که قوه ای فساد دارد) قوه ان یبقی (قوه ای بقا دارد) لان بقاءه لیس بواجب ضروری (بلکه

ممکن است) و اذا لم يكن (بقا) واجبا كان ممكنا و الامكان الذى يتناول الطرفين هو طبيعه القوه فاذن يكون له (شىء كه
يبقى وله قوه ان يفسد) فى جوهره قوه ان يبقى و فعل ان يبقى و قد بان ان فعل ان يبقى منه (شىء) لا محاله ليس هو قوه ان
يبقى منه (حاصل است از آن شىء) فيكون فعل ان يبقى منه امرا يعرض للشىء (ماده) الذى له قوه ان يبقى (درهرشى خاص
قوه اش مقدم است بر فعليت آن، هر چند در اينكه بطور كلى قوه مقدم است يا فعليت بحث است) فتلك القوه (قوه اى بقا) لا
يكون لذات ما بالفعل (صفت ذات ما) بل للشىء الذى يعرض لذاته ان تبقى بالفعل لانه (نه شىء كه بقا) حقيقه ذاته فيلزم
من هذا ان يكون ذاته (شىء كه فعليت بقا دارد) مركبه من شىء (صورت) اذا كان (صورت) كان (تامه) ذاته (شىء
مركب) به (صورت) بالفعل و هو (شىء) الصوره فى كل شىء (شىء مركب) و عن شىء (ماده) حصل له (شىء دوم)
هذا الفعل (صورت) و فى طباعه (شىء دوم يعنى ماده) قوته (شىء حاصل) و هى (شىء دوم) مادته (شىء اول) هذا
كلام الشيخ

ص: ۱۴۸

Your browser does not support the audio tag

عدم فساد نفس مطلقاً :

بحث در این داشتیم که نفس دائماً باقی است و هیچ عاملی نمی تواند نفس را فاسد نماید، دلیل شد این بود که هر شیء که شائیت فساد دارد، دوعنوان بر آن صادق است یکی فعلیت بقا و دیگری قوه ای فساد، و این دوعنوان درجای صادق است که شیء مرکب باشد اما نفس بسیط است و از آنجای که فعلیت بقا را دارد نمی تواند قوه ای فساد را داشته باشد پس همیشه باقی است و هیچ عاملی نمی تواند نفس را فاسد کند.

اگر نفس بسیط باشد دلیل همین است که بیان شد، اما اگر نفس مرکب باشد باید این طور بگوییم که هر مرکب را می توانیم تحلیل نماییم به امر بسیط و آن بسیط را نفس قرار می دهیم و دلیل را درموردش اجرا می کنیم.

شیخ در شفا می فرماید : اگر نفس مرکب باشد ما درمورد ماده اش که جزئش است بحث می کنیم و اگر ماده مرکب باشد آنرا تحلیل می کنیم و اگر ماده بسیط است تمام حرف های را که درباره ای نفس گفتیم درمورد آن پیاده می کنیم.

امر بسیط و اصل هر مرکبی نمی تواند هم قوه ای فساد داشته و هم فعلیت بقا، بلکه باید یکی از آنها را داشته باشد، و اگر فعلیت بقا را دارد، چنانچه درمانحن این گونه است، پس نمی تواند قوه ای فساد را داشته باشد.

اصل یعنی چیزی که باقی می ماند و تبدیل درش نیست و درامر مرکب صورت نمی تواند اصل باشد چرا که درش تبدیل رخ می دهد، اما ماده باقی است تبل درش رخ نمی دهد. لذا ابن سینا می گوید دلیل درشیء جاری می شود که اصل باشد و اصل ماده است.

ص: ۱۴۹

متن : و هو (کلام شیخ) کاف فی بیان المطلوب، لآن النفس قد ثبت کونها مفارقة الذات (یعنی مجرد است و حلول نکرده) بسیطتها (همراه ماده نیست که مرکب باشد، چه مرکبی باشد که یک جزئش حال باشد و چه مرکبی باشد که دو جزئش منضم شده باشد) لکنه قد زاد علی ذلك فقال (الف) و ان كانت النفس بسیطه مطلقه (رها از ماده باشد) لم تنقسم (جواب شرط) الی ماده و صوره (ب) و ان كانت مرکبه فلترک المركب و لننظر فی الجوهر الذی هو مادّته و لنصرف القول الی نفس مادّته و لنتکلم فیها (ماده) و نقول ان تلك المادة (۱) اما ان ینقسم هكذا (تقسیم مثل خود نفس به ماده و صورت) دائماً و ثبت الکلام دائماً (سؤال دوباره مطرح می شود) و هذا محال (چرا که تسلسل لازم می آید) (۲) و اما ان لا یبطل (یعنی منقسم نمی شود، ترکیب ندارد) الشیء الذی هو الجوهر و السینخ (اصل شیء که تبدیل درش نیست) و کلامنا فی هذا الشیء الذی هو النسخ و الاصل و هو الذی نسّمیه النفس و لیس کلامنا فی شیء مجتمعه منه و من شیء اخر. فبین ان کل شیء هو بسیط غیر مرکب او هو اصل مرکب و سنخه فهو غیر مجتمع فیه فعل ان یبقی و قوه ان یعدم بالقیاس الی ذاته (بله اگر چیز دیگر به

آن ضمیمه شود جمع می شود) فان كانت فيه (بسیط یا اصل) قوه ان یعدم فمحال ان یکون فيه فعل ان یبقی و اذا كان فيه (بسیط یا اصل) فعل ان یبقی و ان یوجد فلیس فيه قوه ان یعدم (لکن دراین بسیط یا در این اصل فعلیت بقا است) فبین اذن نتیجه که از بیان گذشته و مقدمه مطوی بدست می آید) ان جوهر النفس لیس فیها قوه ان یفسد و قال فی الاشارات (نمط ۷، ف ۶) ایضا مثل ذلك (کلام شفا) و هو ان الجوهر العاقل منا (قوه عقلیه ما) له ان یعقل بذاته (یعنی مجرد است و قائم بالذات و لذا می تواند تعقل کند) و لانه اصل (چیزی که اشیا رویش متبدل می شود و خودش باقی است یعنی اصل است برای مبدل منه و مبدل الیه) فلن یکون مرکبا عن قوه قابله للفساد مقارنه لقوه الثبات (اولاً اشاره به اینکه اگر ترکیب در نفس باشد به مقارنت است نه به حلول و ثانیاً برای نفس چنین ترکیبی نفی می شود یعنی مقارنت وجود ندارد) فان اخذت (نفس) لا علی انها اصل بل کالمرکب (هیولی و صورت جمع می شود جسم را می سازد که حیز دارد، اما نفس و بدن جسم را نی سازد بلکه بدن کالهیولی است و یعنی قبول می کند و نفس کالصورت است یعنی شان فعلیت دارد، نه اینکه صورت باشد. پس کالمرکب را می سازد) من شیء کالهیولی و شیء کالصورة عمدنا (توجه می دهیم) بالكلام (سخن) نحو الاصل من جزئیه (کالمرکب) انتهى

Your browser does not support the audio tag

اشکالات فخررازی :

الف) اگر دارای هیولی و صورت باشد و شما هیولی را انتخاب می کنید و نفس می گیرید درحقیقت جزء نفس را انتخاب نموده و دلیل را در جزء اجرا می کنید، اما نتیجه ای که می گیرید بقای نفس است درحالیکه طبق این بیان جزء نفس باقی می ماند.

ب) شما می گوئید نفس با کمالات ذاتی اش باقی است، اما کمالات که از طریق بدن می آید و از کمالات ذاتی نیست با ازین رفتن بدن زایل می شود، آنچه که می ماند صورت معقوله است که از طریق تعقل بدست می آید، اما اگر گفتیم جزء نفس که هیولی است باقی است کمالات ذاتی نفس هم باقی نیست؛ چرا که کمالات از ناحیه ای صورت می آید و اگر صورت باقی نماند کمالات ذاتی نفس هم باقی نمی ماند.

وقال المصنف (شرح کلام ابن سینا) : اصل عبارت است از چیزی که اولاً بسیط است، ثانیاً حلول در چیزی نکرده است و ثالثاً عوارض روی آن می آید و می رود ولی اصل متبدل نمی شود.

جواب از اشکال اول فخررازی : فخر گفت آنچه که به اعتراف خود شما باقی می ماند هیولی است نه صورت و هیولی جزء نفس است نه خود نفس، درحالیکه مدعای شما این بود که خود نفس باقی می ماند. خواهی در جواب می گوید آن هیولی که باقی می ماند (الف) یا ذات وضع و قابل اشاره ای حسی است (ب) و یا ذات وضع و قابل اشاره ای حسی نیست، اما ذات وضع نمی تواند باشد؛ چرا که ذات وضع نمی تواند جزء نفس باشد که ذات وضع و قابل اشاره ای حسی نیست، و اگر ذات وضع و قابل اشاره ای حسی نباشد (۱) آیا به تنهای می تواند باقی بماند (۲) و یا به تنهایی نمی تواند باقی بماند بلکه باید همراه داشته باشد که یا صورت است و یا چیز دیگر.

ص: ۱۵۱

در صورت اول که به تنهایی باقی بماند عاقل بذاته خواهد بود چون هم مجرد است و هم قیام بذاته دارد و این چنین هیولی خود نفس است نه جزء نفس ولی شما آنرا جزء نفس می دانید.

برخی گفته این فرض هر چند خلف فرض است ولی نتیجه مطلوب را می دهد که بقای دائمی نفس باشد؛ چرا که قوه ای فساد را ندارد.

در صورت دوم که هیولی ذات وضع نیست ولی به تنهایی باقی نمی ماند بلکه باید همراه چیزی باشد، حال آن چیز که همراه هیولی است و قوام هیولی به آن است یا بدن است و یا چیز دیگر، اگر هیولی به بدن قوام داشته باشد لازم می آید که جود نفس وابسته باشد به بدن، درحالیکه در جای خودش گفته شده که نفس بلحاظ فعلش وابسته به بدن است نه بلحاظ اصل

وجودش. پس باید چیزی دیگری باشد که هیولی به آن وابسته باشد و آن مبادی عالیه است و چون مبادی عالیه زایل نمی شود نفس هم باقی است. پس مطلوب ما از طریق بدست می آید نه از طریق عدم اجتماع قوه ای فساد و فعلیت بقا.

متن : فاعترض علیه الإمام بانه لو كان للنفس هیولی و صوره مخالفتان لهیولی الاجسام و صورها و كان الباقي منها هیولاهما وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها و حیثند (که هیولی باقی مانده و صورت از بین رفته) یجوز ان لا یكون کمالاتها الذاتیه باقیه لانها تابعه لصورتها و قال المصنف (خواجه) فی شرحه (کلام شیخ) یرید بالاصل (۱) کل بسیط (۲) غیر حال فی شیء (۳) من شانه (اصل) ان یوجد فیہ اعراض و صور و ان تزول عنه (اصل) تلك الاعراض و الصور و هو (اصل) باق فی الحالین (چه وقت که عرض و صور را گرفته و چه زمان که عرض و صور زایل می شود) فهو (اصل) اصل بالقیاس إليها (اعراض) ثم قال (خواجه) الاصل لا یمكن ان یكون مشتملا علی مختلفین (که هم فعلیت بقا داشته باشد و هم قوه ای فساد) اذ هو بسیط فالنفس (۱) اذا كان اصلا (بسیط باشد و حال نباشد) فلن یكون مرکبا من قوه قابله للفساد مقارنة لوجود الثبات (۲) و ان لم یکن اصلا ای و ان لم یکن بسیطا غیر حال کان اما مرکبا و اما حالا و الثانی (که حال باشد) باطل کما مر (بحث تجرد نفس) و المرکب یكون مرکبا من بسائط غیر حاله اما بعضها کالماده من الجسم و اما کلها (در مرکب انضمامی) و علی التقدیرین فالبسیط الغیر الحال اعنی الاصل موجود فی المركب و هو غیر مرکب من قوه الفساد و وجود الثبات. ثم اجاب من اعتراض الامام بان هیولی النفس یكون اما ذات وضع (قابل اشاره حس است) او غیر ذات وضع و الاول (که ذات وضع باشد) محال لان ذا الوضع لا یكون جزأ لما (نفس) لا وضع له و الثانی (که ذات وضع نباشد) لا یخلو اما ان یكون مع کونها غیر ذات وضع ذات قوام بانفرادها (تنهای برپا است) او لم یکن، فان كانت (هیولی نفس قوام داشته باشد به تنهایی) كانت عاقله بذاتها (چون هم مجرد است و هم قیام بذاته دارد) علی ما مرّ فکانت النفس و قد فرضناها جزأ منها هذا خلف و ان لم یکن (هیولی) ذات قوام بانفرادها فاما ان یكون للبدن تاثیر فی اقامتها (یعنی بدن در وجودش تاثیر دارد) او لم یکن فان کان (بدن در وجود نفس تاثیر داشته باشد) كانت النفس غیر مستغنیه فی وجودها عن البدن فلم یکن ذات فعل (فعل خاص) بانفرادها علی ما مرّ (فعل فرع وجود است اگر چیزی در اصل وجودش وابسته باشد در فرع هم وابسته است یعنی در فعل خاص که تعقل است وابسته باشد در حالیکه نفس در تعقل وابسته نیست) و ان لم یکن للبدن تاثیر فی اقامتها كانت باقیه بما یقیمها و ان لم یکن البدن موجودا و هو المطلوب

Your browser does not support the audio tag

بحث در تناسخ داریم که معنا و باطل می کنیم، البته تناسخ انواعی دارد تناسخ ملکی و ملوکوتی، تناسخ صعودی و نزولی و... شریعت تناسخ ملکوتی را امضا کرده و تناسخ ملکی را نمی پذیرد، بحث مفصل تناسخ در اسفار جلد و هشت و نه و حکمه الاشراق بیان گردیده است و در اینجا فقط یک قسم از آن بیان می شود.

معنای تناسخ: تناسخ عبارت است از انتقال نفس انسانی از بدن به بدن دیگر که باطل است.

دلیل بطلان تناسخ: اگر نفس از بدن مفارقت کند و به بدن دیگر تعلق بگیرد و بعبارت دیگر دو نفس در طول هم به بدن واحد تعلق بگیرد لازم می آید اجتماع دو نفس در بدن واحد، درحالیکه اجتماع دو نفس در بدن واحد جایز نیست؛ یعنی تالی باطل است. پس تناسخ باطل است.

اینکه تالی باطل است در مسأله هفتم بیان گردید، پس کافی ملازمه بین مقدم و تالی بیان گردد تا دلیل تمام شود.

بیان ملازمه: این نفس مستنسخه که از بدن قبل بیرون آمده آیا به بدن پیر تعلق می گیرد یا به بدن مولود؟ روشن است که به بدن مولود تعلق می گیرد نه بدن پیر چرا که بدن پیر در حال زوال است و نفس خودش را از دست می دهد لذا نمی تواند نفس دیگر را قبول نماید. اما بدن مولود که از ترکیب عناصر بنحو خاص ساخته می شود، دارای مزاج خاص و استعداد نفس خاص است و لذا تقاضای نفس خاص را دارد و از طرف فیاض نفس خاص به آن افاضه می شود حال اگر نفس مستنسخه هم به آن تعلق بگیرد باید بدن مولود دارای دو نفس باشد.

ص: ۱۵۳

ان قلت: چه اشکال دارد که همین نفس مستنسخه به بدن مولود تعلق بگیرد؛ یعنی بدن مولود استعداد همین نفس مستنسخه را پیدا نموده باشد.

قلت: در این صورت لازم می آید که این مولود همان منسلخ باشد و تمام خاطرات او را داشته باشد؛ چرا که فقط آلت عوض نموده است و یا عوض نمودن آلت شی تغییر نمی کند، گذشته از این هر کس وجداناً می داند که انسان قبلی نیست؛ یعنی قبلاً نبوده است.

تذکر: اینکه انسان در جای می رود و چیزهای می بیند که گویا قبلاً دیده است، بخاطر این می باشد که نفس انسان بگونه ای است که اموری را در تخیل خود می سازد و یا شبیه آنرا در جای دیگر مشاهده نموده و لذا فکر می کند آن شیء را قبلاً دیده است.

