



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



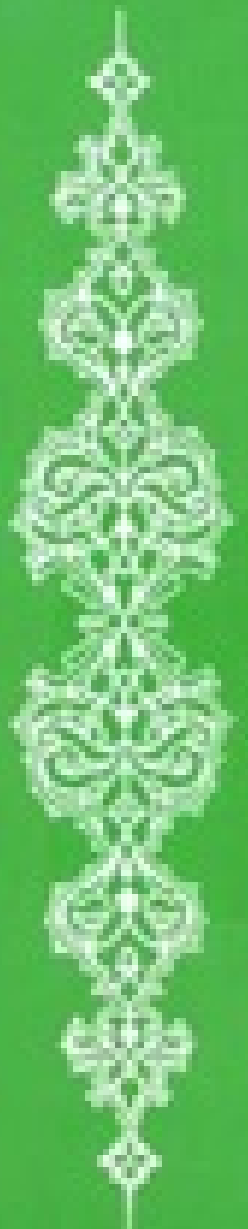
منهج الرشاد في معرفة المعتاد

محمد نعيم بن محمد تقي

المدعو بالصلوة نعيما العرفي الطالقاني

المجلد الثاني

تحقيق رضا استادي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منهج الرشاد فى معرفه المعاد

كاتب:

محمد نعيم بن محمد تقى نعيما طالقانى

نشرت فى الطباعة:

مجمع البحوث الاسلاميه

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٩	منهج الرشاد فى معرفه المعاد المجلد ٢
٩	اشاره
٩	اشاره
١٣	الباب الأول: فى إثبات النفس و إتييتها و تحديدها من حيث هى نفس
١٣	اشاره
١٦	نقل كلام و تحقيق مرام
٢٧	«فى شرح كلام الشيخ»
٧٢	إيراد شبهه هنا و دفعها
٧٤	مناقشه مع الشيخ
٩٩	نكته
١٠٠	كلام مع المحقق الطوسى و غيره
١١٤	ذكر أوهام مع رفعها
١٣٤	الباب الثانى: فى بيان حقيقه النفس و ماهيتها
١٣٤	اشاره
١٤٢	فى تأويل بعض تلك المذاهب المنقوله
١٤٣	تأويل بعض الاحاديث الوارده فى الروح
١٦٢	فى بيان جوهرته النفس
١٧٥	فى بيان اختصاص الإنسان بالقوه العقلية
١٧٥	اشاره
١٧٥	خاصية للإنسان
١٧٦	خاصية أخرى للإنسان
١٧٧	خاصية ثالثة للإنسان
١٧٨	فى بيان القوى النظرية و العملية للنفس الإنسانية

١٨١	تمهيد في أن النفس الناطقه الإنسانيه جوهر مجرد عن الماده
١٨١	نقل كلام و تنقيح مرام
١٩٠	فصل في العلم و أنه عرض
٢٠٢	في نصره القول بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن
٢٠٧	في وجه الاختلاف في أن العلم من أي مقوله
٢١٢	في الإشاره إلى توجيه القول باتحاد العاقل مع المعقول
٢١٦	كلام مع المحقق الطوسي
٢١٨	في تحرير ما ذكره في الشفاء في العلم
٢٢٥	في الفرق بين اعتبارات الماهية
٢٢٩	في الإشاره إلى دفع إشكال آخر هنا
٢٣٥	إيراد آخر و جواب عنه أيضا
٢٤٤	في الاشاره إلى دفع شكوك و أوهام ربما يمكن أن
٢٤٤	اشاره
٢٥٢	سؤال و جواب
٢٥٦	في الإشاره إلى براهين اخر على هذا المطلوب قد ذكرها القوم
٢٥٧	فيما ذكره بعض مفسرى كلام أرسطو(هو أبو على أحمد بن محمد مسكويه)
٢٥٧	اشاره
٢٦١	شواهد سمعيه على هذا المطلب
٢٦١	فيما استدلل به بعض العلماء على نفي تجرد
٢٧٣	في الاشاره إلى أنه باتضح الدليل على تجرد النفس
٢٧٤	في أن النفس الإنسانيه واحده بالذات مختلفه بالاعتبار
٢٧٤	اشاره
٢٧٦	الوجه الأول
٢٧٨	الوجه الثاني
٢٨٢	في إبطال ما تمسكوا به في تعدد النفس في الإنسان
٢٨٢	اشاره

- ٢٨٧ شكّ مع حلّه
- ٢٨٩ فى كفيته صدور الأفعال المختلفه عن الإنسان
- ٣٠٣ فى الإشاره إلى أنّ تلك القوى المتخالفه كيف يخدم بعضها بعضا
- ٣٠٤ فى الإشاره إلى أنّ أيا من الأفاعيل تقتضى قوّه على حده
- ٣١٠ فى الكلام فى آلات التّفنّس و الأعضاء التّي
- ٣٢٢ فى الإشاره إلى المناسبه بين التّفنّس و البدن
- ٣٢٤ الباب الثّالث: فى تعديد قوى التّفنّس الإنسانيه على ما هو المشهور بين الجمهور
- ٣٢٤ اشاره
- ٣٢٩ فى الإشاره إلى الحكمه فى القوى النباتيه
- ٣٣٢ و أمّا الكلام فى القوى الحيوانيه
- ٣٣٤ فى الحكمه فى القوى المحرّكه الحيوانيه
- ٣٣٤ فى القوى المدركه الحيوانيه
- ٣٣٤ اشاره
- ٣٣٥ فى اللّامسه
- ٣٣٨ فى الدّائقه
- ٣٣٩ فى الشّاقه
- ٣٤٠ فى التّسامعه
- ٣٤٠ فى الباصره
- ٣٤٢ فى الحواسّ الباطنه
- ٣٤٣ فى الاشاره إلى أنّ إثبات تلك القوى الخمس بالدليل
- ٣٥٧ فى الكلام فى الحسّ المشترك
- ٣٦١ فى الدليل على وجود الحسّ المشترك
- ٣٦١ اشاره
- ٣٦٢ بيان إيراد مع دفعه
- ٣٦٥ إيراد آخر مع دفعه
- ٣٦٥ دقيقه

- ٣٦٦ ----- فى إثبات الحسن المشترك للحيوانات العجم أيضا
- ٣٧٥ ----- فيه رفع المخالفه بين كلامى الشيخ فى الشفاء و الإشارات
- ٣٧٨ ----- دقيقه
- ٣٨٧ ----- فى القوى الإنسانيه
- ٤٠٠ ----- الفهرس
- ٤٠٥ ----- تعريف مركز

سرشناسه : نعيما طالقانى ، محمدنعيم بن محمدتقى ، قرن ق ۱۲

عنوان و نام پديدآور : منهج الرشاد في معرفه المعاد/ محمدنعيم بن محمدتقى المدعو بالملا نعيما العرفى الطالقانى ؛ تحقيق رضا استادى

مشخصات نشر : مشهد: مجمع البحوث الاسلاميه ، ۱۴۱۹ق . = - ۱۳۷۷.

مشخصات: ۳ج

شابك : ۹۶۴-۴۴۴-۱۰۸-۷-۹۰۰۰ريال (ج. ۱).

يادداشت : عربى

يادداشت : فهرستنويسى براساس اطلاعات فييا.

يادداشت : كتابنامه

موضوع : معاد

موضوع : خداشناسى

شناسه افزوده : استادى ، رضا، ۱۳۱۶ - ، مصحح

شناسه افزوده : بنياد پژوهشهاى اسلامى

رده بندى كنگره : ۲۲۲PB / ن ۷ م ۸ ۷۷۳۱

رده بندى ديويى : ۴۴/۷۹۲

شماره كتابشناسى ملي : م ۷۸-۵۷۸

ص : ۱

منهج الرشاد فى معرفه المعاد

محمد نعيم بن محمد تقى المدعو بالملا نعيما العرفى الطالقانى

تحقيق رضا استادى

ص: ٣

الباب الأول: فى إثبات النفس و إتيّتها و تحديدها من حيث هى نفس

أشاره

ص: ٥

الباب الأول: في إثبات النفس و إيتتها، و تحديدها من حيث هي نفس، و أنها ليست بجسم و لا عرض، و أنها غير البدن و أجزائه و أعضائه و آلاته و قواه و أعراضه، و غير جسميته و مزاجه.

قد أشرنا لك في مقدمه الرسالة إشاره إلى إثباتها، بل إلى أنها جليته الإيتية، و إن كانت خفيه الماهيه و الحقيقه؛ و الآن نزيدك بياناً. فنقول: إيتك قد عملت ممياً بينه في إثبات الصوره النوعيه، أنهم لمّا رأوا أنواع الأجسام- مع اشتراكها في أصل الجسميه- مختلفه في أشياء كثيره، كالأمكنه و الأحياز و الأوضاع و الطباع و الآثار و خواص الأفعال و سائر الأحوال و الصيفات، و يختص كل نوع منها في ذاته بجمله منها، بحيث لو فرض مخلّى بذاته، كان عليها؛ و لو فرض هناك قسر و أخرجه القاسر منها، ثم خلى و طبعه، عاد إليها. فالبروده و التحتيه للماء، و الحراره و الفوقيه للنار، حكموا بأن منشأ ذلك الاختلاف ليس هو الجسميه المشتركه فيها، و إلا لا شرت كل تلك الأنواع في ذلك، بل هو أمر آخر مبدأ لذلك، داخل في حقيقه كل نوع من تلك الأنواع؛ فحكموا بأن لكل نوع من أنواع الأجسام من حيث هو ذلك النوع جزء آخر مختصاً به، هو مبدأ عوارضه و لوازمه و صفاته و أحواله، و به قوام نوعيته، يسمّى ذلك الجزء بالصوره النوعيه، و بذلك أثبتوا الصوره النوعيه لأنواع الأجسام كلها: بسائطها، كالعناصر و الأفلاك و مركباتها، ناقصه كانت، أى التى لا يكون من شأنها حفظ تراكيبيها مدّه معتدّاً بها، كالبخار و السحاب و الريح

والمطر و الثلج و ما أشبهها، أم تامّه، أى التى يكون من شأنها ذلك، كالجمادات و المعدّيات الأحجار و الذائبات و الكباريت و الأملاح و ما شابهها؛ سواء كانت المركّبات التامّه مركّبه من بسائط العناصر، ككثير منها؛ أو مركّبه من المركّبات الناقصه كالمعدّيات، و سواء كان التركيب من بسائط العناصر تركيباً أوليّاً، كما فى الحبوب و البذور و الفواكه، أو ثانويّاً كما فى الدم المتكوّن من استحاله الغذاء، أو فيما بعد ذلك كاللحم و العظم و الشحم و ما شابهها.

ثمّ إنك حيث علمت ما ذكرنا، ظهر لك أنّهم أثبتوا ذلك المبدأ الذى سمّوه بالصوره النوعيه لكلّ نوع من أنواع الأجسام المشترکه فى أصل الجسميه من أجل اختلافها فيما ذكرناه من وجوه الاختلاف، فظهر لك أنّ ذلك الطريق يحكم العقل بثبوت مبدأ فى النبات و الحيوان و الإنسان أيضاً؛ حيث إنّ النبات مع اشتراكه مع غيره من الأجسام فى الجسميه، مخالف لها فى أمور آخر، كالتغذيه و التنميه و التوليد، و كذلك الحيوان مع اشتراكه مع غير النبات فى الجسميه، و مع النبات و معها فى الاختصاص بالحسّ و الحركه الإراديه؛ و كذلك الإنسان مع اشتراكه مع غير النبات و الحيوان فى الجسميه، و مع النبات و معها فيما يختصّ بهما، مخالف للجميع فى الاختصاص بالإدراكات الكلّيه، و الأعمال الفكريه و الأفعال الحاصله بالرويه و نحو ذلك ممّا يختصّ به، فلذلك أثبتوا ذلك المبدأ لهذه الأنواع أيضاً، إلا أنّهم سمّوه فيها نفساً لا صوره نوعيه. فحرى بنا أن ننظر فى أنّ تسميته بالنفس على أى وجه؟ و أنّ تحديده ما ذا؟ و فى أنّه هل يصحّ تسميته بالصوره أيضاً فيها؟ و أنّه هل يصحّ تسميته باسم آخر كالقوّه و الكمال أو نحو ذلك؟ و حيث كان تحقيق ذلك مذكوراً فى كلام الشيخ فى الشفاء، فلنذكر ما أفاده فيه، ثمّ نتبعه بتوضيحه حتّى يتلخّص لك ما رمنا بيانه.

نقل كلام و تحقيق مرام

فقول: قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء، فى فصل «فى إثبات النفس و تحديدها من

حيث هي نفس» (١) بهذه العبارة:

إنَّ أول ما يجب أن نتكلّم فيه: إثبات وجود الشىء المذى يسمّى نفساً، ثم نتكلّم فيما يتبع ذلك، فنقول: إنّا قد شاهدنا (٢) أجساماً تحسّ و تتحرّك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تغتذى و تنمو و تولّد المثل، و ليس ذلك لجسميّتها (٣)، فبقي أن تكون بذواتها مباد (٤) لذلك غير جسميّتها و الشىء الذى يصدر عنه هذه الأفعال (٥).

و بالجمله، كلّ ما يكون مبدأ لصدور أفعال ليست على وتيره واحده عادمه للإرادة، فإنّا نسمّيه نفساً. و هذه اللفظه اسم لهذا الشىء، لا- من حيث جوهره. و لكن من جهه إضافه ما له، أى من جهه ما هو مبدأ لهذه الأفعال، و نحن نطلب جوهره و المقوله التى يقع فيها من بعد. و لكننا الآن إنّما أثبتنا وجود شىء هو مبدأ لما ذكرنا، و أثبتنا وجود شىء (٦) ما جهه ماله عرض ما، و نحتاج أن نتوصّل (٧) من هذا العارض الذى له إلى أن تحقّق ذاته لتعرف ماهيّته (٨)، كأنّا قد عرفنا أنّ لشىء يتحرّك محرّكا ما، و لسنا نعلم من ذلك أنّ ذات هذا المحرّك ما هو؟ فنقول: إذا كانت الأشياء التى نرى أنّ النفس موجوده لها، أجساماً، و إنّما يتمّ وجودها من حيث هي نبات و حيوان لوجود (٩) هذا الشىء لها، فهذا الشىء جزء من قوامها. و أجزاء القوام- كما عملت فى مواضع- هي قسامان: جزء يكون به الشىء هو ما هو بالفعل، و جزء يكون به الشىء هو ما هو بالقوه، إذ هو بمنزله الموضوع.

فإن كانت النفس من القسم الثانى- و لا- شكّ أنّ البدن من ذلك القسم- فالحيوان و النبات لا يتمّ حيواناً و لا نباتاً بالبدن، و لا بالنفس؛ فيحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا، و ذلك (١٠) هو النفس، و هو الذى كلامنا فيه. بل ينبغي أن تكون النفس هو ما به يكون الحيوان و النبات بالفعل نباتاً و حيواناً؛ فإن كان جسماً أيضاً، فالجسم صورته ما قلنا؛ و إن كان جسماً بصوره ما، فلا يكون هو من حيث هو جسم ذلك المبدأ، بل يكون كونه مبدأ من

ص: ٩

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٥/٢-١٣، مقاله الاولى من الفن السادس، تحقيق الدكتور محمود قاسم، أوفست مكتبه المرعى-قم عن طبعه مصر.

٢- فى المصدر: إنّا قد نشاهد...

٣- و ليس ذلك لها لجسميّتها...

٤- أن تكون فى ذواتها مبادى...

٥- تصدر عنه هذه الأفعال...

٦- وجود شىء من جهه...

٧- و يحتاج أن يتوصّل...

٨- لتعرف ماهيّته...

٩- و حيوان بوجود هذا الشىء...

١٠- فذلك هو النفس.

جهه تلك الصورة؛ و يكون صدور الأحوال عن تلك الصورة بذاتها. و إن كان بتوسط هذا الجسم، فيكون المبدأ الأوّل تلك الصورة، و يكون أوّل فعله بوساطه هذا الجسم، و يكون هذا الجسم جزءا من جسم الحيوان (١) مثلا. لكنّه أوّل جزء يتعلّق به المبدأ، و ليس هو بما هو جسم إلاّ من جهه جمله (٢) الموضوع، فتبيّن (٣) أنّ ذات النفس ليس بجسم، بل هو (٤) جزء للحيوان و النبات، هو صورته (٥) أو كالصورته أو كالكمال.

فنقول الآن: إنّ النفس يصحّ أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال: قوّه، و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما يقبلها من الصور (٦) المحسوسه و المعقوله على معنى آخر: قوّه (٧)، و يصحّ أن يقال أيضا (٨) بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعا محصّيا لا في الأنواع العاليه أو السافله: كمال، لأنّ طبيعه الحسّ تكون ناقصه غير محدوده ما لم يحصّيها (٩) طبيعه الفصل البسيط و غير البسيط منضافا إليها، فاذا انضاف كمل النوع.

فالفصل كمال النوع بما هو نوع، ليس (١٠) لكلّ نوع فصل بسيط، قد علمت هذا: بل إنّما هو للأنواع المركّبه (١١) من مادّه و صورته، و صورته فيها (١٢) هو الفصل البسيط لما هو كمال له، ثمّ كلّ صورته كمال، و ليس كلّ كمال صورته؛ فإنّ الملك كمال المدينة، و الرّيّان كمال السفينه، و ليسا بصورتين للمدينه و السفينه، فما كان من الكمال مفارق الذات، لم يكن بالحقيقه صورته للمادّه و في المادّه؛ فإنّ الصوره التي هي في المادّه، هي الصوره المنطبعه فيها القائمه بها. اللهمّ إلاّ أن يصطلح فيقال: كمال (١٣) النوع صورته النوع. و بالحقيقه فإنّه قد استقرّ الاصطلاح على أن يكون الشىء بالقياس إلى المادّه صورته، و بالقياس إلى الجملة غايه و كمالا، و بالقياس إلى التحريك مبدأ فاعليا و قوّه محرّكه. و إذا كان الأمر كذلك، فالصوره تقتضى نسبه إلى شىء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها، و إلى شىء يكون (١٤) الجوهر الحاصل هو ما هو بالقوه، و إلى شىء لا ينسب (١٥) الأفاعيل إليه، و ذلك الشىء هو الماده،

ص: ١٠

١- في المصدر: من جسم الحيوان، لكنه...

٢- إلاّ من جمله الموضوع...

٣- فبيّن...

٤- بل هي جزء...

٥- و النبات هي صورته...

٦- الى ما تقبله من الصور المحسوسه...

٧- قوّه، و يصحّ أن يقال لها أيضا بالقياس الى المادّه التي تحلّها، فيجتمع منهما جوهر نباتيّ أو حيواني: صورته،

٨- و يصحّ... لها أيضا بالقياس...

٩- ما لم تحصّلها طبيعه...

١٠- و ليس لكلّ نوع فصل...

١١- للأنواع المركّبه الذوات...

١٢- و الصوره فيها هو...

١٣- فيقال لكمال النوع...

١٤- شىء يكون به الجوهر...

١٥- لا تنسب الأفعال.

لأنها صورته باعتبار وجودها للمادّه، والكمال يقتضى نسبه إلى الشىء التام الذى عنه يصدر (١) الأفاعيل، لأنه كمال بحسب اعتباره للنوع.

فتبين (٢) من هذا أننا إذا قلنا فى تعريف النفس: إنه (٣) كمال، كان أدل على معناها، و كان أيضا يتضمّن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا تشدّ النفس المفارقة للمادّه عنه.

و أيضا إذا قلنا: إنّ النفس كمال، فهو أولى من أن نقول: قوّه، وذلك لأنّ الامور الصّادره عن النفس منها من (٤) باب الحركة، و منها من (٥) باب الاحساس و الادراك، بالحرى (٦) أن يكون لها لا بما لها قوّه هى مبدأ فعل، بل مبدأ قبول (٧)، بل مبدأ فعل، و ليس أن ينسب إليها أحد الأمرين بأنّها قوه (٨) أولى من الآخر.

فإن قيل لها: قوّه و عنى به الأمران جميعا، كان ذلك باشتراك الاسم. و إن قيل: قوّه، و اقتصر على أحد الوجهين، عرض من ذلك ما قلنا. و شىء آخر، و هو أنّه لا يتضمّن الدّلاله على ذات النفس من حيث هى نفس مطلقا، بل من جهه دون جهه. و قد بيّنا فى الكتب المنطقيه أنّ ذلك غير جيّد و لا صواب.

ثمّ إذا قلنا: كمال، اشتمل على معنيين (٩)، فإنّ النفس من جهه القوّه التى يستكمل بها إدراك الحيوان كمال، و من جهه القوه التى تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضا كمال، و النفس المفارقة كمال، و النفس التى لا تفارق كمال، لكنّا إذا قلنا: كمال، لم يعلم من ذلك بعد أنّها جوهر أو ليست بجوهر، فإنّ معنى الكمال هو الشىء الذى بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا، و النبات بالفعل نباتا، و هذا لا يفهم عنه بعد أنّ ذلك (١٠) جوهر أو ليس بجوهر.

لكنّا (١١) نقول: إنه لا شكّ لنا فى أنّ هذا الشىء ليس بجوهر (١٢) بالمعنى الذى يكون به الموضوع جوهرًا و لا أيضا بالمعنى الذى يكون به المركّب جوهرًا. فأما جوهر بمعنى الصورة فلننظر فيه. فإن قال قائل: إنّى أقول للنفس: جوهر (١٣) و أعنى به الصورة، و لست

ص: ١١

١- فى المصدر: تصدر الأفاعيل...

٢- فيّين من هذا...

٣- إنّها كمال...

٤- منها ما هى من...

٥- و منها ما هى من...

٦- و التحريك بالحرى أن...

٧- بل هى مبدأ قبول...

٨- بأنّها قوّه عليه أولى...

٩- على المعنيين...

١٠- بعد أنه جوهراً...

١١- و لكننا نقول...

١٢- ليس جوهراً...

١٣- للنفس: جوهراً.

أعنى به معنى أعم من الصورة، بل معنى أنه جوهر معنى أنه صورته، وهذا ممّا قاله خلف (١) منهم، فلا يكون معه موضع بحث و اختلاف البتّه، فيكون معنى قوله: «إنّ النفس جوهر»:

أنّها صورته؛ بل يكون قوله: «الصورة جوهر» كقوله «الصورة صورته أو هيئته، والإنسان إنسان أو بشر»، و يكون هذيانا من الكلام.

فإن عني بالصورة ما ليس في موضوع البتّه، أى لا يوجد بوجه من الوجوه قائما في الشىء الذى سمّينا لك موضوعا البتّه، فلا يكون كلّ كمال جوهر، فإن كثيرا من الكمالات هي في موضوع لا محاله، وإن كان ذلك الكثير بالقياس إلى المركّب و من حيث كونه فيه ليس في موضوع، فإن كونه جزءا منه لا يمنع أن يكون في موضوع، و كونه فيه لا كالشىء في الموضوع لا يجعله جوهر، كما ظنّ بعضهم. لأنّه لم يكن الجوهر ما لا يكون بالقياس إلى شىء على أنّه في موضوع، حتّى يكون الشىء من جهة ما ليس في هذا الشىء على أنّه في موضوع جوهر، بل إنّما يكون جوهر إذا لم يكن و لا في شىء من الأشياء على أنّه في موضوع، و هذا المعنى لا يدفع كونه في شىء ما موجودا لا في موضوع، فإن ذلك ليس له بالقياس إلى شىء (٢) حتّى إذا قيس إلى شىء يكون فيه لا كما يوجد الشىء في موضوع صار جوهر، و إن كان بالقياس إلى شىء آخر، بحيث يكون عرضا، بل هو اعتبار له في ذاته فإن الشىء إذا تأملت ذاته و نظرت إليها فلم يوجد لها موضوع البتّه، كانت في نفسها جوهر، و إن وجدت في ألف شىء لا في موضوع بعد أن يوجد في شىء واحد على نحو وجود الشىء في موضوع (٣)، فهى في نفسها عرض، و ليس إذا لم يكن عرضا في شىء فهى جوهر فيه، فيجوز أن يكون الشىء لا عرضا في شىء و لا جوهر في الشىء، كما أنّ الشىء يجوز أن لا يكون واحدا في الشىء (٤) و لا كثيرا، و لكنّه (٥) في نفسه واحد أو كثير، و ليس الجوهرىّ و الجوهر واحدا، و لا العرض بمعنى العرض (٦)

ص: ١٢

١- في المصدر: قاله خلق منهم...

٢- بالقياس الى كلّ شىء...

٣- في الموضوع...

٤- واحدا في شىء...

٥- كثيرا، لكنّه في نفسه...

٦- بمعنى العرضىّ.

الذى فى إيساغوجى (١) هو العرض الذى فى قاطيغورياس (٢)، و قد بيّنا هذه الأشياء لك فى صناعه المنطق.

فبيّن أنّ النفس لا- يزيل عرضيّتها كونها فى المركّب كجزء، بل يجب أن تكون فى نفسها لا- فى موضوع (٣) و قد علمت ما الموضوع. فإنّ كل (٤) نفس موجوده لا فى موضوع، فكلّ نفس جوهر، و إن كانت نفس ما قائمه بذاتها، و البوقى كلّ واحد منها فى هيولى و ليست فى موضوع، فكلّ نفس جوهر. فإن (٥) كانت نفس ما قائمه فى موضوع و هى مع ذلك جزء من المركّب، فهى عرض، و جميع هذا كمال، فلم يتبيّن لنا بعد أنّ النفس جوهر أو ليس بجوهر من وصفنا أنّها كمال. و غلط من ظنّ أنّ هذا يكفيه فى أن تجعل (٦) جوهرًا كالصوره.

فقول: إنّنا إذا عرفنا أنّ النفس كمال بأى بيان و تفصيل فصّلنا الكمال، لم نكن (٧) بعد عرفنا النفس و ماهيّتها (٨)، بل عرفناها من حيث هى نفس، و اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها، بل من حيث هى مدبّره للأبدان و مقيسه إليها؛ فلذلك يؤخذ البدن فى حدّها كما يؤخذ مثلا البناء فى حدّ البانى، و إن كان لا يؤخذ فى حدّه من حيث هو إنسان، و لذلك صار النظر فى التّفنّس من العلم الطبيعى، لأنّ النّظر فى النفس من حيث هى نفس، نظر فيها من حيث لها علاقه بالماده و الحركه؛ بل يجب أن يفرد لتعرّفنا ذات النفس (٩) بحث آخر، و لو كنّا عرفنا بهذا ذات النفس، لما أشكل علينا وقوعها فى أى مقوله تقع فيه (١٠)، فإنّ من عرف و فهم ذات الشىء فعرض على نفسه طبيعه أمر ذاتى له، لم يشكل عليه وجوده له، كما أوضحناه فى المنطق.

لكنّ الكمال على وجهين: كمال أوّل، و كمال ثان، فالكمال الأوّل هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل، كالشكل للسيف. و الكمال الثانى هو أمر من الامور التى تتبع نوع

ص: ١٣

- ١- -إيساغى خ ل.
- ٢- فى المصدر: فى قاطيغورياس...
- ٣- لا فى موضوع البتّه...
- ٤- -فإن كان خ ل.
- ٥- و إن كانت نفس...
- ٦- أن يجعلها جوهرًا...
- ٧- لم يكن بعد...
- ٨- و ماهيّتها...
- ٩- أن نفرّد لتعرّفنا ذات النفس بحثًا آخر...
- ١٠- مقوله تقع فيها.

وجود الشيء (١) من أفعاله و انفعالاته، كالقطع للسيف و كالتمييز و الرويه و الإحساس و الحركة للانسان، فإن هذه كمالات لا محاله للنوع، لكن ليست أوليه (٢) فإنه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل، حتى صار له هذه الأشياء بعد ما لم تكن بالقوه الآبقوه بعيدة يحتاج (٣) إلى أن يحصل قبلها (٤) شيء، حتى يصير بالحقيقه بالقوه؛ صار حينئذ الحيوان حيوانا بالفعل. فالنفس كمال أول، و لأن الكمال كمال للشيء، فالنفس كمال الشيء، و هذا الشيء هو الجسم، و يجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسى لا- بالمعنى المادى، كما علمت في صناعه البرهان، و ليس هذا الجسم الذى النفس كماله كل جسم، فإنها ليست كمال الجسم الصناعى كالسرير و الكرسي و غيرهما، بل كمال الجسم الطبيعى، و لا- كل جسم طبيعى، فليس النفس كمال نار و لا أرض و لا هواء، بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعى يصدر (٥) عنه كمالاته الثانيه بالآلات يستعين بها في أفعال الحياه، التى أولها التغذى و النمو. فالنفس التى نحدّها كمال (٦) أول لجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياه؛ لكنّه قد يتشكك في هذا الموضوع بأشياء: من ذلك أنّ لقائل أن يقول: هذا (٧) الحد لا يتناول النفس الفلكيه، لأنّها (٨) تفعل بلا آلات، و إن تركتم ذكر الآلات و اقتصرتم على ذكر الحياه لم يغنكم ذلك شيئاً، فإنّ الحياه التى لها ليس هو التغذى و النمو، و لا أيضا الحس؛ و أنتم تعنون بالحياه التى في الحدّ هذا.

و إن عنيتم بالحياه ما للنفس الفلكيه من الإدراك مثلا- و التصوّر العقلى و التحريك لغايه إراديه، أخرجتم النبات من جمله ما يكون نفس. و أيضا إن كان التغذى حياه، فلم لا تسمون النبات حيوانا؟

و أيضا لقائل أن يقول: ما الذى أحوجكم إلى أن تثبتوا نفسا؟ و لم لم يكفكم أن

ص: ١٤

١- فى المصدر: وجود نوع الشيء...

٢- ليست أولى...

٣- تحتاج إلى...

٤- فيها خ ل.

٥- تصدر عنه...

٦- نحدّها هي كمال...

٧- يقول: إنّ هذا.

٨- فإنّها خ ل.

تقولوا: إنَّ الحياه نفسها هي هذا الكمال، فيكون الحياه هي المعنى الذي يصدر عنه ما تنسبون صدورَه إلى النفس من ذلك؟ (١)

فلنشرع في جواب واحد و احد من ذلك و حلّه.

فقول: أمّا الأجسام السماويّه فإنّ فيها مذهبين:

مذهب من يرى أنّ كلّ كوكب يجتمع منه و من عدّه كرات قد دبّرت بحركته جملة جسم كحيوان واحد، فيكون حينئذ كلّ واحد من الكرات يتمّ فعله (٢) بعدّه أجزاء ذوات حركات، فيكون هي كمالات (٣)، و هذا القول لا يستمرّ في كلّ الكرات.

و مذهب من يرى أنّ كلّ كره فلها في نفسها حياه مفرده، و خصوصا، و يرى جسما تاسعا، ذلك الجسم واحد بالفعل لا كثره فيه، فهؤلاء يجب أن يروا أنّ اسم النفس إذا وقع على النفس الفلكيه و على النفس النباتيه، فإنّها تقع (٤) بالاشتراك، أنّ (٥) هذا الحدّ إنّما هو للنفس الموجوده للمركّبات، و أنّه إذا احتيل حتى يشترك (٦) الحيوانات و الفلك في معنى اسم النفس، خرج معنى النباتات من تلك الجملة. على أنّ هذه الحيله صعبه، و ذلك لأنّ الحيوانات و الفلك لا تشترك في معنى اسم الحياه، و لا في معنى اسم النطق أيضا؛ لأنّ النطق الذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيولانيان، و ليس هذا ممّا يصحّ هناك على ما يرى. فإنّ العقل هناك عقل بالفعل، و العقل بالفعل غير مقومّ للنفس الكائنه جزء حدّ للناطق، و كذلك الحسّ فيها (٧) يقع على القوه التي بها يدرك (٨) المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها و الانفعال منها، و ليس هذا أيضا ممّا يصحّ هناك على ما يرى.

ثمّ إن اجتهد فجعل النفس كمالا- أوّلا- لما هو متحرّك بالإرادته و مدرك من الأجسام، حتّى تدخل فيه الحيوانات و النفس الفلكيه، خرج النبات من تلك الجملة؛ و هذا هو القول المحصّل. و أمّا أمر الحياه و النفس فمثل (٩) الشكّ في ذلك على ما نقول: إنّّه قد صحّ أنّ الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال (١٠) المعلومه المنسوبه إلى الحياه بالفعل، فإنّ من

ص: ١٥

١- في المصدر: إلى النفس؟ فلنشرع...

٢- يتمّ فعلها...

٣- ذوات حركه، فتكون هي كالألات، و هذا القول...

٤- النباتيه، فإنّما يقع...

٥- و أنّ هذا الحدّ...

٦- تشترك الحيوانات...

٧- الحسّ هاهنا...

٨- التي تدرك بها...

٩- فحلّ الشكّ...

١٠- مبدأ للأحوال.

سَمِيَ هذا المبدأ حياه لم يكن معه مناقشه. و أما المفهوم عند الجمهور من لفظه الحياه المقوله على الحيوان فهو أمران:

أحدهما كون الشيء موجودا فيه مبدأ يصدر (1) تلك الأحوال عنه، أو كون الجسم بحيث يصحّ صدور تلك الأفعال عنه، فأما الأول فمعلوم أنه ليس معنى النفس بوجه من الوجوه، و أما الثاني فيدلّ على معنى أيضا غير معنى النفس، و ذلك لأنّ كون الشيء بحيث يصحّ أن يصدر عنه شيء أو يوصف بصفه، يكون على وجهين:

أحدهما أن يكون في الوجود شيء (2) غير ذلك الكون نفسه يصدر عنه ما يصدر، مثل كون السفينه، بحيث يصدر (3) عنه منافع السفينه (4)، و ذلك ممّا يحتاج إلى الربان حتّى يكون هذا الكون، و الربان و هذا الكون ليس شيئا واحدا بالموضوع.

و الثاني أن لا يكون شيء غير هذا الكون في الموضوع، مثل كون الجسم بحيث يصدر منه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحراره، حتّى يكون وجود الحراره في الجسم هو وجود هذا الكون، و كذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الأمر، إلا أنّ ذلك في النفس لا يستقيم. فليس المفهوم من هذا الكون و من النفس شيئا واحدا.

و كيف لا- يكون كذلك و المفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال و مبدأ تمّ (5) للجسم هذا الكون. و المفهوم من الكمال الأوّل الذي رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر، لأنّ الكمال الأوّل ليس له مبدأ و كمال أوّل، فليس إذن المفهوم من الحياه و النفس واحدا إذ (6) عنيينا بالحياه ما يفهم الجمهور. و إن عنيينا بالحياه أن تكون لفظه مرادفه للنفس في الدلالة على الكمال الأوّل، لم يناقش (7)؛ و تكون الحياه اسما لما كُنّا وراء إثباته من هذا الكمال (8)، و قد فرغنا الآن عن معنى (9) الاسم الذي يقع على الشيء الذي سَمِيَ نفسا بالإضافة (10) له. فبالحرى أن نشغل بإدراك ماهيته (11) هذا الشيء الذي صار باعتبار (12) المقول نفسا، و يجب أن نشير في هذا الموضوع إلى إثبات وجود النفس التي لنا

ص: ١٤

١- في المصدر: تصدر تلك...

٢- يكون الوجود شيئا غير...

٣- تصدر...

٤- المنافع السفينه...

٥- تمّ للجسم...

٦- إذا عنيينا...

٧- لم يناقش...

٨- هذا الكمال الأوّل...

٩- فقد عرفنا معنى...

١٠- بإضافه له...

١١- ماهيته...

١٢- بالاعتبار.

إثباتا(على سبيل التنبيه و التذكير)إشارة شديده الوقوع (١)عند من له قوّه على ملا-حظه الحقّ نفسه من غير احتياج إلى تثقيفه (٢)و قرع عصاه و صرفه عن المغلطات.

فنقول:«يجب أن يتوهم الواحد منّا كأنّه خلق دفعه، و خلق كاملا، لكنّه حجب بصره عن مشاهده الخارجات، و خلق يهوى في هواء و خلاء، هويّا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدم ما (٣)(٤)يحوج إلى أن يحسّ، و فرقت (٥)بين أعضائه فلم تتلاق و لم تتماسّ، ثمّ يتأمل أنّه هل يثبت وجود ذاته فلا (٦)يشكّ في اثباته لذاته موجودا، و لا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه. و لا باطنا من أحشائه، و لا-قلبا و لا-دماغا و لا شيئا من الأشياء من خارج؛ بل كان يثبت ذاته و لا يثبت لها طولا و لا عرضا و لا عمقا، و لو أنّه أمكنه في تلك الحال أن يتخيّل هذا (٧)أو عضوا آخر، لم يتخيّله جزءا من ذاته و لا-شرطا في ذاته. و أنت تعلم أنّ المثبت غير العدى لم يثبت، و المقرّ به غير العدى لم يقرّ به، فإذا ن للذات التي أثبت وجودها خاصيّة لها على أنّها هو بعينه غير جسمه و أعضائه التي لم تثبت، فإذا ن المثبتة (٨)(٩)له سبيل على تتبّه (١٠)على وجود النفس شيئا غير الجسم، و أنّه (١١)عارف به مستشعر له، فإن (١٢)كان ذاهلا عنه، يحتاج إلى أن يقرع عصاه» (١٣)انتهى كلامه.

«في شرح كلام الشيخ»

و أقول و بالله التوفيق:

قوله:«في إثبات النفس و تحديدها من حيث هي نفس»، أي من حيث إنّ لها إضافه

ص: ١٧

١- في المصدر: شديده الموقع...

٢- تثقيف الرماح: تسويتها.

٣- صدما ظ.

٤- صدما ما...

٥- و فرّق بين...

٦- و لا يشكّ...

٧- يتخيّل يدا أو عضوا...

٨- المتبّه ظ.

٩- المثبت...

١٠- سبيل إلى أن يتبّه...

١١- فإنّه خ ل.

١٢- و إن كان...

١٣- الشفاء- [١]الطبيعيّات؛ و قد مرّ.

ما إلى البدن، لا من حيث حقيقتها و جوهرها، كما سيظهر وجه ذلك.

وقوله: «إنَّ أوَّل ما يجب أن نتكلَّم فيه إثبات وجود الشيء المذى يسمَّى نفساً، ثم نتكلَّم فيما يتبع ذلك» أى إثبات وجود الشيء الذى يسمَّى نفساً من حيث إنَّه يسمَّى نفساً، أى من حيث إنَّه يطلق عليه هذه اللفظه، و من جهة أنَّ له إضافه إلى البدن و مقيس إليه.

وقوله: «إنَّا قد شاهدنا أجساماً تحسّ و تتحرّك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تغتذى و تنمو و تولّد المثل...»-الى آخره-

يريد إثبات النَّفس الأرضيَّة المتناوله للنباتيَّة و الحيوانيَّة و الإنسانيَّة، من حيث إنَّها نفس و لها إضافه ما إلى الجسم الذى هى نفس له، بأننا نشاهد أجساماً تحسّ و تتحرّك بالإرادة، سواء كانت تحسّ و تتحرّك بالإرادة الجزئيَّة فقط كما غير الإنسان من الحيوانات؛ أو كانت تحسّ و تتحرّك بالإرادة الجزئيَّة و الكلّيَّة جميعاً، كما فى الإنسان، بل نشاهد أجساماً تغتذى و تنمو و تولّد المثل، كما فى النبات، و كما فى الحيوان و الإنسان أيضاً.

و إنَّما قدّم ذكر ما يختصّ بالحيوان و الإنسان، لكون الغرض الأصليّ منها إثبات النَّفس الحيوانيَّة، بل الإنسانيَّة، و أنّ إثبات النَّفس النباتيَّة إنّما هو لأجل وجودها فى الحيوان، بل فى الإنسان. فلذا ذكر ما يختصّ به النبات ثانياً و على سبيل الترقى من السابق.

ثمّ إنَّا حيث شاهدنا ذلك، علمنا أنّ لتلك الأحوال المشاهده فى تلك الأجسام مبدأ غير خارج عن ذوات تلك الأجسام، أمّا بيان ثبوت المبدأ لها فظاهر، و أمّا كونه غير خارج عنها، فلاّنا حيث شاهدنا وجود تلك الأحوال فى تلك الأجسام، نحكم بأنّ مبادئها يجب أن تكون موجوده فيها أو معها و لو بوجه، و هذا أيضاً ظاهر. و سيأتى زياده بيان لذلك.

و علمنا أيضاً أن ليس ذلك المبدأ نفس جسميَّتها المشتركة، و إلاّ-لا-شترك جميع الأجسام فى تلك الأحوال، و ليس الأمر كذلك. فبقى أن يكون ذلك المبدأ غير جسميَّتها

المشتركة، و أن تكون لتلك الأجسام بذواتها مباد لتلك الأحوال، و أن يكون فيها أو معها الشيء الذي يصدر عنه هذه الأفاعيل.

و قوله: «فبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيره واحده عادمه للإرادته، فإننا نسميه نفسا».

هذا تفریع على ما تقدم، أي و بالجملة، فكل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل كذلك، كما في النبات و الحيوان حيث أشرنا إلى إثبات مبدأ لها فيهما، فإننا نسميه نفسا. و لا يخفى أن تلك الأفاعيل - حيث كانت - إشاره إلى الأحوال التي ذكرها في النبات و الحيوان عامه شامله للحس و الإدراك أيضا، و يكونان هما أيضا فعلا بهذا المعنى، و إن لم يكونا فعلا بالمعنى الآخر.

ثم لا يخفى أن قوله: «عادمه للإرادته» صفة لقوله: «وتيره واحده» و أن النفي وارد على الموصوف المقيد بهذا الوصف، و أن تحقق هذا النفي كما يكون بانتفاء الموصوف و الوصف جميعا، أعني أن يكون المتحقق هنالك كون صدور تلك الأفاعيل على وتائر متعدده و أنهاج مختلفه، و مع الإراده؛ كذلك قد يكون بانتفاء الموصوف وحده، و إن لم ينتف الوصف، أعني أن يكون ذلك الصدور على وتائر مختلفه عادمه للإرادته، و قد يكون بانتفاء الوصف وحده، و إن لم ينتف الموصوف؛ أعني أن يكون على وتيره واحده و مع الإراده. و حينئذ فيكون المعنى أن كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيره واحده عادمه للإرادته، كما في أفعال الطباع، حيث أنها تكون على وتيره واحده عادمه للإرادته، و يسمى مبدأ صدورها طبيعه، فإننا نسميه نفسا، سواء كان مبدأ لصدور أفاعيل على أنهاج مختلفه عادمه للإرادته، كالنفس النباتيه، أو مبدأ لصدور أفاعيل على أنهاج مختلفه لكن مع الإراده، كالنفس الحيوانيه، و كالنفس الإنسانيه أيضا إذا استعملت القوى الحيوانيه و فعلت بتوسيطها، أو مبدأ لصدور فعل على وتيره واحده مع الإراده، كالنفس الإنسانيه في فعلها الخاص بها من الإدراك الكلّي و نحوه، إذا قلنا بكونه على نهج واحد.

لا يقال قوله: «مبدأ لصدور أفاعيل» بصيغه الجمع يأبى عن حمل العبارة على معنى يشمل القسم الثالث، بل إنه يشعر بالحمل على معنى يشمل القسمين الأولين فقط.

لأننا نقول: ما فهمته مبنى على أنّ إيراد صيغه الجمع إنّما هو بالقياس إلى نفس واحده، وليس كذلك؛ بل الظاهر أنّه بالقياس إلى نفوس متعدده. فحيث اعتبر بالقياس إلى كلّ نفس من النفوس الأرضيّة فعلا خاصا، اعتبر تعدّد الأفاعيل؛ وهذا كما يقال: أفاعيل الطبائع، والحال أنّ فعل الطبيعه إنّما هو على وتيره واحده. وكيف يمكن اعتبار التعدّد والجمعية بالقياس إلى نفس واحده، والحال أنّه على هذا يلزم أن يكون قوله: «ليست على وتيره واحده» مستدركا لكون قوله: «أفاعيل» الدالّ بصيغه الجمع على التعدّد مغنيا عنه، وكان حقّ العبارة أن يقول: إنّ كلّ ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل، فإنّا نسّميه نفسا؛ سواء كان عادما للإرادة أو واجدا لها.

و أيضا على ما ذكرته يلزم خروج النفس الإنسانيه من حيث فعلها الخاصّ بها، إذا قلنا بوحده و كونه على وتيره واحده، والحال أنّ المقصود تعميم العبارة بحيث تشملها أيضا مطلقا. فتدبر.

ثمّ إنّّه ربما يظنّ أن ما عبّر به عن النفس الأرضيّة وهو قوله: «ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيره واحده عادمه للإرادة» كما أنّه تناول للنفس الأرضيّة بأفرادها وأقسامها، كذلك هو تناول للنفس الفلكيّة أيضا، إذ هي عندهم على القول بتعلّق النفس بكلّ كره من الكرات و بكلّ كوكب من الكواكب، تكون مبدأ لصدور فعل واحد على وتيره واحده مع الإرادة. و على القول بتعلّقها بالفلك الكليّ و كون الكرات الجزئية و الكواكب المختلفه في الأفاعيل كالألات، تكون مبدأ لصدور الأفاعيل على وتائر مختلفه و مع الإرادة. و على التقديرين، فتندرج النفس الفلكيّة أيضا في معنى هذه العبارة، و يكون هذا التعريف شاملا للنفس الأرضيّة و الفلكيّة جميعا.

فعلى هذا فيرد على الشيخ أنّه لا يخفى أنّه في هذا الفصل بصدد إثبات النفس الأرضيّة و تحديدها، دون الفلكيّة، فما باله قد عبّر عنها في هذا التعبير بما يتناول الفلكيّة

أيضا.

و أيضا أنه ذكر فيما بعد أنّ اسم النَّفس إذا وقع على النَّفس الفلكية و على النَّفس التَّبَاتِيَّة، فإنَّها تقع بالاشتراك، أي اللفظي، و أنّ الحيلة في أن يشترك الفلك و الحيوانات في معنى اسم النفس صعبه، و الحال أنّ معنى هذا التعبير معنى مشترك يشترك فيه الجميع، فأين الاشتراك اللفظي الذي ادَّعاه؟ و أين صعوبه الحيلة؟

و ربّما يمكن الجواب عن هذا الإيراد بأنّه لا يخفى أنّ ما دلّت عليه هذه العبارة ليس تحديدا للنفس مطلقا، لا من حيث جوهرها و ماهيتها في نفسها، و لا من جهة إضافه ما لها إلى البدن كما هو مقصود الشيخ في هذا الفصل، لأنّ مفاده إنّما هو أمر سلبيّ، كما عرفت من أنّ معناه أنّ النَّفس عبارة عن مبدأ أفعال ليس هي كأفعال الطبائع. و بعبارة اخرى أنّ المسمّى باسم النفس، ما لا يكون فعله كفعل الطبائع، و مثل هذا لا يكون تحديدا، لأنّ التحديد إنّما يكون بأمور وجوديّة ذاتية، و هل هو إلّا مثل أن يقال في تحديد الإنسان. إنّ ما يكون مبدأ لأفعال ليست هي كأفعال الفرس، أو ما لا يكون فعله كفعل الفرس، حيث إنّ ذلك لا يتحدّد جوهره من حيث جوهره، و لا من حيث له إضافه إلى غيره.

و بالجملة فهذا ليس بتحديد للنفس، بل إنّما هو مجرد تعبير عنها و تعيين للمسمّى باسم النَّفس، و لا سيّما بوجه سلبيّ و ذكر اسم لها بهذا الوجه، فهو لا يكون تعريفا لها أيضا. و على تقدير تسليم صحّحه كونه تعريفا لها، يكون رسما لها لا حدّا. و حينئذ يندفع الإيراد عن الشيخ، لأنّه حيث ادّعى فيما بعد ما ادَّعاه، إنّما ادَّعاه إذا اريد تحديد النفس به، و لا يخفى أنّه كذلك. و هذا لا ينافي أن يكون يمكن هنا تعبير أو رسم أو اسم بوجه سلبيّ يتحقّق فيه الاشتراك و يعمّ النفس الفلكية أيضا، كما أنّه لا يلزم عليه من جهة تعبيره عن مسمّى النفس باسم يتناول الفلكية مخالفه ما هو بصدده في هذا الفصل من إثبات الأرضيّة و تحديدها، إنّما يلزم المخالفه لو كان أثبت فيه الفلكية أيضا و حدّدها، و هو لم يفعل، كما لا يخفى على الناظر فيما ذكره في هذا الفصل.

و قوله: «و هذه اللفظه اسم لهذا الشيء لا- من حيث هو جوهره (1)»، ولكن من جهة إضافه ما له، أى من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل. و نحن نطلب جوهره و المقوله التى يقع فيها من بعد، و لكننا الآن أثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا، و أثبتنا وجود شيء من جهة ماله عرض ما و نحتاج إلى أن نتوصل من هذا العارض الذى له إلى أن تحقق ذاته لتعرف ماهيته».

أى أنّ هذه اللفظه كما عرفت معناها اسم لهذا الشيء، لا من حيث جوهره و حقيقته فى نفسه، و لكنّه اسم له من جهة إضافه ما له، أى من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل التى ليست كأفاعيل الطبائع. و بعبارة اخرى: من جهة أنّه كمال لجسم، و نحن نطلب جوهره فى حدّ ذاته، و المقوله التى يقع هو فيها من كونه جوهرًا، لا- عرضًا من بعد. و لكننا الآن فى هذا الإثبات إنّما أثبتنا بما ذكرنا: «أنا قد شاهدنا أجساما تحسّ و تتحرّك بالإراد»- إلى آخره- وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا من الأفاعيل، و أثبتنا وجود شيء من جهة ماله عرض ما، أى كونه مبدأ لما ذكرنا، و من جهة ما له إضافه ما. و كذلك نريد تحديده من هذه الجهة، حيث أثبت أنّه ليس بجسم و لا- مادّه لجسم، بل جزء منه به يتمّ و يكمل كونه مبدأ لما ذكر، و يتمّ كون النبات نباتا بالفعل، و كون الحيوان حيوانا بالفعل، و بالجمله جزء من الجسم النباتيّ و الحيوانيّ، بل الإنسانيّ، يمكن أن يطلق عليه فى بادية النظر الصوره أو كالصوره أو الكمال أو كالكمال أو القوّه، ثمّ فتش و فحص عن ذلك، و أدى تفتيشه و فحصه إلى أنّه ينبغى أن يطلق عليه الكمال، لا- مطلقًا، بل الكمال الأوّل لجسم طبيعىّ آلىّ له أن يفعل أفعال الحياه كما بيّنه؛ و سيأتى زياده بيانه. و نحتاج أن نتوضّيل من هذا العارض و من هذا الحدّ الذى له بالإضافه إلى البدن، إلى أن تحقق ذاته لتعرف ماهيته، لا من حيث تلك الإضافه، بل فى حدّ ذاته، و من حيث كونه داخلا فى مقوله الجوهر؛ كما فعله و بيّنه فى الفصول الآتية. و لعلنا نشير إلى ما ذكره فيها أيضا إن شاء الله تعالى.

و قوله: «كأنّا قد عرفنا أنّ لشيء متحرّك محرّكا ما، و لسنا نعلم من ذلك أنّ ذات هذا

ص: ٢٢

١- فى الأصل: من حيث جوهره. و مرّت فى ص ٩. [١]

المحرّك ما هو؟» أي كأننا في إثبات النفس من جهة كونه مبدأ لتلك الأفاعيل، و لم نعلم بعد حقيقتها و جوهرها في حدّ ذاتها، مثل حالنا في إثباتنا أنّ لشيء ما يتحرّك محرّكا ما، و لم نعلم منه حقيقه المحرّك. فكما أنّا إذا شاهدنا شيئا يتحرّك أيّه حرّكه كانت [علمنا] أنّ له مبدأ لحركته، أو لم يحصل لنا منه العلم بحقيقه المحرّك بذاته؛ كذلك الحال فيما نحن فيه، فإنّ حصول العلم بالنفس من جهة كونها مبدأ للأفاعيل المذكوره فيما شاهدناها فيه، لا يستلزم حصول العلم بحقيقتها في ذاتها. فهذا- مع كونه تنظيرا أو تمثيلا لما نحن فيه- يمكن أن يكون بيانا له أيضا بعبارة أخرى، حيث إنّ مبدئيّه النفس لتلك الأفاعيل تتضمّن كونها مبدأ للحركه أيضا، فافهم.

و قوله: «فنعول: إذا كانت الأشياء التي يرى أنّ النفس موجوده لها أجساما، و إنّما يتمّ وجودها من حيث هي نبات و حيوان لوجود (1) هذا الشيء لها، فهذا الشيء جزء من قوامها...» إلى آخر ما ذكره.

هذا مع كونه متضمّنا للإشاره إلى ثبوت النفس للنبات و الحيوان، و إلى كونها داخله في قوامها، غير خارجه عنها، بيان لكون النفس في النبات و الحيوان، بل في الإنسان أيضا جزءا من قوامها في الخارج، لا جزءا يكون هو بالنسبه إليها بمنزله الموضوع أو المادّه، و يكون به تلك الأشياء بالقوّه؛ بل جزءا يكون به تلك الأشياء بالفعل، و به يتمّ وجودها من حيث هي نبات أو حيوان أو إنسان، و يكمل به قوامها بمنزله الصّوره أو الكمال. و كذا هو بيان لكون النفس غير جسم.

و توضيح ما ذكره: أنّه إذا كانت الأشياء التي يرى أنّ النفس موجوده لها، كالنبات و الحيوان التي أثبتنا بالبيان السابق وجودها لها، أجساما كما هو المشاهد. و إنّما يتمّ وجودها من حيث هي نبات و حيوان بوجود هذا الشيء الذي هو مبدأ لتلك الأفاعيل، و سميّناه نفسا، حيث إنّها مع عدم وجود ذلك المبدأ لها لا- تكون نباتا و لا- حيوانا بالفعل، و لا يتمّ وجودها، بل تكون كسائر الأجسام غير النبات و الحيوان. فهذا الشيء جزء من

ص: ٢٣

قوامها فى الخارج. و أجزاء القوام كما عملت فى مواضع أخرى هى قسمان: جزء به يكون الشىء هو ما هو بالفعل كالصّوره، و جزء به يكون الشىء هو ما هو بالقوّه كالموضوع؛ و لا شكّ فيما نحن فيه أنّ البدن-أى جسم تلك الأشياء-من قبيل الثانى، فلو كان النفس أيضا من هذا القبيل، للزم أن لا- يكون يتمّ الحيوان و النبات حيوانا و نباتا بالبدن، و هو ظاهر، و لا بالنفس، لكون المفروض حينئذ كونها مثل البدن فى كون الشىء به هو ما هو بالقوّه. و حيث كان المفروض تماميه وجودهما نباتا و حيوانا بالفعل بهذين الجزئين، أى البدن و ما سمّناه نفسا، و لم يكن جزء آخر سواهما، فبقي أن يكون النفس من قبيل القسم الأوّل، أى جزء منهما به هما يكونان بالفعل، و لا يكون جسما و هو المطلوب.

و أيضا لو لم يتمّ وجود النبات و الحيوان نباتا و حيوانا بالفعل بالبدن و لا- بالنفس، فيحتاج إلى كمال آخر به يتمّ و يكمل وجودها بالفعل، و هو المبدأ بالفعل، لما ذكرنا من الأفعال، و ذلك هو النفس، و هو الذى كلامنا فيه. فإننا لا نعى بالنفس إلا ذلك المبدأ. و لا شكّ أنّه لا يمكن أن يكون ذلك الجسم الذى سمّناه بدنا، فإن لم يكن هو النفس أيضا، بل كان غيرهما، فإن كان جسما آخر من حيث هو جسم، فالجسم حاله كما ذكر من أنّه لا يمكن أن يكون بجسميته المطلقة التى يكون بها الشىء بالقوّه مبدأ لما ذكر و كمالا لهما، و إن كان جسما بصوره ما و كمال ما، يكون به الشىء بالفعل، فلا يكون هذا الجسم أيضا من حيث هو جسم ذلك المبدأ و ذلك الكمال، بل يكون كونه مبدأ أو كمالا من جهة تلك الصّوره، و يكون صدور تلك الأحوال و الأفعال عن تلك الصوره بذاتها، و إن كان بتوسط هذا الجسم الثانى؛ فيكون المبدأ الأوّل لتلك الأحوال و الأفعال فى النبات و الحيوان تلك الصوره المفروضه ثانيا، و يكون أوّل فعله بوساطه هذا الجسم، و يكون هذا الجسم جزءا من جسم الحيوان؛ لكنّه أوّل جزء يتعلّق به المبدأ، و ليس هو بما هو جسم إلا- من جهة كونه موضوعا لتلك الصوره التى هى المبدأ حقيقه لتلك الأحوال، و هى الجزء الذى يكون به الحيوان و النبات تماما بالفعل.

فتبين من ذلك أنّ النفس ليس بجسم، سواء كان الجسم هو الجسم المفروض أوّلا

أو ثانياً، بل هو جزء للحيوان و النبات، به يتم وجودهما، سواء كان الجزء هو الجزء الذى فرضناه أولاً- أو ثانياً. و كيف ما كان، فذلك المبدأ الذى سمّيناه نفساً جزء من الحيوان و النبات به يتم وجودهما بالفعل، سواء سمّيته صوراً أو كالصوره، أو كمالاً أو كالكمال، أو قوّه أو نحو ذلك من الأسماء.

فلنظر فى ذلك و فى أنّ إطلاق أىّ هذه الأسماء عليه أولى و أحرى؟

و قوله: «فنقول الآن: إنّ النفس يصحّ أن يقال [لها] (١) بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال: قوّه. و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما يقبلها من الصّور المحسوسه و المعقوله على معنى آخر: قوّه».

هذا نظر فى أنه هل يصحّ عليه إطلاق القوّه أم لا؟ و حيث كان بيانه يستدعى تفسير معانى القوّه و شرحها، فلنذكرها حتى يتضح المقصود.

فنقول: قال الشيخ فى «إلهيات الشفاء» فى فصل «فى القوّه و الفعل و القدره و العجز» (٢): إنّ لفظه القوّه و ما يرادفها قد وضعت أول شىء للمعنى الموجود فى الحيوان، الذى يمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقّه من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس فى كميّتها أو كميّتها (٣)، و يسمّى ضدّه (٤) الضعف، و كأنّها زياده و شدّه من المعنى الذى هو القدره، و هو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إن (٥) شاء، و لا يصدر عنه إذا لم يشأ، التى ضدّها عجز (٦).

ثمّ نقلت عنه، فجعلت للمعنى الذى لا يفعل له و بسببه الشىء سهوله، و ذلك لأنّه كان يعرض لمن يزاول الأفعال و التحريكات الشاقّه أن يفعل أيضاً منها، و كان انفعاله و الألم الذى يعرض له منه يصدّه عن إتمام فعله، فكان إن انفعل انفعالا محسوساً قيل: له ضعف و ليس (٧) له قوّه، و إن لم يفعل قيل: إنّ له قوّه. فكان «أن لا يفعل» دليلاً على المعنى

ص: ٢٥

١- فى المصدر؛ و مرّت فى ص ١٠. [١]

٢- الشفاء- [٢] الإلهيات ١٧٠-١٧٦، الفصل الثانى من مقاله الرابعه، [٣] أو فست مكتبه المرعى- قم، عن طبعه القايره (١٣٨٠ هـ-١٩٦٠ م).

٣- فى المصدر: فى كميّتها و كميّتها...

٤- ضدّها...

٥- إذا شاء...

٦- العجز...

٧- و ليست له.

الذى سَمِيناه أَوْلًا قُوّه.

ثمّ جعلوه اسم هذا المعنى، حتّى صار كونه بحيث لا ينفعل إلاّ يسيرا تسمّى (١) قُوّه، وإن لم يفعل شيئا.

ثمّ جعلوا الشىء لا ينفعل البتّه أولى بهذا الاسم، فسَمَوْا حالته من حيث هو كذلك قُوّه.

ثمّ صَيَّرُوا القدره نفسها (و هى الحالّه التى للحيوان، و بها يكون له أن يفعل و أن لا- يفعل بحسب عدم المشيئه و زوال العوائق) قُوّه، إذ هو مبدأ الفعل.

ثمّ أنّ الفلاسفه نقلوا اسم القُوّه، فأطلقوا لفظه (٢) القُوّه على حال يكون (٣) فى الشىء، هو مبدأ تغيّر يكون منه فى الآخر من حيث ذلك آخر، و إن لم تكن (٤) هناك إرادته؛ حتّى سَمَوْا الحراره قُوّه، لأنّها مبدأ تغيّر من آخر فى آخر بأنّه آخر، حتّى أنّه إذا حرّك نفسه أو عالج نفسه و كان مبدأ التغيّر منه فيه، فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج و (٥) الحرکه، بل من حيث هو آخر، بل كأنّه شيئان: شىء له قُوّه أن يفعل، و شىء له قُوّه أن ينفعل. و يشبه أن يكون الأمران منه مفترقين (٦) فى جزءين، فيكون مثلا المحرّك فى نفسه، و المتحرّك فى بدنه؛ و هو المحرّك بصورته، و المتحرّك بمادّته؛ فهو من حيث يقبل العلاج غير، لذاته من حيث يعالج.

ثمّ بعد ذلك لما وجدوا للشىء (٧) الذى له قُوّه بالمعنى المشهور- قدره كانت أو شدّه قوه- ليس من شرط تلك القُوّه (٨) أن يفعل، و إمكان «أن لا- يفعل»، نقلوا اسم القُوّه إلى الإمكان، فسَمَوْا الشىء الذى وجوده فى حدّ الإمكان: موجودا بالقُوّه، و سَمَوْا إمكان قبول الشىء و انفعاله: قُوّه انفعاليّه.

ثمّ سَمَوْا تمام هذه القُوّه: فعلا، و إن لم يكن فعلا بل انفعالا، مثل تحرّك أو تشكّل أو غير ذلك. فإنّه لما كان هناك المبدأ الذى يسمّى قُوّه، و كان الأصل الأوّل فى المسمّى

ص: ٢٦

١- فى المصدر: يسمّى قُوّه...

٢- لفظ القُوّه...

٣- تكون فى...

٤- و إن لم يكن...

٥- أو الحرکه...

٦- مفترقين فى جزءين...

٧- وجدوا الشىء...

٨- تلك القُوّه أن يكون بها فاعلا بالفعل، بل له من حيث القُوّه إمكان أن يفعل.

بهذا الاسم إنما هو على ما هو بالحقيقه فعل، سمّوا هذا الذي قياسه إلى ما سمّوه الآن: قوّه، كقياس الفعل إلى المسمّى قديما قوّه باسم الفعل، و يعنون بالفعل حصول الوجود، و إن كان ذلك الأمر انفعالا- أو شيئا ليس هو فعلا- و لا- انفعالا. فهذه هي القوّه الانفعاليّه، و ربّما قالوا:

قوّه لوجوده هذه و شدّتها.

و المهندسون لمّا وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلع مربّع. و بعضها ليس ممكنا له أن يكون ضلع ذلك المربّع، جعلوا ذلك المربّع قوّه ذلك الخطّ، كأنّه أمر ممكن فيه، و خصوصا إن (١) تخيل بعضهم أنّ حدوث هذا المربّع هو بحركه ذلك الضلع على مثل نفسه.

و إذا (٢) عرفت القوّه فقد عرفت القويّ، و عرفت أنّ غير القويّ: إمّا الضعيف، و إمّا العاجز، و إمّا السهل الانفعال، و إمّا الضروريّ، و إمّا أن لا يكون المقدار الخطّيّ ضلعا لمقدار سطحّيّ مفروض.

و قد يشكل من هذه الجمله أمر القوّه التي بمعنى القدره، فإنّها يظنّ أنّها لا تكون موجوده إلّا لما من شأنه أن يفعل، و من شأنه أن لا- يفعل. فإن كان من (٣) شأنه أن يفعل فقط، فلا يرد (٤) أنّ له قدره، و هذا ليس بصادق. فإنّه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط، يفعل من غير أن يشاء و يريد، فذلك ليس له قدره و لا قوّه بهذا المعنى، و إن كان يفعل بإرادته، إلّا أنّه دائم الإراده و لا يتغيّر إرادته (٥) و جودا اتّفاقيا، أو يستحيل تغيّرها استحاله ذاتيه. فإنّه يفعل بقدره. و ذلك لأنّ حدّ القدره التي يؤثرون هؤلاء أن يحدّوها به موجود هنا (٦)، و ذلك لأنّ هذا يصحّ عنه أن يفعل إذا شاء و أن لا يفعل إذا لم يشأ، و كلا هذين شرطيان. أي أنّه إذا شاء فعل، و إذا لم يشأ لم يفعل، و أنّهما (٧) داخلا في تحديد القدره على ما هما شرطيان، و ليس من صدق الشرطيّ أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه، أو صدق حمل (٨)، فإنّه ليس إذا صدق قولنا: «إذا لم يشأ لم يفعل» يلزم أن صدق «لكنه لم يشأ وقتا (٩)»، و أنّه (١٠) إذا كذب «أنه لا يشاء» البتّه «يوجب (١١) كذب قولنا: «و إذا لم يشأ لم يفعل» فإن هذا يقتضى

ص: ٢٧

- ١- في المصدر: إذ تخيل...
- ٢- و إذ قد عرفت...
- ٣- كان لما من...
- ٤- فلا يرون أنّ...
- ٥- و إرادته...
- ٦- موجود هاهنا...
- ٧- و إنما هما...
- ٨- صدق حملّي...
- ٩- وقتا ما...
- ١٠- أنّه لم يشأ...

أنه لو كان لا يشاء لما كان يفعل، كما أنه إذا شاء فيفعل. فإذا (١) صحَّ أنه إذا شاء فعل، صحَّ أنه إذا فعل فقد شاء. أى إذا فعل فعلا (٢) من حيث هو قادر، فيصحَّ أنه إذا لم يشأ لم يفعل، وإذا لم يفعل لم يشأ. وليس فى هذا أنه يلزم أن لا يشاء وقتا ما، و هو بين لمن عرف المنطق.

و هذه القوى التى هى مبدأ الحركات (٣) والأفعال، بعضها قوى تقارن النطق أو التخيل، لأنه (٤)، يكاد أن يعلم بقوه واحده الإنسان و اللإنسان، و يكون بقوه واحده أن يتوهم (٥) أمر اللذه و الألم، و إن لم يتوهم (٦) بالجمله الشىء و ضده.

و كذلك هذه القوى أنفسها أو خادمها تكون قوه على الشىء و على ضده، لكنّها بالحقيقه لا تكون قوه تامه، أى مبدأ التغيير من آخر (٧) فى آخر بأنه آخر بالتمام و بالفعل، إلا إذا اقترن بها الإراده منبعثه عن اعتقاد وهمى تابع لتخيل شهو أنى أو غضبى، أو عن رأى عقلى تابع لفكره عقليه، أو تصوّر صورته عقليه. فيكون (٨) إذا اقترن بها تلك الإراده و لم تكن إرادته مخيله بعد، بل إرادته جازمه، و هى التى هى الإجماع الموجب لتحريك الأعضاء، صارت لا محاله مبدأ بالفعل للفعل (٩) بالوجوب، إذ قد بينّا أن العله ما لم تصر عله بالوجوب حتّى يجب عنها الشىء، لم يوجد عنها المعلول؛ و قبل هذه الحال فإنما تكون الإراده ضعيفه لم يقع إجماع. فهذه القوى المقارنه للنطق بانفرادها، لا يجب من حضور منفعلها و وقوعها (١٠) منها بالنسبه التى إذا فعلت فيه فعلت بها، و أن يكون (١١) يفعل بها و هى بعد قوه.

و بالجمله لا- يلزم من ملاقاتها للقوه المنفعله أن تفعل ذلك، و ذلك لأنه لو كان يجب عنها وحدها أن تفعل، لكان يجب من ذلك أن يصدر عنها الفعلان المتضادان و المتوسّطان (١٢) بينهما، و هذا محال؛ بل إذا صارت كما قلنا فإنها تفعل بالضروره.

ص: ٢٨

١- فى المصدر: و إذا صحَّ ...

٢- إذا فعل من حيث ...

٣- للحركات ...

٤- و التخيل، و بعضها قوى لا تقارن ذلك. و التى تقارن النطق و التخيل تجانس النطق و التخيل، فإنه يكاد ...

٥- لقوه واحده أن تتوهم ...

٦- و أن تتوهم بالجمله ...

٧- مبدأ تغيير من أمر لآخر ...

٨- فتكون ...

٩- مبدأ للفعل ...

١٠- و وقوعه منها ...

١١- فعلت فيه فعلا، فعلت بها أن يكون يفعل ...

١٢- و المتوسّطات.

و أما القوه (١) التي في غير ذوات النطق و التخيل، فإنها إذا لاقت القوه المنفعله و جب هناك الفعل، إذ ليس هناك إرادته و اختيار ينتظر (٢)، فإن انتظر هناك فيكون طبع منتظر (٣) فإذا كان يحتاج إلى طبع، فلذلك الطبع هو إما المبدأ للأمر أو جزء (٤) من المبدأ. و المبدأ مجموع ما كان قبل و ما حصل، و يكون حينئذ نظيراً للإرادته المنتظره، لكن الإراده تفارق هذا من حيث تعلم.

و القوه الانفعاليه أيضا التي يجب إذا لاقت الفاعل أن يحدث الانفعال في هذه الأشياء، هي القوه الانفعاليه التامه؛ فإن القوه الانفعاليه قد تكون تامه و قد تكون ناقصه، لأنها قد تكون قريبه و قد تكون بعيده، فإن في المنى قوه أن يصير رجلا، و في الصبي أيضا قوه أن يصير رجلا، لكن القوه التي في المنى تحتاج إلى أن تلقاها أيضا قوه محرّكه قبل التحرك إلى الرجل، لأنها تحتاج أن تخرج إلى الفعل شيئا ما غير الرجل، ثم بعد ذلك يتهيأ أن يخرج (٥) إلى الفعل رجلا بالحقيقه، فإن (٦) القوه الانفعاليه الحقيقه هي هذه. و أما المنى فبالحقيقه ليست فيه بعد قوه انفعاليه، فإنه يستحيل أن يكون المنى و هو منى ينفع رجلا، لكنه لما كان في قوته أن يصير شيئا (٧) غير المنى ثم انتقل (٨) بعد ذلك إلى شيء آخر، كان هو بالقوه أيضا ذلك الشيء، بل الماده الاولى هي بالقوه كل شيء. فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض، فيحتاج المعوق عنه إلى زواله، و بعض ما فيه لا يعوق عن بعض آخر، و لكنه يحتاج إلى قرينه اخرى حتى يتم الاستعداد، و هذه القوى هي بعيده (٩).

و أميا القوه القريبه فهي التي لا تحتاج إلى أن تقارنها قوه فاعليه قبل القوه الفاعليه التي تنفع عنها، فإن الشجره ليست بالقوه مفتاحا، لأنها تحتاج إلى أن يلقاه (١٠) أولا. قوه فاعليه غير (١١) الفاعليه المفتاحيه، و هي القوه القالعه و الناشره و الناحته، ثم بعد ذلك يتهيأ لأن ينفع (١٢) من ملاقاته القوه الفاعليه للمفتاحيه مفتاحا (١٣).

و القوى بعضها يحصل بالطباع، و بعضها يحصل بالعادة، و بعضها بالصناعه، و بعضها

ص: ٢٩

١- في المصدر: القوى...

٢- تنتظر...

٣- ينتظر...

٤- و إما جزء...

٥- أن تخرج...

٦- رجلا، و بالحقيقه فإن...

٧- شيئا من قبل...

٨- ثم ينتقل...

٩- قوه بعيده...

١٠- تلقاها...

١١- قبل الفاعليه...

١٢- تتهيأ لأن تنفع...

يُحصل بالاتِّفاق، والفرق بين العادي يحصل بالصنعة و العادي يحصل بالعاده، أنّ الذي يحصل بالصنعة هو العادي يقصد فيه استعمال موادّ و آلات و حركات، فتكسب النفس ملكه بذلك (١) كأنّها صورته تلك الصنعة. و أمّا الذي بالعاده، فهو ما يحصل من أفاعيل ليست مقصوده فيها ذلك، (٢) بل إنّما تصدر عن شهوه أو غضب أو رأى، أو يتوجّه فيها القصد إلى غير هذه الغايه ثمّ يتبعها (٣) غايه هي العاده، و لم تكن تقصد، و لا- تكون العاده بنفس ثبوت صورته (٤) تلك الأفاعيل فى النفس. و ربّما لم تكن (٥) للعاده آلات و مواد معيّنه، فإنّه لا- سواء أن يعتاد إنسان المشى و أن يعتاد النّجاره (٦) من الجهه التى قلنا، و بينهما تفاوت شديد.

ثمّ مع ذلك (٧)، فإنّك إذا دققت النظر، عاد حصول العاده و الصنعة إلى جهه واحده.

و القوى التى بالطبع (٨)، منها ما يكون فى الأجسام الغير الحيوانيه، و منها ما يكون فى الأجسام الحيوانيه. انتهى (٩).

ثمّ إنّ حقّق الكلام فى إثبات العاده لكلّ متكوّن، و كون كلّ حادث مسبوقا بالمادّه بما لا مزيد عليه. و قال فى آخره (١٠): «و نحن نسّمى إمكان الوجود قوه الوجود، و نسّمى حامل الوجود (١١) الذى فيه قوه وجود الشىء موضوعا و هيولى و مادّه و غير ذلك بحسب اعتبارات مختلفه، فإنّ كلّ حادث فقد تقدّمته المادّه» انتهى.

و قال صدر الأفاضل فى (الشواهد الربوبيه) فى الإمكان و الوجوب و القوه و الفعل (١٢):

«إنّ الإمكان (١٣) معناه سلب ضروره الوجود و العدم عن الماهيه، و هو صفه عقليّه لا يوصف بها ما لا مادّه فى الخارج و لا فى نفس الأمر. فالمبدعات إنّما لها فى نفس الأمر الوجود

ص: ٣٠

١- فى المصدر: بذلك ملكه...

٢- ليست مقصوده فيها ذلك فقط...

٣- ثمّ قد تتبعها...

٤- نفس ثبوت ذلك...

٥- يكن...

٦- التجاره...

٧- و مع ذلك...

٨- تكون بالطبع...

٩- الشفاء- [١] الإلهيات ١٧٠-١٧٦. [٢]

١٠- نفس المصدر ١٨٢. [٣]

١١- حامل قوه الوجود...

١٢- الشواهد الربوبيه ٨٣/٨٤، [٤] تعليق و تصحيح السيّد جلال الدين الآشتياني، أوفست «مركز نشر دانشگاهي»، ١٣٦٠ هـ.-

و الوجوب، و هي ممكنه بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هي هي، مع قطع النظر عن استنادها إلى جاعلها التام. و عدم اعتبار الشيء
لا- يوجب اعتبار عدمه، فهي ممكنه لا في نفس الأمر، بل في مرتبه من مراتبها، و لا محذور فيه؛ إذ الإمكان مفهوم عدمي، و عدم
الشيء في نحو من نفس الأمر لا- يوجب عدمه في نفس الأمر. فالمبدعات ضروريه الوجود في الواقع، ممكنه الوجود بعض
الاعتبارات. و نسبه الإمكان إلى الوجوب نسبه النقص إلى الكمال، و لهذا (١) يجامعه. و أمّا إمكان الحادث فهو قبل وجود
الحادث، إذ كل كائن فإنه قبل كونه ممكن الوجود لا- واجب و لا- ممتنع، فلا بدّ من (٢) مادّه أو موضوع أو متعلّق به يحمل
إمكانه. و هذا الإمكان ليس مجرد ممكنه الشيء بل ما به يصير ممكن الوجود، و لهذا يتفاوت قربا و بعدا؛ فالقريب استعداد و
البعيد قوّه. و القوّه قد يقال لمبدإ التغيير في آخر من حيث هو آخر، سواء كان فعلا أو انفعالا، و يقال لما به يجوز أن يصدر عن
الشيء فعل أو انفعال و أن لا يصدر، و هي القوّه التي تقابل (٣) الفعل؛ و يقال لما به يكون الشيء غير متأثر عن مقاوم، و يقابله
الضعف.

ثمّ القوّه المنفعله (٤) قد تكون مرميه (٥) نحو القبول دون الحفظ كالماء (٦)، و في الشمعه قوّه عليهما جميعا، و قد تكون (٧) قوّه
على واحد أو أمور محدوده، و في الهيولى الاولى قوّه الجميع إذ لا صوره لها، و لكن تقوى بتوسط شيء على شيء.

و قوّه الفاعل قد تكون (٨) محدوده، نحو أمر واحد كالنار على الإحراق؛ و قد تكون (٩) على أمور كثيره، كقوّه المختار على ما
يختار، و قوّه البارى على الكلّ.

و القوّه الفعلية المحدوده إذا لاقت القوّه المنفعله، و جب الفعل.

و القوّه الفعلية قد تسمّى قدره، و هي إذا كانت مع شعور و مشيئه. و قد يظنّ أنّها ليست قدره إلا لما في (١٠) شأنه الطرفان: الفعل و
الترك. و أمّا الفاعل الدائم فالمتكلمون لا يسمونه قادرا. و الحقّ خلافه؛ فمن فعل بمشيئه يصدق عليه أنّه لو لم يشأ لم يفعل، سواء

ص: ٣١

- ١- في المصدر: و لذا...
- ٢- فلا بدّ له من ...
- ٣- الذي يقابل ...
- ٤- قوّه المنفعله ...
- ٥- ماهيته ...
- ٦- كما في الماء ...
- ٧- يكون قوّه ...
- ٨- يكون محدوده ...
- ٩- قد يكون ...
- ١٠- من شأنه.

اتَّفَقَ عدم المشيئه او استحال. و صدق الشرطيّه لا يتوقّف على صدق طرفيها.

و القوّه الفعليه قد تكون (١) مبدأ الوجود و قد تكون (٢) مبدأ الحركه.

و الإلهيون يعنون بالفاعل مبدأ الوجود و مفيده، و الطبيعيون يعنون به مبدأ التحريك كما مرّ. و الأحقّ باسم الفاعل من يطرد العدم بالكليه عن الشئ من غير شوب نقص و تنزيه. (٣)

ثمّ القوى التي من (٤) مبادئ الحركات، بعضهما يقارن النطق و التخيّل، و بعضها لا. يكون، و الاولى لا. يصدر عنها الشئ وحدها، فلا تكون (٥) قوّه تامّه، و إنّما تتمّ (٦) إذا اقترنتها إرادته جازمه تتوقّف (٧) على علم بداع فيجب الفعل، فالقدره فيها غير (٨) القوّه و الاستعداد، و لهذا قيل: الانسان مضطرّ في صورته مختار (٩).

و اعلم أنّ الحركه لا بدّ لها من قابل و فاعل، و لا يجوز أن يكونا واحداً، لأنّ أحدهما مكمل مفيد و الآخر مستكمل مستفيد، فكلّ جسم متحرّك فله محرّك غيره، و لو كان الجسم - بما هو جسم - متحرّكاً (١٠) لم يسكن البتّه، و لكان (١١) الأجسام كلّها متحرّكه دائماً، فالمحرك لا. يحرك نفسه، بل لشئ لم يكن هو في نفسه (١٢) متحرّكاً، فيكون حركته بالقوّه، و الحارّ كيف يسخن نفسه، بل لشئ يكون السخونه فيه بالقوّه.

فكلّ متحرّك يحتاج إلى ما يخرج من القوّه إلى الفعل، و هذا الخروج هو الحركه.

و الحركه أمر وجودها خروج الشئ من القوّه إلى الفعل لا دفعه، يقابلها (١٣) أمر بالقوّه بما هو بالقوّه.

و من هنا ظهر بالبرهان «أنّ كلّ جسم مرّكب من الهيولى و الصوره، لأنّ كلّ جسم - بما هو جسم - أمر بالفعل، و بما هو قابل للحركه أمر بالقوّه، و هما متقابلان، و هاهنا (١٤) كثره»، (١٥) انتهى كلامه (ره).

ص: ٣٢

١- في المصدر: قد يكون...

٢- و قد يكون...

٣- و شرّيه...

٤- التي هي...

٥- و الاولى يصدر عنها الشئ و ضدّه فلا يكون...

٦- و إنّما يتمّ...

٧- يتوقّف...

٨- عين القوّه...

٩- القول لأرسطوطاليس. انظر صوان الحكمة ١٤٤. [١]

١٠- بما هو متحرّكاً...

١١- و لكانت...

١٢- لم يكن فى نفسه...

١٣- فقابلها أمر...

١٤- متقابلات، هاهنا..

١٥- الشواهد الربويّه ٨٢/٨٤. [٢]

و أقول: لا- يخفى عليك أنّ مراد الشيخ بقوله هاهنا: «إنّ النفس يصحّ أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال: قوّه، و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبلها من الصور المحسوسه و المعقوله على معنى آخر: قوّه» كما هو ظاهر هذا الكلام، و كذا المصرّح به فيما بعد في بيان أولويّه إطلاق الكمال على النفس من إطلاق القوه عليها، أنّه يصحّ أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال، بالمعنى المقابل للانفعال كالتحريكات: قوّه بمعنى الفعل بهذا المعنى، و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبلها من الصّور المحسوسه و المعقوله، أى بالقياس إلى ما يصدر عنها من الانفعالات، كالأحاساسات و الإدراكات الجزئيه و الكليّه: قوّه بمعنى آخر، أى قوّه بمعنى مبدأ الانفعال.

و لا- يخفى أيضا أنّ ما ذكره أخيرا في بيان الأولويّه أنّ إطلاق القوّه عليها بمعنى مبدأ الفعل مثلا، ليس أولى من إطلاقها عليها بمعنى مبدأ الانفعال؛ و كذا بالعكس. فحيث لو أطلق لفظه القوّه على النفس في تحديدها، فإمّا أن يراد بها أحد المعنيين دون الآخر، فيرد عليه- مع ما ذكر من عدم أولويّه إرادته أحد المعنيين دون الآخر- أنّه لا يتضمّن الدلاله على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقا، بل من جهة دون اخرى، أى من جهة كونها مبدأ الفعل مثلا، دون جهة كونها مبدأ الانفعال، أو بالعكس، و إمّا أن يراد بها المعنيان جميعا، فيرد عليه أنّه يكون باشتراك الاسم؛ حيث إنّ لفظه القوّه مشترك بين معنيين اشتراكا لفظيا، فيكون من قبيل ذكر الألفاظ المشتركة في التحديد. و قد بين في الكتب المنطقيه أنّ ذكر الألفاظ المشتركة في التحديدات، و كذا الدلاله على المحدود من وجه دون آخر، غير جيّد و لا صواب.

و هذا بخلاف إطلاق الكمال على النفس. حيث إنّ معنى الكمال كما بين المراد به، أى ما به يكمل و يتمّ وجود الشىء شيئا بالفعل، كوجود النبات نباتا بالفعل، و الحيوان حيوانا بالفعل، و ان كان مشتركا أيضا بين المعنيين، لكن اشتراكا معنويّا، و مع ذلك جامع لجميع أنواع النفس؛ فإنّ النفس من جهة القوّه التي بها يستكمل إدراك الحيوان- أى هي

مبدأ الانفعال-كمال،و من جهة القوّه التى بها يصدر عنها أفاعيل الحيوان كالتحريكات- أى هى مبدأ الفعل-كمال أيضا.و كذلك النفس المفارقة كالنفس الإنسانيّه كمال،و النفس التى لا تفارق كالنباتيّه و الحيوانيّه أيضا كمال.

و لا- يخفى أيضا أنّ ما ذكره فى وجه الأولويّه إنّما يتمّ لو كان اشتراك القوّه بين المعنيين اشتراكا لفظيا،فإنّه لو كان اشتراكها بينهما معنويّا كما هو المحتمل،بل الظاهر من كلماتهم كما سنبينه،و أريد بها فى التحديد القدر المشترك بينهما،لم يتوجّه ما ذكره فى وجه الأولويّه،بل كان ذكر القوّه فى تحديد النفس من قبيل ذكر الكمال،فى كون الاطلاق على المعنيين بمعنى واحد مشتركا،و كونه جامعا لجميع أنواع النفس،و لا- تفاوت بينهما إلّا فى الدلاله على كون النفس كمالا للنبات و الحيوان،كما فى صورته ذكر الكمال،و عدم الدلاله على ذلك كما فى صورته ذكر القوّه.و هذه الدلاله-على تقدير إمكان كونها وجهها للأولويّه المذكوره-إنّما تكون وجهها آخر غير ما ذكره الشيخ،و كلامنا إنّما هو فى الوجه الذى نظره إليه.

و أمّا بيان احتمال كون اشتراك القوّه-بالمعنى المراد هاهنا-اشتركا معنويّا بين المعنيين و بين جميع أنواع النّفس،فلأنّك بعد ما أحطت خبرا بتفاصيل ما نقلنا عن الشيخ فى إلهيات الشّفاء من معانى لفظ القوّه،و ما نقلنا عن صدر الأفاضل(و كأنّه تلخيص ما فى الشفاء من وجه)،علمت أنّ لفظه القوّه،و إن اطلقت لغه و اصطلاحا على معان متعدّده،إلّا أنّ المعنى المناسب الذى به يصحّ إطلاق هذه اللفظه على النّفس،نباتيّه كانت أم حيوانيّه،هو القوّه،بمعنى مبدأ التغيّر من شىء فى آخر من حيث إنّّه آخر،حيث إنّ النّفس أيضا من جهة أفاعيلها و تحريكاتها مبدأ التغيّر فى بدنها،من حيث إنّ البدن غيرها ذاتا؛و كذلك هى من جهة إحساساتها و إدراكاتها و انفعالاتها مبدأ التغيّر فى آلتها،من حيث إنّها غيرها ذاتا،و كذا فى نفسها،من حيث إنّها غيرها بهذا الاعتبار.

و بالجمله،فالمعنى الذى به يصحّ إطلاق لفظ القوّه على النّفس لو أطلق،إنّما هو هذا المعنى،لا- غيره من المعانى الأخر المذكوره؛و كأنّه لذلك ترى المحقّق الطوسى(ره)فى

مواضع عديدة من كلامه في شرحه للإشارات-حيث إنَّ الشيخ أطلق لفظه القوّه، و أراد بها الصّوره النوعيّة أو الطّبيعه، أو الكيفيّة أو مشاعر النّفس و قواها-فسرها بمبدأ التغيّر من شيء في آخر من حيث هو آخر.

و قال في بعض تلك المواضع التي أطلق فيه الشيخ القوّه على الكيفيّة، و ذكر أنّ القوى قد تكون مهّيّاه نحو الفعل، كالحراره و البروده و غيرهما: (١) «إنَّ (٢) القوى مبادئ التغيّرات و هي بحسب ماهيّاتها (٣) قد تكون صوراً، و قد تكون كيفيّات، و المراد هاهنا الكيفيّات. و تهيوها نحو الفعل هي أن تجعل موضوعاتها معدّه للفعل، فإنّ الفاعل بها هو موضوعاتها، فالقوّه المهّيّته نحو الفعل كيفيّة يصير بها موضوعها معدّاً للتأثير في شيء آخر، فهي مبدأ للتغيّر، و القوّه المهّيّته نحو الانفعال كيفيّة يصير بها موضوعها معدّاً للتأثير (٤) عن شيء آخر، فهي مبدأ التغير».

و لا- يخفى أنّ النّفس من قبيل الصور التي هي مبادئ التغيّر، و قد أطلق في بعض تلك المواضع لفظ القوّه بهذا المعنى على النّفس النباتيه و على النّفس الحيوانيه و على الفلكيه أيضاً، و ذكر أنّ هذه القوى الثلاث تسمّى نفوساً، كما يظهر لمن تصفّح كلامه.

و لا- يخفى أيضاً أنّ القوّه بهذا المعنى الذي اريد في إطلاقها على النّفس- أي مبدأ التغيّر- معنى واحد مشترك بين معنيي القوّه، أي القوّه بمعنى مبدأ الفعل، و القوّه بمعنى مبدأ الانفعال و القبول؛ فإنّ كلّاً من الفعل و الانفعال ممّا يصدق عليه كونه تغيّراً من وجه. فمعنى مبدأ التغيّر معنى واحد مشترك بين المعنيين اشتراكاً معنوياً، و كأنه لذلك قال صدر الأفاضل في تفسير القوّه بهذا المعنى: «إنَّ (٥) القوّه قد يقال لمبدأ التغيّر (٦) في آخر من حيث هو آخر، سواء كان فعلاً أو انفعالاً» (٧).

و ممّا يؤيد ما ذكرنا أنّه يظهر من الشيخ نفسه في بيان معاني القوّه أنّه-حيث

ص: ٣٥

١- شرح الإشارات ٢/٢٤٣.

٢- في المصدر: القوى قد مرّ أنّها مبادئ...

٣- ماهيّاتها...

٤- للتأثير...

٥- و القوّه...

٦- التغير.

٧- الشواهد الربوبيه ٨٢، [١] تعليق و تصحيح السيد جلال الدين الأشتياني.

فسر القوه بمعنى مبدأ التغيير-أدرج القوه الفاعله و القوه المنفعله تحته،و جعل كلاً منهما قسماً منه.

وقد قال الحكيم ابن رشد المغربي في جامع الفلسفه في تحقيق القوه الغاذيه:«إنّ القوه يقال بضرب من التشكيك على الملكات و الصور حين ليس تفعل، كما يقال في النار إنّها محرقه بالقوه،إذا لم تحضرها المادّه الملائمه للإحراق،و على القوى المنفعله، كما يقال في الخبز أنّه دم بالقوه،و في الدم أنّه لحم بالقوه و ذلك إذا لم يحضر المحرّك.»هذا كلامه.

و هو يدلّ أيضاً على اشتراك القوه بين القوى الفاعله و المنفعله اشتراكاً معنوياً،حيث إنّ التشكيك مبنى عليه،و إن كان في كلامه خلطاً بين القوه بمعنى مبدأ التغيير و القوه بمعنى الإمكان،أى الاستعدادى،فإنّ الظاهر منه أنّه أراد بالقوه مبدأ التغيير لا مطلقاً،بل من جهه كون تغييره في حدّ الإمكان.فتدبر.

و بالجملة فليس يظهر ممّا نقلنا من كلماتهم و لا من غيرها أنّهم جعلوا القوه بمعنى مبدأ التغيير موضوعه على حده بوضع لغوى و اصطلاحى لمعنى القوه الفاعله،و بوضع آخر كذلك لمعنى القوه المنفعله،حتى يكون اشتراكها بينهما اشتراكاً لفظياً،و لا يصحّ ذكرها في مقام تحديد النفس،لكون استعمال اللفظه المشتركه مخالفاً بالتحديد،بل الظاهر أنّ القوه بهذا المعنى مشتركه بين القسمين اشتراكاً معنوياً،كالكمال،و لا تفاوت بينهما إلاّ فيما ذكرنا.

فإن قلت:هب أنّ القوه بهذا المعنى مشتركه معنى بين القسمين،لكن لا يخفى أنّها وردت لغه و اصطلاحاً لمعان متعدده،لا ستره في أنّها وضعت لكلّ منها وضعاً على حده إذ ليس بينها قدر مشترك معنوى،فيكون اشتراكها بين هذا المعنى و بين تلك المعانى اشتراكاً لفظياً،فحينئذ نقول:إذا ذكرت تلك اللفظه في مقام تحديد النفس،كان استعمال اللفظه المشتركه اشتراكاً لفظياً في التحديد،و هو غير جيّد و لا صواب كما ذكره الشيخ.

قلت:هذا مع أنّه ليس ممّا كان نظر الشيخ إليه يمكن دفعه،بأنّا إذا ذكرنا هذه اللفظه

فى مقام التحدفد و أردنا بها هذا المعنى الذى ذكرنا؛ فإن كان المتبادر بقرفنه المقام إراداه هذا المعنى خاصه دون ما عداه من المعانى فلا إشكال، و إن لم يكن ذلك متبادرا، فلا ستره فى أنه يمكننا أن نقيد القوه بقيد تكون به مختصه بالقوه بهذا المعنى، و ينتفى إراداه المعانى الأخر، و لا يكون ذلك من استعمال اللفظ المشترك فى التحدفد.

فإن قلت: إن المتعارف الشائع فى التحدفدات عند القوم، أنهم يذكرون أولا معنى عاما بمنزله الجنس يعم المحدود و غيره، ثم يقيدونه بقيد واحد أو أكثر هو بمنزله الفصل، به يختص ذلك المعنى. بل مجموع المقيد، و القيد بالمحدود، و يخرج غيره. و فيما نحن بصدده، حيث كانت لفظه القوه مشتركه لفظا بين تلك المعانى، و لم يكن هناك معنى عام مشترك، كما هو المفروض، لا يكون ذلك القيد بمنزله الفصل، فكيف الحيله فى ذلك؟ فإنيك إن ذكرت ابتداء لفظه القوه مطلقه، ثم قيدتها بكونها مبدأ التغيير، كأن قلت: إن النفس قوه هى مبدأ التغيير، لم يكن الأول بمنزله الجنس، و لا الثانى بمنزله الفصل، كما عرفت.

و إن ذكرت لفظه مبدأ التغيير بدون ذكر لفظه القوه، لم يكن ذلك من إطلاق لفظه القوه على النفس فى شىء كما هو المقصود، كما أنك لو ذكرت لفظه القوه و لم تذكر قيدا يخصصها بمعنى مبدأ التغيير، كان ذلك من استعمال اللفظ المشترك فى التحدفد.

قلت: الحيله فى ذلك يمكن أن تكون بأن نذكر أولا- لفظه القوه، ثم نتبعها بقيد يجعلها مختصه بالمعنى المراد هاهنا، على أن يكون ذلك القيد تفسيرا للقوه، لا بمنزله الفصل.

كأن نقول: النفس قوه، أى مبدأ تغيير. ثم إنه لَمَّا كان قولنا: مبدأ تغيير، معنى عاما يشمل غير النفس أيضا كالطبيعه، كما أنه يشمل مبدأ التغيير من حيث الفعل و الانفعال جميعا؛ نضعه كالجنس و نقيد به بقيد يكون بمنزله الفصل، و يخرج به غير النفس، كأن نقول: النفس قوه أى مبدأ تغيير مقارنة للإراداه، و هذا كما أن الكمال لَمَّا كان شاملا- للكمال الأول و الثانى، قيدناه بالكمال الأول، حتى يخرج الكمال الثانى.

ثم إنه لَمَّا كان المقصود هنا تحدفد النفس بالقياس إلى البدن، قيدناه بكونه كمالا أولا لجسم طبيعى آلى يمكن أن يصدر عنه ما يصدر عن الأحياء، كما فى التحدفد الذى ذكره

الشيخ، وهو المشهور بين القوم سواء بسواء؛ فعلم من ذلك أنه يصح إطلاق القوه على النفس، وكذا يصح تحديدها بما ذكرنا. والله أعلم بحقيقه الحال.

ثم إن قول الشيخ: (١) «و يصح أن يقال (٢) أيضا بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعا محصيا لا في الأنواع العاليه أو السافله كمال، لأن طبيعه الجنس تكون ناقصه غير محدوده ما لم يحصيا لها (٣) طبيعه الفصل البسيط و غير (٤) البسيط منضافا إليها، فإذا انضاف كمال النوع، فالفصل كمال النوع بما هو نوع، وليس لكل نوع فصل بسيط، قد علمت هذا، بل إنما هو للأنواع المركبه (٥) من مادّه و صوره، و صورته منهنّما (٦) هو الفصل [البسيط] لما هو كماله (٧)».

هذا بيان لأنّه يصحّ إطلاق الكمال على النفس، ولأنّ إطلاقه عليها على أى معنى و على أيّه جهه، و حيث كان بيان ذلك، و كذا بيان ما بعده يستدعى تمهيد مقدّمه، قد حقّقها الشيخ فى موضع آخر، فلنذكر ذلك ثمّ نتبعه بشرح هذا الكلام.

فنقول: إنّه قال فى إلهيات الشفاء فى فصل «فى الفصل بين الجنس و الماده» (٨): «إنّ الجسم قد يقال إنّه جنس الإنسان و قد يقال (٩) إنّه مادّه الإنسان، فإن كان مادّه الإنسان، كان لا محاله جزءا من وجوده، و استحال أن يحصل ذلك الجزء على الكلّ، و لننظر (١٠) كيف يكون الفرق بين الجسم - و قد اعتبرناه مادّه - و بينه - و قد اعتبر جنسا - فهناك (١١) يصير لنا سبيل إلى معرفه ما نريد بيانه.

فإذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق من جهه ما له هذا الشرط، و يشترط (١٢) أنّه ليس داخلًا فيه معنى غير هذا، و بحيث لو انضمّ إليه معنى غير هذا، مثل حسّ أو تغدّ أو غير ذلك، كان خارجًا عن الجسميّة و محمولًا فى الجسميّة و مضافًا إليها (١٣)، فالجسم مادّه.

ص: ٣٨

١- الشفاء- [١] الطبيعيات ٦/٢-٧، الفصل الأول من مقاله الأولى من الفنّ السادس.

٢- فى المصدر: أن يقال لها أيضا...

٣- تحصّلها...

٤- أو غير البسيط...

٥- المركّبه الذوات...

٦- منها...

٧- الفصل البسيط لما هو كماله...

٨- الشفاء- [٢] الإلهيات ٢١٣-٢١٦. [٣]

٩- قد يقال له إنّه...

١٠- فلننظره...

١١- فهناك...

١٢- هذا، و بشرط أنّه ليس داخلًا...

١٣- كان معنى خارجا عن الجسميه، محمولا في الجسميه، مضافا إليها.

فإن (١) أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق، بشرط أن لا تتعرض (٢) بشرط آخر البتة، و لا نوجب أن يكون (٣) جسميته لجوهرية مصوره (٤) بهذه الأقطار فقط، بل جوهرية (٥) كيف كانت و لو مع ألف معنى (٦) لخاصيته تلك الجوهرية و صورته (٧) و لكن معها و فيها (٨) الأقطار. فللجمله أقطار ثلاثة على ما هي للجسم، و بالجمله أى مجتمعات تكون بعد أن تكون جملتها جوهرًا ذا أقطار ثلاثة، تكون (٩) تلك المجتمعات- إن كانت هناك مجتمعات- داخله فى هويته ذلك الجوهر، لا- أن تكون تلك الجوهرية تمت بالأقطار، ثم عرضت (١٠) تلك المعانى خارجه عن الشيء الذى قد تم، كان هذا المأخوذ و هو الجسم (١١) الذى هو الجنس.

فالجسم بالمعنى الأول، إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم و الصوره التى بعد الجسميه التى بمعنى الماده، فليس بمحمول، لأن تلك الجمله ليست بمجرد جوهر ذى طول و عرض و عمق فقط.

و أما هذا الثانى، فإنه محمول على كل مجتمع من ماده و صورته، واحده كانت أو ألفا، و فيها الأقطار الثلاثة، فهو إذن محمول على المجتمع من الجسميه (التى كالماده) و من النفس، لأن جملته ذلك جوهر، و إن اجتمع من معان كثيرة، فإن تلك الجمله موجوده لا فى موضوع، و تلك الجمله جسم لأنها جوهر، و هو جوهر له طول و عرض و عمق.

و كذلك (١٢) الحيوان إذا اخذ حيوانا بشرط أن لا يكون فى حيوانيته إلا جسميه و تغذ و حس، و أن يكون ما بعد ذلك خارجا عنه، فربما كان لا- يبعد أن يكون ماده للإنسان أو موضوعا و صورته النفس الناطقه، و إن اخذ بشرط أن يكون جسما بالمعنى الذى يكون به الجسم جنسا، و فى معانى ذلك الجسم على سبيل تجويز الحس و غير (١٣) ذلك من الصوره، و لو كان [وجود] النطق أو فصل يقابل النطق غير متعرض لرفع شىء منها أو وضعه، بل مجوزا وجود أى ذلك كان فى هويته، و لكن كان هناك معها بالضروره قوه

ص: ٣٩

- ١- فى المصدر: و إن...
- ٢- لا يتعرض...
- ٣- لا يوجب أن تكون...
- ٤- متصوره...
- ٥- جوهرية...
- ٦- معنى مقوم لخاصيته...
- ٧- و صورته...
- ٨- أو فيها...
- ٩- و تكون...
- ١٠- ثم لحقت تلك...
- ١١- المأخوذ هو الجسم...

١٢- و كذلك فإنّ الحيوان...

١٣- لا غير ذلك.

تغذيه و حسّ و حركة ضروره، و لا ضروره في أن لا يكون غيرها أو يكون، كان حيوانا بمعنى الجنس.

و كذلك فافهم الحال في الحساس و الناطق، فإن اخذ الحساس جسما أو شيئا له حسّ، بشرط أن لا يكون زياده اخرى، لم يكن فصلا، و إن كان جزءا من الإنسان، و كذلك (1) الحيوان، فإنّ الحيوان غير محمول عليه، و إن اخذ جسما أو شيئا مجوّزا له و فيه و معه، أى الصور و الشرائط كانت بعد أن يكون فيها حسّ، كان فصلا، و كان الحيوان محمولا عليه.

فإذن أى معنى أخذته ممّا يشكل الحال في جنسيته أو مادّيته (2)، فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه أيها كان على أنّها منه و فيه (3)، كان جنسا.

و إنّ أخذتها (4) من جهة بعض الفصول، و تَمَّت به المعنى و ختمته، حتّى لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة، بل مضافا من خارج، لم يكن جنسا، بل مادّه.

و إن أو جهت لها تمام المعنى، حتّى دخل فيه ما يمكن أن يدخل، صار نوعا.

و إن كنت في الإشاره إلى ذلك المعنى، لا تتعرض لذلك، كان جنسا. فإنّ باشرط أن لا تكون زياده يكون (5) مادّه، و باشرط أن تكون زياده يكون نوعا، و إن (6) لا- تتعرض لذلك، بل يجوز أن يكون كلّ واحد من الزّيادات على أنّها داخله في جملة معناه، يكون جنسا، و هذا إنّما يشكل فيما ذاته مركّبه، و أمّا فيما ذاته بسيطه، فعسى أنّ العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه، على النحو الذى ذكرناه قبل هذا الفصل. و أمّا في الوجود، فلا- يكون منه شيء متميّز هو جنس و شيء هو مادّه. انتهى كلامه.

ثمّ إنّ حَقَّق الكلام في بيان تقدّم بعض هذه الاعتبارات على بعض، و حاصله أنّ الجسميّة مثلا بمعنى المادّه متقدّمه في بعض وجوه التّصوّر، بل بالذات أيضا على الحيوانيّة، و بمعنى الجنس متأخّره عنها كذلك، و بهذا المعنى متأخّره عن أنواع الحيوان أيضا كذلك، بل الحيوانيّة أيضا بهذا الاعتبار متأخّره عن أنواعه، و بالاعتبار الأوّل

ص: ٤٠

١- في المصدر: و كذلك فإنّ الحيوان غير محمول...

٢- مادّيته من هذه فوجدته...

٣- فيه و منه...

٤- أخذته...

٥- تكون...

٦- و بأن.

متقدّمه عليها، وكذلك حال كلّ على جنس و نوع. انتهى بخلاصته.

و أقول: إنّ توضيح ما ذكره و تحريره، أنّا إذا أخذنا الجسم مثلا، مجرد أنّه جوهر ذو طول و عرض و عمق من جهة ما له هذا المعنى، أى مركّبا من الهولى الاولى و الصوره الجسميه المنفرضه فيها تلك الأقطار الثلاثه، و أخذناه بالنسبه إلى هذا المعنى بشرط شىء و شيئا محصّيا، لم يبق له تحصيل منتظر، و تمّنا حقيقته و ختمناها به. ثمّ أخذناه بالنسبه إلى غير هذا المعنى من المعانى التى يمكن أن تدخل فيه أى معنى كان بشرط لا شىء، أى أنّه يشترط أنّه ليس داخلا فيه معنى غير هذا، أو أنّه بحيث لو انضم إليه و زيد عليه معنى غير هذا، مثل حسّ و تغذيه أو غير ذلك من المعانى، كان ذلك المعنى الزائد خارجا عن الجسميه و مضافا إليها زائدا عليها، كان الجسم المأخوذ بهذا الاعتبار مادّه؛ أى مادّه خارجيه بالمعنى الأخصّ، بالقياس إلى ما اعتبر مضافا إليه زائدا عليه و جزءا خارجيا بالنسبه إلى المجموع المركّب منه، و ممّا اعتبرنا زائدا عليه متقدّما عليه فى الوجودين؛ و علّه مادّيه بالنسبه إليه، و غير محمول لا على ذلك المجموع، و لا على ما اعتبر زائدا عليه.

أمّا كونه مادّه كذلك، فلأنّ قياس إلى ما يمكن أن يؤخذ معه مضافا إليه، قياس المادّه الخارجيه المقابله إلى الصوره المقبوله التى يمكن اعتبار إضافتها إليها، و جعلها إياها شيئا محصّلا غير ما كان أولا.

و أمّا كونه جزءا خارجيا بالنسبه إلى المجموع المركّب منه، و ممّا اعتبر زائدا عليه، فلأنّه حيث فرض متحصّيا باعتبار ما أخذ داخلا فيه و ختم معناه به، يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المجموع. و كذا لوجود الجزء الآخر المضاف إليه. و حيث اخذ جزءا لهذا المجموع و موجودا بوجود مغاير، فيكون جزءا خارجيا. و يلزم كونه متقدّما عليه فى الوجود الخارجى و الذهنى، كما هو شأن الأجزاء الخارجيه، و يكون أيضا علّه مادّيه له، حيث أنّ وجود ذلك المجموع إذا كان مسببا عن وجود جزئيه، و أحدهما (و هو الجسم بهذا الاعتبار) مادّه للجزء الآخر الذى بمنزله الصوره أو هو الصوره، كان الجسم علّه

و أمّا كونه غير محمول على المجموع و على ذلك الزائد، فلأنّ مناط الحمل-على ما هو التحقيق-هو الاتّحاد فى الوجود، و هذا منتف هنا، إذ المفروض كون الجسم بهذا الاعتبار متخصّصا لا فى نفسه، موجودا بوجود مغاير لوجود المجموع و لوجود ذلك الأمر الزائد.

أليس من المستبين أنّ الجسم المأخوذ بهذا الاعتبار، إنّما هو مجرد أنّه جوهر ذو أقطار ثلاثة، بشرط أن لا يدخل فيه معنى آخر، و أنّ كلّ جملة من المجتمعات من الجسم بهذا المعنى و ممّا اعتبر زائدا عليه لو لوحظ مجتمعا معه، ليست مجرد أنّه ذو طول و عرض و عمق، بل هذا مع شىء آخر زائد عليه. و كذا ليس ما اعتبر زائدا عليه نفس كونه مجرد أنّه ذو أقطار ثلاثة، بل بمعنى آخر، لا يصدق أحدهما على الآخر.

ثمّ إنّنا لو أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق، و أخذناه بالنسبة إلى ما سوى هذا المعنى من المعانى التى يمكن أن تؤخذ معه لا بشرط شىء، أى بشرط أن لا نتعرض لشرط آخر معه أو فيه نفيا و لا إثباتا، و لا نوجب أن يكون جسميّة لجوهرية مصوّره بهذه الأقطار فقط، بل نجوّز كون تلك المعانى داخله فى معناه، أعنى أن نجوّز كون جوهرية جوهرية كيف كانت، و لو مع ألف معنى من تلك المعانى، و ألف صوره من الصّور، يكون ذلك المعنى المأخوذ مقوّما لخاصية جوهرية الجسم المأخوذ أوّلا، و تلك الصّوره المأخوذ بحيث يكون فيها أو معها تلك الأقطار أيضا، أعنى أن يكون للجملة من المجتمع من الجسم و من ذلك المعنى و تلك الصّوره، أقطار ثلاثة أيضا على ما هى للجسم المأخوذ أوّلا. و أن يكون كلّ جملة من تلك المنضمّات إليه المجتمعات معه، إن كانت هناك مجتمعات، بعد أن تكون كلّها جوهرًا ذا أقطار ثلاثة، داخله فى هويّه جوهرية الجسم، لا أن تكون جوهرية تمّت بالأقطار الثلاثة ثمّ عرضت تلك المعانى خارجه عن الشىء الذى تمّ، أى عن حقيقة الجسم. أعنى أن لا نختم جوهرية الجسم بكونه ذا أقطار ثلاثة و لا نتّم معناه به، حتّى يكون ما يمكن أن يؤخذ معه بعد ذلك خارجا عن حقيقته،

بل أن نأخذه مع تحصيله في الجملة على هذا الوجه، بحيث يبقى له تحصيل منتظر، يكون ذلك التحصيل المنتظر بتلك المعاني و الصور التي يمكن أن تؤخذ معه.

و بالجملة إننا لو أخذنا الجسم المأخوذ من حيث هو هو، من غير اشتراط قيد وجودي أو عدمي غير ما اخذ معه أولا، مع تجويز كونه مع قيد من القيود التي يمكن أن تؤخذ معه، أو مع عدم ذلك القيد؛ و مع احتمال صدقه على المأخوذ مع القيد و على المأخوذ مع عدمه؛ و أخذناه غير متحصّل في نفسه التحصيل المطلوب الباقي المنتظر عند العقل، و قابلا لأن يكون مشتركا بين أشياء متخالفه المعاني، بان يكون عين كلّ منها؛ و إنما يتحصّل بما ينضاف إليه ذلك التحصيل المطلوب، و يصير به أحد تلك الأشياء، فعلى هذا الاعتبار يكون الجسم المأخوذ بهذا الوجه جنسا، أي طبيعه مبهمه ناقصه غير محدوده و غير كامله، يكون تحصيله المنتظر المطلوب حصوله و كذا تماميته و كماله بذلك المعنى الآخر المأخوذ معه، كما هو شأن الجنس.

و كذا يكون هو محمولا- على كلّ مجتمع من مادّه و صورته، واحده كانت أو ألفا، و فيها أو معها الأقطار الثلاثة، أي على كلّ مجتمع من الجسم المأخوذ أولا- و من صورته هي بعد تلك الجسميّة كالنفس، نباتيه كانت أم حيوانيه، أو غير النفس من الصور التي هي الطبائع.

و كذا يكون هو محمولا- على تلك المجتمعات معه، و المنضمّات إليه؛ فإنّ مناط الحمل هو الاتّحاد في الوجود و هو حاصل هنا، إذ لا- يكون الجسم المأخوذ على هذا الوجه موجودا بوجوه مغاير لوجود ذلك الأمر المجتمع معه المنضمّ إليه، و لا لوجود المجموع، بل يكون هو و ما يعتبر معه موجودا بوجوه واحد.

أليس من المستبين أنّه يصدق على كلّ جملة من تلك المجموعات، أنّها جوهر ذو أقطار ثلاثه؟ و أنّها موجوده لا في موضوع، و إن صدق هنا معنى آخر أيضا؟ و كذلك يصدق على كلّ من تلك الامور المجتمعه معه أنّه موجود لا في موضوع، و أنّه جوهر ذو أقطار ثلاثه أعمّ من أن تكون تلك الأقطار الثلاثه فيه أو معه؛ فإنّ فرض الأقطار الثلاثه

قد يكون في شيء كالصّوره الجسميّه و نحوها، وقد يكون معه كالنفس مثلا، أى بعض أقسامها، وبالجملة فيصدق عليه هذا المعنى، وإن صدق هنا معنى آخر أيضا.

و كذا يكون الجسم بهذا الاعتبار جزءا عقليًا للمجموع المركّب منه و من ذلك الأمر الآخر المقوم له، أى النوع الذى هو عبارته عن مجموع الأمرين العقليين من حيث إنّهما متّحدان في الوجود الخارجيّ.

و إن شئت قلت: إنّ عبارته عن الجسم بشرط شيء، أى بشرط دخول ذلك الأمر الآخر المقوم في حقيقته، بحيث كان أمرا محصّلا في نفسه، باعتبار أخذ ذلك الأمر الآخر معه، و لم يبق له تحصيل منتظر.

و إن شئت قلت: إنّ عبارته عن ذلك الأمر الآخر، بشرط دخوله في حقيقه الجسم، و جعله له شيئا محصّلا كذلك.

فإنّ مآل الجميع إلى أمر واحد يسمّى بالنوع، كما سيّجىء الإشارة إليه.

و بالجملة، فالجنس يكون جزءا عقليًا بالنسبه إلى النوع، مقدّمًا عليه في الوجود العقليّ، و بحسب ملاحظه العقل، كالجاء الآخر المسمّى بالفصل؛ حيث يقال للجنس أو للفصل: إنّ جزء من النوع، لأنّ كلّ منهما يقع جزءا من حدّه، و يكون متقدّمًا عليه عند ملاحظه العقل صورته مطابقه لنوع داخل تحت جنس نوعا من التقدّم، كالتقدّم بالطبع.

و أمّا بحسب الوجود، فهذان الجزءان - و خصوصا الجنس - متأخّر عنه، لأنّه ما لم يوجد الإنسان مثلا، لم يعقل له شيء يعمّه و شيء يخصّه و يحصّله معنى متحصلا بالفعل.

و هذا الذى ذكرنا إنّما هو تصوير كون الشيء مادّه باعتبار، و جنسا باعتبار آخر في الجسم.

و أمّا تصويره في غير الجسم كالحيوان مثلا، فبأن يقال: الحيوان إذا أخذ حيوانا بشرط أن لا يكون في حيوانيته إلّا جسميّه و تغدّ و حسّ، و أن يكون ما بعد ذلك خارجا عنه، أى إذا أخذ بالنسبه إلى ما هو داخل في حيوانيته بشرط شيء، و بالنسبه إلى ما بعد ذلك من المعانى التى يمكن أخذها معه بشرط لا شيء، فربّما كان لا يبعد أن يكون مادّه

للإنسان أو موضوعا، و صورته النفس الناطقه، أى ينبغى أن يكون الحيوان المأخوذ بهذا الاعتبار مادّه للإنسان، كالجسم المأخوذ بهذا الاعتبار.

و إنّما يجزم به الشيخ هنا على ما يشعر به قوله: «فربّما كان لا يبعد» - إلى آخره - كما جزم به فى الجسم، لأنّ القياس و إن كان يقضى أن يكون الحيوان المأخوذ بهذا الاعتبار مادّه بالمعنى الأخصّ، و أن يكون المأخوذ معه خارجا عن حقيقته صورته بالمعنى الأخصّ أيضا، أى صورته مقارنة للمادّه كما فى صورته فرض الجسم مادّه، لكنّه غير ظاهر فى الحيوان بالنسبه إلى الإنسان، لأنّ ما يؤخذ مع الحيوان حينئذ بشرط لا شىء هو النفس الناطقه، و هى ليست بصوره مقارنة للمادّه بل مفارقه عنها، فليس الحيوان أيضا إذا فرض مادّه لها، مادّه بالمعنى الأخصّ بالنسبه إليها، كما أنّ تلك الصوره ليست صورته مقارنة للمادّه.

