

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الاسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

مؤلفها

الحكيم الابليغ والفياسوف الزباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلاسفة الايمانية

المؤلف ١٥٠٠ هـ

دار المعارف الهندية

بمبئي - الهند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السفر الرابع

في علم النفس من مبدئه تكوّلها (١) من المواد الجمالية الى آخر مقاماتها (٢) ورجوعها الى غاياتها القصوى ، وفيه أبواب .

(١) مراده من هذا المبدء هو المبدء القابل لانه مبدء التكون في عالم التكوين الملازم للحركة الذاتية والتجدد الفطري الكوني ، وهي عبارة على ما ذكره قده عن العناصر الاربعة من حيث تجدها وتلقها بالقابل المحض ، والقوة العرفة الساسة بالهولي الاولى الشاقة بذاتها للعمليات التي هي متحركة اليها باتباع الصور العنصرية والطبيعية المتحركة بجوهرها ، وهي لكونها في صرافة القوة ومحوضة القبول لا تكون فاعلة بذاتها لوجود النفس ، ولا لشيء من الاشياء ، واللازم خرق الفرض . وكذا العناصر لكونها اجساماً مقارنة لها لا يمكن ان تكون علة ايجابية لشيء ما مخرجة اياه من العدم الى الوجود ، لاسهو المقرر في مقده ، ولان معنى الشيء اعطاءه ايجابياً يجب أن يكون واجداً له بنحو أعلا ، اذ المعلوم يقتضي بذاته يجب و أن يكون بهويته الشخصية متيناً في مرتبة اقتضاء العلة المقتضية بذاتها له ، واللازم استواء النسبة اللازم للترجع بلا مرجع ، والتفحص بلا مخصص ، واقتضاء العلة المقتضية بذاتها عين ذاتها ، والعلة أعلى وجوداً من المعلوم فيكون المعلوم متيناً فيها بنحو أعلى وأشرف من وجوده في مرتبة ذاته والعناصر أخس وجوداً من النفس فكيف تكون علة ايجابية لها بل العلة الايجابية لها و لساتر الكمالات الواردة على الهولي الاولى وعلى الصور الاولية انا هي العناية العرفة الالهية بوجه النزول في منازل فضله تعالى السارى في جميع المراتب البدوية والغتية - م و .

(٢) اشارة الى أن وحدة النفس التي هي عين وجودها طول آخر من الوحدة ، وهي الوحدة الجمعية الجامعة لنشآت من الوجود بنحو الكثرة في الوحدة بوجه ، والوحدة في الكثرة بوجه آخر ، اذ لها وجود جمعي وحداني بحسب أصل ذاتها و صورة صورها ، ووجود فرقي بحسب فروع أصلها وتوابع ذاتها التي هي عينها بوجه السريان والنزول ، وهي في وجودها النفساني الساخوذ بوجه الاطلاق عن الجمع والفرق جامعة لجمع و حودها و فرقه ، فبده وجودها هو مرتبة من مراتبه المتقدمة عليها أولاً بالزمان المتأخرة عنها ❖

الباب الاول

في أحكام عامة للنفس وفيه فصول :

فصل «١»

في تحديد النفس

إعلم أن عناية الباري جلّ اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها^(١) بالفيض

❖ أخيراً بالذات ، والمتقدمات زماناً من مراتبها هي عين المتأخرات ذاتاً منها من حيث الذات وغيرها من جهة الحدود الصمودية أولاً و النزولية آخرأ فتكون ذاتية في علوها ، عالية في دنوها ، مقدسة في تدنسها ، متدسنة في تقديسها ، مجردة مع تعلقها ، متعلقة مع تجردها ، داخلية في شمسها و فروعها التي هي منازل فعلها ومناهل لنورها ، لا كدخول شيء في شيء ، و خارجة عنها لا كخروج شيء عن شيء ، من عرف نفسه فقد عرف ربه . فافهم ذلك و منه هن الایثار الاشرار المنكرين لاسرار التوحيد التي عبر عنه امتنا عليهم الالف التحية و الثناء تارة بالامر بين الامرين : الجبر و التفويض ، وتارة بالنزلة بين المنزلتين : التشبيه و التنزيه ، وتارة بالخروج عن العدين : الابطال و التشبيه - م و ه .

(١) متعلق بكلمة يسكن ، و متعلق افادت مغلوف ، أي لما افادت بالفيض المقدس جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الاقدس الذي به تهندس الاشياء و تقديرها الازلي ، و عناية الباري تعالى هي العلم بالنظام الاحسن السابق على الایجاد ، و يكون فعليا منشاء لوجود المعلوم . و ان شئت التحقيق للمقام فاعلم ان للحق تعالى بعد تجليه الذاتي على ذاته بذاته تجلياً على اسمائه و صفاته و لوازمها . و تجلياً على ذات الاشياء .

اما الاول فكما ان له مقاماً احدياً و هو مرتبة الذات المستجمعة لجميع الاسماء الحسنى و الصفات كذلك له مقام واحد ، و هو مرتبة الذات المستجمعة لجميع الاسماء الحسنى و الصفات العليا . مستجمعة للاعيان الثابتة للماهيات الممكنة ، بحيث لو جاز اطلاق الماهية على تلك المعاني المقولة اعني مفاهيم الاسماء و الصفات ، لكانت الاعيان لوازم الماهيات ، و هي في هذه المرتبة لا مجسولة بلامجمولية الذات ، موجودة بوجود الذات لا بوجود آخر . اما تجلي الثاني فهو تجليه في مرتبة كن على ذات الاشياء ، و هذا لتجلي يسى بالفيض المقدس ، كما ان الاول و هو تجليه في اسمائه و صفاته ، يسى بالفيض الاقدس ، و هذا هو الرحمة الصفية التي وسعت شئبة مفاهيم الصفات ، كما ان الفيض المقدس هو الرحمة الفضلية التي وسعت شئبة الماهيات - س و ه .

الأقدس على ترتيب الأشراف فالأشرف^(١) حتى بلغ إلى أدنى البساط وأخسها منزلة ، ولم يجز في عنايته^(٢) وقوف الإفادة على حد لا يتجاوز^(٣) فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوة إلى الفعل ، وكانت المواد الجسمانية وإن ناهت في الإظلام والكثافة والبرودة غير ممتعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبده فمال كتأثير أشعة

(١) اذلو لم يكد كذلك فاما أن يبدل على ترتيب بل في مرتبة واحدة في الإفادة فلزم صدور الكثير عن المبده الواحد البسيط من جميع الجهات ، فلزم تركبه و هو خرق الفرض أو يبدل على ترتيب لكن بتقديم الأخص على الأشراف فلزم وجود المسكن الأخص قبل أن يوجد المسكن الأشراف . ويطلبه برهان قاعدة الامكان الأشراف . وكذا النسبة التامة بين العلة بذاتها ومملولها بالذات التي يصد عنه من دون واسطة بحيث لا يكون بينها وبين سائر المملولات مناسبة أتم منها بل ولا مكافئاً لها والالزم من صدوره منها دون غيره ترجع من دون مرجح او ترجع المرجوح على الرجاع ، والأشراف اتم مناسبة من الأخص فلا يصد الأخص قبله ، على أن العلة الكافية في وجود المملول بالذات بذاتها تكون تمام اقتضاء الهوية الخاصة لذلك المملول في مرتبة ذاتها بملهي علة له بذاتها و الا لم يكن علة بذاتها له ، فاذا تمام ذاتها عين تمام اقتضاءها له ، و الا لم يكن ما فرض علة بذاتها بشامها علة بذاتها له بل بشئ ذاتها و الكلام في بعضها عاتد و ينتهي الامر الى ما هو بشام ذاته تمام اقتضاه له ، فلو صدر الأخص منها قبل الأشراف و يلزم عند ذلك أن يصد الأشراف من الأخص ، و بواسطه للزم من صدور الأخص منها عدم كون ذاتها تمام اقتضاه لمملولها بل بشئ ذاتها لفضل ما هو أخص منها و أشرف منه ، ومن صدور الأشراف من الأخص عدم وفاء تمام ذات العلة لتام اقتضاء مملولها . وكون العلة اضعف من المملول و هو كما ترى ضروري البطلان من دون دقة و بيان فافهم ذلك كله - م - ر .

(٢) وجهه ما سبق من لزوم تعدد عنايته تعالى الملازم لتعدد ذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً - م - ر .

(٣) جواب لها ، و يجوز ان يكون هذا مقسدة للوقوف ، أي لم يجز الوقوف حتى يلزم بقاء ذلك ، فالغاء للعطف على قوله لم يجز ، و جواب لها حيثئذ قوله فاول ما قبلت . قوله: كتأثير الخ الكاف للتشبيه لا للتشيل ، أي تأثير المبده الجواد و وساطت جوده يشبه تاثير الاشعة ، أو تميلية كقوله تعالى : واذكروا الله كما هذاكم . و انا حملناها على ذلك لان تلك الاشعة معمدات ، لامبادى فاعلية ، كما لا يضي - س - ر .

الكواكب^(١) سبباً الشمس في التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجاً و اعتدالاً مادةً للأغذية والأقوات ، وقوةً منفعةً ، لتوليد الكائنات ، مهيةً لقبول النشوء والحياة^(٢) بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية ، كالحيوان والنبات بعد إيفاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات وقواها ، وقدم السبب الكمي في كون الأخص قابلاً لما هو أشرف إذ الممكن لم يخلق هباءاً و عبثاً بل لأن يكون هائلاً إلى غاية الأصلية ، فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياة والروح .

فأول ما قبلت من آثار الحياة^(٣) حياة التغذية والنشوء والنماء والتوليد ، ثم حياة الحس والحركة ، ثم حياة العلم والتمييز ، ولكل من هذه الأنواع من الحياة صورة كميالية يقبض بها على المادة آثار تلك الحياة بقواها الخادمة إيها ، تسمى تلك الصورة نفساً أدناها النفس النباتية ، وأوسطها النفس الحيوانية ، وأشرفها النفس الناطقة ، ولهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتي وحدث جامع ، ونحن نريد أن نذكر في هذا الفصل ،

(١) الكاف للتشيل أى مثل قبول هذا التأثير المحسوس الذى لا ينكره أحد و ان

كان من أصحاب الحس والمحسوس الغالب حسه على عقله - م ر ٥ .

(٢) أى متبهاة تهيئاً ذاتياً بصور نوعية لكائنات نوعية ، و صور شخصية لكائنات

شخصية ، فان الاغراض التى بها التهيؤ العرضى من آثار تلك الصور ، فالتهيؤ العرضى من آثار التهيؤ الذاتى فتهيؤ الهولوى انما هو من قلبها لامن ذاتها ، فانها فى صرافة القوة نسبتها الى جميع الكائنات و التهيؤات سواء - م ر ٥ .

(٣) اطلاق الحياة على النبات كما لا وجهه ، لان العى هو الدراك الفعّال ، و اقل مراتب

الدرك هو الدرك اللسى كما للخراطيين ، و اقل مراتب الفعل تحريك القوة المحركة للحيوان بالارادة . معلوم ان النبات لاحظ له منها وجملة حياً باعتبار ان الوجود عين الحياة السارية فى كل شىء ، و ان كان حياً وهو قدس سره بصره فى زبره و ان انكر على صاحب الفلوحات فى اواخر مباحث المعاد حيث جعل الحياة ذاتية لذوات و جوارات الاجسام الا انه لا يلائم هذا المقام ، حيث قسموا المركب الى المعدن والنبات و الحيوان ، اذ معلوم ان الحياة التى بها صار الحيوان حيواناً و مقابلاً للآخرين ، هى الدرك و الفعل و الاعتبار الحياة التى هى الوجود ، فهى و امهاتها كلها حيوانات ، و ايضا لا يلائم قوله : فاول ما قبلت ، فانه ينادى : بان ما قبل النبات خال من الحياة ، و الحال ان حياة الوجود سارية فى ما ما قبله - س ر ٥ .

البرهان على وجودها مطلقاً والحدّ لما هيّتها نفساً؛ فإنّ البسيط^(١) وإن لم يكن له حدّ ولأعليه برهان ، من جهة هويّة ذاته البسيطة ، ولكن من جهة فعله أو انفعاله ممّا يقبل التعديد ، ويقام عليه البرهان ، فهكذا شأن النفوس والصور بما هي نفوس وصور . أمّا البرهان على وجودها فنقول : إننا نشاهد أجساماً يصدر عنها الآثار لأعلى وتيرة واحدة من غير إرادة ، مثل الحسّ والحركة و التغذية والنموّ و توليد المثل ، وليس مبدء هذه الآثار المادّة الأولى ، لكونها قابلة محضة ليستفيها جهة الفعل والتأثير ، ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام ، إذ قد يوجد أجسام تتخالف تلك الأجسام في تلك الآثار ، وهي أيضاً قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال ، فإنّ في تلك الأجسام مباد غير جسميتها ، وليست هي بأجسام فيها وإلا فيعود المحذور فإنّ هي قوّة متعلّقة بتلك الأجسام ، وقد عرفت في مباحث القوّة والفعل أنّا سمي كلّ قوّة فاعليّة يصدر عنها الآثار لأعلى وتيرة واحدة نفساً وهذه اللفظة إسم لهذه القوّة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من

(١) ان قلت : النفس وان كانت بسيطة بمعنى ان ليس لها أجزاء خارجية ولا اجزاءاً مقدارية ، الا ان لها هيّتها النوعية كما هو المشهور أجزاء يسكن التعديد بها ، ولو سلم ان ليس لها ماهية ، لكن يقام عليها البرهان السأخوذ من الفاعل والغاية ، كما ان أنحاء الوجود بساطط ، الا انها مجسولة بالذات ، و ان لم يقم عليها البرهان السأخوذ من العلة السادبة والصورية ، قلت : ان البسيط الحقيقي النى كالوجوب الذاتي أو الوجود المطلق ، لامبده له يعدد و يقام عليه البرهان باعتبار فعله والانفعال منه لا بحسب ذاته . فهكذا شأن النفوس والصور بالطريق الاولي ، والصور عبارة اخرى للنفوس على ما يجيء بعد أسطر . أو المراد به ما به الشيء بالفعل فيشمل العقول ، و لفظ انفعاله محنوف من باب العذف والايصال ، كقوله تعالى : و اختار موسى قومه . وجه آخر : النفوس والصور فضول حقيقية ، والفصول عنده وجودات و الوجود بها هو وجود واحد له ولا برهان عليه ، و قد حقنا في حواشينا على الشواهد الربوبية معنى كون الفصل الحقيقي وجوداً ، من شاه فليراجع اليه ، و حينئذ فالصورة بمنها الاشهر . وجه آخر : النفس الناطقة عنده وعند الشيخ الاشراقي روح الله روحه لا ماهية لها ، فلاحد لها ، وكذا لا برهان عليها باعتبار باطن ذاتها الضغية بل الاخفى ، و امر الصورة والانفعال حينئذ كما في الوجه الاول فتأمل - س ٤٠ .

حيث كونها مبدأً لمثل هذه الأفاعيل المذكورة و لذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي .

وأما الحدّ فنقول آخذاً في بيانه على طبق ما قالته الحكماء : إن النفس لهاحيثيات متعدّدة فتسمى بحسبها بأسام مختلفة وهي القوة والكمال والصورة ، فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك ، وعلى الإفعال^(١) من صور المحسوسات والمقولات الذي هو الإدراك ، تسمى قوة ؛ و بالقياس إلى المادة التي تحلّها ليجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني صورة ؛ و بالقياس إلى أن طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فإذا انضاف إليها كمل بها النوع كمالاً ؛ فقالوا : تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه :

أما أولاً فلا تهمّ أعمّ من حيث^(٢) أن الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ، ومن النفس ماهي غير منطبعة فهي إذن ليست صورة للبدن و لكنّها كمال له ، كما أن الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة .

وأما ثانياً^(٣) فلأن الكمال قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من طبيعة الجنس

(١) هذا على طريقة الجمهور و اما على منهج قدس سره ، فادراك المحسوسات بالفعالية و المقولات بالاتحاد بها بالعقل الفعال ، كما سيبي . - س ر .
(٢) يمكن ان يقال النفس بسا هي نفس مادية حالة في البدن كما هو طريقته قدس سره الا ان منظوره ان في ذكر الصورة لادلالة على ان لها مقاما آخر ، بخلاف الكمال اذ لا يلزمه ان يحل في شيء ، كما الملك بالنسبة الى المدينة ، ولذلك ذكر لفظ الاولوية على ان هذا البيان من القوم - س ر .

(٣) معناه ان الكمال قايسه الى النوع فيسامر آنفا ، والنوع اقرب الى الجنس لاجل الحمل فيكون الكمال اقرب الى الجنس . فهو جدير بأن يجعل جنساً في تعريفها ، بخلاف الصورة فان قياسها الى السادة كامر ، والمادة أبعد من الجنس لانها مأخوذة بشرط لاغير محمولة وهو مأخوذ لا بشرط و محمول ، والحاصل ان ما كان القيس عليه له أقرب الى الجنس فهو أجدر بان يجعل جنساً مما ليس القيس عليه له أقرب اليه ، و بما قررناه ظهر ان الفاء في قوله فالصورة تقتضى الى آخره اللطف ، لانه وجه آخر بدليل قوله بخلاف الكمال الخ ، و ما قبله تام بدونه ، و جعلهما وجهاً واحداً باعتبار اشتراكهما في القايمة ، و لو ابدل الفاء بالواو كان أنسب ، لكن امر اللفظيين ، وقوله اعني المادة تفسير للفظ شيء .

وهو النوع ، والصورة قياس إلى الشيء الذي هو أبعد من ذلك و هو المادة فالصورة تختفي نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها ، وإلى شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ماهو بالقوة ، وإلى شيء لا ينسب إليه الأفعال بالحقيقة أعني النوع .
وأما ثالثاً فلان الدلالة على المادة مقترنة ^(١) في الدلالة على النوع من غير عكس .
فتبين من هذا إننا إذا قلنا في تعريف النفس كما ذكرنا أن أدل على معناها وكان متضمناً لجميع أنواعها من جميع وجوهها ، ولا تخرج النفس المفارقة .

وهو أيضاً أولى من القوة لوجوه :

أما أولاً فلان للنفس قوة الإدراك ^(٢) وهي إفعالية وقوة التحريك وهي فعلية ، وليس إعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر . فإن قيل لفظ القوة واقتصر على أحد وجهين ^(٣) عرض ما قلناه . وشيء آخر وهو أن لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة ، وقد يبين في علم الميزان : أن ذلك ليس بجيد ولا صواب ، فيجب إعتبارهما في حدتها ، وإسم القوة يتنا ولهما بالإشتراك لأن أحدهما داخل تحت مقولة

في المقامات الثلاثة ثم لا يخفى ان هذه وجوه استحسانية ، فلك أن تقلب هذا الوجه وتقول : ان الصورة قياس الى المعنى الذي هو أقرب من طبيعة الجنس ، بل عين الجنس او تقرر ان الجنس عين المادة ذاتاً والتفاوت بينها بالاعتبار بخلاف الكمال - س ر .
(١) اي قرين معها مضمن فيها ، لان الكمال تدل على النوع ، والجنس جزء ، وهو مأخوذ من المادة ، فيدل عليها بخلاف الدلالة على المادة ، فتبين من هذا اننا اذا ذكرنا الكمال في تعريفه ، كان متضمناً للنفس المادة كالتبائية والمفارقة من جهة ذاتها بخلاف ما اذا ذكرنا الصورة لاسماها بالمادة ، فيخرج المفارقة منها ، وهذا كاف في الاولوية - س ر .

(٢) هذا انما يتوجه لو كان المراد بتحديد النفس الحيوانية من حيث هي نفس حيوانية ، و اما اذا كان المراد بتحديد النفس مطلقاً نباتية كانت او حيوانية ، و اريد من القوة اذا وقعت في حدها قوة التحريك ، فلا يتوجه ما ذكره كما لا يخفى فتأمل - ل ر .
(٣) وهو الترجيح بلا مرجح ، و يمكن الترجيح بموم الفعلية ، لشولها جميع النفوس ، ولا يعرض شيء آخر لان المعرفة النفس بما هي عامة ، و ليس لها جهتان ، لكن مقصوده ان الحدود بازاء الوجودات ، والحكيم ينكلم في المفاهيم من حيث التحقق ، اي في الحقائق ، والنفس بما هي عامة لا وجود لها - س ر .

أن يفعل والآخر تحت مقولة أن ينقل ، والأجناس العالية قد علمت أنها متباينة بتمام ماهياتها ، وإطلاق اللفظ المشترك مما يحتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال^(١) فإن قوله عليهما ليس بالإشتراك فإن النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال ، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفعال الحيوان أيضاً كمال .

وأما ثانياً^(٢) فلأن القوة إسم لها من حيث أنها مبدا للأفعال ، والكمال إسم لها من هذه الجهة ومن حيث أنها تكمل النوع ، وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى بما يعرفه من بعض جهاته ، فظهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس .

