



درس گفتار حکمت

﴿ شرح منظومه ﴾

جلد ہفتم

فقیہ حکیم

حضرت آیت اللہ العظمیٰ منتظری رحمۃ اللہ علیہ

سرشناسه: منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱ - ۱۳۸۸.
عنوان و نام پدیدآور: درس گفتار حکمت: شرح منظومه / منتظری.
مشخصات نشر: تهران: سرایی، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری: ۷ ج.
جلد هفتم / ۲۸۰ ص / ۴۵۰۰۰۰ ریال.

978 - 964 - 7362 - 89 - 4

978 - 964 - 7362 - 20 - 7

شایک جلد هفتم:

شایک دوره:

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فلسفه اسلامی.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ د ۴ ۷۶ م / ۱۴ BBR

رده‌بندی دیوبی: ۱۸۹ / ۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۶۷۷۹۳۳

درس گفتار حکمت (دروس شرح منظومه)، جلد هفتم

« آیت‌الله العظمی حسینعلی منتظری رحمته »

انتشارات سرایی

نوبت چاپ: اول، ۱۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: زمستان ۱۳۹۸

قیمت: ۴۵۰۰۰ تومان

شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۳۶۲-۸۹-۴

قم، میدان مصلی، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه شماره ۸

تلفن: ۰۹۱۲ ۲۵۲ ۵۰۵۰ - ۰۹۹۰ ۳۷۱ ۲۰۱۸ * موبایل: ۰۲۱ (۲۲۵۶۳۴۵۸) - ۰۲۵ (۳۷۷۴۰۰۱۱)

E-mail: SaraeiPublication@gmail.com

www.Amontazeri.com

﴿ فهرست مطالب ﴾

تتمة: المقصد الرابع في الطبيعيات

﴿ درس دويست و پنجاه و ششم ﴾	۱۳
«الفريدة السادسة في أحوال النفس»	۱۵
«غررٌ في أنّها ما هي، و هل هي، و كم هي؟»	۱۵
علت طرح بحث از نفس در طبيعيات	۱۶
چيستى، هستى، و چندى نفس	۱۶
تعريف نفس	۱۸
تعريفى ديگر براى نفس	۲۰
اقسام جسم	۲۴
﴿ درس دويست و پنجاه و هفتم ﴾	۲۵
تعقيب بحث در تعريف نفس	۲۷
اشكال فخر رازى و پاسخ به آن	۲۹
﴿ درس دويست و پنجاه و هشتم ﴾	۳۵
يادآورى و تعقيب بحث درباره تعريف نفس	۳۷
مراحل نفس	۳۷
برهان بر وجود نفس	۳۸
اقسام نفس	۴۱

- ۴۵ * **درس دویست و پنجاه و نهم** *
- ۴۷ ادامه بحث در نفس فلکی و اقوال در آن
- ۴۹ دلیل بر وجود نفس مجرد و منطبعه در فلک
- ۵۵ * **درس دویست و شصتم** *
- ۵۷ « غررُ في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية »
- ۵۷ حواس ظاهری نفس حیوانی
- ۵۸ قوّة لامسه
- ۵۹ قوّة ذائقه
- ۶۰ قوای سامعه و شامّه
- ۶۰ قوّة باصره
- ۶۵ * **درس دویست و شصت و یکم** *
- ۶۷ « غررُ في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار »
- ۶۷ چگونگی ابصار
- ۶۸ اقوال مختلف در کیفیت ابصار
- ۷۵ * **درس دویست و شصت و دوّم** *
- ۸۱ * **درس دویست و شصت و سوّم** *
- ۸۳ تعقیب نظریه صدرالمتألهین در ابصار
- ۹۱ * **درس دویست و شصت و چهارم** *
- ۹۳ « غررُ في الحواسّ الباطنة »
- ۹۳ حواس باطنی حیوان

تجرّد حسّ مشترک و قوّه خیال ۹۸

﴿ درس دویست و شصت و پنجم ﴾

۱۰۱

تعقیب بحث در تجرّد قوّه خیال ۱۰۳

برهان اوّل بر تجرّد حسّ مشترک و قوّه خیال ۱۰۴

اشکال ۱۰۶

جواب ۱۰۸

﴿ درس دویست و شصت و هشتم ﴾

۱۱۵

چکیده آنچه گذشت ۱۱۷

برهان دوّم بر تجرّد حسّ مشترک و قوّه خیال ۱۱۸

خیال و مثال متّصل و منفصل ۱۲۲

قوای واهمه و حافظه ۱۲۲

﴿ درس دویست و شصت و هفتم ﴾

۱۲۵

تعقیب بحث در قوای باطنی ۱۲۷

فرق بین سهو و نسیان ۱۲۹

اشکال و جواب ۱۲۹

قوّه متصرّفه ۱۳۱

« غررُ في القوى المحرّكة الحيوانية » ۱۳۵

قوای تحریکی نفس حیوانی (مبادی فعل اختیاری) ۱۳۷

﴿ درس دویست و شصت و هشتم ﴾

۱۴۳

« غررُ في القوى النباتية » ۱۴۵

قوای نباتی ۱۴۵

قوّه غاذیه ۱۴۶

۱۴۶ قوّة نامیه (منمیه)
۱۵۲ خادم‌های قوّة غذایی
۱۵۳ مراحل هضم
۱۵۳ هضم اوّل (هضم معدی)
۱۵۴ هضم دوّم (هضم کبدی)
۱۵۵ ﴿ درس دویست و شصت و نهم ﴾
۱۵۷ دنباله بحث در قوای نباتی
۱۵۷ هضم سوّم (هضم وریدی)
۱۵۹ هضم چهارم (هضم عضوی)
۱۶۱ اقسام فضولات به حسب اقسام هضم
۱۶۵ ﴿ درس دویست و هفتادم ﴾
۱۶۷ دنباله مباحث گذشته
۱۷۳ ﴿ درس دویست و هفتاد و یکم ﴾
۱۷۵ ﴿ درس دویست و هفتاد و دوّم ﴾
۱۷۷ قوّة مولده
۱۸۳ ﴿ درس دویست و هفتاد و سوّم ﴾
۱۸۵ قوّة مصوّره و بطلان آن
۱۹۱ ﴿ درس دویست و هفتاد و چهارم ﴾
۱۹۳ «غررُ في القوّة الحيوانية»
۱۹۳ قوّة حیوانی (روح بخاری)

۲۰۱	﴿ درس دویست و هفتاد و پنجم ﴾
۲۰۳ تعقیب بحث در قوه حیوانی (روح بخاری)
۲۰۹	﴿ درس دویست و هفتاد و هشتم ﴾
۲۱۱ بدن مثالی متعلق اول برای نفس
۲۱۹	﴿ درس دویست و هفتاد و هفتم ﴾
۲۲۱ «غررٌ في حركة الشرايين»
۲۲۱ اقوال مختلف در حرکت شریان‌ها
۲۲۷	﴿ درس دویست و هفتاد و هشتم ﴾
۲۲۹ دنباله بحث در حرکت شریان‌ها
۲۳۵ تمثیل
۲۳۶ مثال دیگر
۲۳۹	﴿ درس دویست و هفتاد و نهم ﴾
۲۴۱ «غررٌ في النفس الناطقة»
۲۴۱ نحوه حدوث و وجود نفس ناطقه انسانی
۲۴۱ آرای مختلف در حدوث و وجود نفس ناطقه
۲۴۲ قول اول
۲۴۲ قول دوم
۲۴۳ قول سوم
۲۴۵ قول چهارم
۲۴۷ اشکال و جواب

- ۲۴۹ * **درس دویست و هشتادم** *
۲۵۱ دنباله بحث در نحوه حدوث و وجود نفس ناطقه انسانی
۲۵۳ تشبیه و تنزیه در نحوه وجود نفس

- ۲۶۱ * **درس دویست و هشتاد و یکم** *
۲۶۳ «غررٌ في ذكر الأدلة على تجرد النفس الناطقة»
۲۶۳ ادله تجرد نفس ناطقه انسانی
۲۶۴ دلیل اول
۲۶۴ اشکال
۲۶۵ جواب

- ۲۶۹ * **درس دویست و هشتاد و دوم** *
۲۷۱ دلیل دوم بر تجرد نفس ناطقه

* * *

- ۲۷۹ فهرست منابع

تتمة:

المقصد الرابع في الطبيعيات

الفريدة السادسة في أحوال النفس

﴿ درس دويست و پنجاه و ششم ﴾

الفريدة السادسة في أحوال النفس

غررٌ في أنّها ما هي و هل هي و كم هي؟

كَمال أوّل لجسّم آلي	نفس ترى بالدرك و الأفعال
إمّا سماوية أو أرضية	نما و حيوانية نطقية
قد قيل للسماء نفس تنطبع	و قيل نفس جرّدت قيل جُمع
إمكان الأشرف لذا يجلي	ثمّ لكلّ هي لا لكلي

غررٌ في أنّها ما هي، و هل هي، و كم هي؟

أي تعريفها و هليتها البسيطة و تقسيمها. (كمال) خبر مقدّم لنفس - و إنّما كانت النفس كمالاً، لأنّ الكمال ما به يخرج الشيء عن القوّة و النقص فهي من حيث إنّها صورة يخرج بها المادّة عن القوّة إلى الفعل، و من حيث إنّها فصل حقيقي يخرج به الجنس المبهم الناقص عن النقص كانت كمالاً (أول). المراد بالكمال الأوّل ما يكمل به النوع في ذاته، فخرج الكمالات الثانية كالعلم و غيره من توابع الكمال الأوّل.

(لجسم) طبيعي، فخرج بالجسم كمالات المجرّدات من فصولها المتنوّعة. و بالطبيعي الذي لم يذكر في النظم للغناء عنه بأنّه أكمل أفراد المطلق و لاشتهاره بينهم الصناعي، إذ قد يقال: «جسم طبيعي»، أي ليس بتعليمي، و قد يقال: «جسم طبيعي»، أي ليس بصناعي، فهو المراد هنا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

الفريدة السادسة في أحوال النفس⁽¹⁾

غررٌ في أنّها ما هي، و هل هي، و كم هي؟

سابقاً که منظومه را می خواندند همه امور عامّه را که الهيّات بالمعنى الاعم است و بیشتر الهيّات بالمعنى الاخص را می خواندند، ولی اواخر الهيّات بالمعنى الاخص و طبيعيات، معمولاً خوانده نمی شد، ما همه الهيّات بالمعنى الاخص را خواندیم، از طبيعيات هم دو مبحث بسیار مهم آن را خواندیم، یکی مبحث هيولا و صورت، یکی هم مبحث حرکت و اقسام حرکت.

در علم طبيعيات قدیم یک مباحثی دارد که با علم روز خیلی هماهنگ نیست، چه بحث از فلکیات، چه بحث از عنصريات؛ لذا به نظر می آید نباید خود را در آنها معطل کنیم، ولی مبحث نفس را که از مباحث مهم طبيعيات است، می خوانیم و اگر عمری باقی بود ممکن است تجدید نظر کنیم و آنها را هم بخوانیم.

۱- همانگونه که در پاورقی انتهای جلد ششم گفته شد مرحوم حضرت استاد به دلیل اهمیت مباحث نفس، چند فریده از فرائد کتاب منظومه را قرائت نکردند و درس دویست و پنجاه و ششم را از ابتدای فریده سادسه که در مباحث نفس است شروع کردند. علت این که چرا این مباحث را رها ساخته و مبحث نفس را شروع کردند را خود معظم له در ابتدای همین درس توضیح می دهند.

علت طرح بحث از نفس در طبیعیات

اما این که چرا بحث از نفس را در طبیعیات ذکر کردند این است که ویژگی ذاتی نفس اداره کردن بدن است، و بدن جسم است، و جسم هم موضوع علم طبیعی است. اصلاً این که به نفس نفس می‌گویند به اعتبار این است که نفس اداره کننده بدن و جسم است؛ زیرا نفس یک جنبه روحانی و تجرّد از ماده دارد، و از این جنبه در حقیقت مثل عقل و از زمره عقول است، و یک جهت مادی و تعلق به ماده دارد که از این جهت اداره کننده بدن و جسم و طبیعت است، و به همین جهت اسم نفس را روی آن گذاشته‌اند؛ به ویژه این که طبق نظر صدرالمتألهین، نفس محصول عالی ماده است، چون طبق نظر ایشان همانا ماده در اثر حرکت جوهری به مرحله نفس می‌رسد؛ لذا به نظر ایشان نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء و محصول عالی عالم طبیعت است؛ پس بر این اساس، نفس با این که به حسب مرحله بقاء و مرتبه ذاتش مجرد بوده و از سنخ عقول است، ولی چون جسمانیة الحدوث بوده و به حسب مرتبه فاعلیت و تأثیرگذاری اش مادی می‌باشد عموم فلاسفه گذشته بحث از آن را در طبیعیات ذکر کرده‌اند. البته صدرالمتألهین در «اسفار» مبحث نفس را به طور مستقل و در ذیل الهیات بالمعنی الاخص ذکر کرده است.

چیستی، هستی، و چندی نفس

در این جا مرحوم حاجی قبل از این که بحث از احکام نفس را شروع کند می‌گوید: قبل از بیان هر حکمی باید: ۱. خود نفس را تعریف کرد؛ ۲. بیان کرد که آیا یک چنین چیزی که اسم آن را نفس می‌گذارند وجود دارد؟ ۳. اقسام نفس چند تا هستند؟ لذا درباره نفس، اول به آن مطالبی که در منطق درباره ترتیب و چینش «سوال و جواب» ذکر کرده، اشاره کرده است.

مرحوم حاجی در منطق فرمودند: «أُسُّ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَةٌ عُلْمٌ» اساس مطالب یعنی

آن‌هایی که مطلوب و مورد سؤال انسان‌ها هستند و آنان از آن‌ها سؤال می‌کنند که باید به ترتیب منطقی به آن‌ها جواب داده شود سه چیز است؛ «مطلبُ ما، مطلبُ هل، مطلبُ لِم» یکی سؤال با «ما» می‌باشد که سؤال از حقیقت شیء است، یکی سؤال با «هل» می‌باشد که آیا این شیء وجود دارد؟ و یکی هم سؤال با «لِم» می‌باشد که پرسش از علت شیء می‌باشد. و هر کدام از این‌ها دو قسم می‌شود؛ «فما هو الشارحُ و الحقیقی» دو تا «ما» داریم، مثلاً فرض بگیرید صحبت از نفس می‌شود و در این میان یک کسی است که اصلاً نمی‌داند نفس چه چیزی است، آیا یک چیز خوراکی است یا پوشاکی، یا غیر آن؟ و از این رو سؤال می‌کند که نفس چیست؟ و در مقام پاسخ اجمالاً به او می‌گویید: نفس آن چیزی است که اداره‌کننده بدن و جسم است و کارهای مختلف از آن بر می‌آید. این را «ما»ی شارحه می‌گویند که در حقیقت سؤال و جواب در آن مربوط به شرح لفظ می‌باشد. بعد از آن که سؤال کننده اجمالاً فهمید نفس چیست، آن وقت نوبت به «هل بسیطه»، یعنی سؤال از وجود شیء می‌رسد که «هل هو موجودٌ أم لا؟»، یعنی آن چیز، مثل نفس که از چیستی‌اش سؤال شد آیا وجود خارجی دارد یا نه؟ شما هم در جواب می‌گویید: بله وجود دارد. حالا که فهمید وجود دارد، سؤال از حقیقت آن می‌کند و می‌گوید: شما بیا برای ما حقیقت آن چیز، مثل نفس، را با بیان جنس و فصل و یا بیان خصوصیات دیگرش شرح بده؛ شما هم در مقام جواب او جنس و فصل و یا خصوصیات شیء را بیان می‌کنید، این سؤال و جواب مربوط به «ما»ی حقیقی شیء می‌باشد. پس بنابراین، در مقام پرسش و پاسخ، به ترتیب، «ما»ی شارحه در درجهٔ اول است، بعد هل بسیطه است، بعد «ما»ی حقیقی است.

بعد نوبت به «هل مرکبه» می‌رسد، هل مرکبه سؤال از عوارض و لواحق و احکام شیء است، همان‌طور که هل بسیطه سؤال از اصل وجود شیء است، هل مرکبه مثل این که سؤال شود که: آیا نفس امری مجرد است؟

خلاصه: به این ترتیب دربارهٔ اشیا سؤال و جواب داده می‌شود، چنان‌که در منظومهٔ منطق مرحوم حاجی فرموده است:

«فما هو الشَّارِحُ و الحَقِيقِيّ و ذو اشتباكِ مع هل أنيق»
 «ما» با دو قسم شارحه و حقیقی که دارد با «هَلُّ» با دو قسم بسیطه و مرکبه که دارد، دارای شبکه بندی زیبایی هستند، یعنی دو تا «ما» با دو تا «هَلُّ»، به این ترتیب قشنگ هستند: اوّل «ما» شارحه است، بعد هل بسیطه، بعد «ما» حقیقی، بعد هل مرکبه.
 بعد نوبت «لِمَ» می شود؛ لم هم دو قسم است، یک لم ثبوتی، یک لم اثباتی. لم ثبوتی سؤال از علت واقعی و خارجی وجود شیء است، مثلاً سؤال از این که نفس را چه کسی ایجاد کرده است؟ که در پاسخ گفته می شود: نفس را خداوند ایجاد کرده است؛ پس با لم ثبوتی از علت وجود شیء و ثبوت شیء سؤال می شود، ولی لم اثباتی سؤال از برهان و دلیل شیء است، مثلاً سؤال می شود که: اگر نفس وجود دارد یا فلان حکم را دارد به چه دلیل؟ پس به آن سؤال و جوابی که مربوط به دلیلی است که اثبات می کند آن شیء یا وجود دارد یا فلان حکم را دارد، لم اثباتی می گویند؛ همان گونه که مرحوم حاجی گفته است:

«و هل بسیطاً و مُرکّباً ثبّت لمیةً ثبوتاً إثباتاً حَوّت»

بنابراین، مطالب مجموعاً شش مطلب می شود.

با توجه به این مطالب و ترتیب بین آنها نیز مرحوم حاجی اوّل نفس را تعریف کرده و «ما»ی شارحه آن را بیان نموده است، و در ضمن، اقسام نفس را هم که نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس فلکی است یادآوری می نماید.
 نفس انسان از جمله نفوس حیوانی است، البته اگر بخواهیم نفس انسان را جدا به حساب بیاوریم، اقسام نفس چهار تا می شود: نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی، نفس فلکی.

تعریف نفس

حکما نفس را بر اساس کارهایش تعریف کرده اند؛ چون نفس کارهای مختلفی دارد، مثلاً «نفس نباتی» در تمام درخت ها و گیاهان کارش به واسطه قوه غذایه ای که

دارد این است که اولاً غذا را از خاک و آب و هوا و نور جذب می‌کند و به اعضا و جوارح و سلول‌ها می‌رساند و همواره آن را به عنوان بدل ما تحلیل، جایگزین ذرات از بین رفته بدن می‌نماید، نفس نباتی قوه منمیه هم دارد که کارش رشد و نمو دادن است؛ قوه دافعه هم دارد که اجزاء و سلول‌های بیهوده و مواد غذایی زیادی را از بدن دفع می‌کند؛ پس نفس نباتی یک نفس است که این کارها را به توسط نیروهای مختلف انجام می‌دهد.

«نفس حیوانی» نیز علاوه بر این که قوای نباتی یعنی قوه جاذبه و غاذیه و دافعه و منمیه را دارد، قوه محرکه هم دارد، قوه ادراک هم دارد، حیوانات ادراک دارند، و به تبع آن اراده می‌کنند، و بر این اساس با اراده خود حرکت می‌کنند، این‌ها همه از آثار نفس حیوانی است.

قدما برای فلک هم یک چنین قوایی که منشأ ادراک و تحریک هستند قائل بودند، منتها این قوا در حیوانات، هر کدام یک جای خاصی دارند، مثلاً در حیوان قوه حرکت در ماهیچه‌هاست، ولی قوه احساس بینایی در چشم است و قوه احساس شنوایی در گوش است، قوه احساس چشایی در زبان است؛ و قوه ادراک صور جزئی که حس مشترک نام دارد و همه محسوسات در حقیقت به توسط آن ادراک می‌شوند، در مغز وجود دارد، مثلاً به واسطه قوه باصره نرون‌ها از چشم می‌روند و متصل می‌شوند به همان مرکزی از مغز که مربوط به دیدن است، بعد انسان می‌بیند، یا به واسطه قوه شنوایی صدا از گوش می‌رود به آن نقطه مغز که مربوط به شنوایی است، همین‌طور یک نقطه‌ای از مغز مربوط به بو کشیدن است؛ بنابراین در حیوانات و انسان جا و مرکز این قوا اعضای مختلف است و لذا این‌ها اعضای مختلف دارند، چشم دارند، گوش دارند، بینی دارند، اما فلک بسیط است و در عین حال همه قوا را دارد، قوه محرکه دارد، قوه خیال دارد، قوه احساس دارد، فلک همه این‌ها را دارد اما چون بسیط است همه آن را این قوا فرا گرفته است، پس فرقی که نفس فلکی با نفوس حیوانی و نباتی

دارد این است که در نفوس نباتی و حیوانی قوای مختلف در اعضاء مختلف هستند، اما در فلک تمام این قوا در همه جای آن وجود دارد. بالاخره نفس عبارت است از: یک چیزی که رئیس این قوای مختلف است و این قوا زیر نظر او هستند، و آن چیز عبارت است از: صورت نوعیه شیئی که این قوای مختلف را داراست.

تعریفی دیگر برای نفس

گاهی در مقام تعریف نفس از نفس تعبیر می‌کنند به این‌که: «النفس کمال اوّل لجسم طبیعی آلی»، کمال اوّل همان صورت نوعیه شیء است که نوع خاص بودن شیء در گرو آن صورت است، مثلاً نبات یا حیوان یک حقیقت نباتی یا حیوانی دارد که همان صورت نوعیه آن است، آن حقیقت و صورت نوعیه همان نفس نباتی یا حیوانی است، که اگر این صورت نوعیه و نفس نباشد نبات نبات نیست و حیوان حیوان نیست، پس اگر فرض کردیم یک جسمی می‌خواهد گیاه شود یا حیوان یا انسان شود باید این صورت نوعیه خاص، یعنی نفس نباتی یا نفس حیوانی را داشته باشد؛ بنابراین نبات بودن نبات به نفس نباتی آن است و حیوان بودن حیوان هم به نفس حیوانی آن است. پس نفس کمال اوّل برای جسم است یعنی صورت نوعیه‌ای است که موجب می‌شود جسم طبیعی مطلق یک نوع خاصی همانند جسم نباتی یا جسم حیوانی پیدا کند، کمال اوّل در مقابل کمال ثانی است، کمال ثانی همان عوارض و لواحق است که شیء بعد از تمامیت نوعش پیدا می‌کند، مثل زیبایی یا توانایی یا علم که برخی از افراد نوع پیدا می‌کنند، مثلاً نفس انسانی می‌تواند دارای علم باشد یا نفس حیوانی از حیوانات می‌تواند آموزش داده شود، این عوارض و لواحق متأخر از نوعیت اشیاست، از این رو این‌ها کمال ثانوی نوع هستند. پس نفس، کمال اوّل، یعنی صورت نوعیه برای «جسم طبیعی» است، نه برای

جسم صناعی دست‌ساز بشر، مثل ماشین، خانه، تخت؛ این جسم طبیعی، یک «جسم آلی» هم هست، یعنی جسمی است که دارای ابزار و ادوات و قوای مختلف است که کارهای مختلف از آن‌ها بر می‌آید، مثلاً از سنگ یک کار بیشتر بر نمی‌آید اما از درخت کارهای مختلفی بر می‌آید؛ برای این که درخت قوه‌ی غذایی دارد که غذا را جذب می‌کند، بعد آن را جزء بدن خود می‌کند، بدل ما یتحلّل می‌کند، قوه‌ی منمیه دارد که موجب نمو درخت می‌شود، قوه‌ی دافعه دارد که فضولات غذا را دفع می‌کند، قوه‌ی مولده دارد که موجب تولید مثل می‌گردد؛ و حیوان علاوه بر این قوایی که درخت و نباتات دارند قوه‌ی ادراک و حرکت هم دارد؛ این‌ها قوای مختلفی است که در آن هست، آن چیزی که رئیس و فرمانده این قواست بلکه در حقیقت متحد با این قواست همان نفس است، یعنی یک صورت نوعیه‌ای که همه‌ی قوا نیروهای آن و از شئون و مراتب آن هستند؛ چنان‌که توضیح بیشتر این مطلب خواهد آمد و گفته می‌شود که: «النفس فی وحدته کلُّ القوی».

بنابراین، ما وقتی می‌گوییم: «نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است»، مراد از این «آلی» این است که آن جسمی که نفس کمال اول و صورت نوعیه‌ی آن است جسم طبیعی است که قوایی دارد که این قوا همانند ابزارها و ادواتی برای کارهای آن نفس هستند؛ وقتی می‌گوییم: این جسم، آلی یعنی دارای ابزار و قواست و نمی‌گوییم: آلی، یعنی دارای ابزار و اعضاست، در این صورت این تعریف شامل نفس فلکی هم می‌شود؛ زیرا چنان‌که گفتیم، در نباتات و حیوانات قوا مربوط و متعلق به اعضای مختلف است، مثلاً چشم برای قوه‌ی بینایی است، گوش برای قوه‌ی شنوایی است اما فلک اعضاء مختلف ندارد و تمام این قوا به یک جسم بسیط مربوط و متعلق است ولی نفس فلکی چون قوای مختلف دارد این تعریف نفس فلکی را هم شامل می‌شود. پس بنابراین به طور اجمال روشن شد که نفس آن صورت نوعیه‌ای است که کمال اول است برای جسم طبیعی آلی، یعنی جسم غیر صنعتی که قوای مختلف دارد.

توضیح متن:

«غرر فی أنّها ما هی، و هل هی، و کم هی؟ آی تعریفها و هلّیتها البسیطة و تقسیمها»
 این غرر در این باره است که: نفس چیست؟ و آیا نفس وجود دارد؟ و اقسام نفس کدام است؟ یعنی این غرر درباره تعریف نفس (ماهی) و وجود نفس (هلیت بسیطه) و تقسیم نفس به اقسام مختلف (کم هی) است.

«(کمال) خبر مقدّم لنفس»

می‌گوید: این «کمال» خبر مقدّم است برای آن «نفس» که بعد می‌آید. یعنی کمال اوّل برای جسمی طبیعی و آلی که کارهای مختلف می‌کند و قوای مختلف دارد عبارت از همان نفس است.

«و إنّما کانت النفس کمالاً، لأنّ الکمال ما به یرخرج الشیء عن القوّة و النقص»

و همانا نفس کمال اوّل است؛ برای این که کمال آن چیزی است که به واسطه آن، شیء از قوه به فعلیت و از نقص به کمال می‌رسد.

«فهی من حیث إنّها صورة یرخرج بها المادّة عن القوّة إلى الفعل و من حیث إنّها فصل

حقیقی یرخرج به الجنس المبهم الناقص عن النقص کمالاً (اوّل)»

پس نفس از حیث این که صورتی است که ماده به واسطه آن از قوه به فعلیت می‌رسد، و از حیث این که فصلی حقیقی است که به وسیله آن جنسی که مبهم و ناقص است از نقص به کمال خود می‌رسد، کمال اوّل می‌باشد.

ماده بالقوه است و جسم هم جنس مطلق و امری مبهم است و این دو با هم یکی هستند و اعتباراً مغایرت دارند، اما این نفس که می‌آید هم ماده را به فعلیت می‌رساند و هم جنس را از ابهام خارج می‌کند، مثلاً نفس جسم را که ماده و جنس است تبدیل به انسان، فرس، بقر می‌کند و این جسم را از آن قوه انسانی یا فرسی یا بقری و جنس الاجناس بودن، که مبهم است خارج می‌کند و آن را نوعی بالفعل و معین می‌کند.

«المراد بالكمال الأوّل ما يكمل به النوع في ذاته، فخرج الكمالات الثانية كالعلم وغيره من توابع الكمال الأوّل.»

مراد از کمال اوّل چیزی است که به واسطه آن، نوع در ذات خود کامل می شود، مثلاً انسان انسانیتش به همان نفس انسانی است؛ و بنابراین، با قید «کمال اوّل کمالات ثانیه، مثل علم و مانند آن، که از توابع و لواحق همان کمال اوّل هستند از تعریف نفس خارج می شود، انسان علم دارد، قدرت دارد، حیات دارد اما اینها عارض همان نفس انسانی او هستند، چون نفس قدرت دارد؛ علم دارد. پس بنابراین نفس کمال اوّل است که همان صورت نوعیه باشد و علم و قدرت و مانند اینها تابع آن و کمال ثانی نوع هستند.

«(الجسم) طبیعی، فخرج بالجسم کمالات المجردات من فصولها المنوّعة»

نفس، کمال اوّل است برای جسم طبیعی، پس با این قید که گفتیم: «جسم»، کمال مجردات که عبارت از همان فصول منوّعه آنهاست از تعریف نفس خارج شد. مجردات هم، مثل عقول طولی و عرضی، جنس و فصل منوّع دارند و فصل منوّع آنها نیز برای آنها کمال اوّل می باشد، ولی کمال اوّلی که نفس نامیده می شود کمال اوّل برای موجود مجرد نیست بلکه کمال اوّل برای جسم است، مثل ساقه گیاه و بدن حیوان و بدن انسان که جسم هستند و نفس نباتی و حیوانی و انسانی کمال اوّل برای آنهاست.

«و بالطبيعي الذي لم يذكر في النظم للغناء عنه بأته أكمل أفراد المطلق و لاشتهاره

بينهم، الصناعي»

و با قید «طبیعی»، جسم صناعی خارج می شود؛ البته در شعر کلمه طبیعی را نگفتیم، برای این که نیاز به ذکر آن نبود؛ چون جسم طبیعی اکمل افراد جسم مطلق است، پس وقتی جسم گفته می شود بر اکمل افراد جسم که همان جسم طبیعی است تطبیق می شود، علاوه بر این که بین فلاسفه همان جسم طبیعی مشهور و معلوم است. پس با قید «طبیعی» کمالات اوّلیه جسم صناعی از تعریف خارج شد و آن کمالات اولیه، نفس نیست.

اقسام جسم

جسم سه قسم است: طبیعی، صناعی، تعلیمی، و طبیعی از همه اکمل است.

جسم طبیعی: جسم طبیعی همان صورت جسمیه و امتداد جوهری در ابعاد سه گانه: طول و عرض و عمق است، این امتداد جوهری به منزله جنس برای همه اجسام طبیعی است و صور نوعیه پدید آمده در آن به منزله فصول آن اجسام است.

جسم تعلیمی: جسم تعلیمی از اعراض و از انواع و اقسام کم متصل است. توضیح کامل درباره آن در بحث جواهر و اعراض و آغاز طبیعیات گذشت.

جسم صناعی: جسم صناعی آن جسمی است که توسط بشر ساخته و ترکیب شده است مانند تخت، صندلی، خانه، ماشین و صنایع دیگر بشری که ترکیب ارگانیک و اندام وار ندارند و بین اجزاء آن ارتباط طبیعی و وحدت حقیقی حاکم نیست.

مرحوم حاجی می گوید: این جا که در شعر گفتیم: «جسم»، و کلمه «طبیعی» را ذکر نکردیم، برای این است که آن را به وضوح و واگذاشتیم؛ برای این که وقتی جسم به طور مطلق گفته می شود، جسم طبیعی در ذهن می آید.

آن وقت می گوید: جسم طبیعی گاهی از اوقات در مقابل تعلیمی، و گاهی از اوقات در مقابل صناعی قرار می گیرد.

«إذ قد يقال: «جسم طبیعی» أي لیس بتعلیمی، و قد يقال: «جسم طبیعی»، أي لیس بصناعی فهو المراد هنا»

چون گاهی گفته می شود: جسم طبیعی و مراد از آن جسمی است که جسمی تعلیمی نیست؛ و گاهی گفته می شود: جسم طبیعی و مراد از آن جسمی است که جسم صناعی نیست؛ و در این جا مراد از جسم طبیعی همین جسم غیر صناعی است؛ این که ما می گوییم: جسم یعنی جسم طبیعی که ساختگی و دست ساز بشر نیست.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و پناه و هفتم ﴾

(آلي) المراد بالآلة ما هي كالتقوى لا ما هي كالأعضاء، فيشمل النفس السماوية، لأن لها أيضاً قوّة درّاكة خيالية و حسّاسة و قوّة محرّكة، هي طبيعته الخامسة، إلا أن قواها في موضع واحد هو كلّ جسم الفلك لبساطته. فاندفع ما قاله المتأخرون، كصاحب «الملخص» و غيره: «إنّه زعم المحققون، أنّه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاث؛ أعني النباتية و الحيوانية و الفلكية، لأنّه إن فسّرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل و الطبيعة نفساً، و إن فسّرناها بما يفعل بالقصد و الإرادة يخرج عنه النفس النباتية، و إن فسّرناها بما يصدر عنه الأفعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية، فالنفس لا تكون مقولة على النفوس إلا بالاشتراك اللفظي»، هذا كلام صاحب «الملخص».

و أنت بما عرفت من معنى الآلي عرفت وجه الاندفاع. و لا يحتاج إلى اختيار رأي من قال: «إنّ النفس للفلك الكلّي فقط، و الأفلاك الجزئية كالتداوير و الخوارج بمنزلة الآلات». بل نختار ما هو التحقيق: من أن لكلّ كرة على حدة نفساً، كما أن على رأي الإشراقيين: «لكلّ كرة و كوكب عقلاً ذا عناية به»، و على هذا فرجع الآلي هو الأصحّ.

و قال صدرالمتألهين عليه السلام في «شرح الهداية الأثيرية»: «الأولى رفعه،
ليكون صفة كمال، لأنّ نسبة الآلة إلى الفاعل أظهر من نسبتها إلى القابل».
أقول: و لا سيّما إذا كان المراد بالآلات هو القوى (نفس)، فالنفس اسم
لهذه الإضافة إلى الجسم لا لحقيقة هذا الجوهر المدبّر، و لهذا كان مبحث
النفس من الطبيعيات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

تعقیب بحث در تعریف نفس

چنان‌که قبلاً گفتیم نفس سه قسم است: ۱. نفس نباتی که متعلق به جسم و تنه و ساقه درخت‌ها و گیاهان است؛ ۲. نفس حیوانی که متعلق به جسم و بدن حیوانات است، انسان هم حیوان ناطق و از جمله حیوانات است، منتها نفس انسان چون کامل‌تر است به آن نفس ناطقه می‌گویند؛ ۳. نفس فلکی که طبق نظر کسانی که قائل به افلاک بودند این نفس متعلق به جسم افلاک است، آنان می‌گفتند: همین‌طور که ما حواس ظاهری و باطنی داریم و به واسطه آن‌ها ادراکات جزئی داریم و قوه عاقله داریم و به واسطه آن ادراک کلی و تعقل داریم، افلاک هم نفسی دارند که هم حواس دارد که به واسطه آن مُدرک جزئیات است و هم عقل دارد که به واسطه آن کلیات را درک می‌کند.

در تعریف نفس به گونه‌ای که شامل هر سه قسم نفس شود گفته‌اند: «النفس کمال اوّل لجسم طبیعی آلی»؛ توضیح کمال اوّل و جسم طبیعی گذشت. مرحوم حاجی به دنبال آن توضیح در توضیح قید «آلی» در تعریف می‌گوید: این جسم طبیعی که نفس کمال اوّل آن محسوب می‌شود جسمی است آلی، یعنی این جسم طبیعی آلاتی دارد که به وسیله این آلات کارهای مختلف انجام می‌دهد، جسم نباتات دارای قوه غذایی و نامیه و دافعه و مولده است و جسم و بدن حیوان علاوه بر این قوا قوه حاسه و قوه خیال و قوه محرکه دارد و هر کدام از قوای آن مربوط به عضوی از اعضای بدن آن

است؛ و جسم فلکی هم این قوا را دارد ولی چون جسم فلکی بسیط است آن قوا همگی شان تمام جسم بسیط فلکی را در بر گرفته است، و به هر صورت، نفوس نباتی و حیوانی و فلکی به واسطه این قوایی که در جسم و بدن خود دارند و آلات و ابزار آن‌ها محسوب می‌شود کارهای مختلف انجام می‌دهند؛ و در هر صورت تمام این قوا از مراتب نفس و از صقع خود نفس می‌باشند، همان‌طور که بعداً خواهیم گفت که: «النَّفْسُ فِي وَحْدَةِ كُلِّ الْقَوَى»، خواه نفس نفس نباتی و حیوانی و انسانی باشد که نفوس ارضی نامیده می‌شوند، و خواه نفس نفس فلکی باشد که نفوس سماوی نامیده می‌شود، منتها جسم و بدن نفوس ارضی مرکب است و جسم و بدن نفس فلکی و سماوی بسیط است، جسم و بدن نفوس ارضی، جسم عنصری و مرکب از عناصر چهارگانه: آب، هوا، آتش و خاک است، ولی جسم و بدن نفوس فلکی و سماوی یک طبیعت پنجمی غیر از آن چهار عنصر است. فلاسفه قدیم مدعی هستند که جسم فلک با بساطت خود، نعوذ بالله مثل خداوند تبارک و تعالی است که سمیع و بصیر است، ولی چشم و گوش ندارد، آن جسم هم این چنین است، پس طبق نظر آنان افلاک اعضاء و جوارح مختلف ندارند، بر خلاف انسان و حیوان که چشم و گوش آن‌ها از هم جدا می‌باشد، کل بدن افلاک هم سمیع است، هم بصیر است، این‌ها حرف‌هایی است که می‌زدند. بالاخره در تعریف نفس گفته‌اند که: نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است؛ و مراد از جسم طبیعی آلی این است که جسم طبیعی که بدن نفس به شمار می‌رود دارای ابزار و ادوات گوناگونی است که مانند قوای مختلف هستند نه مانند اعضاء مختلف، و بنابراین، آن تعریف نفس، فلک را هم شامل می‌شود؛ برای این‌که نفس فلک هم در جسم خودش که جسم فلکی است قوای مختلف دارد، منتها این قوا در تمام و تار و پود جسم بسیط فلکی هستند بر خلاف قوای گوناگون حیوانات که در اعضاء مختلف آن‌ها قرار دارد، مثلاً قوه بینایی در چشم است و قوه شنوایی در گوش است، اما در فلک کل بدن آن همه این قوا را دارد. پس بنابراین،

تعریف مذکور شامل نفس فلکی هم می‌شود.

اشکال فخر رازی و پاسخ به آن

این حرفایی که در معنا و توضیح قید «آلی» زدیم برای این بود که سخن فخر رازی را نقد نکنیم؛ چون فخر رازی در کتاب خود به نام «ملخص» گفته است: این تعریفی که برای نفس می‌کنند شامل نفس فلکی نمی‌شود؛ چون نفس فلکی دارای ابزار و ادوات نیست؛ برای این که اعضا و جوارح مختلف ندارد، بر خلاف نبات و حیوان و انسان که اعضا مختلف دارند؛ پس آن تعریف شامل نفس فلکی نمی‌شود. ما در جواب می‌گوییم: مراد از قید «آلی» در تعریف نفس، این است که در جسم و بدن نفس، اعم از نفس ارضی و سماوی، قوا و نیروهای مختلف وجود دارد، و البته این قوا و نیروها در جسم بسیط فلک هم هست؛ پس تعریف شامل نفس فلکی هم می‌شود. این خلاصه حرف ما در این جاست.

توضیح متن:

«(آلی) المراد بالآلة ما هي كالتوى لا ما هي كالأعضاء»

این «آلی» را هم می‌شود به رفع بخوانیم، هم می‌شود به جرّ بخوانیم، اگر به رفع خواندیم صفت «کمال» می‌شود، یعنی کمال اولی، که همان نفس است باشد، آلی است، یعنی دارای ابزار و ادوات است، و اگر آن را به جرّ خواندیم صفت جسم می‌شود، یعنی جسمی که ابزار و ادوات دارد؛ اما می‌گویند: قوا مستند به فاعل است نه به قابل، و جسم قابل است و نفس فاعل؛ برای این که نفس است که این قوا را به کار می‌گیرد، درست است این قوا در جسم است اما جسم قابل و تحت تسخیر نفس است؛ پس بنابراین بهتر است «آلی» را به رفع بخوانیم که صفت کمال باشد که همان نفس می‌باشد.

لذا مرحوم حاجی می‌گوید: آلی یعنی آلت و ابزار دارد و آلت و ابزار آن مانند قواست نه مانند اعضا.

«فیشمّل النفس السماویة، لأنّ لها أيضاً قوّة دراکة خیالیة و حسّاسة و قوّة محرّکة، هی طبیعته الخامسة، إلاّ أنّ قواها فی موضع واحد هو کلّ جسم الفلک لبساطته»

بنابراین با توضیحی که درباره قید «آلی» ذکر کردیم که گفتیم: مراد از آلت و ابزار چیزی مانند قواست نه مانند اعضا، طبعاً تعریف مزبور شامل نفس سماوی و فلکی هم می‌شود؛ برای این که نفس سماوی هم قوّه دراکه خیالی و حسّی و قوّه محرّکه دارد و قوّه محرکه‌اش یک طبیعت پنجم غیر از عناصر چهارگانه: آب، هوا، آتش و خاک است، منتها قوای نفس سماوی و فلکی در یک جاست نه در اعضای مختلف، و آن یک جا کلّ جسم فلک می‌باشد؛ چون جسم فلک بسیط است و اعضا و جوارح مختلف ندارد تا قوای آن در اعضا و جوارحش قرار گرفته باشد اما در عین حال همه این ادراکات را دارد.

«فاندفع ما قاله المتأخرون، کصاحب «الملخص» و غیره:»

پس با این توضیحی که درباره قید «آلی» ذکر کردیم، که مراد از آلی این است که دارای ابزار و ادواتی است که همانند قواست نه همانند اعضا؛ دفع می‌شود آن اشکال و اعتراضی که متأخران، مثل فخر رازی، صاحب کتاب «الملخص»، و غیر او ذکر و مطرح کرده‌اند؛ صاحب ملخص گفته است:

«إنّه زعم المحقّقون، أنّه لا یمکن تعریف النفس بما یندرج فیہ النفوس الثلاث، أعنی

النباتیة و الحيوانیة و الفلکیة»

محققان گمان برده‌اند که ممکن نیست نفس را به گونه‌ای جامع تعریف کرد که شامل نفوس سه گانه بشود و نفوس سه گانه که عبارت از نفس نباتی و حیوانی و فلکی است مندرج در آن تعریف گردد. چرا یک تعریف جامع برای نفس ممکن نیست؟

«لأنّه إن فسّرناها بما یصدر عنه فعلّمّا، كان العقل و الطبیعة نفساً»

برای این که اگر نفس را تفسیر کنیم به این که: «نفس آن چیزی است که فعل و کاری از آن صادر شود»؛ بنابراین تعریف، عقل و طبیعت هم نفس خواهند بود، چون عقل و نفس هم کار و فعل انجام می دهند.

«و إن فسترنها بما يفعل بالقصد و الإرادة يخرج عنه النفس النباتية»

و اگر نفس را تفسیر بکنیم به این که: «نفس آن چیزی است که با قصد و اراده کار انجام می دهد»؛ بنابراین تعریف، نفس نباتی از این تعریف خارج می شود؛ برای این که نفس نباتی اراده و قصد ندارد.

«و إن فسترنها بما يصدر عنه الأفعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية»

و اگر نفس را تفسیر بکنیم به این که: «نفس آن چیزی است که افعال را با آلات انجام می دهد»؛ بنابراین تعریف، نفس فلکی از آن خارج می شود؛ برای این که نفس فلکی اعضای مختلف ندارد. (این ها آلات را همان اعضاء، مثل چشم و گوش و مانند این ها می دانسته اند).

«فالنفس لا تكون مقولة على النفوس إلا بالاشتراك اللفظي، هذا كلام صاحب

الملخص»

بنابراین، عنوان «نفس»، گفته و اطلاق بر نفوس سه گانه: نباتی، حیوانی، فلکی، نمی شود مگر به نحو اشتراک لفظی. کلام صاحب «ملخص» که فخر رازی باشد پایان یافت.

و اما جواب آن این است که: مراد از آلی بودن، اعضا داشتن، مثل چشم و گوش داشتن نیست، تا بگویید: چون فلک اعضا ندارد این تعریف آن را شامل نمی شود، بلکه مراد از آلی بودن قوا داشتن است و فلک هم قوه حساسه و خیالیه و هم قوه محرکه دارد بدون این که اعضا داشته باشد. از این رو مرحوم حاجی می گوید:

«و أنت بما عرفت من معنى الآلي عرفت وجه الاندفاع. ولا يحتاج إلى اختيار رأي من

قال:»

وقتی شما معنای آلی را آن طور که ما تعریف کردیم فهمیدی، وجه نقد و دفع آن اعتراض و اشکال را هم می‌دانی و دیگر نیاز به برگزیدن جواب‌ها و توجیهاتی که در مقام پاسخ به آن اعتراض و اشکال شده نیست مثل این که گفته‌اند:

«إِنَّ النِّفْسَ لِلْفَلَکِ الْکَلْبِيِّ فَقَطْ، وَ الْأَفْلاکَ الْجَزْئِیَّةَ کَالْتَدَاوِیْرِ وَ السَّخَّارِجِ بِمَنْزِلَةِ الْآلَاتِ»

آن فلکی که نفس دارد فقط فلک کلبی و محیط است و افلاک جزئی و محاط که در داخل فلک کلبی و محیط هستند، مانند فلک‌های تدویر و فلک‌های خارج از مرکز، به منزله آلات آن فلک کلبی هستند.

این جمله ایشان یک توضیحی می‌خواهد تا روشن شود.

علمای هیئت می‌گفتند: افلاک دو قسم هستند: کلبی و جزئی، افلاک کلبی نه تاست، که عبارت است از: هفت فلکی که هفت ستاره سیاره، یعنی خورشید، ماه، زحل، مشتری، عطارد، زهره، مریخ، هر کدام در یکی از آن‌ها قرار دارد، و یکی هم فلک ثوابت که فلک هشتم است که تمام ستاره‌های ثابت در آن است، یکی هم فلک نهم که فلک الأفلاک است و به واسطه حرکت آن است که شبانه روز درست می‌شود و به آن فلک اطلس هم می‌گویند، برای این که ستاره ندارد، و اطلس است یعنی خالص است. به این نه فلک افلاک کلبی می‌گفتند. آن وقت برای هر یک از این فلک‌های کلبی فلک جزئی فرض می‌کردند، یعنی فلک محدودتر و کوچک‌تری را در ثخن و کلفتی فلک کلبی فرض می‌کردند، مثلاً برای عطارد برای این که می‌خواستند حرکات آن را تنظیم کنند ۷۰ عدد فلک فرض کردند که این‌ها افلاک جزئی آن هستند و در هر صورت برخی از افلاک جزئی بر محور همان افلاک کلبی و محیط می‌چرخند که به آن‌ها فلک تدویر می‌گویند، و برخی از آن‌ها هم بر محور فلک کلبی و محیط نمی‌چرخند بلکه محور حرکتشان جداست که به آن‌ها فلک خارج از مرکز می‌گفتند.

حالا بعضی‌ها در پاسخ به آن اعتراض و اشکال گفتند: آن تعریف نامبرده شامل

نفس فلکی هم می‌شود به این‌گونه که ما بگوییم: نفس فلکی برای افلاک کلی است و افلاک جزئی خارج از مرکز و افلاک جزئی تدویر که بچه فلک هستند به منزله آلات و ادوات برای فلک کلی محسوب می‌شوند. مرحوم حاجی می‌گوید:

«بل نختار ما هو التحقيق: من أن لكل كرة على حدة نفساً»

ما محتاج نیستیم به این‌که اختیار کنیم رأی کسانی را که گفتند: فلک کلی فقط نفس دارد و فلک‌های جزئی تدویر و خارج از مرکز به منزله آلات آن هستند. بلکه نظر تحقیقی که ما آن را برمی‌گزینیم این است که هر کدام از کرات به تنهایی نفسی مخصوص به خود دارد.

«كما أن على رأي الإشراقين: «لكل كرة و كوكب عقلاً ذا عناية به»؛ و على هذا فرجع

الآلي هو الأصح»

همان‌طور که بنا بر رأی اشراقیین هر گره و ستاره‌ای علاوه بر نفس مخصوص به خود، عقلی هم دارد که بر آن اشراف و تدبیر و عنایت دارد. همان‌طور که قبلاً هم عرض کردم در برخی از آثار و کتب زرتشتیان آمده است که: هر سپهری را خردی و روانی است، خرد یعنی عقل و روان یعنی نفس. مرحوم حاجی می‌گوید: بنابراین، با توجه به آنچه گفته شد صحیح‌تر این است که لفظ «آلی» را در این جا، یعنی در تعریف نفس، به رفع بخوانیم تا صفت برای «نفس» باشد که همان «کمال اول» در تعریف باشد و دلالت کند بر این‌که نفس است که دارای آلات و قواست نه جسم و بدن آن. صدرالمتألهین هم همین را گفته است.

«و قال صدرالمتألهين رحمته في «شرح الهداية الأثيرية»: «الأولى رفعه، ليكون صفة كمال،

لأن نسبة الآلة إلى الفاعل أظهر من نسبتها إلى القابل». أقول: و لا سيما إذا كان المراد بالآلات هو القوى»

صدرالمتألهین در شرح «هدایه ائیریه» گفته است: بهتر است «آلی» را به رفع

بخوانیم برای این‌که صفت کمال باشد که نفس است نه صفت برای جسم؛ به جهت

این که نسبت آلت به نفس که فاعل است روشن تر و با قواعد فلسفی سازگارتر است از این که آن را به رفع بخوانیم تا صفت جسم باشد که قابل است. مرحوم حاجی در تأیید صدرالمتألهین می گوید: من می گویم: به ویژه وقتی که مراد از آلات همان قوا باشد نه اعضا که نفس و جسم فلکی فاقد آن است.

«(نفس)، فالنفس اسم لهذه الإضافة إلى الجسم لا لحقيقة هذا الجوهر المدبّر، و لهذا كان

مبحث النفس من الطبيعيات»

«نفس» در این جا مبتدای مؤخر است و «کمالاً أوّل» که قبلاً ذکر شد خبر مقدم برای آن است. پس بر اساس توضیحاتی که دادیم «نفس» اسم برای این اضافه و ارتباطی است که این جوهر مدبّر، یعنی نفس به جسم دارد، نه برای خود حقیقت این جوهر مدبّر با قطع نظر از ارتباطش به جسم، یعنی به این جوهر خاص به لحاظ این که جسم و بدن را اداره می کند نفس می گویند، پس نفس اسم است برای این اضافه به جسم نه از جهت حقیقت خود این جوهر مدبّر؛ اساساً نفس هر چند تعقل هم دارد، ادراکات دارد، اما اصطلاحاً به اعتبار این که اداره کننده جسم است به آن نفس می گویند، و این اضافه به بدن و جسم و اداره و تدبیر بدن و جسم به توسط نفس، مرتبه اعلی و حقیقت نفس نیست بلکه مرتبه پایین و رقیقه نفس است و به خاطر همین ارتباط با جسم و مرتبه پایین نفس است که در طبیعیات که موضوعش جسم طبیعی است از نفس بحث شده است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و پنجاه و هشتم ﴾

و قولنا: (ترى)، أي تعلم (بالدرك و الأفعال) دليل على وجودها على سبيل التوزيع، فإننا نرى آثاراً خاصة في بعض الأجسام كالإدراك و الحركة و التغذية و التنمية و توليد المثل، و ليس مبدأ هذه الآثار هو الهيولي، لكونها قابلة محضة مع اشتراكها، و لا الصورة الجسمية المشتركة و إلا اشتركت الأجسام كلها في تلك الآثار و لا الصورة الطبيعية لعدم الدرك، فإذن في تلك الأجسام مبادٍ غير جسميتها هي النفوس: (إمّا سماوية أو أرضية)، ثم الأرضية (نما)، أي نفس نامية نباتية. ثم نما إمّا مصدر بمعنى نام، و عند أبناء التحقيق هما واحد، و إمّا مشدّد على أنّه صيغة مبالغة قصر للضرورة. (و نفس حيوانية) و نفس (نطقية). ثم اختلفوا في النفس السماوية. (قد قيل: «للسماء نفس تنطبع»، أي له نفس منطبعة فقط.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

یادآوری و تعقیب بحث دربارهٔ تعریف نفس

بحث در نفس و تعریف آن بود، و گفته شد که: «النفس کمال أوّل لجسم طبیعی آلی»، نفس کمال اوّل آلی است برای جسم طبیعی...، و گفته شد که: معمولاً هر طبیعتی یک مقتضای واحد و خاصی دارد، ولی بعضی از موجودات و طبایع کارهای مختلفی دارند، نفوس نباتات هم قوه جذب غذا داشته و بدل ما یتحلل می کنند، هم قوه نمو دارند، هم قوه دفعه دارند و فضولات و زواید را دفع می کنند، هم قوه تولید مثل دارند؛ نفوس حیوانات علاوه بر اینها قوه درک حسی و خیالی دارند و هم قوه حرکت با اراده دارند؛ نفس انسان علاوه بر این که همه قوا و کارهای نفس نباتی، مثل قوه غذایی و منمیه و دفعه و مولده را دارد قوا و کارهای نفس حیوانی، مثل قوه حاسه و خیال و حرکت ارادی را هم دارد و علاوه بر اینها قوه عاقله و ادراک کلیات را هم دارد. اینها افعالی مختلف است که یکسان نیستند.

مراحل نفس

این نکته قابل توجه است که در حیوان همان نفس نباتی است که رشد می کند و تبدیل به نفس حیوانی می شود و این چنین نیست که حیوان دو نفس داشته باشد، یک نفس نباتی، یک نفس حیوانی؛ در انسان نیز همان نفس نباتی اوست که رشد می کند و تبدیل به نفس حیوانی و سپس نفس انسانی می گردد و این چنین نیست که انسان سه

نفس داشته باشد وگرنه لازم می‌آید که یک موجود دو یا سه موجود باشد. بنابراین، بچه انسان قبل از چهار ماهگی در شکم مادر مثل یک نبات است و روح نباتی دارد؛ بعد کم کم همین روح نباتی یک مرحله حیوانیت را پیدا می‌کند، حس لامسه پیدا می‌کند، بعد سایر حواس در آن پیدا می‌شود، بعد از تولد هم تکامل جوهری دارد تا این که چه بسا می‌رسد به عقل کل و انسان کامل و ولی الهی می‌شود؛ در تمام این موارد یک موجود است که به اصطلاح نه به نحو خلع و بُس بلکه به نحو بُس بعد از بُس تکامل دارد.

و بر این اساس که نفس قوای مختلف دارد، قوه جذب، قوه دفع، قوه نمو، قوه تولید مثل، قوه ادراک جزئیات، قوه ادراک کلیات دارد، به این لحاظ قید «آلی» را در تعریف نفس آوردند و گفتند: «النفس کمالٌ أوَّل لِجِسْمِ آلی»، و گفتند: این «آلی» را بهتر است صفت «کمال» قرار دهیم؛ چون کمال مذکور همان نفس است و نفس فاعل کارهای قوای نامبرده است، نه صفت برای جسم که قابل آن کارهاست.

و گفته شد و پس از این هم تفصیلاً گفته می‌شود که: این قوا جدای از نفس نیستند بلکه مراتب و جلوه‌های نفس هستند؛ و لذا می‌گویند: «النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهِ كُلُّ الْقُوَى». در ضمن یک نکته‌ای را هم مرحوم حاجی ذکر کردند که مرحوم ملاصدرا نیز گفته بود: نفس چند مرتبه دارد و لفظ «نفس» اسم است برای مرحله نازله آن، نفس به مرتبه عاقله و تجرّد هم می‌رسد، ولی «نفس» اسم است برای مرتبه نازله آن که مدبّر جسم و بدن است اما اسم مرتبه عالی‌اش عقل است، یا نفس کلی است؛ و برای همین مرتبه نازله‌اش که اداره کننده و تدبیر جسم و بدن است مبحث نفس را در طبیعیات ذکر کردند. این‌ها مطالبی است که در جلسات قبل مطرح و ثابت شد.

برهان بر وجود نفس

مرحوم حاجی تعریف نفس را بیان کرد؛ از این جا می‌خواهد دلیل وجود نفس را

ذکر کند، به این بیان که: وجود نفس در نباتات و حیوانات از دو راه قابل اثبات است؛ یکی درک، یکی افعال، برای این که جمادات، مثل سنگ، درک و فعل ندارند، اما نباتات افعال مختلف دارند، و حیوانات علاوه بر کارهای نباتات دارای درک حسی و خیالی و حرکت ارادی هستند، و انسان نیز علاوه بر افعال مختلف نباتات و حیوانات درک عقلانی هم دارد، این افعال و ادراکاتی که در نباتات و حیوانات و انسان وجود دارد نمی تواند مستند به هیولای اجسام آنها باشد و هیولای آن اجسام مبدأ و منشأ آن کارها و ادراکات گوناگون بوده باشد؛ چون اولاً هیولا به خودی خود اصلاً فعلیت و فاعلیت ندارد؛ ثانیاً هیولا در همه اجسام مشترک است، پس قهراً نمی تواند افعال مختلف داشته باشد؛ همچنین صورت جسمیه هم که همان امتداد جوهری است نمی تواند مبدأ و منشأ آن کارها و ادراکات گوناگون بوده باشد؛ زیرا آن صورت هم باز یک امری مشترک بین همه اجسام است و اگر بنا بود مبدأ و منشأ ادراک و فعل همان صورت جسمیه باشد باید همه اجسام دارای تغذیه، تنمیه و قوه غاذیه و نامیه و قوای ادراکی و ادراکات مختلف باشند در حالی که این طور نیستند؛ پس صورت جسمیه هم مبدأ این کارها و ادراکات نیست. صورت نوعیه مادی و طبیعی هم نمی تواند مبدأ و منشأ آن کارها و ادراکات گردد؛ چون صورت نوعیه مادی و طبیعی درک ندارد؛ پس مبدأ این افعال و ادراکات مختلف که از نباتات و حیوانات و انسان و فلک صادر می شود یک چیزی غیر از هیولا و غیر از صورت جسمیه و غیر از صورت نوعیه مادی و طبیعی است که اسم آن چیز را نفس گذاشتند.

این که گفته شد: وجود نفس از دو راه ثابت می شود: یکی درک، یکی افعال؛ این به نحو توزیع است، یعنی در بعضی موجودات، نفس را به واسطه افعال ثابت می کنیم، مثل نباتات؛ چون آنها درک ندارند اما افعال مختلف دارند، برای این که غذا را جذب و دفع می کنند و نمو و تولید مثل می کنند، اما حیوانات و انسان درک دارند، درک هم سه مرحله دارد، درک حسی که به واسطه حواس ظاهری است، درک خیالی که یک

درجه بالاتر است، درک عقلی که ادراک کلیات باشد؛ پس بنابراین، راه اثبات نفس در نباتات فقط افعال مختلف آن‌هاست اما راه اثبات نفس در حیوانات علاوه بر افعال مختلف، درک آن‌ها هم هست.