متن: المسأله التاسعه فی بطلان التناسخ

اعني تعلق النفس ببدن آخر بعد هلاك (يعني مفارقت نفس از بدن نه متلاشى شدن بدن) البدن الأوّل و إليه اشار بقوله و لا
تصير اي النفس بعد ما كانت مبدأ صوره نوعیه لبدين مبدأ صوره نوعیه لآخر و الا (يعني اگر اين نفس كه مبدأ صورت نوعيه
برای بدنی بود مبدأ صورت نوعيه برای بدن ديگر شود) لبطل ما اصيّلناه من التّعادل يعني (بيان والّا لبطل ...) لو تعلقت نفس
واحدہ ببدنين على سبيل التعاقب (اينكه بر سبيل اجتماع نمی تواند تعلق بگيرد درمسأله هفتم بيا شد) يلزم ان يتعلّق نفسان
ببدن واحد على سبيل الاجتماع فيبطل ما مهّيدناه من التّساوي بين عدد النفوس و الابدان بيان ذلك (بيان ملازمه) انّ حدوث
المعلول واجبٌ بعد تمام العله فاذا تم عله حدوث نفس و ذلك (تمام شدن علت) بتمام استعداد بدن لفيضانها (نفس) عليه (
اينكه تمام شدن علت اينگونه معنا شده بخاطر اين است كه فاعل ازلی است و فياض مطلق) و جب حدوثها لامتناع تخلف
المعلول عن العله التامه فلو تعلّقت مع هذه النفس (نفس مولود) نفس اخرى مستنسخه بهذا البدن (متعلق تعلّقت) لزّم بطلان
التساوي و هذا (يعني خدا)

Your browser does not support the audio tag

بطلان تناسخ :

بحث در بطلان تناسخ داشتیم در برهان که برای بطلان آن اقامه شد گفتیم که وقت نفس از بدن مفارقت می کند به بدن مولود تعلق می گیرد نه به هر بدن و بدن مولود وقت که از عناصر مرکب می شود دارای استعداد خاص برای نفس خاص می شود و از طرف فیاض به آن نفس خاص داده می شود، حال اگر نفس مستنسخه هم به بدن مولود تعلق بگیرد عدد نفوس از عدد ابدان بیشتر می شود درحالیکه قبلاً ثابت شد که تعداد نفوس و ابدان مساوی است.

بر این سه اشکال وارد شده :

اشکال اول : دلیل مذکور مستلزم این است که خداوند تعالی موجب باشد؛ چرا که طبق مفاد دلیل بعد از آماده شدن بدن باید فاعل نفس جدید به آن افاضه کند طبق همان استعداد که دارد، درحالیکه خداوند تعالی فاعل مختار است، ولذا یا باید استعداد انکار کنیم و یا نادیده بگیریم و بگوییم خداوند تعالی مختار است می تواند نفس جدید به بدن مولود بدهد و یا اینکه نفس مستنسخه را به بدن مولود بدهد.

جواب : طبق استعداد عمل نمودن منافات با اختیار ندارد؛ چرا که جواب دادن به تقاضا و استعداد نه در این جا و نه در جای دیگر فاعل را موجب نمی کند، به دلیل اینکه استعداد را هم خداوند تعالی آفریده و طبق آن جواب داده و اگر استعداد را بدون پاسخ بگذارد فیض مشکل پیدا می کند. خلاصه خداوند تعالی فیض را آفریده و طبق آن جواب گفته و این بمعنای مجبور بودن خداوند تعالی نست، چنانچه وقت که می گوئیم باید خداوند تعالی عالم باشد و باید فیض داشته باشد بمعنای مجبور بودن حق تعالی نیست.

ص: ۱۵۵

اشکال دوم : این دلیل دوری است؛ چرا که مبتنی است بر حدوث نفس که با آماده شدن بدن و استعداد از طرف فیاض نفس جدید به آن افاضه شود، درحالیکه خود حدوث نفس مبتنی است بر بطلان تناسخ، چون که اگر تناسخ باطل نباشد همان نفس مستنسخه به بدن مولود داده می شود.

جواب : قبول داریم که بطلان تناسخ مبتنی است بر حدوث نفس ولی چنانچه قبلاً بیان شد (ص ۴۸۳) حدوث نفس مبتنی بر بطلان تناسخ نیست. پس دلیل دوری نیست.

اشکال سوم : شما گفتید وقت که بدن مولود آماده شد و استعداد نفس خاص را پیدا کرد نفس به آن افاضه می گردد، درحالیکه باید شرط دیگر را هم ضمیمه کنید و بگویید که استعداد فراهم شود و نفس مستنسخه تعلق نگیرد؛ چرا که می شود استعداد فراهم شود و نفس مستنسخه تعلق بگیرد.

جواب : ما در این جا حکیمانه بحث می کنیم کاری به بخت و اتفاق نداریم و اینکه از روی بخت ممکن است نفس مستنسخه تعلق بگیرد مورد بحث ما نیست.

قوله مبدأ صوره : گفتیم که صورت نوعیه باید در جسم حلول کند ولی نفس در جسم حلول نمی کند پس نفس صورت نوعیه بدن نیست، هر چند صورت نوعیه ای انسان است. پس باید برای بدن صورت نوعیه داشته باشیم و این صورت نوعیه ابزار نفس است، که حال در ماده است و نفس مبداء است برای آن.

در تعریف نفس می توانیم کمال را به کار ببریم چنانچه می توانیم بگوییم صورت نوعیه است و تعبیر به کمال بهتر است؛ چرا که اگر صورت می گفت به دلیل منطبق بودن تنها نفس حیوانی و نباتی را شامل می شد نه نفس انسانی را، ولی کمال هم شامل نفس حیوانی و نباتی است و هم شامل نفس انسانی.

ص: ۱۵۶

متن : و قد مرّ غير مره ان امثال ذلك (اين دليل كه درس استعداد و پاسخ به استعداد را مطرح كرديم) (۱) لا ينافي اختيار الفاعل فلا توقف لهذا البرهان على كون المبدأ موجبا (۲) ولا يلزم من توقفه (برهان بطلان تناسخ) على حدوث النفس دور لما عرفت (ص ۴۸۳ ، س ۱۶) من عدم ابتناء برهان الحدوث على بطلان التناسخ (۳) واما منع انحصار شرط حدوث النفس في تمام استعداد البدن لجواز ان يكون مشروطا أيضا (علاوه بر تماميت استعداد) بان لا يصادف ذلك التمام (تماميت استعداد) نفسا مستنسخه فخرج عن الحكمه و دخول في البحث و الاتفاق فهذا هو البرهان التام المعول عليه على بطلان التناسخ (متعلق برهان) و عليه حجج اقناعيه تامه الاقناع قريبه من البرهان قد حرّرها في بعض كتبنا (گوهر مراد ، مقاله اول ، باب دوم ، فصل هفتم) و قوله مبدأ صورته اشاره الى ان النفس الناطقه لتجردها لا يمكن ان تكون صورته نوعيه للماده البدنيه قائمه بها مقومه اياها (مثال براي منفي يعنى يمكن :) كما في النفوس الحيوانيه و النباتيه بل يجب ان يكون (نفس) مبدءا و علّه (اختلاف در تعبير / مبدا بمعناى ذوّالت و علت هم بمعناى علت) لهذه الصوره المقومه و قد مرّ (ص ۴۳۲) في كلام الشيخ ان اختيار (ترجيح) الكمال على الصوره في تحديد النفس انما هو ليشمل النفوس المفارقة لكون القيام بالماده معتبرا في الصوره دون الكمال فليتدبر

متن درس شوارق الإلهام (لاهيجى) - جلد سوم - بخش دوم استاد حشمت پور - سه شنبه ۸ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۸

ص: ۱۵۷

تعقل و ادراک نفس :

بحث در این داشتیم که ادراک نفس توسط آلت است ولی تعقل نفس بدون آلت، بعبارت دیگر اگر نفس بخواهد تعقل کند نیاز به آلت ندارد ولی اگر بخواهد احساس داشته باشد نیاز به آلت دارد. اینکه نفس در تعقل نیاز به آلت ندارد در این جا بیان نمی شود، اما اینکه نفس در ادراک نیاز به آلت دارد، در احساس ظاهری بیان شد و در احساس باطنی که تخیل توسط آلت است و بدون آلت تخیل امکان ندارد می توانیم بیان ذیل را داشته باشیم.

مربع مجنح: مربعی را تصور می کنیم که در دو طرف آن مربع کوچک رسم شده است، به این مربع گفته می شود مربع مجنح؛ چون دو مربع کوچک بعنوان دو بال بحساب آمده؛ و از آنجای که مربع مجنح را در ذهن مان تصور می کنیم بدون اینکه در خارج داشته باشیم، باید مربع های کوچک را در ذهن مان جدا نموده و ملاحظه نماییم که یکی در طرف راست باشد و دیگری در طرف چپ مثلاً، این دو مربع از تمام جهات مساوی است پس اینکه می گوئیم تمایز دارد باید به این جهت است که در دو طرف مغز نقش بسته و امتیاز شان به محل است. پس درک خیال بواسطه ای آلت است.

شبح خیالی: ابن سینا در شفا بیان دارد که نزدیک به مربع مجنح است، به این بیان که صورت خیالی که شبح خیالی جسم است را در نظر می گیریم و فرض می کنیم که این شبح خیالی جسمی را نشان دهد، حال فرض می کنیم که این شبح بتمامه سیاه و بتمامه سفید باشد روشن است که چنین چیزی ممکن نیست، اما اگر قسمت از آنرا سیاه و قسمتی را سفید نماییم ممکن است و در این صورت شبح خیالی دو جزء دارد. پس دو فرض داریم؛ فرض اول که شبح بتمامه سیاه و بتمامه سفید باشد ممکن نیست و فرض دوم که جزء از شبح سیاه و جزء دیگرش سفید باشد ممکن است، حال سوال این است که این دو جزء از کجا آمده در خارج که وجود ندارد چون شبح ابداع ما است، اگر بگوئیم قوه ای خیال مجرد است فرض اول با فرض دوم تفاوت نخواهد داشت چون در مجرد جزء وجود ندارد بنابراین باید قوه ای خیال مادی باشد و با آلت کار کند که تا دو جزء داشتن در مورد شبح خیالی معنا داشته باشد.

ص: ۱۵۸

ان قلت: در عقل هم می توانیم دو جزء متمایز داشته باشیم؛ چرا که به صورت کلی می گوئیم که هر شی که دارای اجزاء است اجزایش از هم متمایز است. توجه داریم که این یک حکم کلی و عقلی است که تمایز بین اجزاء را بیان می کند.

قلت: بین عقل و خیال از دو جهت فرق است؛ یکی از ناحیه تصور که عقل می تواند سیاهی و سفیدی را باهم تصور کند، بدون اینکه سیاهی را در جای و سفیدی را در جای دیگر قرار دهد، در حالیکه خیال نمی تواند شی را کاملاً سیاه و کاملاً سفید تصور کند، و دیگری از جهت تصدیق که عقل تصدیق نمی کند سیاهی و سفیدی باهم باشد؛ یعنی بر هم منطبق شود ولی خیال اصلاً تصدیق ندارد. خلاصه در تصور که مشترک بین خیال و عقل است، خیال باید سفیدی و سیاهی را دو چیز بگذارد ولی عقل لازم نمی یست که سفیدی و سیاهی را در دو چیز بگذارد، بلکه خود سیاهی و سفیدی را بدون اینکه در چیزی باشد باهم

درک می کند، ولی در تصدیق چون باید تطبیق شود امکان ندارد که سیاهی بر سفیدی منطبق شود لذا عقل تصدیق نمی کند که سیاهی و سفیدی باهم باشد.

متن : ثم ذكر حديث المربع المحتج الذي اشار إليه المصنف بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا (بلحاظ وضع) من غير استناد یعنی قد نتخيل مربعاً محنجا (که بال قرار داده شده برایش) بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في أنّ احدهما على يمين المربع الوسطاني (وسطی) و الاخر على يساره على هذا الشكل من غير ان يستند هذا المتخيل الى الخارج (که بگوییم همان طور که در خارج بود تخیل نمودیم) بل يكون بمحض اختراعنا فالتميز بين جناحيه المختلفين ليس بالماهية و لا باللوازم و لا بالعوارض لفرض التساوي فيها بل يجب ان يكون (تمايز) لاختلاف في وضع اجزاء المدرک (آلت مدرک) فيكون جسمانيا اذ لا- اختلاف وضع في المدرک (وهو المطلوب و مما يبين ذلك) اينکه خيال احتياج به آلت دارد) ما ذكره الشيخ أيضا (همان طور که بيان قبل را شيخ ذکر کرده است) من انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد و البياض في شبح خيالي واحد ساريين فيه (شبح) معا و يمكننا ذلك (که سواد و بياض در شبح خيالی واحد باشد) في جزءين منه يلحظهما الخيال مفترقين و لو كان الجزءان لا- يتميزان في الوضع بل كان كلا- الخيالين (سواد و بياض) يرتسمان في شىء غير منقسم لكان لا يفترق الامر بين المعتذر (فرض اول یعنی ليس يمكننا...) منهما (دوفرض) و الممكن (فرض دوم یعنی يمكننا...) فاذا كان الجزءان متميزان في الوضع، و الخيال يتخيلهما (سواد و بياض) متميزين في جزءين (دو جزء شبح) فان قال قائل و كذلك (مثل تخيل است) العقل فتجيبه و نقول أنّ العقل يعقل السواد و البياض معا في زمان واحد من حيث التصور و اما من حيث التصديق فيمتنع ان يكون موضوعهما واحدا و امّا الخيال فلا- يتخيلهما (سواد و بياض) معا لا- على قياس (بحيث) التصور و لا- على قياس التصديق على ان فعل الخيال انما هو على قياس التصور و لا فعل له (خيال) في غيره (تصور) انتهى

Your browser does not support the audio tag

تعقل و ادراک نفس :

بحث در تعقل و ادراک نفس داشتیم که اولی بدون آلت و دومی توسط آلت صورت می گیرد، ادراک ظاهری یا ادراک توسط حس ظاهر بیان شد، در ادراک باطنی خیالی گفتیم که نفس صور خیالی را توسط آلت درک می کند؛ یعنی صورت خیالی در بخش از مغز منتقلش و خیال آنرا درک می کند بعبارت دیگر نفس که اشراف بر آلت خیال دارد آنرا درک می کند.

ادراک باطنی منحصر به ادراک خیالی نیست باید در ادراک های باطنی دیگر هم این حرف صادق باشد تا بتوانیم بگوییم که ادراک های باطنی توسط آلت است.

ادراک وهمی هم توسط آلت صورت می گیرد چرا که مدرک وهم معانی جزئی است که همان معنای کلی اضافه شده به صورت خیالی است، و از آنجای که صورت خیالی با آلت درک می شود معنای جزئی هم که بستگی دارد به صورت خیالی با آلت درک می شود، بدون اینکه نیاز به استدلال جدید داشته باشیم.

ان قلت : گفتید که نفس کلیات را بدون آلت و جزئیات را توسط آلت درک می کند، خود نفس هم جزئی است طبق بیان شما باید خودش را هم با آلت درک کند، درحالیکه نفس خودش را بدون آلت درک می کند.

قلت : مراد از جزئی جزئیات ماده است، نه هر جزئی که شامل جزئی مجرد هم بشود، و نفس مادی نیست و لذا نفس خودش را بدون آلت درک می کند، علاوه بر این چنانچه در اشارات بیان شده است عقول جزئی را هم بدون آلت و بدون تجرید درک می کند، چون مجرد است.

ص: ۱۶۰

ان قلت : نفس بدن خودش را که جزئی است درک می کند؛ چرا که به بدن تعلق می گیرد و اگر درک نمی کرد تعلق نمی گرفت، و وقت که درک می کند آلت ندارد بدن ندارد، ولی درک می کند و به سوی آن می آید.