فلذلك قال الشيخ فيما نقلنا عنه فى مقام تحديد النفس (١): «إنّ ما كان (٢) من الكمال مفارق الدّات لم يكن بالحقيقه صورته للمادّه و فى المادّه، فإنّ الصوره التى هى فى المادّه، هى الصوره المنطبعه فيها القائم به، اللهمّ إلاّ - أن يصطلح فيقال لكمال النوع: صورته النوع.»

و حيث كان الأمر كذلك، لم يجزم به الشيخ هنا، بل قال على سبيل الاحتمال «فربّما كان لا يبعد أن يكون مادّه للإنسان أو موضوعا و صورته النفس الناطقه» أى فربّما كان لا - يبعد أن يكون مادّه للإنسان أو موضوعا بالمعنى الأعمّ المتناول لما نحن فيه، يعنى إن أطلقنا المادّه عليه، أطلقناها و أردنا بها المعنى الأعمّ الذى يشمل ما يتعلّق به شىء آخر نوعا من التعلّق، كالبدن بالنسبه إلى النفس المجزّده المتعلّقه به، و إن لم يصحّ إطلاق المادّه عليه أطلقنا الموضوع عليه، و أردنا به هذا المعنى الأعمّ أيضا، و على التقديرين، لو صحّ إطلاق الصوره على ذلك الأمر الزائد الآخر - هو هنا النفس الناطقه - و لو لم يكن

ص: ٤٥

١ - الشفاء - [١] الطبيعيات ٧/٢، الفصل الأوّل من مقاله الأولى من الفنّ السادس.

٢ - فى المصدر: فما كان من الكمال.

الإطلاق على سبيل الحقيقة، بل على نوع من التجوّز، أو على سبيل الاصطلاح، أطلقنا الصّوره على النفس و إن لم يصحّ الإطلاق، قلنا أنّها كالصوره. و بالجملة أردنا بها أنّها ليست كالفصل بالنسبه إلى الجنس.

و هذا كما أنّ القياس يقتضى أن يصحّ اعتبار النوع أيضا- كالإنسان- بشرط لا شىء بالنسبه إلى ما يؤخذ معه مشخّصا له، أو كالمشخّص، و الأماره للشخّص، أى الأعراض الحاله فيه. إلا- أنّه لا- يخفى أن ليس الإنسان بالنسبه إلى تلك الأعراض مادّه بالمعنى الأخصّ، بل موضوعا لها، كما أنّ تلك الأعراض ليست بصوره بمعنى الأخصّ، فتدبّر.

ثمّ إنّنا لو أخذنا الحيوان بالاعتبار الذى أخذنا الجسم بذلك الاعتبار جنسا، كان هو أيضا جنسا، أى لو أخذنا الحيوان، مع أخذه بالنسبه إلى ما يدخل فى حيوانيته، كالجسميّة و التغذّي و الحسّ، بالنسبه إلى ما بعد ذلك من المعانى، كالنطق و ما يقابل النطق لا بشرط شىء، بمعنى أن لا نتعرّض لرفع شىء من تلك المعانى الأخر أو لوضعه، بل نجوّز وجود أى معنى من تلك المعانى داخلا فى هويّه الحيوان، مقوماً لحقيقته، محصّيه لاله شيئا آخر متحصّيه لا منتظرا، بعد أن كان متحصّيه لا فى الجملة، و مبهما غير محدود، بحسب ذلك التحصّل الباقي المنتظر. أى نجوّز كون الحيوان مع كونه ممّا يدخل بالضروره فى حقيقته الجسميّة، و قوّه التغذيه و الحسّ و الحركة، بحيث يمكن أن ينضمّ إليه ما يحصّيه له شيئا آخر، و يقومه كالنطق و مقابله، و بحيث لا ضروره هنا فى ذلك.

و الحاصل أن لا نختم معنى الحيوان بما يدخل فى حقيقته، و لا نجعل ما يمكن أن ينضمّ إليه من الأمر المقوم المحصّل له خارجا عنه البتّه، بل نجوّز مع ذلك انضمامه إليه، و تحصيله إيّاه و تقويمه له، فحينئذ يكون الحيوان حيوانا بمعنى الجنس، كما أنّه إذا اخذ الحيوان بشرط شىء، أى بشرط دخول الأمر الآخر المنضمّ إليه فى حقيقته، و كونه أمرا محصّلا فى نفسه، و لم يبق له تحصّل منتظر كان نوعا.

و هذا الذى ذكرنا، هو اعتبار كون الشىء الواحد مادّه أو جنسا؛ و منه يعلم اعتبار كون الشىء الواحد صورته أو فصلا، حيث يعلم منه أنّه بالاعتبار الذى يؤخذ الشىء به

مادّه إذا أخذنا ما يمكن أن ينضمّ إليه أيضا يكون صورته، وبالاعتبار الذى يؤخذ الشىء جنسا إذا أخذ به ما يمكن أن ينضمّ إليه يكون فصلا.

و كما أنّه إذا اخذ الشىء بشرط لا شىء، و بشرط أن لا يدخل فى حقيقته ذلك الأمر الزائد، بل أن يكون خارجا عنه، يؤخذ ذلك الأمر الزائد أيضا بشرط لا شىء، أى بشرط أن لا يدخل هو فى حقيقته ذلك الشىء، بل أن يكون خارجا عنه. و حينئذ يكون ذلك الشىء مادّه، و ذلك الأمر الزائد صورته؛ و يكونان موجودين بوجود على حده، أى متغايرين بحسب الوجود الخارجى، و مغايرا كلّ منهما للآخر بحسبه و للمجموع المركّب الذى هو شىء آخر غيرهما فى الخارج.

و كما أنّه إذا اخذ الشىء لا بشرط شىء بالنسبه إلى ذلك الأمر الزائد، و مع تجويز دخوله فيه و تحصيله له، فيكون الأوّل جنسا و الثانى فصلا منوعا، كما أنّه يكون ذلك الأمر الزائد، بشرط أخذه داخلا- فى حقيقته الجنس و تقوّمه به نوعا، و هو عبارته عن المجموع باعتبار كونه متّحدا مع جزئيه فى الوجود، و كون الجزئين متّحدين معا فيه؛ و بالجمله فيكون كلّ من الجزئين و المجموع متّحدا فى الوجود الخارجى؛ فحينئذ ينبغى أن يكون معنى ما أطلقوه على بعض الصور، أنّها صورته نوعيه، أى محصّيه نوعا، لكن لا باعتبار ما يطلق عليها الصوره؛ فإنّه حينئذ لا يكون المجموع نوعا، بل باعتبار ما يطلق عليها الفصل المنوع. إلا أنّه حيث كانت الذات واحده، أطلقوا على تلك الذات، التى هى صورته باعتبار أنّها نوعيه، و إن كان ذلك باعتبار كونها فصلا.

و تصوير الفرق بين الصوره و الفصل فى ضمن المثال: أنّ الحسيّ اس-مثلا- إذا اخذ بشرط لا شىء، أى اخذ جسما و شيئا له حسّ، بشرط أن لا يكون هنا زياده اخرى، أى أن لا يدخل فى حقيقته الحيوان أو الإنسان، بل يكون خارجا عن حقيقتهما، كما أنّ الحيوان و الإنسان قد اخذا حينئذ على أن يكون الحساس خارجا عن حقيقتهما، لم يكن فصلا لهما، و إن كان جزءا لهما، أى جزءا خارجيا و صورته لهما، لعدم حصول الاتّحاد فى الوجود الذى هو مناط الحمل، و صدق أحدهما على الآخر؛ فإنّه بهذا الاعتبار لا يمكن أن

يحمل الحيوان أو الإنسان على الحسّاس، ولا الحسّاس عليهما، ولا على المجموع المركّب من الجزئين، بل يكونان موجودين بوجود مغاير، كما هو شأن الصّوره و الجزء الخارجيّ.

و أمّا لو اخذ الحسّاس لا بشرط شيء، اخذ جسمًا أو شيئًا له الحسّ، و مجوّزا له أو فيه أو معه، أيّ الصّور و الشرائط كانت، أي أن يكون هو داخلا في حقيقه الحيوان أو الإنسان، بعد أن يكون في تلك الصّور و الشرائط حسّ؛ كان حينئذ فصلا لهما، أي فصلا مقوّما للحيوان بالذات، و للإنسان بواسطه دخول الحيوان في حقيقته، و كان هو محمولا عليهما، كما أنّهما محمولان عليه لحصول مناط الحمل، و هو الاتّحاد في الوجود، و كان المجموع -أعنى مجموع المقومّ و المتقومّ به- نوعا، و كذلك المتقومّ به بشرط دخول المقومّ فيه. و كذا المقومّ بشرط دخوله في المتقومّ به، و كان هو -أي النوع أيضا- متّحدا مع هذين في الوجود اتّحادا هو منشأ الحمل.

و كذلك الناطق مع أخذه شيئًا له النطق، إذا اخذ بشرط لا شيء؛ أي بشرط أن لا يدخل في حقيقه الإنسان مقومًا له، و لا في حقيقه الحيوان محصّيًا لا إياه نوعا محصّلا، بل أن يكون خارجا عنهما، لم يكن فصلا و إن كان جزءا خارجيًا و صورته. و إن اخذ لا بشرط شيء، أي إن اخذ مع أخذه شيئًا له النطق، مجوّزا له أو فيه أو معه أن يكون داخلا في حقيقه الإنسان مقومًا له، و في حقيقه الحيوان محصّيًا لا له نوعا كان فصلا، أي فصلا مقومًا للإنسان و فصلا مقسّمًا للحيوان، و كان يتحقّق الحمل بينها للاتّحاد في الوجود.

و من هذه الجملة يعلم كيفيّة أخذ الشيء نوعا، حيث يعلم أنّه إن اخذ المعنى الجنسيّ بشرط أخذ الفصل معه منضمًا إليه، أو اخذ المعنى الفصليّ بشرط أخذه مع الجنس، أي أخذ مجموع الأمرين، يكون الحاصل حينئذ نوعا.

فالملخص إذن، أنّ أيّ معنى أخذته ممّا يشكل الحال في جنسيّته أو مادّيّته، فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه -أيّها كان- على أنّها منه و فيه، كان جنسا و المضاف فصلا.

و إن أخذتها (١) من جهة بعض الفصول و تَمَّت به المعنى و ختمته حتّى أنّه لو دخل شىء آخر لم يكن من تلك الجملة، بل مضافا من خارج، لم يكن جنسا، بل مادّه، و المضاف صورته أو كالصّوره. و إن أوجبت لها تمام المعنى، حتّى أنّه دخل فيه ما يمكن أن يدخل صار نوعا، و إن كنت فى الإشاره إلى ذلك المعنى لا- تتعرّض لذلك، كان جنسا. فإذن باسّترات أن لا- تكون زياده، يكون مادّه؛ و باسّترات أن تكون زياده، يكون نوعا، و إن لم (٢) يتعرّض لذلك، بل يجوز أن يكون كلّ واحد من الزيادات، على أنّها داخله فى جملة معناه، يكون جنسا.

و يعلم من هذه الجملة أنّ هذه الاعتبارات الخمسه المذكوره، أى اعتبار كون الشىء مادّه و صورته و جنسا و فصلا و نوعا، يمكن فى جميع مراتب وجود الجسم إلّا- فى بعض مراتبه، فإنّه يمكن ذلك فى صورته أخذ الجسم مركّبا من الهيولى و الصّوره الجسميّة، ثمّ أخذه بالنسبه إلى ما بعد ذلك، كالصّوره النوعيّة للبسائط من الأجسام بشرط لا شىء، و لا بشرط شىء، أو بشرط شىء؛ و كذا فى صورته أخذه مع الصّوره النوعيّة للبسائط، ثمّ أخذه بالنسبه إلى الصّوره النوعيّة للمركّبات مطلقا بالاعتبارات المذكوره. و كذا فى صورته أخذه مع الصّوره النوعيّة للمركّبات، ثمّ أخذه بالنسبه إلى النفس النباتيّة بهذه الاعتبارات.

و كذا فى صورته أخذه مع النفس النباتيّة، ثمّ أخذه بالنسبه إلى النفس الحيوانيّة بهذه الاعتبارات. و كذا فى صورته أخذه مع النفس الحيوانيّة، ثمّ أخذه بالنسبه إلى النفس الإنسانيّة بهذه الاعتبارات. إلّا أنّه فى هذه الصوره، و إن أمكن كون المأخوذ- أى الحيوان - جنسا، و النفس الإنسانيّة فصلا، و المجموع نوعا؛ لكنّه لا- يظهر كونه مادّه بالمعنى الأخصّ، و كون النفس صورته بالمعنى الأخصّ، أى الصّوره المقارنه للمادّه، إلّا على نوع من التعميم، أو على سبيل الاصطلاح؛ كما عرفت بيانه.

و بالجملة، فهذه الاعتبارات يمكن فرضها فى جميع تلك المراتب، سواء كان

ص: ٤٩

١- -أخذته خ ل.

٢- -لا خ ل.

الجنس جنسا عالياً أو متوسطاً أو سافلاً، و سواء كان النوع نوعاً عالياً أو سافلاً أو متوسطاً، و سواء كان الفصل قريباً أم بعيداً، و سواء كانت الصورة صورة البسائط أو صورة المركبات أو نفساً.

غير أنّ هذه الاعتبارات الخمسة، لا يمكن فرضها في الهيولى الأولى بالنسبة إلى الصورة الجسميّة، فإنّه في هذه الصورة، و إن امكن اعتبار كون الهيولى الأولى مادّة، و الصورة الجسميّة صورته، لكنّه لا يمكن اعتبار كون تلك المادّة جنساً، و تلك الصورة فصلاً، و المجموع نوعاً، لأنّ المعتبر في الجنس أن يكون له -أولاً- طبيعته محصّيه في الجملة، ثمّ ينتظر له تحصيل آخر يكون هو الفصل، و الهيولى الأولى ليس لها تحصيل أصلاً، بل هي بالقوّة المحضه، فلا يمكن اعتبارها جنساً، و إذا لم يمكن ذلك، فلم يمكن اعتبار الصورة الجسميّة فصلاً أيضاً، و لا اعتبار المجموع نوعاً.

فعلى هذا، فما ذكره القوم: من أنّ الطبيعته الجسميّة طبيعته نوعيّة، لعلمهم -كما يدلّ عليه كلامهم في ذلك المقام- لم يريدوا به أنّها نوع كسائر الأنواع، بل أرادوا به أنّها طبيعته واحده محصّله متّفقه في الحقيقة، كالطبيعته النوعيّة.

و غير أنّ هذه الاعتبارات لا يمكن فرضها في النوع الأخير، كالإنسان بالنسبة إلى الأعراض الحالّة فيه، مشخّصه كانت أم غير مشخّصه، فإنّه ليس الإنسان بالنسبة إليها مادّة بالمعنى الأخصّ، بل موضوعاً؛ و لا تلك الأعراض صورته بمعنى الصورة التي يكون تحصيل المحل و تقوّمه بها، بل عرضاً يتقوّم بالمحل. و كذلك لا يمكن أن يكون الإنسان جنساً، حيث إنّ المعتبر في الجنس كونه طبيعته تامه من وجه، ناقصه من وجه آخر، مبهمه يبقى لها تحصيل منتظر و تماميّة بحسب الإشاره العقليّة، يكون ذلك الجنس و تلك التماميّة بالفصل، و هو ليس كذلك؛ فإنّه -حيث فرض نوعاً آخر، كان تاماً متحصّياً لا- لم يبق له تحصيل منتظر بحسب الإشاره العقليّة، حتّى يكون تحصيل ذلك بالفصل، بل إنّما بقى تماميّة بحسب الوجود الشخصيّ و الإشاره الحسيّة، و تكون تلك التماميّة بالعوارض المشخّصه، و هذا لا يكون منشأً لإبهامه، و منافياً لتحصيله العقليّ. و إذ لم يمكن

اعتباره جنسا، فلم يمكن اعتبار تلك الأـعراض فصلا، ولا- المجموع نوعا آخر، وكيف يمكن اعتبار ذلك نوعا آخر، مع أنّ المفروض كونه بدون تلك الأـعراض نوعا أخيرا؟! هذا خلف.

و حيث عرفت ما ذكرنا، علم أنّ هذا الإشكال، في الفرق بين الجنس و المادّه و الصّوره و الفصل و التّوع، و الاشتباه بينها، الذي يكون رفعه بتلك الاعتبارات المذكوره إنّما يكون فيما ذاته مركّبه، أى في التّوع الجوهريّ الذي يكون ذاته مركّبه من مادّه و صورته، كالجسم و الحيوان، و أمّا فيما ذاته بسيطه غير مركّبه فيهما، كبعض الأنواع الجوهريّه، مثل العقل و النّفس، بل الهيولى الاولى أيضا و كأنواع الأـعراض مطلقا، سواء كانت أنواعا عاليه أو سافله أو متوسّطه، فلا يقع فيه هذا الإشكال و الاشتباه، و لا يمكن فيه تلك الاعتبارات المذكوره من الجبهه التي اعتبرت في الأنواع الجوهريّه المركّبه من مادّه و صورته، بل إنّ العقل عسى أن يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه، على النحو المذى ذكره الشيخ قبل هذا الفصل في بيان إمكان انتزاع امور متعدّده مختلفه من ذات واحده بسيطه، و أمّا في الوجود الواقعيّ، فلا يكون منه شيء متميّز في الواقع هو جنس، و شيء متميّز كذلك هو مادّه، و لا شيء متميّز هو فصل، و شيء متميّز هو صورته.

و توضيح ذلك: أنّ للعقل في تحديد العقل أو النّفس، بل الهيولى الاولى أيضا، أن يعتبر أنّه جوهر من شأنه كذا و كذا، فيعتبر الجوهر جنسا، بناء على أنّه جنس لما تحته من الجواهر.

و يعتبر قولنا: من شأنه كذا و كذا، فصلا محصّيا لا له نوعا متحصّيا لا، و يعتبر الجنس باعتبار كونه بشرط ذلك الفصل، أو الفصل بشرط دخوله في معنى ذلك الجنس نوعا متحصّيا.

و كذلك للعقل في تحديد أجناس الأـعراض، كالكمّ و الكيف و الأين و غيرها، التي هي أنواع عاليه باعتبار، إذا قلنا: إنّ معنى العرض جنس لما تحته من الأـعراض، أن يعتبر أنّه عرض من شأنه كذا و كذا، فيعتبر العرض جنسا، و ما بعده من القيد أو القيود

فصلا

ص: ٥١

محضاً، والمتحصّل نوعاً. وكذلك له أن يعتبر في تحديد أنواعها التي هي أنواع لتلك الأجناس، وهي أنواع عند كلّ فريق من الحكماء، كالخطّ و السطح و الجسم التعليمي، التي هي أنواع للمقدار و هو جنس لها؛ بأن يقول: إنّ الخطّ مثلاً هو مقدار متّصل من شأنه الانقسام في جهه، و إنّ السطح هو مقدار متّصل من شأنه الانقسام في جهتين، و إنّ الجسم التعليمي مقدار متّصل من شأنه الانقسام في الجهات الثلاث؛ فيعتبر المقدار جنساً، و ما بعده فصلاً و المتحصّل نوعاً و كذلك له أن يعتبر في جميع هذه الفروض ما اعتبره جنساً مادّه، و ما اعتبره فصلاً صورته، من حيث إنّه يمكن أن يعتبر الجنس مادّه، و الفصل صورته في الأنواع الجوهرية المركّبه من المادّه و الصوره، إلّا- أنه لا- يكون على هذا شيء متميّز في الخارج أو في الواقع هو جنس، و شيء متميّز مادّه، و لا شيء متميّز كذلك هو فصل، و شيء هو صورته؛ بل كلّ هذه موجود واحد، و شيء غير متعدّد. و كيف يمكن التميّز و التعدّد و المفروض كون الذات واحده غير مركّبه من مادّه و صورته؟

فإن قلت: إذا أخذ العقل الجنس و الفصل من نفس ذات بسيطه، ثمّ اعتبرهما اعتباراً يكونان به مادّه و صورته، فيكون الانضمام حينئذ انضمام متحصّل بمتحصّل، و اقتران متميّز بمتميّز؛ فيلزم من هذا أن يكون المأخوذ منه مركّباً خارجياً، بناء على أنّ الأمور المتغيّره و خصوصاً المتباينه لا تطابق موجوداً واحداً و ذاتاً واحده بسيطه.

قلت: ما ذكرنا مبني على جواز انتزاع الأمور المتباينه أو المتخالفه، و أخذ المعاني الكثيره من ذات واحده و بسيطه، و على أنّ الأخذ على هذا الوجه إنّما هو بمجرد التعمّل العقلي، و بمحض الاحتيال الذهني، حيث إنّ البسيط لا مادّه له و لا صورته إلّا بمجرد اعتبار العقل، و على أنّ التركيب في الحدّ لا- يوجب التركيب في المحدود، و إن كان الحدّ عين المحدود باعتبار، إذ التّفاوت بالإجمال و التفصيل، إنّما هو في الملاحظه لا في الملحوظ؛ و لا مانع من ذلك كلّّه، كما حقّق في موضعه.

و هذا الذي ذكرناه، إنّما هو تحرير ما نقلنا من كلام الشيخ في إلهيات الشفاء، و يتّضح به شرح ما قصدنا شرحه من عبارته في تحديد النفس هنا، حيث يتّضح منه أنّ معنى قوله:

«و يصحّ أن يقال أيضا..إلى آخره» أنه يصحّ أن يقال أيضا للنفس، بالقياس إلى استكمال الجنس بها؛ أى استكمال الجسم الذى هو متعلّق النفس، نباتيه كانت أم حيوانيه، بل إنسانيه أيضا، إذا اخذ ذلك الجسم بالاعتبار الذى يكون به جنسا لا مادّه، كما يدلّ عليه كلامه فيما بعد أيضا، أى «فى أنّ النفس كمال لجسم طبيعى» إلى آخره-.

حيث قال (1): «و يجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسى لا بالمعنى المادّه (2)».

و بالجمله أن يقال لها، بالقياس إلى استكمال ذلك الجسم-الذى هو جنس باعتبار-بها، نوعا محصّيا لا فى الأنواع العالیه أو السافله، كالجسم النامى و الحيوان و الإنسان: إنّها كمال؛ أى منشأ لحصول ذلك الكمال و التماميه النوعيه، لأنّ طبيعه الجنس بما هى جنس تكون ناقصه غير محدوده ما لم يحصّيا لها طبيعه الفصل البسيط، أى الفصل الذى هو جزء متميّز فى الوجود، كما فى الأنواع الجوهرية المركبه من المادّه و الصوره، و ما لم يحصّيا لها الفصل غير البسيط، أى الفصل الذى هو بمجرّد اعتبار العقل، من غير أن يكون جزءا متميّزا، كما فى الأنواع البسيطة، حال كون ذلك الفصل البسيط أو غير البسيط منضافا إلى تلك الطبيعه الجسميه الجنسيه، محصّيا لا لها و مقوما إياها. فإذا انضاف إليها، كمال النوع و تمّ؛ فالفصل حينئذ كمال النوع بما هو ذلك النوع، سواء كان نوعا عاليا أم سافلا، و سواء كان نوعا إضافيا أم حقيقيا، و سواء كان بسيطا أم مركبا.

و قد عرفت-أى بما ذكره فى إلهيات الشفاء كما نقلناه و حرّناه- أن ليس لكلّ نوع فصل بسيط بالمعنى المذكور، بل إنّما هو للأنواع المركبه من مادّه و صوره، و الصوره منهما هو الفصل البسيط لما هو كماله، أى النوع.

و قد أشعر الشيخ بما ذكره، أنّ الفصل-و إن كان أعتم من الصوره باعتبار أنّه يكون للنوع البسيط و غير البسيط جميعا-بخلاف الصوره فإنّها إنّما تكون للنوع المركب من مادّه و صوره وحده، و أنّ الفصل حيث كان كمالا للنوع، كان كمالا للنوع البسيط

ص: ٥٣

١- الشفاء-الطبيعيّات ١٠/٢، الفصل الأول من مقاله الاولى من الفن السادس.

٢- فى المصدر: المادى.

و المركب جميعا، وهذا يمكن وجهها لأولويته إطلاق الكمال في تحديد النفس، من إطلاق الصورة لعمومه و شموله لكل نوع، بخلاف الصورة، إلا- أن ما نحن فيه لما كان من قبيل النوع المركب، لم يمكن أن يكون ذلك وجهها لأولويته، بل الوجه فيها ما سيذكره بعد.

أما بيان أن الحال فيما نحن بصدده كذلك، مع بيان أن النفس فيه فصل و كمال، فلأنّ كلامنا في النبات و الحيوان، و لا خفاء في أنّهما كذلك، حيث إنّهما بما هما نوعان مركبان من مادّة- هي جسمهما إذا اخذ ذلك بالمعنى الذى يؤخذ به الشىء مادّة- و من صورته هي نفسهما إذا اخذت بالمعنى الذى يؤخذ به الشىء صورته. و لا يخفى أنّ إطلاق المادّة و الصّوره بالمعنى الأخصّ المراد فى المركب منهما، و إن لم يصحّ على جزئى الإنسان، أعنى بدنه و نفسه المفارقة، لكنّه يصحّ على نوع من التعميم أو الاصطلاح أو التجوّز.

و الحاصل أنّه يصحّ الإطلاق على جزئيه أنّهما كالمادّة و الصوره، فى أنّ بدنه جزء به يكون الإنسان بالقوّه كالمادّة، و أنّ نفسه جزء به يكون الإنسان إنسانا بالفعل كالصّوره، و كأنّه لذلك أطلق فيما قبل على جسم النبات و الحيوان و بدنهما مطلقا- بحيث يشمل بدن الإنسان أيضا- أنّه جزء يكون به النبات و الحيوان بالقوّه، و اطلق على النفس النباتيه و الحيوانيه مطلقا- بحيث تشمل النفس الإنسانيه أيضا- أنّها جزء يكونان به بالفعل.

فبالجمله، التركيب من المادّة و الصوره، أو من مثل المادّة و مثل الصوره، حاصل فى النبات و الحيوان و الإنسان.

و لا- خفاء أيضا فى أنّ جسم النبات و الحيوان، الذى هو المادّة باعتبار، و كذا بدن الإنسان الذى هو كالمادّة، يمكن أن يؤخذ بالمعنى الذى يمكن أن يؤخذ به الشىء جنسا، و كذلك النفس النباتيه و الحيوانيه المقارنه للمادّة، اللتان هما صورته النبات و الحيوان، و كذا النفس الانسانيه المفارقة عنها، التى هي كالصّوره للإنسان، يمكن أن تؤخذ بالمعنى الذى به يؤخذ الشىء فصلا، فتكون هي فصولا لها، فتكون منشأ لاستكمال أجناسها بها أنواعا محصله، و منشأ لحصول كمال تلك الأنواع، فتكون كمالا بهذا المعنى.

و هذا الذى ذكرنا مع ابتناؤه على ما ذكر، يبتنى أيضا على مقدّمه اخرى قد حقّقها

الشيخ وغيره في موضعه هي: أنّ ما يعبر به عن فصول النبات والحيوان والإنسان، كالنّامي والحساس والناطق، إنّما هي أمارات للفصول وعلامات لها وتعبيرات عنها، وليست هي بالفصول حقيقه؛ إنّما الفصول بالحقيقه هي ما يصدق عليه تلك المشتقات، وهي النفوس لها.

و بيان ذلك على الإجمال، أنّه وإن كان المميّز للنبات-مثلا-عن غيره هو النّموّ، والتمييز للحيوان عن غيره هو الحسّ، والتمييز للإنسان عن غيره هو النطق، إلّا أنّ هذه المعاني، التي هي مبادئ اشتقاق النّامي والحساس والناطق، ليست بمحمولة بالتواطؤ على ما فرضت هي مميزات لها، أي النبات والحيوان والإنسان، إذ لا يقال: إنّ النبات نموّ، ولا الحيوان حسّ، ولا الإنسان نطق؛ بل إنّما تحصل هذه بالتواطؤ، على ما ليست هي بفصول لها. كما يقال: نموّ هذا الشجر نموّ ذلك الشجر نموّ، وحسّ هذا الحيوان حسّ، وحسّ ذلك حسّ، ونطق زيد نطق، ونطق عمرو نطق. أو يقال: التزايد في الأقطار نموّ، والبصر والسمع حسّ، وإدراك الكلّي نطق، ونحو ذلك.

ولا يخفى أنّ المعتبر في الفصل المميّز، أنّ يكون محمولا بالمواطأه على ما هو فصل له، إذ قد عرفت أنّ الفصل ما كان متّحدا في الوجود مع الجنس والنوع، وهذا الاتّحاد يقتضى أن يكون هو محمولا على الجنس والنوع بالمواطأه، وليس الأمر في هذه المبادئ للاشتقاق كذلك، بل إنّها تحمل على الجنس والنوع حملا بالاشتقاق، وهو ليس بمناطق للفصليّه.

فظهر أنّ تلك المبادئ ليست بفصول حقيقه، فلننظر في أنّ المشتقات منها، أي النّامي والحساس والناطق، هل يمكن أن تكون فصولا حقيقته أم لا؟

فنقول: إنّ لتلك المشتقات مفهومات، وكذا ما يصدق تلك المفهومات عليه؛ أمّا مفهوماتها، فهي عبارته عن شيء ما ثبت له النّموّ وشيء ما ثبت له الحسّ، وشيء ما ثبت له النطق؛ فتكون عبارته عن مفهوم الشيء مع نسبه ما إضافيه إلى تلك المبادئ للاشتقاق.

ولا يخفى أنّ شيئا من ذلك لا يصلح لكونه فصلا، لأنّ مفهوم الشيء مفهوم عرضي

بالنسبة إلى ما يصدق هو عليه، لا ذاتي، كما هو البين و المبين في موضعه؛ فكيف يمكن أن يكون فصلا، و الفصل يجب أن يكون ذاتيا لما هو فصل له؟ و أيضا مفهوم الشيء مفهوم عامّ يعمّ ما فرض هو فصل له و غيره؛ و الفصل يجب أن يكون مختصا بما هو فصل له.

و كذلك تلك النسبة الإضافية عرض متقوم بطرفيها، أي الشيء و تلك المبادئ للاشتقاق؛ فكيف يمكن أن تكون فصلا؟ فإنها لو كانت فصلا للأشياء الجوهرية، لزم تقوّم الجوهر بالعرض، و هو محال. و قد عرفت أنّ تلك المبادئ للاشتقاق، التي هي إحدى طرفي تلك النسبة، ليست بفصل، فليس شيء من أجزاء هذا المفهوم فصل. و ظاهر أيضا أنه لا يمكن أن يكون المجموع المركب من تلك الأجزاء فصلا، إذ ليس هنا سوى تلك الأجزاء أمرا آخر- من هيئته تركيبية أو نحوها- يصلح أن يكون فصلا.

فظهر أنّ ليس تلك المفاهيم فصلا، و بقي النظر فيما يصدق عليه تلك المفاهيم؛ فنقول: إنّ ما يصدق عليه النامي مثلا، إن كان المراد به الجسم من حيث هو جسم، كان جنسا، فلم يكن فصلا. و إن كان المراد به الجسم النامي من حيث هو جسم، نام، كان نوعا، فلم يكن فصلا أيضا، و كذلك الحال في الحساس، فإنّه إن اريد به الجسم النامي. لم يكن فصلا بل جنسا، و إن كان المراد به الحيوان، كان نوعا، فلم يكن فصلا أيضا. و كذلك الحال في الناطق، فإنّه إن اريد بما يصدق هو عليه الحيوان، كان جنسا، و إن كان المراد به الإنسان، كان نوعا، فلم يكن فصلا أيضا. فبقي أن يكون المراد بما يصدق عليه تلك المفاهيم أمر آخر وراء هذه، يمكن أن يكون فصلا، و هو الموصوف حقيقه بهذه المشتقات، و بتوسّطه، أي بتوسّط اتّحاده مع ذلك الجنس و النوع، اتّصف الجنس و النوع بها، و صحّ الحمل بينها بالتواطؤ، أي النفس النباتية للنبات، و الحيوانية للحيوان، و الناطقة للإنسان، التي بها امتازت هذه عمّن غيرها و تحصّلت و تقوّمت، و لا نعي بالفصل إلا هذا.

إيراد شبهه هنا و دفعها

لا يقال: إذا كان امتياز تلك الأنواع بتلك الفصول التي قلت إنّها تلك النفوس، فامتياز

تلك النفوس مع أنّها واقعه تحت أعمّ المقولات البتّه بما ذا؟

لأنّنا نقول: هذه شبهه لا- اختصاص لها بهذا الموضوع، بل وارده على كلّ فصل؛ وحلّها أن يقال: إنّ امتياز تلك الفصول إنّما هو بذواتها و أنفسها، بفصول آخر.

و بيان ذلك أنّ امتياز تلك الفصول بفصول آخر، إنّما يلزم لو كانت أعمّ المقولات التي فرضتها مقوله على تلك الفصول قولاً ذاتياً، كقول الجنس على النوع، وليس الأمر كذلك، بل قولها عليها قول عرضي، مثلاً الحيوان و إن كان يقال على الإنسان و الناطق، إلّا- أنّ قوله على الإنسان قول ذاتي، بمعنى أنّه جنس له، و هو نوع له يحتاج في تميّزه عن غيره بفصل، و هو الناطق. و قوله على الناطق ليس كذلك، فإنّه لو كان كذلك، لكان الناطق أيضاً نوعاً و الحيوان جنساً له أيضاً، فيحتاج إلى فصل آخر، و هذا الفصل الآخر لو كان قول الحيوان عليه قولاً ذاتياً كذلك، فيحتاج إلى فصل آخر، و هكذا؛ فيلزم التسلسل، و هو محال.

فبقي أن يكون قول الحيوان على الناطق قولاً عرضياً، و أن يكون امتياز الناطق عن غيره بذاته، من غير احتياج إلى فصل آخر يميّزه عن غيره، كما هو رأى الشيخ و كثير من الحكماء.

و إن شئت قلت: إن امتيازها عن غيره بذاته، و كذا بوجوده الخاصّ الذي هو متميّز بذاته، حتّى يستقيم أيضاً على رأى من يجعل الفصل بالحقيقه هو الوجود الخاصّ، كما في المشخص. و الله أعلم بحقيقه الحال.

ثمّ إنّ قول الشيخ (1) «ثمّ كلّ صورته كمال و ليس كلّ كمال صورته، فإنّ الملك كمال المدينة» إلى آخر ما ذكره بيان للفرق بين الصوره و الكمال، و أنّه إذا قلنا في تعريف النفس «إنّها كمال»، كان أولى، حيث كان أدلّ على معناها المقصود منها؛ و كان أيضاً يتضمّن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها النباتيه و الحيوانيه و الإنسانيه، و لا- يشذّ النفس المفارقة عن المادّه كالإنسانيه عنه، بخلاف ما إذا قيل في تعريفها: «إنّها صورته»،

ص: ٥٧

ظاهره أنّه بيّن ذلك الفرق بوجهين، و فرّع على الأوّل منهما الأولويّه من جهه تضمّن جميع أنواع النفس، و على الثاني الأولويّه من جهه كونه أدلّ على معناها.

و بيان الأول: أنّه لا- يخفى أنّ كلّ صورته كمال، أى أنّ كلّ صورته نوعيّة منطبقه فى المادّه كمال، لأنّها ممّا يكمل بها ذو الصورة، سواء اعتبر كونها كمالا- من جهه اعتبار كونها صورته، حتّى تكون كمالا- للجمله منها و من المادّه، أو من جهه اعتبارها فصلا، حتّى تكون كمالا للنوع.

و بالجمله فالصوره كمال، و لا- يخفى أيضا أن ليس كلّ كمال صورته كذلك، فإنّ الملك كمال المدينة، و الرّبان كمال للسفينه، من حيث إنّهما يتمّ بهما ما هو المقصود من المدينة و السفينه و يكمل معهما، و الحال أنّهما ليسا بصورتين كذلك للمدينه و السفينه، بل هما مفارقا الذات عنهما، و ما كان من الكمال مفارق الذات، لم يكن بالحقيقه صورته للمادّه و فى المادّه، أى صورته بالمعنى المراد منها عند القوم؛ فإنّ الصّوره بالمعنى المصطلح عليه هى الصوره المنطبقه فى المادّه القائمه بها، و ظاهر أنّ الكمال المفارق الذات ليس كذلك، اللهمّ إلا- أن يصطلح و يقال لكمال النوع، و إن كان مفارق الذات: إنّ صورته النوع بالحقيقه. فظهر أنّ الكمال قد يكون صورته منطبقه فى المادّه، و قد يكون مفارق الذات؛ بخلاف الصوره فإنّها لا تكون مفارقه الذات إلاّ بنوع من الاصطلاح.

و ظاهر أيضا أنّ النفس التى نحن بصدد تحديدها، أعمّ من المنطبقه و المفارقه، حيث إنّها أعمّ من النباتيه و الحيوانيه المنطبعين، و من الإنسانيه المفارقه.

فلو قلنا فى تحديدها: إنّها صورته، و أردنا ما بها الكمال أيضا، لكانت مخصوصه بالاوليين خاصّه، بخلاف ما إذا قلنا: إنّها كمال، فإنّه حينئذ يشمل الجميع، أى جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، و لا يشدّ النفس المفارقه للمادّه عنه، و هذا هو تحرير ما ذكره.

مناقشه مع الشيخ

إلاّ أنّك خبير بأنّ ما ذكره من الشاهد على الكمال المفارق الذات، كأنّه لا ينطبق على

فإنَّ المقصود وجود كمال مفارق الذات، أى العذى ليس بصوره، مع هذا يكون كونه كمالاً- باعتبار أنه فصل للنوع و كمال له، كالنفس الإنسانيه على ما عرفت من بيان حالها، و ظاهر أنّ الملك و الزبان، كما أنّهما ليسا بصورتين للمدينه و السفينه، ليسا بفصلين لهما أيضا. فالأحسن فى بيان الفرق و تفرّيع الشمول عليه أن يقول: إنّ الصوره المنطبعه كمال، و ليس كل كمال صوره كذلك، لأنّه قد يكون الكمال للنوع فصلا للنوع، فصلا ليس صوره فى المادّه و للمادّه، كالنفس المفارقة للإنسانيه على ما عرفت؛ ثمّ يفرّع الشمول الذى ادّعاه كما ذكرنا، لكنّه أعلم.

و أمّا بيان الثانى: فلأنّ الاصطلاح قد استقرّ على أن يكون الشىء بالقياس إلى المادّه صورته، و بالقياس إلى الجملة غايه و كمالاً؛ أى بالقياس إلى جملة المادّه و الصوره من جهه ما هما صورته و مادّه، بل بالقياس إلى جملتهما من جهه ما هما جنس و فصل، أى النوع، غايه باعتبار انتهاء الحركه إليه، و كمالاً باعتبار تماميه النوع و كماله به، و بالقياس إلى التحريك، أى بالقياس إلى تحريكه للمادّه حتّى تصير شيئاً بالفعل مبدأ فاعلياً و قوّه محرّكه. و إذا كان الأمر كذلك، فالصوره من حيث إنّها صورته، و بالنظر إلى نفس مفهومها الاصطلاحى، تقتضى نسبه إلى شىء بعيد مباين فى الوجود من ذات الجوهر الحاصل من الصوره المتقوم بها، و إلى شىء يكون الجوهر الحاصل منها هو ما هو بالقوّه، و إلى شىء لا ينسب الأفاعيل إليه؛ و ذلك الشىء الموصوف بهذه الأوصاف الثلاثه هو المادّه، لأنّها صورته باعتبار وجودها للمادّه؛ و الكمال من حيث هو كمال، و بالنظر إلى نفس مفهومه الاصطلاحى، يقتضى نسبه إلى الشىء التامّ الذى يصدر عنه الأفاعيل. و بالجملة نسبه إلى الشىء الذى هو بخلاف الشىء الأوّل، لأنّه كمال باعتباره للنوع.

فبيّن من هذا: أنّنا إذا قلنا فى تعريف النفس: إنّها كمال، كان أدلّ بمفهومه على معنى النفس الذى هو المقصود هنا، إذ ظاهر أنّ المقصود من معناها أنّها ممّا يكمل و يتمّ الشىء الذى يصدر عنه الأفاعيل المقصوده منها، فبهذا الاعتبار أيضا يكون إطلاق الكمال على

النفس النباتية و الحيوانية و الإنسائية أولى من إطلاق الصورة عليها، كما كان ذلك باعتبار الوجه الأول، أى الشمول لجميع أنواع النفس من جميع الوجوه أولى.

و قوله: «و أيضا إذا قلنا: إنَّ النفس كمال، فهو أولى أن نقول: قوّه، و ذلك لأنَّ الامور الصادره عن النفس.»-إلى آخر ما ذكره-بيان لأوليّه إطلاق الكمال عليها من إطلاق القوّه، و قد عرفت تحريره مع ما فيه.

و قوله: «لكنّا إذا قلنا: كمال، لم يعلم من ذلك بعد أنّها جوهر أو ليست بجوهر، فإنّ معنى الكمال هو الشىء الذى بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا، و النبات بالفعل نباتا؛ و هذا لا يفهم عنه بعد أنّ ذلك جوهر أو ليس بجوهر، لكنّا نقول.»-إلى آخر ما ذكره-.

بيان لأنّه بمجرد إطلاق الكمال على النفس لا يثبت كونه جوهرًا بالمعنى الذى اصطلح عليه، إلا أنّ توضيحه يستدعى الإحاطه بما ذكره فى إلهيات الشفاء فى فصل تعريف الجوهر و أقسامه بقول كليّ (1)

«قال: إنّ الوجود للشىء قد يكون بالذات، مثل وجود الإنسان إنسانا، و قد يكون بالعرض، مثل وجود زيد أبيض. و الامور التى بالعرض لا تحدّ. فلنترك الآن ذلك و لنشتغل بالوجود، و الوجود الذى بالذات.

فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، و ذلك لأنّ الموجود على قسمين:

أحدهما: الموجود فى شىء آخر، ذلك الشىء الآخر متحصّل القوام و النوع فى نفسه، و جودا لا كوجود جزء منه، من غير أن يصحّ (2) مفارقتة لذلك الشىء، و هو الموجود فى موضوع.

و الثانى: الموجود من غير أن يكون فى شىء من الأشياء بهذه الصّفة، فلا يكون فى موضوع البتّه، و هو الجوهر.

و إن كان ما اشير إليه فى القسم الأول موجودا فى موضوع، فذلك الموضوع لا يخلو

ص: ٦٠

١- الشفاء- [١] الإلهيات ٥٧- /٦٠- [٢]

٢- فى المصدر: تصحّ.

أيضا من أحد هذين الوصفين، فإن كان الموضوع جوهرًا، فقوام العرض في الجوهر، وإن لم يكن جوهرًا، كان أيضا في موضوع، ورجع البحث إلى الابتداء، واستحال ذهاب ذلك إلى غير النهاية (١)، كما سنبيّن في مثل هذا المعنى خاصّه.

فيكون لا- محاله بآخره (٢) فيما ليس في موضوع، فيكون في جوهر، فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا، و غير مقوم بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدم في الوجود.

و أمّا أنّه هل يكون عرض في عرض، فليس (٣) ذلك بمستنكر، فإنّ السرعة في الحركة، والاستقامه في الخطّ، والشكل المسطح في البسيط، و أيضا فإنّ الأعراض تنسب إلى الوحده و الكثره، و هذه- سنبيّن لك- أنّ (٤) كلّها أعراض. و العرض- وإن كان في عرض- فهما جميعا في موضوع. و الموضوع بالحقيقه هو الذي يقيمهما جميعا، و هو قائم بنفسه.

ثمّ قد جوّز كثير ممّن يدّعي المعرفة أن يكون شيء من الأشياء جوهرًا و عرضًا معا بالقياس إلى شيئين، و قال (٥): إنّ الحراره عرض في غير جسم النار، لكنّها في جملة النار ليست بعرض، لأنّها موجوده فيها كجزء. و أيضا ليس يجوز رفعها عن النار و النار تبقى.

فإذن وجودها في النار ليس وجود العرض فيها، فإذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض، فوجودها فيها وجود الجوهر.

و هذا غلط، كبير (٦) قد أشبعنا القول فيه في أوائل المنطق، و إن لم يكن ذلك موضعه، فإنّهم إنما خلطوا فيه هناك.

فنقول: قد علم ممّا سلف إنّ بين المحلّ و الموضوع فرقا، و أنّ الموضوع يعنى به ما صار بنفسه و نوعيته قائما ثمّ صار سببا لأن يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه، و أنّ المحلّ كلّ شيء يحلّه شيء فيصير بذلك الشيء بحال ما، فلا يبعد أن يكون شيء موجودا في المحلّ (٧)، و يكون ذلك المحلّ لم يصّر نفسه (٨) نوعا قائما كاملا بالفعل، بل إنّما تحصل

ص: ٦١

١- في المصدر: إلى غير نهايه...

٢- لا محاله آخره...

٣- فليس بمستنكر...

٤- سنبيّن لك كلّها...

٥- فيقول...

٦- و قد أشبعنا...

٧- في محلّ...

٨- بنفسه.

قوامه من ذلك الذى حلّه وحده أو مع شىء آخر، أو أشياء أخرى اجتمعت، فصيرت ذلك الشىء موجودا بالفعل، أو صيرته نوعا بعينه.

و هذا الذى يحلّ هذا المحلّ، يكون لا محاله موجودا لا فى موضوع؛ وذلك لأنه ليس يصحّ (١) أن يقال: إنّه فى شىء، إلا فى الجملة أو فى المحلّ، وهو فى الجملة كجزء.

و كان الموضوع ما يكون فيه الشىء و ليس كجزء منه، وهو فى المحلّ ليس كشىء حصل فى شىء، ذلك الشىء قائم بالفعل نوعا، ثمّ يقيم الحال فيه. بل هذا المحلّ جعلناه إنّا يتقوم بالفعل بتقويم ما حلّه، أو جعلناه (٢) إنّا تتمّ (٣) له به نوعيته إذا كانت نوعيته إنّا تحضّل (٤) به أو تصير له نوعيته باجتماع أشياء جمعتها تكون (٥) ذلك النوع.

فبيّن أن بعض ما فى المحلّ ليس فى موضوع.

و أمّا إثبات هذا الشىء الذى هو محلّ دون موضوع، فذلك علينا إلى قريب.

و إذا أثبتناه، فهو الشىء الذى يخصّه فى مثل هذا الموضوع باسم الصورة، و إن كنا قد نقول لغيره أيضا صورته باشتراك الاسم. و إذا كان الموجود لا فى موضوع هو المسمّى جوهرًا، فالصوره أيضا جوهر. فأما المحلّ الذى لا يكون فى محلّ آخر، فلا يكون فى موضوع لا - محاله، لأنّ كلّ موضوع فى موجود (٦) فهو موجود فى محلّ، و لا - ينعكس، فالمحلّ الحقيقى أيضا جوهر، و هذا المجتمع أيضا جوهر. انتهى موضع الحاجه من كلامه.

و مضمونه واضح، إلا أنّه لا يستبين منه بيان غلط ما أسنده إلى كثير ممّن يدعى المعرفة، من تجويز كون شىء واحد جوهرًا و عرضا معا بالقياس إلى شيئين. و بيان خلطهم الذى قال إنّه أشبع القول فيه فى أوائل المنطق، و ما ذكره فيها، و إن لم يكن الآن فى نظرنا، إلا - أنّ فيما ذكره هنا فى بيان أنّه بمجرد إطلاق الكمال على النفس لا يعلم منه أنّها جوهر أو عرض، كأنّه إشاره أيضا إلى بيان ذلك الغلط و الخلط كما سنبينه.

و بالجملة، فبيان ما ذكره هنا يتوقّف من وجه على فهم ما نقلناه عنه فى الإلهيات، و كذلك بيان ما ذكره ثمّ يتوقّف من وجه على ما ذكره هنا، كما سيظهر ذلك كلّ عن

ص: ٦٢

١- فى المصدر: يصلح...

٢- و جعلناه...

٣- يتمّ...

٤- تحضّل أو تصير...

٥- يكون...

٦- موجود فى موضوع...

قريب. و حيث كان الأمر كذلك، فنقول.

قوله هنا: «لكننا إذا قلنا كمال-إلى قوله-: لكننا نقول»

ادعاء بمجرد إطلاق الكمال على النفس لا يعلم منه جوهريتها أو عرضيتها، وذلك ظاهر.

و قوله (1): «لكننا نقول: إنه لا شك لنا في أن هذا الشيء ليس بجوهر بالمعنى الذى يكون به الموضوع جوهرًا، ولا أيضا بالمعنى الذى يكون به المركب جوهرًا، فأما جوهر بمعنى الصورة فلننظر فيه»-إلى آخر ما ذكره-بيان لذلك الادعاء.

و تحريره: أنه لا شك لنا في أن هذا الشيء الذى بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانًا، والنبات بالفعل نباتًا، وسميانه بالنفس، ليس بجوهر بالمعنى الذى يكون به الموضوع جوهرًا، على ما بينه فيما نقلناه عنه فى الإلهيات من معنى الموضوع و معنى جوهريته، إذ لم نعتبر ذلك الشيء موضوعًا، حتى يكون جوهريته بمعنى جوهرية الموضوع. بل و لم نعتبره محلاً- مطلقاً أيضاً على ما بينه هنالك من معناه و معنى جوهريته؛ فلا يكون جوهريته بمعنى جوهرية المحل مطلقاً أيضاً، و لا أيضاً يكون جوهرية ذلك الشيء بالمعنى الذى يكون به المركب جوهرًا، على ما بينه أيضاً هنالك من معنى المركب و معنى جوهريته، إذ لم نعتبر ذلك الشيء مركباً أيضاً. و بالجمله لا- يكون جوهريته بمعنى جوهرية الجسم و جوهرية مادته، إذ لم نعتبره شيئاً من ذلك، بل إنما اعتبرناه كمالاً هو باعتبار ما فصل، و باعتبار ما صورته.

و حيث اعتبرناه كذلك، فلننظر فى أنه هل يلزم من اعتباره كمالاً جوهرية، بمعنى جوهرية الصورة فى الجسم التى هى باعتبار ما فصل و كمال له؟ فنقول: إن قال قائل: إنى أقول للنفس جوهر، و أعنى به الصورة خاصة، و لست أعنى به معنى أعم من الصورة بحيث يشمل الموضوع و المركب و نحوهما أيضاً، بل معنى أنه جوهر معنى أنه صورته، و هذا مما قاله خلف منهم، فحينئذ فلا يكون مع هذا القائل موضع بحث و نزاع و اختلاف

ص: ٦٣

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٨/٢، الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

البَّته، لأن مفاد قوله هذا إنّما هو مجرد إطلاق لفظ الصّوره على الجوهر، و مجرد إطلاق لفظ الجوهر على النفس، من دون أن يكون هناك معنى الجوهر أو معنى ما قصد بالصوره الجوهرية. فيكون معنى قوله: «إنّ النفس جوهر» أنّها صوره، أى يطلق عليها لفظ الصّوره، بل يكون قوله: «الصوره جوهر» بهذا المعنى أيضا. أى أنّها يطلق عليها لفظ الجوهر. فيكون كقوله: «الصوره صوره أو هيئه، و الإنسان إنسان أو بشر» لأنّ الصوره كما يطلق عليها لفظ الصوره، يطلق عليها لفظ الهيئه، و كذلك الإنسان يطلق عليه هذان اللفطان.

و بالجمله فيكون هذا القول هذيانا من الكلام، كما لا يخفى، و حيث كان هذا القول منه بهذا التفسير غير مفيد هنا فائده فى إثبات معنى الجوهرية للنفس، فبقى أن يكون قد عنى بالصوره التى أطلقها على النفس معنى يقصد بالجوهر، حتّى يكون مفيدا هنا.

فقول: إن عنى بالصوره معنى الجوهر، أى ما ليس فى موضوع البَّته، أى لا- يوجد بوجه من الوجوه قائما فى الشىء الّذى بيناه لك،- أى فى الإلهيات- موضوعا البَّته، أى أن لا يكون فى شىء من الأشياء بهذه الصفه، كما هو معنى الجوهر و حقيقته كما بينه هنالك، فلا- يخفى أنّ هذا الادّعاء من هذا القائل، إنّما هو لأجل أنّه رأى النفس كمالا و صوره، و ظنّ ثبوت حقيقه الجوهر و معناه لكلّ كمال و صوره، فحكم بثبوت معناه للنفس، و لا ستره فى أنّه لا يصحّ كليّا، أى ليس كلّ كمال جوهرًا بهذا المعنى، فإنّ كثيرا من الكمالات التى هى صور أيضا باعتبار، تكون هى فى موضوع و أعراضا لا محاله، سواء كانت كمالات أوّلى أو ثوانى، و هذا كالشكل للسيف و القطع له، و كالتميز و الرويه و الإحساس و الحركة للإنسان، و كالحراره التى هى كمال للنار فى غير جسم النار، فلم يلزم من كون الشىء كمالا أو صوره كونه جوهرًا بالمعنى المذكور، حيث إنّّه قد يمكن أن يكون عرضا كما فى تلك الأمثله.

و بهذا القدر قد تمّ ما قصده الشيخ من منع الكلّيه، إلاّ أنّ ما ذكره بعد ذلك من قوله (1)

ص: ٦٤

«و إن كان ذلك الكثير بالقياس إلى المركب، و من حيث كونه فيه ليس في موضوع»-إلى آخر ما ذكره-

بيان: لأنّ الشيء إذا كان في شيء ما في موضوع، و في شيء آخر لا في موضوع، فإنّ ذلك لا يجعله جوهرًا، و فيه إشارة أيضا إلى وجه الغلط و الخلط الذي نسبه في الإلهيات إلى كثير ممّن يدعى المعرفه.

و تحريره: أنّا لو جوّزنا في ذلك الكمال الذي قلنا إنّهُ في موضوع بالقياس إلى شيء كونه بالقياس إلى شيء آخر لا- في موضوع، كما في الحرارة، حيث إنّها في غير جسم النار في موضوع البتّه، و قلنا إنّها في جسم النار، أي في جملة النار، و في المركب منها من حيث كونها فيها، ليست في موضوع و ليست بعرض، لأنّها موجوده فيها كجزء، و أيضا ليس يجوز رفعها عن النار و النار تبقى.

و بالجملة أنّها بالقياس إلى النار ممّا ينتفى عنها صفه العرض، كما ادّعاها كثير ممّن يدعى المعرفه؛ فإنّ ذلك لا يجعلها جوهرًا في حدّ ذاتها، لأنّ كونها جزءا من النار لا يمنعها أن تكون في موضوع في حدّ ذاتها، حيث إنّ كون شيء في شيء ما، لا كالشيء في الموضوع، لا يكفي في كونه جوهرًا في حدّ ذاته، كما ظنّه بعضهم كالكثير ممّن يدعى المعرفه، لأنّ حقيقه الجوهر على ما عرّفها القوم: ما لا يكون في شيء من الأشياء بوجه من الوجوه موجودا في الشيء الذي سمّوه موضوعا، حتّى يكون في حدّ ذاته و في نفسه جوهرًا، و هذا المعنى كما هو صريح كلمات الشيخ في تعريف الجوهر، كذلك هو مدلول ما قاله بعضهم في تعريفه: «أنّه الموجود لا في موضوع» حيث إنّ الموضوع نكره في سياق النفي و هي تفيد العموم.

و الحاصل أنّ الجوهر ما لا- يكون في شيء من الأشياء في موضوع، لا- أن يكون ذلك بالقياس إلى شيء مخصوص، فعلى هذا، فالحراره في جسم النار- و إن فرضناها فيها- لا في موضوع، ممّا ليس يكون بذلك حقيقه الجوهر في حدّ ذاتها، لأنّ ذلك إنّما هو لها بالقياس إلى جسم النار، لا بالقياس إلى جميع الأشياء، و هذا ليس من معنى الجوهر. نعم

هي باعتبار كونها في غير جسم النار في موضوع مّا يكون حقيقه العرض، لأنّ تحديد العرض حيث كان في مقابله تحديد الجوهر، على ما عرفته؛ يكون ما كان في شيء من الأشياء في موضوع، كما يدلّ عليه قولهم: «إنّ الموجود في موضوع» حيث كان الموضوع نكره في الإثبات، وهي لا تفيد العموم، أي ما كان بالقياس إلى شيء ما في موضوع، وإن لم يكن بالقياس إلى غيره في موضوع. فعلى هذا يلزم أن يكون ما يوجد في شيء ما في موضوع عرضاً، وإن وجد في ألف شيء لا في موضوع، ولا يخفى أنّ تلك الحراره المفروضه حالها ما ذكر.

و بيان هذا بعبارة أخرى، ما ذكره الشيخ: أنّه لم يكن الجوهر - كما يعلم من تعريفه - ما لا يكون بالقياس إلى شيء على أنّه في موضوع، حتّى يكون الشيء من جهة ما ليس في هذا الشيء على أنّه في موضوع جوهرًا، بل أنّما يكون جوهرًا إذا لم يكن ولا في شيء من الأشياء على أنّه في موضوع. وهذا المعنى لا - يحصل بكونه في شيء ما موجودا لا - في موضوع، فإنّ ذلك ليس له بالقياس إلى شيء، حتّى إذا قيس إلى شيء يكون فيه لا كما يوجد الشيء في موضوع، صار جوهرًا. وإن كان بالقياس إلى شيء آخر بحيث يكون عرضاً، بل هو اعتبار له في ذاته، فإنّ الشيء إذا تأملت ذاته ونظرت إليها، فلم يوجد لها موضوع البتّه، كانت في نفسها جوهرًا. وإن وجدت في ألف شيء لا في موضوع، بعد أن يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في موضوع، فهي في نفسها عرض. فظهر بما ذكر أنّ كثيرا من الكمالات تكون أعراضا موجوده في موضوع، وأنّ كونها بالقياس إلى شيء ما موجوده لا في موضوع، لا يجعلها جوهرًا في نفسها.

و ظهر أيضا أنّه غلط من ادّعى أنّه يجوز أن يكون شيء بالقياس إلى شيء عرضاً، و بالقياس إلى آخر جوهرًا، فتدبر.

ثمّ إنّ قول الشيخ (1): «و ليس إذا لم يكن (2) عرضاً في شيء فهو (3) جوهر فيه، فيجوز أن

ص: ٦٦

١- الشفاء- [١] الطبيعيات ٩/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفن السادس.

٢- في المصدر: تكن...

٣- فهي.

يكون الشيء لا عرضا في الشيء و لا جوهرًا في الشيء، كما أنّ الشيء يجوز أن لا يكون واحدا في الشيء (١) و لا كثيرا، ولكنه (٢) في نفسه واحدا أو كثيرا، كأنه دفع توهم ينشأ هنا.

و بيان التوهم: أنّ الحرارة في جسم النار-مثلا-لا- يخفى أنّ وجودها فيها ليس وجود العرض في الموضوع، كما هو المفروض؛ و إذا لم تكن عرضا فيها، فهي جوهر فيها، لأنّ الجوهرية و العرضية متقابلتان، فلا- يمكن ارتفاعها، بل إذا انتفت إحداهما ثبتت الأخرى. و إذا ثبت أنّها في جسم النار جوهر مع أنّها في غير جسم النار عرض، عاد المحذور جذعا، و هو لزوم كون تلك الكمالات المذكورة بالقياس إلى شيء ما جوهرًا بعد أن كانت بالقياس إلى آخر عرضا. و كذا لزوم كون شيء واحد جوهرًا و عرضا معا بالقياس إلى شيئين.

و بيان دفع هذا التوهم: أنّك قد عرفت أن ليس ذلك المعنى بالقياس إلى شيء، فحينئذ يجوز أن يكون الشيء لا عرضا في الشيء و لا جوهرًا في الشيء، بل يكون في نفسه جوهرًا و عرضا، و هذا ليس من ارتفاع المتقابلين المحال، كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحدا في الشيء، و لا كثيرا في الشيء، و لكنّه في نفسه واحد أو كثير، و الحال أنّ الواحد و الكثيره أيضا متقابلتان.

و قوله (٣): «و ليس الجوهرى و الجوهر واحدا، و لا- العرضى (٤) بمعنى العرض الذى فى إيساغوجى هو العرض الذى فى قاطيغورياس (٥)، و قد بينا هذه الأشياء لك فى صناعه المنطق» كأنه دفع توهم آخر ينشأ هنا.

و بيان التوهم: أنّنا سلمنا أنّه بمجرد كون الشيء كمالا للشيء لا يلزم جوهرية، حيث إنّ كثيرا من الكمالات أعراض، و كونها فى شيء ما موجوده لا- فى موضوع، لا يجعلها جوهرًا كما ذكرت. لكننا نقول: إنّ الكمال الذى نحن بصدد بيانه، أى النفس النباتية و الحيوانية و الإنسائية، حيث جعلنا كونها كمالا، باعتبار كونها فصولا لنوع النبات

ص: ٦٧

١- فى المصدر: فى شيء...

٢- لكنّه...

٣- الشفاء- [١] للطبيعيّات ٩/٢، الفصل الأوّل من المقالة الاولى من الفنّ السادس. و مرّ فى ص ١٢. [٢]

٤- و لا العرض بمعنى العرضى...

٥- قاطيغورياس.

و الحيوان و الإنسان، التي هي أنواع جوهريّة مركّبه من مادّه و صوره، أى الفصول التي هي باعتبار ما صوره، كما في النبات و الحيوان، و كالصّوره كما في الإنسان، يكون جوهرا البتّه. إذ لو كان عرضا، لكان تقوّم تلك الأنواع الجوهريّه به، و يلزم تقوّم الجوهر بالعرض و هو محال. و إذا كان جوهرا، ثبت ما هو المطلوب، و هو جوهريّه تلك النفوس التي قلنا إنّها كمال.

و بيان دفع هذا التوهّم: أن ليس الجوهريّ و الجوهر واحدا، إذ الجوهريّ ما كان حملة على الشىء حملا جوهريا، أى ذاتيا كحمل الجنس على النوع، و حمل النوع على الشخص. و الجوهر ما كان موجودا لا- في موضوع البتّه بالقياس إلى ذاته و إلى جميع الأشياء. و كذلك العرضيّ و العرض الذي في إيساغوجي، أى في باب الكلّيات الخمس، ما كان حملة على الشىء حملا عرضيا خارجا عن حقيقته، لا ذاتيا كحمل العرض العامّ أو الخاصّه على ما تحتها، و كحمل الجنس على الفصل، كما عرفت بيانه. و العرض الذي في قاطيغورياس، أى في باب المقولات العشر، هو ما يكون في موضوع.

و حينئذ فالجوهر كما يمكن أن يكون جوهريا بالنسبه إلى شىء، كالحيوان بالنسبه إلى الإنسان، و كذلك مفهوم الجوهر بالقياس إلى الحقائق الجوهريّه التي هي الأنواع، إن قلنا إنّ جنس لما تحته من الأنواع، كذلك يمكن أن يكون عرضيا غير جوهريّ بالنسبه إلى شىء، كالحيوان بالنسبه إلى الناطق، فإنّه لو كان جنسا ذاتيا له أيضا، يلزم أن يكون امتيازاه عن غيره بفصل آخر، و هكذا، فيلزم التسلسل المحال.

و كذلك العرض، كما يمكن أن يكون عرضيا بالنسبه إلى شىء مثلا بالنسبه إلى فصول الكيفيات، التي هي أنواع عرضيه على ما عرفت بيانه. و كمفهوم العرض، إن قلنا إنّ ليس جنسا لما تحته من الأنواع، كذلك يمكن أن يكون جوهريا بالنسبه إلى شىء، كالكيف بالنسبه إلى أنواع الكيفيات، و كمفهوم العرض إن قلنا إنّ جنس لما تحته من الأنواع.

و إذا عرفت ما ذكرنا، ظهر لك أنّ تلك الكمالات التي نحن بصدد بيانها، أعنى النفس

النباتية و الحيوانية و الإنسانيّة، و إن كانت مما يصدق عليها الجوهر، إلاّ- أنّها حيث اعتبرت فصولا- لتلك الأنواع الجوهرية لا أنواعا، لا يكون صدق الجوهر- سواء قيل بأنّه جنس لما تحته، أو قيل بأنّه ليس بجنس لما تحته- و كذا صدق تلك الأجناس التي هي جواهر حقيقه، أعنى الجسم المطلق و الجسم النامي و الحيوان عليها، أى على تلك الفصول، صدقا ذاتيا و جوهريا، على ما عرفت من أنّ صدق الجنس على الفصل لا- يكون ذاتيا، أى أن يكون الجوهر داخلا- فى حقيقتها، أو مأخوذا فى حدودها، بل عرضيا خارجا عنها لازما لها.

و الحاصل أنّ تلك الفصول يلزمها كونها جوهرا باعتبار جوهرية أجناسها و اتّحادها معها نوعا من الاتّحاد، و به ينتفى لزوم تقوّم الجوهر بالعرض، لا أن تكون حقائقها جواهر فى أنفسها و فى حدود ذواتها.

و لا يخفى أنّ هذا المعنى من الجوهرية هو الذى نرومه هنا، و ندعى عدم ثبوته لتلك الفصول بمجرّد كونها فصولا و كمالات، و هذا كما أنّ فصل الكيف مثلا، و إن صدق عليه أنّه عرض أو كيف، إلاّ أنّه لا يكون صدق العرض، سواء كان جنسا لما تحته من الأنواع العرضية أم لم يكن، و كذا صدق الكيف الذى هو جنس عندهم لما تحته على ذلك الفصل صدقا ذاتيا و جوهريا، يكون هو بالقياس إلى نوع الكيف، بل صدقا عرضيا.

و الحاصل أنّه يلزم ذلك الفصل أن يكون عرضا أو كيفا باعتبار اتّحاده مع جنسه الذى هو عرض و كيف بالحقيقه، لا أن يكون هو نفسه فى حدّ ذاته عرضا أو كيفا بالحقيقه، بحيث يكون ذلك ذاتيا له و داخلا فى حقيقته و حدّه.

و المحصّل أنّ صدق تلك الأجناس الجوهرية على تلك الفصول التي نحن بصدد بيانها، ليس هو صدق حقيقه الجوهر، أى الموجود لا فى موضوع، بل صدق ما صدق عليه حقيقه الجوهر؛ و مع ذلك فليس صدقه عليها صدقا جوهريا، بل عرضيا؛ فمن أين يلزم جوهرية تلك الفصول بالحقيقه؟

فإن قلت: إذا لم يكن لفصول الجواهر جوهرية إلاّ جوهرية أجناسها، لكانت هي

أعراضاً في أنفسها، وكذا إذا لم يكن لفصول الأ-عراض عرضيّه إلا- عرضيّه أجناسها، لكأنت هي في حدّ ذاتها جواهر، لأنّ الجوهرية والعرضية متقابلتان تقابلاً- في الغايه، وإذا لم يدخل أحد المتقابلين في حقيقه شيء، كان المقابل الآخر داخلاً في حقيقته البتّه، وإلاّ لزم ارتفاع المتقابلين، وهو محال.

قلت: إنّ ارتفاع المتقابلين إنّما يستحيل إذا كان ارتفاعهما عن شيء من شأنه ثبوت أحدهما له من حيث ذاته بذاته، ولا نسلم أنّ تلك الفصول- بحسب حقائقها وذواتها و في أنفسها- ليس من شأنها الجوهرية ولا- العرضية بالمعنى الذي يراد في الأنواع الجوهرية والأنواع العرضية، فارتفاعهما عنها في حدود ذواتها ليس بممتنع.

والحاصل أنّ ارتفاع المتقابلين، بل ارتفاع النقيضين أيضاً وإن كان ممتنعاً في الواقع، لكنّه ليس بممتنع في بعض مراتب الواقع، وهذا كما يقولون: إنّ الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي.

ومن هذا أيضاً يظهر أن ليس يلزم فيما نحن فيه تقوّم الجوهر بالعرض، لو لم تكن تلك الفصول التي هي الكمالات جواهر في أنفسها، فتدبرّ.

وقوله (1) «فبين أنّ النفس لا- يزيل عرضيتها كونها في المركّب كجزء، بل يجب أن تكون في نفسها لا في موضوع البتّه»- إلى آخره- تفرّيع على ما تقدّم، والمعنى: فبين ممّا ذكرناه أنّ النفس التي نحن بصدد بيان حالها لا يزيل احتمال عرضيتها في نفسها و بحسب حقيقتها كونها كمالاً و كونها في المركّب، أي في الجملة التي هي عبارته عن النفس و ما تعلّقت به، كالنبات والحيوان و الإنسان كجزء منه، حيث عرفت أنّ بعض ما كان كجزء من المركّب يمكن أن يكون عرضاً في ذاته، كالحراره على ما عرفت من حالها.

و أنّ الفصل الذي هو جزء من المركّب الجوهرية، وإن صدق عليه أنّه جوهر، إلاّ أنّه ليس صدقه عليه صدقاً جوهرية ذاتياً يستلزم كونه جوهرية في حدّ ذاته، كما هو المقصود هنا من جوهرية النفس، بل صدقاً عرضياً يستلزم عروض معنى الجوهرية له، بل إنّ ثبوت

ص: ٧٠

معنى الجوهرية للنفس بحسب حقيقتها و ذاتها، إنما يكون إذا ثبت أن النفس يجب أن تكون في نفسها لا في موضوع البتة، كما هو معنى الجوهر، وقد علمت ما الموضوع و ما معناه، حيث علمت في الإلهي أن الموضوع يعني به ما صار بنفسه و نوعيته قائما، ثم صار سببا لأن يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه، و الحال أن هذا المعنى لم يثبت بعد للنفس باعتبار كونها كمالا، أو كونها في المركب كجزء منه، نعم لو ثبت بالدليل أن كل نفس موجوده لا- في موضوع، ثبت أن كل نفس جوهر بحسب الحقيقه، أو ثبت أن نفسا ما قائمه بذاتها و البواقي كل واحد منها في هيولى و ليست في موضوع، ثبت أيضا أن كل نفس جوهر بذاتها. و أمّا لو كانت نفس ما قائمه في موضوع، و هي مع ذلك جزء من المركب، فهي عرض بحسب الحقيقه، و جميع هذا كمال. فلم يتبين لنا بعد أن النفس جوهر أو ليست بجوهر من وصفنا أنها كمال، و غلط من ظن أن هذا يكفيه في أن تجعل جوهرها كالصوره، بل إن إثبات جوهرية النفس في ذاتها يحتاج إلى دليل آخر، كما حققه الشيخ في فصل آخر بعد هذا الفصل، و نحن سنذكر فيما بعد ملخصه إن شاء الله تعالى.

ثم إن قوله: «فقول: إننا إذا عرفنا أن النفس كمال بأي بيان و تفصيل (1) لم نكن بعد عرفنا النفس و ماهيتها (2)»- إلى آخره (3)- هذا بيان بوجه آخر غير السابق، لأن إطلاق الكمال على النفس في تحديدها لا يدل على كونها داخله في مقوله الجوهر، و لا على حقيقتها و ماهيتها في نفسها، بل على النفس من حيث هي نفس، و من حيث يطلق عليها اسم النفس، أي من جهة إضافه ما لها إلى البدن و كونها مقيسه إليه.

و توضيحه: أنا إذا عرفنا أن النفس كمال بأي بيان و تفصيل فصيّلنا الكمال و فسّرنا معناه، لم نكن بذلك عرفنا النفس و ماهيتها بذاتها، بل عرفناها من حيث هي نفس، و يطلق عليها هذه اللفظه. فإن اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بذاتها، و من حيث هي واقعه تحت مقوله الجوهر، بل من حيث ما لها إضافه ما، أي من حيث هي مدبره

ص: ٧١

١- في المصدر: و تفصيل فصلنا الكمال...

٢- ماهيتها.

٣- الشفاء- [١] الطبيعيات ٩/٢، الفصل الأول من مقاله الاولى من الفن السادس.

للأبدان و مقيسه إليها؛ فلذلك يؤخذ البدن في حدّها، أى في حدّها من جهة ما لها إضافه، لا في حدّها من حيث جوهرها و ذاتها بذاتها و كونها واقعه تحت مقوله الجوهر؛ كما يؤخذ مثلا البناء في حدّ الباني من جهة الإضافة و من حيث كونه بانيا، و إن كان لا يؤخذ في حدّه من حيث جوهره، و من حيث أنّه إنسان، و لذلك، أى و لأجل أنّ النظر في النفس من حيث هي نفس و من حيث كونها مقيسه إلى الأبدان، صار النظر فيها من العلم الطبيعي الذي يبحث فيه من حيث التعلّق بالمادّه و الحركة، أى بالمادّه بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ، لأنّ النظر في النفس أيضا من حيث هي نفس، نظر فيها من حيث لها علاقه بالمادّه بالمعنى الأخصّ، كما في النفس النباتيه و الحيوانيه من حيث هي حيوانيه أو بالمعنى الأعمّ، كما في النفس الإنسانيه من حيث هي إنسانيه، و كذا من حيث لها علاقه بالحركه.

فبالجمله، النظر في النفس من الجبهه المذكوره لا يكفي لتعرّف ماهيه النفس في حدّ ذاتها و كونها واقعه تحت مقوله الجوهر، بل يجب أن نفرّد لتعرّفنا ذات النفس من هذه الجبهه بحثا آخر، كما أفردّه فيما بعد، و لو كنّا عرّفنا بالجبهه الأولى ذات النفس من الجبهه الثانيه، لما أشكل علينا معرفه وقوعها في أيّ مقوله تقع فيها من مقوله الجوهر أو العرض، فإنّ من عرف و فهم ذات الشىء من حيث هي ذاته، فعرض على نفسه طبيعه أمر ذاتيّ له، لم يشكل عليه وجوده له، كما أوضحناه في المنطق.

ثمّ إنّ قوله: «لكنّ الكمال على وجهين: كمال أوّل و ثان (١)» - إلى آخره (٢) -

بيان لأنّه بمجرد إطلاق الكمال على النفس في تحديدها من جهة ما لها إضافه ما - كما هو المقصود هنا - لا يتحقّق حقيقتها من هذه الجبهه، و لا يحصل حدّها من هذه الحيثيه؛ بل يجب أن يقيد الكمال بقولنا: كمال أوّل، حتّى يختصّ بالنفس و يخرج غيرها، فإنّ الكمال على وجهين: كمال أوّل و كمال ثان؛ و الكمال الأوّل هو الذي يصير به النوع نوعا كاملا بالفصل، كالشكل للسيف، و كالنفس للنبات و الحيوان و الإنسان؛ و الكمال

ص: ٧٢

١- في المصدر: و كمال ثان.

٢- الشفاء- الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

الثانى هو أمر من الامور التى تتبع وجود الشىء بعد أن كان نوعا بالفعل من أفعاله و انفعالاته، و هذا كالقطع للسيف، و كالتميز و الرويّه و الإحساس و الحركة للإنسان، فإن هذه كمالات لا محاله للنوع، أى لنوع السيف و لنوع الانسان، لكن ليست أوليّه، فإنّه ليس يحتاج ذلك النوع فى أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل، بل إنّما يحتاج فى صيرورته نوعا بالفعل إلى حصول مبدأ هذه الأشياء بالفعل، أى إلى الكمال الأوّل، و ما هو متبوع هذه الأشياء و ملزومها، و إن كان حصول هذه الأشياء له بالقوّه، أى بالقوّه القريبه.

و قوله: «بل إذا حصل له مبدأ هذه الاشياء»

شرط جوابه قوله: «صار حينئذ الحيوان حيوانا بالفعل» (١)

و قوله: «تحتاج» إمّا بضمير التأنيث نعت ثان لقوله: «بقوّه بعيده» أو بضمير التذكير نعت للكون الذى يفهم من قوله: «بعد ما لم يكن بالقوّه الأّبقوّه بعيده». ١

و قوله: «إلى أن يحصل (٢) فيها أو قبلها - على اختلاف النسختين - شىء»

الضمير فى فيها أو قبلها راجع إلى القوّه.

و قوله: «حتّى تصير (٣) بالحقيقه بالقوّه»

الضمير فى «يصير» إن كان بالتذكير، فهو راجع إلى الكون بالقوّه، و إن كان بالتأنيث فهو راجع إلى القوّه، و معنى الصيروره بالحقيقه بالقوّه، الصيروره بالقوّه القريبه. و معنى الكلام أنّه ليس يحتاج النوع فى أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء التى الكمالات الثانيه له بالفعل، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء، أى الكمال الأوّل بالفعل، حتّى صار له هذه الأشياء بسبب حصول مبدئها له بالقوّه القريبه، بعد ما لم تكن إلّا بقوّه بعيده، يحتاج تلك القوّه أو الكون بتلك القوّه إلى أن يحصل قبل تلك القوّه أو فيها شىء هو مبدؤها، حتّى يصير القوّه أو الكون بالقوّه قوّه قريبه و قوّه بالحقيقه، صار حينئذ ذلك النوع

ص: ٧٣

١- -الشفاء- الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- فى المصدر: يحصل قبلها...

٣- حتّى يصير.

- كالحَيوان مثلا-نوعا بالفعل، وحيوانا بالفعل، من غير أن يحتاج في كونه نوعا بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل.

والمحصّل أنّ الكمال الأوّل والثاني وإن كان كلّ منهما كمالا للنوع، إلا أنّ الأوّل متبوع و ملزوم والثاني تابع و لازم له؛ وأنّ الأوّل متقدّم، والثاني متأخر عنه، والأوّل يتوقّف عليه حصول النوع في نفسه بالفعل، والثاني متأخر عن تحصيل النوع بالفعل؛ حيث إنّ الأوّل ممّا يحتاج النوع في حصوله بالفعل إلى حصوله بالفعل، دون الثاني؛ فإنّه وإن كان حصوله بالقوّه أيضا، أى بالقوّه القريبه يمكن أيضا حصول النوع بالفعل. و الملخص أنّ الأوّل ممّا يكمل به النوع في ذاته، والثاني ممّا يكمل به في صفاته، و حيث كان النفس من قبيل الكمال الأوّل، حيث إنّها مبدأ للكّمالات الثانيه، و يصدق عليها ما هو معنى الكمال الأوّل كما ذكر، فيجب أن يقيد الكمال في حدّها بالكمال الأوّل، حتّى يكون مختصّا بها و يخرج غيرها. فيقال: إنّها كمال أوّل، و ربّما أشعر تمثيله للكمال الأوّل و الثاني أنّ الكمال-مطلقا- كما يمكن أن يكون جوهرًا يمكن أن يكون عرضًا أيضا، كما ادّعاها فيما تقدّم، فافهم.

و قوله (١): «و لأنّ الكمال كمال للشئ، فالنفس كمال للشئ؛ وهذا الشئ هو الجسم، و يجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادّي، كما عملت في صناعه البرهان».

أى حيث قلنا إنّ النفس كمال أوّل، فاعلم أنّ الكمال لما كان من باب المضاف، و كانت الإضافه معتبره في معنونه، و كان معناه أنّه كمال لشئ، و يجب إضافته إلى شئ، و هذا الشئ ليس شيئا مطلقا، بل شيئا خاصا هو الجسم؛ فيجب إضافته إلى الجسم، و القول بأنّها كمال أوّل لجسم، لكن لا- للجسم بالمعنى المادّي، بل للجسم بالمعنى الجنسي، حتّى يمكن أن يكون ذلك كمالا و فصلا له، كما علمت ذلك في صناعه البرهان، و ذكرنا نحن نبذا منه، نقلا عن إلهيات الشفاء.

ص: ٧٤

ثم إن ما يترأى من ظاهر كلامه هنا أن الفصل كمال للجنس، لا ينافي كونه كمالاً للنوع أيضاً، كما تضمنه كلامه السابق. حيث إن كونه كمالاً للجنس بمعنى كونه محصياً له مقسماً إياه، يستلزم كونه محصياً للنوع أيضاً مقوماً إياه، كما عرفت من البيان السابق.

فتذكر.

و قوله (١): «و ليس هذا الجسم الذى النفس كماله، كل جسم» -الى آخره-

يعنى أنه بعد تقييد الكمال بكونه كمالاً -أولاً- لجسم، يجب تقييده بقيود آخر أيضاً، حتى يحصل حدّ تام للنفس من حيث هى نفس، ومقيسه إلى البدن؛ لأنّ الجسم الذى النفس كماله ليس كلّ جسم، فإنّها ليست كمال الجسم الصناعى، كالسرير و الكرسي و نحوهما، بل كمال الجسم الطبيعى فيجب التقييد به؛ و بعد ذلك فليست هى كمالاً لكلّ جسم طبيعى، لأنّها ليست كمالاً للنار و لا- للأرض و لا- للهواء من البسائط، حتى تكون صورته نوعيه للبسائط، و كذا هى ليست كمالاً للمركبات المعدنيه و غيرها، حتى تكون صورته نوعيه للمركبات مطلقاً، بل هى فى عالمنا هذا- أى عالم الأرضيات- كمال لجسم طبيعى مركب آلى ذى آلات و قوى يصدر عنه كمالاً-ته الثابته، أى أفعاله و انفعالاته بتوسط آلات و قوى يستعين بها فى أفعال الحياه، التى أولها التغذى و النمو و آخرها الإدراكات. و المعنى أنه يستعين بها فى أفعالها إن كان احتاج إلى الاستعانه، و إلاّ فيصدر عنه تلك الأفعال بنفسه من غير توسط آله، كما فى النفس الإنسانيه فى فعلها الخاصّ بها، أى إدراك الكليات.

و الحاصل أنه يمكن أن يصدر عنه بتوسط الآلات أو بدون توسطها ما يصدر من أفعال الحياه، التى هى التغذى و النمو و التوليد و الإدراك و الحركة الإراديه و النطق، و إنّما خصّ صورته الاستعانه بالذكر، لأنّها عامه لجميع النفوس الأرضيه، إمّا فى جميع ما يصدر عنها، كما فى النباتيه و الحيوانيه؛ و إمّا فى الأكثر كما فى النفس الإنسانيه، بخلاف صورته عدم الاستعانه، فإنّها خاصه ببعض تلك النفوس فى بعض أفعالها، و هى النفس الإنسانيه

ص: ٧٥

فيما يختصّ بها من الأفعال كالإدراك الكلّي.

فتلخص من ذلك «أنّ النفس التي نحدّها، أي النّفس الأرضيّة الشامله للنباتيّه و الحيوانيّه و الإنسانيّه، كمال أول لجسم طبيعيّ آليّ له أن يفعل أفعال الحياه. أي يمكن أن يفعل أفعال الحياه كلّها أو بعضها، سواء كان البعض أكثر أو أقلّ، و سواء كان صدورها عنه بالفعل أو بالقوّه، أي بالقوّه القريبه من الفعل، و سواء كان ما هو بالفعل دائميّا أم غير دائميّ، قد يكون و قد لا يكون مع إمكان أن يكون. فحصل منه حدّ جامع مانع للنفس من حيث هي نفس.

فالكمال بمنزله الجنس يعمّ المحدود و غيره، لأنّه عباره عمّا يتمّ به النوع مطلقا. و هو و إن كان من باب المضاف، إلّا أنّه يصلح أن يكون جنسا للمسمّى باسم النّفس، لأنّ هذا الحدّ - كما عرفت سابقا - ليس لحقيقتها الجوهريّة، بل لمفهوم النفسيّة، و هي أيضا إضافه خاصّه، و المضاف يمكن أن يكون جنسا لأنواعه.

ثمّ إنّ ما بعد ذلك من القيود بمنزله الفصل يخرج به غير المحدود، حيث إنّ قولنا:

«أول»، يخرج به عنه الكمالات الثانيه كالعلم و القدره و الإحساس و الحركه و غيرها من الأفاعيل و اللوازم التامّه للنّفس.

و قولنا: «لجسم» يخرج الكمال الأوّل للمجرّدات، إن كان لها كمال أول.

و قولنا: «طبيعيّ» يخرج صور الأجسام الصناعيّة، كهيئه السيف و السرير و الكرسيّ و غيرها.

و قولنا: «إليّ» يخرج صور البسائط و بعض المركّبات، كصور العناصر و المعدّيات؛ إذ لا يصدر عنها كمالاتها الثانيه من أفعالها و انفعالاتها بواسطه الآلات، حيث ليست لها آلات و لا قوى متعدّده، و إن كانت مشتمله على أجزاء مختلفه، فإنّ الأجزاء المختلفه لا تسمّى آلات.

و قولنا: «له أن يفعل أفعال الحياه» يخرج النفوس الفلكيّة، كما سيظهر وجهه.

و قوله: (١) لكنّه قد يتشكك في هذا الموضوع بأشياء من ذلك- إلى آخره-

هذا التشكيك الذي ذكره هنا إنّما هو من وجهين.

بيان الأوّل: أنّ في هذا الحدّ الذي حدّدتم به النفس اختلالا من وجوه: أمّا أولا، فلأنّ لقائل أن يقول: هذا الحدّ لا يتناول النفس الفلكية، لأنكم قد قيدتم الجسم بكونه آليا، و الحال أنّ النفس الفلكية تفعل بلا آلات على المذهب الصحيح.

و أمّا ثانيا، فلأنكم على تقدير ترككم ذكر الآلات و قيد كونه آليا، و اقتصاركم على قولكم: «له أن يفعل فعل الحياه» حتّى تدخل في الحدّ النفس الفلكية باعتبار ترك قيد كونه آليا، يلزمكم أن تخرجوا النفس الفلكية من الحدّ من وجه آخر، لأنكم عنيتم بالحياه و أفعالها في قولكم في الحدّ: «له أن يفعل أفعال الحياه»- حيث فسّرتموها بأنّ أولها التغذّي و النمو- معنى يشمل ما للنفس النباتية من التغذّي و النمو، و ما للنفس الحيوانية من الحسّ، سواء جعلتم الإضافة في قولكم أفعال الحياه، بياتيه، حتّى تكون تلك الأفعال الحياه نفسها؛ أو لاميته، حتّى تكون تلك الأفعال غير الحياه منسوبة إليها، كما سيجيء تحقيق معنى هذه الإضافة عن قريب، و الحال أن ليس للنفس الفلكية هذا المعنى من الحياه و أفعالها.

و هذا الذي ذكرناه إنّما هو تفصيل بيان الاختلال من هذا الوجه، إلّا أنّه يظهر من المتشكك أنّه حمل الإضافة على البياتيه، كما يدلّ عليه قوله (٢): فإنّ الحياه التي لها ليس هو التغذّي و النمو، و لا أيضا الحسّ، و أنتم تعنون بالحياه التي في الحدّ هذا و كذا قوله بعد ذلك: «مع أنّ المذكور في الحدّ هو أفعال الحياه، فافهم» و الحاصل أنّه على التقديرين سواء ذكرتم قيد الآلي في الحدّ أو تركتموه يلزم عليكم إخراج النفس الفلكية عن الحدّ.

و أمّا ثالثا، فلأنكم لو عنيتم بالحياه و أفعالها، ما للنفس الفلكية من الإدراك مثلا و التصرّو العقليّ و التحريك لغايه إراديه، حتّى تدخل النفس الفلكية في الحدّ، سواء

ص: ٧٧

١- الشفاء- الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- الشفاء- [١] الطبيعيات ١١/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

تركتم قيد الآلي أيضا، حتى يشمل الحد للفلك على المذهب الصحيح من عدم كونه آليا، أو ذكرتموه حتى يشمل على المذهب غير الصحيح من كونه آليا، يلزمكم حينئذ أن تخرجوا النبات من جملة ما يكون له نفس، وأن تخرجوا النفس النباتية التي مقصودكم دخولها في هذا الحد، لأنّه ليس لها ما ذكر من الامور التي للنفس الفلكية، بل يلزمكم أن تخرجوا الحيوان من حيث هو حيوان من جملة ماله نفس، وأن تخرجوا النفس الحيوانية التي مقصودكم دخولها في هذه الحد أيضا عن الحد. لأنّه ليس لها التصوّر العقليّ الذي للفلك.

و هذا أيضا تفصيل بيان اختلال الحد من هذا الوجه، إلا أنّ المتشكك اكتفى بلزوم خروج النفس النباتية خاصه، لكونه أظهر. و كذلك ظاهر كلامه أنّه بناه على تقدير ترك قيد الآلي، ليكون الفلك داخلا على المذهب الصحيح.

و أمّا رابعا، فلاّنكم حيث فسّرتم أفعال الحياه بقولكم «التي أولها التغذى و النمو».

يلزم عليكم أن تجعلوا التغذى و النمو حياه على تقدير كون الإضافة بيانيه، أو افعالا مستنده إلى الحياه على تقدير كونها لاميه، و على التقديرين يلزمكم أن تقولوا بكون النبات ذا حياه، و أن تسمونه حيوانا لأنّ اشتقاقه من الحياه، و كلّ ذى حياه فهو حيوان، و الحال أنّكم لا تسمونه حيوانا و لا تقولون بذلك.

و بما ذكرنا تمّ التشكك من الوجه الأول، و يظهر منه أنّ المتشكك، و إن ادّعى خروج النفس الفلكية بقولهم في الحد: «له أن يفعل أفعال الحياه» إلا أنّ ذلك الخروج إنّما هو بسبب ما فسّروا أفعال الحياه كما عرفت، و أنّ قولهم: «له أن يفعل» بإسناد الفعل إليه على سبيل الإمكان، كما هو المفهوم من العبارة لا- دخل له في ذلك الإخراج، فيفهم منه أنّه حمل قولهم: «له أن يفعل» على معنى عامّ يشمل النفس الفلكية أيضا، أى صورته كون الفعل دائما كما في الفلكية على ما حملناه عليه؛ فتفظن لهذه الدقيقه، فإنّ لها فائده ستظهر عن قريب.

و أما التشكك من الوجه الثاني، فهو ما أشار إليه بقوله (١): «و أيضا لقائل أن يقول»-إلى آخره.

أى و أيضا لقائل أن يقول: ما الذى أحوجكم إلى أن تثبتوا نفسا-أى للنبات و الحيوان و الإنسان-غير حياتها، و لم لم يكفكم أن تقولوا إنَّ الحياه نفسها هى هذا الكمال الذى فسّرت النفس به؟ فيكون الحياه هى هذا المعنى الذى يصدر عنه ما تنسبون صدوره إلى النفس من أفعال الحياه.

و كأنّ هذا التشكك مبنى على جعل الإضافه فى قولهم: «أفعال الحياه» لاميه، حيث جوّز كون الأفعال المنسوبه إلى النفس، منسوبه إلى الحياه، فإنّه كما تضمّن دعوى الاتحاد بين النفس و الحياه، كذلك يتضمّن دعوى المغايره بين الأفعال و الحياه، فيظهر من كلام المتشكك أنّه بنى كلاً من التشككين على تقدير، حيث بنى الثانى على تقدير جعل الإضافه لاميه، كما هو ظاهر عباره الحدّ أيضاً، و الأول على تقدير جعلها بيانيه، و إن كان يمكن بناؤه على اللاميه أيضا كما ذكرنا، فتبصّر، و بهذا القدر تمّ بيان التشكك من الوجهين.

و قوله (٢): «فلنشرع فى جواب واحد واحد من ذلك و حلّه، فنقول: أما الأجسام السماويه فإنّ فيها مذهبين: مذهب من يرى»-إلى آخره.

هذا جواب عن التشكك من الوجه الأول. و محصّله الجواب عنه بالتزام خروج النفس الفلكيه عن هذا الحدّ الذى هو حدّ للنفس الموجوده للمرّكبات، أى النفس الأرضيه المتناوله للنباتيه و الحيوانيه و الإنسانيه، و أنّ خروجها عن هذا الحدّ لا ضير فيه، فإنّه ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه النفس النباتيه و الفلكيه، و أنّ اشتراكهما فى اطلاق لفظ النفس عليهما إنّما هو بمجرد اشتراك اللفظ دون المعنى، بل ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه النفس الحيوانيه و الفلكيه إلاّ بحيله صعبه كما سيأتى بيانها.

ص: ٧٩

١- -الشفاء- [١] للطبيعيّات ١١/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- -الشفاء- [٢] للطبيعيّات ١١/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

و أما تحرير كلامه في هذا الجواب و الحل: أنّ الأجسام السماويّه، فإنّ فيها مذهبين:

مذهب من يرى أنّ كلّ كوكب يجتمع منه و من عدّه كرات قد دبّرت بحركته جملة جسم كحيوان واحد، فيكون حينئذ كلّ واحد من الكرات الكليّه التي يتمّ حركه الكواكب بها، إنّما يتمّ فعله بعدّه أجزاء ذوات حركات، أى الأفلاك الجزئيه كالتداوير و الخوارج المركز، فتكون هي- أى الأفلاك- كالآلات لها، أى لتلك الأفلاك الكليّه. و بعبارة اخرى أنّ النفس الكليّه إنّما تعلّقت بالفلك الكليّ، و أنّ ما في الفلك الكليّ من الأفلاك الجزئيه إنّما هي بمنزله الآلات له.

فعلى هذا المذهب، و إن كان الجسم الفلكيّ آلياً، إلاّ أنّه ليس هذا المذهب صحيحاً في نفسه، لأنّه لا يستمرّ و لا يجري في كلّ الكرات الفلكيه، لأنّه يلزم على هذا المذهب أن لا يكون نفس متعلّقه بالأفلاك الجزئيه، و الحال أنّنا نشاهد أنّ لها حركات خاصّه مختلفه مخالفة لحركه الفلك الكليّ، و عندهم أنّ كلّ حركه صادرة عن فلك إنّما هي حركه نفسانيّه، و هذا إذا قلنا بالأفلاك السبعه للكواكب السبعه السيّاره لا أزيد.

و أمّا إذا قلنا بأزيد من ذلك، كالفلك الثامن للكواكب الثوابت، و الفلك التاسع للحركه اليوميّه، كما هو مقتضى الدليل عندهم، فالأمر أظهر؛ إذ الفلك التاسع عندهم لا كثره فيه بوجه، حتّى يمكن أن يكون آلياً. و كذلك الفلك الثامن عندهم، و إن كان فيه الكواكب الثابته، لكن تلك الكواكب ليست مما يمكن أن تكون أجزاء و آلات له بها يتمّ فعله و حركته، بل إنّما ذلك بمجرد جسم ذلك الفلك الثامن.

و حيث كان هذا المذهب غير صحيح في نفسه، فليس كلامنا في تحديد النفس الأرضيه بناء على هذا المذهب، و لا نبالي خروج النفس الفلكيه على هذا المذهب عن الحدّ أو دخوله فيه، و إن تكلمنا عليه أيضاً و قيدنا الجسم بالآليّ في الحدّ، حتّى تدخل هي فيه، ثمّ قيدناه بقولنا: «له أن يفعل أفعال الحياه» بالتفسير الذي فسّرنا به أفعال الحياه حتّى تخرج عنه، فلا ضير فيه، إذ ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه النفس الفلكيه و النفس الأرضيه بأنواعها، كما سيأتى بيانه.

و مذهب من يرى أنّ كلّ كره، كلّيه كانت أم جزئيه، فلها في نفسها حياه مفرده، و نفس على حده و خصوصا؛ و يرى جسما تاسعا، ذلك الجسم واحد بالفعل لا كثره فيه، بل جسما ثامنا أيضا ليست الكواكب فيه بمنزله الآلات، فهذا المذهب صحيح كما بيّننا وجهه. و عليه لا يكون الفلك آليا، و كلامنا أيضا في تحديد النفس بناء على هذا المذهب، لكونه صحيحا في نفسه، و حينئذ فلو قيد الحدّ بكون الجسم آليا، و أخرجنا النفس الفلكيه عنه ابتداءً لعدم كون الفلك آليا. و مع ذلك لو قيدناه بقولنا: «له أن يفعل أفعال الحياه»، على التفسير الذي فسّرناه، ليكون الإخراج أتمّ و أظهر، فلا ضير فيه.

و كذلك لو تركنا ذكر الآله و لم نقيد الجسم بكونه آليا، و أخرجناها بالقيّد الأخير خاصّه، أى بقولنا: «له أن يفعل أفعال الحياه»، فلا ضير فيه أيضا؛ لأنّ هؤلاء القائلين بهذا المذهب الأخير الصحيح، بل القائلون بالمذهب الأوّل غير الصحيح أيضا، يجب عندهم أن يروا و يعتقدوا أنّ النفس إذا وقع على النفس الفلكيه و على النفس النباتيه التي هي من جمله المحدود، فإنّها تقع بمحض الاشتراك اللفظي، من دون أن يكون هناك معنى مشترك بينهما؛ لأنّ هذا الحدّ إنّما هو للنفس الموجوده للمركبات - أى الأرضيه - دون البسائط - أى الفلكيه - و أنّه إذا احتيل في الحدّ حتّى يشترك الحيوانات و الفلك في معنى اسم النفس، خرج معنى النباتات و نفسها من تلك الجملة. على أنّ هذه الحيله صعبه جدّا، ربّما يترأى من صعوبتها أنّ اشتراك الحيوان و الفلك أيضا في وقوع اسم النفس عليهما، إنّما هو بمجرد اشتراك اللفظ.

و بيان صعوبه الحيله في ذلك، أنّ الحيوانات و الفلك لا تشترك في معنى اسم الحياه التي أثبتناها للحيوانيه بما هي حيوانيه، و لا في معنى اسم النطق الذي أثبتناها للحيوانيه بما هي إنسانيه، لأنّ النطق الذي هاهنا أى في الإنسانيه، يقع على وجود نفس لها العقلاّن الهيولانيّان، أى العقل بالملكه، و ليس هذا مما يصحّ هناك أى في الفلك، على ما يرى أنّه مقتضى الدليل و معتقدهم. فإنّ العقل هناك عقل بالفعل، و العقل بالفعل، و إن كان يمكن أن يوجد في الإنسان أيضا، لكنّه غير مقوم للنفس الكائنه جزء حدّ

للناطق الذى يطلق على الإنسان، كما أنه مقوم للنفس الفلكية، إذ لو كان مقوم لها، لكان الإنسان الذى يخلو عن العقل بالفعل - كما هو الأكثر - غير ناطق، وغير ما هو ثابت له النفس الإنسانيّة، وأن لا يكون إنسانا ولا ناطقا، هذا خلف.

بل المقوم له العقلان الهيولانيان اللذان لا يخلو إنسان عنهما، بل العقل الهيولانيّ وحده؛ إذ الإنسان ربما يخلو عن العقل بالملكه أيضا، ومع هذا فهو إنسان وناطق.

وكذلك الحسّ من جملة أفعال الحياه هنا، أى فى الحيوان يقع على القوه التى بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها و الانفعال عنها، وليس هذا أيضا يصحّ هناك، أى فى الفلك على ما يرى أنه مقتضى الدليل و معتقدهم.

و بذلك ظهر أن ليس هنا معنى مشترك فى الفلك و الحيوان مطلقا، كما أنه ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه الفلك و النبات.

ثم إن اجتهد مجتهد، فجعل النفس كمالا أولا لما هو متحرّك بالإرادته و مدرك من الأجسام، حتّى يدخل فيه الحيوانات مطلقا و الفلك، خرج النباتات من هذه الجملة، لأنه ليس لها ذلك المعنى.

فظهر من ذلك أن ليس هنا معنى مشترك بين النفس الأرضيّة المتناوله لجميع أنواعها و بين النفس الفلكية، و أنه حيث كان ذلك الحدّ حدّا للأرضيّة، فينبغى إخراج الفلكية عنه.

و هذا الذى ذكرنا هو القول المحصّل فى ذلك. و منه يظهر الجواب عن التشكّك بالوجه الأوّل من الطرق الثلاثه الاول، بالتزام خروج النفس الفلكية عن الحدّ، و أنّها مما ينبغى خروجها عنه لعدم معنى مشترك هنا، و أنّ خروجها عن الحدّ بقولهم فيه: «له أن يفعل أفعال الحياه» إنّما هو باعتبار المعنى الذى اريد بأفعال الحياه كما ذكر، لا باعتبار إسناد الفعل إليه بطريق الإمكان، كما توهمه بعض، فإنّ ذلك جار فى الفلك أيضا، على ما فسّرنا العبارة فيظهر منه أنه أيضا فى جواب التشكّك، حمل العبارة على ما حملنا عليه، كما أنّ المتشكّك أيضا حملها عليه.

و حيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ هذا الجواب كأنه لا يفى بحلّ هذا التشكّك من الطريق الرابع، و لا يظهر منه أنّ الجواب عنه ما ذا؟

و أقول: لعلّ الجواب عنه التزام كون التَغذّي و نحوه من أفعال النبات حياه، أو من جملة أفعال الحياه، و أمّا أنّهم لا يسمّون النبات حيواناً، فلعلّ وجهه أنّ مناط التسميه بالحيوان، إمّا إمكان صدور جميع أفعال الحياه عنه كما فى الإنسان، أو إمكان صدور أكثرها أو معظمها عنه كما فى الحيوان غير الإنسان، و إمّا إمكان صدور بعض منها قليل كما فى النبات؛ فلعلّه لم يكن منشأ التسميه بالحيوان.

فان قلت: ما ذكرت من أنّ اشتراك اسم النفس بين الفلك و النبات، بل بين الفلك و الحيوان اشتراك لفظي، و أن ليس هنا معنى مشترك، إنّما هو مبنى على ما حدّدت به النفس، كما ذكرت؛ فلعلّها إذا حدّدت بوجه آخر، كان هناك معنى مشترك. فمن أين يحصل الجزم بعدم وجود معنى مشترك هنا كما ادّعت؟

قلت: من البيّن أنّه لا- يكون لحقيقه واحده حدّان مختلفان، فإنّ الحدّ عين المحدود، و إن كان التفاوت بينهما بالإجمال و التفصيل. و كما أنّه لا- يمكن أن يكون حقيقه واحده حقيقتين مختلفتين، كذلك لا- يمكن أن يكون لحقيقه واحده حدّان مختلفان. و من البيّن أيضاً أنّ ما ذكره الشيخ بقوله (١): «كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ له أن يفعل أفعال الحياه».

تعريفاً للنفس من حيث هي نفس، حدّها من هذه الجبهه، كما عرفت بيانه، فلا يكون غير ذلك حدّها لها، بل إنّما يكون ذلك لو كان هنا تعريف آخر غير ذلك، رسماً لها أو تعبيراً عنها أو تعييناً للمسمّى بها بوجه إيجابيّ أو سلبيّ، من غير أن يكون حدّها لها.

و وجود معنى مشترك فى هذه التعبيرات و الرسوم، كما فى قول الشيخ فيما تقدّم (٢):

ص: ٨٣

١- الشفاء- الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- الشفاء- [١] الطبيعيات ٥/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

« إنَّ كلَّ ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيره واحده عادمه للإرادة»، على ما فسّرناه و لخصنا معناه، و هو أنّ التّعبيّرات عنها و أحسنها، لا- يزيل الاشتراك اللفظي؛ إذ المقصود حصول ذلك الاشتراك بحسب ما هو حدّ للنفس، و تلك الرسوم و التّعبيّرات ليست بحدّ.

على أنّ بعض تلك الرسوم و التّعبيّرات، و إن كان يشمل الفلكيّه أيضا، لكنّه محلّ من وجه آخر. كما إذا قيل: إنّها مبدأ لصدور فعل ما، إذ يدخل فيه صور البسائط و العنصريّات، و بعضها مما هو محلّ من وجه آخر. كما إذا قيل: إنّها مبدأ لصدور فعل مع الإراده، إذ يخرج عنه حينئذ النفس النباتيّه، و بعضها مما لا يشمل الفلكيّه على المذهب الصحيح، كما إذا قيل: إنّها مبدأ لصدور أفعال مختلفه مع الإراده، إذ ليست أفعال الفلكيّه على المذهب الصحيح- من أنّ لكلّ فلك نفسا مفرده نهج مختلفه، بل هي على نهج واحد على ما قالوا. و هذا أيضا يؤيّد الاشتراك اللفظي، و أمّا على المذهب غير الصحيح من أنّ النفس إنّما هي متعلّقه بالفلك الكلّي، و أنّ الأفلاك الجزئيّه المختلفه في الحركات بمنزله الآلات لها، فأفعال الفلكيّه و إن كانت مختلفه، و كذا هذا التعريف و إن كان مشتملا على معنى مشترك بين الفلكيّه و الأرضيّه، لكنّه حيث كان رسما، فلا- يزيل ذلك كون اسم النفس واقعا عليهما باشتراك اللفظ، بحسب ما هو حدّ للنفس، كما عرفت.

كلام مع المحقّق الطوسيّ و غيره

و حيث تحقّقت ما ذكرناه، فاعلم أنّ ما ذكره بعضهم- كالمحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات و التجريد- و تبعه فيه كثير من القوم في تحديد النفس من حيث هي نفس، من أنّها كمال أول لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياه بالقوّه (٢): حيث غيروا قول الشيخ في الحدّ: «له أن يفعل أفعال الحياه»، بقولهم: «ذو حياه بالقوّه».

ص: ٨٤

١- في المصدر: و بالجمله كلّ ما يمكن.

٢- شرح التجريد ٢١٩، للقولشحي، طبع تبريز.

إن كان مرادهم به ما دلّ عليه عبارته الشيخ كما بيّنا معناها، فلا كلام معهم في كون هذا حدًّا للنفس مطابقا لما ذكره الشيخ، إلا أن تطبيق ما ذكره على ما ذكره يحتاج إلى تكلف بالغ؛ لأنه حينئذ يكون معنى قولهم هذا، أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياه بالفعل، يكون صدور أفعال الحياه عنه بالقوه، أي ممكنا، كما ذكرنا في معنى قول الشيخ.

و إن كان مرادهم به ما يتبادر من ظاهر قولهم هذا، أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياه، يكون حياته بالقوه بالفعل؛ فهذا ليس بصحيح في نفسه، لأنه يخرج عنه جميع ما قصدوا تحديده، أي النفس الأرضية بجميع أنواعها. لأن حياه الجميع إنما هي بالفعل لا- بالقوه، سواء اريد بالحياه عين النفس بناء على تسميه النفس بالحياه- كما وقع في عبارته بعضهم، و ادّعاء المتشكك في التشكك بالوجه الثاني- او اريد بها كون الشيء موجودا فيه مبدأ يصدر عنه أفعال الحياه، أو اريد بها كون الشيء بحيث يصح صدور تلك الأفعال عنه، كما سيأتي تفسيرها في كلام الشيخ. فإن جميع ذلك حاصل للجسم ذي النفس بالفعل لا بالقوه، و أمّا إذا اريد بالحياه تلك الأفعال أنفسها- كما وقع في كلام المتشكك بالوجه الأول- فتلك الأفعال، و إن كانت تارة بالفعل و تارة بالقوه، لكنّها ليس يلزم كونها بالقوه البتّه، كما يدلّ عليه ظاهر تلك العبارة.

و إن كان مرادهم به ما فهمه بعضهم منه، كالشارح القوشجي في شرح التجريد، حيث ذكر: «إن المراد به ما يمكن أن يصدر عنه ما يصدر عن الأحياء و لا يكون ذلك الصدور دائما، بل قد يكون بالقوه (1)» و ادّعى أنه بهذا القيد يخرج النفس الفلكية على المذهب غير الصحيح، أي على رأى من يجعل الفلك آليا، لأن ما يصدر عنها يكون دائما، لا كأفاعيل النفس الأرضية، حيث قد تكون بالقوه، كما أنه يخرج بقيد كون الجسم آليا النفس الفلكية على المذهب الصحيح، أي على تقدير عدم كون الفلك آليا.

فهذا المعنى الذى فهمه بعيد عن تلك العبارة بمراحل، لا يستقيم حملها عليه عند من له أدنى معرفه بأساليب الكلام.

ص: ٨٥

فيظهر مما ذكرنا، أنّ تغيير عبارته الشيخ بما ذكره هؤلاء تغيير مخلّ، وأنّ فهم المعنى المقصود منه لا يخلو عن سماجه و ركاكه، و أنّ الأحسن ما ذكره الشيخ، و أنّ إخراج النفس الفلكيه بما ذكره من القيد إنّما هو من جهه تفسير أفعال الحياه بما فسّر، كما دلّ عليه عبارته. و ادّعا هو نفسه، و قبله منه المتشكك: لا يكون تلك الأفعال بالإمكان أو بالقوه، فاعرف ذلك.

و حيث عرفت ذلك، و عرفت أنّ الحدّ الجامع المانع للنفس الأرضيه المتناوله للنباتيه و الحيوانيه و الإنسانيه هو ما ذكر، تحصيل لك أنّه:

إن أريد تحديد النفس الأرضيه النباتيه على حده، ينبغي أن يقال: إنّها كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ له أن يفعل بعض أفعال الحياه، أي التغذيه و التنميه و التوليد فقط.

و إن أريد تحديد الحيوانيه على حده، ينبغي أن يقال بعد قولهم: «آليّ»: له أن يفعل أكثر أفعال الحياه، أي أن يفعل -مضافا إلى أفعال النباتيه- الحسّ و الحركة الإراديّه فقط من جمله أفعال الحياه.

و إن أريد تحديد الإنسانيه على حده، ينبغي أن يقال بعد قولهم: «آليّ»: له أن يفعل أفعال الحياه كلّها، أي أن يفعل -مضافا إلى أفعال النباتيه و الحيوانيه- النطق و التعقل الكليّ.

و إن أريد تحديد الفلكيه، ينبغي أن يقال: إنّها كمال أوّل لجسم طبيعيّ له أن يفعل الإدراك و الحركة الدائمين اللذين يتبعان تعقلا كليّا حاصلًا بالفعل.

و هذا إذا اريد تحديدها على المذهب الصحيح. و إن اريد تحديدها على المذهب غير الصحيح، ينبغي أن يزداد قولنا: «آليّ» بعد قولنا: «لجسم طبيعيّ» في هذا الحدّ.

و هذا كلّ ظاهر، و الله تعالى أعلم بحقيقه الحال.

و قوله (١): «و أمّا أمر الحياه و النفس، فمثل (٢) الشكّ في ذلك على ما نقول: إنّّه قد صحّ أنّ

ص: ٨٤

١- الشفاء- الطبيعيات ١٢/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- في المصدر: فحلّ الشكّ.

الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال المعلومه المنسوبه إلى الحياه بالفعل»-الى آخر ما ذكره.

هذا جواب عن التشكك من الوجه الثانى، و حاصله؛ أنّ المفهوم عند الجمهور من لفظه الحياه المقوله على الحيوان ليس معنى النفس، نعم لو اصطلاح أحد و سَمِيَ مسمى النفس بحياه، فلا مناقشه معه، و تحرير كلامه بحيث يتضمّن شرح نبذ من الدقائق التى يمكن أن تفهم منه، بأن يقال: و أمّا أمر الحياه و النفس و الشكّ فى ذلك بتجويز اتّحادهما، فمثل الشكّ فى ذلك، أى حاله، و كذا حال حله مبنى على الوجه الذى نقول: إنّّه قد صحّ أنّ الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال المعلومه المنسوبه إلى الحياه بالفعل، يعنى أنّ هاهنا مقدّمه حقّه بينه ممّا تقدّم، هى أنّ الأجسام التى أثبتنا النفس لها، أى النبات و الحيوان و الإنسان، يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال المعلومه المنسوبه إلى الحياه بالفعل، أى يجب أن يكون فيها نفس هى كمال أوّل لها و مبدأ لتلك الأفعال التى قلنا إنّها أفعال الحياه و نسبناها إلى الحياه على سبيل الإضافة إليها، فالمتشكك كأنّه بنى تشككه على أحد أمرين ينشأن من هذه المقدّمه:

الأوّل أنّه حيث رأى أنّه يضاف تلك الأفعال إلى الحياه، و رأى أنّ كون النفس مبدأ لتلك الأفعال يستلزم إضافتها إلى النفس أيضا- أى القول بأنّها أفعال النفس و إضافتها إليها- رأى أنّ إضافتها إلى الحياه ينبغى أن تكون بالمعنى الذى هو المراد فى إضافتها إلى النفس، و حيث كانت إضافتها إلى النفس إضافه ظاهره فى المغايره بين المضاف و المضاف إليه، أى اللاميه، و فى كون المضاف إليه- أى النفس- مبدأ و سببا للمضاف، أى تلك الأفعال، و كون تلك الأفعال مستنده إلى النفس مسببه عنها، إذ ليست تلك الأفعال عين النفس، بل غيرها مستنده إليها.

فكذلك ينبغى أن تكون إضافتها إلى الحياه بهذا المعنى، و إذا كانت بهذا المعنى، فيكون النفس و الحياه واحده بالحقيقه، عبّر عنها تاره بالكمال الأوّل، و تاره بالنفس، و تاره بالحياه؛ حيث فرضت كلّ واحده منهما مبدأ لتلك الأفعال بمعنى واحد، و الحال أنّه

لا يكون لأمر واحد مبدءان بمعنى واحد مختلفان بالحقيقه.

و الأمر الثانى، أنه حيث رأى انتساب تلك الأفعال إلى الحياه تاره، و إلى النفس أخرى، و رأى أنّ كلّ ذى نفس فهو ذو حياه، و بالعكس، رأى من ذلك اتّحاد النفس و الحياه. فهذا هو بيان تشكّك المتشكّك فى ذلك.

و أمّا بيان حلّه على الإجمال، فهو أن يقال: إنّ ما ذكرته إنّما يصحّ إذا كان معنى النفس و معنى الحياه واحداً، و أمّا إذا لم يكن واحداً فلا، يعنى أنّ العمده فى الحكم باتّحاد النفس و الحياه هو وحده معنيهما، إذ مع اختلاف معنيهما - كما هو الحقّ عند الجمهور - لا يصحّ الحكم بذلك أصلاً، و هذا ظاهر.

و أمّا جعل الإضافه و نسبه الأفعال تاره إلى النفس، و تاره إلى الحياه، منشأ للاتّحاد، فلا وجه له أيضاً أصلاً، لأنّه يمكن أن يكون الإضافه إلى الحياه بياتيه، كما يظهر من المتشكّك نفسه فى التشكّك الأوّل، و إلى النفس لامتيه، كما ادّعاه هنا. و على تقدير كون الإضافه فى كليهما لامتيه، فيمكن أن يكون الإضافه إلى النفس لامتيه، بمعنى استناد تلك الأفعال إليها و كونها مبدأ لها، و إلى الحياه بمعنى غير ذلك من نوع ملابسه يصحّ معها الإضافه اللامتيه، كما سنشير إليه.