توضیح متن:

«و قولنا: (تُرى)، أي تعلم (بالدرك و الأفعال) دلیل علی وجودها علی سبیل التوزیع»
مرحوم حاجی از این جا می‌خواهد دلیل بر وجود نفس را ذکر کند، می‌گوید: این که در شعر گفتیم: «تُرى بالدرك و الأفعال»، یعنی نفس دانسته می‌شود، یعنی به وجود آن پی برده می‌شود به واسطه درک و افعال؛ این سخن ما دلیل و برهان‌ائی بر وجود نفس است، که از معلول پی به علت می‌بریم، معلول یکی درک است یکی هم افعال مختلف که کارهایی است که نفس انجام می‌دهد، و این که گفتیم: «درک» و «افعال» دلیل بر وجود نفس است، به نحو توزیع است، یعنی همه نفس‌ها درک و افعال ندارند، بلکه نباتات فقط افعال دارند و حیوانات و انسان هم افعال دارند و هم درک.

«فإنَّ نرى آثاراً خاصّة في بعض الأجسام كالإدراك و الحركة و التغذية و التسمية و توليد المثل، و ليس مبدأ هذه الآثار هو الهیولی، لكونها قابلة محضة مع اشتراكها، و لا الصورة الجسمية المشتركة و إلا اشتكرت الأجسام کلّها في تلك الآثار و لا الصورة الطبيعية لعدم الدرك»

زیرا ما در بعضی اجسام آثار خاصه و مختلفی را مشاهده می‌کنیم، مثل ادراک و حرکت و تغذیه و رشد و نمو و تولید مثل؛ و مبدأ و منشأ این آثار هیولا نیست؛ برای این که، اولاً، هیولا فقط قابلیت محض دارد، و ثانیاً، هیولا در همه اجسام هست، پس باید همه اجسام همه این آثار را داشته باشند، در حالی که ندارند؛ و همچنین صورت جسمیه که همان امتداد جوهری است و امری مشترک بین همه اجسام است هم سبب این آثار نیست؛ برای این که اگر چنین بود همه اجسام باید این آثار را داشته باشند،

سنگ هم مثلاً باید نمو و تولید مثل داشته باشد در حالی که این چنین نیست؛ و صورت نوعیه طبیعی و مادی هم نمی‌تواند منشأ این آثار باشد؛ چون این صورت درک ندارد.

اقسام نفس

«فإذن في تلك الأجسام مباد غير جسميتها هي النفوس: (إمّا سماوية أو أرضية)»

پس معلوم می‌شود در آن اجسام یک اسباب و مبادی برای آن آثار هست غیر از جسمیت آن‌ها، که آن اسباب و مبادی عبارت از نفوس آن‌هاست؛ معلوم می‌شود که این‌ها یک چیزی به نام نفس دارند که این کارها را انجام می‌دهد؛ و این نفوس یا سماوی است یا ارضی، نفس ارضی هم سه قسم است؛ لذا می‌گوید:

«ثمّ الأرضية (نما)، أي نفس نامية نباتية. ثمّ نما إمّا مصدر بمعنى نام، و عند أبناء

التحقيق هما واحد، و إمّا مشدّد على أنّه صيغة مبالغة قصر للضرورة»

نفس ارضی یک قسمش نما، یعنی نفس نامیه و نباتی است، یکی هم نفس حیوانی است، یکی هم نفس ناطقه است. می‌گوید: لفظ «نما» در شعر یا مصدر است به معنای نامی که اسم فاعل است، یا اصلاً نماء یا نماء به صیغه مبالغه است یعنی خیلی نمو کننده، آن وقت همزه آن به واسطه ضرورت شعری حذف گردیده و الف ممدوده آن مقصوره شده است؛ البته اگر مصدر به معنای نامی و اسم فاعل هم باشد درست است و تکلفی هم ندارد؛ زیرا نزد اهل تحقیق مصدر که مبدأ اشتقاق است با صیغه مشتق حقیقتاً به یک معناست و فرق آن دو در دو اعتبار به شرط لا و لا به شرط است. در علم اصول فقه این را بحث کرده‌اند که آیا در مشتق، ذات مأخوذ است یا نه؟ نوعاً می‌گویند: در مشتق، ذات مأخوذ نیست، این که مثلاً می‌گویند: گچ ابيض (سفید) است، ابيض در حقیقت خود بياض (سفیدی) است و لذا اگر ما بتوانیم گچ را از سفیدی جدا کنیم که سفیدی آن جدا باشد معلوم می‌شود ابيض و سفید حقیقی همان

بیاض و سفیدی است، منتها فرق بین مبدأ و مشتق به لحاظ و اعتبار به شرط لا و لا به شرط است، یعنی اگر بیاض را نسبت به موضوع و موصوفش به شرط لا فرض کردی بر آن حمل نمی‌شود و در این صورت از آن به سفیدی و بیاض تعبیر می‌کنند؛ و اگر آن را نسبت به موضوع و موصوفش لا به شرط فرض کردی قابل حمل بر آن است و در این صورت از آن به سفید و آبیض تعبیر می‌شود.

«(و) نفس (حیوانیة) و نفس (نطقیة)»

اول نفس نامیه را ذکر کرد که در همه نباتات و حیوانات و انسان‌ها هست، بعد نفس حیوانی را که در حیوانات و انسان‌ها هست، و بعد نفس ناطقه که در خصوص انسان است. پس خلاصه: نفس ارضی سه قسم دارد: یکی نفس نامیه، یکی هم نفس حیوانی، یکی هم نفس ناطقه. اما درباره نفس سماوی می‌گوید:

«ثم اختلفوا في النفس السماوية»

بعد درباره نفس سماوی اختلاف کرده‌اند. حکمای قدیم می‌گویند: افلاک هم نفس دارند و هم عقل. همین‌طور که قبلاً عرض کردم در کتاب «مه‌باد اول»، که اولین کتاب زرتشتی‌هاست، آن‌جا می‌گوید: نه سپهر داریم و هر سپهری را خردی و روانی است؛ مراد از خرد عقل است، و مراد از روان هم نفس است؛ آنان فلک را مثل یک انسان فرض کرده و لذا گفته‌اند: حرکات افلاک حرکت ارادی است.

منتها یک مسأله محلّ خلاف است که: آیا فقط افلاک کلی نفس دارند؟ یا افلاک جزئی هم نفس دارند؟، مراد از فلک کلی فلکی است که حاوی و محیط بر چند فلک دیگر است، مثل فلک اطلس که فلک الافلاک است، بعد فلک ثوابت است، بعد هفت فلک دیگر که هر کدام مربوط به یکی از هفت ستاره: شمس، قمر، زهره، زحل، مشتری، عطارد، مریخ است، هر یک از این‌ها فلک یک فلک محیط و کلی است که در ثخن و کلفتی آن فلکی دیگر قرار گرفته است، فلک ممثّل یا فلک خارج از مرکز یا فلک تدویر. به هر حال در این‌جا که نفس سماوی آیا یک نفس مجردة ناطقه و دارای

ادراک عقلانی است، همان طور که نفس انسانی این چنین است؟ یا یک نفس منطبعه و حال در ماده و دارای ادراک خیالی و حسی است، همان طور که نفس حیوانی طبق نظر مشهور این گونه است؟ در این جهت اختلاف است، مرحوم صدرالمستألهین گفته است: افلاک چه کلی چه جزئی، همه هم عقل و نفس ناطقه دارند هم نفس منطبعه مادی، که درباره آن سخن خواهیم گفت؛ حالا این بحث در صورتی جا دارد که به چنین افلاکی قائل شوید مرحوم حاجی از این جا می خواهد به این اختلاف اشاره کند و می گوید:

«(قد قيل: «للسماء نفس تنطبع»، أي له نفس منطبعة فقط)»

از سوی برخی گفته شده است که: سما، یعنی همان آسمان و فلک، فقط دارای نفس منطبعه است که در جسم طبع شده و حلول کرده است، همانند نفس حیوانی که علاوه بر قوای نفس نباتی دارای قوه حس و خیال و حرکت ارادی هم هست ولی دارای قوه عاقله مجردة نیست. دنباله بحث باشد برای جلسه بعد، إن شاء الله تعالی.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و پنجاه و نهم ﴾

و قد نسب هذا إلى بعض القدماء، كأرسطو و أتباعه المتقدمين، و لعلهم لاحظوا جهة استهلاك نفوس الأفلاك و فنائها عن ذواتها فكأنّها باعتبار تجرّدها و كليتها ليست من موجودات هذا العالم، بل من صقع العقول.

(و قيل: «له (نفس جرّدت)»، أي له النفس الكلّية المجرّدة فقط. و هو قول الشيخ الرئيس و كأنّه ألحق خيال الفلك بحسّه و حسّه بخياله للطافة نشأته الحسيّة، و لسريان خياله في جميع جسده، كما مرّ.

(قيل: «جُمع)، أي له كلتا النفسان» و نسب إلى الإمام الرازي. و أشرنا إلى الدليل على هذا: بأنّ قاعدة (إمكان الأشرف) نزولاً و كذا إمكان الأخسّ صعوداً، (لذا يجلّي) من التجلية، أي لكون نفس الفلك ذات نشأتين التجرد و الانطباع يكشف و يظهر لا كما يقول الإمام: «بكون الفلك ذا نفسين»، بل بأن تكون لنفسه هويّة واحدة ذات مرتبتين، و قد مرّ القاعدة، فتذكر.

(ثمّ لكلّ)، أي لكلّ كرة كليّة و جزئية (هي) أي النفس، إذ لكلّ منها عقل خاصّ من الطبقة العرضية من العقول، و لكلّ من تدوير و كوكب و خارج مركز حركة على مركزه إرادية لا يتمّ إلاّ بنفس تريد التشبّه بعقل تعشّقه، (لا) أنّ النفس (لكلي) من الفلك و الكرات الجزئية بمنزلة آلاته، كما مرّ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

ادامه بحث در نفس فلکی و اقوال در آن

در جلسه قبل گفته شد که: در مورد نفس سماوی اختلاف است، یک قول این است که افلاک نفس منطبعه دارند، یعنی همین طور که طبق نظر مشهور نفوس حیوانات حال در جسم و بدن آنهاست و نفوس حیوانی دارای قوه خیال، حس و حرکت ارادی هستند افلاک هم چنین نفسی دارند، منتها فرق آنها با نفوس حیوانی در این است که قوه دیدن نفس حیوانی در چشم است، و قوه شنیدن آن در گوش است، ولی فلک همه جای جسم آن از باب این که بسیط است و اعضاء ندارد، همه این قوا را دارد، بنابراین در همه جای آن هم گوش است هم چشم است، این را تشبیه می کنند می گویند مثل این که پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چون خیلی مقام معنوی داشت اشیا را از پشت سر هم می دید، در حقیقت همه بدن پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم چشم بوده، هم گوش؛ افلاک هم این طور است.

پس یک عده ای، که از قدمای فلاسفه همانند ارسطو و پیروان گذشته او هستند گفته اند: افلاک فقط نفس منطبعه دارند، یعنی نفسی که مادی و حال در جسم است و ادراکات جزئی، خیالی و حسی و حرکت ارادی دارد.

مرحوم حاجی این قول را توجیه می کند و می گوید: می توانیم بگوییم آنها نیز می گویند افلاک علاوه بر نفس منطبعه مادی دارای نفس مجرد ناطقه هم هستند، منتها چون مرتبه عقل و ناطقه عاقله نفس فلکی به خاطر تجرد و احاطه ای که دارد فانی از

خود و مفارق از جسم و بدن فلک است، گویا از زمرة این عالم طبیعت نیست و جزء عالم عقول است، مثل این که وقتی عقل ما به کار بیفتد فکر مسائل کلی را می‌کنیم و دیگر توجه به بدن و چشم و گوش و این‌ها نداریم، نه این که افلاک نفس ناطقه مجردة نداشته باشند.

قول دیگر که قول شیخ الرئیس است این است که: افلاک فقط نفوس کلیه دارند، یعنی دارای نفس مجردة و ناطقه عاقله هستند که ادراک کلیات دارد.

مرحوم حاجی این قول را هم توجیه کرده و می‌گوید: گویا شیخ الرئیس قوه خیال و قوه حس فلک را یکی دانسته و این‌ها را ساری و حال در همه جسم و جسد فلک قلمداد کرده است، به این جهت که جسم فلک جسمی لطیف است و به خاطر لطافتش قوه حس و خیالش عین هم و ساری در تمام اجزایش می‌باشند. و بنابراین افلاک هم نفس مجردة ناطقه عاقله دارند و هم نفس منطبعة مادی خیالی و حسی که تار و پود جسم آن‌ها را فرا گرفته است، با نفس مجردة کلیات را و با نفس منطبعة جزئیات را درک می‌کنند.

قول دیگر که قول فخر رازی است این است که: افلاک هم نفس مجردة ناطقه مدرک کلیات دارند و هم نفس منطبعة مدرک جزئیات، هر دو را دارند.

مرحوم حاجی می‌گوید: این قول درست است، اما نه این طور که فخر رازی گفته است، که فلک دو نفس دارد، این غلط است، درست این است که بگوییم: فلک یک نفس دارد منتها این نفس واحد دو مرتبه دارد: یکی مرتبه تجرد و تعقل و یکی مرتبه تخیل و احساس؛ همین طور که در انسان یا در حیوان چنین نیست که یک نفس نباتی باشد یک نفس حیوانی یا انسان سه نفس داشته باشد، نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس ناطقه، بلکه این‌ها همه مراتب یک نفس‌اند، نه این که نفس‌های جدای از هم باشند.

دلیل بر وجود نفس مجرد و منطبعه در فلک

حال چه دلیلی دلالت دارد بر این که فلک هر دو نفس را دارد؟ مرحوم حاجی می‌گوید: دلیل بر آن قاعده امکان اشرف و قاعده امکان اخس است.

اگر به یاد داشته باشید در آخر الهیات بالمعنی الاخص دو قاعده ذکر کردیم؛ یکی قاعده امکان اشرف و یکی هم قاعده امکان اخس؛ و در توضیح آن گفتیم: موجودات یا مجرد هستند یا مادی، موجودات مادی که در عالم طبیعت هستند امکان ذاتی آن‌ها به تنهایی در وجود و پیدایش آن‌ها کافی نیست، بلکه علاوه بر امکان ذاتی باید امکان استعدادی هم داشته باشند تا بتوانند موجود و پدیدار شوند، مثلاً انسان ذاتاً ممکن الوجود است اما علاوه بر آن باید پدر و مادر و مقدمات و شرایط مادی آن نیز فراهم شود تا موجود شود؛ اما مجردات، مثل عقول طولیه و عرضیه، احتیاجی به امکان استعدادی و این‌گونه مقدمات و شرایط ندارند، بلکه صرف امکان ذاتی آن‌ها در وجود آن‌ها کافی است، یعنی امکان ذاتی آن‌ها در قابلیت تام و پذیرش بی‌وقفه برای وجودشان از ناحیه علت‌شان کفایت می‌کند، و از طرف دیگر علت فاعلی وجودشان که در رأس آن حق تعالی است فاعل و فیاض علی الاطلاق است و بخلی ندارد و بنابراین، این‌گونه موجودات از ازل تا به ابد موجود بوده و هستند. و به طور کلی هرچه شیء از عالم ماده و طبیعت دورتر و فراتر باشد تحققش شرایط و موانع کمتری دارد؛ و بر این اساس اگر موجودی در عالم طبیعت موجود بود از طریق تحقق آن در این عالم می‌توان به تحقق همانند آن در عالمی مافوق عالم طبیعت هم پی بُرد، این مفاد قاعده امکان اشرف است؛ عکس آن قاعده، قاعده امکان اخس است.

حال سخن این جاست که اگر موجودی اخس یعنی پست‌تر، مثل فلکی که فقط نفس منطبعه دارد، موجود باشد، می‌گوییم: پس موجود اشرف از آن هم، مثل فلکی که هم نفس منطبعه دارد و هم نفس مجرد، چون ممکن است باید موجود باشد؛ بنابراین

طبق قول اوّل که فلک را دارای نفس منطبعه می‌داند بر اساس قاعده امکان اشرف باید نفس مجرد آن هم پذیرفته شود.

هم چنین است عکس آن، یعنی اگر موجودی اشرف، مثل فلکی که نفس مجرد دارد، موجود باشد موجود اخس از آن هم، مثل فلکی که نفس منطبعه دارد، چون امکان دارد باید موجود باشد؛ بنابراین طبق قول دوّم که فلک را دارای نفس مجرد می‌داند بر اساس قاعده امکان اخس باید نفس منطبعه آن هم پذیرفته شود.

توضیح متن:

«و قد نسب هذا إلى بعض القدماء، كأرسطو و أتباعه المتقدمين، و لعلهم لاحظوا جهة استهلاك نفوس الأفلاك و فنائها عن ذواتها»

و این قول، یعنی این که فلک فقط نفس منطبعه دارد، نسبت به برخی از قدما داده شده است، مثل ارسطو و پیروان گذشته او؛ مرحوم حاجی در توجیه این قول می‌گوید: شاید اینان که گفته‌اند فلک فقط نفس منطبعه دارد جهت استهلاك نفوس افلاک و فناء آن‌ها از ذوات خودشان را لحاظ کرده‌اند، یعنی آن نفوس به لحاظ مرتبه ذاتشان که مرتبه تجرّدشان است مستهلک و فانی از ذات خود هستند به گونه‌ای که گویا به جسم فلک توجه ندارند، و لذا آن‌ها را به لحاظ مرتبه ذاتشان به عنوان نفس فلکی به حساب نیاورده‌اند.

«فكأنّها باعتبار تجرّدها و کلیتها لیست من موجودات هذا العالم، بل من صقع العقول»
پس گویا نفوس مجرد فلکی به اعتبار تجرّد و کلیت خود از موجودات این عالم طبیعت نیستند، بلکه از صقع و زمرة عالم عقول هستند.

«(و قیل:) «له (نفس جرّدت)»، أي له النفس الكلّیة المجرّدة فقط. و هو قول الشیخ

الرئیس»

و در مقابل آن قول اوّل گفته شده است که: آسمان و فلک فقط نفس مجرد دارد،

یعنی نفس کلی و محیط بر عالم ماده و مجرد از ماده دارد و نفسی که منطبق در ماده باشد ندارد. و این قول شیخ الرئیس است.

«و كَأَنَّهُ أَلْحَقَ خِيَالَ الْفَلَكَ بِحَسِّهِ وَ حَسَّهُ بِخِيَالِهِ لِلطَّافَةِ نَشْأَتِهِ الْحَسِّيَّةِ، وَ لَسْرِيَانِ خِيَالِهِ فِي جَمِيعِ جَسَدِهِ، كَمَا مَرَّ»

و گویا این سینا مرتبه خیال فلک را به مرتبه حس فلک و مرتبه حس آن را به مرتبه خیال آن ملحق کرده است؛ بدین جهت که مرتبه حسّی و جسمانی فلک جسمی لطیف است و مرتبه خیال آن هم در تمام جسم فلک ساری بوده و تار و پود آن را چنان که گذشت در بر گرفته است.

ذکر خیال در این جا از باب مثال است و منظور از آن همه حواس باطنه، از جمله حسّ مشترک و قوّه واهمه است.

«(قيل: «جمع)، أي له كلتا النفسان»، و نسب إلى الإمام الرازي»

قول دیگری که گفته شده است این است که: آسمان و فلک مجموع هر دو نفس را دارد، هم نفس منطبقه که ادراک جزئیات را دارد و هم نفس مجرد که ادراک کلیات را دارد. و این قول را به امام رازی نسبت داده اند.

«و أشرنا إلى الدليل على هذا بأنّ قاعدة (إمكان الأشرف) نزولاً و كذا إمكان الأخس صعوداً»

و ما در شعرمان اشاره کردیم به دلیل بر صحّت قول امام رازی، که فلک هر دو نفس را دارد، به این که قاعده امکان اشرف به حسب قوس نزول هستی، یعنی از بالا که پایین بیایم اگر اخس موجود است پس اشرف هم موجود است، و همچنین قاعده امکان اخس به حسب قوس صعود هستی، یعنی از پایین که بالا بیایم اگر اشرف موجود است پس اخس هم موجود است.

«(لذا يجلي) من التجلية، أي لكون نفس الفلك ذات نشأتين التجرد و الانطباع يكشف و يُظهِر لا كما يقول الإمام: «بكون الفلك ذا نفسين»، بل بأن تكون لنفسه هويّة واحدة ذات

مرتبتین، و قد مرّ القاعدة، فتذکر»

یُجَلِّی از ماده تجلیه به معنای آشکار کردن است، یعنی امکان اشرف و اخس این مطلب را کشف و آشکار می‌کند که نفس فلک دو نشئه و مرتبه دارد هم تجرّد و هم انطباع، تجرّد به لحاظ این که نفس مجرد دارد، انطباع به لحاظ این که نفس منطبعه دارد، البته نه آن طور که فخر رازی می‌گوید که: فلک دو نفس مجزاً از هم دارد، بلکه به این گونه که نفس فلک یک هویت و وجود واحد دارد، منتها این هویت و وجود واحد دو مرتبه دارد، همین طور که انسان یک نفس دارد که سه مرتبه دارد، فلک هم یک نفس دارد که دو مرتبه عالی و نازل دارد. به هر حال سخن درباره قاعده امکان اشرف و اخس در الهیات بالمعنی الأخص گذشت.

«ثمّ لكلّ، أي لكلّ كرة کلیة و جزئیة (هی) أي النفس»

سپس مطلب دیگری که مرحوم حاجی درباره آن سخن می‌گوید این است که: ما که می‌گوییم: فلک نفس دارد این اختصاص به افلاک کلیه که محیط هستند ندارد بلکه بچه فلک‌هایی که جزئی و محاط هستند، مثل فلک تدویر و فلک خارج مرکز و یکایک ستارگان هم همین طور هستند، که نفس مجرد و منطبعه دارند، برای این که آن‌ها هم ربّ النوع دارند و ربّ النوع آن‌ها از عقول عرضیه است که آن افلاک به عشق تشبّه و مشابهت به آن رب النوع‌ها حرکت دارند و حرکت آن‌ها با اراده است.

برای هر گره کلی و جزئی، نفس (مجرد و منطبعه) است، قبلاً عرض کردم این کلی یا جزئی این جا اصطلاح خاصی است و مراد از آن کلی و جزئی مفهومی نیست بلکه به معنای سعه و ضیق وجودی است، پس فلک کلی فلکی است که محیط است، مثل افلاک نه گانه؛ و فلک جزئی فلکی است که محاط است، مثل فلک‌هایی که داخل افلاک نه گانه قرار دارند.

«إذ لكلّ منها عقل خاصّ من الطبقة العرضیة من العقول»

چون هر کدام از این کرات یک عقل خاصی از طبقه عقول عرضیه که ارباب انواع

هستند دارد. عقول عرضیه در مقابل عقول طولیه است، طبق نظر حکمای قدیم برای هر یک از افلاک کلی یک عقل از عقول کلی طولی وجود دارد که هم علت فاعلی آن فلک و هم علت غائی و معشوق نفس آن فلک از افلاک کلی است؛ اما طبق نظر حکمای اشراقی و پیروان حکمت متعالیه علاوه بر آن برای هر یک از افلاک جزئی و کرات نیز یک عقل خاصی از عقول عرضیه هست که ربّ النوع آن محسوب می شود. «و لكلّ من تدویر و کوكب و خارج مرکز حركة علی مرکزہ إرادیه لا يتمّ إلا بنفس ترید التشبه بعقل تعشقه، (لا) أنّ النفس (لكلي) من الفلك و الكرات الجزئية بمنزلة آلاته، كما مرّ»

و هر کدام از فلک تدویر و کوكب و فلک خارج از مرکز دارای حرکت ارادی بر مرکز و محور خود هستند و این حرکت به واسطه نفسی است که می خواهد به عقلی که به آن عشق بورزد شباهت پیدا کند و همانند آن فعلیت تامّ پیدا نماید و تمام قوه و استعدادهایش به فعلیت برسد، نه این که نفس فقط برای فلک کلی باشد و کرات جزئی به منزله ابزار و آلات فلک کلی باشند، آن چنان که بعضی پنداشته و گفته اند، خیر، این چنین نیست، بلکه همان طور که گذشت فلک های جزئی هم هر کدام برای خودشان نفس خاصی دارند.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و شصتم ﴾

غرر في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية

المشعر الظاهر للخمس انقسم لمس و ذوق بصر سمع و شم
لمس سرى و الذوق باللسان تم و عصب حُلْمَتِي الثدي لشم
في عصب الصماخ سمع و البصر عند التقاطع الصليبي ظهر

غرر في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية

(المشعر الظاهر للخمس) من القوى (انقسم) و هي: (لمس و ذوق) و (بصر)
و (سمع و شم). و في تعيين مواضعها قلنا: (لمس سرى) فإنَّه قوَّة تدرك
الملموسات سارية بمعونة الأعصاب في جلد البدن كَّله و لحمه إلا ما يكون
عدم الإحساس أنفع بحاله، مثل ما هو مصبِّ لما فيه لذع. و العظام أيضاً لا
لمس لها، فإنَّها دعائم البدن فلو أحسَّت لتألَّمت بالاصطكاكات.
(و الذوق باللسان تم) لأنَّه قوَّة منبَّهة في العصب المفروش على جرم
اللسان تدرك الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية العديمة الطعم المتكيفة به من
خارج. و قولنا: باللسان تم، يشير إلى وساطتها، لأنَّها تنبعث من اللحم الغددي

المسمّى بـ«الملعبة» الذي هو تحت اللسان و في أصوله. (و عصباً حلمتي
الثدي لشمّ) لأنّه قوّة مودعة في العصبين الزائدين النابتين من مقدّم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بوصول الهواء المتكثف بها إليها.
و حذف آلة التشبيه من قبيل زيد أسد.

(في عصب الصماخ سمع)، فإنّه قوّة مودعة في العصب المفروش على
سطح باطن الصماخ، تدرك الأصوات بسبب تموج الهواء الحاصل بالقرع و
القلع العنيفين (و البصر عند التقاطع الصليبي ظهر)، فإنّه قوّة مودعة في ملتقى
العصبين المجوّفتين اللتين ينبتان من غور البطنين المقدّمين من الدماغ يتيامن
النابت منهما يساراً و بالعكس، حتّى يلتقيا على تقاطع صليبي، ثمّ يمتدّ النابت
يميناً إلى الحدقة اليمنى، و النابت يساراً إلى اليسرى، تدرك الأضواء و الألوان
أولاً و بالذات، و سائر المبصرات ثانياً و بالعرض.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غُرُّ فِي الْمَشَاعِرِ الظَّاهِرَةِ لِلنَّفْسِ الحَيَوَانِيَةِ

حواس ظاهری نفس حیوانی

مرحوم حاجی از این جا در طی چند غرر می خواهد قوای نفس نباتی، حیوانی و انسانی را بیان کند؛ در آغاز قوای نفس حیوانی و پس از آن قوای نفس نباتی و سپس قوای نفس انسانی را ذکر و بیان می نماید. ولی قاعده و ترتیب طبیعی این بود که ایشان ابتدا خصوصیات نفس نباتی را ذکر می کرد؛ برای این که نفس نباتی قوایی دارد که نفس حیوانی هم دارد، هم چنین نفس حیوانی قوایی دارد که نفس انسانی هم همین ها را دارد؛ زیرا این چنین نیست که در حیوان یک نفس نباتی باشد و یک نفس حیوانی، بلکه همان نفس نباتی تکامل پیدا کرده و حیوان و دارای قوای حیوانی شده است و همین طور در انسان این چنین نیست که یک نفس نباتی باشد و یک نفس حیوانی و یک انسانی، بلکه در سیر تکاملی همان نفس نباتی است که نفس حیوانی شده و سپس به مرحله انسانی رسیده است، هر چند از آن به نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی تعبیر می کنند. بالاخره، آن ترتیب طبیعی در بحث رعایت نشده و ابتدا قوای نفس حیوانی ذکر گردیده است.

به هر حال قوای حیوانی دو دسته است؛ قوای مدرکه و قوای محرکه؛ چون حیوانات هم ادراک دارند هم حرکت، پس هم نیروی ادراکی دارند و هم نیرویی که آن ها را به حرکت در می آورد که به آن قوه محرکه می گویند.

قوة مدرکه هم دو قسم است، مدرک جزئیات و مدرک کلیات؛ حیوانات فقط قوه مدرک جزئیات را دارند اما انسان هر دو را دارد.

قوای مدرکه حیوانی که ادراک جزئیات می کنند نیز دو قسم هستند، بعضی قوا و حواس ظاهره‌اند و بعضی قوا و حواس باطنه. مرحوم حاجی اول حواس ظاهره را ذکر می کند که پنج تاست.

«حواس» جمع حاسه یعنی قوه حس کننده است، به آن حواس مشاعر هم می گویند؛ مشاعر نیز هم می شود جمع مشعر باشد، یعنی محل شعور، که اسم مکان است، هم می شود جمع مشعر باشد، یعنی آلت و ابزار شعور که اسم آلت است، از باب این که این حواس آلت و ابزار برای ادراک و شعور هستند.

مشاعر یا حواس ظاهره پنج قسم است: لامسه، ذائقه، باصره، شامه، سامعه.

قوة لامسه

حس لامسه اعم و فراگیرتر از همه حواس است و اول حسی است که در حیوان پیدا می شود، مثلاً جنین انسان که خود یک حیوان ناطق بالقوه است در شکم مادر تا چهار ماه که روح در او دمیده نشده است، نفس نباتی و قوای نباتی دارد؛ برای این که تغذیه و نمو می کند، بعد از چهار ماه اولین حسی که در او پیدا می شود حس حیوانی لامسه است؛ عمدتاً حس لامسه گزارش گر و پیش خدمت برای قوه دافعه حیوان است؛ برای این که توسط آن احساس سردی، گرمی، زبری، نرمی، مانند این ها را می کند تا خود را از سردی و گرمی و چیزی که زبر و زمخت است نجات بدهد؛ پس در حقیقت حس لامسه یک حسی است که بیشتر حیوان را از چیزهایی که ملایم با طبع او نیست، بیم می دهد و به گونه ای حفظ می کند. این حس در همه بدن وجود دارد، منتها این حس در یک جاهای خاص از بدن، مانند کیسه صفرا یا کبد ضعیف است؛ زیرا در این جاها اگر این حس قوی بوده و در نتیجه کیسه صفرا و کبد گزندگی

داشته باشند بسیار اذیت می‌شوند، در استخوان هم بحث است که آیا اصلاً حس لامسه دارد یا نه؛ برخی گفته‌اند ندارد؛ برای این‌که استخوان هم اگر بخواهد گرما و سرما را حس کند اذیت می‌شود در عین حال خداوند آن را طوری قرار داده است که محفوظ باشد؛ بعضی‌ها هم گفتند حس لامسه دارد ولی ضعیف است و لذا استخوان آدم هم گاهی از اوقات درد دارد اما مانند جاهای بدن که سریع احساس درد یا احساس گرمی یا احساس سردی می‌کنند نیست.

قوة ذائقة

یکی دیگر از قوا و حواس حیوانی حس ذائقة است، ذائقة بر عکس لامسه است، لامسه عمدتاً حیوان را حفظ می‌کند از چیزهایی که ضد اوست و ذائقة عمدتاً چیزهایی را که به نفع اوست می‌چشد، مثلاً مزه غذا را می‌چشد تا بفهمد شیرین است یا تلخ؛ و حیوان از این طریق چیزی که ملائم با طبع است را به سمت خود جذب می‌کند. حس ذائقة در همه بدن وجود ندارد، و فقط در زبان است؛ و بنابراین خود آب دهان نباید مزه‌ای داشته باشد، آب طبیعی دهان به گونه‌ای است که حیوان و انسان (حیوان ناطق) هیچ طعمی را احساس نمی‌کند، این‌که گاهی از اوقات احساس تلخی و مرارت می‌کند برای این است که کیسه صفرا عیب و اشکالی دارد و گرنه لعاب دهان در حقیقت بدون طعم است و طعم‌های مختلف به وسیله لعاب دهان به حس ذائقة و چشایی حیوان و انسان منتقل می‌شوند، آن وقت مثلاً انسان می‌فهمد قند شیرین است و طالب آن می‌شود یا زهر تلخ است و از آن اجتناب می‌کند؛ و حامل قوه ذائقة هم زبان است، و به آن قوه‌ای که این لعاب را می‌گیرد ملعبه می‌گویند؛ ملعبه اسم آلت برای لعاب است؛ لذا بعضی‌ها گفته‌اند مواظب باشید که مبلعه یا مبلعه نخوانید؛ چون مبلعه یعنی آلت بلع، نمی‌خواهیم آلت بلع را بگوییم، بلکه ما می‌خواهیم لعاب را بگوییم، لعاب دهان است که این طعم‌های مختلف را به خود جذب می‌کند و بعد به مغز منتقل می‌کند.

قوای سامعه و شامه

یکی دیگر از آن قوا و حواس هم حس سامعه است که در گوش است. یکی از آنها هم حس شامه است؛ می‌گویند: جلوی مغز دو نقطه‌ای وجود دارد مانند دو سر پستان، به نوک پستان حلمة الندی می‌گویند، آن وقت در جلوی مغز انسان دو تا نقطه برآمدگی مثل نوک پستان وجود دارد که وسیله بو کشیدن است، در حقیقت بوها از اشیا از طریق بینی به این دو نقطه منتقل می‌شوند و بعد به واسطه مغز ادراک می‌شوند.

قوة باصره

پنجمین قوه و حس از قوا و حواس حیوانی قوه باصره است. می‌گویند: از مغز انسان دو عصب و رگ جدا می‌شود؛ یکی از راست، یکی از چپ، عصب چپی به سمت راست می‌آید، و عصب راستی هم به سمت چپ می‌آید تا در یک نقطه با یکدیگر تلاقی می‌کنند، مانند صلیب که دو خط روی هم می‌افتد، محل ادراک بصر همین نقطه و این جایی است که این دو عصب با هم تلاقی کرده‌اند. امروزه می‌گویند: عکس اشیا می‌افتد در نقطه زرد، نقطه زرد همان محل و نقطه تلاقی این دو عصب و رگ است، آن وقت، این دو رگ که در یک جا با یکدیگر تلاقی کرده‌اند دوباره بر می‌گردند و همان عصب و رگی که از طرف راست مغز آمده است به سمت راست می‌رود و به چشم راست متصل می‌شود، و آن عصب و رگی که از طرف چپ مغز آمده است به سمت چپ می‌رود و به چشم چپ متصل می‌شود؛ پس این دو عصب و رگ یک محل تلاقی دارند و لذا انسان با دو چشم خود یک چیز را می‌بیند؛ برای این که عکس اشیا می‌افتد در ملحقا و محل تلاقی این دو عصب و رگ که یکی از آنها از راست مغز است، یکی از آنها از چپ مغز.

پس حواس و مشاعر ظاهره انسان پنج تاست: لامسه، ذائقه، سامعه، باصره، شامه.

توضیح متن:

«غرر في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية»

این غرر درباره مشاعر، یعنی حواس و نیروهای ادراکی ظاهری است که مربوط به نفس حیوانی است.

«(المشعر الظاهر للخمس) من القوى (انقسم) و هي: (لمس و ذوق) و (بصر) و (سمع و

شم)»

نیروی ادراکی ظاهری به پنج قوه و نیرو تقسیم می شود، و آن پنج قوه عبارت است از لمس و ذوق و بصر و سمع و شم.

«و في تعيين مواضعها قلنا: (لمس سرى) فإنه قوة تدرك الملموسات سارية بمعونة الأعصاب في جلد البدن كله و لحمه إلا ما يكون عدم الإحساس أنفع بحاله، مثل ما هو مصب لما فيه لذع. و العظام أيضاً لا لمس لها، فإنها دعائم البدن فلو أحسنت لتألّمت بالاصطكاكات»

برای این که موضع این پنج حس را بیان کنیم در شعرمان گفتیم: قوه لمس در همه بدن سریان دارد؛ زیرا لمس قوه ای است که ملموسات را درک می کند و به کمک اعصاب و رگ ها در همه پوست و گوشت بدن سریان دارد مگر در جاهایی که عدم احساس و لمس سودمندتر به حال آن جا باشد، مانند آن جاهایی که محل برای فرود آمدن چیزی است که در آن گزیدن است، مثلاً کبد و معده؛ زیرا چنانچه کبد و معده و صفرا حس لامسه داشته باشند، به خاطره غذاها و مانند آن که در آن وارد می شود بسیار گزیده می شوند و انسان احساس درد و رنج می کند، خداوند برای این که انسان درد نکشد این دو را از حس لامسه محفوظ داشته است، و همین طور استخوان ها

حسّ لامسه ندارند؛ برای این که پایه‌های بدن هستند؛ و بنابراین اگر استخوان حسّ لامسه داشت در اثر اصطکاکاتی که داشت اذیت می‌شد، خداوند خواسته است آن هم محفوظ باشد. لذع و لدع هر دو درست است، یعنی آن چیزی که گزیدن در آن است. بالاخره حسّ لامسه فراگیرتر و اوّل از همه حواس ظاهری است.

«(و الذوق باللسان تمّ) لآنه قوّة منبّهة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرک الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية العديمة الطعم المتکيفّة به من خارج»

و قوّة ذائقه با زبان تمام و کامل می‌شود؛ چون قوّة ذائقه پخش شده است در عصبی که مفروش و پهن است بر روی جرم زبان، این قوّه طعم‌ها و مزّه‌ها را به واسطه رطوبتی لعابی که خودش مزّه ندارد و به واسطه مزّه بیرونی مزّه پیدا می‌کند ادراک می‌کند؛ این که می‌بینیم گاهی از اوقات دهان ما تلخ است، این به علت آب دهان نیست، بلکه به علت بیماری است که معده و صفرا و مانند این‌ها دارند و گرنه آب دهان خودش مزّه ندارد تا وقتی که مثلاً مزّه قند یا تلخی به آن برسد و آن مزّه را به خود بگیرد و انسان را خبردار کند.

«و قولنا: باللسان تمّ، یشیر إلى وساطتها لآنها تنبعث من اللحم الغددي المسمّى بـ«الملعبة» الذي هو تحت اللسان و في أصوله»

این که گفتیم: قوّة ذائقه به زبان تمام و کامل می‌شود، اشاره به واسطه و ابزار بودن زبان برای آن قوّه است؛ زیرا این قوّه نشأت گرفته و منبعث می‌شود از گوشتی که همانند غده است و به آن مَلْعَبَه گفته می‌شود یعنی آلت لعاب، آلتی که برای دهان لعاب درست می‌کند و جای آن زیر زبان و در اصول آن یعنی انتهای زبان است.

«(و عصباً حلمتي الثدي لشمّ) لآنه قوّة مودعة في العصبين الزائدين النابتين من مقدّم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرک الروائح بوصول الهواء المتکيف بها إليها. و حذف آلة التشبيه من قبيل زيد أسد»

و برای قوّه شامّه دو عصب است که از باب تشبیه همانند دو برآمدگی نوک پستان

می باشد؛ زیرا حسّ شامه قوه‌ای است که از سوی خداوند به ودیعه گذاشته شده است در دو عصبی که زائد و روییده شده از جلوی مغز است و شباهت به دو برآمدگی نوک پستان دارد، در جلوی مغز دو نقطه است که این دو نقطه برآمدگی دارد و مانند دو سر پستان است، قوه شامه بوها را به وسیله هوایی که بوی آن بوها را به خود گرفته و به آن قوه می رسد درک و استشمام می کند. حال چرا مرحوم حاجی در آن تشبیه نگفت: «عصیان کحلمتی الثدی لشم»، و کاف تشبیه را حذف کرد؟ می گوید: این مثل این است که به جای زید کالأسد، می گوییم: زید أسد، که برای مبالغه کاف تشبیه افتاده است.

«(في عصب الصماخ سمع) فإنه قوّة مودعة في العصب المفروش علی سطح باطن الصماخ، تدرک الأصوات بسبب تموج الهواء الحاصل بالقرع و القلع العنیفین»

در عصب پرده گوش قوه سامعه قرار دارد، پس سمع قوه به ودیعه گذاشته‌ای است در عصبی که مفروش و پهن شده است بر سطح درونی پرده گوش که صداها را به سبب موج پیدا کردن هوایی که به واسطه کوبیدن یا از جا کندن که تند باشد درک می کند و می شنود.

«(و البصر عند التقاطع الصلیبی ظهر)، فإنه قوّة مودعة في ملتقى العصبین»

و دیدن در محل تقاطع دو رگ که همانند صلیب با هم برخورد کرده‌اند انجام می شود پس همانا بصر قوه‌ای است که در ملتقا و محل تلاقی دو عصب و رگ به ودیعه گذاشته شده است.

«المجوفتین اللتین ینبتان من غور البطنین المقدمین من الدماغ یتیمان النابت منهما یساراً و بالعکس، حتّی یلتقی علی تقاطع صلیبی»

دو عصب و رگی که مانند لوله تو خالی است، به عصب به اصطلاح امروزی‌ها نرون می گویند، این نرون‌ها در این جا به صورت یک لوله تو خالی هستند که از غور و عمق دو بطن مغز که مقدم است شروع می شوند، به این صورت که آن عصبی که در سمت چپ قرار گرفته است، به طرف راست می آید، و آن عصبی که در سمت راست

قرار گرفته است به سمت چپ می آید تا در یک تقاطع که مانند صلیب است تلاقی پیدا کنند.

«ثمّ یمتدّ النابت یمیناً إلى الحدقة الیمنی، و النابت یساراً إلى اليسری، تدرك الأضواء والألوان أولاً و بالذات، و سائر المبصرات ثانياً و بالعرض»

بعد از تلاقی و روی هم قرار گرفتن، آن عصبی که از جانب راست مغز روئیده است به طرف حدقه چشم راست باز می گردد، و آن عصبی که از جانب چپ مغز روئیده است به طرف حدقه چشم چپ باز می گردد، قوه باصره اولاً و بالذات روشنایی ها و رنگ ها را درک کرده و می بیند بعد سایر اشیاى دیدنی را ثانياً و بالعرض، و به تبع نور و رنگ مشاهده می کند؛ یعنی شما اول نور و رنگ را می بینی بعد دیگر اشیا را؛ چون اگر نور و رنگ نباشد ما اشیا را نمی بینیم پس اول نور و رنگ را می بینی بعد می فهمی این کتاب است، این تخت است.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و شصت و يكم ﴾

غررٌ في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار

قد قيل الإبصار بالانطباع و قيل بالخارج من شعاع
مضطرب الآخر أو مخروطي مُصمت أو أَلْف من خطوط
لدى الجليدية رأسه ثبت قاعدة منه على المرئي حوت
تكيّف المشفّ باستحالة بكيف ضوء العين بعض قاله
و بانتساب النفس و الإشراق منها لخارج لدى الإشراقي
و صدر الآراء هو رأي الصدر فهو بجعل النفس رأياً يدري
للعضو إعداد إفاضة الصور قامت قياماً عنه كالذي استتر

غررٌ في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار

(قد قيل) و القائل الطبيعيون: (الإبصار بالانطباع)، أي انطباع صورة المرئي في الجليدية، فإنها كمرآة، فإذا قابلها متلوّن مضيء يوجب استعداد إفاضة صورته عليها، ثم على القوّة الباصرة التي في الملتقى.

(و قيل) و القائل الرياضيون: (بالخارج من شعاع) من العينين كما هو صريح عبارتهم، أو بالحادث من شعاع كما هو تأويلها. ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم، هل ذلك الشعاع (مضطرب الآخر أو مخروطي؟) فقال بعضهم: إن الخارج من العين خطّ واحد مستقيم يثبت طرفه الذي يلي العين و يضطرب و يتحرّك طرفه الآخر على المرئي، فيتخيّل منه هيئة مخروط.

و قال بعضهم: إن الشعاع الخارج مخروطي في الواقع.

ثم اختلفوا في أنه (مصمت، أو ألف من خطوط) شعاعية مستقيمة مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة.

فعلى الأقوال الثلاثة (لدى) الرطوبة (الجليدية) سمّيت بها، لأنّ الجليد هو البرد و هي شبيهة بها في الصفا و الانجماد، كما سمّيت الرطوبتان الأخريان من العين بالزجاجية و البيضية، لشباهتهما بالزجاج، و بياض البيض (رأسه)، أي رأس المخروط المتخيّل أو المتحقّق (ثبت) و (قاعدة منه على المرئي حوت).

ثم إنّ في كيفية الإبصار (تكيّف المشفّ) الذي بين البصر و المبصر كالهواء (باستحالة)، أي باستحالة ذلك المشفّ في كفيّته (بكيف ضوء العين) - إضافة كيف إلى الضوء بيانية - (بعض) من الحكماء (قاله:).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غررٌ في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار

چگونگی ابصار

بحث در حواس ظاهری حیوان بود و گفته شد که آن حواس پنج تاست: قوۀ لامسه، ذائقه، باصره، سامعه و شامۀ. اما در خصوص ابصار که چگونه حاصل می شود؟ نظرهای مختلفی ارائه گردیده که مرحوم حاجی می خواهد در این غرر اجمالاً آن ها را نقل کند و بعد از آن قول صحیح را هم ذکر کند. بعضی از این حرف ها در سمع هم می آید.

راجع به ابصار آنچه قدما می گفتند، امروزه هم همان ها را تقریباً می گویند که چشم هفت طبقه دارد و سه طبقه رطوبت هم دارد که در حقیقت مثل آب است به نام های: جلیدیه و بیضیه و زجاجیه، پس هفت طبقه جامد دارد، سه طبقه مایع که در وسط این ها است که مجموعاً ده طبقه می شود، و اگر یکی از این طبقات عیب و اشکالی داشته باشد، در دیدن اشکال بوجود می آید، و این طبقات مختلف چشم در همه حیوانات هست حتی چشم مورچه هم همین طبقات و همین خصوصیات را دارد. مولا امیرالمؤمنین علیه السلام در «نهج البلاغه» در خطبه ای که راجع به مورچه است می فرماید: «انظروا إلى النملة في صغر جثتها و لطافة هيئتها»، مورچه با کوچکی جثه اش همین ریزه کاری ها و دقایق، در چشم و سایر اعضای آن وجود دارد، و این از عجایب خلقت است.

اقوال مختلف در کیفیت ابصار

در بارهٔ ابصار هفت قول هست که بعضی از این‌ها مانعة الجمع هم نیستند. قول اول: جلیدیه که یکی از رطوبت‌های سه‌گانه است در وسط چشم قرار گرفته و کاربرد آن از همه زیادتر است، جلید به معنای تگرگ یا یک تکه یخ است، به آن تگرگی که خیلی سرد باشد جلید می‌گویند. خداوند این طبقه از چشم را طوری خلق کرده است که به حالت سردی باشد، لذا به آن جلیدیه می‌گویند. عده‌ای که از حکمای طبیعی می‌باشند دربارهٔ چگونگی ابصار قائل به انطباع شده و گفتند: شیئی که در مقابل چشم قرار می‌گیرد نور، عکس آن را به جلیدیه منتقل می‌کند و از این طریق عکس آن در آن‌جا منطبق و چاپ می‌شود، و نفس چون به آن عکس اشراف دارد می‌بیند، الآن هم همین را می‌گویند.

قول دیگر: عده‌ای دیگر که از حکمای ریاضی می‌باشند در چگونگی ابصار قائل به خروج شعاع از چشم شده و گفته‌اند: در هنگام دیدن اشیا، شعاعی از چشم خارج می‌شود و به اشیا برمی‌خورد به هر اندازه که این شعاع اشیا را فراگرفت آن‌ها دیده می‌شوند.

باز این‌جا در این شعاع اختلاف دارند؛ و این اختلاف خودش موجب پیدایش اقوالی متفاوت در بین حکمای ریاضی گردیده است؛ چون این اندازه ما می‌فهمیم که نوری یا از سوی شیء دیده شده وارد چشم می‌شود یا از چشم خارج شده و به سوی شیء دیده شده می‌رود و این نور به صورت مخروطی است و چشم در نوک این مخروط است و قاعدهٔ این مخروط به طرف شیء دیده شده است، در حقیقت، وسعت دید و رؤیت به اندازهٔ همین مخروط است.

قول دوم: حال، یک عده گفتند: این شعاع به صورت یک خط است منتها آن طرف خط که در چشم است ثابت است، ولی آن طرف دیگر آن که در سوی شیء دیده شده

است نوسان داشته و حرکت می‌کند و به خاطر همین نوسان و حرکت به گونه مخروط تخیل می‌شود و مخروط واقعی در کار نیست؛ پس این شعاع حقیقتاً یک خط بیشتر نیست.

قول سوم و چهارم: بعضی هم گفته‌اند: این شعاع مخروط خیالی نیست بلکه مخروط واقعی است، باز اینان اختلاف کرده، گروهی گفتند: این مخروط توپُر است و برخی هم گفتند: این مخروط یک سری خطوط مستقیم نوری و شعاعی است که آن طرف این خطوط که در چشم است به هم متصل است اما آن طرف دیگرش باز است، مثل رشته‌های جارو که یک سر آن به هم متصل هستند بعد رشته رشته و باز می‌شوند.

قول پنجم: بعضی دیگر درباره کیفیت ابصار گفته‌اند: هوایی که جسم شفافی است و بین چشم و شیء دیده شده قرار گرفته است به واسطه نور چشم دگرگون شده و حرکت کیفی پیدا کرده و رنگ آن نور را به خود می‌گیرد و از این طریق اشیا دیده می‌شود، حالا اسم آن را انطباع بگذارید یا شعاع.

قول ششم: بعضی دیگر مثل شیخ اشراق درباره کیفیت ابصار گفتند: در ابصار، نفس اضافه اشراقی به شیء دیده شده پیدا می‌کند مثل اضافه حق تعالی به موجودات نظام آفرینش که به نحو اضافه اشراقیه است، در این جا هم یک انتساب و اضافه اشراقیه از سوی نفس بیننده نسبت به اشیا پیدا می‌شود و در اثر این اضافه، اشیا دیده می‌شود.

این اقوالی است که مرحوم حاجی در این جا ذکر کرده و سپس می‌گوید: من جلوتر در حاشیه «اسفار» قول شیخ اشراق را توجیه کرده و اشکالات دیگر اقوال را هم بیان کردم، ولی در این جا برای این که ذکر آن‌ها ملال آور است از تعرض به آن خودداری می‌کنم. بعد می‌گوید: قول حق در این مسأله قول صدر المتألهین علیه السلام است که قول هفتم می‌باشد.

قول هفتم: مرحوم صدرالمتألهین درباره کیفیت ابصار می گوید: اشیا وقتی مقابل چشم قرار می گیرند نفس انسان در اثر تجرّد و قدرتی که دارد مثل اشیای خارجی را در درون و عالم خود ایجاد می کند، پس بنابراین مثلاً این کتاب خارجی مبصر بالعرض من است و آن چیزی که مبصر بالذات من است، همان صورت کتاب است که نفس من به قدرت خود در درون و عالم خود موجود کرده است، همان گونه که نفس انسان می تواند صورت گری کند و صورت هایی را در ظرف و عالم خیال خود تخیل و تصور و انشاء کند بدون این که این صورت ها واقعیتی خارجی داشته باشند به طریق اولی می تواند صورت هایی مثل و مشابه و مثل اشیای خارجی در درون خود ایجاد نماید.

مرحوم ملاصدرا خواسته است بگوید: درست است که حواس از عالم ماده است و معدّات و زمینه های ادراک هم از عالم ماده می باشد، و حتی ممکن است چیزی هم در برخی اعضاء منطبع باشد و عکس اشیا هم در آن ها بیفتند، اما این ها هیچ کدامشان دیدن و شیء دیده شده نیست، همان طور که عکس اشیا در آینه می افتد اما آینه قدرت دیدن را ندارد و علم به صورت هایی هم که در آن می افتد ندارد، دیدن همانا انشاء و ایجاد صورتی، مثل صورت خارجی شیء دیده شده، در افق نفس و ذهن است. این نظر مرحوم صدرالمتألهین اختصاص به ابصار تنها ندارد، بلکه در سمع، لمس، ذوق، شم هم ادراک بدین گونه است، مثلاً در سمع و شنیدن وقتی هوا در گوش متموج می شود و موج می زند و پرده گوش را تحریک می کند، این ها همه معدّ و زمینه ساز است برای این که نفس در درون خود و ذهن صوتی را نظیر آن چیزی که در خارج است موجود و ایجاد کند و حقیقت شنیدن ایجاد آن صوت درونی است که در صقع نفس محقّق می شود.

توضیح متن:

«غرر في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار»

این غرر در ذکر اقوال در کیفیت ابصار است که تقریباً هفت قول می‌شود.

«(قد قيل) و القائل الطبيعيون: (الإبصار بالانطباع)، أي انطباع صورة المرئي في

الجليدية فإنها كمرآة»

طبیعیون یعنی فلاسفه طبیعی می‌گویند: ابصار و دیدن به واسطه انطباع است یعنی به انطباع و نقش بستن صورت شیء دیده شده در جلیدیة چشم، مانند عکس چیزی که در آئینه می‌افتد، برای این که جلیدیة مثل یک آئینه است.

گفتیم: جلیدیة یکی از رطوبت‌های سه‌گانه از هفت طبقه چشم است.

«فإذا قابلها متلون مضيء يوجب استعداد إفاضة صورته عليها، ثم على القوة الباصرة

التي في الملتقى»

پس وقتی که جسمی رنگ دار و روشن در مقابل جلیدیة چشم قرار گرفت موجب استعداد و آمادگی این می‌شود که صورت آن جسم، در مرحله اول بر جلیدیة افاضة و منطبع شود، سپس از آن جا منتقل شود به قوه باصره که در محل تلاقی دو عصب قرار گرفته است، دو عصبی که یکی از راست مغز، یکی از چپ آن می‌آید و دوباره عصب راست به طرف چشم راست می‌رود و عصب چپ هم به طرف چشم چپ.

«(و قيل) و القائل الرياضيون: (بالخارج من شعاع) من العينين، كما هو صريح عبارتهم،

أو بالحادث من شعاع كما هو تأويلها»

یکی دیگر از اقوال، قول ریاضیون است، این‌ها گفته‌اند: ابصار و دیدن به واسطه شعاعی است که از دو چشم خارج شده و به اشیا می‌خورد، و این صریح عبارت آن‌هاست. حالا این شعاع از کجاست؟ این که همین طور از چشم آدم شعاع بیرون بیاید معنا ندارد؛ لذا برخی به صدد توجیه و توضیح آن برآمده و گفته‌اند: معنای آن این

است که وقتی شیء در مقابل چشم قرار می‌گیرد خداوند یک شعاعی را بر سطح آن شیء ایجاد می‌کند و این شعاع مانند مخروطی است که قاعده‌اش بر روی سطح آن شیء و نوک آن در طرف چشم است و به این لحاظ که نوکش سمت چشم است گفته می‌شود که شعاع از چشم خارج می‌شود.

«ثمَّ إِنَّهُمْ اختلفوا فيما بينهم، هل ذلك الشعاع (مضطرب الآخر أو مخروطي؟) فقال بعضهم: إنّ الخارج من العين خطّ واحد مستقيم يثبت طرفه الذي يلي العين و يضطرب و يتحرّك طرفه الآخر على المرئي، فيتخيّل منه هيئة مخروط»

بعد آنان در بین خود اختلاف کردند که آن شعاعی که از چشم خارج می‌شود آیا مُضطربُ الآخر است یا مخروطی؟ بعضی از آن‌ها گفته‌اند: مضطرب الآخر است، به این بیان که: آنچه از چشم خارج می‌شود یک خط نوری مستقیم بیشتر نیست که آن طرفش که در چشم است ثابت است، اما آن طرف دیگرش که به سمت شیء دیده شده است در حرکت و نوسان است و قهراً شعاع به صورت مخروطی تخیل می‌شود.

«و قال بعضهم: إنّ الشعاع الخارج مخروطي في الواقع. ثمَّ اختلفوا في أنّه (مصمت، أو ألف من خطوط) شعاعية مستقيمة مجتمعّة في الجانب الذي يلي الرأس متفرّقة في الجانب الذي يلي القاعدة»

و بعضی دیگر گفته‌اند: شعاعی که از چشم خارج می‌شود واقعاً مخروطی است نه این که یک خط مضطرب الآخر باشد که تخیل می‌شود مخروطی است. بعد باز اینان که گفته‌اند واقعاً مخروطی است اختلاف کردند در این که این شعاع توپُر است یا از یک سری خط‌های نوری و شعاعی مستقیم تشکیل شده که در طرفی که در نوک مخروط و به سمت چشم است گرد آمده و مجتمع هستند و در طرفی که در قاعده مخروط است پراکنده شده‌اند، مثل رشته‌های جارو که یک طرف آن بسته و یک طرف آن باز می‌باشد.

«فعلى الأقوال الثلاثة (لدى) الرطوبة (الجليدية)»

بنا بر هر سه قول اخیر نوک این مخروط در رطوبت جلیدیه قرار گرفته است و قاعده آن در خارج از آن و بر روی اشیا می‌نشیند. این «لدى الرطوبة الجليدية» خبر است و مبتدایش «رأسه» است که بعد از این که معنای جلیدیه را بیان کرد می‌آید؛ و «لدى» هم که ظرف است متعلق به «ثبت» است که بعد از «رأسه» می‌باشد.

«سميت بها، لأنّ الجليد هو البرد و هي شبيهة به في الصفا و الانجماد، كما سميت

الرطوبتان الأخيران من العين بالزجاجية و البيضية، لشباهتهما بالزجاج، و بياض البيض»

لغت معنا می‌کند که چرا جلیدیه را جلیدیه می‌گویند؟ می‌گوید: به آن جلیدیه گفته می‌شود؛ چون جلید همان تگرگ است و جلیدیه در شفافیت و جامد بودن شبیه به تگرگ است همان‌طور که دو رطوبت دیگر از چشم زجاجیه و بیضیه نامیده شده است؛ چون این دو به زجاج یعنی شیشه و سفیدی تخم مرغ شباهت دارند.

«(رأسه)، أي رأس المخروط المتخيل أو المتحقق (ثبت) و (قاعدة منه على المرئي

حوت)»

نوک آن مخروط خیالی (مضطرب الآخر) یا حقیقی (مخروطی) در جلیدیه ثابت

است و قاعده آن بر روی شیء دیده شده می‌نشیند و آن را در بر گرفته است.

«ثم إنَّ في كيفية الإبصار (تكتيف المشفّ) الذي بين البصر و المبصر كالهواء (باستحالة)

أي باستحالة ذلك المشفّ في كفيته (بكيف ضوء العين) - إضافة كيف إلى الضوء بيانية -

(بعض) من الحكماء (قاله:)

قول دیگر در کیفیت ابصار این است که: جسم لطیف و شفاف، مثل هوا، که بین

چشم و شیء دیده شده قرار گرفته است به واسطه استحاله شدنش در کیفیتش،

متکثف و دارای کیفیت نور و شعاع چشم می‌گردد، یعنی هوا وقتی که مثل نور چشم

شفاف و نورانی شود، سبب می‌شود که جسم دیده شود.

می‌گوید: اضافه کیف به ضوء در شعر، اضافه بیانیه است، یعنی کیفیتی که همان نور است؛ این قول را برخی از حکماء قائل شده‌اند، آنان گفتند: ابصار نه به خروج شعاع است و نه به انطباع است، بلکه هوا کیفیت نور چشم را پیدا می‌کند و طبعاً این هوا به هر چیزی که برخورد کند آن چیز دیده می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و شصت و دوّم ﴾

و الإبصار (بانتساب النفس و الإشراق) - عطف تفسيري للانتساب - أي بإضافة إشراقية (منها)، أي من النفس (لخارج) و هو المبصر (لدى) الحكيم (الإشراقي) و هو مختار الشيخ شهاب الدين السهروردي رحمته الله فعنده: «لا انطباع و لا شعاع و إنّما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة شقّافة صيقلية مرآتية، فحينئذ يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر». و قد وّجهت مذهبه في تعاليقي على سفر النفس من «الأسفار» و أمّا في هذا المختصر، فلم نتعرّض له، كما لم نتعرّض لسوابقه من الأقوال بالجرح و التوهين اكتفاءً بما في الكتب مسطور حذراً من الملال، و اقتفيت في الشرح غالباً أثر المتن.