قالوا : إنا إذا عرفنا أن النفس كمال لكذا بأي تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها ، بل عرفناها من حيث هي نفس ، وقد عرفت في باب المضاف أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ، ولا نعرف من وجود النفس إلا ما يقتضيه تلك الإضافة المحدودة^(٣) بما هي إضافة محدودة لاتمام وجودها لكون إسم النفس

(١) بنى : ان الكمال لكونه مشتركاً مثنوياً بين القوتين ، يمكن ان يستعمل في الحد و يراد به الكمال في الجبله ، سواء كان بحسب قوة التحريك فقط كما في النفس النباتية أو بحسب كلتا القوتين ، كما في النفس الحيوانية ، بخلاف اسم القوة ، فانه مشترك لفظي بين معنى القوة ، فلو استعمل في الحد ، فاما أن يراد به كلا المعنيين ، فيلزم استعمال لفظ المشترك في الحد ، وهو مما لا يجوز عند التعاريف ، و اما ان يراد به احد المعنيين ، فيلزم الترجيح من غير مرجح ، اذ لا اولوية لاحدهما على الاخر ، ومع هذا يلزم ان لا يتضمن التعريف على ذات النفس من حيث هي نفس ، فانها قد يعتبر فيها كتا القوتين كما في النفس الحيوانية و على هذا لا يتوجه ما اوردناه في العاشية السابقة فافهم - ل . ر .

(٢) فيه نظر ، لان ما يستفاد من لفظ الكمال ، هو ان النفس كمال من حيث انه يكمل به النوع ، كما سبق من انه اسم لها من هذه الجهة فقط ، و ان كما في الواقع كمالاً من جهة اخرى ، كما انها قوة ايضاً من حيث انها يكمل بها النوع لانعاد ، ا ذاتاً - س . ر .

(٣) أى المحدودة بعد من حدود الجوهر النفساني ودرجة من درجاتها أو المحدودة بعدين الجوهر النفساني و البدين أو الإضافة المعرفة بالتعريف المدكور - م . ر .

غير موضوع إلا لذلك الوجود الإضافي ، ولم يوضع هذا الاسم ، لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص ، بل من حيث إضافة التديير والتصرف للأبدان ، ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مقيس إلى شيء آخر ، فالإضافة النفسية مقيسة إلى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلاً في تقوم وجودها التعلقية الإضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء ، ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الإنسان ؛ فإن الحدود بإزاء الوجودات^(١) . فلإنسان بما هو إنسان وجود ، وله حد بإزائه يعرف به ، ولا يدخل في حده الإنسان ولا شيء من الجوهر وجنسه ، لأنه من مقولة المضاف ، والإنسان من مقولة الجوهر ، والمقولات متباعدة تماماً ، فشيء منها لا يدخل في حد شيء من الأخرى ، فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ، ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في أحوال المادة وحركاتها ، فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدئه آخر^(٢) ويستأنف علماً آخر غير هذا العلم الطبيعي ، ولو كنا نعرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في أي مقولة^(٣) وقعت فيها مشكلاً ، فإن من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته

(١) أي حاكية لها ، و أنها تقدر بقدرها ، لان الوجودات معرفات حتى يرد : ان

التعريف للماهية وبالماهية وان الوجود لاحده - س ر .

(٢) هو البده الفاعلي ، كالأول تعالى ، والمقول الفعالة ، لان ذوات الاسباب لا تعرف

الاسبابها - س ر .

(٣) حيث أنهم اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : انها الزاج فتكون من مقولة كيف كما

اشتهر من جالينوس واخوانه ، قالوا : فإدام البدن على ذلك الزاج النى يستحقه بحسب نوعه كان مصوناً عن الفساد ، فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل ، وقال جماعة :

منهم امام الحرمين ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في البدن سريان الماء في الورد ، والنار في الجمر ، وذلك السارى هو المخاطب والثاب والمقاب والحافظ لهذا الهيكل

المحسوس ، واذا فارقه سارع الى التلاشي ، وقال اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة :

ان النفس هذا الهيكل المحسوس ، وقال نظام : النفس جزء لا يتجزى في القلب ، وبالصلة : قدمت ادراه اهل الكلام تمدداً كبيراً ، حتى قيل : انها بلفت الى قريب من أربعين منسباً ليس على واحد منها دليل قطعي ، وأشهر مذاهبهم القول : بانها أجزاء أصلية في البدن من

فمفروض على ذهنه طبيعة أمر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له ، إذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرف في فن الميزان .

وهاننا سر شريف^(١) يعلم به جواز اشتداد الجواهر
حكمة مشرقية
 في جوهريته ، واستكمال الحقيقة الإنسانية في هويته
 ذاته ، و يعلم أن هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم^(٢) فقط كما في حد البناء والأب
 والإبن وما يجري مجراها ، وذلك لأن نفسية النفس ليست كأبوة الأب وبنوة الإبن
 وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الإضافة فإن لهاية البناء
 وجود ، ولكونه بناءاً وجود آخر ، وليس هو من حيث كونه إنساناً هو بينه من حيث كونه
 بناءاً فالأول جوهر ، والثاني عرض لسبي . وهذا بخلاف النفس ، فإن نفسية النفس

✽ أول العمر إلى آخره ؛ أقول : والعجب أن من انتسب إلى العقل كيف يقول بهذه الأقاويل
 وأنى يرضى بهذا القول من العلم فهو لاه لسؤاله فأناسهم أنفسهم ، فالعق ما قاله
 السحقون من العكاه والكاشفون من العرفاه : انه جوهر مجرد مدبر للبدن حافظ له ، و
 سيأتي براهينه . والمنور له الذي ليس باقل من كثير من الأدلة ان يستثمر الانسان : ان
 اصل كل مركب كوني من الواليد هو العناصر ويرجع هذا التركيب والانسانية إلى العناصر
 ويسوبه مع العناصر الخارجة عنه ، وينظر انه هل يسوغ عقله ان يسند العلم والحكمة والقدرة
 ما يستأهل الانسان الكامل بها للخلافة الله تعالى إلى التراب والساء والنار والهواء والزاج ،
 حاشاه حاشاه عن ذلك فليفتش في التراب ، يفز بجوهرة كريمة هي امر رباني وسر سبحانه ،
 وامامذاهب الاقدمين من العكاه ، فينقلها المصنف قده من الشفا ، وأولها فانتظر - سره
 (١) المقصود : ان ما قالوا : من ان حقيقة النفس لا يعلم بهذا باطل ، فان النفس بعوها
 هذه الاضافة ، وهذه مرتبة من ذاتها ، وقولهم انها جوهر مفارق في ذاته دون فعله غير صحيح
 من اول الامر عند المصنف قده اذ المفارقة مع القدم باطل ومع العدوت تهافت ، اذ لا حامل
 لعدوت المفارق ، كما يأتي في مقامه - سره .

(٢) المراد بكونه مرفعا بحسب الاسم فقط ، ان لا يكون مشتلا على ماهية حقيقة
 فان الاوصاف المشتقة واماني معناها عرضيات ، ليس بعذاء مفاهيمها شيء في الراج ،
 كالاسود الذي ليس بعذاء مفهومه في الخارج الالجسم وهو جوهر ، والسواد وهو كيف
 وليس دونها شيء يعاذى مفهوم الاسود ، فمعرفة الاسود لا يتضمن ماهية حقيقة - طمد .

نحو وجودها الخاص ، وليس لهاية النفس وجود آخر هي بحسبها لا تكون نفساً ^(١) إلا بعد استكمالها ومحوالات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فتصير حينئذ عقلاً نفساً بعد ما كانت بالقبول عقلاً .

والبرهان على أن نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت أو مفارقة ، كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوة اللاحقة بذات الأب أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء ^(٢) لزم كون النفس جوهرًا متحصلاً بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة للنوات ، ثم سنعلم أنها ^(٣) ألبها إلى التعلق بالبدن ومفارقة عالم النفس ومزاولة العنصرينات ، لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لا يزول ، والجوهر المفارق لا يمتنع له شيء لم يكن له في ذاته ، إذ محل الحوادث المادة الجسمانية وما يقترن بها . وأيضاً النفس تمام البدن ، ويحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني ،

ولا يمكن أن يحصل من مجرد مادتي نوع طبيعي مادتي بالضرورة ، فإذا بطل التالي فكذا المقدم ؛ فلمن أن اقتران النفس بالبدن وحصرتها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي ، فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها ، لكن لا يلزم من ذلك ^(٤) كونها

(١) هذا الاستثناء أشبه بالقطع ، لأن حركة المادة من حد الطبيعة إلى حد العقل الضال لما كانت حركة اشتدادية بطريق اللبس بعد اللبس كانت النفس الغاوية إلى حد العقل حافظة لمرتبة نفسيها - ط مد .

(٢) الجمهور يرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لامن السوانح ، وكذا لا يرون استحالة تركيب مجرد ومادى نوعاً واحداً فالقسمتان متنوعتان عندهم ، لا بد من بيانها لتتام العجبتين - ط مد .

(٣) لا يقال : الدليل أحسن من الدمي ، إذ من أفراد الدمي أن يكون نفسية النفس لازمة ، والنفس قديمة ، بل وإن كانت حادثة ، فلا يصدق قوله : ثم سنعلم لأنها تقول المراد لزوم التهاوت بين كون النفس جوهرًا مفارقاً عقلياً ، وبين كونها متعلقة بالمادة بل وبين كونها حادثة ، لعدم العامل وليس المراد من بعدية السوانح ، البعدية الزمانية على أن القدم مبرهن البطلان . إن قيل : إذا كانت النفس حادثة لزم فناؤها وذنوبها ، قلنا : النفسية حادثة وهي زائلة أيضاً ، فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء - سره .

(٤) الإضافة قسنان ، إضافة داخلية في الهاية ، بل الهاية عين الإضافة وهذه هي القولة ؛ وإضافة داخلية في هوية الشيء مثل أن يكون الشيء بحسب الهاية من مقولة الجوهر

من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حدّ الجوهرية ، بل عن حدّ العقلية فقط . فهذه الإضافة كما إضافة القابلة للهولي ، وإضافة الصورة للصورة الطبيعية ، وإضافة المبدئية والعالمية والقادرية للواجب تعالى ، وإضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض . فإنّ أفعال وجودها لا تنفك عن إضافة إلى شيء هو لها معانٍ آخر غير الإضافة . لست أقول لها وجود غير وجود الإضافة ، فالسواد مثلاً ماهية مستقلة في معناها وحدّها ، وهي من مقولة الكيف . ولكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع أضنى عرضيتها ، فالعروض للموضوع ذاتي لهوية السواد لالماهيته - وهكذا القياس في المادة الصورة والطبيعة - والنفس من حيث أنّه لكلّ منها ماهية أخرى جوهرية غير الإضافة ، كما أنّ للأعراس ماهية أخرى عرضية غير العروض ولكن هويتها الشخصية هويات إضافية ، وبهذا يعلم ^(١) أنّ الوجود أمرٌ زائد على الماهية ، فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن ، كما يلزم لكلّ صورة إضافة المادة ، لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الأعراس ، لأنّ هذه الإضافة إضافة التقويم والتكميل ، لإضافة الحاجة المطلقة ^(٢) كما في العرض ، فالنفس ما دامت لم تخرج من قوّة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قريباً وبعيداً عن نشأتها العقلية بحسب تفاوت

✽ وبحسب الوجود مضافاً للهولي ، وقد يكون بحسبها عرضاً وبحسب مضافاً كالسواد فإن وجوده معنى الإضافة إلى الموضوع ، وربما لا يكون بحسب الماهية تحت مقولة اصلاً لتناه الماهية كالحق تعالى وبمرضه الإضافة كالمبدئية والقادرية . وهذا نظير عدم القرار فإن من الأشياء ما عدم القرار مأخوذ في مفهومه كالحركة والزمان ، ومقولة ان يضل وان يضل و نحوها ، ومنها ما عدم القرار معتبر في وجوده دون ماهيته كالكيف والكه والابن والوضع والطبع ، بل في الكيف يعتبر عدمه في مفهومه فيقال هيئة قارة الخ واما وجوده كالمقولات الثلاث التي تقع فيها الحركة فهو سيال بل كل المقولات سيالة غير قارة ؛ اما عدم القرار معتبر في مفهومها اوفى وجودها على سبيل منع الغلو ولذا فالعالم الجسماني بشرائره اعراضه وجواهره حادث دائر - سرده .

(١) قد جملة في الشاهد دليلاً على اصالة الوجود ، فان الوجود اذا كان امراً انتزاعياً فالسواد ليس الالماهيّة المخصوصة ، ولما كان وجوده عين الوجود في الموضوع ولا يحق له لزوم كون السواد مضافاً بحسب الماهية - سرده .

(٢) أي المجردة عن التقويم والتكميل بالنسبة إلى المضاف إليه - سرده .

وجوداتها شدة وضعفاً ، وكمالاً و نقصاً ، إذا لوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما يتناه في العلم الكلي في مباحث القوة والفعل .

ولنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس فنقول : فهي إذن كمال للجسم ،^(١) لكن الكمال منه أولي وهو الذي يصيربه النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسي . ومنه ماهوتان ، وهو الذي يتبع نوعية الشيء من أفاعيله و انفعالاته كالقطع للسيف ، والتمييز و الروية والإحساس و الحركة الإرادية للإنسان ، فإن هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الأمور ، بل إذا حصل له مبدء^(٢) هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة القريبة بعد مالم يكن إلا بقوة مبدئية ، فالحيوان حيوان بالفعل و إن لم يتحرك بإرادة بالفعل ، ولم يقع له الإحساس بالفعل لشيء . والمهندس مهندس بالفعل ،^(٣) و إن لم يعمل عمل المساحة وغيرها ، والطبيب طبيب بالفعل ، و إن لم يعالج أحداً . فالنفس كمال أول ؛ و كون الشيء^(٤) كمالاً

(١) وقد دلت كلماته السابقة على ذلك كقوله : يلزمها إضافة البدن . وقوله : من حيث

إضافة التدبير والتصرف للبدن . وقوله : النفس تمام البدن - مره .

(٢) أي : بل يكون النوع نوعاً إذا حصل له مبدءاً هذه الأشياء بالفعل ، ولا يحتاج في

كونه نوعاً إلى أن يكون نفس هذه الأشياء حاصلة له بالفعل ، بل يكفي حصول قوة هذه الأشياء

ومبدءها له بالفعل في كونه نوعاً بالفعل ، تدبر - لره .

(٣) هذا بظاهره مناف لما حقق المصنف قدس سره مراراً : من أن المشتق لا يطلق

على الشيء بالفعل إلا يكون مبدء الاشتقاق حاصله بالفعل ، مثلاً : العالم بالفعل لا يطلق

على زيد إلا يكون موصوفاً بالعلم بالفعل ، و يمكن توجيهه : بان معنى المهندس بالفعل

مالم يتخصص إذا كان له قوة عمل المساحة ، وكذا الطبيب بالفعل من يكون له القدر الأخوذ

قوة العلاج بالفعل ، نعم لا يقال له معالج بالفعل حين كونه موصوفاً بالقوة بعلاج ، لأن في

كون الشيء حيواناً بالفعل ومهندساً بالفعل هو حصول قوة الإحساس بالفعل وقوة العمل ،

لاضلية الإحساس والعمل ، وإن كانت فعلية الإحساس والعمل مأخوذاً في كونه حساساً وعاملاً ،

و فرق ما بينهما تدبر - لره .

(٤) اعلم : ان النفس كمال أول للجسم بشرط شيء أي باهو نبات أو حيوان

وإنسان ، واما الجسم بما هو جسم إذا كان مأخوذاً لا بالشرط فهي كماله الثاني ، بل الثالث

بالنسبة إلى الصور المنصرفة والعبادية ، واما إذا كان مأخوذاً بشرط لا فليست كماله

اصلاً - مره .

أولاً لشيء؛ لاينا في ذلك كونه كمالاً ثانياً لشيء آخر .

فلا يرد أن النفس الإنسانية ليست كما لا للحيوان ^(١) بما هو حيوان ، ولا النفس مطلقاً كمال للجسم بما هو جسم ، لما عرفت أن تحقق كل طبيعة يتحقق كل فرد منه ، وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد ، فإذن النفس كمال أول للشيء ، وإن كانت كما لا ثانياً لشيء آخر ، والشيء الذي هي كمال أول له لا بد وأن يكون جسماً ، لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورّد في هذا التعريف هو الذي بالمعنى الجنسي ^(٢) لا الجسم بالمعنى المادّي ^(٣) كما علم في صناعة الميزان ، وقد مرّ الفرق بينهما في مباحث الماهية أيضاً ، وليس هذا الجسم الذي النفس ^(٤) كمال له أعمّ من الجسم الطبيعي والصناعي كالسربير والكرسي والسفينة والمدينة ، ولو فرض ^(٥) أن نفس الرّبان كمال للسفينة ونفس الملك

(١) أي : ليست كمالاً أولاً إذا أخذنا الحيوان لا بشرط ، أو ليست كمالاً أصلاً إذا أخذنا بشرط لا ، وإنما هو كمال أول له إذا أخذ بشرط شيء ، وكذا النفس مطلقاً كمال أول للجنس بشرط شيء ، وهو قد عرفت في آخر كلامه وإن صرح بأن النفس كمال أول للجسم لا بشرط الشيء وجنس ، إلا أن المراد هو الاللا بشرط في ضمن بشرط شيء ، حيث أنه غير مقيد باللا بشرطية والجنس المحمول على النوع كما قلنا ، فإنه قد عرفت : قال أولاً : كون الشيء كمالاً أولاً لشيء لاينا في كونه كمالاً ثانياً لشيء آخر وكذلك قال أخيراً : فإذن النفس كمال أول الخ ولكن في وسط كلامه نفى مطلق الكمال بقوله فلا يرد أن النفس الإنسانية ليست كمالاً الخ فإشارته بهذا النمط من الكلام إلى المقامين : أعني : أنها ليست كمالاً لها هو مأخوذ بشرط لا : وليست كمالاً أولاً لها هو مأخوذ لا بشرط - سره .

(٢) أي لا بشرط شيء بخلاف المادى فإنه قد توقف - سره .

(٣) الجسم بالمعنى المادى هو المأخوذ بشرط لا أي : بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه في الوجود ، فما يقارنه لا يكون كمالاً أولياًه بخلاف الجسم بالمعنى الجنسي ، لأنه المأخوذ لا بشرط شيء ، وهو لا يأبى أن يكون ما يقارنه غير زائد عليه في الوجود ، بل يكون متعادماًه في الوجود محملاًياه ، فيكون ما يقارنه كمالاً أولياًه فافهم - سره .

(٤) اعلم قد يقال : جسم طبيعي أي ليس بتعليق وقد يقال : جسم طبيعي أي : ليس بشئى برزخى وقد يقال : جسم طبيعي أي : ليس بصناعى ، وهو المراد هنا - سره .

(٥) لما أخرج من الحد مثل الصور النوعية للسربير وأمثاله من الاجسام الصناعية بقيد الطبيعي ، أراد أن يخرج كمالية نفس الرّبان للسفينة ، ونفس الملك للمدينة ، ونحوها .

كمال للمدينة فليست كما ليّتها هي النفسية للسفينة والمدينة ، ولو أخذ المجموع من السفينة والنفس أمراً واحداً ، حتى تكون النفس كما لا له لم تكن ذلك المفروض مجموعاً جسماً ولا جوهرأ ولا شيئاً من المقولات ، إن الماهية تابعة للوجود ، والوجود مساوق للوحدة ، وما لوحدة له لا وجود له .

فظهر أن النفس كمال أول لجسم طبيعي ؛ ولا كل جسم طبيعي ^(١) إذ ليست النفس كمالاً للنار ولا للأرض ، بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كما لاته الثانية بالآت يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس والحركة الإرادية . ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة أن ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة أخرى ، فذاتها متحدة للوجود بالمادة كالصور الأسطيقية والجمادية ، كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها ؛ فكانها هي مادة محضة منقسمة بانقسامها .

وأما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة أخرى ، فلا محالة تكون تلك القوة لسكونها آلة متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة ، فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات عن صنع المادة ، وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الأولى شأن النفس ،

فإنها ليست نفسها ، لأن كمال الشيء لا بد أن يتعده ، لاسيما الكمال الأول الذي هو صورته وفصله الحقيقي ، وهنالك كذلك ، ولو سلم فهي هنا كمال لجسم صناعي لا طبيعي . ولو سلم بان يقال : لا يذكر الطبيعي في الحد ليشملها لأنها من أفرادها فهي كمال ثان لها لأن انتظامها بها وليست كمالاً أولاً ولو أخذ المجموع أمراً واحداً لتكون هي كمالاً أولاً كالسواد لمجموع الموضوع والسواد فلا وجود له في الخارج لأن الوجود والوحدة مساوقان - س و • .

(١) بل الجسم الطبيعي الآلي ، فمفهوم هذه العبارة إن الآلي بالجر صفة للجسم ويفهم من قوله فظهر إن كون الكمال الأول الصخ أنه بالرفع صفة الكمال لأنه النفس التي هي تفعل بالآلة وكلاهما جازيان إلا أن الأول أولى . ثم إن قوله ولا كل جسم الخ عطف على قوله أهم من الجسم الطبيعي ، ولإزائده بعد النفي وليست عاطفة على قوله لجسم طبيعي والا لم يجز الواو لامتناع اجتماع حرفي العطف - س و • .