و على تقدير أن تكون فى كلّ منهما بمعنى المبدئيّه، فحينئذ إن اريد بها المبدئيّه التامه، فيمكن أن تكون فى إحداها بمعنى المبدئيّه القريبه، و فى الاخرى بمعنى المبدئيّه البعيده. و إن اريد بها المبدئيّه الناقصه، فيمكن أن تكونا فى مرتبه واحده.

و على كلّ تقدير، فلا يمكن الاستدلال بإضافه شىء إلى شيئين على اتّحاد ذينك الشيئين، كما يترأى من المتشكّك. كما أنّه لا يمكن بكون النفس حاصله لكلّ ما له الحياه حاصله، الحكم بكونها متّحدتين كما يترأى ذلك منه أيضاً. إذ يمكن أن يكون لشىء واحد شيئان: أحدهما غير الآخر، بل العمده فى الحكم باتّحاد النفس و الحياه، اتّحادهما فى الواقع، و هو ممنوع هنا، بل الواقع خلافه.

و أمّا بيان الحلّ على التفصيل، أنّه إن اصطلح أحد، و سمّى مسمّ مبدأ الأحوال

المعلومه و مصدر الأفعال المنسوبه إلى الحياه، حياه؛ لم يكن معه- حيث لا مناقشه فى الاصطلاح- مناقشه فى هذه التسميه، و فى كون إضافه تلك الأفعال إلى النفس و إلى الحياه بمعنى واحد، هو كون تلك الأفعال مستنده إلى الشئ الذى يسمّى تاره نفسا، و اخرى حياه، و كونه مبدأ لها، و فى أنّ كون ذى نفس ذا حياه و بالعكس؛ يستلزم اتّحادهما حينئذ.

و أما المفهوم عند الجمهور من لفظه الحياه المقوله على الحيوان، فهو أمران غير معنى النفس: أحدهما كون الشئ- أى الجسم- موجودا فيه مبدأ- أى نفس- يصدر عنه تلك الأحوال و الأفعال المعلومه، أو كون الشئ- أى الجسم- بحيث يصحّ صدور تلك الأحوال و الأفعال عنه.

فأما المعنى الأول من المعنيين، فمعلوم أنّه ليس معنى النفس بوجه من الوجوه، إذ كون الشئ موجودا فيه النفس لا- يكون عين النفس، بل يكون حينئذ النفس أمرا آخر غير ذلك الكون، و غير ذلك الشئ الكائن الذى قد فرض موجودا فيه النفس.

و أما المعنى الثانى، فيدلّ على معنى أيضا غير معنى النفس، و ذلك لأنّ كون الشئ بحيث يصحّ أن يصدر عنه شئ أو يوصف بصفه، لكون الجسم هنا بحيث يصدر عنه تلك الأحوال، أو يوصف بأنّه مبدأ لتلك الأحوال يكون على وجهين:

أحدهما أن يكون فى الوجود- أى الموجود- هناك شيئا آخر أيضا غير ذلك الكون نفسه، و غير ذلك الكائن على تلك الحثيه، يصدر عن ذلك الكائن على تلك الحثيه بانضمام ذلك الشئ الآخر، الذى هو كمال للشئ الأول، ما يصدر عنه من تلك الأفعال و الأحوال.

و هذا مثل كون السفينه بحيث يصدر عنها منافع السفينه، فإنّ ذلك ممّا يحتاج إلى الرّبان الذى هو كمال السفينه، و إلى انضمامه إليها؛ حتّى يحصل و يتمّ هذا الكون. و لا يخفى أنّ هذا الرّبان و هذا الكون ليسا شيئا واحدا بالموضوع و الذات، و كذا ليس الرّبان و هذا الكائن بهذا الكون شيئا واحدا بالموضوع، بل إنّ الرّبان مغاير بالموضوع و الحقيقه

لذلك الكون، وكذا لذلك الكائن.

ولا يخفى أيضا أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ كون الجسم بحيث يصحّ أن يصدر عنه تلك الأحوال المعلومه ممّا يحتاج إلى أمر آخر هو الكمال له، ويتمّ به هذا الكون، وهو الذى سَمّيناه نفساً، كما تقدّم بيان ذلك كلّه. وظاهر أنّه مغاير بالموضوع لذلك الكون الذى قلنا إنّ حياه، وكذا للجسم الكائن بهذا الكون، فيكون معنى الحياه على هذا الوجه أيضا غير معنى النفس البتّه.

و الوجه الثانى من الوجهين، أن لا يكون هنا شىء غير هذا الكون و غير هذا الكائن فى الموضوع و الحقيقه، مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحراره، حتّى يكون وجود الحراره فى الجسم هو وجود هذا الكون. وكذلك وجود النفس للجسم هو وجود هذا الكون له على ظاهر الأمر، لو كان من هذا القبيل. إلاّ أنّ ذلك لا يستقيم فى النفس، لأنّك قد عرفت فيما تقدّم، أنّ ذلك فى النفس إنّما يستقيم على الوجه الأوّل دون هذا الوجه. حيث عرفت أنّ كون الجسم بحيث يصدر عنه تلك الأفعال المعلومه يحتاج إلى انضمام أمر آخر هو غير ذلك الكون - أى النفس - حتّى يتمّ به هذا الكون، فليس المفهوم من هذا الكون و من النفس شيئاً واحداً، و كيف لا. يكون كذلك، و الحال أنّ المفهوم من هذا الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال و مبدأ تمّ للجسم هذا الكون، و المفهوم من الكمال الأوّل الذى رسمناه و حدّدنا به النفس يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر، لأنّ الكمال الأوّل - حيث فرض أوّل - ليس له مبدأ و كمال أوّل.

و أيضا المفهوم من الحياه بالمعنى الأوّل أو المعنى الثانى، بالوجه الأوّل أو الثانى، أمر إضافى عرض فى موضوع و النفس - كما سيأتى بيان حقيقتها - جوهر لا فى موضوع، و أحدهما غير الآخر البتّه. و إنّما يتعرّض الشيخ لهذا الوجه، لأنّه لم يبيّن بعد جوهريّتها.

و كيف ما كان، فليس إذن المفهوم من الحياه و النفس أمراً واحداً بالذات، إذا عنينا بالحياه ما يفهمه الجمهور، و هو معناها عندهم كما عرفت. نعم لو عنينا بالحياه أن تكون لفظه مرادفه للنفس فى الدلاله على الكمال الأوّل، و اصطلاحنا على ذلك، لم يناقش فيه؛

و كانت الحياه حينئذ اسما لما كُنَّا وراء إثباته من هذا الكمال الأول. و هذا هو تحرير كلامه.

و ظهر منه أنّ النفس و الحياه أمران متغيران بالحقيقه، لا أمر واحد كما ادّعاها المتشكّك.

و يظهر منه أيضا أنّ النفس، كما أنّها مبدأ لتلك الأفعال و الأحوال المعلومه بالذات، كذلك هي علّه لحصول ذلك الكون، الذي هو معنى الحياه لذلك الجسم الذي له النفس.

و أنّ ذلك الجسم أيضا مصدر لتلك الأفعال، لكن لا بالذات، بل بتوسط النفس. كما أنّه متعلّق الحياه و النفس.

و أنّه إذا اضيفت الأفعال إلى النفس تكون الإضافه لاميّه، بمعنى أنّ تلك الأفعال مستنده إلى النفس، و هي مبدأ لها بالذات.

و أنّها إذا اضيفت إلى ذلك الجسم تكون لاميّه أيضا؛ بمعنى أنّه مصدر لها بواسطه النفس.

و كذلك إذا اضيفت الحياه إلى النفس تكون لاميّه أيضا، بمعنى أنّها معلوله للنفس، و هي علّه لها.

و إذا اضيفت إلى ذلك الجسم تكون لاميّه أيضا، بمعنى أنّها حاصله له، كما إذا اضيفت النفس إليه.

و أمّا إذا اضيفت تلك الأفعال إلى الحياه، فتلك الإضافه لا تكون ببيانيّه- كما يفهم من المتشكّك في التشكّك الأول- إذ ليست تلك الأفعال من جنس الحياه التي عرفت أنّها الكون الموصوف، بل لاميّه أيضا، لكن لا بالمعاني المذكوره، بل بمعنى أنّها ملابسه للحياه و مصاحبه معها ملازمه لها، حيث إنّ كلاً من الحياه و تلك الأفعال متلازمان، بمعنى أنّهما معلولتا عله واحده هي النفس.

و يظهر منه أيضا أنّ ما وقع في كلام بمعنى الأقدمين من أنّ النفس حياه، كان معناه أنّ النفس محييه للبدن و منشأ لحصول الحياه له حتّى كأنّها نفس الحياه، و قد أشرنا إلى ذلك

فهذا القول منه أيضا لا يمكن أن يكون منشأً للتشكك المذكور، وادّعاء أنّ النفس نفس الحياه و متّحده معها بالذات؛ فتبصّر.

ثمّ إنّ قول الشيخ (١): «و قد فرغنا الآن عن (٢) معنى الاسم الذي يقع على الشيء الذي سمى نفسا بالإضافة (٣) له، فبالحرى أن نشتغل بإدراك ماهيته (٤) هذا الشيء الذي صار بالاعتبار المقول نفسا».

يعنى أنّه بذلك الكلام الطويل قد فرغنا عن بيان معنى اسم النفس و تحديدها بحسب ما لها إضافه إلى البدن، و حيث كان هذا التحديد لا- يفيد بيان حقيقتها بالنظر إلى ما لها في نفسها، و لا يتبين منه أنّ الكمال الأوّل الذي رسمناه، أو هو في ذاته جوهر أم عرض؟ و على تقدير كونه جوهرًا، هل هو جوهر مجرد عن المادّه أم مادّي سماويّ أم أرضيّ؟ و بالجمله لا يتبين منه بيان ماهيتها في ذاتها، كما عرفت وجهه، و الحال أنّ هذا البيان أيضا مقصودنا.

فبالحرى أن نشتغل بإدراك ماهيته هذا الشيء الذي صار بالاعتبار المقول نفسا، أي بتحقيق حقيقته في نفسه التي هي حقيقته في حدّ ذاتها، و هي صارت باعتبار القول بأنّها كمال أوّل نفسا متعلّقه بالبدن، مدبّره له، كما حقّقه فيما بعد هذا الفصل، أنّها جوهر مجرد من شأنها كذا و كذا، و من حالها كيت و زيت، و سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

و قوله (٥): «و يجب أن نشير في هذا الموضوع إلى إثبات وجود النفس التي لنا إثباتا على سبيل التنبيه و التذكير»- إلى آخره-

معناه أنّه يجب أن نشير في هذا الموضوع إلى اثبات وجود النفس التي لنا، أي النفس الناطقه الإنسانيّه، أي إثبات إثبتها إثباتا لا على طريق الاكتساب من حدّ أو رسم أو دليل، بل إثباتا ضروريًا بديهيًا يحتاج إلى تنبيه و تذكير.

ص: ٩٢

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ١٣/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- في المصدر: فقد عرفنا الآن معنى...

٣- بإضافه...

٤- ماهيته...

٥- -الشفاء- [٢] الطبيعيات ١٣/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

[قوله: «إشارة شديده الموقع (1) عند من له قوّه على ملاحظه الحقّ نفسه من غير احتياج إلى تثقيفه و تسويته و قرع عصاه و صرفه عن المغلطات»:]

أى عند من له قوّه ملاحظه على الحقّ، و لا يكون اعوجاج فى رأيه و عدم استقامه فى فكره، حتّى يحتاج إلى تسويته و تعديله، و لا يكون عادلا عن طريق الحقّ، حتّى يحتاج إلى ضربه بالعصا حتى يتتبه و يجىء إلى سبيل الحقّ، أو إلى ضرب عصاه، حتّى يجد الطريق و يستشعر به كالأعمى. و لا يكون واقعا فى الغلط، حتّى يحتاج إلى صرفه عما يوقعه فى الغلط.

ثمّ إنّ غرضه من هذه الإشاره يحتمل أحد أمرين:

احدهما أنّ ما تقدّم من إثبات وجود النفس، لمّا كان إثباتا بطريق الكسب، و استدلالا من آثارها عليها، و من جهه مشاهده أفعالها على وجودها، فيجب هنا أن نشير إلى اثبات وجودها إثباتا بديهيّا، ليتأكد العلم بوجودها، و يزيد اليقين بثبوت إثباتها؛ و يتضمّن مع ذلك بعض ما نريد بيانه هنا، من كونها مغايره للبدن و لجميع أجزائه و قواه، بل لكلّ ما يدرك بالحواسّ الظاهره و الباطنه، و بذلك يتضمّن كونها جوهرًا مجردًا عن الماده أيضا، كما يتضمّن هذا الإثبات فى هذه الإشاره، و سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

الثانى أنّه لمّا كان تحديد الشىء و العلم بحقيقته متوقفا على العلم بوجوده، و كان ما تقدّم تحديدا للنفس من جهه ما لها إضافه ما إلى البدن، فلذا اكتفينا فيه بإثبات وجودها من هذه الجهه، أى من جهه آثارها و أفعالها فى البدن. و أمّا نحن فى هذا المقام، حيث كُنّا بصدد تحقيق حقيقه النفس فى ذاتها، و تحصيل العلم بها من هذه الحيثيه، و أنّها جوهر مجرد من شأنه كذا و كذا، و من حالها كيت و ذيت؛ فيجب علينا أن نشير إلى إثبات وجودها من حيث ذاتها بذاتها، حتّى نحقق بعد ذلك حقيقتها من هذه الجهه.

و على الوجهين فتخصيص هذا الإثبات بوجود النفس الإنسانيّه، مع أنّ ما تقدّم منه كان عامًا، يعمّ إثبات النفس الأرضيه مطلقًا.

ص: ٩٣

١- فى المصدر: الوقوع.

إمّا لأنّ الإثبات بهذا الوجه الضرورىّ التّيهيى إنّما يكون فى النفس الإنسانيّه فقط، لأنّ ذلك التأمّل و التوهّم و الملاحظه إنّما يكون للإنسان دون النبات و الحيوان، يعنى أنّ هذا التّيهى إنّما هو معلوم الحصول للإنسان دون غيره، فإنّه فى غيره غير معلوم و إن كان عدمه غير معلوم أيضا.

و إمّا لأنّ الغرض الأصلىّ هو إثبات وجود النفس الإنسانيّه و بيان أحوالها، و أما النباتيه و الحيوانيّه فبالعرض و بتبعيه بيان حال الإنسانيّه، حيث إنّهما أيضا موجودتان للإنسان أيضا.

و إمّا لأنّ هذا الإثبات، و إن كان فى أوّل النظر مخصوصا بالإنسان و بالنفس الإنسانيّه، إلّا أنّه فى النظر الثانى الأدقّ، حيث يثبت أنّ النفس الإنسانيّه ذات واحده بالحقيقه، لها اعتبارات مختلفه؛ باعتبار تكون إنسانيّه، و باعتبار تكون حيوانيّه، و باعتبار تكون نباتيه- كما سبقت الإشاره إليه فيما تقدّم، و سيجىء زياده تحقيقه- يكون هذا الإثبات عامّا للجميع، فتدبرّ.

و قوله (١): «فنقول: يجب أن يتوهّم الواحد منّا كأنّه خلق دفعه»- إلى آخره-.

إشارات إلى هذا الإثبات. و تحريره: أنّه يجب فى هذه الإشاره أن يتوهّم الواحد منّا كأنّه خلق دفعه، أى أوّل خلقه حتّى لا يكون له تذكّر أصلا لشيء مطلقا، و خلق كاملا، أى صحيح العقل حتّى يمكنه التّيهى لذاته، و صحيح الهيئه لئلا يؤذيه مرض، فيدرك حالا لذاته غير ذاته، لكنّه حجب بصره عن مشاهده الخارجات عن ذاته، أى بحيث لا يبصر أجزاءه و لا شيئا غيرها، لئلا يدرك شيئا من هذه، فيحكم بأنّ ذاته هو؛ و خلق يهوى و يسقط فى هواء، أى فى هواء طلق غير محسوس بكيفيته غريبه من حرّ أو برد أو خلاء، هويّا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدم ما يحوج إلى أن يحسّ، حتّى يحسّ بصدمه أو كيفيته.

و بالجمله بشيء خارج عن جسده أيضا، لئلا يحكم بأنّ ذلك ذاته أو جزء ذاته،

ص: ٩٤

و فرقت بين أعضائه فلم تتلاق و لم تتماس، بل كانت مفترقه في ذلك الهواء لثلاً يحس بأعضائه، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته؟ و لا- شك أنه لا يشك حينئذ في اثباته لذاته موجوداً، و لا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه الظاهره، و لا باطنا من أحشائه و أعضائه الباطنه، و لا قلباً و لا دماغاً و لا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته، و لا يثبت لها طولاً و لا عرضاً و لا عمقاً. و لو فرضنا أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل شيئاً مما ذكر أو عضواً آخر، فلا شك أنه لم يتخيل جزءاً من ذاته و لا شرطاً في ذاته، و أنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، و أن المقر به غير الذي لم يقر به. فإذا ثبت للذات التي أثبت وجودها خاصية هي أنها مثبتة، و هي ذات ذلك المتبته المتوهم المتأمل المفروض بعينه غير جسمه و غير أعضائه و غير شيء آخر خارج، و بالجمله غير ما لم يثبتة أيًا كان.

ثم إن ذلك المتأمل المتبته، لو تأمل أدنى تأمل، تبته لأنه ليس هذا الذات التي أثبت وجودها سوى نفسه، فيحصل له سبيل على التتبه على وجود النفس له شيئاً غير جسمه و بدنه و أعضائه و مزاجه و أعراضه، بل غير ما هو غير لهذا الجسم من الأشياء الخارجه.

و يجب أن يكون عارفاً بذلك مستشعراً له، فإنه مع ذلك التتبه لو كان ذاهلاً عنه، كان أعى القلب ضالاً عن السبيل السوي، ككثير من العوام و أصحاب الطبائع الكثيفه المتورطين في الجهالات، يحتاج إلى أن يقرع عصاه حتى يهتدى إلى السبيل، و يشهد بذلك ما نقل عن أرسطو.

إنه سئل أنه كيف تعمي النفس عن معرفه نفسها و هي أم الحكمة؟

فقال: إذا غابت الحكمة عن النفس، عميت عن نفسها و غيرها كما يعمي البصر عن نفسه و غيره اذا غاب عنه المصباح.

فحاصل هذه الإشاره: أنه من الفروض الممكنه غير الممتنع أن يفرض الإنسان كونه في أول الخلقه صحيح العقل و الهيئه، في هواء طلق أو خلاء، منفرج الأعضاء غير متلامسها، و غير مستعمل للحس في شيء أصلاً، فإنه حينئذ يكون واجداً لذاته و لنفسه، مثبتاً لها مستشعراً إياها و فاقداً غير مستشعر و غير مثبت لكل شيء سواها، و غافلاً عن

كُلّ شيء كأعضائه الظاهره و الباطنه، و ككونه جسما ذا أبعاد، و كحواصّه و قواه و مزاجه و أعراضه، و كالأشياء الخارجه عنه جميعا، إلا عن ثبوت ذاته و نفسه فقط التي يشير إليها بقوله: «أنا».

و بعبارة اخرى، يمكن أن يفرض أنّ إنسانا خلق دفعه واحده، و خلق متباين الأطراف و لم يبصر أطرافه، و اتفق أن لم يمسهها و لا تماسّت، و لم يسمع صوتا و لا استعمل حسّا من الحواسّ الظاهره و الباطنه، بحيث جهل وجود جميع أعضائه و غيرها، و علم وجود إيّته شيئا واحدا مع جهله جميع ذلك.

فإذن يحصل له إدراك هو أوضح الإدراكات و أجلاها، و علم ضروريّ غير مكتسب من حدّ أو رسم أو حجّه أو برهان بوجود نفسه لنفسه، و كونها مغايره لجميع ما ذكر، حيث إنّ الموجود غير المفقود، و المعلوم غير ما ليس بمعلوم، و المشهور به غير المغفول عنه، و المثبت غير ما ليس بمثبت.

و هذا الذي ذكرناه إنّما هو تحرير كلامه في ذلك في الشفاء، و سنزيده توضيحا.

و أمّا هو في الإشارات فقد ذكر هذه الإشاره و هذا التنبيه هكذا: (١)

«تنبيه:

ارجع إلى نفسك و تأمّل هل إذا كنت صحيحا؟ بل و على بعض أحوالك غيرها، بحيث تفتنّ للشيء فطنه صحيحه، هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك؟ ما عندي أنّ هذا يكون للمستبصر، حتّى أنّ النائم في نومه، و السكران في سكره، لا يعزب ذاته عن ذاته، و إن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، و لو توهمت أنّ ذاتك خلقت (٢) أول خلقتها (٣) صحيحه العقل و الهيئه، و فرض (٤) أنّها على جملة من الوضع و الهيئه لا- تبصر أجزاءها و لا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجه و معلقه لحظه ما في هواء طلق، و جدتها قد غفلت عن كلّ شيء إلا عن ثبوت إيّتها».

ص: ٩٦

١- شرح الإشارات ٢/٢٩٢، [١] أوفست دفتر نشر الكتاب على طبعه المطبعه الحيدريّه، ١٤٠٣ هـ.

٢- في المصدر: ذاتك قد خلقت...

٣- خلقتها...

٤- و قد فرض.

و حاصل ما ذكره فيه يرجع إلى ما في «الشفاء»، إلا أنه اقتصر في «الشفاء» على فرض حاله للإنسان يكون هو في مثل تلك الحالة غافلا البتة عن كل شيء غيره، أى غير ذاته و نفسه، و لا يكون غافلا عن ذاته، بل يكون مستشعرا له البتة، كما عرفت بيانه.

و أما هو في «الإشارات»، فقد بين أولاً أنّ الإنسان إذا كانت له فطنه صحيحه، فهو لا يغفل عن ذاته و إثبات إتيه ذاته في شيء من الحالات، و إن كان يغفل عما سوى ذاته.

ثمّ ازداد إيضاحاً، و ترقى عن ذلك، ففرض تلك الحالة التي يغفل الإنسان فيها البتة عما سوى ذاته، و لا يغفل عن ذاته و ثبوت إتيه ذاته البتة. و تحريره: أنه من المعلوم الضروري الوجداني الذي يجد الإنسان من نفسه إذا كان مستبصراً و كانت له فطنه صحيحه، أنه لا يغفل عن وجود ذاته، و لا يعزب ذاته و نفسه عن ذاته في شيء من الحالات، سواء كان صحيحاً أو على بعض أحوال آخر غير الصحه. و سواء غير مختل الإدراك، أو مختل الإدراك، يختل إدراكه إما بالحواس الظاهره، كالنائم؛ و إما بالحواس الباطنه و الظاهره، كالسكران؛ فإنّه في جميع تلك الأحوال يدرك ذاته البتة، و لو فرضنا غفلته عن ذاته في شيء من تلك الحالات، فإنّما هي غفله عن إدراكه لذاته، لا عن ذاته، أى أنه يعلم ذاته البتة، و إن عرض له غفله عن العلم بعلمه، بدليل أنه إذا زالت تلك الحالة كالسكر عنه، يتذكّر أنه هو بعينه كان يفعل كذا، أو يقول كذا مثلاً في تلك الحالة. و لا ضمير في الغفله عن الإدراك، فإنّ العلم بالعلم غير أصل العلم، و إن كانت المغايره بالاعتبار.

و كذلك من المعلوم بالوجدان أنه في تلك الحالات التي لا يعزب فيها ذاته و نفسه عن ذاته. قد يعزب عنه غير ذاته، كبدنه و قواه و أعضائه و الأشياء الخارجه، فذاته غير تلك، لأنّ المشعور به غير المغفول عنه. بل نقول: إنه يمكن فرض حاله لا يعزب فيها ذاته و نفسه عن ذاته البتة، و يعزب تلك الأشياء البتة عنه. كما لو توهم أنه خلق أول مرّه - إلى آخره - فإنّه من المعلوم بالوجدان أنه في تلك الحالة المفروضه - كما عرفت بيانها - يجد ذاته بحيث غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إتيها و وجود نفس له.

فهذا حاصل كلامه في «الإشارات»، و يعلم منه و كذا مما ذكره في «الشفاء» أنّ

الإنسان لو تأمّل أدنى تأمّل في الفرض المذكور، أمكن له التّنبّه بأنّ إدراكه لذاته، الذي هو عبارته عن تصوّر ذاته و التصديق بثبوت وجود لها، إدراك أوليّ ضروريّ لا يحتاج فيه إلى حدّ أو رسم أو حجّة و برهان، كما يكون ذلك في الإدراكات الكسبيّة.

و لذلك المدرك-بصيغته اسم الفاعل-أوّلا و بالذات في هذا الإدراك، إنّما هو ذاته بذاته، و نفسه بنفسها، من غير افتقار إلى قوّه أخرى أو آله أو مشعر من المشاعر الظاهره أو الباطنه، كما يكون في إدراك المحسوسات و ما شابها من المتخيّلات و الموهومات، و كذلك المدرك-بصيغته اسم المفعول- إنّما هو ذاته بذاته، و نفسه بنفسها، من غير أن يكون ذلك عضوا من أعضاء بدنه، أو جملة بدنه، أو شيئا آخر غير نفسه و ذاته.

و بالجملة لا مغايره بين المدرك و المدرك بالذات، و كيف يكون هذا الإدراك بآله أو قوّه اخرى غير النفس بذاتها، و الحال أنّ المفروض الغفله عن جميع المشاعر و الحواسّ، و أن لا استعمال لشيء من الحواسّ أصلا؟ و كيف يكون المدرك غير ذاته من بدنه و جسده و أعضائه الظاهره و الباطنه و مزاجه و أعراضه، أو أمر خارج، و المفروض عدم الشعور لشيء من ذلك أصلا؟ و كيف يكون هذا الإدراك كسبيّا، و المفروض عدم إدراك شيء هنا سوى الذات و إيّتها، حتّى يمكن أن يكون بسببه يحصل هذا الإدراك؟ و هذا كلّ ظاهر في الصورة المفروضه. و يعلم منه أنّ للمتنبّه أن يتنبّه أنّ الحال في إدراك الذات في غير هذه الصور أيضا، أي في جميع حالات إدراكه لذاته، كذلك، كما هو ظاهر على من راجع وجدانه.

ذكر أوهام مع رفعها

ثمّ إنّ في هذا المقام أوهاما ربّما يمكن ذهاب و هم أحد إليها، فيجب علينا أن نتصدّى لدفعها، حتّى تنكشف جليّه الحال حقّ الانكشاف.

منها ما ذكره الشيخ في الإشارات و دفعه، قال (١):

ص: ٩٨

١- شرح الإشارات ٢/٢٩٦-٢٩٧. [١]

و لعلمك تقول إنّما أثبتت ذاتي بوسط من فعلى، فيجب أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور، أو حركه أو غير ذلك. ففي اعتبارنا الفرض المذكور، جعلناك بمعزل عن (1) ذلك، و أمّا بحسب الأمر الأعمّ، فإنّ فعلك إن أثبتته فعلا مطلقا، فيجب أن تثبت به فاعلا- مطلقا، لا خاصا هو ذاتك بعينها. و إن أثبتته فعلا لك فلم تثبت (2) به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مثبت في الفهم قبله، و لا أقلّ من أن يكون معه لا به، فذاتك مثبتة لا به» انتهى.

و تحريره: أنّه عسى أن يذهب و هم أحد إلى أنّ إثبات الإنسان ذاته و نفسه في هذا الفرض ليس أوليا، بل إنّ يفتقر إلى وسط، و هو فعله في هذا الفرض المذكور. أي أنّه كسبيّ يستفاد من ذلك الفعل، و العلم به نظير برهان الإنّ، أي الدليل الذي فيه يستدلّ على العلّة بمعلولها، و على المؤثر بأثره، كما أنّ أكثر القوى تثبت بأفعالها و آثارها.

و هذا الوهم باطل من وجهين:

احدهما- هو الوجه الخاصّ بهذا الفرض- هو أنّ الإنسان في الفرض المذكور لم يكن له فعل، حتّى يمكن له أن يستدلّ به على ذاته، بل كان غافلا عن أفعاله مع إدراك ذاته.

و لو فرضنا أنّه صدر عنه في الفرض المذكور فعل أيضا، فهذا الفعل- و إن كان في بادئ النظر فعلا- لكنّه في التحقيق ترك كلّ فعل. و مع ذلك فهذا الترك أيضا ليس منشأ لإثبات الذات، بل هو كاشف عن ثبوتها في الواقع، فمن أين يحصل فيه الاستدلال بالفعل على الفاعل؟

و الثاني- و هو الوجه العامّ لهذا الموضوع و لغيره- أنّه على تقدير تسليم كون ذلك فعلا- أيضا، أنّ الفعل الذي يستدلّ به على الفاعل، إن كان مأخوذا من حيث كونه فعلا ما، و فعلا مطلقا من غير اختصاصه بفاعله الخاصّ، فهو لا يكون دليلا إلا على فاعل ما غير معيّن،

ص: ٩٩

١- في المصدر: من ذلك...

٢- يثبت.

و لا- ستره في أنه لا- يمكن أن يستدلّ الإنسان بفعل ما على فاعل معيّن هو ذاته، و إن كان مأخوذاً من حيث كونه فعلاً خاصّاً، و كونه فعلاً- لفاعل معيّن و منسوباً إليه، فالفاعل المعيّن من حيث اعتباره و ملا-حظته في ذلك الفعل الخاصّ، و كونه جزءاً من مفهومه من حيث هو هذا الفعل الخاصّ، يجب أن يكون معلوماً قبله. و لا- أقلّ من أن يكون معلوماً معه لا- بعده، كما هو في الاستدلال بالفعل على الفاعل. و لا ستره أيضاً في أنه لا يمكن أن يستدلّ الإنسان بفعله الخاصّ، الذي خصوصيته من جهة أنه منسوب إليه و هو جزء من مفهوم هذا الفعل و ملحوظ فيه، على ذاته التي هي الفاعل المعيّن هنا؛ لأنّ ذاته في هذا الاستدلال يجب أن تكون معلومة قبل هذا الفعل، و لا أقلّ من أن تكون معلومة معه.

و كيفما كان، فلا تكون معلومة بعده، كما هو مقتضى الاستدلال.

و حيث عرفت ذلك، عرفت أنه لا يمكن أن يستدلّ الإنسان بفعله مطلقاً على ذاته المعيّنه المخصوصه استدلالاً إنّ. و من المعلوم أيضاً أنه لا- يمكن الاستدلال اللّميّ هنا أيضاً، أي الاستدلال على ذاته بعلة ذاته، لأنّ وجود ذاته له أظهر عنده من وجود علة و علة ذاته، فلا يمكن له أن يستدلّ على ذاته استدلالاً مطلقاً إنّياً و لا لمياً فتبصّر.

فإن قلت كيف يصحّ ما ادّعت من نفى الاستدلال، و الحال أنّ ما ذكره الشيخ في الفرض المذكور تنبيهها على إدراك الإنسان ذاته، و إثبات إتيّتها في قوّه القياس على هيئته الشكل الثاني هكذا: إنّنا لا نغفل عن ذواتنا في حاله من الحالات، و كلّ ما هو غير ذاتنا (1) من البدن و أعضائه و أجزائه و أعراضه و الأشياء الخارجيه، فإنّنا قد نغفل عنه، ينتج أنّ ذاتنا (2) شيء موجود و ليست شيئاً من هذه.

قلت: سلّمنا ذلك، لكننا نقول: إنّ هذه النتيجة بديهيّه، و إنّ هذا القياس البديهيّ بمقدّمته، أعني صغراه و كبراه كما تبين بداهتهما في الفرض المذكور، تنبيه عليها، لا حجّه عليها حتّى تكون كسبيّه، و لا منافاه بين أن تكون مقدّمه بديهيّه و أن يكون هنا

ص: ١٠٠

١- ذواتنا خ ل.

٢- ذواتنا خ ل.

قياس معقود للتنبية عليها. كيف و لو كانت مقدّمه من المقدمات بمجرد إمكان عقد قياس للتنبية عليها كسيّته، لزم أن لا يكون شىء من المقدمات البديهيّه، حتّى البديهيّات الأوّليّه بديهيّه، بل كسيّته، فإنّه يمكن عقد قياس لكلّ ذلك. مثلاً يمكن أن يقال: إن هذا كلّ لذاك، و ذاك جزء منه، و كلّ ما كان كلّاً فهو أعظم من جزئه، فهذا أعظم من ذاك.

و من تلك الأوهام ما نقله المحقّق الطوسىّ فى شرح الإشارات عن الإمام الرازى و دفعه، حيث قال. فى مقام التنبية على أغلاط الإمام و دفع اعتراضاته على الشيخ فى هذا المقام (١):

«ثمّ عارضه-أى الإمام الشيخ- بأنّ الإنسان يعلم ذاته المخصوصه، و لا يخطر بباله تصوّر النفس التى يقولون بها، فكلّ ما يجعلونه عذراً عن ذلك، فهو عذر عن هذا الكلام.

و أقول: ليت شعرى ما يريد بالنفس التى يقولون بها؟

إن أراد بها ذات الإنسان المدرّكه المحرّكه، فلا مغايره.

و إن أراد بها شيئاً آخر، فالشيخ لم يقلّ بها». انتهى.

و تقرير هذا الوهم: أنّ ما ادّعاه الشيخ من أنّ الإنسان عالم بثبوت ذاته فى جميع الحالات، و غافل أحياناً عن جميع أعضائه، و المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فذاته المعلومه التى ليست هى إلاّ نفسه مغايره لأعضائه، معارض بمثله. و هو أنّ الإنسان يعلم ذاته المخصوصه فى جميع الأحوال، و لا- يخطر بباله فى بعض الأحوال تصوّر النفس التى يقولون بها، و بأنّها عين ذاته. و الحال أنّ المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فذاته مغايره لنفسه، مع أنّهم لا- يقولون بالمغايره، بل يقولون بالعيّته، كما جزم به الشيخ، فكلّ ما يجعلونه عذراً عن هذه المعارضه، فهو عذر عمّا ذكره الشيخ فى التنبية.

و هذا إذا قرّر كلام الإمام على سبيل المعارضه، كما فهمه المحقّق الطوسىّ (ره).

و يمكن تقريره أيضاً على سبيل النقض الإجمالىّ أو التفصيلىّ.

أمّا الأول فبأن يقال: لو كان ما ذكره الشيخ حقّاً بجميع مقدّماته، لزم أن يكون ذات

ص: ١٠١

الإنسان مغايره لنفسه، لجريان نظير هذا البيان فيه، كما عرفت؛ والحال أنّ ذات الإنسان عين نفسه عندهم.

و أمّا الثانی- وإن كان بعيدا عن كلام الإمام- فبأن يقال: إنّنا سلّمنا أنّ الإنسان في الفرض المذكور لا يغفل عن ذاته، و يغفل عن أعضائه، و أنّ ذلك دليل على المغايره، أي مغايره ذاته لأعضائه. لكون المعلوم مغايرا لما ليس بمعلوم، إلّا أنّنا لا نسلّم أنّ ذاته المعلومه عين نفسه- كما ادّعاها الشيخ و قالوا به- إذ لا دليل هنا على هذا الاتحاد و هذه العيئيه، بل الدليل قائم على خلافه، و هو نظير الدليل على مغايره ذاته لأعضائه، إذ الإنسان لا يغفل عن ذاته في جميع الأحوال، و مع ذلك قد لا يخطر بباله تصوّر النفس التي يقولون بها.

و أمّا تحرير الجواب عن هذا الوهم على جميع التقارير الثلاثه، فواضح كما ذكره المحقّق الطوسي (ره)، و بيانه: أنّ لا ستره في أنّ المراد بذات الإنسان، ذاته المدركه المحرّكه المعلومه له في جميع الأحوال.

فالإمام إن أراد بالنفس التي يقولون بها هذا المعنى، كما هو مرادهم بها، فظاهر أنّ الإنسان كما لا يغفل عن ذاته في شيء من الأحوال، لا يغفل عن نفسه بالمعنى المذكور الذي أراداه القوم و الشيخ، لكونهما واحده، و لا مغايره بينهما أصلا في المعنى.

و إن أراد بالنفس معنى آخر ادّعى هو الغفله عنه و مغايرته للذات، فهو شيء لم يقل به الشيخ و لا أحد من القوم، كما يعلم من تتبع كلامهم.

و من تلك الأوهام، ما ذكره الشارح القوشجى في «شرح التجريد» في هذا المقام، و أورد عليه النظر؛ قال (١): و ردّ ذلك بأنّ ذات الإنسان عندنا هي الأجزاء الأصليه الجسمانيه التي هي أجزاء (٢) لبدنه، و لا- نسلّم أنّه يغفل عنها، بل إنّما يغفل عن الأجزاء الفضليّه، و عن الأعراض و القوى الحاله فيها.

ص: ١٠٢

١- شرح التجريد ٢٢٢، للقوشجى.

٢- في المصدر: هي جزء لبدنه.

أقول: فيه (١) نظر، لأنه لو كان لا يغفل عن الأجزاء الأصليّة (٢)، لكان عالماً بأنّها ما هي. لا نقول (٣): يجب أن يعلمها بحقيقتها. بل بوجه يمتاز (٤) به عما عداها من سائر الأعضاء وغيرها، وأكثر الناس لا يعلمونها كذلك، مع أنّهم يعلمون أنفسهم بوجه تمتاز به عما عداها» انتهى.

و تقرير هذا الوهم: أنّ ذات الإنسان عندنا أي عند بعض المتكلّمين - هي الأجزاء الأصليّة الجسمانيّة التي هي أجزاء لبدنه، و لا نسلم أنّه في الفرض المذكور أو في شيء من الأحوال يغفل عنه، فإنّه كما لا يغفل عن ذاته، كذلك لا يغفل عن تلك الأجزاء، لكونها عين ذاته. بل الغفله إنّما تقع عمّا هو غير ذاته من الأجزاء الفضليّة لبدنه، و عن الأعراض و القوى الحالّة فيها، فحيث نقول: إنّ الشيخ و كذا من ادّعى مغايره ذات الإنسان لبدنه و أعضائه، بسبب أنّهم رأوا أنّ الإنسان لا يغفل عن ذاته و يغفل عن تلك الأشياء.

إن أرادوا به أنّ ذات الإنسان أمر آخر سوى الأجزاء الأصليّة أيضاً، و هو مغاير لبدنه و أعضائه الأصليّة و الفرعيّة و الأعراض الحالّة فيها جميعاً، كما هو مقصودهم، فلا نسلم ذلك، إذ مبنى هذه المغايره على وقوع الغفله، و لا نسلم وقوع الغفله عن الأجزاء الأصليّة.

و إن أرادوا به أنّ ذات الإنسان هي الأجزاء الأصليّة من بدنه، و هي مغايره للأجزاء الفرعيّة و لقواها و أعراضها، فهذا مسلّم، لكنّهم لم يقولوا بذلك.

و مع ذلك فهم إن أرادوا بالنفس التي يقولون بها، تلك الأجزاء الأصليّة - كما هو أيضاً عند بعض المتكلّمين - حتّى يكون ذات الإنسان و نفسه واحده، و عبارته عن تلك الأجزاء الأصليّة، فهذا أيضاً مسلّم، إلّا أنّ الشيخ و نظراءه من الحكماء لم يقولوا بذلك.

و إن أرادوا بالنفس أمراً آخر سوى تلك الأجزاء، و أنّها مغايره لتلك الأجزاء أيضاً، كما هو مقصودهم؛ فلم يلزم ذلك من التنبيه المذكور كما عرفت. و هذا هو تقرير هذا الوهم.

و أمّا تقرير دفعه، فبأن يقال: إنّ ما ادّعه المتوهّم من أنّ الإنسان لا يغفل في شيء من الأحوال عن الأجزاء الأصليّة من بدنه كما لا يغفل عن ذاته، باطل من وجوه:

أمّا أولاً، فلما ذكره الشارح القوشجي، من أنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون عالماً

ص: ١٠٣

١- في المصدر: وفيه نظر...

٢- عن أجزاءه...

٣- لا تقول...

٤- يمتاز عمّا عداها.

بأنها ما هي. لا- نقول: يجب أن يعلمها بحقيقتها، حتى يرد أن ذلك غير لازم، كما في العلم بالذات، بل نقول: إنه يجب أن يكون عالما بها بوجه تماز به عمّا عداها من الأجزاء الفرعية و غيرها، كما أنه يعلم ذاته بوجه تماز به عمّا عداها، و ظاهر أنه ليس كذلك، فإن أكثر الناس مع علمهم بذواتهم و أنفسهم بوجه تماز به عمّا سواها، لا يعلمون الأجزاء الأصليّة لأبدانهم بوجه تماز به عمّا عداها.

فإن قلت: لعلّ هذه الغفلة لأجل أن هؤلاء لم يتصوّروا معنى الأجزاء الأصليّة، و لم يدركوا أنّها عين ذات الإنسان، فإنّهم لو تصوّروا ذلك و أدركوا هذا الحكم لما غفلوا عنه.

قلت: من المعلوم بالضروره، أنّ من تصوّر معنى الأجزاء الأصليّة أيضا ربّما يكون غافلا- عن العلم بها مع العلم بذاته، و أمّا من أدرك و حكم بأنّها عين ذاته، فهو و إن كان عالما بها مع العلم بذاته، إلا- لا- يجدى نفعا، لأنّ المطلوب عدم الغفلة عن تلك الأجزاء مع العلم بالذات على جميع التقادير الواقعيّة، و لا- نسلم أنّ تقدير الحكم بأنّها عين ذات الإنسان تقدير واقعيّ، بل هو بمجرد الفرض. فإنّ هذا التقدير إنّما يكون واقعيّا إذا كان ذلك الحكم ثابتا في الواقع، و ليس كذلك، لأنّه لم يثبت بعد و لم يدلّ عليه دليل، بل الدليل على خلافه، كما هو ظاهر على من تأمّل في التنبيه المذكور، و فيما سيأتي من الوجوه على ما نحن بصدده.

و أمّا ثانيا، فلا بدّ الأجزاء الأصليّة لا- تخلو من أن تكون متّصلة في الواقع بالأجزاء الفضليّة الفرعيّة، أو تكون منفصلة عنها في الواقع، و إن كان الانفصال غير محسوس.

و على الأوّل فواضح أنّه إذا فرضت الأعضاء متفرقة غير متماسّة متباينه الأطراف، كما في الفرض المذكور، كانت الأجزاء الأصليّة في ضمن فرض تفرق الأعضاء مفروضه التفرّق أيضا، كالأعضاء و الأجزاء الفضليّة.

و على الثاني، فإن لم تكن تلك الأجزاء الأصليّة مفروضه التفرّق بتفرّق الأعضاء، فلا- خفاء في أنّه يمكن فرض تفرّقها أيضا كفرض تفرّق الأعضاء و الأجزاء الفضليّة، و لا- خفاء أيضا في أنّ الإنسان حينئذ في الفرض المذكور لا يغفل عن ذاته مع أنّه يغفل عن

إدراك تلك الأجزاء الأصليه المتفرّقه، كالغفله عن الأجزاء الفضليّه و عن الأعضاء، فإنّ السبب الذى فرض كونه سبب الغفله مشترك، و الفرق تحكّم.

أمّا ثالثاً، فلأدّى تلك الأجزاء الأصليه لكونها مادّيه و جسمانيّه، من شأنها أن تدرك بالحواسّ، و لا أقلّ من إدراكها بالحواسّ الباطنه كالتهيّل، و الحال أنّ المفروض فى الفرض المذكور للتنبيه المسطور أن لا استعمال لحاسّه من الحواسّ أصلاً فى إدراك شىء من الأشياء مطلقاً، و أنّه مع ذلك لا يغفل الإنسان عن ذاته، فكيف تكون الأجزاء مدركه أو عين ذاته مع ذلك الفرض؟ فتدبّر.

و ممّا ذكرنا يظهر وجه اندفاع بعض أوهام آخر ربّما يتراءى و رودها على هذا المقام.

منها: أنّه يمكن أن يكون ذات الإنسان و نفسه التى لا يغفل عنها فى شىء من الأحوال جسماً داخلاً فى بدنه و فى خلل بدنه و فرجه، أو خارجاً عنه مجاوراً له، إمّا جسماً بسيطاً عنصريّاً ناراً أو هواءً أو أرضاً أو ماءً، و إمّا جسماً بخاريّاً، و إمّا دماً أو نحو ذلك، كما ذهب إلى كلّ من ذلك طائفه من القدماء على ما سيّجىء ذكره فى ذكر عدّ المذاهب فى النفس.

و بيان دفع هذا الوهم: أنّ تلك الأجسام أيضاً فى الفرض المذكور، إمّا مفروضه التفريق، أو ما يمكن فرض تفرّقها. و أيضاً هى ما من شأنها أن تكون مدركه بالحواسّ، و لا أقلّ من إدراكها بالحواسّ و المشاعر الباطنه، و المفروض وقوع الغفله عن المتفرّقات و عدم استعمال الحواسّ. فتدبّر.

و منه يظهر أنّه لا يمكن ذهاب الوهم إلى أنّ ذات الإنسان هو الهواء الطلق المفروض فى الفرض المذكور، لكون المفروض أنّه ظرف لوجود الإنسان المتوهّم المتأمّل المفروض، و محيط به، و ظرف وجود الشىء لا يكون عين ذاته، مع أنّ ذلك الهواء الطلق أيضاً هو مما يمكن فرض تفرّقه، و من شأنه أن يدرك بالحواسّ، و لو بالحواسّ الباطنه، و مع أنّه لم يذهب و هم أحد إلى كونه ذات الإنسان و نفسه.

و منها أنه يمكن أن يكون ذات الإنسان و نفسه جسما بسيطا لطيفا سماويا داخلا في البدن، أو مجاورا له، [و] هو لكونه لطيفا لا يمكن أن يدرك بالحواس، و لكونه سماويا غير قابل للتفرّق، لا يمكن فرض تفرّقه.

و وجه دفعه، أنه لا خفاء في أنه لكونه جسما ماديا يمكن إدراكه بالحواس الباطنه، و المفروض عدم استعمالها، فكيف يمكن أن يدرك في الفرض المذكور، فيعلم منه أنّ ذات الإنسان المدركة البتّه في الفرض المذكور غير هذا الجرم السماوي أيضا، كما أنّها غير تلك الأشياء المذكوره، فتبصّر.

فان قلت: فعلى ما قرّرت التنبيه المذكور الذي قرره الشيخ لإثبات وجود النفس للإنسان و إثبات إنّيته، يكون مفاده أنّ ذات الإنسان-أي نفسه-مدركة بذاتها له بذاته ثابتة له، و مغايره لبدنه و لجسده الذي هو الجسم ذو الأبعاد الثلاثه، و لأعضائه الظاهره و الباطنه، و كذا لقواه و حواسّه الظاهره و الباطنه، و للأعراض الحاله فيه، كمزاجه و غيره، و لما هو خارج عن ذلك أجمع.

و بالجملة أنّها موجوده بذاتها، مغايره لما هو مادّي أو مدرك بالحواس الظاهره أو الباطنه. ففي هذا التنبيه على هذا التقرير إشاره إلى كون النفس الإنسانيّه جوهرًا مجردًا عن المادّه أيضا، إذ الشئ الموجود القائم بذاته، المغاير للجسم و أجزائه و أعراضه و لكلّ ما يمكن أن يدرك بالحواس، لا يكون إلّا جوهرًا قائمًا بذاته، مجردًا عن المادّه، و لذلك جعل بعضهم عدم غفله الإنسان عن إدراك ذاته لذاته و نفسه في جميع الأحوال، و غفلته عن بدنه و أعضائه و الأشياء الخارجه في بعض الأحوال، دليلًا على كون نفسه الناطقه جوهرًا مجردًا عن المادّه، حتّى إنّ الفاضل الأحساوي (1) ذكر من جملة أدلّه القائلين بتجرّد النفس الإنسانيّه الناطقه عليه، هذا الدليل، و خصّه بالذكر، و عدّه أقوى دلائلهم على ذلك.

و حتّى أنّ صدر الأفاضل جعل ما في الإشارات حجّتين على ذلك؛ إحداهما من

ص: ١٠٦

جهه مشاهدته حال النائم و السكران، و الاخرى من جهه مشاهدته حال الإنسان فى الفرض المذكور للتنبیه المزبور.

و بالجمله، ففيمما ذكره الشيخ إشاره-مع إثبات وجود النفس الإنسانيه و إتيئتها-إلى تحقيق حقيقتها من حيث كونها جوهرًا مجردًا عن المادّه. فما باله فى أن أقام الدليل فيما بعد فى الفصول الآتية على جوهريّتها و تجرّدها، و لم يذكر هنا ما يدلّ على أنّ فى هذا التنبیه إشاره إلى ذلك، كما ذكر أنّ فيه إشاره إلى إثبات إتيئتها.

قلت: لعلّ وجه ما فعله، أنّه على تقدير دلالة التنبیه المذكور على كونها جوهرًا مجردًا عن المادّه، فلا يخفى أنّها دلالة إجماليه، و إشاره غير تفصيليه على ذلك، فلذلك لم يكتف بها، و ذكر الدليل عليه فيما بعد بوجه تفصيليه، لأنّه أراد الدلالة التفصيليه عليه.

على أنّه يمكن أن يكون نظره فى ذلك إلى أنّ التنبیه المذكور، و إن كان فيه إشاره إلى ذلك، إلّا أنّه ليست هذه الإشاره إشاره مقصوده. فإنّ الغرض من جوهرية النفس و تجرّدها، جوهريّتها و تجرّدها على الوجه الذى به يكون مختصًا بالإنسان، و لا يجرى فى غيره من أفراد الحيوان البتّه، يدلّ على ذلك أنّهم قالوا:

إنّ النفس الناطقه الإنسانيه جوهر مجرد عن المادّه، و أنّ النفس الحيوانيه و كذا النباتيه منطبعة فى المادّه قائمه بها، و هنا ليس الأمر كذلك، فإنّ عدم الغفله عن الذات و الغفله عمّا سواها الذى يمكن أن يكون، دليل على الجوهرية. و التجرّد لا يخفى أنّه كما أنّه ثابت فى الإنسان لا سبيل إلى انكاره فيه، كذلك لا دليل على نفيه فى غيره من الحيوانات، و إن لم يكن دليل على ثبوته بالفعل فيها، و بالجمله لا- دليل على ثبوت ذلك و لا على انتفائه فى غير الإنسان من الحيوان، بل هو فى غيره بحسب الاحتمال العقليّ محتمل أن يكون و أن لا يكون.

و لا يخفى أيضًا أنّ هذا المعنى-على هذا-لا يكون مختصًا جزمًا بالإنسان، و إنّما يكون هذا الاختصاص جزمًا، إذا ثبت بدليل أو وجه تنبيهيّ وجدانّي أنّه لا يجرى فى

غيره،و المقدّر عدمه.فلذلك ترى الشيخ فى الكتّابىن،و لا سىّما فى «الشفاء»،أنّه أثبت أوّلا إتيّه النفس الناطقه و مغايرته للبدن و أعضائه و أجزاءه،ثمّ أثبت بعد ذلك كونها جوهرًا مجرّدا عن المادّه،على الوجه الذى يكون مختصّا بالإنسان و لا يجرى فى غيره البتّه،لكونه هو المقصود.حيث أثبت خواصّ أفعال و أحوال للإنسان لا تجرى تلك فى غيره البتّه،كالإدراكات الكلّيه و نحوها.ثمّ استدلّ بها على تجرّدها،كما سيجىء بيانّه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و قد تبعه المحقّق الطوسىّ (ره)فى التجريد.

و من هنا يظهر أنّ ما فعله بعضهم،حيث جعل التنبيه المذكور تنبيها،بل دليلا على تجرّد النفس الإنسانيّه،مبنىّ إمّا على أنّه لم يكن فى نظره إثبات تجرّدها على وجه يكون مختصّا بالإنسان،و لا يجرى فى غيره مع كونه مقصودا.و إمّا مبنىّ على أنّه كان فى نظره ذلك،إلاّ أنّه اكتفى فى الاختصاص المذكور العلم بحصوله فى الإنسان و عدم العلم به فى غيره،أى كونه ظاهر الاختصاص بالإنسان.حيث إنّ إدراك الذات و الغفله عمّا سواها معلوم فى الإنسان،و غير معلوم فى غيره،و إن كان محتملا،و فى الوجهين ما ترى.

و يظهر مما ذكرنا أنّ ما فعله بعضهم من جعله معنى لا- خفاء فى اشتراكه بين الإنسان و غيره من أفراد الحيوان،بل النبات أيضا،لكون ذاته باقيه بعينها فى جميع الأحوال،أى أحوال وجوده،مع كون بدنه و جسمه و أعضائه و أعراضه متبدّله،دليلا على تجرّد النفس الناطقه الإنسانيّه،بعيد من الاستقامه جدّا.و إن اشتهيت الاطلاع على تفصيل المقام،فاستمع لما يتلى عليك من الكلام.

فنقول:إنّ صدر الأفاضل (1)فى مقام إقامه الحجج على أنّ النفس الإنسانيّه جوهر قائم بذاته-بعد ما أقام الحجج عليه و ذكر الحجّجه عليه أوّلا- هكذا:«إنّ إدراك الشىء لَمّا كان عباره عن حصول صورته للمدرك،فكلّ من أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقا عن المحلّ، إذ لو كان فى محلّ،لكان صورته ذاته غير حاصله لذاته بل لمحلّه،لأنّ وجود الحال لا

ص: ١٠٨

يكون إلا للمحلّ. هذا خلف. ثمّ إنّنا ندرك ذاتنا بذاتنا (١)، و أمّا شعورنا بشعور ذاتنا فقد و قد (٢)، إذ ليس نفس وجودنا، فهو كإدراكنا سائر الأشياء المدركة من خارج. ثمّ أورد عليه شكًا و أجاب عنه، ثمّ ذكر حجّجه اخرى على ذلك مبنيّه على إدراك النفس للمعقولات، ثمّ ذكر تينك الحجّتين اللتين استنبطهما من كلام الشيخ في «الإشارات»، كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم قال (٣):

«حجّجه اخرى: بدنك و أعضاؤك دائم الذوبان و السيلان، لعكوف (٤) الحراره الغريزيّه على التحليل و التنقيص، و كذا غيرها من الأسباب، كالأمراض الحادّه (٥) و المسهلات، و ذاتك (٦) أوّل الصّيبا باقيه، فأنت أنت لا بدنك (٧)». ثمّ قال ١: حكمه عرشيه قالوا: هذا منقوض بسائر (٨) الحيوان، فإنّ الفرس تحلّل أجزاء بدنه معلوم، فلو كانت نفسه - كما قيل - منطبعة في جرم بخاريّ متحلّل دائما، أو في عضو متغذّ متحلّل، لكان كلّ عام بل كلّ اسبوع فرسا جديدا، و الحدس حاكم ببطلانه، فللحيوان نفس كما لنا.

و الشيخ و تلامذته و غيرهم من الحكماء تاره أنكروا بقاء الذات فيما سوى الإنسان، و تاره أثبتوا للجميع نفسا علانيه (٩)، و حكموا بصعوبه الفرق بين الإنسان و غيره في ذلك.

و أنت - بعد تذكرك ما أسلفناه - ستدعن أنّ للحيوانات شركه في نفس متخيّله مجرّده عن (١٠) عالم الحسّ، لا - عن عالم المثال، على أنّ هذه البراهين تقتضى (١١) تجرّد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط، و لا تفيد (١٢) أزيد من هذا، فهو ممّا يقع فيه الاشتراك لسائر (١٣) الحيوان ممّا له قوه باطنيّه يشعر (١٤) بذاتها.

و بعضها مما يقتضى تجرّد النفس عن الكونين، فهي مختصّه بالإنسان العارف، و ستعلم أنّ أصناف الناس ليسوا في درجه واحده من المواطن. انتهى كلامه.

و أقول: لا يخفى عليك أنّ هذه الحجّجه الأخيره، سواء اقيمت حجّجه على تجرّد النفس

ص: ١٠٩

١- في المصدر: بذاتنا، لأنّنا لا نعزب عن ذاتنا، و أمّا شعورنا..

٢- فقد فقد...

٣- الشواهد الربوبيّه ٢١٢- / ٢١٣. [١]

٤- بعكوف...

٥- الحارّه...

٦- و ذاتك منذ أوّل...

٧- لا يبدنك...

٨- بسائر... بسائر...

٩- عقلائيّه...

١٠- من...

۱۱- یقتضی...

۱۲- ولا یفید...

۱۳- لسائر...

۱۴- شعر.

الناطقه الإنسانيه- كما فعله- أو على كونها مغايره للبدن و أجزائه و مزاجه و قواه و أعراضه- كما فعله المحقق الطوسي (ره) في التجريد- يردّ عليها أنّها منقوضه بسائر الحيوان- كما قالوا- بل بالنبات أيضا، حيث إنّ جسمه و أجزاءه دائما في التبدل و التغيير بالاغتذاء و النمو و النشو و النماء، مع أنّنا نعلم بالضرورة أنّ ذاته باقيه بعينها من أوّل زمان وجوده إلى منتهاه.

و ما نقله عن الشيخ و تلامذته و غيرهم من الحكماء، لو كانوا قالوا به، فيردّ على إنكارهم تاره بقاء الذات فيما سوى الإنسان أنّه مكابره، حيث إنّ خلاف ما يحكم به العقل السليم و الحدس المستقيم، و على إثباتهم تاره للجميع- أي لجميع أفراد الحيوان من الإنسان و غيره- نفسا عقلائيّه، أنّهم إن أرادوا بالنفس العقلائيّه ما هو مناط التكليف كما في الإنسان، فذلك خلاف ما هو ضروري عند جميع العقلاء و في جميع الملل و الأديان، و حينئذ فلا يصعب الفرق بين الإنسان و غيره في ذلك، و إن أرادوا بها غير ما هو مناط التكليف، أي نفسا مجردة عقلائيّه في الجملة، هي أقلّ تعقلا من النفس الإنسانيّه و أدون تجرّدا منها، لم تبلغ مرتبه هي مناط التكليف، بناء على ادّعاء أنّ النفس العقلائيّه المجرّده يمكن أن يتفاوت مراتبها في التعقّل و التجرّد المستند إلى ذلك التعقّل، كما يشاهد في الإنسان. حيث إنّ النفوس الإنسانيّه بعضها في مرتبه العقل الهولاني، و بعضها في مرتبه العقل بالملكه، و بعضها في مرتبه العقل بالمستفاد، و بعضها في مرتبه العقل بالفعل؛ و مع ذلك فلبعضها تلك المرتبه بالنسبه إلى بعض المعقولات أقلّها أو أكثرها، و لبعضها بالنسبه إلى كلّها أو جلّها. و بناء على ادّعاء أنّ أقلّ تلك المراتب من التعقّل و أدونها في التجرّد- كما في النفوس الحيوانيّه- و إن كان يتحقّق فيه أصل التعقّل و التجرّد المترتب عليه بعض أحكام التجرّد و خواصّه، لكون تلك النفس يمكن أن تكون باقيه بعد خراب بدنّها، لكونها مجردة بتلك المرتبه من التجرّد، و حاصلها أصل التجرّد، لكي يمكن تصحيح معاد الحيوانات أيضا لو قلنا به، كما في الإنسان، على ما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى؛ إلا أنّ تلك المرتبه من التجرّد و التعقّل لا تكون مناط التكليف أصلا، لا

بالفعل و لا- بالقوه؛ بل إنّما مناط التكليف هو ما بعد تلك المرتبه من المراتب الحاصله فى الإنسان، التى يترتب على جميعها ما يترتب على أصل التجرد، ككونها باقيه غير فانيه، حتّى يمكن تصحيح المعاد فى الأطفال و البله و المجانين و أمثالهم أيضا، مضافا إلى ذلك كونها مناط التكليف، إلا أنّ بعض تلك المراتب مناط التكليف بالقوه البعيده، كما فى مرتبه العقل الهولانيّ و بعضها مناطه بالقوه القريبه، كما فى مرتبه العقل بالملكه، و بعضها مناطه بالفعل لو لم يكن مانع منه كما فى المرتبتين الأخيرتين.

فحيثذ نقول: إنّ إثباتهم للحيوانات نفسا عقلائيّه بالمعنى الذى ذكروا، إن أمكن تصحيحه على هذا الطريق، من غير صعوبه أيضا فى الفرق بين الإنسان و غيره فى ذلك كما ادّعوه، إلا أنّه يردّ عليهم أنّه ما الداعى إلى هذا الإثبات و إلى هذا الالتزام؛ و ما الذى اضطرّهم إلى هذا القول؛ فإن كان الداعى إلى ذلك قيام دليل على تجرد النفس مشترك بين الإنسان و غيره من أفراد الحيوان، فيرد عليه أنّه ليس هنا دليل كذلك، فإنّ الحجّه الأخيره المذكوره التى هى -مثلا- منشأ لتوهمهم لذلك فى زعمهم، كما يدلّ عليه كلام صدر الأفاضل، و إن كانت مشتركه بين الإنسان و غيره من أفراد الحيوان، إلا- أنّ دلالتها على تجرد النفس غير مسلمه، لأنّه لا دلالة فيها أزيد من أنّ ذات الإنسان أو الحيوان بعينها باقيه فى جميع أزمنه وجودها، و هى مغايره لما يتبدّل منهما من البدن و أجزائه و أعضائه و أعراضه. و هذا لا يستلزم كون تلك الذات مجردة عن المادّه، لاحتمال أن يكون جوهرها مادّيّا غير متبدّل، باقيا بعينه فى جميع الأحوال، إمّا داخلا- فى البدن، أو خارجا عنه مجاورا له، مثل الأجزاء الأصليّه بعينها، أو جسما بسيطا عنصريّا، أو جرما لطيفا سماويّا باقيا بعينه. فمن أين يحكم العقل بتجردها و اشتراك ذلك التجرد بين الإنسان و غيره من الحيوان، حتّى اضطرّهم إلى إنكار بقاء الذات فيما سوى الإنسان تاره، و إلى إثبات النفس العقلائيّه للجميع أخرى.

و ظاهر أيضا أنّ ما ذكره الشيخ فى الكتابين إشاره إلى إثبات إيّيه النفس الناطقه الإنسانيّه.

و جعله صدر الأفاضل حجّه اخرى، بل حجّتين على تجرّدها لا يمكن أن يكون منشأ لذلك، لأنّه و إن دلّ على تجرّدها باعتبار أنّه يدلّ على كونها ثابتة للإنسان بذاته، مدركه له في جميع الأحوال، مغايره للبدن و جسميّته و أجزائه و مزاجه و أعراضه و أعضائه و قواه، و لكلّ ما يمكن أن يدرك بأحد الحواسّ الظاهره أو الباطنه، و أنّ الذات الكذائيه لا تكون إلّا مجردة عن المادّه كما بيّناه سابقاً؛ إلّا- أنّ هذا ليس مشتركاً بين الإنسان و غيره من الحيوان، حيث إنّ ثبوت تلك الحاله، أى إدراك الذات بالذات، و الغفله عن كلّ ما سواها، و إن كان معلوماً في الإنسان، لكنّه غير معلوم في غيره من أفراد الحيوان، و إن لم يكن انتفاؤه أيضاً فيه معلوماً.

و ظاهر أيضاً أنّ البراهين التي أقاموها على تجرّد النفس الإنسانيّه من جهة الإدراكات الكليه العقليه و نحو ذلك من الوجوه التي هي مختصّه بالإنسان- كما ذكر صدر الأفاضل نبذا منها- و إن دلّت على تجرّدها، لكنّها ليست مشتركه بين الإنسان و غيره من الحيوان، كما سيأتى بيانه فيما بعد في مقام إثبات تجرّد النفس الإنسانيّه. و الحال أنّه ليس هنا دليل أو برهان غير ما ذكر يمكن أن يجعل دليلاً على تجرّدها، و مع ذلك يكون مشتركاً بينهما كما يعلم من تصفّح أدلّتهم التي أقاموها على ذلك و بذلوا جهودهم فيها.

و الحاصل أنّ ما يدلّ على التجرّد، فهو ليس بمشترك بينهما، و ما هو مشترك فليس يدلّ على التجرّد، فمن أين حصل لهم الظنّ المذكور؟ حتّى اضطرّوا إلى ما التزموه، فتاره أنكروا بقاء الذات فيما سوى الإنسان، و تاره أثبتوا لغيره أيضاً نفساً عقلياً.

فإن قلت: إذا لم تكن النفس الحيوانيه من حيث هي حيوانيه مجردة أصلاً، فليس يمكن بقاؤها، بل تكون فانيه دائره، كالبدن و أجزائه، حيث إنّ الأدلّه التي تدلّ على بقاء النفس كلّها مبنيّه على تجرّدها، كما عرفت بيانه فيما سلف من الأبواب. و على هنا، فبأى طريق يمكن تصحيح المعاد في الحيوان و حشره، كما نطق به الشرع الشريف، و الحال أنّ إعاده المعدوم ممتنع؟

قلت: معاد الحيوان ليس ضرورياً في الدين كمعاد الإنسان، حيث إنّ الآيات الواردة

فى حشر الحيوانات، كقوله تعالى: **وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (١)**، وقوله تعالى: **وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِى الْاَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّا اُمَّمٌ اَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٢)** و امثال ذلك من الآيات و الأخبار غير ناصه فى ذلك، كما سيأتى بيانه فى موضعه إن شاء الله تعالى.

و على تقدير القول بحشرها أيضا، فيمكن تصحيحه بوجه آخر، من غير توقّف على وجود نفس مجردة عن المادّه لها، تكون هى باقيه بعد خراب أبدانها، و سيأتى بيان ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى العزيز، فانظر.

ثمّ إنّ ما ذكره صدر الأفاضل فى تحقيق المقام بقوله **(٣)**: و أنت بعد تذكرك ما أسلفناه -الى آخره- مبنّى أيضا على القول بتفاوت مراتب التجرد، و أنّ النفس الحيوانيّة أيضا أى نفسها المتخيّله مجردة نوع تجرد، أى أنّها مجردة من عالم الحسّ فقط دون عالم المثال، و أنّ النفس الإنسانيّة -لكونها عاقله- مجردة عن العالمين جميعا.

و فيه أنّ هذا التجرد ليس هو مقصود القوم ممّا أقاموا الدليل عليه، بل إنّما مقصودهم منه التجرد الذى حكموا به فى النفس الإنسانيّة، أى التجرد عن العالمين، و أين هذا من ذاك؟ نعم لا -مشاخه فى الاصطلاح لو اصطلاح أحد و سمّى النفس المتخيّله الحيوانيّة مجردة بذلك المعنى.

و قوله **٣** «على أنّ هذه **(٤)** البراهين تقتضى **(٥)** تجرد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط» -إلى آخره-.

فيه أنّه إن كان المشار إليه بكلمه الإشاره، ما ذكره من الحجّه الأخيره و ما فى معناها، ممّا يدلّ على كون الذات و النفس مغايره للبدن المحسوس و عوارضه فقط، فقد عرفت أنّ مقتضاه، و إن كان مشتركا بين الإنسان و غيره، لكنّه لا يدلّ على التجرد بالمعنى

ص: ١١٣

١- التكوير ٥. [١]

٢- الأنعام ٣٨. [٢]

٣- الشواهد الربوبيّه ٢١٣. [٣]

٤- فى المصدر: بعض هذه...

٥- يقتضى.

و إن كان المشار إليه هو ما ذكره من الحجّتين اللتين استنبطهما من كلام الشيخ في إثبته النفس، كما يشعر به قوله: «مما له قوّه باطنه تشعر بذاتها» فقد عرفت أنّ تينك الحجّتين - على تقدير دلالتها على تجرّد النفس - إنّما تدلّان عليه في الإنسان خاصّه دون غيره من سائر الحيوان، لأنّ حصول تلك الحاله المفروضه في تينك الحجّتين غير معلوم في غير الإنسان، فليس مقتضاها مما يقع فيه الاشتراك لسائر الحيوان ممّا له قوّه باطنه يشعر بذاته، و إن كان المشار إليه ما ذكره من الحجّه المبتيه على إدراك النفس للمعقولات الكائيه، فظاهر أنّها، و إن كانت تدلّ على التجرّد بالمعنى المراد، إلّا - أنّ مقتضاها ليس بمشترك بين الإنسان و غيره أصلا، إذ إدراك الكلّي إنّما هو مختصّ بالإنسان وحده.

و حينئذ فلم يبق من البراهين التي ذكرها إلا الحجّه الاولى التي ذكرها.

ولا يخفى على المتأمّل، أنّها - كما قرّرها - لا دلالة فيها على شيء، حتّى ننظر في أنّ مقتضاها هل هو مشترك بين الإنسان و غيره أم لا؟

و بيان ذلك أنّ قوله فيها: «إنّ إدراك الشيء لَمّا كان عباره عن حصول صوره للمدرّك» مبنيّ على كون علم الإنسان بذاته علما حصوليا أيضا، و هو ممنوع، بل لا معنى له، لأنّ حصول صوره الشيء في الشيء نفسه ممّا لا وجه له، سواء أريد بصورته شبيهه و مثاله أو حقيقته، على اختلاف المذهبيين في ذلك. بل إنّ علم الشيء بذاته علم حضوريّ منشؤه كون المعلوم عين العالم بالذات، كما هو المقرّر بينهم.

و على تقدير تسليم كونه حصوليا، فقوله: «فكلّ من أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقا عن المحلّ - إلى آخره - ممنوع، لجواز أن يكون ماديا، و أن يكون صوره ذاته حاصله له أولا و بالذات، و لمحلّه أيضا ثانيا و بالعرض، فلم يلزم منه أن لا يكون تلك الصوره حاصله إلّا لمحلّه، حتّى يكون خلاف المفروض،

و هذا، كما أنّه على تقدير كون هذا العلم حضوريا كما هو المقرّر بينهم، و كون العالم

مادياً، إنما يلزم كون هذا العلم حاصلًا لذات العالم نفسه، لحصول منشأه له و هو الاتّحاد بينها، دون محلّه أصلاً لعدم الاتّحاد بينهما. فتبصّر.

و قوله: «و بعضها مما يقتضى تجرّد النفس عن الكونين» كأنّه أراد به البراهين التي مبناهها على إدراك النفس للكليات المجرّده عن الموادّ مطلقاً، حيث إنّها تدلّ على تجرّدها عن الكونين، أى عالم الحسّ و المثال جميعاً. إلّا أنّ قوله: «فهي مختصّه بالإنسان العارف» يدلّ على أنّ هذه البراهين تدلّ على تجرّد النفس الإنسانيّه التي هي في مرتبه العقل بالفعل و العقل المستفاد خاصّه، بالنسبه إلى كلّ المعقولات أو جلّها، و أنت ستعرف فيما بعد بيان تلك البراهين على وجه به تدلّ على تجرّد النفس الإنسانيّه مطلقاً، سواء كانت للإنسان العارف أم لغيره. فانتظر.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، و خرجنا بالإطّباب عن موضوع الباب، فلنكتف بهذا القدر في هذا المرام، و لنعد إلى ما كنّا بصدده، فنقول: إنّك بعد ما أحطت خبراً بتفاصيل ما نقلنا عن الشيخ في «الشفاء» في هذا الفصل، و ما ذكرناه في تحريره، يظهر لك. إلى هنا ما عقدنا الباب لأجله، و هو إثبات النفس و إثباتها و تحديدها من حيث هي نفس، و أنّها ليست بجسم و لا مزاج و لا عرض، و أنّها غير البدن و أعضائه و أجزائه و حوائثه و قواه و أعراضه، فلنتكلم في بعض مطالب اخرى ممّا نرومه هنا، فنقول:

الباب الثاني: في بيان حقيقة النفس و ماهيتها

اشاره

ص: ١١٧

فى بيان حقيقتها و ماهيتها من حيث إنها جوهر مجرد عن المادّة فى ذاتها، و فى أنّها واحده بالذات المختلفه بالاعتبار و من حيث الأفعال، و لها قوى متعدده تختلف أفعالها لاختلاف قواها.

و قبل الخوض فى المقصود، حرى بنا أن تقدّم ذكر المذاهب التى قيلت فى النفس و جوهرها و نقضها، لكى يحصل للمتبيّر زياده فى التبصره.

فقول: قال الشيخ الطبرسى (ره) فى «مجمع البيان» (١) فى تفسير قوله تعالى:

وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (٢): «إنّه اختلف (٣) العلماء فى ماهية الروح.

فقيل: إنّه جسم رقيق هوائى متردّد فى مخارق الحيوان، و هو مذهب أكثر المتكلمين، و اختاره المرتضى قدس الله روحه.

و قيل: هو جسم هوائى على بنيه حيوانيه، فى كلّ جزء منه حياه، عن على بن عيسى: و كلّ (٤) حيوان روح و بدن، إلاّ أنّ فيهم (٥) من الأغلب عليهم (٦) الروح، و منهم من الأغلب عليهم (٧) البدن.

و قيل: إنّ الروح عرض، ثمّ اختلف فيه، فقيل: هو الحياه التى يتهبأ به المحلّ لوجود

ص: ١١٩

١- تفسير مجمع البيان ٦/٦٧٥، أوفست طهران على طبعه دار المعرفه-بيروت.

٢- الاسراء ٨٥. [١]

٣- فى المصدر: و اختلف...

٤- عيسى قال: فلكلّ...

٥- أن منه...

٦- عليه الروح...

٧- عليه البدن.

القدره و العلم و الاختيار، و هو مذهب الشيخ المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن نعمان (١) و البلخي و جماعه من معتزله (٢) البغداديين.

و قيل: هو معنى فى القلب؛ عن الإسوادي (٣).

و قيل: إنّ الروح الإنسان، و هى (٤) الحىّ المكلف؛ عن ابن الاخشيد و النظام.

و قال بعض العلماء: إنّ الله تعالى خلق الروح من ستّة أشياء: من جوهر الثور، و الطيب، و البقاء، و الحياه، و العلم، و العلوّ. ألا ترى أنّه ما دام فى الجسد كان الجسد نورانياً يبصر بالعينين و يسمع بالأذنين و يكون طيباً، و اذا اخرج من الجسد تنن الجسد. و يكون باقياً فإذا فارقه الروح بلى و فنى. و يكون حيّاً و بخروجه يصير ميتاً. و يكون عالماً فإذا (٥) خرج منه الروح لم يعلم شيئاً. و يكون علويّاً لطيفاً توجد به الحياه، بدلاله قوله تعالى فى صفه الشهداء يَلِ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ (٦) و أجسامهم بليت (٧) فى التراب». - انتهى كلامه (ره).

و قال الشيخ فى «الشفاء» (٨): اختلف (٩) الأوائل فى ذلك، لأنهم اختلفوا فى المسالك إليه، فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهه الحركه، و منهم من سلك إليه من جهه الإدراك، و منهم من جمع بين المسلكين، و منهم من سلك الحياه (١٠) غير مفضّله.

و من (١١) سلك منهم جهه الحركه، فقد كان يخيل (١٢) عنده أنّ التحريك لا- يصدر إلاّ عن متحرّك، و أنّ المحرّك الأوّل يكون لا- محاله متحرّكاً بذاته، و كانت النفس محرّكه أوّليه إليه (١٣) يتراعى التحريك من الأعضاء و العضل و الأعصاب، فجعل النفس متحرّكه لذاتها، و جعلها لذلك جوهرًا غير مائت، معتقداً أنّ ما يتحرّك لذاته لا يجوز أن يموت. قال:

و لذلك ما كانت الأجسام السماويه ليست تفسد، و السبب فيه دوام حركتها.

ص: ١٢٠

١- فى المصدر: بن نعمان (ره)...

٢- المعتزله...

٣- الأسواري...

٤- و هى...

٥- فإذا...

٦- آل عمران ١٦٩/ و ١٧٠. [١]

٧- قد بليت...

٨- الشفاء- [٢] الطبيعيات ١٤/٢-١٦، الفصل الأوّل من مقاله الأولى من الفنّ السادس.

٩- قد اختلف...

١٠- طريق الحياه...

١١- فمن...

١٢- تخيل...

١٣- إليها.

و منهم (١) من منع أن يكون النفس جسماً، فجعله (٢) جوهرًا غير جسم محرّكاً (٣) لذاته.

و منهم من جعلها جسماً و طلب الجسم المتحرّك لذاته (٤).

فمنهم من جعل ما كان من الأجرام التي لا تتجزّى كرويًا ليسهل دوام حركته، و زعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، و أنّ التنفس غذاء للنفس، و أنّ النفس يستبقى (٥) به النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام التي لا تتجزّى التي هي المبادى، و أنّها متحرّكة لذاتها (٦)، كما يرى من حركة الهباء دائما في الجوّ، فلذلك صلحت لأن تحرك غيرها.

و منهم من قال: إنّها ليست هي النفس، بل إنّ محرّكها هو النفس و هي فيها، و تدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس نارا، و رأى أنّ النار دائم (٧) الحركة.

و أمّا من سلك طريق الإدراك:

فمنهم من رأى أنّ الشىء إنّما يدرك ما سواه، لأنّه متقدّم عليه و مبدأ له، فوجب أن يكون (٨) النفس مبدأ، فجعلها من الجنس الذي كان يراه إمّا نارا أو هواء أو أرضا أو ماء.

و مال بعضهم إلى القول بالماء لشده رطوبه النطفه التي هي مبدأ التكوّن، و بعضهم جعلها جسماً بخارياً، إذ كان يرى أنّ البخار مبدأ الاشياء على حسب المذاهب التي عرفت.

و كلّ هؤلاء كان يقول إنّ النفس إنّما تعرف الأشياء كلّها، لأنّها من جوهر المبدأ لجميعها، و كذلك من يرى (٩) أنّ المبادى هي الأعداد، فإنّه جعل النفس عدداً.

و منهم من رأى (١٠) أنّ الشىء إنّما يدرك ما هو شبيهه، و أن المدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل، فجعل النفس مركباً من الأشياء التي يراها عناصر، و هذا انبأذقلس (١١)، فإنّه قد جعل النفس مركباً من العناصر الأربعة و من المحبّه و الغلبه، و قال: إنّما يدرك (١٢) النفس كلّ شىء يشبهه (١٣) فيها.

ص: ١٢١

١- في المصدر: فمنهم...

٢- فجعلها...

٣- متحرّكاً...

٤- بذاته...

٥- تستبقى...

٦- بذاتها...

٧- دائمه...

٨- تكون...

٩- يراه المبدأ، إِمَّا...

١٠- رأى...

١١- انبادقليس ...

١٢- تدرك...

١٣- بشييه.

و أما الذين جمعوا الأمرين، فكالذين قالوا: إنَّ النفس عدد متحرّك (١) لذاته، فهي عدد، لأنّها مدركة؛ و هي محرّكة لذاتها، لأنّها محرّكة أوليّة.

و أما الذين اعتبروا أمر الحياه غير ملخّص.

فمنهم من قال: إنَّ النفس حراره غريزيّه لأنّ الحياه بها.

و منهم من قال: بل بروده، و إنّ النّفس مشتقّ من النّفس، و النّفس هو الشىء المبرّد، و لهذا ما يتبرّد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس.

و منهم من قال: النّفس (٢) هو الدم، لأنّه إذا سفح الدم بطلت الحياه.

و منهم من قال: بل النفس مزاج، لأنّ المزاج ما دام ثابتا لم يتغيّر (٣) صحّه الحياه.

و منهم من قال: بل النفس تأليف و نسبه بين العناصر، و ذلك لأننا نعلم أنّ تأليفا ما يحتاج إليه حتّى يكون من العناصر حيوان، و لأنّ النفس تأليف، فلذلك يميل (٤) إلى المؤلّفات من النغم و الأرايح (٥) و الطعوم و تلتذّ بها.

و من الناس من ظنّ أنّ النفس هو الإله- تعالى عمّا يقول (٦) الملحدون- و أنّه يكون فى كلّ شىء بحسبه، فيكون فى شىء طبعاً، و فى شىء نفساً، و فى شىء عقلاً، سبحانه و تعالى عمّا يشركون. فهذه هى المذاهب المنسوبه إلى القدماء الأقدمين فى أمر النّفس، و كلّها باطل. انتهى كلامه.

ثمّ أبطل هذه المذاهب و الوجوه المبتويه هى عليها واحدا بعد واحد بوجوه مبسوطه مفضّله، نقلها يوجب الإطناب، فلذا لم نتعرّض لنقلها و تحريرها، مع ما نرومه فى هذا الفصل من بيان كون النفس جوهرًا مجردًا عن المادّه فى ذاته، إذا ثبت بالبيان الذى سنذكره، يبطل به تلك المذاهب، و فيه كفايه فى إبطالها عند اولى الألباب، بل إنّ فيما أشار إليه الشيخ- على ما نقلناه سابقاً و حرّناه من إثبات إتيّتها- عنيه فى ذلك للمسترشد الطالب للصواب.

و بالجمله، فإبطالها لا يحتاج إلى تجسّم برهان آخر غير ما ذكر، بل إنّ هذه المذاهب

ص: ١٢٢

١- فى المصدر: محرّك...

٢- بل النفس...

٣- تنغيّر...

٤- تميل...

٥- الأرايح...

٦- يقوله.

و الأقوال لو حملت على ظواهرها و قيل بها فى النفس الناطقه الإنسانيه، كانت هى فى البطلان بمرتبه يستغرب من الحكماء الذين هم من أهل العقل، و كذا من العلماء الذين هم من أهل العلم، ذهابهم إليها و القول بها فيها.

فى تأويل بعض تلك المذاهب المنقوله

نعم لو كان مبناها على الرمز، كما كان يقع ذلك فى كلام الأقدمين كثيرا، لربّما أمكن تأويل بعضها، مثل أنّ من جعل النفس جوهرًا غير جسم محرّك لذاته، و متحرّكًا بذاته، لو أراد بها كونها جوهرًا مجردًا عن المادّه فى ذاته، متحرّكًا من ذاته حرّكه رويّه و جولان، إمّا إلى المبادئ العاليه فيستكمل و يستفيد و يستنير، و إمّا إلى البدن فيفيد و يكمل و ينير، و أنّ شأنه إمّا إفاده الكمال أو استفادته - كما نقلنا ذلك فى مسأله بقاء النفس عن أفلاطون و شيعة - لربّما أمكن أن يكون ذلك وجه صحه، و لم يبعد القول به فى النفس الناطقه الإنسانيه، فإنّه لا مخالفه فيه لما ذهب إليه المحققون من الحكماء، و لا لما اقتضاه الدليل.

و كذلك القول بأنّها نار أو هواء أو جسم بخارىّ أو حراره غريزيّه أو بروده يستنشق بها أو دم، كما ذهب إلى كلّ واحد منها فريق، لو أريد به الروح الحيوانىّ الذى يقولون إنّه غير النفس الإنسانيه و غير النفس الحيوانيه و النباتيه، بل إنّه حامل القوى الحيوانيه و المطيّه الأولى للقوى النفسانيه البدنيه، و ما به الارتباط بين النفس و البدن. و يقولون إنّه جس لطيف نافذ فى المنافذ، روحانىّ كالجرم السماوىّ، و نسبه إلى لطافه الأخلاط و بخاريّتها، و لا سيّما إلى الدم، نسبه الأعضاء إلى كثافه الأخلاط، و أوّل معدن لتولّد هذا الرّوح، و أوّل عضو يحسره و يمنعه عن التفرّق، هو القلب. ثمّ ما بعده كالدماغ و الكبد؛ و لذلك كان أوّل تعلّق النفس بالقلب. و يقولون إنّه له نسبه إلى الهواء لرطوبته و لطافته، و لسهوله حركته إلى المجارىّ و المنافذ لكونه حاملا للقوى، و القوى لكونها من الأعراض لا يتصوّر تنقلّها من دون حامل لها، و لأنّ الهواء المستنشق إذا اختلط بذلك الروح، يصير عوض ما تحلّل منه. و كذا له نسبه إلى النار لصفائه و حرارته، و إلى الحراره لحرارته

الغريزيه، وكون بقاء الحياه بها. و إلى البروده للتنفس و الاستنشاق بالمبرد ليحفظ جوهر النفس.

و بالجمله، لو اريد بذلك الروح الحيوانى الذى يقوله الأطباء و الحكماء- كما تبينوا حقيقته فى موضعه، و سيأتى الكلام فيه فيما بعد فى موضع يليق به إن شاء الله تعالى- لربّما أمكن أن يكون له وجه صحّه.

و قد تأوّل صدر الأفاضل هذه الأقاويل بوجه آخر هو أيضا مرموز.

قال (١): «النفس من حيث نفسيّتها نار معنويّه من نار الله الموقده الّتي تطلّع على الأفقده (٢). و لهذا خلقت من نفخه الصور، فإذا نفخ فى الصور المستعده للاشتعال النفسانيّ، تعلقت بها شعله ملكوتيّه نفسانيّه، و النفس لعدم (٣) استكمالها و ترقّيها إلى مقام الروح، يصير نارها نورا محضا لا ظلمه فيه و لا إحراق معه، و عند تنزّلها إلى مقام الطبيعه يصير نورها نارا، مؤصده فى عمده ممدده (٤).

ثم قال: التّفخه نفختان: نفخه تطفئ النار، و نفخه اخرى تشعلها، فوجود النفس و بقاؤها من النفس الرحمانى، و هو انبساط الفيض عن مهبّ رياح الوجود، و كذا زوالها و فناؤها، و تحت هذا سرّ آخر. فعلم أنّ ما ورد فى لسان بعض الأقدمين «أنّ النفس نار» أو «شرر» أو «هواء»، لا- يجب أن يحمل على التجوّز فى اللفظ، و كذا الحال فيما صدر عن صاحب شريعتنا عليه السلام». انتهى كلامه، و هو (ره) أعلم بما قال.

تأويل بعض الاحاديث الواردة فى الروح

ثمّ إنّه بما احتملناه فى تأويل تلك الأقاويل أو نحوه، ربّما أمكن تأويل ما ورد فى أخبار الصادقين عليهم السلام فى حال الروح و وصفه و بيان حقيقته.

ص: ١٢٤

١- الشواهد الربوبيّه ١٩٨. [١]

٢- الهمزه ٦/ و ٧. [٢]

٣- فى المصدر: بعد استكمالها.

٤- الهمزه ٨/ و ٩. [٣]

مثل ما رواه الشيخ الطبرسي (ره) في كتاب «الاحتجاج» عن أبي جعفر محمد بن علي الثاني عليه السلام، قال (١): أقبل أمير المؤمنين عليه السلام ذات يوم معه (٢) الحسن بن علي عليه السلام و سلمان الفارسي و أمير المؤمنين عليه السلام متكئ على يد سلمان، فدخل المسجد الحرام فجلس، إذ أقبل (٣) رجل حسن الهيئة و اللباس، فسلم (٤) على أمير المؤمنين عليه السلام، فردّ عليه السلام، فجلس ثم قال: يا أمير المؤمنين أسألك عن ثلاث مسائل، إن أخبرتنى بهنّ، علمت أنّ القوم ركبوا من أمرك ما أفضى إليهم أنّهم ليسوا بمؤمنين في دنياهم و لا- في آخرتهم، و إن لم تخبرني، علمت أنّك و أنّهم في شرع سواء، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: سلني عمّا بدا لك. فقال: أخبرني عن الرجل إذا نام، أين يذهب روحه؟ و عن الرجل كيف يذكر و ينسى؟ و عن الرجل كيف يشبه ولده الأعمام و الأخوال؟

فالتفت أمير المؤمنين عليه السلام إلى أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام، فقال:

يا با محمد (٥) أجبه، فقال عليه السلام: أمّا ما سألت عنه من أمر الإنسان إذا نام أين يذهب (٦) روحه، فإنّ روحه متعلّقه بالريح، و الزّيح متعلّقه بالهواء (٧)، فإذا نام صاحبها جذبت تلك الروح الزّيح، و جذبت تلك الريح الهواء فرجعت و سكنت (٨) في بدن صاحبها. و إن لم بأذن الله عزّ و جلّ بردّ تلك الروح على صاحبها، جذب (٩) الهواء الريح، فجذبت الريح الروح، فلم تردّ على صاحبها إلى وقت ما يبعث..

و الحديث طويل نقلنا منه موضع الحاجة، و يعلم من آخره أنّ ذلك السائل كان هو الخضر عليه السلام.

و مثل ما رواه الشيخ المذكور في ذلك الكتاب من حديث طويل، روى فيه سؤال الزنديق الذي سأل أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام عن مسائل كثيرة،

ص: ١٢٥

١- الاحتجاج للطبرسي ٢٦٦/١، طبع مؤسسه [١] الأعلى-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٢- في المصدر: و معه...

٣- فأقبل...

٤- فسلم على... و هم...

٥- أبا محمد...

٦- تذهب...

٧- بالهواء الى وقت ما يتحرّك صاحبها ليقظه، فإن أذن الله بردّ تلك الروح على صاحبها، جذبت...

٨- فسكنت...

٩- جذبت الهواء.

و ما أجابه عليه السلام عنه، قال: قال (١): أخبرني عن السراج إذا انطفئ أين يذهب نوره؟ قال: يذهب فلا يعود. قال: فما أنكرت أن يكون الإنسان مثل ذلك، إذا مات و فارق الروح البدن لم يرجع إليه أبدا، كما لا يرجع ضوء السراج إليه أبدا إذا انطفئ. قال: لم تصب القياس، إن النار في الأجسام كامنه، و الأجسام قائمه بأعيانها، كالحجر و الحديد، فإذا ضرب أحدهما بالآخر، سقطت (٢) من بينهما نار يقتبس (٣) منه سراج له الضوء، فالنار ثابتة في أجسامها، و الضوء ذاهب، و الروح: جسم رقيق قد ألبس قالباً كثيفاً، و ليس بمنزلة السراج الذي ذكرت. إن الذي خلق في الرحم جنينا من ماء صاف و ركب فيه ضروبا مختلفه: من عروق و عصب و أسنان و شعر و عظام و غير ذلك هو (٤) يحييه بعد موته، و يعيده بعد فنائه. قال: فأين الروح؟ قال: في بطن الأرض، حيث مصرع البدن إلى وقت البعث. قال: فمن صلب فأين روحه؟ قال: في كف الملك الذي قبضها حتى يودعها الأرض. قال: فأخبرني عن الروح أغير الدم؟ قال: نعم، الروح على ما وصفت لك، ما ذتها من الدم، و من الدم رطوبه الجسم و صفاء اللون و حسن الصوت و كثره الضحك. فإن اجمد (٥) الدم، فارق الروح البدن. قال: فهل توصف (٦) بخفه و ثقل و وزن؟ قال: الروح بمنزلة الريح في الزق، فإذا انفخت فيه امتلأ الزق منها، فلا- يزيد في وزن الزق و لوجها فيه، و لا- ينقصه (٧) خروجها منه؛ كذلك الروح ليس لها ثقل و لا وزن. قال فأخبرني ما جوهر الريح؟ قال: الريح هواء إذا تحرك يسمى ريحا، و إذا سكن يسمى هواء، و به قوام الدنيا، و لو كفت الريح ثلاثة أيام لفسد كل شيء على وجه الأرض و نتن ذلك، (٩)، لأن الريح بمنزلة المروحه، تذب و تدفع الفساد عن كل شيء و تطيبه، فهي بمنزلة الروح إذا خرج عن البدن و تغير (١٠)، و فتبارك الله أحسن الخالقين (١١).

قال: أفتلاشى (١٢) الروح بعد خروجه عن قلبه أم هو باق؟ قال: بل هو باق إلى وقت

ص: ١٢٤

١- -الاحتجاج للطبرسي ٣٤٩/٢. [١]

٢- في المصدر: سقطت...

٣- تقتبس منها...

٤- و هو يحييه...

٥- فإذا جمد...

٦- يوصف...

٧- و لا ينقصها...

٨- فإذا...

٩- و ذلك...

١٠- عن البدن، نتن البدن و تغير...

١١- -المؤمنون ١٤. [٢]

١٢- أفتلاشى.

ينفخ في الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء و تفنى، فلا حس و لا محسوس، ثم اعيدت الأشياء كما بدأها مدبرها، و ذلك أربعمائه سنه يشيب (١) فيها الخلق، و ذلك بين النفختين.

قال و أتى له البعث، و البدن قد بلى و الأعضاء قد تفرقت، فعضو ببلده يأكلها سباعها، و عضو بأخرى تمزقها (٢) هوأمها، و عضو قد صار ترابا بنى به من (٣) الطين حائط؟! قال:

الذى (٤) أنشأه من غير شىء، و صورّه على غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه.

قال: أوضح لى ذلك!

قال: إن الروح مقيمه فى مكانها، روح المحسن فى ضياء و فسحة، و روح المسىء فى ضيق و ظلمه، و البدن يصير ترابا (٥) منه خلق، و ما يقذف (٦) به السباع و الهوام من أجوافها ممّا أكلته و مزّفته كلّ ذلك فى التراب، محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذره فى ظلمات الأرض، و يعلم عدد الأشياء و وزنها، و إنّ تراب الروحانيين بمنزله الذهب فى التراب، فإذا كان حين البعث، مطرت الأرض مطر النشور، فتربو الأرض، ثم تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، و الزبد من اللبن إذا مخض، فيجمع (٧) تراب كلّ قالب (٨) فينتقل بإذن الله تعالى القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصور كهيتها، و يلج (٩) الروح فيها، فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا، و الحديث طويل نقلنا منه موضع الحاجه.

و مثل ما رواه الشيخ المذكور فى ذلك الكتاب (١٠) عن حمران بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ وَ رُوحٌ مِنْهُ (١١) قال: هى مخلوقه خلقها الله بحكمته فى آدم و عيسى (١٢) عليهما السلام.

و مثل ما رواه فيه (١٣) عن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله

ص: ١٢٧

١- فى المصدر: يسبت...

٢- تمزّقه...

٣- مع الطين...

٤- قال: إنّ الذى...

٥- ترابا كما منه...

٦- تقذف...

٧- فيجتمع...

٨- قالب إلى قالبه، فينتقل بإذن...

٩- و تلج...

١٠- الاحتجاج ٢/٣٢٣. [١]

١١- النساء ٣٢٣/٢.

١٢- وفي عيسى.

١٣- الاحتجاج ٣٢٣/٢. [٢]

عزّ و جلّ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (١)، كيف هذا النفخ؟ قال: إنّ الروح متحرّك كالريح، و إنّما (٢) سَمِيَ روحاً لأنّه اشتقّ اسمه من الريح. و إنّما أخرجه على (٣) لفظه الروح لأنّ الروح متجانس للريح، و إنّما إضافه إلى نفسه لأنّه اصطفاه على سائر الأرواح، كما اصطفى بيتا من البيوت، فقال: «بيتي (٥)»، و قال لرسول من الرّسل: «خليلي» و أشباه ذلك (٦)، و كلّ ذلك مخلوق مصنوع مربوط مدبّر.

و هاتان الروايتان الأخيرتان قد رواهما الشيخ الكليني (ره) أيضاً في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام (٧).

و مثل ما رواه الكليني (ره) فيه عن أبي حمزه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: المؤمن أخو المؤمن لأبيه و أمّه، لأنّ الله تعالى خلق المؤمنين من طينه الجنان، و أجرى في صورهم من ريح الجنّه، فلذلك هم إخوة لأب و أمّ. انتهى.

و بيان التأويل في هذه الاخبار، -و الله و رسوله و حججه أعلم- أمّا في الخبر الأوّل فيستدعى تمهيد مقدّمه، و هي:

إنّه من المعلوم المقرّر لدى العقلاء، المسلّم عند الأطباء، أنّ من الأسباب السبّبه الضروريّه، الهواء المحيط بالأبدان، و يضطرّ إليه الإنسان و الحيوان لتعديل الروح الحيوانى الذى أشرنا إلى بيان حقيقته، و إلى أنّه هو المطيّه الأولى للقوى النفسانيّه، و أوّل شىء من البدن يتعلّق به النفس الإنسانيّه، و أنّ هذا التعديل يحصل و يتمّ بفعلين: أحدهما الترويح، و هو يحصل بالاستنشاق، بأن ينسبط القلب و الحجاب و الريه و الشرائين كلّها، فتمتلىّ هواء بارداً بالقياس إلى الروح القلبى المتسخّن بالاحتقان و الحركه. و الفعل الثانى إخراج فضلات هذا الروح، و هي الأبخره المحترقه برّد النفس، بأن ينقبض الحجاب و الريه و الشرائين، فيندفع تلك الفضلات و الأبخره، بمنزله زقّ الحدّادين، يمتلىّ هواء

ص: ١٢٨

١- ص ٧٢.

٢- فى المصدر: إنّما...

٣- عن لفظه...

٤- ساير...

٥- فقال: «بيتي»...

٦- «خليلي»، و أشباه ذلك مخلوق مصنوع.

٧- أصول الكافي ١/١٠٣-١٠٤، طبع المكتبه [١] الإسلاميه-طهران، ١٣٨٨هـ.

بالانبساط، و يخلو بالانقباض. و أنه لو لا هذان الفعلان لاحترق الروح القلبى، و استحال إلى الناريه، كما أنه لو كان أحدهما دون الآخر، لربما أدى إلى فساد ذلك الروح و فناءه، فإنه لو كان هناك استنشاق دون إخراج الفضلات، لربما أدى إلى تبريد الروح القلبى تبريدا غير مناسب لمزاجه، فيفسد. و كذا لو كان هناك إخراج الفضلات من دون استنشاق هواء أصلا، لربما أدى إلى إخراج الروح بالكليته، أو إلى تسخينه تسخيناً لا يناسب مزاجه، فيفنى.

و بالجمله، أن ذلك الهواء المستنشق، مع أنه مروح للروح الحيوانى غذاء له، إمّا بانفراده- كما هو عند قوم- و إمّا مع البخار اللطيف الحاصل من لطافه الأخلاط كما هو عند آخرين، فيقوم بدل ما يتحلل من الروح. و أنه ما دام الهواء المستنشق معتدلاً صافياً عن الشوائب و المكدرات لا يخالط بخار آجام أو بطائح أو آسن الماء أو تنن الجيف أو أبخره رديّه و أشجار خبيثه أو غبار مترادف أو دخان، كان حافظاً للصحة إن كانت حاصله، أو محدثاً لها إن لم تكن حاصله. و إن تغير بسبب هذه المتغيرات كلّها أو بعضها، تغير حكمه؛ سواء كانت تغيراته طبيعیه كالتغيرات الفصلية، أو غير طبيعیه. إمّا مضادّه للطبيعیه، كالتغيرات الوبائيه، أو غير مضادّه لها، كالتغيرات الحاصله بسبب الجبال و البحار. و لذلك كان كلّ فصل يورث الأمراض المناسبه له، و يزيل الأمراض المضادّه له، كما فصل ذلك فى الكتب الطبيه.

و كذلك من المعلوم المقرّر عندهم، أن النوم و اليقظه اللذين هما من السّته الضرورىّه، و إن كان النوم أشبه بالسكون، و اليقظه أشبه بالحركه، من حيث إنّ السكون يفعل أفعالا- شبيهه بأفعال النوم، مثل الراحة و نضج الغذاء، و إنّ اليقظه يتبعها حركات الحواسّ، و لأنّ النوم يربط البدن، بمعنى أنّ البدن يغتدى فيه أكثر و أجود، لقلّه التحلل فيه. و السكون أيضا يربط البدن بهذا المعنى؛ و اليقظه تجفّف كالحركه للتحليل؛ إلاّ أنه فى كلّ من النوم و اليقظه حركه للروح الحامل للقوى و الحراره الغريزيه.

أمّا فى اليقظه فإلى خارج، فلذلك يتبعها حركه الحواسّ، و أمّا فى النوم، فحيث كانت

فيه الحواسّ معطله، و كان النوم عباره عن رجوع الحراره الغريزيّه إلى الباطن طلبا للإنضاج، يغور الروح الحامل للقوى و الحراره الغريزيّه المنبثّ في الأعضاء إلى داخل، فيبرّد الظاهر.

و لذلك يحوج النوم إلى دثار أكثر مما في اليقظه، حيث إنّه يلزم من توجّه الروح و الدم و الحراره الغريزيّه، إمّا إلى داخل و إمّا إلى خارج، سخونه ما تحرّكت إليه، و بروده ما تحرّكت منه.

و لذلك أيضا إذا لم يكن خلاء في المعده بل صادف النوم خلطا كثيرا مستعدّا لأن يصير دما جيّدا بالنضح، كان إفراط النوم مرطبا و مبرّدا. أمّا الترطيب، فلما يلزم ذلك من كثرة الرطوبات بسبب قلّه تحلّل الفضلات، التي من شأنها أن تتحلّل في اليقظه؛ و لذلك يحدث أيضا بلاده القوّه النفسانيه. و أمّا التبريد، لأنّ الأربط ممّا ينبغي يجعل البدن أبرد ممّا ينبغي، بسبب حقن الحراره و حبسها. و إذا وجد النوم خلاء البدن، كان مبرّدا و مجفّفا بانحلال الروح بسبب تحلّل الرطوبه الغريزيّه، فيتبعه تحلّل الروح و الحراره الغريزيّه.

و إذا وجد غذاء مستعدّا للهضم - كالكيلوس مثلا - هضمه، أو خلطا مستعدّا للنضح - كالبلغم الفحّ - نضّجه، فيسخن لا محاله. و إن وجد خلطا أو غذاء عاصيا على الهضم و النضح، كالبلغم الكثير الفجاجة، الغير المستعدّ للاستحاله إلى الدمويّه، و كالغذاء الردى الكيلوس و الكيموس، كالسمك الغليظ، نشره، أى نشر النوم ذلك بسبب تحريك الحراره إيّاه، فيبرّد البدن لا محاله.

كما أنّ السّهر المفرط يضعّف الدماغ و يفسد مزاجه إلى ضرب من اليبوسه، و ذلك لكثرة تحلّل الرطوبات بالحراره التي تكون في الظاهر، بسبب تحرّك الأرواح إلى جهته، و بسبب حرکه الحواسّ في إدراكها. و ربّما يؤدّي إلى اختلاط العقل بسبب إفراط سوء المزاج، لأنّ التصرّفات العقليّه تحتاج إلى ضرب من الاعتدال.

و كذلك السهر المفرط يسىء الهضم بتحليل القوّه لتحلّل الرطوبه الغريزيّه و الحراره.

إلى غير ذلك من العلامات التي سببها حرکه الروح، إمّا إلى داخل، كما في النوم، و إمّا إلى

خارج، كما فى اليقظه.

و بعباره أخرى أنّ اليقظه حاله تكون النفس فيها مستعمله للحواسّ و القوى المحرّكه من ظاهر، فيكون النوم عدم هذه الحاله، فتكون النفس فيه قد أعرضت عن الجهه الخارجيه إلى الجهه الداخليه. و إعراضها لا- يخلو من أحد وجوه: إمّا أن يكون الكلال عرض لها من هذه الجهه، و إمّا أن يكون لمهمّ عرض لها فى تلك، و إمّا أن يكون لعصيان فى تلك الآلات إيّاها.

و الذى يكون من الكلال، هو أن يكون الروح قد تحلّل و ضعف فلا يقدر على الانبساط، فيغور و يتبعها (١) القوى النفسانيه. و هذا الكلال قد يعرض من الحركات البدنيه، و قد يعرض من الأفكار، و قد يعرض من الخوف؛ فإنّ الخوف قد يعرض منه النوم، بل الموت. و ربما كانت الأفكار تنوم لا- من هذه الجهه، بل بأن تسخن الدماغ، فينجذب الرطوبات إليه، و يمتلئ الدماغ فيتنوم بالترطيب.

و الذى هو لمهمّ له فى باطن، هو أن يكون الغذاء و الرطوبات قد اجتمعت من داخل، فيحتاج إلى أن يفسدها الروح بجمع الحارّ الغريزى، ليفى (٢) بهضمها التام، فيعطل الخارج.

و الذى يكون من جهه الآلات، فإن يكون الأعصاب قد امتلأت و انسدت من أبخره و أغذيه تنفذ فيها إلى أن تنهضم، إذ الروح ثقلت عن الحركه لشده الترطيب.

و على هذا فيكون اليقظه لأسباب مقابله لهذه. من ذلك أسباب تجفّف، مثل الحراره و اليبوسه؛ و من ذلك جمام و راحه حصلت؛ و من ذلك فراغ عن الهضم، فيعود الروح منتشرًا كثيرًا؛ و من ذلك حاله رديّه تشغل عن الغور، بل تستدعيه إلى خارج، كغضب أو خوف لأمر قريب، أو مقاساه لمادّه مؤلمه، و غير ذلك من الأسباب، و الله تعالى أعلم بالصواب.

ثمّ إنّه حيث كانت فى كلّ من النوم و اليقظه حركه للأرواح، إمّا إلى داخل، و إمّا إلى

ص: ١٣١

١- و يتبعه خ ل.

٢- ليفى ء خ ل.

خارج؛ بل حركه للقوى النفسانيه أيضا إلى جهه حركه الأرواح بتبعيتها، لكونها كصور الأرواح، و كون الأرواح حامله لها تتحرك بحركتها؛ و كانت الحركه موجبه لحصول سخونتها في جهه حركتها، و كانت سخونتها موجبه لتحللها، لكونها أجساما لطيفه في الغايه حارّه سهله التحلل جدّا، فلا تسمح النفس بتحريكها الى جهه، إلا إذا كان معها ما يمدّها، ليتدارك ما تحلل منها بالحركه و السخونه؛ و ذلك الممدّ هو الجسم الذي من شأنه أن يكون غذاء للأرواح، و بدلا عمّا تحلل منها، كالدم الصافي الشبيه بجوهرها، و الهواء المستنشق، كما ذكرنا.

و بالجمله، فهذا الممدّ ممّا لا بدّ منه في بقاء تلك الأرواح و حفظ صحّتها و مزاجها الموافق لها، و لكونها مطيّه للنفس و متعلّقه لها، بحسب تفاوت مراتب احتياج الأرواح إلى ذلك الممدّ، لتفاوت مراتب تحللها، كما في حالات النوم و اليقظه، و كما في النوم بالنسبه إلى اليقظه؛ فإنّ ذلك التحلل في النوم ربّما كان أكثر، لكون السخونه التي هي موجبه للتحلل فيه أكثر، لحصولها بالحركه إلى الداخل. و كذا بسبب احتقان الروح و احتباسه في الداخل، بخلاف اليقظه؛ فإنّ السخونه في اليقظه-من حيث هي يقظه-إنّما هي بسبب الحركه خاصّه؛ و لا احتباس هاهنا إلا أن يكون بسبب من خارج، كما في المخنوق.

و الحاصل أنّ هذا الممدّ ممّا لا بدّ منه، و أنّه لو كان حاصلًا، لأمكن بقاء الأرواح و بقاء الحياه؛ و لو انتفى لربّما أدى إلى زوال الأرواح، أو إلى تغيير مزاجها و انقطاع علاقه النفس عنها و عن البدن، فيحصل الموت؛ و كلّ ذلك بإذن الله تعالى.

و اذا تمهدت هذه المقدّمه، اتّضح لك أنّه يمكن تأويل هذا الحديث الشريف بأحد وجهين: أحدهما أمّا ما سألت من أمر الإنسان إذا نام أين يذهب روحه؟ فإنّ روحه، أي روحه الحيوانيّه التي هي المطيّه الأولى لروحه الإنسانيّه و ما به التعلّق بين النفس الإنسانيّه الناطقه و بين البدن، متعلّقه لتعديلها كما ذكر بالروح، أي بالهواء المستنشق الذي هو في حركته الانبساطيّه و الانقباضيّه كالريح، بل هو الريح نفسها؛ لأنّ الريح ليست

إلا- هواء متحرّكاً، و الهواء المستنشق أيضاً كذلك. و تلك الريح متعلّقه بالهواء، أى بمطلق الهواء، لكونها بعضاً منه و مستمدّه منه. فإذا نام صاحبها و أذن الله تعالى فى بقاء حياه صاحبها، و فى ردّ تلك الروح إلى (1) بدنه، و حصل لها مدد من داخل- كما ذكر- جذبت تلك الروح الريح، أى الهواء المستنشق، و جذبت تلك الريح الهواء، أى قدرا منه يكون مددا لها، و به يقوى الاستنشاق، فتقوى الروح. فرجعت بإذن الله تعالى بعد خروجها للاستنشاق إلى داخل، فسكنت فى بدن صاحبها؛ و بقيت علاقته النفس الإنسانيّه بالبدن لبقاء ما به الارتباط بينها و بين البدن فيه. و إن لم يأذن الله عزّ و جلّ برّد تلك الروح إلى صاحبها، و لم يكن لها مدد من داخل أو من خارج، جذب الهواء تلك الريح جذب الكلّ للبعض، فجذبت تلك الريح الروح، لكونها متعلّقه بها مصاحبه معها محتاجه إليها، فتوجّهت بكليّتها إلى خارج، فلم تردّ على صاحبها إلى وقت ما يبعث، و لم ترجع إلى بدنه، و انقطعت أيضاً علاقته النفس الإنسانيّه عن بدن صاحبها، لزوال ما به الارتباط عنه، إلى أن يأذن الله تعالى بالعود فى يوم المعاد.

الوجه الثانى، أنّ روحه- أى روحه الإنسانيّه- متعلّقه بالريح، أى أنّها متعلّقه أوّل تعلق بالروح الحيوانيّه التى هى جسم لطيف رقيق مجانس للريح فى صفاتها و أحوالها، و تلك الريح- أى الروح الحيوانيّه- متعلّقه لأجل تعديلها بالهواء لأجل الاستنشاق، فإذا نام صاحبها و ضعفت علاقتها عن البدن و عن تلك الروح الحيوانيّه التى هى مطيتها الاولى، و توجّهت إلى خارج البدن و مالت إلى الارتباط بما يجانسها من موجودات العالم الأعلى، و توجّهت الروح الحيوانيّه أيضاً إلى خارج بتبعيتها، أو لأجل تعديلها و استنشاقها للهواء. فحينئذ، إن أذن الله تعالى فى ردّها إلى بدن صاحبها و بقاء علاقتها بالبدن و بمطيتها الاولى، قويت علاقتها بالبدن، و رجعت إليه، و جذبت تلك الروح- أى الإنسانيّه- الريح- أى الحيوانيّه- جذب الراكب لمطيتها، و جذب المتبوع لتابعها، و المدبّر لما يدبّره؛ و جذبت تلك الريح الهواء لأجل تعديلها و استنشاقها جذب المجانس لما

ص: ١٣٣

يجانسه، فرجعت الروح الإنسانيه إلى البدن، ورجعت الروح الحيوانيه أيضا إليه بتبعيتها، فسكنت في بدن صاحبها، وبقيت علاقتها بالبدن و بمطيتها كما كانت أولا. وإن لم يأذن الله عزّ وجلّ بردّ تلك الروح على صاحبها، جذب الهواء الريح-أى الروح الحيوانيه- جذب المجانس لما يجانسه، فجذبت الريح الروح جذب المطيه لراكبها، فلم تردّ على صاحبها إلى وقت ما يعث. وهذا الذى ذكرنا هو،-و الله أعلم-وجه التأويل فى هذا الحديث الشريف.

و منه يعلم وجه التأويل فى الحديث الثانى أيضا، فإنّ قوله عليه السلام فيه: «و الروح جسم رقيق قد ألبس قالبا كثيفا» لعله أراد به، أنّ الروح-أى الروح الحيوانى-جسم لطيف كما وصفناه، قد ألبس قالبا كثيفا، وجعل ذلك القالب متعلّقا له نوع تعلق. وأنّ ذلك القالب الكثيف هو البدن، وهو-خصوصا أعضاؤه الرئيسه كالقلب و الدماغ و الكبد- معدن لتولّد ذلك الروح الحيوانى، وأنّ تعلق الروح الإنسانيه التى هى جوهر مجرد عن المادّه، إنّما يكون أولا بذلك الجسم اللطيف، و بتوسّطه بالبدن.

و بما ذكرنا يتّضح شرح باقى الحديث الشريف، إلاّ أنّه حيث كانت فيه إشارات إلى امور، فلا بأس أن نبيّنها.

فنعول: إنّ قوله عليه السلام فى جواب سؤال السائل: «فأين الروح؟»

إشاره إلى أنّه إذا مات الإنسان و فنى بتلاشى أعضائه و تفرّق أجزائه، يبقى الروح، أى ذلك الجسم اللطيف، بمادّته بل بصورته أيضا، فى بطن الأرض، أى فى قبره، و حيث مصرع بدنه و مسقط الأجزاء البدنيه منه إلى وقت البعث. و أنّه لا امتناع فى ذلك، فإنّ ذلك الجسم اللطيف ليس عرضا قائما بموضوع، أى البدن، حتّى يكون فناء موضوعه و تلاشى أجزائه موجبا لانعدامه كما هو شأن العرض، بل هو جوهر قائم بذاته، و إن كان معدن تولّده أجزاء البدن كلّها أو بعضها. فإنّه ليس يلزم من انعدام معدن التولّد انعدام ما يتولّد منه الذى هو جوهر قائم بذاته، بل يمكن أن يكون ما يتولّد منه باقيا و متعلّقا نوع تعلق بالمادّه البدنيه، كما دلّ عليه قوله عليه السلام فى الحديث.

و هذا كما أنّ النفس الإنسانيّة المجرّده، التي هي متعلّقه بالبدن تعلّق تديير و تصرّف، حيث كانت جوهرًا قائمًا بذاته، لا يلزم من انعدام متعلّقتها-أى البدن-انعدامها؛ بل هي باقيه بعد خرابه، كما دلّت عليه الأدلّه و النصوص على ما أسلفنا بيانها. بل إنّ رّبما دلّ الدليل على بقاء تعلّقتها أيضا-نوع تعلّق-بالبدن من حيث المادّه البدنيّه و أجزائه الأصليه الباقية التي تدلّ على بقائها النصوص الكثيره، على ما مضى بيانها. و يدلّ عليه آخر هذا الحديث أيضا، و كذا من حيث بقاء هذا الجسم اللطيف الذى هو من البدن أيضا، و يدلّ على بقائه هذا القول منه عليه السلام.

و بيان ذلك الدليل الدالّ على بقاء تعلّقتها كذلك، أنّ تعلّق النفس الإنسانيّه بالبدن لَمّا كان من جهتين: من جهه الصوره البدنيّه، و من جهه مادّته. فحيث بطلت الصوره البدنيّه بخراب البدن و لم تبطل المادّه، يلزم منه بقاء تعلّقتها به من الجهه الثانيه، و إن كان بطل تعلّقتها به من الجهه الاولى. و كذلك حيث كان تعلّقتها أولا و بالذات بذلك الجسم اللطيف الذى فى البدن، و ثانيا و بالواسطه بالبدن كلّ؛ و كان المفروض بقاء ذلك الجسم اللطيف، يلزم منه بقاء تعلّقتها به فى الجملة، و إن لم يكن هو فى ضمن البدن بصورته.