ثمّ الحقّ في ذلك مذهب أفضل المحقّقين صدرالمتألّهين رحمته الله كما قلنا: (و صدر الآراء هو رأي الصدر فهو رحمته الله بجعل النفس) و إنشائها - بحول الله تعالى و قوّته - صورة مماثلة للمبصر بالعرض مجرّدة، نوع تجرّد عن المادّة الخارجية حاضرة في صقع النفس و عالمها، إذا المدرك بالذات وجوده للمدرك، كما في طريقة الانطباع، إلّا أنّه فيها بنحو الحلول و في طريقته رحمته الله لا حلول بل وجود المبصر بالذات للنفس بنحو القيام الصدوري، و للعضو الشفاف الباصر بنحو الظهور للمظهر (رأياً)، أي رؤية من رأي العين (يدري للعضو) كالعين، و الملتقى (إعداد إفاضة الصور) من النفس، فسلامة العضو (و حصول شرائط الإبصار للتصحيح و الإعداد).

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

بحث درباره چگونگی ابصار و دیدن و اقوال مختلف در آن بود، اقوال در این زمینه گذشت و بخشی از عبارت کتاب هم که در این رابطه بود توضیح داده شد و اکنون به توضیح باقیمانده عبارت می پردازیم.

توضیح متن:

«و الإِبصار (بانتساب النفس و الإِشراق) - عطف تفسيري للانتساب - أي بإضافة إِشراقية (منها)، أي من النفس (لخارج) و هو المبصر (لدى) الحكيم (الإشراقي) و هو مختار الشيخ شهاب الدين السهروردي رحمته الله»

قول دیگر در چگونگی ابصار این است که: ابصار به انتساب و اضافه اشراقی نفس است؛ می گوید: «اشراق» در شعر عطف تفسیری برای «انتساب» است، یعنی ابصار به اضافه اشراقی از سوی نفس است به سوی خارج که همان شیء دیده شده است. این نظریه ای است که حکیم و فیلسوف اشراقی پذیرفته و مختار شیخ شهاب الدین سهروردی است.

«فعنده: لا انطباع و لا شعاع و إنما الإِبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة شفاة صيقلية مرآتية، فحينئذ يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر»
پس نزد شیخ اشراق در ابصار نه انطباعی هست و نه شعاعی، بلکه ابصار به این نحو است که شیء نورانی در مقابل عضو بیننده، که در آن رطوبت شفاف صیقلی

همانند آینه وجود دارد، قرار می‌گیرد، در نتیجه در این هنگام است که نفس به شیء دیده شده علم اشراقی حضوری پیدا می‌کند.

«و قد وَجَّهت مذهبہ فی تعالیقی علی سفر النفس من «الأسفار» و أمّا فی هذا المختصر، فلم تتعرّض له، كما لم تتعرّض لسوابقه من الأقوال بالجرح و التوهين اكتفاءً بما فی الكتب مسطور حذراً من الملال، و اقتفیت فی الشرح غالباً أثر المتن»

و من مذهب این حکیم اشراقی را در تعلیق‌هایی که بر سفر نفس «اسفار» نگاشته‌ام توجیه کرده‌ام؛ وی در آن جا حرف او را به حرف ملاصدرا برگردانده است، و اما در این مختصر، یعنی «منظومه»، متعرض قول‌های سابق دیگر به جرح و توهین و سبک شمردن آن‌ها نشدم؛ برای این که اکتفا کردم به آنچه در دیگر کتاب‌ها نگاشته شده است که مبادا چون باعث خستگی گردد و در «شرح منظومه» هم غالباً متن را دنبال و شرح کرده‌ام.

«ثمّ الحقّ فی ذلك مذهب أفضل المحقّقین صدر المتألّهین علیه السلام كما قلنا: (و صدر الآراء هو رأي الصدر)»

اما حق و تحقیق در ابصار، مذهب و رأی افضل محققین صدر المتألّهین علیه السلام است چنان‌که در شعر خود گفتیم: آن رأیی که صدر همه آراء است رأی ملاصدراست.

«(فهو علیه السلام يجعل النفس) و إنشائها - بحول الله تعالى و قوّته - صورة مماثلة للمبصر بالعرض»

مرحوم صدر المتألّهین این گونه می‌داند که: نفس به اذن و حول و قوّه الهی صورتی را همانند چیزی که در خارج است و مبصر بالعرض می‌باشد در درون خود به عنوان مبصر بالذات ایجاد می‌کند. شما ممکن است بگویید: مگر نفس خداست که ایجاد کند؟ می‌گوید: نفس هر کاری می‌کند به حول و قوّه‌ای است که خدا به آن داده است.

«مجرّدة نوع تجرّد عن المادّة الخارجيّة حاضرةً في صقع النفس و عالمها، إذ المدرك بالذات وجوده للمدرك»

آن صورتی که نفس در خود ایجاد می‌کند نوعی تجرّد از ماده خارجی دارد و در صقع و درون نفس و عالم نفس حاضر است؛ چون آن چیزی که مدرک بالذات است وجودی مستقل ندارد بلکه وجودش برای خودش عین وجودش برای مدرک است و لذا برای نفس حضور دارد؛ بلکه چنان‌که در ذیل بحث وجود ذهنی گفته شد مدرک و مدرک و ادراک با هم متحدند.

«كما في طريقة الانطباع، إلا أنّه فيها بنحو الحلول و في طريقته ﷻ لا حلول بل وجود المبصر بالذات للنفس بنحو القيام الصدوري»

همان‌طور که در طریقه و قول به انطباع، صورت اشیا که در نفس منطبع هستند برای نفس حضور دارند منتها آن حضور در طریقه انطباع به نحو حلول است و در طریقه صدرالمتألهین ﷻ حلولی در کار نیست بلکه وجود مبصر و مدرک بالذات برای نفس به نحو قیام صدوری است؛ خلاصه، قیام به نحو «فیه» نیست، بلکه به نحو «عنه» است، یعنی خود نفس آن صورت را ایجاد می‌کند.

«و للعضو الشفاف الباصر بنحو الظهور للمظهر (رأياً)، أي رؤية من رأي العين (يدري للعضو) كالعين و الملتقى، (إعداد إفاضة الصور) من النفس»

و همین صورتی که به نفس قیام صدوری دارد قیامش برای عضو شفاف که باصره و جلیدیه باشد به نحو ظهور برای مظهر است، یعنی این عضو مظهر جسمانی برای آن صورت است، اما دیدن واقعی به همان اضافه اشراقیه نفس در افق خود نفس است که نفس آن صورت را در خودش ایجاد می‌کند و آن صورت هم تجرّد برزخی و مثالی دارد. «رأياً يدري»، رأی در این‌جا از رأی العین است، یعنی رؤیت و ابصار، یعنی صدرالمتألهین این جعل و انشاء و اضافه اشراقیه نفس را رؤیت و ابصار می‌داند، اما جایگاه و منزلتی که چشم و محل تلاقی دو عصب مذکور در ابصار دارند فقط زمینه

سازی برای افاضه و اضافه اشراقی نفس نسبت به صورت انشاء شده است، پس چشم و تجهیزات آن فقط معدّات برای ابصار می‌باشند و رؤیت در هیچ کدام از آنها نیست رؤیت همان اضافه اشراقیه نفس و خلاقیت آن می‌باشد.

«فسلامة العضو و حصول شرائط الإبصار للتصحيح و الإعداد»

ممکن است شما بگویید: اگر چشم سالم نباشد ما نمی‌بینیم، پس معلوم می‌شود ادراک کار چشم و تجهیزات آن است. در جواب می‌گوید: بله اگر این‌ها سالم نباشند در دیدن اختلال پیدا می‌شود ولی سلامت عضو و پیدایش و وجود شرایط دیدن، همه برای تصحیح و امکان و اعداد و زمینه سازی برای دیدن است؛ یعنی این‌ها شرایط و علل اعدادی برای این است که خلاقیت نفس را صحیح کند و نفس را برای خلاقیت آماده کند ولی خود ادراک همان خلاقیت و اضافه اشراقی نفس است. دنباله مطلب باشد این‌شاء‌الله برای جلسه بعد.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و شصت و سوّم ﴾

و أمّا الإنشاء فمن النفس، فالصور (قامت) بالنفس (قياماً عنه) لا قياماً فيه (كالذي استتر) من المُثَلّ المعلقة في عالم المثال الأصغر الذي هو الخيال المتّصل، وكذا المُثَلّ المعلقة التي في عالم الخيال المنفصل، فالمحلّ الصدوري [و] للإبصار هو النفس في المقام النازل و الصورة فيها واحدة، لا أنّ المحلّ هو الملتقى إلا بنحو المظهرية، كما قالوا: «إنّ محلّ الإدراك هو الملتقى لا العين و إلاّ لرأي الواحد اثنين»، و ذلك لأنّ محلّ الإدراك السمعي القوّة الحالة في الصماخين عندهم و لم يسمع الصوت الواحد صوتين. ففي السمع أيضاً الصوت منشأ من النفس قائم به قيام عنه بعد الإعداد، و حيث إنّ المنشأ واحد في النفس، لم يسمع الصوت الواحد اثنين و إن تعدّد في الصماخين فلهما نحو تجرّد أرفع من تجرّد الثلاث البواقي. و لذلك لمس الحرارة في ملمسين كان لمسيين. و من ثمّ أطلق السميع و البصير على الله تعالى دون البواقي، و طوي ذكر البواقي في حقّ الإنسان حيث قال تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

تعقیب نظریه صدرالمتألهین در ابصار

مرحوم صدرالمتألهین فرمود: هیچ‌کدام از انطباع که طبیعیون گفته‌اند، و خروج شعاع که ریاضیون گفته‌اند، و اضافه اشراقی نفس به شیء خارجی دیده شده که شیخ اشراق گفته است، ابصار و رؤیت نیست، بلکه ابصار همان انشاء و اضافه اشراقی نفس به صورت مدرک و مبصر بالذات است که در افق ذهن و نفس پدیدار می‌گردد، و اموری مانند مقابل قرار گرفتن چشم با شیء دیده شده و انطباع برخی از حالات طبیعی و فیزیکی در جلیدیه، و امور دیگر مادی، همگی شان یک سری مقدمات و علل اعدادی است برای این که نفس در درون و عالم خود، صورتی همانند شیء خارجی که مقابل چشم قرار می‌گیرد انشاء و موجود کند؛ آن شیء خارجی مبصر بالذات نیست، مبصر بالعرض است، آنچه مبصر بالذات و مدرک بالذات است همان صورتی است که مماثل با شیء خارجی است و در عالم نفس و در صقع نفس به خلّاقیت نفس به اذن الهی موجود شده است.

در حقیقت برای ابصار دو مرحله وجود دارد، یک مرحله احساس، مثل این که کتاب مقابل چشم قرار می‌گیرد و چشم به آن می‌افتد، مرحله دیگر مرحله تخیل است که طبق نظر صدرالمتألهین رحمته علیه این مرحله همان انشاء و ایجاد صورتی مماثل با شیء خارجی است و قیام این صورت به نفس، قیام صدوری است، همانند قیام صور خیالی که نفس خودش ساخت و پرداخت می‌کند و به آنها مثل معلقه می‌گویند، مثل

این که شما چشم خود را روی هم می‌گذارید و در ذهن و درون نفس خود یک کوه یخ یا طلا تصوّر و تخیل می‌کنید، این‌ها یک صورت‌های جزئی است که نفس در صقع خود موجود کرده است و به این‌ها مُثُل معلقه می‌گویند، در مقابل مُثُل افلاطونی که ارباب انواع هستند و وجودی عقلانی دارند. این مثل معلقه که در خیال متصل نفس انسانی و قائم به نفس هستند نیز قیامشان قیام صدوری و از معلول‌ها و مخلوقات نفس می‌باشند، همان گونه که مثل معلقه در عالم مثال و خیال منفصل که بین عالم عقول و عالم ماده قرار دارند قیامشان به مبادی عالیه، قیام صدوری است. در حقیقت وقتی نفس چیزی را می‌بیند مرتبه عالیّه نفس، صورتی مماثل شیء خارجی را در مرتبه نازلّه خود که همان مرتبه خیال متصلش می‌باشد ایجاد می‌کند، و محل تلاقی دو عصب هم مظهر جسمانی برای این صورت انشاء شده است، اما مرتبه خیال نفس تجرّد برزخی و خیالی دارد.

اما این که عده‌ای می‌گویند: «محل ادراک و ابصار همان محل تلاقی دو عصب است چون اگر این چنین نبود آدم یک چیز را دو چیز می‌دید»، این سخن درستی نیست؛ زیرا این استدلال در مورد سمع و گوش دادن نقض می‌شود؛ برای این که صدا به هر دو گوش می‌رسد اما آن‌جا دیگر دو عصب که با هم در یک محل تلاقی کنند در کار نیست ولی در عین حال شما یک صدا می‌شنوی نه دو صدا؛ این می‌فهماند که در ابصار، محل تلاقی دو عصب، محل برای ادراک و ابصار نیست، بلکه این محل و جلیدیه و مانند این‌ها همه مقدمات و علل اعدادی ابصار هستند و ابصار در حقیقت همان انشاء و خلّاقیت نفس است. در سمع و گوش کردن هم نفس در ذهن و درون خود یک صدایی مماثل با صدای خارجی انشا و موجود می‌کند، آن صدای خارجی مسموع بالعرض است و آن صدایی که نفس ایجاد می‌کند مسموع بالذات است، و چون آن مبصر بالذات یا مسموع بالذات که نفس انشا می‌کند یک موجود واحد است طبعاً شیء واحدی که دیده شده یکی دیده می‌شود و صدای واحد یکی شنیده

می‌شود هر چند این صدای واحد، در دو پرده گوش، متعدد است؛ و بنابراین، این دو یعنی سمع و بصر با آن سه حس دیگر فرق می‌کند، یعنی این دو نسبت به لمس و ذوق و شمّ تجرّدی برتر دارد، و لذا لمس حرارت با دو دست مثلاً دو لمس است نه یک لمس؛ و باز به همین خاطر است که گفتند: اوّل چیزی که در جنین پیدا می‌شود حسّ لامسه است که هنوز جنبه جسمانی دارد؛ اما سمع و بصر تجرّدی بیشتر دارد، و روی همین اصل خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم خود را موصوف به دو صفت «سمیع» و «بصیر» کرده است، او بصیر و سمیع است یعنی به مبصرات و مسموعات علم دارد اما چشم و گوش جسمانی ندارد، با این که او علم به مذوقات و ملموسات و مسمومات هم دارد، اما چون این سه تجرّدی کمتر از تجرّد سمع و بصر دارند خداوند خود را متّصف به آن‌ها نکرده است.

خداوند وقتی عظمت انسان را هم که خلیفه اوست ذکر می‌کند درباره او می‌گوید: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(۱) نمی‌گوید: «جعلناه لامساً ذائقاً شاماً» با این که انسان آن‌ها را هم دارد.

خلاصه: به فعالیت و خلاقیت و انشاء نفس، یک چیزی مبصر یا مسموع یا ملموس یا مذوق یا مشموم می‌شود، و لذا باید بگوییم: قیام این مدرکات جزئی به نفس به نحو قیام «عنه»، یعنی قیام صدور است، نه قیام «فیه»، یعنی قیام حلولی.

توضیح متن:

«و أمّا الإنشاء فمن النفس، فالصور (قامت) بالنفس (قیاماً عنه) لا قیاماً فیه»

و اما انشاء و ایجاد صورت علمی اشیا از ناحیه خود نفس است، پس صورت‌های علمی اشیا قائم به نفس است به نحو قیام «عنه»، یعنی به گونه‌ای که این صور از نفس

۱- سوره انسان (۷۶)، آیه ۲.

صادر شده و نفس علت آن‌هاست و آن‌ها به نفس قیام صدور دارند، نه به نحو قیام «فیه»، یعنی به گونه‌ای که این صور حال در نفس باشند و قیامشان به نفس قیام حلولی باشد.

«(کالذی استتر) من المثل المعلقة فی عالم المثال الأصغر الذی هو الخیال المتصل»
 آن صور انشا شده از طرف نفس را تمثیل و تشبیه می‌کند، می‌گوید: مثل آنچه پنهان است که عبارت باشد از مثل معلقه در عالم مثال اصغر که خیال متصل است، که این‌ها صورت‌های علمی جزئی خیالی است که در نفس انسان در مرتبه خیال پنهان هستند، این صورها هم از مخلوقات و منشئات نفسند.

«و کذا المثل المعلقة التي فی عالم الخیال المنفصل»
 و همچنین مثل معلقه‌ای که در خیال منفصل، مابین عالم عقول و عالم طبیعت است، این مثل معلقه نیز پنهان از عالم طبیعت هستند و از مخلوقات و معلولات مبادی عالی بالاتر از خودشان هستند.

«فالمحل الصدوري للإبصار هو النفس فی المقام النازل و الصورة فیها واحدة»
 پس محل صدور، یعنی مصدر و منشأ برای ابصار، نفس است منتها صدور ابصار از سوی نفس در مقام و مرتبه نازل نفس است، یعنی در مرتبه ادراکات جزئی که مرتبه خیال نفس باشد، نه مرتبه ادراک کلیات که مرتبه عقل و قوه عاقله نفس باشد، و صورت انشاء شده از سوی نفس در نفس یکی است؛ لذا ما با این که دو چشم داریم شیء واحد دیده شده را یک چیز می‌بینیم نه دو چیز.

«لا أن المحل هو الملتقى إلا بنحو المظهرية»

نه این که محل ابصار، ملتقی و محل تلاقی دو عصب باشد، چنان که برخی پنداشته‌اند، محل تلاقی دو عصب، محل بودنش برای ابصار فقط به نحو مظهریت و مقدمه است، محل واقعی ابصار خود نفس است که در ذهن و درون خود، مثال و

صورت مثالی و نیمه مجرد اشیا خارجی را موجود می‌کند، محل واقعی ابصار، محل تلاقی دو عصب نیست.

«كما قالوا: إنَّ محلَّ الإدراك هو الملتقى لا العين و إلا لرأي الواحد اثنين»

چنان‌که بعضی گفته‌اند: «محل ادراک و ابصار همان محل تلاقی دو عصب است نه چشم، وگرنه یک چیز دو چیز دیده می‌شد» برای این‌که ما دو چشم داریم پس اگر محل ابصار، همان محل تلاقی دو عصب نباشد بلکه چشم باشد باید یک چیز را دو تا ببینیم، ولی چون دو عصب می‌آید یک جا تلاقی می‌کنند، لذا شیء واحد یکی دیده می‌شود.

«و ذلك لأنَّ محلَّ الإدراك السمعي القوَّة الحاله في الصماخين عندهم و لم يسمع

الصوت الواحد صوتين»

این گفتاری غلط است؛ برای این‌که نزد خود همین‌ها در سمع و شنیدن محل تلاقی دو عصب وجود ندارد و محل سمع و ادراک سمعی قوه‌ای است که در دو پرده گوش قرار دارد با این حال یک صدا دو صدا شنیده نمی‌شود بلکه یک صدا شنیده می‌شود، پس معلوم می‌شود که ملاک این‌که یک صدا یک صدا شنیده می‌شود این است که نفس در ناحیه خود یک صدا انشاء و موجود می‌کند؛ لذا می‌گوید:

«ففي السمع أيضاً الصوت منشأ من النفس قائمٌ به قيامَ عنه»

پس در شنیدن و سمع هم از سوی نفس صدا ایجاد شده و منشأ از نفس و قائم به نفس به نحو قیام «عنه» است، یعنی قائم به نفس به نحو قیام صدوری است نه قیام حلولی، یعنی نفس علت آن صداست که آن را ایجاد می‌کند.

«بعد الإعداد، و حيث إنَّ المنشأ واحد في النفس، لم يسمع الصوت الواحد اثنين و إن

تعدّد في الصماخين»

البته این قیام «عنه» و صدوری، بعد از این است که علل اعدادی آن تحقق پیدا کرد؛ لذا اگر گوش کر باشد یا فاصله لازم بین گوش و آن چیزی که تولید صدا می‌کند وجود نداشته باشد صدا هم شنیده نمی‌شود، پس این‌ها مقدمه است برای این‌که نفس در درون خود یک صدا همانند صدای خارجی انشاء و موجود کند؛ و چون منشأ در نفس واحد است یعنی یک صدا در نفس موجود می‌شود یک صدای واحد دو صدا شنیده نمی‌شود هر چند این یک صدا در دو پرده گوش متعدد است.

«فلهما نحو تجرد أرفع من تجرد الثلاث البواقی»

پس سمع و بصر یک گونه تجردی برتر از تجرد سه حس دیگر باقیمانده: لمس، ذوق، شم، دارند.

«و لذلک لمس الحرارة فی ملمسین کان لمسین»

و به همین علت است که لمس حرارت با دو محلّ لمس، یک لمس است؛ لذا اگر حرارت را شما با دو دست لمس کنی، این دو لمس از حرارت است، این برای این است که لامسه گویا به طبیعت نزدیک‌تر است و در بدن منتشر است، شما دو دست را می‌گذارید در دو آب متفاوت، حرارت و برودت را متعدد می‌یابی، چرا؟ برای این‌که درست است این لمس هم به فعالیت و انشا صورت مماثل به توسط نفس است اما بدن در این جا بیشتر دخالت و علیت اعدادی دارد.

«و من ثمّ أطلق السميع و البصیر علی الله تعالی دون البواقی»

و از آن جا که گفتیم: سمع و بصر از نظر تجرد بر آن سه قوه لمس و ذوق و شم، فضیلت و برتری دارند، بر این اساس، آن دو بر خداوند هم اطلاق شده ولی آن سه دیگر بر او اطلاق نشده است و خدا را نمی‌گویند: ذائق و شام و لامس است، اما به او سمیع و بصیر می‌گویند، درست است که خداوند چشم و گوش ندارد اما علم به مبصرات و مسموعات دارد.

«و طوي ذكر البواقى في حقّ الإنسان حيث قال تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(۱)»
از همان جهت نیز آن سه حسّ در حق انسان به عنوان مخلوقی برتر و خلیفه الهی
منطوی و در هم پیچیده شده است، یعنی آن سه را خداوند درباره انسان ذکر نکرده
است، آن جا که خداوند گفته است: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، در این آیه درباره کمال
انسان سمیع و بصیر را ذکر کرده است، اما ذائق و شامّ و لامس را ذکر نکرده است،
برای این که این دو بر آن سه برتری دارند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و شصت و چهارم ﴾

غررٌ في الحواس الباطنة

مُدْرَكْنَا إِمَّا مَعَانَ أَوْ صُورَ وَ الْأَوَّلَ الْكَلِّيَّ وَ الْجَزْئِيَّ سَبِرَ
فَصُورَ مَدْرِكَهَا بِنِطَاسِيَا لَهَا بِجَنِبِهِ الْخِيَالَ وَ اقْبِيَا
تَحَلَّلَ الرُّوحَ وَ إِنَّهُ امْتَنَعَ كَوْنَ الْعَظِيمِ فِي صَغِيرٍ انْطَبَعَ
دَلًّا عَلَى تَجَرُّدِ الْخِيَالَ فَهُوَ مِثَالُ عَالَمِ الْمِثَالِ
وَ الْوَهْمِ لِلْجَزْئِيِّ مِنْ مَعْنَى عِلْمِ حَافِظُهُ حَافِظَةٌ لِقَدْرِ رَسْمِ
وَ الْعَقْلِ لِلْكَلِّيِّ مِنْ مَعْنَى عَقْلِ خَازِنِهِ الْقَدْسِيِّ وَ النِّسْيَانِ دَلِّ
وَ دُونَ تِلْكَ قُوَّةٌ مُشْتَهَرَةٌ لِلْوَصْلِ وَ الْفَصْلِ هِيَ الْمَفْكَرَةُ

غررٌ في الحواسّ الباطنة

و هي أيضاً خمس و وجه الضبط لها أنّ (مُدركنا) لا يخلو (إمّا معان أو صور). (و) المدرك (الأوّل: الكلّي و الجزئي سير). و أمّا الثاني: فلا سبيل إلى كليته، إذ المراد به ما من شأنه أن يدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة.

(فصور مدركها) - بصيغة اسم الفاعل - (بنطاسيا) لفظ يوناني، أي لوح النفس و هو الحسّ المشترك الذي هو كحوض ينصبّ إليه الماء من أنهار خمسة. أو هو كملك و هي كجواسيسه (لها) - متعلّق بواقيا - (بجنبه)، أي بجنب البنطاسيا (الخيال) حال كونه (واقيا)، فإنّه خزّانة للبنطاسيا، فالبنطاسيا في مقدّم البطن المقدّم، و الخيال في مؤخره.

ثمّ أشرنا إلى البرهان على تجرّد الخيال، و تجرّده نافع في مسألة المعاد الجسماني، بوجهين:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غررٌ فی الحواسِ الباطنة

حواس باطنی حیوان

در این غرر بحث از حواس باطنه است، حواس ظاهره پنج قسم بود: قوّه لامسه و ذائقه و شامّه و باصره و سامعه؛ گاهی از آنها تعبیر به مشاعر هم می‌شود، مشاعر ممکن است جمع مَشعر باشد، یعنی محلّ شعور، و ممکن است جمع مِشعر باشد، یعنی آلت شعور. حواس باطنه هم مثل حواس ظاهره پنج قسم است.

اولین حسّ از حواس باطنی، قوّه و حسّ مشترک است که به آن بنطاسیا هم می‌گویند، بنطاسیا لفظ یونانی است، یعنی لوح نفس؛ در حاشیه مرحوم محقق آملی می‌گوید: بنط به معنای لوح است و سیا به معنای نفس است، پس بنطاسیا یعنی لوح نفس؛ اما یکی از آقایان محشّی می‌گوید: صحیح آن لوح النقش است و لوح النفس غلط است، لوح النقش یعنی لوحی که چیزها در آن نقش می‌بندد.

به هر حال، حسّ مشترک، هر پنج قسم از مدرکات محسوسه که از طریق حواس پنج‌گانه ظاهره درک می‌شود، یعنی مبصرات، مسموعات، ملموسات، مذوقات، مشمومات، همه این‌ها را درک می‌کند؛ بلکه در حقیقت در تمام مواردی که حواس ظاهره به کار گرفته می‌شود و ادراکات گوناگون حسّی ابصار، سمع، ذوق، لمس، شمّ تحقق می‌یابد آن چیزی که در واقع مدرک مبصرات، مسموعات، ملموسات،

مذوقات و مشمولات است همان حس مشترک است و هر پنج حواس ظاهری جاسوس‌ها و راه‌های ادراک همین حس مشترک هستند؛ لذا می‌گویند: این پنج حس ظاهر همانند ادوات و آلات برای حس مشترک هستند و مثل نهرهای کوچکی هستند که داخل یک نهر بزرگ سرازیر می‌شوند و اگر کسی یکی از این پنج حواس ظاهری را نداشته باشد گویا این بخش از حس مشترک را ندارد؛ بنابراین، حس مشترک نیرو و حسی است که صورت‌های جزئی دریافت شده از طریق حواس ظاهری را ادراک می‌نماید.

حس دوم از حواس باطنی، قوه و حس خیال است، قوه خیال انبار و انباردار حس مشترک است، یعنی صورت‌های جزئی اشیا که توسط حس مشترک ادراک می‌شود در انبار خیال ذخیره می‌شود و حافظ این صور همین قوه خیال است، مثلاً شما زید را می‌بینید و ادراک می‌کنید، بعد، از او غفلت می‌کنید و سراغ کار دیگری می‌روید ولی صورت او در قوه خیال شما باقی می‌ماند؛ پس حس مشترک مدرک صور است و قوه خیال حافظ آن صور است؛ پس یکی از حواس باطنی حس مشترک است که مدرک صور جزئی است، و یکی هم قوه خیال است که حافظ آن صور است.

حس سوم از حواس باطنی، قوه و حس واهمه است که مدرک معانی جزئی است، مثل صداقت زید که شما آن را احساس می‌کنید، یا عداوتی که گوسفند از گرگ خاصی احساس می‌کند، یا محبتی که فرزند نسبت به پدر و مادر خود احساس می‌کند، صداقت، عداوت، محبت، بغض و مانند این‌ها از قبیل صور نیستند بلکه از قبیل معانی هستند که به امور جزئی، مثل زید، این گرگ خاص، پدر و مادر خاص، اضافه شده و به تبع مضاف الیه‌شان که جزئی هستند جزئی می‌باشند، بنابراین، قوه واهمه مدرک معانی جزئی است.

حس چهارم از حواس باطنی، قوه و حس حافظه است، قوه حافظه هم انبار و

انباردار قوه و اهمه است و حافظ همان معانی جزیی است که به توسط قوه و اهمه ادراک می شود، همان طور که قوه خیال انباردار و حافظ صور جزیی است که به توسط حس مشترک ادراک می گردد.

حس پنجم از حواس باطنی، قوه و حس متصرفه است؛ قوه متصرفه کارش دخل و تصرف در معانی و صور است، معنایی را تجزیه و تحلیل می کند یا آن را با معنایی دیگر ترکیب می کند، یا صورتی را تجزیه و تحلیل می نماید یا آن را با صورتی دیگر ترکیب می کند، یا معنایی را با صورتی ترکیب می نماید یا از هم تجزیه و تحلیل می کند، مثلاً مبتدا را با خبر جمع می کند، یا یک آدم دو سر درست می کند، یا یک آدم را دو قسمت می کند، عدالت را حمل بر زید می کند و می گوید: زید عادل است، یا می گوید: فلانی پسر فلانی است؛ بالاخره کار این قوه این گونه تصرفات است. حال یک وقت این قوه متصرفه تحت تسخیر و فرمان قوه و اهمه است، یعنی قوه و اهمه آن را استخدام می کند و برای تصرف در معانی یا صور جزیی به کار می گیرد، در این صورت به قوه متصرفه، قوه متخیله می گویند، مثل این که شما یک آدمی دو سر فرض می کنید؛ و یک وقت است که قوه متصرفه تحت تسخیر و فرمان و استخدام قوه عاقله است، که قوه عاقله آن را استخدام کرده و برای تصرف در کلیات به کار می گیرد که در این صورت به آن قوه مفکره می گویند، مثل این که شما فکر می کنید و می گویند: «العالم حادث، و کل حادث له محدث، فالعالم له محدث...» که کلیات است.

توضیح متن:

«غرر في الحواس الباطنة»

این غرر درباره حواس باطنه است.

«و هي أيضاً خمس و وجه الضبط لها أن (مُدْرَكْنَا) لا يخلو (إمّا معان أو صور)»

همان طور که حواس ظاهری پنج قسم است، حواس باطنی هم پنج قسم است، اما

وجه و علت ضبط و حصر حواس باطنی و این که چرا این ها پنج قسم شده است این است که مدرک و متعلق علم ما یا معانی است و یا صور.

«(و) المدرك (الأول: الكلّي و الجزئي سبر)»

و مدرک اولی که معانی باشد کلی و جزئی را تجربه کرده است، یعنی معانی دو قسم هستند: کلی و جزئی مثلاً عداوت یک معناست، حالا یک وقت، مطلق عداوت لحاظ و تصوّر می شود، این عداوت می شود معنای کلی، یک وقت، عداوت زید لحاظ و تصوّر می شود، این عداوت می شود معنای جزئی.

سَبَر یعنی تجربه کرد، چیزی را که آزمایش می کنند می گویند: سَبَرَه و به زبان فرانسه این را «sonde» می گویند، مسبار هم به لغت عرب یعنی یک چیزی که به وسیله آن تجربه می کنند، مثلاً جراحی را که می خواستند بررسی کنند که آیا این به عمق رسیده است یا نه، یک میلی داشته اند که به آن مسبار می گفته اند، یعنی آلت امتحان و تجربه که با آن عمق جراحی را می فهمیده اند.

«و أمّا الثاني: فلا سبيل إلى كليته، إذ المراد به ما من شأنه أن يدرك بإحدى الحواس

الظاهرة»

و اما مدرک دومی که صور باشد راهی به سوی کلی بودن آن نیست، یعنی مراد از صور در این جا صور جزئی است؛ چرا؟ برای این که منظور ما از مدرک دومی که صور باشد آن چیزی است که می تواند از طریق یکی از حواس ظاهری تحویل گرفته شده و درک شود و حواس ظاهری فقط جزئیات را دریافت و درک می کنند، با قوه سمع، بصر، لمس، ذوق، شم، فقط جزئیات محسوسه و صور جزئی قابل درک می باشند.

«(فصورٌ مدرکها) - بصيغة اسم الفاعل - (بنطاسيا) لفظ يوناني، أي لوح النفس و هو

الحس المشترك الذي هو كحوض ينصب إليه الماء من أنهار خمسة، أو هو كملك و هي

كجواسيسه»

این «مدرکها» به صیغه اسم فاعل است. می گوید: پس صور، مدرکش بنطاسیاست،

بنطاسیا لفظ یونانی است و معنایش لوح نفس است، و لوح نفس همان حس مشترک است، خلاصه: مدرک صور همان حس مشترک است و حس مشترک به لغت یونانی بنطاسیا است. مرحوم حاجی می‌گوید: بنطاسیا یعنی لوح نفس، ولی در برخی از عبارات شیخ از آن تعبیر به لوح نقش شده است، به هر حال مراد از آن یک لوحی است که آن پنج دسته از مدرکاتی که به واسطه حواس ظاهری دریافت می‌شوند آنجا منتقل می‌گردند؛ و لذا به آن می‌گویند؛ حس مشترک، از باب تشبیه مثل یک حوضی است که پنج نهر آب در آن ریزش پیدا می‌کند، یا مثل پادشاه است و آن حواس ظاهری مانند جاسوسان و خبرچینانش می‌باشند.

«(لها) - متعلق بواقیا - (بجنبه)، أي بجنب البنطاسیا (الخیال) حال کونه (واقیا)»

می‌گوید: این «لها» متعلق به آن «واقیا» است که بعد می‌آید.

یعنی در کنار بنطاسیا، که همان حس مشترک است، قوه خیال است در حالی که قوه خیال حافظ همان صوری است که مدرک آن‌ها بنطاسیا و حس مشترک است. پس قوه خیال مدرک نیست بلکه حافظ صور است و آن قوه‌ای که در واقع مدرک است حس مشترک است که همان بنطاسیا باشد.

«فإنّه خزانه للبنطاسیا، فالبنطاسیا فی مقدّم البطن المقدم، و الخیال فی مؤخره»

قوه خیال انبار و خزانه بنطاسیا است پس جایگاه بنطاسیا در جلوی بطن مقدم مغز است و خیال در موخر آن بطن است.

می‌خواهد از نظر طبیعی و طبی مظاهر مادی آن حواس باطنی را نشان دهد. می‌گویند: در مغز یک جاهایی است که مربوط به همین قوای ادراکی باطنی است، حس مشترک و قوه خیال هم یک جایی در مغز دارند که مظهر مادی آن دو قوه است، نه این‌که این قوا منطبع و حال در آنجا باشد، آن‌جاها را مظهر می‌گویند؛ برای این‌که بعد خواهیم گفت که حس مشترک و قوه خیال و دیگر قوای باطنی به گونه‌ای مجرد هستند و بنابراین، منطبع و حال در مغز نیستند بلکه مظهر مادی هر یک از آن قوا یک

نقطه از مغز است که اگر آن نقطه از مغز آسیب دیده و خراب شود آن قوه کار نمی‌کند یا درست کار نمی‌کند، اما قوه خودش جسم و جسمانی نیست، همان‌طور که مرحوم صدرالمتألهین و پیروانش گفتند: نفس انسان صور جزئی اشیا را در صقع خود انشاء و ایجاد می‌کند و این صور به نفس قیام صدوری دارد نه قیام حلولی. حال مرحوم حاجی می‌گوید: بنطاسیا که همان حس مشترک است در بطن مقدم مغز است، مغز که شبیه سنگ پا و مخروطی شکل است سه بطن و بخش درونی دارد؛ بطن مقدم و بطن آخر و بطن وسط، محل و مظهر مادی بنطاسیا در قسمت جلوی بطن مقدم است، بطن مقدم همان تحت و قاعده مخروط مغز است که به طرف پیشانی قرار گرفته است و محل و مظهر مادی قوه خیال در قسمت آخر همین بطن مقدم است، و بطن وسط مربوط به قوه متصرفه است و بطن آخر هم مربوط به واهمه و خزینه آن، یعنی حافظه است، با توضیح و تفصیلی که بعد خواهد آمد.

«ثمَّ أشرنا إلى البرهان على تجرّد الخيال، و تجرّد نافع في مسألة المعاد الجسماني،

بوجهین:»

تجرّد حسّ مشترک و قوه خیال

مرحوم حاجی از این جا به بعد می‌خواهد به دو وجه از ادله‌ای که می‌توان برای تجرّد قوه خیال اقامه کرد اشاره کند؛ اثبات تجرّد قوه خیال در مسأله معاد جسمانی هم سودمند و نافع است؛ در این جا حکم قوه خیال و حسّ مشترک به حسب تجرّد یکی است؛ برای این که قوه خیال حافظ همان صوری است که توسط حسّ مشترک ادراک می‌شود.

در معاد جسمانی، امور جزئی که دارای احکام مادی، مثل شکل، رنگ، بو، اندازه و... هستند ادراک می‌گردند، مانند درخت، جویبار، حورالعین برای بهشتیان، یا آتش جهنم، حمیم، غسلین و... برای جهنمی‌ها؛ خوب چنانچه حسّ مشترک و قوه خیال

مجرد باشد، هر چند به نحو تجرد برزخی نه تجرد عقلانی، در این صورت، حس مشترک و قوه خیال با مردن از بین نمی‌روند؛ اما اگر این دو قوه جسم و جسمانی باشند، طبعاً وقتی جسد و جسم انسان پس از مرگ از بین برود این دو قوه که مدرک جزئیات هستند نیز از بین می‌روند و طبعاً معاد جسمانی هم که مربوط به ادراک امور جزئی است تصویر و تصدیق عقلانی آن به مخاطره می‌افتد و نمی‌توان آن را از طریق استدلال عقلی تحلیل درستی کرد، و قهراً باید آن را تعبداً و از طریق دلیل نقلی پذیرفت. اما معاد روحانی مربوط و دربارهٔ اموری است که مجرد از ماده و احکام ماده‌اند، مثل ادراک حق تعالی و اسماء و صفات او و ادراک ملائکه مقرب، که این‌ها اموری کلی به معنای محیط به احاطه و جودی هستند.

به هر حال مرحوم حاجی در این جا می‌خواهد تجرد برزخی و مثالی حس مشترک و قوه خیال را اثبات کند؛ توضیح این‌که:

مجرد دو قسم است: مجرد محض و تام و مجرد غیر محض و غیر تام؛ مجرد محض و تام مجردی است که نه ماده دارد نه احکام ماده و هم به حسب ذات و هم به حسب فعالیت و کارکرد، احتیاجی به ماده و ابزار مادی ندارد، مثل موجوداتی که در عالم عقول می‌باشند، اعم از عقول طولی و عرضی؛ یا بالاتر از همه خداوند که مجرد محض و تام بلکه فوق‌التمام است. اما تجرد غیر محض و غیر تام که گاهی از آن تعبیر به تجرد برزخی یا مثالی هم می‌شود این است که شیء ماده نداشته باشد ولی احکام ماده را داشته باشد یا این‌که ذاتاً مجرد از ماده باشد ولی در مرحلهٔ فعالیت و کارکرد و تأثیرگذاری محتاج به ابزار مادی باشد؛ و بنابراین صور جزئی و خیالی که حس مشترک آن‌ها ادراک می‌کند و قوه خیال آن‌ها را ذخیره می‌کند چون ماده ندارند، چنان‌که اثبات خواهد شد، هر چند احکام ماده مثل رنگ، شکل، بُعد و مانند آن را دارند، تجرد برزخی دارند، مثلاً شما الآن این جا نشسته‌ای یک کوه را تصور می‌کنی، این کوه، شکل، رنگ، طول و عرض و عمق دارد ولی جرم و ماده ندارد، این مجرد

مثالی و برزخی است و جزء این عالم ماده نیست؛ تمام چیزهایی که در خواب می‌بینید نیز تجرّد برزخی دارند، مثلاً شما خواب می‌بینی در یک باغ زیبا گردش می‌کنی، یا یک خواب بدی می‌بینی، این‌هایی که در عالم خواب می‌بینی، جسم هستند، طول و عرض و عمق و دیگر اعراض جسمانی را دارند اما جسم طبیعی و مادی نیستند بلکه جسم مثالی و برزخی هستند. وقتی هم انسان می‌میرد و به عالم غیب و برزخ رهسپار می‌شود این جسم طبیعی و مادی را دنبال خود نمی‌برد، بلکه جسم طبیعی دگرگون و بسا متلاشی می‌شود، اما در عین حال یک جسم مثالی برزخی دارد که احکامی همانند احکام جسم مادی هم چون طول و عرض و عمق دارد اما از سنخ این عالم طبیعت نیست. این خلاصه مطلب در این جاست که تعقیب و تطبیق عباراتش می‌ماند برای جلسه بعد، ان شاء الله تعالی.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و شصت و پنجم ﴾

أولهما: ما ذكره الشيخ في «المباحثات» على طريق التشكيك لمنافاته مع كثير من أصوله: «من أن الصور و المتخيّلات لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرّق بدخول الغذاء عليه، أو لا». و الثاني: باطل، لأنّ أجسامنا في معرض الانحلال و التزويد بالغذاء. فإن قيل: الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول، و يكون ما ينضم إليها الدواخل عليها المتصلة بها اتصالاً مستمراً، تكون فائدتها، كالمعدة للتحلل، إذا هجمت المحلّلات فتبقى الأصول و يكون للأصل بها تزيد غير جوهرية.

فتقول: هذا باطل، لأنّه إمّا أن يتحدّ الزائد بالأصل المحفوظ أو لا يتحدّ، فإن لم يتحدّ، فلا يخلو إمّا أن تحصل في كلّ واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة، أو تنبسط عليهما صورة واحدة، و الأوّل: يوجب أن يكون المتخيّل من كلّ شيء واحد اثنين. «و أمّا الثاني: فإذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصاً، فيجب عند التحلّل أن لا تبقى المتخيّلات تامّة، بل ناقصة على أنّ ذلك من الممتنع فيكون حكم جميع الأجزاء المنفردة فيه بعد ذلك الاتّحاد و في التحلّل و التبدّل واحداً، فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلّل، كما أنّ الزائدة في معرض التحلّل، فمن الممتنع أن تبقى صورة خيالية بعينها، لأنّ الموضوع إذا تبدّل فلا بدّ و أن يتغيّر كلّ ما فيه من الصور»، انتهى.

ثمّ قال بعد كلام: «فإذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين، بل إنّما يوجدان في النفس إلا أنّ المشكل أنّه كيف ترتسم الأشباح الخيالية في النفس؟»، ثمّ قال في آخر هذا الفصل: «و بهذا و أمثاله يقع في النفس أنّ نفوس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادّي، و أنّه هو الواحد بعينه».

أقول: المشكل ارتسام الأشباح الخيالية في النفس و حلولها فيها، لا قيامها بها قياماً صدورياً و أيضاً مناط الإشكال على امتناع كون جوهر واحد مادياً و مجرداً و عاقلاً و حسّاساً.

و أمّا على جواز الحركة الجوهرية و كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء فلا إشكال، لأنّ للنفس في مقام الخيال، أو للخيال تجرّداً برزخيّاً، فلا مانع من أن يتشبّح بالأشباح المثالية، إذ المدرك و المدرك من سنخ واحد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

تعقیب بحث در تجرّد قوّه خیال

بحث در تجرّد قوّه حسّ مشترک و قوّه خیال نفس حیوانی بود، بعد از این نیز ده دلیل برای تجرّد نفس ناطقه انسانی آورده می‌شود، در جلسه قبل گفته شد که: حسّ مشترک و قوّه خیال مجرد هستند، و تجرّد این دو برای اثبات معاد جسمانی مفید است؛ چون اگر این‌ها جسم و جسمانی باشند با مردن و مفارقت روح از بدن از بین می‌روند، و فرض این است که ما علاوه بر معاد روحانی که مربوط به امور مجرد تامّ، همچون خداوند و صفات او و ملائکه مقرب اوست، به معاد جسمانی هم که مربوط است به امور جزئی که احکام مادی دارند، قائل هستیم و می‌گوییم: افرادی که در بهشت هستند از حور العین از آب گوارا، عسل مصفاً و... استفاده می‌کنند، کسانی هم که در جهنّم هستند از آتش، حمیم، غسلین و... رنج می‌برند تا پالایش شوند؛ و چنانچه این دو حسّ و قوّه که مدرک و خزینّه صور جزئی هستند جسم و جسمانی باشند با مردن از بین می‌روند و قهراً ادراک امور جزئی در معاد جسمانی از نظر قواعد عقلی، وجه و توجیه محصّل و تصویر برهانی عقلی ندارد. علاوه بر این اگر این دو حسّ و قوّه، جسم و جسمانی باشند الآن هم بایستی تغییر کنند؛ برای این که اجزای بدن ما همواره و به تدریج تحلیل می‌رود و بعد یک سری مواد غذایی به جای آن می‌آید، آن وقت اگر این دو قوّه جسم و جسمانی باشند طبعاً مدرکات این‌ها هم حالّ و منطیع در جسم می‌باشند و وقتی این دو قوّه که بنا بر فرض جسم و جسمانی هستند

تحلیل می روند مدرکات این ها هم که حال و منطبق در این هاست تحلیل رفته و از بین می رود، مثلاً شما اگر قبلاً کوهی را دیده‌اید یا تخیل کرده‌اید چنانچه حس مشترک و قوه خیال جسم و جسمانی می بود الآن آن کوه ذهنی تصوّر و تخیل شده نیز عوض می شد و یک سری مواد غذایی به جای آن می آمد؛ برای این که وقتی موضوع از بین برود آثار و عوارض آن هم از بین می رود؛ در حالی که صوری که قبلاً تصوّر و تخیل شده‌اند عمدتاً و بخش عظیمی از آن‌ها همواره در ذهن ماندگار شده‌اند، پس معلوم می شود حس مشترک که مدرک آن صور است و قوه خیال که حافظ آن هاست چنین نیست که به واسطه تحلیل بدنی از بین رفته باشند، پس این دو قوه جسم و جسمانی نیستند. این خلاصه استدلال و دلیل اولی است که شیخ الرئیس اساسش را بنیان نهاده است؛ لذا مرحوم حاجی می گوید:

توضیح متن:

«ثمّ أشرنا إلى البرهان على تجرّد الخيال، و تجرّده نافع في مسألة المعاد الجسماني،

بوجهين:»

سپس اشاره کردیم به برهان تجرّد خیال به دو وجهی که برای اثبات آن اقامه شده است؛ این خیال که این جا گفته می شود یعنی خود حس مشترک با خزینه دار آن که قوه خیال باشد، هر دو مراد است، یعنی این برهان با دو وجهی که دارد هم تجرّد حس مشترک را اثبات می کند، و هم تجرّد قوه خیال را؛ گفتنی است که اثبات تجرّد خیال در مسئله معاد جسمانی سودمند و نافع است.

برهان اول بر تجرّد حس مشترک و قوه خیال

«أولهما: ما ذكره الشيخ في المباحثات»

وجه اول از دو وجه برهان، یا به عبارتی دیگر: اولین برهان از دو برهان تجرّد

خیال همان وجه و برهانی است که شیخ الرئیس آن را در کتاب «مباحثات» خود ذکر کرده است. گویا این مطالب را مرحوم حاجی در این جا از کتاب «اسفار» نقل کرده و مرحوم صدرالمتألهین هم آن‌ها را از کتاب «المباحث المشرقیه» فخر رازی در «اسفار» نقل کرده است و این مطالب در کتاب «مباحثات» شیخ نیست، این‌ها در «المباحث المشرقیه» فخر رازی است.

«علی طریق التشکیک لمنافاته مع کثیر من أصوله»

شیخ چون تجرّد نفس حیوانی برایش روشن نبود و حسّ مشترک و قوّه خیال هم از قوای باطنی نفس حیوانی است؛ لذا این برهان را به نحو تردید و تشکیک اقامه و ذکر کرده است، یعنی گفته است: طبق مبانی عقلی و فلسفی و علی القاعده باید چنین باشد که این دو قوّه مجرّد باشند؛ حالا چرا به نحو تشکیک گفته است؟ برای این که دیده این حرفی که این جا بر اساس مبانی عقلی و فلسفی می‌زند و می‌گوید: این دو قوّه مجرّد هستند، با مبانی دیگری که دارد سازگار نیست؛ چون او قبلاً پذیرفته بوده که حیوان و نفس حیوانی و مرتبه نفس حیوانی در هر حیوانی که باشد حتی حیوان ناطق که انسان باشد موجودی مادی است، آن گاه چگونه ممکن است با پذیرش این مطلب، قوای نفس حیوانی، مثل حسّ مشترک و قوّه خیال، را مجرّد دانست؟!

«من أن الصور و المتخیلات لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرّق بدخول الغذاء عليه، أو لا». و الثاني: باطل، لأن أجسامنا في معرض الانحلال و التزید بالغذاء»

به هر حال طبق نقل، آن چیزی را که شیخ در آن کتاب ذکر کرده عبارت از این است که: اگر مُدْرک صور و متخیلات، جسم و جسمانی باشد، یا آن جسم شأنیت و قابلیت این را دارد که به واسطه ورود مواد غذایی و جایگزین شدن مواد غذایی به جای آن تجزیه شده و تحلیل برود، یا آن جسم شأنیت و قابلیت تجزیه و تحلیل ندارد؛ فرض

دوم باطل است؛ برای این که ما می بینیم اجسام و بدن هایمان در معرض تحلیل و کاسته شدن است و به واسطه ورود غذا هم افزایش پیدا می کند.

اشکال

اگر گفته شود: اجزای جسمانی بدن دو نوع است؛ یک نوع اجزایی که تحلیل نمی روند و اجزای اصلیه بدن است، خیلی از متکلمین هم همین مطلب را گفته اند تا معاد جسمانی را درست کنند، پس یک اجزایی داریم که اصول هستند و هیچ وقت تحلیل و از بین نمی روند و غذا هم نمی خواهند، افزایش بدن به واسطه ورود غذا هم که می بینیم به علت ورود اجزایی است که در اطراف آن اجزاء اصلی قرار می گیرند؛ پس بنابراین یک سری اجزای اصلیه داریم که شاید صوری که ادراک می کنیم و ماندگار است در آنهاست؛ چون آن اجزا از بین نمی روند، اما نسبت به اجزای غیر اصلی احتیاج به غذا داریم؛ برای این که آنها تحلیل می روند، این اجزاء غیر اصلی که به اجزاء اصلی منضم می شوند و در کنار آنها قرار می گیرند گویا اساساً از ناحیه حق تعالی مهیا و آماده هستند برای این که همواره خودشان تحلیل بروند و غذا به جای آنها بیاید، یعنی خداوند علاوه بر آن اجزای اصلیه یک سری اجزای غیر اصلی دیگری قرار داده است تا در کنار آن اجزای اصلیه قرار گرفته و اجزای اصلی را از خطر و آسیب حوادث و اموری که تحلیل برنده اجزاء جسمانی هستند حفظ و نگهبانی نماید؛ پس بنابراین اجزاء اصلی همواره باقی هستند و در عین حال جسم و جسمانی هم هستند و ملاک بقای صور جزئی و همچنین مصحح معاد جسمانی همین اجزاء اصلی پایدارند. این خلاصه اشکال در این جا است که مرحوم حاجی به آن اشاره کرده و می فرماید:

«فإن قيل: الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول، و يكون ما ينضم إليها الدواخل عليها المتصلة بها اتصالاً مستمراً»

اگر به عنوان اشکال گفته شود: طبیعتِ بدنِ حیوان، اجسامی را که اصل بدن هستند وضع و نسبتشان را به یکدیگر حفظ می‌کند و طبعاً این‌ها از بین نمی‌روند، و آن چیزی که به این اجزای اصلی منضم می‌شود اجزایی غیر اصلی هستند که داخل و وارد بر آن اجزای اصلی می‌شوند و همواره به آن‌ها متصل شده و می‌پیوندند؛ پس اجزای اصلی محفوظ هستند و لذا مُدرکات در آن‌ها ماندگار است.

«تكون فائدتها، كالمُعَدَّة للتحلل»

و فایده این اجزای غیر اصلی که وارد و متصل به اجزای اصلی شده‌اند این است که گویا از ناحیه حق تعالی این‌ها مهیا و آماده هستند برای جانفشانی و تحلیل رفتن و قربانی شدن تا این‌که خودشان حوادث را تقبل کنند و بدین‌گونه تحلیل روند و باز مواد غذایی دیگر بیاید جای این‌ها را بگیرند، و این امر همین‌طور ادامه داشته باشد تا اجزای اصلی محفوظ و در امان بمانند.

«إذا هجمت المحللات فتبقى الأصول و يكون للأصل بها تزييد غير جوهري»

که وقتی اموری که اجزای جسمانی را تحلیل می‌برند و نابود می‌کنند به اجزاء جسمانی هجوم آوردند، مثلاً شخص تصادف کرد، یا سرطان گرفت، آن اصول و اجزای اصلی باقی و محفوظ بمانند و آن اصول و اجزای اصلی به واسطه اجزای غیر اصلی، افزایش غیر جوهری داشته باشند، یعنی اجزای غیر اصلی برای حفاظت اجزای اصلی در اطراف اجزای اصلی باشند، مثلاً اسکورت آن‌ها باشند، اما خود آن اجزای اصلی، افزایش و اضافه جوهری پیدا نمی‌کنند ولی به واسطه اجزای غیر اصلی افزایش و اضافه عرضی پیدا می‌کنند یا در برخی موارد از طریق کاهش اجزای غیر اصلی کاهش عرضی پیدا می‌نمایند. و به هر حال، آن اجزای اصلی محفوظ می‌مانند و صوری هم که در آن‌ها منطبع و حال است ماندگار می‌باشد و در معاد جسمانی هم به توسط همان اجزای اصلی که پایدار هستند، صورت‌های جزئی ادراک می‌شوند.

جواب

در جواب اشکال مذکور می‌گوییم: این حرف باطلی است؛ چرا؟ برای این که یا این است که اجزای غیر اصلی با اجزای اصلی متحد و یکی می‌شوند یا این که متحد و یکی نمی‌شوند، اگر متحد نشوند از دو حال خارج نیست، یا در جزء اصلی و جزء غیر اصلی، یک صورت ادراکی، مثل صورت زید، بسط پیدا کرده و نقش می‌بندد، و یا در هر کدام از جزء اصلی و جزء غیر اصلی یک صورتی جدا نقش می‌بندد؛ لازمه فرض نخست این است که وقتی اجزای غیر اصلی از بین بروند آن بخش از صورت که در آن‌ها نقش بسته نیز از بین برود و صورت ادراکی باقیمانده ناقص گردد و طبعاً بخشی از صورت ادراک شده اولی ادراک شود، و مثلاً صورت زید را که قبلاً او را کاملاً دیده‌اید اکنون بخشی از آن را ادراک نمایید؛ و لازمه فرض دوم که در هر کدام از جزء اصلی و غیر اصلی جدا جدا صورتی علی‌حده نقش ببندد این است که یک چیز را دو بار ادراک کنید؛ علاوه بر این که اساساً یکی نشدن اجزاء غیر اصلی با اجزاء اصلی با تغذیه جور در نمی‌آید؛ چون تغذیه اقتضا می‌کند که اجزاء در هم سریان پیدا کرده و متحد شوند. این‌ها همه مربوط به صورتی است که اجزای غیر اصلی با اجزای اصلی متحد نشوند. اما اگر اجزای غیر اصلی با اجزای غیر اصلی متحد و یکی شوند لازم می‌آید وقتی اجزای غیر اصلی از بین رفته و منقرض شوند اجزای اصلی هم منقرض و نابود شوند؛ و این خلاف فرض است؛ چون فرض این بود که بدن انسان یک سری اجزای اصلی زوال‌ناپذیر دارد که ملاک ادراک صور و ماندگاری صور است.

«فَنَقُولُ: هَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا أُنْ يَتَّحِدُ الزَّائِدُ بِالْأَصْلِ الْمَحْفُوظِ أَوْ لَا يَتَّحِدُ»

در پاسخ به آن اشکال می‌گوییم: این سخن شما درست نیست؛ به جهت این که آن جزء زائد غیر اصلی یا با جزء اصلی محفوظ و ماندگار با هم متحد می‌شود، یا متحد نمی‌شود.

«فإن لم يتّحد، فلا يخلو إمّا أن تحصل في كلّ واحدة من القسّطتين صورة خيالية على حدة، أو تنبسط عليهما صورة واحدة»

پس اگر متّحد نشود بنابراین از دو حال خارج نیست، یا این است که آن صورت مُدرّکه خیالی، در هر دو جزء زائد و اصلی، جدا جدا هست، یعنی در هر کدام از آن دو، یک صورت ادراکی نقش می‌بندد، و یا در هر دو یک صورت واحد بسط پیدا کرده و نقش می‌بندد.

«و الأوّل: يوجب أن يكون المتخيّل من كلّ شيء واحد اثنين»

فرض اوّل، که در هر یک از دو جزء، یک صورت جدا باشد، موجب می‌شود امر متخیّل و صورت ادراکی از هر شیء واحدی دو تا صورت باشد.

«و أما الثاني: فإذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصاً، فيجب عند التحلّل أن لا تبقى

المتخيّلات تامّة، بل ناقصة. على أنّ ذلك من الممتنع»

و اما فرض دوّم، که یک صورت بر هر دو جزء بسط پیدا کرده و نقش ببندد، پس بنابراین وقتی که آن جزء زائد غیر اصلی تحلیل رفت و جزء اصلی باقی مانده، باقی ماند، در نتیجه، در هنگام تحلیل رفتن جزء غیر اصلی، صورت‌های ادراکی خیالی به طور کامل باقی نمی‌مانند، بلکه ناقص می‌مانند؛ علاوه بر این که عدم اتحاد جزء غیر اصلی با جزء اصلی از ممتنعات است؛ برای این که تغذیه کردن اجزاء غذایی غیر اصلی اقتضا می‌کند که این اجزاء با اجزاء اصلی متّحد شوند و گرنه تغذیه معنا ندارد. بنابراین، این که اجزاء غیر اصلی با اجزاء اصلی متّحد نشوند هیچ پایه علمی و عقلی ندارد.

باقی می‌ماند فرض دیگر و آن اتحاد اجزاء غیر اصلی با اجزاء اصلی است که

مرحوم حاجی در ابطال این فرض هم می‌گوید:

«فيكون حكم جميع الأجزاء المنفرضة فيه بعد ذلك الاتّحاد في التحلّل و التبدّل واحداً»

پس بنابر فرض باقیمانده که اتحاد اجزاء غیر اصلی با اجزاء اصلی باشد، لازم می‌آید که حکم جمیع اجزاء فرض شده بدن، اعم از اجزاء اصلی و غیر اصلی، بعد از

اتحادشان در تحلیل رفتن و دگرگون شدن یکی باشد.

«فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل، كما أنّ الزائدة في معرض التحلل»

پس بنابراین، جزء اصلی هم در معرض تحلیل رفتن می‌باشد همین‌طور که جزء غیر اصلی زائد در معرض تحلیل رفتن است.

«فمن الممتنع أن تبقى صورة خيالية بعينها، لأنّ الموضوع إذا تبدّل فلا بدّ و أن يتغيّر كلّ

ما فيه من الصور، انتهى»

پس در نتیجه ممتنع است که عین صورت ادراکی خیالی باقی بماند؛ برای این‌که فرض این است که مُدرک و صورت ادراکی، حالّ و منطبع در جسم و جسمانی است و جسم موضوع آن صورت است، بنابراین وقتی موضوع دگرگون شده و از بین برود صورت‌هایی هم که حالّ در آن است باید دگرگون شده و از بین برود، پس باید انسان چیزهایی را که قبلاً ادراک کرده به یاد نیاورد. کلام شیخ رئیس در کتاب «المباحثات» پایان یافت.

«ثمّ قال بعد كلام: فأذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين، بل إنّما يوجدان في النفس»

سپس شیخ رئیس بعد از سخن دیگری در همین زمینه گفته است: نتیجه آنچه مرقوم گردید این است که حفظ صور و یادآوری آن که کار همان قوه خیال است امر جسمانی نیستند، بلکه جایگاه این‌ها در نفس است و این‌ها در افق نفس پدیدار می‌شوند، پس این‌ها مجردند چون نفس مجرد است. شیخ به دنبال این سخن خود گفته است:

«إلا أنّ المشكل أنّه كيف ترسم الأشباح الخيالية في النفس؟»

منتها مشکل این است که اشباح و صور جزئی خیالی چطور در نفس مرتسم و منتقش می‌شود؟ منشأ اشکال این است که ارتسام و انتقاش صور در نفس مستلزم وضع و محاذات است و وضع و محاذات مستلزم مادیت است در حالی که نفس طبق آنچه گفته شد نمی‌تواند مادی باشد.

«ثمّ قال في آخر هذا الفصل: و بهذا و أمثاله يقع في النفس أنّ نفوس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادّي، و أنّه هو الواحد بعينه»

بعد در آخر این فصل گفته است: به واسطه آنچه گفتیم و مانند آن، در خاطر و جان و وجدانمان چنین به نظر می رسد که این منحصر به انسان که حیوان ناطق است هم نیست و نفوس حیوانات غیر ناطق هم همین طور هستند، یعنی جوهر غیر مادی می باشند؛ برای این که دیگر حیوانات هم همین صور را ادراک می کنند، مثلاً الاغ قبلاً در این باغ علف خورده است، امروز هم که نزدیک باغ می رسد به طرف باغ می رود یا مثلاً همواره به بیچه خود محبت دارد، پس نفس حیوان غیر ناطق هم جوهر غیر مادی، یعنی مجرد است و این جوهر مجرد غیر مادی به حسب ذاتش واحد و یکی است یعنی به واسطه غذا متبدّل و دگرگون نمی شود.

«أقول: المشكل ارتسام الأشباح الخيالية في النفس و حلولها فيها، لا قيامها بها قياماً صدورياً»

مرحوم حاجی می گوید: من در جواب این استبعاد و اشکالی که به نظر شیخ آمده است که اشباح و صورتهای جزئی ادراکی خیالی چطور در نفس منطبق شده و حلول می کند؟ می گویم: شما چون قیام صور به نفس را به نحو انطباع و قیام حلولی می دانسته اید اکنون با توجه به آنچه ذکر کرده اید که لازمه اش تجرّد نفس حیوانی و قوای حسّ مشترک و خیال است دچار اشکال شده اید که چگونه اشباح و صور جزئی خیالی در نفس حلول می کند؟ در حالی که قیام این صور به نفس قیام صدوری^(۱) است

۱- در تعلیقه ای که در ذیل مباحث جواهر و اعراض، مقوله کیف، بحث علم، نگاشتیم عرض نمودیم: مبنایی که مرحوم صدرالمتألهین درباره ادراک صور جزئی اتخاذ کرده و آن را به انشاء و ایجاد آن صور به توسط نفس دانسته است، مبنایی واقعاً قابل نقد و دچار اشکالات جدی است و حتی با مبنای دیگرش که مربوط به وحدت مطلقه نفس نسبت به قوا و اعضایش است سازگاری ندارد. و اساساً علم حصولی نسبت به آن صور، نه به گونه انطباع و نه به گونه انشاء، قابل دفاع ندارد.

نه قیام حلولی، پس این صور به فعالیت و انشاء نفس در صقع و درون خود نفس موجود می‌شوند و خود نفس و قوای آن مجرد هستند، البته نمی‌خواهیم بگوییم این‌ها مجرد کامل هستند بلکه این‌ها مجرد برزخی و نیمه تمام دارند.

«و أيضاً مناط الإشکال علی امتناع کون جوهر واحد مادياً و مجرداً و عاقلاً و حسّاساً»
و همچنین مناط و خیزشگاه اشکال این است که حکمای مشایی پنداشته‌اند که محال است یک جوهر واحد هم مادی باشد هم مجرد، و هم عاقل و دارای ادراک عقلانی باشد هم حسّاس و دارای ادراک احساسی.

«و أمّا علی جواز الحركة الجوهرية و کون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء فلا إشکال»

و اما بنابر قول به جواز حرکت جوهری و این‌که نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌باشد، اشکال مرتفع می‌شود.

طبق حرکت جوهریه، نطفه مثلاً به حرکت جوهریه اول نبات می‌شود، بعد حسّ لامسه پیدا می‌کند، بعد سایر حواس را، و بعد هم به مرتبه عقل می‌رسد، یعنی نفس مثل آب گل آلودی است که رفته رفته پالایش و زلال و صاف می‌شود، اول نطفه است، بعد علقه، و همین‌طور مراتب پی در پی را طی می‌کند، یعنی همان ماده و جسم است که یک مرتبه مجرد را پیدا می‌کند تا به مرتبه مجرد کامل می‌رسد. حکمای مشایی به این مطلب نرسیده‌اند؛ لذا می‌گویند: چطور نفس انسان می‌تواند هم مادی باشد و هم مجرد و هم عاقل باشد و هم حسّاس؛ ولی بنابر قول به حرکت جوهری اشکال برطرف می‌شود؛ چرا؟

❁ نیست؛ و تحقیق مطلب اقتضاء می‌کند که علم مطلقاً، اعم از ادراک عقلانی، خیالی، حسّی، همگی به گونه حضور باشد، یعنی بدون وساطت صورت شیء معلوم و با حضور خود معلوم باشد، و تقسیم معلوم به معلوم بالذات و معلوم بالعرض که زائیده قول به علم حصولی است تقسیمی نادرست است. (اسدی)

«لأنّ للنفس في مقام الخيال، أو للخيال تجرّداً برزخياً، فلا مانع من أن يتشبه بالأشباح المثالية، إذ المدرك و المدرك من سنخ واحد»

برای این که نفس در مقام و مرتبه خیال خود، و یا خود قوّه خیال، یک گونه تجرّد برزخی دارد، نه آن طور تجرّد کاملی که عقول و خداوند داراست؛ لذا مانع و اشکالی نیست که نفس به هیئت و کالبد اشباح و کالبدها و صورت های مثالی درآید؛ چون مدرک و مدرک از سنخ واحد هستند پس وقتی مدرک و صورت خیالی تجرّد برزخی داشته باشد مدرک آن صور که حسّ مشترک و قوّه خیال است نیز تجرّد برزخی دارند و بدین گونه مدرک و مدرک هر دو مجردند.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و شصت و ششم ﴾

و ثانيهما: أنه لو كان الخيال جسمانياً لزم انطباع العظيم في الصغير وهو ممتنع.

بيان الملازمة: أنا نتخيّل السماوات بعظمتها، و المفروض أنّ صورتها و مقدارها تحلّ في الخيال الذي هو قوّة سارية في الروح الدماغي الذي له مقدار صغير جداً.

و أمّا امتناع اللازم فلأنّ كلّ مقدارين إمّا أن يتساويا، أو يتفاضلا، و إذا تفاضلا كان الفضل خارجاً لا محالة.

و إليهما أشرنا بقولنا: (تحلّل الروح) أي الروح البخاري الدماغي الذي لو كان الخيال جسماً أو جسمانياً لكان هو أو فيه، و كونه متحلّلاً محتاجاً إلى البدل واضح، كيف و هو أطف و أوقع في معرض الانحلال؟ و لذلك اعتنى الأطباء بأمره و تقويته بالأغذية و الأدوية و لا سيّما المفرحة منها، و الطبيعة أيضاً شديدة العناية بقدره الله تعالى به. (و إنّه امتنع كون العظيم في صغير انطبوع دلاً على تجرّد الخيال فهو)، أي الخيال في التجرّد البرزخي (مثال عالم المثال)، بل الخيال المتّصل عالم المثال الأصغر، كما أنّ عالم المثال الأكبر خيال منفصل.

ثمّ رجعنا إلى وجه ضبط أشرنا إليه بقولنا: (و الوهم للجزئيّ من معنى) مضاف إلى صورة محسوسة كعداوة زيد و صداقة عمرو. و المحبّة الجزئية: التي تدركها السخلة من أمّها، و العداوة الجزئية: التي تدركها من الذئب (علم حافظه)، أي حافظ المعنى الجزئيّ، أو حافظ الوهم و خازنه (حافظة لقد رُسم).

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و به نستعین

چکیده آنچه گذشت

بحث در حواس باطنی بود، و گفته شد که یکی از آن‌ها حس مشترک است که به لفظ یونانی به آن بنطاسیا می‌گویند، و کارش این است که همه پنج صورتی که به واسطه حواس ظاهری درک می‌شود، یعنی مسموعات و مبصرات و مشمومات و مذوقات و ملموسات، همه این‌ها را درک می‌کند؛ یکی دیگر از آن حواس هم قوه خیال است که کارش حفظ و نگهداری همان صور است، و گفتیم این دو حس، مجرد به مجرد برزخی هستند و منطبع و حال در ماده نیستند؛ مرحوم حاجی دو برهان بر این مجرد ذکر کرده‌اند که یکی از آن‌ها بیان گردید، و خلاصه‌اش این بود که:

قدما معمولاً در کیفیت ارتباط نفس با جسم، به یک روح بخاری قائل بودند و می‌گفتند: خون که در بدن حرکت می‌کند به واسطه حرکتش یک روح لطیف بخاری که در حقیقت همان بخار خون است تولید شده و در تمام بدن از جمله مغز، جریان پیدا می‌کند، پس روح بخاری هم جسم است، ولی جسم بسیار لطیف که واسطه بین نفس و بدن است.

در برهان اول بر مجرد حس مشترک و قوه خیال گفته شد: مغز که جسم است و همچنین این روح بخاری که جسمانی و جسم لطیف است رفته رفته تحلیل می‌رود و عوض می‌شود؛ برای این که انسان همواره ضعف پیدا می‌کند، غذا می‌خورد، بعد نیرو

پیدا می‌کند، پس بنابراین، اجزاء بدن، از جمله اجزاء مغز و همین روح بخاری دائماً تحلیل می‌روند و مواد جدید جای آن می‌آید؛ خوب اگر حس مشترک و قوه خیال که صورت‌های جزئی را درک و حفظ می‌کنند جسم و جسمانی باشند و آن صور هم منطبع و حال در حس مشترک و قوه خیال باشد، وقتی که اجزاء مغز و روح بخاری جاری و ساری در آن که جسم و جسمانی هستند عوض شد و مواد غذایی جدید به عنوان بدل ما یتحلل به جای آن آمد، باید آن صور هم به تبع آن اجزاء و روح بخاری از بین برود، در حالی که ما می‌بینیم عمده مدرکات ما پایدار و باقی است، پس معلوم می‌شود که حس مشترک و قوه خیال غیر از مغز و روح بخاری موجود در آن هستند و این دو حس و قوه مجرد هستند و مغز و روح بخاری موجود در آن، مظهر جسمانی آن دو قوه‌اند.

«جسمانی» که در این جا می‌گویند بیشتر نظر دارند به همان روح بخاری که جسم خیلی لطیف است در حقیقت آن هم جسم است. این چکیده سخن در برهان اول است.

برهان دوم بر تجرد حس مشترک و قوه خیال

برهان دوم این است: ما یک سری اجسام حجیم و خیلی بزرگ، مثل یک کوه، را تصوّر و ادراک می‌کنیم، و صورت ادراکی آن‌ها هم مطابق با آن‌ها حجیم و بزرگ است؛ حال اگر بنا باشد که حس مشترک و قوه خیال جسم و جسمانی باشند و ادراک هم به انطباق و حلول صورت ادراکی در حس مشترک و خیال باشد، در این حال انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید که امری محال است؛ پس معلوم می‌شود آن چیزی که مدرک و حافظ این‌هاست، که همان حس مشترک و قوه خیال باشد امری مجرد است.

ممکن است کسی بگوید: ما عکس یک کوه بزرگ را در یک صفحه کاغذ می‌کشیم و این عکس منطبق و حالّ در این صفحه است و انطباع کبیر در صغیر هم نیست، ولی ذهن انسان می‌تواند با یک محاسبه و سنجشی که در ابعاد عکس و خطوط و زوایای آن انجام می‌دهد اندازه واقعی تقریبی آن کوه را تشخیص دهد؛ و بنابراین ممکن است بگوییم: همین‌طور صورت کوه بزرگ نیز در بخش کوچکی از مغز و روح بخاری نقش می‌بندد و انطباع کبیر در صغیر هم لازم نمی‌آید، سپس ذهن انسانی با یک سنجش و مقایسه آن صورت نقش بسته را بزرگ می‌نماید و انسان آن را به صورت یک کوه بزرگ درک می‌کند.

در جواب می‌گوییم: بحث ما بر سر آن صورت بزرگ شده است که بالاخره جای این صورت بزرگ کجاست؟ اگر جایش همان حسّ مشترک و قوّه خیال باشد که بنا بر فرض همین‌طور است و این دو حسّ و قوّه هم جسم و جسمانی می‌باشند، بنابراین انطباع بزرگ در کوچک لازم می‌آید، و این محال است.

پس معلوم می‌شود حسّ مشترک و قوّه خیال باید مجرد از ماده بوده و جسم و جسمانی نباشند و ادراک صورت بزرگ هم همانگونه که صدرالمتألهین رحمته الله علیه فرموده است به خلّاقیت و انشاء نفس باشد و نفس انسان این قدرت را دارد که در صقع و درون خود صورت کوه را با همان بزرگی که دارد انشاء و ایجاد کند و نفس کوه بزرگ را با همان بزرگی اش ادراک نماید.^(۱)

۱- بنابراین که علم مطلقاً، علم حضوری و بدون وساطت صورت باشد، نفس انسانی اشیا را به طور مستقیم و بدون واسطه صورتشان به همان‌گونه و ابعادی که هستند ادراک می‌نماید و اشکال انطباع کبیر در صغیر هم لازم نمی‌آید. (اسدی)

توضیح متن:

«و ثانيهما: أنه لو كان الخيال جسمانياً لزم انطباع العظيم في الصغير و هو ممتنع»
برهان دوّم بر تجرّد حسّ مشترک و قوّه خیال این است که: اگر قوّه خیال جسمانی بود لازم می‌آمد انطباع عظیم در صغیر شود، و این محال است، «خیال» که می‌گوید از باب مثال است و مراد حسّ مشترک و خیال هر دو است.

«بيان الملازمة: أنّا نتخيّل السماوات بعظمتها، و المفروض أنّ صورتها و مقاديرها تحلّ في الخيال الذي هو قوّة سارية في الروح الدماغي الذي له مقدار صغير جداً»
بيان ملازمه بين مقدّم و تالی در قضیه شرطیه نامبرده این است که: ما آسمان‌ها را با همه عظمتش تصوّر می‌کنیم، و فرض هم این است که صورت و مقدار آن در قوّه خیال ما حلول می‌کند، قوّه خیالی که نیرویی است که در روح دماغی که اندازه‌اش بسیار کوچک است سریان دارد. روح دماغی یعنی همان روح بخاری که نسبت به مدرک و صورت ادراک شده بسیار کوچک است؛ روح بخاری که در مغز است کوچک است آن وقت چطور می‌شود صورت بزرگ در این منعکس شود؟ پس معلوم می‌شود حسّ مشترک و قوّه خیال غیر از مغز و روح بخاری هستند.
«و أمّا امتناع اللازم، فلأنّ كلّ مقدارين إمّا أن يتساويا، أو يتفاضلا، و إذا تفاضلا كان الفضل خارجاً لا محالة»

و اما این که لازم، یعنی انطباع کبیر در صغیر، ممتنع و محال است؛ پس به جهت این است که هر دو مقداری که با هم مقایسه شوند یا مساوی هستند، یا متفاوت و متفاضلند، و وقتی که متفاوت و متفاضل بوده و یکی بیش‌تر از دیگری باشد با هم منطبق نمی‌شوند و مقدار زیادی خارج و بیرون از مقدار مساوی قرار می‌گیرد.

«و إليهما أشرنا بقولنا:»

و ما به دو برهان مذکور برای تجرّد حسّ مشترک و قوّه خیال در شعرمان اشاره کردیم که گفتیم:

«تحلّل الروح) أي الروح البخاري الدماغی الذي لو كان الخيال جسماً أو جسمانياً لكان هو أو فيه، و كونه متحللاً محتاجاً إلى البدل واضح، كيف و هو أطف و أوقع في معرض الانحلال؟»

این «تحلّل الرُّوح» اشاره به برهان اوّلی است، و «أنّه امتنع...» که بعد می آید اشاره به برهان دومی است. تحلّل روح، یعنی تحلیل رفتن روح بخاری، یعنی همان روح بخاری که در مغز است که اگر قوّه خیال، جسم یا جسمانی می بود، یا قوّه خیال همان روح بخاری بود، یا در آن روح بخاری بود. و تحلیل رفتن روح بخاری و احتیاج داشتن آن به بدل ما يتحلّل امری واضح است؛ چطور واضح نیست در حالی که روح بخاری لطیف ترین جسم است و بیش تر از همه اجسام در معرض تحلیل و انحلال واقع می شود. این «تحلّل الروح» مبتداست و «أنّه امتنع...» هم عطف به آن است و خبرشان آن «دلاً» است که بعد می آید.

«و لذلك اعتنى الأطباء بأمره و تقويته بالأغذية و الأدوية و لا سيّما المفرّحة منها»
و به علت این که روح بخاری جسمی خیلی لطیف و در معرض انحلال است و منشأ حیات انسان است اطبا توجه خاصی به امر و شأن آن و تقویت آن به وسیله غذا و دارو مخصوصاً داروهای مفرّح و شادی آفرین کرده اند.
«و الطبيعة أيضاً شديدة العناية بقدرة الله تعالى به»

و به همین خاطر نیز طبیعت هم، به قدرت خداوند، خیلی به این روح بخاری عنایت و توجه ویژه دارد؛ برای این که حیات انسان و حیوان به واسطه همین روح بخاری است و روح بخاری واسطه بین نفس و بدن است.

این اشاره به برهان اوّل بود، اما اشاره به برهان دوّم این است که:

«و أنّه امتنع كون العظيم في صغير انطبع، دلاً على تجرّد الخيال»

و این که انطباع عظیم در صغیر ممتنع است هر دو (یکی تحلّل روح، یکی هم

امتناع انطباع عظیم در صغیر) دلالت دارند بر تجرّد خیال. چنان‌که قبلاً گفتیم این «دلاً» خیر است برای «تحلّل الروح» و «أنه امتنع».

خیال و مثال متّصل و منفصل

«(فهو)، أي الخيال في التجرد البرزخي (مثال عالم المثال) بل الخيال المتّصل عالم المثال الأصغر، كما أنّ عالم المثال الأكبر خیال منفصل»

پس قوّه خیال نفس در تجرّد برزخی اش مثال و نمونه عالم مثال است که برزخ بین عالم عقول و عالم طبیعت می‌باشد، بلکه خیال متّصل که همان قوّه خیال نفس است، عالم مثال اصغر و از مراتب و شئون مثال اکبر (برزخ بین عالم عقول و طبیعت) است همان‌طور که عالم مثال اکبر خیال منفصل و محیط و در بردارنده خیال متّصل است؛ در واقع قوّه خیال و مرتبه خیال نفس، جدول و جویبار کوچکی است که به دریای مثال اکبر پیوسته است و این دو مثال حقیقتاً یکی هستند، هر چند به این لحاظ که به نفس مرتبط و متّصل شده و مقید به قید نفس گردیده است به آن مثال متّصل و اصغر می‌گویند، و به این لحاظ که فراتر از نفوس است و مقید به قید آن‌ها نیست به آن مثال منفصل و اکبر می‌گویند، ولی در واقع فرق این دو به سعه و ضیق و اطلاق و تقيید است.

قوای واهمه و حافظه

ما به دنبال وجه ضبط و حصر مشاعر و حواس پنج‌گانه باطنی و ذکر آن‌ها بودیم و دو تا از آن‌ها را که حسّ مشترک و قوّه خیال بود بیان کرده و به مناسب تجرّد برزخی آن‌ها را هم اثبات نمودیم، و چون بحث از تجرّد آن‌ها در این میان مطرح شده و فاصله انداخت لذا مرحوم حاجی به بحث اصلی، یعنی وجه ضبط و حصر حواس باطنی که

چرا آن‌ها منحصر در پنج قسم است باز می‌گردد. قبلاً در وجه ضبط آن حواس گفته شد که: آن چیزی که به وسیله قوا و حواس باطنی ادراک می‌گردد یا صورت است یا معنا، حس مشترک مدرک صور است و قوّه خیال هم حافظ آن صور است؛ قوّه واهمه مدرک معانی جزئی است، مثل محبت زید و عداوت عمرو، محبت و عداوت و مانند آن‌ها، مثل صداقت، از قبیل صور نیستند بلکه یک سری امور معنوی است که به امری جزئی مانند زید اضافه شده و به واسطه قوّه واهمه درک می‌شود، و این قوّه در حیوانات دیگر غیر از حیوان ناطق که انسان است هم هست، این قوّه واهمه یک انبار و مخزنی هم دارد که نگهبان و حافظ آن معانی جزئی است که توسط قوّه واهمه ادراک شده است، به آن حافظ و نگهبان قوّه حافظه می‌گویند.

یک قوّه دیگری هم به نام متصرفه هست که آن را در پایان ذکر می‌کنیم.

«ثمّ رجعنا إلى وجه ضبط أشرنا إليه بقولنا: (و الوهم للجزئي من معنی) مضاف إلى صورة محسوسة كعداوة زيد و صداقة عمرو و المحبة الجزئية: التي تدرکها السخلة من أمّها، و العداوة الجزئية: التي تدرکها من الذئب (علم)»

سپس در شعرمان بازگشتیم به وجه ضبط و حصر حواس باطنی به این گفتیم: قوّه واهمه مدرک معنای جزئی دانسته شده است، معنایی که به صورتی محسوس و جزئی اضافه شده است، مثل عداوت زید و صداقت عمرو، یا محبتی جزئی که بزغاله و بیچه بز از مادر خود می‌فهمد یا عداوت جزئی که بزغاله از یک گرگ خاص درک می‌کند، این عداوت، صداقت، محبت، از قبیل معنا هستند نه صورت، منتها معنایی هستند که به صورت محسوس و جزئی، مثل زید، عمرو، پدر و مادر خاص، گرگ خاص اضافه شده‌اند و به واسطه اضافه شدن، معنایی جزئی گردیده‌اند، مدرک این معانی جزئی همان قوّه واهمه نفس حیوانی است، قوّه واهمه ما عداوت زید یا صداقت عمرو را درک می‌کند، یا قوّه واهمه فرزند محبت پدر و مادرش نسبت به

خود را درک می‌نماید، یا قوّه واهمه گوسفند یا بزغاله دشمنی گرگی را که دیده است درک می‌نماید. این «الوهم» که در شعر هست مبتداست و خبرش «علم» است. «حافظه»، أي حافظ المعنى الجزئي، أو حافظ الوهم و خازنه (حافظة لقد رُسم) حافظ و نگهبان معنای جزئی، یا به تعبیری دیگر حافظ و نگهبان قوّه واهمه و خزینه‌دار آن هم همان قوّه‌ای است که حافظه مرسوم شده و نامیده شده است. یعنی اسم حافظ معنای جزئی یا حافظ واهمه و خازن آن را حافظه گذاشتند. پس تا این جا چهار قسم از قوای باطنی را ذکر کردیم: حس مشترک و خیال، واهمه و حافظه.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و شصت و هفتم ﴾

(و العقل للكلّي من معنى عقل خازنه القدسي) و هو العقل الفعّال عند المشائين، و ربّ النوع الإنساني عند الإشراقيين، فكما أنّ العقل نفسه ليس في بطن من بطون الدماغ كذلك خازنه أمر قدسي مجرد عن الموادّ و لواحقها، و ذكره و ذكر خازنه هنا بالتبع تمييزاً لوجه الضبط.

(و النسيان دلّ)، أي على وجود خازن قدسي للعقل؛ يعني أنّ المعقولات قد تكون مشعوراً بها حاضرة عند العقل، وقد تصير غائبة عنه. وهذا على وجهين: أحدهما: أن تزول عنه بحيث لا يمكنه استرجاعها، بل يحتاج إلى كسب جديد.

و ثانيهما: أن يكون بحيث يمكنه استرجاعها بعد الغيبة، فهذا يدلّ على أنّ له خازناً قد يزول المعقول عنه لا عن خازنه، و قد يزول عنهما معاً حتّى يتمّ التفاوت بين الحالين (و دون تلك) القوى الباطنة (قوّة) أخرى باطنة (مشتهرة للوصل و الفصل)، أي لتركيب الصور و المعاني بعضها مع بعض كإنسان له رأسان أو جناحان، و تفصيل بعضها عن بعض كإنسان لا رأس له. و أيضاً التركيب في الموجبات، و التفصيل في السوالب. و لكونها متصرّفة في الصور و المعاني جميعاً جعل الصانع الحكيم موضعها بين اللّوحين مقدّم البطن الأوسط من الدماغ (هي المفكّرة) من حيث استعمال العقل إيّاها. و أمّا من حيث استعمال الوهم إيّاها فتسمّى متخيّلة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

تعقیب بحث در قوای باطنی

بحث در قوای ادراکی باطنی نفس بود و گفته شد: نفس حیوانی دارای پنج حس باطنی است: ۱. حس مشترک که مدرک صور است، ۲. قوه خیال که حافظ آن صور است، ۳. قوه واهمه که مدرک معانی جزئی است، ۴. حافظه که آن معانی جزئی را حفظ می‌کند؛ این چهار قسم ذکر شد؛ ۵. قوه متصرفه که بعد ذکر می‌گردد؛ منتها مرحوم حاجی در این جا یک جمله معترضه ذکر می‌کند و بعد به سراغ قوه باطنی پنجم می‌رود. آن جمله معترضه راجع و مربوط به عقل و قوه عاقله است که از قوای ادراکی مخصوص به حیوان ناطق، یعنی انسان است. انسان علاوه بر این که صور جزئی و معانی جزئی را به واسطه حس مشترک و قوه خیال و قوه واهمه و قوه حافظه، درک و حفظ می‌کند، معانی کلی را هم به واسطه قوه‌ای دیگر که عقل نام دارد درک می‌کند.

عقل انسان کلیات را درک می‌کند، مثلاً ادراک می‌کند که «هر انسانی حیوان است»، این کلی را درک می‌کند؛ حال، این کلی را که ادراک کرده است یک وقت به یاد دارد، یک وقت هم از یاد او می‌رود و دوباره به یاد می‌آورد؛ پس باید یک حافظه‌ای وجود داشته باشد که این معانی کلیه را حفظ کند و انسان با مراجعه به آن دوباره معانی کلی ادراک شده و از یاد رفته را استحضار کرده و به یاد آورد.

بنابراین، از یاد رفتن و دوباره به یاد آوردن دلالت می‌کند بر این‌که برای انسان حافظه‌ای وجود دارد که معانی ادراک شده را نگهداری و حفظ می‌کند. حافظ و نگهدارنده صور جزئی قوه خیال است، حافظ و نگهدارنده معانی جزئی قوه ذاکره و به تعبیری دیگر حافظه است؛ و قبلاً اشاره شد که هر چند قوای باطنی پنجگانه: حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متصرفه، طبق نظر صدرالمتألهین تجرّد برزخی دارند ولی یک سری مظاهر مادی هم دارند که در بخش‌های مختلف مغز و روح بخاری موجود در مغز است.

اما قوه عاقله چون مدرک امور کلی است و امور کلی اموری هستند که از ماده و احکام ماده عاری و مجرد هستند و بین مدرک و مدرک هم سنخیت وجود دارد، بنابراین قوه عاقله هم که مدرک امور کلی است از ماده و احکام ماده عاری و مجرد است و تجرّد تامّ و کامل دارد نه تجرّد برزخی و نیمه تمام، و بر همین اساس خود قوه عاقله نه تنها در ماده منطبع و حال نیست بلکه مظهر مادی هم ندارد، حافظه قوه عاقله هم همین‌طور است.

اما آیا حافظه آن کجاست؟ ما گاهی اوقات مطالب کلی را ادراک می‌کنیم بعد هم فراموش می‌کنیم، حافظه آن معانی کلی کجا و در چه مرتبه‌ای است که گاهی با مراجعه نفس ما به آن، معانی کلی از یاد رفته را مجدداً به یاد می‌آوریم.

قوه خیال که حافظ صور جزئی است و قوه حافظه که حافظ معانی جزئی است هر دو طبق نظر مشهور مادی و منطبع و حال در بخشی از مغز هستند، ولی طبق نظر صدرالمتألهین مجرد به تجرّد برزخی هستند و منطبع و حال در مغز نیستند ولی در مغز مظهر مادی دارند؛ اما مدرکات عقلی چون مجرد تامّ هستند بنابراین حافظه عقل و امور کلی طبق نظر همگان امری بیرون از کالبد و بدن انسان بوده و مجرد تامّ می‌باشد؛ منتها مشائین می‌گویند: حافظه عقل و قوه عاقله که معانی کلی را حفظ می‌کند عقل فعال است، ولی اشراقیین می‌گویند: حافظه آن ارباب انواع می‌باشند.

مشائین که فقط قائل به عقول طولی و عشره بودند عقل دهم از آن عقول را که عقل فعّال در این عالم طبیعت (مادون فلک قمر) است حافظه عقل دانسته‌اند؛ ولی اشراقیین می‌گویند: چرا سراغ عقل فعّال می‌روید که از عقول طولیه است؟ بلکه باید سراغ ربّ النوع برویم که از عقول عرضیه است، نگهبان و حافظه هر امر معقول و کلّی همان ربّ النوع آن امر معقول و کلّی است که نفس انسانی هنگام استرجاع و یادآوردن امر کلّی، به ربّ النوع آن امر کلّی، متّصل و مرتبط می‌شود.

فرق بین سهو و نسیان

اگر انسان یک چیزی را به طور کلّی فراموش کند به گونه‌ای که ادراکش محتاج به تعلم جدید باشد به این حالت انسان، نسیان می‌گویند، که در این حال آن چیز از حافظه هم محو و پاک شده است، اما اگر آن چیز طوری است که انسان الآن و فعلاً از آن چیز غفلت دارد ولی چنانچه فکر کند آن را به یاد می‌آورد، به این حالت، سهو می‌گویند، که در این حال آن چیز در حافظه وجود دارد، در سهو فعلاً غفلت دارد و لذا در روایت که می‌گوید: «سَهَا»، یعنی «غَفَلَ»، سهو همان غفلت است.

اشکال و جواب

این جا یک اشکالی کرده‌اند که: اگر بنا شد حافظه امور کلّیه عقل فعّال (طبق نظر مشائین) یا ربّ النوع (طبق نظر اشراقیین) باشد آن وقت در حال نسیان باید امر کلّی فراموش شده از عقل فعّال یا ربّ النوع محو و پاک شده باشد، در حالی که در عقول طولیه یا عرضیه محو شدن معنا ندارد؛ چون محو شدن چیزی از چیزی یا ثابت شدن چیزی در چیزی، مربوط به یک امر مادی به لحاظ امر مادی دیگری است و عقل امر مادی نیست. این اشکال.

در جواب می‌گویند: معنای این که می‌گوییم: امر کلّی فراموش شده از حافظه محو

شده است این است که ارتباط عقل انسان با آن عقل فعّال یا ربّ النوع به طور کلی قطع شده است، نه این که در آن جا محو و فراموشی حاصل شده باشد.

توضیح متن:

«و العقل للکلی من معنی عقل خازنه القدسی) و هو العقل الفعّال عند المشائین و ربّ النوع الإنسانی عند الإشراقیین»

قوة عاقله و عقل معنای کلی را ادراک و تعقل می کند، و خزینه دار و نگهبان عقل هم یک امر قدسی یعنی منزّه و مجرد از ماده و احکام ماده است یعنی مجرد تامّ است، و این خزینه داری که مجرد تامّ است به نظر مشائین عقل فعّال است که عقل دهم باشد که تمام مادون فلک قمر زیر نظر اوست، و در نظر اشراقیین ربّ النوع است، ربّ النوع هر امر معقول و کلی حافظه همان امر است.

«فکما أنّ العقل نفسه لیس فی بطن من بطون الدماغ كذلك خازنه أمر قدسی مجرد عن الموادّ و لواحقها»

پس همین طور که عقل خودش مجرد است و در بطنی از بطون مغز نیست، یعنی در ماده منطبع و حال نیست (به خلاف حواسّ ظاهره و باطنه طبق نظر مشهور) همچنین خزینه دار و نگهبان آن هم امر قدسی و مجرد از مواد و احکام ماده است.

«و ذکره و ذکر خازنه هنا بالتبع تميمياً لوجه الضبط»

ذکر عقل و خزینه دار آن در این جا برای این است که وجه ضبط و حصر قوای باطنی را به طور کمال و تمام ذکر کرده باشیم.

«(و النسیان دلّ)، أي علی وجود خازن قدسی للعقل؛ یعنی أنّ المعقولات قد تکون مشعوراً بها حاضرة عند العقل، و قد تصیر غائبة عنه»

به چه دلیل عقل حافظه دارد؟ می گوید: این که شما یک چیز را فراموش می کنید، دلیل بر این است که قوة عاقله یک خزینه دار قدسی و مجرد دارد، مثل خود معقولات

و امور کلی که مجردند، یعنی معقولات و مطالب کلی گاهی متعلّق شعور و ادراک بوده و نزد عقل حضور دارند و گاهی از عقل پنهان شده و فراموش می‌شوند، این فرض اخیر که حالت فراموشی است دلیل بر وجود خزینه‌دار و حافظه است به این بیان که:

«و هذا علی وجهین: أحدهما: أن تزول عنه بحيث لا يمكنه استرجاعها بل يحتاج إلى كسب جديد. و ثانيهما: أن يكون بحيث يمكنه استرجاعها بعد الغيبة»

پنهان و غایب شدن معقولات به دو گونه است: یکی این که معقولات به طور کلی از عقل زایل و پنهان بشوند به نحوی که قابل بازگرداندن نباشند بلکه ادراک آنها محتاج به علم آموزی جدید باشد، که به این حالت نسیان می‌گویند؛ وجه دوم این است که معقولات از عقل زائل و پنهان شوند ولی عقل می‌تواند معقولات را بعد از پنهان شدن باز گرداند، که به این حالت سهو و غفلت می‌گویند.

«فهذا يدلّ علی أنّ له خزاناً قد يزول المعقول عنه لا عن خازنه، و قد يزول عنهما معاً حتى يتمّ التفاوت بين الحالين»

این که پنهان شدن معقولات به دو گونه و حالت مزبور است دلالت دارد بر این که برای عقل یک خزینه‌دار و نگهداری هست که گاهی از اوقات امر کلی و معقول از خود عقل، پنهان و غایب می‌شود اما از آن خزینه‌دار و نگهدار غایب نمی‌شود؛ و گاهی از اوقات امر کلی و معقول از هر دو، عقل و خزینه‌دارش، پنهان و غایب می‌شود تا که بین دو حالت سهو و نسیان فرق باشد.

قوّه متصرّفه

ما تاکنون چهار حسّ از حواسّ باطنی را ذکر کردیم. حسّ مشترک و قوّه خیال که مربوط به درک و حفظ صور جزئی است، قوّه واهمه و قوّه حافظه که مربوط به درک و حفظ معانی جزئی است. قوّه پنجمی هم داریم به نام قوّه متصرّفه، به آن متصرّفه

می‌گویند، چون تصرف در صور و معانی کرده و آن‌ها را فصل و وصل و تجزیه و ترکیب می‌کند، مثلاً در ظرف ادراک، یک انسان را دو قسمت می‌کند، سر و بدن او را جدا می‌کند، یا یک انسان دو سر درست می‌کند، یا ایجاب و سلب درست می‌کند، مثلاً جمله «زید ایستاده است» یا «زید ایستاده نیست» را تشکیل می‌دهد، که یک چیزی را از یک چیزی سلب می‌کند یا یک چیزی را برای یک چیزی اثبات می‌کند؛ خلاصه: کار قوه متصرفه این است که معنایی را با معنایی دیگر ترکیب کند یا معنایی را از معنایی تجزیه و تحلیل کند، یا صورتی را با صورتی دیگر ترکیب نماید یا صورتی را از صورتی دیگر تجزیه و تحلیل کند، یا معنایی را با صورتی ترکیب نماید یا آن‌ها را از هم تجزیه و تحلیل کند.

حال اگر این قوه متصرفه تصرفی را که انجام می‌دهد تحت تسخیر عقل و در خدمت قوه عاقله و در مورد معقولات باشد به این قوه متصرفه در این فرض قوه مفکره می‌گویند، مثلاً شما با عقل فکر می‌کنید و مشکلاتی را حل می‌کنید صغری و کبری می‌چینید و نتیجه‌گیری می‌کنید؛ و اگر قوه متصرفه تصرفی را که انجام می‌دهد تحت تسخیر قوه واهمه و در مورد امور جزئی انجام دهد، چه صور جزئی، چه معانی جزئی، در این فرض به قوه متصرفه، قوه متخیله می‌گویند. این‌ها اصطلاح است.

«(و دون تلك) القوى الباطنة (قوة) أخرى باطنة (مشتهرة للوصل و الفصل)، أي لتركيب الصور و المعاني بعضها مع بعض كإنسان له رأسان أو جناحان، و تفصيل بعضها عن بعض كإنسان لا رأس له»

و غیر از آن چهار قوه باطنی نامبرده، قوه باطنی مشهور دیگری هم هست که برای فصل و وصل است که به آن قوه متصرفه می‌گویند، یعنی این قوه برای ترکیب صور و معانی است که بعضی از این‌ها را با بعضی دیگر ترکیب می‌کند، مثلاً در ظرف ادراک انسان دو سر درست می‌کند یا دو بال برای انسان درست می‌کند یا بعضی از آن‌ها را از هم جدا می‌کند، مثل این که انسانی که سر ندارد درست می‌کند.

«و أيضاً التركيب في الموجبات، و التفصيل في السوالب»

و همچنین است ترکیب در قضایای موجبه، که محمول را با موضوع ترکیب و برآن حمل می‌کند، و تفصیل و تجزیه در قضایای سالبه، که محمول را از موضوع جدا و سلب می‌نماید، این کارها را قوّه متصرفه انجام می‌دهد.

«و لكونها متصرفّة في الصور و المعاني جميعاً جعل الصانع الحكيم موضعها بين اللّوحين مقدم البطن الأوسط من الدماغ»

و به جهت این که کار این قوّه تصرف در همه صور و معانی است، خداوند خالق حکیم جای این قوّه را بین دو لوح در جلوی بطن وسط از مغز قرار داده است؛ چون برای آن چهار حسّ باطنی در مغز یک جاهایی معین کردند، بعضی از آنها، مثل حسّ مشترک و خزینه‌اش که قوّه خیال است و مربوط به صور جزئی هستند، در بطن اول هستند، بعضی‌ها مثل قوّه واهمه و خزینه‌اش که قوّه حافظه است و مربوط به معانی جزئی است، در بطن آخر و سوّم هستند، خداوند این قوّه متصرفه را در مرکز و بین موضع صور و موضع معانی قرار داده تا با هر دو سر و کار داشته باشد و بتواند در دو دسته از مدرّکات، چه صور و چه معانی، تصرف کند.

«هي المفكرة) من حيث استعمال العقل إياها. و أمّا من حيث استعمال الوهم إياها

فتسمّى متخيّلة»

این قوّه متصرفه را اگر عقل به کار بگیرد و عقل به واسطه آن در کلیات تصرف کند، به آن قوّه مفکره می‌گویند، و اما اگر آن را قوّه واهمه به کار گیرد و واهمه به واسطه آن در جزئیات تصرف کند، به آن قوّه متخیله می‌گویند. این اصطلاح است.

غررٌ في القوى المحرّكة الحيوانية

و مبدأ التحريك أيضاً ذو شعب شوقية ذات تشبّهٍ و غضب
و ذات إرخاء و جذب منشّرة في العضل العاملة المباشرة
تحرّك منّا له مبادي خمسة إذ لا بدّ للمراد
تصوّر بغاية تصديق فمن نزوعية التشويق
ثمّ عقيب الشوق عزم صمّما تحريك ما في العضلات اختتما

غررٌ في القوى المحركة الحيوانية

(و مبدأ التحريك أيضاً ذو شعب)، فمنها: قوة محرّكة (شوقية) هي (ذات) شعبتين (تشية و غضب)، أي إحداهما شهوية، و الأخرى غضبية.

(و) منهما: قوة محرّكة عاملة للحركة (ذات إرخاء و جذب) للأوتار و الرباطات لتحصل الحركة (منشّرة)، أي تلك القوة منبّئة (في العضل) و هو عضو مركّب من العصب و من جسم يشبه العصب ينبت من أطراف العظام يسمّى بالرباط و العقب، و من لحم احتشى به الفرج التي بين الأجزاء الحاصلة بالاشتباك مجلّل بالغشاء هي (العاملة المباشرة) للتحريك.

ثمّ أردنا تعديد المبادي التي لكلّ حركة إرادية، فقلنا: (تحرك) إرادي (منّا) له مبادي خمسة، إذ لا بدّ للمراد تصوّر، أي لا بدّ من تصوّرنا للمراد أوّلاً ثمّ (بغاية تصديق)، أي لا بدّ ثانياً من التصديق بفائدة ذلك المراد، (فمن نزوعية)، أي القوة الشوقية، فإنّها تسمّى نزوعية أيضاً، كما تسمّى باعثة أيضاً، (التشويق) ثالثاً، (ثمّ عقيب الشوق) إذا أكّد (عزم صمّما) رابعاً، و هو الإرادة، ثمّ (تحريك ما) أي قوة (في العضلات اختتما) خامساً، فعند ما استوفى جميع المبادي تحقّقت الحركة.

غررٌ في القوى المحركة الحيوانية

قوای تحریکی نفس حیوانی (مبادی فعل اختیاری)

پنج حسّ باطن و پنج حسّ ظاهر از حواس و قوای حیوانی که همگی کارشان ادراک بود بیان شد. نفس حیوانی (اعم از حیوان ناطق و غیر ناطق) علاوه بر قوای ادراکی مذکور، قوای دیگر تحریکی هم دارد، این قوای تحریکی در انجام کارشان که همان تحریک باشد با هم همکاری داشته و هماهنگ هستند؛ چون اگر شما می‌خواهید یک کاری انجام دهید، مثلاً از این جا می‌خواهید به مدرسه بروید، در مرحله اول، بودن در مدرسه را تصوّر می‌کنید، بعد فکر می‌کنید که بودن در مدرسه آیا فایده‌ای دارد یا نه؟ بعد نتیجه می‌گیرید که فایده دارد و تصدیق به فایده آن می‌کنید؛ یا به عکس نتیجه می‌گیرید که ضرر دارد و تصدیق به مضر بودن آن می‌کنید، پس این کار، یعنی بودن در مدرسه، یک تصوّر می‌خواهد، یک تصدیق؛ در مرحله بعد از تصدیق به فایده، شما به این کار شوق پیدا می‌کنید یا بعد از تصدیق به مضر بودن نسبت به آن خشم و غضب پیدا می‌کنید یک وقت است رفتن به مدرسه را دوست دارید، این جا شوق پیدا می‌کنید، یک وقت است از آن بدتان می‌آید، این جا غضبناک می‌شوید، به آن قوه‌ای که منشأ شوق و اشتیاق به کار است قوه شوقیه یا احیاناً شهویه می‌گویند؛ و به آن قوه‌ای که منشأ نفرت و خشم و غضب است قوه غضبیه می‌گویند. مرحله بعد که مرحله چهارم است حالت اجماعی نفس است که نفس به مرحله جمع بندی و گردآوری همت و تصمیم می‌رسد، این مرحله همان اراده نفس برای کار

است در صورتی که قبلاً نسبت به کار شوق پیدا کرده باشد، و کراهت نفس نسبت به کار است در صورتی که قبلاً نسبت به کار خشم و غضب پیدا کرده باشد، که در حالت اول تصمیم می‌گیرید به مدرسه بروید، و در حالت دوم تصمیم می‌گیرید به مدرسه نروید. تا این جا مرحله اراده یا کراهت است.

مرحله پنجم قوه عامله و نیرویی است که مربوط به قبض و بسط عضلات و ماهیچه‌های بدن برای انجام کار یا ترک کار است، که مثلاً اگر شما اراده کردید به مدرسه بروید نیروی عامله، رگ‌ها و ماهیچه‌های پایتان را سفت کرده و به سمت انجام کار تحریک می‌کند تا شما به راه بیفتید و به سوی مدرسه حرکت کنید؛ یا اگر نسبت به رفتن به مدرسه کراهت پیدا کردید نیروی عامله، رگ‌ها و ماهیچه‌های پایتان را شل کرده و از حرکت به آن سو بازتان می‌دارد.

پس بنابراین برای انجام یک کار ارادی و اختیاری پنج مرحله و مبدأ لازم است که آن‌ها را مبادی فعل اختیاری می‌نامند: تصوّر فعل و کار، تصدیق به فایده آن، شوق، تصمیم و اراده، قوه عامله که عضلات را قبض و بسط می‌دهد؛ این‌ها قوای تحریکی نفس حیوان، اعم از حیوان ناطق و غیر ناطق است.

توضیح متن:

«غرر في القوى المحركة الحيوانية»

این غرر در قوای محرکه حیوانی است. این قوای محرکه و تحریکی در مقابل قوای مدرکه و ادراکی است.

«(و مبدأ التحريك أيضاً ذو شعب)، فمنها: قوة محرّكة (شوقية) هي (ذات) شعبتين (تشه و غضب)، أي إحداهما شهوية، والأخرى غضبية»

و مبدأ حرکت هم شعبه‌ها و اقسامی دارد، یکی از آن‌ها قوه محرکه شوقیه است که

این خودش دو شعبه و دو قسم است، یکی دارای اشتها و شهوت است و یکی هم دارای خشم و غضب، یعنی یکی از آن دو همان قوه شهویه و دیگری قوه غضبیه است.

«(و) منهما: قوه محرکه عاملة للحركة (ذات إرخاء و جذب) للأوتار و الرباطات لتحصل الحركة (منشّرة)، أي تلك القوة منبثّة (في العضل)»

و یکی از آن‌ها هم قوه محرکه‌ای است که عامل حرکت است و رگ‌ها و رباط‌ها را شل می‌کند و یا کشیده و جذب و سفت می‌کند، آن قوه در تمام عضله‌ها پخش بوده و جریان دارد، گاهی رگ‌ها و رباط‌ها را شل می‌کند و مانع از حرکت می‌شود و گاهی هم آن‌ها را جذب و سفت می‌کند و موجب حرکت می‌گردد.

«و هو عضو مرکّب من العصب و من جسم يشبه العصب ينبت من أطراف العظام یسمی بالرباط و العقب، و من لحم احتشی به الفرج التي بين الأجزاء الحاصلة بالاشتباك مجلّ بالغشاء»

و عضله که در فارسی به آن پی یا ماهیچه می‌گویند عضوی مرکّب است از: ۱. عصب، ۲. جسمی شبیه به عصب که در اطراف استخوان می‌روید و به آن رباط و عقب گفته می‌شود، رباط یعنی چیزی که به هم ربط می‌دهد، و عقب آن عصب‌هایی است که از آن‌ها رگ‌ها درست می‌شود. بالاخره عقب هم به معنای اعصاب کوچک است که با هم رباط‌ها را درست می‌کنند، یعنی به هر رشته‌ای عقب می‌گویند، ۳. گوشتی که با آن پر شده است، فرجه‌ها و شکاف‌هایی که بین اجزاء عضله هست، آن فرجه و شکاف‌ها پدید آمده و حاصل از شبکه‌ای شدن عصب و جسم شبیه به عصب، (رباط و عقب) است، و آن گوشت با پرده و پوست آراسته و پوشیده شده است.

«هي العاملة المباشرة) للتحريك»

آن قوه عامله همان عامل مباشر و مستقیم و فاعل قریب حرکت است.

«ثم أردنا تعديد المبادي التي لكل حركة إرادية، فقلنا: (تحرك) إرادي (منا له مبادي خمسة)»

پس از این که قوای محرکه را به طور اجمال و سربسته ذکر کردیم و همگی آنها را نشمریدیم اکنون می‌خواهیم مبادی هر حرکت ارادی را شمارش کنیم؛ لذا گفتیم: هر حرکت ارادی از ما پنج مبدأ دارد؛ چرا؟

«(إذ لا بدّ للمراد تصوّر)، أي لا بدّ من تصوّرنا للمراد أولاً ثمّ (بغاية تصديق)، أي لا بدّ ثانياً من التصديق بفائدة ذلك المراد»

برای این که آن چیزی که مراد و فعل ارادی است به ناچار باید تصوّر شود، یعنی باید ما در مرحله اول آن مراد و فعل ارادی را تصوّر کنیم، شما می‌خواهید به مدرسه بروید اولاً باید تصوّر کنید که می‌خواهم به مدرسه بروم، در مرحله بعد، تصدیق به غایت است، یعنی در مرحله دوم باید تصدیق به فایده فعل ارادی بشود که این فعل ارادی فایده دارد، مثلاً در مدرسه درس و بحث دارید.

«(فمن نزوعية)، أي القوة الشوقية، فإنّها تسمّى نزوعية أيضاً كما تسمّى باعثة أيضاً، (التشويق) ثالثاً»

مرحله سوم قوه نزوعیه است یعنی همان قوه شوقیه است چون قوه شوقیه، قوه نزوعیه هم نامیده می‌شود همان طور که قوه باعثه هم نامیده می‌شود، که نفس شوق به کار ارادی پیدا می‌کند و به سمت آن کار تهییج می‌شود. نزوع تهییج شدن و به هیجان درآمدن است؛ چون در نفس انسان برای کار شوق و هیجان پیدا می‌شود، به آن باعثه هم می‌گویند؛ چون انسان را به کار وادار می‌کند.

«(ثمّ عقيب الشوق) إذا أكّد (عزم صُمّما) رابعاً، و هو الإرادة»

مرحله بعد از شوق، هنگامی است که شوق اکید و شدید شود که عزمی است که مصمّم و مؤکّد شده است که مرحله چهارم از مبادی فعل ارادی است که همان اراده

باشد، یعنی نفس بعد از شوق به فعل ارادی شوقش اکید و شدید شده و یک حالت اجماع همّت و خاطر پیدا می‌کند و تصمیم می‌گیرد کار را انجام دهد، این شوق اکید و شدید و تصمیم همان اراده است که چهارمین مبدأ از مبادی فعل ارادی است.

«ثمّ (تحريك ما) أي قوّة (في العضلات اختتما) خامساً، فعند ما استوفى جميع المبادي تحقّقت الحركة»

مرحله پنجم، تحریک آن چیز، یعنی تحریک آن قوه‌ای است که در عضلات و ماهیچه‌هاست که ختم و پایان و مرحله پنجم از مبادی فعل اختیاری است، پس وقتی که جمیع مبادی استیفا و کامل شد، یعنی تصوّر و تصدیق به فایده و شوق و شوق مؤکّد و تصمیم (که همان اراده است)، همگی آن مبادی، فراهم و حاصل شد آنگاه حرکت و فعل ارادی متحقق می‌شود. این هم از قوای تحریکی نفس حیوانی.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و شصت و هشتم ﴾

غرر في القوى النباتية

إنّ النباتية و هي سمّيت
غاذيةً مَحيلةً الغذا إلى
ناميةً تزيد أقطار المحلّ
غاذيةً ناميةً ذي خادمة
جاذبةً ماسكةً و دافعةً
أولها المعدّي للكيلوس
فجاً نضيجاً رغوّة عكراً قسم
ثالث إذ أوردة يالاقّي
و في روضح و في الشعري من
و فضل العضوي و العروقي
و الكبدي فضله يجري إلى
و يأخذ المعدّي المعاطيقا
فبعد ما أنهى الغذا بواب
بالرشح إذ في صائم لا منفذا
لحفظ نوع قوّة مولدة
و تحت تلك القوّة المغيرة
و ربما سمّي ذي مفصلة
فتلك مثل الأنثيين تلتزم
و قوّة تفعل شكلاً و خُطط

قوى طبيعية أيضاً تُلثت
خليفة تُشبهه ما تحللاً
بنسبة لاقت به نشوؤ كمل
و تلك أيضاً أربعاً مستخدمة
هاضمة لها هضوم أربعة
و الكبدي الثان للكيموس
صفراء سوداء و بلغم و دم
و في جداول و في سواقي
عروق الرابع في الأعضاء زكن
كالشعر و الأوساخ و العروق
مرارة و في الطحال و الكلي
كما جرى الصفو بما ساريقا
فالصفو ذا من صائم جذّاب
و التفّ للحوج إلى لبث الغذا
من فضل آخر منياً موردة
و هي بالأولى عندهم مشتهرة
و تلك أيضاً سمّيت محصّلة
و هذه مثل المنّي في الرحم
طبعاً لديهم و لديّ ذا شطط

غررٌ في القوى النباتية

(إنّ) القوى (النباتية و هي سمّيت قُوًى طبيعية أيضاً)، أي كما سمّيت قُوًى نباتية (ثَلثت) أي ثلاث قوى. إحداها: (غاذية) و هي قوّة (محيلة الغذاء إلى خليفة) و بدل (تُشبهه ما تحللاً). و ثانيها: قوّة (نامية).

قيل: سمّيت نامية، مع أنّها منميّة لرعاية المشاكلة مع الغاذية.

أقول: فيه إشارة إلى كمال الاتّصال بين النفس و الجسد، بحيث إنّ الجسد من مراتب النفس فوصفت بصفة، و قد ذكرنا في حواشينا على سفر النفس من «الأسفار»: إنّ هذا نظير قولهم: «قدرة الحيوان كيفية نفسانية». و الحال أنّها كيفية قائمة بالقوّة المنبثّة في العضلات، ففيه أيضاً إشارة إلى سعة إشراق النفس، ثمّ هي قوّة (تزيد أقطار المحلّ)، فخرج بالأقطار الزيادات الصناعية، فإنّ الصانع إذا أخذ مقداراً من الشمعة فإن زاد على جانب منه نقص من جانب آخر (بنسبته لاقت) كذا في «حكمة الإشراق». و هذا كقولهم: «على التناسب الطبيعي». و خرج به مثل الاستسقاء و سائر الأورام (به)، أي بالازدياد (نشوء كمل). و خرج به السمن. (غاذية نامية) - مفعول مقدّم - (ذي) أي الغاذية (خادمة)، و التركيب من قبيل قوله تعالى: ﴿وَ لِبَاسٍ لِّلنَّفْسِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ (و تلك) الغاذية (أيضاً أربعاً) من القوى (مستخدمة)، و تلك الخوادم للغاذية (جاذبة) لكلّ عضو يجذب غذاءه الخاصّ به أو الخاصّ، و المشترك كالمعدة مثلاً و (ماسكة) كذلك لولاها لم يلبث الغذاء لرقته و لزوجته في مواضع مزلفة حتّى يتمّ الانهضام، مع أنّه حركة لا بدّ لها من زمان، (و دافعة) كذلك، لولاها لتقلّ البدن و فسد و (هاضمة) كذلك. (لها هضوم أربعة: أوّلها: الهضم (المعدي للكيلوس) أي لتحصيله و هو الجوهر الشبيه بماء الكشك الثخين. (و) الهضم (الكبدي الثان للكيروس)، أي الخلط، فإذا انطبخ الغذاء في الكبدي تكونت الكيموسات الأربعة، إذ فيه شيء نضيج هو الدم و شيء فجّ هو البلغم، و رغوّة تطفو هو الصفراء، و عكر يرسب هو السوداء، و إلى هذا أشرنا بقولنا: (فجّاً نضيجاً رغوّة عكراً قسم صفراء سوداء و بلغم و دم).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

غَرَرٌ فِي الْقَوَى النَّبَاتِيَّةِ

قوای نباتی

بحث درباره قوای نفس حیوانی گذشت و گفته شد: نفس حیوانی دو نوع قوه دارد؛ یک نوع قوه مدرکه و ادراکی که این خود دو قسم است، پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی؛ نوع دوم از قوای نفس حیوانی قوه محرکه و تحریکی است. بحث درباره این ها گذشت.

اکنون بحث درباره قوای نفس نباتی یا نفس در مرتبه نباتی است، این قوا منحصر به انسان و حیوان نیست حتی نباتات هم آنها را دارند، انسان و حیوان در مرتبه نازله وجود خود جزء نباتات هستند و نفسشان هم در این مرتبه نفس نباتی است منتها، درختها و گیاهان فقط نفس نباتی دارند، حیوانات علاوه بر نفس نباتی حیوانی که دارای قوای محرکه و مدرکه است هم دارند، انسان علاوه بر نفس نباتی و نفس حیوانی دارای نفس ناطقه و قوه عاقله هم هست که پس از این به آن پرداخته می شود.

چنان که قبلاً گفته شد: نفس کمال اول برای جسم طبیعی بوده و دارای قوای مختلف است. نفس نباتی که هم در نباتات است، هم در حیوانات، هم در انسان، سه قوه اساسی دارد که بعد منشعب به قوای دیگر می شوند.

قوة غذیه

یکی قوه غذیه است، مثلاً سنگ که یک جسم جامد است اگر تحلیل رفت، دیگر چیزی به جای آن نمی آید اما وقتی که اجزاء جسم نبات یا حیوان تحلیل می روند، اجزاء غذایی عوض آنها قرار می گیرد و به این لحاظ هم به اجزاء جایگزین شونده «بدل ما یتحلل» می گویند؛ چون به جای آن اجزاء قبلی می آید؛ این کار قوه غذیه است، یعنی غذا دادن به هر عضو به واسطه اجزاء غذایی به گونه ای که با آن عضو تناسب دارد، این قوه غذا را جذب می کند و بدل ما یتحلل درست می کند؛ این قوه غذیه است.

قوة نامیه (منمیه)

قوة دوّم نباتی قوه منمیه است یعنی نمو و رشد دهنده، مثلاً درخت کوچک است، نمو پیدا می کند و بزرگ می شود، بزرگاله کوچک است، رشد کرده و بزرگ می شود، بچه انسان کوچک است، نمو کرده و بزرگ می شود؛ این رشد دادن کار قوه نامیه است، آن قوه و نیرویی که این کار را انجام می دهد قوه نامیه نام دارد، البته صحیح آن منمیه است یعنی نمادهنده اما به آن نامیه هم گفته اند؛ شاید برای این که می خواستند با لفظ غذیه ردیف و هم وزن باشد.