إن لها حظاً من الملكوت والتجرد ولو قليلاً^(١) فظهر أن كون الكمال الأول للجسم الطبيعي مما تفعل بالآلة خاصيته النفسية ، فكل قوة لجسم طبيعي من شأنها أن تفعل فعلاً باستخدام قوة أخرى تحتها فهي عندنا نفس ، وهذا الحد أعني قولنا كمال أول لجسم طبيعي آلي جامع لسائر النفوس ، إذ ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كلاً أعزاء بل ما هو كالقوى ، مثل الغازية والنامية والمولدة في النفس النباتية ، و الخيال والحس . و القوة الشوقية في الحيوان ، لأمثل المعدة و الكبد والقلب والدماغ و العصب فيه ، فعلى هذا القول النفس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان ، وذلك لأن البرهان قائم عندنا على أن الفلك مع كونه ذات نفس درآكة للعلوم ، فهو أيضاً^(٢) ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك ، وله أيضاً قوة حساسة لا كالتي في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطره لآلة الحس . وأيضاً يكون في بعض مواضع أبدانها قوة الحس وفي بعضها قوة أخرى ، ولا كذلك مادة الفلك لبساطته ، فالفلك ككله خيال ، و ككله طبيعة محرّكة وضعية من جنس الطبيعة^(٣) الخامسة ، و ككله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال وقوة الإدراك الكلي إن كانت .

و بهذا يندفع الإشكال الذي استصعب المتأخرون حلّه و هو أن الحد المذكور ولاحد آخر أيضاً لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاثة أعني النباتية والحيوانية والفلكية ، فإننا إن أعطيناها إسم النفس لأنّها كمال تفعل فعلاً ما فقط ، لزم أن يكون كل قوة نفساً فيكون الطبائع كلها نفوساً ، و ذلك مخالف لما أطبق عليه المتخصصون من العلماء .

(١) ليس المراد التجرد بالمعنى المصطلح أي غير الحال في المادة والا لا يصح على النفس النباتي بل الحيواني بل المراد بالتجرد المعنى المفهوم من قوله كانها مرتفعة الذات عن نسخ المادة بمعنى وجودها غير وجود المادة لا متعددة بها بل يكون كانها مرتفعة الذات عن نسخ المادة - ل ر ه .

(٢) لا تمتنع مباشرة التحريك للمقل والنفس بملهي نفس ، ومع هذا فالحركة نفسانية لان الطبيعة مسفرة للنفس والا فالحرركات كلها طبيعية لان الفاعل المباشر في الكل هو الطبيعة . ولذا قال المعلم الاول حرركات الافلاك طبيعة - س ر ه .

(٣) أي البائنة للطبائع الاربع في العناصر ، لكونها قابلة للكون والفساد دون

وإن أعطينا إسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الباقيتان؛ وإن أعطيناهم للقوة الفاعلة أفعالاً متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الأخيرتان؛ وإن زدنا على هذه المعاني شرطاً ازداد تخصيصاً، فإذا كَلَّمَا احتيل حيلة يتناول بها إسم النفس الحيوانية والفلكية يخرج النباتية، أو يتناول الحيوانية والنباتية تخرج الفلكية، ولا ينبغي أن يشتتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك طولاً و عرضاً حتى يظن أنها أفعال متقابلة فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل مبدءاً واحداً وجهة واحدة لا يتبتر. هذا ما ذكره من الأشكال، وقد عرفت حلّه بتفسير معنى الآلة، ولا حاجة إلى اعتبار الرأي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسبما قاله الشيخ: من أن الأجسام السماوية فيها مذهبان:

أحدهما: مذهب من يرى أن كل فلك ذى كوكب يجتمع من الكواكب ومن عدد كرات فيه جسم حيواني قد دبرت له نفس يتم فعلها بعدة أجزاء ذوات حركة فيكون هي كالألات، وذلك القول لا يتم في جميع الأفلاك والكرات.

وثانيهما: مذهب من يرى أن كل كرة فلها في نفسها حياة مفردة، فيرى جسماً محيطاً بالكل واحداً لا كثرة فيه فهو لا يلزمهم أن يروا أن إسم النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية إنما يقع بالاشتراك. هذا.

ثم أعلم أنه بإدخال لفظ ذى الحياة في حد النفس وإن خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ من أنه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك الصحيح قال: «إن الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى إسم الحياة ولا إسم النطق أيضاً لأن النطق الذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهولياني،^(١) وليس هذا مما يصح هناك فإن النطق هناك عقل بالفعل^(٢) والعقل بالفعل غير مقوم^(٣) للنفس الكائنة جزء من

(١) أى الهولياني النظرى والهولياني العلمى، - س ر .

(٢) إذ ليس هناك عقل هولياني، إذ جميع كمالات الفلك حاصلة بالفضل الا

الاضواح، - س ر .

(٣) يعنى: ان النفس التى هى جزء من حد الناطق، فى قولنا الناطق نفس ذات

حدّ الناطق ، وكذلك الحس هاهنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول^(١) أمثلتها و الأفعال منها ، وليس هذا مما يصح هناك انتهى . وذلك لأنّ لفظ ذي الحياة^(٢) إن أريد به مبده الإدراك و التحريك المطلقين يقتارل الفلك و الحيوان جميعاً لأنّ الإدراك أهم من الإحساس و التخيل و التمثل .

٣ نطق ، ليس مقومها العقل بالفعل ، بل القدر المشترك بينه و بين الفعل بالقوة ، و الا لم يكن الانسان ناطقاً في مرتبة العقل الهولاني ، - س ر .

(١) أى الصور المكتسبة من ذوات الصور ، و الأفعال منها كانفعال الجليديتين ،

و الروح البخارى في مجمع النورين ، و ليس هذا مما يصح في الفلك ، اذ صور الانسان و الفرس و البقر وغيرها هناك لم تؤخذ منها ، بل الصور التي هناك مبده هذه ومؤسسها ،

فذلك الصور كالصور العلة للبارى تعالى التي هي قبل المعلوم ، و ليس انفعال الآلة هناك اذ لا عين و لاذن و لا نظير لها ، فالصور يترشح على الافلاك من الباطن - س ر .

(٢) ناظر الى قول الشيخ : و ليس هذا مما يصح هناك ، يعنى ان الدرك التعللى

و هو اعلى مراتب العلم المصولى كاف في صدق الحياة على الفلك ، و ان لم يكن احساس هناك أو لم يكن له نفس منطبقة بان يجعل السلبى كلام الشيخ على السلب بانتفاء الموضوع ،

و اما ان حصل على انه لا يصح هناك احساس على سبيل قبول أمثلتها قبولاً انفعالياً ، فالجواب حيثئذ قوله : وايضاً ان أريد بالادراك الأخوذاً الخ .

ولا يعنى انه لم يخرج من كلامه قده جواب لقول الشيخ: النطق هناك عقل بالفعل ، و هنا عقل بالقوة .

و الاولى أن يجاب بان العى مناه الدراك الفصال من غير اعتبار كون الادراك ضلياً و انفعالياً ،

ان قلت : ما الفرق بين هذا المقام ، و ما سبق من أن القوة الأخوذة في تعريف النفس مشترك لفظى ، فكيف لا يلزم استعمال اللفظ المشترك هنا و لزم هناك ؟

أقول : السرفية ان لفظ القوة كان مشتركاً بين مقولتي أن يضل و أن يفضل كما مر و المقولات ماهيات السكنات ، و الساهيات و لا سيما ماهيات الاجناس العالية مفضوذة على الاختلاف ، و لا جهة جامعة ذاتية بين الموالى ، و الا لم تكن موالى ، فاشترك القوة بمجرد اللفظ ، و أما الإدراك فوجهه الى الوجود كما مرفى الاسفار السابقة ، ان العلم و الحياة

و الارادة و القدرة و غيرها تابعة للوجود تدور معه حيشا دار ، بل عينه مصداقا و فى كل بحسه ، فهو ليس من سنخ الساهيات لمدم محدوديته ، بل من سنخ الوجود المفلطور على الاتفاق ، بحيث يكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاتفاق ، ففى عين كون الادراك ضلياً

واخر انفعالياً يكون الادراك مشتركاً معنوياً ، - س ر .

و أيضاً إن أريد بالإدراك المأخوذ في حدّ الحياة الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك ، إذ ليس من شرط معنى الإحساس افعال الآلة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للثورة الحساسة من غير افعال وقع لآلة الحس لكان الإحساس حاصلًا بالحقيقة ، كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم أو في القيظة كما للمبر سمين فيشاهدها النفس من غير تأثر الحاسة هناك . فعلم أن حقيقة الإحساس هي حضور الصورة الجزئية لتأثر الآلة بها ولا انطباع الصورة فيها ، كيف ونحن زاهبون إلى أن الإحساس عندنا ليس إلا بإشياء النفس صورة أخرى غير التي في المادة الخارجية وهي بمائلته إياها معلقة لا في محل . وهكذا حال الأفلاك في كونها حساسة من حيث أن حساسيتها يضرب من الفعل لا يضرب من الافعال .

لكن مع هذا ليس لتقابل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الحياة بعينها هذا الكمال و هي الأمر الذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس ؟ فما الحاجة إلى أن يثبتوا نفساً ؟ فتكون الحياة هي مبدا الأفعال .

لأننا نقول في دفع ما ذكره إنا أقمنا الحجة على أنه لما تخصص بعض الأجسام بهذه الآثار دون البعض فليس بدء من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أخرى مخصوصة غير الجسميّة المشتركة ، فالمعنى بالحياة إما أن يكون تلك المبادي ، أو كون الجسم ذا تلك المبادي ، أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار .

الأول تسليم لما كنا بصدده فإن سمي أحد هذا المبدأ الذي سميناه نفساً باسم الحياة فلا منتقمه لنا معه إذ لم يكن خالفنا إلا بشيء لا يعتد به وهو اللفظ .

والثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدا هو المفهوم من ذلك المبدأ . والثالث أيضاً غير صحيح فإنه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس أو الهي من حيث هو حي شيئاً واحداً ، وذلك لأن المفهوم من هذا الكون المذكور ^(١) لا يأتي أن يسبقه

(١) المقصودان المفهوم منه لا يأتي عن هذا السبق ، والمفهوم من الكمال المذكور يأتي عنه ، وبين المفهومين تقابل الإيجاب والسلب ، فإذا كان المفهومان فكلاً العيشتان متقابلين فكيف يكون متصفاً مع النفس ؟ فلا يرد أن مجرد عدم الإباء لا يكفي ، بل يجب أن يقال يسبقه البتة ، حتى يكون المطلب برهانياً المقصود ما ذكرناه من أن المفهومين المتعالفين لا ينتزعا من حيثية واحدة - س ر ه .

بالذات مبده يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة إليها ، فان ذلك مما يحتاج إلى الربان حتى يتحقق به هذا الكون ، فهذا الكون (١) يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فانه يتمتع أن يسبقه بالذات كمال أول وإلا لم يكن كمالاً أولاً وقد فرضناه أولاً ؛ وهذا مثل (٢) كون الجسم (٣) بحيث يصدر عنه الإحراق فان نفس هذا الكون ووجود الحرارة في الجسم

(١) أي كون السفينة بحيث يصدر الخ لان المفهوم من الكون المذكور كما قال

لا يأتي أن يسبقه كون آخر لأنه يحتاج ان يسبقه كون آخر ، - س ر ه .
(٢) ربما يتراعى في بادى النظر أن حق العبارة أن يقال كما أن وجود الحرارة

و كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق واحد ، لكنه مسبوق بالصورة النوية النارية ، كذلك العياة و كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الاثار واحد ، لكنه مسبوق بكون آخر هو النفس . لكن هذا غلط و تكثير في المثال ، فان مراده منه أن المفهوم من الكمال الاول المذكور والكون الذى بالفرض المبده له واحد ، و الا لم يكن كمالاً أولاً لما فرضت مبدهاً اولاً فهو لاخبره ، كما ان كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق و وجود الحرارة فيه شيء واحد فان كونه بحيث يصدر عنه الاحراق بوجود الحرارة فيه ، بلا اثينية و تقدم و تأخر ، فقله : و كذلك وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً متعلق بما سبق و نتيجة له ، اى كما ان كون السفينة الخ مسبوق بالزمان ، كذلك هذا الكون مسبوق بوجود النفس ، - س ر ه .

(٣) قال الشيخ في الشفا : ان كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء او يوصف بصفة

يكون على وجهين :

أحدهما أن يكون في الوجود شيء غير ذلك الكون يصدر عنه ما يصدر ، مثل كون السفينة يصدر عنه منافع السفينة ، و ذلك مما يحتاج الى البرهان حتى يكون هذا الكون والربان ، وهذا الكون ليس شيئاً واحداً بالموضوع .

والثاني أن لا يكون لشيء غير هذا الكون في الموضوع ، مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة ، حتى يكون وجود الحرارة في الجسم هو وجود هذا الكون ، وكذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الامر ، الا ان ذلك في النفس لا يستقيم فليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئاً واحداً ، و كيف لا يكون كذلك والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال ومبده ثم للجسم هذا الكون ؟ والمفهوم من الكمال الاول الذى رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر ، لان الكمال الاول ليس له مبده و كمال أول فليس ان المفهوم من العياة والنفس واحداً اذ هنا باحياة ما يظم الجمهور انتهى كلامه الشريف م ر ه .

شيء واحد، ولكن وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً، بل هوال : (١)
 كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياة على ضربين : فمن الأشياء ما يجب أن يسبق
 هذا الكون كون آخر؛ ومن الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر؛ فأما الذي
 يحتاج في هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقاً بالذات فهو الأجسام الحية، فإن
 هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كل
 جسم حياً، وإن كان لها هذا الكون لا بمجرد أنها أجسام ما قد تخصصت بأمر آخر .
 وليس لك أن تقول : (٢) هذا الكون هو الذي يقوم الجسم، لأن جوابك أن

حياة الجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المفروض مفقوداً له و كلامنا في الكون
 الثاني (٣) سواء أريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة و الذي بمعنى الجنس؛ إذ لكل
 منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهية المذكورة، وأما ما ليس بجسم فلأما ع من أن
 يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في أكثر (٤) ما ليس بجسم أن يكون

(١) كلمة بل للترقي، يعنى ثبت السبق على البت و الوجوب في حياة الجسم،
 و لا نكتفى بمجرد الاحتمال . وايضاً نقول يمكن أن يكون النفس عين العياة كما ذكره
 القائل، لكن لا حياة الجسم، أعنى كون الجسم بحيث يصدر عنه أفعال الحياة بل كون
 الشيء بحيث الفخ - س ر ه .

(٢) أى ليس لك أن تقول : ما ذكرت سابقاً من أن العياة هي النفس العرفة
 بالكمال المذكور، لان الجواب لان العياة للجسم التي يجوز ان تقوم و تحصله، وتكون
 عين النفس التي هي كماله الاول، هي الكون الذي في الصمود، بعد الكون الذي هو مجرد
 الجسية الذي فرضته مقوماً، و كلامنا من حيث اسناد التكوين والتكبير في الكون الثاني
 الذي بعد الطبيعة في الصدوت زماناً و قبلها بالذات، فالمراد بالتكوين : التكوين التحصيلي،
 كما يقال : ان الصورة مقومة للهيولى مع انها ليست من علل القوام لها، بل شريكة
 الفاعل لها - س ر ه .

(٣) أى الثاني بحسب الذكر لا بحسب المرتبة - م ر ه .

(٤) اضافة الى ما بينه بيانية، و ما ليس بجسم أكثر بالنسبة الى الاجسام العياة،
 ولا يجوز جعل الاضافة لامية، بل يجعل الاقل الهيولى و الاغراض، لان هذا هو الضرب
 الثاني من الاشياء، التي يصدر عنها افعال الحياة و ما جعلت اقل خارجة عن القسم -

وجوده حياته كالموجود الأول و ما يتلوه من العقول والنفس ، والحياء ليس ما به يكون الحي بالذات حياً ، إذ من المحال أن يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حياة الشيء نفس حيويته ؛ كما أن الوجود ليس ما به يصير الموجود موجوداً لاستحالة أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود والمضاف و الأبن والعقل و نظائرها ، فإن المضاف بالذات نفس الإضافة ، فالأبن لا يحتاج إلى أبن آخر ، والصورة العقلية وجودها و غلبتها شيء واحد .

فصل (٢)

في ماهية النفس المطلقة

و إذ قد فرغنا من حدّ النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الإضافي فجدبر بنا أن نشغل بتعريف ما هيّاتها و نتفحص أنه هل لها حقيقة أخرى غير كونها كما لا للجسم ؟ وذلك لأننا إذا قلنا أنها كمال لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر أو ليست بجوهر ؟ فإن معنى الكمال الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعاً ؛ فالنفس شيء يصير الحيوان حيواناً والنبات نباتاً ، وهذا لا يعلم منه أنها بعد جوهر أو عرض ؟ فإن كثيراً من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرها فإنها كمالات أولية للمركب منها و من الموضوع ، السواد للأسود بما هو أسود ، والكتابة للكاتب بما هو كاتب .

فإن قلت : أليس هذا الشيء ^(١) موجوداً في المركب - والمركب لا في الموضوع - فهو موجود لافي موضوع بل فيما لا يستغنى ذاته ^(٢) عن ذلك الشيء ؟

قلنا : كون الشيء جزءاً لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض أن له وجوداً

(١) أي ليس هذا جزءاً مما ليس في الموضوع ، وأمام مجرد الوجود فيما ليس في الموضوع فليس مناط الجوهري بالضرورة ، و إلا فالسواد موجود في الجسم والجسم ليس في الموضوع ، والقرينة على ما فسرناه قوله : قلنا كون الشيء جزءاً و قوله : ليس كل جوهرى جوهر -

س . و .

(٢) يبنى السواد مثلاً في المركب النى لا يستغنى ذاته عن ذلك الجزء ، اذ الكل محتاج الى الجزء ، وهامنا مقسمة مطوية هي أن كل حال في محل يحتاج الى الحال جوهر -

س . و .

خير وجود الأجزاء لا يمنعه أن يكون في موضوع ، وكون الجزء فيه لا كشيء موجود في الموضوع لا يجعله جوهرًا وقد علمت في مباحث الجواهر أن جوهرية الشيء لا تختلف بالإضافة حتى يكون الشيء بالقياس إلى ما هو جزء له جوهرًا ؛ وبالقياس إلى ما يعرضه عرضًا كما في الذاتية ^(١) و المرضية ، وليس كل جوهرية ^(٢) جوهرًا ، ولا كل عرضي عرضًا ، فالجواهر جوهر في نفسه وبالقياس إلى كل شيء ، وكذا العرض عرض في نفسه بالقياس إلى كل شيء . يعني أن القياس إلى الأشياء لا يفسر جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهرًا ولا عرضيته بمعنى كونه عرضًا ، نعم يفسر كونه جوهريًا أو عرضيًا .

قال الشيخ : وإن الشيء إذا تعقلت ذاته ونظرت إليها فإن لم يوجد لها موضوع ألبتة كانت في نفسها جوهرًا . وإن وجدت في ألف شيء لا في موضوع بعد أن توجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض ، وليس إذا لم يكن عرضًا في شيء ^(٣) فهو جوهر فيه ، فيجوز أن يكون الشيء لاعتراض في الشيء ولا جوهرًا في الشيء كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحدًا في شيء ولا كثيرًا فيه ، ولكن في نفسه واحد أو كثير . وليس الجوهري والجوهر واحدًا ، ولا العرض ^(٤) بمعنى العرضي في باب

(١) فانهما أمران إضافيان كالحيوان فانه ذاتي بالقياس الى الانسان عرضي بالقياس الى الناطق اذ الجنس عرض عام للفصل كما أن الفصل خاصة للجنس - س . ر .
 (٢) وليس كل جوهرى كاللون للسواد ، ولا كل عرضي كالانسان للناطق ، فانه ليس عينه ولاجزمه بل عرضي له - س . ر .

(٣) قد خرج منه الجواب لما سبق من ان الشيء في المركب لا في موضع كالسواد في المركب منه و من الموضوع ، فنقول : لا يلزم اذا لم يكن الشيء عرضاً في شيء أن يكون جوهرًا فيه ، بل يجوز ارتفاعها عنه وان كان في نفسه واحدًا منها ، كما ان زبدًا ليس واحدًا في السماء ولا كثيرًا فيه ، وكذا في مرتبة ماهيتها ، وان كان في نفسه و في حيزه واحدًا - س . ر .

(٤) فان العرض المستعمل في ايساغوجي ، أى الكليات الخمس ، بقولهم العرض العام و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض الفارق ، هو العرض المحمول ، و هو العرضي كالشئ والضاحك ، و العرض المستعمل في قاطينفور ياس يعنى المقولات العشر ، هو مقابل الجوهر ، أعنى الحال في المحل المستثنى كالشئ والضحك ، بل يحتل أن يكون نفس ماقائمة بالموضوع ، فاذا كانت نفس ماقائمة بالموضوع يكون عرضًا ، وان

إيسا غوجي هو العرض الذي في قاطيفورياس و قد بينا هذه الأشياء في صناعة المنطق انتهى ، فلم أن كون النفس كما لا للجسم والجسم جوهرأ و كونها جزءأ للمركب لأعرضأ قائمأ بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل أن يكون نفس مآ قائمة بالموضوع و هي مع ذلك يكون جزءأ للمركب ، و يحتمل أن لا يكون في موضوع فيكون جوهرأ . فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كما لا أن ذلك الكمال جوهر أو عرض . فيجب لنا أن نلظر إلى ماهية النفس هل هي جوهر أو عرض ، لكن البرهان قائم على أن النفس جوهر . ولا يكفي في هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهرية ذاتنا الإدراكية ، و الاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرأ مجردأ عن البدن ؛ إذ ذاك لا يفيد جوهرية النفوس على الإطلاق ، و الأولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان مجردة عن أنواعها ، و كذا تقديم الدلالة على مجردة نفوسنا الإنسانية عن الأبدان العنصرية و الأجسام المادية على مجردة طائفة منها ، و هي التي بلغت إلى مقام العقل والمعقول بالفعل عن العالمين ومفارقتها عن الدارين . أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرأ فهو أنه قد سبق أن بعض الأقسام في ذاتها و طبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياة ، و الحياة في الحيوانات ^(١) صفة ذاتية مقومة

و وجدت في ألف شي . لافى موضوع كما سبق من الشيخ ، إلا أن يجعل تلك النفوس حقائق متباينة ، أو المراد انه يحتمل ان يكون نفس ماوهي النفس النباتية و المنطبعة من الحيوان قائمة بالموضوع - س ر .