قلت : تعلق نفس به بدن کار ارادی نفس نیست تا ادراک بخواهد، بلکه اشتیاق طبیعی نفس به بدن سبب تعلق نفس به بدن است و بعد از تعلق نفس به بدن یا خود بدن پیش نفس حضور دارد و مدرک حضوری نفس است، طبق بیان اشراق و حکمت متعالیه، و یا صورت از بدن پیش نفس حاضر می شود، به گفته ای مشاء.

مشاء : به عقیده ای مشاء فقط علم نفس به خودش حضوری است و لذا به بدن علم حضوری ندارد، بلکه علم حصولی دارد به این نحو که صورت از بدن در آلت خیال می آید و نفس بدن را توسط آلت درک می کند.

اشراق و حکمت متعالیه : صدرا و خواجه نصیر به تبع از شیخ اشراق علم نفس را به خودش، افعال، احوال و اصاف خودش

حضورى مى داند، طبق اين نظر علم نفس بدن حضورى است و نياز به آلت ندارد.

متن : و اعلم ان هذه البيانات و ان كانت فى الصّور الخياليه لكن المعانى الوهميه لما لم ينفك فى الادراك عن الصّور (صورخيالى) كان حكمها حكمها قال الشيخ و لما علمت هذا (آلى بودن) فى الخيال فقد علمت فى الوهم الّذى (صفت مشعره عليت براى وهم) ما (موصوله) يدركه (معنا) انما يدركه (معنا) متعلقا بصور جزئيه خياليه و اعلم أيضا ان المراد من الجزئيات هى الماديه لا مطلقا كما ظهر من كلام الشّرخ فلا يرد ادراك النّفس هويّتها (درمقابل ماهيت؛ يعنى وجود، نه ماهيت جزئى شده) المخصوصه بلا آله (البته نفس اگر بخواهد ماهيت خودش را درك نمايد هم بايد بدون واسط درك كند، اما ماهيت خودش را نمى كند چون ذوات الاسباب لا-تعرف الا باسبابها وما اگر بخواهيم نفس را درك كنيم بايد درمرحله اى علت كه عقل است قرار بگيريم تا احاطه پيدا كنيم) و اما تعلقها بالبدن فهو شوق طبيعى بمقتضى المتناسبه و لا ارادى (نسخه بدل : لا ارادى)، ليتوقف على تصوّر البدن بعينه (بدن معين) فلا يرد ان عند تعلقها (نفس) بالبدن يتصوّره (بدن) بعينه فكانت قبل استعمال الآلات مدرکه للجزئيات

ص: ۱۶۱

Your browser does not support the audio tag

تعقل و ادراک نفس :

بحث در این داشتیم که نفس معقولات را بذاتها درک می کند و جزئیات را توسط آلت، بعبارت دیگر تعقل نفس بدون آلت است و احساسش توسط آلت.

ان قیل : آیا صورت محسوس جزئی در نفس می آید یا نمی آید، اگر در نفس نیاید اشکال دارد چنانچه اگر در نفس بیاید اشکال دارد. اگر صورت که در آلت است در نفس بیاید اشکالش این است که صورت محسوس جزئی در نفس نقش بندد درحالیکه شما می گوئید صورت جزئی در نفس نقش نمی بندد، اما اگر در نفس نیاید فقط در آلت نفس بیاید لازمه اش این است که نفس درک نداشته باشد، چرا که صورت در نفس نیامده در شی بیرون واجنبی از نفس آمده مثل اینکه صورت در ماده ای خودش در خارج باشد.

خلاصه : اگر نفس بخواهد با آلت درک کند آیا صورت جزئی در نفس می آید و یا نمی آید، اگر در نفس بیاید که شما قبول ندارید و می گوئید صورت جزئی در نفس نقش نمی بندد و اگر در نفس نیاید و فقط در آلت باشد صورت در اجنبی است مثل این است که صورت در ماده ای خودش باشد، ادراکی صورت نمی گیرد.

ان قلت : درست که صورت وقت که در آلت است حضور عندالنفس ندارد، ولی نفس به آن اضافه دارد؛ چرا که به آلت اضافه دارد، ولی نسبت به شی خارجی اضافه ندارد. لذا وقت که صورت در آلت نفس باشد ادراک صورت می گیرد ولی وقت که صورت در ماده ای خودش باشد ادراک صورت نمی گیرد.

ص: ۱۶۲

قلت : اگر اضافه به این صورت برای ادراک کافی باشد؛ چرا در تعقل همین را نمی گوئید، بلکه می گوئید باید صورت در نفس بیاید، اگر اضافه کافی است باید در تعقل هم کافی باشد و چون در تعقل اضافه کافی نیست در ادراک هم کافی نیست.

قلنا : فرق است بین اینکه صورت در ماده ای خودش حاصل شود و اینکه صورت در آلت نفس حاصل شود؛ چرا که ماده ای خارجی هیچ رابطه ای با نفس ندارد ولی آلت نفس معلول نفس است و لذا نفس به آن اشراف دارد و به آنچه که در آلت است هم اشراف دارد وین کالحضور عندالنفس است (صرف نظر از اضافه که مبنای فخرازی و ابوالبرکات در ادراک است)

اینکه آلت نفس پیش نفس حاضر باشد طبق مبنای اشراق و صدرا است که علم نفس به آلت را حضوری می داند، امّا طبق مبنای مشاء که علم نفس به آلت را حصولی می داند آنچه که در آلت است کالحضور عندالنفس دارد.

متن : فان قيل حصول الصوره في الآله (١) ان كان حصولا في النفس عاد المحذور و هو (محذور) ارتسام الصوره الجزئيه في النفس (٢) وان لم يكن (حصول صورت) حصولا في النفس بل حصولا في الآله فقط على ما هو الظاهر من كلامهم (فلاسفه) و (حاله) ليست الآله الأجزاء من جسم تدبّره (مرجع ضمير فاعلى : نفس ، مرجع ضمير مفعولى : جسم) (جواب ان لم يكن :) فآيه حاله تحصل حينئذ (در اين هنگام كه صورت در نفس نيامده) للنفس نسَمِيها ادراكا (مفعول دَوْم نسَمِيها) و (عطف تفسير ادراكاً) حضور الشئ عند النفس و (حاله) لا يحصل (حضور الشئ...) بمجرد تحقق ذلك الشئ (شئ مدرك) في نفسه (در خارج) و حصول صورته في مادّته (يعنى خودشئ حاصل شود در خارج) و انها (حالت) ان كانت اضافه محضه فلم لا يكفى ذلك (اضافه) في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصوره في النفس ؟

ص: ١٦٣

قلنا اذا كانت الصوره (صورت جزئی) مرتسمه فی آله النفس كانت فی حکم ان يكون مرتسمه فی النفس لكون الآله معلوله للنفس و مرتبطه بها بخلاف ما اذا كانت (صورت) متحققه فی نفسها و حاصله فی مادتها (در ماده خودش در خارج) لكونها (صورت) حینئذ (که در ماده خودش حاصل شده) اجنبیه لها لا- محاله و لذلك الارتباط (ارتباط بین نفس و آلت) كانت النفس مدرکه للآلات من دون توسط آلات اخرى بل بنفس تلك الآلات (صورت کلیه آلت طبق مبنای مشاء / خود آلت طبق مبنای اشراق، خواجه و صدرا)

متن درس شوارق الإلهام (لاهيجی) – جلد سوم – بخش دوم استاد حشمت پور – یکشنبه ۱۳ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

قوای نفس ناطقه انسانی :

در عنوان قوای نفس ناطقه آمده نه قوه ای حیوانیه چرا که قوای نفس عام است شامل قوای نباتی، قوای حیوای و قوای انسانی هر سه می شود.

قوای نفس ناطقه انسانی سه قسم است :

۱. قوای نباتی که شامل غاذیه، نامیه و مولده است (غاذیه و نامیه حافظ شخص و مولده حافظ نوع است)؛

۲. قوای حیوانی که شامل قوای محرکه و دراکه است (و دراکه یا ظاهری است و یاباطنی)؛

۳. قوه ای انسانی که همان عاقله است.

قوای نباتی :

الف) غاذیه : قوه ای است که تغذیه ای نبات، حیوان و انسان را به عهده دارد و غذای بالقوه را تبدیل به غذای بالفعل می کند، بعبارت دیگر غذای بالقوه را شبیه عضو مغتذی می کند؛ چرا که مثلاً انسانی غذای را که می پزد و می خورد غذای بالقوه است و قوه ای غاذیه با فعل و انفعالات که روی غذای بالقوه انجام می دهد آنرا شبیه عضو مغتذی می کند.

ص: ۱۶۴

کارهای قوه ای غاذیه :

۱_ الف) جوهر بدن را تحصیل می کند به این صورت که غذای خورده شده را تبدیل می کند به خون و خلط که بالقوه شبیه عضو غذا گیر است.

۲_ الف) غذای را که بالقوه است و اندک شبیه عضو غذا گیر شده یعنی خون و خلط را الصاق می کند به عضو غذا گیر.

۳_ الف) روی غذای الصاق شده کار می کند تا شبیه به عضومغذی شود، در این جا است که ترمیم مایتحلل انجام می گیرد و تغذیه تمام شود.

کارهای سه گانه غذایی یا توسط خود غذایی انجام می شود یعنی غذایی این سه کار را انجام می دهد و یا اینکه سه قوه این کارها را انجام می دهد و غذایی آن سه قوه را به خدمت می گیرد.

اختلال غذایی: قوه ای غذایی ممکن است در هر یک از کارهای سه گانه اختلال داشته باشد، و در نتیجه انسان مثلا به سه نوع مریضی مبتلا شود

۱. مرض اُطرقیا: وقت که غذایی نتواند غذا یعنی خون و خلط تهیه نماید، و یا غذای تهیه شده در عضو غذا گیر نماند، دفع شود، گفته می شود که مرض اُطرقیا دارد.

۲. استسقالحمی: استسقا مرضی است که انسان هرچه آب بخورد تشنگی اش رفع نمی شود، استسقا ماده اش یا ذات قوام است و یا ذات قوام نیست، در صورت که ذات قوام باشد یا جزء بدن را می گیرد و یا کل بدن را، اگر ذات قوام نباشد گفته می شود استسقا طبلی، اگر ذات قوام باشد و جزء بدن را بگیرد گفته می شود استسقا زقی و اگر ذات قوام باشد و کل بدن را بگیرد گفته می شود استسقا لحمی، که بدن باد می کند ولی رشد نمی کند.

ص: ۱۶۵

۳. مرض برص یا بهق : غذای که تهیه می شود و به عضو مغتذی الصاق می گردد چنانچه شبیه به رنگ پوست در نیاید اگر در صورت باشد برص است و اگر در سایر اعضا باشد بهق است.

متن : المسأله الحادیه عشر فی قوی النفس الناطقه

و هی علی ثلاثه اقسام احدها ما (قوای) یعم الحیوان (حیوان ناطق و غیر ناطق) و النّبات و هی الطّبیعیه و یسمی النّباتیه أيضا لانحصار قواها (نبات) فیها (ما یعنی غذایی، نامیه و مولده) و ثانیها ما (قوای) یعم الحیوان فقط و هی (قوا) الحیوانیه و لا محاله تكون اخص من الاولی (یعنی قوای نباتی؛ چرا که فقط در حیوان و انسان یافت می شود درحالیکه قوای نباتی هم در نبات یافت می شود هم در حیوان و هم در انسان) و ثالثها ما (قوای) یخص الانسان و هو القوه العقلیه و هی اخص من الاولین و الی هذا (سه قسم قوا) اشار بقوله و للنفس (نفس انسانی) قوی یشارک بها غیرها هی الغذیه و هی الّتی تحیل (متحول می کند) الغذاء الی المشاکله المغتذی و یتم فعلها (۱) بتحصیل جوهر البدن (جوهری که می رود تا به شکل اعضای غذا گیر دربیاید) و هو الدّم و الخلط الّذی هو شبیه بالقوه القریبه بالمغتذی (متعلق شبیه) (۲) و بالازراق (الصاق) و هو ان یلصق ذلک الحاصل (جوهر حاصل یعنی خون و دم) بالعضو و یجعله (ذلک الحاصل) جزأ منه (عضو مغتذی) (۳) و بالتّشبیه (شبیه کند) بالعضو المغتذی و قد یخلّ (خلل وارد می شود) بکلّ واحد من هذه الافعال الثلاثه اما الاوّل فکما فی علّه تسمى اطروقیا و هی عدم الغذاء (غذا تهیه نمی شود و یا تهیه می شود ولی درعضو نمی ماند دفع می شود) و امّا الثانی فکما فی الاستسقاء اللّحمی و امّا الثالث فکما فی البرص (درصورت) و البهق (درسایر بدن) فهذه الافعال الثلاثه لثلاث قوی هی (قوی) (۱) اما نفس الغذیه کما هو الظاهر (۲) او الغذیه قوه اخرى یستخدمها (یعنی غذایی قوه ای ست که به خدمت می گیرد این سه قوه غذایی را) و الّتی (صفت قوه یعنی قوه ای سوّم که) یحصل منها التّشبیه یسمی مغیره ثانیه (درمقابل مغیره اولی که درمنی تغییر ایجاد می کند) و هی (قوه ای سوّم یا مغیره ثانیه) واحده بالجنس فی المركبات المختلفه الاجزاء (بعض از مرکبات اجزاء ندارد مثل حیوانات دریایی و یا جزء دارد ولی اجزایش مختلف نیست مثل خزّه)

Your browser does not support the audio tag

قوای مشترک :

بحث در قوای مشترک که در انسان، حیوان و نبات مشترک است، قوه ای غذایی بیان شد، قوه دوم نامیه است که کار نمو بدن انسان، حیوان و نبات را به عهده دارد به این صورت که غذای بالفعل را از غذایی می گیرد و با نظم خاص که طبیعت تعیین می کند در اقطار ثلاثه اجزای جسم مغذی پخش می کند، اگر به صورت نامناسب و نامنظم پخش شود چاقی است، که طول یا عرض یا هر دو اضافه می شود ولی نمو رشد جسم در اقطار ثلاثه است، و این رشد را هم طبیعت تعیین می کند.

فرق غذایی و نامیه : فرق غذایی و نامیه در این است که اولاً نامیه رشد در اقطار ثلاثه را بعهدده دارد ولی غذایی اجزای تحلیل رفته را ترمیم می کند و ثانیاً نامیه رشد اجزا اصلی را به عهده دارد که از منی بوجود آمده و عبارت اند از عظم، عصب. ولی غذایی اجزای فرعی را که از غذا بوجود آمده تامین می کند.

قوه ای مولده : سؤمین قوه ای مشترک بین انسان، حیوان و انسان قوه ای مولده است که کارش تامین نطفه در انسان و حیوان و بذر در نبات است، به این صورت که اولاً روی غذای آمده تاثیر می گذارد و بزر را که اعم از نطفه و بذر است تامین می کند و ثانیاً روی بزر آمده تاثیر می گذارد و آنرا تفصیل می دهد به اجزای مختلف و هیات مناسب اجزا.

تفصیل مطلب : غذای که چهار مرحله ای هضم را گذارنده و به اصطلاح هضم تام پیدا نموده است، قوه ای مولده روی آن تاثیر می گذارد و جزء آنرا جدا می کند تا نطفه را که مبداء برای فرد دیگری است تحصیل کند، حال یا فرد دیگر از همان نوع مثل نطفه ای انسان که فردی از انسان می شود و یا فرد دیگر از همان جنس است مثل نطفه ای قاطر که از اسب و لاغ بوجود می آید.

ص: ۱۶۷

فعالیت بعدی مولده کار روی نطفه است که تا آنرا آماده ای هیئات کند که پیدا می کند، به این صورت که اولاً کیفیت مزاجی که برای هریک از اعضا لازم است آماده می کند مثلاً کبد مزج خیل حارّ می طلبد و مغز مزاج بسیار بارد می خواهد و ثانیاً صورت مناسب هریک از اعضا و اجزاء به آن می دهد.

سؤال : آیا این سه کار توسط یک قوه انجام می شود و یا توسط سه قوه ؟

جواب : این سه کار توسط سه قوه انجام می شود یک قوه ای محصله که در بیضتین است و تفرید اجزای غذا می کند و دو قوه ای دیگر که در رحم مادر است؛ یکی قوه ای مفصله که مزاج های خاص را در جای مربوطه تعبیه می کند، کیفیت مربوط به استخوان را در جای می برد که استخوان درست می شود و کیفیت مربوط به عصب را در جای می گذارد که عصب ساخته می شود و هکذا، و دیگری قوه ای مصوره است که صورت مخصوص هریک از اعضا را به کیفیات آماده شده می دهد.