و ممّا ذكرنا يظهر سرّ ما ورد من زياده القبور و مصارع الأبدان و الدعاء فيها. فتبصّر.

و قول عليه السلام فى جواب سؤال السائل: «فمن صلب فأين روحه؟».

إشاره إلى أنّ مقبوض الملك الذى هو قابض الأرواح، إنّما هو ذلك الجسم اللطيف، و ينبغى أن يحمل على أنّه هو المقبوض أولا. و أنّ النفس الإنسانيّه المجرّده مقبوضه بتوسّيطه، حيث إنّها متعلّقه أولا و بالذات بذلك الجسم اللطيف، و بتوسّيطه بالبدن كلّ. فإذا قبض هو، كانت هي مقبوضه أيضا و منقطعته علاقتها عن البدن الذى كان هو معه أو فيه انقطاعا من حيث الصوره البدنيّه، و إن كان تبقى علاقتها به من حيث المادّه و الأجزاء الأصليّه الباقية، و من حيث ذلك الجسم اللطيف الباقى، كما عرفت بيانه.

و كذلك فى هذا القول منه عليه السلام إشاره إلى أنّ الإنسان، سواء كان مصلوبا أم غيره و سواء كان مأكولا السباع أم غيره، و سواء كان مدفونا أم غيره؛ فهذا الجسم اللطيف

منه مقبوض بيد الملك، و باق فى مصرع بدنه فى بطن الأرض، حيث كان مسقط أجزاء بدنه كلها أو معظمها أو بعضها، أو مسقط أجزائه الأصليه، أو مودع فى الأرض حيث أذن الله تعالى فى إيداعه، و إن لم يكن مسقط بدنه، و إن لم يكن باطن الأرض بل ظاهرها.

و قوله عليه السلام فى جواب سؤاله: «فأخبرنى عن الروح، أغير الدم؟»

إشاره إلى أنّ ذلك الجسم اللطيف مادّته و معدن تولّده الدم، كما قاله الحكماء، من أنّه جسم بخارى يتولّد من الدّم الذى فى القلب و ما يليه فى ذلك.

و قوله عليه السلام فى جواب سؤاله (1) «فهل توصف بخفّه أو وزن أو ثقل» إشاره إلى أنّه مع كونه متولّداً من الدم، مجانس للريح فى صفاته و أحواله و خواصّه كما بيّنه عليه السلام و سبقت الإشاره إليه.

و قوله عليه السلام فى جواب سؤاله: «أفيتلاشى الروح بعد خروجه عن قلبه أم هو باق؟» إشاره أيضا إلى بقائه بمادّته و صورته إلى يوم ينفخ فى الصور، و أنّ المتلاشى هو أجزاء البدن.

و قوله عليه السلام: «فعند ذلك تبطل الأشياء و تفتنى» لعلّ المراد به -و الله أعلم- بطلان الأشياء بصورها، لا انعدامها بالمرّه، كما حقّقنا القول فيه فيما سبق، فتذكّر.

و قوله عليه السلام فى جواب سؤاله: «و أتى له البعث، و البدن قد بلى و الأعضاء قد تفرّقت -إلى آخره-» إشاره إجماليه إلى ما يرتفع به استبعاد السائل للبعث و إلى كيفيه العود و الحشر و هى أنّ القادر الذى أنشأ الإنسان من غير شىء، و صورّه على غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه، أى أن يعيد الأمر الباقى منه، و يجمع المتفرّقات منه، فيصوّر مرّه اخرى كما بدأه من غير شىء، و إن كان البدن قد بلى و الأعضاء قد تفرّقت، فعضو ببلده يأكله سباعها، و عضو بأخرى تمرّقه هوأمّها، و عضو قد صار ترابا بنى به من الطين حائط؛ بل إنّ إعادته على هذا الوجه أهون عليه من البدء، كما قال تعالى:

وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ

ص: ١٣٦

١- فى المتن «جوابه»، و الظاهر ما أثبتناه.

وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١)، أى أنه أهون عليه فى ظاهر الحال و بالنظر إلى ما يراه القادرون- غيره تعالى- بالنسبه إلى مقدوراتهم، و إن كانت قدرته تعالى لا يختلف حالها فى الواقع، بالقياس إلى مقدوراته بالأهوتيه و غيرها.

ثم انّ ما ذكره عليه السلام فى الإيضاح، إشاره تفصيليه، فيها بيان الأمر الباقي من الإنسان، من روحه و أجزاء بدنه بعد خراب بدنه، و كذا بيان كيفيه البعث.

و بيان الأوّل: أنّ الروح، أى ذلك الجسم اللطيف، باقيه بعد خراب البدن، مقيمه فى مكانها الذى قدّره الله تعالى لها، أى فى مصرع بدنه و مسقط أجزائه، أو فيما أودعه الملك بإذن الله تعالى، روح المحسن فى ضياء و فسحه، و روح المسيء فى ضيق و ظلمه.

و ينبغى أن يحمل على أنّ النفس الإنسانيه المجرّده أيضا باقيه متعلّقه نوع تعلق بذلك الجسم اللطيف، مقيمه معه نوع إقامه فى ذلك المكان، إمّا فى ضياء و فسحه كما فى المحسن، أو فى ضيق و ظلمه كما فى المسيء، و لعلّه عليه السلام لم يذكره، لأنّه لم ير مصلحه فى تحقيق حقيقه المجرّد و بيان أحواله و صفاته و خواصّه لذلك السائل، حيث كان هو الزنديق الذى لم يكن من أهل العلم، و لم يكن يتيسّر له فهم هذه المعانى. بل ربّما كان بيان ذلك له موجبا لزياده غباوته و عناده و بعده عن الحقّ. و كأنّه لذلك قال تعالى:

وَ يَشْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (٢) بناء على ما فسّره بعض المفسّرين. حيث إنهم سألوه عن حقيقه الروح المجرّده الإنسانيه التى تدبّر بدن الإنسان و بها حياته، و عن أحوالها و صفاتها، فأجيبوا بأنّها أبدعت و أنشأت من أمر الله تعالى، إشعارا بأنهم ليسوا ممّن يتيسّر لهم علم ذلك، كما قال تعالى: وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (٣) بل إنّما ينبغى لهم أن يعلموا أنّها من أمر الله تعالى و من مبدعاته، مع الإيذان بتجرّدها عن المادّه أيضا، أى كونها من الإبداعات الكائنه من غير مادّه و تولّد من أصل، كأعضاء جسد الإنسان.

ص: ١٣٧

١- الروم ٢٧. [١]

٢- الإسراء ٨٥. [٢]

٣- الإسراء ٨٥. [٣]

لأنّ المادّي لا يوجد بمجرّد أمر الله تعالى، كما هو ظاهر الآيه؛ بل إنّهُ و إن كان يوجد بأمر الله تعالى، لكن لا به وحده، بل بتوسّيط المادّه أيضاً، و إن كانت المادّه أيضاً موجوده بأمر الله تعالى. و كأنّه لذلك اصطلح الحكماء على أنّ المجرّدات من عالم الأمر، و أنّ المادّيات من عالم الخلق. فافهم.

فإن قلت: ما ذكرت من أنّ الروح الإنسانيّه مقيمه مع الرّوح الحيوانيّه في مصرع بدن الإنسان، أو في موضع من الأرض أودعت الروح الحيوانيّه فيه، مخالف لما دلّت الأخبار الكثيره عليه، من أنّ الأرواح الإنسانيّه على صور أبدانهم في قوالب مثاليّه، و أنّ أرواح المؤمنين في ظهر الكوفه و في شاطئ الفرات، و أرواح الكفّار في وادي برهوت.

قلت: لا- مخالفه في ذلك و لا منافاه، فإنّ الروح الإنسانيّه حيث كانت مجرّده عن المادّه، و المجرّد ليس له في ذاته مكان خاصّ أو وضع خاصّ كما للمادّيات، فيمكن أن يكون لها تعلّقان: أحدهما بذلك القالب المثالي، و الآخر بمصرع بدنه، و كانت هي في ضمن كلّ منهما، إمّا في ضياء و فسحه كما في روح المحسن، أو في ضيق و ظلمه، كما في روح المسيء، و بذلك ينبغي أن يتأوّل ما ورد من أنّ ملك الموت يقبض في ساعه واحده أرواح جمع كثير و جمّ غفير من الخلائق، مع أنّ بعضهم في المشرق و بعضهم في المغرب.

و ما ورد من أنّه ما من أحد يحضره الموت، إلّا مثل له النبيّ و الحجج صلوات الله عليهم حتّى يراهم، فإن كان مؤمنا يراهم بحيث يحبّ، و إن كان غير مؤمن يراهم بحيث يكره.

فتبصّر.

و هذا بيان بقاء روح الإنسان بعد خراب جسده.

و أمّا بيان بقاء ما يبقى من بدنه و جسده بعد خرابه، فهو أنّ البدن، و إن كان يصير متلاشياً و تراباً، إلّا أنّه يصير تراباً هو مبدأ خلقه و نشوّه، أي التراب الذي منه خلق أوّلاً، كما يدلّ عليه نصوص اخر أيضاً وارده عنهم عليهم السلام في ذلك، من أنّ الميّت يبلى جسده حتّى لا يبقى لحم و لا عظم إلّا طينته التي خلق منها، فإنّها لا تبلى في القبر و تبقى

ص: ١٣٨

مستديره حتى يخلق منها كما خلق أول مره (١). و أن كل طينه خلق منه الإنسان يدفن فيها، و أن النطفه إذا استقرت في الرحم بعث الله تعالى ملكا يأخذ من تراب المكان الذي يدفن ذلك الإنسان فيه، فيأخذه و يخلطه بتلك النطفه، فيخلق الإنسان من تلك النطفه المخلوطه بذلك التراب. و إذا اقترب أجله يذهب إلى أن يجيء إلى ذلك المكان. فيموت و يدفن فيه (٢). و هذه النطفه مستديره في القبر، و تبقى إلى أن يخلق الإنسان منها مره اخرى، و يشهد به قوله تعالى: مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى (٣).

و بالجمله، إذا صار جسد الإنسان ترابا، يصير ترابا منه خلق أولا، و إن بنى به من الطين حائط؛ و هو المراد ببقاء الأجزاء الأصلية من بدنه، و أن ما يقذف به السباع و الهوام من أجوافها مما أكلته و مزقته، و كذلك ما احرق و صار رمادا مثلا و نحو ذلك، فهو أيضا يصير ترابا كذلك. و كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذره في ظلمات الأرض، و يعلم عدد الأشياء و وزنها؛ و أن تراب الروحانيين بمنزله الذهب في التراب، على معنى أن ذلك التراب متميز في الواقع في ضمن جملة التراب، إلا أن تراب الروحانيين - أي الأبرار - من البشر، بمنزله الذهب في التراب، و إن كان تراب غيرهم بمنزله غير الذهب، كالنحاس و الصفر مثلا - في التراب متميزا أيضا، أو أن تراب من هو ذو روح، أي البشر مطلقا، بمنزله الذهب في التراب من جهة تميزه في ضمن التراب في الواقع.

و أقما بيان الثاني، أي كيفية البعث، فهو إنه إذا كان حين البعث، مطرت الأرض بإذن الله تعالى مطر النشور، فتربو الأرض، ثم تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، و كمصير الزبد من اللبن إذا مخض، فيجمع تراب كل قالب، فينتقل بإذن الله تعالى القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصور

ص: ١٣٩

١- بحار الأنوار ٣٥٨/٦٠ [١] عن الكافي. [٢]

٢- تفسير الصافي ٣١٠/٣؛ [٣] بحار الأنوار ٣٣٧/٦٠ و ٣٣٨ [٤] عن الكافي.

٣- طه ٥٥. [٥]

-تعالى شأنه- كهيئتها أولاً- أى فتفاض على ذلك التراب الصور مرّه اخرى، مشابهه للصور الاولى و مماثله لها، و يلج الروح فيها. أمّا الروح الحيوانيه، فيادخالها فى ذلك الجسد، و أمّا الرّوح الإنسانيه، فياعاده تعلقها به مرّه اخرى كما كان أولاً، فإذا قد استوى لا- ينكر من نفسه شيئاً، و يعلم أنّه حين البعث هو الذى كان قبل حين البدء، من غير تغاير فى ذاته، لا فى ترابه و أجزائه الأصليه، و لا- فى روجه الحيوانيه، و لا- فى روجه الإنسانيه؛ و إن كانت المغايره فى أجزائه الفضليه الفرعيه و فى صورته و هيئته حاصله، فإنّ هذه المغايره لا- دخل لها فى اختلاف الذات، مع اتّحاد ما هو الأصل فى اتّحاد الذات، و هو باق فى الحالتين، أى أجزائه الأصليه البدنيه و روجه الإنسانيه و الحيوانيه، و كذا مع مماثله الهيئه و الصوره الثانيه للاولى.

و بذلك يتّضح كيفيه البعث و الحشر و النشر، و يتّضح تفسير آيات وارده فى ذلك.

كقوله تعالى:

هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سَقْنَا بِهِ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (١)

و قوله تعالى: وَ الْبَلَدَ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبَثَ لَآ يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا (٢)

و قوله تعالى: فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِ الْمَوْتَى وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٣)

و قوله تعالى: وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا- تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَ رَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَٰلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (٤)

و قوله تعالى: وَ اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ

ص: ١٤٠

١- الأعراف ٥٧. [١]

٢- الأعراف ٥٨. [٢]

٣- الروم ٥٠. [٣]

٤- سبأ ٣. [٤]

الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ (١)

وقوله تعالى: إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ (٢)

وقوله تعالى: أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٣)

وقوله تعالى: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٤)

وقوله تعالى: وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا* ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا (٥)

وقوله تعالى: وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (٦)

إلى غير ذلك من الآيات فتدبر تعرف. والله الموفق.

وهذا الذي ذكرنا هو الكلام في تأويل الخبر الثاني، والله أعلم.

ومنه يعلم تأويل الأخبار الباقية؛ فإن قوله عليه السلام في الحديث الثالث (٧) في تفسير قوله تعالى وَرُوحٌ مِنْهُ (٨): هي مخلوقه خلقها الله بحكمته في آدم و عيسى (٩) عليهما السلام؛ قيل: الروح الحيواني والإنساني جميعاً؛ وكذا إسنادها إلى الله تعالى يحتمل التشريف و أنها مخلوقه له تعالى.

ص: ١٤١

١- فاطر ٩. [١]

٢- يس ١٢. [٢]

٣- يس ٨١. [٣]

٤- فصلت ٣٩. [٤]

٥- نوح ١٨. [٥]

٦- الزخرف ١١. [٦]

٧- الاحتجاج ٣٢٣/٢. [٧]

٨- النساء ١٧١. [٨]

٩- في المصدر: وفي عيسى.

كما أنّ قوله عليه السلام فى الحديث الرابع، (١) فى تفسير قوله تعالى وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (٢)محمول على أنّ المراد بالروح هو الروح الحيوانية التى هى مجانسه للريح، و أنّ الإضافة للتشريف.

و كذلك قوله عليه السلام فى الحديث الخامس «و أجرى فى صورهم من ریح الجنّة» (٣) لعلّ المراد به الروح الحيوانية التى هى مجانسه للريح كما ذكر، إلاّ أنّها فى المؤمن من ریح الجنه، كما أنّ الظاهر أنّ المراد بطينه الجنان ذلك التراب الذى ذكر أنّه مبدأ خلق الإنسان، إلاّ أنّه فى المؤمنين من تراب الجنّة.

و حيث عرفت ما ذكرنا من الكلام الذى وقع فى البين بالمناسبه و التقريب، فلنرجع إلى ما كنّا بصدده فى هذا الباب.

فى بيان جوهرية النفس

فنقول: أمّا بيان جوهرية النفس، فله طريقان: أحدهما خاصّ بالنفس الناطقه الإنسانيّة، و الآخر عامّ يعمّ النفس الأرضية بأنواعها، أى النباتية و الحيوانية و الانسانية.

أمّا الطريق الخاصّ بالإنسانية، فهو يتوقّف على إثبات تجرّدها، لأنّه إذا ثبت أنّها ليست بجسم، كما تقدّم؛ و ثبت مع ذلك أنّها مجرّده عن المادّة قائمه بذاتها؛ لم يقع شكّ فى أنّها جوهر.

و أمّا الطريق العامّ، فبأنّ يقال: لو كان وجود النفس الأرضية فى الجسم كوجود العرض فى الموضوع، لكان حال تلك النفس - بالقياس إلى ذلك الجسم - كحال الأعراض التى يتبع وجودها وجود الموضوع لها، و لا تكون مقومه لموضوعها بالفعل، كما هو شأن العرض الموجود فى الموضوع. و لكان حال ذلك الجسم - بالقياس إلى النفس - كحال

ص: ١٤٢

١- - الاحتجاج ٣٢٣/٢. [١]

٢- - ص ٧٢.

٣- - أصول الكافي ١٣٣/٢. [٢]

الموضوع. أى مادّه محفوظه الذات باقيه بعينها مع تبدل الأعراض الوارده عليها، أى أن يكون ذلك الجسم الذى فرض موضوعا للنفس باقيا بعينه بعد مفارقه تلك النفس عنه، يكون هو موضوعا لغير تلك النفس من نفس أخرى، أو شىء آخر غير النفس، كما هو شأن موضوع العرض، وهذا باطل قد ظهر بطلانه ممّا بيّناه سابقا فى مسأله بقاء النفس.

أمّا الأوّل، فلما عرفت هنا لك أنّ المادّه القريبه لوجود هذه الأنفس العنصريّه فيها، إنّما هى ما هى بمزاج خاصّ و هيئته خاصّه و تركيب مخصوص، هى بذلك تستعدّ لفيضان نفس عليها حافظه لمزاجها، جامعها لأجزائها. و أنّه إنّما تبقى تلك المادّه بذلك المزاج و التركيب و تلك الهيئته بالفعل ما دام فيها أو معها النفس، و النفس هى التى تجعلها بذلك المزاج الموافق، و هى علّه لتكوّن النبات و الحيوان على المزاج الذى لهما. و أنّ الموضوع القريب للنفس يستحيل أن يكون هو ما هو بالفعل إلاّ بالنفس، فإنّ النفس علّه لكونه كذلك، و أنّه لا يجوز أن يقال: إنّ الموضوع القريب لها حصل على طباعه موجودا بسبب غير النفس، ثمّ لحقته النفس لحوقا لا- قسط لها بعد ذلك فى حفظه و تقويمه و تربيته، كالحال فى أعراض يتبع وجودها وجود الموضوع، و لا تكون مقدّمه لموضوعها بالفعل. بل إنّ النفس مقومه لموضوعها القريب، فحينئذ فهى ليست بعرض.

و منه يظهر أيضا أنّ النفس مغايره لمزاج بدنها و لجسميّته.

و أمّا الثانى، فلما عرفت أيضا ثمّه أنّه إذا فارقت النفس عن موضوعها، و جب ضروره أن يكون فراقها يحدث لغالب صير الموضوع بحاله اخرى و أحدث فيه صوره جماديه، كالمقابله للصوره المزاجيه الموافق لتلك النفس و لتلك الصوره. و أنّ المادّه التى للنفس لا تبقى بعد النفس على نوعها البتّه، بل إما أن يبطل نوعها و جوهرها الذى به كان موضوعا للنفس، أو يخلف النفس عنها صوره اخرى تستبقى المادّه بالفعل على طبيعتها؛ فلا- يكون ذلك الجسم الطبيعى كما كان أولا- بل يكون هناك صوره و أعراض اخرى، و يكون قد تبدل أيضا بعض أجزائه و فارق عنه، مع تغير الكلّ فى الجوهر.

و مما يوضح ما ذكرنا أنّه من المعلوم المشاهد أنّ النفس الإنسانيّه إذا فارقت بدن

الإنسان، وكذا النفس الحيوانية إذا فارقت بدن الحيوان، لا يبقى البدن الإنساني و البدن الحيواني على طبيعته الأولى التي كان هو بها موضوعا للنفسين، وعلى مزاجه و تركيبه الأولين؛ بل يفسد و يتغير و يتلاشى أعضاؤه و يتفرق أجزاءه و يبطل نوعه. وكذلك النفس النباتية إذا فارقت جسم النبات، لا يبقى ذلك الجسم على طبيعته الأولى و نوعه السابق الذي به كان موضوعا للنفس النباتية، فإنَّ الشجر المقطوع -مثلا- و إن بقي بصورته و هيئته و تركيبه في الظاهر، إلاَّ أنه في الحقيقة ليس بشجر، بل هو خشب حدث فيه صورته جماديه، و لذلك ليس من شأنه أن تفاض عليه نفس تاره أخرى.

و بالجمله، فالنامى من حيث أخذه نفسا و فصلا لذلك الجسم من حيث أخذه جنسا، يلزم من زواله و انعدامه انعدام تلك الحصة الجنسية التي تقومها و تحصيلها به. و كذلك من حيث أخذه صورته للجسم من حيث أخذه مادّه، يلزم من انعدامه انعدام تلك المادّه المتقومه بتلك الصورة، و عدم بقائها على طبيعته السابقه. و على التقديرين، فيلزم من مفارقه النفس النباتية عن جسم النبات بطلان نوعه. و كذلك من المعلوم المبيّن أنه عند فيضان النفس النباتية و الحيوانية و الإنسانيه و تواردها على المادّه المنويّه البدنيه الإنسانيه في الرحم، سواء قلنا: بأنّها نفوس متعدده كما قد يظنّ، أو بأنّها ذات واحده تتزايد كمالاتها كما هو الحقّ، و سيأتى تحقيقه بتوارد الصور المضغيه و العقلية و العظميه و اللحميه على تلك المادّه؛ فلا تبقى تلك المادّه على طبيعتها، بل تخلف كلّ نفس من تلك النفوس أو كلّ مرتبه من تلك المراتب نفس أخرى أو مرتبه أخرى تكون تلك المادّه معها على صورته أخرى و طبيعته أخرى غير الأولى، فلا يكون ذلك الجسم الطبيعيّ الذي يفرض موضوعا أو مادّه للنفس الأولى أو للمرتبه الأولى كما كان أولا، بل يكون هناك أعراض أخرى و تغيرت تلك المادّه في الجوهر.

و حيث عرفت ذلك، و عرفت أنه بعد مفارقه النفس لا تبقى المادّه التي فرض كونها مادّه للنفس على نوعها، عرفت أنه حينئذ لا يكون هناك مادّه محفوظه الذات بعد مفارقه النفس هي كانت موضوعه للنفس، و الآن موضوعه لغير النفس، فإذاً ليس وجود النفس

فى الجسم كوجود العرض فى الموضوع، فثبت مما ذكرنا أنّ النفس ليست بعرض، وأنّ مادّتها ليست بموضوع لها، فثبت أنّ النفس جوهر، لأنّها صورته فى موضوع، وهذا هو المطلوب.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته من بيان حال المادّة البدنيّة فى الرحم، وإن كان ظاهرا على تقدير القول بأنّ الفاضل هناك على المادّة البدنيّة نفوس متعدّده متغايره، إلاّ أنّه على تقدير القول بأنّ الفاضل هناك نفس واحده بالذات، يترايد كمالاتها، ففيه إشكال. لأنّه إن كانت تلك المراتب المترابطة من قبيل الأعراض، والحال أنّ موضوعها يتغيّر بتغيّرها كما هو المفروض، فيلزم أن يكون بتغيّر العرض يتغيّر الموضوع، وهذا خلاف ما هو المقرّر عندهم. وإن كانت من قبيل الجواهر، فتكون هى صوراً، فتكون نفوساً متعدّده لا نفساً واحده و ذاتاً واحده، وهذا خلاف المفروض.

قلت: لا- إشكال فى ذلك، لأنّها نختار أنّها جواهر و صور مقومه لموادّها، فلذا يلزم من تغيّرها تغيّر موادّها. لكن لا يلزم من كونها صوراً كونها نفوساً متعدّده، بل أنّها قوى متعدّده لذات واحده و نفس واحده، أى قوى تنبعث عن النفس الواحده فى الأعضاء، يتأخّر فعل بعضها و يتقدّم فعل بعض آخر منها بحسب استعداد الآله، و لا يلزم من اختلاف قوى متعدّده لشيء واحد، اختلاف فى ذات ذلك الشيء بحسب جوهره و سنخه، وهذا كما أنّ من البين أنّ لكلّ نفس من النفوس النباتيّة و الحيوانيّة و الإنسانيّة التى هى بانفرادها ذات واحده قوى متعدّده، و لا يلزم من تعدّد قواها تعدّد ذات تلك النفس الواحده، و لم يقل به أيضاً أحد.

ثمّ إنّ فى هذا المقام إشكالا آخر ذكره الشيخ فى الشفاء مع جوابه، و بيان الإشكال و تحريره: (١) أنّ ما ذكر من أنّ النفس علّه قريبه لقوام مادّتها القريبه، فهى ليست بعرض، و أنّ مادّتها ليست بموضوع، لو كان مسلّماً، فإنّما يسلم فى النفس النباتيّة. و أمّا النفس الحيوانيّة، فيشبهه أن تكون النفس النباتيّة تقوم مادّتها، ثمّ يلزمها اتّباع هذه النفس

ص: ١٤٥

الحيوانية إياها أتباع وجود العرض لوجود الموضوع؛ فيكون الحيوانية متحصّله في مادّه تقوّمت بذاتها، أى من غير أن تكون الحيوانية مقومه لتلك المادّه. بل إنّ تلك المادّه علّه لقوام الحيوانية التي حلّتها، فلا تكون الحيوانية إلّا قائمه في موضوع.

و بيان الجواب و تحريره، أنّ النفس النباتية-بما هي نفس نباتية-لا- يجب عنها إلّا جسم متغذّ مطلقاً، و أنّ النفس النباتية مطلقه ليس لها وجود إلّا- وجود معنى جنسى، و ذلك في الوهم، أى في الذهن فقط. و أمّا الموجود في الأعيان، فهو أنواعها. فحينئذ نقول:

إنّ النفس النباتية-بما هي نفس نباتية مطلقه-سبب واحد عامّ يجب عنه شيء عامّ أيضاً، أى كلّى غير محصّل، و هو الجسم المتغذى النامى المطلق الجنسى الغير المنوع. و أمّا الجسم ذو آلات الحسّ و التميّز و الحركة الإرادية، فليس مصدره عن النفس النباتية بما هي نفس نباتية، بل بما ينضمّ إليها من فصل آخر يصير به طبيعه اخرى، و لا- يكون ذلك إلّا- أن يصير نفسا حيوانية. فظهر من ذلك أنّ المادّه القريبه للنفس النباتية-بما هي نباتية-لا- تكون بعينها مادّه قريبه للنفس الحيوانية بما هي حيوانية، بل المادّتان متغايرتان كالنفسين. و أنّه لا- يمكن أن تبقى مادّه النباتية بعينها مادّه للحيوانية، متقومه بالنباتية فقط، حتّى يمكن فرض النفس الحيوانية عرضاً قائماً في موضوع هو مادّه النباتية، بل إنّ تقوّم المادّه الحيوانية بالنفس الحيوانية؛ فهى أيضاً ليست بعرض كالنفس النباتية التي فرض تقوّم مادّتها بها.

ثمّ إنّّه بين الجواب عن هذا الإشكال بوجه آخر أبسط و أوضح، و تحريره: أنّ النفس النباتية إمّا أن يعنى بها النفس النوعية التي تخصّ النبات دون الحيوان، أو يعنى بها المعنى العامّ الذى يعمّ النفس النباتية و الحيوانية من جهة ما يغتذى و يولّد و ينمو، فإنّ هذا قد يسمّى نفساً نباتية، و هذا مجاز من القول، فإنّ النفس النباتية لا تكون إلّا فى النبات، و لكن المعنى العامّ الذى يعمّ نفس النبات و الحيوان يكون فى الحيوانات، كما يكون فى النبات، و وجوده كما يوجد المعنى العامّ فى الأشياء. و إمّا أن يعنى بها القوّه من قوى النفس الحيوانية التي يصدر عنها أفعال التغذية و التريه و التوليد، كما هو مقتضى القول

بأن النفس واحده و لها قوى متعدده، كما هو المذهب الحق، و سيأتى تحقيقه. فإن عنى بها النفس النباتيه التى هى بالقياس إلى النفس الفاعله للغذاء نوعيه، أى النفس النوعيه التى تخصّ النبات، فذلك يكون فى النبات لا غير، و ليس فى الحيوان؛ فلا يمكن أن يقال إنّ النفس النباتيه قومت مادتها، و صارت تلك الماده بعينها موضوعا للنفس الحيوانيه و هى عرض فيها. و إن عنى به المعنى العام، فيجب أن ينسب إليه معنى عام لا خاص، فإنّ الصانع العام هو الذى ينسب إليه المصنوع العام، و الصانع النوعى كالنجار هو الذى ينسب إليه المصنوع النوعى، و الصانع المعين هو الذى ينسب إليه المصنوع المعين، و هذا شىء قد مرّ لك تحقيقه. فالذى ينسب إلى النفس النباتيه العامه من أمر الجسم أنه تامّ عام، و أمّا أنه تامّ بحيث أنه يصلح لقبول الحسّ أولا يصلح، فليس ينسب إلى النفس النباتيه من حيث هى عامه، و لا هذا المعنى يتبعه.

فعلى هذا أيضا، لا يمكن أن يقال: إنّ النفس النباتيه قومت مادتها، ثم صارت تلك الماده موضوعا للنفس الحيوانيه.

و أمّا القسم الثالث، و هو أن يعنى بها القوه من قوى النفس الحيوانيه التى يصدر عنها أفعال التغذية و التربيه و التوليد، و هو مقتضى القول بوحده النفس و تعدّد قواها، فظاهر أنه على تقديره يستحيل أن يقال: إنّ القوه النباتيه وحدها تفعل بدنا حيوانيا، إذ ليست هى منفرده بالتدبير، إذ لو كانت منفرده بالتدبير، لكانت تتمم جسمنا نباتيا، و ليس الأمر كذلك، بل المنفرده بالتدبير هناك نفس واحده تتمم جسمنا حيوانيا بآلات الحسّ و الحركه فى الحيوان، و جسمنا إنسانيا فى الإنسان، لتلك النفس قوى متعدده، أمّا قوتان نباتيه و حيوانيه، كما فى الحيوان غير الإنسان؛ أو ثلاث قوى نباتيه و حيوانيه و انسانيه، كما فى الإنسان. و تلك القوى تنبعث عن تلك النفس الواحده فى الأعضاء، و يتأخر فعل بعضها و يتقدّم بحسب استعداد الآله. و سيّضح من بعد أن النفس واحده لها قوى كذلك.

و منه يظهر أن لا سبيل لإيراد نظير هذا الإشكال فى الماده الحيوانيه، بالنسبه إلى النفس الإنسانيه، لجريان نظير هذا الجواب بعينه فيه.

و كذلك يظهر منه أنّ النفس التي لكل حيوان أو إنسان هي جامعته لاسطقتات بدنه، و مؤلفها و مركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها، و هي حافظه لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، فلا يستولى عليه المغيرات ما دامت النفس موجوده فيه أو معه، و لو لا ذلك لما بقى على صحته.

و ممّا يتبّه على ما ذكرنا، ملاحظه ما يلاحظ من قوّه القوه الناميه مثلا و ضعفها عند استشعار النفس الناطقه قضايا تجبها أو تكرهها محبّه و كراهه ليست ببديته البتّه، و ذلك عند ما يكون الوارد على النفس تصديقا ما. و ليس ذلك مما يؤثّر في البدن بما هو اعتقاد، بل يتبع ذلك الاعتقاد انفعال من غمّ أو سرور. و ذلك أيضا من المدركات النفسائيه، و ليس ممّا يعرض للبدن بما هو بدن، إلاّ أنّه يؤثّر في القوّه الناميه الغاذيه، حتّى يحدث فيها من العارض الذي يعرض النفس أولا- كالفرح النطقى- شدّه و نفاذ في فعلها، و من العارض المضادّ لذلك- كالغمّ النطقى الذي لا ألم بدنيّ فيه- ضعف و عجز حتّى يفسد فعلها. و ربما انتقص المزاج به انتقاصا. بل ربّما كان الوارد على النفس الناطقه موجبا لتأثر القوّه الحيوائيه و قوّتها و ضعفها. و كذلك ربّما يكون الواردات على كلّ من النباتيه و الحيوائيه موجبه لضعف الاخرى و قوّتها. و كذلك ربّما يكون الواردات عليهما موجبه لتأثر القوّه الناطقه و قوّتها و ضعفها، و كلّ ذلك ممّا يجده الإنسان من ذاته في الأحوال الوارده عليه، و دليل على ما ذكرنا من وحده النفس و تعدّد قواها. فإنّها لو كانت متعدده كما قد يظنّ، لما كان لضعف حال إحداها أو قوّتها مدخل في ضعف حال الاخرى أو قوّتها، و كذلك هو دليل على أنّ تلك النفس جامعته لقوى الإدراك و استعمال الغذاء، و هي واحده ليست لها هذه منفرده عن تلك.

و إذا عرفت ما ذكر، تبين لك أنّ النفس مكمله للبدن الذي هي فيه أو معه، و حافظه على نظامه الأولى به أن يتفرّق و يتميز، إذ كلّ جزء من أجزاء البدن يستحقّ مكانا آخر، و يستوجب مفارقه لقرينه، و إنّما يحفظه على ما هو عليه شيء خارج عن طبيعته، و ذلك الشيء هو النفس في الحيوان و الإنسان. فالنفس إذن كمال، موضوع ذلك الموضوع يتقوّم

بها، لا بالعكس، و هي أيضا مكمل النوع و صانعه، فإنّ الأشياء المختلفه الأنفس، تصير بها مختلفه الأنواع، و يكون تغيّرها بالنوع لا بالشخص. فالنفس إذن ليست من الأعراض التي لا- يختلف بها، و لا- يكون لها مدخل في تقويم الموضوع. فالنفس إذن كمال كالجوهر لا كالعرض، إلاّ أنّه ليس يلزم من هذا أن يكون مفارقا أو غير مفارق، فإنّه ليس كلّ جوهر بمفارق، فلا الهيولى بمفارقة و لا- الصورة. و قد علمت أنّ الأمر كذلك. انتهى ما ذكره الشيخ في هذا المقام بتحريره، و بذلك تمّت الدلالة على جوهرية النفس الأرضية بأنواعها، إلاّ- أنّه لمّا لم يستلزم الدلالة على تجرّد ما هو مجرد عن المادّة من تلك الأنواع، أعنى النفس الناطقه الإنسانيّه كما ذكره الشيخ، و كان ذلك أيضا هو المقصود هنا، بل المقصد الأسنى و المطلوب الأقصى الذى هو مختلف فيه بين المتكلّمين و الحكماء، و يتفرّع عليه أحكام اخرى و مقاصد لا- تحصى، كما لا- يخفى على اولى النّهى؛ فحرى بنا أن نتكلّم فيه تكلّما و افيا شافيا، عسى أن يرتفع به حجاب الإبهام عن وجه المدعى، و يتّضح منهج الرشاد و طريق الهدى.

فنقول، و بالله التوفيق: إنّ الذين قالوا بتجرّد النفس الناطقه الإنسانيّه و مفارقتها عن المادّة، و إن اقاموا عليه أدلّه كثيره و حججا عديده ترى من وجوه متكرّره و طرق شتى، إلاّ أنا نذكر من تلك الأدلّه ما هو واضح السبيل، يكفى لدى المنصف المسترشد المستبصر لشفاء العليل، و لرواء الغليل. و لنقدّم قبل الخوض فى المقصود ذكر نبذ من خواصّ الأفعال و الانفعالات التى للإنسان، و بيان قوى النظر و العمل التى للنفس الإنسانيّه على سبيل الإجمال، مقدّمه للدليل على ما هو المقصود، موافقا ل«الشفاء» و غيره من كتب العلماء؛ فنقول: لا يخفى عليك أنّ للإنسان خواصّ أفعال تصدر عن نفسه ليست هى موجوده لسائر الحيوانات.

منها، أنّه لمّا كان الإنسان فى وجوده المقصود منه، يجب أن يكون غير مستغن فى بقائه عن المشاركة، و لم يكن كسائر الحيوان الذى يقتصر كلّ واحد منها فى نظام معيشته على نفسه و على الموجودات فى الطبيعه له. و أمّا الإنسان الواحد، فلو لم يكن فى الوجود

إلا هو وحده، وإلا الأمور الموجودة في طبيعه له لهلك أو لساءت معيشه أشدّ سوء، و تفصيل ذلك لا يناسب المقام. بل الإنسان محتاج إلى أمور أزيد ممّا في الطبيعه، مثل الغذاء المعمول و اللباس المعمول و الموجود في الطبيعه من الأغذيه ما لم يدبّر بالصناعات، فإنّها لا تلائمه بل يخسر (١) معها معيشته، وكذا الموجود في الطبيعه من الأشياء التي يمكن أن تلبس أيضا، فقد يحتاج إلى أن تجعل بهيئه و صفه حتّى يمكنه أن يلبسها.

و أمّا الحيوانات الأخرى، فإنّ لباس كلّ واحد معه في الطباع، فلذلك يحتاج الإنسان أوّل شيء الى الفلاحه، و كذلك إلى صناعات أخرى لا يمكن للإنسان الواحد تحصيل كلّ ما يحتاج إليه من ذلك بنفسه، بل بمشاركه مع غيره، أي أن يكون مكفّيا بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر أيضا مكفّيا به بنظيره، حتّى يكون هذا يخبز لهذا، و ذلك ينسج لذلك، و هذا ينقل شيئا من بلاد غريبه إلى ذلك، و هذا يعطيه بإزاء ذلك شيئا من قريب، و هذا يخيظ لهذا، و هو ينجر له، و أمثال ذلك من المعونات التي لا تتناهى.

و بالجمله، فهو يحتاج في ضرورات المعاش من المسكن و المطعم و الملبس، و دفع الأعداء و التحرّس من طوارق البلاء، إلى أشياء كثيره من الزرع و الغرس و الحصاد و الطحن و الطبخ و الغزل و النسج و الحياكه و الخياطه و أدوات ذلك كلّه، و كذا إلى البناء و محاووجه و أسباب البناء و أسلحه الحروب و غير ذلك مما لا يحصيها غير علام الغيوب، و هي أشياء لا يستطيع لها و لا يقوى عليها إنسان واحد، و لا مائه و لا ألف؛ بل يحتاج إلى جماعه كثيره يجتمعون في مكان واحد و مساكن متقاربه، يعمل كلّ فرقه منهم عملا فيتعاونون و يتعاضدون، و يتعاونون أعمالهم، و يتبادلون صنائعهم، فيقع بينهم المعاملات في حقوقهم و مساعيهم. فلهذه الأسباب و أسباب أخرى أخفى و أكد من هذه يحتاج الإنسان إلى أن يكون له في طبعه قدره على أن يعلم الآخر الذي هو شريكه بعلامه وضعيه، و كان أخلق ما يصلح لذلك هو الصّوت، لأنّه ينبعث إلى حروف يتركّب منها تراكيب كثيره من غير مؤنه تلحق البدن في ذلك، و يكون سيّلا لا يثبت، فيأمن من وقوف

ص: ١٥٠

من لا يحتاج إلى شعوره عليه. و بعد الصوت الإشاره، إلا أنّها لا تفي بالمعدومات و المعقولات الصرفيه و المدركات الباطنيه، بل تختصّ بالمدركات بالحواسّ الظاهره، و مع ذلك، فهي إنّما تهدي من حيث يقع البصر، و أن تكون من جهه مخصوصه، و أن تحرك الحدقه إلى جهه مخصوصه حركات كثيره يراعى بها الإشاره.

و أمّا الصوت فقد يغنى الاستعانه به من أن يكون من جهه مخصوصه، و عن أن يراعى تحريكات، فجعلت الطبيعه للنفس أن تؤلف من الأصوات ما يتوصّل به إلى إعلام الغير. و أمّا الحيوانات الأخرى، و إن كان فيها أيضا أصوات يقف بها غيرها على حال نفسه، إلا أنّ تلك الأصوات إنّما تدلّ بالطبع على جملة من الموافقه و المنافره غير محصّيه و لا مفضّيه، و الذى للإنسان فهو بخلاف ذلك، لأنّه بالوضع، و على أغراض لا تتناهى، و مقاصد لا تحصى.

فاختصّ الإنسان بهذه الخاصيه للضروره الداعيه إلى الإعلام و الاستعلام، للضروره داعيه إلى الأخذ و الإعطاء، و لضرورات اخرى. ثمّ باتخاذ المجمع و استنباط الصنائع التى هى عن استنباط و قياس، بعضها للضروره النوعيه، و بعضها للضروره الشخصيه و لصلاح حال الشخص.

و أمّا الحيوانات الأخرى و خصوصا للطير (1) و إن كانت لها صناعات - لا سيّما النحل، فإنّ لها بيوتا و مساكن و تسديسا فيها، و كذلك العنكبوت فإنّ لها نسجا و حياكه - إلا أنّ تلك الصناعات ليست ممّا يصدر عن قياس و استنباط و رأى كلى، بل عن نوع إلهام و تسخير و رأى جزئى منبعث عن طبع و قوه متخيله، و لذلك ليست تلك الصناعات ممّا يختلف و يتنوع، و لا توجد متصرّفا فيها و لو تصرّفا ما كصناعات الإنسان، و كذلك ليست تلك الحيوانات ممّا يصدر عنها غير تلك الصناعات الخاصه، أى أن تكون صناعاتها غير مخصوصه بوجه دون وجه كما فى الإنسان أيضا؛ بل إنّ صناعاتها خاصه بتلك التى شوهدها صدورها عنها، و مع ذلك فليست صناعاتها للضروره

ص: ١٥١

الشخصيّه و لصالح حال الشخص، بل للضرورة النوعيّة فقط، بدليل أنّها لو كانت لصالح حال الشخص، لكانت ممّا تختلف و لو اختلافًا ما، مع أنّ أحوال الأشخاص من حيث هي أشخاص مختلفه جدًّا.

ثمّ إنّّه حيث كان حال الإنسان ما ذكر، و كان يحتاج في ضرورات معاشه و بقاء نوعه و لصالح حال شخصه إلى بني نوعه الذين يجتمعون في مكان واحد و مساكن متقاربه، يعمل كلّ فرقه منهم عملاً، فيتعاونون و يتعاقدون و يتعاونون أعمالهم و يتبادلون صنائعهم، فيقع بينهم المعاملات في مساعيهم، و كان هذا الاجتماع إنّما ينتظم إذا كان بينهم عدل في المعاملات يتفق الجميع عليه، لأنّ كلّ واحد يشتهي ما يحتاج إليه، و يغضب على ما يزاحمه، و أكثر الناس لا يكتفى بحقه، و لا يجتري بحظه، بل كلّ إنسان يطمع في نصيب غيره، و لا ينصف من نفسه، و يرى ما له عدلاً و ما عليه ظلماً، فيؤدّي ذلك بينهم إلى التباغض و التحاسد و التنازع و التعاند، فيقع الجور و يختلّ أمر الاجتماع.

و كان العدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصوره، بل لا بدّ له من قوانين كليّه مصونه عن الخطاء، يقرّرها مقنّن و سانّ معدّل عدل حكيم، احتاج الإنسان لبقاء نوعه و ضروره معاشه و لصالح حاله -أشدّ احتياج- إلى واضع لتلك القوانين شارع لها مبعوث من الله تعالى، يكون هو من نوع الإنسان بحيث يخاطب الإنسان، و يلزمهم التكليف، و يسنّ للناس في امورهم سننًا بإذن الله تعالى و وحيه، يرجعون هم إليها و إليه في معاملاتهم، و إلى رئيس لهم يعلم حقائق أعمالهم و دقائق أفعالهم و مقادير أجورهم و موازى صنائعهم، و يقدر على إحقاق حقوقهم و إيصال حظوظهم، و على تأديبهم و سياستهم؛ و يكون إنساناً عظيم المنزله جليل الرتبه ينبغي له هذه المرتبه على الإطلاق و تليق به بالاستحقاق، لئلا يسع أحدا مخالفته و يلزم مطاوعته، و هو النبي عليه السلام، و هذا أحد أسباب الاحتياج إليه عليه الصلاه و السلام في كلّ عصر و زمان، و إن كانت أسباب الاحتياج إليه كثيره يكاد يخفى على أذهاننا دركها، و ما بلغ إليه فهم المرءوسين من البشر هو أقلّ قليل منها.

و منها أنّ بدن الإنسان و مزاجه مرّكب من طبائع متضادّه و كفيّات متعاندّه، و هو محتاج فى معاشه و صلاح حاله إلى أغيذه و أشربه مختلفه، إن سالت بعضا عانت آخره؛ هو-مع تلك المعاندات-من داخل بدنه واقع فى معرض الآفات و مورد البليات من خارجه، إن انتهز بعضها فرصه، غلب صاحبه فأفسده و أدى إلى هلاك بدنه و جسده من قريب، بل ربما أدى بتوسيطه إلى هلاك روجه و نفسه أيضا، فيحتاج ضروره إلى ضرب من التدبير فى غذائه و شرابه و سائر وارداته ليسلم من الآفات و يبقى به مدّه يمكنه فيها الترقى إلى الكمال المقدّر له. و معلوم أنّ معرفه مضارّها و منافعها و مسالمها و منازعها لا يمكن بالتجربه، فإنّ دواء واحدا أو غذاء و شرابا يختلف أثره فى الأمزجه المختلفه و الأمكنه المختلفه و الأزمنه المختلفه، بل فى شخص واحد بحسب أحوال و أوقات مختلفه لا تكاد تنضبط برابط، فضلا عن جميع الأغذيه و الأشربه و الأدوية بكثرتها التى لا يحصيها و لا يجمعها الارتباط؛ و لو كان الطريق إلى معرفتها هو التجربه، لكان فى مدّه تجربه شىء واحد هلاك المجربين من الناس كلّهم أو جلّهم. و على تقدير فرض حصول معرفتها بالتجربه، لكان ذلك فى أقلّ قليل منها، لا فى أكثرها و لا فى كلّها. و على تقدير تسليم حصول ذلك بالنسبه إلى أكثرها أو كلّها و لو فى أزمنه متطاولة و أعصار متماديه، فلا يخفى أنّ التجربه إنّما تفيد معرفه طبائع الأشياء التى للتجربه دخل فى معرفتها، و للعقل سبيل إلى العلم بها. و الحال أنّ فى الوجود و الطبيعه و فيما يحتاج إليه الإنسان فى نظام معيشته و صلاح حاله و بقاء نوعه و شخصه أشياء مثل أغيذه و أشربه و مساكن و ملابس و أفعال، لتلك الأشياء خواصّ و أحكام، بعضها مقربه للإنسان إلى رحمه الله تعالى و إلى ساحه عزّه و كبريائه، و بعضها مبعده عن ذلك، و بعضها ممّا ينفع جسده أو روجه أو كليهما، و بعضها يضّرّه كذلك؛ و أنّ تلك الخواصّ و الأحكام ممّا ليس للتجربه إليها سبيل، و لا من العقل عليها دليل، بل لا-يعلمها إلاّ-علام الغيوب، و إلاّ من هو مبعوث من عنده تعالى. و حيث كان الأمر كذلك، فاحتاج الإنسان فى نظام معيشته و بقاء نوعه و شخصه و صلاح حال روجه و جسده، إلى رئيس أديب يؤدّبهم، و معلّم يعلمهم، و مبين

يبين لهم منافع الأشياء و مضارّها و خواصّها و أحكامها، و أنّ بعضها حلال، و بعضها حرام، و بعضها مباح، و بعضها مندوب، و بعضها مكروه. و من تلك الأسباب، أنّه من المعلوم أنّ الغايه التي خلق الإنسان، الذي هو أشرف الكائنات و أفضل البريات لأجلها، و أفضل الأعمال التي هو يكتسبها: معرفه الله تعالى و صفات جماله و جلاله، و معرفه حقائق الأشياء التي هي صنعه و آلاؤه تعالى، ثمّ امتثال طاعته و اجتناب معصيته بالتخلّق بالأخلاق الزكيه، و الاتّصاف بالأوصاف المرضيّه، و التّزّه عن الصفات الدنيّه، و التّزّين بالأفعال الجميله، و التّورّع عن الأعمال الرذيله. و من المعلوم أيضا أنّ هذه المعرفه و هذا العلم و إن كان عقليا صرفا، بمعنى أنّ العقل السليم يمكنه أن يستقلّ في تحصيله، إلّا- أنّ التحصيل يتوقّف على التّتبّه لذلك. و أكثر العقول لكونها منهمكه في الشهوات الحسيّه، منغمره في اللذات و الشوائب الجسمانيّه، قد توسّخ جواهر مراياها بأوساخ تلك العادات الخبيثه، و إن كان عليها ملكاتها الخسيسه، فهي كأنّها قد رقدت في عاداتها كأنّها سكارى، و توغّلت في حالتها كأنّها حيارى. و النائم و إن كان قد يتتبّه بنفسه، لكنّ النيام الغرقى في غمرات المنام لو تركوا و منامهم، لاستمروا في سكوتهم يعمهون. و النوم الغرق لو لم يوقظ أهله لتمادوا في نومهم إلى يوم يبعثون، فلو لم يكن رجل أيقظه الله تعالى بنوره، يوقظهم من نوم غفلتهم، و ينهضهم من صرعه جهلهم، لم يتيقظوا و لم يخطر ببالهم أنّ لهم صانعا يجب عليهم أن يعرفوه، ثمّ يسمعوا له و يطيعوه؛ و لم يختلج في قلوبهم أنّ هاهنا فضيله و كمالا غير ما هم به مولعون، و هم فيه مستترون. فذهب أكثر الناس ضياعا، و مضى عامّتهم همجا رعا. ثمّ إنّهم بعد ما اوقظوا أيضا أو تيقظوا، ليس أكثرهم من يبصر شيئا أو يهتدى سبيلا، لما غشى بصائرهم من رمد الغفله، و أحاط بقلوبهم من رين هواجس العاده، فلا- يبصرون طريقا و سبيلا- و لا- يعقلون حجّه و دليلا- بل لا غنى لهم عن معلّم بصير خبير يعلمهم كمال التدبير و يهديهم إلى سواء السبيل، عسى أن يكون فرقه منهم تهتدى إلى قليل أو كثير، و هذا- أيضا- أحد أسباب احتياج الإنسان إلى النبيّ عليه السلام و إن كانت أسباب الاحتياج إليه عليه السلام لا تحصى، و ما تفضّن له العلماء من ذلك

هو أقلّ قليل منها.

و تلخّص لكّ مما ذكرنا، أنّ مثل النّبىّ عليه السلام بالنسبه إلى المكلفين فى التكاليف العقليّه، أى الاصوليّه، هو مثل أن يكون هناك طريق واضح رشد يفضى سالكه إن سلكه إلى المقصود الخير، إلّا- أنّ بعض سالكيه و إن كانوا صحيحى البصيره و البصر، لكنّهم نيام يحتاجون إلى موقظ يوقظهم ليتيقظوا و يفتحوا أعينهم و يروا السبيل لكى يسلكوه.

و بعضهم، و إن كانوا متيقّظين، لكنّهم رمد العين معيوبو البصر يحتاجون إلى معالج يعالج بصرهم و يزيل الغشاوه عن أعينهم حتّى يروا السبيل و يسلكوه، و هذا الموقظ و المعالج هو النّبىّ عليه السلام.

و أمّا مثله بالنسبه إليهم فى التكاليف الشرعيّه الفرعيّه، كمثّل أن يكون هناك طريق رشد، و سبيل واضح أيضا، إلّا أنّ سالكيه كلّهم عمون يحتاجون إلى قائد يقودهم، و دليل يدلّهم، و آخذ يأخذ بأيديهم و يسلك بهم ذلك السبيل، و هذا هو أيضا النّبىّ عليه السلام وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (١)

فى بيان اختصاص الإنسان بالقوّه العقليّه

اشاره

و قد تلخّص لكّ أيضا من هذه الجمله أنّ الانسان- من بين أنواع الحيوان- مختصّ بخاصّيّه، هى كونهم قابلين للتكاليف العقليّه و الفرعيّه و الخطابات الشرعيّه التى هى قوانين كليّه، فيظهر منه أنّ الإنسان مختصّ بخاصّيّه هى إدراك المعانى الكليّه دون سائر أفراد الحيوان، و أنّه بسبب حصول القوّه العقليّه فيه، التى هى مدركه الكليات، اختصّ بتلك التكاليف و الخطابات.

خاصّيّه للإنسان

و حيث عرفت ما ذكرناه، فاعلم أنّه من جمله خواصّ الإنسان أنّه يتبع إدراكاته

ص: ١٥٥

للأشياء النادرة مطلقا انفعال يسمّى التعجّب، و يتبعه الضحك، و يتبع إدراكه للأشياء المؤذيه مطلقا انفعال يسمّى الضجر، و يتبعه البكاء، و لا يكون ذلك للحيوانات الاخر.

خاصية أخرى للإنسان

و من جملة خواصّه، أنّه حيث كان في الوجود أفعال، من شأنها و حقّها أنّه لا ينبغي أن يفعلها الفاعل لها، و كذا أفعال حقّها أن يفعلها الفاعل لها، و يسمّى الأولى قبيحه و الثانية جميله، فيعلمها الإنسان بل ينشأ عليها من صغره إلى كبره، و يتعوّد عليها منذ صباه، و يكون ذلك العلم منه عن اعتقاد و رأى كليّ يتبعه رأى جزئيّ، حتّى كأنّه كالغريزيّ له، و إن لم يعمل بعلمه في بعض الموادّ. بخلاف سائر الحيوانات، فإنّها لو تركت أفعالا- لها أن تفعلها و لا ينبغي لها أن تفعلها، أو فعلت أفعالا لها أن تتركها و لا ينبغي لها تركها، فليس سبب ذلك فيها اعتقاد و رأى كليّ نفسانيّ يتبعه رأى جزئيّ، بل ربّما كان نوع إلهام و تسخير أو هيئه و عارض نفسانيّ متخيّل أو متوهّم. فإنّ الكلب المعلّم- مثلا- إذا لم يأكل صاحبه و لا ولده و لا صيده، بل أمسكه على صاحبه، بل حمله إليه مع جوعه و صبره عليه، فليس ذلك منه عن رأى و اعتقاد كليّ، و إلاّ لكان حاله بالنسبة إلى غير صاحبه و ولده و صيده أيضا ممّا ينبغي له تركه كذلك، و المعلوم خلافه. و لكان كلّ كلب مع مشاركته في النوع و الطبيعه له كذلك، و ليس كذلك. بل ربّما كان سبب ذلك عارضا نفسانيّا هو لذّه و همّيّه ينالها، من توقّع إكرام صاحبه إيّاه، فإنّ كلّ حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذّه و بقاءه و أنّ الشخص الذي يمونه و يطعمه قد صار لذيدا له، لأنّ كلّ نافع لذيد بالطبع عند المنفوع. و كذلك المرضعه من الحيوانات إذا آثرت ولدها على نفسها، و خاطرات محاميه عليه أعظم من مخاطرتها في حمايتها لنفسها، أو الحيوان إذا أحبّ ولده، فليس سبب ذلك هنا اعتقاد و رأى، و إلاّ لكان حالها بالنسبة إلى غير ولدها ممّا ينبغي لها فعلها أيضا، و المعلوم خلافه. بل ربّما كان سبب ذلك لذّه و همّيّه تجدها من تصوّر سلامه ولدها،

و ربّما آثرتها على سلامه نفسها. و هذا كما أنّ بعض الإنسان قد يتخيّل لشيء نافع في الواقع و يتنفّر عنه إذا كان بصورة ما يتنفّر عنه، او لشيء متنفّر عنه و يميل إليه إذا كان بصورة ما يميل إليه من غير اعتقاد في ذلك. و كذلك ما يشاهد من أنّ الذئب يحذره كلّ شاه و إن لم تره قطّ و لا- أصابته منه نكبه و أذّيه، و يحذر الأسد حيوانات كثيره، و جوارح الطير يحذرها سائر الطيور، فليس ذلك عن اعتقاد و رأى، و إلاّ- لوجب أن تحذر هذه الحاذرات، كالشاه و كثير من الحيوانات و الطيور غير الجوارح، عن غير هذه المحذورات، أى عن غير الذئب و الأسد و جوارح الطير أيضا ممّا ينبغي لها الحذر عنها مثل حذرها عنها، لكونها ممّا من شأنه إصابه الأذّيه إليها، و ليس كذلك، بل كلّ ذلك عن إلهام و تسخير، أو عن تخيّل خاصّ.

خاصّيّه ثالثه للإنسان

و من جمله خواصّ الإنسان، أنّه قد يتبع شعوره أنّه فعل شيئا من الأشياء التي لا- ينبغي له أن يفعله انفعال نفسانيّ يسمّى الخجل، بخلاف سائر الحيوان. و كذلك قد يعرض للإنسان انفعال نفسانيّ بسبب ظنّه أنّ أمرا في المستقبل يكون ممّا يضرّه، و ذلك ممّا يسمّى الخوف. و الحيوانات الاخرى إنّما يكون لها ذلك بحسب الآن في غالب الأمر، أو متّصلا بالآن، بدليل أنّه يزول عنها ذلك الانفعال بعد ذلك الآن، بخلاف الإنسان. و كذلك للإنسان بإزاء الخوف انفعال يسمّى الرجاء، و لا يكون ذلك أيضا للحيوانات الاخرى إلاّ متّصلا بالآن، لا فيما بعد ذلك من الزمان أيضا كما في الإنسان، و ما يفعله بعض الحيوانات من الاحتياط و الاستظهار، كما يفعله النمل في نقل البرّه بالسرعه إلى حجرتها إنذارا بمطر يكون هناك، فليس ذلك لأنّها تشعر بالزمان و ما يكون فيه، بل ذلك أيضا بضرب من الإلهام و التسخير، أو لأجل تخيّل أنّ ذلك هو ذا يكون في هذا الوقت، كما أنّ الحيوان يهرب عن الضدّ، لأنّه يتخيّل أنّه هو ذا يضرّ به في الوقت.

و بالجمله، فهذا الرجاء للحيوانات ليس كما للإنسان، لأنّه إنّما يكون لبعض

الحيوانات دون جميعها، ومع ذلك فهو يكون للحيوانات التي يكون ذلك لها بالنسبة إلى بعض الأمور دون آخر، ومع ذلك لا يكون إلا متصلاً بالآن، فليس ذلك لها عن اعتقاد كما للإنسان.

ثم إنّه يتصل بهذا الجنس من الخاصّيّه ما للإنسان أن يروى فيه من الأمور المستقبليّه أنّه هل ينبغي له أن يفعلها أو لا ينبغي؟ فيفعل ما يصحّ أن يوجب رويته أن لا يفعله وقتاً آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى فيه، ولا يفعل ما يصحّ أن يوجب رويته أن يفعله وقتاً آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى. و سائر الحيوانات إنّما يكون لها من الإعداد للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيه، وافق عاقبتها أو لم يوافق.

و هذا الذى ذكرناه إنّما هو بيان جملة من الأفعال و الانفعالات و الأحوال، و هي ممّا يوجد للإنسان، و جعلها، بل كلّها يختصّ به الإنسان. و بعضها و ان كان بدنياً، لكنّه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس للإنسان، و ليست لسائر الحيوان، و عسى أن نذكر فى طيّ الأبواب الآتيه نبذا من الخواصّ أيضاً.

و بالجملة، فأكثر الخواصّ الإنسانيّه، بل كلّها ممّا ذكرنا أو لم نذكرها، تدلّ على أنّ للإنسان إدراكاً للمعاني الكلّيّه، و هو مختصّ به دون سائر أفراد الحيوان، و بذلك - و كذا بما يشاهد من أحوال الإنسان فى أموره و شؤنه مع قطع النظر عن تلك الخواصّ أيضاً - يعلم أنّ أخصّ الخواصّ بالإنسان، الذى لا يشاركه فيه غيره من أفراد الحيوان، تصوّر المعاني الكلّيّه العقليّه المجرّده عن المادّه كلّ التجريد، و التوصل إلى معرفه المجهولات تصوّراً أو تصديقا من المعلومات الحقيقيّه.

فى بيان القوى النظرية و العمليّه للنفس الإنسانيّه

و حيث عرفت ذلك، فنقول فى بيان قوى النظر و العمل التى للنفس الإنسانيّه: إنّّه لا يخفى أنّ للإنسان تصرّفاً فى الأمور الكلّيّه و تصرّفاً فى الامور الجزئيّه، و أنّ الامور الكلّيّه إنّما يكون فيها اعتقاد فقط، و لو كان أيضاً فى عمل. فإنّ من اعتقد اعتقاداً كلياً أنّ البيت

-مثلا- كيف ينبغي أن يبني، فإنه لا- يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا، فإن الأفعال تتناول أمورا جزئية، و تصدر عن آراء جزئية، وذلك لأن الكل -من حيث هو كلي- ليس يختص بهذا دون ذلك، فيكون للإنسان قوة تختص بالآراء الكلية، وقوة أخرى تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل و يترك، و ينفع و يضر، و فيما هو جميل و قبيح، و خير و شر، و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل صحيح أو سقيم، غايته أنه يوقع رأيا في أمر جزئي مستقبل من الأمور الممكنة، حيث إن الواجبات و الممتنعات لا يروى فيها لتوجد أو تعدم، و ما مضى أيضا لا يروى في إيجادها على أنه ماض.

ثم إنه إذا حكمت هذه القوة، يتبع حكمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوى أخرى في الحيوانات، و تكون هذه القوة مستمدة من القوة التي على الكليات، فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروى و ينتج في الجزئيات.

فالقوة الاولى للنفس الإنسانية التي تختص بالآراء الكلية قوة تنسب إلى النظر، فيقال: عقل نظري. و القوة الثانية التي لها- و تختص بالآراء الجزئية- قوة تنسب إلى العمل، فيقال: عقل عملي. و تلك للصدق و الكذب، و هذه للخير و الشر، و تلك للواجب و الممكن و الممتنع، و هذه للقيح و الجميل و المباح. و مبادئ تلك من المقدمات الأولية، و مبادئ هذه من المشهورات و المقبولات و المظنونات و التجريبات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجريبات الوثيقة. و لكل واحد من هاتين القوتين رأى و ظن، و الرأي هو الاعتقاد المجزوم به، و الظن هو الاعتقاد المميل إليه الراجح مع تجويز الطرف الآخر المرجوح. و ليس من ظن فقد اعتقد، كما ليس من أحس فقد عقل، أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى. فيكون في الإنسان حاكم حسي، و حاكم من باب التخيل وهمي، و حاكم نظري، و حاكم عملي، و يكون المبادئ الباعثة لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهمية خيالية، و عقليه عملية، و شهوة و غضبا، و يكون للحيوانات الأخرى بعض من هذه لا كلها، كما سيأتي بيانه.

ثم إنَّ العقل العمليَّ يحتاج في أفعاله كلّها إلى البدن و إلى القوى البدنيّة إلا نادرا، كما صابه العين من بعض النفوس الشريره، و الأفعال الخارقه للعادات من المتجردين الكاملين، لو قلنا بأنَّ هذين النوعين من الفعل يقعان من غير توسط البدن.

و أما العقل النظريَّ فإنَّ له حاجه ما إلى البدن و إلى قواه، لكن لا دائما و من كلّ وجه، بل قد يستغنى بذاته.

ثمَّ إنَّه ليس شيء من هاتين القوتين أو هذه القوى هو النفس الإنسانيه بعينها، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى، و هو - كما أشرنا إليه و سنوضّحه - جوهر منفرد بذاته، و له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بآلات و بالإقبال عليها بالكليّه، و بعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجه ما، و بعضها لا يحتاج إليها البتّه، كما سيأتي شرح ذلك كلّ إن شاء الله تعالى.

فجوهر النفس الإنسانيّه مستعدّ لأن يستكمل نوعا من الاستكمال بذاته، و ممّا هو فوقه لا - يحتاج فيه إلى ما هو دونه، و هذا الاستعداد له إنّما هو بالقوه التي تسمّى العقل النظريّ، و هو بها مستعدّ لأن يتحرّز عن آفات تعرض له من المشاركه، كما سيأتي بيانه أيضا، و لأن يتصرّف في المشاركه تصرّفا على الوجه الذي يليق به و ينبغى له.

و هذا الاستعداد له لقوه تسمّى العقل العمليّ، و هي رئيسه القوى التي له إلى جهه البدن، و أمّا ما دون ذلك، فهي قوى تنبعث عنه لاستعداد البدن لقبولها و لمنفعتّه، و الأخلاق التي تكون للنفس إنّما هي من جهه هذه القوه، كما سيجيء بيانه أيضا.

و لكلّ واحده من هاتين القوتين استعداد كمال، فالاستعداد الصرف من كلّ واحده منهما أن تحصل لها المبادئ التي بها تكمل أفعالها. أمّا العقل النظريّ الهولانيّ، فالمقدمات الأوّليّه و ما يجري مجراها، و أمّا العمليّ، فالمقدمات المشهوره و هيآت أخرى. فحينئذ يكون كلّ واحد منهما عقلا - بالملكه، ثمَّ يحصل لكلّ واحد منهما الكمال المكتسب الميسّر له، فيصير مراتبهما أربعا، كما سيأتي بيانه أيضا.

تمهيد في أن النفس الناطقه الإنسانيه جوهر مجرد عن الماده

و حيث عرفت هذه الجملة على الإجمال، فحرى بنا أن نبين أن هذه النفس المستعدّه لقبول المعقولات بالعقل الهيولاني و ما بعده من المراتب ليست بجسم و لا جسماني، و بالجملة ليست بذى وضع، بل أنها جوهر مجرد عن الماده و عن توابعها، قائم بذاته. و لما كان بيان هذا المقصود على الوجه الذى نرومه هنا، مبيّنا على أن النفس الإنسانيه تدرك المعانى الكلّيه و المعقولات المجرّده عن الماده، فتكون هى أيضا مجرّده عنها كمدرّكاتهما المجرّده، و كان هذا موقوفا على بيان مقدّمات:

منها أنّها مدرّكه للمعانى الكلّيه و المعقولات، و هذه قد مضى بيانها، حيث عرفت أنّ أخصّ الخواصّ للإنسان إدراك المعانى الكلّيه و المعقولات.

و منها أنّ تلك المعانى مجرّده عن الماده.

و منها أنّ إدراك النفس لها على أى وجه و ما معناه؟

و منها أنّه بأى سبب وجهه يكون إدراك المجرّدات مستلزما لتجرّد ما يدركها؟

و هذه المقدّمات لم تتبين بعد، فلنبينها حتّى يتّضح المقصود. فلتتكلّم أولا فى بيان أصناف الإدراكات التى للإنسان، و فى إدراك المعانى الكلّيه، و فى تجرّد تلك المعانى و المعقولات عن الماده.

نقل كلام و تنقيح مرام

فنقول: قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء هكذا (١): «فصل فى تحقيق أصناف الإدراكات التى لنا، فلتتكلّم الآن فى القوى الحاسّه و المدرّكه (٢)، و لتتكلّم فيها كلاما كليّا فنقول: يشبه أن يكون كلّ إدراك إنّما هو أخذ صورته المدرّكه بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكا لشيء مادّي، فهو أخذ صورته مجرّده عن الماده تجريدا ما، إلا أنّ أصناف التجريد

ص: ١٦١

١- الشفاء- [١] الطبيعيات ٥٠/٢، الفصل الثانى من مقاله الثانى من الفنّ السادس.

٢- فى المصدر: الدرّكه.

فإن الصورة المادّية يعرض (1) لها بسبب المادّة أحوال و أمور ليست هي (2) لذاتها-من جهة ما هي-تلك الصورة، فتارة يكون النزاع عن المادّة نزاعاً مع تلك العلائق كلّها أو بعضها، وتارة يكون النزاع نزاعاً كاملاً، وذلك بأن يجرد الشيء عن المادّة و عن اللواحق التي لها (3) من المادّة، مثاله: أنّ الصورة الإنسانيّة و الماهيّة (4) الإنسانيّة طبيعته لا محالة تشترك فيها أشخاص النوع كلّها بالسويّة، و هي يحدّها (5) شيء واحد، و قد عرض لها أن وجدت في هذا الشخص (6) فتكثرت، و ليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانيّة، و لو كانت (7) للطبيعه الإنسانيّة ما يجب فيها التكثر، لما كان يوجد إنساناً (8) محمولاً على واحد بالعدد. و لو كانت الإنسانيّة موجوده لزيد لأجل أنّها إنسانيّة (9)، لما كان لعمرو. فإذا أخذ (10) العوارض التي تعرض للإنسانيّة من جهة المادّة (11) هي هذا النوع من التكثر و الانقسام، و يعرض لها أيضاً (12) هذه من العوارض، و هو أنّها إذا كانت في مادّة (13)، حصلت بقدر من الكمّ و الكيف و الوضع و الأين، و جميع هذه أمور غريبه عن طبائعها، و ذلك لأنّه لو كانت الإنسانيّة على هذا الحدّ، و حدّ آخر من الكمّ و الكيف و الأين و الوضع لأجل أنّها إنسانيّة، لكان يجب أن يكون كلّ إنسان مشاركاً للآخر في تلك المعاني، و لو كانت لأجل الإنسانيّة على حدّ آخر و جهة أخرى من الكمّ و الكيف و الأين و الوضع، لكان كلّ إنسان (14) أن يشترك فيه، فإنّ (15) الصورة الإنسانيّة بذاتها غير مستوجه أن يلحقها شيء من هذه اللواحق العارضة لها، بل من جهة المادّة، لأنّ المادّة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق. فالحسّ يأخذ الصورة عن المادّة مع هذه اللواحق و مع وقوع نسبه بينها و بين المادّة، إذا زالت تلك النسبه بطل ذلك الأخذ، و ذلك لأنّه لا ينزع الصورة عن المادّة مع جميع لواحقها، و لا يمكنه أن يستثبت بتلك (16) الصورة إن غابت المادّة، فيكون كأنّه لم ينزع (17) الصورة عن المادّة نزاعاً محكماً، بل يحتاج إلى وجود المادّة أيضاً في أن تكون

ص: ١٦٢

١- في المصدر: تعرض...

٢- ليست هي لها بذاتها... المعنى...

٣- له من جهة المادّة...

٤- الماهيّة...

٥- يحدّها...

٦- هذا الشخص و ذلك الشخص فتكثرت...

٧- و لو كان...

٨- إنسان...

٩- إنسانيّته، لما كانت...

١٠- أجد...

١١- هي...

١٢- أيضاً غير هذا من...

١٣- مادّه ما...

١٤- إنسان يجب أن...

١٥- فإذن الصورة...

١٦- تلك...

١٧- لم ينتزع الصورة إن غابت المادة، فيكون كأنّه لم ينتزع الصورة.

تلك الصورة موجوده لها.

و أما الخيال و التخيل فإنه تبرى (١) الصورة المنزوعه عن الماده تبرئه أشد، و ذلك لأنه يأخذها عن الماده بحيث لا يحتاج (٢) في وجودها فيها إلى وجود مادتها، لأن الماده، و إن غابت عن الحس أو بطلت، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، فيكون أخذها (٣) إياها قاصما للعلاقة بينها و بين الماده قصما تاماً، إلا أن الخيال لا يكون قد جرّدها عن اللواحق الماديه، فالحس لم يجرّدها عن الماده تجريدا تاماً، و لا جرّدها عن لواحق الماده (٤)، لأنّ الصوره التي في الخيال هي حسب (٥) الصوره المحسوسه و على تقدير ما و تكييف (٦) ما و وضع، و ليس يمكن في الخيال البتّه أن يتخيل (٧) صورته هي بحال يمكن أن يشترك فيه (٨) جميع أشخاص ذلك النوع، فإنّ الإنسان المتخيل يكون كواحد من الناس، و يجوز أن يكون ناس موجودين متخيلين (٩) ليسوا على نحو (١٠) تخيل ذلك الانسان.

و أما الوهم، فإنه قد يتعدى قليلا هذه المرتبه في التجريد، لأنه (١١) لا ينال المعانى التي ليست هي في ذاتها بماديه، و أن عرض لها أن تكون في ماده. و ذلك لأنّ الشكل و الكون و الوضع و ما أشبه ذلك، امور لا يمكن أن تكون إلا بمواد جسمانيه.

و أما الخير و الشرّ و الموافق و المخالف و ما أشبه ذلك، فهي امور في أنفسها غير ماديه، و قد يعرض لها أن تكون ماديه.

و الدليل على أنّ هذه الامور غير ماديه، أنّ هذه الامور لو كانت بالذات ماديه، لما كان يعقل خيرا أو شرّاً أو موافق (١٢) أو مخالف، إلا عارضا لجسم، و قد يعقل ذلك، بل يوجد.

فبين أنّ هذه الامور في (١٣) أنفسها غير ماديه، و قد عرض لها أن كانت ماديه، و الوهم ربما (١٤) ينال أو يدرك أمثال هذه الامور، فإنّ الوهم قد يدرك امورا غير ماديه و يأخذها

ص: ١٦٣

١- في المصدر: يبرى...

٢- تحتاج...

٣- أخذها خ ل.

٤- لواحق الماده. و أما الخيال فإنه قد جرّدها عن الماده تجريدا تاماً، و لكن لم يجرّدها البتّه عن لواحق الماده، لأنّ الصوره...

٥- على حسب...

٦- تكييف ما و وضع ما...

٧- تتخيل...

٨- فيها...

٩- و متخيلين...

١٠- نحو ما يتخيل خيال ذلك...

١١- لأنه ينال...

١٢- موافق و مخالف...

١٣- هي في نفسها.

١٤- إنما خ ل.

عن المادّة، كما يدرك (١) أيضا معان غير محسوسه و إن كانت مادّيّه، فهذا النزاع إذن أشدّ استقصاء و أقرب إلى البساطه من النزعين الأولين، إلاّ أنّه مع ذلك لا يجزّد هذه الصوره عن لواحق المادّه، لأنّه يأخذها جزئيّه و بحسب مادّه مادّه، و بالقياس إليها، و معلّقه (٢) بصوره محسوسه، مكفوفه (٣) بلواحق المادّه و بما يشاركه (٤) الخيال فيها.

و أمّا القوّه التي تكون الصور (٥) المثبتة فيها، إمّا صور موجودات ليست بمادّيّه البتّه و لا- عرض لها أن تكون مادّيّه، أو صور موجودات مادّيّه، لكن (٦) مبرّاه عن علائق المادّه من كلّ وجه، فبيّن أنّها تدرك الصور بأن تأخذها أخذًا مجردًا عن المادّه من كلّ وجه.

أمّا (٧) ما هو متجزّد بذاته عن المادّه، فالأمر فيه ظاهر، و أمّا ما هو موجود للمادّه، إمّا لأنّ وجودها مادّيّ، و إمّا عارض له ذلك، فتنزعها (٨) عن المادّه و عن لواحق المادّه معه (٩)، فيأخذها (١٠)(١١) أخذًا مجردًا حتّى يكون مثل الإنسان الذي يقال على كثيرين، و حتّى يكون قد أخذ الكثير طبيعه واحده، و يفرزه (١٢) عن كلّ كمّ و كيف و أين و وضع مادّيّ، و لو لم يجزّده (١٣) عن ذلك، لما صلح أن يقال على الجميع. فبهذا يفترق إدراك الحاكم الحسيّ، و إدراك الحاكم الخيالي، و إدراك الحاكم الوهميّ، و إدراك الحاكم العقليّ، و إلى هذا المعنى نسوق (١٤) الكلام في هذا الفصل.

فنقول: إنّ الحاسّ في قوّته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس هو قبول صوره الشئ مجرّده عن مادّته فيتصوّر بها الحاسّ، فالمبصر هو مثل البصر (١٥) بالقوّه، و كذلك الملموس و المطعوم و غير ذلك، و المحسوس الأوّل بالحقيقه هو الذي ارتسم (١٦) في آله الحسّ و إياه يدرك، و يشبه أن يكون إذا قيل: أحسست الشئ الخارجيّ كان معناه غير معنى أحسست في النفس؛ فإنّ معنى قوله: أحسست الشئ الخارجيّ، أنّ صورته تمثّلت في حسيّ. و معنى أحسست في النفس، أنّ الصوره نفسها تمثّلت في

ص: ١٦٤

١- في المصدر: و يدرك...

٢- متعلّقه...

٣- مكفوفه...

٤- و بمشاركه خ ل.

٥- الصوره...

٦- و لكن...

٧- فأما ما...

٨- فتنزعه...

٩- معها،

١٠- فيأخذها خ ل.

١١- و تأخذها...

۱۲- و تفرزه...

۱۳- لم تجرّده...

۱۴- کنا نسوق...

۱۵- المبصر...

۱۶- یرتسم.

نفسى (١). فلهذا يصعب إثبات وجود الكيفيات المحسوسة فى الأجسام. لكننا نعلم يقينا أن جسمين و أحدهما يتأثر عنه الحس شيئاً، و الآخر لا يتأثر عنه ذلك الشئ أنه مختص فى ذاته بكيفيه هى مبدأ حاله (٢) الحاسه دون الآخر. انتهى موضع الحاجه من كلامه (٣).

و قال فى الإشارات هكذا: «إشاره: إدراك (٤) الشئ هو أن يكون حقيقه متمثله عند المدرك، يشاهدها ما به يدرك، فإما أن يكون (٥) تلك الحقيقه نفس حقيقه الشئ الخارج عن المدرك إذا أدرك، فيكون حقيقته (٦) ما لا- وجود له فى الأعيان الخارجه، مثل كثير من الأشكال الهندسيه، بل كثير من المفروضات التى لا- يمكن (٧) إذا فرضت فى الهندسه ممّا لا- يتحقق أصلاً، و يكون (٨) مثال حقيقته مرئى فى ذات المدرك غير مباين له، و هو الثانى (٩)».

تنبيه: «الشئ قد يكون محسوساً عند ما يشاهد، ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثّل صورته فى الباطن، كزيد الذى أبصرته-مثلاً- إذا غاب عنك فخيّلته (١٠)؛ و قد يكون معقولاً عند ما يتصوّر من زيد-مثلاً- معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره، و هو عند ما يكون محسوساً يكون قد غشيتّه غواش غريبه عن ماهيته (١١) لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته (١٢)، مثل أين، و وضع، و كيف، و مقدار بعينه. و لو توهم بدله غيره لم تؤثر فى حقيقه ماهيته (١٣) إنسانيته.

و الحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تتوجه (١٤) بحسب المادّه التى خلق منها، لا يجردّه عنها و لا يناله إلاّ بعلاقه وضعيه بين حسّه و مادّته، و لذلك لا يتمثّل فى الحس الظاهر صورته إذا زال.

و أمّا الخيال الباطن فيتخيّله (١٥) مع تلك العوارض لا- يقدر (١٦) على تجريدّه المطلق عنها، لكنّه يجردّه عن تلك العلاقه المذكوره التى تعلق بها الحس، فهو يتمثّل صورته مع

ص: ١٦٥

١- فى المصدر: فى حسي...

٢- و إحاله...

٣- الاشارات ٣٠٨/٢-٣٢٧.

٤- درك الشئ هو أن تكون حقيقه...

٥- تكون...

٦- حقيقه ما لا وجود له الفعل فى الأعيان...

٧- لا تمكن...

٨- أو يكون...

٩- و هو الباقي...

١٠- فتخيّلته...

١١- عن ماهيته...

١٢- كنه ماهيته...

١٣- حقیقہ ماہیہ...

١٤- تلحقہ...

١٥- فتحیہ...

١٦- لا تقدر.

و أما العقل فيقتدر على تجريد الماهية (١) المكفوفه باللواحق الغريبه المشخصه إياها، حتّى كأنّه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا. «و أمّا ما هو في ذاته برىء عن الشوائب المادّيه و اللواحق الغريبه التي لا- تلزم ماهيته (٢) عن ماهيته، فهو معقول لذاته، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعدّه لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله، بل لعلّه في (٣) جانب من شأنه أن يعقله». -انتهى كلامه- و قال في إلهيات الشفاء هكذا: (٤)

فصل في العلم و أنّه عرض

و أما العلم فإنّ فيه شبهه، و ذلك لأنّ لقائل أن يقول أنّ العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجرّده عن موادّها، و هي صور جواهر و أعراض، فإن كانت صور الأعراض أعراضا، فصور الجواهر كيف تكون أعراضا؟ فإنّ الجوهر لذاته جوهر، فماهيته (٥) لا تكون في موضوع البتّه، و ماهيته (٦) محفوظة، سواء نسبت إلى إدراك العقل لها، أو نسبت إلى الوجود الخارجيّ. فنقول: إنّ ماهيته (٧) الجوهر، بمعنى أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، و هذا الصفة موجوده لماهيته (٨) الجواهر المعقوله، فإنّها ماهيته (٩) شأنها أن تكون موجوده في الأعيان (١٠)، أى أنّ هذه الماهية (١١) هي معقوله عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع. و أمّا وجوده في العقل بهذه الصفة، فليس ذلك في حدّه من حيث هو جوهر، أى ليس حدّ الجوهر أنّه في العقل لا في موضوع، بل حدّه أنّه سواء كان في العقل أو لم يكن، فإنّ وجوده في الأعيان ليس في موضوع.

فإن قيل: فالعقل أيضا من الأعيان. قيل: يراد بالعين التي إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله و أحكامه، و الحركة كذلك ماهيتها (١٢) أنّها كمال ما بالقوّه، و ليست في

١- في المصدر: تجريد الماهية...

٢- لا تلزم ماهيته عن ماهيته...

٣- لعله من جانب ما من شأنه...

٤- الشفاء-الإلهيات ١٤٠-١٤٤.

٥- فماهيته جوهر لا تكون...

٦- و ماهيته...

٧- إنّ ماهيته...

٨- لماهيته...

٩- ماهيته شأنها...

١٠- الأعيان لا في موضوع...

١١- هذه الماهية...

١٢- ماهيتها أنّها.

العقل حركه بهذه الصفه، حتى يكون في العقل كمال ما بالقوه من جهه كذا، حتى تصير ماهيتها (١) محركه للعقل، لأن معنى كون ماهيتها (٢) على هذه الصفه هو أنها ماهية (٣) تكون في الأعيان كمالا- لما بالقوه، وإذا عقلت، فإن هذه الماهية (٤) تكون أيضا بهذه الصفه، فإنها في العقل ماهية (٥) تكون في الأعيان كمال (٦) لما بالقوه، فليس يختلف كونها في الأعيان و كونها في العقل، فإنه في كليهما على حكم واحد، فإنه في كليهما ماهية (٧) توجد في الأعيان كمالا لما بالقوه. فلو كنا قلنا: إن الحركه ماهية (٨) تكون كمالا بالقوه (٩) في الأين- مثلا- لكل شيء يوجد (١٠) فيه، ثم وجدت في النفس لا كذلك، لكانت الحقيقه تختلف. و هذا كقول القائل:

إن حجر المغناطيس حقيقته أنه حجر يجذب الحديد، فإذا وجد مقارنا لجسميه كف الإنسان و لم يجذبه، و وجد مقارنا لجسميه حديد ما فجذبه، فلم يجب أن يقال: إنه مختلف بالحقيقه في الكف و في الحديد، بل هو (١١) كل واحد منهما بصفه واحده، و هو أنه حجر من شأنه أن يجذب الحديد. فإنه إذا كان في الكف أيضا، كان بهذه الصفه، و إذا كان عند الحديد أيضا، كان بتلك الصفه. فكذلك حال ماهيات (١٢) الأشياء في العقل (١٣) أيضا بهذه الصفه، و ليس اذا كانت في العقل في موضوع، فقد بطل أن يكون (١٤) في العقل ماهية ما في الأعيان ليست في موضوع.

فإن قيل: قد قلت إن الجوهر هو (١٥) ماهية لا تكون في موضوع أصلا، و قد صيرتم ماهية (١٦) المعلومات في موضوع.

فنقول: قد قلنا: إنه لا يكون في موضوع (١٧) أصلا.

فإن قيل: فقد جعلتم ماهية الجوهر أنها تارة تكون عرضا و تارة جوهرًا، و قد منعتم هذا.

فنقول: إننا منعنا أيضا أن يكون (١٩) ماهية شيء توجد في الأعيان مره عرضا، و مره

ص: ١٦٧

١- في المصدر: تصير ماهيتها...

٢- كون ماهيتها...

٣- أنها ماهية...

٤- هذه الماهية...

٥- ماهية تكون...

٦- كمال ما بالقوه، ليس يختلف...

٧- ماهية توجد...

٨- ماهية...

٩- لما بالقوه...

١٠- توجد فيه...

١١- بل هو في كل...

- ١٢- ماهيات...
- ١٣- العقل، و الحركة فى العقل أيضا بهذه الصفة...
- ١٤- تكون فى العقل ليست ماهية ما فى...
- ١٥- هو ما ماهيته...
- ١٦- ماهية المعلومات...
- ١٧- موضوع فى الأعيان أصلا...
- ١٨- قد جعلتم ماهية...
- ١٩- تكون ماهية.

اخرى جوهرًا حتّى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع ما، وفيها لا- تحتاج إلى موضوع البتّه، ولم نمنع أن يكون معقوله (١) تلك الماهيّة تصوير عرضاً، أى (٢) أن تكون موجوده في النفس لا كجزء.

و لقائل أن يقول: فما هيّة (٣) العقل الفعّال و الجواهر المفارقة أيضا كذا يكون حالها، حتّى يكون المعقول منها عرضاً، لكنّ المعقول منها لا يخالفها، لأنّها لذاتها معقوله.

ف نقول: ليس الأمر كذلك، فإنّ معنى قولنا: إنّها لذاتها معقوله (٤)، هو أنّها تعقل ذاتها، و إن لم يعقلها غيرها، و أيضا (٥) أنّها مجردة عن المادّه و علائقها لذاتها، لا- بتجريد يحتاج أن يتولّاه العقل. و أمّا إن قلنا (٦) هذا المعقول منها يكون من كلّ وجه هي أو مثلها، و قلنا (٧):

إنّه ليس يحتاج إلى وجود المعقول منها، إلّا أن توجد ذاتها في النفس، فقد أحلنا. فإنّ ذاتها مفارقة، و لا تصوير نفسها صوره لنفس إنسان، و لو صارت لكانت تلك النفس قد حصل (٨) فيها صوره الكلّ و علمت كلّ شىء بالفعل، و لكانت تصوير كذلك لنفس واحده، و تبقى النفوس الاخرى ليس لها الشىء الذى تعقله، إذ قد استبدّ بها نفس ما، و الذى يقال:

إنّ شيئا واحدا بالعدد يكون صوره لموادّ كثيره، لا بأن يؤثّر فيها، بل بأن يكون هو بعينه (٩) منطبعا، أى انفراد في تلك المادّه و في اخرى و اخرى، فهو محال يعلم بأدنى تأمل. و قد أشرنا إلى الحال (١٠)، و ذلك عند كلامنا في النفس، و سنحوج (١١) من بعد إلى خوض في إبانة ذلك.

فإذن تلك الأشياء إنّما تحصل في القوى (١٢) البشريّه معانى ماهياتها (١٣) لا ذواتها، و يكون حكمها كحكم سائر المعقولات من الجواهر، إلّا في شىء واحد، و هو أنّ (١٤) تلك الجواهر تحتاج إلى تقشيرات حتى يتجرّد منها تعقل (١٥)، و هذا أى الذوات العقليّه لا يحتاج إلى شىء غير (١٦) أن يوجد المعنى (١٧) من غير تقشير، كما هو، فينطبق بها النفس. و هذا (١٨) الذى قلناه إنّما

ص: ١٦٨

١- فى المصدر: معقول تلك الماهيات يصير...

٢- أى تكون موجوده...

٣- فما هيّه...

٤- معنى معقول خ ل.

٥- و أنّها أيضا...

٦- قلنا إنّ هذا...

٧- أو قلنا...

٨- حصلت فيها...

٩- بعينه منطبعا فى تلك المادّه...

١٠- الحال فى ذلك...

- ١١- و سنخرج...
- ١٢- فى العقول...
- ١٣- ماهياتها...
- ١٤- أن تلك تحتاج الى تفسيرات...
- ١٥- منها معنى يعقل...
- ١٦- و هذا لا يحتاج الى شىء غير...
- ١٧- المعنى كما هو، فتنتطع به النفس...
- ١٨- فهذا.

هو نقض حججه المحتج، وليس فيه إثبات ما يذهب (١) إليه. فنقول: إن هذه المعقولات سنين من أمرها بعد، أن ما كان من الصور الطبيعيه و التعليمات (٢)، فليس يجوز أن يقوم مفارقا بذاته، بل يجب أن يكون في عقل أو في نفس، و ما كان من أشياء مفارقة، فنفس وجود تلك المفارقات مباينه لنا ليس هو علمنا (٣) بها، بل يجب أن تتأثر عنها فيكون ما تتأثر (٤) عنها هو علمنا بها، و كذلك (٥) لو كانت صوراً مفارقة و تعليمات مفارقة، فإنما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها، و لم تكن أنفسها توجد لنا منتقله إلينا، فقد بينا بطلان هذا في مواضع. بل الموجود لنا منها هي الآثار الحاكيه (٦) لها لا محاله، و هي علمنا ذلك (٧) إما أن يحصل لنا في أبداننا أو نفوسنا (٨)، و قد بينا استحاله حصول ذلك في أبداننا فبقى (٩) أنها تحصل في نفوسنا، و لأنها آثار في النفس، لا ذوات تلك الأشياء و لا أمثال لتلك الأشياء (١٠)، أمثله قائمه لا في مواد بدنيه أو نفسانيه، فيكون ما لا موضوع له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه، فهي أعراض في النفس. انتهى كلامه.

و أقول: لا- يخفى عليك أن فيما نقلناه عن الشيخ في الكتابين غنيه و كفايه في بيان ما رمنا هنا بيانه، إلا أنك إن اشتهيت زياده إيضاح المقام بحيث ينقشع عن بصيرتك سحاب الارتباب في هذا المرام، و ينكشف عن قلبك أغشيه المريه و الاوهام، فاستمع لما يتلى عليك من الكلام.

فنقول: كما أن للوجود معينين:

أحدهما معنى مصدرى انتزاعى يعبر عنه في العريه ب«الكون و الحصول»، و في الفارسيه ب«بودن».

و الآخر ما به يصير الشيء موجوداً، و به يصح انتزاع ذلك المعنى الأول الانتزاعى عنه.

ص: ١٦٩

١- في المصدر: ما تذهب..

٢- التعليمات خ ل.

٣- علمنا لها...

٤- يتأثر...

٥- و كذلك إن كانت...

٦- المحاكيه خ ل.

٧- و ذلك يكون إما...

٨- أو في نفوسنا...

٩- فيبقى...

١٠- الأشياء قائمه.

و بالجمله مناط الموجوديّه و منشأ انتزاعها، و قد يعبر عنه في الفارسيه ب«هستي».

و كذلك للعلم معنيان:

أحدهما معنى مصدرى انتزاعى هو عبارته عن انكشاف المعلوم عند العالم به، و قد يعبر عنه في الفارسيه ب«دانا بودن و دانستن».

و الآخر ما به يصير الشىء عالما، و به يصح انتزاع ذلك المعنى الانتزاعى عنه، و قد يعبر عنه في الفارسيه ب«دانش».

و كذلك الحال في كثير من الصفات، كالحياه و القدره. فكذلك الإدراك أيضا-سواء اريد به المعنى العام المتناول لأقسامه الأربعة، أعنى الإحساس و التخيل و التوهم و التعقل المسمى بالعلم، كما هو المراد هنا، حتى يكون العلم أيضا قسما منه و أخص منه، مندرجا عنه اندراج النوع تحت الجنس، أو أريد به خصوص الإحساس، كما قد يطلق و يراد به ذلك و إن لم يكن مرادا هنا- فله أيضا معنيان:

أحدهما معنى مصدرى انتزاعى، هو عبارته عن انكشاف المدرك عند المدرك، و قد يعبر عنه في الفارسيه ب«دریافتن».

و الآخر ما به يصير الشىء مدركا، و به يصح انتزاع ذلك المعنى الانتزاعى عنه.

فكما أنّ في الإدراك و العلم الحضورى يكون مناط ذلك الإدراك حضور ذلك المعلوم و المدرك عند العالم به المدرك له، و يكون ذلك مستندا إلى أمر به كان الحضور، كالاتحاد و العيئيه في علم النفس بذاتها، أو ربط الآليّه في علم النفس بما يدركه حواسيها آلياتها، أو ربط العليّه التامه، كما يقولون في علم الله تعالى بالموجودات بعد وجودها. كذلك في الإدراك الحصولى-سواء كان إدراكا لأمر جزئى أو كلى-يجب أن يكون لذلك الإدراك مناط و منشأ، إذ من المعلوم أنّه عند إدراك شىء خارج عن ذات المدرك إدراكا حصوليا يحصل للذات المدركه له-كالنفس-أمر بسببه تكون قد أدركته، و لم يكن ذلك الأمر قد حصل لها قبل ذلك، فلم تكن مدركه له؛ و أنّ ذلك الأمر الحاصل حينئذ هو منشأ ذلك الإدراك.

و قد علمت فيما نقلنا عن الشيخ في «الشفاء» أولاً، أنه قال: إن ذلك الأمر الحاصل في كل إدراك جزئى أو كلى هو صورة المدرك صورته مجردة عن المادّة و لواحقها نحواً من التجريد الحاصل في كل إدراك، و أن كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، و إن كان قد أطلق على مدركات الوهم اسم المعانى أيضاً، أى المعانى التى يأخذها عن المادّة، سواء كانت تلك المعانى أنفسها مادّيّه، كالشكل و اللون و الوضع، أو غير مادّيّه، لكن قد يعرض لها أن تكون مادّيّه كالخير و الشرّ و الموافق و المخالف.

و فيما نقلنا عنه فى «الإشارات» أنه قال: إن إدراك الشىء - أى مطلقاً - هو أن يكون حقيقته متمثله عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، فأطلق عليه اسم الحقيقة، أى الحقيقة المتمثله من المدرك عند المدرك، و إن كان أطلق عليه بعد ذلك اسم مثال الحقيقة أيضاً، و كذا أطلق على مدركات الحواسّ مطلقاً اسم الصوره، أى الصوره المتمثله من المدرك فى المدرك، و على مدركات العقل اسم الماهيّة، أى الماهيّة المجرّده من اللواحق الغريبه المشخّصه.

و فيما نقلنا عنه فى «الشفاء» أخيراً إنّه قال فى صورته حصول العلم، أى الإدراك الكلى: أن ذلك الأمر الحاصل هو صور الموجودات مجردة عن موادّها، فأطلق عليه اسم الصوره، و إن كان قد أطلق عليه أيضاً اسم الماهيّة، و المعقول من الماهيّة و معنى الماهيّة و الآثار الحاكيه لها.

فحرى بنا أن ننظر فى ذلك، أى فى بيان معانى هذه الألفاظ، و بيان المراد منها، و بيان مدلولات هذه الأسماء، و فى بيان الوجه فى كون حصولها على ذلك الوجه المخصوص سبباً للإدراك.

فنقول: كما ذكر الشيخ فى إلهيات الشفاء فى فصل فى العلل العنصريّه و الصوريّه و الغائيّه (١) «إنّه (٢) قد يقال صورته لكل معنى بالفعل يصلح أن (٣) يعقل حتّى يكون الجواهر

ص: ١٧١

١ - الشفاء - الإلهيات ٢٨٢.

٢ - فى المصدر: قد يقال...

٣ - أن يفعل حتّى تكون.

المفارقة صوراً بهذه المعنى. و يقال: صورته لكلّ هيئته و فعل (١) في قابل وحدانيّ أو بالتركيب حتّى يكون (٢) الحركات و الأعراض صوراً، و يقال: صورته لكلّ ما (٣) يكمل (٤) به المادّه بالفعل، فلا يكون (٥) حينئذ الجواهر العقليّه و الأعراض صوراً (٦)، و يقال لما يكمل به المادّه، و إن لم (٧) يكن متقوّمه بها بالفعل، مثل الصّحّه (٨) و ما يتحرّك إليها بالطّبع، و يقال صورته خاصّه لما يحدث في الموادّ بالصّناعه من الأشكال و غيرها. و يقال: صورته لنوع الشّيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك. و يكون (٩) كليّه الكلّ صورته في الأجزاء أيضاً، و الصوره قد تكون ناقصه كالحركه، و قد تكون تامّه كالترجيع و التدوير».

و ذكر في طبيعيات الشفاء في فصل في تعديد قوى النفس (١٠): «إن (١١) الفرق بين إدراك الصوره و إدراك المعنى أنّ الصوره هو الشّيء الذى يدركه الحسّ (١٢) الباطن، و الحسّ الظاهر يدركه أولاً- و يؤدّيه إلى الحسّ الباطن، مثل إدراك الشاه صورته (١٣) الذئب، أعنى بشكله (١٤) و هيئته و لونه، فإنّ الحسّ الباطن من الشاه يدركها، لكن إنّما يدركها أولاً حسّها الظاهر.

و أمّا المعنى، فهو الشّيء الذى يدركه (١٥) النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاه للمعنى المضادّ في الذئب، أو للمعنى الموجب لخوفها (١٦) إيّاه و هر بها منه، من غير أن يدرك الحسّ ذلك البتّه. فالذى يدرك من الذئب أولاً- الحسّ الظاهر، ثمّ الحسّ الباطن، فإنّه يخصّ في هذا الموضوع باسم الصوره. و الذى يدركه (١٧) القوى الباطنه دون الحسّ، فيخصّ في هذا الموضوع باسم المعنى»- انتهى-.

و ذكر أيضاً في طبيعيات الشفاء في فصل في نسبه الطبيعه إلى المادّه و الصوره و الحركة: «إنّ لكلّ جسم طبيعه و مادّه و صورته و أعراضاً، طبيعته (١٨) هي القوه التى يصدر عنها تحرّكه أو تغيّره الذى يكون (١٩) عن ذاته، و كذلك سكونه و ثباته؛ و صورته هي ماهيته (٢٠)

ص: ١٧٢

- ١- فى المصدر: و فعل يكون فى...
- ٢- تكون...
- ٣- ما تتقوّم به المادّه...
- ٤- يتقوّم خ ل.
- ٥- فلا تكون...
- ٦- و يقال صورته لما تكمل...
- ٧- لم تكن...
- ٨- الصوره و ما يتحرّك بها بالطّبع...
- ٩- و تكون كليّه الكلّى صورته للأجزاء أيضاً...
- ١٠- الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٥/٢، الفصل الخامس من مقاله الاولى فى الفنّ السادس.
- ١١- و الفرق...
- ١٢- الحسّ الباطن و الحسّ الظاهر معاً، لكنّ الحسّ الظاهر يدركه أولاً...

١٣- لصوره...

١٤- لشكله...

١٥- تدركه النفس...

١٦- لخوفها...

١٧- تدركه القوه...

١٨- وطبيعته...

١٩- يتكون...

٢٠- ماهيته.

التي بها هو ما هو. وما داته هي المعنى الحامل لماهية (١)، والأعراض هي الأمور التي إذا تصوّرت مادته بصورته و تمت نوعيته، لزمته أو عرضت له من خارج.

و ربّما كانت طبيعه الشيء هي بعينها صورته، و ربّما لم تكن.

أمّا في البسائط، فإنّ الطبيعه هي الصورة بعينها، فإنّ طبيعه الماء هي بعينها الماهية (٢) التي بها الماء هو ما هو، لكنّها إنّما تكون طبيعه باعتبار، و صورته باعتبار، فإذا (٣) قيست إلى الحركات و الأفعال الصادره عنها سمّيت طبيعه، و اذا قيست إلى تقويمها لنوع الماء، و إن لم يلتفت إلى ما يصدر عنها من الآثار و الحركات، سمّيت صورته (٤)، انتهى.

و ذكر المحقّق الطوسي (ره) في التجريد «إنّ المهيته مشتقه عمّا هو، و هو ما به يجاب عن السؤال بما هو، و يطلق (٥) غالباً على الأمر المعقول (٦)، و يطلق الذات و الحقيقه عليها مع اعتبار الوجود» (٧)، انتهى.

و ذكر الشارح القوشجى في شرح هذا الكلام «أنّه (٨) يطلق لفظ الماهية غالباً على الأمر المتعلّق (٩)، أى الحاصل في القوه العاقله، فلا يكون إلّا كلياً موجوداً في المذهن، و من ثمّ قيل: لفظ الماهية يدلّ على مفهوم الكليّه التزاماً. و يطلق الذات و الحقيقه غالباً عليها، أى على الماهية مع اعتبار الوجود (١٠) أى الخارجى، فلا يقال حينئذ: ذات العنقاء أو (١١) حقيقتها، بل ماهيتها. و هذا بحسب الأغلب، إذ قد تستعمل (١٢) هذه الألفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها». انتهى.

و حيث عرفت ذلك، فنقول: إنّ ذلك الأمر الحاصل الذى ذكر أنّه لا بدّ من حصوله في الإدراك الحصولى حتّى يحصل الإدراك، لا خفاء في أنّه لا يمكن أن يكون أمراً مبائناً للمدرك و المعلوم، و مغايراً له من كلّ وجه؛ فإنّه لو كان كذلك، لما كان لحصوله في المدرك إفاده للعلم بالمدرك، و هو ظاهر. و لا عينه و متّحداً معه من كلّ وجه؛ إذ لو كان كذلك، لكان قد حصل المعلوم و المدرك بوجوده العينى في المدرك، أى في النفس و في القوى

ص: ١٧٣

١- في المصدر: لماهية...

٢- الماهية...

٣- فإذا الحركات قيست إلى الحركات و الأفعال...

٤- شرح التجريد ٨٢، للقوشجى.

٥- تطلق لفظه...

٦- المعقول...

٧- شرح التجريد ٨٥، [١] مؤسسه النشر الإسلامى - قم، ١٤١٢ هـ.

٨- و هي (أى الماهية)...

٩- تطلق المتعلّق و الذات و الحقيقه...

١٠- للوجود الخارجى...

۱۱- و حقیقتها، بل ماهیتها...

۱۲- يستعمل.

الدراكه، و لكان يجب أن يترتب على ذلك المدرك عند حصوله في المدرك آثاره الخارجة المطلوبه منه، المترتبة على وجوده العيني؛ و لكان يجب أن لا يبقى فرق بين الوجود العيني و الوجود الذهني أصلا، و مع ذلك يلزم انتقال الأعراض أيضا إذا كان الإدراك متعلقا بها، إلى غير ذلك من الأمور التي هي معلومه البطلان.

فبقي أن يكون ذلك الأمر مغايرا للمدرك من وجه، حتى لا يلزم تلك المفاسد، و كذا متحددا معه نوعا من الاتحاد من وجه آخر حاكيا آثاره، حتى يكون حصوله في المدرك منشأ لإدراكه و لحصول العلم به. و حيثئذ نقول: إن ذلك الأمر، أما عبارته عن شبح المعلوم و مثال المدرك، كما يقوله القائلون بحصول الأشياء بأشباحها في الذهن؛ و إما عبارته عن ماهيته المجردة عن وجوده العيني الخارجى، و عن المشخصات التي هي عبارته عن توابع وجوده الشخصى نوعا من التجريد الذى تفعله النفس، و تقتدر عليه فى كل نوع من الإدراك بحسبه، كما يقوله القائلون بحصول الأشياء بأعيانها فى الذهن، سواء كانت تلك الأشياء جواهر أو أعراضا، و سواء كانت مجردات أو ماديات.

و الأول باطل، إذ الإدراك -سواء كان كلياً أو جزئياً- قد يتعلق بما هو ممتنع الوجود فى الخارج، و كذا بما هو معدوم فى الخارج قطعاً، و إن كان ممكناً فى نفسه، و يحكم على ذلك بأحكام صادقه فى نفس الأمر.

فى نصره القول بوجود الأشياء بأعيانها فى الذهن

و من المعلوم أن وجود الشبح لشيء، فرع وجود ذى الشبح بوجود آخر مغاير لوجود الشبح، حتى يصح نسبة الشبح إلى ذى الشبح و إضافته إليه و الحكم بأنه شبح له.

فأما أن يكون ذلك الوجود لذى الشبح فى الخارج، فهو باطل؛ إذ المفروض عدم الوجود له فى الخارج؛ و أما أن يكون فى الذهن أيضا بوجود آخر مغاير لوجود الشبح فيه، فهذا أيضا باطل، لأن ذلك الوجود إما بأن حصول ذى الشبح بشبحه بشبح آخر غير الأول، فننقل الكلام فيه و يلزم التسلسل فى الأشباح، و إما بأن حصول ذى الشبح ماهيته معزاه عن

الوجود الخارجى فى الذهن، فهو خلاف الفرض، مع أنه يستلزم المطلوب أيضا، و هو حصول الأشياء بماهياتها فى الذهن.

فإن قلت: ما ذكرته إنما ينفى أن يكون الأشياء التى لا وجود لها فى الخارج موجوده فى الذهن بأشباحها، ولا ينفى أن يكون الأشياء التى لها وجود فى الخارج موجوده فى الذهن بأشباحها. فلعل القسم الأول موجود فيه بمهيتته، و القسم الثانى موجود فيه بشبحه.

قلت: هذا الفرق تحكّم لا دليل عليه و لا باعث له، بل العقل السليم يحكم بأنّه إذا كان وجود الأشياء فى الذهن بماهياتها فى بعض المواد، يجب أن يكون فى الكلّ كذلك.

فإن قلت: لعلّ الداعى إلى هذا الفرق هو الفرار عن الإشكالات المورده على تقدير وجود الأشياء الموجوده فى الخارج بماهياتها فى الذهن، على ما سيأتى بيانها، حيث إنّها لا ترد على القول بالأشباح.

قلت: هذا لا- يمكن أن يكون داعيا إليه، فإنّ تلك الإشكالات كما يمكن دفعها على تقدير القول بوجود الأشياء بأشباحها فى الذهن، كذلك يمكن دفعها على تقدير القول بوجودها بأعيانها و ماهياتها فيه، كما سيأتى بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و أيضا نقول: إذا كان وجود الأشياء مطلقا فى الذهن عباره عن حصول ماهياتها فيه، لا يخفى أنّه يسهل الخطب فى سرايه العلم بتلك الماهيات- التى هى معلومه بالذات- إلى العلم بتلك الحقائق الخارجيه التى هى معلومات بالعرض، و الحكم عليها و إثبات المحمولات لها. سواء كانت تلك المحمولات ذاتيات لتلك الحقائق، أو عرضيات لازمه أو مفارقه، فإنّ تلك الماهيات هى عين تلك الحقائق باعتبار الذات، و إن كانت مغايره لها باعتبار الوجود، فيصحّ جعل تلك الماهيات آله لملاحظه تلك الحقائق و تعرّف أحوالها.

و أمّا على تقدير القول بأنّ وجود الأشياء فى الذهن عباره عن حصول أشباحها فيه، فيصعب الخطب فى ذلك، لأنّ تلك الأشباح لا يخفى أنّها مغايره لذوات الأشباح بحسب الذات و فى أكثر الجهات، و إن كانت مناسبة لها من بعض الوجوه. فلا يعلم أنّ العلم بها هل يمكن أن يسرى إلى العلم بتلك الحقائق الخارجيه أم لا؟ و بذلك يصعب الخطب.

و حيث عرفت ذلك، عرفت ضعف الاحتمال الأول بل بطلانه، و هو حصول الأشياء بأشباحها فى الذهن. فبقى أن يكون الحق هو الاحتمال الثانى، و هو حصول الأشياء بأعيانها- أى بماهياتها- فى الذهن مجردة عن الوجود الخارجى و عن لواحقه، لا بحقائقها المأخوذة مع الوجود الخارجى، إلا- أن يكون المدرك ممّا لا يكون خارجا عن ذات المدرك، كالصوره العلميه من حيث إنها علم و إدراك، على ما سيأتى بيانه. فإنها من هذه الحثيه حاصله فى الذهن بحقيقتها، مأخوذة مع الوجود الخارجى، فإن وجودها فى الذهن كذلك هو نوع وجود خارجى لها، و إن كان لسببها للمعلوم و المدرك وجود ذهنى، و سنزیده بيانا فانتظر.

لا يقال: كما أنّ الأشياء الممتنع و الممكنه المعدومه فى الخارج لا يمكن أن يكون لها أشباح كما ذكرت، فكذلك لا يمكن أن يكون لها ماهيات، إذ وجود الماهيه لشيء فرع وجود الحقيقه له، لأنّ الماهيه- كما ذكره- هى الحقيقه بعينها، إلا أنّ الحقيقه ماهيه مأخوذة مع الوجود الخارجى، و الماهيه حقيقه مجردة عنه.

لأننا نقول: لا نسلم ما ذكرته، حيث إنّ عدم كون حقيقه لشيء لا يستلزم عدم كون ماهيه له، فإنه قد يمكن أن لا يكون لماهيه من الماهيات وجود خارجى، و يكون لها مع ذلك وجود ذهنى. و نحن نعى بالمتنع و المعدوم فى الخارج، ما كان حقيقته الخارجيه و وجوده الخارجى ممتنعا أو معدوما، لا ما كان ماهيته الذهنيه و وجوده الذهنى ممتنعا أو معدوما.

فحينئذ، فالماهيات المجزّده عن الوجود الخارجى التى تحصل فى الذهن أعمّ من أن يكون لها وجود خارجى فيجزّدها العقل عنه فيدركها، كما فى الموجودات الخارجيه، و أن لا- يكون لها وجود خارجى حتى تحتاج إلى تجريد، بل يدركها العقل كما هى عليه مجردة عن الوجود الخارجى، كما فى الممتنعات و المعدومات فى الخارج.

و بالجمله، إنّ الماهيه المتمثله عند المدرك إن لم تكن خارجه عن ذات المدرك، كالصوره العلميه التى هى تلك الماهيه الحاصله فى الذهن باعتبار أنّها علم لا باعتبار أنّها

معلومه- كما سيأتي الفرق بينهما- فهي بهذا الاعتبار حاصله بحقيقتها فيه، إذ ذلك الحصول نوع وجود خارجي لها، كما أشرنا إليه و سنزيده بيانا.

و إن كانت خارجه عن ذات المدرك، كالصوره الحاصله التي قلنا إنها ماهيات الأشياء من حيث إنها معلومات و مدركات، فهي عند حصولها في المدرك مجردة عن الوجود الخارجى، سواء كانت صوراً منتزعه من الخارج إن كان الإدراك مستفاداً من خارج؛ أو صوراً حصلت عند المدرك ابتداءً، سواء كانت الخارجيه مستفاده منها أو لم تكن، و سواء كان ما يفرض خارجياً ممتنع الوجود في الخارج أو ممكن الوجود فيه، واقعا في الخارج بالفعل أو غير واقع بل معدوما فيه، ففي كل تلك الصور فالماهيه الحاصله في الذهن ماهيه مجردة عن الوجود الخارجى البتة، إلا أنّ هذا التجريد يكون على وجهين، ففي بعضها يكون التجريد بأن يكون هناك وجود خارجى، و يجرد العقل تلك الماهيه عنه على الأنحاء المعتره في كل إدراك، ادراك؛ و في بعضها لا يكون وجود خارجى هناك، فيدرك الذهن تلك الماهيه كما هي عينه مجردة.

ثمّ إنّه، كما أنّ التجريد عن الوجود الخارجى معتبر في تلك الماهيه الحاصله، كذلك التجريد عن الغواشى الماديه التابعه للوجود الخارجى في الماديات معتبر أيضا فيها، إلاّ أنّه يكون على وجهين أيضا: فتارة يكون بأن يكون هناك غواش ماديه فيجرد العقل تلك الماهيه عنها، فيدركها تجريدا هو بحسب كل إدراك، إدراك، كما في الماديات، أعمّ من أن تكون تلك الماديات في أنفسها ماديه أو غير ماديه، لكن عرض لها أن تكون ماديه.

و تارة يكون بأن لا- تكون هناك غواش ماديه أصلا، كما في المفارقات من العقول و النفوس، فيدركها العقل على ما هي عليه مجردة عن الغواشى الماديه. و بالجملة فليس هناك تجريد المعقول و لا عمل تعمله النفس في جانب المعقول حتى تعقله. بل إن كان هناك عمل فهو في جانب العاقل، كالفكر حتى يعقله، و إن كان يجردا أيضا عن الوجود الخارجى حتى يدركها. و حيث عرفت ذلك و عرفت أنّ إدراك الأشياء إنّما يكون بحصول ماهياتها في الذهن مجردة عن الوجود الخارجى العيني، عرفت أنّ إدراك ذات الواجب

تعالى ممّا لا يمكن، حيث إنّ تجريده عن الوجود العيني غير ممكن، فإنّ وجوده تعالى عين ذاته عينيّه حقيقيّه، و تجريد الشئ عن نفسه ممتنع بالضرورة.

ثمّ إنك بعد ما تحققت ما ذكرناه، تبين أنّ تلك الماهية الحاصله في الذهن من حيث إنّها معلومه و مدرکه قد تكون جزئيه، و قد تكون كليّه. أمّا الكليّه فكالماهيّه التي يدركها العقل، أي يدركها النفس بذاتها لا بتوسط الحواسّ، سواء كانت قد انتزعت تلك الماهية من جزئيات متعدّده، أو جزئى واحد مادى، أو مجرد، فإنّه في جميع هذه الصور تكون تلك الماهية كليّه، و كذلك المعلوم بالذات كليّا و المعلوم بالعرض جزئيا. و أمّا الماهية الجزئيه، فكالماهيّه التي يدركها النفس بتوسط الحواسّ، فإنّها جزئيه البتّه، و يكون المدرک بالذات و بالعرض جميعا جزئيا، إلا أنّ الصورة الإدراكيه و العلميه من حيث إنّها صورته إدراكيه علميه، أي من حيث إنّها علم، فهي جزئيه ليس إلا، و إن كانت الماهية المعلومه كليّه أيضا، لأنّها من هذه الحثيه صورته خاصّه حاصله في نفس جزئيه، كما سنريده بيانا.

ثمّ إنّّه حيث كانت تلك الماهية من حيث كونها صورته علميه، و من حيث كونها حاصله في الذهن قائمه به، موجوده في موضوع هو النفس، أو قوه، من قواها فتكون هي من مقوله العرض، و كذا تكون من مقوله الكيف، حيث يصدق عليها رسمه الذي ذكره له، و هو أنّه عرض لا يقتضى لذاته قسمه و لا نسبه.