(١) توضيحه أن الصفة هنا كالوصف العنواني في السنة المنطقيين ، كما قالوا انه قد يكون عين ذات الموضوع و قد يكون جزؤه و قد يكون خارجاً منه ، وليس المراد به الصفة العرضية المعرفة بالمعنى القائم بالغير ، و انما كانت مقومة للجسمية لكونها موجودتين بوجود واحد ، لا يحتاج في اتصافها بها الى ضم ضمنية كما أن الجسم الأبيض يحتاج في الاتصاف الى ضمنية البياض . فالمراد بالجسمية الجسمية المضافة الى الحياة أى الحيوان ، و بالقوم المحصل ، و الا فالفضل بالنسبة الى الجنس و هو هنا الجسم بما هو جسم ، م م لا مقوم ، فالمراد بالجسمية بالمعنى الجنسى الجسم المأخوذ لا بشرط في ضمن بشرط شي ، أو المراد الجسم الجنسى في ضمن النوعي ، و هو الحيوان ، و المقوم محمول على ظاهره ، و بالجسم الذى هو موضوع او مادة الجسم المأخوذ بشرط لا المستغنى عن الحال ليكون .

لجسميتها بحسب الماهية أعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعاً أو مادة، ومبدئ تلك الحياة مقومٌ لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه .
 وجماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الإشراف حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا أن حياة الحيوانات علوية لأجسادها عرضاً قريباً ، وزعموا أن لاشي من الأقسام مما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهميت ظلماني ، وليس كذلك فإن كل حيوان جسم لذاته والجسم جنسه ، والحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ
 بموضوعاً ، وهذا إذا أخذ بشرط لا بالنسبة إلى الأمراض ، أو المحتاج إليه ليكون مادة ، وهذا بالنسبة إلى الصور الجوهرية ، وحاصل البرهان أنا نشاهد صدور آثار الحياة من الحيوان ، وليس مستند إلى الجسدية المشتركة ، والالكان كل جسم . تلك ، ولا إلى الهيولي لكونها قابلة متحضة ، فلا يمكن تصحيح ذاتية الحياة باعتبار هذين الذاتيين العامين ، فإذا كانت الحياة صفة ذاتية للجسدية المضافة إليها وضلا لها فأخفا صورة مقومة للمادة التي هي مبدئ الجنس ، تقويماً تحصيلياً ، لأن الصورة شريكة حلة الوجود للمادة ، لامن علل القوام لها فيصنق على تلك الصورة أنها حالة في الحل المتقوم بالعال ، وكل ما هو كذلك فهو جوهر فالنفس جوهر .

ثم لما كان مبنى البرهان ذاتية الحياة للجسم اذلو كانت عرضياً كان مبدئها عرضياً؛ وان الاسود لما كان عرضياً للجسم كان مبدئها عرضاً وهو السواد ، تصدى لابطال منهج من زعم انها عرضية بناءً على ما رأوا من أن الاجسام دائرة هالكة ، ولم يفرقوا بين الجسم بشرط لا ولا بشرط ، والافالثناني حتى بالذات ، وكيف لا ويصدق كما ذكره قده على الحيوان بل يصدق على الناطق ، كما يصدق الناطق على بعض الجسم ، ومفاد الحل هو الاتحاد في الوجود ، فمرتبة من مراتب الجسم لا بشرط هي الناطق ، والفصل المتعلقى تمييز عن الفصل العقيقي ، وهوننا العقل بالقوة ، والعقل بالفصل .

وأيضاً قد ثبت أن كل بسيط واجد وجامع لكمالات مادونه ، وأيضاً يقتضى الحركة الجوهرية التي يقول بها المصنف قده - والحركة متصله واحدة - جميع الحدود التي في البدايات والاواسط والنهايات واحدة ، وبهذا القدر يمكن دفع التكفير عن القائلين بالمعاد الروحاني قطع ، بشرط أن يتفو هو بالجسدية ، وان كان هذا القول قصوراً وكفرأ عقلياً لان جسم الذي لا بد ان يتفق به هو الجسم الصورى فليذ عن عالم التقادير والاشباح ، كمالى الممانى والارواح ، ثم كيف لا يكون هذا الجسم المذكور حياً ، ومن مراتبه الجسم البرزخى و المثالى الاخرى ، ان الدار الاخرة لهى للحيوان -

لابشرط شيء أي الجسم بما هو جسم مطلق وإن لم يكن الإطلاق^(١) قيداً له ، فبعض الجسم بما هو جسم حيوان ، وكل حيوان حي بالذات ، فبعض الجسم حي بالذات ، و ذلك يناقض قولنا لاشيء من الجسم بحي بالذات ، فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات ، نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي .

فإننا نقرر أن نوع الحيوان ماهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم ، و الحياة ذاتية له ، وليست حياة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بماهي تلك الطبيعة ؛ وإلا كانت الأجسام كلها حيواناً لاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة أمر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعني النوع الإضافي له ، ومقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر لامحالة . فببده الحياة^(٢) في الحيوان صورة جوهرية .

وهكذا نقول : في الجسم النباتي إن النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي هو من الأنواع المحصلة للجسم الطبيعي ، وليست حصولها لأجل الجسمية المشتركة ، فله لامحالة صورة نوعية محصلة لماهية الجسم الطبيعي المطلق على سبيل الفصل و التوزيع ، وللمادة المخصوصة على سبيل التكوين ، والآثار المخصوصة على سبيل الإفادة ؛ فتلك الصورة التي هي مبده هذه الأفاعيل والآثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلاً وتنوياً و تحويماً هي أولى بأن يكون الجوهر من نفس الجسمية المبهمة الوجود ، و من الجسمية المساعدة القابلة لتأثيرات ذلك المبده المسمى بالنفس النباتية ، - وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المباني من القاعدة التي وضناها في هذا الباب - فليرجع إليها من اختلجت في صدره بعد دفنفة .

(١) فإن المطلق التقيد بالاطلاق اعتباري لاجود لها في العاراج ، و جله فرداً خفياً ليس إشارة الى أنه يجوز أن يقيد بالاطلاق أيضاً ، بل الى أنه يطلق عليه المطلق ، و ان لم يقيد بالاطلاق أو الى أنه في ضمن فرد منه مقيد بالاطلاق - س ر ه .

(٢) البرهان كما ترى أننا يشتجوهية النفس ، بمعنى كونها مقومة لنوع جوهرى ، مندرج تحت مقولة الجوهر ، نظير كون المادة الاولى و الصورة الجسمية ، و كذا الصورة النوعية على ما قبل جواهر ، و أما الاندراج تحت مقولة الجوهر بحيث سير بانضمام فصل اليه نوعاً محصلاً من الجوهر فهو مستع . فالصور الجوهرية و كذا الفصول الساخوذة منها ، ليست جواهر بمعنى الاندراج تحت مقولة الجوهر ، و انما هي جواهر بمعنى المقوم للنوع الجوهرى - ط مد .

الباب الثاني

في ماهية النفس الحيوانية وبيان جوهريتها ومجردها ضرباً من التجرد ، وفيه فصول:

فصل « ١ »

في جوهريتها

قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك هاهنا إيضاحاً ، وذلك أن الناس من ذهب إلى أن النفس هي المزاج ، ويدل على فساده براهين :

الأول أن البدن جوهر أسطقي مركب من عناصر متنازعة متسارعة بطباعها إلى الانفكاك ، والذي يجبرها^(١) على الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا : إن العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور ، وعليه الشيخ وغيره من العلماء ، أو قلنا :^(٢) إنها غير باقية ؛ وذلك لأن الكيفيات العرضية أينما حصلت فهي تابعة للمصدر ، فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة^(٣) أو بمادة مفردة لا يمكن أن تكون عين

(١) و ما قيل من أن النفس موقوفة على المزاج فلو عكس دارمنع ، بان حدوث

النفس موقوف على المزاج وأما المزاج فعظه موقوف على النفس - س ر ه .

(٢) كما هو مختاره على ما صرح به في أواخر مبحث الجواهر ، و الحق أنها غير باقية بصرفتها وان كانت باقية بنحو التوسط ، بمعنى أن الأرض المنكسرة مثلا أيضاً أرض ، كما ان الكيفية باقية و لكن منكسرة الصورة ، فالأرض التي في بدن الإنسان من مراتب الأرض و ان لم تكن صرفة و الالكات كقيمتها صرفة ، لان تعالف الأثار تبع تعالف مبادئها ، و حقيقة هذا على القول بجواز الاشتداد و التضغف في الجواهر ، و تبدل الذات مع اصل محفوظ فيها واضحة - س ر ه .

(٣) هذا ناظر الى بقاء الصور النوعية ، كما أن قوله مفردة ناظر الى عدم بقائها -

الكيفية المزاجية لأن مبدء الصفة وحالفة لا يكون من ذلك الشيء ، ولا أيضاً يمكن أن تكون صورة من صور الضئير لأن لكل منها آثاراً مختصة ليست آتاراً للنفس ، فالنفس إذن غير الكيفية المزاجية وغير الصورة الأسطسية التي لواحد من الأسطسات . لكن هنا شكوك :

منها : لعل الأسطسات في بدن الحيوان مقصورة ^(١) على الاجتماع و حصول المزاج لا أن جابراً يجبرها على الالتيام أو حافظاً يحفظها أو مخطط مزاجها . وحله : أن المتصور من الأسطسات المترجة إنما ينحفظ محافظاً قريباً إما لصين المسلك عن الانشقاق كاحتباس النيران و الأهوية في الأرض قسراً حتى إذا قويت زلزلت الأرض و خسفتها ، و إما في زمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ، و معلوم أنه ليست الأجزاء النارية و الهوائية في المتى قد بلغت في القلة إلى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة ، و لا هناك من الصلابة و عسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه . و في المتى أرواح كثيرة هوائية نارية إنما يجسان مع الأرضية و المائية بشيء آخر غير جسمية المتى بدليل أنه إذا فارق الرحم و تعرض للبرد الذي هو أولى بالتجميد رق بسرعة ، و كذلك إن تعرض للمحر أو كان في رحم نبي آفة .

ومنها : سلمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز أن يكون السبب صفر الأجزاء و شدة الالتحام ؟ و جوابه : أن صفر الأجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لا يمنع التنفسي كالحال ^(٢) في المتى إذا لم يلتصقه فم الرحم زالت

(١) يبنى أن الفلك مثلا بعركته تسرها على الاجتماع قسراً بسببه تحقق الفصل و الانفصال بينها زماناً ما ، و حاصل الفصل أن احتباس النار و الهواء ما هنا اما الضيق المسلك كما في الزلزلة و لاهتاك و اما لتحقيق الفصل و الانفصال في زمان الحركة إلى الانفصال من العلط ، لكون الأجزاء الباقية بعد القسر من النار و الهواء في نهاية القلة ، تنبطو حركتها ، كما في الدهن المذكور ، فإنه يتحقق الامتزاج حال حركة الأجزاء إلى الانفصال ، فنقول معلوم الخ في الكلام لف و نشر غير مرتب - س و ه .

(٢) المراد أن مانعية الصنر لا يتصور مع قلة المايح ، و إنما يتصور مع كون النار و الهواء مضومين في المايح الكثير ، و هنا ليس كذلك كما هو حال المتى على التقدير المذكور ، لان صفر الأجزاء لومنع عن التنفسي فهو باق متصمداً فم الرحم هـ

خثورته^(١)

فإن قلت : لو كانت^(٢) دربة المنى وهوائيته غالبتين على مائيته وأرضيته لكان المنى صاعداً بالطبع ، وليس كذلك فبطل المقدم . وإن كانت الأرضية والمائية غالبتين جاز أن يحسهما بالفسر .

قلنا : لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقة الرحم وتمرّضه للبرد .

فإن قلت : لم^(٣) لا يجوز أن يقال النارية والهوائية اللتان كاتا في المنى ضدان بالمائية عند تمرّضه للبرد لأنهما تفارقان عنه ؟ وإذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما أدعيتموه .

قلنا : فإنّ يلزم أن يبقى مقدار حجم المنى زماناً يمتدّ به سيّما عند عدم البعاسر الخارجيّة كحرّ الهواء اللطيف به المحلّل له بسرعة ، وليس كذلك .

ومنها : لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء والأرض هو النشف ثمّ تعلق النار بهما كما يتعلّق بالحطب ؟

والجواب : أن النشف إنّما يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاه وعدم البذل .

فهب : إنّ الضميرين الثقيلين اجتماعاً لا لجامع من خارج بل^(٤) بسجود الاتفاق في

إياه فينبغي أن لا يردل خثورته ، وإذا ذلك هلنأن السبب عدم السابح الكثير - س . ر .

(١) بالثاء الثلاثة تقيض الرقة - م . ر .

(٢) حاصل السؤال : أنا هلنأن أن المايح هنا ليس كثيراً حقيقياً ، لكنه كثير بالإضافة إلى النار والهواء ، وهو كاف في العيس . وحاصل الجواب أنه لو كان سبب العيس ذلك ، لبقى عند مفارقة الرحم ، لبقاء الكثرة الإضافية - س . ر .

(٣) ناظر إلى قوله لوجب الخ - م . ر .

(٤) ليس كذلك ، بل لما كانت النسابة شرطاً في العناصر ، ولهذا جعل كل واحد منها مجاوراً مناسبة في الترتيب المكاني ، خرج الهواء من خلل الأرض لسنافرتها فاشفت الأرض الماء المناسب لها لضرورة الخلاه ، كما مر في أوخر السفر الأول في اجرة العلقه بالهواء - س . ر .

الميل إلى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والهوائية؟ وأما تعلق النار^(١) بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فإن النار إنما يحدث في الحطب شيئاً فثبتاً على الاتصال فتتولد بانقلابها إلى الهواء على التدرج، وليست هناك نار واحدة متملّقة بالحطب، بل النيران المتملّقة بالقتلة كالكاء الجاري على الاتصال.

ومنها: لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطوانات محرمك الوالدين أو مزاج الرحم ثم يبقى ذلك القسر زماناً؟

وجوابه: أن حركة الوالدين وإن كانت تؤدي إلى اجتماع الأسطوانات التي في المنسي، لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم إلى المنسي بعد ذلك حتى يتم الأعضاء الحيوانية، ولا بد من حافظ لذلك الاجتماع، وهذا هو الجواب^(٢) القوي عن السؤالين السابقين.

و أيضاً: لولم يكن في المنسي فاعل يفعل المزاج والأعضاء لكن يجب أن يكون المصنوع المتخلف أولاً هو الظاهر لأن الأجسام إنما تفعل ما تفعل بالجسمة لا بالقوة

(١) حتى انكم جعلتم سبب البقاء والاجتماع معة ما التعلق، كالتعلق بالحطب في النار، فان النار باقية مجتمعمة مع الحطب معة بسبب التعلق، وهذا باطل، لان النار المتلقة به لا بقاء له، بل يتجدد آناً فآناً، على نعت الاتصال، كما ترى في اصول الشمل، فلا تتسكن النار الاولى من البقاء، حتى يحصل المزاج، فان المزاج تحتاج الى الحركة الاستعالية، كما الى الحركة الابنية في اجزاء المترج - س ر .

(٢) أتى بصيغة الثنية، مع أن الاسئلة الماضية ثلاثة، للاحاطة الثاني بالاول، كما قال في صدر الثاني؛ سلمنا فانه صريح في ابتناؤه على الاول، والحاصل ان جامع اجزاء أصل المادة شيء آخر ولكن جامع الاجزاء المنضجة اليها، والملة البقية لجمع الاول نفس المولود، أي طليعة منها، وهي الطبع الذي لا بشرط، وفي الحركة وان لم يكن الطبع الواقت من مراتبها، وكون هذه الافعال وما بعدها من نفس المولود. و باطن ذاتها البلوكوتية، لامن امر خارج غير خفي، اذ لاخفاء أن جميع الاثار الظاهرة في البساط والركبات الناقصة والتمام المدنية عن امود داخلية مختصة هي القوى والطباع، فكيف ينزلز القاعدة في النبات والحيوان؟ والبيادى هنا آمم وأقدر وأكل وأشمر، ومع ذلك فالكل بقدرته الله تعالى، لان البيادى مفارقاتها بجهاتها النووانية درجات قدرته، وفاعليتها مراتب فاعليته، وحدث الوجوه للمحي القيوم - س ر .

و من جهة المعاسة والانضمام ، و الأقرب مكاناً أسبق حدوثاً من الأبعد ، و التالي ناهل بالاستمرار فكذا المقدم ، و ذلك لأن أول الأعضاء مكوّناً هو القلب . و أيضاً كثير من الحيوانات يحدث لابلتوالد .

و منها : أن هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ ، والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زماناً و ليس هناك حافظ ، فلو كان الحافظ هو النفس لوجب أن يتفرّق الأجزاء عند الموت .

و الجواب : (١) أن لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدراً من العناصر الكثيفة و شكلاً و لوناً لا يحتاج إلى حافظ نفسي كما لا يحتاج البناء في انحطاطه و تماسك أجزائه إلى حافظ غير يبوسة العنصر ، والذي كانت النفس حافظة إياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان ، بل قدر آخر و مزاج آخر مالم يتغيّر و لم يفسخ لم يعرض الموت ، و النفس ليست من الأسباب القريبة الموجبة لهذا اللون و الشكل الباقيين ، بل هي كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكه إلى هذا الشكل واللون كالبناء و الباني ، ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في بدن الحيوان و غيره فينحفظ في مدة في مثلها يمكن أن يتحرك العناصر تمام حركات الاقتراق و التلاشي سريعة إذا كان الانفصال قليلاً أو بطيئاً إن كان كثيراً ، و يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجوهر الناري و الهوائي ، و يتأخر (٢) و يبطل ما شأنه التأخر و البطؤ للأرضي و المائي بل يجب أن يتوسط زمان لحركة الانفصال ، و لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحس دليلاً على أن اجتماعه وقع بلا جامع على أنك إن حققت لم تجد الشخص وقد فارقت الحياة في آن من الآتات على أمر أو حال كان عليه في حال الحياة .

(١) و الحق أن يقال : لا يقطع علاقة النفس بالكلية ، بل مادام اثر البدن باقياً باقية ، و على هذا يجعل ماورد من زيارة القبائر ، و هذا أوفق بنهب الصنف منه ، فكما أن مقام الطبع البدني في الحدوث من مراتب النفس و اشراق و طليمة لها ، كسفونة و تحمر يحصلان من نار عظيمة في فحم ، كذلك في الزوال كحرارة بيت في الجدران من الشمس بعد الغروب ، و ليؤخذ النار و الشمس في مثالنا هذا لا بشرط بحيث يكون الشعاع و السخونة من صفتها و ظهوراً لهما لا شيئاً على حيالهما - س . ر .

(٢) في بعض النسخ بالواو و هو أولي و ان كان أو فهو لنع الغلو - س . ر .

ومنها : أن النفس لا يحدث إلا عند استعداد المادة له وذلك الاستعداد لا يحصل إلا بحدوث المزاج الصالح ، فإن المزاج من العلل الممددة للنفس ، والعلّة الممددة وإن كانت علّة بالعرض لكنّها متقدّمة بالطبع ، فإذا كان تكوين النفس علّة اجتماع العناصر ، فكيف تتقدّم النفس على ما يجب تأخرها عنه أعني اجتماع العناصر الذي يتقدّم عليها بالطبع وأجيب عن هذا الإشكال : بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الأبوين ، ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعدّ لقبول نفس المولود ، ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء .

واعلم أن المتأخرين قد اضطرب كلامهم في أن الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها أم لا ؟ وفي أنه نفس المولود أم نفس الأبوين ؟ فنهب الإمام الرازي إلى أن الجامع نفس الأبوين قبل حدوث نفس المولود ، وبعد الحدوث تصير هي حافظة له ، وجامعة لسائر أجزائه بالتنذية كما ذكر . وهل هو أيضا في بعض رسائله المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها ؟ قال الشيخ : كيف أبرهن على ما ليس ، فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين ، والحافظ لذلك الاجتماع أوّلاً القوة المصورة لذلك البدن ثمّ نفسه الناطقة ، وتملك القوة ليست واحدة في جميع الأحوال ، بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادّة الجنين . قال : « وبالجملة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فيحنئذ توجد النفس ، هذا ما ذكره .

و أورد عليه أوّلاً بأن الحكماء جعلوا المصورة والمولدة وغيرهما قوى للنفس والآلات لها ، والنفس حادثة بعد المزاج و تمام صور الأعضاء^(١) كما هو منذهب المعلم الأوّل

(١) هذا ليس بسديد ، لان المورد أوردته على القائل بالحدوث ، مع أن قدم النفس باطل لحدوثها . انما قالوا بهذا لقوله صلى الله عليه وآله خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام ، فخلوا العام على الزمان في السلسلة العرضية الزمانية ، مع أن المراد العام الربوبى في السلسلة الطولية الدهرية من الجبروت والملكوت ، وأيضاً قالوا : به آخذاً لما ورد في الشرع من أخذ المهد واليثاق ، لكن هذا أيضاً على طور آخر . ويرد على هذا أيضاً

والمشائين ، فالقول بإسناد تصوير الأعضاء وحفظ المزاج إلى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة ، وفعلها بنفسها من غير مُستعمل إياها وهو ممتنع جداً^١ .