مرحوم حاجی در این جا به مناسبت یک نکته ای را ذکر می کند و آن این که از این جا، که به قوه منمیه که قوه نفس نباتی است و موجب نمو و رشد جسم و تنه نبات و حیوان است نامیه گفته اند با این که آن قوه منمیه است و آن جسم و تنه نبات و بدن حیوان است که نامی است، معلوم می شود که نفس و بدن با یکدیگر کاملاً مرتبط هستند در حقیقت هر دو موجود به وجود واحد هستند و بدن از مراتب نفس است؛ و لذا رشد و نمو جسم و تنه نبات و بدن حیوان به خود قوه منمیه هم که نیروی نفس است نسبت داده شده و قوه منمیه را نامیه گفته اند با این که آن قوه منمیه است، این به

این جهت است که جسم که نامی و رشد کننده است در حقیقت مرتبه نازلۀ همان نفس است که منمی و رشد دهنده است؛ پس بدن و نفس حقیقتاً یک موجودند، و نفس و بدن انسان یا حیوان مانند راکب و مرکوب دو تا نیستند مثل یک الاغ که مرکوب است بعد یک آدم از خارج می آید راکب و سوار بر این الاغ می شود، بلکه انسان از اعضا و اجزاء خسیس بدنش گرفته تا آن مرتبه عالی وجودش که عقل و قوه عاقله است، همگی مراتب یک وجود واحد هستند و لذا صفات و کار اعضا و اجزاء را می شود به نفس هم نسبت داد و مثلاً بگوییم این ها قوای نفس هستند و کارشان هم کار نفس است، همان طور که می شود هم بگوییم این ها قوای طبیعی است، یعنی قوایی است که مربوط به بدن است، بر همین اساس، این که می گویند: انسان دارای سه نفس است، یک نفس نباتی، یک نفس حیوانی، یک نفس انسانی، این طور نیست که انسان واقعاً سه نفس داشته و سه موجود باشد، بلکه همان نفس نباتی است که در سیر و حرکت تکاملی جوهری نفس حیوانی می شود و سپس نفس انسانی می گردد؛ و بر همین پایه گفته می شود که نفس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، مانند یک آب گل آلودی است که رفته رفته گل هایش ته نشین می شود و بسا همه گل های آن، با مرگ و مفارقت کامل روح از بدن، ته نشین می گردد؛ و لذا در انسان، اول حس لامسه پیدا می شود، بعد کم کم مراتب تجرد برزخی یعنی مراتب احساسات و ادراکات خیالی که مجرد مثالی و برزخی هستند در او پیدا می شود، مانند این که گل آن ته نشین می شود و سپس همان بدن به مرحله نفس انسانی و تجرد کامل رسیده و موجودی ابدی و دائمی می گردد؛ لذا می گویند: نفس انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

بنابراین، این که ما کار و صفات بدن را نسبت به نفس و قوای آن هم می دهیم مثلاً به قوه منمیه نفس، قوه نامیه هم می گوییم با این که این بدن است که غذا می خورد و نمو پیدا می کند، این از باب این است که بدن از مراتب نفس است و هر دو به حسب وجود یکی هستند و بر همین پایه است که ما می گوییم: قدرت حیوان یک کیفیت نفسانی

است، یعنی قدرت و توانایی بدنی حیوان را که صفت بدن حیوان است کیفیت و صفت نفس حیوان دانسته و به نفس حیوان نسبت می‌دهیم در صورتی که قدرت و توانایی بدنی در بدن است؛ این به خاطر این است که بدن از نفس جدا نیست بلکه مرتبه نازله وجود نفس است.

پس اساس قوای نباتیه سه تاست؛ قوه غاذیه، و قوه نامیه که همان منمیه باشد، و قوه مولده؛ قوه مولده را بعد ذکر و بیان می‌کنیم.

توضیح متن:

«غرر في القوى النباتية. (إنّ القوَى النباتية و هي سمّيت قوى طبيعية أيضاً)، أي كما سمّيت قوَى نباتية (ثلثت) أي ثلاث قوَى»

این غرر در قوای نباتی است. قوای نباتی که قوای طبیعی هم نام گرفته است، یعنی همان طور که قوای نباتی نیز نامیده شده است، این‌ها سه قوه گردیده‌اند، یعنی سه قوه هستند. این‌ها که به آن‌ها قوای طبیعی می‌گویند به این جهت است که روح ندارند و مجرد نیستند.

«إحداها: (غاذية) و هي قوّة (محميلة الغذا إلى خليفة) و بدل (تُشبهه ما تحلّلا)»

یکی از این سه قوا قوه غاذیه است و آن قوه‌ای است که غذا را دگرگون و تبدیل می‌کند به چیزی که جایگزین و بدلی مشابه با اجزاء تحلیل رفته است. این جایگزین و بدل، از هر جهت شبیه آن اجزائی است که تحلیل رفته است، این چنین نیست که بزرگ‌تر یا کوچک‌تر باشد، حتی رنگ و خصوصیات آن‌ها نیز شبیه هم است.

«و ثانيها: قوّة (نامية). قيل: سمّيت نامية، مع أنّها منمّية لرعاية المشاكلة مع الغاذية»

قوه دوم از آن قوا قوه نامیه است، گفته شده است: این قوه نامگذاری به نام نامیه شده است با این‌که منمیه است، به جهت مشاکله و هم شکل شدن لفظ غاذیه با لفظ نامیه به حسب وزن.

«أقول: فيه إشارة إلى كمال الاتصال بين النفس و الجسد، بحيث إنّ الجسد من مراتب النفس فوصفت بصفته»

اما من می‌گوییم: در این که منمیه را نامیه گفته‌اند، اشاره‌ای است به کمال ارتباط بین نفس و بدن، به گونه‌ای که بدن از مراتب نفس است و بدین جهت نفس موصوف به صفت بدن شده است؛ و از این رو صفات بدن را به نفس و قوای نفس هم نسبت می‌دهیم با این که این صفات مربوط به بدن هستند، این دلیل بر این است که نفس و بدن هر دو دارای یک وجود هستند و مانند راکب و مرکوب نیستند، بلکه یک موجودند و بدن مرتبه نازل نفس است و مرتبه عالی نفس هم عقل و قوه عاقله است. «و قد ذكرنا في حواشينا على سفر النفس من «الأسفار»: إنّ هذا نظير قولهم: «قدرة الحيوان كيفية نفسانية». و الحال أنّها كيفية قائمة بالقوة المنبثّة في العضلات، ففيه أيضاً إشارة إلى سعة إشراق النفس»

و مادر حواشی خودمان بر سفر نفس کتاب «اسفار»^(۱) بیان کردیم که: این نظیر قول فلاسفه است که می‌گویند: «قدرت حیوان کیفیت نفسانی است»، در قول فلاسفه هم قدرت که توان بدنی حیوان است کیفیت نفسانی شمرده شده و به نفس نسبت داده شده است؛ و حال این که قدرت حیوان کیفیتی است که قائم به قوه‌ای است که در عضلات پراکنده و ساری است، یعنی قدرت بدنی همان توانی است که عضلات دارد، عضلات قوی که باشد می‌گویند قدرت دارد اما با این حال به نفس هم نسبت داده می‌شود.

پس در این قول فلاسفه نیز اشاره است به گستردگی اشراق نور وجود نفس و این که همه صفاتی که بدن دارد و کارهایی که در بدن به توسط قوای بدنی انجام می‌شود از شعاع اشراق نفس بوده و بدن از مراتب نفس و موجود به وجود نفس

۱- اسفار، ج ۹، ص ۷۱.

است؛ همان طور که خداوند متعال در این آیه شریفه می فرماید: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾^(۱)، ممکن است مراد از ارض بدن باشد، چون بدن یک نوع ارض است، بدن اشراق پیدا می کند به واسطه نور پروردگار که همان نفس باشد که در بدن دمیده شده است.

«ثم هي قوة تزيد أقطار المحل»

قوة نامیه آن قوه ای است که به نحو متناسب، ابعاد، یعنی طول و عرض و عمق محل غذا و عضوی که تغذیه می شود و غذا در آن وارد می گردد را افزایش می دهد.

«فخرج بالأقطار الزيادات الصناعية، فإنّ الصانع إذا أخذ مقداراً من الشمعة، فإن زاد على جانب منه نقص من جانب آخر (بنسبته لاقت) كذا في حكمة الإشراق. و هذا كقولهم: على التناسب الطبيعي»

این که گفتیم: «اقطار»، با این تعبیر، آن زیاده های صنایع خارج می شود؛ چون یک صنعت گر وقتی یک مقدار موم را در دست خود بگیرد و یک مقدار از یک طرف آن را بکند و به آن طرف دیگرش بچسباند، همین مقدار که به این طرف دیگر اضافه شد از آن طرف اول کم می شود؛ خوب، به این نمو نمی گویند، نمو این است که به طور طبیعی و متناسب بزرگ شود. این «بِنِسْبَةٍ»، جار و مجرور متعلق به «تزيد» در عبارت قبل است، یعنی قوه نامیه ابعاد محل را زیاد می کند به نسبتی که لایق و شایسته است، مثلاً دست را به اندازه متناسب با بدن بزرگ می کند، سر را هم به اندازه متناسب بزرگ می کند، پای را هم به اندازه، همین طور دیگر اعضا را.

۱- سورة زمر (۳۹)، آیه ۶۹. یا مراد این است که: چون حق تعالی هستی نامتناهی است هستی دومی در قبال او قابل فرض نیست، و از این روست که: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» (سورة حدید (۵۷)، آیه ۳)؛ و بنابراین زمین هم که خاک هستی است نیز به همان نور وجود نامتناهی حق روشن و نمایان بوده و موجود است، چنان که آسمانها نیز چنین هستند، «اللّه نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة...» (سورة نور (۲۴)، آیه ۳۵). (اسدی)

مرحوم حاجی می‌گوید: این تعبیر «بنسبة لآقت» در کتاب «حکمة الاشراق» است، و این تعبیر مانند آن تعبیر است که گفته‌اند: «بر تناسب طبیعی»، یعنی همین که مثلاً یک درخت آن طور که بایسته و شایسته است بزرگ شود. «و خرج به مثل الاستسقاء و سائر الأورام (به)، أي بالازدياد (نشو کمل)، و خرج به السمن»

با قید «نسبت شایسته» و «تناسب طبیعی» خارج می‌شود مثل بیماری استسقاء که در اثر زیاد آب خوردن شکم ورم می‌کند و مثل سایر ورم‌هایی که در بدن پدید می‌آید، مثلاً کسی که زمین خورده جایی از بدن او ورم می‌کند، این‌ها نمو نیستند، نمو آن است که به اندازه طبیعی، اقطار و ابعاد اعضا زیاد شود.

می‌گوید: ضمیر در «به» به ازدیاد برمی‌گردد که از «تزید» در «قُوَّةٌ تَزِيدُ أَقْطَارًا» فهمیده می‌شود، یعنی به واسطه ازدیاد اقطار و ابعاد محل است که رشد و نشو کامل می‌شود، و با این قید «به نشو کمل»، خارج می‌شود چاقی، چون چاقی هم نشو و نمو نیست؛ چون در چاقی هر چند ابعاد اعضا به تناسب طبیعی و نسبت شایسته افزایش می‌یابد ولی این افزایش را رشد و نمو نمی‌گویند؛ پس رشد و نمو به این است که به تناسب طبیعی، ابعاد اعضا به گونه‌ای بزرگ شود که رشد و نمو شمرده شود.

«غَاذِيَةٌ نَامِيَةٌ» - مفعول مقدم - (ذِي) أَيِ الْغَاذِيَةِ (خَادِمَةٌ)، وَ التَّرْكِيبُ مِنْ قَسْبِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾^(۱)

قوة غذایی، خادم قوه نامیه است، قوه نامیه به واسطه غذا بدن را نمو می‌دهد و این غذا را از قوه غذایی می‌گیرد؛ پس در حقیقت قوه غذایی خادم و کارگزار قوه نامیه است، یعنی به نامیه خدمت می‌کند، می‌گوید: «غاذیه» مبتدأست، و خبرش «خادمة» است، «نامیه» مفعول مقدم است برای «خادمة»، یعنی قوه غذایی، قوه نامیه را خادم است،

۱- سورة اعراف (۷)، آیه ۲۶.

«ذی» اشاره به غذایه است. و این ترکیب مانند ترکیب در قول خدای تعالی است که می‌گوید: ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ که این ﴿ذَٰلِكَ﴾ یعنی همان لباس تقوا.

خادم‌های قوّه غذایی

«(و تلك) الغذائية (أيضاً أربعاً) من القوى (مستخدمة)»

و خود آن قوّه غذایی نیز چهار قوّه از قوا را به استخدام خود گرفته است. یعنی قوّه غذایی که گفته شد خادم قوّه نامیه است خودش نیز؛ چهار تا خادم دارد.

قوّه جاذبه: یکی از آن‌ها قوّه جاذبه است که برای هر عضوی غذای مخصوص به آن عضو و یا غذای مشترک بین آن عضو و دیگر اعضاء را جذب می‌کند، مثل معده که برای هر جای بدن مقدار مورد نیاز از غذایش را جذب می‌کند.

قوّه ماسکه: بعد از آن قوّه ماسکه است که وقتی قوّه جاذبه غذا را جذب کرد قوّه ماسکه یک مدتی آن غذا را نگه می‌دارد.

قوّه دافعه: بعد از آن قوّه دافعه است، که وقتی غذا خورده و جذب شد و مقداری هم نگه داشته شد و ماند، مواد زائد و فضولات آن را قوّه دافعه دفع می‌کند.

قوّه هاضمه: یکی دیگر از قوایی که خادم قوّه غذایی است قوّه هاضمه است که غذا را هضم و جزء بدن می‌کند.

پس بنابراین قوّه غذایی در حقیقت چهار قوّه می‌شود؛ جاذبه، ماسکه، دافعه، هاضمه که کارهای مزبور را باید انجام بدهد.

«(و تلك) الخوادم للغذایة (جاذبة) لكلّ عضو یجذب غذاءه الخاصّ به أو الخاصّ،

و المشترك كالمعدة مثلاً»

یکی از آن خادم‌های قوّه غذایی، قوّه جاذبه است، که برای هر عضوی غذای خاص خودش را یا غذای خاص و مشترک را جذب می‌کند، مثل معده؛ برای این‌که معده غذای همه بدن را جذب می‌کند و بعد تقسیم می‌کند، پس ممکن است این جاذبه،

جاذبه غذای خاص باشد، ممکن است جاذبه غذای خاص و غذای عام باشد، مثل معده.

«و (ماسکه) كذلك لولاها لم يلبث الغذاء لرقته و لزوجه في مواضع مزقة حتى يتم الانهضام مع أنه حركة لا بد لها من زمان»

و قوه ماسکه هم که یکی دیگر از خادماهای قوه غذایه است نسبت به هر عضوی همین طور است، یعنی غذای خاص یا مشترک را نگه می‌دارد، که اگر قوه ماسکه نبود غذا به جهت رقیق و لزج بودن در جاهای لغزنده بدن درنگ نمی‌کرد تا هضم کامل شود علاوه بر این خود هضم شدن یک حرکتی است که زمان لازم دارد.

این جا «مزاقه» اشتباه است، «مزلقه» درست است، «مزلقه» یعنی لغزاننده.

«و دافعه) كذلك، لولاها لتقل البدن و فسد»

و قوه دافعه هم که یکی دیگر از خادماهای قوه غذایه است همین طور است، یعنی فضولات غذایی هر عضوی را دفع می‌نماید، که اگر قوه دافعه نبود بدن سنگین و فاسد می‌شد، پس باید فضولات غذا دفع شود.

«و هاضمة) كذلك (لها هضوم أربعة:»

مراحل هضم

و قوه هاضمه هم خادمی دیگر است که همین طور است که غذای هر عضوی را هضم می‌کند و برایش چهار مرحله هضم وجود دارد، یعنی برای هضم غذا در بدن انسان و حیوانات توسط این قوه، چهار مرتبه وجود دارد که به این قرارند:

هضم اول (هضم معدی)

«(أولها: الهضم (المعدي للكيلوس) أي لتحصيله و هو الجوهر الشبيه بماء الكشك

الثخين»

اول آن هضم‌ها هضم معدی است که برای این است که کیلوس درست کند، و کیلوس همان جوهری است که شبیه به آب کشک غلیظ است. آب کشک در این جا یعنی آب جو.

هضم دوم (هضم کبدی)

«و الهضم (الكبدی الثانی للکیموس)، أي الخلط»

هضم دوم هضم کبدی است که برای این است که کیموس، یعنی خلط درست کند؛ وقتی غذا از معده به کبد می‌رود، کبد در آن یک تصرفاتی می‌کند که به سبب آن اخلاط اربعه درست می‌شود که خون و سودا و صفرا و بلغم است، پس هضم کبدی برای درست شدن این اخلاط است.

«فإذا انطبخ الغذاء في الكبد تكونت الكيموسات الأربعة، إذ فيه شيء نضيج هو الدم و شيء فجّ هو البلغم و رغوّة تطفو هو الصفراء و عكر يرسب هو السوداء»

پس زمانی که غذا در کبد انسان پخته شد اخلاط اربعه درست می‌شود، برای این که در آن یک چیز پخته‌ای هست که به نتیجه رسیده است که همان خون است که خون می‌رود در رگ‌ها و جزء بدن می‌شود؛ و یک شیء فجّ - فجّ به کسر فاء یعنی نپخته، که همان بلغم است که می‌خواسته خون بشود، ولی پخته نشده و بلغم مانده است؛ و یکی هم یک کفی که بالا قرار می‌گیرد که همان صفراست، - «رغوّة» یعنی کف، صفرا مانند یک کفی است که در همان خون انسان است؛ - و یکی هم دُردی که ته می‌نشیند که همان سوداست؛ «عکّر» به فتح عین و کاف یعنی دُردی «یَرُسِبُ» یعنی ته می‌نشیند.

«و إلى هذا أشرنا بقولنا: (فجّاً نضيجاً رغوّة عكراً قسّم صفراء سوداء و بلغم و دم)»

و به این کیموسات چهارگانه اشاره کردیم در شعر که گفتیم: کیموس، تقسیم کرده است فجّ و نضیج و رغوّة و عکر را، و این‌ها همان صفراء و سوداء و بلغم و دم هستند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و شصت و نهم ﴾

ثمّ (ثالث: من الهضوم، (إذ) - توقيتى - (أوردةً يلاقي) دم الكبد، (و في جداول و في سواقي، و في روضح و في الشعري من عروق)، هذه تفصيل لأقسام العروق.

(الرابع: من الهضوم (في الأعضاء زكن) منذ ترشّح الدم من فوّهات العروق الشعرية.

ثمّ إنّ أقسام الفضول بحسب أقسام الهضوم أربعة، فقلنا: (و فضل) الهضم (العضوي، و) الهضم (العروقي كالشعر و الأوساخ) و نحوها هذا للعضوي، (و العروق) جمع عرق بفتحين هذا للعروقي، (و) الهضم (الكبدي فضله) الصفراء (يجري إلى) كيس (مرارة) و لما كان فيه شوب بالدم اغتذي المرارة بما فيه من دسم الدم و ما يشاكل طبعها منه. و بقي الباقي مرّة محضة و السوداء (و) هو (في الطحال) و يغتذي منه بما شاكل جوهره و طبعه، و بقي الباقي مرّة سوداء. و البول (و) يجري إلى (الكُلبي) و يغتذي بما فيه من الدم الدسم، و إلى المثانة من بعده و يغتذي كذلك. و لم نتعرّض للبلغم، لأنّه لما كان في البدن، لأنّ يستحيل إلى الدم عند عوز الغذاء في البدن، فكأنّه ليس فضلاً؛ و لهذا و ليرطب الأعضاء ليس له مصبّ مخصوص.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

دنباله بحث در قوای نباتی

بحث در قوای نباتی بود و گفته شد: اصول قوای نباتی سه تاست: قوه غاذیه، قوه نامیه، قوه مولده که هنوز مطرح نشده است و بعد مطرح می‌گردد. همچنین گفته شد: قوه غاذیه خادم قوه نامیه است. و گفته شد که قوه غاذیه چهار قوه خادم دارد: قوه جاذبه، قوه ممسکه، قوه دافعه، قوه هاضمه، قوه هاضمه و هضم هم چهار مرتبه دارد، دو مرتبه از آن را خواندیم؛ البته این مراتب در نباتاتی که حیوان نیستند نیست و فقط در مرتبه نباتی حیوان و انسان هست؛ مرتبه اول از هضم کیلوس و مرتبه دوم کیموس بود که گذشت، هضم اول را هضم معدی هم می‌گویند؛ چون محل آن معده است، هضم دوم را نیز هضم کبدی هم می‌گویند؛ چون محلش کبد است.

هضم سوّم (هضم وریدی)

هضم سوّم هضم وریدی است، در این مرحله سوّم هضم، خون به عمل می‌آید، در معده همه غذاها به صورت ماء الکشک می‌شود، در زیر معده یک جایی است که به آن بوّاب می‌گویند، اگر این بوّاب نبود غذا در معده فوری رد می‌شد و در روده‌ها می‌رفت؛ برای این که این طور نشود خداوند تبارک و تعالی معده را طوری قرار داده

که درب این بواب بسته است و وقتی که مناسب است درب آن باز می‌شود، بلکه اگر یک وقت خدا نکرده انسان اسهال گرفته و به حال طبیعی نباشد و بیمار باشد آن درب باز است، اما در حال طبیعی بسته است و در وقت مناسب درب آن باز می‌شود و این مواد غذایی که در معده به صورت ماء الکشک وجود دارد پایین می‌روند؛ این بواب در ابتدای روده اثنی عشر است، می‌گویند: حیوانات شش روده دارند:

اول روده اثنی عشر است، اثنی عشر به آن می‌گویند چون طول آن به اندازه عرض ۱۲ انگشت است و خیلی دراز نیست و صاف است و به پشت صلب انسان چسبیده است، روده هرکسی به اندازه ۱۲ انگشت اوست.

روده دوم روده‌ای است که به آن صائم می‌گویند؛ برای این که مثل روزه‌دار است، همین طور که شکم روزه‌دار خالی و گرسنه است، این روده هم صائم است که اعضای بدن هرچه نم‌دارند از آن گرفته‌اند و چنین نیست که رگ و این‌ها داشته باشد، مواد غذایی که به این صائم وارد می‌شود، آن‌هایی را که برای بدن ضرورت دارد جذب می‌کند.

روده سوم روده دقاق یعنی نازک است و این همان روده‌ای است که خیلی به هم پیچیده است، دقاق جمع دقیق یعنی خیلی نازک است. غذا باز در این روده‌ها که می‌رود در عین حال که دارد عبور می‌کند مواد غذایی اگر چیزی دارد آن‌ها جذب می‌کنند، در این جا رگ‌هایی کوچک هست که خون‌هایی را که از کبد به آن جا می‌ریزد جذب می‌کنند، به این رگ‌های کوچک ماساریقا می‌گویند، این‌ها اول خون را به قلب وارد می‌کنند، بعد خون در قلب تجزیه می‌شود و از آن جا وارد شریان‌ها می‌شود و شریان‌ها خون را به بدن می‌رساند، بعد آن آخر کار که خون‌ها کثیف می‌شود باز آن‌ها را از نو به قلب می‌رساند که تصفیه شود.

روده چهارم اعور است که همان آپاندیس می‌باشد، این روده خیلی کار نمی‌کند،

گاهی اوقات هم مجبور هستند آن را عمل و از بدن خارج کنند؛ این روده در حقیقت کنار قرار گرفته است و چیزهای زیادی مثل مو که دیگر خیلی مشکل است رد شوند را این روده اعور جذب می‌کند.

روده پنجم قولون است، قولون همان کلون است، قولون لغت یونانی است که در عربی آن را قولون کردند؛ این که گاهی از اوقات بر اثر خوردن سبزیجات و مانند آن دل آدم درد می‌گیرد، این درد مربوط به همان روده قولون است.

روده ششم یک روده کوتاهی است که به دُبر حیوان و انسان متصل است و مدفون از آن خارج می‌شود، این روده را مستقیم می‌گویند، پس شش روده داریم که عبارت باشد از: اثنی عشر، صائم، دقاق، اعور یعنی همان آپاندیس، قولون، مستقیم.

هضم چهارم (هضم عضوی)

هضم چهارم هضم عضوی و در داخل عضو است، یعنی وقتی خون وارد عضو شد، عضو اگر استخوان است خون به صورت استخوان درمی‌آید، و اگر گوشت است خون به صورت گوشت درمی‌آید، و اگر عصب است خون به صورت عصب درمی‌آید؛ هضم چهارم در عضو است؛ و از این رو به آن هضم عضوی می‌گویند؛ و این که گاه گفته می‌شود: فلانی فلان چیز را از هضم چهارم هم گذراند، معنای آن به کنایه همین است.

عروق ماساریقا هم که در مورد هضم سوّم ذکر کردیم و گفته شد رگ‌هایی کوچک هستند که خون را جذب می‌کنند چهار دسته‌اند؛ اوّل آن‌ها مثل جدول و نهر است، بعد از آن‌ها رگ‌های باریک‌تری است که به آن‌ها سواقی می‌گویند، بعد از آن‌ها رگ‌های باریک‌تر از آن‌هاست که به آن‌ها رواضع می‌گویند، و بعد از آن‌ها نیز رگ‌های باریک‌تر به نام عروق شعریه هستند، یعنی رگ‌هایی که مثل مو خیلی باریک است،

این رگ‌هاست که خون را به گوشت، به صورت گوشت می‌دهد، به استخوان، به صورت استخوان می‌دهد، و به هر عضوی دیگر به صورت همان عضو می‌دهد. این‌ها مراحل هضم غذا هستند؛ پس قوه‌ی غذایی چهار مرتبه داشت، یعنی چهار خادم داشت: جاذبه، ممسکه، دافعه، هاضمه؛ و هاضمه هم چهار مرتبه دارد.

توضیح متن:

«ثمّ (ثالث: من الهضوم، (إذ) - توقیتی - (أوردة یلاقی) دم الكبّد، (و فی جداول و فی سواقی و فی رواضع و فی الشعری من عروق)، هذه تفصیل لأقسام العروق»
 «إذ» توقیتی و ظرف است. هضم سوّم از اقسام هضم وقتی است که خون از کبد به وریدها و رگ‌ها می‌رود.

آن خونی که در کبد درست شده است، به وریدها می‌رسد؛ ورید آن رگی است که خون را وارد قلب می‌کند؛ شریان آن رگی است که خون را از قلب می‌گیرد به بدن می‌برد؛ چون خون باید به قلب برود و تصفیه شود لذا به آن ورید می‌گویند. این وریدها اول بزرگ است، بعد از آن مدام باریک و باریک‌تر می‌شود تا می‌رسد به عروق شعریه؛ خونی که در کبد درست شد، از یکایک این‌ها عبور می‌کند؛ لذا می‌گوید: خون کبد، یعنی خون درست شده در کبد با وریدها ملاقات می‌کند و در جداول جریان پیدا می‌کند، جدول مثل یک نهر و جویی است که از آن منشعب شده است، این را جدول می‌گویند، بعد در سواقی جریان پیدا می‌کند، یعنی آن‌هایی که ساقی هستند باریک‌تر از جداول است، بعد از آن در رواضع جریان پیدا می‌کند، یعنی رگ‌هایی که گویا به بدن شیر می‌دهند، بعد از آن در موی رگ‌ها که مثل مو هستند جریان می‌یابد. «من عروق» یعنی این‌ها اقسام رگ‌ها هستند، «من» بیانیه است؛ لذا مرحوم حاجی می‌گوید: این تفصیل اقسام رگ‌هاست.

«الرابع: من الهضوم (في الأعضاء زكن) منذ ترشح الدم من فوهات العروق

الشعرية»

چهارمین هضم از هضم‌ها هضمی است که در اعضا دانسته شده است و قتی که خون از دهانه موی رگ‌ها به گوشت و استخوان و دیگر اعضا می‌رسد و تبدیل به آن اعضا می‌شود.

اقسام فضولات به حسب اقسام هضم

«ثم إنَّ أقسام الفضول بحسب أقسام الهضوم أربعة»

بعد از بیان هضم و اقسام آن، اقسام فضولات و اضافاتی که از بدن دفع می‌شود را بیان می‌کند. اقسام فضولات به حسب اقسام هضم چهار قسم است.

بالاخره غذا مراتبی را طی می‌کند تا به وسیله عروق شعریه به اعضای بدن می‌رسد و آن وقت عضو درست می‌کند، مواد غذایی کیلوس و کیموس و غیر این‌ها یک فضولات و زوائدی هم دارد که جزء بدن نمی‌شود، این‌ها فضل یعنی زیادی هستند، جمع آن فضول می‌شود، و فضل می‌گویند که جمع آن فضلات می‌شود، اما مرحوم حاجی جمع آن را فضل گفته است، شاید برای قافیه و ضرورت شعری باشد. پس این «فضل» که مرحوم حاجی گفته است مراد از آن همان فضلات یعنی همان زیادی‌هایی است که باید دفع شود، حالا این زیادی‌هایی که باید دفع شود بعضی از آن‌ها در این وسط‌ها نقل می‌شود، مثلاً مو از فضلات است، یعنی یک موادی است که در خون این زیادی است و در اعضای بدن به صورت مو درمی‌آید، یا مثلاً در بدن به صورت چرک درمی‌آید، و عرق نیز از فضلات است، یعنی همان مواد غذایی که زیادی هستند به صورت عرق درمی‌آید، این‌ها یک قسم از آن فضولات هستند، یک قسم از آن هم همان است که در کلیه می‌رود و به صورت ادرار درمی‌آید، یک قسم هم آن چیزی

است که در آخر روده‌ها می‌رود و به صورت مدفوع درمی‌آید. این‌ها همه فضولات است.

«فقلنا: (و فُضِّل) الهضم (العضوي، و) الهضم (العروقي كالشعر و الأوساخ) و نحوها هذا للعضوي»

سپس دربارهٔ اقسام فضولات که به حسب اقسام هضم است گفتیم: زیاده‌های هضم عضوی، یعنی فضولات غذاهایی که در عضو هضم می‌شود، و زیاده‌ها و فضولات هضم عروقی، مراد از هضم عروقی همان هضم وریدی است که مربوط به عروق و رگ‌هاست، یعنی فضولات غذاهایی که در رگ‌ها هضم می‌شود، مثالش مو و چرک و مانند آن است، وقتی که عضو زیادی داشته باشد زیادی به صورت مو یا چرک و مانند آن درمی‌آید؛ این مثال برای زیادی در هضم عضوی است.

«(و العروق) جمع عرق بفتحین هذا للعروقي»

و عروق این‌جا جمع عَرَق، به دو فتحه بر عین و راء است، یعنی عرق‌هایی که آدم می‌کند، این عروق مثال برای زیادی در هضم عروقی است، یعنی وقتی رگ‌ها خون می‌رسانند آدم عرق هم می‌کند و زیادی‌های آن به صورت عرق بیرون می‌آید. پس یک قسم فضل و زیادی عضوی داشتیم، مثل مو و چرک، یکی هم زیادی عروقی که همان عرق‌ها باشد.

«(و) الهضم (الكبدی فضله) الصفراء (يجري إلى) کیس (مرارة)»

و هضمی که در کبد انجام می‌شود زیادی آن به صورت صفرا درمی‌آید که در کیسه مراره می‌ریزد. مراره یعنی زهره‌دان، به آن مِرَّةُ الصَّفراء و مِرَّةُ السَّوداء هم می‌گویند، مِرَّه یعنی یک چیزی که دارای نیرو است؛ زهره‌دان به کبد چسبیده است.

«و لَمَّا كان فيه شوب بالدم اغتذي المرارة بما فيه من دسم الدم و ما يشاكل طبعها منه

و بقي الباقي مِرَّة محضة»

و چون صفرا با خون مشوب و مخلوط است خود کیسه صفرا از چربی همان خونی که در این صفرا هست و از هرچه مناسب با طبع خودش هست از آن، تغذیه و ارتزاق می‌کند و باقی مانده آن صفرای محض باقی می‌ماند.

«و السوداء (و) هو (في الطحال) و یغتذی منه بما شاکل جوهره و طبعه، و بقی الباقی مرّة سوداء»

و فضله و زیادی دیگر کبدی سوداست که در طحال می‌ریزد و طحال هم از آن سوداء به واسطه آنچه همانند جوهر و طبعش هست، از مواد خونی چربی، ارتزاق و تغذیه می‌کند و باقی مانده آن سودای محض می‌ماند.

«و البول (و) یجری الی (الکلی) و یغتذی بما فیه من الدم الدسم»

یکی دیگر از فضولات کبدی هم بول است که به کلیه‌ها می‌ریزد، و باز کلیه‌ها هم از خون چربی که در بول هست تغذیه می‌کنند.

«و الی المثانة من بعده و یغتذی كذلك»

و بعد از آن از کلیه‌ها به مثانه می‌ریزد، و مثانه هم از همین خون زیادی که در ادرار است و در خودش ریخته است تغذیه می‌کند.

«کلی» جمع کلیه است، اما این جا هر دو کلیه را یکی حساب کرده و ضمیر مفرد را به آن برگردانده است.

«و لم تتعرض للبلغم، لأنه لما كان في البدن، لأن یستحیل الی الدم عند عوز الغذاء في

البدن، فکأنه لیس فضلاً»

می‌گوید: بلغم را از فضولات نشمردیم؛ برای این که چون بلغم در بدن قرار گرفته است تا اگر یک وقت غذا کم بود و به بدن نرسید و خون کم آمد بلغم به صورت خون درآید و بدن را حفظ کند. در حقیقت جانشین خون است، پس به همین جهت گویا بلغم از اصول است و فضله و زیادی نیست.

«و لِهَذَا وَ لِيُرَطَّبَ الْأَعْضَاءَ لَيْسَ لَهُ مَصَبٌّ مَخْصُوصٌ»

و به همین جهت که گفتیم و نیز به جهت این که جاها و اعضایی که لازم است مرطوب باشد بلغم رطوبت و شستشو به آنها می دهد، به این دو جهت، برای بلغم مصب و جایگاه خاصی برای ریزش وجود ندارد، صفرا در زهره دان می ریزد و سودا در طحال، و اما بلغم در همه جای بدن می ریزد و جای مخصوصی ندارد تا هر جا که نیاز پیدا شد و خون نرسید بلغم تبدیل به خون گردیده و به جای خون باشد.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و هفتادم ﴾

(و يأخذ) فضل الهضم (المعدي) و هو ثفل الكيلوس، (المعا طريقاً) للخروج (كما جرى الصفو)، أي صفو الكيلوس، (بما ساريقا) أي عروق دقيقة يندفع الصافي من الكيلوس منها إلى الكبد.

ثم أشرنا إلى كيفية الجري بقولنا: (فبعد ما أنهى الغذاء) الذي صار كيلوسا (بواب) و هو المجرى الأسفل للمعدة، سمي به لأنه منطبق دائماً إلى وقت الحاجة إلى أحوار الطعام، فإذا جاء وقته انفتح المجرى و انحدر الطعام و انطبق كما كان ذلك تقدير العزيز العليم. و إذا انفتح البواب انحدر الطعام إلى معي يتصل به يسمى بالمعي الاثني عشري، لأنّ مقداره في كلّ إنسان اثنا عشر إصبعاً من أصابع نفسه، و هو منتصب قائم في طول الصلب و تجويفه سعة مثل الثقب المسمى بالبواب، و إذا صار الطعام إلى ذلك المعى أخذ قوته و غذاه ممّا شاكل جوهره منه كالمعدة. ثمّ عصر الباقي و أحدره إلى معي يتصل به مستدير ملتف، يسميه الأطباء بالصائم لجذب الكبد، كلّ بلة فيه دائماً فيبقى لذلك خالياً من بلة الغذاء و جوهريته، كما يبقى معدة الصائم خالية، و قد شوهد عند ذبح الحيوان جفاف ما فيه و لتوسط الاثني عشري بينه و بين البواب، استعملنا لفظ الإنهاء بدل الحطّ و نحوه. (فالصفو) - مفعول مقدّم - (ذا) أي الماساريقا (من صائم جذاب) كما يجذب حجر المغناطيس

الحديد، وإسناد الجذب إلى الماساريقا لكونه طريق الكبد، وإلا ففي الحقيقة الكبد جذّاب. ثمّ خروج البيلة من المعاء الصائم (بالرشح، إذ في صائم لا منفذاً و) إنّما (التفّ) الصائم (للحوج)، أي الاحتياج (إلى لبث الغذاء) طويلاً ليقضي الكبد، وطره من جذب بلة الغذاء و رطوبته الجوهرية كلاً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

دنباله مباحث گذشته

گفته شد که: هاضمه و هضم چهار مرتبه دارد و هر هضمی نیز یک سری فضولات و زوائدی دارد، مثل مو، چرک، عرق، بول و تفاله‌هایی که از روده‌ها رد می‌شود. این‌جا مجبور شدند بعضی اقسام روده‌ها را هم ذکر کنند؛ مرحوم حاجی فقط دو قسم آن را در متن ذکر کرده است، اما روده‌ها را شش قسم ذکر کردند که ما همه این‌ها را قبلاً ذکر کرده و توضیح دادیم و اکنون به مناسبت به آن اشاره می‌نماییم.

اولاً: زیر معده یک بوابی است که همیشه درب آن بسته است اگر درب آن بسته نبود موادی که باید در معده می‌ماند تا پخته شود، زود دفع می‌شد، این بواب، اول و آغاز روده‌هاست، پس از آن، روده‌ها شش عدد هستند: اول اثنی عشر است که زیر بواب است، اثنی عشر هر کسی به اندازه عرض ۱۲ انگشت اوست؛ دوم روده صائم است که همیشه خالی است، به آن صائم می‌گویند چون مثل شکم آدم روزه‌دار خالی است؛ روده سوم دقاق است، یعنی روده‌های نازک و باریک که خیلی در هم پیچیده است؛ روده چهارم اعور است، که همان آپاندیس باشد؛ آپاندیس بعضی فضولات مثل مویا چیزی که در غذا باشد را جذب می‌کند؛ روده پنجم بعد از اعور، قولون است که لغت لاتین آن کولون است و کسی که این روده او مریض می‌شود می‌گویند: او کولیت دارد؛ کولیت یعنی همین درد قولون؛ معمولاً این‌طور آدم‌ها نباید سبزی‌های نپخته بخورند، چون اگر سبزی‌های نپخته بخورند کولون آن‌ها درد می‌گیرد؛ روده

ششم، روده مستقیم است که در پایان روده‌ها و متصل به دُبُر است. به هر حال مرحوم حاجی دو قسم از آن‌ها را ذکر می‌کند.

توضیح متن:

«(و يأخذ) فضل الهضم (المعدي) و هو ثفل الكيلوس، (المعا طريقاً) للخروج (كما جرى الصفو)، أي صفو الكيلوس، (بما ساريقا) أي عروق دقيقة يندفع الصافي من الكيلوس منها إلى الكبد»

و فضله و زیادی هضم معدی که همان تُفاله کیلوس در معده است روده را به عنوان راهی برای خروج اتخاذ و دریافت می‌کند، غذا که در معده به صورت کیلوس شده است زیادی آن را می‌گوید: ثفلُ الكیلوس، یعنی تفاله کیلوس، این‌ها وارد روده‌ها می‌شود «المعا» معا یعنی روده، جمع آن هم امعاء است، یعنی روده‌ها راه‌گریز برای خروج آن تفاله‌هاست که از معده خارج شود، همان‌طور که زلال شده کیلوس که صاف و به صورت خون است، در ماساریقا می‌رود، ماساریقا یعنی همان رگ‌های نازکی که خون‌های زلال شده از راه آن‌ها جذب کبد می‌شود. ماساریقا لغت سریانی و لاتین است، یعنی رگ‌های نازکی که صافی و زلال شده از کیلوس را به کبد می‌برد.

«ثم أشرنا إلى كيفية الجري بقولنا: (فبعد ما أنهى الغذا) الذي صار كيلوسا (بؤاب) و هو

المجرى الأسفل للمعدة»

سپس پرداختیم به کیفیت جریان یافتن غذا به کبد، به این‌که گفتیم: بعد از این‌که بؤاب (دربان) که همان مجرای پایینی معده است تمام غذایی را که در معده به صورت کیلوس شده است رد کرد و به پایان و روده صائم رساند.

أنهى یعنی به نهایت رساند، یعنی غذا را به نهایت که روده‌های صائم است رساند. بؤاب، مجرای اسفل معده است که بعد از آن روده اثنی عشر هم به اندازه همان بؤاب است، هر دو به اندازه عرض ۱۲ انگشت هستند.

«سَمِي بِهِ لِأَنَّهُ مَنْطِقٌ دَائِمًا إِلَى وَقْتِ الْحَاجَةِ إِلَى إِحْدَارِ الطَّعَامِ، فَإِذَا جَاءَ وَقْتُهُ انْفَتَحَ الْمَجْرَى وَانْحَدَرَ الطَّعَامُ وَانْطَبَقَ كَمَا كَانَ ذَلِكَ تَقْدِيرَ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»

بَوَّاب، بَوَّاب نامیده شده است؛ برای این که دائماً منطبق یعنی بسته است تا وقتی که احتیاج باشد غذا پایین داده شود، پس آن گاه که وقت پایین دادن غذا رسید این مجرا، یعنی بَوَّاب، باز می شود و غذا پایین می رود، و دوباره درب آن بَوَّاب بسته می شود، این تقدیر و مهندسی خداوند عزیز علیم است، که آن را طوری ساخته که در وقت حاجت درب آن باز می شود و پس از آن دوباره بسته می شود.

«و إِذَا انْفَتَحَ الْبَوَّابُ انْحَدَرَ الطَّعَامُ إِلَى مَعِي يَتَّصِلُ بِهِ يَسْمَى بِالْمَعِي الْاِثْنِي عَشْرِي لِأَنَّ مَقْدَارَهُ فِي كُلِّ إِنْسَانٍ اثْنَا عَشَرَ إصْبَعًا مِنْ أَصَابِعِ نَفْسِهِ، وَهُوَ مُنْتَصِبٌ قَائِمٌ فِي طُولِ الصُّلْبِ وَتَجْوِيفُهُ سَعَةٌ مِثْلُ الثَّقَبِ الْمَسْمِيِّ بِالْبَوَّابِ»

و وقتی که بَوَّاب یعنی دربان باز شد غذا در روده ای می رود که به بَوَّاب متصل است که به آن روده اثنی عشر می گویند، چرا که به آن اثنی عشری می گویند؟ چون مقدار آن در هر انسانی ۱۲ انگشت به هم چسبیده از انگشتان خودش هست، و این روده در طول صُلب و پشت انسان صاف ایستاده است، گویا این روده به پشت انسان تکیه داده است و داخل و دهانه این روده اثنا عشر هم به حسب اندازه مثل داخل و دهانه بَوَّاب است، یعنی مثلاً اگر دهانه و اندازه بَوَّاب ده سانت است دهانه و اندازه این روده هم ده سانت است.

«وَ إِذَا صَارَ الطَّعَامُ إِلَى ذَلِكَ الْمَعِي أَخَذَ قُوَّتَهُ وَغَذَّاهُ مِمَّا شَاكَلَ جَوْهَرَهُ مِنْهُ كَالْمَعْدَةِ. ثُمَّ عَصَرَ الْبَاقِي وَ أَحْدَرَهُ إِلَى مَعِي يَتَّصِلُ بِهِ مُسْتَدِيرٌ مُلْتَفٌ، يَسْمَى الْأَطْبَاءُ بِالصَّائِمِ لِجَذْبِ الْكَبِدِ، كُلُّ بَلَّةٍ فِيهِ دَائِمًا فَيَبْقَى لِذَلِكَ خَالِيًا مِنْ بَلَّةِ الْغِذَاءِ وَ جَوْهَرِيَّتَهُ كَمَا يَبْقَى مَعْدَةُ الصَّائِمِ خَالِيَةً، وَ قَدْ شُوهِدَ عِنْدَ ذِيحِ الْحَيَوَانَ جَنَافٍ مَا فِيهِ»

و هنگامی که طعام به آن روده اثنی عشر آمد، این روده قوت و غذای خود را از آن چیزی که مشاکل جوهر اوست از آن طعام می گیرد، مانند معده که نیاز غذایی خود را

از همان کیلوس که در خودش است می‌گیرد، سپس اثنا عشر طعام باقیمانده را فشرده و سرازیر می‌کند به روده‌ای که دایره‌وار و پیچدار و متصل به خودش است و اطباء به آن صائم و روزه‌دار می‌گویند؛ به این جهت که کبد تمام رطوبت مواد غذایی را که در آن روده صائم است می‌گیرد و طوری می‌شود که دیگر هیچ چیزی از تری و جوهر غذا در آن باقی نمی‌ماند و همانند معدۀ آدم روزه‌دار خالی می‌ماند؛ حالا برای تأیید می‌گوید: مشاهده شده است که سر حیوان، مثل گوسفند را بریده‌اند دیده‌اند روده صائم آن خشک و خالی است.

«و لتوسط الاثني عشري بينه و بين البواب، استعملنا لفظ الإنهاء بدل الحطّ و نحوه»
و چون که روده اثنی عشر واسطه شده است بین صائم و بین بواب، پس مواد غذایی اول از بواب در اثنی عشر می‌آید، بعد در صائم، یعنی غذا یک راهی را باید در این میان طی کند، به همین جهت ما لفظ «انتهاء» را به جای لفظ «حطّ» و مانند آن به کار برده و استعمال کردیم تا دلالت بر این طی مسافت بکند؛ چون انتهاء به معنای پایان دادن و به نهایت رساندن است.

«(فالصفو) - مفعول مقدم - (ذا) أي الماساريقا (من صائم جذّاب) كما يجذب حجر المغناطيس الحديد»

بعد این ماساریقا صافی‌های صائم را جذب می‌کند. می‌گوید: این «صفو» مفعول مقدم است برای «جذّاب»، یعنی صفّو را یعنی آن صافی غذا را «ذا» یعنی ماساریقا از روده صائم جذب می‌کند همان‌طور که سنگ مغناطیس (آهن ربا) آهن را جذب می‌کند. چرا جذب را به ماساریقا نسبت دادید؟ در جواب می‌گوید:

«و إسناد الجذب إلى الماساريقا لكونه طريق الكبد، و إلا ففي الحقيقة الكبد جذّاب»
و اسناد جذب به ماساریقا بدان جهت است که ماساریقا راه کبد است و گرنه در حقیقت، این خود کبد است که جذّاب است. جلوتر گفتیم ماساریقا چهار قسم است جداول و سواقی و روضع و عروق شعریه.

«ثمَّ خروج البَلَّة من المعاء الصائم (بالرشح، إذ في صائم لا منفذاً)»

می‌گوید: خروج رطوبت از روده صائم به نحو تراوش و ترشح است چون صائم سوراخ ندارد، پس روده صائم طوری است که جاذبه‌اش رطوبت را جذب می‌کند.
«(و) إِنَّمَا (التفت) الصائم (للحوج)، أي الاحتياج (إلى لبث الغذا) طويلاً ليقضي الكبد، وطره من جذب بلّة الغذا و رطوبته الجوهرية كلاً»

و همانا پیچیده بودن روده صائم برای حاجت است؛ یعنی برای این است که احتیاج است به این‌که غذا مدتی طولانی بماند تا کبد نیاز خود را از راه جذب تری غذا و رطوبت جوهری غذا برطرف کند.

مرحوم حاجی در این جادو قسم از روده‌ها را ذکر کرد، بعد از بواب فقط اثنی عشر و صائم را ذکر کرد و چهار قسم روده دیگر که ما ذکر کردیم را ذکر نکرده است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهرين

﴿ درس دویست و هفتاد و یکم ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

بین جلسه قبل و جلسه فعلی تقریباً چهار پنج ماه فاصله شده است؛ از این رو من مطالب قبلی را یادآوری می‌کنم تا به سر مطلب کنونی برسیم.^(۱)

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- به جهت این‌که این درس تکرار درس قبلی است و مطلب جدیدی نداشت حذف شد.

﴿ درس دويست و هفتاد و دوّم ﴾

و ثالثتها: قوّة مولّدة كما قلنا: (لحفظ نوع قوّة مولّدة)، كما كانت الأوّليان لحفظ الشخص (من فضل) هضم (آخر) - بكسر الخاء - (منياً موردة) هذا على سبيل التمثيل بقرنية ما يأتي، إذ المولّدة تعمّ النبات و الكلام في القوى النباتية فهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزء و تجعله مبدءاً لشخص آخر من نوعه أو جنسه (و تحت تلك القوّة) المولّدة القوّة (المغيّرة) و هي التي يُهيّئ كلّ جزء من المنّي في الرحم مثلاً لعضو مخصوص، بأن يجعل بعضه مستعداً للعظمية، و بعضه للعصبية إلى غير ذلك.

و قيل: «المولّدة مجموع هاتين القوتين فوحدتها اعتبارية، (و هي) أي المغيّرة (بالأولى) أي بالمغيّرة الأولى» (عندهم مشتهرة). فرقاً بينها و بين المغيّرة الثانية التي من جملة قوى الغاذية، فإنّ فعل الغاذية يتمّ بتحصيل جوهر البدل لما يتحلّل، و هو الخلط الذي هو شبيهه بالقوّة بالمغتذي و بالزاقة بالعضو و بالتشبيه بالعضو المغتذي. و قد يخلّ بكلّ منها كما في أطروقيا و الاستسقاء و البرص، فالتى يحصل منها التشبيه يسمّى مغيّرة ثانية لتقدّم الأولى في بدن المولود. (و ربّما سُمّي ذي)، أي المغيّرة الأولى (مفصّلة)، إذ قد علمت أنّها تتصرّف في المنّي مثلاً، فيفصل كيميائته المزاجية و يمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو. (و تلك) أي التي تجذب مادّة المنّي إلى الأنثيين مثلاً (أيضاً سمّيت محصّلة). ثمّ أشرنا إلى محلّهما بقولنا: (فتلك مثل الأنثيين تلتزم، و هذه) تلتزم (مثل المنّي في الرحم).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

قوة مولده

بحث در قوای نفس نباتی بود، گفتیم: نفس نباتی دارای سه قوه اساسی است: قوه غذایه، قوه نامیه (منمیه)، قوه مولده.

تاکنون دو قوه از آن قوا را، یعنی قوه غذایه و نامیه را ذکر کردیم.

حالا بحث درباره قوه مولده است، آن دو قوه برای تأمین شخص بود، نبات یا حیوان و انسان در مرتبه نباتی خود غذا می‌خواهد برای این که جایگزین اجزاء تحلیل رفته شود و بدن و جسم شخص نبات و حیوان و انسان محفوظ بماند و این کار قوه غذایه است، همچنین همین شخص می‌خواهد نمو و رشد بکند و بزرگ بشود، و این کار قوه نامیه است؛ پس این دو قوه مربوط به شخص است؛ ولی قوه مولده برای تولید مثل و حفظ نوع است، درخت‌ها، حیوانات، انسان‌ها همگی تولید مثل دارند، هر میوه‌ای یک هسته یا دانه هم دارد که برای تولید مثل آن است، همین‌طور حیوانات از جمله انسان، منی برای تولید مثل دارند، این تولید مثل، کار قوه مولده است. این قوه مولده در حیوان، اعم از ناطق و غیر ناطق، یکی از کارهای اولیه‌اش تولید منی است که مایه تولید مثل است، تولید منی پس از مراحل چهارگانه هضم که قبلاً ذکر گردید انجام می‌گیرد، یعنی در یک هضم دیگر از غذا، غیر از هضم‌های دیگر چهارگانه، منی تولید می‌شود، پس تولید منی در هضم پنجم است.

بیچه‌ها آن مرحله از قوه مولد را که مربوط به تولید منی است که مرحله هضم پنجم باشد بالفعل ندارند ولی وقتی بزرگ شده و به حد بلوغ می‌رسند، هضم پنجم از غذا را

که منی از آن تولید می‌شود پیدا می‌کنند. حالا در محلّ و جایگاه این هضم خلاف است، بعضی گفتند: این مرحله از هضم برای تولید منی آغازش مربوط به مغز است، و بعد، از مغز دو رگ است که به پشت گوش می‌آید، اگر این دو رگ قطع بشود انسان دیگر بچه‌دار نمی‌شود؛ بعضی دیگر گفتند: منشأ آن مغز است اما از همه اعضا بدن این منی جذب می‌شود و آخر و پایان آن هم به بیضه‌ها منتهی می‌شود و می‌گویند بیضه چپ منشأ آن است.

بالاخره این که تولید منی در این جا ذکر شد از باب مثال است، و اکنون بحث در تولید مثل به طور مطلق است که کار قوه مولده است.

این قوه یک کار دیگر هم دارد که تغییر و تحویل است یعنی این قوه مغیر هم هست، برای این که به توسط این قوه است که منی در رحم مادر به دست و پا و گوش و چشم تبدیل می‌شود، پس بنابراین با نطفه یک قوه مغیره‌ای که همان مولده باشد، هست که منی را به اعضا مختلف تغییر می‌دهد؛ لذا به آن مغیره می‌گویند؛ آن وقت به این مغیره به لحاظ تولید منی که مرحله آغازین تولید مثل است و نیز به لحاظ این که برخی از منی را مستعد برای استخوان شدن، برخی را مستعد برای عصب شدن و... قرار می‌دهد، مغیره اولی می‌گویند؛ بعد از آن مغیره ثانیه است؛ برای این که اول که بچه می‌خواهد ساخته شود در مرحله اول، تولید منی و اسپرم پدر و اوول مادر است و در مرحله دوم، آماده کردن اسپرم و اوول برای این است که به اعضا و جوارح مختلف تبدیل شود، که این دو مرحله مربوط به مغیره اولی است، و تعدد قوه مغیره در این دو مرحله و نسبت به این دو کار تعدد حقیقی و وحدت آن اعتباری است، مضاف بر این، مغیره ثانیه‌ای هم هست که ماده غذایی را به عنوان بدل ما یتحلّل به اعضا مختلف تغییر می‌دهد، این مغیره ثانیه از جمله قوای قوه غذایی است که بدل ما یتحلّل درست می‌کند، اعضا و جوارح را رشد و نمو می‌دهد، دست را بزرگ می‌کند، پای را بزرگ می‌کند، چشم او را بزرگ می‌کند.

توضیح متن:

«و ثالثتها: قوّة مولّدة كما قلنا: (لحفظ نوع قوّة مولّدة)، كما كانت الأوّلان لحفظ الشخص (من فضل) هضم (آخر) - بكسر الخاء - (مبتأً موردة)»

و سومین قوّه از قوای نباتی قوّه مولّده است، چنانکه در شعر گفتیم: برای حفظ نوع قوّه‌ای است به نام قوّه مولّده، همان‌طور که دو قوّه اوّل نباتی، یعنی غذایی و نامیه برای حفظ شخص است، قوّه مولّده از زیادی هضم پایانی (غیر از آن هضم‌های چهارگانه‌ای که گذشت) منی را وارد می‌کند، یعنی منی را برای تولید مثل در بیضه‌ها وارد می‌کند. می‌گوید: «آخر» را به کسر بخوانید یعنی هضم پایانی که بعد از آن هضم‌های چهارگانه دیگر است.

«هذا على سبيل التمثيل بقرنية ما يأتي، إذ المولّدة تعمّ النبات و الكلام في القوی النباتية»

این‌که منی را در این‌جا به عنوان یکی از مراحل تولید مثل ذکر کردیم از باب تمثیل است، به قرینه‌ای که بعد در شعر می‌آید؛ برای این‌که قوّه مولّده نبات را هم شامل می‌شود و بحث ما هم درباره قوای نباتی است و نبات منی ندارد؛ پس نام بردن از تولید منی به عنوان یکی از مراحل تولید مثل در این‌جا از باب مثال است.

«فهی التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزء و تجعله مبدءاً لشخص آخر من نوعه أو

جنسه»

پس قوّه مولّده آن قوّه‌ای است که از آن جسمی که در آن قرار گرفته است یک جزیبی را می‌گیرد و آن را مبدءاً برای پیدایش یک شخص از نوع خودش یا از جنس خودش قرار می‌دهد. معمولاً نبات و حیوان هم نوع خودش را تولید می‌کند، انسان می‌زاید، روباه، روباه می‌زاید، ولی گاهی از اوقات نیز هم جنس خود را تولید می‌کند، مثل این‌که الاغ با اسب وقتی که جمع بشوند از آن قاطر تولید می‌شود قاطر از جنس آن‌هاست، یعنی حیوان است نه از نوع الاغ است نه از نوع اسب. چنان‌که بعد گفته می‌شود گاهی از این قوّه مولّده تعبیر به «محصله» می‌شود.

«(و تحت تلك القوّة) المولدة القوّة (المغيّرة) و هي التي يهَيِّئ كلّ جزء من المنى في الرحم مثلاً لعضو مخصوص، بأن يجعل بعضه مستعداً للعظمية، و بعضه للعصبية إلى غير ذلك»

و در لوای این قوّه مولده، یک قوّه مغيّره وجود دارد که همان قوّه‌ای است که مثلاً در رحم، هر جزیی از منی را برای یک عضو مخصوصی مهیا می‌کند، مثلاً بعضی از منی را مستعد می‌کند برای این که استخوان بشود و بعضی از آن را مستعد می‌کند برای این که عصب بشود، بعضی از آن چشم بشود، همچنین است همه اعضا. چنان که بعد گفته می‌شود گاهی از این قوّه مغيّره، تعبیر به «مفصله» می‌شود.

«و قيل: المولدة مجموع هاتين القوتين فوحدتها اعتبارية»

بعضی‌ها گفته‌اند: مجموع هر دوی این دو قوّه، قوّه مولده است، یعنی آن قوّه‌ای که منی را تولید می‌کند، و آن قوّه‌ای که بعدش منی را به اعضای مختلف تغییر می‌دهد، هر دو مولده است، بنابراین، وحدت قوّه مولده وحدتی اعتباری است به این لحاظ که هر دوی آن‌ها مربوط به تولید است و گرنه این‌ها حقیقتاً دو قوّه‌اند.

«(و هي) أي المغيّرة (بالأولى) أي بالمغيّرة الأولى (عندهم مشتبهة). فرقاٌ بينها و بين

المغيّرة الثانية التي من جملة قوى الغاذية»

اول انسان تولید و متکون می‌شود بعد غذا می‌خورد؛ لذا قوّه مغيّره مزبور که مربوط به تکون و تولید آغازین بود نزد حکمای طبیعی به مغيّره اولی مشهور شده است، تعبیر به اولی برای این است که فرق باشد بین این مغيّره و بین مغيّره ثانیه‌ای که از جمله قوای قوّه غاذیه است تا این‌ها با هم اشتباه نشوند.

«فإنّ فعل الغاذية يتمّ بتحصيل جوهر البدل لما يتحلّل»

چون فعل قوّه غاذیه به این تمام می‌شود که از غذاها جوهری به عنوان بدل ما يتحلّل تحصیل کند.

«و هو الخلط الذي هو شبيه بالقوّة بالمغتذي و بالزاقاة بالعضو و بالتشبيه بالعضو

المغتذي»

و آن جوهر بدل همان خلطی است که بالقوه شبیه به عضو مُغذی، یعنی عضو ارتزاق کننده و غذاگیر است، فرض بگیرید استخوان غذا و بدل ما يتحلل می خواهد غذايش هم بالقوه باید متناسب و شبیه به استخوان باشد تا بتواند جزء استخوان بشود، بالقوه یعنی فعلاً شبیه نیست بلکه بالقوه شبیه است.