و حيث عرفت ما ذكرناه، فاعلم أنّ الظاهر من كلمات الشيخ أنّه أراد بذلك الأمر الحاصل في الذهن هذا المعنى الذي ذكرناه، إلاّ أنّه أطلق عليه أسامي مختلفه و عبّر عنه بعبارات متعدّده.

فتاره أطلق عليه اسم الصورة نظرا إلى ما نقلنا عنه، و هو أنّ الصورة قد تطلق على معنى بالفعل يصلح أن يعقل، أي يدركه النفس؛ و القوه العاقله أعمّ من أن تدركها بذاتها، كما في إدراكها للكليات؛ أو بتوسط الحواسّ، كما في إدراكها للجزئيات. فلذلك أطلق الماهية على صورته الجسم فيما نقلنا عنه أيضا.

و تاره اسم المعنى في خصوص مدركات الوهم، نظرا إلى ما نقلنا عنه، و هو أنّ

المعنى قد يراد به ما يدركه الحسّ الباطن، كما أنّ الصورة قد يراد بها ما يدركها الحسّ الظاهر.

و تاره اسم الحقيقه،و أراد بها الماهيه نظرا إلى ما نقلنا عن الشارح القوشجى،و هو أنّه قد يستعمل لفظ الماهيه و الحقيقه و الذات بمعنى واحد بلا اعتبار فرق بينها.

و تاره اسم مثال الحقيقه،نظرا إلى أنّ الماهيه لما كانت منتزعه من الحقيقه فى الأغلب،و كانت هى مجرّده عن الوجود الخارجى الذى هو مأخوذ مع الحقيقه،فكأنّها مثال للحقيقه.

و تاره اسم الماهيه،و وجهه ظاهر كما ذكرنا.

و تاره اسم المعقول من الماهيه و معنى الماهيه،نظرا إلى أنّ ذلك الأمر هو المعنى الذى يدركه العقل من الماهيه.

و تاره اسم الآثار الحاكيه،نظرا إلى أنّ الماهيه أثر من الحقيقه فى الأغلب تحاكي حالها.

و قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ تلك الماهيه الحاصله،من حيث إنّها مدرکه و معلومه قد تكون جزئيه و قد تكون كليّيه.

فما ادّعه الشارح القوشجى من أنّها لا تكون إلّا كليّيه،كأنّه خصّص ذلك بالماهيه التى يدركها النفس بذاتها إدراكا حصوليا،و لذلك فسّير الأمر المعقول فى كلام المحقّق الطوسى بالحاصل فى القوه العاقله،و إلّا فما تدركها بتوسّط الحواسّ تكون جزئيه،و ما تدركه بذاتها إدراكا حضوريا يكون جزئيا أيضا،كعلم النفس بذاتها و بالصور العلميه الحاصله فيها.

فى وجه الاختلاف فى أنّ العلم من أى مقوله

و إذا عرفت ذلك،فاعلم أنّه عند حصول ذلك الأمر الحاصل الذى قلنا:إنّنه عبارته عن ماهيه الأشياء مجرّده عن الوجود الخارجى،و قلنا:إنّنه كيفيه حاصله،يحصل للنفس

باعتبار حصولها لها امور:

منها ذات تلك الماهية و نفس تلك الكيفية.

و منها انفعال للنفس منها و قبول منها لها.

و منها إضافة ما، تحصل هي للنفس بالنسبة إلى تلك الكيفية.

و منها تجريد النفس إياها و أخذها من حقائق الأشياء إن كان هناك تجريد.

و كل من هذه الأمور مما له مدخل في حصول الإدراك، و منشأ لانتزاع الإدراك بالمعنى المصدرى، و إن كان العمده و الأصل في ذلك هو ذات تلك الكيفية الحاصلة للنفس.

فعلى هذا، فمن عد العلم و الإدراك من قبيل الكيف، كما هو المشهور بينهم و يشعر به كثير من كلمات الشيخ في الكتابين مما نقلناه أو لم نقله، بل هو صريح ما نقلناه عنه في «الشفاء» في كون العلم عرضاً، فلعله نظر إلى أصل تلك الكيفية الحاصلة.

و من عدّهما من قبيل الانفعال، كما هو رأى بعض، و كأنه ينظر إليه قول الشيخ في «الشفاء» فيما نقلناه من قوله: «إذ كان الإحساس هو قبول صورته الشيء مجردة عن مادّته» و كذا بعض كلمات آخر منه، فلعله نظر إلى الثانى.

و من عدّهما من قبيل الإضافة، كما هو رأى بعض، فلعله نظر إلى الثالث، أى إلى خصوص هذه الإضافة الحاصلة بين النفس و بين تلك الكيفية بعد قبول النفس لها و حصولها فيها، و إلاّ فعدهما من قبيل الإضافة مطلقاً، و إن لم تكن هي تلك الإضافة الخاصية، بل إضافة مطلقة بين المدرك و المدرك الكائن فى الخارج، كما هو ظاهر كلام بعض القائلين بها مما لا يكاد يصحّ. إذ ظاهر أنّ تلك الإضافة تستدعى ثبوت المتضايقين، فيلزم أن لا تكون المدركات التى لا تكون فى الخارج مدركه البتة، و أن لا يكون إدراك ما جهلاً، إذ الجهل هو كون الصورة الذهنية المدركه من الحقيقة الخارجيه غير مطابقه إياها، و أمّا الإضافة فلا توصف بالمطابقه و لا بعدمها.

و كذلك من عدّهما من قبيل الفعل، كما ينظر إليه قول الشيخ فيما نقلناه عنه فى

«الشفاء» أيضا، يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، و كذا بعض كلمات اخر منه ممّا نقلناه عنه أم لم ننقل، فلعله نظر إلى الرابع، وإلا فلا فعل آخر للنفس في إدراكها لشيء غير أخذ الصورة و التجريد من الوجود و المادّه و توابعها، كما هو معلوم بالضرورة الوجدانيّه. اللهم إلا على مذهب من يقول: إنّ الله سبحانه خلق النفس الإنسانيّه متوسّطه بين العالمين، فجعل لها اقتدارا على إيجاد صور الأشياء و ماهياتها في عالمها المتوسّط، و أنّ لتلك الصورة حصولا تعلقيا بالنفس التي هي فاعله لها موجدّه إيّاها، بل أنّ حصولها في أنفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها، و أنّ هذا هو معنى الإدراك، و القائل به أعلم.

و بالجمله، فهذه الاحتمالات الأربعة و إن كان يمكن الذّهاب إليها في بادئ النّظر على ما ذكرنا وجهها، إلا أنّ الحقّ هو الأوّل، و هو أنّ الإدراك بمعنى ما يحصل به الإدراك الانتزاعيّ من مقوله كيف، لأنّ الإدراك قد يوصف بالمطابقه للخارج و يسمّى علما، و قد يوصف بعدم المطابقه له و يسمّى جهلا، و هذا لا يتصوّر في شأن الانفعال و الفعل و الإضافه، بل إنّما يتصوّر في شأن الصورة الذهنيّه فقط، مع أنّ الظاهر - كما أشرنا إليه - أنّ الأصل في حصول الإدراك هو تلك الصورة، و أنّ ما سواها ليس كذلك.

ثمّ إنّك بعد ما تبينّت ما فضّلناه، و تحقّقت ما حقّقناه، أتضح لك شرح ما نقلنا عن الشيخ في الكتابين من معنى الإدراك الحصولي و بيان كيفيّته، إلاّ أنّه بقي بعد شرح بعض كلماته فيها، فحرّى بنا أن نشرحها:

فنقول: قوله في «الشفاء» في آخر كلامه في بيان معنى الإدراك (1): «فنقول إنّ الحاسّ في قوّته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس هو قبول صورته الشّيء مجرّده عن مادّته فيتصوّر بها الحاسّ» - إلى آخر ما ذكره. كان معناه كما يدلّ عليه بعض كلماته الآخر أيضا، و خصوصا كلامه في آخر الفصل الذي نقلنا في معنى الإدراك.

أنّ الإحساس لما كان هو قبول صورته الشّيء مجرّده عن مادّه، أي قبول ماهيّته

ص: ١٨١

المحسوس التي هي منتزعه منه، و هي كفيته حاصله في الحاس كما ذكر، سواء اطلق عليها اسم الصورة، أو اسم الماهية، أو اسم الحقيقه. أو اسم المعنى، أو اسم مثال الحقيقه، أو أمثال ذلك من الأسماء؛ و كان الحاس بسبب قبوله لتلك الصورة الحاصله فيه المنطبعه في ذاته يتصور بتلك الصورة، و يتكيف بتلك الكيفيه، و يتمثل بذلك المثال، و يتحد مع تلك الماهيه نوعا من الاتحاد، و يستكمل بها نحوا من الاستكمال بعد أن كان بالقوه، و يصير بها نوعا آخر بالفعل، مثل اتحاد الجسم بصورته النوعيه، و استكمالها بها و صيرورته نوعا بالفعل بها بعد أن كان بالقوه؛ فيصير بذلك مثل المحسوس، و مشاكلا له مجانسا إياه، كان في قوه الحاس أن يصير مثل المحسوس بالفعل.

و على هذا، فالمبصر مثل البصر بالقوه، و كذلك الملموس و المطعوم و غير ذلك، ففي كل ذلك يكون الحاس قبل حصول الإحساس، مثل المحسوس بالقوه، و بعد حصوله مثله بالفعل. بل المحسوس أيضا يكون مثل الحاس، فهما متحدان نوعا من الاتحاد و متماثلان نوعا من التماثل، و لذلك يكون المحسوس الأول بالحقيقه هو الذي ارتسم في آله الحس و إياه يدرك، أي الصورة المتمثله في آله الحس التي بتوسطها يكون الشيء الخارجى محسوسا، و هو يكون محسوسا ثانيا و بالعرض. و يشبه أن يكون إذا قيل: أحسست الشيء الخارجى، كان معناه غير معنى أحسست في النفس، فإن معنى قوله: أحسست الشيء الخارجى، أن صورته تمثلت في حسي، و أنه بحصول تلك الصورة و تمثله في آله الحس حصل الإحساس بذلك الشيء الخارجى، فكان إحساسه و إدراكه حصوليا متعلقا بما كان خارجا عن ذات المدرك. و معنى أحسست في النفس، أن الصورة نفسها -من حيث إنها حاصله في النفس- تمثلت في نفسى، فكان إدراكها لها حضوريا متعلقا بما كان داخلا في ذات المدرك غير خارج عنها، فلذا يصح في هذا الإدراك أن يقال: إن المدرك أدرك ذاته من وجه.

و إنما قال: و معنى أحسست في النفس، مع أن المناسب أن يقول: أحسست في الحاسه، حيث إن الكلام في ادراك الحواس، إشاره إلى أن المدرك للمحسوسات و إن كان

هو الحاسه أولاً-إلا- أن المدرك لها بالحقيقه هو النفس أيضا و إن كان بواسطه الحاسه، كما فى إدراك المعقولات، إلا أن المعقولات يرتسم صورها فى النفس بلا واسطه ارتسامها فى شىء آخر، بخلاف المحسوسات، فإنها ترتسم صورها فى الحواس و فى آلاتها.

ثم إنه حيث كان المحسوس الأول بالحقيقه هو الذى ارتسم فى آله الحس من الصوره دون ذى الصوره الذى هو الشىء الخارجى، و كانت الكيفيات المحسوسه فى الأجسام، إن كان لها وجود فى الأجسام موجوده فيها، دون تلك الصوره التى هى المحسوسه بالحقيقه. فلذلك يصعب إثبات وجود تلك الكيفيات فى الأجسام، حيث إن الأجسام التى هى موجوده فيها، غير مدرکه بالحقيقه، و ما هو مدرک بالحقيقه ليست تلك الكيفيات موجوده فيه. إلا أن هذه الصعوبه تزول بأننا نعلم علما يقينيا-و إن كان ذلك العلم يقينى حاصل من جهة إدراك صور الأجسام و ماهياتها- أن فى الوجود و الطبيعه أجساما ذوات كيفيات خارجيه حاصله فيها قائمه بها فى الواقع. فإننا نعلم قطعا أن الأجسام منها ما يتأثر عنه الحس، و منها ما لا يتأثر عنه الحس؛ و ذلك لا يكون إلا- بأن يكون بعض الأجسام مختصا فى ذاته بكيفيه هى مبدأ حاله الحس دون الآخر، و هذا الذى ذكرنا إنما هو شرح كلام الشيخ، و كأن فى تلويحا و إشاره إلى أن التعقل أيضا مثل الإحساس فيما ذكره، حيث إن كلا منهما نوع من الإدراك. و ما ذكره فى الإحساس إنما هو لأجل كون الإدراك كذلك، فىكون فيه إشاره إلى أن العاقل أيضا فى قوته أن يصير مثل المعقول بالفعل، إذ كان التعقل هو قبول صورته الشىء مجردة عن مادته، فيتصور بها العاقل؛ فالمعقول مثل العاقل و كذا العكس، و أن المعقول بالحقيقه هو الذى ارتسم فى القوه العاقله و إياه تدرك. و معنى عقلت الشىء الخارجى، أن صورته تمثلت فى العقل، أى فى النفس العاقله. و معنى عقلت فى النفس، أن الصوره نفسها تمثلت فى نفسى، فىكون إشاره إلى أن مذهب الشيخ هو أن المعلوم بالذات هو الصوره الحاصله من الأمر الخارجى، أى الصوره التى هى ماهية الأمر الخارجى من حيث إنها ماهية حاصله فى الذهن. و من حيث إنها معلومه لا من حيث إنها صورته خاصه قائمه بالنفس الجزئيه، فإنها

من هذه الحيثية علم لا معلوم، و إلى أنّ الأمر الخارجيّ معلوم بالعرض و بتوسّط العلم بصورته، و هذا موافق لمذهب الفارابي أيضا كما هو المنقول عنه، و هذا هو الحقّ كما يتّبعه الشيخ في الإحساس، و أنّ القول بكون المعلوم بالذّات هو الأمر الخارجيّ ليس له وجه، إلّا أنّ يكون مراد القائل به أنّ المقصود الأصليّ من العلم هو العلم بالشىء الخارجيّ، و إن كان بتوسّط العلم بالشىء الذهنيّ، فتدبر.

في الإشارة إلى توجيه القول باتّحاد العاقل مع المعقول

و حيث عرفت ما ذكرنا في بيان معنى كلام الشيخ هنا، عرفت أنّ القول باتّحاد العاقل مع المعقول كما هو رأى فورفور يوس من الأقدمين، و تبعه جمع، ربّما يمكن أن يؤوّل بالاتّحاد الذي يظهر من كلام الشيخ هنا، و فضّلنا بيانه في الإحساس. و على هذا، فذلك المذهب ليس بذلك البطلان الذي زعمه الشيخ، و بذل جهده في إبطاله في كتاب «الإشارات» بما لا مزيد عليه. فإنّ ذلك الإبطال إنّما هو مبنّى على إرادته الاتّحاد بين العاقل و المعقول الخارجيّ الذي هو معلوم بالعرض، مع كونهما ذاتين متباينتين أو متغايرتين في الخارج، حيث إنّ صيروره شىء موجود بوجود منفرد مختصّ به شيئا آخر موجودا بوجود آخر مستحيل عند العقل، و أمّا لو اريد به الاتّحاد بين العاقل و المعقول بالذّات الذي هو تلك الصّوره العقلية نوعا من الاتّحاد كما بيّناه، فله وجه، و كأنّه هو مراد القائلين بذلك المذهب، لكنّ الشيخ أعلم.

و هذا الذي ذكرنا من الفرق بين المدرك بالذّات و المدرك بالعرض، إنّما هو في الإدراك الحسوليّ؛ و أمّا في الإدراك الحسوريّ، فليس هناك صوره علميّة و ماهيّة مجرّده عن الوجود الخارجيّ، و لا إدراك بالعرض؛ بل الإدراك هناك يتعلّق أوّلا و بالذّات بذلك الأمر الحاضر عند النّفس و هو مدرك بالذّات.

و بالجملة، أنّه في الإدراك الحسوليّ يكون هناك ماهيّة مجرّده عن الوجود العينيّ هي تكون مدركه بالذّات، و يكون بتوسّطها الأمر الخارجيّ مدركا بالعرض، و يكون تلك

الماهية تارة جزئية، إن كان إدراك النفس لها بتوسيط الحواس؛ وتارة كلية، إن كان إدراكها لها بذاتها؛ ويكون المدرك بالعرض - أي الأمر الخارجى - جزئياً البتة.

و أمّا فى الإدراك الحضورى، فليس الحال كذلك؛ إذ ليست هناك ماهية مجردة، بل المدرك بالإدراك الحضورى هو ذات ذلك الحاضر بوجوده العينى، وهو لا يكون إلا - جزئياً؛ كما فى علم النفس بذاتها وبالصوره العلميه الحاصله فيها؛ فإنّ لتلك الصوره أيضاً فى العقل نحواً من الوجود العينى و هى جزئيه، و سيأتى زياده توضيح لذلك. فانتظر.

و إذا عرفت شرح قوله فى «الشفاء»، فاعلم أنّ ما ذكره فى «الإشارات» من «أنّ إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثله عند المدرك يشاهدها ما به يدرك»، كأنه أراد بالحقيقه المتمثله تلك الماهية المجردة التى ذكرنا سابقاً حالها.

و قوله: متمثله عند المدرك، بإيراد كلمه «عند» دون كلمه «فى»، كأنّ فيه إشاره إلى أنّ المدرك بالحقيقه فى كلّ إدراك هو النفس، و الحقيقه المتمثله فى الإدراك الحصولى ينبغى أن تكون متمثله عندها، سواء كانت متمثله فيها نفسها، كما فى إدراك الكليات و الجزئيات المفارقة، أو فى آلياتها و حواسها، كما فى إدراك الجزئيات الماديه، فإنّه على التقديرين يكون ذلك التمثل عندها، أمّا على التقدير الأوّل فظاهر، لأنّه إذا كان فيها يكون عندها أيضاً، و أمّا على التقدير الثانى فإنّ ذلك التمثل، و إن لم يكن فى النفس نفسها بل فى آلياتها، إلا أنّ التمثل فى الآله تمثّل عند ذى الآله أيضاً، لكون الآله و ما يتمثّل فيها حاضره عنده غير غائبه عنه.

و قوله: «يشاهدها ما به يدرك» أى يشاهد تلك الحقيقه المتمثله ما به يدرك المدرك إياها، إن قرأ «يدرك» بصيغه المضارع الغائب المذكر المعلوم، و ما به تدرك تلك الحقيقه، إن قرأ بصيغه المضارع الغائب المؤنث المجهول. و على التقديرين فىكون «ما به يدرك» عباره عمّا به يقع إدراك النفس لتلك الحقيقه، و هو ذات النفس نفسها فى إدراكها للكليات، و حواسها و آلياتها فى إدراكها للجزئيات. فىكون إشاره إلى أنّ الإدراك ينقسم إلى إدراك بآله، و إلى ادراك بغير آله بل بذات المدرك. و حينئذ، ففيه مع ملاحظه قوله:

«تمثله عند المدرك» تنبيه على أنه في القسم الأول ليس الإدراك هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط، بل كونه حاضرا عند المدرك أى النفس، لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضرا مرتين، بل بذلك الحضور عند الحس الذى هو آله النفس، حيث إن المدرك هو النفس و لكن بواسطة الحس، فتدبر.

و قوله: «فأمّا أن تكون تلك الحقيقه نفس حقيقه الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك -إلى آخر ما ذكره-». كأنّ فيه إشاره إلى أنّ تلك الحقيقه المتمثله إن لم تكن خارجه عن ذات المدرك، كملكات النفس و صفاتها، و كالصوره العلميه، أى ماهيته الحاصله المتمثله المنتزعه من الشيء الخارجى من حيث إنّها علم لا من حيث إنّها معلومه، كما سيجىء الفرق بينهما.

و بالجمله، الحقائق التى وجوداتها العينيّه هى بعينها وجوداتها فى الذهن من حيث إنّها قائمه به حاصله فيه، فالحقيقه المتمثله عند المدرك من جمله تلك الحقائق هى نفس حقيقتها من غير تجريد لها عن وجودها الخارجى، بل هى حاصله عند المدرك مع وجودها الخارجى العيني، و ليس الحاصل عنده صورها و لا أمثلتها.

و إن كانت خارجه عن المدرك، فهى على قسمين كما أشرنا إليه سابقا:

قسم لا يكون له وجود بالفعل فى الأعيان الخارجيه، كالممتنعات و الممكنات بالذات المعدومه فى الخارج، مثل كثير من الأشكال الهندسيه، بل كثير من المفروضات التى لا تمكن إذا فرضت فى الهندسه ممّا لا يتحقّق أصلا. ففى هذا القسم تكون تلك الحقيقه المتمثله عند المدرك إذا أدركها هى نفس حقيقه الشيء الخارج عن المدرك، أى نفس ماهياتها المجرّده عن الوجود الخارجى لا- تجريدا يفعل العقل، بل إنّها- فى حدّ ذاتها- مجرّده عن الوجود الخارجى، إذ ليس لها وجود خارجى فتتمثّل هى على ما هى عليه عند المدرك مجرّده. و قد عرفت فيما تلونا عليك أنّ الممتنعات و المعدومات الممكنه و إن لم يكن لها حقيقه، أى ماهيه مأخوذه مع الوجود الخارجى، لكنّها ممّا لها ماهيه غير مأخوذه معها الوجود الخارجى، و أنّ حقيقتها هى نفس تلك الماهيه المجرّده فى حدّ

ذاتها عن الوجود العينيّ و لوازمه، وهذا هو القسم الأوّل.

و قسم له وجود بالفعل في الأعيان، ككثير من الأشياء الموجوده في الخارج، و في هذا القسم يكون تلك الحقيقه المتمثله عند المدرك مثلا من ذلك الشيء الخارجيّ مثلا غير مباين لذلك الشيء، بل مناسبا له حاكيا آثاره، بل عينه باعتبار الذات أو مثلا غير مباين للمدرك، أي غير حاصل عند المدرك من جهه وجوده العينيّ الذي هو بهذه الجبهه مباين للمدرك، و لا يمكن حصوله عنده، بل حاصلًا من جهه وجوده الذهنيّ الذي هو بهذه الجبهه غير مباين له و يمكن حصوله عنده.

و بالجمله ماهيته التي هي عينه من حيث الذات، لكنّها مجرّده عن الوجود الخارجيّ و عن لوازمه و توابعه تجريدا يفعله العقل، فيرسم ذلك المثال في ذات المدرك، فيدركه أوّلا و بالذات، و يدرك الشيء الخارجيّ بواسطته، و هذا هو القسم الثانيّ.

و هذا الذي ذكرنا إنّما هو شرح كلامه على ما يستفاد منه ظاهرا، إلا أنّ المحقّق الطوسيّ (ره) في شرحه للإشارات حمّله على محمل آخر. قال في شرح هذا الكلام (١):

«و الأشياء المدركه تنقسم إلى ما لا يكون خارجا عن ذات (٢)، و إلى ما يكون.

أمّا في الأوّل، فالحقيقه المتمثله عند المدرك هي نفس حقيقتها.

و أمّا في الثانيّ، فهي تكون غير الحقيقه الموجوده في الخارج؛ بل هي إمّا (٣) صور منتزعه من الخارج إن كان الإدراك مستفادا من خارج، أو صورته حصلت عند المدرك ابتداء، سواء كانت الخارجيه مستفاده منها أو لم تكن. و على التقديرين، فإدراك الحقيقه الخارجيه هو حصول تلك الصوره الذهنيه عند المدرك. و استدلال على ذلك بقوله: فإمّا أن تكون تلك الحقيقه - أي المتمثله - نفس حقيقه الشيء الخارج من المدرك إذا أدرك، أو يكون (٤) مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له. و قدّم إبطال (٥) القسم الأوّل على ذكر القسم الثاني، فقال بعد ذكر القسم الأوّل: فتكون حقيقه ما لا وجود له بالفعل في

ص: ١٨٧

١- شرح الإشارات ٣١٢/٢ و ٣١٣.

٢- في المصدر: ذات المدرك...

٣- صورته...

٤- أو تكون...

٥- و قدّم إبطال القسم الثاني فقال.

الأعيان الخارجيه مثل كثير من الأشكال الهندسيه،مثلا- كالكره المحيطه باثنتي (١)عشره قاعده مخمسات،بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسه،كما يفرض مثلا من الممتنعات ليتبين (٢)به الخلف،فيكون (٣)تلك الحقيقه مما لا تتحقق أصلا، إذ لا حقيقه لها في الخارج.

و لَمَّا كانت ممَّا (٤)يدرك،فعلم أنَّها موجوده لا- في الخارج بل عند المدرك و فيما لا- يباينه.فيبطل القسم الاوّل تحقّق (٥)الثاني.و أشار إلى ذلك بقوله«و هو (٦)الثاني»،و المثال في قوله«أو يكون مثال حقيقته»هو الصّوره المتزعه،أو الصّوره التي لا تحتاج إلى الانتزاع من الشئ الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ«انتهى كلامه(ره)-.

كلام مع المحقّق الطوسي

و أقول:إنّ ما ذكره(ره)لا غبار عليه،إلّا أنّ حمل هذا الكلام على الاستدلال المذكور بإبطال القسم الأوّل كأنّه لا يلائمه سياق ظاهر كلام الشيخ،بل إنّ ظاهر سياقه يدلّ على أنّ الأشياء الخارجيه عن ذات المدرك تكون على قسمين،و أنّ حقيقته المتمثله عند المدرك تكون على نوعين كما حملنا عليه كلامه.و على تقدير حمله على ما حمله(ره)أيضا،فكأنّه لا يتمّ البيان الذي ادّعاه،إذ هذا البيان إنّما يتمّ في الأشياء التي لا وجود لها في الخارج،و لم يتبين منه أنّ الأشياء التي لها وجود خارجي و حقيقه خارجيه لا يمكن أن تتمثّل حقائقها عند المدرك.

اللهمّ إلّا أن يقول هو(ره):إنّ الشيخ أحال ذلك على الظهور،حيث إنّه كما لا تتمثّل الحقيقه الخارجيه من الشئ الذي لا يكون له وجود في الخارج عند المدرك،إذ لا وجود له و لا حقيقه.كذلك من الظاهر أنّه لا تتمثّل عنده الحقيقه الخارجيه من الشئ الذي له وجود في الخارج،إذ لو كان كذلك،لكان تترتب على تلك الحقيقه المتمثله الآثار

ص:١٨٨

١- في المصدر:باثني عشر...

٢- ليبين...

٣- فتكون...

٤- ممّا تدرك،علم...

٥- يتحقّق...

٦- و هو الباقي.

الخارجيّه المطلوبه، و لكان لا فرق بين الوجود العينيّ و الوجود الذهنيّ، و هذا باطل بالضروره. إلا أنّ الظاهر منه أنّه أرجع الضمير المجرور في قول الشيخ: «غير مباين له» إلى المدرك، و قد عرفت أنّه يمكن إرجاعه إلى الشيء أيضا.

و أمّا قوله (ره) أخيرا: «و المثال» في قوله: «أو يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعه، أو الصورة التي لا- تحتاج إلى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو» فكأنّه إشاره إلى تعميم المثال بحيث يشمل الصورة المنتزعه من الخارج إن كان الإدراك مستفادا من خارج، و الصورة الحاصله عند المدرك ابتداءً، سواء كانت الخارجيه مستفاده منها أو لم تكن، كما ذكره في السابق؛ و إن كان يمكن حمله أيضا على تعميم المثال بحيث يشمل الصورة المنتزعه من الأشياء الخارجيه، و ماهيات الأشياء التي ليس لها وجود في الخارج كما ذكرنا، و هو (ره) أعلم.

و إذا عرفت ذلك، فاعلم أيضا أنّ ما ذكره الشيخ في «الإشارات» من تنويع الإدراك إلى الأنواع الثلاثة، أعني الحسّ و التخيل و التعقل، ربما يتراءى كونه مخالفا لما ذكره في «الشفاء»، حيث نوعه إلى الأنواع الأربعة، أعني: الحسّ و التخيل و التوهم و التعقل» (١).

و كأنّ وجه ما ذكره في «الشفاء» أنّ ذلك بيان للواقع. و أمّا وجه ما فعله في (الإشارات) فلعلّمه هو ما اعتذر عنه المحقق الطوسيّ (ره) في شرحه، قال: «إنّ (٢) الإدراكات إذا قيست إلى مدرك واحد، سقط الوهم عن الاعتبار، لأنّه لا يدرك ما يدركه الحسّ و الخيال بانفراده، بل يدرك (٣) ما يدرك (٤) بمشاركه الخيال، و بذلك يتخصّص مدركه و يصير جزئيا، و لذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب و اعتبره في سائر كتبه» - انتهى -.

ص: ١٨٩

١- شرح الإشارات ٣٢٣/٢.

٢- في المصدر: إلا أنّها (أي الإدراكات) إذا قيست...

٣- شرح الإشارات ٣٢٤/٢.

٤- ما يدركه.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنتكلم في تحرير ما نقلناه عن الشيخ في «الشفاء» في بيان العلم و أنه عرض، و ما أورد عليه من الشبهه و أجاب عنها.

فنقول: إن ما ذكره من الشبهه مبناها على أن الحاصل في الذهن من الشيء الخارجى - بل مطلقا - هو ماهيته المجردة عن الوجود الخارجى و عن توابعه، و كذا مبناها على أن العلم عرض من مقوله كيف. فيكون ذلك من إحدى القرائن على أن مذهب الشيخ - بل المعروف من مذهب الحكماء - هو القول بوجود الأشياء بماهياتها في الذهن دون القول بالأشباح، و أن العلم من مقوله كيف دون الفعل و الانفعال أو الاضافه.

و بيان الشبهه هو أنه لا يخفى أن العلم هو الصورة الحاصله من الشيء أى المكتسب من صور الموجودات مجرده عن موادها، و هى صور جواهر و أعراض؛ حيث إن المعلوم لا - يخلو عنهما، أى الماهيات التى تكون للجواهر و الأعراض مجرده عن وجوداتها العينية و عن موادها، و لا - يخفى أيضا أن تلك الصورة الحاصله عرض لصدق حدّه، و «هو الموجود فى الموضوع» عليها، لكونها أيضا موجوده فى موضوع هو النفس. و كذا هى من مقوله كيف لصدق حدّه أيضا، و «هو أنه عرض لا - يقتضى قسمه و لا نسبه» عليها، لكونها أيضا كذلك.

و بالجمله، لا - يخفى أن تلك الصورة الحاصله فى النفس عرض، و إن لم نقل بكونها من مقوله كيف؛ و حينئذ نقول: إن كانت صور الأ-عراض و ماهياتها الحاصله فى النفس أعراضا، فصور الجواهر و ماهياتها الحاصله فيها كيف تكون أعراضا، و الحال أن الجوهر ما يكون لذاته جوهرًا، فماهيته لا تكون فى موضوع البتّه، و يجب أن يكون ماهيته محفوظه فى كلّ الأحوال، سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجى.

و الحاصل أن تلك الصوره الحاصله و الماهية المتمثله فى النفس من الجواهر، لا ستره فى أنها عرض؛ فإما أن يكون معنى الجوهر ذاتيا لما تحته من الجواهر جنسا لها، كما هو رأى بعض، أو عرضيا كما هو رأى آخرين.

و على الأول، فكيف يكون ذاتى الشيء مختلفاً؟ وكيف يمكن أن يكون مقتضى الذات لا يترتب عليها؟ وكيف يمكن أن ينقلب الذات مع أن كل ذلك محال بالضرورة؟

و على الثانى، فلا- ستره فى أن ذلك معنى عرضى لازم لها؛ فكيف يمكن أن يترتب عليها ذلك العرضى تارة و أن لا يترتب اخرى؟ وكيف يمكن أن ينقلب العرضى اللازم إلى العرضى المفارق؟ و هذا بيان الشبهه.

و أما بيان الجواب عنها: فهو أن ماهية الجوهر- على ما يقتضيه حدّه- بمعنى أنه الموجود فى الأعيان لا فى موضوع، و هذه الصيغه موجوده لماهية الجواهر المعقوله الحاصله فى النفس أيضا، فإنها ماهية شأنها أن تكون- إذا وجدت فى الأعيان- وجدت لا فى موضوع، أى أن هذه الماهية هى معقوله من أمر، شأن ذلك الأمر أن يكون وجوده فى الأعيان لا فى موضوع، و أما وجوده فى العقل بهذه الصيغه، أى أن لا يكون فى موضوع، فليس ذلك مأخوذاً فى حدّه من حيث هو جوهر، أى ليس حدّ الجوهر أنه إذا كان فى العقل كان لا فى موضوع؛ بل حدّه أنه سواء كان فى العقل أو لم يكن، فإنّ وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع.

و الحاصل، أنه على تقدير كون معنى الجوهر عرضياً لما تحته لازماً لها، نقول: إنه عرضى لازم لوجوداتها العينية الخارجيه، كسائر لوازم الوجود الخارجى؛ و لا- ستره فى أن هذا المعنى، أى كونه موجوداً لا- فى موضوع، لا- يتخلف عن تلك الجواهر من حيث وجوداتها الخارجيه، و أما تخلفه منها بحسب وجوداتها العقلية، فليس ذلك منافياً لما يقتضيه حدّ الجوهر، و على تقدير كون معنى الجوهر ذاتياً لما تحته، نقول: إنه حيث أخذ فى حدّه الوجود، أى أن يكون موجوداً لا- فى موضوع، فذلك الوجود معناه الوجود الخارجى لا- الذهنى و لا- الأعمّ منهما. و لا- ستره فى أن هذا المعنى يصدق على الجواهر التى هى أفرادها بحسب وجوداتها الخارجيه و لا- يتخلف عنها، و لا- ضير فى أن يتخلف عنها بحسب وجوداتها العقلية و حصولاتها الذهنيه. و ممّا ذكر يعلم أن المعبر فى معنى العرض و المأخوذ فى حدّه أيضا، أن يكون وجوده العينيّ فى موضوع. و أما كون وجوده

الذهني في موضوع، فليس بماخوذ في حده. فعلى هذا فكون ماهيات الأعراض الحاصلة في الذهن من حيث وجودها الذهني أعراضا موجودة في موضوع هو النفس، ليس ممّا يحقّق عرضيتها، كما أنّ كون ماهيات الجواهر الحاصلة في الذهن من حيث كونها كذلك أعراضا موجودة في موضوع، لا ينافي جوهريتها.

فإن قلت: من البين أنّ المعتبر في تلك الماهية الحاصلة في الذهن كونها مجردة عن الوجود الخارجي مطلقا، ولازم هذا أن لا يكون يتحقّق لتلك الماهية الحاصلة فيه شيء ممّا المدخل فيه للوجود الخارجي، و من جملة معنى الجوهر و العرض. حيث إنّ المدخل فيه إنّما هو للوجود الخارجي خاصه، كما ذكرت من أنّ الجوهر ما لا يكون بحسب وجوده الخارجي في موضوع، و أنّ العرض ما يكون بحسب وجوده الخارجي في موضوع. فيلزم من ذلك أن لا تدخل تلك الماهية بحسب وجودها الذهني تحت مقوله من المقولات، و أن لا يصدق عليها معنى الجوهر و لا معنى العرض، فكيف يصدق عليها معنى العرض كما ذكرت؟

قلت: الحال كذلك، إلاّ أنّ لتلك الماهية الحاصلة من حيث حصولها في الذهن و قيامها بنفس جزئيه نحو من الوجود العيني أيضا، كما سيأتي بيانه. فهي بذلك الاعتبار تكون عرضا و من مقوله الكيف، سواء كانت هي ماهية الجوهر أو ماهية العرض.

ثمّ إنّه بما ذكره الشيخ في جواب الشبهه المورده في الجواهر و الأعراض كما حرّنا بيانه، كما يندفع الشبهه عن ذلك، كذلك تندفع الشبهه إذا أوردت في مطلق الذاتيات و مطلق العرضيات اللازمه للوجود الخارجي.

مثلا- إذا قال قائل: لا- يخفى أنّ الصورة الحاصلة من الإنسان هي ماهية الإنسان مجردة عن الوجود الخارجي، و من المعلوم أنّ الماهية الإنسانيه ماهية نوعيه معناها الحيوان الناطق، أي التي من شأنها أن يصدر عنها الحسّ و الحركة الإراديّه و إدراك الجزئيات و الكلّيات؛ و لا ستره في أنّ تلك الماهية من حيث إنّها موجوده في الذهن لا يصدر عنها تلك الامور بالفعل، و لا هي ممّا من شأنه أن يصدر عنه تلك الأمور، فكيف يتخلّف عنها

قلنا فى جوابه:إننا سلّمنا أنّ تلك الماهية هى الماهية الإنسانيّة التى هى الحيوان الناطق.

لكن نقول:إنّ معنى الماهية الإنسانيّة أنّها من شأنها أن تصدر عنها تلك الأمور إذا وجدت تلك الماهية فى الأعيان،لا أنّها من شأنها أن تكون يصدر عنها تلك إذا وجدت فى الدّهن أيضا.فهى -سواء وجدت فى العين أو فى الدّهن-من شأنها أنّها فى وجودها العينيّ يمكن أن يصدر عنها تلك الأمور.فعلى هذا،فصدور تلك الأمور التى هى من مقتضى ذات الإنسان،أو إمكان صدورها عنها ممّا للوجود الخارجيّ مدخل فيه،و ان كان ذاتيا له،و لا ضير فى أنّه إذا جرّدت تلك الماهية عن الوجود الخارجيّ و حصلت فى الدّهن،لم تكن صفتها كذلك من حيث إنّها موجوده فيه.

نعم،ربّما يتحقّق لها من حيث وجودها فى الدّهن أمور آخر،كالكلية و الجنسيّة و الفصلية و أمثال ذلك ممّا لا مدخل للوجود الخارجيّ فيه،بل إنّما المدخل فيه للوجود الذهنيّ خاصّه.و على هذا فقس الحال فى ماهيات آخر و ذاتياتها.

و كذلك لو قال قائل:إنّه لا يخفى أنّه عند ادراكنا أو تعقلنا مثلا للحارّ و البارد، أو للحراره و البروده،أو المستقيم و المعوج،أو الاستقامة و الاعوجاج،يحصل فى الدّهن ماهيات تلك الامور كما ذكرت؛فيلزم أن يكون الدهن حارّا باردا معوجا مستقيما،إذ لا معنى لهذه إلّا ما يحصل فيه ماهية الحراره و البروده و الاستقامة و الاعوجاج.و أيضا يلزم أن تجتمع فيه الأمور المتضادّه من جهه واحده و يتّصف بها،فيكون هو متضادا كالأمر الحاصله فيه،و كلّ ذلك باطل بالضروره.

قلنا فى جوابه:إننا سلّمنا أنّ الحاصل فى الدهن هو ماهيات تلك الأمور،لكنّا نقول:إنّ تلك الآثار و الأحكام مترتبه على وجود تلك الماهيات فى الأعيان فقط،فتلك الماهيات سواء وجدت فى الأعيان أو فى الأذهان،فمن شأنها أنّها فى وجوداتها العينيّة يمكن أن يصدر عنها تلك الآثار و الأحكام،و لا محذور فى أن لا يترتب تلك الآثار و الأحكام عليها من حيث تجرّدها عن الوجود الخارجيّ،أى من حيث وجوداتها الذهنيّة،لكونها

غير لازمه لوجودها الذهني. مع أنّ تصاف محالّ هذه الامور لصفاتهما ممّا يتوقّف على أن يكون تلك المحالّ ممّا من شأنها أن تنفعل عنها و تتّصف بها. ولا- نسلم أنّ الذهن كذلك؛ و لذلك لا- يلزم عند تصوّرنا و إدراكنا الأرض أو السّماء مع كون المتصوّر منهما ماهيّتهما، أن يكون الذهن عظيما مثلهما. فتبصّر.

ثمّ إنّ قول الشيخ: (١) «فإن قيل: فالعقل أيضا من الأعيان. قيل: يراد بالعين التي إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله و أحكامه». إيراد على الجواب الذي ذكره عن تلك الشبهة و جواب عن الإيراد.

بيان الإيراد: أنّه حيث ذكر في الجواب أوّلا أنّ معنى الجوهر و ماهيّته أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، فلا ينافي أن يكون بحسب وجوده الذهنيّ في موضوع، أوّرد عليه ثانيا أنّ ماهيته الجوهر بحسب وجودها في الأذهان أيضا لها وجود في الأعيان، حيث إنّها -بحسب هذا الوجود- موجودة في العقل، أيّ النّفس. و لا- ستره في أنّ العقل من الموجودات العينيّة؛ فالوجود فيه أيضا موجود بوجود عينيّ. و الحال أنّ الجوهر بحسب هذا الوجود العينيّ موجود في موضوع، فكيف يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود العينيّ موجودا في موضوع؟ و كيف يمكن أن يكون ماهيّة الجوهر بأحد الوجودين العينيّين جوهرًا و بالوجود الآخر العينيّ عرضًا؟

و بيان الجواب: أنّ معنى الموجود في العين ليس أنّه الموجود في عين آخر غير نفس ذلك الموجود، بل المراد بالعين هو عين ذلك الموجود، و معنى الموجود في العين أنّه الموجود في نفسه و في حدّ ذاته، مع قطع النظر عن فرض فإياه و عن كلّ ما سواه، و هذا المعنى هو المراد من سائر العبارات التي يعبر بها عنه، كالموجود في نفس الأمر، فإنّ المراد بالأمر هو ذلك الموجود، و بالنّفس ذاته، و بالموجود في نفس الأمر الموجود في نفسه و في حدّ ذاته، مع قطع النّظر عمّا ذكر. و هذا المعنى أيضا يراد بقولهم: الموجود في الخارج، أيّ أنّه الموجود في نفسه و في خارج الذّهن، و مع قطع النّظر عن فرض الذّهن.

ص: ١٩٤

و بالجمله، فالمراد من هذه العبارات و أمثالها، كالموجود العيني و الموجود الخارجي، أنه الموجود في حد ذاته بوجود أصيل، سواء كان وجوده في موضوع كالعرض، أم لا. كالجوهر، وجودا يترتب عليه آثاره المطلوبه منه و أحكامه و أفاعيله الخارجيه. و على هذا، فيكون معنى قولهم: الموجود في الذهن و الموجود في العقل و الموجود في النفس و أمثال ذلك من العبارات، أنه الموجود بوجود ظلي غير أصيل، وجودا لا يترتب عليه آثاره و أحكامه و أفاعيله، و إن كان موجودا في النفس التي هي عين من الأعيان الخارجيه. نعم لو كان يترتب على وجوده في العقل آثاره المطلوبه، لكان ذلك وجودا له عينا أيضا، لكن باعتبار آخر.

فيلزم ممّا ذكرنا، أنّ كلّ ما هو موجود عيني من حيث هو موجود عيني يترتب عليه أحكامه لا يكون موجودا ذهنيًا من حيث هو موجود ذهنيًا لا. يترتب عليه أحكامه المطلوبه منه، و كذا بالعكس، و أنه لو كان موجود ذهنيًا يترتب عليه آثاره و أحكامه، كان هو من هذه الحثيه موجودا عينيًا لا ذهنيًا.

و كذلك يلزم ممّا ذكر هنا و ما ذكر سابقا من أنّ الجوهرية و العرضية إنّما هما باعتبار الوجود العيني من حيث هو وجود عيني، أنّ الموجود في الذهن من حيث هو موجود ذهني لا يكون جوهرًا و لا عرضًا، و إن كان صدق عليه أنه بحيث لو وجد في الخارج و العين، لكان إمّا جوهرًا أو عرضًا. و أنّ الموجود في الذهن لو كان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبه منه، و كان ذلك وجودا عينيًا له باعتبار، لكان يصدق عليه أنه جوهر أو عرض، إلا أنه لا يكون إلا عرضًا، لكونه من هذه الحثيه موجودا في موضوع هو النفس.

و إذا تمهد ذلك، فنقول: من المعلوم بالضرورة أنّ الصورة العقلية و الماهية الحاصله في العقل من الجوهر مجردة و ماديّة و بسيطه و مركبه، و أي قسم منه لا. يترتب عليها من حيث كونها موجوده ذهنيّة تلك الآثار و الأحكام و الأفاعيل التي تترتب على حقيقتها الموجوده في الخارج، فليس وجودها في العقل من حيث هو وجودها فيه، و إن كان

العقل عينا من الأعيان الخارجيه، وجودا عينيًا خارجيًا له. و حيث لا يصدق عليها بحسب هذا الوجود أنها جوهر، و كذلك لا يصدق على هذا الوجود أنه وجود عيني، فلا- يلزم أن يكون ماهيته الجوهر بحسب وجوده العيني موجودا في موضوع، و لا- أن تكون بحسب أحد الوجودين العيين جوهرًا و بالوجود الآخر العيني عرضًا. و كذلك من المعلوم بالضرورة أن الماهية الحاصله من العرض، أى أنواع منه كانت، فهي من حيث كونها موجوده ذهتيه، ممّا يترتب عليها آثارها و أحكامها المترتبة على حقيقته الموجوده فى الأعيان، فليس وجودها فى الذهن من حيث لا يترتب عليها آثاره، وجودا عينيًا لها، و كذا عرضيتها بهذا الاعتبار، بل باعتبار وجودها فى الأعيان وجودا به يترتب عليها تلك الآثار.

نعم، إن الماهية الحاصله فى العقل من الشىء مطلقًا، جوهرًا كان أم عرضًا، ربّما يترتب عليها من حيث كونها صورته خاصه قائمه بنفس جزئيه، و من حيث كونها صورته علميه، بعض الآثار التى هى من الآثار العييه، و هى كونها سببا لانكشاف الأشياء التى هى ذوات الصوره على النفس، و واسطه لأن تدرك بها النفس المعلوم الخارجى، و تنال بها مدر كاتها العييه؛ فلذلك يكون قيامها بالنفس منشأ لاتصاف محلّها- أى النفس- بالعلم، و بكونها عالمه بمعلومها بسببها، كما يكون الجسم باعتبار حصول السواد فيه - مثلاً- متصفا بكونه أسود. و الذى يوضح ذلك، أن العلم من جمله ملكات النفس، و قيام ملكاتها بها مطلقًا، سواء كانت فضائل أم رذائل، قيام و وجود عيني لها، و بسببه يكون منشأ لترتب آثارها عليها و لاتصاف محلّها، أى النفس، بها.

ثم إنه حيث كانت الصوره العلميه بهذا الاعتبار موجوده فى الأعيان، و كانت موجوده فى موضوع، لا استبعاد فى كون ماهيات الأشياء الحاصله فى العقل- من حيث كونها صورًا خاصه قائمه بالنفس- موجوده فيها وجودا يترتب عليه الآثار. سواء كانت هى ماهية الجوهر أو العرض، أعراضًا موجوده فى موضوع. و لا- ينافى ذلك أن تكون تلك الماهيات- بحسب حقائقها و وجوداتها العييه فى الخارج- غير هذا الوجود العيني له فى

العقل، بعضها جواهرها و بعضها أعراضها، و لذا لا ينافي أن تكون تلك الماهيات بحسب وجودها الذهني، أي من حيث وجودها في ضمن الصورة العلميّة، موجودات ذهنيّة غير مترتبه عليها الآثار المطلوبه، و لا تكون هي جواهرها و لا أعراضها.

في الفرق بين اعتبارات الماهية

و إن اشتهت زياده إيضاح المقام، فاعلم أنّه كما أنّ الموجود في الخارج من ماهيات الأشياء و حقائقها جواهرها و أعراضها لا يكون إلا جزئيا حقيقيا و شخصا مشخصا، حيث إنّ الكلّي - بما هو كلّي - ليس له وجود منفرد بنفسه، و إنّما الموجود في العين هو الشخص المعين، كما هو المحقق في محلّه. و أنّ الشخص الموجود في الخارج على رأى القائلين بوجود الكلّي الطبيعيّ و الطبيعيه من حيث هي في ضمن وجود الأشخاص - كما هو رأى الشيخ و غيره من المحققين - عباره عن تلك الماهية المأخوذه مع الوجود العينيّ الشخصيّ، و الملحوظ معها الشخص الخارجيّ، أي الماهية بشرط شيء، أي بشرط ذلك الوجود و الشخص. و بعباره أخرى مجموع المشروط و الشرط، أو مجموع العارض و المعروف، و هو موجود في الحقيقه في الأعيان وجودا يترتب عليه جميع الآثار المطلوبه منه؛ و كذا هو موصوف بالجوهريّه أو العرضيه بالذات، و مدرك أولا بالحواس، و بواسطتها تدركه النفس إن كان هو شخصا مادّيّا. و أمّا إن كان شخصا مجردا عن المادّه، فيدركه العقل أولا و بالذات لا بتوسّط الحواس، و أنّ تلك الماهية الملحوظه في ضمن الشخص، التي هي عباره عن الطبيعيه من حيث هي التي هي من حيث ذاتها ليست إلا هي، و ليست في حدّ ذاتها لا عامّه و لا خاصّه و لا كليّه و لا جزئيه و لا مأخوذا معها شرط من الشروط و لا قيد من القيود إلا نفسها.

و بالجمله، فهي لا بشرط شيء من كلّ وجه، إلا أنّها تصلح لأن يقارنها شرط، و يعتبر معها وجود، فتصير هي بذلك أيضا موجوده وجودا عينيّا يترتب عليه الآثار في ضمن وجود الشخص. إلا أنّ وجودها وجود ضعيف بالقياس إلى وجود الشخص، و وجود

بالعرض و بتوسط وجود الشخص. و لذلك يتّصف أيضا بالجوهرية أو العرضية بالعرض.

إلا أنّ مدرّكها هو العقل و النفس بذاتها، و ليس وجودها في العقل من هذه الجهة وجودا ذهنيًا لها، بل وجودا عينيًا كما ذكر. كذلك الموجود في النفس و العقل من ماهيات الأشياء جواهرها و أعراضها مجرّدها و مادّيّتها، سواء كانت تلك الماهية ممّا يمكن أن يكون لها أفراد متعدّده في الخارج، أو لم يمكن. بل كان نوعها منحصرًا في فرد، كالمفارقات، أو لم يمكن أن يكون لها فرد في الخارج أصلاً، كماهيات الممتنعات. و سواء كان ما يمكن أن يكون لها أفراد متعدّده، بحيث يكون تلك الأفراد المتعدّده موجوده في الأعيان، أو يكون كلّها معدومه في الأعيان، أو يكون الموجود منها بعضًا منها واحدًا كان أم أكثر مع إمكان الباقي، إنّما يكون ماهيات تلك الأشياء مجرّده عن تلك الوجودات التي لو كانت هي لتلك الماهيات، لكانت منشأً للآثار المطلوبه منها في الخارج، و معرّاه عن العوارض الخارجيه و اللواحق التابعه لتلك الوجودات العينيّه و تلك التشخصات الخارجيه، سواء كانت تلك الماهيات منتزعه عن أشياء خارجيه أم لا، إلا أنّ تلك الماهيات و إن أخذت في الذهن على أنّها معرّاه عن الوجود العينيّ و مجرّده عن توابعها، لكنّها- من حيث حصولها في العقل و قيامها بنفس جزئيه- يكون لها نحو من الوجود العينيّ أيضًا غير ما هي جرّدت عنه، و هذا الوجود العينيّ وجود عينيّ ضعيف، له باعتبار ترتّب بعض الآثار عليه نسبه إلى الوجود العينيّ، و باعتبار عدم ترتّب جميع الآثار المطلوبه من الوجود العينيّ عليه نسبه إلى الوجود الذهنيّ، فكأنّه برزخ متوسّط بين الوجود العينيّ و الذهنيّ. فلذلك تكون هي منشأً لحصول العلم بالمعلوم، و منشأً لبعض الآثار دون كلّها، أي تكون منشأً لما يترتّب عليها من حيث كونها صورته علميه، أي منشأً لتّصاف محلّها- أي النفس- بالعلم، و بكونها عالمة بمعلومها. و تكون أيضًا، باعتبار اقتران هذا النحو من الوجود معها، جزئيه و شخصًا خاصًا، حيث إنّها بهذا الاعتبار لا تصدق على كثيرين، فإنّ الصورة الحاصله في ذهن زيد من الإنسان مثلاً، حيث إنّها حاصله في ذهنه، لا تصدق على الصّوره الحاصله في ذهن عمرو منه مثلاً، من حيث هي حاصله فيه و إحداها غير الاخرى، و إن كانت

أصل الماهية المنتزعه من الإنسان الحاصله في كل من الذهنين واحده بحسب الذات و الحقيقه، مع قطع النظر عن الخصوصيات الذهنيه. و كذلك تكون هي بهذا الاعتبار عرضا، حيث إنها قائمه بموضوع و موجوده في موضوع هو تلك النفس التي هي حاصله فيها قائمه بها، سواء كانت هي صوره منتزعه من جوهر أو من عرض. و هذه الصوره بهذا الاعتبار و إن كانت جزئيه، إلا أن مدركها هو النفس بذاتها، لكونها حاضره عندها. كما أن مدركها بالاعتبارين الأخيرين الآتين أيضا هو النفس بذاتها. و ما اشتهر عندهم من أن النفس لا تدرك بذاتها الجزئي من حيث هو جزئي، فإنما هو في الجزئيات الماديه المحفوفه بالعوارض الماديه، و أما الجزئيات المجرده عنها، فهي تدركها بذاتها.

ثم إنه حيث قلنا بوجود الطبيعه من حيث هي في ضمن وجود الشخص، فتكون هي أيضا في ضمن وجود هذه الصوره الخاصيه التي ذكرنا حالها، و بتوسيطها موجوده نحو وجودها العيني أضعف منه، يترتب عليها ما يترتب على وجود تلك الصوره من آثارها المذكوره، حيث إن مقتضى القول بوجود الطبيعه من حيث هي في ضمن الفرد، أن ما يترتب على ذلك الفرد من الآثار، يترتب عليها أيضا بأي وجود كان لذلك الفرد، و لذلك تكون تلك الطبيعه في ضمن تلك الصوره الخاصه جزئيه، و إن كانت هي في حد ذاتها و من حيث هي لا- جزئيه و لا- كليه، و كذا تكون عرضا مثلها و إن كانت هي ماهيه جوهر، لأن ثبوت هذه الصيغيات للطبيعه من حيث هي في ضمن تلك الصوره، إنما هو بالعرض لا بالذات، فإنها من حيث ذاتها ليست إلا هي، من غير اعتبار أمر آخر معها، كما ذكرنا حالها سابقا.

ثم إن تلك الماهيه الحاصله في العقل إذا أخذت على أنها مجردة عن هذا الوجود العقلي أيضا كما أنها مجردة عن سائر الوجودات العينيّه الخارجيه و عن توابعها.

و بالجمله، إذا أخذت بشرط لا شيء بالنسبه إلى كل وجود عيني و توابعه، و مع هذا أخذت مقيسه إلى الأشخاص التي تكون لها- إن كان يفرض لها أشخاص - مقوله عليها، محموله عليها، مشتركه بين كثيرين، كان لتلك الماهيه في العقل وجود ذهني، أي وجود

أضعف من المراتب السَّابِقة كُلِّها، لا- يترتَّب عليه أثر ما من الآثار المطلوبه منها في الأعيان، و هي بذلك الاعتبار لا تكون إلا كَلِيَّة، و حيث لا يترتَّب عليها أثر من الآثار العينيَّة فهي لا تكون جوهرًا و لا عرضًا.

و هذا معنى قول بعضهم: «إنَّ الطَّبائع الكَلِيَّة من حيث كَلِيَّتِها و وجودها الذَّهنيَّة لا تدخل تحت مقوله من المقولات، و من حيث وجودها في النَّفس تدخل تحت مقوله الكيف».

و المحضِّيل أنَّ تلك الماهيَّة الحاصلة في العقل إن أخذت بشرط وجودها العقليِّ الذي هو نحو من الوجود العينيِّ و إن كان ضعيفًا، و بشرط تشخُّصها الذهنِيِّ و بشرط قيامها بنفس جزئيَّة، فهي من هذه الحيثيَّة صورته جزئيَّة لا كَلِيَّة، و علم لا معلوم. و كذا هو عرض موجود في الموضوع مطلقًا، سواء كانت صورته الجوهر أو صورته العرض. كما أنَّ تلك الماهيَّة أيضًا بشرط وجودها في الخارج وجودًا عينيًّا من غير جهه وجودها العينيِّ في العقل، أي من جهه ما يترتَّب عليها جميع الآثار المطلوبه عنها شخص جزئيِّ موجود في الخارج، و معلوم لا علم، و هي بحسب ذلك الوجود قد يكون جوهرًا و قد يكون عرضًا.

و إن أخذت تلك الماهيَّة الحاصلة في العقل لا بشرط وجودها العقليِّ و تشخُّصها الذهنِيِّ، فهي من هذه الحيثيَّة، الماهيَّة من حيث هي التي هي في حدِّ ذاتها ليست إلا هي، إلاَّ أنَّها تتَّصف بالعرض في ضمن تلك الماهيَّة الموجوده بالوجود الذَّهنيِّ بأوصافها و أحوالها، كالوجود العينيِّ، و الجزئيَّة و العرضيَّة سوى وصف كونها علما، فإنَّها معلومه لا علم.

كما أنَّ تلك الماهيَّة المأخوذه في حدِّ ذاتها لا بشرط شيء، تتَّصف بالعرض في ضمن حقائقها، و الماهيَّات الموجوده في الأعيان بحسب الوجود العينيِّ الذي يترتَّب عليه جميع الآثار المطلوبه منه، غير الوجود العينيِّ في العقل، بأوصاف تلك الحقائق كالوجود العينيِّ، و الجزئيَّة و الجوهرية أو العرضيَّة و المعلوميَّة، حيث إنَّ اتِّصاف الماهيَّة من حيث هي بالعرض، بأوصاف الماهيَّة الموجوده بالوجود العينيِّ، إنَّما هو بحسب ذلك الوجود

العيني خاصه.

و أمّا إذا أخذت تلك الماهية الحاصله فى العقل بشرط لا شىء، أى بشرط عدم أخذ الوجودات العينية و توابعها معها، سواء كانت تلك الوجودات خارجيه أم كانت باعتبار الوجود فى العقل، و مع ذلك أخذت مقيسه إلى أفرادها التى تفرض لها و مشتركة بينها.

و بعبارة أخرى إذا أخذت بشرط العموم و بشرط عدم الخصوص، من غير أن تكون أيضا لا بشرط العموم أو الخصوص، فتلك الماهية الحاصله فى العقل من هذه الحية موجودة بالوجود الذهني الذي لا يترتب عليه شىء من الآثار و الأحكام العينية و الأفعال الخارجيه المطلوبه من تلك الماهية بحسب وجودها العيني.

و كذلك هي من هذه الحية لا تصف بالجوهرية و لا بالعرضية أصلا، إذ ليس لها وجود عيني يترتب عليه الآثار من هذه الجهة أصلا، حتى تصف بالجوهرية أو العرضية.

و كذلك هي من هذه الجهة كية لا- جزئية، و من هذه الحية تكون جنسا أو نوعا و أمثال ذلك من الأمور التي هي معقولات ثانية، و تفرض هي لها بحسب وجودها الذهني، إلا أنها من تلك الحية معلومه أيضا لا علم.

فتلخص مّا ذكرنا، أنّ اختلاف تلك الماهية المعقولة بالكليّة و الجزئية و بالعلم و المعلومية و بالجوهرية و العرضية و أمثال ذلك، إنّما هو بالاعتبار لا بالذات، و لا حجر فى ذلك، إذ كما أنّ الشىء الواحد يمكن أن يكون باعتبارات مختلفه جنسا و نوعا و مادّه كما علمت فيما سلف، يمكن أن يكون باعتبارات مختلفه متصفا بالأوصاف المختلفه المتغايره المذكوره، يدلّ على ما ذكرنا ما حقّقه الشيخ فى غير موضع من «الشفاء»، مثل ما ذكره فى فصل كون الكليّة للطبائع الكليّة و غيره، فليطالع ثمّه. و إنّما لم ننقله بعبارة، لكون ذلك موجبا للإطناب، و الله أعلم بالصواب.

فى الإشاره إلى دفع إشكال آخر هنا

ثمّ إنّك حيث تحققت ما حقّقناه و تبينت ما حرّناه فى بيان كلام الشيخ هنا فى مقام

ص: ٢٠١

دفع الإشكال المورد في الذاتيات و لوازم الوجود الخارجى من حيث الوجود الذهنى.

فاعلم أنّ في هذا المقام إشكالا آخر ربّما يورد في لوازم الماهيات ينبغي التعرّض لدفعه.

بيان الإشكال: أنّه لا- يخفى أنّ لوازم الماهيات كالزّوجيه للأربعة، و الفرديّه للثلاثة، سواء قيل بأنّها لوازم الماهيه من حيث هي، أو بأنّها لوازم الماهيه بكلا وجوديهما، أى الخارجى و الذهنى، أنّما هي تلزم الماهيه من حيث وجودها الذهنى أيضا، كما تلزمها من حيث وجودها العينى. فالأربعة-مثلا- كما أنّها إذا وجدت في الخارج تلزمها الزّوجيه و ينتزعها العقل منها، كذلك هي إذا وجدت في الذّهن أيضا تلزمها الزّوجيه، و ينتزعها العقل منها، لكون الماهيه في كلا الوجودين واحده، و اللازم لازما لها فيهما. و كما أنّ محلّ الأربعة بحسب وجودها العينى يجب أن يكون متّصفا بها و كذا بالزّوجيه، و كذا محلّ الزّوجيه بحسب وجودها العينى يجب أن يكون موصوفا بها، كذلك محلّهما بحسب وجودهما الذهنى و هو النفس، يجب أن يكون متّصفا بهما إذا حصلتا فيها، فيلزم أن تكون النفس أربعة و زوجا. و كذا يلزم أن تكون النفس ثلاثة و فردا إذا حصلت الثلاثة فيها، فيلزم أن تكون زوجا و فردا معا، و كلّ ذلك باطل بالضروره.

و لا- يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الأربعة مثلا- ماهيه إذا وجدت في الخارج كانت زوجا، كما ذكر في الجواب عن الإشكال في الجوهر و العرض و لوازم الوجود الخارجى، بل في الذاتيات أيضا، لأنّ الأربعة بحسب وجودها الذهنى أيضا تلزمها الزّوجيه، مع أنّه قد ظهر ممّا تقرّر سابقا من أنّ وجودها في الذّهن من حيث حصولها في نفس جزئيه نوع وجود عينى لها. بل نقول على تقدير القول بوجود ماهيات الأشياء في الذّهن، تكون ماهيه الممتنع أيضا موجوده فيه إذا حصلت في العقل، فإنّه- كما قرّرت سابقا- إن لم يكن للممتنع حقيقه موجوده في الخارج، إلّا- أنّ له ماهيه موجوده في الذّهن، و إذا حصلت في الذّهن و كانت حاله فيه، يلزم أن يكون محلّها- و هو النفس- موصوفا بالامتناع، و ذلك باطل بالضروره.

و بيان الجواب: أن الأربعة-مثلا-و إن كانت إذا حصلت في الذهن أيضا تلزمها الزوجية، إلا- أن اتصاف محلها بالأربعية أو بالزوجية من جملة آثارها المترتبة على وجودها العيني، فإن اتصاف كل محل بما حل فيه من آثار وجوده العيني، وقيام ذلك الحال بذلك المحل قيما خارجيا، يترتب عليه جميع الآثار المطلوبة، و ليس للأربعة و لا للزوجية، بل و لا للثلاثة و لا للفردية و لا للامتناع بحسب وجوداتها في العقل، ووجود عيني كذلك، و لا قيام خارجي، و لذلك لا يتصف النفس التي هي محل لها بحسب وجودها الذهني بها أصلا. نعم إن لها بحسب حصولها في نفس جزئية من حيث حصولها فيها و كونها صورا علمية، نحو من الوجود العيني الضعيف الذي أثره إنما هو اتصاف محلها بالعلم بها، و هو هنا حاصل بالضرورة. و أما سائر آثار الوجود العيني التي من جملتها اتصاف المحل بالحال، فلا يترتب على وجودها في العقل مطلقا.

و بذلك يظهر الجواب عن الإشكال في كل لوازم الماهيات، و كذا في الممتنع، فتدبر.

و هذا الجواب الذي ذكرنا هو التحقيق في دفع الإشكال، و عليه مدار ما ذكره جمع من الأفاضل: كالسيد الشريف و المحقق الدواني و المحشى الشيرازي من الأجوبة، و إن كانت عبارته بعضهم في ذلك لا تخلو عن خفاء كما يظهر على من راجع كلماتهم.

و أما الجواب الذي ذكره الشارح القوشجي بالفرق بين الحصول في الذهن و القيام به، فهو شيء قد تفرّد به، و لا معنى محصيا له، لأن القيام بالذهن لا معنى له إلا الحصول فيه، و كذا الحصول فيه لا معنى له إلا القيام به، فالفرق تحكّم. و تفصيل الإيراد عليه لا يسعه المقام.

و هذا الذي ذكرناه كله، إنما هو بيان الجواب عن الإشكال بالوجه المفصل المذكور، على تقدير القول بحصول الأشياء بأعيانها في الذهن، كما هو المذهب الحق.

و أمّا الجواب عنه على تقدير القول بوجود الأشياء بأشباحها فيه، فهو و إن كان ظاهرا أيضا، لأن الموجود في الذهن على هذا القول ليس ماهية تلك الأشياء، بل أشباحها و الصور المخالفة لها في كثير من اللوازم، فلا بعد في أن لا يترتب عليها ما يترتب على

حقائقها الموجوده فى الخارج، و على وجوداتها العينيّه. إلا أنّ هذا المذهب لما كان مبتيا على أصل غير أصيل، كما أشرنا إليه فيما سبق، لم نفضّل الجواب على تقديره.

و ظنّى أنّ القائلين بهذا المذهب كأنّهم دعاهم إليه الفرار عن الإشكال بالوجه المذكوره، و كأنّهم حسبوا أنّها إنّما ترد على تقدير القول بوجود الأشياء بأعيانها فى الذهن، دون القول بوجودها بأشباحها فيه، فلذلك ذهبوا إلى ما ذهبوا، و الله أعلم بالصواب.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فنرجع إلى شرح كلام الشيخ الذى كنّا بصدده شرحه و تحريره، فنقول: قوله (١): «و الحركة كذلك ماهيتها (٢) أنّها كمال ما بالقوه، و ليست فى العقل حركه بهذه الصّيفه»- إلى آخر ما ذكره- بيان نظير لمّدعاه، و ايراد شاهد على أنّ معنى الجوهرية للجواهر- أى الوجود- لا- فى موضوع، سواء كان ذاتيا لها أو عرضيا لازما لها، لا يبطل بكون وجودها فى موضوع فى العقل، بل معنى الجوهر و حدّه أنّه سواء كان فى العقل أو لم يكن، فإنّ وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع.

و بيان الشهاده أنّه لا- ستره فى أنّ الحركه ماهيتها و ما هو المأخوذ فى حدّها، أنّها كمال ما بالقوه، و معناه أنّها إذا وجدت فى الأعيان تكون كمالا- لما بالقوه، لا أنّها إذا وجدت فى العقل أيضا، تكون من حيث وجودها فيه بهذه الصّيفه؛ إذ ليست فى العقل حركه بهذه الصّيفه، حتّى يكون فى العقل كمال ما بالقوه من جهه كذا- مثلا- حتّى يصير ماهيتها محرّكه للعقل، فإنّه لو كان فى العقل حركه بهذه الصّيفه، لكانت صفه لمحلّها و هو العقل. فيلزم أن تكون هى محرّكه لمحلّها، و أن يكون محلّها موصوفا بها حقيقه، كما فى محلّها التى هى محلّها بحسب الوجود العينيّ، و هى حاله فيها قائمه بها حلولا عينيّا و قياما خارجيا. فيلزم أن يكون العقل متحرّكا و موصوفا بالحركه فى كلّ مقوله، حتّى فى الأين مثلا، و هذا باطل. بل إنّ معنى كون ماهية الحركه بهذه الصّيفه، هو أنّها ماهية تكون

ص: ٢٠٤

١- الشفاء- الإلهيات ١٤٠/ و ١٤١. [١]

٢- فى المصدر: ماهيتها.

فى الأعيان، و بحسب وجودها العينيّ كمالا لما بالقوّه، و إذا حصلت ماهيّتها فى العقل، تكون أيضا بهذه الصّيفه، بمعنى أنّها فى العقل ماهيّة تكون فى الأعيان كمالا- لما بالقوّه، فليس يختلف كونها فى الأعيان و كونها فى العقل، فإنّها فى كليهما على حكم واحد، حيث إنّها فى كليهما ماهيّة توجد فى الأعيان كمالا لما بالقوّه. فلو كنّا قلنا: إنّ الحركة ماهيّة تكون كمالا بالقوّه فى الأين- مثلا- لكلّ شىء يوجد فيه، ثمّ وجدت فى النّفس لا- كذلك، لم يلزم منه أن تكون حقيقتها مختلفه، بل إنّ حقيقتها كما ذكر متّحده. و هى أنّها بحسب وجودها العينيّ كمال لما بالقوّه، سواء عقلت أم لم تعقل.

و حيث لا امتناع فى ذلك و لا استبعاد فيه فى الحركة، كذلك ينبغى أن يكون لا امتناع و لا استبعاد فى ذلك فى الجوهر.

و قوله (١): «و هذا كقول القائل إنّ حجر المغناطيس حقيقته أنّه حجر يجذب الحديد» - إلى آخر ما ذكره- إيراد نظير آخر و شاهد آخر. مفاده أنّه كما أنّ حقيقه الشىء لا تختلف بحسب اختلاف أحكامه بحسب الوجود العينيّ و الوجود الذهنيّ، إذا كان حكمه يترتّب عليه بحسب وجوده العينيّ، و كان ذلك الحكم لا- يختلف بحسب ذلك الوجود كما فى الجوهر و الحركة، فكذلك لا- يختلف حقيقه الشىء بحسب اختلاف أحكامه فى وجوده العينيّ أيضا، إذا كان حكمه الّذى يترتّب عليه بحسب وجوده العينيّ ممّا يكون مشروطا بأمر و مختصّا بحاله مخصوصه. كأن يكون لازما لوجوده الخارجيّ، و يكون ترتّب ذلك الحكم عليه بالفعل مشروطا بشرط، و إن كان من شأنه أن يكون له ذلك الحكم مطلقا، و كان لا يختلف أصلا.

و بيان الشّهاده أنّ قول القائل: إنّ حجر المغناطيس حقيقته أنّه يجذب الحديد، معناه:

أنّه إذا وجد مقارنا لحديد جذبه، فإذا وجد مقارنا لجسميّه كفّ الإنسان و لم يجذبه، و وجد مقارنا لجسميّه حديد فجذبه، فلم يجب أن يقال: إنّّه مختلف بالحقيقه فى الكفّ و فى الحديد؛ بل هو فى كلّ واحد منهما بصفه واحده، و هو أنّه حجر من شأنه أن

ص: ٢٠٥

يجذب الحديد، فإنه إذا كان في الكفّ أيضا، كان بهذه الصّفه، كما أنه إذا كان عند الحديد أيضا، كان بهذه الصّفه.

و حيث لا امتناع و لا استبعاد في ذلك بحسب وجود واحد، أعنى الوجود الخارجيّ، و كان لا يختلف بذلك حقيقه ذلك الشىء الواحد، كذلك لا امتناع و لا استبعاد في ذلك بحسب الوجودين، أعنى الخارجيّ و الذهنيّ، و لا اختلاف حقيقه لذلك الشىء.

و حيث عرفت ذلك، عرفت أنّ حال ماهيّات الأشياء في العقل أيضا بهذه الصّفه، و ليس إذا كانت في العقل في موضوع، فقد بطل أن يكون في العقل ماهيته ما في الأعيان ليست في موضوع.

و قوله (١): «فإن قيل: قد قلت إنّ الجوهر هو (٢) ماهيته لا- تكون في موضوع أصلا، و قد صيرتم (٣) ماهيته المعلومات في موضوع. فنقول: قد قلنا: إنه لا يكون في موضوع (٤) أصلا» إيراد و جواب عنه.

و توجيه الإيراد: إنكم قلت: إنّ الجوهر هو ماهيته لا تكون في موضوع أصلا، و قد صيرتم ماهيته المعلومات من حيث كونها معلومه موجوده في الذهن في موضوع، فكيف هذا؟

و توجيه الجواب أننا حيث قلنا: إنّ الجوهر ما لا- يكون بحسب وجوده العينيّ الذي يترتب عليه جميع الآثار المطلوبه منه في موضوع و الحال أنّ ماهيته المعلومات الحاصله في العقل من الجواهر، ليست بحسب ذلك الوجود العينيّ في موضوع، فقد قلنا: إنّ الجوهر ما لا يكون في موضوع أصلا بحسب وجوده العينيّ القويّ المعبر في جوهريته، و عرضيه تلك الماهيات بحسب وجودها الذهنيّ لا ضير فيها، كما بيّنا وجهه.

و قوله (٥): «فإن قيل: فقد (٦) جعلتم ماهيته الجوهر أنّها تاره تكون عرضا و تاره جوهرًا،

ص: ٢٠٦

١- الشفاء- [١] الإلهيات ١٤٢. [٢]

٢- في المصدر: الجوهر هو ماهيته...

٣- ماهيته...

٤- موضوع في الأعيان...

٥- الشفاء- [٣] الإلهيات ١٤٢. [٤]

٦- قد جعلتم ماهيته.

و قد منعتم هذا. فنقول: إننا منعنا أيضا أن يكون (١) ماهيته شيء توجد في الأعيان مَرّه عرضا و مَرّه جوهرًا، حتى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع ما، و فيها لا- تحتاج إلى موضوع البتّه، و لم نمنع أن (٢) تكون معقوله تلك الماهية عرضًا، أي أن تكون موجوده في النفس لا كجزء».

إيراد آخر و جواب عنه أيضا

توجيه الإيراد: إنكم حيث جعلتم ماهية الجوهر بحسب وجوده العيني لا- في موضوع، و بحسب وجوده العقلي الذي هو نوع من الوجود العيني في موضوع، فقد جعلتم ماهية الجوهر تاره جوهرًا و تاره عرضًا، فكيف هذا و قد منعتم ذلك؟

و بيان الجواب: إننا قد منعنا أن يكون ماهية الجوهر تاره جوهرًا و تاره عرضًا بحسب وجود واحد عيني قوي هو المعتبر في جوهريته، و هو الوجود العيني الخارجى الذى يترتب عليه جميع أحكامه و آثاره، مع قطع النظر عن الوجود العقلي، و إن كان هو باعتبار ما وجودا عينيًا ضعيفًا لا- يترتب عليه جميع آثاره، بل بعضها كما ذكرنا فيما مضى، و لم نمنع أن يكون ماهية الجوهر بحسب الوجود العيني القوي الخارجى جوهرًا، و بحسب الوجود العقلي -و إن كان هو نوعًا من الوجود العيني الضعيف- عرضًا، أي موجوده في النفس لا كجزء.

و قوله (٣): «و لئائل أن يقول: فما هيته (٤) العقل الفعّال و الجواهر المفارقة أيضا كذا يكون حالها، حتى يكون المعقول منها عرضًا» - إلى آخر ما ذكره - إيراد آخر على ما ذكره.

بيانه: أنّ ما ذكرت من أنه يمكن أن يكون ماهية شيء موجود في الأعيان جوهرًا لا يحتاج إلى موضوع، و إن كانت معقوله تلك الماهية تصير عرضًا، أي أن تكون في النفس لا كجزء، على تقدير تسليمه، إنّما يسلم فيما إذا كانت الصورة العقلية منها مخالفه،

ص: ٢٠٧

١- في المصدر: تكون ماهيته...

٢- أن يكون معقول تلك الماهيات يصير عرضًا، أي تكون...

٣- الشفاء- [١] الإلهيات ١٤٢. [٢]

٤- فما هيته.

-و لو بوجه-للحقيقه الخارجيه الموجوده فى العين؛ كأن تكون الصوره العقليه و الماهيه المجرده ماهيه منتزعه من أمر أو أمور حاصله فى الأعيان، ينتزعه العقل منها بعد تجريدها عن العوارض المكتنفه تجريدا يتولاه العقل، كما فى المعنى الكلى من الجوهر المنتزع من الجواهر الشخصيه العينيّه بعد تجريدها عن العوارض و المشخصات.

و أما فيما لا تكون هناك مخالفه بين الصوره المعقوله و الحقيقه العينيّه، فلا نسلّم ذلك. و هذا كما فى الصوره العقليه من العقل الفعّال و الجواهر المفارقة، حيث إنّ المعقول منها لا- يخالفها، إذ المعقوله منها لذاتها معقوله من غير احتياج إلى تجريد عن العوارض المشخصه، لأنّها لذاتها مجرده عن المادّه و علائقها و عوارضها، لا بتجريد يحتاج أن يتولاه العقل.

و محصّل الجواب عن هذا الإيراد: أنّ الصوره العقليه من العقل الفعّال و الجواهر المجرده أيضا مخالفه لحقائقها الخارجيه، لأنّ الصوره العقليه منها أيضا عباره عن ماهياتها المجرده عن وجوداتها العينيّه، و عن العوارض المكتنفه، كما فى الصوره العقليه الكليه المنتزعه من الجزئيات المادّيه، حيث إنّ الشىء بوجوده العينيّ الذى يترتب عليه آثاره، لا يحصل فى الذهن، و إلا لكان الذهن خارجا، و لم يحصل فرق بين الموجود العينيّ و الموجود الذهنيّ.

و حينئذ فى كلتا الصورتين يجب أن يكون تجريد عن الوجود الخارجيّ و عن تلك العوارض، إلا- أنّ التجريد عن الوجود الخارجيّ فى كلتا الصورتين، إنّما هو بعمل يتولاه العقل. و أما التجريد عن العوارض، فهو فى الصوره الكليه المنتزعه أنّما بتعمّل العقل، و فى تلك المجردات ليس بتعمّله، إذ هى فى حدّ ذاتها مجرده عنها، بل إنّما هى تحصل فى العقل مجرده عنها كما هى عليه فى الواقع، فيكون قد كفى المئونه فى تجريدها.

فعلى هذا، فأصل التجريد مشترك بينهما و هو فى تلك الصور الكليه بالقياس إلى الوجود الخارجيّ و تلك العوارض جميعا بعمل العقل، و فى المعقول من تلك الجواهر المجرده المفارقة بالنسبه إلى الوجود الخارجيّ بعمل العقل أيضا، و بالنسبه إلى تلك

العوارض لا- بعمله. وهذا كما أنّ المعقول من الممتنعات و المعدومات في الخارج ليس إلا- ماهياتها المجردة عن الوجود الخارجيّ و عن توابعه، و مع ذلك فليس يحتاج العقل إلى عمل في تجريدها عنها، إذ ليس لها وجود عينيّ أصلاً حتّى يجردها العقل عنه، بل هي إنّما تحصل في العقل مجرده عنها على ما هي عليه في الواقع.

فظهر أنّ المعقول من تلك الجواهر المفارقة أيضاً يخالف حقيقتها بوجه، كما في تلك الصور الكليّة، فجاز أن تكون حقائقها جواهر، و المعقول منها عرضاً، و حينئذ فلا نقض بالجواهر المجردة التي وجودها زائد على ذاتها، و يمكن تجريدها عنه.

نعم لو كان شيء من الأشياء ممّا لا يمكن تجريده عن الوجود الخارجيّ، لأجل كون وجوده عين ذاته، و كون تجريد الشيء عن نفسه ممتنعاً، كما في ذات الواجب تعالى، فليس هناك حقيقه و ماهية متغايرتان، بل أنّ ماهيته عين حقيقته، و هما عين وجوده بالحقيقه، و لا يمكن هناك حصول ماهيته مجرده عن الوجود الخارجيّ في العقل، حتّى يمكن له أن يدركه. و لذلك قالوا: إنّّه لا يمكن للعقل إدراك كنه ذاته تعالى، و معناه: أنّه ليس له كنه، حتّى يمكن أن يعقل، إذ الكنه عباره عن الماهية المجردة عن الوجود الخارجيّ، و هي منفيّه في شأنه تعالى و تقدّس. لا أنّ له كنهها و لا يمكن إدراكه؛ فتبصّر.

و هذا الذي ذكرنا هو تلخيص السّؤال و الجواب مع بعض زوائد.

و أمّا تحرير كلام الشيخ فيهما، فهو أنّه لقائل أن يقول: فماهية العقل الفعّال و الجواهر المجردة المفارقة أيضاً يلزم أن يكون حالها- كما ذكرت في الجواهر- غيرها، من كون حقائقها جواهر و المعقول منها عرضاً، إلا أنّ ذلك لا يصحّ فيها، لأنّ المعقول منها لا- يخالفها، لأنّها لذاتها معقوله من غير احتياج إلى تجريد في تعقلها. و حيث لم يكن هناك اختلاف في الذات، باعتبار الوجود العينيّ و الذهنّي، فمن أين يحصل الاختلاف بالجوهريّه و العرضيّة؟

فنقول في جواب هذا القائل: إنّّه ليس الأمر كما ذكرت: من أنّ المعقول منها لا يخالفها؛ فإنّ معنى قولنا: «إنّها لذاتها معقوله» هو تعقل ذاتها بذاتها، و إن لم يعقلها غيرها،

و أيضا أنها مجردة عن المادّة و علائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج أن يتولاه العقل.

و أمّا إن قلنا: إنّ هذا المعقول منها يكون من كلّ وجه هي أو مثلها، أو قلنا: إنّّه ليس يحتاج إلى وجود المعقول منها، إلا أن يوجد ذاتها بهويّتها العينيّة الخارجيّة في النّفس، و تكون تلك الهويّة الخارجيّة هي بعينها صورته علميّة حاصله للنّفس، فقد أحلنا، أي قلنا قولاً محالاً، فإنّ ذاتها بوجودها العينيّ مفارقة عن المادّة و عن علائقها، حتّى عن الحصول في شيء و لشيء، و لا يصير نفس ذاتها بوجودها العينيّ صورته لنفس إنسان، و صورته علميّة لها، و لو صارت ذاتها بوجودها العينيّ صورته لنفس، لكانت تلك النّفس قد حصل فيها صورته كلّ شيء، و علمت كلّ شيء بالفعل، إذ ذات العقل الفعّال مثلاً بوجوده العينيّ ذات حصل فيها صورته كلّ شيء و عالمه بكلّ شيء.

فإذا حصلت هي بوجودها العينيّ الذي يتبع حصولها حصول ما فيها بأجمعها في نفس، يلزم أن يكون النّفس الحاصله هي فيها عالمه بكلّ شيء بالفعل و الوجدان يشهد بكذبه.

و أيضا لو كانت كذلك، لكانت تصير ذات العقل الفعّال و الجواهر المجرّده صورته لنفس واحده، و تبقى النّفوس الاخرى ليس لها الشيء الذي تعقله، حيث إنّ المفروض أنّه قد استبدّ بها نفس واحده، و انفردت بحلولها فيها و حصولها لها و بكونها صورته لها، فلم يمكن أن تكون هي صورته لنفوس اخرى، و لا- أن تعقلها نفس اخرى غير النّفس العاقله لها أولا- إذ لو أمكن ذلك لأمكن كون شيء واحد بالعدد موجود بوجود عينيّ أصيل منفرد بذاته صورته لموادّ كثيره كنّفوس متعدّده، لا بأن يؤثّر فيها، بل بأن يكون هو بعينه بوجوده العينيّ الشخصيّ منطبعا في تلك الماده و في اخرى و في اخرى، و هذا محال بأدنى تأمل، قد أشرنا إلى امتناعه في الكلام في النّفس و في مواضع اخرى.

نعم لو كان شيء واحد بالعدد صورته لموادّ كثيره و نفوس متعدّده، بأن يؤثّر فيها، كان يحصل في كلّ ماده منها و في كلّ نفس من تلك النّفوس صورته منتزعه منه، أي ماهيّة المجرّده عن الوجود العينيّ و عن العلائق الماديّه، و تتأثّر تلك المادّة و تلك النّفس عنها

و تقبلها.

و بعباره أخرى أن تنتزع كل نفس من تلك النفوس صورته من ذلك الشيء الواحد بالعدد، و ماهيته مجردة منه، و تحصيلها و جعلها حاصله في ذاتها فتقبلها، لكان لا مانع من ذلك و لا استحاله فيه.

و حيث عرفت أن ذوات تلك الأشياء-أى العقل الفعّال و الجواهر المجرّده-لا- توجد بوجوداتها العينيّه في النفس إذا عقلتها، عرفت أنها عند كونها معقوله إنما تحصل في النفس ماهياتها المجرّده عن الوجود العينيّ و عن لواحقه، كما في غيرها من المعقولات، فثبت عندك إذن أن تلك الأشياء إنما تحصل في القوى البشريّه معانى ماهياتها المجرّده، لا- ذواتها بوجوداتها الشخصيه العينيّه، و يكون حكمها كحكم سائر المعقولات من الجواهر التي هي ماهيات كليّه مجردة عن الوجود الخارجيّ و عن المادّه و علائقها إلاّ في شيء واحد، و هو أن تلك الجواهر المادّيه تحتاج إلى تقشيرات و تجريدات عن الوجود العينيّ و عن المادّه و عن علائقها حتى يتجرّد منها تعقل، و هذه الأشياء و الذوات العقليه لا تحتاج إلى شيء غير أن يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس، أى لا- تحتاج إلى تقشير و تجريد عن المادّه و علائقها، لكونها في حدّ ذاتها مجردة عنها، و قد كفت النفس المثونه في تجريده عنها، فتنتطبع هي كما هي عليه فيها، و إن كانت تحتاج إلى تجريد عن الوجود العينيّ، كما في غيرها من المعقولات.

و حيث تحققت ما حقّقناه، تبين أن هذا الذى قلناه إنما هو نقض حجّه المحتجّ، أى القائل المذكور الذى ادعى أن المعقول من العقل الفعّال و الجواهر المفارقة لا يخالفها، فلا يجوز أن يكون عرضاً، و ليس فيه إثبات ما يذهب إليه.

ثم إن قول الشيخ (1): «فنقول: إن هذه المعقولات سببين من أمرها بعد، أن ما كان من الصور الطبيعيّه و التعليميّات، فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته». - إلى آخر ما ذكره فى الفصل - إعادته بيان لما ذكره قبل، مع زوائد و مزايا، و فيه إشارة إلى أمور.

ص: ٢١١

منها: أنّ المعقول من الجواهر المفارقة إنّما يكون ماهياتها المجردة عن الوجود العينيّ و عن المادّه و علائقها.

و منها: أنّ المعقول من الأشياء المادّيه التي قيامها بالمادّه بحسب الوجود العينيّ كذلك أيضا، سواء كانت تلك الأشياء بحسب الحدّ أيضا متعلّقه بالمادّه، كالصّور الطبيعيّه، أو لم تكن بحسب الحدود متعلّقه بها، كالتعليميّات، مثل التقعير و التربيع و التثليث و أمثالها ممّا هو بحسب الحدّ يمكن أن يتصوّر مجرّدا عن المادّه، لكنّه بحسب الوجود الخارجيّ متعلّق بها. و أنّ القول بأنّ الصّور الطبيعيّه و التعليميّات يجوز أن تقوم مفارقه بذاتها، و أنّ العقل ينالها مجرّده من غير أن يتعرّض لمادّه تقارنهما، حيث إنّ العقل لا ينال إلاّ المفارقات عن المادّه - و هي بهذا الاعتبار معلومه - باطل، و هذا القول هو ما حكاه في «الشفاء» عن أقوام من الأوائل؛ قال (١): «و ظنّ (٢) قوم أنّ القسّمه توجب وجود شيء في كلّ شيء، كإنسانين في معنى الإنسانيه، إنسان فاسد محسوس، و إنسان معقول مفارق أبدّي لا يتغيّر، و جعلوا لكلّ واحد منهما وجودا، فسمّوا الموجود المفارق موجودا (٣) مثاليّا، و جعلوا لكلّ واحد من الأمور الطبيعيّه صورته مفارقه هي المعقوله، و إيّاها يتلقّى العقل، إذ كان المعقول أمرا لا يفسد، و كلّ محسوس من هذه فهو فاسد.

و جعلوا العلوم و البراهين تنحو نحو هذه و إيّاها تتناول. و كان المعروف بأفلاطون و معلّمه سقراط يفرطان في هذا الرأى، و يقولون (٤): إنّ للإنسانيّه معنى واحدا موجودا تشترك (٥) فيه الأشخاص و تبقى (٦) مع بطلانها، و ليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق.

و قوم آخرون لم يروا لهذه الصّوره مفارقه بل لمباديها، و جعلوا الأمور التعليميه التي تفارق بالحدود مستحقّه للمفارقة بالوجود، و جعلوا ما لا يفارق بالحدّ من الصّور الطبيعيّه لا يفارق بالذّات، و جعلوا الصّور الطبيعيّه إنّما تتولّد بمقارنّه تلك الصّور التعليميه للمادّه،

ص: ٢١٢

١- -الشفاء- [١]الإلهيات ٣١٠ و ٣١١. [٢]

٢- في المصدر: فظنّ...

٣- وجودا مثاليّا...

٤- و يقولان...

٥- يشترك...

٦- و يبقى.

كالتقعر فإنّه معنى تعليمي، إذا (١) قارن الماده صارت فطوسه، و صار معنى طبيعياً، و كان للتقعر من حيث هو تعليمي أن يفارق (٢)، و لم يكن له من حيث هو طبيعي أن يفارق.

و أمّا أفلاطون فأكثر ميله إلى أنّ الصّور هي المفارقة، و أمّا التعليميات فإنّها عنده معان بين الصّور (٣) و بين المادّيات، فإنّها، و إن فارت في الحدّ، فليس يجوز عنده أن يكون بعد قائم لا في مادّه. -إلى آخر ما ذكره في ذلك الفصل -.

و ذكر مذاهب أخرى في ذلك و أبطلها و ناقضها.

و بالجملة، ففيما ذكره هنا إشارة إلى إبطال ما حكاه ثمّه و أبطله، أي إلى أنّ القول بالمثل التي قال بها أفلاطون و غيره، و قالوا أنّها قائمه بالذات مجرّده عن المادّة، و هي بهذا الاعتبار معقوله من الأشياء المادّيّه، سواء صوراً طبيعياً أو تعليميات، باطل كما أبطلناه في موضع آخر، و على تقدير تسليم جواز كونها مفارقة الذات، فهي أيضاً لا يمكن أن تكون بوجودها العينيّ علماً و لا معلوماً لنا، بل المعقول منها أيضاً إنّما هو ماهياتها المجرّده، كما في الذوات المفارقة.

و منها أنّ الصّوره العلميه الحاصله من كلّ شيء، مجرّد أو مادّي، جوهر أو عرض، فهي عرض في النّفس، كما مرّ و هذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان مقاصده في هذا المقام.

و أمّا تحرير كلامه، فهو أنّ هذه المعقولات مطلقاً سنيين من أمرها بعد في موضع نبطل فيه المثل الأفلاطونيّه و نحوها، أنّ ما كان من الصّور الطبيعيّه و التعليميات، فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته، بل يجب أن يكون هو في وجوده العقليّ و بحسب كونه معلوماً في عقل أو في نفس، و ما كان من أشياء مفارقة عن المادّه بحسب وجوده العينيّ كالذوات المجرّده، فنفس وجود تلك المفارقات مباينه لنا، ليس هو علمنا بها، أي ليس وجودها العقليّ و وجودها من حيث كونها معلومه لنا حاصله في عقولنا نفس وجودها لنا بوجودها العينيّ، الذي هي بذلك الوجه مباينه لنا، و لا يمكن أن تصير صورته لنفس إنسان كما مرّ، بل يجب أن تتأثّر عنها، أي أن تحصل ماهياتها لنا، بحيث يمكن أن تصير صورته

ص: ٢١٣

١- في المصدر: فإذا قارن...

٢- و إن لم يكن...

٣- الصّور و المادّيات.

لنفوسنا، و تقبلها و تتأثر عنها، فيكون ما تتأثر عنها، أى تأثرنا عنها و انفعال نفوسنا عنها، أو الشئ الذى به تتأثر عنها، أى الصورة العلميه و الكيفيه الحاصله فى نفوسنا هو علمنا بها، أى منشأ لحصول العلم بها و انكشافها علينا، و تكون تلك الماهيه الحاصله معلومه لنا كالأمر الخارجى. و كذلك لو كانت صور مفارقه و تعليميات مفارقه و جوزناها، فإنما يكون علمنا بها هو ما يحصل لنا منها من التأثر، أو الكيفيه الحاصله، و لم تكن أنفسها بحسب وجوداتها العييه المفارقه المباينه لنا، توجد لنا منتقله إلينا، لأننا قد بينا بطلان هذا فى مواضع، و قد بينا فيما سلف أيضا أنّ الموجود العينيّ بوجوده العينيّ لا يمكن أن يحصل فى نفس، و لا أن يصير صورته لنفس، بل الموجود لنا من تلك الصورة المفارقه أيضا- كما فى غيرها من الذوات المجرّده- هى الآثار الحاصله منها الحاكبه لا محاله، و هى ماهياتها المجرّده.

و بالجمله، فتلك الآثار الحاكبه لها هى علمنا بها باعتبار، و معلومه لنا باعتبار آخر.

و ذلك إمّا أن يحصل لنا فى أبداننا و أجسامنا أو فى نفوسنا.

و الأول باطل، إذ قد بينا فى موضعه استحاله حصول ذلك فى أبداننا، حيث إنّ الوجود فى المادى- من حيث هو موجود فى المادى- لا- يكون إلا- مادى، و هذا باطل، إذ قد بينا فى مواضع- و سنبين أيضا- أنّ تلك المعقولات من حيث كونها معقولات مجرّده عن الماده، فبقي أنها تحصل فى نفوسنا.

ثم نقول: إنّ تلك المعقولات الحاصله فى النفس، لأنها فى الحقيقه آثار فى النفس لا- ذوات تلك الأشياء المعقوله، حيث إنّ ذواتها بوجوداتها لا- تحصل للنفس، و لا أشياء أخرى هى أمثال لتلك الأشياء، قائمه تلك الأمثال بذواتها لا فى موادّ بدنيه أو نفسانيه.

حيث إنّها لو كانت كذلك، يلزم أن يكون ما لا- موضوع له يتكثر نوعه بلا- سبب يتعلّق به بوجه، لأنّ الصوره العلميه من حيث كونها صورته علميه، و إن كانت حاصله من ذات واحده، فهى باعتبار تعدّد النفوس التى هى حاصله فيها متعدّده متكثره، و إذا كانت قائمه بذاتها لا فى موادّ بدنيه أو نفسانيه، أى كانت بحيث لا موضوع لها بوجه، يلزم أن يتكثر

نوعها بلا سبب يتعلّق به بوجه، و هو محال كما تبين في موضعه.

و حيث كان كذلك، فهي قائمه إمّا في موادّ بدئيه أو نفسائيه.

و الأوّل باطل، فبقي أن تكون هي قائمه في موادّ نفسائيه، أي قائمه في النفس، بحيث كانت النفس موضوعه لها، فثبت أنّها أعراض في النفس، و هذا هو المطلوب. و قد تمّ بذلك تحرير كلام الشيخ و اتّضح بيان بعض ما كنّا بصدده، من بيان معنى الإدراك و كيفيته، و بيان أصناف الإدراكات التي للإنسان و كيفيته إدراك المعاني الكليّه و تعقّل المعقولات.

و منه اتّضح بيان كون المعاني الكليّه و المعقولات الحاصله في النفس بذاتها مجردة عن المادّه و علائقها، و هذا أيضا أحد المقاصد في هذا الباب.

و الحاصل أنّه اتّضح أيضا بما ذكرنا، أنّ ما يحصل في العقل من الأشياء المعقوله إنّما هو ماهياتها مجردة عن المادّه و عن علائقها، سواء كان ذلك لا بتجريد يتولّاه العقل، بل بوجود المعنى كما هو عليه فيه، كما في المعقول من الذوات المفارقة عن المادّه، و بتجريد يتولّاه العقل، كما في غيرها من المادّيات. فلا يقتضى ذلك المعقول مطلقا- من حيث هو معقول- ما يقتضيه المادّي من حيث هو مادّي، من حدّ من الكمّ و الكيف و الوضع و الأين و نظائرها ممّا هو تابع للمادّه. بل الماهية المعقوله من حيث هي معقوله مجردة عن المادّه و عن تلك اللواحق أجمع، و إن كانت بحسب وجودها العينيّ ممّا يعرضها تلك اللواحق التابعة للمادّه. فالذوات المفارقة إن كان لها وجود في الخارج، فهي كما أنّها في الوجود العينيّ مجردة عن المادّه و توابعها، كذلك هي في وجودها العقليّ مجردة عنها. إذ المفروض أنّها كما هي عليه منطبعة في النفس. و كذلك الإنسان مثلا، و إن كان بحسب وجوده العينيّ شخصا جزئيا محفوفًا بالمادّه و عوارضها، لكنّه بحسب وجوده العقليّ ليس كذلك، بل هو أمر كليّ مجرد عنها. لأنّه لو كان في وجوده العقليّ مادّيًا محفوفًا بتلك العوارض، أي محفوفًا بمقدار معيّن و أين معيّن و كيف معيّن و وضع معيّن و غير ذلك، لم يكن ملائما لما ليس له ذلك، فلا يكون كليًا مشتركًا بين كثيرين، هذا خلف.

و حيث تحقّقت ما تلوناه عليك، و تبين أنّ الصوره العقليّه مطلقا يجب أن تكون

من حيث وجودها العقلي مجردة عن المادّة و علائقتها، تبيّن أنّ النّفس الناطقة الإنسانيّة التي هي مدركه بذاتها للصّور العقليّة المجرّده، و هي حاصله فيها بذاتها، يجب أن تكون هي أيضا مجردة عنها مثلها. إذ لو لم تكن هي مجردة مثلها، بل كانت مادّيّه محفوفه بعوارض مادّيّه، و لا- أقلّ بوضع معيّن، للزم أن تكون الصّوره العقليّة الحالّه فيها بذاتها العارضه لها غير مجردة أيضا، لأنّ اختصاص المحلّ بالمقدار المعيّن و الأيّن المعيّن و الكمّ المعيّن و كيف المعيّن و الوضع المعيّن يوجب اختصاص الحالّ فيه بذلك، و لا أقلّ باختصاصه بالوضع المعيّن. هذا خلف

و بعباره أخرى: الصّوره العقليّة ليست بذات وضع، و كلّ حالّ في مادّيّ، جسم أو جسمانيّ، فهو ذو وضع، فليس محلّها- أي النّفس- مادّيّه، بل مجردة عنها مثلها.

و بما ذكرنا تمّ بيان أنّ النّفس الإنسانيّة الناطقه- من حيث هي- مدركه للمعاني العقليّة، مجردة عن المادّة و عن توابعها، مثل تلك الصّوره العقليّة، إلّا أنّ تلك الصّور مجردة قائمه بغيرها هو النّفس، و النّفس مجردة قائمه بذاتها. و اتّضح البرهان على ذلك، و هو أيضا من مقاصد الباب، بل ما ينتهي إليه المقاصد الأخر.

و لا- يخفى عليك أنّ هذا البرهان- على التقرير الذي قرّناه- برهان واضح تامّ لا يرد عليه شيء من الاعتراضات التي أوردوها عليه أو يمكن أن تورّد.

في الاشارة إلى دفع شكوك و أوهام ربّما يمكن أن

اشاره

تورد على دليل تجرّد النّفس الإنسانيّة الناطقه

مثل ما قيل: إنّ هذا البرهان مبنيّ على أنّ العلم و الإدراك إنّما هو بار تسام صوره المعلوم و المدرك في ذات العالم و المدرك، و هذا غير مسلم، لجواز أن يكون بانكشاف الأشياء على النّفس من دون ارتسام صوره فيها، بل في مجرد آخر، فيلاحظها النّفس من هناك، كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها. بل يجوز أن يكون العلم مجرد انكشاف، من غير أن يرتسم صوره شيء في شيء أصلا.

فإنّ هذا الاعتراض مندفع عنه، لأننا قد بينّا فيما سبق أنّ العلم بالمعنى المصدريّ و إن كان عبارته عن انكشاف شيء على شيء، لكنّه بمعنى ما يحصل به الانكشاف إنّما هو صورته حاصله من شيء في شيء. و بينّا أيضا هنالك أنّه ما لم يحصل تلك الصّوره الحاصله، لا- يحصل العلم و لا الإدراك مطلقا. إلا أنّ الصّوره الحاصله من الشيء الجزئيّ المادّي، إنّما تحصل في آلات النّفس و بتوسط حصولها فيها و إدراك قواها لها، تكون هي مدرّكه للنّفس بالإدراك الحسوليّ، إذا أخذ كونها صورته للمعلوم و معلومه، أو بالإدراك الحسوريّ إذا أخذ كونها علما و حاضرته بذاتها عند النّفس. و الصّوره الحاصله من المفارق الجزئيّ، و كذا الصّوره العقليّه الكلّيّه، إنّما تحصل في النّفس بذاتها، فما لم تحصل تلك الصّوره الحاصله المدركه في ذات المدرك، لم يحصل الإدراك. فتلك الصّوره هي الأصل في كونها منشأ للإدراك و العلم، و إن كان يحصل هناك انفعال خاصّ و إضافه خاصّه أو فعل خاصّ أيضا، و لا تناقض في إطلاق اسم العلم أو الإدراك عليها.

فما ذكره هذا القائل، من أنّ العلم يجوز أن يكون بمجرد انكشاف الأشياء على النّفس من دون ارتسام صورها فيها، بل في مجرد آخر، أو من دون ارتسام صورته شيء في شيء أصلا، باطل.

و أيضا إنّنا لا ننفي أن يكون صور الأشياء مرتسمه في مجرد آخر كالعقل الفعّال مثلا، فيلاحظها النّفس من هناك، كما في حاله ذهولها عنها و اتّصالها بالعقل الفعّال فيلاحظها فيه، إلا أنّا ندّعي أنّها عند ملاحظتها تلك الصّوره فيه، تحصل تلك الصّوره كما هي عليه في النّفس باتّصالها به، و هذا معنى ملاحظتها إيّاها من هناك، فتبصّر.

و مثل ما قيل: سلّمنا أنّ العلم بارتسام الصّوره، لكن جاز أن لا- تكون تلك الصّوره مساويه للمعلوم في تمام الماهيّة، بل يكون كنقش الفرس على الجدار، و حينئذ لا- يكون هذه الصّوره مجردة، بل المجرد ما له هذه الصّوره. و ليس يلزم من اتّصاف هذه الصّوره بالعوارض المادّيّه، أن لا يكون ذو الصّوره مجردا عنها، فإنّه أيضا مندفع عنه، حيث إنّ ما ذكره مبنّى على أنّ تلك الصّوره عبارته عن أشباح الأشياء، كما هو عند القائلين بحصول

الأشياء بأشباحها في الذهن. وقد بينا بطلان هذا المذهب، وبيّنا أنّ تلك الصورة عبارته عن ماهيات الأشياء بأعيانها في الذهن مجردة عن المادة و عن علائقها، فتذكر.

و مثل ما قيل: سلّمنا كون تلك الصورة مساويه للمعلوم في تمام الماهية، لكن لا نسلم أنّ اتّصاف النفس الناطقة بهذه العوارض يقتضى اتّصاف ما يحلّ فيها بها، فإنّ اتّصاف المحلّ بصفه، لا يوجب اتّصاف ما حلّ فيه بها. ألا يرى أنّ الجسم يتّصف بالبياض، مع أنّ الحركة الحاله فيه لا تتّصف به؟ سلّمناه، لكنّ اتّصاف الصورة الحاله في النفس بهذه العوارض من قبل محلّها، لا ينافي تجرّدها عنها بحسب ذاتها. و عبارته أخرى، يمكن أن تكون تلك الصورة بالذات مجردة، و بتوسّط محلّها مادّيّه. أى أن يكون كونها مادّيّه بالعرض، كما في الطبيعه من حيث هي، فإنّ طبيعه الإنسان مثلا- من حيث هي مجردة، و هي من حيث وجودها في ضمن الأشخاص الخارجيه مادّيّه.

و يؤيد ذلك أنّه إذا جاز أن يكون الشىء بحسب وجوده العينى جوهرًا، و بحسب وجوده الدّهنى عرضًا كما ذكرت، فلم لا يجوز أن يكون الشىء بحسب ذاته من حيث هي، أو بحسب ذاته من حيث الوجود العينى مجردًا عن المادّه و تابعها، و بحسب وجوده الدّهنى مادّيًا محفوظًا بها.

فإنّ هذا الاعتراض أيضا مندفع.

أمّا ما ذكره أولاً، فلا أنّ اتّصاف الحال بصفه المحلّ إذا كان من شأن ذلك الحال أن يتّصف بتلك الصّيفه أو بخلافها بالذات أو بالعرض ممّا لا يمكن إنكاره. و أمّا عدم اتّصاف الحركة بالبياض الذى موضعه الجسم الذى هو محلّها، فإنّما هو لأجل أن ليس من شأن الحركة الاتّصاف بالبياض و لا بخلافه، لا بالذات و لا بالعرض.

و أمّا ما ذكره أخيراً، فلا أنّنا قد بينّا فيما سبق، أنّ تجرّد الصّوره العقليّه من غير الذّوات المفارقة إنّما هو فى العقل، باعتبار تجريد العقل تلك الماهية عن المادّه و عن عوارضها، و أنّها بحسب الوجود الخارجى مادّيّه و محفوظه بالعوارض المادّيّه، فهى بحسب وجودها الدّهنى، و كذا من حيث ذاتها من حيث هي التى هى بهذا الاعتبار حاصله فى العقل،

مجزّده، وبحسب وجودها العينيّ مادّيّه. فكيف يمكن أن يكون الأمر بالعكس؟ أى أن يكون تلك الصّوره فى العقل مادّيّه، و بحسب وجودها العينيّ مجزّده، مع أنّ كلّ ذلك خلاف الفرض، بل فيه التناقض.

و بيّنّا أيضا أنّ الصّوره العقليّه من الدّوات المجزّده، وإن كانت فى الوجود العينيّ مجزّده عن المادّه، إلاّ أنّها فى الوجود العقليّ أيضا منطبعه، كما هى عليه فى النّفس من غير عروض شائبه مادّيّه عليها، فكيف يمكن فيها أيضا أن تكون تلك الصّوره بحسب وجودها العقليّ، أى من قبل محلّها مادّيّه؟ فإنّ ذلك أيضا خلاف المفروض و مناقض لما تبين.

و ممّا ذكرنا يتلخّص برهان آخر على المطلوب. وقد ذكره الشيخ أيضا فى «الشفاء»، وهو أنّه: «لا- يخفى أنّ النّفس تجرّد المعقولات الحاصله من المادّيّات عن المادّه و عن علائقها من الكمّ المحدود و الأين و الكيف و الوضع و سائر عوارض المادّه»، فيجب أن ننظر فى ذات هذه الصّوره المجزّده عن الوضع، كيف هى مجزّده عنه، إمّا بالقياس إلى الشىء المأخوذ منه، أو بالقياس إلى الشىء الآخذ، أعنى أنّ وجود هذه الماهيه المعقوله المتجرّده عن الوضع، هل هو فى الوجود الخارجيّ أو فى الوجود المتصوّر فى الجوهر العاقل؟ و محال أن تقول: إنّها كذلك فى الوجود الخارجيّ، لأنّها فى الوجود الخارجيّ محفوفه بالعوارض الخارجيه البتّه، فبقى أن نقول: إنّما هى مفارقه للوضع و الأين و سائر العوارض المادّيّه عند وجودها فى العقل، فإذا وجدت فى العقل، لم تكن مادّيّه، و بالجمله ذات وضع و بحيث يقع إليها إشاره حسيّيه. فلا يمكن أن تكون حاصله فى شىء مادّيّ من جسم أو مقدار فيه أو نحو ذلك، لأنّ الحاصل فى المادّيّ لا يكون إلاّ ذا وضع، هذا خلف.

فثبت أنّ محلّ تلك المعقولات- و هى النّفس الناطقه الإنسانيّه- مجزّده عن المادّه مثلها، و هو المطلوب.

و بعبارة أخرى أنّ النّفس الناطقه الإنسانيّه تجرّد المعقولات عن المادّه و عوارضها،

فتجردها إما لذاتها من حيث هي ذاتها، أو لما أخذت هي منه، أو من جهة الآخذ.

و الأول يوجب أن لا يعترها شيء من تلك العوارض بحسب وجودها العيني أيضا، لأن ما بالذات لا يتخلف.

و الثاني يستلزم التناقض.

و فى الأخير ثبوت المطلوب، و هو وجود المعقولات فى شيء غير جسم و جسماني، أى أن الجوهر العاقل الذى هو محلّ المعقولات ليس بجسم و لا هو قائم فى جسم على أنه قوه فيه أو صور له بوجه.

و هاهنا برهان آخر أيضا على هذا المطلوب، و هو إن كان محلّ المعقولات جسما أو مقدارا من المقادير، فإما أن يكون تلك الصوره المعقوله تحلّ منه شيئا وحدائيا غير منقسم بوجه، أو تكون إنما تحلّ منه شيئا منقسما.

و الأول باطل، لأنّ الشيء الذى لا ينقسم من الجسم بوجه إنما هو النقطه، و النقطه لا يمكن أن يكون محلا للصوره المعقوله، لا لأجل أن النقطه عرض، و العرض لا يكون محلا لشيء، حتى يرد النقص بأن الخطّ مع كونه عرضا محلّ النقطه، و كذا السطح مع كونه عرضا محلّ للخط، و كذا الجسم التعليمي مع كونه عرضا محلّ للسطح، و كذا الحركه مع كونها عرضا هي محلّ للسرعه و البطء. بل لأجل أن الحالّ الذى له وجود منفرد متميز بالذات، كالصوره العلميه، يجب أن يكون لمحلّه أيضا وجود منفرد متميز بالذات. و النقطه ليس لها (1) وجود منفرد كذلك، لأنه لو كان لها وجود كذلك، لكانت جوهرًا فردًا، و قد ثبت بطلانه.

و كذلك الثانى باطل، لأنه إذا كان محلّ الصوره المعقوله من الجسم شيئا منقسما، يجب أن تكون هي أيضا منقسمة بانقسامه.

و بيان ذلك يقتضى تمهيد مقدّمه مبيّنه فى موضعها، و هي أن المحلّ قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحالّ، و قد يكون بحيث يقتضى.

ص: ٢٢٠

١- فى الأصل «له»، و الظاهر ما أثبتناه.

و الأول هو المحلّ المنقسم إلى أجزاء غير متباينه في الوضع، كالجسم المنقسم إلى جنسه و فصله، و إلى مادّته و صورته. و المحلّ الذى ينقسم إلى أجزاء متباينه في الوضع، و لكن لا- يحلّ فيه الحالّ من حيث هو ذلك المحلّ، بل من حيث لحوق طبيعه أخرى به؛ كالخطّ، فإنّ النقطه لا ينقسم بانقسامه لأنّها لا تحلّه من حيث هو خطّ، بل من حيث هو متناه؛ و كالسطح، فإنّ الشكل لا يحلّه من حيث هو سطح، بل من حيث هو ذو نهايه واحده أو أكثر؛ و كالجسم، فإنّ المحاذاه التى هى إضافه ما مثلاً، لا تحلّه من حيث هو جسم، بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه؛ و كالأجزاء فإنّ الوحده لا- تحلّها من حيث هى أجزاء بل من حيث هى مجموع.

و الثانى هو المحلّ الذى يحلّ فيه شىء من حيث هو ذلك الشىء القابل للقسمة، كالجسم الذى يحلّ فيه السواد أو الحركه أو المقدار.

و كذلك الحالّ قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحلّ، و قد يكون بحيث يقتضى.

و الأول هو الحالّ الذى لا ينقسم إلى أجزاء متباينه في الوضع، كالسواد المنقسم إلى جنسه و فصله، و كأشياء كثيره تحلّ محلاً واحداً معاً، كالسواد و الحركه مثلاً، فإنّهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين انقسام المحلّ إلى جزء أسود غير متحرّك، و إلى جزء متحرّك غير أسود.

و الثانى هو الحالّ الذى ينقسم إلى أجزاء متباينه في الوضع، كالبلقه، فإنّها تنقسم إلى عرضين متباينين في المحلّ و الوضع.

و بعد تمهيد هذه المقدمه، نقول: لا- يخفى أنّ الصوره العقليّه التى ذكرنا أنّها كيفيه حاصله في العقل، إذا كانت حالّه في شىء منقسم من الجسم، يكون حلولها فيه من حيث هو منقسم، أى إلى أجزاء متباينه في الوضع، أى من حيث أنّ المحلّ هو المحلّ الذى يحلّ فيه شىء من حيث هو ذلك الشىء القابل للقسمة، كالجسم الذى يحلّ فيه السواد مثلاً، لا من حيث لحوق طبيعه أخرى به. و حينئذ يكون انقسام المحلّ إلى أجزاء متباينه في

الوضع مستلزما لانقسام الصوره العقليه إليها. أعنى أننا إذا فرضنا فى ذلك المحل المنقسم أقساما، عرض للصوره أن تنقسم أيضا إلى أقسام هى أجزاء لتلك الصوره. وحينئذ نقول:

لا يخلو إما أن تكون الأجزاء أجزاء عيئيه لها، أو أجزاء عقليه لها.

و الأول باطل، إذ الأجزاء العيئيه كيف يجتمع منها موجود عقلى ذهنى هو تلك الصوره؟ بل يجب أن يكون المجتمع منها موجودا عيئيا مثلها، وهذا ظاهره. و أيضا لو كانت تلك الأجزاء أجزاء عيئيه، لكانت أجزاء مقداريه متباينه فى الوضع كأجزاء محلها، فكيف يجتمع منها ما هو شىء مجرد عن المادّه و عن المقدار و الوضع، كما هو شأن الصوره العقليه؟

و الثانى أيضا باطل، إذ الأجزاء العقليه حينئذ إما متشابهه أو غير متشابهه.

و الأول باطل، لأن الأجزاء المتشابهه ما تكون متفقه الحقيقه، أعنى أن يكون حقيقه كلّ جزء موافقه مع حقيقه الجزء الآخر، و كذا مع حقيقه الكلّ؛ فيكون أحد الجزءين حافظا لنوع الصوره العقليه، و فيه كفايه للمعقوليه من غير احتياج إلى الجزء الآخر فى ذلك، هذا خلف.