وأمّا ما ذكر في التفصي عن هذا تارةً بعدم تسليم حدوث النفس لجواز^(١) قدمها كما نقل عن بعض الأقدمين . وتارةً بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض الملتزمين . وتارةً بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتية المغايرة لها^(٢) بالذات كما هو رأي البعض . وتارةً بتصييرها من قوى نفس^(٣) الأم ، فشيء من هذه الوجوه لا يضمن ولا يفتى .

وثانياً : بما اعترض به محقق الإشارات في شرحه : بأنّ ما نقل في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء وهو قوله : فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقت بدنه ومؤلفها و مركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدأتاً لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي يندبني . وبأنّ تفويض التدبير من قوّة بعد مدّة إلى قوّة أخرى كنفس المولود غير معقول في الأفعال والتدابير الطبيعية وإتّما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادة^(٤) متجدّدة . ثمّ أجاب عن أصل هذا الإشكال : بأنّ نفس الأبورين تتجمع بالقوّة الجاذبة أجزاءً غذائية ثمّ تجعلها أخلاطاً وتمفرز عنها بالقوّة المولّدة مادة المنى و تجعلها مستعدّة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادة وتصييرها إنساناً بالقوّة ؛ وتلك القوّة صورة حافظة لمزاج المنى كالصور المعدنية ثمّ إنّه يتزايد كمّالاً في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى

٥ أول ما ورد على الأول . و أيضاً يلزم التعطيل . و أيضاً يلزم التخصيص بلامخصص في اختصاص وقت خاص بالحدوث ، بخلاف ما إذا كانت النفس حادثة بحدوث البدن - س ر ه .

(١) هذا الجواب يستلزم تفويض الفاعل الطبيعي تدييره الى غيره ، وهذا يتم بالفاعل

الصناعي دون الجبول كما سيجيء - س ر ه .

(٢) هذا أيضاً واه جداً إذ لا تسلط لتلك النفس على مالا علاقة طبيعية بينها وبينه ،

فهو كاستخدام نفس زيد القوي العالة في بدن عمرو - س ر ه .

(٣) التقييد لاجل أن ذلك غير معقول أيضاً فسي من يفعل بإرادة ثابتة قديمة -

س ر ه .

أن يصير مستعداً لقبول نفساً أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية ، فيتكامل المادة بتربيتها إياها ؛ وهكذا إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضاً فيتم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ساطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ؛ وتبقى مدبرة للبدن إلى أن يحل الأجل . وقد (١) شبهوا تلك القوى في أفعالها من مبدئ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد الحرارة النارية في الفحم فيتجمد ثم يشتعل ناراً ؛ فمبدئ الحرارة الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة ؛ و اشتدادها كمبدئ الأفعال النباتية ؛ وتجمد ما كمبدئ الأفعال الحيوانية ؛ واشتعالها ناراً كالناطقه فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حدث ما من نقصان إلى حدث ما من الكمال ، و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ، و يتبين أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنبتين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلي أن يتم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود . وقول الشيخ إنهما واحد لهذا الاعتبار ، و قوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول انتهى .

أقول : ما ذكره كلاميتين إلا أن فيه إشكالا لا ينحسم ولا ينتج إلا بقرينة من إنبات

(١) التشبيه بالنار المذكورة و ان ناسب سياق المصنف فقه من كون النفس ذات مراتب اولها الطبع و أخيرتها ماشاء الله تعالى ، الا أنه لا يلامه المتقدم من كلماته كقوله مستعد لقبول نفس أكمل ، ولا يلامه أيضاً انكار الحركة الجوهرية . أقول : قول المحقق فقه كانه شيء واحد و استعماله لفظي النقصان والكمال حيث أن التباين ليس أحدهما ناقصاً من الآخر و الآخر كمالاً له ، بل لا بد أن يكونا كضوء ضئيف وضوء شديد ، و غير ذلك من اشاراته ما نبه على ذلك السياق . وأما انكاره الحركة الجوهرية فمحمول على ثبات وجه الله تعالى في كل شيء الذي هو باطن الذات لها ، فان ما هو لم هو ، و أطلق الجوهر على الذات ليس بعزيز في كلامهم و كلام غيرهم ، و لما كانت عباراته في شرح الاشارات و غيره ناصة على أصالة الوجود فلو هرب عن الجزء الثالث في النفس بل في العالم الكبير بالوجود لكان حسناً أيضاً ، و معلوم أن تجوهر الشيء و تدوته على هذا المنهـب بالوجود - س و .

الاشتداد في الجوهر فإن ما ذكره يحتمل^(١) وجوهاً :

أحدها أن هذه الأفاويل المتعددة من الحفظ للمزاج والتنمية والتحرك الإرادي والنطق صادرة من مبدئه واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم عنه حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة وكونها معطلة عمّا سوى الأفعال الجمادية ، وهذا ليس صحيح على مقتضى القواعد الحكيمية ولم ينهب إليه أحد من الحكماء .

و ثانياً أنها تصدر من مباد متعددة متخالفة النوات متفاضلة في الكمال ؛ وهذا يوجب ما ذكره و أبطله من تفويض الفاعل الطبيعي تدييره في مادة إلى فاعل آخر يخالفه ، وإن زعم^(٢) أن الصورة السابقة تفسد عن المادة ، وتتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة ، فيرد عليه أن فعل القوة السابقة ليس إلا الحفظ و التعميم و التكميل ، ومحال أن تكون القوة الطبيعية التي شأنها تعويم المادة مما يوجب^(٣) فسادها و إبطالها ، أو يجعلها

(١) لا يخفى على الناظر الخبير أن الكلام المنقول من المحقق الطوسي نص في اشتداد الجوهرى . ولا يحتمل شيئاً من الوجوه الثلاثة التي ذكرها المصنف قده فانظر فيه حق النظر - ل ر .

(٢) الفرق بين هذا الشق والشق الثاني أن الصور في الثاني كانت باقية و فوضت أحدها تديرها الى الاخرى ، و صارت هي نفسها معطلة ، و في الثالث الصورة صارت فاسدة و تكونت صورة اخرى باشرت فعلها و فعل نفسها . و لا يخفى ان هنا شقاً آخر ، وهو أن تكون الصورة السابقة باقية عند ورود اللاحقة و لا تفوض فعلها الى اللاحقة بل تؤل كل أثر الى مبدئه يناسبه ، فما لم يبطل هذا الشق أيضاً لم يلزم المطلوب ، و هو أن يكون مبدئه هذه الاتار شيء واحد ذو مراتب مختلفة بالشدة و الضعف متصلة اتصالاً ممنوياً ، لأن هنا مبادئ دفمية الحصول ذوات مفاصل . لكن لما كان هذا الشق واضح البطلان لم يتعرض له ، لان تلك الصور لما كانت متدرجة في الكمال من كاملة الى اكمل من اكمل و هكذا لا بد أن يصدر من كل منها ما يصدر من سابقه ، مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق من أن المادة الواحدة لا بد لها من صورة واحدة ، و الجنس الواحد فصله واحد ، و الملول الواحد عكث واحدة - س ر .

(٣) اي يوجب فساد المادة الثانية المصورة بالصورة .

ان قلت : في المعطوف بكلمة أو أيضاً فساد المادة متحقق فكيف القابلة .

قلت : في المعطوف عليه جعل القوة موجبة لفساد المادة ، وفي المعطوف جعلها موجبة

بحيث تستحقّ بالإعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد ، فهذا ينافي كون المنى بصورته التي

✶ للزوم الفساد ، وكلمة أو للاضراب ؛ وضير تضدها راجع الى القوة ؛ والمنظور اليه في الحقيقة فيه فساد القوة نفسها ، والمعنى بل يحصل القوة مادتها مستعدة لقبول ما تضده نفس القوة .

ان قلت : السائل لم يبين الفساد ولم يجعل الصورة مفسدة ، فنظوره ان الامور الخارجة تضدها كما تضده الصورة السادية في الانقلابات ، فليكن في النفس من هذا القبيل .

قلت : ان مانع فيه من قبيل الحركة والاستكمال لامن باب التماسد بالامور الخارجة والداخلة كما قال : فهذا ينافي كون المنى الخ . قال الشيخ : ان كون الشيء من شيء على وجهين :

أحدهما بمعنى ان كون الاول انا هو ماهو ؛ بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلا لم يفسد ، ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه أمر جوهرى ولا عرضى الا ما يتعلق بالنقص ، ويكونه بالقوة بعد اذا قيس الى كمال الاخر .

والثاني بان يكون الاول ليس طباعه أنه يتحرك الى الثاني مثل الماء بصيرها ماء ، فان ذلك يحصل فيه الجوهر الذى للاول بينه فى الثاني ، والقسم الثانى لا يحصل الذى فى الاول بينه للثانى بل جزء منه ، و يفسد ذلك الجوهر . وقد نقل هذا عن الشيخ فى السفر الاول فى المتل والحقول .

و بالجملة كل صورة نوعية فى مادة شأنها تقويم تلك المادة وتحصيلها ، وفى المركب كذلك مع حفظ تركيبها ومزاجها ، لا افساد المادة واعداد مادة لقبول ما يفسد تلك الصورة . و أيضا لو كان هنا كون وفساد لزم كون الغير الساتهي من الاكوان والفسادات محصورة بين حاصرين ؛ و لزم تتالى الائنات والائيات ؛ لان الفساد والكون عندهم دفئان ، والكلام فى مراتب كل نفس كالكلام فى التبدل من نفس الى نفس ؛ فكما أن التبدل من النفس النباتية الى النفس الحيوانية بالفساد والكون كذلك التبدل فى مراتب كل نفس ، كما فى النفس النباتية التى قريبة الافق من الجماد كما فى الطحلب ، و التى قريبة الافق من الحيوان كالتحلل . وكما فى النفس الحيوانية التى للخراطين و التى للسوخ ، و فيما بين مراتب شتى ؛ والطبيعة لا تطفر عنها . و اما حديث القسر فهذا ليس منه اذ فى مواضع القسر لا يبقى المادة القريبة بل تضده كما فى قطع النبات و حرق الحيوان أو غرقه مثلا ، و هنا المادة على حالها ولو كان فى الترقبات الطولية قسريات لكان القسر دائما أو أكثر يا كما لا ينفى وهما محالان فان ذلك المحرك المعيد غير المزاج و هذا نظير الطبيعة المعيدة للعالة الطبيعية بعد زوال العالة القريبة القسرية وهى غير العاليتين - س و ه .

فيه بصدد الاستكمال ، ولو كان كذلك لوجب أن تكون القوى النباتية و الحيوانية والنطيقية متضادة ، وليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي ، كل سابق منها متوجه إلى اللاحق توجه الشيء إلى كماله ، وتمشبت الفعل إلى غايته ، وغاية الشيء علة تمامه لاعلة بطلانه ، فلما بطلت الشقوق الثلاثة ثبت أن الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده ويتكامل في تجوهر ذاته ، ويتطور في أطواره ، ويستو في الدرجات الطبيعية والنباتية والحيوانية والبشرية إلى ماشاء الله تعالى . وقد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق أن الأفعال الذاتية متوجهة بالذات إلى ما هو خير وكمال ، ولا يتوجه شيء من الأشياء في سلوكه الطبيعي نحو شيء منافي له مضاداً إياه إلا بقسر قاسر أو قاطع طريق له من خارج ، بل الكشف و البرهان قد أوجبا أن الأشياء كلها طالبة للخير الأقصى والنور الأعلى جل مجده ، ولنعمد إلى ما كتبنا فيه .

البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج ، إنه لا شك أن النبات و الحيوان متحركان من تلقاء أنفسهما إلى كمالتهما في الكم والكيف ، ولامحالة أن الحركة تقع في أمر جتهما أيضاً لأن الأمزجة تابعة للمترجات ، فالمزاج يبدل عند الحركة ، والمحرك باق غير متبدل ، فالمزاج ليس هو ذلك المحرك . و أيضاً فلا بد أن البدن الذي يسوء مزاجه بمرض وشبهه ، قد يعود إلى المزاج الصحيح ، ولا يبدله من معيد ، وليس هو المزاج الصحيح الذي قد بطل ، ولا المزاج الفاسد ، فإن المحرك المغير المزاج ؛ وليس خارجاً عن جسم الحيوان ، لأنه لو كان مفارقاً فهو لا يفعل إلا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت ، وإن لم يكن مفارقاً فهو لا يفعل إلا بمشراكة الوضع ^(١) أو بالجسمية المشتركة ، وهما باطلان . أما الثاني فظاهر كاسر . وأما الأول فلما ^(٢) يعرف بأدنى تأمل من أنه ليس اغتذله الحيوان ونموه وتوليد بقر قاسر ، فيكون بقوة فيه ، وهو المطلوب .

(١) الترديد على سبيل منع الغلو ، فانه لو فعل بالجسمية المشتركة لكان فعله بمشراكة الوضع أيضاً - س ر .

(٢) بهذا التاويل كما يظهر بطلان الاول يظهر بطلان الثاني ، الا أن يكون المراد بالثاني هو الجسمية المشتركة من الحيوان الذي هو متحرك في مزاجه ، لا أن المنفصل من الحيوان يحركه بالجسمية المشتركة فتدبر - ل ر .

البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإعياء لأن الإعياء إنما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه ، وليس يمكن أن يقال أن طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها ، لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها ، ولا يختلفان إلا بالقوة والضعف ، فإنه لو كان مقتضى المزاج مقابلاً لمقتضى الطبائع ، لكانت تلك الطبائع تقتضي أمرين متقابلين وذلك ممتمنع . فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء ، ولما تجازب مقتضى النفس ، ومقتضى الطبيعة عند الرعدة ، فلذلك قال الشيخ في الإشارات : إن الحيوان متحرك وبشيء غير مزاجه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته ، قال الشارح المتقدم : يريد بقوله حال هذه الحركة - البطؤ والسرع - كما في الإعياء ، فإن المزاج يمنع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه ، فجهة الحركة الإرادية هي الفوق ، وعند الإعياء لا يكون الحركة سريعة . ويريد بقوله في جهة حركته ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعدة ، لأن النفس تحركها إلى فوق والمزاج إلى أسفل ، فيتركب الحركة منهما . ويريد بقوله في نفس حركته إن الإعياء ربما ينتهي إلى حيث لا يهوى النفس على التحريك أصلاً .

وقال الشارح المحقق : المراد بعالة الحركة وقت الحركة ، والمزاج قديمانع في جهة الحركة ، كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق ، ومزاج مدته لغلبة الثقلين تقتضي السفل ، والمراد بقوله في نفس حركته إن المزاج يقتضي السكون على وجه الأرض لمقتضى الثقل المذكور ، والنفس قد تريد الحركة على وجه الأرض ، وردد ما ذكره في باب الرعدة ، بأنها لا يتركب من هاتين الحركتين فقط ، بل ومن كل حركة في جهة تريدها النفس ؛ ومن كل حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس ، فإنه إذا أحدث محرك ميلاً إلى جهة وعارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلاً إلى مقابل تلك الجهة .

البرهان الرابع إن الإدراك الحسي في هذا العالم لا يكون إلا بتكليف الآلة بكيفية من ياب المحسوس ، فاللمس لا يتحقق إلا مع استحالة مزاج العضو اللامس ،

فالمدرک لتلك الكيفية إن كان المزاج ؛ فذلك إما أن يكون المزاج الذي قد بطل وهو ممتنع ، أو الذي حدث وهو أيضاً ممتنع ، لأن المزاج الصحيح الأصلي لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته ؟

و بالجمله الإحساس يستدعي الانفعال والشيء لا يتفاعل عن نفسه ، فاذا لم يبد في الإحساس من شيء باق عند توارد الحالتين ليحصل الشعور بذلك التفسير والمزاج غير باق. البرهان الخامس إن الحيوان قد يتحرك في مزاجه ، إما عن الأشتداد إلى الضعف أو عن الضعف إلى الأشتداد ، ولا شك أن المتحرك^(١) غير المتحرك فيه ، فالمتحرك في المزاج غير المزاج .

البرهان السادس من العرشيات قد علمت أن الإدراك عبارة عن وجود المدرک بالفتح للمدرک بالكسر ، فنقول : لو كانت النفس هي المزاج ، لزم أن يكون العرض موجوداً لنفسه ، والتالي محال فالمقدم مثله ، وإما بيان الملازمة : فلأن النفس تدرك المزاج والمزاج لأنه كيفة ملموسة تكون عرضاً ، فلو كانت النفس هي المزاج فيكون العرض موجوداً لذاته ، وأما بطلان التالي فلأن وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لآذاته فليس إذن المدرک هو المزاج بل موضوع آخر . وليس ذلك هو الجسم المطلق لأن ذلك ممتنع ، وإلا لكان كل جسم دراكاً . ولا أيضاً الجسم العنصري وإلا لكان كل جسم عنصري دراكاً ، وهو خلاف الواقع ، فاذا القوة التي تدرك المزاج شيء غير المزاج ، ولا الجسم الذي قام به المزاج ، بل شيء غيرهما ، وهو المطلوب .

البرهان السابع إنا سنقيم البراهين على مجرد النفس الحيوانية والقوة الخيالية^(٢) من الأجسام المنصرية والطبيعية ، والتجرد فوق الجوهرية ، فبطل كون النفس مزاجاً .

(١) والظاهر المحرك بدل المتحرك في الموضعين فإن المتحرك هو البدن

فتظن - ل ر ه .

(٢) هدفها اشارة الى أن النفس الحيوانية مجردة بحسب القوة الخيالية لا بحسب اللس كبحسب الحيوانات التي لها اللس فقط . ثم ان ما سبق من أنا لا نستدل بالتجرد على الجوهرية كما ضله التأخرون هو التجرد المطلق . وهنا وقع الاستدلال بالتجرد الخيالي ، فلا منافاة وان لم يشمل هذا ايضاً جميع النفوس كالنباتية - س ر ه .

اعلم أن من الناس من حاول إبطال كون المزاج نفساً بطريق آخر، وهو أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه، فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحداً، والتالي باطل فكذا المقدم.

واعترض عليه بعض الفضلاء بأن المشكل عنده القوة المصورة، وهي قوة سارية في محلها؛ وجزئها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال في القوة المصورة ما ألزم في (١) المزاج، وكذلك أيضاً يلزمه أن يكون شكل جزءه (٢) الفلك مساوياً لشكل كله.

أقول: أما القوة المصورة فهي وإن كانت سارية في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال، بل طاعة وخدمة للنفس، فتفعل التشكيل في الأعضاء بحسب أغراض النفس وحاجاتها، وأما فعل القوى البسيطة التي تفعل الكرات، فلاجل أن القوة الواحدة إذا اقتضت في مادة واحدة مقداراً معيناً وأفادت شكلاً كان مقتضاها من الأشكال الكروية فإذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر للاتصال (٣) الواقع فيها. وقال أيضاً: لو كان المحرك قوة مزاجية تحركت إلى جهة واحدة فإن المزاج

(١) من وحدة شكل الكل والجزء، وكلمة ما بدل للمحال وخير مبتدأ.

محذوف - س ر .

(٢) لأن الشكل هو طبيعة الفلك وهي واحدة، وليس لها شمول وإرادته شمول أعراض كالمصورة والمزاج؛ فيلزم أن يكون كل جزء من الفلك كرة وليس كذلك - س ر .

(٣) يعني ليس هاهنا بالحقيقة بعض وبعض بل متصل واحد؛ والاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية، فإذا تشكل الموضوع بشكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر نعم لو انفصل جزء من الفلك عنه لكان كرة. لكن لا يفتى أنه يمكن أن يقال بذلك في المزاج أيضاً، فنقول هو المشكل لكن إذا أفاد شكلاً للكل يمنع ذلك من إفادته للجزء.

ان قلت: إن موضوع المزاج ليس بسيطاً فإن صور العناصر باقية في الواليد، وليس اتصال حقيقي فيها لوجود الفاصل بتصرف الأجزاء وناسها.

قلت: الكلام في السادة القرية كالمصيبة والمظبية أو نحوها، وهي واحدة لا البعثة والإفلايم الدليل لجواز تفاوت الشكل بتفاوت القابل - س ر .

الواحد مقتضاه واحد . واعترض عليه الفاضل المذكور : بأن هذا أيضاً منقوض بالقوى النباتية ؛ فإنّ كلا منها واحدة تفعل أفعالا كثيرة كذلك ها هنا .

أقول والجواب بمثل ما مرّ ، فإنّ القوى النباتية تفعل أفعالا مختلفة على حسب أغراض النفس . فهذه البراهين ^(١) التسعة المذكورة ظهر أنّ النفس الحيوانية ليست قوة ^(٢) مزاجية كالصور المعدنية ، مع أنّ المعدنيات أيضاً ليست آثارها و لوازمها إلاّ بصور جوهرية غير أمزجتها .

فصل (٢)

في بيان تجرد النفس الحيوانية ، وعليه براهين كثيرة

منها أنّ الحيوان قد يتزايد ^(٣) أجزأؤه تارة ، ويتناقص أخرى بالتحليل ، فإنّه ما من بدن حيواني إلاّ و تستولي عليه الحرارة الفريزية والأسطقسية الداخلتان ، وحرارة الحركة والهواء المطيف به ، سيّما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس ، وذلك الحيوان باقٍ بشخصه في الأحوال كلّها فعلمنا أنّ هويته مغايرة للبنية المحسوسة .