متن: نامیه و هی التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذی فیزید (اضافه می کند) بنسبه طبعیه فی الاعضاء الاصلیه المتولده من المنی كالعظم و العصب (که از مغز می آید و از جنس مغز است و در بدن پخش می شود) و الرباط. و المولده و هی قوه شانها (۱) تحصيل البزر (اعم از نطفه و بذر) (۲) و تفصیله الی اجزاء مختلفه و هیآت متناسبه (مناسب اجزا) و ذلك (تحصیل کردن و تفصیل نمودن) بان (۱) یفرد جزءا من الغذاء بعد الهضم التام (که در چهار مرحله صورت می گیرد) لیصیر مبدأ لشخص اخر من نوع المغتذی (شخص غذا گیر) او جنسه (۲) ثم تفصیل ما (آنچه را) فیهِ (جزء) من کیفیّات المزاجیه (مثلاً مزاج که در کبد است در غایت حرارت است و مزاج که در مغز است در غایت برودت است) فیمزجها تمزیجات بحسب عضو عضو (۳) ثم یفیده (جزء) بعد الاستحالات (تحولات) الصّور (مفعول دوّم تفید) و القوی و الاعراض الحاصله (صفت صور، اعراض و قوی) للنوع الّذی انفصل عنه البزر او لجنسه. و المحقّقون علی ان هذه الافعال (افعال مولده) مستنده الی قوی ثلث علی ما عرف فی الانسان و کثیر من الحيوانات: الاولی الّتی (صفت قوه ای محذوف) تجذب الدم (غذای که به صورت دم در آمده) الی الاثنین و یتصرّف فیهِ (دم) الی ان یصیر منیا و هی (اولی) لا تفارق الاثنین و تخصّ باسم المحصّیله. و الثانیه (مبتدا) الّتی (خبر، صفت قوه ای محذوف) یتصرف فی المنی فتفصّل کیفیّاتها المزاجیه و تمزجها (کنار هم قرار می دهد، منظم می کند) تمزیجات بحسب عضو عضو، فتعیّن (قوه) مثلاً للعصب مزاجا خاصا و للشریان مزاجا خاصا و للعظم مزاجا خاصا و بالجمله تُعدّ مواد الاعضاء و یخصّ هذه (ثانیه) باسم المفصّیله و المغیره الاولی (در مقابل مغیره ای اولی که از عساکر قوه ای غاذیه است و غذای آماده را شبیه عضو مغتذی درست می کند) تمیزا (وجه تسمیه مغیره اولی) عن المغیره الّتی هی من جمله الغاذیه (از عساکر غاذیه است) و ذلك (که اولی گفته می شود) لتقدّمها فی بدن المولود.

Your browser does not support the audio tag

قوای نفس ناطقه :

گفتیم که در قوه ای مولده قوه ای وجود دارد به اسم مصوره که کار صورت گری بذر و نطفه را به عهده دارد و وقت که بذر و نطفه استعداد صورتی را پیدا نمود قوه ای مصوره به آن پاسخ می دهد و صورت مناسب را به آن عطا می کند، آنهای که این قوه را قبول ندارند دوتا اشکال بر آن وارد نموده اند.

اشکال اول : قوه ای مصوره یک قوه ای بدون شعور است و کارهای که به آن نسبت داده می شود از یک موجود ذی شعور هم بر نمی آید.

اشکال دوم : در باب منی حیوان و انسان دو قول است؛ یک قول اینکه نطفه و منی و از انثین گرفته می شود و متشابه است، قول دوم این است که منی و نطفه از تمام اجزای بدن گرفته می شود و در آن اجزای مختلف وجود دارد و لو متشابه بنظر می رسد [۱]

. پس جسم منی متشابه الاجزاء است و یا متشابه الامتزاج است و قوه ای مصوره در چنین جسمی حلول کرده و طبق قانون که بسیط به بسیط فقط شکل کره می دهد در این صورت باید منی به شکل کره در بیاید و چون مصوره هم بسیط است و منی هم بسیط است، این در صورت که منی متشابه الاجزاء باشد، اما در صورت که منی متشابه الامتزاج باشد هر جزئی عضو بسیط است و مصوره به آن شکل کره می دهد و تمام اجزاء شکل کره خواهد داشت، که بهم چسپیده اند.

والحاصل ... : خلاصه اولاً این صور عجیبه که در انسان و اجزای درخت مثلا وجود دارد نمی تواند کار قوه ای مصوره باشد که موجود بی شعور است، و ثانیاً قابل که منی باشد هم بسیط است و فقط شکل کره را قبول می کند. پس هم از جهت فاعل مشکل داریم و هم از جهت قابل.

ص: ۱۶۹

جواب از اشکال اول : اینکه قوه ای مصوره نمی تواند چنین کاری انجام دهد صرف استعداد است، بله در صورت که قوه ای مصوره بدون مدد از حق تعالی چنین کاری نمی تواند انجام دهد ولی قوه ای مصوره فقط واسطه ای فیض است که حق تعالی کارهای پیچیده را از طریق آن انجام می دهد. پس قوه ای مصوره مسخر حق تعالی است و مبدأ فاعلی در حقیقت حق تعالی است.

جواب اشکال دوم : اولاً- برای ما ثابت نشده که قوه ای مصوره بسیط باشد و ثانیاً تشابه اجزای منی برای ما ثابت نیست، ولی قبول می کنیم که هم مصوره بسیط باشد و هم اجزای منی متشابه باشد در این صورت باید ببینیم که مصوره در چه چیزی فعالیت می کند، در شی بسیط فعالیت می کند و یا در شیء مرکب؟ حق این است که مصوره در شیء مرکب فعالیت می کند؛ چرا که منی از اجزای مختلف بدن حاصل می شود و لذا نباید بگوییم که شکل کره به آن می دهد، بلکه مصوره کارش صورت گری

است و اجزای مختلف طبق استعدادی که دارند هر کدام شکل مناسب را از آن می پذیرد.

متن : مع آنها (قوه ای مصوره) حاله فی جسم (منی) متشابه الاجزاء (در صورت که از انثین گرفته شده باشد) او متشابه الامتزاج (در صورت که از اعضا مختلف بدن گرفته شده باشد که در این صورت اجزاء مختلف است ولی امتزاج متشابه دارد یعنی یک چیز بنظر می رسد) علی اختلاف الرأیین فعلی الاول یلزم ان یکون الشكل الحادث من فعل المصوره فی المنی هو الکره علی ما هو شان القوه (قوه بسیط) الغیر الشاعره فی الماده المتشابهه و علی الثانی یلزم ان یحصل کرات مضمومه بعضها الی بعض و الحاصل ان ما یدرک بعلم التشریح من الصور (شکل های مختلف اجزا) و کیفیات (مثلاً در کبد حرارت غلبه دارد و در مغز برودت) و الاوضاع (مثلاً معده در وسط است و ...) فی بدن الانسان یمتنع ان یجعل فعل القوه المصوره فی ماده المنی اما من جهه الفاعل (قوه ای مصوره) فلکونه عدیمة الشعور و اما من جهه القابل (منی) فلکونه متشابهها و الجواب عن الاول انه استبعاد و انما یمتنع لو لم یکن ذلک (انجا این کار) باذن خالقها بمعنی (معنای منفی یعنی یکن ذلک ...) انه خلقها (مصوره) لذلک (انجام این کار) و اوجدها کذلک (فاعلاً لهذ الافعال) کما اشار الیه الشیخ فی الشفا حیث اشار الی فعل القوه المصوره من « انه (فعل مصوره) افاده اجزاء البزر (اعم از بذر و منی) فی الاستحاله الثانیه (استحاله اولی تبدیل غذا به منی است و استحاله ای ثانیه تبدیل منی است به اجزاء) صورها (فاعل افاده) من (بیان اجزاء) القوی (مثلاً قوه غاذیه و ...) و المقادیر (مثلاً پابزرگ تر از دست باشد) و الاعداد (مثلاً انگشت پنج تا باشد) و الاشکال (مثلاً شکل فلان عضو چگونه باشد) و الخشونه (مثلاً ناخن تیز باشد) و الملاسه (کبد صاف و هموار باشد مثلاً) و ما یتصل بذلک (یعنی آنچه که شبیه این ها است) متسخره تحت المنفرد بالجبروت (خداوند تعالی جبار است یعنی جبران کننده ای تمام نواقص و بقیه ای موجودات اگر جبران کننده اند تحت تسخیر او است پس خداوند منفرد در جبروت است) « و عن الثانی انه لو سلم بساطه القوه المصوره و تشابه اجزاء المنی فلا خفاء فی انه من اجسام مختلفه الطباع (چون اگر گفتیم که منی از اجزاء مازاد غذای بالفعل ساخته می شود، این اجزاء در هر عضو شبیه همان عضو است) و حیثئذ (که اجزاء منی از اجسام مختلفه است) لا یلزم ان یکون الحیوان کره او کرات اذ لا یلزم ان یکون فعل القوه فی المرکب فعلها فی واحد واحد من الاجزاء (بلکه در همه ای مرکب یک فعل دارد و هر کدام از اجزاء طبق استعدادی که دارد شکل می پذیرد) کما مرّ

Your browser does not support the audio tag

قوای نفس حیوانی :

بحث در قوای نفس داشتیم قوای نفس انسانی بیان شد حال به بیان قوای حیوانی می پردازیم که در یک تقسیم کلی به دو قسم ادراکی و تحریکی تقسیم می شود و در تقسیم بعدی خود قوای ادراکی جزئی به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می شود، که به ترتیب به هر کدام می پردازیم.

اولین قوه ای ظاهری قوه ای لامسه است یعنی عام است و همه ای حیوانات لامسه را دارند، بخاطر این که به حیات حیوانات کمک می کند؛ زیرا که اولاً لامسه طلیعه و پیشرو است، از همه ای منافع و مضارّ خبر می دهد و بقیه ای قوا را به فعالیت و می دارد و لذا باید وجود داشته باشد تا حیوان هلاک نشود، سرما و گرما و منافع و مضارّ را حس کند و در مقابل آن واکنش مناسب نشان دهد، اما بعض قوای دیگر در بعض حیوانات وجود ندارد مثلاً عقرب چشم ندارد و یا برخی از حیوانات شامه را ندارد. و ثانیاً لامسه بدون جانشین است هیچ قوه ای نمی تواند جای آن را بگیرد اما قوای دیگر جانشین دارد مثلاً ذائقه که تاحدی به حیات کمک می کند، تشخیص می دهد غذای سالم را از غیر نا سالم می تواند شامه و باصره جانشین آن باشد.

قوه ای لامسه در حیوانات مثل غذیه در نفوس ارضی است، همان گونه که همه ای نفوس ارضی غذیه را دارند و ممکن است قوه ای بالاتر از آنرا نداشته باشند ولی عکس آن ممکن است که قوه ای بالاتر را داشته باشند ولی قوه ای غذیه را نداشته باشند. نفوس حیوانی هم لامسه را دارند ولی ممکن است قوه ای بالاتر از آن را نداشته باشند و عکس آن ممکن نیست که قوه ای بالاتر را داشته باشند ولی لامسه را نداشته باشند.

ص: ۱۷۱

متن : و اما قوه الادراک للجزئی فمنه اللّمس و هو اول الحواس الّذی یصیر به الحيوان حیواناً فانه کما ان کلّ ذی نفس ارضیه (در مقابل نفس سماوی : نفس نباتی، حیوانی و انسانی) فان له قوه غذیه و یجوز ان یفقد قوه قوه من الاخری و لا ینعکس (که قوه ای بعدی را داشته باشد ولی قوه ای قبلی را نداشته باشد) کذلک کلّ ذی نفس حیوانیه فله حس اللّمس و یجوز ان یفقد قوه (قوه ای غذیه، منظور این است که قوه ای غذیه را داشته باشد ولی قوه ای بالاتر را نداشته باشد) قوه من الاخری (مثل اینکه حیوان قوه ای عاقله را که از نفس انسانی است نداشته باشد) و لا ینعکس (که نفس انسانی قوه ای نفس حیوانی را نداشته باشد) و ذلک (اینکه حیوان از قوه ای لمس خالی نیست) لان ترکیبه (حیوان) الاول هو من کیفیات الملموسه فان مزاجه منها (کیفیات) و فساد (مزاج) باختلالها (کیفیات) و الحس طلیعه (پیش رو است، آن لشکری که جلو تر از لشکر اصلی حرکت می کند تا موقعیت را کنترل کند) را للّنفس فیجب (۱) ان یکون الطلیعه الاولى هو ما یدلّ (راهنمایی می کند حیوان) علی ما یقع به الفساد و یحفظ به الصّلاح (۲) و ان یکون قبل الطّلائع (طلائع دیگر راهنمایی می کند برای امور بعد از حیات) التي یدل علی امور یتعلّق ببعضها منفعه خارجه عن القوام او مضره خارجه عن الفساد. و الذّوق و ان کان دالّاً علی الشّیء الّذی به یستبقی الحیاه من المطعومات فقد (یعنی ولكن) یجوز ان یعدم الذّوق و ینقی الحيوان حیواناً فان الحواس الاخری (

مثلا شامه وباصره (ربما اعانت على ارتياد (طلب) الغذاء الموافق و اجتناب المضار لكنها لا تعين على معرفه ان الهواء المحيط
بالبدن مثلا محرق (سوزاننده) او مجمد (يخ زنده)

ص: ١٧٢

Your browser does not support the audio tag

قوای حیوانی :

بحث در این داشتیم که لامسه اولین حس است برای حیوان به این معنا که تمام حیوانات باید از این حس برخوردار باشد، نه اینکه اولین حس باشد که خلق شده است.

دلیل : قوام حیوان به غذا است و قوام غذا به کیفیات ملموسه یعنی کیفیات که باید با لامسه درک شود. پس قوام بدن به لامسه است، بعبارت دیگر برای اینکه حیوان هلاک نشود احتیاج به غذا دارد و قوام غذا به کیفیات ملموسه است و یا با کیفیات ملموسه مناسبت دارد، که با لامسه درک می شود. پس حیوان احتیاج به لامسه دارد. خلاصه چون حیوان احتیاج به مقوم دارد که غذا باشد احتیاج به لامسه دارد. اما طعوم که بواسطه ذائقه درک می شود از طبیعت و زینت غذا است نه مقوم و ضروری غذا لذا اگر نباشد غذا اختلال پیدا نمی کند. به همین جهت اگر ذائقه نباشد حیوان هلاک نمی شود.

دو حالت در ما غذا می طلبد یکی جوع که امور یابس و حار را طلب می کند و دیگری عطش که امور رطب و بارد را طلب می کند و حار و بارد و رطب و یابس از کیفیات ملموسه اند که توسط حس لامسه درک می شوند.

متعلقات لامسه : آنچه که متعلق لامسه است یا بدون واسطه متعلق لامسه است مثل حرارت و یا با واسطه متعلق لامسه است مثل لینت که جسم اول باید رطوبت داشته باشد تا لینت آن درک شود و یا باید بیوست داشته باشد تا صلابت آن درک شود. پس لینت و صلابت ملموس با واسطه است و بیوست، رطوبت، حرارت و برودت ملموس بدون واسطه است.

ص: ۱۷۳

معنای دیگری برای واسطه داشتن : شیء خارجی در لامسه تاثیر می گذارد و لامسه منفعل می شود و ما انفعال را درک می کنیم مثلاً حرارت در بدن ما تأثیر می گذارد و صورت از آن در ذهن نقش می بندد و ما بواسطه آن صورت شیء خارجی را درک می کنیم پس حرارت مدرک با واسطه است.

خلاصه : محسوس بالذات دو معنا دارد : ۱. محسوس که هیچ واسطه نداشته باشد مثل صورت ذهنی؛ ۲. محسوس که توسط کیفیت دیگر درک نشود مثل حرارت و... که خودش حس می شود بدون وساطت کیفیت دیگر، هر چند صورت ذهنی واسطه ای درک آن است.