و أيضا لا- يكون الجزءان المتشابهان بحيث يحصل منهما مجموع إلا- بحيث يحصل هناك انضياف و زياده أحدهما على الآخر، إذ الكلّ من حيث هو كلّ ليس هو الجزء، إلا- أن يكون ذلك الكلّ شيئا يحصل منهما من جهه الزياده فى المقدار، أو الزياده فى العدد، لا من جهه الصوره. فحينئذ يكون الصوره المعقوله معروضه للزياده و النقصان و الجمع و التفريق و أمثالها، ممّا هو مخصوص بالشىء المادى، و قد فرضناها مجردة عن المادّه و عوارضها.

و أيضا لا- تكون حينئذ الصوره المعقوله صوره معقوله، بل خياليه مثلا، و الحال أنّ الصوره العقليه بخلاف الصوره الحسيه و الخياليه و الوهميه، حيث إنّ النفس فى ملاحظه أجزاء لها، تفتقر إلى ملاحظه أمور جزئيه متباينه الوضع، مقارنة لهيئات غريبه مادّيه، حتى تكون رسمها و رسمها فى ذى وضع و قبول انقسام، لأننا إذا أحسنا أو تخيلنا وجه

إنسان مثلاً- فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينه الوضع، مقارنة لهيئات غريبه مادّيه، كالعين و الأنف و الفم، فإن صورته العين اليمنى تدرك في مادّه أو في جهه لم تحلّ اليسرى فيها، و كذلك اليسرى، فهما متباينتان بالوضع. و أيضا كونهما على بعد مخصوص بينهما، و كون إحداهما في جهه من الأخرى غير جهه الأنف هيئات غريبه مادّيه تقارنهما، و تلك الملاحظه تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسيّ و رسمها الخياليّ في ذى وضع و ذى قبول انقسام، أى في شىء مادّي، و هذا ظاهر.

و كذا الاحتمال الثّاني، أعنى أن يكون أجزاء الصّوره العقليّه أجزاء غير متشابهه، باطل أيضا، لأنّ تلك الأجزاء لا تكون إلا أجناسا و فصولا- ذاتيه، كما هو المحقّق في محلّه، و محال أن تنقسم الصّوره العقليّه إلى الأجناس و الفصول بحسب انقسام محلّها، أى الجسم المنقسم إلى الأجزاء المقداريه، لأنّ كلّ جسم، بل كلّ جزء من جسم يقبل القسمه في القوّه قبولا غير متناه كما حقّق في محلّه، فيجب أن يكون تلك الأجناس و الفصول أيضا في القوّه غير متناهيه، و هذا محال. إذ يستلزم امتناع تعقّل كنه الأنواع، لأنّ تعقّله على هذا يتوقّف على تعقّل الامور الغير المتناهيه.

و أيضا لو كانت القسمه في الجسم إلى أجزاء مقداريه متباينه في الوضع تفرز أقساما في الصّوره العقليّه، أى أجناسا و فصولا، لكانت تلك الأجناس و الفصول أيضا متمايزه في الوضع، و هذا باطل، لأنّ الأجناس و الفصول غير متمايزه في الوضع.

و أيضا لو كانت تلك القسمه ممّا تفرز أجناسا و فصولا، فلتكن القسمه ممّا قد وقعت من جهه، فأفرزت من جانب جنسا و من جانب فصلا. فلو غيرنا القسمه و أوقعناها من جانب آخر، يلزم أن يقع بحسب القسمه الأخيره في جانب نصف جنس و نصف فصل، و هكذا في الجانب الآخر، أو انتقال الجنس و الفصل إلى القسمين الأخيرين بعد كونهما في القسمين الأولين، أعنى أن يميل كلّ من الجنس و الفصل إلى القسمين الأخيرين، و يكون فرضنا الوهميّ أو القسمه الفرضيّه يدور بمكان الجنس و الفصل، و كان يجزّ كلّ واحد منهما إلى جهه ما بحسب إرادته مريد من خارج، و كلّ ذلك ممّا لا معنى له.

و حيث عرفت ما ذكرنا، و عرفت بطلان جميع تلك الاحتمالات فيما إذا كان محلّ الصّوره العقليّه جسما أو جسمانيّا، عرفت أنّه يجب أن يكون محلّها جوهرًا غير جسم و لا جسمانيّ، بل مجردًا عن المادّه و علائقها مطلقًا و هو المطلوب.

و عرفت أيضًا أنّ الصّوره العقليّه ممّا لا يمكن أن ينقسم إلى أقسام عينيّه مطلقًا، و لا إلى أقسام عقليّه متشابهه مطلقًا، و لا إلى أقسام عقليّه غير متشابهه بحسب انقسام محلّها؛ بل إنّ انقسامها إلى الأقسام العقليّه غير المتشابهه، أي إلى الجنس و الفصل، إنّما هو فيما إذا كانت منتزعه من مركّب خارجيّ من مادّه و صوره بحسب انقسام ذلك المنتزعه منه إلى المادّه و الصّوره، و فيما إذا كانت منتزعه من غير مركّب، بل من أمر بسيط بحسب تعمّل العقل، لو قلنا بكون الجنس و الفصل له، كما مرّت الإشارة فيما سبق إلى ذلك.

و عرفت أيضًا أنّ كلّ معقول من حيث هو معقول، يجب أن يكون مجردًا عن المادّه و علائقها، و كذا كلّ عاقل من حيث هو عاقل يجب أن يكون مجردًا عنها، إلاّ أنّ المعقول بالتعقّل الحصريّ قائم بالغير، و العاقل قائم بالذات، و إن لم يثبت بذلك أنّ كلّ مجرد يجب أن يكون عاقلًا أو معقولًا، لكنّه أيضًا ممّا برهن عليه في موضعه.

ثمّ إنّك حيث عرفت أنّ هذه البراهين التي ذكرناها على تجرّد النّفس النّاطقه الإنسانيّه - كما قرّناها - مبنيّه على إدراك النفس للمعقولات المجرّده، و على تجرّد تلك المعقولات، و بيّنّا فيما سبق أنّ ذلك الإدراك مخصوص بالنّفس النّاطقه الإنسانيّه دون نفوس سائر الحيوانات، عرفت أنّ هذه البراهين مع دلالتها على تجرّد النّفس الإنسانيّه تدلّ على عدم مشاركته نفوس الحيوانات معها في ذلك.

إلاّ أنّه بقي هنا سؤال ينبغي التعرّض للجواب عنه حتّى يتمّ المطلوب.

سؤال و جواب

بيان السؤال: أنّه لقائل أن يقول: إنّ ما ذكرت من الدلائل على تجرّد النّفس التي تبني على ادراك المعقولات، إنّما تنهض فيما إذا كان هناك إدراك بالفعل للمعقولات لا

مطلقا، وحينئذ فتدلّ الدلائل المذكوره على تجرّد النفس الإنسانيّه التي هي في مرتبه العقل بالفعل أو المستفاد، لا- فيها في المرتبتين الأخيرتين المتقدمتين. و لو سلّم أنّ النفس في مرتبه العقل بالملكه أيضا لا تخلو عن إدراك بالفعل للمعقولات، وإن كانت من البديهيّات الأوّليّات كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، و الواحد نصف الا- ثنين مثلا- فلا- ستره في أنّها في مرتبه العقل الهيولانيّ تخلو عن ذلك أيضا، فالدلائل المذكوره لا تدلّ على تجرّدها إذا كانت في مرتبه العقل الهيولانيّ، و الحال أنّ المقصود تجرّد النفس الإنسانيّه مطلقا سواء كانت في المرتبه الهيولانيّه أو فيما بعدها من المراتب، كما عقدتم عنوان الباب به. و هذا لا يتمّ بهذه الدلائل. و لذلك كان الحكماء القائلون بتجرّد النفس الإنسانيّه الذين بنوا على تجرّدها بقاءها بعد خراب البدن، متفقين على بقاء النفوس التي صارت عقولها الهيولانيّه عقلا بالفعل بعد خراب البدن، و مختلفين في بقاء النفوس التي لم تخرج من القوّه إلى الفعل.

فذهب بعضهم كالإسكندر الافريدوسي (1) إلى أنّها تهلك بهلاك البدن، لأنّ دلائل تجرّد النفس و خصوصا التي تبتنى على تصوّر المعقولات، إنّما تنهض في المعقولات بالفعل و المجرّدات بالفعل، لا التي من شأنها التجريد، و ليس لكلّ أحد أن يدرك معقولا من جهه عقليّه من غير أن يشوب بالحسّ أو الخيال.

و قد نقل صدر الأفاضل عن الشيخ أنّه خالف رأى الإسكندر في أكثر تصانيفه، محتجّا بأنّ الإنسان لا يخلو عن إدراك بعض الأوّليّات، كالواحد نصف الاثنين، و الكلّ أعظم من الجزء، و وافق رأيه في بعض تصانيفه.

و هذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان السؤال.

و أمّا بيان الجواب عنه، فهو أنّ مبنى تماميّه الدليل على تجرّد النفوس الإنسانيّه، حتّى النفوس التي في مرتبه العقل الهيولانيّ، على أنّ النفس الإنسانيّه التي لكلّ إنسان

ص: ٢٢٥

١- - الملل و النحل ٢/٤٣٣، طبع القايره، [١] ١٣٦٧ هـ. قال: و أوما (أى الاسكندر الافريدوسي) إلى أنّه لا- يبقى للنفس بعد مفارقتها (للبدن) قوّه أصلا، حتّى القوّه العقليّه.

إنما هي ذات واحده بالشخص، و يختلف حالاتها و كمالاتها بحسب مراتبها الأربع:

الهيولانيه، و بالملكه، و بالمستفاد، و بالفعل. و هذا الاختلاف لا دخل له في اختلاف ذاتها بذاتها، كما سيجيء بيانه. و كذلك مبنى على أن النفوس متحدت بالنوع و بالحقيقه، مختلفه بالعوارض المشخصه، كما هو المقرّر عندهم، و سيأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و حينئذ نقول: إذا ثبت بالدلائل المذكوره تجرّد النفس الإنسانيه التي في مرتبه العقل بالفعل أو بالمستفاد، يجب أن يثبت ذلك فيها في المرتبتين المتقدمتين، و كذا في كلّ النفوس الإنسانيه، إذ لو كانت النفس الواحدت التي في المرتبتين المتقدمتين أو في الهيولانيه منطبعه في المادّه و فيما بعد ذلك من المراتب مجردة عنها، لكانت ذاتا واحده بالعدد بحسب وجود واحد-أعني الوجود الخارجيّ-متحصّله القوام بالمادّه تاره، و مستغنيه عنها في قوامها و تحصيلها أخرى، و هذا محال بالضروره.

و كذلك لو كانت نفوس المستكملين مجردة عن المادّه في قوامها و نفوس غيرهم كالأطفال و البله و المجانين منطبعه فيها، لم تكن النفوس الإنسانيه متحدت في النوع و الحقيقه، بل مختلفه فيهما، إذ ليس الاختلاف بالتجرّد عن المادّه في القوام و التحصّل و الانطباع فيها، فيهما اختلافا بحسب العوارض حتّى لا ينافي الاتّحاد في الحقيقه، بل إنّ ذلك اختلاف بحسب الحقيقه، أي بحسب الحقيقه التي هي لذلك الشئ بحسب وجوده الخارجيّ، و هذا أيضا خلاف الفرض.

فظهر أنّه كما أنّ الإدراك بالفعل للمعقولات دليل على تجرّد المدرك لها، كذلك كون النفس بحيث يكون من شأنها إدراك المعقولات، لو لم يكن هناك مانع عنه، كاف في ذلك، كما في نفوس غير المستكملين. و سيظهر لك أنّ كلام الشيخ في «الشفاء» أيضا يدلّ على ما ذكرنا.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته وارد عليك في النفوس الإنسانيه الجامعه لمراتب النفس النباتيه و الحيوانيّه و الإنسانيّه الناطقه، حيث ذكرت فيما سبق أنّ النفس واحده بالذات و بالعدد، مختلفه بحسب الكمالات و الحالات، فتصدر عنها باعتبار قوه أفعال النباتيه،

و باعتبار قوّه أفعال الحيوانيّة، و باعتبار قوّه أفعال النباتيّة، و باعتبار قوّه أفعال الإنسانيّة، مع أنّه عندك أنّ النّفس الإنسانيّة مجرّده عن المادّه، و أنّ النباتيّة و الحيوانيّة منطبعتان فيها، فيلزم أن يكون ذات واحده بالعدد بحسب وجود واحد مجرّده عن المادّه تاره، و مستغنيه عنها أخرى، و هذا هو ما ذكرت من المحال.

قلت: إنّنا و إن ادّعينا أنّ النّفس الإنسانيّة الجامعه لتلك المراتب واحده بالذات و بالعدد، إلّا- أنّنا لا ندّعي أنّها بحسب الأفعال الإنسانيّة مجرّده، و بحسب الأفعال النباتيّة و الحيوانيّة منطبعه في المادّه، بل ندّعي أنّ هناك ذاتا واحده مجرّده عن المادّه في ذاتها في جميع مراتبها و أحوالها و صفاتها و أفعالها، إلّا أنّ أفعالها على قسمين:

قسم يصدر عنها بقوّه عقليّه، أي بنفسها منفردة عن غيرها مطلقا، و هو إدراك المعقولات، و هو دليل على تجرّدها.

و قسم يصدر عنها بتوسّط الآلات و القوى الماديّه، و هو الأفعال النباتيّة و الحيوانيّة، و ليس يلزم من كون فعلها تاره بتوسّط الآله و المادّه أن تكون هي منطبعه في المادّه في ذاتها، بل هي في هذه الأفعال أيضا مجرّده عن المادّه في ذاتها، و إن كان فعلها بتوسّط الآله الماديّه. كما أنّه لا- يلزم من تقدّم أفعالها الماديّه على أفعالها الذاتيّة أن تكون هي أوّلا منطبعه في المادّه، ثمّ تصير مجرّده عنها، لأنّها خلقت بحيث يكون من شأنها أن تدبّر البدن و تتصرّف فيه و تستعمل الآلات فتفعل الأفعال الآليّه أوّلا حتّى تصير بذلك مستكملها، بحيث يمكن لها أن تفعل بعد ذلك الأفعال الذاتيّة التي هي دلائل على تجرّدها، فالاشتغال بالأفعال الآليّه كأنّه مانع عن الاشتغال بالأفعال الذاتيّة باعتبار، و إن كان للأوّل إعانه في الثاني، كما سيأتى تحقيقه، و بذلك تكون أفعالها الآليّه متقدّمه على أفعالها الذاتيّة.

و هذا بخلاف نفس النباتات و نفوس الحيوانات الأخر غير الإنسان، فإنّنا لما لم نجد لنفوس الحيوانات الأخر مثلا فعلا صادرا عنها بنفسها دليلا على تجرّدها، بل وجدنا أنّ كلّ ما يصدر عنها إنّما يصدر بتوسّط الآله الماديّه، حكمنا بأنّها منطبعه في المادّه، و لو كنّا

وجدنا لها فعلا خاصا صادرا عنها بذاتها دليلا على تجرّدها، لربما حكمنا بتجرّدها أيضا في ذاتها، وأن أفعالها الجزئية المادية إنما هو بتوسيط الآله كما في النفس الإنسانيّة، وإذ ليس فليس، فاحفظ هذا التحقيق فإنّه به حقيق. والله تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

في الإشارة إلى براهين آخر على هذا المطلوب قد ذكرها القوم

ثم إنك إذا تبينت ما بيّناه، فاعلم أنّ للقوم على هذا المطلب، أي تجرّد النفس الإنسانيّة، براهين و حججا كثيرة، غير ما ذكرناها و نقلناها أيضا.

فمنها ما هو مبنّى أيضا على إدراك النفس للمعقولات، إلاّ أنا تركنا نقله مخافة للإطراب، ولأنّ فيما نقلناه غنيه لاولى الألباب، وكفايه للمسترشدين الطالبين للصواب.

ومنها ما هو مبنّى في الظاهر على أمور آخر غير ما ذكر، إلاّ أنّ مبنّى بعضها عند التحقيق يرجع إلى ما ذكرنا أيضا. وهذا مثل ما قالوه من أنّ النفس تقوى على إدراك أمور غير متناهية، وأنّ الجسم أو الجسمانيّ ليس يقوى على ذلك. فإنّ هذا البرهان ينبغي أن يؤول بما استفاد من كلام الحكيم ابن رشد المغربي في جامع الفلسفه من أنّ النفس تقوى على إدراك الكلّيّ و إدراك أفراده الغير المتناهية و الحكم عليها، وإن كان الحكم عليها على سبيل الكلّيّ و الإجمال دون التفصيل: بخلاف الجسم أو الجسمانيّ، فإنّه لا يقدر على ذلك، فإنّه لو لم ينزل هذا البرهان على ما ذكر، بل حمل على ظاهره، لكان توجيهه مشكلا كما لا يخفى على المتأمل.

و إلاّ أنّ بعضا من تلك البراهين و الحجج، بل كثير منها إقناعيّات تفيد الطمأنينه بأنّ النفس الإنسانيّة من عالم آخر غير ما شاهدناه و علمنا حاله من عالم الأجسام و الجسمانيّات، وإن كان نبذ منها- مع ذلك الإقناع- يفيد القطع بالمطلب أيضا لدى التأمل الصادق، ولا بأس بنقل جملة منها عسى أن يكون موجبا لزياده الاطمئنان.

فنقول: ذكر بعض مفسري كلام أرسطو في مقام إثبات أن النفس الإنسانيه ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج، بل هي جوهر قائم بذاته غير قابل للموت:

أن من الأشياء البينه الواضحه، أن الجسم إذا قبل صورته، لم يمكنه أن يقبل صورته غير ما هي من جنسها إلا بعد أن يخلع الصوره الاولي و يفارقها على التمام. و مثال ذلك أن الفضة إذا قبلت صورته الخاتم، لم يمكنها أن تقبل صورته الكوز-مثلا- إلا بعد أن تزول عنها صورته الخاتم و تخلعها خلعا تاما. و كذلك الشمع إذا قبل صورته نقش ما لم يمكنه أن يقبل صورته نقش آخر، إلا بعد أن يمحو عنه صورته النقش الأول، و يفارقه مفارقه تامه.

و على هذا حال جميع الأجسام.

و هذه قضيه صادقه مشهوره لا- يحتاج فيها إلى دليل، فإن نحن وجدنا شيئا حاله بالضد من حال الأجسام في المعنى الذي ذكرناه، أعنى أنه يقبل صوراً كثيره من غير أن يبطل شيئا منها، تبين لنا أنه ليس بجسم. فإن بان لنا- مع ذلك- أنه كلما كثرت هذه الصور فيها، ازدادت على قبول غيرها، ثم جرى ذلك على هذا النظام إلى غير نهايه، ازدادنا بصيره و يقينا أنه ليس بجسم. و النفس العاقله هذه صورتها، و تلك أنها إذا قبلت صورته معقول ما، و ثبتت تلك الصوره فيها، ازدادت بها قوه على تصور معقول آخر إليها من غير أن تفسد الصوره الأولى. ثم كلما كثرت صور المعقولات فيها، اقتدرت بها على قبول غيرها، و قويت في هذا القبول قوه متزايدة بحسب تزايد المعقولات.

ثم إن من الأمور المسلمه أن الإنسان إنما يتميز عن البهائم و غيرها بهذا المعنى الموجود له، لا بتخاطيطة و لا ببدنه و لا بشيء من أشكاله البدنيه. و من الدليل على أن ذلك كذلك، أن هذا المعنى هو الذي يقال به: فلان أكثر إنسانيه من فلان، إذا كان فيه أبين و أظهر. و لو كانت إنسانيته بالتخاطيط و غيرها من جمله البدن، لكانت إذا تزايدت في إنسان قيل بها: فلان أكثر إنسانيه من فلان، و لسنا نجد الأمر كذلك.

و هذا المعنى الذي ذكرناه يسمى مره نفسا ناطقه، و مره قوه عاقله، و مره قوه مميزه،

و لسا نشاح فى الأسماء، فليسّم بأى اسم كان.

و ممّا يدلّ أيضا على أنّ هذا المعنى ليس بجسم، أنّ جميع أعضاء الحيوان من الإنسان و غيره، صغر فيه أم كبر، ظهر منه أم بطن، إنّما هو آله مستعمله لغرض لم يكن استمرّ إلاّ به، إذ كان البدن كلّ آلات، و لكلّ آله منها فعل خاصّ، لا يتمّ إلاّ إذا اقتضى مستعملا، كما نجد آلات الصّانع و النّجار و غيرهما.

و ليس يجوز أن يقال: إنّ بعض البدن يستعمل بعضه هذا الاستعمال، لأنّ ذلك البعض الذى يشار إليه و يظنّ أنّه يستعمل الآلات الباقية، هو أيضا آله أو جزءا من آله، و جميعها مستعمله، فمستعملها غيرها. و إذا كان مستعملها غيرها و لم يكن جزءا منها، و يجب أن يكون غير جسم، ليستمرّ له أن لا يشغل مكان الجسم، و لا يزال آلات الجسميّة موضعها، لأنّه لا يحتاج إلى مكان، و يستعملها كلّها على اختلاف الاغراض المستعمله فيها فى حاله واحده من غير غلط و لا عجز، ليتّم من الجميع أمر واحد، فإنّ هذه الأحوال ليست أحوال الأجسام، و لا - موضوعه فى أحكامها. و سنبين أنّ هذا المعنى ليس بعرض و لا مزاج إذا ذكرنا الفرق بين العقل و الحسّ فيما يأتى من بعد.

على أنّنا نقول هاهنا: إنّ المزاج، و بالجمله الأعراض التى توجد فى الجسم، كلّها تابعه للجسم، و التابع للشّىء هو أحسن منه و أقلّ حظّا من الوجود، لأنّه لا يوجد إلاّ بوجوده. فإن كان أحسن منه، فكيف يستخدمه و يستعمله، كما يستعمل الصّانع آله و يصير رئيسا عليه، و متحكّما فيه، و هذا تقييح شنيع. - انتهى كلامه -

و قد ذكر بعض أهل التحقيق: أنّ كلّ صوره أو صفه حصلت فى الجسم بسبب، فإذا زالت عنه و بقى فارقا عنها، يحتاج فى استحصالها إلى استئناف سبب أو سببته من غير أن يكون مكفّيا بذاته، إذ ليس هذا من شأن الجسم. و من شأن النّفس فى الصّور العقليّة أن قد تصير بعد استحصالها من معلّم أو فكر، مكفّيه بذاتها فى استرجاعها، فالنّفس تعالت عن أن تكون جرميّة، فهى روحانيّة.

و أيضا أنّ كلّ جوهر مادّى لا يمكن أن تتراكم عليها صور كثيره فوق واحده،

و العلوم كلّها لا تجتمع في دفتر واحد.

و أمّا النفس فهي لوح يجتمع فيه علوم شتى و صنائع تترى، و أخلاق مختلفه و أعراض متفاوتة، فليذعن أنّها دفتر روحانيّ و لوح ملكوتيّ لا تتراكم فيه الصّور كما تتراكم في الهيولى الجسمانيّة، و ربّما تزول عنها هذه الأسباب المؤدّيه إلى كمالها، لإقبالها إلى شيء من الأمور العاجليّه عند مرض أو شغل قلب أو همّ أو غمّ يعرض لها، إلّا- أنّه لا- يزول عنها بهذه الأمور صورها الكمالية المستحفظه في ذاتها على الإطلاق أو في خزانتها، لأنّها روحانيّة الشّبح، متعلّقه الوجود بجوهر قدسيّ تختزن فيه صورها الكمالية بنوع قوّه قريبه من الفعل، و العائق لها عن مشاهدته كمالاتها بعد خروجها عقلا بالفعل ليس أمرا داخليّا، كما في الجواهر و المعاني التي لم تخرج من القوّه إلى الفعل، بل عائقها عن الوصول إلى حاقّ ما لها من السّعادة حجاب خارجيّ احتجبت به ذاتها عن ذاتها، و هو اشتغالها بهذا البدن، و عاداتها في الانجذاب إليه بحسب فطرتها الاولى دون الثانيه، فإذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقليّ و وقع نظرها على ذاتها وجدتها مستكملة بالمعقولات، مشاهده إيّاها، مستعمله بها.

و بالجملة إذا زال عنها العائق، عادت إلى كمالها بنوع فعل، لا بنوع انفعال، و لهذا يقال لها العقل بالفعل، و إن كان بعد في هذا العالم.

و أمّا الجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك. ألا ترى أنّ الحواسّ لا يمكن أن يستحفظ في ذاتها صورته و تقبل أخرى، و المعاوده إليها بعد الغيبه بنوع فعل استكفته بذاتها و بمقوم ذاتها، بل بمثل ما ينشأ منها ابتداء. -انتهى كلامه-

و قد ذكر الشيخ في الإشارات في مقام أنّ النفس النّاطقه تعقل بذاتها من غير آله كلاما هذه عبارته (١): «تبصره: إذا كانت (٢) قد استفادت ملكه الاتّصال بالعقل الفعّال، لم يضرّها فقدان الآلات، لأنّها تعقل بذاتها- كما علمت- لا بآلتها، و لو عقلت بآلتها، لكان لا

ص: ٢٣١

١- الإشارات ٢٦٦/٣-٢٧٥. [١]

٢- في المصدر: إذا كانت النفس النّاطقه قد استفادت.

يعرض للآله كلال البتّه، إلّا- و يعرض للقوّه (١) كلال كما يعرض لا- محاله لقوى الحسّ و الحركة. و لكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيرا ما يكون (٢) القوى الحسيّه و الحركتيه فى طريق الانحلال، و القوّه العقليه إمّا ثابتة، و إمّا فى طريق النموّ و الازدياد. و ليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآله كلال، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها، و ذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالى لا ينتج.

و أزيدك بيانا، فأقول: إنّ الشىء (٣) إذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا- على أن لا فعل له بنفسه (٤)، و أمّا إذا وجد قد (٥) لا يشغله غيره و لا (٦) يحتاج إليه، دلّ على أن له فعلا بنفسه».

«زياده تبصره: تأمّل أيضا أنّ القوى القائمه بالأبدان بكلّها تكثر الأفاعيل، لا سيّما القويّه، و خصوصا إذا اتبع (٧) فعل فعلا على الفور، فكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به، كالأرائحه الضعيفه إثر القويّه، و أفعال القوّه العاقله قد تكون كثيرا بخلاف ما و وصف».

زياده تبصره: «ما كان فعله بالآله، و لم يكن له فعل خاصّ، لم يكن له فعل فى الآله، و لهذا فإنّ القوى الحساسه لا تدرك آلاتها بوجه، و لا تدرك إدراكاتها بوجه، فإنّها (٨) لا- آلت لها إلى آلتها و إدراكاتها، و لا فعل لها إلاّ بآلتها. و ليست القوى العقليه كذلك، فإنّها تعقل كلّ شىء».- انتهى -.

و قد ذكر فى «الشفاء» فى مقام أنّ النّفس الإنسانيّه غير مادّيّه (٩)، هذه الوجوه مع وجوه اخر أيضا يوجب نقلها الإطناب فى الباب. و كذا ذكر الحكيم ابن رشد المغربى فى كتابه الموسوم: به «جامع الفلسفه» فى مقام أنّ النّفس الإنسانيّه غير هيولانيّه جمله من تلك الوجوه التى ذكرها الشيخ.

ص: ٢٣٢

١- فى المصدر: للقوّه العاقله...

٢- ما تكون...

٣- الشىء قد يعرض له...

٤- فى نفسه...

٥- و قد لا يشغله...

٦- فلا يحتاج فدلّ...

٧- إذا أتبع فعلا فعلا على الفور، و كان...

٨- لأنّها.

٩- الشفاء- الطبيعيات ١٨٧/٢ فما بعد، الفصل الثانى من مقاله الخامسة من الفنّ السادس.

و حيث عرفت ما نقلنا عنهم من الإقناعيات التي تفيده الطمأنينه في تجرد النفس الإنسانيه، و مع ذلك يفيد بعضها قطعاً بالمطلب أيضاً، كما يعلم بالتأمل الصادق فيما نقلنا.

فاعلم أنّ هاهنا شواهد سمعيه أيضاً تفيده نوع طمأنينه في هذا المطلب، حيث إنها تؤذن بشرف النفس، و كونها من عالم آخر غير عالم الجسم و الجسمانيات.

أما من الكتاب الكريم، فلقوله تعالى: **ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١).**

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ (٢) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٣).

و أما من الأخبار فكقوله صلى الله عليه و آله:

«من عرف نفسه فقد عرف ربه» (٤)

«أعرفكم بنفسه أعرّفكم بربه» (٥)

فيما استدلّ به بعض العلماء على نفي تجرد

النفس الإنسانيه مع جواب ذلك الاستدلال

ثم إنك حيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ من السّمعيّات ما استدلّ به بعض المتأخرين من العلماء على أنّ النفس الإنسانيه غير مجرده، و أنّ لا مجرد سوى الله تعالى، فلا بأس بنقله و كيفيه الاستدلال به، ثمّ الجواب عنه.

و هو ما رواه الشيخ الكلينيّ (ره) في كتاب التوحيد من «الكافي» عن محمد بن

ص: ٢٣٣

١- المؤمنون ١٤. [١]

٢- يس ٣٦. [٢]

٣- التين ٤. [٣]

٤- بحار الأنوار ٣٢/٢؛ ٩٩/٦١؛ ٩٩/٦٩؛ ٢٩٣. [٤]

٥- روضه الواعظين للفتال النيسابوريّ ٢٠.

عبد الله الخراساني خادم الرضا عليه السلام، قال (١): «دخل رجل من الزنادقة على أبي الحسن عليه السلام، وكان من سؤاله، أنه قال: رحمك الله أوجدني، كيف هو و أين هو؟ فقال: ويلك، إنّ الذي ذهب إليه غلط، هو أين (٢) الأين و كيف الكيف بلا كيف، فلا يعرف بالكيفوفيه و لا بأينوتيه، و لا يدرك بحاسه و لا يقاس بشيء، فقال الرجل: فإذا إنه لا شيء إذا لم يدرك بحاسه من الحواس، فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك، لَمَا عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه، أيقنا أنه ربنا، بخلاف شيء من الأشياء-الحديث-.

و قد رواه الشيخ الطبرسي (ره) أيضا في كتاب «الاحتجاج» (٣) بهذا السند هكذا: قال الزنديق: رحمك الله، فأوجدني (٤) كيف هو و أين هو؟ قال: ويلك، إنّ الذي ذهب إليه غلط، هو (٥) أين الأين، و كان و لا أين، و هو كيف الكيف، و كان و لا كيف، و لا يعرف بكيفوفيه و لا بأينوتيه، و لا يدرك بحاسه (٦) من الحواس، و لا يقاس بشيء، و قال الرجل: فإذا إنه لا شيء إذا لم يدرك بحاسه من الحواس، فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك! لَمَا عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه، أيقنا أنه ربنا، و أنه شيء بخلاف الأشياء».

ثم ذكره (ره) بعد ذكر سؤال آخر و الجواب عنه: إنه «قال الرجل: فلم لا- تدركه حاسه البصر؟ قال: للفرق بينه و بين خلقه الذين (٧) تدركهم حاسه الأبصار منهم و من غيرهم، ثم هو أجل من أن يدركه بصر أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل. قال: فحدّه لي. قال: لا حد له.

قال: و لم؟ قال: لأنّ كل محدود متناه، و إذا احتمل التّحديد احتمل الزّيادة (٨) و احتمل النّقصان، فهو غير محدود، و لا متزايد و لا متناقص و لا متجزّ (٩) و لا متوهم». -الحديث-.

ص: ٢٣٤

١- أصول الكافي ١/٦١، ب ٥٧، ح ٣. [١]

٢- في المصدر: هو أين الأين بلا أين...

٣- الاحتجاج ٣٩٦/، [٢] مؤسسه الأعلميّ-بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٤- فأوجدني...

٥- و هو أين...

٦- بحاسه و لا يقاس بشيء، قال الرجل...

٧- الذي تدركه...

٨- الزيادة، و إذا احتمل الزيادة احتمل النقصان...

٩- متجزّي.

وقال الفاضل الجليل مولانا الخليل القزويني (ره) في شرحه على الكافي (1) في [شرح] عبارته الحديث الشريف: «فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك، لما عجزت حواسك عن إدراكه، أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه، أيقنا أنه ربنا» بهذه العبارة: حاصله منع أنه إذا لم يدرك بحاسه كان لا شيء البتة، أو منع دلاله عدم الإدراك بحاسه على كونه لا شيئاً، مستندا بأن لازم أحد النقيضين أو شرطه يستحيل أن يكون ملزوماً أو دليلاً على الآخر، وعدم الإدراك بحاسه لازم للربوبيته، و شرط لليقين بالربوبيته. وليس مقصوده عليه السلام أن عدم الإدراك بالحواس دليل على الصانعته. ولا يخفى أن هذا صريح في أنه لا مجرد سوى الله تعالى، فيبطل قول الزنادقه بتجرد العقول العشره و النفوس الناطقه.

و في [شرح] قوله عليه السلام: «بخلاف شيء من الأشياء بهذه» العبارة: خبر آخر، لأن، «أو»، استئناف بياني، فهو خبر مبتدأ محذوف، أي هو بخلاف. ولما كان في الخلاف معنى النفي كان «شيء» نكره في سياق النفي، أي ليس بينه وبين شيء مشترك ذاتي، فلا يمكن أن تدركه الحواس كما سيجيء بيانه. -انتهى كلامه ره-.

وقال السيد الفاضل الرفيع ميرزا رفيع النائيني (ره) في حاشيته على الكافي (2) في هذا الحديث بهذه العبارة: قال الرجل «فإذا إنه لا شيء» يعني أردت بيان شأن ربك، فإذا الذي ذكرته يوجب نفيه، لأن ما لا يمكن إحساسه لا يكون موجوداً. أو المراد أنه فإذا هو ضعيف الوجود ضعفاً يستحق أن يقال له: لا شيء؛ وقوله عليه السلام «لما عجزت حواسك عن إدراكه» -إلى آخره- أي جعلت تعاليه عن أن يدرك بالحواس، وعجزها عن إدراكه دليلاً على عدمه أو ضعف (3) وجوده، فأنكرت ربوبيته، ونحن إذا عرفناه بتعالیه عن أن يدرك بالحواس، أيقنا أنه ربنا، بخلاف شيء من الأشياء. أي ليس شيء من الأشياء

ص: ٢٣٥

١- راجع شرحه الفارسي على الكافي، [١] المسمى به الصافي ١٩٠/١-٢١، طبع الهند، [٢] كتاب التوحيد؛ و [٣] شرحه العربي (مخطوط) و اسمه الشافي. [٤]

٢- الحاشية [٥] على الكافي للنائيني، مخطوط.

٣- في المصدر: و ضعف وجوده.

المحسوسه ربّنا، لأنّ كلّ محسوس ذو وضع، وكلّ ذى وضع بالذات منقسم بالقوّه إلى أجزاء مقداريّه لا إلى نهايه، لاستحاله الجوهر الفرد، وكلّ منقسم إلى أجزاء مقداريّه يكون له أجزاء متشاركه فى الماهيّة و مشاركه للكّل فيها. وكلّ ما يكون كذلك يكون ذا ماهيّة و وجود يصحّ عليها الخلوّ عنه، وكلّ ما يكون كذلك يكون محتاجا إلى مبدأ مغاير له، فلا يكون مبدأ أوّل، بل يكون مخلوقا ذا مبدأ، فما هو مبدأ أوّل لا- يصحّ عليه الإحساس. فالتعالى عن الإحساس الذى جعلته مانعا للربوبيّه و باعثا على انكسارك، مصحّح للربوبيّه، و دالّ على اختصاصه بصحّه الربوبيّه بالنسبه إلى الأشياء التى يصحّ عليها أن تحسّ». -انتهى كلامه (ره)-.

و أقول: ما نقلنا عن الشّارح الجليل (ره) فى شرح الحديث الشريف هو بيان الاستدلال به على عدم مجرد سوى الله تعالى. و ما نقلنا عن المحشّى النائينى (ره) قد فهم بعض الفضلاء من تلامذته أنّ فيه دلالة على الجواب عن ذلك الاستدلال، حيث ذكر فى قول المحشّى المذكور (ره) (1): «و نحن إذا عرفناه بتعاليه عن أن يدرك بالحواسّ» -إلى آخره- كلاما بهذه العبارة: استدلّ بعض فضلاء الزمان بهذا الحديث الشريف على انحصار التجرد فى الله تبارك و تعالى، و أنّ القول بتجرّد النفس و العقل قول بتعدّد الواجب تعالى عن ذلك، و إذا حمل على ما حمله المحشّى من أنّ المعنى: إنّ ربّنا بخلاف شىء من الأشياء المحسوسه، بجعل الصّميم فى «أنّه» للشأن، أو جعله اسم «أنّ» و جعل «ربّنا» بدلا أو بيانا منه، لا يبقى للاستدلال وجه. فإنّ مفاد الحديث الشريف: أنّ الله تعالى و تقدّس مخالف للمحسوسات و ذوات الأوضاع، و لا يلزم منه أنّ كلّ ما هو كذلك، فهو الربّ تدبّر». -انتهى كلامه-.

و أقول: لا- يخفى عليك أنّ توجيه قوله عليه السلام «أيقنّا أنّه ربّنا بخلاف شىء من الأشياء» كما فهمه ذلك البعض، و هو ظاهر عباره المحشّى، لا- يخلو عن شىء. أمّا أوّلا، فلأنّه مناف لما تضمّنته عباره الحديث على روايه الشيخ الطبرسى (ره)، حيث رواه هكذا:

ص: ٢٣٦

أيقنّا أنّه ربّنا و أنّه شيء بخلاف الأشياء؛ فإنّه صريح فيما حمل الشارح الجليل العبارة عليه.

و أمّا ثانياً، فلاّنه على تقديره، يكون الحكم المذكور في الشرطيّه المذكوره، أي قوله عليه السلام: و نحن إذا عجزت حواسّنا-إلى آخره- من قبيل إفاده الأمر البديهيّ، إذ يكون مفاده حينئذ: و نحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنّ ربّنا بخلاف الأشياء المحسوسه، أي إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه، أيقنّا أنّه تعجز حواسّنا عن إدراكه و أنّه ليس بمحسوس و أنّه بخلاف المحسوسات. و هذا مع كونه إفاده بديهيّه لا- تليق بمنصب الإمام عليه السلام، لا- يكون فيه دلالة على وجه ظاهر في ردّ إنكار السائل كما لا يخفى.

فبقى أن يكون توجيه العبارة على ما فهمه الشارح الجليل، و على تقديره يلزم ما ادّعاه، من نفى مجرّد سوى الله تعالى، حيث يلزم منه، إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنّه- أي أنّ ذلك الشيء الذي عجزت حواسّنا عن إدراكه- هو ربّنا، و أنّه بخلاف شيء من الأشياء. إذ لو كان هناك مجرّد غيره تعالى- و الحال أنّ المجرّد، هو ما يعجز الحواسّ عن إدراكه- لكان هو أيضاً مشاركا مع الله تعالى في هذا الحكم، أي في أنّه ربّنا، و أنّه بخلاف شيء من الأشياء. و خصوصا أنّ كلمه «إذا» في اللغه و في عرف المنطقيين و إن كانت سورا للجزئيّه، لكنّها تطلق في العرف العامّ إطلاقاً شائعاً سورا للكليّه، فيلزم تعدّد الواجب تعالى، و هو باطل قطعاً.

و حيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ جواب ذلك الاستدلال إنّما يظهر بعد شرح الحديث الشريف و تحقيق مفاده، و هو أن يقال: لا يخفى أنّ مفاد عبارة الحديث الشريف أنّ ذلك الزنديق لمّا قال: أو جدني- أي أفدني- كيف هو و أين هو؟ أجاب عنه عليه السلام: بأنّ ذلك غلط، لأنّ الله تعالى موجد الكيف بلا كيف، و موجد الأين بلا أين؛ فكيف يتّصف الخالق الموجد لهما بهما، مع كونه خاليا عنهما في مرتبه ذاته، و كذا في مرتبه إيجاده لهما، فإنّ ذلك الاتّصاف لا ستره في أنّه لم يكن قبل إيجاده لهما، و كذا لا يمكن أن يحصل بعد ذلك؛ لأنّه إن كان بعد ذلك متّصفا بهما، فإنّما أن يكون لا لحاجه له إليه، فيكون

عبثاً، و هو محال على الله تعالى. و إما أن يكون لحاجه له إليه، فيلزم أن يكون هو تعالى في مرتبه إيجاده لهما ناقصاً، و يصير بعد اتصافه بهما تاماً، و هذا أيضا محال. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فبين عليه السلام أنه تعالى لا يعرف بكيفيته و لا بأينويته، و زاد عليه بأنه لا يدرك بحاسه، أى بحاسه من الحواس الخمس الظاهره، و كذا بحاسه من الحواس الباطنه، نظراً إلى ظاهر إطلاق العبارة، أو لا يدرك بحاسه البصر، أى لا يدرك ببصر من الأبصار، نظراً إلى ما فهمه السائل منه فيما رواه الشيخ الطبرسي، حيث روى بعد ذلك: «قال الرجل: فلم لا تدركه حاسه البصر؟» و قد ذكر المحشى النائيني (ره) (١): «أن الإحساس في اللغة: الإبصار، و قد نقله عن صاحب الغريبين قال: قال في الغريبين في قوله تعالى فَلَمَّا أَحَسَّ عَيْسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ (٢)، أى علمه، و هو في اللغة أبصره، ثم وضع موضع العلم و الوجود، و منه قوله تعالى هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ (٣) أى هل ترى، يقال: هل أحسست فلاناً؟ أى هل رأيتَه؟» - انتهى -.

و منه يعلم أنه يمكن حمل قوله عليه السلام «و لا يدرك بالحواس» على أنه لا يدرك بالقوى الدراکه مطلقاً، لا بالحواس الظاهره و لا بالحواس الباطنه و لا بالقوه العقلية.

و بالجمله، فهذا القول منه عليه السلام، سواء حمل على الأول بناء على ظاهر العبارة، أو على الثاني بناء على أن المراد بنفى الإدراك بالبصر نفي إدراكه غيره من الحواس أيضاً، و إنما ذكره بخصوصه، لأنه أظهرها و ألفتها، أو على الثالث بناء على تعميم الإحساس و الحواس، كما يستفاد من كلام صاحب الغريبين. وإما بيان حكم آخر برأسه، غير عدم المعرفة بالكيفيته و الأينويه، أو حكم متفرع على السابق، لأن كل مدرك بالحواس لا يخلو عن كيفيته و أينويته و لو بوجه، فما كان قد عرى عن ذلك من كل وجه، فهو لا

ص: ٢٣٨

١ - الحاشيه [١] على الكافي للنائيني، مخطوط.

٢ - آل عمران ٥٢. [٢]

٣ - مريم ٩٨. [٣]

يمكن أن يدرك بها. وكذلك كل مدرك بالقوه العاقله لا يخلو عن كيفوفيه ما، وإن كان يخلو عن أينوتيه ما، على ما بينا فيما سبق حال إدراك القوه العاقله لمدركاتها، والحال أن ذاته تعالى منزه عن كيفوفيه ما مطلقا.

و الحاصل أن وجوده تعالى عين ذاته المقدسه، ولا يمكن للعقل تعريه ذاته عن ذاته حتى يدركه.

ثم زاد عليه السلام على ذلك قوله «و لا يقاس بشيء» أي لا يعرف قدره بمقياس، إذ لا أين له و لا مقدار له حتى يعرف بمقياس، أو لا يقاس على شيء بمقياس عقلي أو وهمي أو حسي، إذ لا نظير له و لا شبيه حتى يقاس هو عليه بمقياس.

ثم إن ذلك السائل لما سمع منه عليه السلام ذلك الكلام المتضمن لأنه تعالى لا يدرك بالحواس و قد حمله على أحد الوجهين الأولين، و كان من مذهبه أن كل موجود يجب أن يكون محسوسا بالحواس، و أن ما لا يدرك بالحواس لا وجود له أصلا، فضلا عن أن يكون ربًا و صانعا، كما نقله ابن سينا في أول إلهيات الإشارات عن قوم من الأوائل و أبطله؛ قال (١): قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، و أن ما لا يناله الحس بجوهره، ففرض وجوده محال، و أن ما لا يتخصيص بوضع (٢) أو مكان بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظ له من الوجود - إلى آخر ما ذكره هنالك -.

أو كان من مذهبه أن ما لا يدرك بالحواس، يكون ضعيف الوجود جدا يستحق أن يقال له: إنه لا شيء، فكيف يمكن أن يكون صانعا للعالم؟ قال: إذا أنه لا شيء، أي لا يكون موجودا، أو يكون ضعيف الوجود جدا كاللاشيء، و على التقديرين، فلا يصح أن يكون ربًا خالقا للعالم، فنفي عنه الوجود مطلقا حتى يلزم عنه نفى الربوبيه، حيث إن نفى الأعم يستلزم نفى الأخص. فيكون معنى قوله: «إذا أنه لا شيء»، كما قرّر الإمام عليه

ص: ٢٣٩

١- شرح الإشارات ٢/٣ و ٣. [١]

٢- في المصدر: بمكان أو وضع بذاته.

السلام سؤاله، أنه إذا عجزت الحواس عن إدراكه انتفى ربوبيته، وكانت ربوبيته منكره.

و حينئذ فقله عليه السلام «ويلك لَمَّا عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته» بيان لوهمه و منشأ إنكاره، و أنّ مبناه على قضيه شرطيه متّصله لزوميه، مقدّمها أعنى عجز الحواس عن إدراكه، مستلزم في وهمه لتاليها، أعنى نفى الربوبيه و إنكارها، حيث إنّه في وهمه مستلزم لنفى الوجود، المستلزم لنفى الربوبيه. و يكون قوله عليه السلام: و نحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربنا، بخلاف شيء من الأشياء -على نسخه الكافي- أو أيقنّا أنّه ربنا و أنّه شيء بخلاف الأشياء -على نسخه الاحتجاج- إبطالا لذلك الوهم، و ردّا لذلك الإنكار، و بيانا لأنّ عجز الحواس عن الإدراك لا ينافي الوجود و الربوبيه، بل يصحّحهما و يقويهما.

فلننظر في كيفيه دلاله هذا القول من الإمام عليه السلام على ذلك، فنقول: إنّ قوله عليه السلام: و نحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربنا -إلى آخره- لا يخفى أنّه قضيه شرطيه متّصله أيضا، و ليست قضيه اتّفاقيه، لا علاقته بين مقدّمها و تاليها، إذ الاتّفاقيه هنا لا تؤثر في إفاده المطلوب شيئا، بل هي قضيه متّصله لعلاقته بينهما، و ما تلك العلاقة إلاّ اللزوم بينهما. و حيث كانت لزوميه، و يجب أن يحكم فيها باللزوم بين مقدّمها و تاليها، و مقدّمها و إن كان هو عجز الحواس عن إدراكه، لكنّه في الحقيقه هو العلم بعجز الحواس عن إدراكه و الإيقان به، كما أنّ تاليها هو الإيقان بأنّه ربنا و أنّه بخلاف شيء من الأشياء. فكما أنّ اللزوم يجب أن يتحقّق بين ذينك العلمين و الإيقانين، كذلك يجب أن يتحقّق أيضا بين المعلومين و المتيقّنين، أي عجز الحواس عن إدراكه، و كونه ربنا و بخلاف شيء من الأشياء، فإنّ حصول اللزوم بين العلمين، لا يكون إلاّ إذا حصل اللزوم بين معلوميهما أيضا قطعاً، فسواء اعتبر اللزوم بين العلمين، أو بين المعلومين، أو بين أحد المعلومين و بين العلم بمعلوم آخر، كما في ظاهر الحديث الشريف، و يجب أن لا يختلف الحال. فلننظر في ذلك حتّى يتّضح المقصود.

فنقول: إذا حكمنا باللزوم بين عجز الحواس عن إدراكه و بين كونه ربنا بخلاف شيء

من الأشياء، فإما أن يكون ذلك اللزوم بأن يكون المقدم ملزوما وعلّه للتالي، و التالى معلولا و لازما له، فهذا مشكل؛ لأنه على هذا يلزم أن يكون الممتنعات و المعدومات أيضا ربّا، حيث إنّها أيضا تعجز الحواس عن إدراكها، و على تقدير تخصيص ذلك بما سوى المعدومات و الممتنعات، أى بالأشياء الموجوده التى تعجز الحواس عن إدراكها، يلزم أن يكون كثير من الأشياء الممكنه الوجود الموجود فى الخارج أو العقل ربّا صانعا للعالم.

أمّا على تقدير تعميم الموجود، بحيث يشمل الموجود فى العقل أيضا، فظاهر؛ لأنه لا يخفى أنّ المعانى الكليّه موجودات عقليّه، و هى ممّا يعجز الحواس عن إدراكها.

و أمّا على تقدير التخصيص بالموجود فى الخارج، فكذلك؛ لأنّ الكليّ الطبيعى، أى الطبيعه من حيث هى -على رأى القائلين بوجودها فى ضمن أفرادها فى الخارج كما هو المذهب الحقّ- موجوده فى الخارج، و هى ممّا تعجز الحواس عن إدراكها، بل إنّما يدركها العقل خاصّه. و على تقدير عدم القول بوجود الطبيعه من حيث هى فى ضمن أفرادها فى الخارج -كما هو مذهب بعضهم- فلا يخفى أنّ نفس الحواس و القوى الحسيّاسه و المشاعر الدراكه ممّا هى موجودات عينيّه خارجيه، و هى ممّا يعجز الحواس عن إدراكها، كما هو المتبين و الميّن فى محلّه، بل المدرك لها هو العقل، أى النفس بذاتها إدراكا حضوريا لكونها آلات لها حاضره عندها. و الحاصل أنّه لو كان عاجز الحواس عن الإدراك فى الشرطيّه المذكوره علّه و ملزوما للربوبيّه، لزم أن يكون غيره تعالى أيضا ربّا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

و منه يعلم أنّه لا- يمكن أن يكون العلم بهذا المقدم أيضا علّه و ملزوما للعالم بهذا التالى و لليقين به، أى أن يكون اليقين بعجز الحواس عن إدراكه، علّه لليقين بكونه ربّا؛ للزوم ذلك المحذور على تقديره أيضا.

و بالجملة، فيظهر ممّا ذكرنا: أنّه لا يمكن أن يكون مقدم هذه الشرطيّه دليلا على تاليها، أى دليل لم على الصانعيه، و كونه ربّا كما اعترف به الشارح الجليل نفسه أيضا،

و حيث بطل احتمال كون مقدّم هذه الشرطيّه علّه و ملزوما لتاليها، فبقي أن يكون معلولا و لازما له، أى أن يكون كونه تعالى ربّاً، أو اليقين بكونه ربّاً علّه و ملزوما. لكونه ممّا يعجز الحواسّ عن إدراكه أو لليقين بذلك، و هذا لازما له و معلولا له، كما اعترف الشّارح الجليل بأنّ عدم الإدراك بحاسّه لازم للربوبيّته. فلننظر فى ذلك.

فنعول: إنّ هذا اللازم فى بادية النظر لا يخلو عن أن يكون لازما أخصّ للربوبيّته، أو لازما مساويا لها، أى خاصّه لها أو لازما أعمّ. و الأوّل باطل بالضرورة، إذ لا معنى للآزم الأخصّ هنا، و كذا الثانى، إذ اللازم المساوى ما يكون مساويا للملزوم، و أن لا يتحقّق فى غيره. فيلزم أنّه أينما تحقّق هذا اللازم - أى عجز الحواسّ عن إدراكه - تحقّق ذلك الملزوم أى الربوبيّته، و قد عرفت بطلانه، حيث عرفت أنّه فى كثير المواضع يتحقّق عجز الحواسّ و اليقين به، و لا - يتحقّق الربوبيّته و لا - اليقين بها، فيظهر أنّه لا - يمكن أن يكون لازما مساويا لها، أى أنّه لا يمكن أن يكون عجز الحواسّ عن إدراكه دليلا على الربوبيّته، أى دليل إنّ عليها، كما تضمّن اعتراف الشّارح الجليل: بأنّ عدم الإدراك بالحواسّ ليس دليلا على الصّانعته لذلك أيضا، فبقي أن يكون لازما أعمّ.

و على تقديره، يكون عجز الحواسّ عن الإدراك كما يتحقّق فى الربّ تعالى شأنه، كذلك يتحقّق فى غيره من الأشياء التى تعجز الحواسّ عن إدراكها، أى المجرّدات فى ذاتها دون فعلها، كما فى النّفس، أو فى ذاتها و فعلها جميعا، كالعقول المفارقة إن قلنا بها.

و حينئذ فيكون ردّ إنكار السائل بأنّ عدم الإدراك بالحواسّ لا يمكن أن يكون دليلا على كونه لا شيئا، فإنّ الربّ تعالى شأنه يلزمه أن يكون الحواسّ تعجز عن إدراكه، كما فى بعض الأشياء الممكنه الوجود أيضا.

و الحاصل أنّك لمّا عجزت حواسّك عن إدراكه أنكرت ربوبيّته، و نحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه، أيقنا أنّه ربّنا، إذ الرّبّ تعالى شأنه لا - يكون إلّا - كذلك. و إنّنا حيث أيقنا بسبب ذلك أنّه ربّنا، و الحال أنّ الرّبّ تعالى يكون بخلاف شيء من الأشياء، أيقنا أيضا أنّه بخلاف شيء من الأشياء، لأنّ هذين اليقينين متلازمان، و عند ذلك يظهر انعكاس

الاستدلال، حيث إن ما استدلل به الشارح الجليل على عدم مجرد سوى الله تعالى، يدل على ثبوت مجرد سواه تعالى. وإن ما يتوهم هنا: من أنه لو كان مجرد سواه تعالى، لكان مشاركا معه تعالى في صفة التجرد فيلزم أن يكون بينهما مشترك ذاتي، أو أن يكون ما يختص به تعالى موجودا في غيره أيضا، وكل منهما محال، فمدفوع، لأن عجز الحواس عن إدراكه، أو معنى التجرد، ليس أمرا وجوديا ذاتيا له تعالى، بل إنه أمر عدمي، وكذلك ليس لازما مساويا له و أمرا يختص به تعالى كما عرفت، بل اللازم المساوي للربوبيه و ما يختص بها الذي لا- يوجد في غيرها، هو مجموع ما تضمنه قوله عليه السلام في صدر الحديث على الزوايتين: فلا يعرف بالكيفويه و لا بأينويه، و لا يدرك بحاسه و لا يقاس بشيء، و كذا مجموع ما تضمنه قوله عليه السلام بعد ذلك- على روايه الطبرسي (ره):-

هو أجل من أن يدركه بصر أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل. فإن ذلك لازم مساو للربويه لا يتحقق في غيره تعالى.

و كذلك ما يمكن أن يتوهم هنا: أن التجرد بمعنى عدم الاحتياج إلى الماده في القوام، و إن كان معنى عدميا كما ذكر، إلا أن معنى القيام بالذات اللازم للتجرد أمر وجودي.

فلو كان مجرد سوى الله تعالى، يلزم أن يشاركه تعالى في هذا المعنى الوجودي.

فمدفوع أيضا، لأن هذا المعنى الوجودي لا نسلم أنه ذاتي له تعالى بل عرضي، و ليس أيضا عرضيا لازما مساويا له تعالى، أي خاصه له، لأنه يوجد في غيره تعالى أيضا كما في الجسم، حيث إن الجسم- أي مجموع الهيولى و الصوره- قائم بالذات، غير محتاج إلى الماده في قوامه و تحصيله، و إن كان جزءا متحصلا أحدهما بالآخر.

نعم لو أريد من معنى القيام بالذات أنه لا يحتاج في وجوده إلى شيء غيره أصلا، لكان ذلك المعنى مختصا به تعالى لا يوجد في غيره. و لا- نسلم أنه لو كان مجرد سواه تعالى، كان ذلك المعنى متحققا فيه أيضا، حتى يلزم الاشتراك فيما هو مخصوص به تعالى، فإن معنى القيام بالذات في المجردات الممكنه أنها مع احتياجها إلى فاعلها في وجودها لا تحتاج إلى الماده في قوامها و تحصيلها.

بل نقول: إنّ القيام بالذّات له معنيان:

أحدهما أنّه ليس بمحتاج في وجوده و تحصيله إلى غيره مطلقاً، وهذا المعنى مختصّ به تعالى ليس يوجد في غيره تعالى، لا في الجسمايات و لا في المجرّدات.

و الثاني أنّه مع احتياجه إلى فاعله في ذلك غير محتاج إلى المادّه فيه، وهذا المعنى لا يتحقّق فيه تعالى، و يتحقّق في غيره ممّا هو كذلك، كالجسم و كالمجرّدات. و كيفما كان، فلا يلزم من وجود مجرّد سواه تعالى، اشتراكه معه في معنى القيام بالذّات، حتّى يلزم الاشتراك فيما هو مختصّ به تعالى، فضلاً عن أن يكون هناك اشتراك في ذاتي. حيث إنّ القيام بالذّات بكلا المعنيين لا نسلم أنّه أمر ذاتي لشيء؛ فتبصّر.

و حيث عرفت ما ذكرنا و بيّنا [في] شرح الحديث الشريف، عرفت أنّ الاستدلال به على عدم مجرّد سوى الله تعالى في غايه الضّعف، بل أنّه لو أمكن الاستدلال به على شيء، لكان دالّاً على ثبوت مجرّد سواه تعالى كما عرفت. و الله تعالى أعلم بحقيقه الحال.

ثمّ اعلم أنّه ربّما ذهب ظنّ بعض من العلماء المتأخّرين (١) إلى الاستدلال على عدم كون مجرّد سوى الله تعالى بما تضمّنه الدعاء الذي دعا به سيّد السّاجدين و زين العابدين عليه و على آباءه المعصومين و أولاده الطّاهرين أجمعين أفضل التّحيات و أكمل الصّلوات في التضرّع إلى الله تعالى، و هو مذكور في الصّحيفه الكامله (٢)، قال عليه السلام:

«لك يا إلهي وحدانيه العدد، و ملكه القدره الصّمد، و فضيله الحول و القوّه، و درجه العلوّ و الرّفعه، و من سواك مرحوم في عمره، مغلوب على أمره، مقهور على شأنه، مختلف الحالات، متنقل في الصّفات».

فلا بأس أن ننظر في كيفيّة الاستدلال على المطلوب، ثمّ الجواب عنه.

بيان الاستدلال: إنّ ذلك المستدلّ زعم أنّ قوله عليه السلام: «و من سواك مرحوم في عمره» - إلى آخره - حيث يدلّ على أنّ من سواه تعالى مطلقاً مختلف الحالات متنقل في

ص: ٢٤٤

١- و هو بعض الفضلاء القميين. منه (ره).

٢- الصّحيفه السّجاديّه ١٩٤/ و ١٩٥، الدعاء ٢٨، طبع طهران. [١]

الصِّفَات، يدلّ على نفي مجرّد سواه تعالى، لأنّه لو كان مجرّد سواه تعالى، والحال أنّ المجرّد على اصول الحكماء غير مختلف الحالات و غير متنقّل في الصِّفَات، بل أنّ كمالاته بالفعل من كلّ وجه، فلا- يكون كلّ من سواه مختلف الحالات متنقّلا في الصِّفَات، و هذا مخالف لما دلّ عليه قوله عليه السلام.

و بيان الجواب: أنّ هذا لو أجرى في النّفس النّاطقه الإنسانيّه فلا- يتّجه، لأنّها عند الحكماء و إن كانت مجرّده بالذّات عن المادّه، لكنّها محتاجه إليها في فعلها و كمالاتها تخرج من القوّه إلى الفعل بتوسّط آلتها البدنيّه، و لها مراتب و حالات مختلفه و صفات متفاوته متنقله هي من بعضها إلى أخرى، كالمرتبه الهيولانيّه و بالملكه و بالمستفاد، و بالفعل من مراتب العقل النظريّ، و كذا لها مراتب مختلفه و حالات متفاوته من مراتب العقل العمليّ. و أيّ اختلاف حالات و تنقّل في صفات أعظم من هذا و أظهر منه؟

نعم لو أجرى ذلك في العقول المفارقة التي هي على اصول الحكماء مجرّادات في الذّات و الفعل جميعا و كمالاتها بالفعل من كلّ وجه، و قلنا بها، لربّما أمكن اتّجاهه، و مع ذلك يمكن الجواب عنه بأنّ تلك العقول أيضا، حيث إنّها ممكنه الوجود حادثه بالذّات عند الجميع، و بالزّمان و بالدّهر أيضا كما هو الحقّ، و بالجملة فهي ممّا أخرجه الموجد لها عن كتم العدم إلى الوجود، فلها نوع اختلاف في الحالات و نحو تنقّل في الصِّفَات. و بذلك يمكن أن يصدق عليها أيضا أنّها مختلفه الحالات متنقله في الصفات، بخلاف ذاته تعالى، فإنّه لا اختلاف له مطلقا و لا تنقّل في صفته أصلا. و الله أعلم بالصّواب و إليه المرجع و المآب.

في الاشارة إلى أنّه باتّضح الدليل على تجرّد النّفس

النّاطقه الإنسانيّه يتّضح الدليل على جوهريّتها أيضا

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، و اتّضح لك الدليل على تجرّد النّفس الناطقه

الإنسانيته، واندفع ما يوهم خلافه، و اتضح الدليل على جوهريتها أيضا، كما هو أحد المقاصد في الباب، حيث إن الموجود الممكن المجرد عن مادته في ذاته ليس إلا جوهرًا موجودًا لا في موضوع، كما هو معنى الجوهر على ما عرفوه، فحرى بنا أن نصرف عنان العناية إلى صوب المقصود الآخر من مقاصد الباب، أي في أن النفس الإنسانيته واحده بالذات مختلفه بحسب الأفعال و باعتبار المراتب و الحالات، و أن لها قوى متعدده يختلف أفعالها لاختلاف قواها.

في أن النفس الإنسانيته واحده بالذات مختلفه بالاعتبار

إشارة

فنقول: قال الشيخ في «الشفاء»: فصل في عدد المذاهب الموروثة عن القدماء في أمر النفس و أفعالها و أنها واحده أو كثيره، و تصحيح القول الحق فيها (١): «إن المذاهب (٢) في ذات النفس (٣) و أفعالها مختلفه، فمنها قول من زعم: أن النفس ذات واحده، و إنما تفعل جميع الأفعال بنفسها باختلاف الآلات. و من هؤلاء من زعم أن النفس عالمه بذاتها، تعلم كل شيء، و إنما تستعمل الحواس و الآلات المقربة للمدركات منه (٤) بسبب أن تتبته (٥) لما في ذاتها. و منهم من قال: إن ذلك على سبيل التذكر لها، فكأنها عرض لها عنده إن نسيته.

و من الفرقه الاولى من قال: إن النفس ليست واحده، بل عدده، و أن النفس التي في بدن واحد هو مجموع: نفس حساسه درآكه، و نفس غضبيه، و نفس شهوائيه، فمن هؤلاء من جعل النفس الشهوائيه هي النفس الغذائيه، و جعل موضعها القلب، و جعل له شهوه الغذاء و التوليد جميعا. و منهم من جعل التوليد لقوه من هذا الجزء من أجزاء النفس فائضه إلى الأنثيين في الذكر و الأنثى. و منهم من جعل النفس ذاتا واحده، و تفيض عنها هذه القوى، و يختص (٦) كل قوه بفعل، و أنها إنما تفعل ما تفعله من الامور المذكوره بتوسط هذه القوى.

ص: ٢٤٦

١- -الشفاء- [١] الطبعيات ٢٢١/٢-٢٢٣، الفصل السابع من مقاله الخامسه من الفن السادس.

٢- في المصدر: المذاهب المشهوره...

٣- و في أفعالها...

٤- منها...

٥- تتبته به...

٦- و تختص.

فمن قال: إنّ النَّفسَ واحده فعّاله بذاتها، احتجّ بما سيحتجّ به أصحاب المذهب الأخير (١) ممّا ذكره. ثمّ قال: فإذا كانت واحده غير جسم، استحالت (٢) أن تنقسم فى الآلات و تتكثّر، فإنّها حينئذ تتكثّر (٣) صوره مادّيّه، وقد ثبت عندهم أنّها جوهر مفارق بقياسات لا حاجة (٤) إلى تعدادها هنا. قالوا: فهى بنفسها تفعل ما تفعل بالآلات مختلفه.

و الذين قالوا من هؤلاء: إنّ النَّفسَ علامه بذاتها، احتجّوا و قالوا: لأنّها إن كانت جاهله عادمه للمعلوم (٥)، فإنّما أن يكون ذلك لها لجوهرها أو يكون عارضاً لها، فإن كان لجوهرها استحال أن تعلم البتّه، وإن كان عارضاً لها، فالعارض يعرض على الأمر الموجود للشىء، فيكون موجوداً للنفس أن تعلم الأشياء، لكن عرض لها إن جهلت بسبب، فيكون السبب إنّما يتسبّب للجهل لا للعلم. فإذا رفعنا الأسباب العارضه، بقى لها الأمر الذى فى ذاتها. ثمّ إذا كان الأمر الذى لها فى ذاتها هو أن تعلم، فكيف يجوز أن يعرض لها بسبب من الأسباب أن تصير لا تعلم و هى بسيطه روحانيّه لا تنفعل، بل يجوز أن يكون عندها العلم و تكون معرضه عنه مشغوله إذا تبّعت علمت، و كان معنى التنبيه ردها إلى ذاتها و إلى حال طبيعتها، فصادفت (٦) نفسها عالمه بكلّ شىء.

و أمّا أصحاب الذكر (٧)، فإنّهم احتجّوا و قالوا: إنّّه لو لم تكن النَّفس علمت وقتاً ما تجهله الآن و تطلبه، لكان (٨) إذا ظفرت به لم تعلم أنّه المطلوب، كطالب العبد الآبق، و قد فرغنا (٩) من ذكر هذا فى موضع آخر و عن نقضه.

و الذين كثّروا النَّفس، فقد احتجّوا و قالوا: كيف يمكننا أن نقول: إنّ الأنفس كلّها نفس واحده، و نحن نجد النبات و لها (١٠) النَّفس الشهوانيّه، أعنى التى ذكرناها فى هذا القبيل (١١) و ليس لها الفصل المميّز، فتكون لا محاله هذه النَّفس شيئاً منفرداً بذاته، دون تلك (١٢) النَّفس الحساسه المذكوره، ثمّ نجد الحيوان، و لها (١٣) هذه النَّفس الحساسه الغضبيّه، و لا

ص: ٢٤٧

١- فى المصدر: المذهب الآخر...

٢- استحال...

٣- تصير...

٤- لا حاجة لنا...

٥- عادمه للعلوم...

٦- فتصادف...

٧- أصحاب التذكّر...

٨- لكانت...

٩- فرغنا عن...

١٠- و له...

١١- فى هذا الفصل و ليس له النَّفس المدركه الحاسّه، فتكون لا محاله النَّفس هذه شيئاً...

١٢- دون تلك النفس، ثمّ...

١٣- و له.

يكون (١) هناك النفس النطقية أصلاً، فتكون هذه الأنفس البهيمية نفساً على حده.

و إذا اجتمعت هذه الأمور في الإنسان، علمنا أنه قد اجتمع فيه أنفس متباينة (٢) الذوات، قد يفارق بعضها بعضاً، فلذلك يختص (٣) كل واحد منها بموضع، فيكون للمميزه الدماغ، ويكون للغضبيته الحيوانية القلب، ويكون للشهوانية الكبد.

فهذه هي المذاهب المشهورة في أمر النفس، وليس بصحيح (٤) منها إلا المذهب الأخير ممّا عدّ أولاً، فلنبيّن صحته، ثمّ نقبل على حلّ الشبهة التي أوردوها.

ثمّ إنّه ساق الكلام في تصحيح ما رام تصحيحه، وفي إبطال المذاهب الأخر و نقض احتجاجاتهم عليها بوجوه كثيرة، سندكر نحن فيما سيأتي حاصلها و بيانها مع زوائد و فوائد استفدناها من كلمات الحكماء و سنحت بالبال جملة منها، فنقول:

إنّ القول بوحده النفس، أى القول بكون المدبّر في البدن المتصرّف فيه و في أجزائه - كما هو معنى النفس عندهم - واحداً وحده بالذات، كأنه بديهى لا يحتاج إلى دليل و برهان، فإنّ كلّ أحد إذا كان سليم الفطره و راجع إلى وجدانه، يجد من نفسه أنّ المدبّر في بدنه المتصرّف فيه ليس متكرّراً متعدّداً بالذات، بل واحد بالعدد بالذات، و هو الذى يعبر عنه بقولنا: أنا أو أنت. و لو جاز التشكّك في هذا لجاز التشكّك في أنّ الإنسان الواحد إنسان متعدّد. فعلى هذا، فالذين تشكّكوا فيه و قالوا بتكثير النفوس في الإنسان الواحد، فتشكّكهم فيه كأنه تشكّك في أمر بديهى، و هو لا ينبغى أن يلتفت إليه. نعم، لو أرادوا بذلك التكرّر تكثّر قوى نفس واحده، لكان لذلك وجه، على ما سيأتى تحقيقه. ثمّ إنّه حيث كان هذا الحكم بديهياً أو في حكمه، فما ذكره القوم دليلاً عليه كأنه تنبيه عليه، و نحن نذكر من ذلك وجهين يفيدان الاطمئنان، و قد سبقت في الأبواب السابقة إشاره ما إليهما.

الوجه الأوّل

إنّه لا ستره في أنّه يصحّ لك أن تقول: أنا قعدت و أنا قمت و أنا جئت و أنا ذهبت و أنا

ص: ٢٤٨

١- في المصدر: و لا تكون...

٢- متباينه مختلفه الذوات...

٣- تختصّ...

٤- يصحّ.

أكلت و أنا شربت و أنا دخلت و أنا خرجت، إلى غير ذلك من الأفاعيل و الحركات و السِّكنات التي هي -لا محاله- خاصيه بالجسم، مختصه بالماده، و أنت تنسبها إلى ذاتك و تدعيها لنفسك. فهذه إمّا مجازات -كما يلوح من كلام بعضهم كصاحب المطارحات- بناء على أنّ هذه أفعال بدنيه، و أنت تنسبها إلى نفسك لعلاقه المصاحبه و المحبوبيه، مثلا كما أنّ زيدا مثلا قد ينسب فعل عمرو إذا أحبّه إلى نفسه، فهذا باطل بالضرورة، لأننا نعلم قطعا أنّ هذه الإسنادات ليست بمجازات، بل حقائق، فإنّها من قبيل إنّ الجسم إذا جاء، جاء معه لونه المصاحب له حقيقه لكن بالعرض. و منه يظهر وحده النفس، حيث إنّ الفاعل في الكلّ واحد. بل يظهر أيضا كما ادّعاه بعضهم تجرّدها عن الماده بالذات، و كونها مع ذلك موسّيه بأوساخ الماده و متدرّنه بخبائث الطبيعه من العادات الدنيه و الملكات الخسيسه و الصّفات الرذيله، فصارت من العالم الوسط الذي بين عالم الماده و عالم المجزّات المحضه، حتّى تتطهر -باتّباع الأحكام الدنيه و سلوك الشرائع الإلهيه و إطاعه أنبياء الله تعالى و خلفائه- عن هذه الأوساخ الخسيسه، و تنفض عن ذيل قدسها هذه الآثار الطبيعه، فتجرّد بالكلية عن هذا العالم الدنيويّ الخسيس، و تدرّج إلى العالم الأعلى الشريف، فننجز من هذا السّجن و تصير مجرّده بالفعل. وفقنا الله تعالى لهذا بمنّه و فضله بحقّ محمّد و آله الطاهرين.

و كذلك لا ستره في أنّه يصحّ لك أن تقول: أنا اشتهيت و تغذّيت -مما هو من أفعال النفس النباتيه- و أنا أحسست و غضبت -مما هو من أفعال النفس الحيوانيه- و أنا أدركت و تعقّلت -مما هو من أفعال النفس الإنسانيه- فهذه أيضا إمّا مجازات لعلاقه المصاحبه مثلا، فهو باطل كما مرّ، فبقي أن تكون حقائق و فيه المطلوب. بل أن تقول: أنا اشتهيت فأحسست فتغذّيت، و أنا أحسست فاشتتهيت، و أحسست فغضبت، و أدركت فحرّكت، إلى غير ذلك من العبارات التي تجعل فيها فعل بعض هذه النفوس الثلاثه سببا لفعل أخرى منها، و تدعى أنّ المبدأ للكلّ أنت نفسك و أنت شاعر به، و لا يخفى أنّ فيه تنبيها واضحا على المطلوب عند ذى فطره سليمه.

إننا نجد من أنفسنا أن أفعال النفوس الثلاثة و قواها قد يضعف بعضها بعضا، و قد يقوى بعضها بعضا، و قد يستعمل بعضها بعضا، و قد يشتغل بعضها عن بعض، و قد يحرك بعضها إلى بعض، و قد يمنع بعضها عن بعض، و قد يرد بعضها إلى بعض.

و ذلك كما نجد من أن الفرح النطقي-المذى هو من فعل النفس الإنسانيه، و ذلك عند استشعارها بقضايا تحبها محبه ليست ببديته-يؤثر في القوه التاميه و في فعل النفس النباتيه، فيفيدها شده و نفاذا في فعلها، و أن الألم النطقي-الذى هو من فعل النفس الإنسانيه أيضا، و ذلك عند استشعارها بقضايا تكرهها كراهه ليست ببديته أيضا-يؤثر في فعل النفس النباتيه و في القوه التاميه، فيكون سببا لضعفها و عجزها حتى يفسد فعلها، و ربما انتقض المزاج به انتقاضا.

و كما نجد من أن الفرح الحسيّ أو الألم الحسيّ-اللذين هما من أفعال النفس الحيوانيه، و ذلك عند إدراكها للأشياء الملذّه أو المؤلمه، مثل إبصارها للصور الحسنه أو القبيحه أو استماعها للأصوات الموافقه أو المنافره-يؤثران في فعل التاميه قوه أو ضعفا. و كما نجد من أن قوه القوه التاميه أو ضعفها تؤثران في فعل الحيوانيه و قواها قوه أو ضعفا، بل في فعل الإنسانيه أيضا. فإن من كان صحيح المزاج و البنيه، يكون فعل حواسه و كذا فعل قوته العاقله أتم و أكمل، و أن من كان عليل المزاج و البنيه، يكون بعكس ذلك.

و كما نجد من أن قوه الأفعال الحيوانيه أو ضعفها قد يؤثران في قوه النفس الإنسانيه أو ضعفها و إن لم يكن ذلك كليًا و لا أكثرًا.

و كما نجد من أن القوه النباتيه قد تستعمل القوه الحيوانيه أو الإنسانيه، و ذلك كما يكون عند التغذى مثلا، فيلاحظ أولا بالقوه الحيوانيه أو الإنسانيه كون ذلك الغذاء ملائما أو منافرا، فتدرك ذلك إما بالحواس أو بالحكم العقلي حتى تتغذى به أو تتركه.

و كما نجد من أن إدراك الأشياء الملائمه قد يثير الشهوه، و أن إدراك الأشياء المنافره

يمنعها.

و كما نجد من أنّ القوى الحيوانية تعين النفس الناطقه فى أشياء: منها أن يورد الحسّ الجزئيات فتحصل لها من الجزئيات أمور أربعة:

أحدها انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانها عن المادّه و عن علائقها، و مراعاة المشترك فيه و المتباين به و الذاتى و العرضى، فتحدث للنفس من ذلك مبادئ التصوّر، و ذلك بمعاونه استعمال الخيال و الوهم.

و الثانى بإيقاع مناسبات بين هذه الكليات على سلب و إيجاب، فما كان التأليف منها بسلب أو إيجاب أوليا بينا بنفسه، أخذه، و ما كان ليس كذلك يتركه إلى مصادفه الواسطه.

و الثالث تحصيل المقدمات التجريبية، و هو أن يجد محمولا لازم الحكم لموضوع ما، كان حكمه إيجابا أو سلبا، أو تاليا موجب الاتصال أو مسلوبه، أو موجب العناد أو مسلوبه.

و الرابع الأخبار التى يقع فيها التصديق لشده التواتر، فإنّ النفس الإنسانيه تستعين بالبدن و بالقوى الحيوانية البدنيه، لتحصيل هذه المبادئ للتصوّر و التصديق. ثمّ إذا حصلت رجعت إلى ذاتها، فإن عرض لها شىء من القوى التى دونها شاغله إياها بما يليها من الأحوال، شغلها عن فعلها أو أضرت بفعلها، و إن لم تشغلها فلا تحتاج إليها بعد ذلك فى خاصّ أفعالها، و إلاّ فى أمور تحتاج فيها خاصّه إلى أن تعاود القوى الخياليه مرّه اخرى، و ذلك لاقتناص مبدأ غير الذى حصل. و هذا ممّا يقع فى الابتداء و لا يقع بعده إلاّ قليلا.

و أمّا إذا استكملت النفس و قويت فإنّها تنفرد بأفَاعيلها على الإطلاق، و تكون القوى الحسيه و الخياليه و سائر القوى البدنيه صارفه إياها عن فعلها، مثل أنّ الإنسان قد يحتاج إلى دابّه و آلات ليتوصّل بها إلى مقصد ما، فإذا وصل إليه، ثمّ عرض من الأسباب ما يعوّقه عن مفارقتها، صار السبب الموصل إليه بعينه عائقا.

ص: ٢٥١

و كما نجد من أنّ إدامه استعمال الحواسّ فى المحسوسات بحيث لا يكون هناك تعطلّ للحواسّ أصلاً، و كذا إدامه النّظر فى المعقولات قد تشغل النّفس النباتية عن فعلها، بل قد تكلّف و تضعف جدّاً، و كذلك إدامه استعمال الحواسّ قد تشغل القوّه العاقله عن فعلها، بل قد تمنعها عنه، و كذا بالعكس، و كل ذلك ظاهر على من راجع إلى وجدانه.

و كما نجد من أنّ حكم الحسّ إذا غلط فيه يردّ إلى حكم العقل، و ذلك مثل أنّ الحسّ الدائم الغلط فى محسوسه - كالعين - إذا نظرت من بعيد إلى الشىء الكبير فتراه صغيراً، حتّى ترى الشّمس مثلاً و هى أضعاف مقدار الأرض، مثل المرآه التى قطرها شبر، و نظرت إلى الشىء فى الماء فتراه كبيراً و هو صغير، و معوجّاً و هو مستقيم؛ و كالذّوق الصّيفراوىّ إذا أحسّ بالحلو مرّاً، تردّ هذه الأغلاط إلى النّفس و إلى القوّه العاقله، فتتحكم بأنّ الحسّ قد غلط، و أنّ الحقّ غير ما أحسّ، فتردّ الجميع إلى حقائقها.

و حيث عرفت ذلك، أى ارتباط هذه الأفعال المتخالفه بعضها ببعض كما بيّنا، أتضح لك أنّ المدبّر للبدن و المتصرّف فيه - و هو المسمّى بالنّفس - شىء واحد.

إذ لو كان متعدّداً، أى نفوساً ثلاثه لا - ارتباط بينها من حيث الذات، لكونها متباينه الذوات كما هو رأى الخصم، و لا - بين أفعالها، حيث إنّ من المقرّر عندهم أنّ كلّ نفس من حيث هى فإنّما هى كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الخاصّ بها، أى الفعل الأوّل الذى لها، فلا النّفس الغضبيّه من حيث هى غضبيّه تنفعل من اللذات، و لا الشهوانيّه من حيث هى شهوانيّه تنفعل من المؤذيات، و لا المدركه من حيث هى مدركه تتأثر ممّا تتأثر هاتان عنه، كما أنّه لا شىء من هاتين قابلاً للصور المدركه التى تتأثر عنها النّفس المدركه، و القوّه المدركه، لم يكن هذا الارتباط.

و حيث كان ذلك الارتباط الذى عرفته، فهو إمّا مبنى على اشتراك تلك النّفس المتعدّده فى الآله أو فى المحلّ، و هذا منتف، لأنّ المفروض أنّ بعض تلك النّفس - و هى الإنسانيّه - ليست فى محلّ، و لا - لها آله فى أفعالها الذاتيه، لكون المفروض تجرّدها، و النفسان الأخريان، أى النباتيه و الحيوانيّه و إن كان لهما محلّ و آله، فليس ذلك مشتركاً

بينهما باعتقاد الخصم أيضا.

و إما مبنى على أن يكون هناك مدبر أصل، و يكون ما سواه كالفروع بل كالقوى له، أى أن يكون لهذه النفوس المتعدده رباط واحد يجمع كلها، أى ما به الارتباط الذى يجمع كل ذلك إليه، و يكون نسبه إلى هذه نسبة الحس المشترك إلى الحواس التى هى الرواضع، و فيه المطلوب.

و بعبارة أخرى إنك قد عرفت أن هذه القوى و النفوس تشغل بعضها بعضا، و يستعمل بعضها بعضا مع أن المفروض أن ليس بينها و لا بين أفعالها ارتباط، و ليس هنا أيضا اشتراك فى المحل أو الآله. فلو لم يكن هنا رباط يستعمل هذه فيشغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك البعض و لا يدبره، لما كان بعضها يمنع بعضها عن فعله بوجه من الوجوه، و لا ينصرف عنه، لأن فعل قوه من القوى أو نفس من النفوس إذا لم يكن له اتصال بقوه أخرى أو نفس أخرى لا تمنع الأخرى عن فعلها إذا لم تكن الآله مشتركة و لا المحل مشتركا و لا أمر يجمعها غير ذلك مشتركا. فبقى أن يكون ذلك الارتباط لأمر رباط غير الآله و المحل.

و حينئذ فنقول: إن هذا الجامع الرباط لا يجوز أن يكون جسما.

أمّا أولا- فلائ الجسم بما هو جسم ليس يلزمه أن يكون مجمع هذه القوى أو النفوس، و إلا- لكان كل جسم كذلك، بل لأمر يصير به كذلك، و يكون ذلك الأمر هو الجامع الأول، و هو كمال الجسم من حيث هو مجمع و هو غير الجسم، فيكون إذن المجمع هو شيئا غير الجسم، و ليس هو إلا النفس.

و أمّا ثانيا فلائنه قد تبين ممّا سلف أن من هذه القوى أو النفوس ما ليس يجوز أن يكون جسما أو جسمانيا مستقرا فى جسم، و هو القوه العاقله و النفس الناطقه.

و أمّا ثالثا فلائ ذلك الجسم إمّا أن يكون جملة البدن، فيلزم أن يكون إذا نقص منه شىء لا يكون ما نشعر به نحن «أنا» موجودا، و ليس كذلك لأننى مثلا أكون أنا و إن لم أعرف أن لى يدا أو رجلا أو عضوا من هذه الأعضاء، بل أظن أن هذه توابعى، و أعتقد أنها آلات لى أستعملها فى حاجات، لو لا تلك الحاجات لما احتيج إليها لى، و يكون أنا أيضا

أنا وليست هي، وقد عرفت فيما سلف أنّا لو فرضنا أنّه لو خلق إنسان دفعه واحده، و خلق متباين الأطراف و لم يبصر أطرافه، و اتفق أن لم يمسّيها و لا تماست و لم يسمع صوتا جهل وجود جميع أعضائه، و علم وجود إنّيته شيئا واحدا مع جهل جميع ذلك، و ليس المجهول بعينه هو المعلوم.

و إن لم يكن ذلك الجسم جملة البدن، بل كان عضوا مخصوصا، كالقلب أو الدماغ أو عدّه أعضاء منه هوّيّتها أو هوّيّه مجموعها هو الشىء الذى أشعر به «أنا»، أنّه «أنا»، فيجب أن يكون شعورى ب«أنا» هو شعورى بذلك العضو أو بتلك الأعضاء، لأنّ الشىء لا يجوز أن يكون من جهه واحده مشعورا به غير مشعور به و ليس كذلك، فإنّي أعرف أنّ لى قلبا أو دماغا بالإحساس و السّماع و التجارب، لا لأنّي أعرف أنّى أنا، فيكون إذن ليس ذلك العضو لنفسه الشىء الذى أشعر به أنّه أنا بالذات، بل يكون بالعرض أنا، و يكون المقصود بما أعرفه منّي أنّى أنا الذى اعينته فى قولى: أنا أحسست و تعقّلت و فعلت و جمعت هذه الأوصاف شيئا آخر هو الذى أسمّيه أنا، و كذلك أنّى أعرف أنّى أنا بالمعنى الذى أسمّيه النّفس، أعنى المدبّر للبدن و المتصرّف فيه، مع أنّى لا أعرف القلب و الدماغ و لا- أفهم معاهما، و حيث بطل كون ذلك الرابط الجامع جسما بطل كونه جسمائيا أيضا، و حيث بطل ذلك، بطل كونه من جملة هذه النّفوس الثلاثه نفسا نباتيه أو نفسا حيوائيه، لكون كلّ منهما جسمائيه أيضا كما هو المقرّر عندهم و يعترف به الخصم أيضا. فبقى أن يكون ذلك الرابط الجامع الواحد نفسا انسايتيه، و بطل أيضا بذلك كون المتصرّف فى البدن نفوسا متعدّده، كما ادّعاها الخصم.

فى إبطال ما تمسّكوا به فى تعدّد النّفس فى الإنسان

إشاره

مع أن ما تمسّك هو به باطل بما أبطله الشيخ.

قال (١): «و أمّا حجّه هؤلاء الذين يجزّءون النّفس، فقد أخذ فيها مقدّمات باطله، من

ص: ٢٥٤

١- -الشفاء- الطبيعيات ٢/٢٢٨-٢٣١، الفصل السابع فى مقاله الخامس من الفنّ السادس.

ذلك قولهم: إنه يوجد (١) للنفس النباتية مفارقه للحساسه، فيجب أن يكون (٢) شىء آخر غيره.

فإن هذه المقدمه سوفسطائيه، و ذلك لأنّ المفارقه تتوهم على وجوه، و التى يحتاج إليها هنا (٣) وجهان: أحدهما أنّه قد يتوهم (٤) لها مفارقه، كما للون عن البياض و للحيوان عن الإنسان، إذ يوجد (٥) هذه الطبيعه فى غير البياض و تلك فى غير الإنسان، بأن يقارن كلّ فصلا آخر. و قد يتوهم (٦) مفارقه، كما للحلاوه المقارنه للبياض فى جسم، فإنّها قد توجد مفارقه له، فيكون (٧) الحلاوه و البياض قوتين مختلفتين لا- يجمعهما شىء و أليق المفارقات بالنفس النباتيه للنفس الحساسه هو القسم الأول؛ و ذلك (٨) أنّ النفس النباتيه الموجوده فى النخله لا- تشارك القوه الناميه الموجوده فى الإنسان البتّه فى النوع، فإنّ تلك القوه ليست بحيث تصلح لأن تقارن النفس الحيوانيه (٩)، و لا- القوه الناميه التى فى الحيوان تصلح لأن تقارن النفس النخليه، و لكن يجمعهما معنى واحد، و هو أنّ كلّ واحد (١٠) منهما يغذى و ينمى و يولد، و إن كان ينفصل (١١) عنه بعد ذلك بفصل مقوم منوع لا بعرض فقط. و المعنى الموجود فيهما جميعا هو جنس القوه النباتيه و التى للإنسان (١٢) يفارق على جهه ما يفارق المعنى الجنسى. و نحن لا نمنع أن يوجد جنس هذه القوى لأشياء آخر (١٣)، و ليس (١٤) ذلك أنّه يجب أن لا يجتمع (١٥) هذه القوى فى الإنسان لنفس (١٦) واحده، بل ليس يجب من ذلك أن لا (١٧) يكون الطبيعه الناميه الموجوده فى الحيوان مقوله على النفس الحيوانيه التى له، حتّى يكون ١٧ نفسه الحيوانيه هى تلك القوه، كما أنّ الإنسان ليس (١٨) شيئا غير حصّه فى جنس الحيوانيه. و هذا شىء قد تحقّق لك فى المنطق. فهذا ليس يوجب أن يكون (١٩) النفس الناميه التى فى الإنسان غير النفس الحيوانيه، فضلا عن أن تكون (٢٠) قوى نفس واحده، فليس إذن النباتيه التى فى الإنسان توجد البتّه مفارقه بنوعها

ص: ٢٥٥

١- فى المصدر: توجد النفس النباتيه...

٢- يكون فى الإنسان شىء...

٣- ها هنا...

٤- تتوهم...

٥- توجد...

٦- و قد تتوهم...

٧- فتكون...

٨- و ذلك لأنّ...

٩- الحيوانيه البتّه...

١٠- كلّ واحد منهما تغذى و تنمى و تولد،

١١- و إن كانت بعد ذلك تنفصل بفصل مقوم...

١٢- و يفارق...

١٣- لأشياء أخرى...

١٤- و ليس فى ذلك...

١٥- لا تجتمع...

١٦- نفس الحيوانيه...

١٧- تكون...

١٨- ليس شيئاً غير حصته...

١٩- تكون...

٢٠- تكونا قوتى نفس.

للإنسان. واحتجاجهم غير منتفع به إذا كانت القوه لا تفارق بنوعيتها، بل بجنسيتها، و هما مختلفان. و مع ذلك فلنضع القوه النباتيه فى الحيوان مخالفه للقوه الحيوانيه فيه، كأن كل واحد (١) منهما نوع محصّل منفرد بنفسه، و ليس أحدهما الآخر، و لا- مقولا عليه، فما فى ذلك ممّا يمنع أن يكون (٢) القوتان جميعا فى الحيوان لنفس الحيوان، كما أنّه ليس إذا وجدت الرطوبه فى غير الهواء، و ليست مفارقه (٣) للحراره، يجب من ذلك أن لا- يكون (٤) الرطوبه و الحراره فى الهواء بصوره (٥) واحده و لماده واحده. و ليس إذا كانت حراره توجد غير صادرة عن الحركه، بل عن حراره أخرى يجب من ذلك أن الحراره فى موضع آخر ليست تابعه للحركه.

و نقول: ليس يمتنع أن (٦) هذه القوى متغايره بالنوع أيضا، و تنسب إلى ذات واحده هى فيه (٧)، فأما كيفيه تصوّر هذا، فهو أن الأجسام العنصريه يمنعها (٨) صرفه التّضادّ عن قبول الحياه. فكلمّا أمعنت فى هدم طرف من التّضادّ و ردّه إلى التّوسّط الذى لا ضدّ له، جعلت تضرب إلى تشبّه (٩) بالأجسام السّماويه، فتستحقّق بذلك قبول قوه محبّه (١٠) من الجوهر المفارق المدبّر، ثمّ إذا ازدادت قربا من التّوسّط، ازدادت قبول حياه، حتّى تبلغ الغايه التى لا يمكن له أن يكون (١١) أقرب منها إلى التّوسّط، و لا أهدم منها للطرفين (١٢). فيقبل جوهر مقارب الشّبه من وجه ما للجوهر المفارق كما للجواهر السّماويه، فيكون حينئذ ما كان يحدث فى غيره من المفارق، يحدث فيه من نفس هذا الجوهر المقبول المتّصل به الجوهر. و مثال هذا فى الطّبيعيّات: لتوهّم مكان الجوهر المفارق نارا (١٣) و شمسا، فكان (١٤) البدن جرما يتأثّر عن النّار، و ليكن كوّه (١٥) (١٦) ما، و ليكن مكان النّفس النباتيه تسخينها إيّاها، و مكان النّفس الحيوانيه إنارتها فيها، و مكان النّفس الإنسانيّه اشتعالها (١٧) فيها نارا.

فنقول: إنّ ذلك الجرم المتأثّر كالكوّه (١٨) إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثّر فيه وضعاً

ص: ٢٥٦

١- فى المصدر: واحده...

٢- تكون...

٣- مقارنة للحراره...

٤- لا تكون...

٥- لصوره واحده أو لماده...

٦- أن تكون هذه...

٧- فيها...

٨- تمنعها صرفيه...

٩- شبه...

١٠- محبيه...

١١- تكون...

١٢- للطرفين المتضادّين فتقبل...

١٣- أو شمسا،

١٤- و مكان...

١٥- كره ما...

١٦- كوه نافذه.

١٧- إشعالها...

١٨- كالكره.

يقبل الاشتعال منه ناراً ولا - إضاءة له ولا (١) إنارته، ولكن وضعاً يقبل تسخينه لم يقبل غير (٢) فإن كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه، ومع ذلك هو مكشوف له أو مستشف أو على نسبة إليه يستنير بها عنه استناره قويه، فإنه يسخن عنه، ويستضيء معاً، ويكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضاً مع ذلك المفارق لتسخينه، فإن الشمس إنما تسخن بالشعاع.

ثم إن كان الاستعداد أشد، وكان (٣) هناك ما من شأنه أن تشتعل عن المؤثر الذى من شأنه أن يحرق بقوته أو شعاعه اشتعل، فحدثت الشعلة جرماً شبيهاً بالمفارق من وجه، ويكون تلك الشعلة أيضاً مع المفارق علةً للتنوير والتسخين معاً، حتى لو بقيت وحدها لاستتم أمر التنوير والتسخين، ومع هذا، فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده (٥)، والتسخين والتنوير وحدهما، ولم يكن المتأخر منهما مبدأ يفيض عنه المتقدم، وكان إذا اجتمعت الجملة يصير حينئذ كل ما فرض متأخراً، مبدأ أيضاً للمتقدم وفاضلاً عنه المتقدم، وهكذا (٦) فليتصور الحال فى القوى النفسانية». - انتهى كلامه -.

أقول: وهذا الذى نقلنا منه لا يخفى أنه واف بدفع احتجاج القائلين بتكثير النفس، كاف فى بيان كيفية إمكان أن يكون تلك النفوس المتعددة التى هى قوى متغايرة منسوبة إلى ذات واحدة هى نفس الإنسان، وأن يكون تلك الذات مجمعة لتلك القوى والنفوس، وفى ذكر التمثيل اللائق بهذا المقام، وقد عرفت أيضاً - مما ذكرنا فى الأبواب السالفة - أن السمعيات الظاهرة فى تعدد النفوس يمكن أن تأول بالحمل على تعدد قوى النفس الإنسانية التى هى ذات واحدة على تكثير مراتب كمالاتها، فتذكر.

شك مع حله

وقد بقى هنا شك ينبغى التعرض لرفعه، وهو أنه إذا كان المتصرف فى البدن المدبر له ذاتاً واحدة، هى النفس الإنسانية وهى مجمع القوى، يجب أن يكون تلك الذات مبدأ لجميع تلك الأفعال المنسوبة إلى تلك القوى المتخالفه، وإن كانت مبدئيتها لبعضها

ص: ٢٥٧

١- فى المصدر: وإنارته...

٢- غير ذلك...

٣- وهناك...

٤- أن تشتعل...

٥- أو التسخين...

٦- فهكذا.

بالواسطه، و لبعضها بدون الواسطه، و الحال أنّ تلك الذات إنّما يصدر عنها فعلها بالاختيار و الإراده، و تلك الأفعال منها ما ليس
مقارنا للاختيار و الإراده، كالأفعال النباتيه، فكيف يصدر عن الفاعل بالإراداه فعل ليس بإراداه؟

و الجواب عنه: أنّه لا حجر فى ذلك، فإنّ الذى يقتضيه الدليل أنّ الفاعل بالإراداه إنّما يكون فعله بالإراداه إذا كان يصدر عنه بلا
واسطه، أو بتوسيط قوّه تختصّ به نفسه، كالأفعال الإنسانيه. أمّا ما لا يكون كذلك، بل يكون بتوسط أمر آخر أو قوّه لا تختصّ به
نفسه، بل بآلته كالأفعال الحيوانيه و النباتيه، فهو تابع فى ذلك لما يلزم تلك الواسطه، فتلك الواسطه إن كان فعلها بمقارنه الإراده
كالقوّه الحيوانيه، يكون فعل ذلك المبدأ البعيد أيضا بالإراداه، لا لأجل أنّه مبدأ بعيد له، بل لأجل أنّ فعل ذلك المتوسط الذى
هو قوّه له بالإراداه، يعنى أنّه يكون بالإراداه لا بالذات بل بالعرض، و إن كان فعل تلك الواسطه لا بالإراداه كالأفعال النباتيه. فلا
ينافى كون ذلك الفعل مستندا إلى ذلك المبدأ البعيد الذى هو بالإراداه، و كيف ذلك و الحال أنّ الأفعال الطبيعيه التى ليست
مع الإراده مستنده بالآخره إلى المبدأ الفياض الذى فعله مقارن للإراداه البتّه.

و هذا كما أنّ فعل النفس الإنسانيه بالذات يكون كليّا، و ما يصدر عنها بتوسط القوّه الحيوانيه يكون جزئيا و إن كان مع الإراده، و
لا حجر فى ذلك أيضا. و حاصل المقام أنّ ما ينسب إلى النفس النباتيه فى النبات من الأفعال الطبيعيه التى ليست بالإراداه، منسوبه
فى الإنسان إلى بعض قوى النفس الإنسانيه، حيث إنّ المفروض أنّ النفس التّباتيه قوّه من قواها، و قواها أيضا من قواها، و كذلك
ما ينسب إلى النفس الحيوانيه فى الحيوان من الأفعال الجزئيه المقارنه للإراداه، فهى منسوبه فى الإنسان إلى بعض من القوى
الإنسانيه، حيث إنّ النفس الحيوانيه قوّه من قواها و كذلك قواها من قواها، و ما ينسب إلى النفس الإنسانيه، فهى منسوبه إليها
بالذات.

في كيفيه صدور الأفعال المختلفه عن الإنسان

ثم إنك حيث تحققت ما ذكر، وعرفت أن المدبر الأصل في البدن الإنساني ذات واحده هي النفس الناطقه الإنسانيه، وأن تلك القوى و النفوس قوى لها و فروع لها، فنعود من رأس و نقول:

لا- يخفى أن هاهنا أفعالاً- مختلفه نشاهد صدورها عن الإنسان، حيث إن ما ينسب إلى كل نفس من تلك النفوس من الأفعال مخالف لما ينسب إلى الأخرى من الأفعال، و مع هذا فما ينسب إلى كل نفس بانفرادها هو أيضا أفعال مختلفه متخالفه.

فإمّا أن يقال بكون تلك الأفعال المختلفه مستنده إلى فواعل مختلفه، بأن يكون كل فعل من تلك الأفعال مستندا إلى فاعل واحد منفرد، و يكون مجموع تلك الأفعال المتعدده المتكثره مستنده إلى مجموع فواعل متعدده متكثره بعدد تلك الأفعال الجزئيه أو كليّاتها، فهذا باطل، لأنه بعينه هو القول بتكثّر النفوس، و قد عرفت بطلانه. مع أنه يلزم أن يكون عدد تلك النفوس التي هي فواعل و مدبرات أزيد من ثلاثه بكثير، حيث إن عدد تلك الأفعال جزئياتها بل كليّاتها أيضا أزيد من ثلاثه بكثير، و هذا ممّا لم يقل به أحد من ذوى العقول السليمه.

و إمّا أن يقال باستناد جميع تلك الأفعال المتعدده المتكثره إلى ذات المدبر الواحد بذاته- أعني النفس الناطقه- من غير أن يكون ذلك بتوسط آله أو توسط قوه أو نحو ذلك، فهذا أيضا باطل، لأنه بناء على ما تقرّر عندهم من أن الواحد بالذات لا يصدر عنه من جهه واحده إلا أمر واحد، لا يصح هذا الفرض. إلا أن يكون تكثّر و تجزّي في ذات ذلك الواحد، بحيث يكون له أجزاء كثيره يفعل كل فعل من تلك الأفعال باعتبار جزء منه مناسب لذلك الفعل، و قد عرفت أن النفس الناطقه الإنسانيه مجردة عن المادّه في ذاتها، بسيطه لا تركيب فيها من الأجزاء لا بالفعل و لا بالقوه. نعم لو كانت هي جسما، لأمكن فرض ذلك فيها، و إذ ليس فليس. و أيضا على هذا يلزم أن لا- يكون للقوى و الحواسّ حظّ في تلك الأفعال أصلا، و هو خلاف ما نجده من أنفسنا، كما سنبيّنه. و أيضا يلزم أن يكون

فاعل الكلّي و الجزئيّ واحداً، و هو باطل كما سبقت الإشارة إليه، و سيّضح فيما بعد أيضاً ان شاء الله تعالى.

و إمّا أن يقال باستناد جميع تلك الأفعال إلى ذات تلك النّفس الواحده بنفسها من غير أن يكون تفعل ما تفعله من الأفعال بتوسيط القوى، إلّا أنّ ما تفعله بنفسها من الأفعال المختلفه إنّما تفعله باختلاف الآلات، كما نقله الشيخ من القول الأول في بيان نقل المذاهب، حيث قال (1): «فمنها قول من زعم أنّ النّفس ذات واحد، و إنّما (2) تفعل جميع الأفعال بنفسها باختلاف الآلات». ثمّ نقل عن ذلك القائل احتجاجه عليه بما احتجّ به كما نقلنا سابقاً. فهذا القول أيضاً باطل.

أمّا أولاً، فلأنّه يلزم على هذا المذهب أن لا يكون للحواسّ و المشاعر حظّ في الإدراكات أصلاً، و أن لا يكون لها فعل قطعاً، و أن لا يكون لها مدخل في تلك الأفعال إلّا على سبيل الآليه فقط، حيث إنّ المفروض أن الفاعل بلا واسطه للكلّ هو النّفس خاصّه، و هذا خلاف ما نجده من نفوسنا بالضروره.

و إمّا ثانياً، فلأنّه لو صحّ ذلك لصحّ في بعض الأفعال، أي فيما تحتاج فيه إلى الآله من الأفعال كالأفعال المنسوبه إلى النّفس النباتيه و الحيوانيه، لا- في كلّ الأفعال حتّى فيما لا تحتاج فيه إلى الآله، كالأفعال المنسوبه إلى النّفس الإنسانيّه، إذ ليست هي فيها محتاجه إلى الآله و لا فيها اختلاف في الآله حتّى يصحّ أن يقال: إنّها تفعلها بنفسها باختلاف الآلات. و كأنّ ما ذكره الشيخ من القولين الآخريّن،- حيث قال: «و من هؤلاء من زعم أنّ النّفس عالمه بذاتها، تعلم كلّ شىء، و إنّما تستعمل الحواسّ و الآلات المقربه للمدركات منه بسبب أن تتبّه به لما في ذاتها؛ و منهم من قال: إنّ ذلك على سبيل التذكّر لها، فكأنّها عرض لها عنده أن نسيت»، ثمّ نقل احتجاج الفريقين على ما ذهب إليه كما نقلنا عنه سابقاً- مبتيان على هذا المذهب أيضاً، أي على القول الأول، لكن على نحو يحصل به التفصّي

ص: ٢٦٠

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٢/٢٢١، الفصل السابع من مقاله الخامس من القرن السادس.

٢- في المصدر: و أنّها.

عمياً ذكرناه من الإشكال الثانى، و كأن وجه التفصلى أن الأفعال المنسوبة إلى النفس الإنسانيه، و إن لم يكن لها فيها احتياج إلى الآله فى حصول أصل تلك الأفعال حتى يلزم خلاف ما هو المقرّر عند الحكماء، إلا أن لها فيها احتياجاً إلى الآله و استعانه بها بنحو آخر، و هو حصول التتبه أو حصول التذكّر.

و الحاصل أن العلوم و الإدراكات الكليّه التى هى أفعال النفس الناطقه الإنسانيه ليس فيها احتياج إلى الآله فى حصول أصلها، كما فى الأفعال المنسوبة إلى النفس الأخرين، بل إن تلك العلوم و الإدراكات مطلقاً حاصله للنفس الإنسانيه بذاتها، و هى أفعال لها بنفسها، و أما استعمال الحواسّ و الآلات، فهو لأجل أن تكون مقرّبه لها عندها على سبيل التتبه كما هو رأى فرقه، أو على سبيل التذكّر كما هو رأى فرقه أخرى. و لا يخفى عليك أن هذين القولين أيضاً باطلان.

أما أولاً، فلأن الإشكال الأوّل الذى أوردناه وارد عليهما أيضاً، و لا يمكن التفصلى عنه بهما.

و أما ثانياً، فلأن معنى التتبه الذى قالت به الفرقة الأولى كأنّ مبناه على أن تلك العلوم و الإدراكات حاصله للنفس أولاً على سبيل حصول البديهيّات لها و علمها بها، أى علمها بها علماً إجمالياً، و أنّها إذا استعملت الحواسّ و الآلات كان ذلك مقرّبا لها هنا، ففتتبه لها و يكون بذلك علمها الإجماليّ علماً تفصيلياً، و يكون ذلك متبهاً لها كما فى العلم بالبديهيّات بعد حصول المتبه لها، و هذا باطل، لأنّه على هذا يلزم أن يكون معلومات النفس الإنسانيه و مدرّكاتها كلّها بديهيّه، و أن لا يكون شىء منها نظرياً، حيث إنّ المتبه إنّما يكون فى البديهيّات دون النظريّات، و ذلك خلاف الواقع و خلاف ما نجده بالوجدان.

و كذلك معنى التذكّر الذى قالت به الفرقة الثانيه، كأنّ مبناه على أن علوم النفس و إدراكاتها نظريّاتها و بديهيّاتها، حاصله لها علوماً تفصيلياً، إلا أنّها عرض لها أن نسيّتها.

ثمّ إنّها إذا استعملت القوى و الحواسّ، زال عنها النسيان و تذكّرت لها كما هى عليه قبل النسيان. و هذا أيضاً باطل من وجهين:

أحدهما أنه أيضا خلاف ما نجده بالوجدان.

و الثاني أنه على تقدير صحته، إنما يصح إذا كانت النفس قديمه أو موجوده قبل البدن بأزمته كثيره. حصل لها في تلك الأزمنه تلك العلوم و الإدراكات المفصّله ثم نسيتها بسبب من الأسباب- كالتعلق بالبدن مثلا- ثم زال عنها باستعمال الحواس ذلك النسيان و عادت كما كانت أولا- إذ من المعلوم أن ليست لها بعد تعلقها بالبدن زمان يكون لها فيه حصول تلك العلوم و الإدراكات بنفسها، من غير أن تكون قد استعملت الحواس حتى تكون بعد ذلك قد نسيتها، ثم استعملت الحواس فتذكرت لها. و هذا أيضا باطل، لأننا سنقيم الحجّه على كون النفس الانسانيّه حادثه بحدوث البدن.

و أمّا ثالثا: فلأنّ ما احتجّ به الفرقتان على ما ادّعاه كما نقله الشيخ عنهما و نقلناه عنه سابقا، باطل بما أبطله به الشيخ.

قال (1): «و أمّا من تشكك فجعل النفس عالمه بذاتها (2) فهو فاسد، فإنّه ليس يجب إذا كان جوهر النفس خاليا بذاته عن العلم (3) يستحيل له وجود العلم، فإنّه فرق بين أن يقال:

إنّ جوهر الشئ باعتبار ذاته لا يقتضى العلم، و بين أن يقال: إنّ جوهره بذلك الاعتبار يقتضى أن لا يعلم. فإنّ لزوم الجهل مع كلّ واحد من القولين يختلف (4). فإنّا إذا (5) سلّمنا أنّ النفس بجوهرها جاهله، فإنّما نعى أنّ جوهرها إذا انفرد و لم يتصل به سبب من خارج لزمه الجهل، بشرط الانفرد مع شرط الجوهر، لا بشرط الجوهر وحده، و لسنا نعى بهذا أنّ جوهرها جوهر لا يعرى عن الجهل. و إن لم نسلم، بل قلنا: إنّ ذلك أمر عارض لنا (6)، فليس يجب أن يكون مثل هذا العارض واردا على الأمر الطبيعي، فإنّه ليس إذا قلنا: إنّ الخشب خاليه عن صوره السريري (7)، و إنّ ذلك الخلق ليس لجوهرها، بل لأمر عارض (8) له حائر الزوال. كان هذا القول كأنك تقول: يجب أن يكون قد كانت فيه صوره السريري (9).

ص: ٢٤٢

١- الشفاء- [١] الطبيعيات ٢٢٧/٢، الفصل السابع من مقاله الخامسه من الفن السادس.

٢- في المصدر: لذاتها...

٣- أن يستحيل...

٤- مختلف...

٥- فإنّا و إن سلّمنا...

٦- عارض لها...

٧- صوره السريريّه...

٨- عارض لها...

٩- صوره السريريّه ثم انفسخت.

و انفسخت.

و من المحال أيضا ما قاله المتشكك من ارتداد الشيء إلى ذاته، فإنّ الشيء لا يغيب البتّه (١) من ذاته، بل ربّما قيل (٢) يغيب عن أفعال تختصّ بذاته، وتتمّ بذاته وحدها، وإنّما يتوسّع فيقال هذا لأنّ هذه الأفعال لا تكون موجوده له، بل لا تكون موجوده أصلا. وأمّا ذاته فكيف تكون غير موجوده لنفسها و بالحقيقه، فإنّ أفعاله لا يجوز أن يقال فيه (٤) إنّه يغيب عنها، لأنّ الغائب هو موجود في نفسه غير موجود للشيء، وهذه الأفعال ليست موجوده أصلا إلّا- وقت ما يوجد لها، فلا- يكون غائبا عنها، و أمّا ذات الشيء فلا يغيب الشيء عنه و لا يرجع إليه.

و أمّا أصحاب الذّكر (٥) فقد نقض احتجاجهم في الصناعه الآليه. -انتهى كلامه-

و أقول: قوله: و أمّا اصحاب الذّكر- إلى آخره- كأنّه إشاره إلى ما تقرّر في علم المنطق من أنّ المطلوب المجهول الذي يراد تحصيله بالنظر، يجب أن يكون معلوما بوجه حتّى لا يكون طالبا طالبا للمجهول مطلقا، و أن يكون مجهولا من وجه آخر، حتّى لا يكون تحصيله تحصيلًا للحاصل، و أنّه إذا طلبته النفس و حصّلتها بالنظر و علمته من الوجه الذي كان مجهولا- و ظفرت به و علمت أنّه المطلوب الأوّل الذي كانت تطلبه، فعلمها بأنّه المطلوب إنّما هو من جهه أنّه كان معلوما أوّلا بوجه، و ليس يلزم من ذلك كونه معلوما أوّلا من كلّ وجه حتّى من الوجه الذي كان هو مجهولا بذلك الوجه، كما هو ظنّ أصحاب الذّكر و مبني احتجاجهم المنقول عنهم عليه، فتدبرّ.

و إمّا أن يقال باستناد تلك الأفعال أوّلا و بالذات إلى قوى مختلفه للنفس الإنسانيه التي هي ذات واحده، و باستنادها إلى تلك الذات الواحده بتوسّط تلك القوى المختلفه، و هذا هو المذهب الذي نقله الشيخ عن بعض القدماء، حيث قال (٦):

«و منهم من جعل النفس ذاتا واحده، و تفيض عنها هذه القوى، و يختصّ (٧) كلّ قوه

ص: ٢٤٣

١- في المصدر: عن ذاته...

٢- قيل إنّه قد يغيب...

٣- تختصّ...

٤- فيها...

٥- التذكّر...

٦- الشفاء- [١] الطبيعيات ٢/٢٢١، الفصل السابع من مقاله الخامس من الفنّ السادس.

٧- و تختصّ.

بفعل، و أنها إنما تفعل ما تفعله من الامور المذكوره بتوسط هذه القوى».

ثم اختار هذا المذهب و قال (١): «و ليس بصحيح (٢) من هذه المذاهب إلا هذا المذهب»، ثم صححه بأن قال ا: «قد بان مما ذكرناه أن الأفعال المتخالفه هي لقوى (٣) متخالفه، و أن كل قوه من حيث هي، فإنما هي كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الأول الذى لها، فتكون القوه الغضبيه لا تفعل من اللذات، و لا الشهوائيه من المؤذيات، و لا يكون (٤) القوه المدركه متأثره مما تتأثر هاتان (٥) عنه، و لا شىء من هاتين من حيث هما قابل للصور المدركه متصور لها. فإذا كان هذا متقررًا، فنقول: إنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع (٦) كلها، فتجتمع إليه و تكون نسبتته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس التى هي الرواضع، لأننا (٧) نعلم يقينا أن هذه القوى يشغل بعضها بعضًا، و يستعمل بعضها بعضًا، و قد عرفت هذا فيما سلف، و لو لم يكن رباط يستعمل هذه فيشتغل ببعضها عن بعض، فلا يستعمل ذلك (٨) و لا يدبره، لما كان بعضها يمنع بعضًا عن فعله بوجه من الوجوه و لا ينصرف عنه، لأن فعل قوه من القوى إذا لم يكن له اتصال بقوه اخرى، لا تمنع (٩) القوه الاخرى عن فعلها إذا لم تكن الآله مشتركه، و لا المحل مشتركًا، و لا أمر يجمعها (١٠) غير ذلك مشتركًا. و نحن نرى أن الإحساس يثير الشهوه إلى آخر ما ذكره فى بيان وجوب رباط لهذه القوى، و ذكرنا محصيه فى بيان وحده المدبر للبدن، و كون ذلك المدبر الواحد ما به الارتباط بين النفوس الأخر.

ثم ذكر أن هذا الشىء أى الذى هو مجمع القوى، لا يجوز أن يكون جسمًا، و بين ذلك بالوجوه الثلاثه التى ذكرنا محصلها فيما سبق، إلا أنه ذكر فى ذيل الوجه الثانى من تلك الوجوه كلامًا بهذه العبارة (١١): «فإن تشكك مشكك، فقيل: إنه إن جاز أن يكون (١٢) هذه القوى لشيء واحد مع أنها لا تجتمع معًا فيه، إذ بعضها لا تحل (١٣) الأجسام، و بعضها تحلها (١٤)،

ص: ٢٤٤

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٢/٢٢٣، الفصل السابع من مقاله الاولى من الفن السادس.

٢- فى المصدر: و ليس يصح منها الآ...

٣- بقوى متخالفه...

٤- و لا تكون...

٥- تتأثر عنه هاتان...

٦- يجمعها كلها...

٧- فإننا نعلم...

٨- ذلك البعض و لا...

٩- لا يمنع...

١٠- يجمعهما...

١١- -الشفاء- [٢] الطبيعيات ٢/٢٢٤، الفصل السابع من مقاله الخامسة من الفن السادس.

١٢- أن تكون...

١٣- لا يحل...