قوه غذایی سه کار می کند تا فعلش تام و تمام شود؛ یکی خلط و جوهر بدل درست و تحویل می کند؛ دوّم «و بِالزّاقَة»، این «بِالزّاقَة» عطف به «بِتَحْصِيلِ جوهر بدل» است، یعنی دوّم این که جوهر و خلط و بدل ما يتحلل را به عضو غذاگیر بچسباند، سوّم «وبالتشبيه»، یعنی سوّم این که این جوهر و بدل و خلط را شبیه به عضو غذاگیر کند.

«و قد يخلّ بكلّ منها كما في أطروقيا و الاستسقاء و البرص»

و گاهی به هر کدام از این ها اخلاص وارد می شود؛ چون هر یک از این ها مرضی خاص دارد که ممکن است عارض بر آن شود و کار آن را مختل کند، به تناسب در این جاسه مرض هست، یکی اطروقيا، یکی استسقاء، یکی هم برص.

در بیماری اطروقيا این طور است که آدم همیشه لاغر است؛ چون قوه غذایی بدل ما يتحلل درست نمی کند و شخص هرچه غذا بخورد بدل ما يتحلل درست نمی شود. در معرض استسقاء غذا به عضو نمی چسبد، یعنی آن خلط و جوهر بدل ما يتحلل که باید به عضو بچسبد تا مثل آن بشود به آن نمی چسبد و شخص هرچه می خورد هدر می رود. در مرض برص آن خلط و جوهر بدل ما يتحلل که باید شبیه به عضو غذاگیر بشود، شبیه به آن نمی شود، مثلاً باید غذا شبیه و تبدیل به استخوان بشود، یا شبیه و تبدیل به پوست بشود ولی نمی شود، در اثر مرض برص یک پوست اشتباهی درست می کند؛ در این مرض ها معلوم می شود یک اختلالی در کار قوه غذایی هست.

«فالتی يحصل منها التشبيه يسمی مغیره ثانیة لتقدّم الأولى في بدن المولود»

پس آن قوه ای که غذا را شبیه به عضو می کند به آن مغیره ثانیة می گویند، چرا به آن ثانیة می گویند؟ چون آن مغیره اولی در بدن مولود مقدم بر مغیره ثانیة است.

«(و ربّما سمّي ذي)، أي المغيرة الأولى (مفصلة)، إذ قد علمت أنّها تتصرّف في المنّي

مثلاً»

و چه بسا این، یعنی مغیره اولی، مفصله نامیده می شود؛ برای این که قبلاً دانستید که مغیره اولی تفصیل می دهد، مثلاً در اسپرم پدر و اوول مادر تصرّف می کند و این ها را تفصیل می دهد و از این ها اعضا درست می کند منی را تفصیل می دهد و جدا جدا می کند و از آن اجزاء جدا شده اعضا مختلف درست می کند؛ پس بر این اساس به آن قوه مغیره، مفصله هم می گویند.

«فیفصل کیفیاته المزاجیة و یمزجها تمزیجات بحسب عضو عضو»

پس این قوه کیفیات مزاجیه منی را تفصیل می دهد و آن ها را بعضی را با بعضی دیگر به حسب هر عضوی مخلوط می کند؛ بالاخره باید کیفیات مختلفی را درست کند تا یکی از آن استخوان بشود، یکی از آن گوشت بشود.

«(و تلك) أي التي تجذب مادة المنّي إلى الأثنین مثلاً (أيضاً سمّیت محصّلة)»

و آن قوه مغیره هم که ماده منی را تحصیل کرده و به بیضه ها مثلاً می آورد، محصّله نامیده می شود.

این مولده هم همان مغیره اولی است که از قوای قوه غاذیه نیست بلکه در مرحله آغازین تولید مثل است و گفته شد که با مولده ای که اجزاء مختلف درست می کند و به آن مفصله هم می گویند متفاوت است و وحدتشان وحدت اعتباری است.

«ثمّ أشرنا إلى محلّهما بقولنا: (فتلك مثل الأثنین تلتزم، و هذه) تلتزم (مثل المنّي في

الرحم)»

سپس به محلّ این دو قوه که مفصله و محصّله باشد در شعرمان اشاره کردیم به این که گفتیم: آن، یعنی محصّله که ماده منی را تولید می کند، ملازم با مثل دو بیضه است، و این، یعنی مفصله که از اجزاء منی اعضای گوناگون درست می کند، ملازم با مثل منی در رحم است.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و هفتاد و سوّم ﴾

ثمّ إنّ كثيراً من الحكماء جعلوا رؤساء القوى النباتية أربع بإضافة المصوّرة و محلّها المنّي في الرحم، كالمفصّلة. و ربّما جعلت من شعب المولّدة بجعل وحدة المولّدة اعتبارية، كما جعلها بعضهم مجموع القوتين كما مرّ. و أمّا نحن فقد قلنا، كما قال العلامة الطوسي رحمته الله: «المصوّرة عندي باطلة» و كما قال الإشراقيون: «بإسناد الهيئات الجسمانية إلى الهيئات النورية التي في العقول المتكافئة». و الشيخ الغزالي: «بإسنادها إلى الملائكة كما في الشرع الأنور». (و قوّة تفعل شكلاً و خطّاً) - وقف بالسكون على لغة - (طبعاً) أي فاعل بالطبع، (لديهم) - متعلّق بأوّل الكلام - (و لديّ ذا شطّط) لبطان استناد هذه الأفعال العجيبة المحكمة المتقنة إلى قوّة عديمة الشعور، بل هي مستندة إلى الملائكة المدبّرين الفاعلين بالتسخير لأمر الله تعالى.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

قوة مصوره و بطلان آن

بحث در قوای نفس نباتی بود و گفته شد: اصول این قوا سه قوه است: قوه غاذیه، قوه نامیه یا منمیه، قوه مولده.

ولی یک عده گفته‌اند: از جمله قوای نفس نباتی علاوه بر سه قوه غاذیه و منمیه و مولده، قوه چهارم دیگری است به نام قوه مصوره که صورت‌بندی و صورت‌گیری می‌کند، معیّره اولی که قبلاً ذکر شد فقط کاری که می‌کند این است که مثلاً منی را برای اعضای مختلف تقسیم می‌کند، اما این که صورت‌گیری کند و از اجزاء مختلف منی، اعضای گوناگون درست کند، که این عضو مثلاً این طور باشد، گوش آن این طور باشد، شکم آن این طور باشد، این صورت‌گیری و صورت‌بندی کار آن معیّره اولی نیست بلکه کار قوه‌ای به نام قوه مصوره است که هر عضوی و هر شخصی را به یک صورت خاصی تولید و صورت‌گیری می‌کند؛ پس برخی این قوه را یکی از قوای دیگر نباتی به عنوان قوه چهارم حساب کرده‌اند.

بعضی هم گفته‌اند: این مصوره از شعب همان قوه مولده است و قوه مولده حقیقتاً قوه واحدی نیست بلکه وحدتش اعتباری است در حقیقت مولده سه قوه است، یکی آن که منی را تولید می‌کند، دوم آن که منی را تقسیم می‌کند، سوم آن که اعضاء را صورت‌بندی می‌کند، که به صورت چشم یا گوش و مانند آن درمی‌آید.

مرحوم حاجی می‌گوید: چنان‌که حکمای اشراقی گفته‌اند حق این است که نباید مصوره را جزء قوای طبیعی حساب کرد، بلکه این مصوره از ارباب انواع و عالم عقول و ملائکه الله است، قرآن هم می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^(۱) خدا هر طور بخواهد شما را صورت‌گیری می‌کند؛ چون جلوتر گفته‌ایم: هر نوعی یک ربّ النوع دارد که از طبقه عقول متکافئه و عقول عرضیه است. آن‌ها هستند که تصویرکننده این افراد مادی می‌باشند؛ برای این‌که آن‌ها مجرد و مافوق موجودات عالم طبیعت هستند و صورت‌گیری هم کار کوچکی نیست که یک قوه مادی بتواند آن را انجام دهد، مثلاً یک قوه مادی یک انسان با این همه اعضا و جوارح حیرت‌آور و زیبا، مثل چشم و گوش و غیر آن را صورت‌بندی کند.

خلاصه: باید این تصویرگری را به عالم غیب برگردانیم. در مرگ و وفات نیز این‌طور است؛ خداوند تبارک و تعالی در قرآن گاهی از اوقات مرگ را به خود نسبت می‌دهد، می‌گوید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾^(۲)، گاهی از اوقات هم می‌فرماید: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾^(۳) گویا ملک مأمور خداست که این کار را انجام دهد و بنابراین می‌توان این کار را به خدا نسبت داد و می‌توان به ملک او نسبت داد؛ تصویر هم همین‌طور است، می‌توان آن را به خدا نسبت داد و گفت: اساساً خدا مصور است ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، و می‌توان هم به ارباب انواع نسبت داد؛ چون از همین ارباب انواع در شرع تعبیر به ملائکه شده است و ملائکه قوای غیبی ماوراء طبیعی و از شئون و درجات فاعلیت و تأثیرگذاری حق تعالی می‌باشند، بالاخره باید یک مجرداتی فوق عالم طبیعت باشند تا بتوانند چنین صورت‌های زیبایی را درست کنند، این‌که بگوییم: یک قوه طبیعی

۲- سوره زمر (۳۹)، آیه ۴۲.

۱- سوره آل عمران (۳)، آیه ۶.

۳- سوره سجده (۳۲)، آیه ۱۱.

این طور بچه را صورت بندی می کند با مبانی عقلی قابل تبیین نیست؛ چه بسا یک پروفیسور ۴۰، ۵۰ سال زحمت می کشد تا تمام ریزه کاری ها و دقایقی که در چشم به کار برده شده است را بررسی کند، نمی شود بیاییم بگوییم: یک قوه طبیعی بی شعور همین طور یک دفعه این جا را چشم کرده و این جا را گوش کرده است. خلاصه همین طور که خواجه نصیر هم فرموده است: اگر بخواهید این قوه مصوره را از قوای طبیعی حساب کنید؛ این درست نیست.

توضیح متن:

«ثمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْحُكَمَاءِ جَعَلُوا رُؤْسَاءَ الْقَوَى النَّبَاتِيَّةِ أَرْبَعًا بِإِضَافَةِ الْمَصُورَةِ وَ مَحَلِّهَا الْمَنِيِّ فِي الرَّحِمِ، كَالْمَفْصَلَةِ»

سپس بسیاری از حکما، رؤسای قوای نباتی را چهار قسم قرار داده اند. به سبب این که علاوه بر قوای غذایی و نامیه و مولده، قوه مصوره را هم اضافه کردند، و محل قوه مصوره نزد آن ها منی در رحم است، یعنی قوه مصوره منی را به صورت چشم و گوش و اعضاء و جوارح حیوان یا انسان در می آورد، مانند قوه مفصلة که محلش منی است و منی را برای اعضاء مختلف تقسیم می کرد.

«و رَبَّمَا جَعَلَتْ مِنْ شَعْبِ الْمَوْلُودَةِ بِجَعْلِ وَحْدَةِ الْمَوْلُودَةِ اعْتِبَارِيَّةً، كَمَا جَعَلَهَا بَعْضُهُمْ مَجْمُوعَ الْقَوَاتِيْنِ كَمَا مَرَّ»

و چه بسا بعضی هم مصوره را از شعب مولده قرار داده اند به این نحو که وحدت مولده را وحدت اعتباری دانسته اند، همین طور که برخی قوه مولده را مجموع دو قوه حساب کرده اند و وحدتش را اعتباری دانسته اند؛ چنان که قبلاً گذشت.

ممکن است کسی بر آنان اشکال کرده و بگوید: قوه مولده یک قوه است پس یعنی چه که قوه مصوره از شعب مولده است؟ در جواب می گوید: این وحدت، وحدت

اعتباری است، در حقیقت آن قوه‌ای که مربوط به تولید است سه قوه است که هر کدام یک کاری انجام می‌دهد، یکی از آن‌ها منی را تولید می‌کند، و یکی منی را تقسیم می‌کند، و یکی منی را به صورت‌های مختلف درمی‌آورد، این سه قوه را همه را یکی حساب می‌کنیم، همان‌طور که مولده را بعضی مجموع دو قوه قرار دادند.

«و أمّا نحن فقد قلنا، كما قال العلامة الطوسي رحمته الله: «المصوّرة عندي باطلة»،»

و اما ما همان حرفی که علامه طوسی خواجه نصیر رحمته الله زده است را می‌زنیم، ایشان گفته است «قوه مصوره به عنوان یک قوه مادی و طبیعی نزد من باطل است»، این کار، یعنی صورت‌گری از عالم غیب است، کار عقول متکافئه و ملائکه الله و در رأس همه کار خود خداوند است، همان‌طور که خداوند گاهی فوت را به خود نسبت می‌دهد، گاهی به عزرائیل، این هم همین‌طور است، این را یا به خود خدا نسبت می‌دهیم ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ و یا به ملائکه الله نسبت می‌دهیم.

«و كما قال الإشراقیون: «بإسناد الهيئات الجسمانية إلى الهيئات النورية التي في العقول

المتكافئة» و الشيخ الغزالي: «بإسنادها إلى الملائكة كما في الشرع الأنور»،»

و همان‌طور که اشراقیون هم قائل به اسناد هیئات جسمانی و صورت‌های مختلف جسمانی به هیئات نوری‌ای که همان عقول متکافئه عرضیه‌اند شده و آن‌ها را به این عقول نسبت داده‌اند؛ مراد از عقول متکافئه یعنی عقول عرضیه که همان ارباب انواع می‌باشد؛ و شیخ غزالی نیز این‌ها را به ملائکه اسناد داده است، همان‌طور که در شرع انور هم نسبت به ملائکه داده شده است، ما نیز همانند همه آنان که بر شمردیم صورت‌گری را به ملائکه و مبادی عالیه و در رأس به حق تعالی نسبت داده و قوه مصوره طبیعی و مادی را باطل دانسته‌ایم همان‌طور که در شعرمان گفتیم:

«(و قوه تفعل شكلاً و خطط) - وقف بالسكون على لغة - (طبعاً) أي فاعل بالطبع،

(لديهم) - متعلق بأول الكلام - (و لديّ ذا شطط)»

این که نزد حکمای طبیعی یک قوه‌ای به نام قوه مصوره شکل و خطها را به عنوان فاعل طبیعی ایجاد می‌کند؛ این نزد من باطل است. می‌گویید: این خطط را «خُطَطاً» باید بخوانیم، ولی در شعر که ضرورت شعری است با وقف به سکون بخوانید، و «لديهم» متعلق به «وقوة تفعل» است متعلق به «طبعاً» نیست. بالاخره سخن آنان حرف باطلی است؛ چرا؟

«لبطلان استناد هذه الأفعال العجيبة المحكمة المتقنة إلى قوه عديمة الشعور، بل هي مستندة إلى الملائكة المدبرين الفاعلين بالتسخير لأمر الله تعالى»

برای این که استناد این افعال شگفت‌آور و استوار و متقن به قوه‌ای طبیعی که شعور و آگاهی ندارد از نظر عقلی باطل است، چطور یک چشم به این زیبایی را با این خصوصیات و طبقات مختلف نیرویی مادی درست می‌کند؟! بلکه باید این افعال را به ملائکه‌ای که مدبر و فاعل بالتسخیر و مسخر فرمان تکوینی حق تعالی هستند نسبت داد. ملائکه فاعل بالتسخیر هستند، یعنی خداوند آنها را مسخر کرده که این کارها را انجام دهند، مثل این که عزرائیل فرشته موکل برای مرگ است یا میکائیل فرشته موکل برای روزی دادن است، جبرائیل فرشته موکل برای تعلیم و علم دادن است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطاهرين

﴿ درس دويست و هفتاد و چهارم ﴾

غرر في القوّة الحيوانية

كما كثيف الخلط أعضاء بدا لطيفه روحاً بخارياً غدا
من أيسر التجويف للقلب انبجس وهو السراج الزيت الأيمن اقتبس
والحسن و الحركة نوره انشعب وحرّه الشهوة دخنه الغضب
وزيسته دمٌ صفي من فضله والقلب منه جاذبٌ لأعدله
فقسطه أمسك ثم أرسله للشريان ما انتقى و اعتدلا
وثلث الروح فنفساني ثم طبيعي وحيواني
وما إلى الدماغ عدلاً سمكا يقبل ما حس و ما قد حرّكا
والنور الإسفهد هذا مظهره منه مطايا ركبتها عسكره
بل عرشه قالبه المثالي كالنوم ثم هذه المجالي
في اللطف والشفيف يشبه الفلك ومنه قسط في الشرايين سلك
فما يعدّ العضو للحية دبّر ذا الروح فحيوانية
بسط و قبض القلب والشريان لها لروح الروح ينسبان

غررٌ في القوّة الحيوانية

المراد بها القوّة التي تفعل انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما للترويح و نقض البخار الدخاني، و هذه هي المقابلة للقوّة النفسانية الدماغية، و القوّة الطبيعية النباتية و هذا الإطلاق في عرف الأطباء أكثر. و قد تطلق القوى الحيوانية في عرف الحكماء، و تراد بها القوى النفسانية الدماغية التي كانت مقابلة لها في الإطلاق الأوّل لاختصاص الحيوان بها، و هذا المعنى غير مراد هاهنا.

فقلنا أوّلاً تمهيداً للمطلق: (كما كثيف الخلط أعضاء بدا) كذلك (لطيفه روحاً بخارياً غدا) و ذلك الروح البخاري (من أيسر التجويف) الذي (للقلب انبجس)، و ذلك لأنّ الدم إذا انجذب من الكبد إلى التجويف الأيمن من القلب عملت فيه حرارته فانبعث عنه البخار سارياً إلى التجويف الأيسر، فإذا عملت فيه حرارة الأيسر و خاصيته صار روحاً حيوانياً شبيهاً بالأجرام السماوية (وهو) أي الروح (السراج) و ذلك التجويف كالمسرجة، (الزيت) - مفعول مقدّم - التجويف (الأيمن اقتبس)، إذ الدم ينجذب إليه من الكبد، (و الحسنّ و الحركة نوره) حال كونه (انشعب، و حرّه) - خبر مقدّم - (الشهوة) - مبتدأ مؤخر - و مثله جملة تليه (دخنه)، مصدر دخنت النار دخناً، أي ارتفع دخانها (الغضب و زيتته دم صفي من فضله) عند ما فارق الكبد، (و القلب منه)، أي من ذلك الدم (جاذب لأعدله)، و أحمده و أفضله (فقسطه) - (مفعول مقدّم) - (أمسك) القلب، (ثمّ أرسل) كما هو شيمة كلّ مجرى من مجاري الغذاء (للشريان) - اللّام بمعنى إلى - (ما انتقى) أي ما هو المختار، (و اعتدلا) ليكون كالبذر للنبت في الشرايين، فإنّ الدم فيها قليل، و الروح كثير. و الأوردة بعكس ذلك.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرُّ فِي الْقُوَّةِ الْحَيَوَانِيَّةِ

قُوَّةٌ حَيَوَانِيَّةٌ (روح بخاری)

بحث ما درباره نفس و قوای آن بود، حکما نفس ارضی را به نفس نباتی، حیوانی، انسانی تقسیم کرده‌اند، بحث درباره قوای نفس نباتی تمام شد. اکنون بحث در قُوَّة حیوانی است.

نظر اطبّا با حکما در قوای حیوانی فرق می‌کند، مراد از اطبّا همان اطبّای طبّ قدیم است. این اطبّا قُوَّة حیوانی را یک روحی به نام روح بخاری می‌دانند، روح بخاری لطیف‌ترین جسم است که به صورت بخار در تمام اعضای بدن جریان دارد؛ چون غذا وقتی در معده پخته می‌شود به صورت کیلوس و ماء الکشک، یعنی آب جو در می‌آید و تفاله و فضولات آن در روده‌ها می‌رود و صفّوه و شیرازة آن به کبد می‌رود، بعد در کبد به کیموس تبدیل می‌شود، کیموس همان خلط و اخلاط اربعه، یعنی خون، سوداء، صفرا و بلغم است. این خونی که در کبد است دو قسم می‌گردد، یک قسم آن غذای اعضا می‌شود، یعنی به صورت خون در رگ‌ها می‌رود و بعد غذای اعضا می‌شود، اما قسمت دیگر آن که خیلی لطیف است را اطبّا روح بخاری نامیده‌اند، این روح بخاری جسم است ولی جسم خیلی لطیف مانند بخار که به چشم دیده نمی‌شود.

اطبّا می‌گفتند: قوّه حیوانی همین روح بخاری است که منشأ حسّ و حرکت است؛ ولی حکما می‌گفتند: قوّه حیوانی همان قوای نفسانی منسوب به مغز، یعنی حسّ مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متصرفه است که قوای ادراکی می‌باشند به علاوه قوای تحریکی که منشأ حرکت ارادی است؛ پس فرق بین اطبّا و حکما این است که اطبّا یک روح بخاری قائل بودند که ذرات خیلی لطیف جسم است که به وسیله رگ‌ها در همه جای بدن روان بوده و حسّ و حرکت از آثار آن است، یعنی اگر این روح نباشد حسّ و حرکت نیست، غضب هم از آثار آن است، چون اگر این روح مثلاً گُر بگیرد و دخانی (دودی) شود، آن وقت از دودش آدم غضب پیدا می‌کند، همان‌طور که اگر حرارتش خیلی اوج پیدا کند تبدیل به شهوت می‌شود؛ پس طبق این نظر شهوت و غضب و حسّ و حرکت همه از آثار این روح بخاری است. این حرف طبّاست، ولی حکما کاری به این روح بخاری نداشتند و اصلاً آن را به عنوان یکی از قوای حیوانی ذکر نکرده‌اند.

توضیح متن:

«غرر في القوّة الحيوانية»

این غرر در قوّه حیوانی است.

«المراد بها القوّة التي تفعل انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما للترويح و نفض

البخار الدخاني»

مراد از قوّه حیوانی آن قوّه‌ای است که سبب انبساط و انقباض قلب و شریان‌ها و به تبع آن موجب راحتی و آسایش و تکاندن بخار دودی می‌شود. مراد از این قوّه همان روح بخاری است؛ و مراد از شرائین رگ‌هایی است که ضربان دارد، فرق شرائین با وریدها این است که اگر رگ زنده و ضربان داشته باشد به آن شریان می‌گویند، اما آن رگی که ضربان ندارد به آن ورید می‌گویند.

و انبساط قلب و شریان‌ها برای ترویج است، یعنی برای این‌که حیوان و انسان را راحت کرده و انسان و حیوان احساس راحتی کنند.

نفض یعنی تکاندن و حرکت دادن، مثلاً درخت را که تکان می‌دهیم و برگ‌های آن می‌ریزد، به آن نفض می‌گویند، این‌جا هم «وَنَفْضِ الْبَخَارِ الدُّخَانِي» یعنی برای این‌که بخاری که دخانی است و موجب غضب می‌شود را تکان دهد و رد کند و انسان احساس راحتی و آرامش داشته باشد.

«و هذه هي المقابلة للقوة النفسانية الدماغية، و القوة الطبيعية النباتية و هذا الإطلاق في عرف الأطباء أكثر»

و این قُوَّة حیوانی (روح بخاری) در مقابل قُوَّة نفسانی دماغی و قُوَّة طبیعی نباتی است؛ و این‌که قُوَّة حیوانی در مقابل قُوَّة نفسانی دماغی و قُوَّة طبیعی نباتی اطلاق می‌شود، یعنی مراد از آن قُوَّة همان روح بخاری می‌باشد، این اطلاق در عرف اطباء قدیم بیشتر است.

و قد تطلق القوى الحيوانية في عرف الحكماء، و تراد بها القوى النفسانية الدماغية»

و گاهی در عرف حکما قُوَّة حیوانی می‌گویند و مرادشان از آن قُوَّة روح بخاری نیست بلکه مرادشان از آن قوای نفسانی دماغی است، یعنی حسّ مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متصرفه که قوای ادراکی هستند، و قوای دیگر که مبادی حرکت ارادی می‌باشند از قوای تحریکی حیوان به شمار می‌روند که در حیوانات است اما حالا این‌که حامل این قوای نفسانی دماغی همان روح بخاری است، این را دیگر کار نداشتند.

«التي كانت مقابلة لها في الإطلاق الأوّل»

قوای نفسانی دماغیه‌ای که در اطلاق اوّل مقابل قُوَّة حیوانی بود، در اطلاق اوّل مراد از قُوَّة حیوانی غیر از قُوَّة نفسانی و قُوَّة نباتی بود؛ چون در اطلاق اوّل مراد از قُوَّة

حیوانی همان روح بخاری بود؛ اما مراد حکما از قوه حیوانی همان قوه نفسانی است نه روح بخاری، چرا؟

«لاختصاص الحيوان بها و هذا المعنى غير مراد هاهنا»

چون حیوان اختصاص به قوه حیوانی به معنای قوای نفسانی دماغی دارد، و این جا این معنا مراد نیست، در این جا این که می‌گوییم قوه حیوانی، مرادمان از آن همان چیزی است که اطبا به آن قوه حیوانی می‌گویند که همان روح بخاری باشد که لطیف‌ترین جسم است، نه قوای نفسانی دماغی که طبق نظر صدر المتألهین علیه السلام بلکه حتی نزد شیخ الرئیس جسم و مادی نیست بلکه مجرد به مجرد برزخی است.

«فقلنا أولاً تمهيداً للمطلوب: (كما كثيف الخلط أعضاء بدا) كذلك (لطيفه روحاً بخارياً

غداً)»

اکنون که مراد ما از قوه حیوانی معلوم شد، از باب مقدمه برای بیان مطلوب می‌گوییم: همان طوری که غلیظ و غیر لطیف از خلط یعنی از اخلاط اربعه (خون، بلغم، صفراء، سوداء) که در کبد بود به صورت اعضا و جوارح ظهور کرده و آنها را می‌سازد، همچنین لطیف از آن خلط هم روح بخاری گردیده و آن را می‌سازد.

«و ذلك الروح البخاري (من أيسر التجويف) الذي (للقلب انبجس)»

حالا آن روح بخاری کجا تولید می‌شود؟ خون از کبد در تجویف ایمن قلب، یعنی فضای خالی راست قلب می‌آید؛ چون قلب دو تا تجویف دارد، یعنی دو جای خالی دارد که خون را می‌گیرد، یکی تجویف ایمن، یعنی فضای خالی در طرف راست قلب، یکی هم فضالی خالی در طرف چپ آن، خون از کبد، اول به تجویف طرف راست می‌آید و تلطیف می‌شود و به تجویف طرف چپ منتقل می‌شود. وقتی به تجویف طرف چپ آمد از این جا روح بخاری مانند چراغ روشن و پیدا می‌شود. در مقام تشبیه گفته‌اند این روح بخاری مثل یک چراغ است چراغ را که در یک جا و محلی

می‌گذارند آن جا و محل را مسرجه یعنی چراغدان و محل چراغ می‌گویند، چراغ یک روغن هم می‌خواهد که به آن زیت می‌گویند که چراغ را روشن می‌کند؛ در این جا هم این روح بخاری گویا چراغی است که مسرجه آن تجویف چپ قلب است، و زیت آن، یعنی روغن آن را هم تجویف راست قلب گرفته و تهیه کرده است.

خلاصه می‌گوید: این روح بخاری از تجویف، یعنی فضای خالی در طرف چپ قلب منبجس شده یعنی ظاهر شده است. «إِنْبَجَس» یعنی روشن شده است. «و ذلك لأنّ الدم إذا انجذب من الكبِد إلى التجویف الأيمن من القلب عملت فيه حرارته فانبعث عنه البخار سارياً إلى التجویف الأيسر»

توضیح این‌که: اخلاط اربعه که عمده آن خون است وقتی از کبد به تجویف راست قلب جذب شد، حرارت آن تجویف در این خون اثر می‌کند و بخار از آن خون برخاسته و درست می‌شود و همگام این بخار به تجویف چپ جریان یافته و می‌رود. حالا این حرارت از کجا پیدا می‌شود این را دیگر نمی‌دانیم، شاید قلب که ضربان دارد و حرکت می‌کند حرارت ایجاد می‌کند.

«فإذا عملت فيه حرارة الأيسر و خاصيته صار روحاً حیوانياً شبيهاً بالأجرام السماویّة» وقتی که حرارت تجویف چپ قلب و خاصیت و ویژگی آن تجویف در آن خون عمل و اثر کرد آن خون، روحی حیوانی شبیه به اجسام آسمانی که لطیف هستند، می‌شود، یعنی این روح بخاری جسم بسیار لطیف است، و گویا روح بخاری هم همان حرارتی است که در خون پیدا شده است.

این‌که گفت: روح بخاری مانند اجسام آسمانی می‌شود، به خاطر این است که آنان اجسام آسمانی را جسمی غیر از این عناصر اربعه آب، خاک، هوا و آتش می‌دانسته و می‌گفتند: آن اجسام آسمانی یک طبیعت و صورت نوعیه پنجمی غیر از طبایع و صور نوعیه عناصر اربعه دارند، آن اجسام لطیف هستند و از این جهت روح بخاری نظیر آن‌ها بوده و دارای همان لطافتی است که در اجسام سماوی وجود دارد.

«(و هو) أي الروح (السراج) و ذلك التجويف كالمسرجة، (الزيت) - مفعول مقدم - التجويف (الأيمن اقتبس)، إذ الدم ينجذب إليه من الكبدة»
و روح بخاری چراغ است، یعنی همانند چراغ است و آن تجویف چپ قلب هم مثل چراغدان است که چراغ را در آن می‌گذارند، حالا چراغ روغن می‌خواهد، روغن آن را هم تجویف راست قلب گرفته و تهیه کرده است. می‌گوید: «الزیت» مفعول مقدم است، یعنی زیت و روغن را تجویف راست از اخلاط موجود در کبد، اقتباس کرده و گرفته است؛ زیرا خون از کبد به سوی تجویف راست قلب جذب می‌شود.
«(و الحسّ و الحركة نوره) حال کونه (انشعب)»

این دنباله همان تشبیه است. می‌گوید: حسّ و حرکت هم که خاصیت و ویژگی نفس حیوانی است و در تعریف حیوان هم که می‌گوییم: «حیوان، جوهر جسم نامی متحرک بالا راده و حسّاس است» حسّ و حرکت از فصول حیوان به شمار رفته است، وجود این حسّ و حرکت مانند نور برتابیده از چراغ روح بخاری و منشعب و برآمده از آن روح بخاری است، یعنی روح بخاری یک جسم لطیفی است که سبب و حامل حسّ و حرکت است، در حالی که نور حسّ و حرکت از روح بخاری منشعب شده است.

«(و حرّه) - خبر مقدم - (الشهوة) - مبتدا مؤخر -»

و حرارت آن روح بخاری که به منزله چراغ است همان شهوت است، یعنی هر وقت این روح بخاری داغ می‌شود، شهوت انسان گل می‌کند. حالا یا شهوت غذا یا شهوت جنسی یا شهوت ریاست و مال. می‌گوید: «حرّه» خبر مقدم است برای «الشهوة» که مبتدای مؤخر است.

«(و مثله جملة تليه) (دخنة)، مصدر دخنت النار دخناً، أي ارتفع دخانها (الغضب)»

یعنی جمله بعدی که می‌گوید: «دخنة الغضب»، این هم باز یعنی «الغضب دخنة»، غضب، دخان آن روح بخاری است، که مبتدا، مؤخر شده است و خبر مقدم. می‌گوید:

«دَخْنُهُ» مصدر «دَخَنْتِ النَّارُ دَخْنًا» است، یعنی دود آتش بلند شد. یعنی آن روح بخاری وقتی که جوش بیاید و دودش بلند شود انسان غضبناک می شود.

«(و زیتة دم صفي من فضله) عند ما فارق الكبِد، (و القلب منه)، أي من ذلك الدم (جاذب لأعدله) و أحمده و أفضله»

«فُضِّل» جمع فضله است. می گوید: و روغن این چراغ روح بخاری همان خون صاف و زلالی است که صاف و پالایش شده از فضولات خون است هنگامی که خون از کبد مفارقت کرده است، و قلب، آن بخش از خون که معتدل تر و ستوده تر و برتر است را جذب می کند.

«(فقسطه) - مفعول مقدم - (أمسك) القلب»

پس قلب، بهره و سهم خودش را از آن خونی که جذب می کند بر می گیرد و نگه می دارد که غذای قلب می شود؛ و لذا قلب به حرکت و جنب و جوش درآمده و حس و حرکت و حیات بدنی پیدا می شود. این «فقسطه» مفعول مقدم است برای «أمسك القلب» یعنی قلب سهم خود را از آن خونی که جذب کرده امساک می کند.

«(ثم أرسلها) كما هو شئمة كل مجرى من مجاري الغذاء (للشريان) - اللام بمعنى إلى -

(ما انتقى) أي ما هو المختار، (و اعتدلا)»

سپس قلب باقی آن خونی را که مختار و برگزیده و معتدل است و در خود جذب نموده به سوی شریانها می فرستد، چنانکه آن کار شیوه هر مجرای از مجاری غذاست که همیشه آن چیزی که معتدل تر است را برای خود جذب می کند و باقی آن را به سوی دیگر اعضاء رد و جاری می کند، حالا قلب هم سهم خود را از آن خون برمی دارد و بقیه آن را به شریان رد می کند. می گوید: لام در «للشريان» به معنای إلى است، یعنی قلب بقیه خون را به طرف شریان روانه می کند و شریان هم بخشی از آن را که مختار و برگزیده است برای خودش انتخاب می کند و مابقی آن را که برایش فضولات است به جای دیگر می فرستد.

«لیکون کالبذر للنبت فی الشرایین»

تا این خون جاری در شریان مثل بذر برای رویش و رشد در شریان‌ها باشد، همین‌طور که بذر گیاه را می‌آورد این خون هم مواد غذایی را برای بدن درست می‌کند.

«فإنّ الدم فیها قلیل، و الروح کثیر. و الأوردة بعکس ذلك»

(فرق شریان با ورید این بود که شریان آن رگ‌هایی است که زنده است و ضربان دارد ولی ورید آن رگ‌هایی است که ضربان ندارد).

چون خون در شریان‌ها کم است اما روح زیاد است، مراد از روح این‌جا روح بخاری است ولی در وریدها برعکس، خون زیاد است ولی روح بخاری کم است؛ و لذا گاهی اوقات ممکن است متلاشی شود.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و هفتاد و پنجم ﴾

(و ثلث) ذلك (الروح) البخاري كالتقوى، حيث علمت أنّها طبيعية نباتية كبدية، و حيوانية قلبية، و نفسانية دماغية، (فنفساني)، أي روح نفساني منبعه الدماغ، و مجراه الأعصاب.

(ثمّ) روح (طبيعي)، منبعه الكبد و مجراه الأوردة، (و) روح (حيواني) منبعه القلب و مجراه الشرايين (و ما) من ذلك الروح (إلى الدماغ) في مسالك بعض الشرايين. (عدلاً)، أي للتعديل، و كسر سورة حرّه الذي اكتسب من القلب الحارّ ببرد الدماغ البارد (سمكا)، و ارتفع (يقبل ما حسّ و ما قد حرّكا)، أي يقبل قوّتي الحسّ و الحركة.

(و النور الإسفهبذ هذا) الروح (مظهره) و متعلّقه و بتوسّطه يتعلّق بقشره و غلافه الصائن له و هو البدن، إذ لا بدّ في تصرّف اللطيف في الغاية في الكثيف في الغاية من متوسّط، يناسبهما (منه)، أي من هذا الروح، (مطايا ركبتها عسكره) أي عسكر النور الإسفهبذ. و هؤلاء العسكر الذين صاروا قطّان هذه الصيّبية البدنية هم القوى، (بل عرشه)، أي سرير النور الإسفهبذ (قالبه المثالي).

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

تعقيب بحث در قوه حیوانی (روح بخاری)

بحث در قوه حیوانی یعنی روح بخاری بود، و گفته شده که روح بخاری صافی و زلال شده اخلاط اربعه به ویژه خون است که از کبد به تجویف راست قلب می آید و از تجویف راست هم به تجویف چپ، در این جاست که روح بخاری از حرارت خون درست می شود و هر جایی که این خون می رود روح بخاری هم همراه آن هست، در حقیقت، خون حامل روح بخاری است، و روح بخاری هم حامل نفس حیوانی است. این چکیده بحث درباره ماهیت روح بخاری و نحوه پیدایش آن بود که در ضمن مطالبی به همین مناسبت ذکر گردید؛ و اکنون دنباله آن را در توضیح عبارات باقیمانده مطرح می کنیم.

توضیح متن:

«(و ثلث ذلك الروح)»

و آن روح بخاری سه قسم می شود.

«البخاري كالتوي، حيث علمت أنّها طبيعية نباتية كبدية و حيوانية قلبية و نفسانية

دماغية»

روح بخاری مانند قواست از این جهت که دانستی قوا تقسیم می شد به قوه ای طبیعی و نباتی که در کبد است و قوه حیوانی که در قلب است و قوه نفسانی که در مغز

است؛ بنابراین روح بخاری هم همین طور است و این اقسام را دارد.

«(نفسانی)، أي روح نفسانی منبعه الدماغ، و مجراه الأعصاب»

پس یک قسم روح بخاری، نفسانی است، یعنی روح بخاری نفسانی است که مربوط به مغز است و کانون و منبع آن مغز و مجرا و محلّ جریان آن اعصاب است که به وسیلهٔ اعصاب نرون‌ها به بدن تقسیم می‌شود.

«(ثمّ) روح (طبیعی)، منبعه الکبد و مجراه الأوردة»

سپس یک قسم دیگر روح بخاری، روح بخاری طبیعی است که کانون و منبع آن کبد است و مجرا و محلّ جریان آن وریدهاست.

«(و) روح (حیوانی) منبعه القلب و مجراه الشرایین»

و یک قسم دیگر روح بخاری هم روح بخاری حیوانی است که منبع آن قلب است و مجرای آن شریان‌هاست.

«(و ما) من ذلك الروح (إلى الدماغ) في مسالك بعض الشرايين (عدلاً)، أي للتعديل،

و كسر سورة حرّه الذي اكتسب من القلب الحارّ ببرد الدماغ البارد (سمكا)»

چرا روح بخاری در راه‌های ورودی بعضی شریان‌ها یعنی به وسیلهٔ شریان‌ها به مغز می‌رسد؟ می‌گوید: و آنچه از آن روح در راه‌های ورودی بعضی شریان‌ها به مغز می‌رسد برای این است که حرارت آن تعدیل شود و آن شدت حرارتی که از قلب حار پیدا کرده بود به سبب ورودتی که به سوی مغز بالا می‌آید شکسته شود.

«(و ارتفع) يقبل ما حسّ و ما قد حرّكا، أي يقبل قوّتي الحسّ و الحركة»

و بالا می‌آید تا استعداد و قابلیت پیدا کند تا آن چه را که ادراک و حسّ می‌کند و آنچه را که حرکت می‌دهد پیدا کند، یعنی تا دو قوهٔ حسّ و حرکت (قوهٔ ادراکی و قوهٔ تحریکی) را قبول و پیدا نماید؛ خود قلب منشأ ادراک و تحریک نیست بلکه منشأ ادراک و تحریک مغز است؛ چون اگر مغز کسی از کار بیافتد، دیگر ادراک و حرکت ندارد هر چند قلب او کار کند. این‌ها حرف‌هایی است که اطباء قدیم می‌گفتند.

«(و النور الإسفهبید هذا) الروح (مظهره) و متعلقه و بتوسطه يتعلق بقشره و غلافه الصائن له و هو البدن»

و این روح بخاری، مظهر نور سپهبد یعنی مظهر نفس و متعلق آن است و به توسط همین روح بخاری است که نفس می تواند تعلق بگیرد به قشر و غلاف خودش که حافظش می باشد و این قشر و غلاف همان بدن است که متعلق نفس می باشد، یعنی نفس در رتبه اول به روح بخاری تعلق می گیرد و به توسط آن به بدن تعلق می گیرد؛ چون نفس مجرد است و بدن مادی است و برزخ بین این دو روح بخاری است که رابط بین آن دو است.

شیخ اشراق اصطلاحاً به نفس مجرد نور اسفهبید می گفته است یعنی نوری که سپهبد بدن است، سپهبد مرکب از «سپه» مخفف سپاه و «بُد» به معنای چاره و چاره اندیشی است، پس سپهبد یعنی آن که چاره اندیش و مدبر (فرمانده) سپاه است، نفس هم چاره اندیش و فرمانده لشکر قوا و اعضا و جوارح بدن است و روح بخاری واسطه بین نفس مجرد و بدن است.

«إذ لا بدّ في تصرف اللطيف في الغاية في الكثيف في الغاية من متوسط، يناسبهما»
نفس مجرد که می خواهد با بدن تماس داشته باشد و در آن تصرف کند باید این روح بخاری واسطه بین آن دو باشد؛ چرا؟ چون در تصرف کردن موجود لطیفی که در غایت لطافت است، مثل نفس مجرد، در موجود کثیفی که در منتهای کثافت است، مثل بدن، چاره ای نیست از یک واسطه ای که مناسب آن دو باشد، و این روح بخاری است که واسطه است که نفس به وسیله اش در بدن تصرف کند.

«(منه)، أي من هذا الروح، (مطایا رکبتها عسکره) أي عسکر النور الإسفهبید»
مطایا جمع مطیه به معنای مرکب و چهارپایی است که بر آن سوار می شوند. یعنی از همین روح بخاری است مرکب هایی که لشکر نفس مجرد بر آن سوار شده اند، یعنی روح بخاری رابط بین قوای نفسانی، مثل حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه،

متصرفه، و قوای تحریکی و بدن است، گویا روح بخاری به منزلهٔ مرکب‌هایی است که قوای نفس را حمل می‌کنند و این قوای نفسانی هم کارگزاران نفس مجردند، در حقیقت، نفس مجرد به وسیلهٔ همین لشکر و کارگزارانی که در این روح بخاری دارد در بدن تصرف می‌کند.

«و هؤلاء العسكر الذين صاروا قطن هذه الصيصية البدنية هم القوی»

و این لشکری که ساکنین این قلعهٔ بدنی و بدن شده‌اند همان قوای نفسانی هستند. قطن جمع قاطن به معنای ساکن، و صیصیه به معنای قلعه است؛ این‌ها تعبیرات شیخ اشراق است. تاکنون گفت: روح بخاری اولین مرکب برای نفس مجرد و قوای نفسانی بوده و واسطهٔ بین نفس و بدن می‌باشد؛ اکنون می‌خواهد از این مطلب برگردد و سخنی بلندتر و قوی‌تر بزند؛ از این رو می‌گوید:

«(بل عرشه)، أي سریر النور الإسفهد (قاله المثالی)»

بلکه عرش آن، یعنی تخت فرمانروایی نفس مجرد، قالب مثالی نفس است. در این جا می‌خواهد بگوید: متعلق اول برای نفس مجرد، روح بخاری نیست بلکه بدن مثالی است.

بینید ما یک بدن طبیعی داریم که همین بدن مادی است که همهٔ حیوانات دارند، و یک بدن مثالی هم داریم که از عالم مجردات است، منتها نه از مجردات تامه که مجرد از ماده و احکام مادی هستند بلکه از مجردات برزخی و نیمه تمام که ماده ندارند ولی احکامی شبیه احکام ماده، مثل مقدار، رنگ، بو، شکل و... دارند و صدرالمتألهین علیه السلام هم روی این مطلب خیلی پا فشاری و قلم فرسایی کرده است.

توضیح این‌که: وقتی شما می‌خوابید بدن مادی‌تان زیر پتوست و دارید خُر خُر می‌کنید، روح بخاری هم در همین بدن مادی است، در همین حال شما خواب می‌بینید با بدن‌تان در یک باغ گردش می‌کنید و این بدنی که در خواب با آن گردش می‌کنید چشم دارد، گوش دارد، دست، پا، رنگ، شکل و... دارد؛ و این یک واقعیت

است، این بدن را بدن مثالی می‌گویند، و بدن اصلی برای نفس همین بدن مثالی است، حیوانات هم این بدن مثالی را دارند و لذا حیوانات هم حشر و نشر و عالم پس از مرگ دارند، انسان وقتی که می‌میرد بدن طبیعی او از کار می‌افتد، اما بدن مثالی اش باقی و در عالم برزخ است؛ و به همین جهت است که می‌گویند: عالم خواب یک نمونه‌ای از عالم برزخ است، انسان وقتی که می‌میرد، بدن طبیعی و مادی او را در قبر دفن می‌کنند اما بدن مثالی در عالم برزخ است و زیر خاک نمی‌رود، این بدن طبیعی مثل یک پوستی است که ما را می‌اندازد و زیر این پوست انداخته شده یک پوست دیگری است که بعد از پوست اولی انداخته شده آشکار می‌شود، و این که پس از مرگ نکیر و منکر می‌آیند از انسان سؤال می‌کنند و انسان هم جواب می‌دهد، این با بدن مثالی است؛ در عالم برزخ این طور است و در آخرت هم این طور است. پس بنابراین ما یک بدن مثالی داریم که مجرد است اما مثل عقول طولی و عرضی مجرد تام نیست، بلکه مجرد برزخی است، بدن مثالی مثل بدن در عالم خواب است و قرآن هم این دو بدن، یعنی بدن مثالی و بدن در عالم خواب را مثل هم حساب کرده و می‌فرماید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾^(۱)، خداوند نفس‌ها را در هنگام مرگ می‌گیرد و آن نفسی را که نمرده است در هنگام خواب می‌گیرد.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و هفتاد و ششم ﴾

يعني إن سألت الحقّ فمتعلّقه الأوّل هو الصورة المثالية، فهذا الروح متوسط في اللطافة بينها وبين ما دونه، كما أنّ الدم الصافي اللطيف متوسط بين هذا الروح وبين البدن الكثيف (كالنوم)، أي كما أنّه في النوم يظهر في القالب المثالي و به يمشي و يبطش و يبصر و يسمع و يخاطب و يخاطب و غير ذلك. فكون النفس تارة: بارزة في هذا البدن الطبيعي، و تارة: تاركة إيّاه و ظاهرة بالصورة المثالية يرشدنا إلى تجرّدها عن البدن.

(ثمّ هذه المجالي)، أي متعلقه الثانوي و الثالثي هذه المجالي الطبيعية، ثمّ إنّ هذا الروح (في اللطف و الشفيف يشبه الفلك)، و لا سيّما ما صعد منه إلي الدماغ و تردّد في تجاويفه الباردة فاعتدل مزاجه و قلّ شفيفه فحدّث فيه صقالة مرآتية يصلح لظهور العالم المثالي و الملكوتي فيه. و المعتدل المتوسط بين الأطراف كالخالي عنها، فإذا سمعت العرفاء يقولون: «في الإنسان شيء كالفلك، و شيء كالمملك، و شيء كالجان و شيء كالحيوان» و هكذا فهذا أحد وجوه فلكيته (و منه)، أي من هذا الروح (قسط في الشرايين سلك) لينبث في جميع أطراف البدن، كما من دم القلب على ما مرّ سلك قسط في الشرايين.

إذا عرفت هذا كله، (فما) أي قوّة (يعدّ العضو للحياة) أي لكونه حيّاً، كما يقال: «القوة الحيوانية قوّة بها، تستعدّ الأعضاء لقبول الحسّ و الحركة (دبر ذا الروح)» كما مرّ من التعريف الذي ذكرناه في أوّل المبحث. (فحيوانية)، أي قوّة حيوانية، ثمّ بيّنا ذلك التدبير بقولنا: (بسط و قبض القلب و الشريان) و ما يضاف إليه بسط محذوف بقرنية ما يتلوه (لها) متعلّق بقولنا: ينسبان. (الرّوح) - بفتح الراء - (الرّوح) - بضمّ الراء - تعليل للبسط ينسبان.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

بدن مثالی متعلق اول برای نفس

بحث در قوه حیوانی، یعنی روح بخاری بود و گفته شد که: روح بخاری واسطه بین بدن مادی و نور اسپهبد یعنی نفس مجرد است، که نفس مجرد اول به آن روح بخاری تعلق گرفته و به توسط آن به بدن تعلق گرفته است و روح بخاری مرکب برای نفس و قوای نفسانی است.

بعد مرحوم حاجی به یک مطلب عمیق‌تر دیگری اشاره کرده و گفت: بلکه حق مطلب این است که: نفس مجرد، اول ارتباط با بدن مثالی دارد و بعد جسم مثالی با این روح بخاری ارتباط دارد و عرش و تحت فرمانروایی نفس مجرد همان بدن مثالی است که دارای تجرد برزخی است، همین‌طور که ما در این بدن مادی دست داریم، پا داریم، گوش داریم، چشم داریم، همه این‌ها را در جسم مثالی هم داریم؛ پس ما علاوه بر این بدن طبیعی یک بدن مثالی نیز داریم که مجرد است، اما نه مجرد تام بلکه مجرد برزخی است، بدن مثالی باطن این بدن مادی است، بدن مثالی در بیداری هم همراه نفس است و هرگز از نفس جدا نمی‌شود، اما به آن توجه نداریم، در عالم خواب نمایان می‌شود؛ پس نفس مجرد یک متعلق مادی دارد که همین بدن طبیعی است و یک متعلق مجرد دارد که همان بدن مثالی است، نفس مجرد اولاً به بدن مثالی تعلق گرفته و به توسط آن به روح بخاری تعلق گرفته و به توسط روح بخاری هم به بدن مادی تعلق گرفته است؛ نفس با این بدن مثالی در عالم خواب، بیداری، در برزخ، در

قیامت، همواره و تا ابد همراه است.

یک وقت با مرحوم حاج میرزا علی آقا شیرازی^(۱) داشتیم نان و دوغ می خوردیم،

۱- میرزا علی آقا شیرازی فرزند علی اکبر به روز هفدهم شعبان ۱۲۹۴ ق در نجف اشرف متولد شد. ابتدا طب را از میرزا محمد باقر حکیم‌باشی فرا گرفت و سرگرم طبابت شد. پس از چندی به مدرسه صدر رفت و حکمت را از حکیم خراسانی، جهانگیرخان قشقایی و آخوند کاشی فرا گرفت و به حلقه درس محمد باقر درچه‌ای و عبدالحسین محلاتی شتافت.

در فقه از محضر حاج آقا حسین بروجردی، آخوند خراسانی، سید کاظم یزدی و شیخ الشریعه اصفهانی بهره برد. و در اصول و رجال و درایه از ابوالهدی کلباسی استفاده کرد. حکیم اسدالله قمشه‌ای نیز بر میرزا علی آقا تأثیر شگرفی گذاشت.

پس از این، به تدریس در مدرسه صدر چهارباغ اصفهان سرگرم شد. وی به تدریس متون فلسفی نمی‌پرداخت و می‌گفت: باید با علوم عقلی ضمن خواندن کتاب‌هایی همانند نهج‌البلاغه آشنا شد که در برگیرنده عالی‌ترین مباحث حکمت‌اند.

از آثار وی «شرح نهج‌البلاغه» و تصحیح «تفسیر تبیان» شیخ طوسی است. همچنین «زاد المعاد» علامه مجلسی و «من لا یحضره الطبیب» و «برء الساعه» از آثار زکریای رازی را به چاپ رسانید. از جمله شاگردان ایشان شهید آیت‌الله مطهری و آیت‌الله العظمی منتظری، بودند که ایشان در کتاب «بخشی از خاطرات» خود از ایشان چنین یاد کرده‌اند:

«در این اواخر که من در اصفهان بودم با مرحوم آیت‌الله حاج میرزا علی آقا شیرازی مأنوس بودم؛ ایشان در مدرسه صدر نهج‌البلاغه درس می‌دادند، گاهی از اوقات درس ایشان می‌رفتم؛ بعد وقتی که من آمدم قم و با مرحوم شهید مطهری آشنا شدم و در تابستان با هم به اصفهان رفتیم به ایشان گفتم: برویم درس نهج‌البلاغه، گفت: مگر نهج‌البلاغه درس خواندنی است؟ گفتم: اگر حاج میرزا علی آقا درس بگوید آری! بعد به اتفاق آقای مطهری رفتیم در مدرسه صدر پای درس ایشان، مرحوم آقای مطهری خیلی مجذوب ایشان شد؛ و در کتاب «عدل الهی» خود این داستان را نقل می‌کند که «هم مباحثه من که اهل اصفهان بود پیشنهاد کرد که در درس نهج‌البلاغه حاج میرزا علی آقا شرکت کنیم و این پیشنهاد برای من طلبه «کفایه» خوانده سنگین بود، ولی رفتم و زود به اشتباه بزرگ خود پی بردم و دانستم نهج‌البلاغه را من نمی‌شناختم، به علاوه دیدم با مردی از اهل تقوا و معنویت روبرو هستم که خودش نهج‌البلاغه مجسم بود و مواعظ نهج‌البلاغه در اعماق جانش فرو رفته بود»... ایشان مرد از دنیا گذشته و وارسته‌ای بود، در طب قدیم استاد بود، ولی خیلی کم طبابت می‌کرد؛ ما یک مقدار «قانون» بوعلی سینا را پیش ایشان خواندیم، قسمت‌هایی از نهج‌البلاغه را هم پیش ایشان خواندیم. ایشان اواخر عمر آیت‌الله العظمی بروجردی آمدند قم؛ گاهی هم برای طلبه‌ها منبر می‌رفتند، از اول تا آخر منبر خودش گریه می‌کرد، دیگران هم گریه می‌کردند، همین‌طور نهج‌البلاغه را با یک حالی می‌خواند، و نوعاً از

صدای اذان بلند شد، ایشان گفت: لا إله إلا الله وقت نماز است و ما داریم ناهار

این که پشت سرش نماز بخوانند کراهت داشت؛ در خانه‌اش تا آخر هم برق نکشیده بود، یک روز به ایشان گفتم: آقا چرا برق نمی‌کشید؟ فرمود: برق حرام نیست، ولی من خودم دیدم مأمور شهرداری داشت روی دیوار خانه مردم تیر می‌کوبید و صاحب خانه می‌گفت: من راضی نیستم، خانه مرا دزدگاه قرار می‌دهی، مأمور می‌گفت: من از طرف شهرداری دستور دارم اگر روی تخم چشم تو هم هست تیر را بکوبیم! و این برق که این جوری می‌آید من در استفاده از آن شبیه می‌کنم. به ایشان گفتم: شما که در آن تصرف نمی‌کنید، چرا، اگر من از برق استفاده کنم این تصرف در مسیر برق هم هست، روی این شبیه‌ها ایشان تا آخر هم در خانه‌اش برق نکشید.

ایشان به آیات و روایات خیلی علاقه داشت و با آن‌ها آشنا و مأنوس بود؛ معنویات حاج میرزا علی آقا هم در من و هم در مرحوم شهید مطهری خیلی اثر گذاشت. یادم هست یک شب ایشان آمد قم و آقای حاج آقا رضا صدر آمده بود دیدن ایشان، در حجره آقای مطهری وارد شده بودند، آن شب تا ساعت ۱۲ نشستند و شعر خواندند، ایشان طبع شعر هم داشت، آن شب ایشان برای نماز شب بیدار نشد، به قدری متأثر بود مثل این که فرزندشان فوت شده باشد، بعد می‌گفت: من شانزده هفده ساله که بودم یک شب برای نماز شب بیدار نشدم، آن روز را تا شب گریه می‌کردم، الآن باز آن حادثه تکرار شده است، ایشان آن قدر عنایت و توجه داشت که نماز شیش ترک نشود و خیلی زندگی ساده‌ای داشت. من و مرحوم مطهری یک روز دعوتش کرده بودیم برایش پلو هم پخته بودیم، یک وقت دیدیم ساعت ده مقداری نان و چغندر گرفته و می‌آید، گفت: من گرسنه‌ام الآن غذا می‌خورم، گفتم: آقا برای شما پلو درست کرده‌ایم، فرمودند: «بچم (بچه‌ام) هر وقت گرسنه‌ات شد غذا بخور، خودت را معطل نکن، هر وقت هم خوابت گرفت بخواب، اما آن وقت را که سر حالی به بطالت نگذران!» من گاهی اوقات خوابم می‌گرفت به مرحوم شهید مطهری می‌گفتم: حاج میرزا علی آقا گفت هر وقت خوابت گرفت بخواب، من حالا می‌خواهم بروم بخوابم! مرحوم مطهری هم شوخی می‌کرد و می‌گفت: همه نصیحت‌های حاج میرزا علی آقا را که مربوط به خوردن و خوابیدن است خوب از بر کرده‌ای! یک روز در اصفهان من در حجره آن مرحوم در مدرسه صدر مهمان ایشان شدم به نان و دوغ، ایشان در ضمن نقل کردند که شبی خواب دیدم قیامت شده و هر کسی را به جایی فرستادند و به من گفتند: این باغ هم مال تو، باغ زیبایی بود، ولی من در عالم خواب در باغ قدم می‌زدم و از روی حسرت می‌گفتم: علی آقا آخر حیوان مُردی و تو را روی آب و علف رها کردند». (بخشی از خاطرات، ج ۱، ص ۶۰).

حاج میرزا علی آقا در شب بیست و چهارم جمادی الأولى ۱۳۷۵ ق برابر با شانزدهم ۱۳۲۴ ش در اصفهان در گذشت. حاج آقا رحیم ارباب بر پیگرش نماز خواند. او سفارش کرده بود هر جا درگذشتم همان جا وگرنه در نجف اشرف مرا به خاک بسپارید، ولی طبق نقل مرحوم آیت الله العظمی منتظری (بخشی از خاطرات، همان) وی را به دستور آیت الله العظمی بروجردی در مزار شیخان قم در ضلع شرقی دفن کردند.

می خوریم؛ بعد گفت: من خواب دیدم که عالم قیامت برپا شده و همه افراد بهشت و جهنم را تقسیم کردند، یک باغ را هم به من داده و گفتند: علی آقا این باغ برای تو است و من در این باغ در عالم خواب گردش می‌کردم و به خود خطاب می‌کردم: علی آخرش حیوان مُردی و به خاطر همین تو را روی آب و علف رها کردند.

توضیح متن:

«يعني إن سألت الحقّ فمتعلّقه الأوّل هو الصورة المثالية»

یعنی اگر از حق و واقعیت سؤال کنی، پس حق این است که متعلّق اوّل آن نور اسپهبد که نفس مجرد است صورت مثالیه است که همان بدن مثالی باشد و بدن مثالی با این روح بخاری که از عالم ماده است ارتباط دارد. ضمیر در «فمتعلّقه» به همان نور اسپهبد برمی‌گردد.

«فهذا الروح متوسّط في اللطافة بينها و بين ما دونه، كما أنّ الدم الصافي اللطيف

متوسّط بين هذا الروح و بين البدن الكثيف»

پس این روح بخای در لطافت متوسط است بین صورت مثالی و بین آنچه پایین‌تر از روح بخاری است که بدن طبیعی باشد همان‌طور که خون زلال و لطیف، متوسط بین روح بخاری و بدن کثیف (طبیعی و مادی) است.