متن : و بالجمله فان الجوع شهوه (میل دارد، می طلبد) الیابس الحار و العطش شهوه البارد الرطب و الغذاء بالحقیقه ما یتکیف بهذه کیفیات الّتی یدرکها اللّمس و اما الطّعوم فتطیبات (کمال به غذا می دهد، زینت غذا است) فلذلک کثیرا ما یبطل حسّ الذّوق لآفه تعرض و یكون الحيوان باقیا فاللمس هو أوّل الحواس (حواس اولیه است) و لا بدّ فيه لكلّ حیوان ارضی و اما الامور الّتی یلمس فان المشهور من امرها (مشهور درباره ای این امور این است که) انها الحراره و البروده و الرطوبة (بمعنای

سهولت شکل پذیری، نه بمعنای تری) و الیوسه (بمعنای عسرتشکل، نه بمعنای خشکی، مثل جیوه که خشک نیست ولی عسرتشکل دارد) و الخشونه (زبری) و الملاسه (صافی، همواری) و الثقل و الخفه و اما الصلابه (محکمی) و اللین (شلی) و اللزوجه (چسپنده گی، کشنده گی مثل موم) الهشاشه (تردی وشکننده گی) و غیر ذلك فانها تحس تبعا لهذه المذكوره. فالحراره و البروده کلّ منهما يحس بذاته لا لما يعرض في الآله من الانفعال بها (یعنی لازم نیست که اولاً انفعال بشود وبواسطه ای انفعال حرارت وبرودت درک شود، بلکه درهمان موقع انفعال درک می شود) و اما الصلابه و اللین او الیوسه و الرطوبه فنظن انها لا تحس لذاتها بل يعرض من الرطوبه ان يطيع لنفوذ ما ينفذ في جسمه و يعرض للیوسه ان يعصى فيجمع العضو الحاس و يعصره و الخشونه أيضا يعرض له مثل ذلك بان يحدث الاجزاء الناتئه (بر آمده) عصرا (فشار دادن) و لا يحدث الغائره (اجزای فرورفته) شيئا و الاملس يحدث ملاسه و استواء و اما الثقل فيحدث تممدا الى اسفل و الخفه خلاف ذلك (کشش به سمت بالا)

Your browser does not support the audio tag

اولی وعام بودن لامسه :

گفته شد که لامسه در تمام بدن پخش است و تمام بدن لامسه دارد مگر آن قسمت های که لامسه برای آن مضر است.

مؤید از کلام ابن سینا : خداوند تعالی تمام پوست بدن را دارای قوه ای لامسه آفریده است، اما بقیه قوا تمام بدن را پوشش نمی دهد بلکه هر کدام موضع خاص خود شان را دارند؛ چرا که ضرر های بدن حیوان ار تهدید می کند که اگر به عضو از اعضای بدن وارد شود بر تمام بدن وارد می شود و باید قوه ای باشد تا بدن را از آسیب ها محفوظ دارد، که آن قوه لامسه است.

آسیب ها دو جور است؛ برخی از دور مشخص است مثل سنگ که از دور می آید و لذا لازم نیست که خداوند تعالی تمام بدن انسان را چشم بسازد، و برخی از آسیب ها از دور مشخص نیست بلکه وقت که با بدن انسان مجاور شود مشخص می شود، و لامسه ای انسان وقت خطر را درک می کند که با بدن انسان مجاور شود، حال اگر تمام بدن انسان لامسه داشته بدن انسان محفوظ می ماند اما اگر قسمت از بدن انسان لامسه فقط همان قسمت خطر را دفع می کند و از خطر محفوظ می ماند اما سایر قسمت ها که لامسه ندارد از خطر دوری نمی کند و بدن آسیب می بیند، و برای اینکه بدن آسیب نبیند باید تمام بدن لامسه داشته باشد. و لامسه بگونه ای است که تمام آنچه که مجاور بدن است از محسوسات درک می کند حتی صوت که با مجاورت احساس می شود لامسه است که احساس می کند.

ص: ۱۷۵

آنچه که مشهور است وجود پنج حس ظاهری در حیوان است، چهار تا از این پنج حس روشن است که نوع اند و دارای افراد؛ سامعه، باصره، شامه و ذائقه هر کدام یک نوع اند و دارای افراد، اگر لامسه هم یک نوع باشد و دارای افراد حواس پنج تا خواهد بود، چنانچه مشهور است، اما اگر لامسه جنس باشد که تحت آن نواع باشد باید ببینیم که چند نوع تحت آن است.

انواع لامسه :

ابن سینا و صدرا معتقد اند لامسه جنس است و تحت آن انواع ذیل :

۱. لامسه ای که مضادّه ای بین حرارت و بروت را تشخیص می دهد؛

۲. لامسه ای که مضادّه ای بین یبوست و رطوبت را تشخیص می دهد؛

۳. لامسه ای که مضادّه ای بین ملاست و خشونت را تشخیص می دهد؛

۴. لامسه ای که مضادّه ای بین صلابت ولین را تشخیص می دهد؛

۵. لامسه ای که مضادّه ای بین خفت و ثقل را تشخیص می دهد.

سؤال: اگر لامسه دارای انواع است چرا ما نمی توانیم این انواع را از هم جدا نماییم؟

جواب: چون تمام بدن ما قوای لامسه ای پنجگانه ار دارد ما نمی توانیم از این قوا را از هم جدا نماییم؛ مثلاً در زبان هم لامسه است وهم ذائقه ولی ما نمی توانیم تشخیص دهیم که کدام درک می کند؛ چرا که آلت لامسه وذائقه یکی است. پس علت فرق گذاشتن بین قوا آلات قوا است و لامسه چون آلتش در تمام بدن پخش است ما نمی توانیم بین انواع آن تمیز دهیم.

ص: ۱۷۶

سؤال : آیا پنج لامسه یک آلت دارد و یا پنج آلت ؟

جواب : نمی دانیم احتمال دارد آلت واحده بین پنج تا لامسه مشترک باشد و احتمال هم دارد که آلات متعدد داشته باشیم ولی ما نمی توانیم بین آلات شان تقسیم و تمایز اشکار بیابیم.

نکته : گاهی از اوقات قوه ای به امری بدون واسطه تعلق می گیرد و آنرا درک می کند و با درک آن چیزهای دیگری را هم درک می کند مثلاً سامعه ای ما صوت را درک می کند، اما این صوت یا زیر است و یا بم و بلند است و یا آهسته و... آنچه که مدرک سامعه ای ما است هما مدرک اولی است که صوت بودن باشد اما بقیه مدرک اولی نیست.

اینکه قوه ای لامسه چهار قوه و یا پنج قوه است به این جهت است که مدرکات اولیه لامسه مختلف است و ادراک شان هم مختلف است و مبدا ادراک های مختلف می خواهد. پس اختلاف مدرکات اولیه باعث اختلاف ادراک می شود، نه اینکه اختلاف مدرکات مطلقاً باعث اختلاف ادراکات شود.

متن : قال الشيخ و من خواص اللّمس (قوه ای لامسه) ان جميع الجلد الذى يطيف بالبدن حساس باللمس و لم يفرد له (لمس جزء منه) بدن) و ذلك (اینکه برای لمس جزء خاص از بدن تعیین نشده بلکه تمام بدن لامسه دارد) لان هذا الحس لما كان طليعه (پیش رو) تراعى (مراقبت می کند) الواردات على البدن التى تعظم مفسدتها ان تمكنت من اى عضو وردت عليه (جواب لما :) و جب ان يجعل جميع البدن حساسا باللمس لانّ الحواس الأخرى قد يتأذى إليها (حواس دیگر) الاشياء من غير مماسه و من بعيد فيكفى ان يكون آلتها (حواس اخرى) عضوا واحدا اذا ورد عليه (حاسه) المحسوس الذى يتصل به ضرر عرفت النفس ذلك فاتقته (پرهیز می کند نفس از آن ضرر) و تنحت (دور می کند) بالبدن عن جهة فلو كانت الآله اللامسه بعض الاعضاء (تمام پوست بدن نبود) لما شعرت النفس الا بما يماسها وحدها (قسمت های که لامسه دارد) من المفسدات و فى تعدده (لامسه) و وحدته نظر: الجمهور على ان اللامسه قوه واحده بها يدرک جميع الملموسات كسائر الحواس (که قوه ای واحد اند و تمام مدرکات شان ار درک می کند) فان اختلاف المدرکات لا يوجب اختلاف الادراکات ليستدل بذلك (اختلاف ادراکات) على تعدّد مباديها. و ذکر فى القانون ان اكثر المحصّلين على ان (بر این عقیده اند) للّمس قوى اربع. و قال فى الشفا و يشبه ان يكون قوى اللّمس قوى كثيره كلّ واحده منها يختص بمضاده (مضاده بین حرارت و برودت و...) فيكون ما يدرک به المضاده التى بين الثقيل و الخفيف غير الذى يدرک به المضاده التى بين الحار و البارد فان هذه (افعال چهار گانه یا پنجگانه) افعال اوليه للّمس يجب ان يكون لكلّ جنس منها قوه خاصه الا ان هذه القوى لما انتشرت فى جميع الآلات بالسّويه ظنّت (گمان می شود) قوه واحده كما لو كان اللّمس و الذوق منتشرين فى البدن كله انتشارهما فى اللسان يظنّ مبدؤهما (لمس و ذوق) قوه واحده فلما تمیزا فى غير اللسان عرف اختلافهما. و ليس يجب ضرورتاً ان يكون لكل واحد من هذه القوى (قوای لامسه) آله تخصّصها بل يجوز ان يكون آله واحده مشترکه لها (متعلق یکون) و يجوز ان يكون (يتحقق) انقسام فى الآلات (يعنى انقسام آلات مختلف درست کرده ولی انقسام محسوس نیست) غير محسوس (صفت انقسام)

Your browser does not support the audio tag

چگونگی استماع :

بحث درسمع داشتیم واینکه آیا ستماع بواسطه ای هوا انجام می شود ویا نیاز به واسطه نیست، گروهی معتقد اند که اگر واسطه جسم رطب سیال نباشد صوت شنیده نمی شود، گروه دوّم معتقد اند که نیازی بواسطه نیست، حق این است که واسطه نیاز است واین واسطه باید جسم رطب سیال باشد، حال چه این جسم رطب سیال هوا باشد و چه آب باشد فرق نمی کند.

دلایل گروهی که معتقداند نیازی به واسطه نیست :

دلیل اوّل : تصور می کنیم که صوت بواسطه ای هوا منتقل شود به گوش و فرض هم می کنیم که صوت بدون واسطه ای هوا به گوش برسد، حال می بینیم که کدام یک از دو فرض با واقع بشتر سازگار است.

در صورت که صدا بواسطه ای هوا به گوش منتقل شود، به این نحو که با قلع وقرع که انجام می گیرد هوا متموج شود و هوای متموج شده هوای مجاورش را متموج نماید و هکذا تا تموج هوا برسد به هوای که در داخل گوش است و آنرا متموج نماید آنگاه صدا شنیده شود، در این صورت اوّلاً- دوری و نزدیکی صوت را نمی توانیم تشخیص دهیم و ثانیاً جهت صوت را نمی توانیم تشخیص دهیم؛ چرا که آنچه که به پرده ای صماخ می رسد تموج هوای داخل گوش است، نه تموج هوای که در محل قلع وقرع بوجود آمده است، بلکه تموج هوای مجاور قلع وقرع از بین رفته است. ولی سامع هم دوری و نزدیکی صدا را تشخیص می دهد و هم جهت صدا را . پس صوت بدون واسطه شنیده می شود.

ص: ۱۷۸

جواب : وقت که از عوارض در آینده بحث می کنیم در باره ای مسموعات واینکه چگونه قرب و بعد را تشخیص می دهیم بحث می کنیم، و ثابت می نماییم که این مساله با وساطت هوا منافات ندارد.

دلیل دوّم : گاهی وقت که مؤذن اذان می گوید باد از جانب سامع می وزد و به جانب مؤذن حرکت می کند، مثلاً سامع در دست راست است و مؤذن در دست چپ و باد از دست راست می وزد و صدای مؤذن را به سمت چپ می برد، در این صورت اگر بگوییم هوا متموج می شود و هوای مجاورش را متموج می کند و هکذا تا به گوش ما برسد، سامع نباید صدای اذان را بشنود؛ چرا که باد صدای مؤذن را به سمت دیگری غیر از مکان سامع می برد، در حالیکه سامع صدای اذان را می شنود.

جواب : این بیان دلیل است بر مدعای ما که صدا بر موج سوار می شود و به گوش می رسد؛ چرا که وقت باد به صورت مذکور می وزد صدا متشوش شنیده می شود، گاهی از این طرف و گاهی از طرف دیگر، اگر هوا وساطت نمی داشت دلیل نداشت که صدا متشوش شود .

دلیل سوم: حروف به دو قسم صامت و صدا دار تقسیم می شود، حروف صامت مثل د، ط و... آنی الوجود اند وبقا ندارد، حال اگر صدا بواسطه هوا برسد دو صورت دارد یا نباید این حروف اصلاً شنیده شود چرا که بمحض وجود از بین می رود و تموج و انتقال هوا به تدریج صورت می گیرد، و یا اینکه این حروف باید قبل از حروف دیگر شنیده شود، بمحض اینکه ادا شود، قبل از اینکه هوا به گوش ما برسد؛ چون این حروف آنی الوجود اند.

جواب : ما وقت که وصول هوای متموج به گوش را بیان نمودیم این اشکال مرتفع گردید؛ چرا که خود هوای مجاور قلع و قرع به گوش ما نمی رسد، بلکه اثرش را هوای مجاورش می دهد و هکذا تا اینکه اثر منتقل شود و هوای گوش ما را متموج نماید. ولذا هر چند حروف صامت در هوای مجاورش از بین می رود ولی اثر آن در هوای بعدی منتقل می شود تا اینکه به گوش برسد و شنیده شود.

متن : و استدلال علی بطلان التوقف (توقف استماع بر وساطت هوا) بوجه : الاوّل أنّه (مقدم :) لو كان كذلك (یعنی متوقف باشد، یعنی استماع متوقف بر وساطت هوا باشد) (تالی :) لما ادركنا (۱) جهة الصوت (۲) وحده في القرب و البعد (بیان ملازمه :) لأنّ الواصل لا يكون الا ما في الصّماخ و الجواب ما سيأتي في مبحث المسموعات من بيان سبب ادراك جهة الصوت و قرب و بعده الثانی انا ندرک صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها (رياح) و الجواب انّ ذلك (این وضع) ينبى عن امکان الوصول (وصول صدا) فى الجملة و ان لم يكن (وصول) على وجهه (یه همان نحو که صوت صادر شده) و لذا (که لم يكن ...) لا يخلو عن تشوش السّماع الثالث ان الحروف الصّامته الانيه كالتاء و الطاء و الدالّ لا وجود لها الاّ فى ان حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها إلينا و الجواب يعرف ممّا مر (ص ۵۲۶) من بیان كيفيه وصول الهواء الى الصّماخ

Your browser does not support the audio tag

اقوال در سماع :

بحث در این داشتیم که برای استماع نیاز به وساطت هوا است یا نیازی وساطت نیست، گروهی معتقد اند که استماع متوقف بر واسطه است که دلیل و شاهدش گذشت. گروه دیگر معتقد اند که استماع متوقف بر واسطه نیست و برای این مدعای شان پنج دلیل اقامه نموده اند.

دلیل چهارم : یک کلمه از مجموعه ای حروف تشکیل شده است، یا این مجموعه ای از حروف روی یک قسمت از هوا سوار می شود و می آید به گوش می رسد و یا روی قسمت های مختلف از هوا سوار می شود و به گوش می رسد.

اگر روی یک قسمت از هوا سوار شود و به گوش برسد، این هوا فقط به گوش یک نفر می رسد، نه گوش چند نفر، و اگر روی بخش های مختلف هوا سوار شود، این هوا که شعور ندارد لذا ممکن است به گوش یک نفر دوبار وارد شود و یک نفر دوبار بشنود، درحالیکه چنین نیست نه فقط یک نفر می شنود و نه یک نفر دوبار.