(١) و يعلم أنّ غالب المقدمات المأخوذة في هذه الحجج مقدمات طبيعية أو طيبة مأخوذة من علومها على نحو التسليم و الاصول الموضوعة بيانها على الفن الذي اختلفت من - ط مد .

(٢) أى ليست مزاجاً و انما عبر بالقوة لاطلاق القوة الفعلية على الاغراض أيضاً كالحرارة خانها مبدا التغير كما مر في مرحلة القوة و الفعل ، و عبر ببناء النسبة من باب نسبة العام الى خصوصياته كاطلاق الجوهر الصورى على الصورة ، فالهولانى على الهبولى ونحوها تمييزاً لذلك العام أو من باب التجريد البدعى .

و قوله كالصور المعدنية من باب التشبيه بالنقد ، و هذا أدل دليل على ما قلناه .

س ر .

(٣) و هذا ما أشار اليه المحقق الطوسى قده في التجريد بقوله : و غير المتغير غير المتبدل . و احتراض المحقق القوشجى عليه بأن هذا جار في النفس الحيوانية يتكون مجردة فالدليل اعم من البدعى فاسد ، لان الدهى أيضاً عام لان بناء الماد الجسماني على تجرد النفس الحيوانية بحسب القوة الغالية ، وبدون هذا لا يمكن اثباته ، ولكنه لم يعطّر بياه هذا الانتباه وليس ملائماً لذاته - س ر .

ومنها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكية ، و كيف لا وهي مهرب عن المؤلم وتطلب اللذيذ ، وليس هربها عن مطلق الألم ؛ أما أولاً فلأن المشهور إنها لا تدرك الكليات ، ولو أدركتها لكان ما نحن بصدده أئزم . وأما ثانياً فلأنها لا تهرب عن ألم غيرها مع أن ذلك أيضاً ألم . فهي إذن تهرب عن ألمها ، فهو يقتضي علمها بأنفسها وذلك يقتضي مجردها بوجودين :

أحدهما أن العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك بالفتح للشيء المدرك بالكسر ، والصورة التي تحمل المادة وجودها للمحل لا لنفسها ، وكل ما وجوده ^(١) لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل . وثانيهما أن علم الحيوان بهويته دائم وليس بمكتسب بالحس ، وعلمه بأعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك ، فهويته ^(٢) مغايرة لأعضائه .

أما الصغرى فلأن العلم بوجود النفس لو كان مكتسباً ، لكان إما ^(٣) بالحس وهو باطل ، فإن الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آلة لها ، ومستعملة إياها . وأيضاً ^(٤) ربما يعلم ذاته عند ما لا يحس بشيء أصلاً ، وإما بالفكر فلا بد من دليل ، والدليل إما علة النفس أو معلولها ، والأول باطل ، لأن علة النفوس شيء أجل من أن يحيط به علم الحيوان . وأيضاً أكثر ^(٥) من الناس يعرفون أنفسهم وإن لم يخطر ببالهم

(١) أي وجوده بالفعل فلا يرد الهبولي إذ ليس لها وجود بالفعل الاضلية القوة -

س . د .

(٢) ان قلت : النتيجة لهذا القياس ان علمه بهويته مغاير لعلمه بأعضائه لاما ذكره .

قلت : قد ثبت أن العلم والمعلوم بالذات متحدان بالذات - س . د .

(٣) ان قلت : هذا الكلام في قوة أن يقال لو كان مكتسباً بالحس لكان اما

بالحس ، لانه نقيض قوله وليس بمكتسب بالحس وهو باطل .

قلنا : هذا نقيض لكلام الجرمين لان قوله علم الحيوان بهويته دائم بمنزلة قوله ليس

بمكتسب بالحس وبغيره ، اذا لمكتسب ليس بدائم كما لا يفتى . فقوله : وليس بمكتسب بالحس

من باب ذكر الخاص بدالعام - س . د .

(٤) كما في الهواه الطلق على ما سنده ذكره - س . د .

(٥) ان قلت : الكلام في النفس الحيوانية . قلت : اذا كان الانسان كذلك فالحيوان

طريق أولى ، مع أن أكثر الناس لاتفاوت بينهم وبين الحيوانات -

علّة أنفسهم ، و الثاني أيضاً باطل ، لأنه إما أن يكون الوسط في الاستدلال هو الفعل المطلق ، أو فعله المضاف إليه ، فإن اعتبر الفعل المطلق ، لزم إثبات فاعل مطلق لافاعل هو هو . و إن اعتبر الفعل المضاف فاعلمه بالفعل المضاف إلى الشخص توقف على العلم به ، فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدّور ، فثبت أن علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حسّ أو دليل .

و أمّا الكبرى فلأنّ الإنسان لا يعرف أعضائه الظاهرة إلاّ بالحسّ ، و لأعضائه الباطنة إلاّ بالتحريح ، فكذا الحيوان لا يعرف أعضائه إذا عرف إلاّ بأحدّها .

برهان آخر على أنّ الحيوان ليس هو البنية المحسوسة ، فنقول : لو فرض الحيوان كأنّه خلق ^(١) دفعة . و خلق كاملاً . ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات ، و إنّه يهوى في خلاء أو هواء يطلق لا يصدمه قوام الهواء ، ولا يحسّ بشيء من الكيفيات ، و فرقت بين أعضائه حتّى لا يتلاصق فاتّه في هذه الحالة يدرك ذاته ، و ينفل عن كلّ أعضائه الظاهرة و الباطنة ، بل يثبت لذاته و لا يثبت لها مقداراً و لا طولاً و لا عرضاً ، و لاجبة من الجهات ، و لو تمخيل وضماً أو جهة أو عضواً من الأعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على أنّه جزء من ذاته . و ظاهر أنّ المشعور به غير المفعول عنه ؛ فإنّ هويته مقابرة لجميع الأعضاء .

فصل (٣)

في دفع ما أورد على (٢) جوهرية النفس من الشكوك

قالوا إنّ القوى النباتية حائلة في الأجسام ، وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات ، و فاعلة للأفعال الجزئية ، و الجواهر المفارقة ^(٣) يستحيل (١) ليس من البعيد أن ينسج ذلك ؛ و خاصة في غير الإنسان من سائر أنواع الحيوان - ط مد .

(٢) أى على كونها جوهرأ فقط ، ليست فيها شابة المرضية فافهم - م ر ه .

(٣) ان أراد المفارقة حتى من هلائق المادة فالحكم صحيح ولكن النفس الحيوانية

ليست مفارقة بتلك الشابة ، وان أراد المفارقة في العجلة فالحكم ليس بصحيح - م ر ه .

أن يكون (٢١) مدركاً للجزئيات ، و فاعلاً للأفعال الجزئية ، فإن ذلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع (٢٢) المركب من البدن ومنها ، فتلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل واحد منها في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة ، فهي إذن جوهر صوري . فمن جو زكون شي واحد جوهرأ و عرضاً باعتبارين ، قال : إن النفس من حيث أنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر ، و من حيث أنها تقوم بمحل مستغن عن الحال في جسيته عرض . وكذا من أحال كون (٢٣) القائم بالمحل جوهرأ أنكر جوهرية النفس مطلقاً . وقد علمت فساد هذين القولين . (٢٤) ثم للقائلين بعرضية النفس متمسكات :

(١) انقلت : أليس المفارق مدركاً لذاته الشخصية . قلت : بلى ولكن بالحضور ، والكلية والجزئية من اقسام العلم الحسولي . و أيضاً المستحيل ادراك الجزئي المتغير بالالات المتغيرة لالجزئي المجرى - س ر .

(٢) ان أراد أن الجوهر المفارق مطلقاً و ان كان مفارقاً خيالياً يستحيل أن يكون مدركاً للجزئيات و فاعلاً لها فسنوع . و ان أراد أن المفارق العقلي يستحيل أن يكون كذلك فسلم ، و لكن يلزم منه ان لا يكون النفس الحيوانية من المفارقات العقلية ؛ ولا يلزم منه أن لا تكون من المفارقات مطلقاً ؛ والسطلوب هو الثاني لا الاول فلا تنفل - ل ر .

(٣) اى علة ناقصة فمن حيث أنها علة للمجموع الذى هو جوهر و جزء له يكون جوهرأ لتلايلزم تقوم الجوهر بالعرض ؛ و من حيث استثناء المحل في الجسية عن الحال يكون عرضاً - س ر .

(٤) وجه الحال ما سيدكر من الدور ، فانهم قالوا : الحال لا معالة محتاج الى المحل فلو احتاج المحل اليه لدار فهو مستغن ، و الحال في المحل المستغنى عرض ، و لذا قالو : بعرضية الصور النوعية لكن ليسوا قائلين باليهولي فلا يلزم عرضية الصورة الجسية يقتضى هذه القاعدة - س ر .

(٥) أما الثاني فلما مر في الجواهر و الاغراض أن الحال محتاج في الشخص الى المحل ؛ و المحل لا يمكن أن يحتاج اليه من هذه الجهة بل من جهة اخرى ؛ فاما في قوام وجودها كالاحتياج الى الصورة الجسية أوفى نوعيتها كالصورة النوعية فلا دور . و أما المرض فهو الحال في المحل المستغنى في الوجود والتنوع مآ .

ان قلت : ما معنى احتياج المادة الى الصورة النوعية في التنوع ، و نفس الجسية أيضاً نوع تام ، اذا اعتبار في التامية بالوجود في المقل ، و الجسم في المقل قديم بجسه وهو الجوهر و فصله وهو القابل للاباد .

أحدها أن الحال يمتنع أن يكون سبباً لمحلّه لاستحالة الدور فلا يكون جوهرًا .
و ثانيها وإن يساعدونا على أن الحال يمكن أن يكون من مفومات المحلّ
لكن قالوا : إن النفس ليست كذلك لأنها إما محدث عند حدوث المزاج الصالح ،
و المتأخّر لا يكون علّة للمتعمّم ؛ فالنفس لا يمكن علّة لحصول المزاج .

و ثالثها إن النفس لو كانت جوهرًا لكان الجواهر ذاتياً لها لأنه جنس لما تحتها من
الأنواع المحصّلة ، فلو كانت النفس جوهرًا لكان العلم بجوهرتها بدنياً حاصلًا من غير
كسب و التالي باطل فكذا المقدم .

و الجواب أما عن الأول فقد مرّ فيما مضى .

و أما عن الثاني فلما مرّت الإشارة إليه من أن المزاج الذي هو علّة معدّة
لفيضان نفس أو صورة جادية على المادة المستعدّة به غير المزاج الذي تخيمه و تحفظه
تلك النفس أو الصورة فاندفع الدور .

و أما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو إننا لانعرف من النفس إلا أنها شيء بمدبّر
للبدن ؛ فأما ماهية^(١) ذلك الشيء فمجهولة ، و الجواهر ذاتي لتلك الماهية لا لمفهوماً أنه شيء . ما
مدبر للبدن ، فما هو متقوم بالجواهر غير معلوم لنا ، و ما هو معلوم لنا غير متقوم بالجواهر
فزالت الشبهة .

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن علمي نفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه ،
فلا يخلو إما أن لا أعلم نفسي إلا من حيث أن لها نسبة إلى بدني أو أعلم حقيقتها ، فلا أول

٥ قلت مرادهم بالتنوع صيرورة الجسم نوعاً تاماً من الأنواع المتكافئة كاللبساط
و المركبات التي كل منها في عرض الآخر ، و الجسدية المشتركة بين الاجسام النوية
ماهى من الأنواع المترتبة كالجهولي لأنها أيضاً نوع بسيط هذا .

و أما الاول فلان التركيبان أدى الى الوحدة الحقيقية ، فكيف يكون وجود واحد
جوهرًا و عرضاً ، و قد مر ان التماس الى الاشياء لا يثير جوهرية الشيء و لا عرضيته ، و ان
لم يؤد إليها فليس جزءاً بالحقيقة كالعبر الموضوع بجنس الانسان - س ر .

(١) بئى ان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت اذا كان ذلك الشيء متصوراً بالكنه
لا بأمر صادق عليه مطلقاً ، بل على التفصيل أيضاً لاعلى سبيل الاجمال كمتصور المحدود
فان الفرق يتو بين الحد بالاجمال و التفصيل - س ر .

باطل لما قد مضى وثبت أن علمي بنفسي ليس غير نفسي ، وأنه أبدأ حاصل بالفعل وهي جوهر بالحقيقة ، وليست من باب المضاف . قال : و العجب من يقول ، يذنب القولين ثم يفضل عن تناقضهما للموجب . ثم قال : والجواب الصحيح أن يقال الجوهرية ليست من الأمور الدائمة فلذلك جاز أن يبقى مجهولاً كما بيناه من قبل .

أقول : أما كون الجوهر ذاتياً للألوان الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان . وأما كونه مجهولاً في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا الفاضل وأمثاله ، وهو أن الجوهر ذاتي للماهيات التي يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر و فصل محصل له ؛ وليس الجوهر جنساً للوجودات إذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل له . والعلم بالشيء إذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه ؛ فلا بد أن يكون بحدّه المشتمل على جنسه وفصله .

وأما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص وهويته الشخصية ، والوجود من عوارض الماهية ، والماهية أيضاً غير داخل في وجودها والعلم الحسولي صورة كلية ومقاماتها أيضاً أمور كلية ، والعلم الحضورى هويته شخصية غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسي أوفصلي . فالإنسان متى رجع إلى ذاته وأحضر هويته فرمما غفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرأ أو شخصأ أو مدبرأ للبدن ، فإنني لست أرى عند مطالعة ذاتي إلا وجودأ يدرك^(١) نفسه على وجه الجزئية ، وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التي أشير إليها (أنا) خارج عن ذاتي حتى مفهوم (أنا) ، ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإن جميعها علوم كلية أشير إلى كل منها (هو) ، وأشير إلى

(١) الأولى في العبارة أن يقال : الوجودأ مدركأ نفسه لان الاستثناء مفرغ ، و يسكن أن يقرء بالإضافة و حاصل كلامه ان للنفس كبارها مقامأ احديا ، ومقامأ واحديا على نحو الآية ، فالقيام الاحدى ملاحظة الذات تقطعن دون ملاحظة كونها جامعة الكسالات، ومع قطع النظر عن المعاني المادقة عليها ، والقيام الواحدى ملاحظتها مع اسمائها الحسنى وصفاتها الجبالية والجلالية من الحياة و الثقل والتوهم و التخيل و الاحساس و القدرة و التجرد وغيرها - س ر ه .

فاني (أنا) ، فالنقلة عن الجوهرية أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لهاية الإنسان وكذا الحيوان .

و يمكن حل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور . فقد تبين ومحقق من مضاعف الكلام أن النفس النباتية ليست بجسم . وثبت أيضاً أن بعض النفوس مما يصح لها الافراد بذاتها ، وهي التي ثبت لها إدراك تخيلي بالفعل أو إدراك لذاتها وهويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالأسان وغيره من الحيوانات التامة الحواس التي لها القوة الإدراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل .

وأما الحيوانات التي ليس لها إلا قوة اللمس وما يقرب منها وسائر النباتات فجوهريتها كما سبق بأن المادة القريبة بوجود هذا النفس فيها إنما هي بمزاج خاص^(١) وهيته ؛ والمادة إنما تبقى بذلك المزاج مادامت النفس موجودة لأنها التي تجعلها بذلك المزاج ، فإن النفس لامحالة علة لتكوين مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها وهي مبدئ التوليد والتربية ، فالموضوع^(٢) القريب للنفس يمتنع أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس ، لا بأن يتحصل أو لا بسبب آخر ثم لحقته النفس لحوقاً ملاحظاً له بعد ذلك في حفظ مزاجه وتقويمه وتركيبه كالحال في الأعراض اللازمة أو غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل أكثرهم : أن المنى يتحصل أولاً بصورة معدنية ثم يضاف إليها صورة نفسانية وليس كذلك ؟ فإن النفس مقومة لموضوعها القريب موجدة إياه بالفعل ، وإذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب ، وزالت القوى المتشعبة منها فيه ، وصير الموضوع

(١) هذا المزاج ليس هو المزاج الذي هو جامع لتنام استمداد حدوث النفس المتقدم عليها تقدم الاستمد التمام على الاستمدلة وهو تقدم بالذات بالمعنى الأهم ؟ بل هو مزاج منبث من النفس انبثاع الظل من الاصل ، وهو مجبول بجملها وهي مقومة عليها تقدم ما بالذات على ما بالعرض ، وتقدم المرتبة العالية على المرتبة الدانية المتصلة بها اتصالاً نحو الاتحاد تدير تفهم - م - ٥ .

(٢) المراد بالموضوع - المحل مطلقاً - لا المحل الستثنى عن الحال . والحاصل ان النفس الحيوانية والنباتية مقومة للمحل القريب وكل حال مقوم للمحل جوهر - مرره .

البعيد بحالة أخرى إما أن يبطل ويضمحل^(١) نوعه وجوهره الذي به كان مادة للنفس أو يخلط^(٢) النفس فيها صورة يستبقي المادة على طبيعتها ، وكيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبة فإن تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فترول بزوالها ، وإن لم تكن من فعلها وكانت المادة متحصلة بصورة أخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهرًا محصلاً لما فرض مادة لها ، ولعلنا يتناوجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن وغير ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ، ولست الآن بصدد الخوض في ذلك ، والذي هو أحوج إلى العول^٣ في هذا الموضوع إشكال آخر يختلج في صدور أكثر المشتغلين بالفكر في أحوال النفوس : وهو أن لأحد أن يقول إن سلمنا أن النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مقيدة لمزاجها^(٤) وجامعة لأجزائها . و أما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تفويم المادة بجوهر نفساني هي العلة القريبة لقوام مادتها ، فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فتكون النفس الحيوانية إنما تنطبق في مادة متقومة بالنفس النباتية ؛ فتكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض^(٥) .

فنقول في الجواب إله إما أن يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنبات

(١) هذا هو الحق ولولا هذه الخليفة لما كان لزيارات أهل القبور وجه ، ومتى ضعف الاستخلاف هنا قوى الأحياء في الآخرة ، وهذا كيفية إحياء العظم الرميم والعظم متى اشتدت رميبت قوت حياته على عكس ما يتوهمه العوام والكفرة السائلون بقولهم كيف يحيى العظام وهي رميم - س ر ه .

(٢) هذا الإشكال إنما هو على تقدير أن يكون المزاج المتعلق به النفس النباتية بينه المزاج المتعلق به النفس الحيوانية ، وأما إذا كانا متقارين فكل مفهوم لشيء ويرشدك إليه قوله فقه فيما مر أن المادة القريبة لوجود هذه النفوس إنما هي بزجاج خاص وهياة - س ر ه .

(٣) أقول فعمراً خصوصية المزاج من تنمة المادة ولاشك أن المزاج العناصر التي يستحق المادة النفس الحيوانية محفوظة بالنفس الحيوانية كما مر أيضاً وإذا كان الأمر كذلك فكيف تكون لعوق النفس الحيوانية للمادة بعد تحصلها لجوهر نفساني بل الملة القريبة لقوام مادتها حتى يلزم أن يكون وجود النفس الحيوانية وجود عرضي فتدبر - ل ر ه .

دون الحيوان أو المعنى الجنسي العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الإسمية أيضاً ، وهو مبنيّ التفضي والنمو والتوليد ؛ أو يعنى بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار الثلاثة النباتية ، فإن عني به الأول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلاً بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كما ليس السواد الضيف موجوداً في السواد الشديد بالفعل . وإن عني به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي أشرأ^(١) عاماً ؛ فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام ؛ كالكتاب المطلق ينسب إليه الكتابة المطلقة ، فليست المادة النباتية مما يتحصّل بنفس نباتية جنسية مطلقة فإن الجنس الطبيعي غير موجود على الأفراد ؛ والالكليات الطبيعية ك'نوع الطبيعي والفصل الطبيعي والعرض العام الطبيعي مما يمكن أن يوجد مجردة عن القيود الوجودية ؛ وإذا لم يتحصّل المادة بالمعنى العام النباتي فاذا تحصّل هذا العام قوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق أمراً متحصّل القوام بذاته لحقوق العارض للموضوع له . وإن عني به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لا يعمق في صناعة الحكمة النظرية من أن القوة النامية تفعل أولاً بدناً حيوانياً ثم يأتيها القوة الحيوانية وتصرف فيها بالاستخدام ويجعلها آلة من آلاتها وقوة من قواها ، كما يجري مثله في الأفعال الصناعية التي تقع بين القاصدين المختارين . بل القوة النباتية هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى أخرى لا توجد قبل تلك النفس وإلا لكانت آلة الشيء

(١) الطبيعة الجنسية للأخوذة لا بشرط انما تقتضي الاثر اذا كان منضاً إليها الفصل ، وبهذا الاعتبار أسندوا العرض العام إليها كما أسندوا الخاصة الى الفصل . و أما مع قطع النظر عن هذا فلا وجود فلا اقتضاء ؛ لان وجود الجنس وجودات لاستهلاكه في وجودات الانواع فلا يعاذه شيء طليحة وراه مصاديق الانواع ، ولذا يقال في تعريفه هو المقول على الكثرة المختلفة الحقائق بخلاف النوع لانه موجود مجرد عن المادة و المعارض القريبة في عالم العقل المنفصل أو التصل ؛ والجنس وجوده في العقلين أيضاً بنحو الاستهلاك في النوع المقول فلا اقتضاء انما هو للفصل .