«(کالنوم)، أي كما أنّه في النوم يظهر في القالب المثالي و به يمشی و يبیطش و يبصر و

يسمع و يُخاطَب و يُخاطَب و غير ذلك»

این «کالنوم» مثال است برای بدن مثالی، یعنی همان‌طور که نور اسپهبد (نفس مجرد) در خواب در قالب و بدن مثالی ظاهر می‌شود و نور اسپهبد به واسطه این قالب و بدن مثالی راه می‌رود و چیزی را می‌گیرد و می‌بیند و می‌شنود و خطاب می‌کند و خطاب می‌شود و غیر آن از کارهای دیگر.

آدم جسم خود را در خواب می‌بیند که در باغ می‌گردد، میوه می‌خورد یا با یک نفر

دعوا و مرافعه می‌کند، در صورتی که بدن او زیر پتو افتاده است، پس معلوم می‌شود آن یک بدن دیگر غیر از این بدن طبیعی و مادی است.

«فكون النفس تارة: بارزة في هذا البدن الطبيعي، و تارة: تاركة إياه و ظاهرة بالصورة المثالية يرشدنا إلى تجرّدها عن البدن»

پس همین که نفس گاهی در این بدن طبیعی، آشکار است، و گاهی بدن طبیعی را رها کرده و در خواب در صورت مثالی ظاهر می‌شود، ما را رهنمود می‌کند به این که نفس از بدن طبیعی مجرّد است؛ برای این که اگر منطبع و حال در بدن طبیعی بود، دیگر نمی‌شد در عالم خواب از این بدن طبیعی جدا و رها و آزاد باشد، و همان طور که در عالم خواب از این بدن جداست در عالم برزخ هم از آن جداست؛ پس معلوم می‌شود نفس یک چیز مجرّدی است که گاهی از اوقات با بدن طبیعی است گاهی از اوقات با بدن مثالی.

«ثمّ هذه المجالي، أي متعلّقه الثانوي و الثالثي هذه المجالي الطبيعية»

چون اوّل بار گفت: نفس مجرّد به طور مستقیم با روح بخاری مربوط است و روح بخاری متعلّق اوّل آن می‌باشد، حالا بر اساس نظر تحقیقی که اخیراً مطرح کرد می‌گوید: نفس مجرّد، به طور مستقیم و در رتبه اوّل با قالب مثالی مربوط است و قالب مثالی متعلّق اوّل آن است و بعد از آن به روح بخاری و بعد از آن به این بدن طبیعی ارتباط دارد؛ و لذا می‌گوید: سپس این مجالی و مظاهر در مرتبه متأخر هستند، یعنی متعلّق دوّم برای نفس مجرّد و متعلّق سوّم برای آن همین مجالی و مظاهر طبیعی است که همین روح بخاری و بعد از آن بدن طبیعی باشد.

«ثمّ إنّ هذا الروح (في اللطف و الشفيف يشبه الفلك)»

بعد می‌گوید: این روح بخاری در لطافت و شفافیت مثل فلک و چرخ آسمانی است.
«و لا سيّما ما صعد منه إلى الدماغ و تردّد في تجاويفه الباردة فاعتدل مزاجه و قلّ

شفيفه»

مخصوصاً آن قسمتی از روح بخاری که به سمت مغز بالا می‌رود و در جاهای خالی خنک آن حرکت می‌کند و در اثر این گردش، مزاج آن روح بخاری معتدل شده و شفافیت آن کم می‌شود، روح بخاری اول به واسطه حرکت قلب، داغ و شفاف‌تر است، بعد به مغز که می‌رسد خنک و بارد شده و شفافیتش کم‌تر می‌شود.

«فحدّثت فيه صقالة مرآتية يصلح لظهور العالم المثالي و الملكوتي فيه»

در نتیجه، روح بخاری به مغز که می‌رسد یک حالت صیقلی مانند آینه پیدا می‌کند که در اثر آن صلاحیت پیدا می‌کند تا عالم مثالی و ملکوتی در آن ظهور کند.

«و المعتدل المتوسّط بين الأطراف كالخالي عنها»

و چیزی که معتدل و متوسط بین اطراف است خالی از اطراف است، یعنی نه این است نه آن است بلکه متوسط و برزخ بین اطراف است.

«فإذا سمعت العرفاء يقولون: «في الإنسان شيء كالفلك، و شيء كالمملك، و شيء كالجانّ

و شيء كالحيوان» و هكذا فهذا أحد وجوه فلکيته»

بنابراین وقتی که از عرفا شنیدی که می‌گویند: «در انسان شیئی هست مثل فلک، و شیئی هست مثل مَلَك، و شیئی هست مثل جنّ، و شیئی هست مثل حیوان، و همچنین اشیائی دیگر»، پس این سخن آنان یک وجه آن همین است که روح بخاری در لطافت مثل فلک است.

«(و منه)، أي من هذا الروح (قسط في الشرايين سلك) لينبث في جميع أطراف البدن،

كما من دم القلب على ما مرّ سلك قسط في الشرايين»

و از این روح بخاری قسمتی در شریان‌ها حرکت می‌کند تا در همه اطراف و کرانه‌های بدن پخش شود، و این شریان است که همه جای بدن هست و می‌تواند این هدف را تأمین کند؛ همان‌طور که طبق آنچه قبلاً گذشت از خون قلب قسمتی در شریان‌ها حرکت می‌کند؛ چون خون هر جا برود این روح بخاری هم، که بخاری است از این خون، به همان جا می‌رود.

«إذا عرفت هذا كله، (فما) أي قوه (يُعدّ العضو للحياة) أي لكونه حيّاً»

وقتی که همه آنچه را که گفتیم شناختی پس نتیجه این می شود که: پس آن قوه ای که عضو را مهیا می کند برای حیات پیدا کردن، یعنی برای این که عضو حی و زنده باشد، آن قوه، قوه حیوانی است. این «ما» مبتدأست و خبرش «حیوانیه» است که بعد می آید. و مراد از این قوه حیوانی که عضو را مهیا و آماده حیات می کند همین روح بخاری است. خلاصه: می گوید: این روح بخاری که بدن و اعضای آن را مهیا می کند برای این که حیات پیدا کند، همین روح بخاری، قوه حیوانی محسوب می شود.

«كما يقال: «القوة الحيوانية قوه بها تستعدّ الأعضاء لقبول الحسّ والحركة» (دبّر ذا

الروح) كما مرّ من التعريف الذي ذكرناه في أوّل المبحث، (فحیوانیه)، أي قوه حیوانیه»

چنان که گفته می شود: قوه حیوانی قوه ای است که به وسیله آن اعضاء آماده برای قبول حسّ و حرکت می شوند بعد از این که روح بخاری در اعضاء جریان پیدا کرد. این «دبّر» عطف بر «یعدّ» است، و «حیوانیه» خبر آن «ما» است. مرحوم حاجی در این جا می خواهد بین نظر اطبا و فلاسفه جمع کند، اطبا می گفتند: قوه حیوانی همان روح بخاری است، ولی حکما می گفتند: قوه حیوانی همان قوای ادراکی و تحریکی نفس حیوانی است؛ مرحوم حاجی در این جا می گوید: آن قوه ای که بدن و اعضای آن را مهیای برای حیات می کند، که همان روح بخاری باشد، این قوه، قوه حیوانی است، چنان که اطبا گفته اند؛ و آن قوه ای که این روح بخاری را تدبیر می کند، که همان قوای نفسانی باشند، این قوه هم قوه حیوانی است، چنان که حکما گفته اند، پس هر دو گروه بر اساس مطالبی که ما بیان داشتیم از جهتی درست گفته اند.

چنان که از تعریف قوه حیوانی که در اوّل مبحث ذکر کردیم، این دو جهت گذشت که قوه حیوانی طبق نظر اطبا قوه ای است که موجب قبض و بسط قلب و شریان ها برای ایجاد راحتی و تکاندن بخار دخیانی است، که مراد از این قوه همان روح بخاری است؛ و قوه حیوانی طبق نظر حکما همان قوای نفسانی منسوب به مغز است، که مراد

از آن قوای ادراکی و تحریکی نفس است.

«ثمَّ بيّنّا ذلك التّدبير بقولنا: (بسط و قبض القلب و الشريان)»

سپس این تدبیر را این‌گونه بیان کردیم که در شعر گفتیم: باز و بسته کردن قلب و شریان به قوه حیوانی نسبت داده می‌شود، یعنی در این روح بخاری که طبق نظر اطبا کارش قبض و بسط قلب و شریان‌هاست، و آنان به این روح بخاری قوه حیوانی می‌گویند، طبق نظر حکما در همین روح بخاری یک قوه‌ای است که مدبر این روح بخاری است، که همان قوای نفسانی است، که حکما به آن قوه حیوانی می‌گویند.

«و ما يضاف إليه «بسط» محذوف بقرنیة ما يتلوه (لها) متعلّق بقولنا: ينسبان (لروح)

-بفتح الراء- (الروح) -بضمّ الراء- تعليل للبسط (ينسبان)»

در شعر، مضاف الیه کلمه «بسط» به قرینه بعدش حذف شده است، یعنی همین‌طور که قبض را به قلب و شریان اضافه کرده‌ایم، بسط هم با قرینه به قلب و شریان اضافه می‌شود. می‌گوید: این «لها» مربوط و متعلّق به «ينسبان» است. ضمیر «لها» هم به «قوه حیوانیه» برمی‌گردد، یعنی بسط قلب و شریان و قبض آنها به قوه حیوانی نسبت داده می‌شود.

حالا این بسط قلب و شریان برای چیست؟ برای این‌که روح انسان راحتی و آسایش پیدا کند؛ لذا گفت: لروح الروح، بسط قلب و شریان‌ها برای آسایش پیدا کردن روح است، این لروح الروح تعلیل برای بسط است که در آغاز همین غرر بیان گردید. روح به فتح یعنی راحتی و آسایش پیدا کردن، روح به ضمّ یعنی نفس، جان، اعم از روح مجرد یا روح بخاری. ضمیر «ينسبان» به قبض و بسط برمی‌گردد، یعنی این قبض و بسطی که در قلب و شریان‌هاست و برای پیدایش راحتی و آسایش است، به قوه حیوانی نسبت داده می‌شود، یعنی کار قوه حیوانی است، چه قوه حیوانی که طبیب می‌گوید و چه قوه حیوانی که حکیم می‌گوید.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و هفتاد و هفتم ﴾

غررٌ في حركة الشرايين

و كونها تحرك القلب اشتهر
أما الشرايين ففيهنّ اختلف
فهل على التوتير تهوي تصعد
أم هل على بسط و قبض نبضت
من بسطه تقبض تبسط إن قبض
أو بتشاكل تكون تبعه
أو ذان بالطبع من الشريان
أو ذان من جاذبة و دافعة
أو أنّ حيوانية ذا تقتضي
و اختلفت مع ما بقلب بالعدد
فالقلب و الشريان كالمستوقد
و هذه القوة كالمؤجج
أو أنّها مثل قيان لعبت
فالقلب من صدر و ذا من خارج

لدى أطبائهم إلا من ندر
آراؤهم من سلف و من خلف
بلا انبساط و انقباض يوجد
و ذا بأن تكون قلباً تبعت
فالقول بالمدّ و بالجزر انتهض
كما إذا حرك أصل فرعه
و جا بشرطين له ضدان
للروح و اغتداؤه ذا استتبعه
لا أنّه حركتها بالعرض
لا نوعاً أقوال و ذا منها أسدّ
وقودها دم كفحم موقد
و الصدر مثل منفع مفرج
دنت و بانث طفرت ما فترت
مستنشق خمس بواحد يجي

غررٌ في حركة الشرايين

لَمَّا كان في حركة الشرايين أقوالٌ أُخر، غير القول باستنادها إلى القوّة الحيوانية، أردنا ذكرها و ضبطها، لأنّ العلم بكيفيتها من المهمّات، إذ عليها و على حركة القلب يدور فلك الحياة، فقلنا: (و كونها)، أي كون القوّة الحيوانية (تحرك القلب اشتهر لدى أطبائهم)، أي أطباء الحكماء إلّا (من ندر) منهم.

(أمّا الشرايين ففهيّن)، أي في حركتهنّ - بحذف المضاف - (اختلف آراؤهم)، أي آراء الأطباء (من سلف و من خلف. فهل على التوتير تهوي) الشرايين (و تصعد بلا انبساط و انقباض يوجد) في الشرايين، أي بلا اتّساع و ضيق فيها، بل مجرد ارتفاع و انخفاض. (أم هل على بسط) أي اتّساع (و قبض)، أي ضيق (نبضت)، أي تحركت؟ (و ذا) إمّا أن يكون بالتبعية لحركة القلب، و إمّا أن يكون بالاستقلال، و الأوّل يتشعب على قولين:

أحدهما ما أشرنا إليه بقولنا: (بأن يكون) الشرايين (قلباً تبعته)، بحيث (من بسطه)، أي بسط القلب (تقبض) الشرايين، و (تبسط) الشرايين (إن قبض) القلب، و ذلك لأنّه إذا انبسط القلب بالحركة التي فيه توجه الروح إليه من الشرايين فينقبض الشرايين، و إذا انقبض القلب توجه ما فيه من الروح إلى الشرايين و لزم انبساط الشرايين. (فالقول بالمدّ و بالجزر انتهض)، أي هذا هو القول، بأنّ حركة الشرايين على سبيل المدّ و الجزر.

و الآخر ما أشرنا إليه بقولنا: (أو بتشاكل تكون) الشرايين (تبعه)، أي تبع القلب في الحركة، بأن يكون انبساطها بانبساطه و انقباضها بانقباضه لا يتخالف، كما في القول بالمدّ و الجزر، (كما إذا حرّك أصل) كالشجرة، (فرعه).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غُرُّ فِي حَرَكَةِ الشَّرَائِينِ

اقوال مختلف در حرکت شریان‌ها

بحث در قوّه حیوانی بود. در طب قدیم به روح بخاری خیلی اهمیت می‌دادند و اصلاً قوّه حیوانی را همان روح بخاری می‌دانستند و می‌گفتند: خون (البته این خون که می‌گفتند از باب غلبه است و اِلّا دیگر اخلاط اربعه، یعنی صفرا و سودا و بلغم هم نقش‌هایی در این جهت دارند؛ منتها عمده خون است) به وسیله قلب از کبد به قلب جذب می‌شود بعد در اثر فشاری که وجود دارد (حالا نمی‌دانیم فشار از کجاست) خون در رگ‌ها و شریان‌ها می‌رود و به همه بدن می‌رسد، اول رگ‌ها و شریان‌های بزرگ هستند بعد کم‌کم کوچک می‌شوند تا به عروق شعریه، یعنی موی رگ‌ها می‌رسد و بالاخره خود خون اعضاء و جوارح را می‌سازد، آن وقت این خون که به قلب می‌آید اول در تجویف راست قلب می‌آید و حرارت این تجویف در آن خون تأثیر کرده و همگام این خون از آن تجویف به تجویف چپ قلب منتقل گردیده و حرارت تجویف چپ هم در آن خون اثر کرده و آن را به صورت روح بخاری درآورده و به توسط شریان‌ها به همه بدن جریان پیدا می‌کند.

و گفته‌اند: قلب و شریان‌ها دارای حرکت و ضربان هستند و ضربان و حرکت آن‌ها در حرکت خون و پیدایش روح بخاری و انتقال خون و روح بخاری در بدن و اعضاء

آن دخیل هستند. این‌ها مطالبی است که در غرر قبلی مطرح و بیان گردید. و نیز گفته شد: طبق آنچه مطرح شد حرکت قلب و شریان‌ها به واسطه قوه حیوانی است و مراد از این قوه حیوانی نزد اطبا همان روح بخاری است.

حالا می‌خواهیم ببینیم طبق اقوال دیگر حرکت قلب و شریان‌ها سببش چیست؟ درباره حرکت قلب می‌گویند: چون خون به سرعت از کبد وارد قلب می‌شود، همین سرعت موجب حرکت قلب می‌شود؛ پس در این‌که حرکت قلب، معلول روح بخاری است چندان اختلافی ندارند، و اما در منشأ حرکت شریان‌ها اختلاف است و در این زمینه حرف‌های گوناگونی زده‌اند که همه حدسیات است. حالا اگر می‌خواهید این بخش را نخوانیم؛ ولی این‌که یک صفحه را بخوانیم و یک صفحه را نخوانیم زیاد مطلوب نیست؛ بعد از این غرر، مبحث نفس ناطقه است که مفید است.

خلاصه: مشهور گفته‌اند: حرکت قلب به واسطه روح بخاری است و اما در حرکت شریان‌ها مجموعاً شش قول وجود دارد که این‌ها را از روی کتاب می‌خوانیم.

توضیح متن:

«غرر في حركة الشرايين»

این غرر درباره حرکت شریان‌هاست.

«لَمَّا كَانَ فِي حَرَكَةِ الشَّرَايِينِ أَقْوَالٌ أُخْرَى، غَيْرَ الْقَوْلِ بَاسْتِنَادِهَا إِلَى الْقُوَّةِ الْحَيَوَانِيَّةِ، أَرَدْنَا ذِكْرَهَا وَضَبْطَهَا، لِأَنَّ الْعِلْمَ بِكَيْفِيَّتِهَا مِنَ الْمَهْمَاتِ، إِذْ عَلَيْهَا وَعَلَى حَرَكَةِ الْقَلْبِ يَدُورُ فَلَكَ الْحَيَاةُ»

چون در حرکت شریان‌ها، غیر از قول به استناد آن به قوه حیوانی که گذشت، اقوال دیگری هم هست، لذا خواستیم آن اقوال دیگر را ذکر و ضبط کنیم؛ زیرا علم به کیفیت این حرکت از مسائل مهم است، به جهت این‌که فلک و چرخه حیات حیوان و انسان، دایر مدار حرکت شریان‌ها و حرکت قلب است؛ برای این‌که هم قلب حرکت می‌کند

هم شریان‌ها تا خون را به همه جای بدن برسانند.

«فقلنا: (و کونها)، أي كون القوة الحيوانية (تحرك القلب اشتهر لدى أطبائهم)، أي أطباء الحكماء إلا (من ندر) منهم»

پس درباره ذکر و ضبط آن اقوال، در شعرمان این طور گفتیم: این که قوه حیوانیه که همان روح بخاری است موجب حرکت قلب می شود، از باب این که این روح فشار و سرعت دارد؛ این قول مشهور نزد اطبای حکماست، مگر اندکی از آن‌ها.

پس نزد مشهور از اطبا حرکت قلب به واسطه روح بخاری است، اما حرکت شریان‌ها چگونه؟ در حرکت شریان‌ها اقوالی گوناگون است؛ از این رو می گوید:

«أما الشرايين ففیهن»، أي في حركتهن - بحذف المضاف - (اختلف آراؤهم)، أي آراء الأَطْبَاء (من سلف و من خلف)»

و اما شریان‌ها پس درباره آن‌ها، یعنی درباره حرکت آن‌ها آراء اطبای پیشین و پسین مختلف است. به «حذف مضاف»، یعنی در «فیهن» کلمه حرکت محذوف است و اصل آن «فی حركتهن» بوده است.

بعضی گفته‌اند: حرکت شریان‌ها به نحو توتیر است، یعنی شریان بالا و پایین می رود و قبض و بسط، یعنی سعه و ضیق پیدا نمی کند، بعضی هم گفتند: قبض و بسط پیدا می کند؛ این‌هایی هم که گفته‌اند: حرکت شریان به نحو قبض و بسط است اختلاف دارند در این که: آیا این حرکت تابع قلب است یا خودش مستقل است؟ باز اگر تابع قلب باشد هم دو نظر دارند؛ یک عده می گویند: قلب وقتی که قبض می شود یعنی تنگ می شود شریان باز می شود و به عکس اگر قلب باز شد شریان تنگ می شود و این را به جزر و مدّ دریا تشبیه کرده‌اند، در دریا وقتی که یک جا جزر شود و آب پایین برود یک جای دیگر مد می شود و آب بالا می آید، آب دریا چون متحرک است یک جا آب پایین می رود، آن طرف تر بالا می آید، به این جزر و مدّ می گویند؛ در این جا هم این طور است، یعنی وقتی که قلب انسان قبض و تنگ شود، شریان منبسط و باز

می شود، و به عکس اگر قلب بسط پیدا کرد شریان منقبض و تنگ می شود؛ چون وقتی که قلب قبض شود، روح بخاری از آن بیرون می زند و می رود سراغ شریان و شریان را وسیع می کند و بسط می دهد، و اگر قلب بسط و باز شد این روح بخاری متوجه قلب می شود و شریان قهراً قبض می شود. بعضی دیگر گفتند: نه، به نحو جزر و مدّ نیست بلکه به نحو تشاکل است، یعنی اگر قلب قبض و تنگ شد، شریان هم تنگ می شود و اگر قلب باز شد آن هم باز می شود؛ پس آنان که گفتند: حرکت شریان تابع حرکت قلب است، بعضی از آنان گفتند: به نحو جزر و مدّ است، بعضی از آنان هم گفتند: به نحو تشاکل است؛ آنان هم که گفتند: حرکت شریان مستقل است باز اختلاف دارند که بعد متعرض آن اختلاف می شویم. پیداست این ها همه مطالبی است که آن ها را از روی حدسیات گفتند. بالاخره این ها آراء آنهاست.

«(فهل علی التوتیر تهوی) الشرایین (و تصعد بلا انبساط و انقباض یوجد) فی الشرایین، أي بلا اتّساع و ضیق فیها، بل مجرد ارتفاع و انخفاض»

توتیر از ماده و تَر است، و تَر زه کمان است، که بالا و پایین می رود و اصلاً زه کمان هم از روده و شریان درست می شده است و معنای قبض تنگ شدن و معنای بسط باز و گشاد شدن است.

می گوید: آیا به نحو توتیر، شریان ها پایین و بالا می روند، بدون این که در شریان ها انبساط و انقباض پیدا شود و باز و تنگ شوند بلکه شریان ها فقط بالا و پایین می روند؟

«(أم هل علی بسط) أي اتّساع (و قبض)، أي ضیق (نبضت)، أي تحرّکت؟»

یا شریان ها به نحو بسط، یعنی گشاد شدن، و قبض، یعنی تنگ شدن، حرکت می کنند. نبض به معنای حرکت کردن است. می گویند: بوعلی سینا یک طناب به دست مریض ها می بست و بدون این که به او نگاه کند بیماری او را می گفته است که چیست، آن وقت یک طناب به گربه بستند و آن طناب را دادند دست ابوعلی سینا، او هم گفت: این مریض احتیاج به موش دارد، این معروف است.

خلاصه: طوری بوده است که با نبض بیماری‌ها را تشخیص می‌داده است.

«(و ذا) إمّا أن يكون بالتبعية لحركة القلب، و إمّا أن يكون بالاستقلال»

حالاً این، یعنی دومی، که حرکت شریان به نحو انقباض و انبساط باشد، دو صورت دارد، یا حرکت شریان تابع حرکت قلب است، یا حرکت آن به نحو استقلال است، یعنی حرکت شریان کاری به حرکت قلب ندارد که بعد آن را ذکر می‌کنیم.

«و الأوّل يتشعب على قولين:»

باز صورت اولی یعنی آن‌که شریان به تبعیت قلب حرکت کند به دو قول تقسیم می‌گردد.

«أحدهما ما أشرنا إليه بقولنا: (بأن يكون) الشرايين (قلباً تبعت)، بحيث (من بسطه)، أي

بسط القلب (تقبض) الشرايين، و (تبسط) الشرايين (إن قبض) القلب»

یکی از آن دو قول آن است که ما در شعر خودمان به آن اشاره کردیم به این‌که: شریان‌ها تابع قلب هستند اما به عکس آن هستند، به گونه‌ای که وقتی قلب باز می‌شود شریان‌ها بسته و تنگ می‌شوند، و به عکس، شریان‌ها باز می‌شوند اگر قلب بسته شد. علت این برعکس بودن چیست؟

«و ذلك لأّنه إذا انبسط القلب بالحركة التي فيه توجه الروح إليه من الشرايين فينقبض

الشرايين، و إذا انقبض القلب توجه ما فيه من الروح إلى الشرايين و لزم انبساط الشرايين»

آن به این علت است که وقتی قلب به واسطه حرکتی که در آن هست بسط پیدا کرد، روح بخاری از داخل شریان‌ها به قلب متوجه می‌شود پس در نتیجه شریان‌ها منقبض می‌شوند، چون روح بخاری ندارند و وقتی که قلب منقبض شد روح بخاری که در آن است متوجه به شریان‌ها می‌شود و لازم می‌آید شریان‌ها باز شوند.

«(فالقول بالمدّ و بالجزر انتهض)، أي هذا هو القول بأنّ حركة الشرايين على سبيل المدّ

و الجزر»

پس در این جاست که قول به جزر و مدّ پیدا می‌شود، یعنی این همان قولی است که

می‌گوید: حرکت شریان‌ها مانند جزر و مدّ آب دریاست.

«و الآخر ما أشرنا إليه بقولنا: (أو بتشاكل تكون) الشرايين (تبعه)، أي تبع القلب في الحركة، بأن يكون انبساطها بانبساطه و انقباضها بانقباضه لا يتخالف، كما في القول بالمدّ و الجزر»

و قول دیگر آن است که ما در شعر خودمان به آن این‌گونه اشاره کردیم که: یا به گونه‌ی هم‌شکلی، شریان‌ها در حرکت خود تابع قلب هستند، به این نحو که انبساط شریان‌ها به سبب انبساط قلب است و انقباض آن‌ها هم به سبب انقباض قلب است، تبعیت شریان‌ها از قلب در حرکت به نحو مخالفت با همدیگر نیست آن‌چنان‌که در جزر و مد به نحو مخالفت با همدیگر است.

«(كما إذا حرّك أصل) كالشجرة، (فرعه)»

آن هم‌شکلی در حرکت همانند این است که یک اصل، مانند یک درخت، فرع خود، مانند شاخه را حرکت و تکان بدهد، وقتی تنه درخت تکان بخورد شاخه‌ها هم تکان می‌خورند، پس بنابراین قلب نیز وقتی انبساط پیدا کرد شریان هم به تبع آن انبساط پیدا می‌کند، و وقتی قلب انقباض پیدا کرد، شریان هم انقباض پیدا می‌کند.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و هفتاد و هشتم ﴾

و الثاني يتشعب على أقوال:

أحدها قولنا: (أو ذان)، أي البسط و القبض، (بالطبع من الشريان).

فلئن قلت: الطبيعة لا تصدر عنها حركتان متضادتان.

قلنا: (و جا بشرطين له)، أي للطبع (ضدّان)، فطبيعة الشريان إذا عرض للروح الذي فيه نماء من شأنها أن تبسطه، و إذا عرض له احتراق تقبضه كالطبيعة الأرضية تقتضي السكون في الحيّز الطبيعي، بشرط وجدان الحالة الملائمة، و الحركة إليه بشرط فقدانها.

و ثانيها قولنا: (أو ذان)، أي البسط و القبض (من جاذبة و دافعة للروح و اغتذائه)، أي اغتذاء الروح (ذا)، أي المذكور من البسط و القبض (استتبعه)، إذ الروح مغتذ، أي بالهواء عند صاحب هذا القول. و إن كان اغتذاء المركّب بالبسيط باطلاً في الواقع، على التحقيق، و كلّ مغتذ ففيه قوّة جاذبة و قوّة دافعة.

و ثالثها قولنا: (أو أنّ) قوّة (حيوانية ذا تقتضي، لا أنّه حركتها)، أي حركة الشرايين (بالعرض) لحركة القلب، أي لها قوّة حيوانية على حدة وراء ما للقلب، كما قلنا:

(و اختلفت) قوّتها الحيوانية (مع ما)، أي مع حيوانية قائمة (بقلب بالعدد، لا) أنّها تختلف معها (نوعاً). لتماثل أثريهما، أقوال، - متعلّق بأوّل الكلام -

(و ذا)، أي القول الأخير و هو أنّ حركتها بالقوة الحيوانية. (منها: أي من جملة الأقوال (أسدّ) و أحكم و دلائلها و تزييفاتها، يطلب من «شرح القانون» للعلامة الشيرازي لا يسعها هذا المختصر.

تمثيل:

(فالقلب و الشريان كالمستوقد) للحدّاد، (وقودها دم) فيها (كفحم موقد) بصيغة المفعول - (و هذه القوة كالمؤجج) في المثال الظاهر، (و الصدر) المحصل للهواء من خارج بالتنفس، (مثل منفخ) للحدّاد، (مفرّج) للقلب و الشرايين القريبة من القلب.

و أمّا الشرايين البعيدة فيجذب الهواء في مسام البدن من الخارج، و لو كان من القلب أيضاً، لزم أن يكون مقدار الهواء الوارد عليه في غاية الكثرة، و ذلك يفضى إلى فساد مزاج الروح. و قوامه و إطفاء حرارته.

مثال آخر: (أو أنّها)، أي القلب و الشرايين و أرواحها في انبساطها و انقباضها (مثل قيان)، أي إمء مغنّية (لعبت دنت) كلّ واحدة منهنّ إلى الآخريات تارة: (و بانة) تارة: أخرى، (طفرت ما فترت) عن الحركات (فالقلب من صدر)، أي من هوائه (و ذا)، أي الصدر (من خارج)، أي من هواء خارج (مستنشق خمس) من ضربان القلب (بواحد)، أي بتنفس واحد من الصدر (يجى)، يعني بمقدار تنفس واحد معتدل ينسبط و ينقبض القلب خمس مرّات.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

دنبالۀ بحث در حرکت شریان‌ها

بحث در حرکت شریان‌ها بود و گفتیم: در حرکات آن‌ها اقوالی است؛ مرحوم حاجی در این زمینه شش قول ذکر کرده است؛ یکی این که حرکت آن‌ها به نحو بالا و پایین است و آن‌ها اصلاً انقباض و انبساط ندارند؛ این یک قول است و یک قول این که انقباض و انبساط دارند و باز و بسته می‌شوند، و به عبارتی تنگ و گشاد می‌شوند، این قول خودش دو صورت دارد، یکی این که حرکت شریان به تبع حرکت قلب است، و یکی این که حرکت آن مستقل است؛ حالا این به تبع قلب نیز دو قول است؛ یک قول این است که اگر قلب منقبض شود، شریان منبسط می‌شود، و به عکس اگر قلب منبسط شد شریان منقبض می‌شود؛ قول دیگر این است که به نحو تشاکل است، یعنی اگر قلب منقبض شد، شریان هم منقبض می‌شود، و اگر قلب منبسط شد، شریان هم منبسط می‌شود. این سه قول گذشت؛ بعد می‌گوید: «و الثاني» یعنی این که بگوییم: حرکت شریان تابع حرکت قلب نیست بلکه استقلال دارد؛ در این استقلال هم سه قول است؛ یک قول این است که: طبع و طبیعت شریان اقتضای انبساط و انقباض دارد.

اگر اشکال کنید که: نمی‌شود طبیعت، دو تا چیز متضاد، مثل انبساط و انقباض، را اقتضا کند.

در جواب می‌گوییم: در این جا اقتضای طبیعت نسبت به دو امر متضاد به حسب

دو شرط متضاد است؛ چون اگر روح بخاری که در شریان است نمو پیدا کند، شریان هم انبساط پیدا می‌کند، اگر نمو پیدا نکند، بلکه سوخت و سوز پیدا کند، شریان هم انقباض پیدا می‌کند، نظیر طبیعت زمینی که اگر شما یک قطعه سنگ را سر جای خود گذاشتی، خوب این سنگ سکون دارد، برای این که روی زمین بودن ملایم طبع سنگ است، اما اگر قطعه سنگ را بالا پرت کردی و یک حرکت قسری برای آن درست کردی، در این صورت خود آن سنگ حرکت طبیعی می‌کند تا بیاید روی زمین قرار بگیرد، پس طبیعت زمینی بالذات سکون دارد اما اگر حرکت قسری پیدا کرد و از مکان طبیعی خودش خارج شد بعد به دنبال آن بالطبع حرکت پیدا می‌کند. و به مکان طبیعی خودش باز می‌گردد؛ شریان هم این طور است، که اگر روح بخاری که در شریان است چاق شود و نمو کند شریان هم انبساط پیدا می‌کند، و اگر روح بخاری سوخت و سوز داشته باشد شریان هم بالطبع انقباض پیدا می‌کند.

قول دیگر این است که: شریان به واسطه غذا جاذبه و دافعه دارد؛ چون روح بخاری که در شریان است مغتذی است و غذا می‌خواهد و از هوا تغذیه می‌کند و غذای آن هواست، حال اگر از هوا تغذیه کرد شریان هم انبساط پیدا می‌نماید، و اگر تغذیه نکرد شریان هم انقباض پیدا می‌کند.

بعد مرحوم حاجی در ضمن یک اشکال، می‌گوید: یک چیز بسیط مانند هوا نمی‌شود غذا برای چیز مرکبی مثل روح بخاری باشد، غذای مرکب باید مرکب باشد، هوا از عناصر اربعه است و عناصر اربعه بسیط هستند.

قول دیگر این است: شریان تابع طبیعت آن روح بخاری است که در آن هست و طبیعت این روح بخاری یک وقت اقتضا می‌کند که انبساط پیدا کرده و باد کند و شریان هم انبساط پیدا کند، یک وقت است خلاف این است. حال چطور روح بخاری یک چنین اقتضایی دارد و این با انقباض و انبساط قلب نیست؟ در حالی که قبلاً گفته شد: روح بخاری به تبع قلب انقباض و انبساط دارد، منتها قبلاً شریان هم تابع قلب

بود. می‌گویند: این‌جا شریان مستقل است و اصلاً کاری به قلب ندارد، این انقباض و انبساط که روح بخاری موجود در شریان‌ها دارد هم با آن انقباض و انبساطی که در قلب است، این‌ها دو فرد از یک نوع هستند هر کدام یک نوع مستقل نیستند، یک فرد هم نیستند، بلکه دو فرد از یک نوعند؛ بنابراین حرکت شریان تابع حرکت روح بخاری موجود در خودش هست نه تابع روح بخاری موجود در قلب تا تابع قلب بوده باشد. این خلاصه اقوال.

توضیح متن:

«و الثانی یتشعب علی أقوال: أحدها: قولنا: (أو ذان)، أي البسط و القبض، (بالطبع من الشریان)»

و قول دوم، که حرکت شریان تابع حرکت قلب نباشد بلکه مستقل باشد، منشعب به چند قول می‌شود: قول اول از آن اقوال این است که گفتیم: یا این دو یعنی قبض و بسط بالطبع از خود شریان است، یعنی علت قبض و بسط در خود شریان است و طبیعت شریان را خدا طوری قرار داده است که قبض و بسط دارد.

«فلئن قلتم: الطبيعة لا تصدر عنها حركتان متضادتان»

آن وقت اگر اشکال کرده و بگویید: طبیعت یا اقتضای قبض دارد یا اقتضای بسط، دو امر متضاد که قبض و بسط باشد از یک چیز صادر نمی‌شود، یا قبض باید باشد یا بسط مثلاً آتش اقتضای حرارت و بسط دارد، آب اقتضای برودت و قبض دارد، و نمی‌شود یک چیز هم اقتضای حرکت به درون و قبض داشته باشد و هم اقتضای حرکت به بیرون و بسط داشته باشد.

«قلنا: (و جا بشرطین له)، أي للطبع (ضدّان)»

در جواب می‌گوییم: انقباض و انبساط به حسب شرایط مختلف فرق می‌کند، دو شرط مختلف برای آن دو هست، یک شرطی برای انقباض است، یک شرطی برای

انبساط، و به واسطه دو شرط مختلف، طبیعت هم دو امر متضاد را اقتضا می‌کند.
 «فطبيعة الشريان إذا عرض للروح الذي فيه نماء من شأنها أن تبسطه، و إذا عرض له
 احتراق تقبضه كالتبيعة الأرضية تقتضي السكون في الحيز الطبيعي، بشرط وجدان الحالة
 الملائمة، و الحركة إليه بشرط فقدانها»

حالا طبیعت شریان این‌گونه است که وقتی برای روح بخاری که در شریان است
 نمو و رشد عارض شود شأن طبیعت شریان این است که شریان را بسط بدهد، و وقتی
 برای این روح بخاری سوخت و سوز عارض شد طبیعت شریان، شریان را قبض
 می‌کند، مثل طبیعت زمینی که اقتضای سکون در مکان طبیعی خود را دارد به شرطی
 که حالت ملایم پیدا کند، یعنی وقتی در مکان طبیعی خود باشد و اقتضای حرکت به
 سوی مکان طبیعی خود را دارد وقتی که این حالت ملایم را ندارد، یعنی وقتی در
 مکان طبیعی خود نباشد، مثل سنگ وقتی که روی زمین قرار گرفت، حالت ملایم پیدا
 کرده و دیگر حرکت ندارد و ساکن می‌شود اما اگر آن را بالا پرت کردی، آن وقت به
 سمت زمین حرکت می‌کند. این یک قول دیگر است که از شعب قول به حرکت
 شریان به نحو انبساط و انقباض مستقلاً و بدون تبعیت از حرکت قلب است.

«و ثانيها: قولنا: (أو ذان)، أي البسط و القبض (من جاذبة و دافعة للروح و اغتذاءه)، أي
 اغتذاء الروح (ذا)، أي المذكور من البسط و القبض (استتبعه)، إذ الروح مغتذ، أي بالهواء
 عند صاحب هذا القول»

و دومی آن اقوال این است که گفتیم: یا این دو، یعنی بسط و قبض شریان از ناحیه
 جاذبه و دافعه روح بخاری و تغذیه آن است، یعنی وقتی روح بخاری که غذای آن
 هواست، غذا گرفت و پف کرد و بسط پیدا نمود شریان را هم تابع خود می‌کند و
 شریان هم از آن پیروی کرده و بسط پیدا می‌کند، و به عکس وقتی روح بخاری غذا
 نگرفت و منقبض شد شریان را هم تابع خود می‌کند و شریان هم منقبض می‌شود؛
 زیرا روح بخاری نزد صاحب این قول از هوا تغذیه و ارتزاق می‌کند.

«و إن كان اغتذاء المركّب بالبسيط باطلاً في الواقع، على التحقيق، و كلّ معتدٍ ففيه قوّة
جاذبة و قوّة دافعة»

مرحوم حاجی در ذیل این قول اشکال کرده و می‌گوید: هر چند تغذیه و ارتزاق
مرکّب با بسط، در واقع سخن نادرستی است و ما این را قبول نداریم و خلاف تحقیق
می‌دانیم؛ برای این که هوا یکی از عناصر اربعه و بسط است و هیچ وقت بسط غذا
برای مرکّب نمی‌شود، باید در عناصر یک ترکیبی پیدا شود تا غذای یک جسمی
مرکّب شود؛ اغتذاء مرکّب یعنی یک مرکّب که در این جا همان روح بخاری باشد به
وسیله بسط که در این جا هوا باشد، امری باطل است.

«و ثالثها قولنا: (أو أنّ) قوّة (حيوانية ذا تقتضي)»

و سومی از آن اقوال این است که در شعر گفتیم: یا یک قوّة حیوانی این حرکت
شریان‌ها به نحو انبساط و انقباض و به گونه مستقل را اقتضا دارد، یعنی روح بخاری
که در شریان است - که غیر از روح بخاری است که در قلب است - و مستقل است، این
حرکت را اقتضا می‌کند، خود شریان یک روح بخاری دارد که سبب انقباض و انبساط
آن می‌شود؛ پس قوّة حیوانی این را اقتضا می‌کند.

«(لا أنّه حرکتها)، أي حركة الشرايين (بالعرض) لحركة القلب، أي لها قوّة حيوانية

على حدة وراء ما للقلب، كما قلنا»

نه این که حرکت شریان‌ها بالعرض و به علت حرکت قلب باشد، یعنی برای
شریان‌ها یک قوّة حیوانی (روح بخاری) جداگانه غیر از آن قوّة حیوانی و روح
بخاری که برای قلب است وجود دارد که این دو روح بخاری با هم اختلاف فردی
دارند، نه اختلاف نوعی، همان‌طور که در شعر گفتیم:

«(و اختلفت) قوّتها الحيوانية (مع ما)، أي مع حيوانية قائمة (بقلب بالعدد، لا أنّها

تختلف معها (نوعاً)، لتماثل أثريهما»

و اختلاف عددی و فردی دارد قوّة حیوانی شریان با قوّة حیوانی که قائم به قلب

است، نه این که قوه حیوانی شریان با قوه حیوانی قلب اختلاف نوعی داشته باشد؛ چرا؟ چون اثر هر دو قوه یکی است هر دو موجب انقباض و انبساط هستند منتها یکی در قلب است، یکی در شریان؛ پس این ها دو فرد از یک نوع هستند.

تا به حال مرحوم حاجی شش قول را ذکر کرد. بعدش می گوید: از این شش تا، این قول اخیر از همه بهتر است. بعد این جا یک دنباله ای دارد و آن این که می گوید: این که ما گفتیم: «شریان به واسطه روح بخاری که غذای آن هواست حرکت می کند»، این شریان که نزدیک قلب است بزرگ است، اما آن شریان ها که عروق شعریه و رگ های نازکند، اگر بگوییم: هوا به عنوان غذای روح بخاری در آن ها هم می آید یا خود آن ها انقباض و انبساط دارند، لازمه آن این است که این شریان های نازک بترکد، پس بنابراین همان سوراخ های بدن سبب می شود که این شریان ها انقباض و انبساط پیدا کنند، سوراخ های بدن که مو و عرق از آن ها خارج می شود، اگر این سوراخ ها یک مقدار از روح بخاری را بیرون بدهند، آن شریان های نازک انقباض پیدا می کند، اگر ندهند انبساط پیدا می کند.

«(أقوال) - متعلق بأول الكلام - (و ذا)، أي القول الأخير و هو أن حركتها بالقوة الحيوانية. (منها): أي من جملة الأقوال (أسد) و أحكم و دلالتها و تزييفاتها، يطلب من «شرح القانون» للعلامة الشيرازي لا يسعها هذا المختصر»

«أقوال» متعلق است به اول کلام که گفت: «فهل على التوتير...». یعنی این که گفتیم: درباره حرکت شریان ها اختلاف آراء هست که آیا این است یا این است یا این است و ... اقوالی در این مسأله هست، و در بین این اقوال قول اخیر، یعنی قول به این که حرکت شریان ها به واسطه قوه حیوانی یعنی به واسطه روح بخاری است، این قول پایدارتر و محکم تر است؛ و دلایل آن اقوال و دلالت آن ها و نقدهای آن ها را باید از شرح قانون علامه شیرازی طلب و جستجو کرد؛ چون این کتاب مختصر ما گنجایش آن ها را ندارد. حدود ۵۰ شرح برای قانون بوعلی سینا نوشته اند که از جمله آن ها شرح

عَلامه قطب‌الدین شیرازی است.

تمثیل

این جا برای حرکت شریان‌ها دو مثال می‌زند، یک مثال کوره آهنگری است که آهنگر ذغال می‌آورد و داخل آن می‌گذارد، بعد این ذغال‌ها را روشن می‌کند، بعد از آن، با یک منفخ که وسیله دمیدن است و مدام آن را بالا و پایین می‌برند این ذغال‌ها روشن می‌شوند، آن وقت کوره آهنگری شعله ور شده و به کار می‌افتد؛ قلب و شریان و حرکتشان هم این طور است، به این گونه که می‌گوید:

«تمثیل: فالقلب و الشریان کالمستوقد للحداد، (وقودها دم) فیها (کفحم موقد) - بصیغة

المفعول -»

تمثیل: پس قلب و شریان مانند مستوقد یعنی کوره و محل روشن کردن آتش برای آهنگر است، هیزم قلب و شریان همان خونی است که در آن‌ها به منزله ذغالی است که روشن شده است.

«(و هذه القوة کالمؤجج) فی المثال الظاهر، (و الصدر) المحصل للهواء من خارج

بالتنفس، (مثل منفخ) للحداد، (مفرج) للقلب و الشرايين القريبة من القلب»

و این قوه حیوانی یعنی روح بخاری مانند آن کسی است که در مثال آشکار، آتش را روشن می‌کند، یعنی این قوه خون را به جریان می‌اندازد مانند آن کسی که کوره را روشن می‌کند، و سینه حیوان هم که هوا را با تنفس از بیرون از بدن می‌کشد و تحصیل می‌کند مانند وسیله دمیدن هوا برای آهنگر است که موجب گشایش و انبساط قلب و شریان‌هایی است که نزدیک قلب هستند. چرا گفت: شریان‌هایی که نزدیک قلب هستند؟ این به این جهت است که می‌گوید:

«و أمّا الشرايين البعيدة فيجذب الهواء في مسام البدن من الخارج، و لو كان من القلب

أيضاً، لزم أن يكون مقدار الهواء الوارد عليه في غاية الكثرة، و ذلك يفضي إلى فساد مزاج

الروح. و قوامه و إطفاء حرارته»

و اما شریان‌های دور از قلب، پس آن‌ها هوا را از طریق سوراخ‌های بدن از خارج از بدن جذب می‌کنند؛ و چنان‌چه در این مورد هم جذب هوا از طریق قلب می‌بود لازم می‌آمد مقدار هوایی که وارد بر آن می‌شود در غایت کثرت باشد، و این منجر به فساد مزاج روح بخاری و قوام آن و خاموش شدن حرارت آن می‌شود.

مثال دیگر

بعد مثال دیگری زده و می‌گوید: قلب و شریان‌ها و روح بخاری آن‌ها در منبسط و منقبض شدن مانند چند کنیزی هستند که این‌ها با یکدیگر همکاری می‌کنند و می‌زنند و می‌رقصند و بالا و پایین می‌پرند و گاهی نزدیک یکدیگر می‌آیند و گاهی از هم دور می‌شوند، قلب و شریان هم با هم همکاری می‌کنند و این حرکات‌ها پیدا می‌شود؛ چنان‌که می‌گوید:

«مثال آخر: (أو أنّها)، أي القلب و الشرايين و أرواحها في انبساطها و انقباضها (مثل قیآن)، أي إماء مغنّية (لعبت دنت) كلّ واحدة منهنّ إلى الآخریات تارة (و بانث) تارة أُخری، (طفرت ما فترت) عن الحركات»

مثال دیگر: یا این‌ها یعنی قلب و شریان‌ها و ارواح بخاری آن‌ها یعنی روح بخاری که در قلب و شریان‌هاست در انبساط و انقباض مانند قیآن یعنی کنیزهای آوازخوان هستند که بازی کرده و گاهی هر یک از آن‌ها به دیگران نزدیک شده و گاهی از آنان دور می‌شود، و بالا و پایین می‌پرند، حالات مختلف دارند، و هیچ وقت از حرکات خسته نشده و باز نمی‌مانند.

«طفرت» یعنی بالا و پایین می‌پرند، «ما فترت عن الحركات»، «ما» نافیه است یعنی هیچ وقت از حرکات باز نمی‌مانند؛ بالاخره دارند می‌رقصند، گاهی نزدیک هم می‌شوند، گاهی دور می‌شوند؛ قلب حیوان هم از هوای سینه ارتزاق می‌کند و بعد به

حرکت می‌افتد، این هوایی که به وسیلهٔ سینه تنفس می‌شود سبب می‌شود قلب به حرکت بیفتد، بعد هم شریان‌ها حرکت کنند.

«(فالقلب من صدر)، أي من هوائه (و ذا)، أي الصدر (من خارج)، أي من هواء خارج (مستنشق خمس) من ضربان القلب (بواحد)، أي بتنفّس واحد من الصدر (یجی)، یعنی بمقدار تنفّس واحد معتدل ینبسط و ینقبض القلب خمس مرّات»

پس قلب از سینه، یعنی از ناحیه هوای سینه، و این، یعنی سینه هم از ناحیه خارج یعنی از هوای خارج از بدن استنشاق می‌کند، منتها این طور است که در یک نفّس زدن، قلب پنج مرتبه ضربان پیدا می‌کند، یعنی به یک نفّس زدن که از سینه می‌آید، یعنی به مقدار یک تنفس معتدل و معمولی، قلب پنج بار منبسط و منقبض می‌شود.

و صلّی اللّٰه علی محمد و آله الطاهرین

﴿ درس دويست و هفتاد و نهم ﴾

غررٌ في النفس الناطقة

النفس في الحدوث جسمانية و في البقا تكون روحانية
فأعور جسمها شَبَّهها كما يحدّها الذي نَزَّهها
لم تتجاف الجسم إذ تروّحت و لم تجاف الروح إذ تجسّدت
فكلّ حدّ مع حدّ هو هو و إن بوجه صحّ عنه سلبه

غررٌ في النفس الناطقة

(النفس في الحدوث جسمانية و في البقاء تكون روحانية) مجردة، يعني
أنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء. ففي الابتداء حكمها، حكم
الطبائع المنطبعة في المادّة، بل أنزل منها، إذ لم تكن شيئاً مذكوراً فالإضافة
إلى المادّة داخلية في وجودها أولاً، لا كالذوات المستقلّة، بل المجردة التي
تطراً عليها الإضافة المقولية من خارج. و في الانتهاء بعد الحركات الجوهرية
و الاستكمالات الذاتية و الصفّية، تصير مجردة، و إن استغربت كون الطبيعة
أو الجسم أو غيرهما من مراتب النفس.
فاعلم: أنّ لكلّ منها اعتبارين: اعتبار أنّه لا بشرط، و اعتبار أنّه بشرط لا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غُرُّ فِي النَفْسِ النَّاظِقَةِ

نحوه حدوث و وجود نفس ناطقه انسانی

شناخت نفس از مسائل مهم فلسفه است، و در روایت داریم: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»،^(۱) انسان تا خود را نشناسد نمی‌داند خدا مجرد از ماده و عوارض ماده است یعنی چه؟ اما نفس خود را که شناخت این مطلب را درک می‌کند. در تعریف نفس به طور کلی گفته شد که: نفس آن موجودی است که قوای مختلف دارد و این قوای مختلف هر کدام یک کاری دارند؛ و این تعریف شامل نفس نباتی که در گیاهان است هم می‌شود، برای این که آن‌ها هم قوای مختلف، مثل قوه غاذیه و منمیه و مولده دارند، حیوانات علاوه بر نفس نباتی نفس حیوانی هم دارند؛ و انسان علاوه بر نفس نباتی و نفس حیوانی، نفس انسانی هم که همان نفس ناطقه و دارای قوه عاقله می‌باشد را دارد.

آرای مختلف در حدوث و وجود نفس ناطقه

درباره نحوه پیدایش و نحوه وجود نفس ناطقه آراء متعدّد و متفاوتی وجود دارد، اما آن آرای که این جا مهم است و ما درباره آن بحث می‌کنیم چهار قول است.

۱- غرر الحکم و درر الکلم، ص ۵۸۸.

قول اوّل

یک قول این است که: نفس، جسم مادی لطیفی است که مانند گلاب که در برگ‌های گل جریان دارد، آن هم در بدن انسان جریان دارد؛ طبق این قول در حقیقت، نفس همان روح بخاری است که قبلاً گفتیم: بخار خون است و جسم و از سنخ عالم ماده است منتها جسم لطیف است.

شاید این که در علم فقه گاهی تعبیر می‌کنند و می‌گویند: حیوانی که نفس سائله دارد و به تبع آن خون جهنده دارد خونش نجس است، مرادشان از نفس سائله همان روح بخاری است که در بدن سیلان دارد و به واسطه آن، خون جهش دارد. بالاخره طبق این قول نفس جسمانیة الحدوث و جسمانیة البقاء است، یعنی هم در آغاز پیدایش و هم در مرحله بقاء و استمرار وجودش مادی و جسمانی و از سنخ عالم اجسام است.

قول دوّم

در مقابل، یک عده از فلاسفه الهی نفس را حدوثاً و بقائاً مجرد می‌دانند، نفس را از عالم بالا و از سنخ مجردات دانسته که خداوند آن را امر کرده تا بیاید پایین و ماده و بدن را اداره کند، «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^(۱)؛ لذا گاهی نفس و بدن را تشبیه به راکب و مرکوب می‌کنند، که راکب افسار مرکوب را در دست دارد و هر جا می‌خواهد، به این طرف و آن طرف می‌برد، یا مثل کشتی بان و کشتی، که کشتی بان کشتی را هدایت می‌کند. بالاخره این‌ها گفتند: نفس از عالم مجردات است حدوثاً و بقائاً، که اداره بدن در اختیار آن گذاشته شده است.

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب آبادم طبق این نظر که قول حکمای مشائی است، بدن غیر از نفس مجرد است.

۱- سوره ص (۳۸)، آیه ۷۲.

قول سوّم

قول دوّم تا زمان مرحوم صدرالمتألّهین در بین فلاسفه معروف و رائج بود، هر چند شاید برخی از عرفا نظری غیر از آن داشته و قائل به همین نظری شده‌اند که اکنون به عنوان قول سوّم مطرح می‌کنیم و صدرالمتألّهین هم آن را برهانی کرده است، و آن قول سوّم این است که: نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، یعنی همین ماده بدنی است که در حرکت تکاملی جوهری یک وقت به مرحله تجرّد می‌رسد، انسان در آغاز نطفه است، بعد علقه می‌شود، بعد مضغه می‌شود، بعد عظام می‌گردد، بعد مرحله‌ای است که درباره‌اش قرآن می‌گوید: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^(۱)، یعنی همین چیزی را که این مراحل گذرانده است، ما یک خلق دیگری کردیم، نه این که یک نفس از بالا آوردیم و در این بدن جا دادیم یا به این بدن ارتباط دادیم، اصلاً نمی‌شود یک نفسی را که مجرد و مستقل می‌باشد در این بدن مادی جا یا به آن ارتباط بدهند، پس نفس از بالا و عالم مجردات نیامده است، البتّه همه چیز هم مستند به خداست، اما خدا می‌گوید: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ یعنی همین نطفه و علقه و مضغه را خلق دیگری کردیم. گاهی در مقام تشبیه معقول به محسوس می‌گویند: این مثل این است که یک ذغال را وقتی روشن می‌کنید کم کم دارای حرارت شده و بعد قرمز می‌شود بعد شعله‌ور گردیده و بعد نور می‌دهد، که یک جسم واحد این مراحل گوناگون و پی در پی را طی می‌کند، اما در عین حال همه این‌ها از سنخ عالم ماده است در صورتی که نفس فوق این‌هاست. ما گاهی آن را تشبیه می‌کردیم به یک گل آلودی که کم کم صاف می‌شود. بچه در شکم مادی بعد از چهار ماه حسّ لامسه پیدا می‌کند، بعد سایر حواسّ به تدریج در او پیدا می‌شود، بعد که به دنیا می‌آید هنوز ادراکات قوی ندارد، مثلاً قوّه عاقله و ادراک عقلانی ندارد، اما استعداد این را دارد که در اثر تکامل دارای قوّه تعقل باشد؛ پس این طور نیست که نفس جدای از عالم ماده باشد و بیایند آن را در

۱- سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۴.

ماده و بدن مادی جای یا ارتباط بدهند، بلکه خود این ماده در اثر حرکت و تکامل جوهری اولین مرحله تجرد برزخی را که حس لامسه است پیدا می‌کند بعد کم کم به حد قوه عاقله می‌رسد و قوه عاقله که تجرد تامّ عقلانی دارد برای همیشه باقی خواهد ماند و حتی قوه خیال و واهمه و خزینه این‌ها که نزد صدرالمتألهین تجرد برزخی مثالی و خیالی دارند برای همیشه ماندگارند. و در هر صورت اگر بخواهیم معاد را اثبات کنیم باید برای نفس یک گونه تجردی قائل باشیم.

مرحوم صدرالمتألهین می‌گوید دو نوع مجرد وجود دارد، مجرد به تجرد کامل و مجرد به تجرد برزخی، اول مثل ذات باری تعالی و عالم عقول است، قوه عاقله هم از این سنخ است؛ ایشان می‌گویند: انسان در همین عالم طبیعت در عین حال که یک بدن طبیعی دارد یک قالب مثالی هم دارد که در خواب نمایان می‌شود، نفس اولاً به بدن مثالی و به توسط آن به بدن طبیعی تعلق می‌گیرد، بالاخره حرف صدرالمتألهین این است که نفس از اول از خود این ماده پیدا می‌شود همین ماده تکامل جوهری پیدا می‌کند و به حد تجرد می‌رسد.^(۱)

۱- بدن مادی که خودش مجرد نیست و بهره‌ای از تجرد ندارد هرگز نمی‌تواند علت تجرد خودش بوده و به خودش تجرد را اعطا کند؛ چون فاقد شیء نمی‌تواند معطی و علت شیء باشد، بنابراین باید موجودی فراتر از عالم ماده و بدن مادی، علت آن تجرد بوده و آن مرتبه از تجرد را به آن بدن اعطا کند، و آن موجود برتر هم که اعطاء کننده آن تجرد است خودش باید آن مرتبه از تجرد را که اعطاء می‌نماید دارا باشد تا بتواند آن را به بدن اعطاء کند؛ چون معطی و علت شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد؛ پس آن مرتبه از تجرد که بدن پیدا می‌کند قبلاً باید در ناحیه و مرتبه علت آن مرتبه از تجرد که موجودی فراتر است وجود داشته باشد؛ و این حقیقتاً همان قول به روحانیه الحدوث بودن و روحانیه البقاء بودن نفس ناطقه انسانی است؛ پس در واقع آن مرتبه از تجردی که نفس ناطقه انسانی داراست از ازل وجود داشته است و این بدن انسان است که با حرکت تکاملی جوهری به کرانه عالم نامتناهی مجردات می‌پیوندد و در حد قابلیت خود از آن بهره می‌گیرد، نه این‌که موجود مادی خودش تبدیل به مجرد گردد. و به عبارتی دیگر: مرتبه تجرد مرتبه‌ای فراتر از عالم طبیعت و ماده است و قهراً مشمول قواعد و احکام طبیعی و مادی، مانند حدوث زمانی، نمی‌گردد؛ بنابراین حدوث زمانی امر مجرد اساساً معنای محصلی ندارد، بله امر مادی، مثل بدن، می‌تواند تعلقش به امر مجرد، حادث زمانی باشد؛ زیرا این تعلق آن سویی که به امر مادی، مثل بدن است که در حقیقت عین خود امر مادی است، مادی می‌باشد و از این رو این سویی می‌تواند حادث زمانی باشد. فتدبر جیداً. (اسدی)

قول چهارم

قول چهارم برعکس قول سوم است، یعنی نفس از اول روحانی می‌باشد ولی بعد جسمانی می‌شود. تناسخیه به این قول در مورد برخی از نفوس قائل بودند، اینان می‌گفته‌اند: نفوس همگی از آغاز مجرد و پاک بوده‌اند ولی برخی از نفوس بعد از تعلق به بدن و جسم و لوازم جسمانی، گرفتار شده و از آن حالت تجرد و پاکی به حالت جسمانی و آلوده‌گی می‌رسند. در حقیقت از مرتبه تجرد خود تنزل پیدا کرده و جسمانی می‌گردند، نمی‌گویند جسم می‌شوند بلکه می‌گویند جسمانی می‌شوند. و ما تناسخ را باطل می‌دانیم؛ چون چیزی که بالفعل است محال است بالقوه شود، امر بالقوه در اثر حرکت و تکامل به فعلیت می‌رسد، اما عکس آن محال است. پس بنابراین، این جا چهار قولی که قابل توجه است وجود دارد.

توضیح متن:

«غرر فی النفس الناطقة»

این غرر در نفس ناطقه است. البته طبق نظر صدر المتألهین رحمته‌الله و اتباعش از جمله مرحوم حاجی، نفس حیوانی هم همین حکمی را که در این غرر ذکر شده است داراست، منتها این جا نفس ناطقه را عنوان کرده است، و الا قرآن هم می‌گوید: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا﴾^(۱)، و این حکم شامل همه حیوانات می‌شود و آن حکم را مورچه و ملخ و پشه و غیر آن هم دارد، حیوان دارد، انسان هم دارد، ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ این آیه قرآن صریح در آن معناست. آن حکمی که نفس دارد این است که:

«(النفس في الحدود جسمانية و في البقاء تكون روحانية) مجردة»

۱- سورة انعام (۶)، آیه ۳۸.