فيكون مع افتراقها من غير أن تكون بصفه واحده منسوبه إلى شيء واحد، فلم لا يكون كذلك الآن، و يكون (١) كلها منسوبه إلى جسم أو جسماني، فنقول: لأن، هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى يفيض (٢) عنها بعضها في الآله، و بعضها يختص بذاته، و كلها يؤدي إليه نوعا من الأداء، و اللواتي تكون في الآله تجتمع في مبدأ يجمعها في الآله ذلك المبدأ، و هو فائض عن الغنى عن الآله، كما تبين حاله (٣) في حلّ الشبهه. و أما الجسم فلا يمكن أن يكون (٤) هذه القوى كلها فائضه منه، فإن نسبة القوى إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان، بل على سبيل القبول، و الفيضان يجوز أن يكون على سبيل مفارقه للفيض عن المفيض، و القبول لا يجوز أن يكون على تلك السبيل (٥) - انتهى ملخص ما ذكره دليلا على ما اختاره و محصله -.

و أقول: لما كان مبنى هذا المذهب المختار عنده على أنّ النفس المدبّره للبدن إنّما هي ذات واحده بالعدد، و أنّ اختلاف أفعالها إنّما هو لاختلاف قواها، و أنّ تلك القوى فائضه عن تلك الذات الواحده، بين الثاني بقوله أولا: «قد بان ممّا ذكرناه أنّ الأفعال المتخالفه هي لقوى متخالفه» و بين الأوّل و الثالث بما ذكره بعد ذلك، فإنّه متضمّن لكون النفس ذاتا واحده رباطا لتلك القوى و فائضا عنه تلك القوى، و كأنّ قوله «قد بان ممّا ذكرناه في الفصول المتقدّمه» كالفصل الذي عقده لبيان أنّ اختلاف أفعال النفس لاختلاف قواها. و يحدشه أنّه في ذلك الفصل أيضا و إن ادّعى ذلك، لكننا لم نظفر فيه بذكر ما يمكن أن يكون دليلا على أنّ اختلاف الأفعال مطلقا - كما هو ظاهر إطلاق كلامه هنا - أو أنّ اختلاف أفعال النفس - كما هو مقصوده هنا و فيما تقدّم - إنّما هو لقوى متخالفه. بل لا يظهر منه فيه و لا في شيء من الفصول المتقدّمه على ما تصفّحنا كلامه ما يدلّ على ما هو مطلوبه هنا، و هو أنّه لا يمكن أن تكون النفس التي هي الذات الواحده تفعل بنفسها أفعالا - مختلفه باختلاف الآلات من غير توسط القوى في ذلك، كما هو مبنى المذهب الأوّل من المذاهب التي نقلها، حيث إنّ في كلّ موضع ذكر أنّ اختلاف أفعال

ص: ٢٤٥

١- في المصدر: و تكون كلها...

٢- فيفيض...

٣- حاله بعد...

٤- تكون...

٥- تلك السبيل.

النفس لاختلاف قواها ذكره على سبيل الادعاء من غير إقامه دليل عليه، كما يظهر على من تصفح كلماته.

اللهم إلا- أن يكون أحال ذلك على الظهور، و على أنه يتن بنفسه لا يحتاج إلى دليل، فإنه إذا كانت النفس المدبره للبدن ذاتا واحده كما بينه، و الحال أنا نجد للإنسان أنه يصدر عنه أفاعيل مختلفه،

فإمّا أن تكون تلك الأفاعيل تصدر عن تلك الذات الواحده بنفسها من غير مدخلية شيء مما يوجب الاختلاف سوى تلك الذات الواحده أو بنفسها، باختلاف الآلات، فهذان الاحتمالان باطلان، كما بيناه فيما سبق. و بالجملة فعلى هذين الاحتمالين، لا يكون للقوى و الحواس و المشاعر حظّ في تلك الأفاعيل أصلا، و هو باطل بالضرورة و الوجدان، حيث إننا نجد أنّ لتلك القوى و الحواس حظّا أيضا فيها، و أنّ لكلّ قوه فعلا يخصّيه كما أشار هو إليه في بيان نقل المذهب المختار عنده، حيث قال: و يختصّ كلّ قوه بفعل».

و إمّا أن تكون تلك الأفاعيل تصدر عن تلك القوى بنفسها من غير أن تصدر هي عن تلك الذات الواحده أيضا بتوسط تلك القوى، فعلى هذا يلزم أن لا يكون لتلك الذات الواحده حظّ في تلك الأفعال أصلا، و هذا أيضا باطل. لأنه لو كان كذلك، لما كانت تلك الذات حاكمه بين تلك الأفعال، كما هو معلوم بالضرورة، و لما كان غلط الحواس و تلك القوى يردّ على تلك الذات، كما بيناه فيما سبق. حيث إنّ الحاكم بين الشيئين لا بدّ و أن يكون مدركا لهما، و كذا الحاكم بالغلط يجب أن يكون مدركا له. و الإدراك أيضا من جمله تلك الأفاعيل، حيث إنّ تلك الأفاعيل إنّما هي الإدراكات و التحريكات.

و حيث انتفت هذه الاحتمالات، ثبت أنّ لكلّ من تلك الذات الواحده و تلك القوى حظّا في تلك الأفعال، أى أن تكون تلك الأفعال تصدر عن تلك القوى بنفسها، و عن تلك الذات بتوسط تلك القوى، لا بالعكس. حيث إنّه لا يعقل صدورها عن تلك الذات بنفسها، و عن تلك القوى بتوسط تلك الذات، فإنّ تلك القوى آلات لتلك الذات لا بالعكس. و إلى

ما ذكرنا أشار في بيان نقل المذهب المختار عنده بقوله: «و يختص كل قوه بفعل، و أنها إنما تفعل ما تفعله من الامور المذكوره بتوسط هذه القوى».

و الحاصل أنه يمكن أن يكون قد أحال وجه ما ذكره على الظهور، كما بيّنا. و هذا الذي هو غايه توجيه ما ذكره و تصحيحه.

و فيه مع ذلك أيضا أنه على هذا التوجيه، إنما يتم الدلاله على أن الأفاعيل المختلفه الجزئيه التي للقوى و الحواس و الآلات مدخل فيها، إنما هي تصدر عن تلك الذات الواحده بتوسط القوى المتخالفه، و لا يتم الدلاله على أن الأفاعيل الكليه التي هي مختصه بذات تلك الذات الواحده من غير مدخلية للآلات فيها، كالتعقّلات و الإدراكات الكليه، هي أيضا إنما تصدر عن تلك الذات الواحده بتوسط القوى المتخالفه، إذ لا امتناع في أن تكون تلك الأفعال الكليه تصدر عن تلك الذات الواحده بنفسها، من غير مدخلية القوى فيها- كما هو مذهب بعض من الحكماء- إذ ليست تلك [أفعال] آليه، حتى يصار فيها إلى ما يصار إليه في الأفعال الآليه. و لا يخفى أن ذلك أيضا، أي كون الأفاعيل المختلفه الذاتيه للنفس صادره عنها بتوسط القوى المختلفه مطلوبه أيضا، كما هو ظاهر كلامه في بيان نقل ذلك المذهب المختار عنده، بل صريح كلامه في بيان كيفية إفاضه تلك القوى المختلفه عن تلك الذات الواحده و كونها منبع القوى، على ما نقلنا كلامه في ذلك.

و حينئذ، ففي تتميم مدّعاها إما أن يقال بأنه لما دلّ الدليل على أن الأفاعيل المختلفه الآليه تصدر عن تلك الذات الواحده بتوسط القوى المختلفه، فينبغي أن يحكم بذلك في الأفاعيل المختلفه الذاتيه غير الآليه أيضا، ليكون الكلّ على نسق واحد. و فيه، أن هذا وجه استحسانيّ لا يفيد الاطمئنان، بل لا يفيد الإقناع أيضا.

و إمّا أن يقال: كما أن الأفاعيل الآليه أفاعيل مختلفه تصدر عن تلك الذات و الحال أنّها واحده بسيطه لا اختلاف فيها و لا تعدّد، و يجب أن يكون هناك ما به الاختلاف، و هو توسط القوى المتخالفه على ما تقرّر عندهم من أن الواحد بالذات لا يصدر عنه من جهه واحد إلا أمر واحد، كذلك الأفاعيل الذاتيه غير الآليه أفاعيل مختلفه، حيث إنّ العقل

النظريّ و العقل العمليّ فعلاّن مختلفان، و مع هذا فمراتب كلّ واحد منهما مختلفه، و أصولها الكليّيه أربع، كما سيّجىء بيانه، و المفروض أنّها أجمع صادرة عن تلك الذات الواحده. فلو لم يكن هناك ما به الاختلاف أيضا لم يمكن أن تصدر هي عنها بنفسها، حيث إنّها واحد بسبطه، فيجب أن يكون هناك أيضا ما به الاختلاف، و ما هو إلاّ القوى المتخالفه.

فإن قلت: إنّنا لا- نسلم أن ليس هناك ما به الاختلاف سوى القوى المتخالفه، فإنّه يمكن أن يكون هناك جهات و اعتبارات بها تصدر عن تلك الذات الواحده تلك الأفعال المختلفه، من غير أن يكون هناك قوى متخالفه بتوسيطها تصدر هي عنها. و بعبارة أخرى:

إمّا أن تكون هناك جهات و اعتبارات مختلفه، أو لا تكون. فعلى الأوّل، فتلك الجهات المختلفه أنفسها يمكن أن تكون كافيه في صدور تلك الأفعال المختلفه عن تلك الذات الواحده من غير احتياج إلى القوى المتخالفه، و إلى توسيطها في ذلك. و على الثاني فلا يمكن أيضا أن تفيض تلك القوى المتخالفه عن تلك الذات الواحده، كما هو مذهب الشيخ في ذلك، أو أن تفيض عليها من المبدأ الفتيّاض كما هو الاحتمال، و سنشير إلى وجهه، لأنّ القوى المتخالفه أيضا حيث كانت أمورا مختلفه إنّما تفيض عن تلك الذات الواحده أو عليها إذا كانت هناك جهات و اعتبارات مختلفه، بناء على ما هو المقرّر عندهم من أنّ الذات الواحده البسيطه لا تفيض عنها و لا عليها من جهه واحد إلاّ أمر واحد.

و بعبارة أخرى إنّهم ذكروا أنّ النّفس الإنسانيّه جوهر واحد و له نسبه و قياس إلى جنبتيّن، جنبه هي تحته و هي البدن، و جنبه هي فوقه و هي المبادئ العاليه، و له بحسب كلّ جنبه و كلّ نسبه قوّه، و أنّ له بحسب النسبه إلى ما فوقه القوّه النظرية، و بحسب النسبه إلى ما تحته القوّه العمليّه، و كذلك له بحسب كلّ نسبه من تينك النسبتيّن، نسب مختلفه إلى مدركاتهما و أفعالهما، و بتلك النسب المختلفه يكون له مراتب القوى النظرية و العمليّه، كما سيأتي بيان ذلك مفصّلا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و حينئذ نقول: إذا كانت هناك تلك النسب المختلفه و الجهات المتغايره، فلم لا يجوز

أن تكون تلك النسب أنفسها كافيه في صدور تلك الأفعال الذاتيه غير الآليه عن تلك الذات الواحده، من غير أن يكون هناك قوى مختلفه متوسّطه في ذلك؟

قلت: لا- كلام في كون النسب المختلفه و الاعتبارات و الجهات المتغايره هناك، إلا أنّ من يقول بالقوى المتخالفه و بتوسّيطها في صدور تلك الأفعال المختلفه عن تلك الذات الواحده، كالشيخ و نظرائه بل الأكثرين منهم، كأنّ نظره في ذلك أنّ تلك النسب المختلفه بأنفسها لا- تصحّح أن تكون منشأ لصدور الأفعال المختلفه، إلا- أن يكون هناك أمر آخر من حال لتلك الذات الواحده، باعتبار يصحّح استناد فعل إليه، و لا نعى بقوه النفس إلا ذلك الأمر، حيث إنهم أطلقوا لفظ القوه على قوه النفس بمعنى الحال التي تكون في الشيء و تكون مبدأ تغير في آخر، كما أشرنا إليه فيما سلف، و هذا كقدره التي أثبتوها لبعض الفواعل، و قالوا بأنّ الفاعل الذي له أن يفعل و أن لا يفعل بحسب المشيئه و عدم المشيئه، سواء كان ذاتا واحده بسيطه فرض له فعل واحد من جهه واحده، أو أفعال متخالفه بحسب جهات مختلفه، أو ذاتا مركبه فرض لها أفعال متخالفه بحسب جهات فيه، إنّما يفعله بالقدره، فأثبتوا القدره زائده على تلك الجهه أو الجهات، فما وجه ذلك في إثبات القدره هناك فهو الوجه في إثبات القوه فيما نحن فيه سواء بسواء.

و حيث تحققت ما تلوناه عليك، ظهر تلك تصحيح ما ذهب إليه الشيخ، و تبعه الأ- أكثر من القول بأنّ الأفعال المختلفه- سواء كانت آليه أو غير آليه- إنّما تصدر عن النفس التي هي الذات الواحده بتوسّط القوى المتخالفه. فما ذهب إليه بعضهم كالمحقق الطوسى و غيره من أنّ الأفعال الآليه إنّما تصدر عنها بتوسّط القوى و الآلات، و أنّ الأفعال التي هي غير آليه إنّما تصدر عنها بذاتها، لعلهم أرادوا بالصدور عنها بذاتها، أنّ ذاتها مصدر لتلك من غير توسّط قوه بدنيه و آله جسمانيه و حواسّ و مشاعر، و إلاّ فإن أرادوا به أنّ ذاتها بذاتها من غير توسّط قوه أصلا مصدر لتلك، ففيه خفاء.

فإن قلت: قد ذكر بعض مفسّري كلام أرسطو أنّه لو كانت النفس الناطقه تدرك المحسوسات بقوه ما، و تدرك المعقولات بقوه أخرى، لما جاز أن تردّ حكم الحسّ فيما

يغلط فيه، و تردّه إلى ما حكم به العقل، كما لا- تردّ ما حكمت به حاشه إلى ما حكمت به حاشه أخرى، والحال أنها تردّ حكم الحسّ كثيرا إلى ما حكم به العقل، و ذكر الشاهد عليه الأمثله التي ذكرتها سابقا، ثم ذكر أنّ النفس الناطقه تدرك الأمور المعقوله بغير النحو الذى تدرك به الأمور المحسوسه، لأنها إذا طلبت الأمور المعقوله انبسطت و رجعت إلى ذاتها كأنها تطلب شيئا هو عندها، و إذا همت تحصيل رأى بديع أو فكر فى عاقبه أو استخراج علم غامض عويص، خلت بنفسها و أبعدت جميع المحسوسات عنها، و كرهت أن يشغلها شيء من الحواسّ، و اجتهدت فى تعطيلها، و انبسطت انبساطا راجعا إلى ذاتها، و إذا طلبت الأمور المحسوسه خرجت عن ذاتها، كأنها تطلب شيئا خارجا عنها، فتحتاج حينئذ إلى آله تتوسل بها إلى مطلوبها، فإن وجدت الآله صحيحه استعملها و أدركت الأمر الخارج، ثم حصّلت صورتها عندها فى الوهم. و إن لم تجد الآله، فإنها تعدم ذلك المطلوب. مثال ذلك الأ- كمه لأنه لا- يمكنه أن يتصوّر الألوان، لأنه لم يجد آلتها. فالنفس الإنسانيّه تدرك الأمور البسيطه بغير آله، بل بنفسها، و تدرك الأمور المركبه المحسوسه بتوسط الحواسّ، و هذا المذهب لأرسطاطاليس، و يتبين منه رأيه فى النفس الناطقه، فإنها تدرك المحسوسات و المعقولات معا، و ليس كما يظنّه قوم من أنّ الأشياء المحسوسه إنّما تدركها الحواسّ فقط، و الأشياء المعقوله يدركها العقل فقط- انتهى بخلاصته-.

و هذا الذى ذكره ذلك البعض من المفسّرين، يدلّ على عدم صحّه القول باستناد الأفعال الذاتيه إلى النفس الإنسانيّه بتوسط القوى، كما هو مذهب الشيخ. بل ينبغى القول -على تقديره- باستنادها إلى ذات النفس بذاتها من غير توسط قوى فى ذلك، فكيف ذلك؟

قلت: هذا الذى ذكره ذلك البعض أولا غير مسلم، فإنّ المسلم أنّ النفس لا تردّ حكم ما حكمت به قوه بدئيه آليه إلى ما حكمت به قوه أخرى آليه بدئيه، و أمّا أنها لا تردّ ما حكمت به قوه آليه إلى ما حكمت به قوه أخرى غير آليه بل ذاتيه، فليس بمسلم. كيف

و هذا أيضا في الحقيقة ردّ إلى ذات النفس؟ و كيف و ذلك البعض نفسه ذكر أنها تردّ ما حكمت به حاسّه إلى ما يحكم به العقل؟ و الحال أنّ المراد بالعقل هنا عندهم ليس إلاّ قوّه للنفس.

و أمّا ما ذكره بعد ذلك من الاختلاف بين الأفعال الذاتيه غير الآليه- كالأمر المعقوله- و بين الأفعال الآليه- كالأمر المحسوسه- فمسلّم، إلاّ أنّه ليس فيه عند التأمّل دليل على أنّ النفس تدرك المعقولات بذاتها من غير توسّط قوّه في ذلك، بل ربّما يمكن أن يوجّه ما أسنده إلى أرسطو من المذهب بما وجّهنا به كلام المحقّق الطوسي (ره)، فتدبّر.

و حيث عرفت صحّه ما اختاره الشيخ من المذهب، فاعلم أنّ ما ذكره في كيفيه إفاضه القوى عن النفس، حيث قال (١): «إنّ (٢) هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى يفيض (٣) عنها بعضها في الآله، و بعضها يختصّ بذاته، و كلّها يؤدّي إليه نوعا من الأداء، و اللواتي تكون في الآله تجتمع في مبدأ يجمعها في الآله ذلك المبدأ، و هو فائض عن الغنى عن الآله».

و حاصله أنّ تلك النفس التي هي الذات الواحده تفيض أوّلا- عن المبدأ الفياض الذي هو الغنى عن الآله مطلقا، ثمّ تفيض باقتضاء العناية الأزليه عن تلك النفس قوى متخالفه.

إلاّ- أنّ القوى الآليه منها تفيض عن تلك النفس في الآله و هي حاله فيها، و أنّ القوى غير الآليه منها أي الذاتيه تفيض عنها و تختصّ بذاتها و هي قائمه بها، و أنّ تلك الذات بالنسبه إلى كلّ تلك القوى منبع و مجمع و مخدوم و لها تسلّط و اقتدار على تلك القوى في أن تستعملها في أفعالها، و أنّ تلك القوى كلّها بالنسبه إلى تلك الذات خوادم و رواضع.

فهذا الذي ذكره، و إن كان صحيحا على أصوله لكون النفس مجمع القوى الآليه و الذاتيه التي بتوسيطها تصدر عنها تلك الأفعال، إلاّ أنّ الأنسب بقواعد الشرع أن يقال إنّ

ص: ٢٧١

١- الشفاء الطبيعيات ٢/٢٢٤، الفصل السابع من مقاله الخامسة من الفنّ السادس. [١]

٢- في المصدر: لأنّ...

٣- يفيض عنه بعضها.

تلك الذات تفيض عن المبدأ الفَيَّاض ثم تفيض عنه لأجل تلك الذات قوى متخالفه بعضها تحلّ في آلاتها و بعضها تقوم بها بذاتها، و جعل لها اقتدار على استعمال كلّ تلك القوى في أفعالها، و كلّ تلك القوى خوادم لها.

و كيف ما كان، سواء بنى على ما ذكره أو على ما ذكرنا، فمحصّل الكلام أنّه يجوز أن يكون النّفس التي هي المدبّره للبدن ذاتا واحده بسيطه مجرّده عن المادّه في ذاتها، و يفيض عنها أو عن المبدأ الفَيَّاض لأجلها في أعضاء مختلفه قوى مختلفه، أو أن يفيض عنها أو عن المبدأ الفَيَّاض لأجلها أوّلا- في البذر و المنى قوّه الإنشاء، فتنشأ أعضاء على حسب موافقه أفعال تلك القوّه، يستعدّ كلّ عضو لقبول قوّه خاصّه به تفيض فيه. و لو لا ذلك لكان خلق البدن معطلا لها. و هذا هو القول في كيفيّة فيضان القوى الآتيه.

و أمّا القول في كيفيّة فيضان القوى الدّاتيّه، فبأن يقال: يجوز أن يفيض عن تلك النّفس، أو عن المبدأ الفَيَّاض لأجلها بحسب استعدادات حاصله لها بسبب تعلّقها بالبدن قوى مختلفه عليها تقوم هي بذاتها تستعملها في أفعالها الدّاتيّه، و الله أعلم بكيفيّة الحال.

في الإشارة إلى أنّ تلك القوى المتخالفه كيف يخدم بعضها بعضا

ثمّ اعلم، أنّهم ذكروا- كما سيّضح لك فيما بعد في باب تعديد القوى أيضا- أنّ تلك القوى كيف يرؤس بعضها بعضا و كيف يخدم بعضها بعضا، حيث يظهر لك أنّ العقل المستفاد رئيس للكلّ و يخدمه الكلّ، و هو الغايه القصوى. ثمّ العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكه. ثمّ العقل العمليّ يخدم جميع هذه، لأنّ العلاقه البدنيّه- كما سيّضح بعد- لأجل تكميل العقل النظريّ و تركيته. و العقل العمليّ هو مدبّر تلك العلاقه، ثمّ العقل العمليّ يخدمه الوهم. و الوهم يخدمه قوتان: قوّه بعده، و قوّه قبله. فالقوّه التي بعده هي القوّه التي تحفظ ما أداه الوهم، أي الذاكره. و القوّه التي قبله هي جميع القوى الحيوانيّه. ثمّ المتخيّله يخدمها قوتان مختلفتا المأخذين: فالقوّه النزوعيّه تخدمها بالائتمار لأنها تبعثها على

التحريك نوعا من البعث، والقوة الخياليه تخدمها لعضها الصور المخزونه فيها المهيه أه لقبول التركيب و التفصيل، ثم هاهنا رئيسان لطائفتين، أما القوة الخياليه فيخدمها بنطاسيا، و بنطاسيا يخدمها الحواس الخمس. و أما القوة النزوعيه فيخدمها الشهوه و الغضب، و الشهوه و الغضب يخدمهما القوة المحركه في الفعل. ثم القوى الحيواتيه يخدمها النباتيه، أولها و رأسها المولده. ثم الناميه تخدم المولده، ثم الغاذيه تخدمها جميعا. ثم القوى الطبيعيه الأربح تخدم هذه، و الهاضمه منها تخدمها الماسكه من جهه، و الجاذبه من جهه، و الدافعه تخدم جميعها، ثم الكيفيات الاربع تخدم جميع ذلك، لكن الحراره تخدمها البروده، فإنها إنما أن تعد للحراره مادّه أو تحفظ ماهيتها، و لا مرتبه للبروده في القوى الداخله في الأعراض الطبيعيه إلا منفعه تابع و تال، و تخدمهما جميعا اليوسه و الرطوبه، فهذه درجات القوى.

و منه يعلم كيفيه تقدم بعضها في الوجود و تأخرها في الشرف و بالعكس، و كذا يعلم منه كيفيه ارتباط تلك القوى بعضها ببعض، فتبارك الله أحسن الخالقين.

في الإشاره إلى أنّ أيا من الأفعال تقتضى قوه على حده

و إذا انتهى الكلام إلى هذا المقام، فتكلم في أنّ أيا من الأفعال تقتضى قوه على حده و أيا منها يمكن أن يكون لها قوه مشتركه، و أنه هل يجب أن يكون لكل نوع من الفعل قوه تخصه أو لا- يجب؟ و في أنه بأي سبب يكون القوى متغايره تغايرا ذاتيا، و بأي سبب وجهه يمكن أن يكون بينها جامع مشترك؟

فنقول: إنّ للنفس أفعالا تختلف على وجوه، فيختلف بعضها بالشده و الضعف، و بعضها بالسرعه و البطء، فإنّ الظن اعتقاد ما يخالف اليقين بالتأكد و الشده، و الحدس مخالف لليقين بسرعه الفهم. و قد تختلف أيضا بالعدم و الملكه، مثل أنّ الشك يخالف الرأى، فإنّ الشك عدم اعتقاد من طرفي النقيض، و الرأى اعتقاد أحد طرفي النقيض، و مثل التحريك و التسكين. و قد تختلف بالنسبه إلى أمور متضاده، مثل الإحساس

بالأبيض و الإحساس بالاسود، و إدراك الحلو و إدراك المرّ. و قد تختلف بالنسبه إلى أمور متغايره بالذات، بل متباينه كإدراك الصوره و إدراك المعنى، و كإدراك المعنى الجزئى و إدراك المعنى الكلى. و قد تختلف بالحسّ مثل إدراك اللون و إدراك الطعم. و قد تختلف بالذات مثل الإدراك و التحريك، و مثل الشهوه و الغضب. و قد تختلف مع بعض هذه الاختلافات بالتقدم و التأخر أيضا، كالأفعال النباتيه و الحيوانيه و الإنسانيه، كما قالوا من أنّ المنى فى الرّحم يكون له أولا الأفعال النباتيه، ثم الحيوانيه، ثم الإنسانيه. و قد تختلف مع ذلك بالاختلاف فى الموضوع أيضا، كهذه الأفعال أيضا، فإنّ النباتيه قد توجد فى النبات دون الحيوانيه، و كذلك الحيوانيه قد توجد فى الحيوان دون الإنسانيه، إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف التى تعلم بالتتابع.

و الذى يقتضيه التدبّر فى كلام الحكماء، و فى دليلهم على إثبات القوى الخاصه و المشتركه، أنّ الأفعال المختلفه بالشده و الضعف، أو بالسرعه و البطء، فإنّ مبدأها قوه واحده، لكنّها تكون تاره أتمّ فعلا و تاره تكون أنقض فعلا، إذ لو اقتضى ذلك قوى متعدده متغايره، و أن يكون للأنقض قوه غير القوه التى للآتم، لوجب أن يكون عدد القوى بحسب عدد مراتب النقصان و الزيادة التى تكاد لا- تتناهى. كما أنّه لو كان اختلاف الأفعال بحسب التشخيصات التى لا تكاد تنتهى إلى حدّ يوجب اختلاف القوى و تغايرها، لوجب أن يكون عدد القوى بحسب ذلك غير متناه، بل القوه الواحده يعرض لها أن تفعل الفعل أشدّ أو أضعف أو أسرع أو ابطأ بحسب الاختيار، أو بحسب مواتاه الآله، أو بحسب عوائق من خارج أن يكون و أن لا يكون، أو أن يقلّ أو أن يكثر. كما أنّه يعرض للقوه الواحده اعتبارات و تشخيصات متعدده مع كون ذاتها واحده.

و كذلك الأفعال المختلفه بالعدم و الملكه، فمبدؤها قوه واحده يعرض لها تاره أن تفعل، و تاره أن لا تفعل، مع كون شأنها أن تفعل لو لا العائق عنه.

و أيضا كلّ قوه من حيث هى قوه أولا و بالذات على فعل من الأفعال التى تقتضى قوى خاصه، و إن كانت قوه على ذلك الفعل الذى تخصّه، و يستحيل أن يكون مبدأ لفعل

آخر غير بالقصد الأول. لكنّه قد يجوز أن يكون مبدأ الأفعال كثيره غيره بالقصد الثاني.

و هذا مثل إنّ الإبصار إنّما هو قوّه أوّلا و بالذات على إدراك الكيفيّة التي هي اللّون، و اللّون يكون بياضا و سوادا و غيرهما. و مثل القوّه المتخيّله التي شأنها أن تستثبت صور الأمور المادّيّه من حيث هي مادّيّه مجردة نوعا من التجريد غير بالغ، ثمّ يعرض أن يكون ذلك لونا أو طعما أو عظما أو صوتا أو غير ذلك، و مثل القوّه العاقله التي شأنها أن تستثبت صور الأمور من حيث هي بريئه عن المادّه و علائقها، ثمّ يتفق أن يكون ذلك شكلا أو عددا أو غير ذلك.

و كذلك قد يجوز أن يكون القوّه معدّه نحو فعل بعينه تحتاج إلى أمر آخر، فينضمّ إليها حتّى يصير بها ما بالقوّه حاصلًا بالفعل. فإن لم يكن ذلك الأمر لم تفعل، فيكون مثل هذه القوّه تاره مبدأ للفعل بالفعل، و تاره غير مبدأ له بالفعل، بل بالقوّه. و هذا مثل القوّه المحرّكه، فإنّها إذا صحّ الإجماع من القوّه الشوقيه بسبب داع من التخيل أو التعقل إلى التحريك، حرّكت لا محاله. فإن لم يصحّ، لم تحرّكه. و ليس يصدر عن قوّه محرّكه واحده بآله إلاّ حرّكه واحده أو الحركات الكثيره لكثرة آلات الحرّكه التي هي العضل فينا، و في كلّ عضله قوّه محرّكه جزئيّه، لا تحرّك إلاّ حرّكه بعينها. و قد تكون الواحده أيضا يختلف تأثيرها بحسب القوابل المختلفه و الآلات المختلفه.

هذا، و أمّا الأفعال التي بينها ترتيب و تقدّم و تأخر زمنيّ، و لها اختلاف في الموضوع كالأفعال التي هي أقسام أوّليّه من جمله أفعال النّفس، و هي ثلاثه أقسام: أفعال يشترك فيها الإنسان و الحيوان و النبات، كالتغذية و التنميه و التوليد؛ و أفعال يشترك فيها الإنسان و الحيوان كلّها أو جلّها و لا - حظّ للنبات فيها، مثل الإحساس و التخيل و الحرّكه الإراديّه؛ و أفعال تختصّ بالإنسان، مثل تعقل المعقولات و استنباط الصنائع و الرويّه في الكائنات و التفرقه بين الجميل و القبيح، فلها قوى متعدّده، و لكلّ قسم منها قوّه على حده، إذ ليس يمكن أن يكون لهذه الأقسام الثلاثه الأوّليّه التي قلنا إنّها مختلفه بالتقدّم و التأخر الزمنيّ و في الموضوع، و مع ذلك فهي مختلفه غايه الاختلاف، قوّه واحده هي

مبدأ للجميع، وهذا هو القول في تلك الأقسام الأوليه.

و أمّا القول في خصوص كلّ قسم، قسم، فهو أنّ ما للإنسان من الأفعال الأوليه المختصّه به فعلاّن: علم و عمل، و حيث كانا فعلين مختلفين و أمرين متغايرين تغايرا بالذّات، ينبغى أن يكون لكلّ من العلم و العمل قوّه مختصّه، فلذلك كانت القوّه العمليه مغايره للقوّه النظرية.

ثمّ إنّّه حيث كانت مراتب كلّ منهما مختلفه متغايره، ينبغى أن يكون لكلّ مرتبه من تلك المراتب قوّه أخرى تخصّصها، و بيان ذلك: أمّا في مراتب العمليه، فلأنّ تلك المراتب على ما قالوه أربع:

أولها: تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلهيه و الشرائع النبويه.

و ثانيها: تهذيب الباطن و تطهير القلب عن الملكات الرديّه و الأخلاق الظلمانيه، و نقض آثار شواغله عن عالم الغيب.

و ثالثها: تنويرها بالصّور العلميه و الصفات المرضيه، و بعبارة أخرى ما يحصل بعد الاتّصال بعالم الغيب، و هو تجلّي النّفس بالصّور القدسيه.

و رابعها: فناء النفس عن ذاتها، و قصر النظر على ملاحظه جمال الله تعالى و جلاله، حتّى يرى كلّ قدره مضمحلّه في جنب قدرته الكامله، و كلّ علم مستغرقا في علمه الشامل، و أنّ كلّ وجود و كمال فائض عن جنبه تعالى.

و لا يخفى أنّ تلك المراتب أمور متغايره بالذّات، ليست إحداها هي الأخرى.

و حيث كانت كذلك، فينبغى أن يكون لكلّ واحده منها قوّه تخصّصها.

و أمّا في مراتب النظرية التي هي أربع أيضا عندهم: و هي العقل الهيولانيّ، و بالملكه، و بالمستفاد، و بالفعل، فلأنّها و إن كانت من جهه يغاير بعضها بالكماليه و الاستعداد نحو الكمال، و بأنّ الاستعداد إمّا قريب أو بعيد أو متوسّط، حيث إنّ العقل المستفاد كمال و الهيولانيّ استعداد بعيد و بالملكه استعداد متوسّط و بالفعل استعداد قريب كما قالوه، و يمكن أن يذهب الوهم إلى أنّ المبدأ لكلّ قوّه واحده يختلف أحوالها

و أفعالها بالكماليه و الاستعداد و القرب و البعد و المتوسط، كما ذكرنا أنّ القوّه الواحده يمكن أن تكون تاره مبدأً لفعل بالفعل، و تاره مبدأً له بالقوّه، إلا أنّك ستعلم ممّا نذكره فى بيان أحوال هذه القوّه، أنّ مراتبها مرتبه فى التقدّم و التأخر الزماتيين، و بعضها متقدّم على بعض فى الزمان، و بعضها متأخر عن بعض فيه، و كذلك بعضها رئيس و مخدوم لبعض، و بعضها مرءوس و خادم. و تعلم أيضا أنّ تلك المراتب التى حالها ما ذكر تكون مختلفه متغايره البتّه، لا يجوز أن يكون لجميعها قوّه واحده بالذات، بل ينبغى أن يكون لكلّ مرتبه قوّه تخصّصها، لأنّهم لذلك أثبتوا لتلك المراتب قوى متعدده و إن لم تكن تلك القوى متباينه بالذات، كالقوى الحيوانيه مثلا. فإنّ القوى الحيوانيه متباينه بالذات لكونها مبادئ أفعال مختلفه، و القوى الإنسانيه غير متباينه بالذات لكونها متعلقه بذات واحده مجردة.

و إنّما تختلف بحسب الاعتبار التى هى بالقياس إلى تلك الذات عوارض، و هذا هو القول فى القوى المتعدده التى للنفس الناطقه الإنسانيه.

و أمّا القول فى قوى النفس الحيوانيه، فهو أنّ لها بالقسمه الاولى فعلاّن: أحدهما التحريك، و الآخر الإحساس و الإدراك. و حيث كان التحريك و الإدراك فعلين متغايرين بالذات، و مع ذلك فقد يفترقان بالموضوع أيضا، كما فى الريه من جمله الأعضاء، حيث قالوا إنّها دائمه الحركه، و لم يجعل لها حسّ و إدراك لثلاث تأنم باصطكاك بعضها ببعض، فينبغى أن يكون لكلّ من التحريك و الإدراك قوّه على حده خاصّه، تسمى إحداهما قوّه محرّكه و الأخرى قوّه حاسّه مدركه. ثمّ إنّ المحرّكه حيث كانت على قسمين: محرّكه، بمعنى أنّها باعته على الحركه هى النزوعيه، و محرّكه، بمعنى أنّها فاعله للحركه، و كان البعث و الفعل أمرين متغايرين، حيث إنّ الباعته النزوعيه هى التى إذا ارتسمت فى التخييل صورته مطلوبه أو مهروبّه عنها، بعثت القوّه المحرّكه الفاعله على التحريك. و هى التى تنبعث فى الأعصاب و العضلات، و من شأنها أن تشنّج العضلات، فتجذب الأوتار و الرباطات المتصله بالأعضاء إلى نحو جهه المبدأ، أو ترخيها أو تمدّها طولاً. فتصير الأوتار و الرباطات إلى خلاف جهه المبدأ، فينبغى أن يكون لكلّ من الفعلين قوّه

على حده تخصّصه و كذلك الباعثه للحركه، حيث كانت لها شعبتان: شعبه تسمّى شهوائتيه، و هى ما تنبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المطلوبه طلبا للذّه؛ و شعبه تسمّى غضبيّه، و هى ما تنبعث على تحريك يدفع به الشىء المهروب عنه طلبا للغلبه، و كان الغضب و الشهوه فعلين متغايرين مختلفين، ينبغى أن يكون لكلّ منهما قوّه تخصّصه، و عسى أن نشير فيما بعد إن شاء الله تعالى إلى بعض جهات المغايره أيضا. و كذلك الإدراك و إن كان معنى واحدا، إلاّ أنّه لمّا كان ينقسم بانقسام المدركات و بتبعيتها إلى أقسام كثيره بعدد الحواسّ و المشاعر الظاهره و الباطنه، و كانت تلك المدركات التى هى مدركات أوّليه مختلفه بالذّات، و كذا كانت إدراكاتها باعتبارها و بالعرض، و مع ذلك كانت تلك الإدراكات متفارقة بالموضوع و بحسب الآله، و كانت لكلّ منها آله غير ما هى للاخرى، إن صحّت تلك الآله صحّ ذلك الإدراك المنسوب إليها، و إن فسدت فسدت، كما يعلم ذلك بالتجربه و الاعتبار، فعلى هذا، كان ينبغى أن يكون لكلّ من تلك الإدراكات المختلفه قوّه تخصّصها، و عسى أن نشير فيما بعد إن شاء الله تعالى إلى بعض جهات المغايره أيضا، و هذا هو الكلام فى قوى النّفس الحيوائيه.

و أمّا الكلام فى قوى النّفس النباتيه، فهو أنّهم و إن أثبتوا لها بالقسمه الاولى قوى ثلاثا: هى القوّه الغايزه و المنميه و المولّده، و أثبتوا لها بالقسمه الثانيه قوى أخرى، كالهاضمه و الجاذبه و الدافعه و الماسكه، إلاّ أنّ لبعضهم فى وحده بعض هذه و تعدّده كلاما يعلم ذلك من النظر فى كتب الحكماء و الاطباء، فلا نطيل الكلام بذكره. و الضّابط فيها أيضا أنّ ما كان من تلك الأفعال مختلفه بالذّات، أو فى الموضوع، أو من جهه الخادميه و المخدوميه أو نحو ذلك من الجهات التى بها تكون قواها مختلفه - كما سيظهر لك فى بيان تعديد القوى النباتيه -، فيقتضى كلّ منها قوّه على حده خاصّه، و إلاّ فلا وجه لإثبات القوّه الخاصّه لها، بل يمكن أن يكون هناك قوّه واحده تختلف اعتباراتها و حالاتها.

يتعلق بها القوه الرئيسه من النفس

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام،فلتكلّم في آلات النفس و الأعضاء التي يتعلق بها القوه الرئيسه من النفس،و حيث كان تفصيل ذلك و تحقيقه على الوجه الأتمّ مذكورا في الشفاء،فلنكتف فيه بنقل ما قال هو فيه،فنقول:

قال الشيخ في «الشفاء» (١): «إنّه قد أفرط الناس في أمر الأعضاء التي يتعلّق (٢) بها القوه الرئيسه من النفس إفراطا في جنبى (٣) اللجاج،و ركنوا إلى تعسف كثير و تعصب شديد، مال إليه كلّ واحد من الفريقين حتّى خرج من الحقّ،و أكثرهم (٤) من جعل النفس ذاتا واحده و قضى مع ذلك أنّ الأعضاء الرئيسه كثيره،فإنّه لما تخالف (٥) فيه الفلاسفه القائله بتكثّر أجزاء النفس،و وافق من قال بوحدانيّتها،لم يعلم أنّه يلزمه أن يجعل العضو الرئيس واحدا،و هو الذى يكون به أولّ تعلق النفس،و أمّا المكثرون لأجزاء النفس،فما عليهم أن يجعلوا لكلّ جزء (٦) معدنا مخصوصا و مركزا مفردا،فنقول:أولا أنّ القوى النفسانيه البدنيه،مطيبتها الأولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحانيّ،و أنّ ذلك الجسم هو الروح،و أنّه لو لا أنّ قوى النفس الناطقه المتعلقه بالجسم ينفذ (٧) محموله في جسم،لما كان سدّ المسالك حابسا لنفوذ القوى المحرّكه و الحساسه و المتخيّله أيضا،و هو (٨) أيضا حابس ظاهر الحبس عند من جرّب التجارب الطبييه،و هذا الجسم نسبه إلى لطافه الأخلاط و بخاريّتها نسبه الأعضاء إلى كثافه الأخلاط،و له مزاج مخصوص،و مزاجه أيضا (٩) يتغيّر بحسب الحاجه إلى اختلاف يقع (١٠) فيصير به حاملا لقوى مختلفه،و أنّه ليس (١١) يصحّ المزاج الذى منه يغضب للمزاج الذى معه يشتهى (١٢)،و لا المزاج الذى يصلح للروح الباصره (١٣) هو بعينه الذى يصلح للروح المحرّك.و لو كان المزاج واحدا،لكانت (١٤) المستقرّه

ص: ٢٧٩

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٢/٢٣٢،الفصل الثامن من مقاله الخامسه.

٢- في المصدر: تتعلّق...

٣- جنبى...

٤- و أكثرهم غلطا من...

٥- لما خالف...

٦- جزء منه معدنا...

٧- تنفذ...

٨- و هو حابس...

٩- يتغيّر أيضا...

١٠- يقع فيه ليصير به...

١١- فإنّه ليس يصلح المزاج...

١٢- يشتهى أو يحس...

١٣- الباصر...

١٤- لكانت القوى المستقره.

فى الرّوح واحده و أفعالها واحده. فإذا كانت النّفس واحده، فيجب أن يكون لها أوّل تعلق بالبدن، و من هناك تدبّره و تنميه، و أن يكون ذلك بتوسّيط هذا الرّوح، و يكون أوّل ما تفعل النّفس (١) تفعل بفعل العضو الّذى لوساطته (٢) تنبعث قوّته فى سائر الأعضاء بتوسّط هذا الرّوح، و أن (٣) ذلك العضو متكوّن من الأعضاء، و أوّل (٤) معدن لتولّد الرّوح، و هذا هو القلب، يدلّ على ذلك ما حقّقه التّشريح المتقن، و سنزيد لهذا (٥) المعنى شرحا فى الفن الذى فى الحيوان.

فيجب أن يكون أوّل تعلق النّفس بالقلب، و ليس يجوز أن تتعلّق بالقلب، ثمّ بالدماغ، فإنّها إذا تعلّقت بأوّل عضو، صار البدن نفسانيا.

و أمّا الثّانى: فإنّما يعقل (٦) لا- محاله بتوسّيط هذا الأوّل، فالنّفس تحيى الحيوان بالقلب، لكن يجوز أن يكون (٧) قوى الأفعال الاخرى تفيض من القلب إلى الأعضاء الأخرى، لأنّ الفيض يجب أن يكون صادرا من أوّل ما يتعلّق (٨)، فيكون الدّماغ هو الذى يتمّ فيه مزاج الرّوح الذى يصلح لأن يكون حاملا لقوى الحسّ و الحركة إلى الأعضاء حملا يصحّ (٩) معه أن يصدر معها أفعالها حال (١٠) الكبد بالقياس إلى قوى التّغذية، و لكن يكون القلب هو المبدأ الأوّل الذى أوّل تعلقه به، و منه ينفذ (١١) إلى غيره و يكون الفعل فى أعضاء أخرى، كما أنّ مبدأ الحسّ عند مخالف (١٢) هذا القول إنّما هو فى الدّماغ، لكنّ أفعال الحسّ لا تكون به و فيه، بل فى أعضاء (١٣) كالجلد و كالعين و كالأذن، و ليس يجب من ذلك أن لا يكون الدّماغ مبدأ، كذلك أيضا يجوز أن يكون القلب مبدأ لقوى التّغذية، و لكن أفعالها فى الكبد، و لقوى التّخيّل و التّدكّر و التّصوّر (١٤) لكن أفعالها فى الدّماغ، بل ينبغى أن (١٥) يكون مبدأ القوى المختلفه غير صالح لأن يصدر عن معدنه جميع أفعالها، بل يجب أن (١٦) يتفرّع فى آليات مختلفه تتخلّق بعد ذلك العضو تخلّقا، و تفيض من ذلك العضو إليها قوّه ملائمه

ص: ٢٨٠

١- فى المصدر: النّفس يفعل العضو...

٢- بوساطته تنبعث قواها...

٣- و أن يكون...

٤- أوّل متكوّن...

٥- هذا المعنى...

٦- تفعل فيه...

٧- تكون...

٨- متعلّق به...

٩- يصلح معه أن تصدر عنها أفعالها...

١٠- و كذلك حال...

١١- تنفذ...

١٢- مخالفى هذا...

١٣- أعضاء أخرى كالجلد...

١٤- و التصور و لكن...

١٥- يكون المبدأ للقوى...

١٦- تتفرع.

لمزاج ذلك الرّوح و استعداده، على ما ستقف عليه في ذكر الحيوان، حتّى لا يكون على العضو الذى هو المبدأ ثقل، و لذلك خلقت العصب للدماغ و الأورده للكبد، و كان (١) الدماغ مبدأين أوليين للحسّ و الحركة و التغذية، و كانتا (٢) مبدأين ثانيين. و إذ فاض من القلب قوّه التكوين و التخليق إلى الدماغ، فيكون (٣) الدماغ، فلا كثير بأس أن (٤) يكون الدماغ يرسل من نفسه آله يستمدّ بها الحسّ و الحركة من القلب (٥)، فلا يجب من القلب أو يكون القلب أن ينفذ إليه الآله التى بتوسطها ينفذ إليه الحسّ و الحركة. فلا يجب أن يقع من المضايقه فى أمر خلقه العصب أن مبدأها من القلب أو (٦) الدماغ ما هو ذا يقع، بل (٧) يسلم أنه من الدماغ و يستمدّ من القلب، كما أن الكبد يرسل إلى المعده ما يستمدّ منها فيه، و لها أيضا عروق تمدّ غيرها بها. فليس يجب أن يكون العضو-الذى هو مبدأ قوّه فيه أيضا- أوّل (٨) تلك القوّه، و أن يكون آله لأفعال تلك القوّه، بل يجوز أن (٩) يكون الآله خلقت للاستمداد من شىء آخر، و أن تكون (١٠) إنّما تستمدّ بعد تخلّقها، حتّى يكون الدماغ أوّل ما يخلق (١١) لم يكن مبدأ للحسّ و الحركة بالفعل، بل مستعدّا لأن يصير مبدأ (١٢) للأعضاء التى بعده إذا استمدّ من غيره بعد أن يتخلّق (١٣) آله الاستمداد من غيره له، فلمّا تخلّق منه عصب ذاهب إلى القلب، استمدّ الحسّ و الحركة منه حينئذ، و يمكن أن يكون مع تخلّق هذا المنفذ بلا تأخر، فلا يكون (١٤) فى نفوذه عنه إلى القلب حجّه أيضا، و لا شبه حجّه، بل كما تخلّق الدماغ يتخلّق (١٥) معه عن مادّته شىء نافذ إلى القلب غريب عن القلب يستمدّ (١٦) منه الحسّ و الحركة. على أنّ نبات هذا العصب من الدماغ، و مصيره منه إلى القلب ليس شيئا يظهر الظهور الذى يظنه مدعى نبات العصب الذى (١٧) من الدماغ أو القلب من الدماغ إلى القلب، لا- من القلب إلى الدماغ، على ما سنوضحه فى موضعه من كلامنا فى طبائع الحيوان (١٨).

و مع ذلك فلنعد إلى معامله أخرى، فنقول: إنّه ليس بمستحيل أن يكون مبدأ وجوده (١٩).

ص: ٢٨١

١- فى المصدر: كان الدماغ...

٢- أو كانا مبدأين...

٣- فتكوّن...

٤- بأن يكون...

٥- من القلب، أو يكون القلب ينفذ...

٦- أو من الدماغ...

٧- بل نسلم...

٨- أوّل أفعال تلك...

٩- أن تكون...

١٠- و أن تكون إنّما تستمدّ...

١١- ما تخلّق...

١٢- مبدأ ما للأعضاء...

١٣- أن تتخلّق...

١٤- فلا تكون...

١٥- يخلق معه من مادّته...

١٦- استعدّ منه...

١٧- الذى بين الدماغ و القلب، من الدماغ...

١٨- الحيوان، و نطول الكلام فيه طولاً يشفى و يقنع...

١٩- وجود قوّه.

قوّه هي في عضو، فينفذ (١) من ذلك العضو إلى عضو آخر، وهناك تتمّ القوّه و تستكمل ثمّ ينعطف (٢) إلى هذا العضو الأوّل فيرقده (٣)، فإنّ الغذاء إنّما يصير إلى الكبد من المعده، ثمّ إذا صار هنالك على نحو ما أعاد (٤)، فغذاء المعده في عروق تنبعث من الطحال (٥) في الأجوف و تنبث في المعده. فلا ضير أن يكون مبدأ القوّه ينبعث من القلب (٦) و لا- تكون القوّه في القلب كامله تامّه، ثمّ إنّها تعيد (٧) القلب إذا استكملت في عضو آخر.

و هكذا حال الحسّ المشترك، فإنّ مبدأ القوّه الحساسه الجزئيه منها (٨)، ثمّ إنّها تعود إليه بالفائده.

على أنّ حسّ القلب (٩) بنفسه- و خصوصا اللمس- أعظم من حسّ الدماغ نفسه و لذلك أوجاعه لا تحمل (١٠). و على [أنّه يمنع في القوى أن يصير (١١)] أقوى و أشدّ في غير مبادئها المصادفه (١٢) موادا تحملها بتلك الحاله، و يشبه أن يكون (١٣) قوّه أطراف الأوتار على الجذب أشدّ من قوّه أوائلها التي على (١٤) العصب، فالقلب مبدأ أوّل تفيض منه إلى الدماغ قوى، بعضها (١٥) يتمّ أفعالها في الدماغ و أجزائه، كالتيخيل و التّصوّر و غير ذلك، و بعضها (١٦) يفيض من الدماغ إلى أعضاء خارجه عنه، كما يفيض (١٧) إلى الحدقه و إلى العضل المتحرّكه، و يفيض (١٨) من القلب إلى الكبد قوّه التّغذيه، ثمّ (١٩) يفيض من الكبد بتوسّط العروق في جميع البدن، و يغذو (٢٠) القلب أيضا، فيكون (٢١) القوّه مبدؤها من القلب، و الماده مبدؤها من الكبد.

و أمّا القوى الدماغيّه، فإنّ البصر يتمّ بالرّطوبه الجليديّه التي هي كالماء الصّافي، فيقبل (٢٢) صور المبصرات و يؤدّيها (٢٣) إلى الرّوح الباصره (٢٤)، و يكون تمام الأبصار عند ملتقى العصبه المجوّفه، على ما علم من تشريحه و تعريف حاله.

و أمّا الشّمّ فيزائدتين في مقدّم الدماغ كحلمتي التّدى.

و أمّا الذّوق فبأعصاب دماغيه (٢٥) في اللسان و الحنك، و تعطيه (٢٦) قوّه الحسّ

ص: ٢٨٢

١- في المصدر: فتنفذ...

٢- تنعطف...

٣- فترفده...

٤- عاد فغذّى المعده...

٥- الطحال و الأجوف...

٦- القلب مثلا...

٧- تفيد القلب...

٨- منها...

٩- القلب نفسه...

١٠- لا تحتمل...

١١- أنّه ليس بممتنع في القوى أن تصير...

- ١٢- لمصادفه مواد تجعلها بتلك...
- ١٣- تكون...
- ١٤- تلى العصب...
- ١٥- فيعضها تتم...
- ١٦- تفيض من...
- ١٧- تفيض إلى...
- ١٨- و تفيض من...
- ١٩- ثم تفيض...
- ٢٠- و تغذو...
- ٢١- فتكون...
- ٢٢- فتقبل...
- ٢٣- و تؤدّيها...
- ٢٤- الباصر...
- ٢٥- دماغيه بقى فى...
- ٢٦- و تؤتيهما قوه.

و الحركة.

و أما السمع فبأعصاب أيضا (١) دماغية تأتي الصماخ فتغشى السطح المحيط به.

و أما اللمس فبأعصاب دماغية نخاعية منتشرة (٢) في البدن كله. و أكثر عصب الحس من مقدّم الدماغ، لأنّ مقدّم الدماغ أليّن، و اللين أنفع في الحسّ. و مقدّم الدماغ كما يتأدى إلى خلف و إلى نخاع (٣)، فيصير أصلب لتدرّج إلى النخاع الذي يجب أن يعين (٤) و فيه الصلابه. و أكثر عصب الحركة التي من الدماغ إنّما ينبت (٥) من مؤخر الدماغ، لأنه أصلب، و الصلابه أنفع في الحركة و أعون عليها، و العصبه (٦) التي للحركة في أكثر الأمر يتولّد (٧) منها العضل، فإذا جاوزت العضل حدثت منها و من الرطوبات الأوتار، و أكثر اتّصال أطرافها بالعظام، و قد تتصل في مواضع بغير العضله (٨)، و قد يتصل العظام أنفسها بالعضو المحرّك من غير توسّط وتر، و النخاع كجزء من الدماغ ينفذ في ثقب الفقارات، لئلاّ يبعد ما يتولّد من العصب من الأعضاء، بل يتولّد منها العصب مرسله بالقرب إلى الموضع المحتاج كونها (٩).

و أما القوّه المصوّره و الحسّ المشترك، فهما (١٠) مقدّم الدماغ في روح يملأ (١١) ذلك التجويف، و إنّما (١٢) كان هناك ليطلعا على الحواسّ التي أكثرها إنّما تنبعث من مقدّم الدماغ، فيبقى (١٣) الفكر و الذكر في التجويفين الآخرين، لكنّ الذكر قد تأخر موضعه، فيكون (١٤) الروح المفكّره متوسّطا بين خزانة الصوره (١٥) بين خزانة المعنى، و يكون (١٦) مسافته بينهما واحده. و الوهم مستول على الدماغ كله، و سلطانه في الوهم (١٧).

و أخلق بأن يتشكك مشككك، فيقول: كيف يرتسم (١٨) صورته جبل، بل صورته العالم في الآله اليسيره (١٩) تحمل القوّه المصوّره؟

فنقول (٢٠): إنّ الإحاطه بانقسام الأجسام إلى غير (٢١) النّهايه تكفي مئونه هذا التشكك،

ص: ٢٨٣

١- في المصدر: دماغية أيضا...

٢- تنتشر...

٣- و إلى النخاع يصير أصلب ليتدرّج...

٤- تعين دفته...

٥- تنبت...

٦- و العصب...

٧- تتولّد...

٨- بغير العظام، و قد تتصل العضله نفسها بالعضو...

٩- كونها به...

١٠- فهما من مقدّم...

١١- تملأ...

١٢- و إنما كانا هناك ليطلآ...

١٣- فيقى...

١٤- ليكون مكان الروح...

١٥- الصور...

١٦- و تكون...

١٧- فى الوسط متشكك...

١٨- ترتسم...

١٩- التى تحمل...

٢٠- فنقول له...

٢١- غير نهايه.

فإنه كما يرتسم العالم في مرآه صغيره، و في الحدقه بأن ينقسم ما يرتسم فيه بحذاء أقسامه، إذ الجسم الصّغير (١) بحسب قسمه الكبير عددا و شكلا، و إن كان يخالف القسم (٢) في المقدار، فكذلك حال ارتسام الصّور الخياليه في موادها، ثم يكون (٣) نسبه ما يرتسم فيه الصّور الخياليه بعضها إلى بعض في عظم ما يرتسم فيه و صغر ما (٤) يرتسم فيه، نسبه لشيئين (٥) من خارج في عظمها و صغرهما، مع مراعاة التشابه في البعد.

و أمّا قوه العصب (٦) و ما يتعلّق بها، فلم تجتمع (٧) إلى عضو غير المبدأ، لأنّ فعلها فعل واحد، و يلانم (٨) المزاج الشديد الحرّ و يحتاج (٩) إليه، و ليس تأثير المتّفق منه أحيانا تأثير المتّصل من المفكّره (١٠) و الحرکه حتّى يخاف أن يشتعل اشتعالا مفرطا، و ذلك لأنّه ممّا يعرض أحيانا، و ذلك (١١) كاللّازم، مثل الفهم، و المفكّره (١٢) و ما يشبههما ممّا يحتاج إلى ثبات و إلى قبول، و يجب أن يكون العضو المعدّ لها (١٣) أرطب و أبرد، و هو الدّماغ، لثلاّـ يشتعل الحارّ الغريزيّ اشتعالا شديدا، و ليقاوم الالتهاب الكائن بالحرکه، و لما كانت التّغذيه ممّا يجب أن يكون العضو (١٤) عديم الحسّ، حتّى يمتلئ من الغذاء و يفرغ منه، فلا يوجعه ذلك و لاـ يتألّم كثيرا ممّا (١٥) ينفذ فيه و منه و إليه، و أن يكون أرطب جدّا كيما يحفظ الحارّ الغريزيّ (١٦) بالمفارقة و المقاومه، فجعل ذلك العضو الكبد، و جعل قوه التّوليد في عضو آخر شديد الحسّ ليعين على الدعاء إلى الجماع بالشّبق، و إلّا لم (١٧) يتكلّف ذلك، و لو لم يكن فيه لذّه و إليه شبق، إذ لاـ حاجه إليه في بقاء الشخص، و اللذّه تتعلّق بعضو حسّاس، فجعل له الأنتيان، و أعينا (١٨) بآلات اخرى بعضها لذّب (١٩) المادّه و بعضها لدفعها، كما يأتيك ذكره حيث نتكلّم في الحيوان-انتهى كلامه-.

ص: ٢٨٤

- ١- في المصدر: الصّغير ينقسم...
- ٢- القسم القسم في...
- ٣- تكون نسبه ما ترتسم فيه الصوره الخياليه، بعضه...
- ٤- ما ترتسم...
- ٥- الشيئين...
- ٦- الغضب...
- ٧- فلم تحتج...
- ٨- و ثلاثم...
- ٩- و تحتاج...
- ١٠- الفكره...
- ١١- و ذانك...
- ١٢- و الفكره...
- ١٣- المعدّ له...
- ١٤- يكون بعضو...

١٥- بما ينفذ...

١٦- الحارّ القويّ بالمعادله و المقاومة...

١٧- لم يكن يتكلّف ذلك، لو لم يكن...

١٨- و أعيننا...

١٩- لجذب.

فى الإشارة إلى المناسبه بين النفس و البدن

و احتياج أحدهما إلى الآخر و الارتباط بينهما

و أقول: و أنت بعد تدبرك فيما نقلنا عنه من هذا الكلام، و تذكرك لما أسلفنا لك فى الأبواب السالفه، يظهر لك أنه كما أنّ النفس الإنسانيه ذات واحده بالعدد، و لها قوى مختلفه مرتبطه بعضها ببعض، و هى منبع تلك القوى و ما به الارتباط بينها؛ و أنّ قواها يرؤس بعضها بعضا، و يخدم بعضها بعضا، و الرئيس للكلّ واحد بالعدد، كذلك العضو الرئيس من آلاتها-أى القلب-عضو واحد بالعدد، و هو بما فيه من الروح أول ما يتعلّق به النفس، و هو أيضا منبع الآلات، و هى مرتبطه بعضها ببعض ارتباطا تامّا كما ذكر.

فيكون المناسبه بين النفس و البدن بهذا الاعتبار تامّه.

و كذلك يظهر لك أنه كما أنّ البدن محتاج إلى النفس لأجل حفظ تركيبه و مزاجه و بقائهما، كذلك النفس محتاجه إلى البدن، لأجل أفعالها الآليه، و كذا للاستعانه فى أفعالها الذاتيه.

و كأنّه لأجل ذلك اشتبه الأمر على بعض الأقدمين من الحكماء، فظنّ أنّ النفس لا فعل لها بدون مشاركه البدن أصلا حتّى الأفعال الذاتيه لها كالتعقل و إدراك الأمور الكليه على ما نقله صاحب «الملل و النحل» عن الاسكندر الأفريدوسى تلميذ أرسطو (١)، و إن كان رأيه هذا مخالفا لرأى أستاذه، و لرأى الجمهور من الحكماء.

و بذلك يظهر أنّ بين النفس و البدن احتياجا شديدا لا غنى لأحدهما من الآخر بوجه، و به يظهر أيضا أنّ بينهما ارتباطا تامّا، و كفاك شاهدا على هذا تأثر كلّ منهما عن الآخر، و تأثير كلّ واحد منهما فى الآخر. أليس إذا أحسست بشيء من أعضائك شيئا أو تخيلت أو اشتهيت أو غضبت، تأثرت نفسك منها، و حصل فيها هيئه و كفيته من الكيفيات النفسانيه تسمى حالا ما دامت سريعه الزوال؟ فإذا تكررت و أذعت النفس لها، فصارت كلّ مرّه أسهل تأثرا حتّى تتمكن تلك الكيفيه منها و تصير بطيئه الزوال، فصارت

ص: ٢٨٥

تلك الهيئه ملكه و عاده و خلقا. و أليس إذا عرضت في النفس هيئه ما عقليّه تأثر بدنك منها، فحصل أثر ما منها إلى قواك ثم في أعضائك؟ انظر أنك إذا استشعرت جانب الله عزّ و جلّ و فكّرت [في] جبروته كيف يقشعرّ جلدك و يقف شعرك! فمن هذه الجملة يظهر لك كيفيه الارتباط و الأتحاد بينهما. فتبارك الله أحسن الخالقين. و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنختم هذا الباب به، و لنصرف عنان العناية إلى صوب المقصد الآخر، فنقول:

الباب الثالث: في تعدد قوى النفس الإنسانيّة على ما هو المشهور بين الجمهور

إشاره

ص: ٢٨٧

الباب الثالث فى تعديد قوى النفس الإنسانيه على ما هو المشهور بين الجمهور، و الإشارة إلى نبذ من الحكمة فيما لعله يحتاج إلى بيان الحكمة فيه.

اعلم أنهم ذكروا أنّ للنفس التّاطقه الإنسانيه قوى تشارك بها الحيوانات العجم و التّبات، و قوى أخرى تشارك بها الحيوانات العجم دون التّبات، و قوى أخرى أخصّ من الأوليين تختصّ بالإنسان.

أمّا القوى الأولى التى بها تشارك الكلّ، و هى التى تسمى نباتيه لا لاختصاص التّبات بها، بل لانحصار قواه فيها، و يسميها الأطباء قوى طبيعته، و هى مبادئ لأفعال مختلفه من غير إرادته، و تلك الأفعال إنّما هى حركات لحفظ البدن و توليده، و تصرفات فى مادّه الغذاء.

و آله تلك القوى إمّا من الكيفيات الفعليه فالحراره الغريزيه، فإنّ الحارّ هو المستعدّ لتحريك الموادّ، و يتبعها البرد لتسكينها عند الكمالات. و إمّا من الكيفيات الانفعاليه فالرّطوبه، فإنّها هى التى تتخلّق و تتشكّل، و تتبعها اليوسه لحفظ الموادّ، فأصولها ثلاثه:

الغاذيه، و التّاميه و المولده، اثنتان منها- و هما الغاذيه و التّاميه- لأجل الشّخص، و واحده منها- و هى المولده- لأجل النّوع:

أمّا الغاذيه، ففعلها إحاله الغذاء إلى مشاكلة المغتذى و إضافته إليه بدلا عما يتحلّل، و يتمّ فعلها بأفعال ثلاثه جزئيه:

أحدها تحصيل جوهر البدن و هو فى الحيوان و الإنسان الدّم و الخلط الذى هو بالقوّه القريبه من الفعل شبيه بالعضو، و قد يخلّ به كما يقع فى علّه تسمّى أطروقيا و هو عدم الغذاء.

و الثانى الإلزاق، و قد يخلّ به كما فى الاستسقاء اللحمى.

و الثالث التشبيه بالعضو المغتذى حتّى فى قوامه و لونه، و قد يخلّ به كما فى البرص و البهق، فإنّ جوهر البدن و الإلزاق موجودان فيهما، و التشبيه غير موجود.

فهذه الأفعال الثلاثة بقوى ثلاث الغذايه مجموعها، أو قوّه أخرى هى رئيسه لها تستخدم كلّ واحده منها. و القوّه التى يصدر منها التشبيه يسمونها مغيّره ثانيه. أمّا التغيير فظاهر، و أمّا كونها مغيّره ثانيه، فلما سيأتى. و هى واحده بالجنس فى الإنسان و غيره من المركّبات التى لها أعضاء و أجزاء مختلفه بالحقيقه بمنزله الأعضاء و تختلف بالنوع، إذ فى كلّ عضو منها قوّه تغيّر الغذاء إلى شبيه مخالف لشبيه الأخرى.

و أمّا التاميه، فهى التى تداخل الغذاء بين أجزاء المغتذى فتزيد فى الأقطار الثلاثه بنسبه طبيعته، بأن تزيد فى الأعضاء الأصليه، أعنى ما يتولّد عن المنى كالعظم و العصب و الرّباط و غيرها. و بقولنا: «بنسبه طبيعته» يخرج الورم، فإنّه خارج عن المجرى الطبيعى، و بذلك يظهر الفرق بين التّموّ و السّمن، فإنّ السّمن إنّما هو زياده فى الأعضاء المتولّده من الدم كاللحم و الشّحم السّمن، لا فى الأعضاء الأصليه.

و قيل: إنّ التّموّ و السّمن مع اشتراكهما فى شىء واحد و هو الازدياد الطّبيعى للبدن بانضياف مادّه الغذاء إليه، يفترقان فى أشياء، منها التّناسب فى الأقطار، و منها طلب غايه ما يقصدها الطبع، و منها الاختصاص بوقت معيّن، فالنّموّ يختصّ بجميعها، السّمن يخالفه أحيانا فيها و يوافقه أحيانا، و الذّبول يقابل التّموّ، و الهزال يقابل السّمن.

و بالجمله فالغذايه تخدم هذه القوّه فى تحصيل المادّه.

و أما المولده، فقد قال بعضهم كـ «شارح التجريد» (١): «إن (٢) المراد بها قوتان، فوحدتها اعتباريه كما في الغاذيه، فإنها كما ذكر (٣) عبارته عن ثلاث قوى: إحداهما يجعل فضله الهضم الرابع متيا، وهذه القوه عملها في الأنثيين، لأن ذلك الدم يصير متيا فيهما، و ثانيتهما (٤) ما يهتئ كل جزء من المنى الحاصل من الذكر و الأنثى في الرحم لعضو مخصوص، بأن يجعل بعضه مستعدا للعظميه، و بعضه مستعدا للعصبيه، و بعضه مستعدا للرباطيه، إلى غير ذلك.

و هذه القوه تسمى (٥) المغيره الأولى، لأن المغيره كما تطلق على هذه القوه، تطلق على إحدى القوى الثلاث من القوى الغاذيه أيضا لوجود (٦)(٧) التغيير فيها، فخصت هذه بالمغيره الأولى، و تلك بالمغيره الثانيه، لتقدمها عليها في بدن المولود. و فعل هذه القوه إنما يكون حال كون المنى في الرحم، ليصادف (٨) ذلك فعل القوه المصوره، لأنها تعد مواد الأعضاء، و المصوره تلبسها صورها الخاصه بها. و إنما لم يذكر المصنّف القوه المصوره لأنه سبطلها.

و قال الشيخ في «الشفاء»: «و أما المولده فلها فعلان: أحدهما تخليق البذر (٩) و تشكيله و طبيعته، و الثاني إفاده أجزائه في الاستحاله (١٠) النباتيه صورها من القوى و المقادير و الأشكال و الأعداد و الخشونه و الملاسه (١١)، و ما يتصل بذلك، متسخره تحت تدبير المنفرد بالجبروت، فيكون (١٢) الغاذيه تمدّها بالغذاء و الناميه تخدمها بالتمديدات المشاكله» - انتهى -.

و قال المحقق الطوسى (ره) في قول الشيخ في «الإشارات» (١٣): «و الثالثه (١٤) المولده للمثل، و تنبعث بعد فعل القوتين مستخدمه لهما» هكذا: «هذه القوه تنقسم إلى نوعين:

ص: ٢٩١

١- شرح التجريد ٢٣١ و ٢٣٢، للقوشجى.

٢- فى المصدر: أما المولده فالمراد بها...

٣- كما ذكرنا آنفا...

٤- و ثانيهما...

٥- بالمغيره الاولى...

٦- الشفاء- [١] الطبيعيات ٤٧/٢، الفصل الاول فى مقاله الثانيه.

٧- لوجود معنى التغيير...

٨- لتصادف...

٩- البزر...

١٠- الاستحاله الثانيه...

١١- الملاسه...

١٢- فتكون...

١٣- شرح الإشارات ٤٠٩/٢. [٢]

١٤- و الثالث القوه.

مولده و مصوره، و المولده تنقسم إلى نوعين: محصّله للبذر (1) و مفضّله إياه إلى أجزاء مختلفه كالأعضاء، و هي التي تسمى مغيره أولى بالقياس إلى التي تغيّر الغذاء خدمه للغاذه، و الغاذه المنميه تخدمان المولده»-انتهى-.

و أقول: إنّ من أبطل القوه المصوره- كالمحقّق الطوسي- نظر إلى أنّه يستحيل صدور الأفعال المحكمه المتقنه عن قوه بسيطه عديمه الشعور، و أمّا من أثبتها- كالشيخ و الأكثر- نظر إلى أنّ تلك الأفعال إنّما تصدر عنها بتدبير المنفرد بالجبروت تعالي شأنه- كما دلّ عليه كلام «الشفاء»- و حينئذ فلا استبعاد في إثباتها.

في الإشاره إلى الحكمة في القوى النباتيه

و حيث عرفت ذلك فاعلم، أنّهم ذكروا في الحكمة في هذه القوى الثلاث و سبب الاحتياج إليها: أنّ النفوس إنّما تفيض على الأبدان المركّبه بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال و بعدها عنه، و لا بدّ في الأمزجه المعتدله من أجزاء حاره بالطبع، و تنبعث أيضا من كلّ نفس كيفيه فاعله مناسبه للحياه تكون آله لها في أفعالها و خادمه لقواها، و هي الحراره الغريزيه. فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجوده في البدن المركّب، و تعاونهما على ذلك الحراره الغريبه من خارج. فإذا نزل لا شيء يصير بدلا لما يتحلّل منه لفسد المزاج، و بطل استعداد الممتزج لآصال النفس به، ففسد التركيب. فالعنايه الإلهيه جعلت النفس ذات قوه تتخذ ما يشبه بدنها المركّب بالقوه، و تحيله إلى أن يشبهه بالفعل، فتضيفه إليه بدلا عمّا يتحلّل، و هي قوه لا تخلو ذات نفس أرضيه عنها.

ثمّ لَمّا كانت الأسطقسات متداعيه إلى الانفكاك و لم يكن من شأن القوى الجسمانيه أن تجبرها على الالتيام أبدا، و كانت العنايه المتعاليه الإلهيه مستبقيه للطبائع النوعيه دائما، فقدّر بقائها بتلاحق الأشخاص.

أمّا فيما لم يتعدّد اجتماع أجزائه، لبعده عن الاعتدال و لسعه عرض مزاجه، فعلى

ص: ٢٩٢

و أما فيما تعذر ذلك لقربه منه و لضيق عرض مزاجه، فعلى سبيل التوالد.

و جعلت النفس الأخيره ذات قوه تختزل من الماده التي تحصلها الغاذيه ما تجعلها ماده شخص آخر من نوعه.

و لما كانت الماده المختزله للتوليد-لا محاله-أقل من المقدار الواجب لشخص كامل، إذ هي مختزله من شخص، جعلت النفس المدبره لها ذات قوه تضيف من الماده التي تحصلها الغاذيه شيئا فشيئا إلى الماده المختزله، فيزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص، فإذا نضجت النفس النباتيه التامه إنما تكون ذات ثلاث قوى تحفظ بها الشخص إذا كان كاملا، و تكمله مع ذلك إذا كان ناقصا، و تستبقى النوع بتوليد مثله، و هي المسماه بالغاذيه و المنميه و المولده للمثل.

فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى إنما تتم بتصرفات في ماده الغذاء، و أن هاهنا قوى ثلاثا لأفعال ثلاثه، و أن الاحتياج إلى الغاذيه و المنميه لأجل الشخص، و إلى المولده لأجل النوع. و أن غايه فعل الغاذيه الإحاله إلى المشابهه سدا لبدل ما يتحلل. و أن غايه فعل المنميه، الزيادة في النشاء على تناسب محفوظ مقصود في أجزاء المغتذى في الأقطار يتم بها الخلق. و إن غايه فعل المولده، الاختزال من ذلك فضله تعدد ماده و مبداء لشخص آخر. و أن الغاذيه متقدمه على الناميه و المولده، لتقدم فعلها على فعليهما. و كذا هي خادمه للناميه في تحصيل الماده.

ثم إن الناميه و المولده، و إن كانتا جميعا متأخرتين عن الغاذيه لكون فعليهما-أى الإنماء و التوليد-موجين إلى كثره الماده المتعدّر تحصيلها و التصرف فيها إلا بالغاذيه، إلا أنه لما كان الإنماء الذي هو فعل المنميه أهم، لأنه يتعلق بإكمال الشخص، و إنما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء، فجعل الإنماء متقدما على التوليد نوعا من التقدم، فجعلت المنميه متقدمه على المولده، و جعلت المولده في ثالث المراتب، و جعلت المنميه خادمه لها، كما جعلت الغاذيه خادمه للناميه و للمولده أيضا.

و ذكروا أيضا أنّ الغاذية فى أوّل الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر ممّا يتحلّل، لصغر الجثّة و كثره الأجزاء الرّطبه فيها، فتعمل المنميه فيما فضل من الغذاء، ثمّ تعجز عن ذلك لكبر الجثّة و زياده الحاجه، لنفاد أكثر الرّطوبات الأصليّه الصالحه لتغذيه الحراره الغريزيّه، فيصير ما تحصيله مساويا لما يتحلّل، و حينئذ يقف المنميه. ثمّ يقوى المولده حيناً، ثمّ تقف هى أيضا، أى أنّه عند القرب من تمام النّموّ، تفرغ النّفس للتّوليد، فتقوى المولده حيناً، و أنّه إذا عجزت الغاذيه من إيراد بدل ما يتحلّل، بحيث لم يفضل شىء تتصرّف فيه المولده، أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادّه غير مستعدّه لذلك، ووقفت المولده أيضا، و تبقى الغاذيه عمّاله إلى أن تعجز، فيحلّ الأجل عند عجزها عن إيراد البديل، لسرعه تحلّل الأجزاء و انحراف المزاج عن الاعتدال، و انطفاء الحراره الغريزيّه لعدم غذائها و وجود ما يضاؤها.

ثمّ إنهم ذكروا أنّه يخدم الغاذيه قوى أربع، هى الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدّافعه. و ذكروا فى وجه الاحتياج إلى تلك القوى الأربع و بيان أفعالها: أنّه لما كان وجود الشّخص - بل بقاء النّوع بتوليد المثل أيضا - لا يمكن إلّا بتحصيل الغذاء النافع و إصلاحه و دفع فضلاته، احتيج إلى فعل قوى أربع.

أمّا الاحتياج إلى الجاذبه، فلائذّ الغذاء لا يمكن أن يصل بنفسه إلى جميع الأعضاء، لأنّه إن كان ثقيلاً لا يصل إلى الأعضاء العالیه، و إن كان خفيفاً لا يصل إلى الأعضاء السّافله، فاحتيج إلى قوّه تجذب الغذاء إلى الأعضاء.

و أمّا إلى الماسكه، فلائذّ الغذاء لا بدّ فيه من الاستحاله، حتّى يصير شبيهاً بجوهر المغتذى، و الاستحاله حركه، و كلّ حركه فى زمان، فلا بدّ من زمان فى مثله يستحيل الغذاء إلى جوهر المغتذى. و لأنّ الخلط جسم رطب سيّال، استحاله أن يقف بنفسه، فلا بدّ من قاسر يقسره على الوقوف و ذلك القاسر هو الماسكه.

و أمّا إلى الهاضمه، فلائذّ حاله القوّه المغيّره إنّما تكون لما هو متقارب الاستعداد للّصّوره العضويّه، و إنّما يمكن ذلك بعد فعل القوّه التى تجعله متقارب الاستعداد، و تلك

هى القوه الهاضمه.

و مراتب الهضم أربع: أولها فى المعده، و ثانيها فى الكبد، و ثالثها فى العروق و رابعها فى الأعضاء. كما فضل ذلك فى الكتب الطبّيه.

و أمّا إلى الدّافعه، فلاّنه ليس الغذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذى، بل يفضل منه ما يضيق المكان، و يمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول إلى الأعضاء، و يوجب ثقل البدن، بل يفسد و يفسد، فلا بدّ من قوه تدفع تلك الفضلات، و هى الدّافعه، و قد يتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء، كما للمعده، فإنّ فيها الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدّافعه بالنسبه إلى غذاء جميع البدن، و فيها أيضا هذه القوى بالنسبه إلى ما تغتذى به خاصّه، فهذه هى القوى الخادمه للغاذه، و يلزم منه أن تكون هى خادمه للناميه و المولده، كما أنّ الغاذه خادمه لهما، فهذا هو الكلام فى القوى النّبائيه.

و أمّا الكلام فى القوى الحيوانيه

أى القوى التى يشارك بها الإنسان الحيوانات العجم دون النّبات، فهو أنّهم ذكروا أنّ القوه الحيوانيه بالقسمه الأولى تنقسم إلى قوتين: محرّكه و مدركه، أمّا المحرّكه -و المراد بها ما تكون مبدأ للحركات الجزئيه الاختياريه التى تصدر عن شىء يقدر على الفعل و الترك، و يتساوى نسبتها إليه بحسب إرادته ترجّح أحدهما. و بعبارة أخرى ما تكون مبدأ للأفعال المختلفه المقترنه بإرادته التى تنسب إلى النّفس الحيوانيه فى الحيوان -فهى تنقسم [إلى] قسمين: محرّكه بأنّها باعته على الحركة، و محرّكه بأنّها فاعله للحركه.

و الباعته هى القوه النّزوعيه الشّوقيه، و هى التى إذا ارتسمت فى التخييل مثلا - صورته مطلوبه أو مهروبه عنها، بعثت القوه المحرّكه الفاعله للحركه على الحركة، و لهذه الباعته شعبتان:

شعبه تسمى قوه شهوائيه، و هى قوه تنبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيّله ضروريه كانت أو نافع، طلبا للذّه.

و شعبه تسمى قوه غضبييه، و هي قوه تنبعث على تحريك يدفع به الشئ المتخيل، ضارًا كان أو مفسدا طلبا للغلبه.

و أمّا القوه المحرّكه على أنّها فاعله للحركه، فهى قوه تنبعث فى الأعصاب و العضلات، من شأنها أن تشنّج العضلات، فتجذب الأوتار و الرباطات المتّصله بالأعضاء إلى نحو جهه المبدأ، أو ترخيها أو تمدّهما طولًا، فيصير الأوتار و الرباطات إلى خلاف جهه المبدأ.

و التفصيل أنّ لهذه الحركات الاختياريه مبادئ أربعه مترتبه، أبعدها عن الحركات هى القوى المدركه، و هى الخيال أو الوهم فى الحيوان، و العقل العمليّ بتوسطهما فى الإنسان.

و يليها قوه الشوق، فإنّها تنبعث عن القوى المدركه، و تنبعث إلى شوق نحو طلب إنّما ينبعث عن إدراك الملائمه فى الشئ اللذيذ أو النافع إدراكا مطابقا أو غير مطابق، و تسمى شهوه، و إلى شوق نحو دفع و غلبه إنّما ينبعث عن إدراك منافاه فى الشئ المكروه أو الضارّ، و يسمى غضبا؛ و مغايره هذه القوه للقوه المدركه ظاهره، و كما أنّ الرّئيس فى القوى المدركه هو الوهم، على ما سيأتى بيانه، كذلك الرّئيس فى القوى المحرّكه هو هذه القوه.

و يليها الإجماع، و هو العزم الذى ينجزم بعد التردّد فى الفعل و التّرك، و هو المسمى بالإرادة و الكراهه، و يدلّ على مغايرته للشوق، كون الإنسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه، و كارها لتناول ما يشتهيه، و عند وجود هذا الإجماع يترجّح أحد طرفى الفعل و التّرك اللذين يتساوى نسبتها إلى القادر عليهما.

و يليه القوى المنبّهة فى مبادئ العضل المحرّكه للأعضاء، و يدلّ على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه، و كون القادر على ذلك غير مشتاق و لا عازم، و هى المبادئ القريبه للحركات، و فعلها تشنّج العضل و إرسالها، و يتساوى الفعل و التّرك بالنسبه إليهما. فيظهر أنّ القوى المنبّهة فى مبادئ

العضل فاعله للحركه و هي محرّكه بالحقيقه،و كذا هي خادمه و مطيعه لتلك القوى الثلاث التي هي أمره و باعته على الحركه،و أنّ تلك القوى الثلاث بعضها مباد بعيده لها و هي القوى المدركه،و بعضها أقرب منها و هي القوّه الشّوقيه الغضبيّه أو الشّهواتيه المتوسّطه بين القوى المدركه و بين الإجماع،و بعضها أقرب منها أيضا،و هي الإجماع المذكور،و هو الذي تطيعه القوّه الفاعله للحركه بلا واسطه.

في الحكمة في القوى المحرّكه الحيوانيه

ثمّ إنهم ذكروا في بيان الحكمة في تلك القوى و سبب الاحتياج إليها:أنّه كما أنّ الحكمة في القوى التّباتيه حفظ الشّخص و بقاء النوع،كذلك الحكمة في هذه القوى المحرّكه الحيوانيه في الحيوان المحافظه على الأبدان بحسب كمالاتها الشّخصيه أو التّوعيه و في الإنسان،فهذه المحافظه مع ما يتوسّل بها الشّخص إلى اكتساب الخير الحقيقىّ و الكمال الأبدىّ بحسب العمل و العلم.

انظر إلى أنّ العنايه الأزلئيه كيف جعلت في جبلّه الحيوانات داعيه الجوع و العطش، لتدعو نفوسها إلى الأكل و الشّرب،ليخلف بدلا عما يتحلّل ساعه فساعه من البدن الدائم التحلّل و الذوبان،لأجل استيلاء الحراره الغريزيّه الحاصل من نار الطبيعه.و جعلت لنفوسها أيضا الآلام و الأوجاع عند الآفات العارضه لأبدانها،لتحرص النفوس على حفظ الأبدان من الآفات إلى أجل معلوم.ذلك تقدير العزيز العليم.

في القوى المدركه الحيوانيه

اشاره

و هذا الذى ذكرناه هو الكلام في القوى المحرّكه الحيوانيه،و أمّا القوى المدركه الحيوانيه،فتنقسم -على المشهور- إلى الحواسّ الخمس الظاهره المشهوره،و الحواسّ الخمس الباطنه المستوره.أمّا الخمس الظاهره التي هي لظهورها غنيه عن الإثبات،فمنها اللمس.

و هى قوه مرتبه فى أعصاب البدن فى أعصاب البدن كله و لحمه، تدرك بالمماسه، و تؤثر فىه بالمضاده المحيله للمزاج و لهيئه التركيب. و حيث كان الإحساس بهذه القوه بالمماسه و الملاقاه، فلا- تحتاج إلى متوسط كما فى الحواس الأخرى على ما سيأتى بيانه.

و أول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو هذه القوه، فإنه كما أن كل ذى نفس حيوانيه أو أرضيه، فإن له قوه غاذيه، و يجوز أن يفقد قوه أخرى، و لا ينعكس، كذلك حال كل ذى نفس حيوانيه، فله حسّ اللمس، و يجوز أن يفقد قوه أخرى و لا ينعكس.

و حال الغاذيه عند سائر قوى النفس الأرضيه حال اللمس عند سائر قوى الحيوان، و ذلك لأنّ الحيوان تركيبه الأول هو من الكيفيات الملموسه، فإنّ مزاجه منها و فساده باختلالها، و الحسّ طليعه للنفس، فيجب أن يكون الطليعه الاولى هو ما يدلّ على ما يقع به الفساد، و يحفظ به الصّلاح، و أن يكون قبل الطلائع التى تدلّ على أمور تتعلق ببعضها منفعه خارجه عن القوام، و مضرّه خارجه عن الفساد. و الذوق و إن كان دالاً على الشىء الذى به يستبقى الحياه من المطعومات، فقد يجوز أن يعدم الذوق و يبقى الحيوان حيوانا، فإنّ الإحساس الآخر ربّما أعان على ارتياد الغذاء الموافق و اجتناب المضارّ.

و أمّا الحواسّ الأخرى، فلا تعين على معرفه أى هواء محيط بالبدن مثلاً محرق أو مجمد.

و بالجملة، فإنّ الجوع شهوه اليابس الحارّ، و العطش شهوه البارد الرطب، و الغذاء بالحقيقه ما يتكيف بهذه الكيفيات التى يدركها اللمس. و أمّا الطعم فتطبيبات، فلذلك كثيرا ما يبطل حسّ الذوق لآفه تعرض، و الحال أنّ الحيوان باق. فظهر أنّ اللمس هو أول الحواسّ، و لا بدّ منه لكلّ حيوان أرضى. و لشده الاحتياج إلى هذه القوه، كانت منبئه فى جميع البدن، و ساريه بمعونه الأعصاب فى جميع الأعضاء، إلاّ ما كان عدم الحسّ أنفع له، كالكبد و الطحال و الكليه، لئلا تتأذى ممّا يلاقيها من الحادّ اللداع، فإنّ الكبد مولد للصّيفراء و السوداء، و الطحال و الكليه مصبتان لما فيه لذع، و كالزّيه، فإنّها دائمه الحركه، فتتألم باصطكاك بعضها ببعض، و كالعظام فإنّها أساس البدن و دعامة الحركات. فلو

أحسّت لتألمت بالضغط و المزاحمه و بما يرد عليها من المصاكات، و كالشعر فإنه ضعيف بارز من البدن، و لو كان له حس لتأذى دائما.

و بالجمله، فهذه القوه من بين القوى الحساسه الظاهره أقدامها، و لذلك قد توجد هذه القوه معزاه عن سائر الحواس الظاهره، كما يوجد ذلك في الإسفنج البحرى و غير ذلك مما هو متوسط الوجود بين النبات و الحيوان، و لا توجد سائر القوى معزاه عنها، و إنما كان كذلك، لأن هذه القوه أكثر ضروريه في وجود الحيوان من سائر قوى الحس.

ثم من بعد هذه القوه، قوه الذوق، فإنها أيضا لمس ما، و أيضا فإنها القوه التى بها يختار الحيوان الملائم من الغذاء من غير الملائم. ثم قوه الشم، إذ كانت هذه القوه أكثر ما يستعملها الحيوان فى الاستدلال على الغذاء، كالحال فى النمل و النحل، فهذه القوى الثلاث هى القوى الضروريه فى وجود الحيوان.

و أما قوتى السمع و البصر، فموجودتان فى الحيوان من أجل الأفضل، لا من أجل الضروره، و لذلك كان الحيوان المعروف بالخلد لا بصر له، إلا أنهما أطف الحواس، كاد أن تكون مدركاتهما خارجه عن عالم الماده، و البصر أشرفهما، و الكلام فى ذلك طويل.

ثم اعلم أنه ربما يقال إن الحركة أخت اللمس فى الحيوان. و كما أن من الحس نوعا متقدما هو اللمس، كذلك قد يشبه أن يكون من قوى الحركة نوع متقدم، و المشهور أن من الحيوان ما له حس اللمس و ليس له قوه الحركة، مثل ضروب من الأصداف.

و قال الشيخ فى الشفاء فى تحقيق ذلك (١): «إن الإراده (٢) على ضربين: حركة انتقال من مكان إلى مكان، و حركة (٣) انبساط و انقباض للأعضاء من الحيوان من (٤) دون انتقال الجمله من موضعها، فيبعد من أن يكون (٥) له حس اللمس، و لا (٦) يكون له قوه الحركة، فإنه كيف يعلم أنه له حس اللمس، إلا بأن يشاهد فيه نوع هرب من ملموس و طلب

ص: ٢٩٩

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٥٩/٢، الفصل الثالث فى مقاله الاولى.

٢- فى المصدر: إن الحركة الإراديّه على...

٣- و حركة انقباض و انبساط...

٤- و إن لم يكن به انتقال الجمله عن موضعها...

٥- يكون حيوان له...

٦- و لا قوه حركة فيه البتّه، فإنه.

و أمّا ما يتمثّلون (٢) به من الأصداف و الإسفنجات و غيرها، فإنّنا نجد للأصداف في غلفها حركات انقباض و انبساط و التواء و امتداد في أجوافها، و إن كانت لا تفارق أمكنتها، و لذلك يعرف (٣) أنّها تحسّ بالملموس، فيشبه أن يكون (٤) ما له لمس، فله في ذاته حركة ما إراديّه، إمّا لكليته و إمّا لأجزائه». -انتهى-.

و أمّا الأمور التي تلمس، فالمشهور من أمرها أنّها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الخشونة و الملامسه و الثقل و الخفّه، و أمّا الصّلابه و اللين و الزّوجه و الهشاشه و غير ذلك، فإنّها تحسّ تبعاً لهذه المذكورات.

و للشيخ في ذلك كلام مبسوط في «الشفاء»، و كذا لابن رشد المغربي في «جامع الفلسفه» بعض كلمات مع الشيخ، فليرجع إليهما.

ثمّ إنهم اختلفوا، فذهب الجمهور إلى أنّ القوّه اللامسه قوّه واحده، بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواسّ، لأنّ اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الإدراكات، ليستدلّ بذلك على تعدّد مبادئها.

و ذهب كثير من المحقّقين إلى أنّها قوى متعدّده حسب تعدّد أنواع الملموسات، و أنّه حيث كانت لهذه القوّه آله واحده مشتركه فيها، فلهاذا يظنّ اتّحادها؛ و إلى هذا المذهب يميل كلام الشيخ في «الشفاء» حيث قال (٥): «و يشبه أن تكون هذه القوّه عند قوم، لا نوعاً أخيراً بل جنساً للقوى (٦) الأربع أو فوقها منبثّه معاً في الجلد كلّها، واحده (٧) حاكمه في التّضادّ الذي بين الحارّ و البارد، و الثانيه حاكمه في التّضادّ الذي بين الرّطب و اليابس، و الثالثه حاكمه في التّضادّ الذي بين الصّلب و اللين، و الرابعه حاكمه في التّضادّ الذي بين الخشن و الأملس، إلّا أنّ اجتماعها في آله واحده يوهم (٨) المحسوسات». -انتهى-.

ص: ٣٠٠

١- في المصدر: لملموس...

٢- يتمثّلون هم به...

٣- نعرف...

٤- يكون كلّ ما له...

٥- الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٤/٢، الفصل الخامس من مقاله الأولى.

٦- جنساً لقوى أربع...

٧- كلّها، و إحداها...

٨- يوهم تأخذها في الذات».

و تحقيق القول فى هذا المرام يقتضى بسطا فى الكلام لا يناسب المقام.

فى الذائقه

و منها الذوق، و هى كما ذكره الشيخ فى «الشفاء» «قوه مرتبه فى العصب المفروض (1) على جرم اللسان، تدرك الطعوم المتحلله من الأجرام المماسه له، المخالطه للرطوبه العذبه التى فيها مخالطه محيله».

و ذكر علماء التشريح: أنّ الحامل لهذه القوه هو الشعبه الرابعه من الزوج الثالث، الذى منبته الحدّ المشترك بين مقدّم الدماغ و مؤخره من لدن قاعده الدماغ، و تنفذ هذه الشعبه فى ثقبه فى الفك الأعلى إلى اللسان.

ثم إنّ هذه القوه - كما أشرنا إليه - تاليه للمس فى الاحتياج إليها، و منفعتها أيضا فى الفعل الذى به يتقوم البدن، و هى معرفه الصالح من الغذاء و الفاسد منه. و تجانس هذه القوه للمس فى شىء، و هو أنّ المذوق فى أكثر الأمر يدرك بالملاسه، و تفارقها فى أنّ نفس الملامسه تؤدى الطعم. كما أنّ نفس ملامسه الحارّ تؤدى الحراره، بل كان يحتاج إلى متوسط يقبل الطعم و يكون فى نفسه لا - طعم له، و هو الرطوبه اللعابيه المنبعثه من الآله المسماه بالملعبه، فإن كانت هذه الرطوبه عديمه الطعم، أدت الطعوم بصحّه، و إن خالطها طعم، كما يكون للممرورين من المراره، لمن كان فى معدته خلط حامض مثلا، يشوب ما يؤدّيه بالطعم الذى فيه.

و أمّا أنّ هذه الرطوبه اللعابيه هل هى متوسط، بأن يخالطها أجزاء ذى الطعم مخالطه تنتشر فيها ثم تتغذى فتغوص فى اللسان، حتّى تخالط اللسان فيحسّه، أو يكون نفس هذه الرطوبه تستحيل إلى قبول الطعم من غير مخالطه، فهو موضع نظر، و تحقيقه فى «الشفاء» فليرجع إليه.

ص: ٣٠١

و منها الشَّم، و هي كما ذكره في «الشفاء» (١)، «قوه مرتبه في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدى، تدرك ما يؤدي إليه (٢) من الهواء المستنشق من الرائح المحيطة الموجوده في البخار المخالط له، أو الرائح المنطبعه فيه باستحاله (٣) من جرم ذى الرائح»، و واسطه الشَّم أيضا جسم لا- رائحه له، كالهواء في الحيوان البري، و الماء في الحيوان البحري، و هذا المتوسط يحمل رائحه المشمومات.

و ذكر علماء التشريح أن حامل هذه القوه هو تانك الزائدتان النابتتان من مقدم الدماغ، و هما قد فارقتا لين الدماغ قليلا، و لم يلحقهما صلابه العصب.

و بالجملة فهذه القوه من شأنها أن تدرك الزوائح المشمومه، و ليست فصول الزوائح عندنا بينه كفصول الطعوم، و إنما نسّميتها بفصول الطعوم، مثل أن نقول رائحه حلوه و رائحه طيبه.

و يشبه أن يكون هذه الحاسه فينا أضعف منها في كثير من الحيوان، كالنسر و النحل و ما أشبههما من الحيوان القوي الشَّم. ثم إنهم قد اختلفوا في الرائح.

فمنهم من زعم أنها تتأدى بمخالطه شيء من جرم ذى الرائح، يتحلل فيتجز فيخالط المتوسط.

و منهم من زعم أنها تتأدى باستحاله من المتوسط، من غير أن يخالط شيء من جرم ذى الرائح متحلل عنه.

و منهم من قال أنها تتأدى من غير مخالطه شيء آخر من جرمه، و من غير استحاله من المتوسط. و معنى هذا أن الجسم ذا الرائح يفعل في الجسم عديم الرائح، و بينهما جسم لا رائحه له من غير أن يفعل في المتوسط، و تحقيق القول في ذلك مذكور

ص: ٣٠٢

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٤/٢، الفصل الخامس من مقاله الاولى.

٢- في المصدر: يؤدي إليها الهواء...

٣- بالاستحاله.

فى «الشفاء».

فى السامعه

و منها السمع، و هى كما ذكره فى «الشفاء» (١): «قوّه مرتبه فى العصب المنفرش (٢) فى سطح الصّماخ تدرك صورته تتأتّى (٣) إليه من تمّوج الهواء المنضغظ بين قارع و مقروع مقاوم له، لانضغاط (٤) بعنف يحدث منه صوت، فيتأدّى تمّوجه إلى الهواء المحصور الزّاكّد فى تجويّف الصّماخ، و يحركه بشكل حرّكته، و تماسّ أمواج تلك الحرّكه العصبه» (٥).

و ذكر علماء التّشريح: إنّ الحامل لهذه القوّه هو القسم الأوّل من قسمى الزّوج الخامس الذى منشؤه خلف الزّوج الثّالث، و منبت هذا القسم بالحقيقه هو الجزء المقدم من الدّماغ.

و بالجملة فالمحسوس الأوّل لهذه القوّه هو الصّوت، و تحتاج أيضا إلى متوسّط حامل للصّوت، و أمّا بيان كيفيّة إحساسها و بيان ماهيّة الصّوت- بل الصّدى- فيقتضى بسطا فى الكلام ليس هنا محلّه.

فى البصره

و منها البصر، و هى على ما ذكره فى «الشفاء» ١: «قوّه مرتبّ فى العصب (٤) المجوّفه تدرك صورته ما ينطبع فى الرّطوبه الجليديّه من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدّيه فى الأجسام الشّفافه بالفعل إلى سطوح الأجسام الصّقيه».

و على ما ذكره بعضهم: هى قوّه مودعه فى ملتقى العصبين المجوّفتين اللّتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدّماغ عند جوار الزّائدين الشّبهتين بحلمتى الثّدى، يتيامن النابت منهما يسارا، و يتياسر النابت منهما يمينا. حتّى يلتقيا و يصير تجويّفهما واحدا، ثمّ يمتدّ النابت يمينا إلى الحدقه اليمنى و النابت يسارا إلى الحدقه اليسرى، فذلك

ص: ٣٠٣

١- الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٤/٢، الفصل الخامس من مقاله الاولى.

٢- فى المصدر: المتفرّق فى ...

٣- ما يتأدّى إليها...

٤- انضغاطا بعنف...

٥- العصبه فيسمع...

٦- فى العصبه.

التجويف الذى هو فى الملتقى أودع فيه القوّه الباصره، و يسمى بمجمع النور. وإنما جعلت هاتان العصبتان مجوّفتين للاحتياج إلى كثره الرّوح الحامل للقوّه الباصره، بخلاف سائر الحواسّ الظاهره.

و ذكر علماء التشريح أنّ الحامل لهذه القوّه هو الرّوج الأوّل من الأزواج السّبعه التى هى الأعصاب الثّابته من الدّماغ، و هما مجوّفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العينين.

و بالجمله، فيتعلّق البصر بالذّات بالضّوء و اللّون، و بتوسّطهما بسائر المبصرات كالشّكل و المقدار و الحرّكه و غيرها، و هذا أيضا يحتاج إلى متوسّط، أى جسم شفاف بين الرّائى و المرئى، كما أنّه يشترط فيه شروط، و هى عشره على المشهور، أحدها:

توسّط الشّفاف، و الباقية: المقابله بين الرّائى و المرئى، و عدم البعد و القرب المفرطين، و عدم الصّيغر المفرط، و عدم الحجاب، و كون المرئى كثيفا أى مانعا من نفوذ الشّعاع منه، و كونه مضيئا أو مستضيئا، و سلامه الحاسه، و القصد إلى الإحساس.

و أما أنّ ماهيته الضّوء و اللّون و الشّفاف ما ذا؟ و أنّ كيفيه الإبصار ما هى؟

هل هى بخروج الشّعاع من العين؟ كما هو مذهب الرّياضيّين على اختلاف بينهم فى ذلك الشّعاع الخارج، حيث ذهب بعضهم إلى أنّه مخروط مصمت، مركزه عند البصر، قاعدته عند سطح المبصر. و بعضهم إلى أنّه مخروط مركّب من الخطوط الشّعاعيه المستقيمه أطرافها التى تلى البصر مجتمعه عند مركزها، ثمّ تمتدّ متفرّقه إلى المبصر.

و بعضهم إلى أنّه خطّ واحد مستقيم، فإذا انتهى إلى المبصر تحرّك على مسطّحه فى جهتي طوله و عرضه حرّكه فى غايه السّرعه، و يتخيّل بحرّكته هيئه مخروط.

أو أنّ المشفّ الذى بين البصر و المرئى يتكيف بكيفيه الشّعاع الذى فى البصر، و يصير بذلك آله للإبصار، كما هو المذهب المنسوب إلى أفلاطون.

أو بأن ينطبع شبح المرئى فى جزء من الرّطوبه الجليديه التى هى كالبرد و الجمد فى الصّقاله، كما ينطبع فى المرآه، لا بأن ينفصل منه شىء و يتحرّك إلى العين، بل بأن يفيض عليها صورته، بسبب استعداد يحدث لها بعد اجتماع شرائط الإبصار، كما هو

المناسب المختار عند أرسطو و أتباعه كالشيخ و غيره من الحكماء الطبيعيين.

أو أنّ الإبصار ليس بخروج الشعاع، و لا- بتكيف المشفّ، و لا- بالانطباع، بل إذا اجتمع شرائط الإبصار يحصل للنفس علم جزئى خاصّ بالمبصر على سبيل الحضور و المشاهده من طريق البصر، علما خاصّا لنور البصر و شعاعها الخارج منها. و كذا التكيف الهواء به مدخل فيه، فلذا عبّر عنه قوم بخروج الشعاع و بتكيف الهواء، و كذا الحاصل هناك إنّما هو شبح المرئى، أى المرئى بوجوده الظلى لا- العينى، فلذا عبّر عنه قوم بالانطباع، كما هو المنسوب إلى جماعه من حكماء الاسلام. و منهم المعلم الثانى فى الجمع بين الرأيين، حيث جمع بين رأى أفلاطون و أرسطو بهذا الوجه، و قال (1):

«ليس مقصود أفلاطون و أرسطو و أشباههما إلاّ هذا المعنى. و كذلك كثير من المباحث المتعلقة بالإبصار».

فالكلام فيه طويل يستدعى تأليف رساله منفرده فى ذلك، فلذا أعرضنا عن تحقيق القول فى ذلك، مع أنّه ليس غرضنا فى هذا المقام تحقيق أمثال هذه المسائل، بل ذكر قوى النفس على سبيل الإجمال.

فى الحواسّ الباطنه

و أمّا الحواسّ الباطنه، فهى أيضا خمس على المشهور: الحسّ المشترك، و الخيال، و الوهم، و الحافظه، و المتخيّله، و هى التى لمعرفتها كثير ارتباط بمعرفه أحوال النفس الناطقه التى نحن بصدد بيان أحوالها، و هى التى تسمى قوى مدركه باطنه. أمّا كونها باطنه، فلبطونها و عدم ظهورها ظهور الحواسّ الظاهره، و لذا كانت محتاجه إلى الإثبات كما سيأتى بيانه. بخلاف الحواسّ الظاهره حيث كانت غيبه عن الإثبات. و أمّا كونها مدركه مع كون المدرك بالحقيقه اثنتين منها و هما الحسّ المشترك و الوهم، و كون الثلاثه الباقيه معينه على الإدراك لأنّ الإدراكات الباطنه لا تتمّ إلاّ بالجمع، مع أنّ الإعانه بالحفظ

ص: ٣٠٥

١- -الجمع بين الرأيين ٣١-٤٠، للفارابى.

أو التصرف يستلزم الإدراك.

و بيان ذلك: إنهم ذكروا: أن المدركه من هذه، إما مدركه لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهره، و هو ما يسمّى صوراً، و إما لما لا يمكن أن يدرك بها، و هو ما يسمّى معاني، و أنّ المعينه التي تعين على الإدراك ما تحفظ المدركات من غير تصرف، ليتمكن المدركه من المعاوده إلى إدراكها أو بالتصريف فيها، و كذلك المعينه بالحفظ معينه، إما لمدركه الصور أو لمدركه المعاني. فهذه خمس قوى:

الاولى، مدركه الصور، و تسمّى حسّاً مشتركاً، لأنها خيالات المحسوسات الظاهره بالتأديه إليها.

و الثانيه، معينتها بالحفظ، و تسمّى خيالاً و مصوره.

و الثالثه، المتصرفه في المدركات، و تسمّى متخيله و مفكره باعتبارين كما سيأتى بيانه.

و الرابعه، مدركه المعاني و تسمّى وهما و متوهمه.

و الخامسه، معينتها بالحفظ، و تسمّى حافظه و ذاكره.

في الاشاره إلى أنّ إثبات تلك القوى الخمس بالدليل

و أنّ الحكماء و الأطباء اختلفوا في ذلك ظاهراً

ثمّ إنه حيث كانت هذه القوى لبطونها و عدم ظهورها محتاجه إلى الإثبات، استدللّ كلّ فريق من الحكماء و الأطباء على وجودها، و مغايره بعضها لبعض، و كذا للحواس الظاهره بطريق.

فالأطباء قد قيل: إنهم استدللّوا على ذلك بعروض الآفات و الأمراض في محالّها، فلم يثبتوا إلاّ ثلاث قوى في الباطن، في ثلاثه مواضع:

الاولى في التجويف الأوّل من التجاويف الثلاثه التي للدماغ المترتبه ولاء بين الجبهه و القفاء، و بعبارة أخرى في البطن الأوّل من البطون الثلاثه للدماغ، و يسمونها

و الثانيه فى التجويف الثانى و البطن الثانى، و يسمونها المفكره و الوهم.

و الثالثه فى الثالث و يسمونها الحافظه و المتذكره، لأن الآفات التى وجدوها، إنما هى ثلاثه أصناف فى هذه المواضع.

و أمّا الحكماء فقد قيل: إنهم قالوا: إن للدماغ تجاويف و بطونا ثلاثه مترتبه ولاء بين الجبهه و القفاه، أعظمها البطن الأول، ثم الثالث. و أمّا الثانى فكمنفذ فيما بينهما مزرد على شكل الدوده. و ينقسم كل من التجاويف و البطن الثالثه إلى قسمين، كل قسم موضع موضع (كذا) لواحد من الحواس الباطنه، إلا القسم الأخير من التجويف الأخير و البطن الأخير، فإنه لبعده من الحواس الظاهره التى هى جواسيس الآفات، و قربه من حلول العاهات، لم يودع فيه شىء من القوى. فمقدم التجويف الأول و البطن الأول من التجاويف و البطن الثالثه موضع الحس المشترك، و مؤخره موضع الخيال. و مقدم البطن الثانى و التجويف الثانى موضع المتخيله، و مؤخره موضع الوهم. و مقدم البطن الثالث و التجويف الثالث موضع الحافظه، و مؤخره لم يودع فيه شىء.

و قالوا أيضا فى وجه الترتيب بينها أن القوى الحيوانيه الباطنه المدركه للجزئيات، إمّا أن تكون مدركه فقط أو مدركه و متصرفه، و الاولى إمّا أن تكون مدركه للصور الجزئيه، كصوره زيد و عمرو و هو الحس المشترك و بنطاسيا، و إمّا أن تكون مدركه للمعاني الجزئيه كصداقه زيد و عداوه عمرو و هو الوهم. و لكل واحد من هاتين القوتين خزانه، فخزانه الحس المشترك الخيال، و خزانه الوهم الحافظه. و الحس المشترك ينبغى أن يكون مقدم الدماغ، ليكون قريبا من الحواس الظاهره، فيكون التأدى إليه سهلا، و خزانه كل شىء خلفه، فينبغى أن يكون الخيال موضوعا خلفه، فلذلك ينبغى أن يكون الحس المشترك فى مقدم البطن المقدم من الدماغ، و الخيال فى القسم المؤخر منه، و الوهم ينبغى أن يكون بقرب الخيال، لتكون الصوره الجزئيه التى يحكم على معانيها الجزئيه بحذائه و بقربه، فينبغى أن يكون فى البطن الأوسط من الدماغ و خزانه و راءه، فيكون الحافظه فى

و القسم الثاني، أعنى المدركه المتصرّفه، هي القوه التي تسمى مفكره بالقياس إلى النفس الإنسانيه الناطقه، و متخيله بالقياس إلى النفس الحيوانيه. و ينبغى أن تكون فى الوسط مع الوهم، لتكون قريبه من الصور و المعانى حتى تركب بينهما بسهولة، لأنّه من شأنها تركيب بعض الصّور مع بعض، أو بعض المعانى مع بعض، أو بعض الصّور مع بعض المعانى. فتاره يكون ذلك على وفق الخارج، و تاره يكون مخالفا، كإنسان يطير، و جبل من زمرد.

و أقول: و منه يعلم أن لا-خلاف بين الحكماء و الأطباء فى مواضع تلك القوى، إلا فى أن الحكماء قسّموا كلاً من البطن الثلاثه إلى قسمين، و جعلوا كلّ قسم موضع قوه، إلا-القسم الأخير من البطن الأخير، و الأطباء لم يفعلوا ذلك، و جعلوا كلّ بطن من البطنين الأولين موضع قوتين، و البطن الثالث موضع قوه واحده. و هذا الخلاف أيضا يمكن أن يرتفع لو كان الأطباء قائلين بتغاير ما فى البطنين الأولين من القوى، أى قالوا بالمغايره بين الحس المشترك و الخيال، و كذا بين المفكره و الوهم كما هو الاحتمال، حيث إن القوى المتغايره يستدعى كلّ واحده منها موضعا غير ما للاخرى، فيعلم منه أنهم أيضا جعلوا كلا من البطنين الأولين قسمين، و جعلوا كلّ قسم موضعا لقوه، و إن لم يعلم منه أى قسم موضع لأيه قوه، و أنّ موضع الحس المشترك مثلا هو مقدّم البطن المقدّم أو المؤخر منه، و كذا موضع الوهم مثلا- أ هو مقدّم البطن الثانى أو مؤخره؟ و هذا أيضا نوع اختلاف بين الفريقين، و كذلك على هذا التقدير، أى القول بتغاير تلك القوى، يرتفع الخلاف بين الفريقين فى عدد القوى، فإنّه عند الجميع خمسها لا ثلاثه.

نعم لو كانت الأطباء قائلين بوحده ما فى كلّ بطن، بطن، كما يدلّ عليه كلام سديد الدين الكازرونى فى شرح الموجز، حيث قال: «و أمّا عند الأطباء فإنّ المدركه فى الباطن ثلاث قوى، فإنّ الحس المشترك و الخيال عندهم واحده، و كذلك المتخيله و الوهم، فيثبتون لكلّ بطن من بطون الدماغ قوه واحده، و لا يحتاجون إلى غيرها، لأنهم يستدلّون

من آفه كل واحد منها و من أفعالها على آفه محلها. فعلى هذا يكون الاختلاف بين الفريقين كثيرا في ذلك.

و بالجمله من المعلوم أنّ الفريقين مختلفان في طريق إثبات تلك القوى، و أنّ الأطباء استدّلوا عليها بعروض الآفات على مواضعها و محالها كما ذكر.

و أمّا الحكماء، فالعمده في دليلهم على وجودها و تعددها و مغايره بعضها لبعض، و كذا للحواس الظاهره إنّما هو مشاهدته الآثار و الأفعال المختلفه التي تدلّ على وجودها و تعدد مبادئها و اختلافها. و قد يستدلّون أيضا نادرا على ذلك بما استدلّ به الأطباء.

فلنذكر نبذا ممّا قالوه في ذلك، و نتبعه بالتوضيح إن احتاج إليه.

فقول: قال الشيخ في «الشفاء» في فصل تعدد قوى النفس الإنسانيه هكذا (١):

«و من (٢) القوى المدركه الباطنه الحيوانيه قوه بنطاسيا (٣)، و الحس المشترك، و هي قوه مرتبه في التجويف الأول من الدماغ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعه في الحواس الخمس المتأديه إليه، ثمّ الخيال و المصوره، و هي قوه مرتبه أيضا في آخر التجويف المقدم من الدماغ، تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئيه الخمس، و يبقى فيه بعد غيبته (٤) تلك المحسوسات.

و اعلم أنّ القبول لقوه غير القوه التي بها الحفظ، فاعتبر ذلك من الماء، فإنّ له قبول التّقش و الرّقم، و بالجمله الشكل، و ليس له قوه حفظه، على أنّا نزيدك لهذا تحقيقا من بعد. و إذا أردت أن تعرف الفرق بين فعل الحس (٥) العامّ و فعل الحس المشترك و فعل المصوره، فتأمّل حال القطره التي تنزل من المطر فترى خطأ مستقيما، و حال الشئ المستقيم الذي يدور فيرى طرفه دائره، و لا يمكن أن يدرك الشئ خطأ أو دائره إلا و يرى فيه مرارا. و الحس الظاهر لا يمكن أن يراه مرّتين، بل يراه حيث هو. لكنّه إذا

ص: ٣٠٩

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٥/٢-٣٧، الفصل الخامس من مقاله الاولى.

٢- في المصدر: فمن القوى...

٣- بنطاسيا و هي الحس...

٤- بعد غيبه تلك...

٥- الحس الظاهر و فعل.

ارتسم في الحس المشترك و زال قبل أن ينمحي (١) الصوره من الحس المشترك، أدركه الحس الظاهر حيث هو، و أدركه الحس المشترك كأنه كائن حيث كان فيه، و كائن حيث صار إليه فرأى امتدادا مستديرا أو مستقيما. و ذلك لا يمكن أن ينسب إلى الحس الظاهر البتة، و أما (٢) المصوره فتدرك الأمرين و تتصورهما، و إن بطل الشيء و غاب.

ثم القوه التي تسمى متخيئه بالقياس إلى النفس الحيوانيه، و متفكره (٣) بالقياس إلى النفس الإنسانيه، و هي قوه مرتبه في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدوده، من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، و تفصل بعضه عن بعض بحسب الإراده.

ثم القوه الوهميه، و هي قوه مرتبه في نهايه التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير (٤) المحسوسه الموجوده في المحسوسات الجزئيه، كالقوه الموجوده في الشاه، الحاكمه بأن هذا الذئب مهروب عنه، و أن هذا الولد هو المعطوف عليه، و يشبه أن تكون هي أيضا المتصرفه في المتخيلات تركيبيا و تفصيلا.

ثم القوه الحافظه الذاكره، و هي قوه مرتبه في التجويف المؤخر من الدماغ، تحفظ ما يدركه (٥) القوه الوهميه من المعاني الغير (٦) المحسوسه في المحسوسات الجزئيه، و نسبه القوه الحافظه إلى القوه الوهميه كنسبه القوه التي تسمى خيالا- إلى الحس (٧) المشترك، و نسبه تلك القوه إلى المعاني كنسبه هذه القوه إلى (٨) القوه المصوره، فهذه هي قوى النفس الحيوانيه. -انتهى كلامه-.

و قال أيضا في الفصل الذي فيه قول كلّي على الحواس الباطنه التي للحيوان هكذا (٩):

«و أمّا الحس المشترك، فهو بالحقيقه غير ما ذهب إليه من ظن أن للمحسوسات المشتركه حسا مشتركا، بل الحس المشترك هو القوه التي (١٠) يتأدى إليها المحسوسات كلها، فإنه لو لم تكن قوه واحده تدرك الملون و الملموس، لما كان لنا أن نميز بينهما قائلين إنه ليس

ص: ٣١٠

١- في المصدر: أن تمحي...

٢- و أمّا القوه المصوره...

٣- و مفكره بالقياس...

٤- غير المحسوسه...

٥- ما تدركه...

٦- غير المحسوسه...

٧- الحس، و نسبه...

٨- إلى الصور المحسوسه، فهذه هي...

٩- الشفاء- [١] الطبيعيات ١٤٥/٢-١٥٠، الفصل الأول من مقاله الرابعه.