ان قلت : نحن تصور العيون مجرداً عن الفصول ، فكيف قلتم ان الجنس في العقل أيضاً بنحو الاستهلاك ؛

قلنا : الحيوان المتصور كذلك مادة عقلية لاجنس انما الجنس ما هو في ضمن الانسان المقول . و أيضاً البهيم الحيوان من حيث الوجود لامن حيث المفهوم - سهه .

مستعملة قبل وجود ذي الآلة ، وهذا من المحالات ^(١) عند المتدرب في صناعة الحكمة ، فالقوة النباتية من شب القوة الحيوانية غير متحصلة إلا بها كما أن الحيوانية حقيقه غير متحصلة فيما له جوهر نظمي إلا بالجوهر النظمي . وستعلم أن لكل بدن منا نفساً واحدة ، وأن سائر القوى معلولة لها منشعبه منها في الأعضاء . هذا على ما اشتهر عند أئمة الحكمة من المتأخرين .

وأما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس ^(٢) كل القوى ، وهي مجمعها الوحدهاني ومبدئها وغايتها ، وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها - وإن كان استخدامها بالتقديم والتأخير - فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض ، وكل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف ؛ فالنفس التي لنا أو لكل حيوان فهي جامعة لأسطغسات بدنه ومؤلفها ومرتبها على وجه يصلح لأن يكون بدأ لها ؛ وهي أيضاً التي تغذيه وتنميه وعمله شخصاً بالتغذية ونوعاً بالتوليد ، وتحفظ صحته عليه ، وتدفع مرضه عنه ، وترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه إذا فسد ، وتدبمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المفيرات الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه ، ولولا أن النفس كما أنها مبدئه للأفاعيل ^(٣) الإدراكية والحيوانية مبدئاً للأفاعيل النباتية

(١) العاصل أن هذه القوة النباتية ان لم يعمل من خوادم القوة الحيوانية يلزم اجزاء مثل الافعال الصناعية فيها وهو فاسد . وان جعلت منها يلزم استعمال الآلة قبل ذى الآلة فليقول ائمة الحكمة النفس الحيوانية موجودة اولاً ومستخدمة للقوة النباتية ، وعلى تحقيق المصنف وقوله بالحركة الجوهرية فبيده التغذية والتنمية والتوليد طلبية من نفس حيوانية أو انسانية هي أصل محفوظ للقوى ، وأثرها في الابتداء ليس الا الاعتناء ونحوه - س ر ه .

(٢) فان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء التي تحتها فهي الكثرة في الوحدة بنحو أشد وأقوى ، كما أن القوى هي النفس بمعنى أنها شئونها وفنونها ومجالى ظهورها ومحال انبساط نورها ، وهي الوحدة في الكثرة . والاولى شهود المفصل في المجمل ، والثانية شهود المجمل في المفصل . والملة حدتام للمعول ، والمعول حدناقص للملة كحمار ، فالنفس هي القوى والقوى هي النفس - س ر ه .

(٣) المراد من الافاعيل الادراكية واضح ، والمراد من الافاعيل الحيوانية أفاعيل

والطبيعية في المادة البدنية لما بهت على صحتها بل فسدت باستيلاء الأحيوان على الطلحة عليها و لما كان ما يمرض النفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة أو المؤلمة الولوجة على النفس أتت تلذها أو تؤلمها مؤثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوتاً وضماً ، وليس هذا التأثير في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد مالم يتبعه افعال في المواد اللطيفة السارمة في البدن من سرور أو ضمّ هما أيضاً من الأحوال النفسانية ولكن يتبعها تغيير في أحوال الروح البخاري ومزاجه ؛ ثم في أحوال البدن الكثيف ومزاجه بتوسط القوى . أما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية أو ما هو أدنى منزل لقمها شدة وتغاضاً ، والغم النطقي يبدعها ضعفاً وعجزاً وقوراً حتى يفسدها فعلها وينتص المزاج . وذلك من أقوى الدلالة على أن النفس يسري فعلها وتديرها في المادة الأخيرة والقشر الأكتف الأبد من لباب جوهرها الألف الأعلى . قد ثبت أن النفس الحيوانية بل الإنسانية جامعة لهذه القوى الإدراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة ، فهي إذن كمال لموضوع هو لا يتقوم إلا به ، وهو أيضاً كسئل النوع وصانعه لأن الأشياء ^(١) المتخالفة بالنفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون النفس للأبدان كاليئات اللاحقة لأنواع المحسلة بعمدتها .

واعلم أيضاً أن القوى النباتية الموجودة في النبات متخالفة بالماهية والنوعية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان ، وهي في الموضوعين ليس بمرض كما توهم بل جوهر إما في النبات بفعل ، وإما في الحيوان فبالقوة ، ومعنى القوة هاهنا غير ما يصحبه الإمكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوة الفعلية الإجمالية وهي كائنة عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشيء عن القابل المستعدله .

✦ الشهوة والنضب ، ومن الافاعيل النباتية هو الهضم والتنذية والتنية وغيرها ، ومن الافاعيل الطبيعية حفظ المزاج وتقويم المادة والتركيب والتأليف - ٣٥٥ .

(١) تحليل لتتقق النوعية هاهنا بتخالف الانفس .

فان قيل : فيكون كل واحد من ذبوعمر و خالد وغيرهم نوعاً منصرفاً في شخصه مع أن ذلك من خواص العقول .

قلت : هذا حق بحسب الباطن كما سيجيء . فان الاشخاص بحسب اكتساب الملكات انواع

فصل (٤)

في تعديد قوى النفس المنشعبة عنها في البدن

قال الشيخ في الشفا : القوى النفسانية^(١) منقسمة بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أجناس :

أحدها النفس النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد^(٢)

ويربو و يولد .

وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك

الجزئيات و يتحرك بالإرادة .

وثالثها النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور

الكلية ؛ و يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستبطاء بالرأي . ولكل درجات

متفاوتة في الكمال والنقص .

وللنفس النباتية قوى ثلاث^(٣) :

(١) أطلق القوى عليها لأنها كثيراً ما تطلق على القوى الفعلية و البادى الضالة

حتى أطلق أرسطو القوة الإلهية على الواجب تعالى ؛ أولانها بالنسبة إلى النفس الأرضية

كقوى والنفس بمنزلة الجنس تحتها نوعان : الساوية و الأرضية ، ثم الأرضية بمنزلة

الجنس لأنواع هي الإنسانية و الحيوانية و النباتية ، وكل منها جنس لأنواع فانواع النفس

الحيوانية نفس الفرس و نفس الحمار وغيرهما وكذا النباتية ، و أما الإنسانية فهي بحسب

الباطن جنس تحت أنواع و اما في الظاهر فهي نوع حقيقي أخير لاتحاد الحد ، فالمراد

بالجناس في كلام الشيخ الجنس المصطلح ، و يحتمل أن يراد به الجنس للنفوس - سره .

(٢) أي من الغذاء فيطبق ماهو الشهور و هو قولهم من جهة ما يتغذى ، وليكون

الترريف تاماً من جهة الدلالة على أجزائها الثلاثة من الفاذية و النامية و المولدة ، و اما

المصدرة فلا بأس بعدم الدلالة عليها لاستناد الافعال المحركة في الحقيقة إلى الصانع الحكيم

تعالى شأنه - سره .

(٣) ما ذكره رحمه الله وحده من قوى النفس المنشعبة و محلها تبعاً لمن تقدمه

من الحكماء يخالف ما يذكره أصحاب الشرح و علماء الحياة اليوم ؛ غير أن ما ذكره

مبنى على التقسيم و التعداد بحسب أنواع الاعمال النفسية وهو أوفق بما سيورده من الابحاث

النفسية - ط مد .

القوة الغاذية وهي التي تحيل جسماً إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، و تلمسه
وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه .

والقوة المنية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة
متناسبة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ليبلغ به كماله في النشو .

والقوة المولدة وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتعمل فيها
باستمداد^(١) أجسام أخرى يتشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل .
والنفس الحيوانية لها بالقسمة الأولى قوتان : محرّكة ، و مدركة .

والمحرّكة على قسمين : إمامحرّكة بأنها باعثة على الحركة ، أو إما محرّكة بأنها
فاعلة ، و معنى الباعثة إنها علة^(٢) غائية ، وهي أشرف العلل الأربع كما علمت ، و تلك

(١) الفاه بمعنى تم و بخل بالبناء للمفول لان ذلك الفعل و التشبيه بالفعل انما
هما في مثل الرحم و فعل المولدة في تلك المادة اعداد كل جزء منها بصورة خاصة كما
قرر - س ر .

(٢) الباعثة ما ينبعث عنها الشوق الى العلة الغائية ، فتوجيه العمل في كلام الشيخ
من وجوه :

احدها أنها عين العلة الغائية بحسب المعين لان العلة الغائية مطلوبة للشوقية وهي ما لاجله
الفضل والشوق والطالب والمطلوب من نسخ واحد ؛ فالنور يطلب النور ، والنار يطلب النار ،
والطيبات للطيبين ، والغيبات للغيبين ، ولذا يقال : المشق النفساني مبدؤه مشاكلة نفس
الماشق للمعشوق في الجوهر بل ان سألت الحق فالطالب و المطلوب واحد ،
و الماشق و المعشوق من مصدر فارد ، كما قيل : أنا من أهوى و من أهوى أنا .

و ثانياً أنها عين العلة الغائية بحسب النهن اذ قد تقرر أنها مقدمة نعمناً مؤخرة
هيناً ، و أن الافاعيل الاختيارية مسوقة بالتصور والتصديق بالغاية ؛ فتصور العلة الغائية
عين المدرك لاتحاد المدرك والمدرك . والمدركة عين الحركة لان القوى شتون ذاتواحدة
هي النفس ؛ والنفس في وحدته كل القوى . و الشيخ وان لم يقل باتحاد العاقل والمعقول فيما
سوى كتابه البهية والعباد الا أنه لا يأمي عن الارتباط و الاتصال الضويين بين القوى
و بينها و بين مدركاتها .

و ثالثاً ان معنى الكلام أن الباعثة و استحكالها باستيفاه ما تشاق اليه هلة غائية
في الحقيقة لاتصال النفس ، لاما هو علة غائية في الظاهر مثل جلوس السلطان على السرير
في عمل التجار ، أو استئكان زيفي البيت في عمل البناء و غيرهما في غيرها - س ر .

الباعثة هي القوة الشوقية، وهي متصلة بالقوة الغيالية التي سنذكرها، فإذا ارتسخت فيها صورة مطلوبة أو مهربة عنها حملت القوة المحركة الأخرى على التحريك؛ ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب به من الأسباب المتخيلة ضرورية أو نافعة في قوامه طلباً للذة، وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة. وأما القوة المحركة على أنها فاعل فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والعضلات والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدء أو ترخيها أو تمدّها طولاً فيصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدء.

وأما القوة المدركة فتقسم إلى قسمين: منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل، والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثمان^(١). ثم^(٢) أخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة، وساق الكلام إلى اللمس فقال: ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كله، ولحمه تدرك^(٣) ما يماسه، ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيأة التركيب، ويشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لأنواعاً آخرى بل جنساً لقوى أربع أو فوقها منبثّة معاً في الجلد كله، واحدها حاكمة في التضاد الذي هو بين الحار والبارد. والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس. والثالثة

(١) بناه أعلى عداللس أربعة - سر .

(٢) بناه أعلى أن القوة اللامة تكون جنساً لقوى أربع، وتكون واحدة وحدة اعتبارية كما هو الحق عند الشيخ. وكون الحواس خمساً مبني على ما هو الظاهر المشهور من كون القوة اللامة واحدة وحدة بالذات فلا تغفل - ل ر .

(٣) لكن ما قرب منه من الجلد فيقوى ادراكه؛ وما قرب من العظم فيضعف، ولذا قال المصنف قده في البدن والحاد في غالب اللحم؛ وإنما اشترط المضادة بين المدرك والمدرك بقوله: بالمضادة لأنه إذا كان من جنس واحد فلا تأثر إلا إذا كانت الكيفية المدركة غالبية. وقوله: أو المحيلة كنفرت اتصال يحدث في التركيب، وقوله: يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لأنواعاً قضية معدولة يعني ليست كالباصرة نوحاً آخر بل يشبه بالحق عند قوم أن يكون جنساً وسيجيء تحقيق هذا اللمس في هذا السفر -

حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين . و الرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن و الأملس إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحادها بالذات .

ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بمباراة هذا ملخصه تقريباً إلى الأفهام : و هو أن القوة المدركة إما أن تكون مدركة للجزئيات أو للكليات ؛ و المدركة للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهرة و قد عرفتها ؛ وإما أن تكون من الحواس الباطنة . ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركاً فقط أو مدركاً و متصرفاً ؛ فإن كان مدركاً فقط فما أن يكون مدركاً للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية ؛ وأعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد و عمرو ؛ وأعني بالمعاني الجزئية مثل إدراك أن هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو ؛ فالمدرك للصور الجزئية يسمى حساً مشتركاً و هو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها ، والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما . ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخرانة الحس المشترك هو الخيال ؛ و خزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى أربع .

وأما القوة المتصرفة^(١) فهي التي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزائين بالتركيب والتحليل فتركب إنساناً بصورة طير ؛ وجيلاً من زمرد ، وبحراً من زبيق ، وهذه القوة إن استعملها القوة الوهمية الحيوانية يسمى متخيلاً ، و إن استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا : الحس المشترك و الخيال مسكنها البطن^(٢) المقدم من الدماغ .

(١) تسميتها بها لاختصاص التصرف بها والافتقد مر آنفاً أنها مدركة و متصرفة و ان كان اسناد الإدراك اليها خلاف المشهور و لادوجه له في الواقع أيضاً ؛ كيف ولو جوزوا اسناد فعلين الى قوة فما بالهم ذهبوا الى تكثير القوى ؛ ثم ان الاطابق بقواعد القوم أن يقال : ان مدركنا امامعني و اماصورة ، و المعنى اما جزئي و اما كلي ، فالمدرك أيضاً ثلاثة لان المتضامفين متكاثران في المددولكل خازن ، فالمدرك للصور هو الحس المشترك و خازنه الخيال ، و المدرك للمعاني الجزئية هو الوهم و خازنه الحافظة ، و المدرك للمعاني الكلية هو العقل و خازنه العقل الفصال ، و التصرف في الجميع هو المتصرفة -

س ر ه .

(٢) لم يذكر الخيال اذ يستنبط ان الخزانة مسكنها عند صاحبها - س ر ه .

وأما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ .

وأما الوهمية فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ .

وأما الحافظة فمسكنها البطن الآخر من الدماغ .

ثم منهم من جعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى .

و منهم من جعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر القوى تبعاً لها ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم . فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية . و حاملها كلها هو الروح البخاري المشاكل لجوهر السماء ، وأما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع آخر . و نحن الآن بصدد أن نذكر حجج إنبات هذه القوى وما يرد عليها والذب عنها ، ولكن بعد أن نبين وجوه الاختلاف في أفاعيل النفس كم هي ومن الله التأييد .

فصل (٥)

في قاعدة تستعمل منها تعدد القوى

و اعلم أن الذي يظنه الناس منشئاً و موجباً لاختلاف^(١) القوى و المبادئ خمسة أوجه :

أحدها اختلاف المقهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى التامى و معنى الحساس فيجعلون الحيوان لأجله مركباً من مادة و صورة هما بدن نباتي و نفس حساسة ،

(١) المراد بالقوة أهم من القوة الفاعلة والقوة المنفصلة إذ لفظ القوة تطلق عليهما

كأمر في مرحلة القوة و الفعل ؛ و كذا البده أهم من الفاعلى و القابلى إذ التركيب من المادة والصورة الذى مثل به فى الوجه الاول من هذا القبيل ؛ ولايسا التركيب من مادة المواد ، و الصورة الجسمية فى الجسم الطبيعى من جهة اختلاف مفهومى القوة و الفعل ؛ بل البده أهم من الوجود و الدم . و كون العدم من المبادئ من الشهودات فيما بينهم . فصح الوجه الثانى أيضاً من أن اختلاف الافاعيل بالوجود و الدم يستدعى مبدئين اذ معلوم أن مبدئ العدم عدم . و بالجملة ذكر الالوجه التى يسكن أن تكون منشأاً لاختلاف المبادئ و القوى مطلقاً فى أى موضع كان يحقق منها ما هو منشأ تمدد قوى النفس بخصوصها ، والقوة فى مباحث النفس القوة الفعلية بمعنى مبدئ التغير - س ر ه .

و كذا اختلاف ماهية النبات بحسب معنى التجسم الذي من جهة المادة ؛ ومعنى النباتية الذي من جهة الصورة ، وعلى هذا القياس في كلِّ ماله مادة وصورة .

و ثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الأفاعيل مثل التحريك و التسكين و العلم والجهل واليقين والشك .

و ثالثها بالأشدِّ والأضعف كاليقين والظن في الاعتقاد ، أو زيادة الشهوة وتقصها في الأخلاق ، أو العظم والصغر في الأبدان .

و رابعها بالسرعة والبطء كالتحدث والتفكير .

و خامسها اختلاف الآثار بالنوع إما مع اتحاد الجنس القريب كما بصار (١) السواد والبياض وإدراك الحلاوة والمرارة و إما مع اختلاف الجنس إما القريب كما إدراك الألوان والأصوات . وإما القريب والبعيد كما إدراك و التحريك .

إذ اتهم هذا فنقول : القسم الأول (٢) من الاختلاف لا يوجب تعدداً في القوة ، ولا يستدعي اثنتيين في الوجود ؛ إذ كثيراً ما يكون قوة بسيطة تكون مصداقاً للمعاني المتعددة من غير تمكث لان في الذات ولا في حيثية الوجود كالماتلية و المعنوية في الجوهر المفارق ، و كصدق العلم والقدره و الإرادة و الحياة و سائر النعوت الآلوية على واجب الوجود تعالى .

و القسم الثاني أيضاً لا يستدعي قوتين و لا يوجب كثرة في المبدء للفعل إذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة و لا يكون عدمه لعدمها (٣) بل لعدم (٤) شرط من شرائط تأثيرها ،

(١) لما كان العلم والإدراك عين المعلوم والمدرَك كان اختلاف السواد والبياض عين اختلاف الإبصارين ، و اتحاد جنسهما القريب عين اتحاد جنسهما القريب ، و كذا الكلام في قوله ر اما مع اختلاف الجنس الخ - س ر .

(٢) الإمع التماند كفهومي الملة و العلول ، و المحرك و المتحرك ، والفاعل والقابل ، بمعنى المنفصل التجدد و غير ذلك - س ر .

(٣) أي لعدمها رأساً و إن كان عدمه لعدم مرتبة من مراتب حركتها الجوهرية

تدبر تفهم - س ر .

(٤) كالطبيعة يوجب التسكين بشرط عدم الخروج عن حيزه الطبيعي ، و يوجب

التحريك بشرط الخروج منه - س ر .

فوجود الفعل تارة؛ وعدمه أخرى لم يكن دليلاً على تعدد القوة .

والقسم الثالث أيضاً يقتضي تعدد القوى وإلا لزم أن يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم تتالي القوى في آنا متتالية غير متناهية؛ واللازم باطل فكذا الملزوم . بيان الشرطية : إنّ الاشتداد حركة ما في الكيف؛ و الحركة حالة متصلة يمكن أن يفرز فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد في آن مفروض؛ وله فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة و الضعف ، فلو وجب أن يكون لكل حد من الشدة قوة أخرى لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان و المسافة من أجزاء لا يتجزى ، وكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين ، وكون القوة الجسمانية مبداً لأفاعيل غير متناهية . و الكل محال بل لعل^(١) السبب فيه قوة القوة الواحدة و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعية ، أو من جهة اختلاف القابل ، أو الآلة، أو اختلالها، أو كلالها تارة وحدتها و مضائها أخرى. وكذا القول^(٢) في الاختلاف بالسرعة و البطؤ .

وأما القسم الخامس^(٣) فزعموا أنّ الأمور المتخالفة^(٤) بالجنس قريباً كان أو بعيداً لاستقل بها قوة واحدة ،^(٥) فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالإدراك والتحرك؟ بل لا تكون وافية عندهم بالإدراك الباطن والإدراك الظاهر؟ بل لا تكون وافية بإدراك الألوان و الطعوم

(١) عطف على قوله لا يقتضى - سره .

(٢) فأنها في الحركات كالشدة والضعف في الكيفيات - سره .

(٣) هذا إعادة بيان للقسم الخامس ، ثم امتاز عنهم بقوله : وإذا علمت الخ لكن فرق بين هذا البيان والبيان السابق فإن هذا اختيار للتفصيل وتخصيص لاستدعاء التمدد بالأمور المتخالفة بالجنس دون المتحددة في الجنس بخلاف السابق - سره .

(٤) ليس هذا تخصيصاً لقولهم باستدعاء الاختلاف التمدد بالاختلاف في الجنس بل اخذ منهم ما هو أولى بالاستدعاء واقرب منه وأبعد من البطلان فانه اذا بطل استدعاء الاختلاف في الجنس التمدد واضح بطلان استدعاء الاختلاف النوعي حق انضاح ولا يحتاج الى الذكر تدبر - م ر ه .

(٥) هذا متقوض بالحس المشترك فانه قوة واحدة تستقل بإدراك مدركات العواس الظاهرة مع كونها متخالفة بالجنس فتأمل - لره .