به بیان دیگر اگر واسطه مقوم شنیدن است و صوت روی آن سوار می شود، یا صوت روی یک قسمت از هوا سوار می شود و یا روی چند قسمت از آن لکن التالی بکلا قسمیه باطل فالمقدم مثله.

جواب : ما شق دوم را انتخاب می کنیم که هوای متعدد این حروف را حمل می کند، اما لازم نمی آید که یک سامع چند بار بشنود؛ چرا که یک بخش از هوا به گوش آن می رسد و دیگر گوش گنجایش موج های بعدی را ندارد لذا قطعات بعدی هوا وارد گوش نمی شود و اگر هم وارد شود باید در طول هم وارد شود، همان قطعه ای اول که اثر می گذارد قطعات بعدی اثر جدید ندارد، دنباله ای همان اثر اول است به همین جهت چند بار شنیده نمی شود، بلکه اگر قطعات هوا با فاصله وارد چند بار شنیده می شود و چند صدا خواهد بود.

ص: ۱۸۱

دلیل پنجم : وقت که درون اتاقی باشیم و کسی در بیرون اتاق حرف بزند ما صدایش را می شنویم، درحالیکه دیوار ما را احاطه نموده است و راهی برای عبور هوا نیست، بلکه منافذ ریز در دیوار است؛ منافذ که در آجرها وجود دارد ما از طریق این منافذ صدا را می شنویم، این درحالی است که صدا در بیرون شکل خاص پیدا نموده است و ما به همان شکل می شنویم و حال آنکه اگر از طریق هوا بشنویم باید وقت که صدا وارد منافذ می شود شکلش را از دست بدهد و ما صدا را به شکل دیگری بشنویم، درحالیکه چنین نیست پس هوا دخالت ندارد.

جواب : صوت از منافذ عبور می کند ولو منافذ ریز باشد، به همین جهت است که اگر دیوار اصلاً منفذ و یا منافذ نداشته باشد صدا اصلاً شنیده نمی شود و اگر صدا شنیده می شود باید منافذ باشد همین نشان می دهد که باید صدا از طریق هوا به گوش

برسد، و الا در صورت که منفذ نمی بود هم باید صدا شنیده می شد.

اینکه گفتید صدا شکل خاص پیدا می کند مراد شما از شکل خاص چیست؟ اگر مراد این باشد که هوا حقیقتاً شکل پیدا کند مثلاً همان طور که ما کتابت می کنیم هوا همان گونه شکل پیدا کند، در این صورت صدا اصلاً شنیده نمی شود، اما اگر مراد این باشد که صدا تاثیر می گذارد بر هوا و کیفیت خاص به آن می دهد و هوا با آن کیفیت عبور می کند و به گوش می رسد، این صحیح است ولی با عبور لازم نیست آن کیفیت را از دست بدهد.

ص: ۱۸۲

از اینکه ما قول اول را قبول نمودیم و تثبیت و قول دوم را باطل کردیم روشن می شود که سماع فقط در جای است که واسطه باشد؛ هوا باشد، ولذا در افلاک استماع نیست. پس اینکه قدما می گفتند ما در افلاک صدای شنیدیم؛ چنانچه فیثاغورث گفته ما از زهره صدای شنیدیم و موسیقی را اختراع نمودیم، این بیانات رمزی و تمثیلی است و یا از قبیل تخیلات.

متن : الرابع أنّ حامل حروف الكلمه الواحده امّا هواء واحدا و متعدد فعلى الاوّل يجب ان لا يسمعها الا سماع واحد و على الثانى حيث ان يسمعها السّماع الواحد مرارا كثيره و الجواب أنّ الحامل لها هويه متعدده لكن الواصل الى السّماع الواحد جاز ان يكون واحدا و لو فرض تعدّد الواصل إليه جاز ان يكون السّماع مشروطا بالوصول أوّل مرّه فيكون شرط السّماع فى ما بعدها منتفيا الخامس أنّا نسمع صوتا من وراء حائل كجدار غليظ جدّا مع احاطته بجميع الجوانب و لا يمكن ان يكون ذلك بسبب وصول الهواء الحامل له الى الصّماخ فإنّ الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بكلمه مخصوصه و نفوذ الهواء الحامل له باقيا على تشكّله المخصوص فى الجدار المذكور و منافذه الضّيقه جدّا ممّا لم يعقل و الجواب أنّه ان لم يكن هناك منافذ اصلا فلا نسلم السّماع الا ترى انه كلما كان المنافذ اقل كان السّماع اضعف و امّا بقاء الشكل فان اريد به حقيقه الشكل الذى يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفيه المخصوصه فلا حاجه لنا الى بقاءه لانه من المعدّات و ان اريد به تلك الكيفيه المسببه عنه المسّماه بالصّوت فلا استحاله بل لا استبعاد فى بقاءه مع النفوذ فى المضائق هذا و لما ثبت ان سماع الصوت بل حدوثة مشروط بالهواء و نحوه ثبت ان ليس لشماس الافلاك صوت و لو فرض لا يمكن وصوله إلينا لامتناع النفوذ فى جرم الفلك فما نسب الى الاقدمين من انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبه و نغمات غريبه يتحير من سماعها العقل و بتعجب منها التّفنّس و حكى عن فيثاغورس أنّه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه و ذكاء قلبه نغمات الافلاك و اصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنيه و رتب عليها الالحن و النغمات و كمل علم الموسيقى فامّا مرموزات و اما من قبيل التخيّلات التى قد مرّت

Your browser does not support the audio tag

اشکالات قول به خروج شعاع

بحث در این داشتیم که دیدن به خروج شعاع است و یا به انطباع صورت در چشم، قائلین به خروج شعاع دلیل اقامه نمودند که به رد آنها پرداختیم.

در جواب از چهار دلیل اول شان گفتیم ما شعاع را قبول ولی دیدن با شعاع حاصل نمی شود، بلکه شعاع زمینه ای انطباع صورت را فراهم می کند، هم چنین قبول داریم که نور در چشم است ولی این نور بیننده نیست، همین طور تشکیل مخروط قابل قبول است بنحوی که زاویه مخروط در چشم باشد و شیء مرئی در زاویه مخروط دیده شود، اما این فقط زمینه ای انطباع را فراهم می کند و ابصار با انطباع حاصل می شود.

اینکه قائلین به شعاع معتقد اند نوری از چشم خارج می شود صحیح نیست؛ چرا که نور عرض است و عرض بدون موضوع نمی تواند باقی بماند و چنانچه نور منتقل شود لازم می آید که در هنگام انتقال عرض بدون موضوع باشد که صحیح نیست. طبق همین مبنا قدمای در باب اضائه خورشید معتقد اند که وقت که شیء مرئی در مقابل خورشید قرار گرفت این مقابله زمینه را فراهم می کند در شیء نور ایجاد شود. پس نور از خورشید هم خارج نمی شود، علاوه بر اینکه خورشید کوكب است از عناصر نیست که حرارت و نور ایجاد کند.

دلایل بطلان خروج شعاع (تا حالا دلایل اصحاب شعاع را باطل نمودیم، حال می پردازیم به اینکه خود این نظر صرف نظر از دلایل آن فی نفسه هم باطل است) :

ص: ۱۸۴

دلیل اول: این شعاع که می گوید از چشم خارج می شود، آیا عرض است و یا جوهر؟ اگر بگویند عرض است صحیح نیست؛ چرا که عرض لازم اصلاً خارج نمی شود و عرض مفارق با خارج شدنش باطل می شود؛ زیرا که عرض بدون موضوع نمی تواند باقی بماند.

اگر شعاع که از چشم خارج می شود جوهر و جسم باشد، شکالات متعددی لازم می آید :

اشکال اول: طبق بیان شما شعاع از چشم ما بیرون می آید و به مرئی می رسد و ما مرئی را می بینیم، با این وصف وقت که چشم خود را بالا می آوریم و نصف از آسمان را می بینیم باید به اندازه ای نصف آسمان نور از چشم ما خارج شود، و اگر چشم خود را ببندیم و دوباره باز نموده به آسمان نگاه کنیم باز هم باید همان اندازه نور از چشم ما خارج شود درحالیکه چنین چیزی ممکن نیست.

اشکال دوّم: اگر شعاع اراده داشت می توانست به جوانب مختلف تعلق بگیرد، ولی جسم شعاعی چون شعور ندارد حرکتش طبیعی است و به خط مستقیم سیر می کند، درحالیکه وقت ما در بیابان وسیع باشیم و به آسمان نگاه نماییم نصف جهان را می بینیم، پس باید نور به جهات مختلف سیر نماید بدون قاصر و بدن شعور و اراده و چنین چیزی ممکن نیست.

اشکال سوّم: اگر از چشم ما شعاع خارج شود و به مرئی برسد وقت که ما کوكب را می بینیم باید شعاع جسمی افلاک را بشکافد و به کوكب برسد، درحالیکه خرق افلاک صحیح نیست.

ص: ۱۸۵

اشکال چهارم: اگر شعاع نوری که از چشم خارج می شود و به مرئی می رسد جسم باشد با وزیدن باد نباید متشوش شود درحالیکه ما شیء را مواج می بینیم.

علاوه بر این اگر شعاع جسم باشد دید ما نباید تغییر کند، درحالیکه دید ما تغییر می کند.

دلیل دوم: اگر شعاع از چشم ما خارج شود چون که حرکت می کند باید به آنچه نزدیک است زود تر به برسد بعد به آنچه که دور تر است مثلاً اول قمر را بینیم بعد بقیه افلاک را، درحالیکه چنین نیست، ما همه افلاک را هم زمان می بینیم.

متن: اما اذا ارید حقیقه الشعاع الّذی هو من قبیل الاعراض فظاهر (بطلانش ظاهر است؛ چرا که عرض منتقل نمی شود) و ان ارید به جسم شعاعی یتحرک من العین الی المرئی (جواب ان :) فلاّنا قاطعون بانّه یمتنع (۱) ان یرج من العین جسم ینسط فی لحظه علی نصف کره العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد إليها او انعدم ثم اذا فتحه (عین) خرج مثله وهکذا (۲) وان یتحرک الجسم الشعاعی من غیر قاسر و لا- إرادة الی جمیع الجهات (۳) وان ینفذ فی الافلاک و یرقها لیری الکواکب (۴) وان لا یتشوش بهبوب الريح و لا- یتصل بغير المقابل (مثال برای منفی یعنی تشوش :) كما فی الا-صوات حیث (وقت که) تمیلها الی الجهات و لائنه (عطف بر لائنه متوهم) یلزم ان یری القمر قبل الثوابت بزمان یناسب تفاوت المسافه بینهما و لیس كذلك بل ترى الافلاک بما فیها من الکواکب دفعه

Your browser does not support the audio tag

اشکالات قول اصحاب شعاع

بحث در اشکالات داشتیم که بر مدعی اصحاب شعاع وارد شده، صرف نظر از ادله ای شان، آخرین اشکال این است که اگر دیدن اشیا توسط خروج شعاع باشد، شعاع می تواند از منافذ اجسام دارای منفذ عبور کند و ما درون اشیا مذکور را ببینیم؛ مثلاً کوزه دارای منافذ است چرا که بیرون کوزه ای پُر آب نم دار است و شعاع که از چشم خارج می شود باریک است و می تواند از منافذ کوزه عبور نماید و لذا اگر دیدن به خروج شعاع باشد ما باید درون کوزه را ببینیم، برعکس بطری و شیشه دارای منافذ نیست و ما نباید درون بطری و شیشه را ببینیم؛ چرا که منفذ ندارد که شعاع از آن عبور نماید و ما در آخر شعاع آب درون بطری و شیشه را ببینیم، درحالیکه ما درون کوزه را نمی توانیم ببینیم ولی درون بطری و شیشه را می بینیم. پس دیدن به خروج شعاع نیست.

بفرض اگر بگویید که بطری و شیشه منفذ دارد و شعاع از آن نفوذ می کند، در این صورت ما باید آب را نقطه نقطه ببینیم؛ چرا که شعاع به صورت نقطه از منفذ عبور می کند.

مثال دیگر: حوض که پری آب است و در ته حوض چیزی وجود دارد، اگر دیدن به خروج شعاع باشد ما نمی توانیم شیئی ته حوض را ببینیم؛ چرا که آب منفذ ندارد و شعاع نمی تواند در آب نفوذ کند، درحالیکه ما می توانیم شیئی ته حوض را ببینیم. پس دیدن به خروج شعاع نیست.

در تأویل که اصحاب شعاع داشتند گفتند که خروج شعاع به صورت مخروط متوهم و ما در راس مخروط که زاویه مخروط است و در چشم ما، شیئی مرئی را می بینیم.

ص: ۱۸۷

تأویل دیگر: مراد از خروج شعاع این است که وقت شیئی مرئی در مقابل چشم قرار می گیرد فیاض تعالی، بین شیئی مرئی و چشم ما و یا در چشم ما، شعاع را افاضه می کند و ما شیئی مرئی را می بینیم.

ان قلت: اصحاب شعاع تعبیر به خروج شعاع نموده است، ولی شما در این تأویل افاضه را مطرح نمودید.

قلت: بخاطر فاصله ای که بین شیئی مرئی و چشم وجود دارد، آنها تعبیر به خروج نموده اند مجازاً.

جواب از تأویل دوم:

اولاً، این تأویل برای کلام اصحاب شعاع بعید است، چرا که در کلام اصحاب شعاع قرینه و شاهدهی برای آن نداریم.

ثانیاً، این تاویل فی نفسه باطل است به چند وجه؛ یکی به این جهت که هر حادثی که بخواهد حادث شود باید استعداد حدوث آن باشد و استعداد درجای است که کیفیت و تحول کیفیت باشد و در مانحن فیه چه کیفیتی است که استعداد حاصل شود؟

دیگر آنکه مفیض شعاع کی است؟ عقول است، حق تعالی و یا افلاک؟ افلاک که نور خود شان را دارد و افاضه شعاع دیگری برای شان ممکن نیست، اگر عقول و حق تعالی افاضه نمایند باید واسطه ای جسمانی واسطه شود؛ چرا که نور امر جسمانی است و امر جسمانی مباشراً از عقول و به طریق اولی از حق تعالی صادر نمی شود، و چنین واسطه ای وجود ندارد.

وجه سوم اینکه اگر شعاع از بیرون بیاید این شعاع اجنبی است و نمی تواند مبصر باشد؛ چرا که ربطی به باصره ای ما ندارد.
رک : حاشیه شوارق.

ص: ۱۸۸

دلیل دیگر اصحاب شعاع: اگر شعاع از چشم ما خارج شود و ما شی را بینیم مرئی را به همان اندازه که است می بینیم؛ چرا که شعاع پخش می شود روی تمام آن، اما اگر دیدن به انطباع باشد، چون چشم ما کوچک است و شی خارجی بزرگ باید صورت کوچک شود و به چشم ما برسد و لذا باید جسم مرئی کوچک دیده شود، و اینکه به اندازه ای واقعی دیده می شود بخاطر این است که ما با شعاع می بینیم.

جواب: آنچه که ممتنع است حصول خود کبیر در صغیر است اما حصول شبح کبیر در صغیر ممتنع نیست، چنانچه شبح کره در آینه حاصل می شود، و شبح که وارد می شود هر چند به اندازه شی خارجی نیست ولی آنچه که دیده می شود شبح نیست، بلکه شی خارجی است، شبح فقط زمینه را فراهم می کند و لذا ما شی را به همان اندازه که است می بینیم، بله اگر مبصر شبح شی خارجی بود اشکال وارد بود.