نفس در مرحله حدوث جسمانی است ولی در مرحله بقاء روحانی و مجرد است، این همان حرف صدرالمتألهین است، او از آن چهار قول اساسی قول سوم را انتخاب کرده است.

«يعني أنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، ففي الابتداء حكمها، حكم الطبائع المنطبعة في المادة، بل أنزل منها، إذ لم تكن شيئاً مذكوراً»

یعنی نفس جسمانی الحدوث و روحانیة البقاء است، پس نفس در ابتدا حکم طبیعت‌های منطبع و حال در ماده را دارد بلکه از آن طبیعت‌ها هم فروتر است؛ برای این که قرآن می‌گوید: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً»^(۱)؛ اصلاً یک وقت انسان هیچ چیز نبود، بعد کم کم علقه و مضغه شده و مراتب دیگر را پیدا می‌نماید، قبل از این «لَمْ تَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً»؛ لذا است که می‌گوید: «أَنْزَلَ مِنْهَا» یعنی پایین‌تر از طبیعت و ماده است.^(۲)

«فالإضافة إلى المادة داخلية في وجودها أولاً»

۱- سورة انسان (۷۶)، آیه ۱.

۲- در این تفسیر از آیه و به تبع استشهاد به آن تأمل وجود دارد؛ چون طبیعت منطبع و حال در ماده، شامل صور نوعیه اجسام و عناصر بسیطه اولیه هم می‌شود و معنا ندارد که بگوییم: انسان و نفس انسانی در ابتدا حکمش از آن‌ها فروتر بوده و به گونه اجسام بسیطه هم نبوده است؛ زیرا عناصر از ازل بوده‌اند و در گذر زمان همواره به گونه‌های مختلف مرکبات ترکیب می‌یافته‌اند و از جمله به گونه انسان نیز نمودار شده‌اند، و انزل و فروتر بودن انسان از آن‌ها یا به معنای هیولان بودن یا صورت جسمیه بودن یا معدوم بودن انسان به طور کلی است؛ و این توجیه معقولی ندارد. ظاهراً مراد از آیه به مناسبت حکم و موضوع این است که انسان در برهه‌ای از روزگار. شیء مذکور، یعنی شیء به عنوان انسان نبوده است، یعنی یک برهه‌ای به عنوان انسان یاد و نامیده نمی‌شده است و آن برهه قبل از ترکیب نطفه انسانی و تکون انسانیت انسان بوده است، و در آن برهه هم او فروتر از مطلق طبیعت‌های حال در ماده نبوده است. و یا مراد از آیه این است که انسان به لحاظ وجود دهری و جمعی و عند اللّهی، موجود به وجود حق تعالی است و از خود هیچ خودیتی ندارد، هرچند به لحاظ وجود طبیعی و فرقی، موجود به ایجاد الله بوده و آثاری مخصوص به خود و مستند به خود دارد. (اسدی)

پس این اضافه نفس به ماده در آغاز پیدایش تشریفاتی نیست بلکه داخل در وجود آن است، یعنی از همان اول و آغاز وجود نفس مادی است اما وجود مادی آن تکامل پیدا می‌کند تا به حد تجرد هم می‌رسد.

«لا كالذوات المستقلة، بل المجردة التي تطرأ عليها الإضافة المقولية من خارج»

نفس در آغاز وجودش مانند ذوات مستقلة نیست که وجودی مستقل از ماده داشته باشد و هیچ اضافه‌ای به ماده نداشته باشد بلکه از ذوات مجردی بوده باشد که از خارج اضافه مقولیه به ماده بر آن عارض شده باشد، همان‌طور که فلاسفه مشائی می‌گفتند، آنان می‌گفتند: نفس مجرد از عالم بالا به این بدن می‌آید تا این بدن را اداره کند، مثل کشتی‌بان که در آغاز از کشتی جداست بعد به کشتی یک اضافه مقولی پیدا می‌کند؛ نه، نفس این‌گونه نیست؛ بلکه همین ماده است که تکامل جوهری پیدا کرده و تبدیل به نفس مجرد می‌گردد. خلاصه: نفس در آغاز وجودش، وجود و موجودی مادی است.

«و في الانتهاء بعد الحركات الجوهرية و الاستكملات الذاتية و الصفية، تصير مجردة»
اما در پایان، یعنی نفس بعد از حرکات جوهری و استکمالات ذاتی و صفتی که پیدا می‌کند و به حسب ذات و اوصافش تکامل می‌یابد، مجرد می‌شود و بدن مادی از مراتب نازل آن می‌گردد.

عرض کردم نفس در آغاز مثل یک آبی گل آلود است که از اول گل آلود بوده است بعد تدریجاً صاف می‌شود و گل آن ته نشین می‌گردد و بالای آن زلال و خالص می‌شود.

اشکال و جواب

شما ممکن است، اشکال کرده و بگویید: چطور می‌شود که نفس مجرد از ماده باشد و این بدن مادی از مراتبش باشد؟

در جواب می‌گوید: این اشکال در صورتی وارد است که هر کدام از نفس مجرّده و بدن مادی نسبت به یکدیگر به شرط لا و مغایر باشند. ولی اگر این‌ها دو اعتبار داشته باشند یک اعتبار لا بشرط، یک اعتبار به شرط لا، اگر این‌ها را نسبت به هم لا بشرط گرفتیم، معنای لا بشرط این است که جسم و بدن مادی و طبیعی در آغاز وجود دارد اما همین جسم و بدن مادی و طبیعی در اثر تکامل جوهری، اول روح نباتی پیدا می‌کند، بعد روح حیوانی، بعد روح انسانی، که در واقع این‌ها مراتب یک حقیقت و یک وجود هستند؛ و بنابراین ما هر کدام واقعاً یک موجود با یک وجودیم، منتها دارای مراتب مختلف هستیم، نه وجودهای متعدّد، پس همین ماده با وجود واحد خودش چون لا بشرط است در اثر تکامل جوهری، مدام درجه به درجه بالا می‌آید و مراتب گوناگون پیدا می‌کند و برخی از مراتب آن هم مجرّد به مجرد برزخی و مجرد عقلانی می‌شود.

اما بشرط لا بودن این مراتب نسبت به یکدیگر معنایش این است که چنانچه دست روی یک مرتبه خاص، جدای از مراتب دیگر بگذارید و بگویید: فقط همین مرتبه مراد است، خوب روشن است که در این اعتبار، این مرتبه غیر از مراتب دیگر است. پس بنابراین، مراتب نفس به اعتبار لا بشرط و به شرط لا تفاوت پیدا می‌کنند. این است که می‌گوید:

«و إن استغربت كون الطبيعة أو الجسم أو غيرهما من مراتب النفس. فاعلم: أنّ لكلّ منها اعتبارين: اعتبار أنّه لا بشرط، و اعتبار أنّه بشرط لا»

و اگر غریب و عجیب بدانی که طبیعت یا جسم یا غیر این دو از مراتب نفس باشد پس بدان که هر کدام از این‌ها دو اعتبار دارد یکی اعتبار لا بشرط، یکی اعتبار بشرط لا.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و هشتادم ﴾

و بعبارة أُخرى: اعتبار كونه في الحركة و الاستهلاك و اعتبار الوقوف و الفعلية و المعدود من مراتب النفس، إنّما هو كلّ واحد بالاعتبار الأوّل. و العبارة الأوّلى: أنّ كل واحد إشراق من إشراقات النفس. و قد شَبَّهوا النفس في استكمالاتها بمراتبها بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره، ثمّ تشتدّ تلك الحرارة بالتجمّر و التشعّل و التنوّر. إذا عرفت هذا (فأعور)، عميت عينه اليمنى (جسمها) كمن يقول: «إنّ النفس جسم لطيف سار في البدن» أو «أنّها أجزاء أصلية في البدن» أو «أنّها جزء لا تتجزّى في القلب» أو نحو ذلك.

فقد (شَبَّهها) بالأجسام الطبيعية الأخر. و حدّدها أيضاً، كمن اجترأ بنحو ذلك في المبدأ من المشبهة، (كما يحدّها)، أي النفس (الذي نزّها) عن البدن و قواه، كالفلاسفة الذين يقولون: «بتجرّدها عن البدن» إلّا أنّ لها إضافة طارئة، و تعلّقاً بالبدن، كتعلّق الرّبان بالسفينة، و الملك بالمدينة، فهذا التنزيه، و إنّ كان حقّاً، إلّا أنّه يرجع إلى تنزيه قوّة من قواها مسماة بالعاقلة. فقد حدّدها بمرتبة خاصّة، و زعموا أنّها واحدة بالوحدة العددية.

و الحال، أنّ وحدتها وحدة حقّة ظلّية للوحدة الحقّة الحقيقية الوجودية، فما رعوها حقّ رعايتها، بل إنّها (لم تتجاف الجسم) على طريقة الحذف و الإيصال، أي عن الجسم، كقوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ (إذ) - توقيتي -

(تروّحت) و تجرّدت، أي لا يشدّ عن حيطة إشراقه و سعة ذاته. وكذلك (لم تجاف الروح)، أي عن الروح، (إذ تجسّدت)، بل هو الأصل المحفوظ و السنخ الباقي فيهما، كما ترى من حالها في هذا العالم أنّها تارة مع اللّه و ملائكته المقربين، و ذلك عند تذكّره و تذكّر أسمائه و مقربي حضرته، و تارة مع بهيمة شهوتها و سبع غضبها و هي في الحالين واحدة. (فكلّ حدّ)، أي مرتبة من مراتب النفس (مع حدّ) آخر، (هو هو)، باعتبار أنّ النفس، ناظمة شتاتها و مؤلّفة بين متخالفاتها. و إنّ وجودها الذي هو الأصل عين الوحدة و التشخص.

و في مراتبها التي يجوز عليها الحركة. قد عرفت كيفية بقاء الموضوع، (وإن بوجه) و هو اعتبار بشرط لا (صحّ عنه)، أي عن كلّ حدّ (سلبه)، أي سلب الحدّ الآخر، و لكنّ النفس لا تقع في عرض الحدود، بل في طولها كأنّها صور هي معناها و قشور هي مغزاها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

دنبالۀ بحث در نحوۀ حدوث و وجود نفس ناطقۀ انسانی

گفتیم: اصول اقوال درباره نفس ناطقه به چهار قول برمی گردد که ذکر شد. یکی از آن اقوال که مورد پذیرش مرحوم حاجی هم قرار گرفته است قول صدرالمتألهین بود که می گفت: نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، یعنی نفس در آغاز پیدایشش وجود و موجودی مادی است و حکم طبیعت و صورت نوعیۀ منطبع و حال در ماده را دارد و اضافه به ماده در وجود آن است و این اضافه تشریفاتی نیست بلکه نفس در آغاز اصلاً جسم است و این جسم به تدریج در اثر حرکت و تکامل جوهری به مرحلۀ اولِ نفس می رسد، یعنی اول روح نباتی پیدا می کند، بعد به مرحلۀ تجرّد برزخی و مثالی و روح حیوانی می رسد، و بعد به مرحلۀ روحانی و تجرّد کامل عقلانی و نفس ناطقه رسیده و قوۀ عاقله پیدا می کند.

پس نفس انسانی جسمانیة الحدوث اما روحانیة البقاء است، و وقتی که مجرد شد مخصوصاً به مرحلۀ تجرّد کامل عقلانی و قوۀ عاقله رسید دیگر فانی نمی شود، و اصلاً محال است فانی بشود.

طبق این قول در حقیقت، نفس محصول عالی خود ماده است؛ چون خود ماده است که در اثر حرکت جوهری و تکاملی، اول روح نباتی پیدا کرده و بعد هم روح حیوانی و مرحلۀ احساس و تخیل و بعد هم روح انسانی و مرحلۀ تعقل پیدا می نماید؛

و همه این‌ها مراتب یک نفس با وجود واحد است. این خلاصه فرمایش مرحوم صدرالمتألهین و به تبع او سخن مرحوم حاجی در جلسه قبل است. بعد این جا ممکن بود کسی اشکال کرده و بگوید: چطور ممکن است بدن مادی طبیعی که جسم است از مراتب نفسی که مجرد از ماده است باشد؟ مرحوم حاجی در پاسخ به این اشکال فرمود: نفس و بدن نسبت به یکدیگر دو اعتبار لایشرطی و اعتبار بشرط لائی دارند؛ به اعتبار اول با هم متحدند ولی به اعتبار دوم با هم متغایرنند. اکنون به عبارتی دیگر از آن اشکال پاسخ گفته است به این‌که:

توضیح متن:

«و بعبارة أخرى: اعتبار كونه في الحركة و الاستهلاك و اعتبار الوقوف و الفعلية و المعدود من مراتب النفس، إنما هو كل واحد بالاعتبار الأول»

و به بیان دیگر، این دو اعتبار عبارتند از: اعتبار این‌که جسم انسان و بدن او در حرکت و استهلاك و از خود بی خود بودن در مقابل نفس باشد به گونه‌ای که این جسم و بدن همواره یک مرحله‌اش مستهلک و فانی در مرحله‌های بعدی می‌شود تا به مرحله تجرد هم برسد، و اعتبار این‌که جسم و بدن انسان، توقف و وقوف و فعلیت دارد و آنچه از مراتب نفس شمرده می‌شود جسم و بدن به اعتبار اول است، یعنی اعتبار این‌که جسم و بدن نسبت به نفس لا به شرط باشد و اعتبار این‌که جسم و بدن در حرکت و استهلاك باشد، یعنی این ماده از اول تا آخر وجود دارد و تدریجاً این مراتب را طی می‌کند تا در آخر، نفس ناطقه و دارای قوه عاقله بشود، منتها به نحو لبس بعد لبس، نه خلع و لبس.

«و العبارة الأولى: أن كل واحد إشراق من إشراقات النفس»

و تعبیر بهتر این است که بگوییم: هر یک از جسم و طبیعت و غیر آن دو از دیگر

مراتب، اشراقی از اشراقات نفس و مرتبه‌ای از مراتب وجود نفس است، یعنی وجود نفس یک وجودی است که جامع بین همه این مراتب است، خود بدن یکی از اشراقات همین نفس است، روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی و قوای این‌ها، هر کدام اشراقی از اشراقات نفس است و نفس در آغاز یک موجود مادی بوده است که در اثر حرکت جوهری تکامل نموده و همه این مراتب را به وجود واحد پیدا کرده است.

«و قد شبَّهوا النفس في استكمالها بمراتبها بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة

تجاوره، ثم تشتد تلك الحرارة بالتجمُّر و التشنُّع و التَّنوُّر»

و فلاسفه نفس را در کمال یابی اش در این مراتبی که دارد به حرارتی تشبیه کرده‌اند که در ذغال از ناحیه آتش شعله وری که در مجاورش قرار گرفته است حادث می‌شود و سپس آن حرارت در ذغال با آتش گرفتن و شعله ور شدن و نورانی گردیدن، شدت و تکامل می‌یابد.

ذغال وقتی کنار آتش قرار بگیرد، اول حرارت پیدا می‌کند، بعد آتش می‌گیرد، بعد مشتعل می‌شود، بعد هم نورانی می‌شود و نور آن هم تراوش می‌کند و اطراف خود را منور می‌کند، نفس هم این‌طور است، اول یک جسم است، بعد این جسم کم کم یک نحو تکاملی پیدا می‌کند، اول حس لامسه و بعد سایر حواس و قوا را پیدا می‌کند تا این‌که در مرحله بعد عقل هم پیدا می‌کند، البته ممکن است به خاطر فقدان برخی شرایط یا وجود بعضی موانع، بخشی از این مراحل را پیدا نکند، مثلاً عقل پیدا نکند و یا دیوانه بشود.

تشبیه و تنزیه در نحوه وجود نفس

«إذا عرفت هذا (فأعور)، عمیت عینه الیمنی (جسمها) کمن یقول: «إنَّ النفس جسم لطیف سار فی البدن» أو «أنَّها أجزاء أصلیة فی البدن» أو «أنَّها جزء لا تتجزى فی القلب»

«أو نحو ذلك»

وقتی که این مطالب را دانستی پس معلوم می‌شود آدمی که چشم راست مغز و قلب او نایبناست و طرف راست نفس که جنبه روحانی و تجرد آن نفس است را نمی‌بیند نفس را جسم حساب می‌کند، مانند کسی که می‌گوید: نفس جسمی لطیف است که در بدن می‌چرخد، یا می‌گوید: نفس همان اجزاء اصلیه در بدن است، یا می‌گوید: نفس اجزاء لا یتجزی در قلب صنوبری است، و از این قبیل حرف‌ها.

أعور دو نوع داریم. یک وقت چشم راست او کور است، یک وقت چشم چپ او. می‌گوید: اعوری که چشم راست او که قوی‌تر است کور است. نفس را یک جسم حساب می‌کند و می‌گوید: نفس جسم لطیف است که همان روح بخاری باشد که به وسیله شریان و عروق در همه بدن گردش می‌کند، یا بعضی دیگر گفتند: نفس همان اجزاء اصلیه در بدن است، یعنی بدن غیر از اجزایی که دارد و تغییر می‌کند و مدام تحلیل می‌رود، یک سری اجزاء اصلیه هم دارد که فنا ندارند و همواره باقی هستند و نفس عبارت است از همان اجزاء اصلیه در بدن که باقی است و تحول پیدا نمی‌کند، یا بعضی دیگر گفتند: در قلب صنوبری یک سری اجزای جسمانی هست که قابل تجزیه نیست، نفس عبارت از همین اجزاء تجزیه‌ناپذیر است.

«(فقد شَبَّهها) بالأجسام الطبیعیة الأخر. و حددها أيضاً»

آنان نفس را به اجسام طبیعی دیگر تشبیه کرده و نیز آن را محدود کرده اند.

«کمن اجترأ بنحو ذلك في المبدأ من المشبهه»

آنان مانند مشبهه هستند که جرأت کرده و مبدأ هستی، یعنی خود خداوند را هم شبیه اجسام طبیعی دانسته‌اند، خدا را مثل یک جسم که مثلاً روی تخت نشسته است فرض کردند.

آنان که نفس را مانند جسم دانسته‌اند و قهراً آن را محدود کرده‌اند در مقابل آن‌ها

گروهی دیگرند که آنان نیز از جهتی دیگر نفس را محدود کرده‌اند؛ مرحوم حاجی به قول ایشان اشاره کرده می‌گوید:

«(كما يحدثها)، أي النفس (الذي نزهها) عن البدن و قواه»

همان‌طور که نفس را محدود کردند کسانی که نفس را منزّه از بدن و قوای آن و بشرط لای نسبت به این امور دانسته‌اند.

«كالفلاسفة الذين يقولون: «بتجرّدها عن البدن» إلا أنّ لها إضافة طارئة، و تعلّقاً بالبدن،

كتعلّق الربان بالسفينة، و الملك بالمدينة»

مثل فلاسفه‌ای که می‌گویند: نفس مجرد از بدن است و از عالم بالا آمده است منتها یک نحوه اضافه‌ای به بدن بر آن عارض شده و تعلّقی به بدن پیدا کرده است مثل اضافه و تعلّقی کشتی‌بان به کشتی و پادشاه به شهر که به جهت اداره کردن و تدبیر کشتی و شهر است.

«فهذا التنزيه، و إن كان حقاً، إلا أنّه يرجع إلى تنزيه قوّة من قواها مسماة بالعاقلة»

پس این تنزیه، که می‌گویند: نفس منزّه و مجرد از بدن است، اگرچه سخنی حق است، ولی این تنزیه بازگشت می‌کند به تنزیه یکی از قوای نفس که از همه قوی‌تر و بالاتر است که قوّه عاقله نامیده می‌شود، یعنی فقط قوّه عاقله است که چنین تجرّد و تنزهی را نسبت به بدن دارد، اما نفس فقط قوّه عاقله نیست؛ چون نفس قوا و مراتب دیگری هم دارد که یا مجرد نیستند، یا مجرد تامّ مثل قوّه عاقله نیستند و نفس با وجود واحد خود تمام این قوا و مراتب را در برمی‌گیرد، و منحصر کردن نفس به مرتبه تجرّد، در حقیقت، واحد عددی پنداشتن آن و منعزل دانستن آن از بدن و در نتیجه محدود کردن نفس است.

«فقد حدّوها بمرتبة خاصّة، و زعموا أنّها واحدة بالوحدة العددية»

پس بنابراین آنان نفس را به یک مرتبه خاصی محدود کرده و فکر کرده‌اند نفس

واحد به وحدت عددی است؛ در حالی که وحدت نفس وحدت حقه و اطلاقی است، یعنی وحدت نفس در عین وحدت، کثرت است، و در عین کثرت، وحدت؛ به عبارتی دیگر: نفس در عین حال که موجود به وجود واحد است مراتب کثیره دارد؛ لذا می‌گوید:

«و الحال، أنّ وحدتها وحدة حقّة ظلّية للوحدة الحقيقية الوجودية، فما رعوها حقّ رعايتها»

و حال این که وحدت نفس، وحدت حقه‌ای است که ظلّ و جلوه و نماد وحدت حقه حقیقیه و جوبیه حق تعالی می‌باشد.

وجود خداوند تبارک و تعالی یک وجود واحدی است که تمام هستی را در بر گرفته و به تار و پود آن احاطه و جودی دارد و هیچ چیزی از حیطة وجود واحد نامتناهی او بیرون نیست، همان‌طور که خداوند «عالٍ فی ذنوّه و دانٍ فی علوّه» نفس هم، هم جسمیت دارد، هم روح نباتی دارد، هم روح حیوانی دارد، هم روحی انسانی، و هم قوای طبیعی، تمام این مراتب از جمله قوه عاقله را دارد.

بنابراین، آن گروه از فلاسفه، حق نفس را آن‌گونه که می‌بایست رعایت نکرده و آن را آن‌چنان که می‌بایست نشناخته‌اند، چون نفس در عین این که مجرد است عاری از جسمانیت هم نیست و در عین این که جسمانیت دارد تجرّد هم دارد؛ لذا می‌گوید:

«بل إنّها (لم تتجاف الجسم)»

بلکه نفس از جسم پهلو تهی نکرده است، پس نفس جسم است اما نه جسمی که هیچ تجرّد و روحانیت ندارد، همچنین نفس مجرد و روح است اما نه مجرد و روحی که جسمیت ندارد، بلکه همه مراحل را دارد.

«على طريقة الحذف والإيصال، أي عن الجسم، كقوله تعالى: ﴿وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾»

می‌گوید، این «الجسم» منصوب بر طریقه حذف و ایصال است، یعنی همان

منصوب به نزع خافض که یکی از منصوبات است که در جای خودش خوانده ایم، که در اصل این طور بوده است «لم تتجاف عن الجسم» و خافض که حرف جر است حذف شده است، مانند این آیه ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾، یعنی «من قومیه»، که «من» افتاده است.

«(إِذْ) - توقيتی - (تروّحت) و تجرّدت، أي لا يشدّ عن حیطة إشراقه و سعة ذاته»

«(إِذْ) توقيتی و ظرف زمان است، یعنی وقتی که نفس روحانی و مجرد است، در عین حال از جسم پهلو تهی نکرده و جسم از حیطه اشراق نفس و گستره ذات نفس بیرون نیست و نفس جسمیت را کنار نگذاشته است، بلکه خود جسمیت هم در حیطه ذات آن است.

«و كذلك (لم تجاف الروح)، أي عن الروح، (إِذْ تجسّدت)، بل هو الأصل المحفوظ و

السنخ الباقي فيهما»

و همین طور از سوی دیگر، نفس از روحانیت و تجرّد پهلو تهی نکرده است وقتی که متجسد و در صورت بدن می باشد، بلکه نفس هم روح است هم جسم، و همان است که اصل محفوظ و سنخ باقی در جسمیت و روحانیت است.

«كما ترى من حالها في هذا العالم أنّها تارة مع الله و ملائكته المقربین و ذلك عند

تذکره و تذکر اسمائه و مقربیی حضرت، و تارة مع بهیمة شهوتها و سبع غضبها و هي في

الحالین واحدة»

مثل این که خود شما در این عالم طبیعت، یک وقت نفس خود را با خدا و ملائکه مقربش می بینی، و این وقتی است که شما متذکر خدا باشید و اسماء او و مقربین حضرت او را یادآور باشید، و گاهی نفس را مشغول شهوت بهیمی و خشم درنده خویی می بینی، در عین این که نفس در دو حالت یاد شده یکی است و شما یک فرد و یک نفس هستید.

«(فکلّ حدّ)، أي مرتبة من مراتب النفس (مع حدّ) آخر، (هو هو)، باعتبار أنّ النفس،
ناظمة شتاتها و مؤلّفة بین متخالفاتها»

پس هر حدّی، یعنی هر مرتبه‌ای از مراتب نفس، با حدّ و مرتبه دیگرش یکی است و این همانی آن، در دو مرتبه و دو حدّ، محفوظ است، به اعتبار این‌که نفس، نظم دهنده پراکندگی‌های آن مراتب و ربط دهنده بین ناسازگاری‌های آن مراتب است، یعنی همه مراتب پراکنده را نفس منظم کرده و بین متخالفات جمع کرده است. اصلاً ما گفتیم: ماهیت امری اعتباری و منتزع از وجود بوده و موجود بالعرض و با واسطه وجود است و امر اصیل همان وجود است، و بنابراین، در این جا هم موجود همان وجود واحد نفس است که هم بدن است، هم روح نباتی است، هم روح حیوانی، و ماهیات همه این‌ها از وجود واحد نفس انتزاع می‌گردد؛ این است که می‌گوید:

«و إنّ وجودها الذي هو الأصل عين الوحدة و التشخص»

و وجود نفس که اصل و اصیل است عین وحدت و تشخص است.

آن وقت شما به عنوان اشکال می‌گویید: خوب اگر پیدایش این مراتب مختلف برای نفس از طریق حرکت جوهری است، پس موضوع حرکت، یعنی متحرک که باید در تمام مراحل حرکت باقی باشد، آن موضوع در این جا چیست؟ در جواب می‌گوید: نحوه بقاء موضوع در حرکت جوهری را در مباحث حرکت بیان داشته‌ایم، و بر آن اساس، در این جا موضوع همان مرحله پیشین است، مثلاً جسم حرکت کرده به مرحله نباتی رسیده بعد به مرحله حیوانی ... تا آخر مراتب، در این جا خود مرحله قبلی موضوع حرکت جوهری است که در تمام مراحل بعدی باقی است، از باب این‌که همه آن‌ها مراتب یک موجود است. در پاسخ به این اشکال مقدر است که می‌گوید:

«و في مراتبها التي يجوز عليها الحركة قد عرفت كيفية بقاء الموضوع»

و در مراتبی که نفس دارد و بر آن‌ها حرکت جوهری روا و ممکن است، کیفیت بقاء موضوع و حفظ امر متحرک در تمام مراتب را دانستی؛ یعنی همان جسم که در آغاز حرکت موضوع حرکت بوده است به مرحله نباتی رسیده و نبات می‌شود بعد همین نبات به مرحله حیوانی رسیده و حیوان می‌گردد، و همین‌طور تا برسد به مرحله روح مجرد، و طی همه این مراحل و مراتب به نحو لبس بعد لبس است، نه به نحو خلع لبس؛ خلاصه: وحدت و تشخص و این همانی بین حدود و مراتب نفس به وحدت و تشخص خود نفس محفوظ و پایدار است و این به لحاظ و اعتبار لابشرطی بین نفس و مراتب نفس است.

«(و إن بوجه) و هو اعتبار بشرط لا (صح عنه)، أي عن كل حدّ (سلبه)، أي سلب الحدّ الآخر»

و اگر چه به وجه دیگر که همان اعتبار بشرط لایی باشد که جسم غیر از روح و هر مرتبه و مرحله‌ای غیر از مرتبه و مرحله دیگر باشد، به این لحاظ و اعتبار صحیح است که هر مرتبه و حدی را از مرتبه و حدی دیگر سلب نمود و مثلاً می‌توان گفت: نفس نباتی غیر از نفس حیوانی است، ولی این صرف اعتبار است، و گرنه نفس به وجود واحد و تشخص واحد در همه این مراتب هست و «نفس» اسم همه این‌هاست، یعنی از اول تا آخر این مراتب همگی موجود به یک وجود است، این وجود واحد هم وجود نفس است.

«و لكنّ النفس لا تقع في عرض الحدود، بل في طولها، كأنّها صور هي معناها و قشور هي مغزاها»

ولی نفس در عرض آن حدود و مراتب واقع نیست، بلکه در طول آن حدود و مراتب و محیط بر آن‌هاست، یعنی نفس در ردیف آن‌ها نیست تا مغایر با آن‌ها باشد، بلکه یک موجود و وجود واحدی است که جامع همه این‌هاست، گویا این حدود و

مراتب صورت‌هایی هستند که نفس یک معنا برای همه آنهاست و این حدود و مراتب پوست‌هایی هستند که نفس، مغز همه آنهاست، نفس یک موجود با یک وجود است و واقعاً یک وحدتی در کار است و وحدت هم به وجود است، یک وجود واحد است که هم جسم است، هم نفس مجرد است، و اصلاً همین نفس مرتبه کامل و اعلی و محیط بر همین بدن است و همین بدن مرتبه تنزل یافته نفس است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و هشتاد و يك ﴾

غرر في ذكر الأدلة على تجرد النفس الناطقة

حضور ذاتنا لذاتنا لدى إدراك ذاتنا يُري التجردا
كذا تجرد الذوات المرسله و كون فعل النفس لا انتهاء له
و دركها للصور البسيطة كالوحدة و العلة المحيطة
كذا الغنا فعلاً كدرك الذات و درك ذك الذات و الآلات
و أنّ بين الدرك دوماً ما ارتبط من قابل و النفي رأساً لا وسط
و أنّها بذاتها مستكفية في عود رسم هي عنه ساهية
و أنّها بحث وجود ظلّ حقّ عندي و ذا فوق التجرد انطلق
لها بلا تزاحم كلّ الصور كلال جسمها كمالها الفكر

غررٌ في ذكر الأدلّة على تجرّد النفس الناطقة

و هي عشرة: الأوّل، قولنا: (حضور ذاتنا لذاتنا) اللازم، (لدى إدراك ذاتنا) لذاتنا يُرى) من أرى (التجرّدا).
بيانه: إنّنا نعقل ذواتنا، و المعقول بالذات، لا بدّ و أن يكون وجوده للعقل، بل كلّ مدرك بالذات وجوده في نفسه عين وجوده للمدرك، فإنّ ذاتنا حاضرة لذاتنا، أي ليست موجودة للمادّة. و كلّ مادّي موجود للمادّة. فنفسنا ليست مادّية. و لا يمكن أن يكون إدراكنا لذاتنا، بحصول صورة مساوية لذاتنا في ذاتنا، لامتناع اجتماع المثليين، و أيضاً في العلم الصوري المعلوم بالذات أنّما هو الصورة، و هو هو. و نحن نعلم ذواتنا بما نحن نحن.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرَّرُ فِي ذِكْرِ الْأَدَلَّةِ عَلَى تَجَرُّدِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ

ادله تجرد نفس ناطقه انسانی

بحث در این غرر درباره دلیل هایی است که برای تجرد نفس ناطقه اقامه شده است، جلوتر عرض کردیم که مجرد دو قسم است، یکی مجرد کامل، یعنی مجردی که به حسب ذات و به حسب فاعلیت، از ماده و احکام ماده، مانند مقدار، رنگ، شکل و امثال آن، عاری و منزّه است، مثل عالم عقول و خداوند متعال؛ یکی هم مجرد غیر کامل که به حسب ذات مجرد است ولی به حسب فاعلیت محتاج به ابزار مادی است، مثل نفس مجرد که به حسب ذات مجرد است ولی در غیر از مرتبه قوه عاقله و ادراک عقلانی اش، در کارهایش محتاج به ابزار مادی و بدن است و یا مجرد غیر کامل است که از ماده مجرد است اما در عین حال احکامی مادی، همانند طول و عرض و عمق، شکل، رنگ، بو و ... دارد، مثل بدنی که شما در خواب دارید و در عالم برزخ و قیامت هم بدن شماست.

در این جا می خواهیم بگوییم: نفس ناطقه به حسب مرتبه اعلاّی وجودش که مرتبه قوه عاقله و ادراک عقلانی است مجرد کامل مثل عقول است، البته چنان که مکرر گفته شد نفس دارای مراتب مختلف است ولی منظور ما در این جا آن مرحله بالای نفس است که حیثاً از آن تعبیر به قوه عاقله، یا نفس ناطقه، یا نفس عاقله می شود. مرحوم حاجی برای اثبات این تجرد ده دلیل می آورد.

دلیل اول

دلیل اول همان علم حضوری ذات ما به ذات خود ماست. توضیح این‌که: معلوم دو قسم است، یکی معلوم بالذات و یکی هم معلوم بالعرض، مثلاً شما که به این کتاب خارجی علم داری خود این کتاب معلوم بالعرض شماست، و آن صورت علمی از کتاب که در ذهن و درون نفس شماست معلوم بالذات است؛ و وجود معلوم بالذات عین وجودش برای عالم است؛ بنابراین وقتی نفس ما خود را ادراک می‌کند و خودش برای خودش معلوم و خودش به خودش عالم می‌گردد خودش برای خودش حصول و حضور دارد؛ و چیزی که برای خودش حصول و حضور دارد مادی و حال در ماده نیست؛ چون اگر مادی و حال در ماده باشد برای خودش حصول و حضور ندارد بلکه برای محلش حصول و حضور دارد و چیزی که برای غیر خودش حصول و حضور داشته باشد عالم به ذات خود و معلوم برای ذات خود نیست، و این خلاف فرض است؛ زیرا فرض این است که نفس خود را ادراک کرده و عالم به ذات خود و معلوم برای ذات خودش هست.

اشکال

این جا ممکن است کسی اشکال کرده و بگوید: این علمی که نفس ما به خودش دارد علم حضوری نیست بلکه علم حصولی است، یعنی در علم نفس و ذات ما به خودش معلوم بالذات عین ذات نفس ما با وجود عینی خارجی اش نیست، بلکه معلوم بالذات صورت علمی نفس است که مساوی و مطابق با خودش است، بنابراین، صورت علمی از ذات ما که معلوم بالذات برای ذات ماست برای ذات ما که عالم به خودش هست حصول و حضور دارد، و در علم نفس ما به ذات خودش معلوم بالذات عین ذات ما نیست تا لزوماً عین ذات برای خودش حصول و حضور داشته

باشد و قهراً نتواند مادی بوده باشد، نه، بلکه معلوم بالذات صورت ذات است و این صورت برای ذات حصول و حضور دارد ولی خود ذات معلوم بالذات نیست تا برای خودش حصول و حضور داشته باشد و لذا ذات می تواند مادی بوده باشد.

جواب

در جواب این اشکال گفته می شود: اگر علم ذات به خودش علم حصولی و به توسط صورت مساوی با ذات باشد و این صورت معلوم بالذات باشد اجتماع مثلین لازم می آید؛ زیرا بنابر فرض، خود نفس دارای یک حقیقتی است و صورت علمی آن حقیقت هم غیر آن حقیقت است به حسب وجود، ولی به حسب حقیقت و ماهیت مطابق با آن است، و هیچ امتیازی هم از یکدیگر ندارند.

علاوه بر این، جواب دیگر این است که: در علم حصولی، معلوم بالذات صورت شیء است و صورت شیء غیر از خود شیء است، و لذا صورت، قابل انطباق بر هر چیزی مماثل با صاحب صورت است، و به عبارتی دیگر: صورت علمی همواره کلی است، در حالی که علم نفس به خودش مشخص و شخصی و غیر قابل انطباق بر غیر از خودش است.

توضیح متن:

«غرر في ذكر الأدلة على تجرد النفس الناطقة، و هي عشرة:»

این غرر در ذکر ادله تجرد نفس ناطقه است، و این ادله ده دلیل است.

«الأوّل، قولنا: (حضور ذاتنا لذاتنا) اللازم، (لدى إدراك ذاتنا) لذاتنا (يُرى) من أرى

(التجرّد)»

دلیل اوّل همان است که در شعر گفتیم: حضور ذات ما نزد ذاتمان که امری ضروری و لازم است وقتی که ذات ما ذاتمان را درک کند، این حضور ذات ما برای

خودش تجرّد نفس را می‌نمایاند و اثبات می‌کند.

می‌گوید: «يُري» فعل مضارع از «أرى» است. يُري یعنی این حضور به شما تجرّد را می‌نمایاند.

«بیانه: إِنَّا نَعْقِلُ ذَوَاتِنَا، وَ الْمَعْقُولُ بِالذَّاتِ، لَا بَدَّ وَ أَنْ يَكُونَ وَجُودَهُ لِلْعَاقِلِ، بَلْ كُلُّ مَدْرِكٍ بِالذَّاتِ وَجُودَهُ فِي نَفْسِهِ عَيْنٌ وَجُودَهُ لِلْمَدْرِكِ»

بیان این مطلب این است که: ما ذات خود را به علم حضوری تعقل می‌کنیم، و معقول بالذات باید وجودش برای عاقل و موجود برای عاقل باشد، بلکه از این بالاتر بگوییم: وجودِ نفسی هر مدرکِ بالذاتی عین وجود غیریش برای مدرک است.

این معقول بالذات در مقابل معلوم بالعرض است که گفتیم: مثلاً این کتاب خارجی معلوم بالعرض است و معلوم بالذات آن کتابی است که در صقع نفس ماست که موجود برای نفس ماست.

«فإذن ذاتنا حاضرة لذاتنا، أي ليست موجودة للمادة، و كل مادي موجود للمادة. فنفسنا ليست مادية»

پس بنابراین، ذات ما حاضر برای ذات ماست، یعنی ذات ما موجود برای ماده نیست در حالی که هر موجود مادی موجود برای ماده است و وجودش برای ماده است، پس نفوس ما مادی نیست بلکه مجرد است.

خلاصه: اگر نفس مادی بود بایستی که برای ماده موجود باشد، و اگر برای ماده موجود باشد برای خودش موجود نیست، و اگر برای خودش موجود نباشد برای خودش حضور ندارد، و اگر برای خودش حضور نداشته باشد، خودش برای خودش معلوم نیست، در حالی که نفس معلوم برای خودش هست و خودش به خودش علم دارد، پس نفوس ما چون عالم به ذات خودش است حاضر برای خود است و حاضر برای مادی نیست پس مادی نیست.

«و لا يمكن أن يكون إدراكنا لذاتنا، بحصول صورة مساوية لذاتنا في ذاتنا، لامتناع اجتماع المثليين»

در این جا علم حصولی ذات به ذات را رد می‌کند، و در واقع این پاسخ از یک اشکال مقدّر است که اگر شما به عنوان اشکال بگویید: علم ما به ذات خودش به نحو علم حصولی است یعنی یک صورتی از ذات ما در نفس ما پیدا می‌شود و علم ذات ما به خودش به توسط همین صورت است و این صورت، معلوم بالذات برای ذات و نفس ماست و خود ذات و نفس ما معلوم بالعرض می‌باشد.

در جواب می‌گوییم: ممکن نیست ادراک ذات ما به ذات ما به نحو علم حصولی و از طریق حصول صورت مساوی با آن برای ذات ما باشد، به جهت این‌که لازمه آن اجتماع مثلیین است، که امری محال است.

«و أيضاً في العلم الصوري المعلوم بالذات أنّما هو الصورة، و هو هو. و نحن نعلم ذواتنا بما نحن نحن»

این جواب دوّم به آن اشکال است که: و علاوه بر این، در علم صوری، یعنی علم حصولی، معلوم بالذات همان صورت است نه صاحب صورت، «و هو هو» یعنی معلوم بالذات عبارت است از همین صورت که غیر از ذات ماست، و حال این‌که ما ذات خود را می‌یابیم که ما خودمان هستیم نه صورت خودمان که غیر ماست. اگر معلوم بالذات در علم نفس به خودش صورت نفس باشد نه خود نفس، خوب، صورت که یک امر غایبی است، در حالی که ما خود را می‌یابیم نه صورت خود را، پس علم ما به ذات خود، علم حضوری است و علم حصولی نیست.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و هشتاد و دوّم ﴾

و الثاني قولنا: (كذا)، أي كذا يُري تجرّد النفس الناطقة (تجرّد الذوات المرسلّة)، أي الطبائع الكلّية العقلية.

بيانه: أنّ النفس تعقلّ الصور العقلية المشتركة بين كثيرين، و كلّ مشترك بين كثيرين مجرد من المادّة و لواحقها حتّى يصدق عليها، و معلوم أنّ هذه الصور المجرّدة موجودة في النفس، كما مرّ في مبحث الوجود الذهني. فلا محالة ما تقوم هي به مجرد و إلاّ لكان لها مقدار معيّن، و وضع معيّن، و أين معيّن بتبعيته، فلا تكون مشتركة بين كثيرين، هذا خلف. فهو جوهر مجرد، و هو المطلوب. و القرينة على أنّ المراد بالذوات الطبائع المعقولة الإرسال، لأنّه الكلّية و الإطلاق، و هما أكثر استعمالاً في المفاهيم من غيرها. و يمكن جعل الذوات المرسلّة أعمّ منها، على مذهب صدرالمتألّهين عليه السلام من: «أنّ إدراك الكلّيات مشاهدة النفس، أرباب الأنواع بالإضافة الإشراقية»، و لكن عن بعد كما نقل الشيخ في إلهيات «الشفاء» عن قوم: «أنّهم جعلوا لكلّ واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة، و إيّاها يتلقّى العقل، إذ كان المعقول أمراً 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 الرأي»، انتهى.

و الحقّ أنّها عنواناتها و عكوسها في القلب، و أنوار مشرقة من السماوات العلى التي هي عالم الإبداع، و لا سيّما العنوانات المطابقة التي هي العلم بها على ما هي عليه في نفس الأمر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

دلیل دوم بر تجرد نفس ناطقه

بحث در این بود که نفس ناطقه مجرد است، البته نفوس حیوانات غیر ناطق هم مجرد است، منتها به تجرد برزخی و مثالی، ولی این جا مراد از تجرد، تجرد برزخی نیست، بلکه بالاتر، بحث در تجردی است عقلانی که برای عالم عقول هم قائل هستیم، منتها یک مرتبه نازل تر از آن؛ بحث در این است که نفس، به حسب مرتبه اعلای وجودش که قوه عاقله یا نفس ناطقه یا نفس عاقله نامیده می شود، به طور کلی از ماده مجرد است؛ برای این مطلب، ده دلیل اقامه شده است که دلیل اول آن گذشت. دلیل دوم دلیل قوی است و آن این است: نفس ما امور کلیه را تعقل می کند، مثلاً انسان کلی یا حیوان کلی را که قابل صدق بر کثیرین است، ادراک و تعقل می کند، چیزی که قابل صدق بر کثیرین و کلی است اگر متوغل در ماده و مادی و مقرون به امور و احکام مادی، مثل شکل خاص، اندازه خاص، زمان خاص و مانند آن باشد دیگر قابل صدق بر کثیرین نیست، بلکه فقط بر افرادی که آن خصوصیات را دارند صادق است، در حالی که امور کلی و به اصطلاح صور عقلیه بر افراد بی شمار صدق می کنند؛ برای این که مثلاً ما وقتی انسان یا حیوان را به نحو کلی ادراک می کنیم می بینیم که انسان جامع و صادق بر زید و عمرو و بکر و تمام دیگر افراد انسان است، یا حیوان بر انسان و فرس و بقر و بر همه انواع حیوان، صادق و قابل حمل است؛ پس معلوم می شود این امور کلی یک گستره پهناور و آزاد از قیود و ارسال و یک اطلاقی دارند که در نتیجه بر همه صادق اند؛ خوب، این امور کلی و صادق بر کثیرین در افق نفس ما

هستند، بنابراین همین طور که این امور کلی مجرد از ماده و احکام ماده‌اند و به همین جهت هم صادق بر کثیرین هستند ظرف این امور کلی که نفس است نیز باید مجرد از ماده و احکام ماده باشد؛ زیرا اگر نفس مادی و محدود به احکام مادی و دارای وضع خاص، مکان خاص، مقدار خاص، این خاص و مانند آن بود، این امور کلی هم که معلوم نفس هستند به تبع نفس تعیین پیدا می‌کرد و دیگر صادق بر کثیرین و کلی و مطلق و دارای ارسال و اطلاق نبود، در صورتی که ما می‌بینیم کلی و صادق بر کثیرین و دارای ارسال و مطلق هستند.

اما در نحوه ادراک کلیات و معقولات دو نظر هست، قبل از صدرالمتألهین نوعاً فلاسفه مشاء می‌گفتند: صور و مفاهیم کلی و معقول، معلول قوه عاقله نفس هستند، یعنی قوه عاقله نفس خلّاقیت دارد و این صور کلی، مثل انسان کلی را در ذات خود ایجاد می‌کند. این را مشائین می‌گفتند. اما افلاطون و اتباع او چون قائل به مثل بوده‌اند می‌گفته‌اند: این که ما مثلاً انسان کلی را تعقل می‌کنیم، به این جهت است که در حقیقت نفس ما یک ارتباطی و اضافه اشراقی پیدا می‌کند با ربّ النوع انسان که انسان عقلی مجرد و موجود در عالم عقول است، ولی دیگران خیال می‌کنند که قوه عاقله نفس به خلّاقیت خود یک صورتی کلی در صقع خود ایجاد کرده است؛ در حالی که این طور نیست، بلکه این ربّ النوع است که اشراق بر نفس پیدا می‌کند و موجب علم حضوری نفس به ربّ النوع و امر کلی به معنای سعه وجود می‌گردد، هر چند این علم حضوری چه بسا به خاطر ضعف ارتباط نفس به ربّ النوع به گونه علم حصولی نمود پیدا کرده و به نحو مفهومی کلی و کلی مفهومی پنداشته می‌شود. بالأخره افلاطون و اتباع او و به تبع او صدرالمتألهین این چنین گفته‌اند. مرحوم حاجی می‌گوید: این جهت دیگر فرقی نمی‌کند که شما چه نظری را درباره ادراک کلیات بپذیرید، به هر حال مراد از ارسال ذوات کلیه این است که صور کلیه و مفاهیم معقوله رها از هر قیدی است و مقید به قید خاصی نیست و اگر نفس که ظرف آن‌هاست مادی بود قید خاصی

داشت، قید به زمان معین، مکان معین، جهت معین، و طبعاً آن چیزی هم که مدرک آن است، یعنی آن امور کلی، بایستی همان قید و تعین را پیدا کند و صادق بر کثیرین نباشد و چون امور کلی قید و تعین خاص ندارد، پس بنابراین ظرف آن هم که نفس است مطلق و آزاد از ماده و احکام ماده و مجرد از آنهاست.

توضیح متن:

«و الثاني، قولنا: (كذا)، أي كذا يُرى تجرّد النفس الناطقة (تجرّد الذوات المرسلّة)، أي الطبائع الكلّية العقلية»

دلیل دوّم بر تجرد نفس این است که گفتیم: همچنین، در دلیل اوّل گفت: «یبری التجردا»، این جا هم می گوید: «كذا» یعنی همچنین تجرد نفس ناطقه را نشان می دهد تجرد ذوات مرسله، یعنی تجرد طبایع کلیه عقلیه.

اساس این دلیل ارسال مفاهیم و صور کلی است، یعنی رها بودن و مقید نبودن آن مفاهیم به زمان و مکان خاص و دیگر احکام مادی، در حالی که امر مادی زمان دارد، مکان دارد، دیگر احکام مادی دارد.

«بیانه: أنّ النفس تعقل الصور العقلية المشتركة بين كثيرين، و كلّ مشترك بين كثيرين مجرد من المادّة و لواحقها حتّى يصدق عليها»

بیان آن دلیل این است که: نفس انسان صور عقلیه مشترک بین کثیرین را تعقل می کند، و هر امر مشترک بین کثیرین مجرد از ماده و لواحق ماده است، چرا؟ برای این که بر همه آنها صادق باشد، و چنانچه لواحق ماده مثل زمان و مکان و جهت و این طور چیزها را داشته باشد دیگر بر کثیرین صادق نمی باشد.

«و معلوم أنّ هذه الصور المجردة موجودة في النفس، كما مرّ في مبحث الوجود الذهني»

و معلوم است که این صور عقلیه مجردّه، در نفس موجود است، چنان که در مبحث

وجود ذهنی گذشت و به اثبات رسید؛ در باب وجود ذهنی گفتیم: یک موجود خارجی داریم و یک موجود ذهنی، و شما که انسان کلی یا هر مفهوم کلی دیگر را تصوّر می‌کنید این مفهوم کلی در ذهن خودتان موجود است نه در خارج.

«فلا محالة ما تقوم هي به مجرد وإلا لكان لها مقدار معين، و وضع معين، و أين معين بتبعيته، فلا تكون مشتركة بين كثيرين، هذا خلف. فهو جوهر مجرد، و هو المطلوب»

پس به ناچار و ضرورتاً آن چیزی هم که آن صور مجرد به آن قائم است که همان نفس باشد آن هم مجرد است، وگرنه، یعنی اگر آن چیز که همان نفس باشد مجرد نباشد بلکه تعیین داشته باشد به مقدار معین و وضع معین و مانند آن از احکام مادی، طبعاً این صور هم به تبع آن چیز، یعنی به تبع نفس، تعیین پیدا می‌کند به مقدار معین و وضع معین و مانند آن، و این صور، دیگر مشترک بین کثیرین نخواهد بود، و این خلاف فرض است؛ چون فرض این است که این صور صادق بر کثیرین است، پس آن چیزی که این صور قائم به آن هستند که همان نفس باشد امری مجرد است و این همان مطلوب و مدّعی ماست.

«و القرينة على أنّ المراد بالذوات، الطبائع المعقولة الإرسال، لأنّ الكليّة و الإطلاق، و هما أكثر استعمالاً في المفاهيم من غيرها»

و قرینه بر این که مراد از ذوات در شعرمان همان طبائع کلیه معقوله است لفظ «ارسال» است؛ برای این که معنای ارسال یعنی کلی بودن و اطلاق داشتن و تقید خاصی نداشتن، و تعبیر به لفظ و عنوان «کلیت» و «اطلاق» درباره مفاهیم بیشتر استعمال می‌شود از غیر این دو تعبیر و لفظ.

البته وجودی مثل وجود خارجی خداوند یک وجود مطلق است؛ چون قید ندارد، اما معمولاً این دو لفظ یعنی کلیت و اطلاق در مفاهیم به کار برده می‌شود. هر چند در ذوات هم به کار برده می‌شود، مثلاً خدا را هم وجود مطلق و وجود کلی می‌گوییم.

«و يمكن جعل الذوات المرسلّة أعمّ منها على مذهب صدر المتألّهين عليه السلام»

و ممکن است ذوات مرسله را در این جا اعم از مفاهیم کلی بگیریم و بگوییم: ذوات مرسله چه به معنای مفاهیم کلی و چه به معنای موجودات محیط که دارای سعه وجودی هستند، مثل ارباب انواع، به هر حال فرقی نمی‌کند و هر دو، تجرّد نفس را اثبات می‌کنند. البته این که بگوییم: مراد از ذوات مرسله، اعم از مفاهیم کلی است، طبق نظر صدرالمتألهین است که به تبع افلاطون، مذهب خاصی درباره ادراک کلیات دارد، و آن مذهب خاص عبارت است از این که:

«من أن إدراك الكلّيات مشاهدة النفس، أرباب الأنواع بالإضافة الإشراقية، و لكن عن بعد كما نقل الشيخ في إلهيات «الشفاء» عن قوم:»

ادراک کلیات همانا علم حضوری و مشاهده نفس است ارباب انواع را، به واسطه اضافه اشراقی که بین نفس و بین آن ارباب انواع پیدا می‌شود، لکن این علم حضوری و مشاهده از دور است، چون تمام حقیقت آن ارباب انواع را ما نمی‌توانیم به طور کامل درک و مشاهده کنیم، چنان که این مطلب را شیخ الرئيس در «الهیات شفاء» از قومی که همان افلاطونی‌ها باشند نقل می‌کند، حالا صدرالمتألهین هم سخن آنان را قبول کرده است. شیخ در «شفاء» فرموده است:

«أَتَمُّهُمْ جَعَلُوا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُمُورِ الطَّبِيعِيَّةِ صُورَةَ مَفَارِقَةٍ هِيَ الْمَعْقُولَةُ»

این‌ها، یعنی افلاطونی‌ها، برای هر یک از امور طبیعی، یک صورت مفارق و مجرد از ماده و احکام ماده، که همان حقیقت معقوله می‌باشد، قرار دادند، که همان ربّ النوع است. «و إِيَّاهَا يَتَلَقَّى الْعَقْلُ، إِذْ كَانَ الْمَعْقُولُ أَمْرًا لَا يَفْسُدُ، وَ كُلٌّ مُحَسُّوسٌ مِنْ هَذِهِ فَهُوَ فَاسِدٌ» و عقل انسان وقتی که یک طبیعت معقول و کلی را درک می‌کند و ادراک کلی نسبت به آن دارد در حقیقت همان صورت معقوله را تلقی و دریافت و ادراک می‌کند؛ زیرا امر معقول امری است که فاسد و تباه و نابود نمی‌شود و آن ربّ النوع است که فاسد نمی‌شود ولی هر محسوسی از این امور طبیعی و مادی فاسد می‌شود.

«و جعلوا العلوم و البراهین تنحو نحو هذه، و إِيَّاهَا تَتَنَوَّلُ»

این‌ها گفتند: علوم کلیّ تصویری و تصدیقی و براهین که قیاس‌هایی فراگیر هستند هم همان ارباب انواع را دنبال می‌کنند و آن‌ها را در بر می‌گیرند، یعنی شمول و کلیت علم و برهان در گرو همان ارباب انواع است و هر علم کلیّ و برهانی حاوی ربّ النوعی است که کلیت آن علم و برهان را تضمین می‌کند.

«و كان المعروف بأفلاطون و معلّمه سقراط يفرطان في هذا الرأي، انتهى»

و معروف است که افلاطون و معلم او سقراط در این رای افراط می‌کردند. تا این‌جا نقل قول از شیخ الرئیس، تمام شد. مرحوم حاجی می‌گوید:

«و الحقّ أنّها عنواناتها و عكوسها في القلب، و أنوار مشرقة من السماوات العلى التي

هي عالم الإبداع»

و حق این است که طبایع کلیه عقلیه که مفاهیمی کلیّ به شمار می‌روند عنوان‌های همان ارباب انواع و عکس‌های آن‌ها هستند که در قلب انسان که مظهر و ظرف شهود است انعکاس پیدا می‌کند و آن طبایع کلیه عقلیه انواری هستند که از آسمان‌های بالاتر که عالم ابداع و عقول است بر قلب انسان تابش پیدا می‌کند، یعنی نفس انسان از همان مشاهده ارباب انواع حالت تأثیری پیدا می‌کند و انواری از آن‌ها در جان انسان به صورت طبایع کلیه عقلیه هویدا می‌شود.

«و لا سيّما العنوانات المطابقة التي هي العلم بها على ما هي عليه في نفس الأمر»

مخصوصاً عنوان‌هایی که مطابق با واقع هستند و طبعاً علم به ارباب انواع‌اند آن‌چنان‌که ارباب انواع در واقع و نفس الامر می‌باشند. بعضی عنوان‌ها مطابق با واقع است، مثل عنوان فرس و بقر، اما بعضی عنوان‌ها یک عنوان ساختگی است، مثل عنوان غول، آن وقت این عنوان‌های ساختگی، دیگر ارباب انواع ندارند، مثل غول که ربّ النوع ندارد، اما عنوان‌هایی که مطابق با واقع و غیر ساختگی هستند حاکی از حقیقت نفس الامری ارباب انواع هستند همان‌طور که هستند، مثل عنوان انسان، فرس، بقر، یا عنوانات دیگر که واقعیت دارند.

خلاصه: می‌خواهد بگوید: عنوانات ساختگی مثل غول و مانند آن، این‌ها دیگر ارباب انواع ندارند. این هم دلیل دوّم، دلیل سوّم إنّ شاء الله برای بعد. (۱)

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- به حمد الهی، اصلاحات، ویرایش‌ها، تنقیحات، و تعلیقاتی که مربوط به «درس گفتارهای حکمت» استاد عظیم‌الشان رحمته‌الله است، به اندازه‌ای که شرایط و فرصت محدود حقیر اقتضا می‌کرد، انجام گرفته و به پایان رسید. ولی بسیار جای تأسف است که این‌جا پایان آخرین جلسه از درس گفتارهای شرح منظومه حضرت استاد است که در اوج زمان ناراحتی و غم و اندوهشان نسبت به مسائل جاری کشور بیان گردیده است. این انسان عظیم که روزگار ما از پدید آوردن مانند او عقیم است، در فقاهت، صداقت، عزت و صیانت نفس، ذکاوت و هوشیاری نسبت به مسائل اجتماعی سیاسی و دوران‌اندیشی و پیش‌بینی حوادث جاری، کم‌نظیر و در شجاعت و حلم و صلابت و تحمل رنج و محنت در بیان حقیقت، بی‌نظیر بود. برای این حقیر که سالیانی دراز با ایشان ارتباطی نزدیک داشتم هرچه از روزگارم می‌گذرد عمق ویژگی‌های یاد شده در ایشان بارزتر و خسران فقدانش برای مصالح کشور و احقاق حقوق مردم و قوت علمی حوزه‌های علمی و گذر از چالش‌های عمیق فقهی آشکارتر می‌گردد.

ایشان با همه مصائب و اتهامات که از جوانب مختلف، دید و چشید، هرچند از این دیار رفت، ولی با آموزگاری خود در شیار اندیشه‌ها و نگار تاریخ بماند. بعد از این و اکنون که هنگام «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» است تلاش برای حذف ایشان از تاریخ علمی و سیاسی بیهوده و «وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ»، «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».

به مناسبت به جاست خاطره‌ای که این حقیر و برخی از دوستان، اندکی قبل از وفاتشان از ایشان به طور مستقیم دیده‌ایم بازگو نمایم.

یک شب، یعنی یک هفته قبل از رحلتشان، که شب یکشنبه بود، در ضمن جلسه استفتائات هفتگی، با لحنی خاص فرمودند: «مثل این‌که فردا ما باید دیگر برویم»، یعنی از این دنیا برویم، که ناگهان یکی از دوستان با تعجب گفت: «همین فردا!»، ایشان در جواب فرمود: «بالاخره همین روزها باید رفت»، و یک هفته بعد، درست شب یکشنبه، با کوهی از درد دین، درد مردم، درد کشور، با اذکار الهی بر لب بیخفت و در حال خفتن در دیار حق با لقای حق شکفت. طوبی له و حسن مآب. (اسدی)

فهرست منابع

- ١- اسفار «الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة»؛ صدر المتألهين محمد بن ابراهيم شيرازى (م ١٠٥٠)، قم، انتشارات مصطفوى، ١٣٨٧ ق.
- ٢- خاطرات؛ منتظرى، حسينعلى؛ بى تا، بى جا، ١٣٧٩ ش.
- ٣- غرر الحكم و درر الكلم؛ عبدالواحد بن محمد التميمي الآمدي، تصحيح سيد مهدي رجائى، قم، دارالكتاب الإسلامى، ١٤١٠ ق.