١٠- التي تتأدى.

هذا ذاك.

و هب أنّ هذا التميّز (١) هو للعقل، فيجب (٢) أن يكون لا-محاله أن يكون العقل يجدهما معا، حتّى يميّز بينهما، وذلك لأنّها من حيث هي محسوسة، و على النحو المتأدّى من المحسوس لا يدر كها العقل، لما (٣) سنوضّح بعد. و قد نميّز نحن (٤) بينهما، فيجب أن يكون لها اجتماع عند مميّز، إمّا في ذاته أو (٥) في غيره، و محال ذلك في العقل على ما ستعلم، فيجب أن يكون في قوّه أخرى، و لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها، المائله بشهوتها إلى الحلاوه. مثلا أنّ شيئا صورته كذا هو حلوه، لما كانت إذا رأته همّيت بأكله. كما أنّه لو لا (٦) عندنا أنّ هذا الأبيض هو هذا (٧) المعنى لما كُنّا إذا سمعنا معناه (٨) الشخصيّ، أثبتنا عينيته (٩) الشخصيّة، و بالعكس، و لو لم يكن في الحيوان ما يجتمع (١٠) فيه صور المحسوسات، لتعذّر (١١) عليه الحياه، و لو لم (١٢) يكن الشّم دالّا- لها على الطعم، و لم يكن الصّيوت دالّا- إياها على الطعم، و لم (١٣) يكن الصّوره الخشبيّه تذكّرها صورته الألم حتّى تهرب (١٤) منه، فيجب لا محاله أن يكون لهذه (١٥) مجمع واحد من باطن.

و قد يدلّنا على وجود هذه القوّه اعتبارات أمور تدلّ على أنّ لها آله غير الحواسّ الظّاهره.

منها (١٤): ما نراه من تخيّل المدوّريّه أنّ كلّ شيء يدور، فذلك إمّا عارض عرض في المرثيات، أو عارض عرض في الآله (١٧) بها يتمّ الرؤيه، و إذا لم يكن في المرثيات كان-لا محاله- في شيء آخر، و ليس الدّور (١٨) إلاّ بسبب حركه البخار في الدّماغ و في الرّوح التي فيه، فيعرض لذلك (١٩) الرّوح أن يدور، فيكون إذن القوّه المرثيه هناك هي التي يعرض لها أمر قد فرغنا منه. و كذلك يعرض للإنسان دوار من تأمل ما يدور كثيرا على ما أنبأنا به، و ليس يكون ذلك بسبب أمر في جزء من العين و لا في روح مصبوب فيه.

ص: ٣١١

١- في المصدر: هذا التميّز...

٢- فيجب لا محاله أن يكون العقل...

٣- كما سنوضّح...

٤- نحن بينها...

٥- و إمّا في غيره...

٦- لو لا أن عندنا نحن أن...

٧- هذا المغنى...

٨- غناه الشخصيّ...

٩- أثبتنا عينه...

١٠- ما تجتمع...

١١- لتعذّرت...

١٢- و لم يكن الشّم...

١٣- ولم تكن...

١٤- تهرب منها...

١٥- لهذه الصور مجمع...

١٦- منها ممّا نراه...

١٧- الآله التي بها تتمّ الرؤيه...

١٨- الدوار...

١٩- لتلك الروح أن تدور، فتكون إذن القوه المرتبه هناك.

و كذلك تخيّل (١) استعجال المتحرّك النقطيّ مستقيماً أو مستديراً على ما سلف من قبل، ولأنّ تمثّل الأشباح الكاذبه و سماع الأصوات الكاذبه قد يعرض لمن يفسد (٢) لهم آلاّت الحسّ، أو كان مثلاً مغمّضاً لعينه (٣)، و لا يكون (٤) السبب إلّا تمثّلها في هذا المبدأ.

و التخيلات التي تقع في النوم، إمّا أن تكون لارتسام (٥) الصّوره في خزانه حافظه للصوره (٦)، و لو كان كذلك، لوجب أن يكون كلّ ما اقترن (٧) فيها متمثلاً- في النّفس، ليس بعضها دون بعض، حتّى يكون ذلك البعض كأنّه مرئيّ أو مسموع وحده؛ أو أن (٨) يعرض لها التّمثّل في قوه أخرى، و ذلك إمّا حسّ ظاهر و إمّا حسّ باطن، لكنّ الحسّ الظّاهر معطلّ في النوم، و ربّما كان (٩) ذلك الذي يتخيّل في النوم ألوانا ما مسمول العين، فيبقى (١٠) أن يكون حسّاً باطناً، و ليس يمكن أن يكون إلّا المبدأ للحواسّ الظّاهره، و الذي كان إذا استولت القوه الوهميّة و جعلت تستعرض ما في الخزانه، تستعرضه و لو في اليقظه، فإذا استحکم ثباتها فيها، كانت كالمشاهده. فهذه القوه هي التي تسمّى الحسّ المشترك، و هي مركز الحواسّ، و منها يتشعّب (١١) الشّعب، و إليها تؤدّي الحواسّ، و هي بالحقيقه هي التي تحسّ، لكن إمساك ما تدركه هذه (١٢) للقوه التي تسمّى خيالاً- و تسمّى مصوره و تسمّى متخيّله، و ربّما فرّق بين الخيال و المتخيّله بحسب الاصطلاح، و نحن ممّن نفصل (١٣) ذلك و الصّور التي في الحسّ المشترك و الحسّ المشترك و الخيال كأنّهما قوه واحده، و كأنّهما لا- تختلفان (١٤) في الموضوع، بل في الصّوره، و ذلك (١٥) لأنّه ليس أن يقبل هو أن يحفظ، فصوره المحسوس يحفظها (١٦) القوه التي تسمّى المصوره، و الخيال، و ليس إليها حكم البتّه، بل حفظ، و أمّا الحسّ المشترك و الحواسّ الظاهره فإنّها تحكم بجهه ما، أو بحكم ما، فيقال:

إنّ هذا المتحرّك أسود، و أنّ هذا الأحمر حامض، و هذا الحافظ لا يحكم به على شيء من الموجود إلّا على ما في ذاته، بأنّ فيه صوره كذا. ثمّ قد نعلم يقيناً، أنّ (١٧) ما في طبيعتنا أن

ص: ٣١٢

١- في المصدر: نتخيّل...

٢- لمن تفسد...

٣- لعينه...

٤- و لا يكون السبب في ذلك...

٥- لارتسام في...

٦- المصور...

٧- ما اخترن فيها...

٨- أو أن يكون يعرض...

٩- كان الذي يتخيّل ألوانا...

١٠- فبقى...

١١- تشعّب...

١٢- هذه هو للقوه...

١٣- يفصل، والحس المشترك...

١٤- لا يختلفان...

١٥- وذلك أنه...

١٦- تحفظها...

١٧- أن في طبيعتنا.

نركب المحسوسات بعضها إلى بعض، و أن نفصل بعضها (١) من بعض، لا- على الصوره التي وجدناها عليها من خارج، و لا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا- وجوده، فيجب أن (٢) يكون فينا قوه تفعل ذلك بها، و هذه هي التي تسمى إذا استعملها العقل: مفكره، و إذا استعملها (٣) قوه حيوانيه: متخيله.

ثم إنا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسبها، إنا أن لا تكون في طبائعها محسوسه البتة، و إنا أن تكون محسوسه، لكننا (٤) لا نحسبها وقت الحكم.

أمّا التي لا- تكون محسوسه في طبائعها، فمثل العداوه و الرداءه و المنافره التي تدركها الشاه في صوره الذئب. و بالجملة المعنى الذي ينفرها عنه، و الموافقه التي تدركها من صاحبها، و بالجملة المعنى (٥) الذي يؤنسها به، و هذه أمور تدركها النفس الحيوانيه، و الحس لا يدلها على شيء منها، فإذا ن القوه التي بها تدرك قوه اخرى، و لتسم الوهم.

و أما التي تكون محسوسه، فإننا نرى مثلا شيئا أصفر، فنحكم أنه عسل و حلوه، فإن هذا ليس يؤديه إليه الحاس في هذا الوقت و هو من جنس المحسوس، على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة، و إن كانت أجزاءه من جنس المحسوس، و ليس يدركه في الحال، إنما هو حكم (٦) يحكم به، و ربما غلط به، و هو أيضا لتلك القوه. و في الإنسان للوهم أحكام خاصه، من جملتها حملها (٧) النفس على أن تمنع وجود أشياء لا- تتخيل و لا ترتسم فيه (٨)، و ثانيها التصديق بها. فهذه القوه لا محاله موجوده فيها (٩)، و هي الرئيسه الحاكمه في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي، و لكن حكما (١٠) تخيليا مقرونا بالجزئيه، و بالصوره الحسيه، و عنه (١١) يصدر أكثر الأفعال الحيوانيه.

و قد جرت العاده بأن يسمى مدرك الحس صوره و مدرك الوهم معنى، و لكل واحد منهما خزانه.

فخزانه مدرك الحس هي القوه الخياليه، و موضعها مقدّم الدماغ، فلذلك إذا حدثت

ص: ٣١٣

١- في المصدر: عن بعض...

٢- تكون فينا قوه يفعل...

٣- إذا استعملتها...

٤- لكننا...

٥- المعنى يؤنسها...

٦- حكم نحكم به ربما غلط به...

٧- حملة...

٨- فيه و يأبى التصديق...

٩- فينا...

١٠- حكما تخيليا...

هناك آفه،فسد هذا الباب من التصور،إما بأن (١)يتخيل صوراً ليست،أو يصعب استنبات الموجود (٢).

و خزانه مدرک (٣)المعنى هي القوه التي تسمى الحافظه،و معدنها مؤخر الدماغ، و لذلك إذا وقع هناك آفه يوقع (٤)الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني،و هذه القوه تسمى أيضا متذكره،فتكون حافظه لصيانتها ما فيها،و متذكره لسرعه استعدادها لاستباته و التصور (٥)بها يستعدّه إيّاها إذا فقدت،و ذلك إذا أقبل الوهم بقوّته المتخيّله،فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الموجوده في الخيال،ليكون كأنّه يشاهد الأمور التي هذه صورها،فإذا عرض له الصوره التي أدرك معها المعنى الذي بطل،لاح له المعنى (٦)كما لاح من خارج،و استثبته (٧)القوه الحافظه في نفسها كما كانت حينئذ تستثبت،فكان ذكرا (٨)،و ربّما كان المصير من المعنى إلى الصوره،فيكون المتذكره (٩)المطلوب ليس نسبته إلى ما في خزانه الخيال (١٠)و كان إعادته،إمّا في وجود العود إلى هذه المعاني التي في الحفظ،حتّى يضبط (١١)المعنى إلى لوح الصوره،فيعود (١٢)النسبه إلى ما في الخيال ثانيا،و إمّا بالرجوع إلى الحسّ.مثال الأوّل:أنّك إذا نسيت نسبته إلى صورته،و كنت عرفت تلك النسبه،تأملت الفعل الذي كان يقصد منها،فلمّا عرفت (١٣)أنّه أيّ طعم و شكل و لون يصلح له،فاستثبت النسبه به،و فألفت (١٤)ذلك،و حصّلته (١٥)نسبته إلى صورته في الخيال،و أعدت النسبه في الذکر،فإنّ خزانه الفعل هو الحفظ لأنّه من المعنى،فإن أشكل ذلك عليك من هذه الجهه أيضا و لم يتّضح،فأورد عليك الحسّ صورته (١٦)شيء،عادت مستقرّه في الخيال و عادت النسبه إليه مستقرّه في التي تحفظ.

و هذه القوه المركبه بين الصوره و الصوره،و بين الصوره و المعنى،و بين المعنى و المعنى (١٧)كأنّها القوه الوهميه بالموضوع،لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل (١٨)ليصل

ص:٣١٤

- ١- في المصدر:بأن تتخيل...
- ٢- الموجود فيها...
- ٣- مدرک الوهم...
- ٤- وقع الفساد...
- ٥- التصور به مستعيده إيّاه إذا فقد،و ذلك...
- ٦- المعنى حينئذ...
- ٧- استثبته القوه...
- ٨- ذكرا...
- ٩- فيكون التذكر للمطلوب ليست نسبته...
- ١٠- خزانه الحفظ،بل نسبته إلى ما في خزانه الخيال،فكانّ إعادته إمّا في وجه العود...
- ١١- حتّى يضطر...
- ١٢- فتعود...
- ١٣- عرفت الفعل و وجدته و عرفت أنّه...
- ١٤- و ألفت...

١٥- و حَصَلْتَه نَسْبَه إِلَى ...

١٦- صَوْرَه الشَّيْءِ ...

١٧- وَ الْمَعْنَى هِيَ كَأَنَّهَا ...

١٨- تَعْمَلُ لِتَتَّصِلَ .

إلى الحكم. و قد جعل مكانها وسط الدماغ، ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى و الصوره.

و يشبه أن تكون القوه الوهميه (١) بعينها المفكره و المتخيله و المتذكره، و هى بعينها الحاكمه، فتكون (٢) حاكمه، و بحركاتها و أفعالها متخيله و متذكره، فتكون متخيله بما تعمل فى الصوره (٣) و المعانى، و متذكره بما ينتهى إليه عملها.

و أما الحافظه، فهى قوه خزانتها. و يشبه أن يكون التذكر الواقع بالقصد معنى للإنسان وحده، و أن خزانه الصوره هى المصوره و الخيال، و أن خزانه (٤) المعانى هى الحافظه و لا- يمتنع أن يكون (٥) الوهميه بذاتها حاكمه (٦) و بحركاتها متخيله و ذاكره.- انتهى كلامه.-

و قال ابن رشد المغربى فى كتابه الموسوم بجامع الفلسفه، بهذه العبارة: «القول فى الحس المشترك و هذه القوى الخمس التى عددناها يظهر من أمرها أن لها قوه واحده مشتركه، و ذلك أنه لما كانت هنا محسوسات لها مشتركه، فها هنا إذا لها قوه مشتركه بها تدرك المحسوسات المشتركه، سواء كانت مشتركه لجميعها، كالحركه و العدد أو لاثنتين منها فقط، كالشكل و المقدار المدركين بحاسه البصر و حاسه اللمس.

و أيضا فلما كنا بالحس ندرك التغير بين المحسوسات الخاصه بحاسه حاسه، حتى نقضى مثلا على هذه التفاحه أنها ذات لون و طعم و ريح، و أن هذه المحسوسات متغيره فيها، و يجب أن يكون هذا الإدراك لقوه واحده، و ذلك أن القوه التى تقضى على أن هذين المحسوسين متغيران هى ضروره قوه واحده. فإن القول بأن القوه التى بها يدرك التغير بين شيئين محسوسين ليست بقوه واحده بمنزله القول بأننى أدرك المخالفه التى بين المحسوس الذى أنا، و المحسوس الذى أحسسته أنت و أنا لم أحسه، و هذا بين بنفسه.

و قد يوقف أيضا على وجود هذه القوه من فعل آخر ليس يمكننا أن ننسبه إلى واحد من الحواس الخمس، و ذلك أنا نجد كل واحد من هذه الحواس تدرك محسوساتها، و تدرك مع هذا أنها تدرك. فهى تحس الإحساس، و كان نفس الإحساس هو الموضوع

ص: ٣١٥

١- فى المصدر: الوهميه هى بعينها...

٢- فتكون بذاتها حاكمه...

٣- فى الصور...

٤- خزانه المعنى...

٥- أن تكون...

٦- حاكمه متخيله، و بحركاتها.

لهذا الإدراك، إذ كانت نسبته إلى هذه القوّة نسبه المحسوسات إلى حاسّه حاسّه. و لذلك لسنا نقدر أن ننسب هذا الفعل إلى حاسّه واحده من الحواسّ الخمس، و إلاّ- لزم أن يكون المحسوسات أنفسها هي الإحساسات أنفسها. و ذلك أنّ الموضوع مثلا للقوّة الباصره إنّما هو اللون، و الموضوع لهذه القوّة هو نفس إدراك اللون. فلو كان هذا الفعل للقوّة الباصره، لكان اللون هو نفس إدراكه، و ذلك محال. فإذن باضطرار ما يلزم عن هذه الأشياء كلّها وجود قوّة مشتركه للحواسّ كلّها هي من جهه واحده، و من جهه كثيره. أمّا كثيرتها، فمن جهه ما تدرك محسوساتها بآلات مختلفه تتحرّك عنها حركات مختلفه، و أمّا كونها واحده، فلاّنها تدرك التغاير بين الإدراكات المختلفه، و لكونها واحده تدرك الألوان بالعين، و الأصوات بالأذن، و المشمومات بالأنف، و المذوقات باللسان، و الملموسات باللحم. و تدرك جميع هذه بذاتها، و تحكم عليها، و كذلك تدرك جميع المحسوسات المشتركه لكلّ واحده من هذه الآلات، فتدرك العدد مثلا- باللسان و الاذن و العين و اللحم و الأنف، و هي بالجمله واحده بالموضوع، كثيره بالقوى، واحده بالماهية، كثيره بالآلات.

و الحال في تصوّر هذه القوّة واحده من جهه، كثيره من أخرى، كالحال في الخطوط التي تخرج من مركز الدائره إلى محيطها، فإنّ هذه الخطوط كثيره بالأطراف التي تنتهي إلى المحيط، واحده بالنقطه التي تجمع أطرافها عندها و هي المركز.

و كذلك هذه الحركات التي تكون عن هذه المحسوسات، هي من جهه المحسوسات و الآلات كثيره، و هي من جهه أنّها تنتهي إلى قوّة واحده، واحده- انتهى موضع الحاجه من كلامه-.

في الكلام في الحسّ المشترك

و أقول: و بالله التّوفيق، إنّ ما ذكره الشّيخ في معنى الحسّ المشترك، بقوله: «و أمّا الحسّ المشترك، فهو غير ما ذهب إليه من ظنّ أنّ للمحسوسات المشتركه حسّا مشتركا، بل الحسّ المشترك هو القوّة التي يتأدّى إليها المحسوسات كلّها».

توضيحه: أنه ظنّ بعضهم أنّ معنى الحسّ المشترك أنّه قوّه بها يحصل الإحساس بالمحسوسات المشتركه، و مبناه على أنّ المحسوسات بعضها ما هي مختصّه بحاسه حاسه، كالألوان المختصّه بالبصر، والأصوات المختصّه بالسمع، والزوايح المختصّه بالشّم، والطّعم المختصّه بالذّوق، والحراره والبروده المختصّتين باللمس.

وبعضها ما هي غير مختصّه بحاسه واحده، بل هي إمّا مشتركه بين جميع تلك الحواسّ كالحرکه و العدد، وإمّا مشتركه بين أكثر من واحده كالشّكل و المقدار حيث إنّهما مشتركان بين البصر و اللمس. و كما أنّ لكلّ من المحسوسات الخاصّه قوّه خاصّه، كذلك لتلك المحسوسات المشتركه قوّه اخرى غير تلك القوى الخمس، هي المسمّاه بالحسّ المشترك، أي هو حسّ يدرك المحسوسات المشتركه.

و هذا الظنّ باطل، إذ لو كان معنى الحسّ المشترك ما ذكر، لما كان لإثباته قوّه اخرى غير تلك الخمس وجه، لأنّ تلك المحسوسات المشتركه التي ذكرت، إنّما تدركها تلك الحواسّ الخاصّه أيضا، إلا أنّ مدركاتها على نوعين: نوع هو مدرك لها بالذّات، و نوع هو مدرك لها بالواسطه و بالعرض. فمدرك البصر مثلا أولا و بالذّات و إن كان هو الصّوء و اللّون، إلا أنّه يدرك تلك المحسوسات المشتركه أيضا ثانيا و بالواسطه. و كذلك الحال في اللمس و سائر القوى الأخرى، و لا محذور أيضا أن يتعدّد إدراكات قوّه واحده و مدركاتها، و أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد إذا لم يكن ذلك الصّدور من جهه واحده و من حيثيه واحده، بل أن يكون بعضها بالذّات و بعضها بالعرض، و بالجمله أن يكون من حيثيات متعدّده.

و حيث بطل هذا الظنّ، بطل الوجه الأوّل الذي ذكره ابن رشد في إثبات الحسّ المشترك، إذ هو مبنّى على هذا الظنّ، و على أنّ معنى الحسّ المشترك هو ذلك.

بل أنّ معنى الحسّ المشترك كما هو مبنّى الوجه الثانی الذي ذكره ابن رشد، أنّه القوّه التي يتأدّى إليها المحسوسات، أي محسوسات الحواسّ الظّاهره كلّها، سواء كانت تلك المحسوسات محسوسات مختصّه، أو محسوسات مشتركه، بل قد يتأدّى إليها

محسوسات بعض الحواسّ الباطنه أيضا، كما فى من تعطلّ حواسّه الظاهره، واستولت المتخيّله و نقشت فى لوح هذه القوّه صورا كانت مخزونه فى الخيال، أو صورا ركبته من تلك الصّور المخزونه على طريقه انتقاشها فيه من الخارج، على ما سيأتى بيانه.

فهذه القوّه قوّه تقبل بذاتها جميع الصّور المنطبعه فى الحواسّ الظاهره، و بعض ما فى الباطنه المتأدّيه لتلك الصّور إليها من طرق تلك الحواسّ، سواء كانت تلك الصّور صورا خاصّه بحاسّه حاسّه، أو مشتركه بينها.

و على هذا فمعنى كون تلك القوّه حسّيّا مشتركا، أنّها حسّ مشترك بين محسوسات الحواسّ الظاهره كلّها مختصّاتها و مشتركاتهما، و أنّها تدرك محسوساتها كلّها، لا اختصاص لها بإدراك محسوس حسّ خاصّ، و كذا هى مشتركه بين محسوسات الحواسّ الظاهره كلّها و محسوسات الحواسّ الباطنه فى الجملة. فالقوّه الباصره مثلا تبصر و لا تسمع و لا تشمّ و لا تذوق و لا تلمس، و هذه القوّه تفعل الجميع، أى تبصر و تسمع و تشمّ و تذوق و تلمس. و كذا الحال فى سائر الحواسّ الظاهره، فإنّ كلّ واحده منها تدرك ما يختصّ بها من المحسوس و لا تدرك الجميع، بخلاف الحسّ المشترك.

و بهذا يحصل الفرق بينها و بين الحواسّ الظاهره.

مع أنّه فيما بينها و بين تلك الحواسّ فى إدراك ما يختصّ بكلّ واحده فرقا أيضا، و هو أنّ القوّه الباصره-مثلا-إنّما تدرك المبصر إذا كانت النسبه المخصوصه محفوظه بينها و بين المبصر، و أمّا هذه فتدرك المبصر و تثبت فيها الصّوره المأخوذه من خارج منطبعه فيها، أى فى الرّوح التى فيها هذه القوّه، سواء كانت النسبه المذكوره بينها و بين المبصر محفوظه، أو قريبه العهد.

و كذلك بينها و بين الحواسّ الباطنه التى تتأدّى الصّوره منها إليها فرق، و هو أنّ الحسّ المشترك قابله للصّور لا حافظه لها، و القوّه الخياليّه مثلا حافظه لما قبلت الحسّ المشترك، و ذلك أنّه إذا غاب المبصر مثلا انمحت الصّوره عن الحسّ المشترك و لم تثبت زمانا يعتدّ به، و أمّا الرّوح التى فيها الخيال مثلا فإنّ الصّوره تثبت فيها، و لو بعد حين كثير،

و أيضا إذا كانت الصوره فى الحس المشترك، كانت محسوسه بالحقيقه فيها، حتى إذا انطبعت فيها صوره كاذبه أيضا أحسيتها كما يعرض للممرورين، و أما إذا كانت فى الخيال مثلا كانت متخيله لا محسوسه.

ثم نقول فى بيان كيفيه تأدى صور المحسوسات إليها من طرق الحواس: إنهم ذكروا:

أن لكل حاسه من الحواس الخمس الظاهره عصبها هو بما فيه من الروح آله لتلك القوه، و مبدأ أعصاب الحواس الأربع غير اللمس هو مقدم الدماغ، و مبدأ أعصاب اللمس هو الدماغ و التخاع الذى مبدؤه أيضا الدماغ، و أكثرها نخاعيه، و أن آله الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مبادئ عصب الحس، لا سيما فى مقدم الدماغ، و الروح المصبوب فى مبادئ البطن المقدم هو آله للحس المشترك و الخيال، إلا أن ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك أخص، و ما فى مؤخره بالخيال أخص. فالحس المشترك كراس عين ينشعب منه خمسه أنهار من خارج، و بعض أنهار من داخل، أو مثل حوض ينصب فيه خمسه أنهار من خارج و بعض أنهار من داخل، و إنما يتأدى الإدراكات الحسيه من الحواس الظاهره بواسطه الأرواح التى فى الأعصاب إلى التى فى مبادئها المتصله بالروح المصبوب فى البطن المقدم، و كذا يتأدى من الخيال-مثلا- إلى الحس المشترك بواسطه اتصال الروحين فى مقدم البطن المقدم و مؤخره، و ليس معنى التأديه أن الكيفيات المحسوسه تسير فى الأعصاب إلى آله الحس المشترك، أو تسير من الروح التى هى آله الخيال إليها كما فهمه بعض، حتى يرد أن الكيفيات التى هى أعراض، كيف يمكن أن تنتقل عن موضوعاتها إلى غيرها؟ بل معنى التأديه أنها استعاره عن إدراك النفس بواسطه الروح المصبوب إلى كل حس محسوسه، و بواسطه الروح الذى هو مبدأ مشترك للجميع، مثل المحسوسات الظاهره، و كذا مثل بعض المحسوسات الباطنه. و اتصال الأعصاب و الأرواح ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات، فإن الكيفيات لا تنتقل عن موضوعاتها، و إدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع

فيه تلك المسافات، بل هو لا يتصل الأرواح بمبدأ واحد مجتمعه في موضع يعدها للإحساس.

و حيث تحققت ما تلوناه عليك، فاعلم أنّ الصّادر عن الحسّ المشترك التي هي قوّه واحده بالقصد الأوّل، إنّما هو فعل واحد هو استنبات الصّور المادّيّه، ثمّ تصوير مستتبته للألوان و الأصوات و الطّعم و غيرها بقصد ثان، و ذلك لانقسام تلك الصّور إليها، و هذا كالإبصار الذي فعله إدراك اللّون.

ثمّ إنّّه يصير مدركا للضدّين، كالسّواد و البياض، لكون اللّون مشتملا عليهما، و ذلك لانقسام تلك الصّور إليهما، و الشّيء الواحد يمكن أن يصدر عنه الكثير إذا كان الصّادر بالقصد الأوّل شيئا واحدا ثمّ يتكثّر بقصد ثان، كما في الصّورتين المذكورتين، كما أنّه يمكن صدور الكثير عنه إذا كانت وجوه الصّدورات مختلفه متكثّره، كما في أفعال النّفس.

و على هذا، فلا يرد أنّ الحسّ المشترك مع كونها قوّه واحده كيف يصدر عنها الكثير؟ و الله أعلم بحقيقه الحال.

في الدليل على وجود الحسّ المشترك

أشاره

ثمّ إنّ قول الشّيخ: «فإنّه لو لم تكن قوّه واحده تدرك المكوّن و الملموس، لما كان لنا أن نميّز بينهما قائلين إنّّه ليس هذا ذاك» - إلى آخر ما ذكره - دليل على إثبات الحسّ المشترك.

و بيانه: قد إنّنا نميّز بين المحسوسات الظّاهره، و نحكم ببعضها على بعض، سواء كان حكما سلبيّا، كما نحكم أنّ هذا الملوّن ليس هذا الملموس، أو حكما إيجابيا، كما نحكم بأنّ هذا الأحمر حلو، و لو لم يكن لنا قوّه تجتمع فيها صور المحسوسات، لما كان لنا أن نميّز بينها و نحكم، لأنّ الحاكم المميّز بين الشّيئين يحتاج إلى إدراكه لهما و حصولهما عنده و اجتماعهما لديه، إمّا في ذاته، أو في غيره. و محال أن يكون حصول هذين الأمرين في حسّ من الحواسّ الظّاهره، لأنّه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات كما

سلف. سلّمنا أنّ هذا التّمييز هو للعقل، أى للنّفس بذاتها إلاّ أنّه يجب لا محاله أنّ العقل يجدهما معا حتّى يميّز بينهما و يحكم، و ذلك أيضا محال، لأنّ المحسوسات من حيث هي محسوسه، و على النحو المتأدّى من المحسوس، لا يدركها العقل، لما سنوضّح من بعد، فمحال أن يكون حصول ذلك في العقل أيضا. فإذن لا بدّ من قوّه أخرى غير الحسّ الظّاهر يجتمع فيها صور المحسوسات بالتأدّى إليها من طرق الحواسّ، حيث إنّها كجواسيس لهذه القوّه، تؤدّى مدركاتها إليها، فيجتمع تلك المدركات فيها، و لذلك سمّيت بالحسّ المشترك و هو المطلوب.

و في قوله: «و ذلك لأنّها من حيث هي محسوسه، و على النحو المتأدّى من المحسوس لا يدركها العقل» إيحاء إلى دفع إيراد ربّما يمكن أن يورد هاهنا.

بيان إيراد مع دفعه

بيان الإيراد: أنّ الحاكم و المميّز بالحقيقه ليس إلاّ العقل، و إسناد الحكم و التمييز إلى القوّه مجاز، و اجتماع الأشياء عند النّفس حال حكمها عليها و بها قد يكون بارتسامها كلّها في ذاتها أو في قواها العقلية، كما إذا حكمت بين المعقولات و ميّزت بينها، و قد يكون بارتسام بعضها في ذاتها أو في قواها العقلية و ارتسام بعض آخر في آلاتها و قواها الجسمانيّه، كما إذا حكمت مثلا على زيد بأنّه إنسان، و على هذا الحجر بأنّه ليس بإنسان، و ميّزت بينهما، و قد يكون بارتسامها في آلتين و قوتين جسمائيتين لها، كما إذا حكمت -مثلا- على هذا اللّون بأنّه غير هذا الطّعم، و على هذا الأحمر بأنّه حلو، و ميّزت بينهما، و حيثنذ فلا حاجه إلى قوّه أخرى يجتمع فيها صور المحسوسات. بل إنّ تلك الصّيور المحسوسه إنّما هي في قواها المختصّه به، و هي حاضره عند النّفس، لكونها حاصله في آلات النّفس التي علم النفس بها علم حضوريّ، و بذلك تحكم بينها و تميّز بينها.

و أمّا بيان الدفع لهذا الإيراد، فهو مبنيّ على مقدّمه، أحوال و وضوحها على ما ذكره من كلماته من بعد ذلك، و سبقت أيضا الإشاره منه إليها في بعض كلماته المتقدّمه على ذلك،

و سلفت الإشارة منّا إليها أيضا فيما سبق من كلماتنا، و هي أنّ كلّ إدراك حصوليّ إنّما هو أخذ صورته المدرك بنحو من الأنحاء، و أنّه إن كان ذلك الإدراك إدراكا لشيء مادّي، فهو أخذ صورته مجردة عن المادّة و علائقها تجريدا.

إلاّ أنّ أصناف التجريد مختلفه، و مراتبه متفاوتة، كما في إدراك الصّور المحسوسة التي تدرّكها الحواسّ الظّاهره و الباطنه، و إدراك الصّوره المعقوله التي تدرّكها النّفس، و أنّ لتلك الصّور المأخوذه نسبتين: نسبة إلى الشيء الذي انتزعت تلك الصّوره منه، و نسبة إلى المحلّ القابل لها الذي هي حصلت فيه.

و بالاعتبار الأوّل، فهي مطابقه بحسب الماهيّة مع الشيء المأخوذ منه الصّوره، و لذلك يسرى الحكم منها إليه. و كذا هي مجردة عن الوجود الخارجيّ مطلقا، و كذا عن المادّة و علائقها إن كان الشيء مادّيّا، و لذلك كانت مخالفه له في كثير من اللّوازم كما مرّ بيانه. و بالاعتبار الثّاني فهي معروضه لنحو وجود عينيّ جزئيّ باعتبار قيامها بمحلّ عينيّ و جزئيّ.

و كذلك هي بالاعتبار الأوّل معلومه، أي معلومه بالذات، و بتوسطها يكون الشيء المنتزع هي منه معلومه بالعلم الحصوليّ، أي أنّها إن كانت صورا مادّيّه جزئيّه تحصل في الآلات البدنيّه التي هي آلات للنّفس، و كذا هي آلات لقوى النّفس، فتدرّكها تلك القوّه المختصّه بكلّ واحده أوّلا، و بتوسّيط تلك القوّه تدرّكها النّفس إدراكا حصوليّّا، و إن كانت صورا كليّه تحصل في النّفس بذاتها، فتدرّكها بقوّتها العقليّه إدراكا حصوليّّا أيضا. و أمّا هي بالاعتبار الثّاني، فمعلومه للنّفس علما حضوريّّا، إذ ليس يتوسّط بينها و بين تلك الصّوره صورته أخرى، بتلك الصّوره يحصل علم النّفس بالصّوره الأوّلي علما حصوليّّا، بل إنّ الصّوره الأوّلي حاضره بذاتها عند النّفس، مثل علمها بآلاتها و بقواها و بذاتها و بعلمها لعلمها و أمثال ذلك ممّا هو معلوم للنّفس علما حضوريّّا.

و بعد تمهيد تلك المقدّمه، نقول: لا شكّ إنّنا إذا رجعنا إلى وجداننا في صورته تمييزنا بين المحسوسات، و حكمنا عليها و بها، نجد أنّ إدراكنا المحسوسين اثنين أو أكثر، مثل

إدراكنا لمحسوس واحد، وبقوّه واحده، ولا نجد فرقا بين أن ندرك صورته مبصره مثلا، و أن ندرك صورتين مبصره و مذوقه حين تمييزنا بينهما، فيجب أن يكون إدراكنا في الحالتين على نسق واحد غير مختلف، و كما إننا إذا أبصرنا شيئا يكون إبصارنا، له بحصول صورته في آله الباصره فتدركها القوّه الباصره ثم تدركها النّفس بتوسّيطها، كذلك ينبغي أن يكون إدراكنا للمبصر و المذوق معا مثلا- بحصول صورتيهما في آله من الآلات البدنيه، فتدركهما قوّه شأنها إدراك المحسوسات كلّها التي قلنا إنّها الحسّ المشترك، و آلتها الرّوح المصوب في مقدّم البطن المقدم من الدماغ. و إسناد الحكم و التّمييز إلى هذه القوّه لا ينافي إسنادهما إلى النّفس أيضا، حيث إنّ الحاكم و المميّز أوّلا هو هذه القوّه، و بتوسّيطها تكون النّفس أيضا مميّزه و حاكمه، لكونها قوّه من قواها، و بتوسّطها تصدر الأفعال عن النّفس، كما في القوى و الحواسّ الأخر.

و بالجمله، فإننا لا نجد فرقا في ذلك بين إدراكنا لمحسوس واحد، و بين إدراكنا لأزيد من واحد، فكيف يكون إدراك المحسوس الواحد بحصول صورته في آله حاسّه من الحواسّ تدركها تلك الحاسّه أوّلا و بتوسّيطها تدركها النّفس إدراكا حصوليا كما هو المقرّر عندهم، و يكون إدراك المحسوسات إذا كانت أزيد من واحد، بحصول صورته كلّ واحد في آله مخصوصه بها، فتدركها الحواسّ الخاصّه بها أوّلا- إدراكا حصوليا ثم تدركها النّفس إدراكا حضوريا بحصولها في آلاتها و حضور الآلات مع ما فيها عندها، كما في علم النّفس بآلاتها و بذاتها و علمها بعلمها، كما هو مبنى الإيراد.

و على هذا، فكأنّ معنى كلام الشيخ: «و ذلك لأنّها من حيث هي محسوسه، و على النّحو المتأدّى من المحسوس لا- يدركها العقل».

أنّها من هذه الحيثيه لا- يدركها العقل أصلا، لا بأن يحصل صورها في ذات النّفس بدون حصولها في آلاتها، فتدركها النّفس إدراكا حصوليا كما في إدراكها للصّور المعقوله، حيث إنّها لكونها مجرّده عن المادّه و توابعها، يحتاج إدراكها للصّور المحسوسه إلى قوى جسمانيه و آلات بدنيه، و لا بأن تحصل تلك الصّور في آلاتها، فتدركها النّفس إدراكا

حضورياً لحضور تلك الآلات مع ما فيها عندها، لأننا لا نجد فرقا بين إدراكنا لمحسوس واحد و إدراكنا لأكثر من واحد.

إيراد آخر مع دفعه

فإن قلت إذا كان إدراك أمرين محسوسين أو أكثر و التمييز بينهما أو بينها دليلا- على إثبات قوّه على حده، تدرك ذينك الأمرين أو تلك الأمور، لكان لا يجب أن يكون إدراك الكلّي و الجزئيّ و التمييز بينهما، و الحكم بأحدهما على الآخر، كما في قولنا: زيد إنسان و هذا الحجر ليس بإنسان، دليلا على إثبات قوّه على حده تدركهما و تميّز بينهما، و لم يقل به أحد.

قلت: ذلك إنّما هو لأجل أنّ إثبات قوّه واحده على حده تدرك الكلّيّ و الجزئيّ، ممّا لا يمكن، حيث إنّ إثبات قوّه كذلك يستلزم القول بكونها مجرّده و غير مجرّده معا، و هذا محال. و لذلك قالوا: إنّ النفس في تمييزها بين الكلّيّ و الجزئيّ تدركهما بقوّتين، يعنى إنّها تدرك الكلّيّ بقوّه عقليّه، و بحصول صورته في ذاتها، و تدرك الجزئيّ بقوّه جسمانيّه، و بحصول صورته في آلتها، و بما ذكرنا تمّ الدليل على هذا المرام، و اندفع الإيراد عنه، إلّا أنّه بقي هاهنا دقيقه.

دقيقه

ينبغي التنبيه عليها، و هي أنّ التمييز بين المحسوسات و الحكم بينها، كما هو دليل على إثبات الحسّ المشترك كما ذكره الشيخ، و بيّنا وجهه، كذلك هو دليل على إثبات الخيال أيضا، كما سيومئ كلامه إليه، و لذلك قال في الإشارات (1): «و بهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أنّ هذا اللون غير هذا الطعم» و أشار بقوله: «هاتين القوتين» إلى الحسّ المشترك و الخيال.

ص: ٣٢٤

و قال المحقق الطوسي (ره) في شرحه (١): (٢) «إِنَّ (٣) هذا الاستدلال مشترك على وجودهما معا، و هو بناء على أَنَّ النَّفْسَ لا تدرك المحسوسات إلاّ- بقوى جسمانيّه، و تقريره أنّها لا- تدرك بحسّ واحد من الحواسّ الظّاهره غير نوع واحد من المحسوسات.

فإذن لا بدّ لها حين تحكّم على أبيض ما أنّه ذو حلاوه، من قوّه تدرك البياض و الحلاوه معا بها، و لا محاله يكون (٤) نسبه جميع المحسوسات إلى تلك القوّه نسبه واحده. و أيضا كما أنّ النَّفْسَ لا تقدر على هذا الحكم إلاّ بقوّه مدركه للجميع، فإنّها أيضا لا تقدر على ذلك إلاّ بقوّه حافظه للجميع، و إلاّ فينعدم (٥) صورته كلّ واحد من البياض و الحلاوه عند إدراك الآخر و الالتفات إليه»-انتهى-.

و بما ذكره يظهره وجه إثبات الخيال أيضا بذلك.

في إثبات الحسّ المشترك للحيوانات العجم أيضا

و الإشاره إلى دفع ذلك الإيراد بوجه آخر

ثمّ قول الشيخ: (و لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها، المائله بشهوتها إلى الحلاوه- إلى آخره-).

بيان لأنّ هذا التّمييز بين المحسوسات و الحكم بينها، كما أنّه معلوم التّحقّق في الإنسان، و دليل على وجود الحسّ المشترك له- كما ذكر بيانه- كذلك هو معلوم التّحقّق في غير الإنسان من البهائم التي لا عقل لها، و الحيوانات العجم؛ فيدلّ على وجوده فيها أيضا، و على أنّه من قوى النَّفْسِ الحيوانيّه بما هي حيوانيّه، سواء كانت في الإنسان أو في غيره من الحيوانات، و أنّه-على هذا التقدير- لا- مجال لتوهم الإيراد الذي يتوهم وروده على تقدير الاستدلال بوجود ذلك التّمييز و الحكم في الإنسان على وجود الحسّ المشترك له، حيث إنّّه في الحيوانات العجم و البهائم التي لا عقل لها أو غير معلوم وجود

ص: ٣٢٥

١- شرح الإشارات ٣٣٨/٢-٣٣٩.

٢- في المصدر: و أمّا قول الشيخ (...)

٣- فاستدلال مشترك...

٤- تكون...

٥- فتندم.

العقل و النفس الناطقه المجرّده لها، بل إنّ المعلوم أنّ نفوسها منطبعه فى المادّه، لا يمكن أن يحصل لها العلم الحضورى بما فى قواها و حواسيها، لا مجال لتوهم أنّ تلك الصّور حاصله فى آلاتها و حواسيها، و هى حاضره عند نفوسها، و بذلك تحكّم و تميّز بينها، كما يمكن أن يتوهم ذلك فى الإنسان.

أمّا بيان وجود هذا الحكم و التّمييز فى الحيوانات العجم، فلاّنه لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التى لا عقل لها المائله بشهوتها و بقوّتها الشهوانيه إلى الحلاوه، و بالجمله إلى الشىء الملائم لها، إنّ شيئاً صورته كذا هو حلو و ملائم لها، لما كانت إذا رأته همّت بأكله، و حيث كانت حالها كذلك، فهى تحكّم بأنّ المبصر الكذائى هو حلو و ملائم لذائقته، و مذوق مثلاً و تميّز بينهما. كما أنّه لو لا- عندنا أنّ هذا الأبيض هو هذا المعنى، لما كُنّا إذا سمعنا معناه الشخصى أثبتنا عينيّته الشخصيه، و بالعكس، حيث إنّنا نميّز بين المبصر و المسموع، و نحكم بينهما. و بالجمله فحال البهائم التى لا عقل لها فى ذلك، مثل حالنا فيه سواء بسواء، فحيث كانت هى صدر عنها ذلك التّمييز و الحكم، فتدرك هى أيضاً نوعين من المحسوس معاً، فإذن لا بدّ لها من قوّه لذلك، و ليست تلك القوّه إحدى الحواسّ الظّاهره، لأنّها لا تدرك إلاّ نوعاً واحداً من المحسوسات كما سلف بيانه، و لا النفس الحيوانيه، لأنّها لا تدرك محسوساتها إلاّ بقوى جسمانيه، و ليس لها لكونها منطبعه فى المادّه أن تدرك الصّور التى فى قواها و آلاتها إدراكاً حضورياً كالنفس المجرّده، فبقى أن يكون هى قوّه من القوى الباطنه، و نحن نسمّيها بالحسّ المشترك و فيه المطلوب.

و إنّما قال: «لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال»، إيماء إلى أنّ للخيال أيضاً دخلاً ما فى ذلك الحكم و التّمييز من جهه حفظ تلك الصّور، كما أنّ للحسّ المشترك دخلاً فيه من حيث الإدراك كما عرفت بيانه.

و أيضاً لو لم يكن فى الحيوان مطلقاً قوّه يجتمع فيها صور المحسوسات، لتعدّر عليه الحياه. إذ لو لم يكن الشّم مثلاً دالاً لها على الطّعم الملائم أو المنافر، و لم تكن تدرك أنّ هذا المشموم مذوق ملائم أو غير ملائم، و كذا لو لم يكن الصّوت دالاً إيّاها على الطّعم، و لم

تكن تدرك أنّ هذا المسموع مذاق ملائم أو غير ملائم. وكذا لو لم يكن المبصر كالصّوره الخشبيّه مثلا تذكّرها صورته و دليلا لها على أنّ هذا المبصر ملموس متنفّر عنه، يحصل من لمسها ألم لها حتّى تهرب منها، لتعدّر عليها الحياه. و حيث كان كذلك، فيجب -لا محاله- أن يكون لهذه المحسوسات مجمع واحد من باطن، و قوّه باطنيّه مدركه لها، و هو المطلوب.

و قوله: «و قد يدلّنا على وجود هذه القوّه، اعتبارات أمور تدلّ على أنّ لها آله غير الحواسّ الظاهره» -إلى آخره-.

استدلال بوجوه آخر على وجود هذه القوّه للإنسان، و مبنى الوجهين الأوّلين على أنّ الدّوران و الدّوّار كما ذكره إنّما يعرض بسبب حركه البخار فى الدّماغ، و فى الرّوح التى فيه، أى الرّوح الّتى فى البطن المقدمّ منه، و هى آله للحسّ المشترك، و ذلك مقرّر بين الأطباء و حكماء الطّبيعيّين. فالاستدلال بالوجهين على ذلك، لا غبار عليه على أصولهم.

و قوله: «و كذلك تخيّل استعجال المحرّك النّقطيّ مستقيما أو مستديرا على ما سلف من قبل» ووجه آخر مشهور بينهم، و بيانه يظهر ممّا نقلنا أولا من كلامه فى فصل تعديد قوى النّفس الإنسانيّه.

و قد اكتفى فى الإشارات بهذا الدّليل على وجود الحسّ المشترك فى مقام بيان الدّليل المنفرد عليه.

و بيّنه المحقّق الطّوسى (ره) فى شرحه، بأن قال (١): «و الحاصل أنّ الموجود فى الخارج كنقطه، و المرثى كخطّ، و النقطه المتحرّكه ترتسم فى البصر عند وصولها إلى مكان ما يحدث (٢) بحسب المقابله بينهما، و تزول عنه بزوال المقابله. و المقابله إنّما تحصل فى آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما، لكون الحركه غير قارّه، فلو لا شىء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النّقطه، و تبقى قليلا على وجه يتّصل الارتسامات المتتاليه فى البصر

ص: ٣٢٧

١- شرح الإشارات ٣٣٣/٢.

٢- فى المصدر: ما تحدث بحسبه.

و فيه بعضها ببعض، لم يكن اتصال، فلم ير خط، فإذن هاهنا قوه قد بقي فيها الارتسام البصرى شاهدا (١)».

ثم ذكر أنه اعترض الإمام الرّازى على هذا الاستدلال بأن قال (٢): «لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات فى الهواء، بأن يكون كل شكل (٣) يحدث فى جزء من الهواء، لوصول (٤) النقطه إليه، فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق، فيتصل (٥) التشكلات و ترى (٦) خطأ، قال: و هذا أولى ممّا قالوه، لأنّ القول بمشاهده ما ليس فى الخارج سفسطه و جهاله».

ثم قال: «و لم لا يجوز أن يكون ذلك فى البصر، و العلم بأنّ البصر لا يرتسم (٧) فيه إلاّ - صورته المقابل ليس ببرهانى، و تجربه لا تفيده».

ثم أجاب المحقق (ره) عن هذا الاعتراض بأن قال (٨):

«و الجواب عن الأوّل، بأنّ بقاء التشكل السابق عند تشكّل (٩) بعده يقتضى الخلاء، فإنّ التشكّل إنّما حدث فى الهواء لنهاياته المحيطه بالجسم المتحرّك فيه، و بقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرّك عنها، يقتضى إحاله (١٠) النهايات بالخلاء».

و عن الثّانى أنّ (١١) القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطه و الجهاله، من القول بوجود قوه للإنسان يدرك بها شيئا بعد غيبته، لأنّه مع كونه مشتملا على القول بمشاهده ما ليس فى الخارج، قول بمشاهده ما لا يقابله البصر، و لا يكون فى حكم ما يقابله» - انتهى كلامه ره -.

ثم إنّ قول الشيخ: «و لأنّ تمثّل الأشباح الكاذبه و سماع الأصوات الكاذبه قد يعرض لمن يفسد لهم آلات الحسّ، أو كان مثلا مغمضا لعينه» - إلى آخره -.

دليل آخر على وجود الحسّ المشترك، مبناه على تأدى الصّور إليه من قبل الحواسّ

ص: ٣٢٨

١- فى المصدر: مشاهدا...

٢- شرح الإشارات ٣٣٤/٢. [١]

٣- كلّ تشكّل يحدث...

٤- بوصول...

٥- فتتصل...

٦- و يرى...

٧- لا ترتسم...

٨- شرح الإشارات ٣٣٤/٢. [٢]

٩- عند حصول التشكّل بعده...

١٠- إحاطه...

الباطنه، كما أنّ ما تقدّم مبناه على تأدّي الصّور إليه من قبل الحواسّ الظّاهره. و بيان هذا الدليل ظاهر كما ذكره.

و قوله: «فهذه القوّه هي التي تسمّى الحسّ المشترك» نتيجة لما تقدّم من الوجوه؛ و قوله: «و هي مركز الحواسّ و منها ينشعب الشعب، و إليها تؤدّي الحواسّ، أي الحواسّ الظّاهره مطلقا، و الحواسّ الباطنه في الجملة»، و فيه دلالة على وحده هذه القوّه من جهه، و كثرتها من جهه أخرى، و هو مطابق لما ذكره ابن رشد، و مثله موافقا لما هو المنقول عن المعلّم الأوّل بالخطوط التي تخرج من مركز الدائره إلى محيطها، حيث إنّ هذه القوّه كالمركز، و تلك الحواسّ كتلك الخطوط الخارجه.

و قوله: «و بالحقيقه هي التي تحسّ» فيه دلالة على أمرين:

الأوّل أنّ هذه القوّه ممّا تحسّ، و بيانه ظاهر ممّا تقدّم. و الثّاني أنّ الحاسّ بالحقيقه هو هذه القوّه دون غيرها من الحواسّ، و كأنّ وجهه أنّ الحواسّ الآخر لما كانت تحسّ من غير استثبات الصّوره فيها، و كانت هذه تحسّ مع استثباتها فيها، فكانت هي بالحقيقه تحسّ.

و قوله: «لكن إمساك ما يدركه هذه للقوّه التي تسمّى خيالا و تسمّى مصوّره و تسمّى متخيّله».

يعني أنّ إمساك ما يدركه الحسّ المشترك بعد غيبه المحسوس إنّما هو للقوّه التي تسمّى بهذه الأسماء باعتبارات مختلفه، و فيه دلالة على إثبات الخيال، مع إشاره ما إلى أنّ الخيال غير الحسّ المشترك، حيث إنّ الحسّ المشترك هو المدرك للصّور المحسوسه، و الخيال هو الممسك لها، و الممسك غير المدرك كما سيأتي وجهه.

و قوله: «و ربّما فُرق بين الخيال و المتخيّله بحسب الاصطلاح».

فيه إشعار بأن لا فرق بين الخيال و المصوّره بحسب الاصطلاح، فإنّهما واحده، و تسمّى مصوّره و خيالا باعتبار إمساك الصّور فيها و حفظها لها، كما يدلّ عليه كلامه الآتي، حيث قال: «فصوره المحسوس يحفظها القوّه التي تسمّى المصوّره و الخيال»،

و يدلّ أيضا عليه ما نقلنا عنه في تعديد القوى، فتذكر.

وقوله: «و نحن ممّن نفصل ذلك و الصّور التي في الحسّ المشترك» أي نحن ممّن نفرّق بين الخيال و المتخيّله، و كذا بين الصّور التي في الحسّ المشترك المتأدّيه إليه من طرق الحواسّ الباطنه التي يسمّى حافظها الخيال و المصوّره، و الصّور المتأدّيه إليه من طرق الحواسّ الباطنه التي يسمّى مركّبها و مفصلها متخيّله، كما سيأتي في كلامه.

وقوله: «و الحسّ المشترك و الخيال كأنّهما قوّه واحده» - إلى آخره - أي قوّه واحده بالموضوع، و كأنّهما لا - تختلفان في الموضوع، حيث إنّ موضوعهما جميعا هو البطن المقدم من الدماغ، و إن كان مقدمه موضوعا للحسّ المشترك، و مؤخره موضوعا للخيال، بل في الصّوره. أي بل إنّما تختلفان في الصّوره الحاصله فيهما، لكن لا في ذات الصّوره نفسها، بل من جهه أخرى يدلّ عليها قوله «و ذلك لأنّه ليس أن يقبل هو أن يحفظ، فصوره المحسوس يحفظها القوّه التي تسمّى المصوّره و الخيال» يعني أنّ تلك الصّور إنّما تحصل في الحسّ المشترك من حيث إنّها مدرك لها، قابل إيّاها، و تحصل في الخيال من حيث إنّها حافظ لها، ممسك إيّاها، و حيث كان القبول و الحفظ أمرين متغايرين، كان لا محاله مبدءاهما، و هما الحسّ المشترك و الخيال متغايرين.

و معنى قوله: «و ذلك لأنّه ليس أن يقبل هو أن يحفظ» كما يدلّ عليه قوله فيما نقلنا عنه في فصل تعديد القوى: «و اعلم أنّ القبول لقوّه غير القوّه التي بها الحفظ، فاعتبر ذلك من الماء، فإنّ له قبول النّقش و الرّقم و بالجمله الشّكل و ليس له قوّه حفظ» أنّ القبول من حيث هو قبول مغاير للحفظ من حيث هو حفظ، فإنّهما لو كانا متّحدين، لما تخلف أحدهما عن الآخر، كما في الماء، حيث إنّ له القبول دون الحفظ. و حيث كان متخلفا أحدهما عن الآخر، فكان أحدهما غير الآخر، و كان مصدرهما أيضا متغايرين، لأنّ الواحد لا يصدر عنه من جهه واحده إلاّ الواحد، كان الحسّ المشترك من حيث إنّها قابل للصّور غير الخيال من حيث إنّها حافظ لها، و بهذا يتمّ الدليل على وجودهما، و على مغايره أحدهما للآخر.

و لا- يرد النقض بالأشياء التي تجتمع فيها القبول و الحفظ معا، كالأرض التي يجتمع فيها قبول صوره ما و حفظها، لأن ذلك إنما هو لقوتين فيها، و كاليخايل نفسه الذي هو مع حفظ الصوره قابل لها أيضا حيث إن حفظ الصوره لا يتصور بدون القبول، لأن الخيال ليس شأنه بذاته قبول الصور، بل إنما ذلك القبول من جهه أنه لما كان خزانه للحس المشترك القابل للصور و حافظا لها، و كان الحفظ متوقفا على القبول مسبقا به، فلذا كان قابلا لها أيضا، و كان قبولها لها لا بالذات، بل بالواسطه و بالعرض، كما أن كثيرا من القوى يصدر عنها بالذات فعل، و بالواسطه فعل آخر مغاير للأول، و المقصود إثبات قوه شأنها بالذات أن تكون قابله للصور. و ظاهر أن الخيال ليس كذلك، بل إنما هي الحس المشترك، كما أن المقصود، إثبات قوه شأنها بالذات حفظ الصور، و هي ليست بالحس المشترك، بل إنما هي الخيال.

و كذلك لا- يرد النقض بالأشياء التي يصدر عنها الكثير، كالحس المشترك الذي يجتمع فيه صور المحسوسات و يدر كها جميعا، و كالتفس التي تصدر عنها أفعال مختلفه أشرنا إليه من قبل، حيث قلنا إن الصادر بالذات من الحس المشترك هو استنبات الصور، ثم يصير مستتبنا لأنواع المحسوسات، كالألوان و الطعوم و الروائح و غيرها بقصد ثان، لانقسام تلك الصور إليها، و أن التفس إنما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها.

و قوله: «و ليس إليها حكم البتة بل حفظ، و أميا الحس المشترك و الحواس الظاهره، فإنها تحكم بجهه ما، أو بحكم ما، فيقال: إن هذا المتحرك أسود، و إن هذا الأحمر حامض، و هذا الحافظ لا يحكم به على شيء من الموجود إلا على ما في ذاته، بأن فيه صوره كذا».

بيان لفرق آخر بين الحس المشترك و الخيال غير ما تقدم.

و شرحه: أنه كما أنهما متغايران من جهه الصوره الحاصله فيهما باعتبار أن أحدهما - و هو الحس المشترك - قابل لها لا حافظ، و الآخر - و هو الخيال - حافظ بذاته لا- قابل، و أن قبولها لها لا لذاته بل بالعرض. و لأجل أن الحفظ يتوقف على القبول، كذلك بينهما فرق آخر يدل على تغايرهما، و هو أن الخيال و المصوره ليس إليهما حكم البتة بوجه من

الوجه، بالقياس إلى الصّور التي هي حافظه لها إلا على ما في ذاتها بأن فيها صورته كذا، و أما الحسّ المشترك، فإنه يحكم بها و عليها حكما إيجابيا أو سلبيا، ويميّز بينها كما مرّ.

و إنّما قال: «و أما الحسّ المشترك و الحواسّ الظاهره، فإنّها تحكم» و ضمّ إلى الحسّ المشترك الحواسّ الظاهره في ذلك، مع أنّه ليس إليها أيضا حكم كما مرّ. إشعارا بأنّ الحسّ المشترك له حكم بمعونه الحواسّ الظاهره، و يتأدى الصّور منها إليه، فكأنّها شريكه له في ذلك.

و قوله: «ثمّ قد نعلم يقينا أنّ في طبيعتنا أن نركّب المحسوسات بعضها إلى بعض، و أن نفصل بعضها عن بعض لا على الصّوره التي وجدناها عليها من خارج، و لا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده، فيجب أن يكون فينا قوّه تفعل ذلك بها، و هذه هي التي تسمى إذا استعملها العقل مفكّره، و إذا استعملها قوّه حيوانيه متخيّله».

بيان لإثبات القوّه المتخيّله، و لمغايرتها لقوّه الخيال، و لتسميتها مفكّره و متخيّله باعتبارين، و شرحه واضح، و إنّما خصّيهما هنا بتركيب الصّور التي لا- وجود لها في الخارج و تفصيلها إشعارا بأنّ أغلب أفعالها و أظهرها إنّما هو تركيب الصّور التي لا وجود لها في الخارج و تفصيلها، و إلاّ فمن شأنها تركيب الصّور الموجوده في الخارج أيضا و تفصيلها، كما يدلّ عليه إطلاق كلامه فيما نقلنا عنه في تعديد القوى، حيث قال: «من شأنها أن تركّب بعض ما في الخيال مع بعض، و تفصل بعضها عن بعض بحسب الإراده».

و بقي شيء، و هو أنّ كلامه في «الإشارات» حيث قال في بيان هذه القوّه: «لها أن تركّب و تفصل ما يليها من الصّور المأخوذه من الحسّ، و المعانى المدركه بالوهم، و تركّب أيضا الصّور بالمعانى و تفصيلها عنها، و تسمى عند استعمال العقل مفكّره، و عند استعمال الوهم متخيّله، مع دلالة على أنّه من شأنها أيضا تركيب المعانى بالمعانى و تفصيلها عنها، و الحال أنّه لم يذكر ذلك في هذا الكلام منه في «الشفاء»، كأنّه موهم لاختصاص الصّور المركّبه و المفصّله بالصّور الموجوده في الحال، حيث إنّ الحسّ أى الحسّ الظاهر لا يدرك إلاّ الموجوده دون المخترعه. فعلى هذا فيكون بين كلامه في

«الشفاء» و كلامه في «الإشارات» مخالفه من وجهين.

فيه رفع المخالفه بين كلامى الشيخ فى الشفاء و الإشارات

و أما رفع تلك المخالفه من الوجه الأول، فيمكن بأن يقال: لعلّه فى هذا القول من «الشفاء» لو أراد بالصّور مقابل المعانى، و لم يرد بها الصّوره الحاصله من الشىء مطلقا -سواء كانت صورا بحسب الاصطلاح أو معان بحسبه- اكتفى ببيان بعض أفعال تلك القوّه، و هو تركيب الصّور بعضها ببعض و تفصيلها عنها، حيث إنّ المقصود و هو إثبات القوّه المتخيّله يتمّ به، و هذا لا ينافى أن يكون من شأنها أيضا تركيب المعانى بالمعانى و تفصيلها عنها، و كذا تركيب الصّور بالمعانى و تفصيلها عنها، و يدلّ عليه أنّه فيما بعد ذلك من كلامه، قال هكذا: «و هذه القوّه المركّبه بين الصّوره و الصّوره، و بين الصّوره و المعنى، و بين المعنى و المعنى، كأنّها القوّه الوهميه بالموضوع» -إلى آخره- فذكر جميع أفعالها.

و أما هو فى «الإشارات» فبيّن جميع أفعالها المذكوره.

و أمّا رفع المخالفه من الوجه الثانى، فيمكن بأن يقال: لعلّه فى «الشفاء» -كما ذكرنا- خصّص فى أحد كلاميه الصّور بالصّور غير الموجوده إشعارا بأنّها الأعمّ الأغلب الأظهر، و فى كلامه الآخر، أطلق الصّور إشعارا ببيان الواقع.

و فى «الإشارات» إمّا أن أراد بالصّور المأخوذه من الحسّ الصّور المأخوذه من الحسّ مطلقا، سواء كان حسّيا ظاهرا، أم حسّيا باطنا، فتشمل الصّور الواقعيه الموجوده التى تدركها الحواسّ الظاهره، فتدركها الحسّ المشترك، و تجتمع فى الخيال و الصّور المخترعه، غير الموجوده التى يخترعها الخيال، و يصدق عليها أنّها مأخوذه من الخيال.

و إمّا أن أراد بالصّور المأخوذه من الحسّ الصّور التى من شأنها أن يدركها الحسّ الظاهر، و يمكن أن تؤخذ منه، سواء كانت صورا واقعيه أو غير واقعيه، بل مخترعه، فإنّ هذه أيضا من شأنها أن تؤخذ من الحسّ الظاهر على تقدير إمكان وجودها. و على

التقديرين، فيكون كلامه موافقا لما ذكره في «الشفاء» في فصل تعديد القوى. و على تقدير تسليم أنه أراد بالصّور المأخوذه من الحسّ الصّور الواقعيّة المأخوذه بالفعل من الحسّ الظاهر، فلعلّه اكتفى في تركيب الصّور و تفصيلها بالصّور الواقعيّة، إشعارا بأنّ هذا أيضا من جملة أفعال تلك القوّه، و بأنّه به أيضا يتمّ المقصود، و هو إثبات المتخيّله، و لا ينافى ذلك أن يكون من شأنها أيضا تركيب الصور غير الواقعيّة و تفصيلها.

ثمّ إنّ قوله: «ثمّ إنّنا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا- نحسّها، إمّا أن لا- تكون في طبائعها محسوسه البتّه و إمّا أن تكون محسوسه، لكنّنا لا نحسّها وقت الحكم»- إلى آخره-.

بيان لإثبات القوّه التي تسمّى و هما و لمغايرتها للنفس الناطقه و لسائر القوى الحيوانيّه.

و قوله: «إنّنا قد نحكم»- إلى آخره- أي إنّنا قد نحكم حكما جزئيا في المحسوسات الجزئيه المخصوصه بمعان جزئيه مخصصه لا نحسّها.

و قوله: «إمّا أن تكون في طبائعها محسوسه»- إلى آخره- أي أنّ تلك المعاني الجزئيه التي لا- نحسّها، و هي المحكوم بها في المحسوسات المخصوصه الجزئيه، قسمان:

قسم لا- يكون من شأنها أن تكون محسوسه بإحدى الحواسّ الظاهره، و قسم يكون من شأنها أن تكون محسوسه، لكنّنا لا نحسّها وقت الحكم بها في تلك المحسوسات.

و فيه دلالة على أنّ المعاني تطلق على القسمين جميعا، و كأنّه اصطلاح خاصّ.

و يوافقه أيضا ما سيأتي في كلامه من قوله: «و قد جرت العاده بأن يسمّى مدرك الحسّ صورته، و مدرك الوهم معنى» و كذا ما ذكره في فصل تعديد القوى بهذه العبارة (١): «و الفرق بين إدراك الصّوره، و إدراك المعنى، أنّ الصّوره هو الشئ الذي يدركه الحسّ الباطن و الحسّ الظاهر (٢)، و الحسّ الظاهر يدركه أولا- و يؤدّيه إلى الحسّ الباطن، مثل إدراك الشاه صورته (٣) الذئب أعني بشكله (٤) و هيئته و لونه، فإنّ الحسّ الباطن من الشاه يدركها، لكن

ص: ٣٣٤

١- الشفاء الطبيعيات ٣٥/٢، الفصل الخامس من مقاله الاولى. [١]

٢- في المصدر: و الحسّ الظاهر معا، لكن الحسّ ...

٣- لصورته...

٤- أعني لشكله.

إنما يدركها أولاً حسّيها الظاهر. و أما المعنى فهو الشيء الذى يدركه (١) النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً، مثل إدراك الشّاه للمعنى المضادّ فى الذّئب أو للمعنى الموجب لخوفها إياه و هربها (٢) منه، من غير أن يدرك الحسّ ذلك البتّه.

فالذى يدرك من الذّئب أولاً- الحسّ الظاهر، ثمّ الحسّ الباطن، فإنّه يخصّ فى هذا الموضوع باسم الصّيوره، و الذى يدركه (٣) القوى الباطنه دون الحسّ فيخصّ فى هذا الموضوع باسم المعنى»- انتهى- حيث إنّ قوله: «و أما المعنى فهو الشيء الذى يدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً» أعمّ من أن يكون ممّا لا يمكن أن يدركه الحسّ الظاهر أصلاً، و أن يكون ممّا يمكن أن يدركه لكنّه لم يدركه حين الحكم.

و كذا قوله: «و الذى يدركه القوى الباطنه دون الحسّ فيخصّ فى هذا الموضوع باسم المعنى» فتدبر.

و على هذا فقوله فى تعديل القوى فى بيان القوّه الوهميّه (٤): «إنّها (٥) قوّه مرتبه فى نهايه التجويّف الأوسط من الدّماغ، تدرك المعانى الغير (٦) المحسوسه الموجوده فى المحسوسات الجزئيه، كالقوّه الموجوده فى الشّاه الحاكمه بأنّ هذا الذّئب مهروب عنه، و أنّ هذا الولد هو المعطوف عليه» ينبغى أن يحمل على أنّ القوّه الوهميّه تدرك المعانى الغير المحسوسه، سواء كانت غير محسوسه أصلاً أو محسوسه، لكنّها تكون غير محسوسه وقت الحكم، فهذا أيضاً يشمل القسمين جميعاً، و أمّا ذكر القسم الأوّل بخصوصه فعلى سبيل المثال.

و كذلك ينبغى أن يحمل عليه كلامه فى «الإشارات» حيث قال فى مقام إثبات القوّه الوهميّه و القوّه الحافظه هكذا (٧): «و أيضاً فإنّ الحيوانات ناطقها و غير ناطقها تدرك فى المحسوسات الجزئيه معان جزئيه غير محسوسه و لا متأديه من طريق الحواسّ، كإدراك (٨) الشّاه معنى فى الذّئب غير محسوس، و إدراك الكبش معنى فى النعجه غير

ص: ٣٣٥

١- فى المصدر: الذى تدركه...

٢- و هربها عنه...

٣- تدركه القوّه...

٤- الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٦/٢ الفصل الخامس من مقاله الاولى.

٥- و هى قوّه...

٦- غير المحسوسه...

٧- شرح الإشارات ٣٤١/٣. [٢]

٨- مثل إدراك الشاه.

محسوس، إدراكا جزئياً يحكم به، كما يحكم الحس بما يشاهده، فعندك قوه هذا شأنها، و أيضا فعندك و عند كثير من الحيوانات العجم قوه تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم (١) غير الحافظ للصوره (٢) - انتهى -، فإن الظاهر أن قوله: «معان جزئيه غير محسوسه» إشاره إلى القسم الأول، و قوله: «و لا- متأديه من طريق الحواس» إشاره إلى القسم الثانى، و أن ذكر إدراك الشاه معنى فى الذئب - إلى آخره - على سبيل المثال.

دقيقه

و حيث عرفت ذلك، ظهر لك أن ما ذكره المحقق الطوسى (ره) فى «شرح الإشارات» فى ذيل كلام الشيخ فى شرح القوى الدرّاكه من باطن، «إنّ الصوره هى ما يمكن أن تدرك بالحواس الظاهره، و المعنى ما لا يمكن أن يدرك بها» و قد تبعه فى ذلك كثير من المتأخرين، و بالجملة قد خصّوا المعنى بالقسم الأول فقط، كأنه اصطلاح آخر منهم أو غفله عن كلام الشيخ، و حينئذ فكلّام هؤلاء فى إثبات القوه الوهميه بإدراك المعانى الجزئيه التى أرادوا بها القسم الأول فقط، إن كان مبناه على أن هذا الطريق أوضح طريق فى اثباتها و فيه غنيه، فلا- غبار عليه، و إن كان مبناه على أن إثباتها إنّما هو بإدراك القسم الأول فقط، ففيه شىء، لأنّه كما يمكن إثباتها بذلك، يمكن إثباتها بإدراك القسم الثانى أيضا، كما ذكره الشيخ هنا، و يأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

و قوله: «أقيا التى لا تكون محسوسه فى طباعها» - إلى آخره - بيان القسم الأول من المعانى الغير المحسوسه، و لإثبات القوه الوهميه بإدراكها و لمغايرتها لما سواها. و إنّما أسند هنا إدراك تلك المعانى إلى الشاه، مع أنّه فيما تقدّم من قوله: «ثم إنّنا قد نحكم فى المحسوسات بمعان لا نحسّها» أسنده إلينا - أى إلى النفس الناطقه - إشعارا بأن إدراكها إنّما هو من خواصّ النفس الحيوانيه بما هى حيوانيه، و كما أنّها يدركها الإنسان يدركها

ص: ٣٣٦

١- فى المصدر: الحاكم بها...

٢- للصور.

الحيوان أيضا. ولا فرق في ذلك بين الإنسان و الحيوانات العجم. فالإنسان أيضا إنما يدركها بقوّته الحيوانية.

وقوله: «و هذه امور تدركها النفس الحيوانية» فيه- مع التصريح بما علم ضمنا من كون إدراكها من خواصّ النفس الحيوانية بما هي حيوانية- دلالة على كون مدرك هذه الأمور مغايرا للنفس الناطقة الإنسانية، لأنه لو كان عينها، لما أدركها الحيوانات العجم التي ليس لها نفس ناطقة، وهذا مع قطع النظر عن أنّ النفس الناطقة الإنسانية- بما هي نفس ناطقة- إنما تدرك الكلّي من حيث هو كلّي، وهذه الأمور أمور جزئية مخصوصه، لا يمكن أن يدركها بالذات ما هو مدرك للكلّي.

وقوله: «و الحسّ لا يدلّها على شيء منها» فيه دلالة على مغايره مدرك هذه الأمور للحسّ المشترك، فإنّه وإن كان حاكما بين الجزئيات مدركا لها مميّزا بينها، إلا أنّ مدركاته يجب أن تكون متأديه إليه من طرق الحواسّ مجتمعه عنده، وهذه الأمور ليست كذلك، لأنّها حيث لم يكن من شأنها أن تكون محسوسه، كيف يمكن تأديها إليه من طرق الحواسّ، فلا هي ممّا يتأدى إليه من طرق الحواسّ الظاهرة- وهذا ظاهر- ولا من طرق الحواسّ الباطنة كالخيال، إذ ما في الخيال أيضا يجب أن يكون ممّا أن يتأدى من طرق الحواسّ الظاهرة، و تكون مخزونه فيه.

و إنّما لم يشر إلى وجه مغايرتها للحواسّ الظاهرة و للباطنة أيضا غير الوهم، لظهور وجه المغايره.

وقوله: «فإذن القوّه التي بها تدرك قوّه اخرى و لتسمّ الوهم» أى أنّه حيث ظهر أنّ مدرك هذه الأمور يجب أن يكون غير النفس الناطقة و غير الحسّ المشترك و غير الحواسّ الظاهرة و ما سوى الوهم من الباطنة، ظهر أنّ مدركها قوّه اخرى غير هذه، و نحن نسمّيها الوهم، و فيه المطلوب.

وقوله: «و أمّا التي تكون محسوسه، فإنّنا نرى مثلا- شيئا أصفر، فنحكم أنّه عسل و حلو، فإنّ هذا ليس يؤدّيه إليه الحاسّ في هذا الوقت، و هو من جنس المحسوس» بيان

للقسم الثاني من المعاني، وإثبات القوه الوهميه بإدراكه، أى أنا قد نرى مثلا شيئا أصفر و لم نر عسلا قط، إلا أنا سمعنا أن العسل يكون أصفر و حلوا، أو رأيناه وقتا ما و لم يثبت صورته فى خيالنا أيضا، فنحكم بسبب رؤيتنا شيئا أصفر أنه عسل و حلو، و لا شك أن هذا الحكم-حيث كان حكما جزئيا-ليس الحاكم به أولا و بالذات هو النفس الناطقه، و لا الحس المشترك، إذ هو، و إن كان حاكما جزئيا فى المحسوسات، إلا- أن مدركه يجب أن يتأدى إليه من طرق الحواس، و المفروض أن الصوره العلميه ليست كذلك، لأنها لم تتأد إليه فى ذلك الوقت من طرق الحواس الظاهره- و هذا ظاهر كما هو المفروض- و لا من طريق الحواس الباطنه كالخيال مثلا- لأن ما فى الخيال أيضا ينبغى أن يكون متأديا من الحواس الظاهره إلى الحس المشترك، ثم إلى الخيال حتى يمكن تأديته ثانيا من الخيال إلى الحس المشترك، و هذا ليس كذلك. إذا المفروض أنا لم نر العسل قط، و على تقدير فرض رؤيتنا له وقتا ما، فالمفروض عدم ثبوت صورته فى الخيال حتى يمكن تأديها منه إليه. و ظاهر أيضا أن الحاكم به ليس شيئا من الحواس الظاهره مطلقا، و لا- القوى الثلاث الباطنه، أى الخيال و المتخيله و الحافظه غير الحس المشترك، فبقي أن يكون مدركه قوه اخرى، و نحن نسميها الوهم، و فيه المطلوب.

و قوله «على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة، و إن كانت أجزاءه من جنس المحسوس، و ليس يدركه فى الحال، إنما هو حكم يحكم به، و ربما غلط به و هو أيضا لتلك القوه».

بيان لإثبات الوهم بوجه آخر، و معناه على أن هذا الحكم الجزئى نفسه ليس بمحسوس البتة، أى ليس كما يحكم الحس بما يشاهده من الحكم الفصل القطعى، بل حكما جزئيا تخيليا ليس بفصل، و ليس معناه أن هذا الحكم ليس من جنس الصور، بل من جنس المعانى، حتى يرد أن الحكم مطلقا سواء كان حكما كليا كحكم النفس الناطقه، أو جزئيا كحكم الحس المشترك، كذلك و لا- اختصاص له بحكم القوه الوهميه، و بالجمله، فهذا الحكم ليس كحكم الحس بما يشاهده من الحكم الفصل، بل حكما ليس كذلك و إن

كانت أجزاءه من جنس ما يمكن أن يدرك بالحس، و مع ذلك فليس الحاكم به يدرك جنس أجزائه في الحال، بل لم يدرك بعض أجزائه بحسب الحس كما هو المفروض، بل إنما هو حكم يحكم به الحاكم به على سبيل البغته و الفلته من غير تدبّر فيه، و ربّما غلط فيه، فالحاكم به ليس هو النفس الناطقه التي هي تحكم حكما كليًا فصلا، و لا الحس المشترك الذي هو أيضا يحكم حكما فصلا و إن كان جزئيا، و لا شيئا من القوى الحيوانيه الأخر. فبقى أن يكون الحاكم به هو القوه الأخرى التي نسميها القوه الوهميه.

و منه يظهر أنه على تقدير فرض تأدى الصوره العسلية من الحواس الظاهره، أو من الخيال أيضا، حينئذ لا يمكن إسناد هذا الحكم إلى الحس المشترك، لأنه إنما يحكم حكما جزئيا فصلا، و هذا الحكم ليس بفصل كما عرفت.

فإن قلت: إذا كان فعل القوه الواهمه الحكم في المحسوسات بمعان غير محسوسه كما ذكرت، فلا شك أن تلك المحسوسات من أجزاء حكمها، فيجب أن تدركها أيضا حتى يمكن لها أن تحكم فيها أو عليها بتلك المعاني، فكيف ذلك؟

قلت: لعل فعلها بالذات إنما هو إدراك تلك المعاني و الحكم بها، و أمّا إدراك تلك المحسوسات في ضمن الحكم، فلعله هو فعلها بالعرض و بالواسطه، أو بتوسط آله مدركه للصور المحسوسه، حيث كانت القوى الحيوانيه خوادم لها، و لا حجر في ذلك إذا كانت الجهتان متغايرتين، و الله أعلم.

و قوله: «و في الإنسان للوهم أحكام خاصه، من جملتها حملها النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل، و لا ترسم فيه، و ثانيها التصديق بها، فهذه القوه لا محاله موجوده فيها»، أى أنه من جمله الأحكام الخاصه المستنده إلى الوهم في الإنسان، أن الوهم ربّما يحمل النفس الإنسانيه على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل، و لا ترسم فيه، أى في الوهم كالمعقولات الكليه و المجردات عن المادّه، و من جملتها أنه ربّما يحملها على التصديق بوجود أشياء متخيله مرتسمه في الوهم، و إن كان يمنع منه العقل، فيعلم منه أن هذه القوه لا محاله موجوده في النفس الإنسانيه، و من جمله قواها.

وقوله: «و هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي، و لكن حكما تخيليًا مقرونا بالجزئي و بالصّور الحسيّ، و عنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانيّه».

فيه بيان لمعنى كون حكم الوهم ليس بمحسوس، أى ليس بفصل كالحكم العقليّ و كحكم الحسّ بما يشاهده، بل حكما تخيليًا، و كذا فيه بيان لكون الوهم رئيسا في الحيوان للقوى الحيوانيّه. و معنى رئاسته أنّه مستخدم لسائر القوى الحيوانيّه، و لا سيّما الباطنه، و لا- سيّما المتخيله، كما سيأتى. و إشاره إلى أنّه- حيث كان رئيسا للقوى الحيوانيّه، و عنه يصدر أكثر أفعالها- ينبغى أن يكون آلتها الدّماغ كلّّه، أى الرّوح المصوب في الدّماغ كلّّه، و أنّ ما ذكره من أنّ آلتها التجويف الأوسط من الدّماغ أو المؤخّر منه إنّما هو لمزيد اختصاصه بذلك التجويف الأوسط و المؤخّر منه، لأجل استخدام القوّه المتخيله المرتبّه في ذلك التجويف و فى المقدم منه، و لذلك قال فى الإشارات: «و آلتها الدّماغ كلّّه، لكنّ الأخصّ بها هو التجويف الأوسط» (١).

وقوله «و قد جرت العاده بأن يسمّى مدرك الحسّ صوره و مدرك الوهم معنى» قد مضى معناه.

وقوله «و لكلّ واحد منهما خزانه»- إلى آخره-.

فيه إشاره إلى إثبات الخيال بعد ما أشار إليه أوّلا. و كذا فيه إشاره إلى إثبات الحافظه.

و بالجمله، ففيه إشاره إلى إثبات هاتين القوتين بطريقتين: أحدهما الطريق الذى يناسب مذهب الحكماء، و الآخر الطريق الذى يناسب مسلك الأطباء، يعنى أنّ لكلّ واحد من مدرك الحسّ و مدرك الوهم خزانه هى الحافظه لما يدركه المدرك له.

فخزانه مدرك الحسّ هى القوّه الخياليّه و المصوّره و موضعها مقدّم الدّماغ، أى آخر التجويف المقدم من الدّماغ تحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواسّ الجزئيه الخمس، و يبقى فيها بعد غيبه تلك المحسوسات، فلذلك إذا حدثت فى مقدّم الدّماغ آفه فسد هذا الباب من التّصوّر و الحفظ، و فساده إمّا بأن يتخيّل الخيال صورا ليست فى الواقع، و إمّا

ص: ٣٤٠

بأن يصعب استثبات الموجود فيه.

و خزانه مدرک المعنى هى القوه التى تسمى حافظه، و معدنها مؤخر الدماغ، أى البطن المؤخر منه، و لا سيما مقدمه، و لذلك إذا وقع هناك آفه وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعانى.

و قوله: «و هذه القوه تسمى أيضا متذكره، فتكون حافظه لصيانتها ما فيها، و متذكره لسرعه استعدادها لاستثباته و التصور بها، مستعيده إياها إذا فقدت».

بيان لأن هذه القوه- أى الحافظه- تسمى متذكره أيضا باعتبارين، أما كونها حافظه، فلصيانتها ما فيها من المعانى المتأديه إليها من الوهم، و أما كونها متذكره، فلسرعه استعدادها لاستثبات تلك المعانى و التصور بها، مستعيده لتلك المعانى إذا فقدتها بسبب من الأسباب و زالت هى عنها.

و قوله: «و ذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيله»- إلى آخر ما ذكره-.

بيان لكيفيه تذكرها لتلك المعانى و استعدادتها إياها و استرجاعها لها، و محصيه أنه إذا فقدت القوه الحافظه تلك المعانى، ثم فرضنا أنه أقبل الوهم الذى هو رئيس القوى الحيوانيه بمعونه القوه المتخيله التى هى خادمته كأنها من قواه، فجعل يلاحظ واحدا واحدا من الصور الموجوده فى الخيال، ليكون كأنه يشاهد الأمور التى هذه صورها، فإذا لاحظ الصوره التى أدرك أولا معها أو فيها ذلك المعنى الذى أذاه إلى الحافظه و اخترنته ثم زال عنها، لاح للوهم مره أخرى ذلك المعنى كما لاح من خارج، و حيث لاح له المعنى حينئذ أذاه إلى الحافظه ثانيا، و استثبتت القوه الحافظه أيضا مره أخرى، فيكون هذا الاستثبات ثانيا ذكرا و تذكرًا و استرجاعا و استعداده، و يكون رجوع هذه القوه الحافظه إلى لوح الصوره، أى الخيال لا لضبط الصوره نفسها، بل لضبط المعنى الذى معها ثانيا، و ليس الرجوع إليه أولا و بالذات هو هذه القوه، بل الرجوع إليه فى الحقيقه هو الوهم، لكن لا بنفسها، بل بمعونه القوه المتخيله، و ليس رجوعه إليه أيضا بالذات لأجل إدراك الصوره، بل لأجل إدراك المعنى الذى معها ثانيا، حتى يؤديه إلى الحافظه ثانيا، فتضبطه

ضبطا بعد آخر، فتكون هذه القوّه أيضا راجعه إليه بالعرض بتوسّط رجوع الوهم إليه. ثمّ إنّ كما يمكن الرجوع في ذلك إلى لوح الصّوره أى الخيال- كما ذكر- كذلك يمكن الرجوع فيه إلى الحسّ الظاهر، وذلك إذا أشكل التذكّر والاسترجاع والاستعاده للمعنى من جهة الرجوع إلى الخيال، وأورد الحسّ مرّه أخرى صورته شىء معه ذلك المعنى الذى بطل وعادت تلك الصّوره مستقرّه فى الخيال. ثمّ توجّه الوهم ولاحظ ذلك المعنى فيه ثانيا فأداه إلى الحافظه، فاستقرّ ذلك المعنى فيها، واستثبته وضبطته مرّه أخرى، فتذكرته، وهذا الذى إنّما هو محصّل كلام الشّيخ هنا، وينبغى أن يحمل عليه، وإن كان لا يخلو عن إغلاق ما يزول بتفسيره.

وهو أنّ قوله: «فجعل يعرض واحدا واحدا من الصّور الموجوده فى الخيال» أى فجعل الوهم يشاهد ما فى الخيال من الصّور، لا لأجل إدراك الصّور والحكم بها، بل لأجل إدراك المعانى التى معها، وفيه دلالة على أنّ الوهم كما يدرك المعانى، ويحكم بها بالذّات، كذلك يدرك الصّور التى فيها تلك المعانى بالعرض، كما ذكرنا سابقا.

وقوله: «و استثبته القوّه الحافظه فى نفسها، كما كانت حينئذ تستثبت» أى حين لاح للوهم مرّه أخرى ذلك المعنى الذى لاح أولا وبطل، استثبتت القوّه الحافظه ذلك المعنى اللائح ثانيا فى نفسها كما كانت تستثبت المعنى الذى لاح للوهم أولا. وقوله: «فكان ذكرا» أى كان هذا الاستثبات ثانيا ذكرا، وبذلك يصدق على هذه القوّه الحافظه أنّها ذاكره ومتذكّره.

وقوله: «و ربّما كان المصير من المعنى إلى الصّوره، فيكون المتذكّره المطلوب ليس نسبته إلى ما فى خزانه الخيال» أى كما أنّه قد يكون مصير الوهم ومصير الحافظه بتوسّط من الصّوره إلى المعنى كما ذكر، كذلك قد يكون مصيرهما من المعنى إلى الصّوره، وذلك إذا كان معنى من المعانى التى حكم بها الوهم فى المحسوسات وأداه إلى الحافظه مضبوطا فى الحافظه غير منسى، إلاّ أنّه كانت تلك الصّوره التى أدرك معها الوهم ذلك المعنى منسى، فرجع الوهم حينئذ إلى لوح الصّوره و خزانه الخيال يعرف أنّ أيّا من تلك الصّور

المخزونه فيه لها نسبه إلى ذلك المعنى المخصوص، حتى يحكم ثانيا أن تلك الصوره المعينه فيها ذلك المعنى المضبوط، فيكون المتذكره-بل الوهم أيضا- ليس المطلوب نسبتها إلى ما في خزانة الخيال من الصور من جهة نفس تلك الصور، بل من جهة إدراك نسبه ذلك المعنى فيهما ثانيا، وبذلك يصدق أيضا على الحافظه أنها متذكره.

ثم إن قوله: «و كان إعادته إمّا في وجود العود»، -إلى آخره- فقوله: «و كان إعادته» عطف على قوله: «فكان ذكرا»، و قوله: «إلى هذه المعانى» متعلق بالعود، و قوله: «إلى لوح الصور» متعلق بقوله: «إعادته»، و قوله: «و إمّا بالرجوع إلى الحس» عطف على قوله: «إمّا في وجود العود» و المعنى أنه كما كان هذا الاستثبات- أى استثبات المعنى ثانيا بعد بطلانه ذكرا لذلك- كان ذلك إعادته أيضا، و بذلك يصدق على الحافظه أنها مستعيده و مسترجعه كما أنها متذكره، و أنّ هذه الإعادته إمّا إلى لوح الصور، أى الخيال لأجل حصول العود إلى هذه المعانى الزائله التى كانت محفوظه فى الحافظه أولا- و فقدتها حتى تضبط تلك المعانى مره اخرى، و تستثبتها الحافظه ثانيا، أى بأن تعود النسبه الى ما فى الخيال ثانيا، لا لإدراك ما فيها من الصور أو ضبطها، بل لأجل إدراك المعانى التى فيها و ضبطها و حفظها ثانيا، بعد ما فقدت و زالت.

و إمّا هذه الإعادته بالرجوع إلى الحس لأجل ما ذكر أيضا.

و قوله: «مثال الأول»- إلى آخره-، هذا مثال للإعادته إلى لوح الصور.

و قوله: «فإن أشكل عليك ذلك من هذه الجبهه أيضا و لم يتضح فأورد عليك الحس» -إلى آخره- مثال للرجوع إلى الحس.

ثم إنك حيث عرفت معنى كلام الشيخ و تلخيص مؤداه، عرفت أن مراده أن التذكر و الاستعادته و الاسترجاع كلها معنى واحد، و هو عبارته عن ضبط المعنى و حفظه ثانيا بعد ضبطه و حفظه أولا و زواله عن الحافظه، و بالجملة فليس ذلك شيئا سوى الحفظ إلا بالاعتبار. فكما أن القوه الحافظه تسمى حافظه باعتبار حفظ المعنى و استثباته أولا، تسمى متذكره و ذاكره و مستعيده و مسترجعه باعتبار حفظه و استثباته ثانيا و مره

أخرى.

و أنه حيث لم يكن التذكّر و الاسترجاع و الإعادة مغايره للحفظ و الضبط بالذات، بل بالاعتبار، أى بحسب الحصول فى الزمانين الأول و الثانى، فلم يستلزم أن يكون الحفظ لقوّه، و التذكّر و الاسترجاع لقوّه أخرى، لعدم الاختلاف الذاتى بينهما، حتّى يستدعى كلّ منهما مبدأ مغايرا لمبدأ الآخر. و هذا كما أنّ الوهم الذى فعله الحكم بالمعانى التى فى المحسوسات إذا حكم بذلك فى زمان ثمّ حكم بعد زوال المعنى و تذكّر به فى زمان آخر ثان، لا يقتضى أن يكون كلّ من الحكمين لمبدأ متغاير، و أن يكون القوّه التى بها حكم به أوّلا مغايره للقوّه التى بها حكم ثانيا، و لم يقل به أحد أيضا، بل إنّ هذه القوّه أيضا متّحده بالذات، متغايره بالاعتبار. و بحسب الزّمان.

و حينئذ يظهر لك اندفاع ما أورده الإمام الرازى فى شرح الإشارات على الشّيخ (١)، حيث ذكر ما حاصله: «أنّ حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها، فإنّ وجب أن ينسب كلّ فعل إلى قوّه» كما هو مذهب الشّيخ، ووجب أن يكون القوى أكثر ممّا ذكره.

بل اندفاع ما ذكره المحقّق الطّوسى (ره) فى ذلك المقام أيضا، حيث قال (٢): «و الحقّ أنّ الذّكر ملاحظه المحفوظ، فهو مرّكب من إدراك الشىء (٣) ادرك فى وقت آخر و فحفظ (...)، و الاسترجاع طلب تلك الحافظه بالفكر، فإذا الذّاكره ليست هى قوّه بسيطه، بل هى مبدأ فعل مرّكب من أفعال قوتين: مدركه و حافظه، و المسترجعه مبدأ فعل تركّب (٤) من أفعال ثلاث قوى: متصرّفه و مدركه و حافظه».

و بيان اندفاعها ظاهر على المتأمل فيما ذكرنا.

ثمّ إنّ قول الشّيخ، «و هذه القوّه المرّكبه بين الصّوره و الصّوره، و بين المعنى و الصّوره، و بين المعنى و المعنى، كأنّها القوّه الوهميه بالموضوع، لا من حيث يحكم، بل

ص: ٣٤٤

١- راجع شرح الإشارات ٣٤٦/٢. [١]

٢- شرح الإشارات ٣٤٧/٢.

٣- فى المصدر: إدراك لشيء...

٤- فعل يتركّب.

من حيث يعمل ليصل إلى الحكم»- إلى آخر الفصل -.

تفسيره واضح. وليست هذه الكلمات منه دالّة على اضطرابه في أمر هذه القوى كما فهمه الإمام الرازي، إذ ليس يشتهبه على مثل الشيخ ذلك، بل إنّ مراده كما فهمه المحقّق الطوسي (ره) منه، أن المبدأ الذي ينسب إليه التخيّل والتذكّر والحفظ هو الوهم، و لذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية، كما أنّ مبدأ الجميع في الإنسان هو النفس الناطقة، فتدبّر.

و بما ذكرنا تمّ شرح كلام الشيخ و تمّ تعديد القوى الحيوانية. و قد بقي القول في كثير من أحكام تلك القوى، و خصوصا القول في النوم و اليقظة و الرؤيا الصادقة و الكاذبه و أمثال ذلك ممّا هو له مناسبة و اتّصال بأفعال المصوّره و المفكّره من هذه القوى على ما قالوه، إلاّ أنّ تفصيل القول في ذلك حيث كان موجبا للإطّباب، لم نتكلّم فيه مخافه ملاله الأصحاب.

في القوى الإنسانيّة

و حيث عرفت تعديد القوى الحيوانية، فلنتكلّم في القوى الإنسانيّة، فنقول:

قال الشيخ في «الشفاء» (١) في فصل تعديد قوى النفس: «و أمّا النفس الناطقة الإنسانيّة فينقسم (٢) قواها إلى قوّه عامله و قوّه عالمه، و كلّ واحد (٣) من القوتين يسمّى (٤) عقلا- باشتراك الاسم أو تشابهه، فالعامله (٥) هي مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصّه بالرّويه على مقتضى آراء تخصّيها اصطلاحية، و لها اعتبار بالقياس إلى القوّه الحيوانية النزوعية، و اعتبار بالقياس إلى القوّه المتخيلة الحيوانية و المتوهّمه، و اعتبار بالقياس إلى نفسها.

ص: ٣٤٥

١- -الشفاء- [١] للطبيعيّات ٣٧/٢-٤٠، الفصل الخامس من مقاله الاولى.

٢- في المصدر: فتقسم...

٣- و كلّ واحد...

٤- تسمّى...

٥- فالعامله قوّه هي.

فاعتبارها بالقياس (١) إلى القوّة الحيوانيّة النزوعيّة، هو القبيل الذي يحدث (٢) فيه هيئات تخصّ الإنسان يتهيأ بها بسرعة (٣) و فعل و انفعال، مثل الخجل و الحياء و الضحك و البكاء و ما أشبه ذلك.

و اعتبارها (٤) بحسب القياس إلى القوّة الحيوانيّة المتخيلة و المتوهّمه، هو القبيل الذي ينحاز (٥) إليه إذا اشتغلت باستنباط التدابير في الأمور الكائنه الفاسده، و استنباط الصناعات الإنسانيّة.

و اعتبارها الذي بحسب القياس إلى نفسها، هو القبيل الذي يتولّد (٦) من العقل العمليّ و النظريّ الآراء التي تتعلّق بالأعمال و تستفيض ذائعه مشهوره، مثل أنّ الكذب قبيح، و الظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، و ما أشبه ذلك من المقدمات المحدوده للانفصال عن الأوّليات العقليّة في كتب المنطق (٧).

و هذه القوّة يجب أن تتسلّط على سائر قوى البدن على حسب ما يوجبه (٨) أحكام القوّة الأخرى التي نذكرها حتّى لا تنفعل عنها البتّه، بل تنفعل تلك عنها و تكون متبوعه (٩) دونها، لئلاّ يحدث (١٠) فيها عن البدن هيئات انقياديّة مستعاده (١١) من الأمور الطبيعيّة و هي التي تسمّى أخلاقا (١٢) رذيله، بل يجب أن تكون غير منفعله البتّه و غير منقاده، بل تتسلّط (١٣)، فيكون لها أخلاق فضيله، و قد يجوز أن ينسب (١٤) الأخلاق إلى القوى البدنيّة أيضا، و لكن إن كانت هي الغالبه يكون (١٥) لها هيئه فعليّه، و لهذا الفعل قوّة انفعاليّه، و لتسمّ كلّ هيئه خلقا، فيكون شيء واحد يحدث منه خلق (١٦) في ذلك، و إن كانت هي المغلوبه يكون لها هيئه انفعاليّه، و لذلك هيئه فعليّه غير غريبه، فيكون ذلك أيضا هيئتين و خلقين، أو يكون الخلق واحدا له نسبتان.

و إنّما كانت الأخلاق التي فينا منسوبه إلى هذه القوّة، لأنّ النفس الإنسانيّة - كما

ص: ٣٤٦

١- في المصدر: بحسب القياس ...

٢- تحدث منه فيها ...

٣- لسرعه و فعل ...

٤- و اعتبارها الذي بحسب ...

٥- تنحاز إليه ...

٦- تتولّد فيه بين العقل ...

٧- العقليّه المحصنه في كتب المنطق، و إن كانت إذا برهن عليها صارت من العقليّه أيضا على ما عرفت في كتب ...

٨- توجهه ...

٩- مجموعه ...

١٠- تحدث ...

١١- مستفاده ...

١٢- أخلاقا رذيليه ...

١٣- بل متسلّطه فتكون لها أخلاق فضيليه ...

۱۴- تنسب...

۱۵- تکون لها هیئہ...

۱۶- خلق فی هذا و خلق فی ذلک...

يظهر (١) بعد-جوهر واحد، له نسبه و قياس إلى جنبتين؛ جنبه هي تحته، و جنبه هي فوقه، و له بحسب كل جنبه قوه بها ينتظم (٢)العلاقه بينه و بين تلك الجنبه.

فهذه القوه العمليه هي القوه التي (٣)لأجل العلاقه إلى الجنبه التي (٤)دونها و هو البدن و سياسته. و أما القوه النظرية، فهي القوه (٥)التي لأجل العلاقه إلى الجنبه التي فوقها (٦)، لتنفعل و يستفيد منها و تقبل (٧)عنها، فكأن للنفس منّا وجهين: وجه إلى البدن، و يجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتّه أثرا من جنس مقتضى طبيعه البدن، و وجه إلى المبادئ العاليه، و يجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عمّا هناك و التأثير منه. فمن الجبه السفليه يتولّد (٨)الاخلاق، و من الجبه الفوقائيه (٩)يتولّد العلوم، فهذه هي القوه العمليه.

و أما القوه النظرية، فهي قوه من شأنها أن تنطبع بالصّور الكليّه المجرّده عن المادّه، فإن كانت مجرّده بذاتها، فأخذها بصورتها في نفسها أسهل، و إن لم تكن فإنّها تصير مجرّده بتجريدتها إيّاها، حتّى لا يبقى فيها عن (١٠)علائق المادّه شيء، و سنوضح كيفيه هذا من بعد.

و هذه القوه النظرية لها إلى هذه (١١)الصّوره نسب مختلفه، و ذلك لأنّ الشئ الذي من شأنه أن يقبل شيئا قد يكون بالقوه قابلا له، و قد يكون بالفعل قابلا له. و القوه تقال على (١٢)معان ثلاثه بالتّقديم و التّأخير:

فيقال قوه للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء، و لا أيضا حصل ما به يخرج، كقوه الطفل على الكتابه.

و يقال قوه لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشئ إلا ما يمكنه به أن يتوصّل إلى اكتساب الفعل بلا واسطه، كقوه الصبي الذي ترعرع، و عرف الدواء و القلم و بسائط الحروف على الكتابه.

ص: ٣٤٧

١- في المصدر: يظهر من بعد...

٢- تنتظم...

٣- التي له لأجل...

٤- التي دونه...

٥- التي له لأجل...

٦- التي فوقها، لينفعل...

٧- و يقبل عنها...

٨- تتولّد الأخلاق...

٩- تتولّد العلوم...

١٠- فيها من علائق...

١١- هذه الصور على...

و يقال قوّه لهذا الاستعداد إذا تمّ (١) بآلاته، و حدث مع الآله أيضا كمال الاستعداد، بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب (٢)، بل يكفيه أن يقصد فقط، كقوّه الكاتب المستكمل للصّناعه إذا كان لا يكتسب (٣)؛ و القوّه الاولى تسمّى (٤) كمال القوّه، فالقوّه النظريّه إذن تاره يكون (٥) نسبتها إلى الصّور المجرّده التي ذكرناها نسبة ما بالقوّه المطلقه، و ذلك بين (٦) ما يكون هذا القوّه التي للنفّس لم تقبل بعد شيئا من الكمال الذي بحسبها، و حينئذ تسمّى عقلا هيولانيّا (٧)، تشبيها لها باستعداد الهيولى الاولى التي ليست (٨) بذاتها ذات صوره من الصّور، و هي موضوعه لكلّ صوره.

و تاره نسبة ما بالقوّه الممكنه، و هي أن يكون (٩) القوّه الهيولانيّه قد حصل لها (١٠) من المعقولات الاولى التي يتوصّل منها و بها إلى المعقولات الثانيه (١١)، و أعني بالمعقولات الاولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا- بالاكتساب (١٢)، و لا بأن يشعر المصدّق بها إنّه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتا البتّه، مثل اعتقادنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، و أنّ الأشياء المساويه (١٣) لشىء واحد بعينه متساويه، فما دام (١٤) أنّه يحصل فيه من معنى ما بالفعل هذا القدر بعد، فإنّه (١٥) يسمّى عقلا بالملكه، و يجوز أن (١٦) يسمّى هذا عقلا- بالفعل بالقياس إلى (١٧) الأوّل، لأنّ القوّه التي ليس لها أن تعقل شيئا بالفعل، و أمّا (١٨) أنّ هذه، فإنّ لها أن تعقل إذا أخذت تجب (١٩) بالفعل.

و تاره تكون نسبة ما بالقوّه الكماليّه، و هو أن يكون حصل فيها أيضا الصّوره (٢٠) المعقوله المكتسبه بعد المعقوله الأوّليّه، إلاّ أنّه ليس يطالعها و يرجع إليها بالفعل، بل كأنّها عنده مخزونه، فمتى شاء طالع تلك الصّوره بالفعل فعقلها، و عقل أنّه قد عقلها، و يسمّى

ص: ٣٤٨

- ١- في المصدر: تمّ بالآله...
- ٢- الى الاكتساب...
- ٣- لا يكتب...
- ٤- تسمّى مطلقه و هيولانيّه، و القوّه الثانيه تسمّى قوّه ممكنه، و القوّه الثالثه تسمّى كمال القوّه...
- ٥- تكون نسبتها...
- ٦- ذلك حينما تكون...
- ٧- هيولانيّا، و هذه القوّه التي تسمّى عقلا هيولانيّا موجوده لكلّ شخص من النوع، و إنّما سميت هيولانيّه تشبيها إياها باستعداد...
- ٨- ليست هي بذاتها...
- ٩- أن تكون القوّه...
- ١٠- حصل فيها من المعقولات المعقولات الاولى...
- ١١- الثانيه، أعني...
- ١٢- لا باكتساب...
- ١٣- الأشياء المتساويه...
- ١٤- فما دام إنّما حصل فيها من معنى...

١٥- فإِنها تسمّى...

١٦- أن تسمّى عقلا...

١٧- إلى الاولى، لأنّ القوّه الاولى ليس...

١٨- و أمّا هذه...

١٩- تبحث...

٢٠- الصور.

عقلا بالفعل، لأنه عقل (١) متى شاء بلا تكلف اكتساب، وإن كان يجوز أن يسمّى عقلا بالقوّه بالقياس إلى ما بعدها (٢).

و تارة تكون النسبه نسبه ما بالفعل المطلق، و هو أن يكون (٣) الصوره المعقوله حاضره فيه، و هو يطالعها بالفعل، فيعقلها العقل (٤)، و يعقل أنّه يعقلها بالفعل، فيكون ما حصل له حينئذ يسمّى عقلا مستفادا (٥)، لأنه سيّضح لنا أنّ العقل بالقوّه إنّما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل، و أنّه إذا اتّصل العقل بالقوّه بذلك العقل الذى بالفعل نوعا من الاتّصال (٦)، و انطبع فيه نوع من الصّور تكون مستفاده من خارج.

فهذه أيضا مراتب القوى التى تسمّى (٧) عقلا- نظريّه. و عند العقل المستفاد يتمّ الجنس الحيوانى و النّوع الإنسانى (٨) و هناك يكون (٩) القوّه الإنسانى قد تشبّهت بالمبادئ الأولى للوجود كلّها- انتهى كلامه-.

و قال فى الإشارات بعد تفصيل القوى الحيوانى هكذا (١٠): «إشاره، و أمّا نظير هذا التفصيل فى قوى النّفس الإنسانى على سبيل التصنيف (١١)، فهو أنّ النّفس الإنسانى التى لها أن تعقل جوهر له قوى و كمالات.

فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، و هى القوّه التى تختصّ باسم العقل العملى، و هى التى تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الامور الإنسانى جزئيه، ليتوصّل به إلى أغراض اختياريه من مقدّمات أوّليه و ذائعه و تجربيه، و باستعانه بالعقل النظرى فى الرأى الكلّى إلى أن ينتقل به إلى الجزئى.

و من قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل، فأولاها قوّه استعداديه لها نحو المعقولات، و قد يسمّيها قوم عقلا هيولانيّه (١٢)، و هى المشكاه.

و يتلوها (١٣) قوّه أخرى يحصل (١٤) لها عند حصول المعقولات (١٥) لها، فيتهيأ بها لاكتساب

ص: ٣٤٩

١- فى المصدر: يعقل...

٢- ما بعده...

٣- أن تكون...

٤- فيعقلها بالفعل...

٥- مستفادا، و إنّما سُمّي عقلا مستفادا لأنه...

٦- الاتّصال انطبع...

٧- تسمّى عقولا نظريّه...

٨- الإنسانى منه...

٩- تكون...

١٠- شرح الإشارات ٣٥١/٢-٣٥٤. [١]

١١- سبيل التضيّف ...

١٢- عقلا هيولانيا...

١٣- تتلوها...

١٤- تحصل...

١٥- المعقولات الاولى، فتهتياً بها.

الثَّوَانِي، إمَّا بالفكره، و هي الشجره الزيتونه إن كانت ضعيفه (١)، أو بالحدس، و هي (٢) زيت أيضا إن كانت أقوى من ذلك، فتسمّى عقلا بالملكه، و هو (٣) الزجاجة، و الشريعه البالغه منها قوه قدسيه، يكاد زيتها يضيء (٤) و لو لم تمسسه نار، ثم يحصل بعد ذلك قوه و كمال، أمّا الكمال، فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهده متمثله في الذهن، و هو نور على نور. و أمّا القوه، فأن يكون لها أن (٥) تحصيل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار إلى اكتساب، و هو المصباح. و هذا الكمال يسمّى عقلا مستفادا؛ و هذه القوه تسمّى عقلا بالفعل. و الذي يخرج من الملكه إلى الفعل التأم، و من الهيولى أيضا إلى الملكه فهو العقل الفعّال و هو النّار». انتهى.

ثم قال (٦): «تنبه: لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكره و الحدس؛ فاسمع (٧):

أمّا الفكره فهي حركه ما للنفس في المعاني، مستعينه بالتخيل في أكثر الأمر، يطلب بها الحد الأوسط، أو ما يجري مجراه ممّا يصار به إلى العلم بالمجهول حاله (٨) الفقر استعراضا للمخزون في الباطن و ما يجري مجراه، فربّما تأذت إلى المطلوب، و ربّما انبثت (٩). و أمّا الحدس، فهو (١٠) أن يتمثل (١١) الحد الأوسط في الذهن دفعه، إمّا عقيب طلب و شوق من غير حركه، و إمّا من غير اشتياق و حركه، و يتمثل منه ما هو وسط له أو في حكمه».

ثم قال (١٢): «إشاره (١٣). و لعلك تشتهي أن تعرف زياده دلالة على القوه القدسيه و إمكان وجودها، فاسمع (١٤): أ لست تعلم أنّ للحدس وجودا، و أنّ للناس (١٥) فيه مراتب، و في الفكر (١٦)، فمنهم غبي لا يعود (١٧) عليه الفكر مراده، و منهم من له فطانه إلى حدّ ما و يستمتع بالفكر، و منهم من هو أثقف من ذلك و له إصابه في المعقولات بالحدس. و تلك الثقافه غير متشابهه في الجميع، بل ربّما قلّت و ربّما كثرت، و كما أنّك تجد جانب النقصان منتهيا إلى

ص: ٣٥٠

١- في المصدر: كانت ضعفي...

٢- بالحدس فهي زيت...

٣- و هي الزجاجة و الشريفة البالغه...

٤- يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك...

٥- أن يحصل...

٦- شرح الإشارات ٣٥٨/٢. [١]

٧- فاستمع...

٨- حاله الفقد...

٩- انبثت...

١٠- و هو أن...

١١- يتمثل معه...

١٢- شرح الإشارات ٣٥٩/٢-٣٦٠. [٢]

۱۳- و لعلک تشتهی زیاده...

۱۴- فاستمع...

۱۵- و أنّ للإنسان...

۱۶- و فی الفکره...

۱۷- لا تعود علیه الفکره براده.

عديم الحدس، فأتقن (١) أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنى في أكثر أحواله عن التعلّم و الفكر (٢) - انتهى موضوع الحاجه من كلامه -.

و أقول: ما نقلنا من كلامه في «الشفاء» و اف بيان تعديد القوى الإنسانيه لا يحتاج إلى شرح، فلذا طوينا على غره. و كذا كلامه في «الإشارات» و اف بيانه مع الإشاره إلى بعض مراتب آخر كالحدس و القوه القدسيه، و مع الإشاره إلى أن المراتب المرتبه النظرية نظير مراتب نور الله تعالى كما ورد في التنزيل، حيث قال عزّ و جلّ: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ - الآية (٣) - إلى تلك المراتب مطابقه لهذه المراتب، و قد ورد في الخبر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (٤).

و الحاصل أن المشكاه شبيهه بالعقل الهيولاني، لكونها مظلمه في ذاتها، قابله للنور على التساوي لاختلاف السطوح و الثقب فيها، و الزجاجه بالعقل بالملكه، لأنها شفّافه في نفسها، قابله للنور أتم قبول، و الشجره الزيتونه بالفكره التي أشار إلى بيان ماهيتها، لكونها مستعدّه لأن تصير قابله للنور بذاتها، لكن بعد حركه كثيره و تعب، و الزيت بالحدس الذي أشار إلى بيان ماهيته، لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونه، و الذي يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار بالقوه القدسيه التي أشار إلى بيان ماهيتها، لأنها تكاد تعقل بالفعل و لو لم يكن شيء يخرجها من القوه إلى الفعل، و نور على نور بالعقل المستفاد، لأنه ينير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه و النار بالعقل الفعّال الذي يقولون به و يقولون إنّ الاتّصال به نوعا من الاتّصال هو المخرج من القوه إلى الفعل، لأنّ المصابيح تشتعل منها.

و هذا آخر ما أردنا ايراده من تعديد قوى النفس الإنسانيه. فلنختم الباب به و لنرجع إلى بيان المقصود الآخر، فنقول: الباب الرابع...

ص: ٣٥١

١- في المصدر: فأيقن...

٢- و الفكره.

٣- النور ٣٥. [١]

٤- بحار الانوار ٣٢/٢؛ ٢٩٣/٦٩؛ ٩٩/٦١، و [٢] قد مرّ.

الباب الأول فى إثبات النفس و إبتتها و تحديدها من حيث هى نفس نقل كلام و تحقيق مرام ٨

«فى شرح كلام الشيخ» ١٧

إيراد شبهه هنا و دفعها ٥٦

مناقشه مع الشيخ ٥٨

نكته ٨٣

كلام مع المحقق الطوسى و غيره ٨٤

ذكر أوهام مع رفعها ٩٨

الباب الثانى فى بيان حقيقه النفس و ماهيتها فى تأويل بعض تلك المذاهب المنقوله: ١٢٣

تأويل بعض الاحاديث الوارده فى الروح ١٢٤

فى بيان جوهرية النفس ١٤٢

فى بيان اختصاص الإنسان بالقوه العقلية ١٥٥

ص: ٣٥٣

خاصّيته للإنسان ١٥٥

خاصّيته أخرى للإنسان ١٥٦

خاصّيته ثالثه للإنسان ١٥٧

فى بيان القوى النظرية و العملية للنفس الإنسانية ١٥٨

تمهيد فى أنّ النفس الناطقه الإنسانية جوهر مجرد عن المادّه ١٦١

نقل كلام و تنقيح مرام ١٦١

فصل فى العلم و أنّه عرض ١٦٦

فى نصره القول بوجود الأشياء بأعيانها فى الذهن ١٧٤

فى وجه الاختلاف فى أنّ العلم من أى مقوله ١٧٩

فى الإشاره إلى توجيه القول باتّحاد العاقل مع المعقول ١٨٤

كلام مع المحقّق الطوسى ١٨٨

فى تحرير ما ذكره فى الشفاء فى العلم ١٩٠

فى الفرق بين اعتبارات الماهية ١٩٧

فى الإشاره إلى دفع إشكال آخر هنا ٢٠١

فى الإشاره إلى دفع شكوك و أوهام ربّما يمكن أن تورّد على دليل تجرّد النفس الإنسانية الناطقه ٢١٦

سؤال و جواب ٢٢٤

فى الإشاره إلى براهين اخر على هذا المطلوب قد ذكرها القوم ٢٢٨

فيما ذكره بعض مفسّرى كلام أرسطو(هو أبو على أحمد بن محمّد مسكويه) ٢٢٩

شواهد سمعيّه على هذا المطلب ٢٣٣

فيما استدلّ به بعض العلماء على نفى تجرّد النفس الإنسانية مع جواب ذلك الاستدلال ٢٣٣

فى الاشاره الى انه بائضاح الدليل على تجرد النفس الناطقه الانسانيه يتضح الدليل على جوهريتها ايضا ٢٤٥

فى ان النفس الانسانيه واحده بالذات مختلفه بالاعتبار ٢٤٦

الوجه الاول ٢٤٨

الوجه الثانى ٢٥٠

فى ابطال ما تمسكوا به فى تعدد النفس فى الانسان ٢٥٤

شك مع حله ٢٥٧

فى كيفيه صدور الافعال المختلفه عن الانسان ٢٥٩

فى الاشاره الى ان تلك القوى المتخالفه كيف يخدم بعضها بعضا ٢٧٢

فى الاشاره الى ان ايا من الافاعيل تقتضى قوه على حده ٢٧٣

فى الكلام فى آلات النفس و الاعضاء التى يتعلق بها القوه الرئيسه من النفس ٢٧٩

فى الاشاره الى المناسبه بين النفس و البدن و احتياج احدهما الى الآخر و الارتباط بينهما ٢٨٥

الباب الثالث فى تعديد قوى النفس الانسانيه على ما هو المشهور بين الجمهور فى الاشاره الى الحكمه فى القوى النباتيه ٢٩٢

و اما الكلام فى القوى الحيوانيه ٢٩٥

فى الحكمه فى القوى المحركه الحيوانيه ٢٩٧

فى القوى المدركه الحيوانيه ٢٩٧

فى الالمسه ٢٩٨

فى الذائقه ٣٠١

فى الشامه ٣٠٢

ص: ٣٥٥

فى السّامعه ٣٠٣

فى الباصره ٣٠٣

فى الحواسّ الباطنه ٣٠٥

فى الاشاره الى أنّ إثبات تلك القوى الخمس بالدليل و أنّ الحكماء و الأطباء اختلفوا فى ذلك ظاهرا ٣٠٦

فى الكلام فى الحسّ المشترك ٣١٦

فى الدليل على وجود الحسّ المشترك ٣٢٠

بيان إيراد مع دفعه ٣٢١

إيراد آخر مع دفعه ٣٢٤

دقيقه ٣٢٤

فى إثبات الحسّ المشترك للحيوانات العجم أيضا و الإشاره الى دفع ذلك الإيراد بوجه آخر ٣٢٥

فيه رفع المخالفه بين كلامى الشيخ فى الشفاء و الإشارات ٣٣٣

دقيقه ٣٣٦

فى القوى الإنسانيه ٣٤٥

ص: ٣٥٦

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