متن: وبلزم أيضا (علاوه بر آنچه گفتیم) ان یری ما فی (درون) الخزف (سفال) لکثره المسام (روزنه، منافذ) فیہ (خزف) بدلیل (دلیل کثر مسام) الموشح (ترشح آب به بیرون کوزه) دون ما فی (درون) الزجاج (شیشه) او الماء و لو کان رؤیه ما فیہما (زجاجه و ماء) من جهة المسام لوجب ان یکون (رؤیت) بقدرها (مسام / یعنی باید نقطه نقطه دیده شود) من غیر ان یری الشیء بمجموعه (چون یک پارچه به بیرون نرسیده) و قد یأول أيضا (علاوه بر تأویل قبل) قول اصحاب الشعاع بانهم ارادوا بخروج الشعاع حدوثة من المبدأ الفیاض علی هیئہ المخروط المذکور عند مقابله المرئی للبصر و سمّوه (افاضه) خروجا تجوزا (مجازا) و لا یخفی بعده (تأویل؛ چون در هیچ جای کلام شان به آن اشاره نشده) مع شناعته أيضا (یعنی باطل بودن خود تأویل) و ان کانت (توجیه دوّم) اقل من شناعه الاوّل (توجیه اول)

و من ادلتهم ما جعله في المواقف عمدتها و هو المنقول عن جالينوس و هو ان الجسم لا ينطع فيه من الاشكال الا ما يساويه (جسم) في المقدار فيجب على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او شروطا به ان لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطه الناظر (مردمك چشم) منا لكننا نبصر نصف كره العالم و الجواب انه لا يمتنع حصول شيخ الكبير في الصغیر انما المحال حصول الكبير (خود كبير) في الصغیر غير فلو كان البصر نفس الشيخ على ما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاوّل و حكوه عنه (معلم اوّل) كان ذلك (اشكال) و اراد لا محاله و اما اذا كان انطباع الشيخ شرطا للابصار و كان المبصر هو الامر الخارجی على ما هو الحق فلا يرد عليه (قول به انطباع) ذلك (اشكال) فانّ شيخ الشيء قد لا يساويه و ان كان (شيخ) موجبا لابصاره على ما هو عليه هذا

مذهب سوم در ابصار: ۹۲/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

مذهب سوم در ابصار:

بحث در ابصار داشتیم که دو مذهب رایج در باب ابصار بیان شد؛ یکی اینکه ابصار به انطباع صورت در چشم است و دیگری آنکه ابصار به خروج شعاع از چشم است مذهب سوم این است که هوای واسطه بین رائی و مرئی متکیف می شود به کیفیت بصر و آلت قوه باصره می گردد، طبق این بیان قوه ای باصره دو تا آلت دارد یکی چشم و دیگری هوای متکیف و قوه ای باصره به کمک این دو آلت می بیند.

اشکال : سبب تکلیف هوا چیست، بواسطه ای خروج شعاع این هوا متکیف می شود و یا بدون خروج شعاع؟ اگر با خروج شعاع متکیف شود؛ اولاً تمام اشکالات که بر اصحاب خروج شعاع وارد است بر این مذهب هم وارد است، ثانياً چگونه ای هوای به این وسعت با خروج شعاع متکیف شود مثلاً فرض می کنیم گنجشک و یا پشه ای چیزی را ببیند، چگونه شعاع که از چشم یک گنجشک و پشه خارج می شود هوای وسیع را متکیف می کند.

ص: ۱۹۰

ثالثاً، اگر عامل تکلیف هوا شعاع نوری است که مثلاً از چشم انسان خارج می شود، در جای که یک جمع باهم می خواهد چیزی را ببیند، وقت که انسان اوّل نگاه می کند هوا متکیف می شود، شخص دوّم که نگاه می کند تکلیف هوا شدید تر می شود و هکذا پس وقت که یک گروه از انسان به چیزی همزمان نگاه می کند باید دیدن بهتر واضح تر صورت گیرد، در حالیکه چنین نیست هیچ گاه انسان که چشم ضعیف دارد دیدش در نگاه دسته جمعی بهتر نیست از زمان که منفرد به چیزی نگاه می کند.

رابعاً، در فرض کیفیت اشتداد پیدا کند اشکالش همان است که بیان شد ولی در صورت که کیفیت قبول اشتداد نکند در این صورت یا هیچ یک از چشم ها نمی تواند هوا را متکیف کند، و یا برخی از چشم ها می تواند هوا را متکیف نماید و برخی دیگر نمی تواند و یا همه ای چشم ها می تواند هوا را متکیف نماید، در صورت که هیچ یک از چشم ها نتواند هوا را متکیف

نماید باید طبق این مذهب ابصار صورت نیگیرد، که باطل است، در صورت دوّم که برخی از چشم‌ها بتوانند هوا را متکیف نمایند و برخی دیگر نتوانند این اوّلاً ترجیح بدون مرجح است و ثانیاً گروه دوّم نباید ببیند، درحالی‌که چنین نیست، ابصار برای همه، در صورت سوّم که لازم می‌آید که توارد علل مستقل بر معلول واحد؛ چرا که وقت یک نفر نگاه نمود هوا متکیف می‌شود، شخص دوم که نگاه نمود باز هم همان هوا را متکیف می‌کند، نه اینکه تکیف آن را شدید نماید چون در این فرض کیفیت اشتداد نمی‌یابد، و هکذا شخص سوّم و... و در نتیجه در ابصار شخص اوّل مثلاً هم استحاله‌ای خودش اثر دارد و هم استحاله‌ای که از ناحیه‌ای ابصار دیگران است.

متن : و اَمَّا المذهب الثالث فيمكن ابطاله بمثل ما ذكر في ابطال الشعاع و قالوا أيضا اَنَا نعلم بالضروره (بالبداهه) اَنَّ الشعاع المذى فى عين عصفور بل بَقَّه يستحيل ان يقوى على احواله نصف كره العالم الى كَيْفِيَّتِهِ و أيضا لو توقف الابصار على استحاله المشف المتوسط لكان كلما كانت العيون اكبر (اكثر، ظ) كان الابصار اقوى لَانَّ ذلك (كَيْفِيَّتِ) ليس مما لا يقبل الاشتداد لَانَّه (كَيْفِيَّتِ) من باب القوى و الحالات (چون تأثیر گذار و تأثیر پذیر است) فيجب ان يكون ضعفاء البصر اذا اجتمعوا راوا اقوى و اذا تفرقوا راوا اضعف كذا فى الشفا على اَنَا نقول تلك الكيفيه ان قبلت الاشتداد فذاك و الا فعند اجتماع العيون (١) لو لم يحصل تلك الحاله لشيء من العيون لزم ان لا يقع الابصار لاحد و هو باطل (٢) و لو حصلت لبعض العيون فقط مع كونه ترجيحاً من غير مرجح يلزم ان لا يراه الا ذلك البعض (٣) و لو حصل لكل من تلك العيون لزم اجتماع العلل المستقله على معلول واحد شخصى (ابصار مثلاً زيد)

قول سوم در ابصار : ٩٢/٠٢/٠٤

.Your browser does not support the audio tag

قول سوم در ابصار :

قول سوم که در باب ابصار گفته شد این است که بین چشم ما و شیء مرئی جسم شفاف واسطه می شود و چشم ما جسم شفاف را متکیف به کیفیت خودش می کند و در نتیجه قوه ای باصره دوتا آلت دارد برای ابصار یکی چشم ما و دیگری هوای متکیف شده.

اشکال : اگر شیء متوسط به کیفیت چشم ما متکیف شود این کیفیت یا قابل اشتداد است و یا قابل اشتداد نیست، اگر قابل اشتداد باشد در صورت که یک شیء را چند نفر باهم می خواهند ببینند باید شیء بهتر دیده شود تا زمانی که یک نفر می خواهد آن شیء را ببیند، درحالیکه بال وجدان دیدن درحال جمع و دیدن انفرادی فرقی ندارد. و اگر کیفیت قابل اشتداد نباشد در این صورت باید یا هیچ چشمی هوا را متکیف نمی کند که طبعاً ابصار صورت نخواهد گرفت، یا بعض چشم ها هوا را متکیف می کند که این اولاً ترجیح بدون مرجح است و ثانیاً باید هما بعض ببیند درحالیکه چنین نیست، بلکه همه می ببینند، و یا اینکه چشم همه هوا را متکیف کند، که در این صورت توارد علل بر معلول واحد لازم می آید؛ چرا که وقت مثلاً زيد می بیند هوا را متکیف می کند، بکر هم که می بیند هوا را متکیف می کند و هکذا ابصار های بعدی هر کدام همان هوا را متکیف می کند و در نتیجه ابصار زيد مثلاً هم متاثر از استحاله ای خودش است و هم متاثر از استحاله ای بکر و...

ص: ١٩٢

لایقال : وقت که زيد می بیند همان اولین که کیفیت که هوا پیدا می کند علت دیدن زيد است؛ چرا که اگر امور متعددی صلاحیت داشته باشند که هر کدام علت مستقل برای امری باشند، وقت که اولین امر اثر گذاشت بقیه امور تأثیر نمی گذارد.

لأننا نقول : فرض می کنیم که پنج نفر ایستاده اند و شیء را می ببینند، در این صورت طبق فرض شما وقت که ابصار مثلاً زيد هوا را متکیف نمود، اولاً کیفیت های دیگر بی فایده خواهد بود و ثانیاً دیگران نباید ببینند چرا که چشم زيد هوا را آماده

نموده؛ یعنی بمنزله چشم نموده که قوه ای باصره ای زید بیند، کیفیت چشم زید برای دیگران بدرد نمی خورد، چنانچه که چشم زید بدرد دیگران نمی خورد. پس بقیه نباید بینند درحالیکه چنین نیست، ابصار برای هم واقع می شود.

واما اصحاب انطباع :

اصحاب انطباع برای مدعای شان چنین استدلال نموده اند که چشم ما یکی از حواس است باید بینیم که بقیه ای حواس چگونه عمل می کند، آیا حواس ما به طرف محسوس می رود و یا چیزی را به سوی آن می فرستد؟ روشن است که حواس چنین عمل نمی کند؛ به سمت چیزی نمی رود و یا چیزی به سمت محسوس نمی فرستد مثلاً لامسه ای ما به سمت ملموس نمی رود و چیزی هم به سمت آن نمی فرستد، بلکه باید ملموس به لامسه ای ما برسد تا لمس صورت گیرد، همین طور در ذائقه و شامه باید مذوق و مشموم به آن برسد تا درک نماید، نه اینکه ذائقه و شامه به سمت مذوق و مشموم برود و یا چیزی به سمت آن بفرستد. وقت که حاسه این گونه عمل می کند باید چشم هم مبصر را بپذیرد، نه اینکه چیزی به سمت آن بفرستد.

ص: ۱۹۳

سوال : آیا هوای که واسطه است بین باصره و شیء مرئی، فقط صورت را عبور می دهد و یا اینکه هم قبول می کند و هم عبور می دهد؟

جواب : هوا صورت را قبول نمی کند، بلکه فقط صورت را عبور می دهد به این صورت که شبح از جسم مستنیر توسط هوا منتقل می شود به چشم که صیقلی است و قوه ای با صره که دارای روح است آنرا می بیند. خلاصه هوای واسطه است بین جسم مستنیر و شی قابل یعنی شی صیقلی، در صورت که عائق در کار نباشد، و شی صیقلی در صورت می تواند ببیند که دارای روح باشد مثل قوه ای باصره، و آینه هر چند صیقلی است ولی دارای روح نیست.

متن : لا- يقال لا- يلزم ذلك لأنه اذا كان امور يصلح ان يكون كل منها علّه مستقلّه لامر (معلول) فأیها (امور) سبق كان هو العلّه كما مر في مبحث الماهیة فی علیه عدم العلّه لعدم المعلول لأننا نقول فيلزم ان لا يرى غير ذلك السابق من العيون اذ لا معنى لرؤيه احد بكيفية شعاع بصر غيره هذا واما اصحاب الانطباع فقالوا كما ان سائر المحسوسات ليس يكون ادراكها بان يرد عليها شيء من الحواسّ بارزا إليها (در حالیکه اشکار شود حاسه به سوی محسوس) متصلا بها او مرسلا رسولا إليها كذلك (عدل كما) الابصار ليس يكون بان يخرج شعاع البته فيلقى المبصر بل بان ينتهي صورته المبصر الى البصر بتأديه الشفاف (هوا) و ليس المراد من تأديه الشفاف ان الهواء يقبل صورته المبصر فيحمله الى البصر بل المراد ان من شان الجسم المستنير ان يتأدى شبحه الى المقابل له (خودش) اذا كان (مقابل) قابلا للشبح (یعنی صیقلی باشد) ان لم يكن بينهما (جسم مستنیر و قابل) عائق هو الملوّن

ص: ۱۹۴

Your browser does not support the audio tag

دلایل قول به انطباع :

بحث در اثبات قول به انطباع داشتیم دلایل برای این مطلب اقامه نمودیم، که ابصار به انطباع است نه خروج شعاع.

دلیل دیگر: اشیاء که نزدیک اند ما آنها را بزرگ می بینیم و وقت که دور شوند کوچک دیده می شوند، وجه این امر آن است که طبق قول به خروج شعاع از چشم انسان مثلاً، شعاع به صورت مخروط خارج می شود و به مرئی می رسد، بگونه ای که راس مخروط وزاویه ای آن در چشم ما است وقاعده ای آن روی مرئی می افتد.

طبق قول به خروج شعاع معیار قاعده ای مخروط است؛ اگر قاعده ای که بر مرئی واقع می شود بزرگ باشد مرئی بزرگ تر دیده می شود و چنانچه قاعده ای که بر مرئی واقع می شود کوچک باشد مرئی کوچک دیده می شود، اما طبق قول به انطباع آنچه که مهم است زاویه ای مخروط است که در آن صورت مرئی قرار می گیرد، چنانچه زاویه ای مخروط کوچک باشد صورت که در آن واقع می شود کوچک است و مرئی کوچک دیده می شود، و در صورت که زاویه ای مخروط بزرگ باشد صورت که در آن وقع می شود بزرگ است و مرئی بزرگ دیده می شود. باتوجه به این بیان اگر قائل به خروج شعاع باشیم کوچک دیده شدن و بزرگ دیده شدن مرئی توجیه نمی شود؛ چرا که قاعده ای مخروط که در واقع همان وتر معین است فرق نمی کند و کوچک بزرگ نمی شود، اما بنابر قول به انطباع کوچک دیده شدن و بزرگ دیده شدن شی مرئی توجیه می شود، چه اینکه وتر معین که همان مرئی خارجی است هرگاه نزدیک باشد زاویه بازتر می شود و مرئی بزرگ دیده می شود، اما همان وتر اگر دور تر باشد ساق های زاویه بلند تر می شود و زاویه کوچک تر می شود و صورت که در آن می افتد کوچک دیده می شود.

ص: ۱۹۵

خلاصه طبق قول به شعاع ملاک بزرگ دیده شدن و کوچک دیده شدن بزرگ و کوچک بودن قاعده ای مخروط است که در مانحن فیه همان شیء خارجی است، که یک شیء معین است و تغییری درش نیست، اما طبق قول به انطباع ملاک کوچک و بزرگ دیده شدن کوچک بودن و بزرگ بودن زاویه مخروط است که با نزدیک شدن و دور شدن یک وتر معین فرق می کند، در مانحن فیه وتر معین همان شیء خارجی است، که هر گاه نزدیک باشد ساق های زاویه کوتاه و باز تر می شود و زاویه بزرگ تر می شود و چنانچه دور تر باشد ساق های زاویه بلند و بهم نزدیک تر می شود و زاویه کوچک تر می شود و در نتیجه مرئی کوچک تر دیده می شود.

تذکر: هر خط و سطح که دهانه ای زاویه را ببندد می شود وتر زاویه، در زاویه مسطحه آن خط که دو ضلع زاویه را به هم وصل می کند و مقابل زاویه است وتر می باشد، و در زاویه مسجّمه مثل مخروط همان سطح که در مقابل دهانه ای زاویه است وتر زاویه می باشد.

متن : دليل اخر) بر قول به انطباع) و هو ان الشىء (مرئى) اذا قرب من (بمعناى به) الرائى يرى اكبر ممّا اذا بعد عنه و ما ذاك الا لانّ الانطباع فى العين انما هو على مخروط من الهواء المشف راسه متّصل بالحدقه و قاعدته سطح المرئى حتى انه وتر لزاويه المخروط و معلوم انّ و ترا بعينه (وتر معين) كلما قرب من الزاويه كان الساق اقصر و الزاويه اعظم و كلما بعد فبالعكس و الشيخ الذى فى الزاويه الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى و هذا (اين توجيه) انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاويه على ما هو راي الانطباع لا القاعده على ما هو راي خروج الشعاع فانّها (قاعده) لا تتفاوت

Your browser does not support the audio tag

رؤیت شی در جسم صیقلی :

بحث در رؤیت شیء در جسم صیقلی داشتیم؛ مثل اینکه چگونه شیء را در آینه می بینیم و چگونه خود مان را در آینه می بینیم، گفته شد که دوتا زاویه داریم زاویه ای شعاع وزاویه انعکاس و این دوزایه باید مساوی باشد؛ چرا که اگر مساوی نباشند رایی و مرئی در مقابل آینه نخواهند، بعبارت دیگر این شرط برای این است که رایی و مرئی در مقابل آینه باشند، که این اگر چنین باشد شیء مرئی در انتهای زاویه ای انعکاسی دیده می شود.

انعکاس وارونه :

تیین وارونه دیدن شی در جسم صیقلی: وقت که در کنار حوض باشیم و به آن نگاه نماییم می بینیم که عکس درخت کنار حوض وارونه در حوض منعکس می شود، این مساله با توجه دو امر روشن می شود؛ یکی تساوی زاویه ای شعاع وزاویه ای انعکاس و دیگری کوتاهی و بلندی زاویه ای انعکاس.

توضیح مطلب : با توجه به تساوی زاویه ای شعاع وزاویه ای انعکاس هر گاه شعاع از چشم خارج شود و به آب و یا آینه برسد و از آن منعکس شود و به شیء مرئی برسد، چنانچه شعاع خارج شده از چشم کوتاه باشد شعاع انعکاسی بلند تر خواهد بود برای این که دو زاویه شعاع وزاویه ای انعکاس مساوی باشد، و هر گاه شعاع خارج شده از چشم بلند باشد شعاع انعکاسی کوتاه خواهد بود بدلیل تساوی زاویه ای شعاع وزاویه ای انعکاس. پس شعاع که از چشم خارج می شود چنانچه فاصله اش با حوض مثلاً کم باشد شعاع انعکاسی به قسمت های بالاتر درخت منعکس می شود و قسمت های بالای درخت را نشان می دهد، و چنانچه شعاع خارج شده از چشم فاصله اش از آب حوض زیاد باشد به قسمت های پایین تر درخت منعکس می شود و قسمت های پایین تر درخت را نشان می دهد.

ص: ۱۹۷

شعاع های انعکاسی هر گاه فاصله اش از حوض مثلاً کم باشد در سطح دیده می شود و هر گاه فاصله اش زیاد باشد در عمق دیده می شود. بنابر این شعاع انعکاسی که به قاعده ای درخت می رسد قاعده را در سطح حوض نشان می دهد و شعاع های انعکاسی قسمت های بالاتر درخت با توجه به فاصله ای شان در عمق حوض دیده می شود، و طبعاً شعاع انعکاسی نك درخت در پایین ترین قسمت حوض یعنی کف حوض دیده می شود، به همین جهت ما عکس درخت را در حوض وارونه می بینیم.

متن : و من لوازم تساوی زاویته الشعاع و الانعکاس رؤیه الشجر علی شط النهر متنکسا (وارونه) و السبب فی ذلک (متنکس دیدن) هو ان الشعاع اذا وقع علی سطح الماء ینعکس منه الی راس الشجر من موضع اقرب الی الرائی و الی اسفله من موضع ابعد من الرائی الی ان یتصل قاعده الشجر بقاعده عکسه و لنفرض لتصویر ذلک خط « اب » عرض النهر و خط « ج ب » الشجر

القائم على شطه و « ه » الحدقه و نفرض على « اب » نقطتي « ي و » و على « ج ب » نقطه « ح ط » فاذا خرج من « ه » اخط شعاعي الى « و » و اخر الى « ي » و جب ان ينعكس الاوّل الى نقطه « ط » مثلا- فيكون الزاويه الشعاعيه _ اعني زاويه « ه وا » _ كالزاويه الانعكاسيه اعني زاويه « ط و ب » و (عطف بر ان ينعكس) ان ينعكس الاخر الى نقطه « ح » فيتساوى أيضا شعاعيه « ه ي ا » (اضافه اى بيانیه یعنی زاویه اى شعاعی) و انعكاسيه « ح ي ب » (اضافه اى بيانیه یعنی زاویه انعكاسی) فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته و النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها (عادت نفس) برؤيه الاشياء على استقامه الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء (چرا كه هرچه فاصله اى شعاع انعكاسی بشتتر باشد بشتتر در عمق دیده می شود) و هكذا الى اسفله فتراه (شجر) متنكسا راسه ابعد من سطح الماء غائرا (در حالیکه فرورفته) فيه (مأ) جدّا (یعنی عميقا) و بيانہ على التحقيق بحيث يظهر كونه (مطالب) من (ناشى / از) لوازم التساوى المذكور (تساوى زاويه اى شعاع و زاويه اى انعكاس) انما هو فى علم المناظر.

Your browser does not support the audio tag.

توجیه دو بینی و تک بینی :

بحث در توجیه دو بینی داشتیم هم بر منای خروج شعاع وهم بر منای انطباع، و بیان نمودیم که طبق این دو مبنا چگونه تک بینی و دو بینی صورت می گیرد، مستشکل اشکالی را مطرح می کند که بر توجیه های مذکور طبق هر دو مبنا وارد است.

معرض: اگر جسم در مقابل ما قرار گیرد، یکی دور و دیگری نزدیک، هر گاه چشمان متمرکز باشد روی یکی از اجسام و دیگری را هم بینیم آنچه را که متمرکز نگاه می کنیم یکی می بینیم و آن را که غیر متمرکز نگاه می کنیم دوتا می بینیم و این با هیچ یک از دو توجیه سازگار نیست.

توجیه تک بینی طبق منای خروج شعاع این بود که شعاع های مخروطی خارج شده از چشم ملتف می شود و سهم شان یکی می گردد و لذا ما شیء را یکی می بینیم، اما در دو بینی مخروط های مذکور ملتف نمی شود و در نتیجه سهم شان هم یکی نمی گردد و به همین جهت ما شیء را دوتا می بینیم، با توجه به این توجیه در مثال بالا مخروط های خارج شده از چشم هم باید ملتف شده باشند و هم ملتف نشده باشند.

توجیه تک بینی بنابر مذهب انطباع این گونه بود که عصب های مخروطی شکل مجوف مستقیم اند و انعطاف ندارد و لذا در ملتقی العصبین هم دیگر را قطع می کنند و ما شبخ ها یکی می شوند و قوه ای با صره ای موجود در آنجا شبخ را یکی می بیند، اما در دو بینی عصب های مذکور انعطاف دارند معوج اند و لذا کاملاً هم دیگر را قطع نمی کنند بلکه فقط پیچ بر می دارند و لذا شبخ یکی نمی شوند و قوه ای با صره حاضر در آنجا دوتا می بیند. با این بیان در مثال مذکور عصب های مجوف هم باید مستقیم باشند و هم معوج که باطل است.

ص: ۱۹۹

لاهیجی: آلت بصر هر چه که باشد، چه عصب مجوف باشد و چه روح بخاری، هر چند ذاتاً یکی باشد به اعتبار می تواند دوتا شود؛ مثلاً سهم یا روح بخاری که یک شبخ را می فرستد با همان روح بخاری و سهم وقت که شبخ دیگر را می فرستد بلحاظ آلت بودن فرق می کند. پس آلت که یک شبخ را می رساند به قوه ای با صره با آلت که دوتا شبخ را می فرستد به قوه ای با صره فرق دارد، به همین جهت لازم نمی که یک چیز هم مستقیم باشد و هم معوج و یا هم ملتف باشد و هم غیر ملتف.

سوال: آیا می توانیم در حیوانات حاسه ای داشته باشیم که در انسان آن حاسه را نداشته باشیم؟

جواب: انسان رتبه اش بالاتر از حیوان است و لذا نمی شود حاسه ای در حیوان باشد ولی در انسان نباشد، بعبارت دیگر مرتبه ای حسی انسان بالاتر از مرتبه ای حسی حیوان است و لذا بعید است که حاسه ای در حیوان باشد ولی در انسان آن حاسه وجود نداشته باشد (و اینکه موجودات عقلی حاسه ندارد به این جهت است که این موجودات مرتبه ای وجودی شان بالاتر

است نه مرتبه ای حسی شان ولی انسان نسبت به حیوان مرتبه ای حسی شان بالاتر است.)

تبصره : واقعیت این است که دلیل بر این مطلب وجود ندارد ولذا شیخ هم می گوید بعید است، نه اینکه مستدل باشد.

متن : فان قيل اذا كان قدامنا جسمان قريب و بعيد بحيث لا يحجب الاوّل الثانی فاذا جمعنا النظر (نگاه مان را متمرکز کنیم)
علی اّیّهما كان (به هر کدام از دور و نزدیک که باشد)، بحيث كانا لا ننظر الی غیره فاننا نراه (یکی از دور و یا نزدیک را)
واحدًا و نری الاخر (که نظر را جمع نکرده ایم) اثنین. فلو كان السّبب (سبب تک بینی و دو بینی) ما ذکره لما امکن ذلك (که یکی از دو جسم را یکی و دیگری را دوتا ببینیم) و الا- لزم ان یکون الآله المؤدیة للشبح معوّجه و مستقیمه او متحرکه و ساکنه معا فی حاله واحده و یرد ذلك علی اصحاب الشعاع أيضا حیث یلزم تعدد السّهمین و اتحادهما معا فی حاله واحده.

ص: ۲۰۰

قلنا الآله المؤديه باعتبار تاديتها لشبح غيرها (آلت موديه) باعتبار تاديتها لشبح اخر فان كلاً منهما مخروط على حده فالمعوج (فالمنفلت ن.ب) في الحقيقه غير المستقيم و المتحرك غير الساكن و المتعدد غير المتحد فلا اشكال على شىء من المذهبين (مذهب خروج شعاع و مذهب انطباع). فهذا هو الكلام في الحواس الظاهره و هى كما عرفت خمس بالاستقراء و بعيد ان يكون لحيوان ما لا تكون هذه الحاسه للانسان مع كمال مرتبته فى الوجود

محسوسات مشترکه ۹۲/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

محسوسات مشترکه :

بحث در محسوسات مشترکه داشتيم که توسط چندین حاسه درک می شود؛ مثل مقدار که توسط باصره و لامسه درک می شود و یا مثل حرکت که همراه لون دیده می شود، همراه باصوت شنیده می شود و همراه با برونرمی لمس می شود.

سوال : آیا این محسوسات مشترکه محسوس بالذات اند و یا محسوس بالعرض بمعنای بالتبع و یا بالعرض بمعنای بالمجاز؟

بیان مطلب : ما لون را درک می کنیم، خود لون دیده می شود و مبصر بالذات است و زید را همراه بالون می بینیم حقیقتاً و بالتبع و زید پدر عمرو است هم دیده می شود بالعرض و بالمجاز؛ چرا که صورت محسوسه ازش نداریم.

حرکت محسوس بالذات نیست به کمک لون محسوس می شود ولی وقت که محسوس شد در ذهن صورت از آن نقش می بندد پس محسوس است ولی بالتبع، نه بالمجاز، بعبارت دیگر حقیقتاً محسوس است ولی بالتبع اما پدر بودن محسوس است بالمجاز.

جواب : محسوسات مشترکه محسوس بالذات نیستند؛ چرا که خودشان مستقیماً و بدون واسطه محسوس نمی باشند ولی وقت که بواسطه ای امور دیگر محسوس شد صورت از آن در ذهن نقش می بندد پس محسوس بالعرض بمعنای بالتبع است نه محسوس بالعرض بمعنای بالمجاز.

ص: ۲۰۱

سوال : آیا حواس پنجگانه کافی است برای درک محسوسات مشترک یا حاسه ای جدا گانه برای درک شان لازم است؟

ابن سینا : همین حوس پنجگانه برای درک محسوسات مشترکه کافی است؛ چرا که محسوسات مشترک محسوس بالواسطه است و چنانچه حاسه ای مخصوص می داشت نیاز به واسطه نداشت، بعبارت دیگر چون ادراک محسوسات مشترک بدون واسطه ممکن نیست حاسه ای مشترکه نداریم و الا نیاز به واسطه نداشتیم.

متن : و ذلك (محسوس مشترک) ليس محسوسا بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يكون محسوسا بالحقيقه و لكنه مقارن لما هو محسوس بالحقيقه كالأضافه المقارنه لابی عمر و ابی خالد مثلاً- فانّ المحسوس منهما (ابی عمرو و ابی خالد [۱])

بالحقيقه (قيد محسوس) هو الملوّن والشكل و أمّا الاضافه فليست بمحسوسه اصلا و ليس منها (اضافه) رسم (نقش) فى الحواس قطعاً. و الاشياء المذكوره (محسوسات مشتركه) ليست كذلك (مثل اضافه) بل لها (اشياء مذكوره) رسوم لا محاله فى الحواس فهى (اشياء مذكوره) محسوسه بالحقيقه و بالذات (اعم از بالذات و بالتبع) لا- بالعرض (بالمجاز) و ان كان احساسها (اشياء مذكوره) بتوسط محسوسات اخرى فانّ كثيرا من الامور التى بالحقيقه و ليست بالعرض (بالمجاز) فانّها يكون بمتوسّطات كذا فى الشفا

و قد يقال له (محسوس مشترك) أيضا (همان طور كه محسوس بالذات گفته مى شود) أنّ محسوس بالعرض اى بواسطه الضوء و اللّون (هر دو مبصر) و الحراره و البروده (هر دو ملموس) و نحوهما (تثنيه باعتبار جنس يعنى مبصر و ملموس) كما مرّ (تفسير محسوس بالعرض بمعناى بالتبع) فى مبحث البصر فيكون رؤيه واحده مثلا متعلقه باللون و المقدار معا لكن باللون بالذات و بالاصاله و بالمقدار بالعرض و (عطف تفسير براى بالعرض:) بتبعيه اللون و يكون لا- محاله منه (مقدار) اثر فى الحاسه و ليس (مقدار) ككون الشخص بالعرض و حيث ليس منه (كونه أبا) اثر فى الحاسه البتة و حينئذ يكون لفظ بالعرض مشتركا بين هذين المعنيين (بالتبع و بالمجاز) و يكون (بالعرض) فى الأوّل (معناى أوّل) بمعناى المجاز بخلاف الثانى (معناى دوّم) فانه يكون بالحقيقه أيضا (همان گونه كه بالمجاز است) فانّ رؤيه اضافه الابوّه عند رؤيه اللون مجاز لا محاله و لذلك (كه رويت بالمجاز است) لا- يحصل منه (ابوت) رسم فى الحاسه بخلاف رؤيه الشكل عند رؤيه اللون فانّها (رويت شكل) رؤيه بالحقيقه و ان كانت بتبعيه اللون و لذلك (كه بالتبع است) يحصل منها (شكل) رسم فى الحاسه. ثم قال الشيخ: و هذه المحسوسات المشتركه لّمّا كان ادراكها بهذه الحواس (حواس پنجگانه) ممكنا لم يحتج الى حاسه اخرى بل لّمّا كان ادراكها (محسوسات مشتركه) بلا- توسّيط غير ممكن كما عرفت استحاله ان يفرد لها (محسوسات مشتركه) حاسه اخرى. و قد ظنّ بعض النّاس أنّ لهذه (محسوسات مشتركه) حاسه مشتركه زائده على الخمس بها (حاسه مشتركه) يدرك و هذا (ظن) باطل فانك قد عرفت ان من ذلك (بعض از محسوسات مشتركه) ما يدرك باللون و لو لا- اللون لما ادرك و منه (بعض از محسوسات مشتركه) ما يدرك باللموس و لو لا الملموس لما ادرك و هكذا فلو كان يمكن ان يدرك شىء من ذلك (محسوس مشترك) بغير توسّيط (متعلق يدرك) هو (متوسط) مدرّكٌ اوليٌّ لشىء من هذه الحواس لكان ذلك (حاسه مشتركه) ممكنا و أما اذا لم يكن (ممكنا) فليس لها (محسوسات مشتركه) حاسه مشتركه انتهى

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