والروائح ؟ بل لابد لكل جنس من قوة على حدة . هذا هو الذي اختاره الشيخ ومن تبعه .
و إذ علمت أن منشأ تمدد القوى ليس شيئاً من الوجوه ^(١١) المذكورة .

فاعلم أن المر كوز في مدارك المتأخرين من أهل البحث إن الحجة في تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ وغيره أن القوى بسائط ، والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد ، فإذن القوة الواحدة لا يجوز أن يكون مبدأً لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول ؛ بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض ؛ مثل أن ^(١٢) الإبصار إنما هو قوة واحدة على إدراك اللون ؛ ثم ذلك اللون في نفسه قد يكون سواداً وقد يكون بياضاً . والقوة الخيالية هي التي من شأنها استنبات الصورة المجردة عن المادة تجريباً غير بالغ إلى حد المعقولة ، ثم يعرض أن تكون تلك الصورة لونا وطعماً ورائحة و صوتاً و حرارة مثلاً ، والقوة العاقلة هي التي تدرك الأمور البريئة عن المادة وعلاقتها ، ثم تارة تكون فلكاً ، وتارة تكون حيواناً ، أو جماداً أو كيفاً أو كماً أو وضاعاً أو أيناً أو غير ذلك من المقولات وأنواعها .

و هذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجة ^(١٣) غير جارية إلا في الواحد الحقيقي الذي هو

(١) أي الأربعة أو الخمسة بناء على اختيار التفصيل - سره .

(٢) ليس مراده أنها تدرك اللون الكلي ليكون خلاف الواقع ، بل مقصوده أنه لو فرضنا أنه كان للون تحقق في الخارج بدون الخصوصيات لكان مدركاً على قياس ما جال في لوازم الماهيات من أنه لو كان لها تقرر بدون الوجود لكانت أيضاً لوازم لها .

واعلم أن ما ذكر من المقدمة بديهي اتفاق ، والكلام إنما هو في تحقق الموضوع فالتكلمون قالوا : إن كل شيء حتى واجب الوجود في جهات عديدة ولا واحد من جميع الجهات أصلاً ولا يصدر عنه إلا الواحد - سره .

(٣) فيه نظاراً أولاً فلأنه قد نفى يجربها في الطبائع تبعاً للقول بأن مقتضاها الكروية ، فإن الطبيعة واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يعمل إلا واحداً .
وأما ثانياً فلأنه قد أشار إلى الأجزاء في الالبيات في فصل مفعود لهذه القاعدة بقوله : إن الحق الواحد العرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه تلك الهيئة إلا واحد .
وأما ثالثاً فلأن الواحد الغير الحقيقي وإن جاز فيه كثرة العيشتين إلا أنه لا يناسب أية هيئة كانت لا يعمول كأن مثل أن يعمل الطبيعة الواحدة شكلاً مضطرباً بجنسها وخطب بفصلها ونحو ذلك ، والأفلم لا يجوز أن يعمل النار الاضائة و الاظلام و يعمل الطبيعة التحريك و التسكين من غير اشتراط بوجود ان الحالة الملازمة و قعدانها ؟ - سره .

واحد من كل الوجوه ، و ليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها .
 وأيضاً الدليل الدال على أن الواحد بالنوع أو الجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالنوع أو الجنس كذلك دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا الواحد بالشخص فليزِم أن (١)
 تكون القوة الباصرة التي أدر كنا بها سواداً غير الباصرة التي أدر كنا بها سواداً آخر . فإذا
 جوز كون القوة الشخصية مبدأ لأفعال كثيرة بالمدى فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن
 القوة الواحدة .

قد علم أن المعول عليه في تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على
 تعدد القوى أحد أمرين (٢) :

أحدهما (٣) انكسار وجود قوة عن قوة أخرى فدل على تغايرهما وذلك لبطلان (١)

(١) لا يخفى أنهم أجابوا بأن المدرك بالذات هو اللون ، والنصوصيات مدركة بالعرض
 وبالقصد الثاني ، إلا أنه ره لما رأى أنه لا معنى محصل له لأن اللون المطلق لا يتحقق له بدون
 النصوصيات لم يلتفت إليه - س و .

(٢) بل الأمران كلاهما . بل هنا أمر ثالث كما أشرنا إليه وهو الاختلاف في المفهوم بالتامد
 باختلاف الضمين بالتناقض الذي قد اعتبره - س و .

(٣) وهذا غير الاختلاف بالوجود والعدم الذي كان أحد الوجوه البزيفة لأنه
 كان في الأفعال وهذا في نفس مبادئها . ثم إن هذا الوجه هو المدار عليه لاهل التحقيق
 في جميع القوى ، ففي القوى الطبيعية كما مثل به وأما في المدارك الباطنة فكفساد الخيال
 في طة قرمانيطس مثلاً مع سلامة الذكر والتصريف الفكري كما عرض لديو قليس
 الطبيب ، فكان يتخيل أن في بيته قوماً يزمرن و يلعبون ولا يفترون ساعة فبأمر سلامة
 فكره باخراجهم ، وسلامة ذكره كان يعرف الصديق من العدو ، وكفاد التصريف إذا
 كان الإفة في وسط الدماغ مع سلامة التخيل والتذكر كما عرض للرجل الذي كان يخلق
 باب البيت على نفسه ويفتح الكوة ويسأل الناس هل يعبون أن يرمى اليهم بشيء فإذا
 سؤاله بشيء رمى اليهم ، ولا يتخيل شيئاً مثل ما يتخيل ذلك الطبيب ، وكان يعرف كل
 شيء يرمى به وفاتهته ومنفته لسلامة ذكره ، لكن لا يعلم أنه مخطئ فيما يصنع لفساد تصرفه
 الفكري . وقد يكون الإفة في المؤخر فيفسد الذكر مع سلامة الباطن ، هذا كله في ابتداء
 العلة ، و اما عند الاستعداد فيسرى آفة البطن الى البصن لقرب مواضعها ولا يمكن الدلالة
 حينئذ - س و .

(٤) لا تنوهم أن النسو باق في مثل الثمر والظفر وبه تصحح عدم تخلف اللداني ✽

النامية^(١) مع وجود الغازية في الحيوان بل النبات أيضاً فحكم بأن القوة النامية تنافر للقوة الغازية ؛ وكذا فديقتد المولدة مع وجود النامية .

و الثاني تناقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع أو القبول والحفظ . وأما مجرد^(٢) اختلاف الآثار ماهية و نوعاً فلم يستلزم تمدد القوى لجواز أن تكون القوة واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيشية نوع آخر من الفعل ، كالعقل الأول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود وتأكد جوهر عقلي آخر ، ومن جهة قصور موماهية الممكنة جوهر فلكي ، لكن الجهات الفاعلية لم يجوز أن يكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد ، لأن اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن إلا بالمادة القابلة للأحوال الحادثة من جهة الأسباب الاغاقية من الحركات وغيرها مما لم يوجد في أول الفطرة على سبيل اللزوم .

٥٥ النى هو النمو ، لان النمو ازدياد الاقطار الثلاثة من الاجزاء الاصلية ، والشمر ونحوه فضل متدفع صبغه البخار المشافي وعدم تخلف الذاتي له وجه آخر - س ر ه .

(١) لا يفي أن الحكم بانتفاء قوة دون اخرى انما يحصل من العلم بانتفاء اثر تلك دون أثره فلواقضى اختلاف الآثار اختلاف القوى صح ما ذكره أولا فلا تخلف - لره .
(٢) لا يقال : هدايرد على المصنف قده أيضاً فانه اذا تحقق الجهات الكثيرة هنا ولاجلها جوز صدور الكثير عن الواحد ، فلم لا يجوز أن يكون قوة واحدة باعتبار شرط مفيداً لائر وبانتفاء الشرط انتفى الاثر ؛ وهكذا نقول في التناقض : انه باعتبار شرطين متنافيين كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما .

وايضاً الاول منقوض بالسادة والصورة على طريقة المصنف قده فان تركيبها اتحادى لانضمامي مع تحقق الانفكاك بينهما ، لانا نقول : اذا كان الشرطان كحيشيتين تليبتين أو تقيديتين اعتباريتين فلا يكفيان في اجتماع متقابلين حقيقيين ، اذ لا يكونان مكثرين للموضوع ، واذا كانا كحيشيتين تقيديتين انضماميتين كان بالحقيقة قولاً بتمدد القوى اذ لاننى بالتمدد الاهدا ؛ فكأنكم قلم النفس بشرط النامية تغل النمو ، وبشرط الغازية تغل الغذاء ، وهكذا واذا وافقتونا في تمدد القوى فلانزاع معكم في التسمية فان شتمت سوا القوة بالشرط ، وان شتمت فسوها بالحيشية الحقيقية ، بخلاف الجهات الاعتبارية كما في العقل الاول فانها ليست مناط التمدد في البادى ، ولذا ليس صدورها صدور الكثير عن الواحد الحق الاحداذ بعضها صدر بالذات وبعضها بالعرض . واما التناقض بالسادة والصورة فنقول : الانفكاك في الحقيقة بين الصورة السالبة والمادة وهما لم يتهدا قط - س ر ه .

فإذا تحققت هذه الأصول فليس لقائل أن يقول لم لا يجوز^(١) أن تكون النفس هي التي تفعل هذه الأفعال ككلمها من غير حاجة إلى إثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية؟ ثم إن سلمنا تمايز النفس الناطقة للقوى الحيوانية لأنها جوهر عقلاني وهذه متعلقة بالأجسام؛ لكن لم لا يجوز أن تكون القوة الحيوانية واحدة و تكون المدرك كقوالمحركة واحدة؟ و إن سلمنا تمايزهما ولكن لم لا يجوز أن تكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحد؟ فإن صادف اللذة انفعلت على نحو أو الأذى انفعلت على نحو آخر، وكذلك تكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة. و إن سلمنا تمايزهما لكن الحسن الظاهر قوة واحدة تفعل في الآت مختلفة أفعالاً مختلفة.

وأيضاً فلم لا يجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية؟ و إن سلمنا تمايزهما فلم لا يجوز أن تكون الغازية و النامية و المولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه أكثر مما يتحلل عنه فينمو و يزيد مقداره إلى أن ينتهي إلى كمال النشو في قبالة الزيادة، وإذا عجز عن ذلك و حرك الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرك لينفذ هابه ورضل عنه فضل غير محتاج إليه في التغذية غير منصرف إلى النمو فتصرف إلى فعل آخر محتاج^(٢) إليه وهو التوليد، ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل إلى أن يعجز فتحلل الأجل؟

و بما ذكرناه سابقاً ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها، وليس مبنى إثبات كثرة القوى على تلك القاعدة المشهورة كما توهم، فلا يرد عليهم النقوض المشهورة. منها أن الحسن المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فإن كانت هذه

(١) وبإزاء هذه النوع و ان لم يكن منماً لتعدد القوى بل لتعدد القوى عليه أن يقال: لم لا يجوز أن يكون البصر والسمع والشوم والبنوق والملوس واحداً، وكذا هي والمخيل وغيره واحدة؟ وإذا وقعت في قوى مختلفة والاتها متفاوتة ترسم رسوماً مختلفة كما قال بعض التأخرين: ان الكلية والجزئية بنحو الإدراك لا بتفاوت في المدرك كيف والموجودات بشرائها أصلها واحد و نسخها فارد، و بالجملة هذا الاتحاد بإزاء ذلك الاتحاد فلا عجزه فتفتن - سرده.

(٢) و في بعض النسخ غير محتاج إليه ولكل واحد منهما وجه فان كونه محتاجاً إليه إنما هو بحسب النوع و كونه غير محتاج إليه إنما هو بحسب الشخص - سرده.

الإدراكات مختلفة فقد بطل أصل العجة، وإن كانت غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة؟

ومنها أن القوة الباصرة لا تقصر إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما، فإذا جاز أن يكون القوة الواحدة وافية بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد فلم لا يجوز أن تكون وافية بإدراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد؟!

و أيضاً القوة الواحدة تدرك الشكل و العظم و إن كان بتبعية إدراك اللون؛ فالقوة الواحدة وافية بإدراك أمور مختلفة في الجنس أيضاً كما في النوع.

ومنها أن قوة التخيل تدرك أموراً متخالفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور، فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى غير ذلك من النقوض و الإيرادات، وذلك لما علمت أن القاعدة المذكورة لا تجري إلا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات، فإنه إن توقفت الفاعلية على شروط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أفعال كثيرة، ألا ترى أن الطبيعة قوة بسيطة وهي مقضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيزه الطبيعي و السكون والاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي؛ بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم المنصري جوهر بسيط؛ مع أنه مبده للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم؛ وذلك لأجل اختلاف الشرائط و الأسباب المعدة، فإن مبنى هذه الإيرادات و النقوض من سوء فهم المتأخرين كأبي البركات البغدادي، و الإمام الرازي، و صاحب كتاب المواقف، و شارحه السيد الجرجاني، و شارح المقاصد المولى التفتازاني، و نظرائهم من أهل التكلم و البحث دون التعمق و الخوض في الأ نظار العقلية، و الاستغراق في الأجوار الحكيمية.

و من جملة ما يباهى به صاحب الملخص و يبيح في هدم قاعدة الحكمة في تمديد القوى و حسن ترتيب الوجود في كل جمعية طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعي مباد مختلفة تستند إلي وحدة جمعية نفسانية، و يظن أنها بذلك تزلزلت و اضطربت تلك القوانين و انهدمت اصولها - هو قوله: أن لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عقل

وهي أن الحاكم على الشئين يجب أن يكون مدركاً لهما ، لأن الحكم عبارة عن التصديق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه ، وذلك لا يتم إلا بتصور الطرفين ، فلا بد أن يكون الحاكم يتصور لذين الأمرين الذين حكم على أحدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم . إذا ثبت هذا فنقول : إذا أدركنا شخصاً من الناس و علمنا أنه فرد من الإنسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي ، فالحاكم على الإنسان الجزئي بكونه جزئياً للإنسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد وأن يكون مدركاً لموضوع الحكم وهو جزئي ، ولحموله وهو كلي ، فإن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات . قال : فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم ، ولا أدري كيف ذهل عنها الساجون مع حداقتهم ؟ هذا كلامه .

أقول : سبحان الله هل وجد آدمي في العالم بلغ إلى حدّه في وفور البحث والتفتيش وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ، ثم بعد عن الحق^(١) هذا البعاد ؟ واحتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمى عن ملاحظة نفسه في أفاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكير ، وبعضها من باب الحس ، وبعضها من باب الحركة ، ولم يعلم أن النفس هي المدرك العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك - وهي الفاعلة لهذه الأفاعيل الكثيرة بالآلات مختلفة - ولها أيضاً أفعال وانفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها وتصورها للاوليات ، واستعمالها للآلات إزلالاً لآلة بينها وبين استعمالها للآلة ، فأبي مفسدة ترد على الحكماء في أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها وبعضها بالآلة ؟ فتدرك هذا الامنحس الإنساني بالحس ، وتدرك الإنسان المعقول بالذات ، ثم تحكم على ما أدركته بالحس بما أدركته بالذات فنقول : هذا الشخص إنسان . وكأنّه بطول إمامته وعرض مولويته ظن إدراك الشيء بالآلة معناه أن المدرك حينئذ يكون هي آلة النفس ، ولا شعور ولا خبر للنفس عن ما تدرك بالآلة . وهذا من أسوء الظنون ، حيث^(٢) زعم أحد أن في

(١) حتى وقع في ورطة إبطال القوى والطباع كما هو طريقة قومه الاشارة - سره .

(٢) أي بالقوم ان بعض الظن انهم ، وحاصل كلامه ان من النى أنكسر هذا فان القوم

أيضاً اعتقادهم أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس ، الا ان الكليات بذاتها والجزئيات بالآتها ، لان الآلات مدركة للجزئيات ، والنفس لا خبر لها بالذات وللملافة مجازة ✽

شخص واحد من الإنسان يوجد ويتحقق جماعة كثيرة من أهل الإدراك كل واحد منها يختص بنوع من الإدراك ، أحدها يسمع ، و الآخر يرى ، والثالث يذوق ، والرابع يشم ، والخامس يلمس ، و السادس يتخيل ، والسابع يتوهم ، و هكذا في باب الحركة بعضها يتصرف ، وبعضها يجنب ، وبعضها يدفع ، وبعضها يهضم ، وبعضها يشتهي ، وبعضها يغضب . و هكذا في سائر القوى وليس للنفس اطلاع على هذه الأفعال والانفعالات إلا إدراك ذاتها و صفاتها الحالة بجوهر ذاتها ، وهذا خلاف الوجدان والبرهان .

أما الوجدان فلأن كل واحد منا يعلم أنه العاقل المتخيل الشام الذائق للكتب المتحرّك الجالس .

و أما البرهان فلأن النفس بإرادتها تبصرو ترى وتلمس و تستعمل الآتية الجزئية عند أغراض كلية أو جزئية ، أما الأغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان ، و أما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة إلى المعلم لأن يتعلم منه علوماً عقلية ، والمستعمل للآلة الجزئية بالإرادة ولا بد أن يدركها .

وأيضاً البرهان قائم على أن المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس و دون آلتها ، إذ المدرك للشيء لا بد وأن يدرك ذاتها ^(١) في ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه ، وليس للجسم ولا قوة يقوم به إدراك ذاته ، و كل راجع إلى ذاته ^(٢) في إدراكه فهو روحاني ألبتة . فثبت بهذه الوجوه وأمثالها أن النفس الناطقة

٥٥ ينسب درك الجزئيات إليها . وكلام ذلك الامام يدل على أن اعتقاده في حق السابقين هذا المعنى المموج والرأى المحرف ، واعتقاد نفسه أيضاً كان هكذا طول عصره حتى انكشف له المطلوب في الاواخر ، لكن معنى ادراك الجزئيات بالالات على طريقة القوم أنها منطبعة في الات ؛ وتلك الات مع ما فيها معلومة بالحضور للنفس ، لأنها يعكس من الات الى النفس أو لاتنطبق الصور الجزئية في المجرّد . وأما على طريقته قدمه فهو أن انطباعها في القوى بل قيامها بها قياماً صورياً عين قيامها بالنفس لانها شؤونها الذاتية - سره .

(١) أي يكون ذاته حاضرة لذاته إذ الادراك هو الحضور ، ولذلك يمكن له أن يقول إنما يدرك بهذا الشيء والتصديق فرع تصور الطرفين - سره .

(٢) أي مدرك لذاته في ادراكه غيره - م ره .

في الإنسان هي المدركة للجزئيات والكليات جميعاً فلها أن تحكم بالكلي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي .

واعلم أنه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان إثبات الاختلاف بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الأول من الطرفين الذين ذكرناهما أنهم قالوا : وجدنا عضواً سليماً^(١) فاعللاً لأفعال الطبيعة محتلاً عن الأفعال الحسية ، فعدم الإحساس إما لعدم القوة الحاسة أولاً لأن العضو لا يتفعل عن القوة ، فإن كان الأول فقد ثبت أن الحيوانية بشيء غير الطبيعة السارية في العضو ؛ لأن الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة وكانت إحدى القوتين مخالفة للآخرى . فأما الثاني فباطل لأن^(٢) هذه الأجسام^(٣) قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرائحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان الإدراك حاصلًا لوجود القوة الدراكة مع حصول الصورة التي يقع بها الإحساس ، وبمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تغير القوى الإدراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها .

(١) كالظم والظفر والقرن والظلف وغيرها من الحيوان ، فيفعل فيها الأفعال الطبيعية النباتية دون الحسية أو كاليد والرجل . نحوهما ، لتخصيص الحسية بأعداد اللسبة أو كاليد المفلوجة حيث تتلى والالسرع إليها الفساد فلا تخصيص ، ولكن تجعل السلامة إضافية أولان العضو لا يتفعل عن القوة أى عن فعلها وهو الصور المدركة بالذات ؛ لان القوى لما كانت جسانية لا بد وأن يتفعل آلتها عن فعلها ولو على سبيل الأعداد كما على طريقة المصنف قده - سره .

(٢) أما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للفقدان فيكون المراد بالحر وما معه المحسوسات بالذات لا بالعرض ، فهذه الأجسام ولو باعتبار صلوحها لراية الروح البتغاري قابلة لها . وأما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للوجدان ، فيكون المراد بالحر ونحوه نفس كيفيات هذه الأجسام والآلات حيث لا يخلو تلك الموضوعات من تلك الاعراض ، لكن ليس المراد انها قابلة لها ليحس بها حتى يقال انها موجودة للمادة ولا حضور لمادة ولا مادي عند القوة الدراكة كما سيبي . بل المراد أنها قابلة بالفعل لها ، فاذا كانت القوة الحساسة موجودة ووردت عليها أمثال هذه الكيفيات كان الإدراك حاصلًا لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فهذه ممددة للإدراك وهذا هو الاظهر - سره .

(٣) فانها قابلة لحصول القوة الحاصلة فيها بتام استمداها لها فتكون قابلة لمدركات تلك القوة غير آتية عنها للنسابة بين القابل والقبول ، وكذا بين المدرك والمدرك تدبر تفهم - م ر ه .

فإنما قول: لو كانت قوة الذوق مثلاً عين قوة الشم لوجب لكل منهما إدراك ما يدركه الأخرى؛ إذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرائحة جميعاً، وحيث لم يدرك شيء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أن التوحيين متخالفتان ذاتاً وحققة.

واعترض عليه صاحب المباحث بأنه لا يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شيء واحد حصول الإدراك للجواز توقفه على شرط فائت. ألا ترى أن العضو اللأمس حصلت فيه الكيفية اللأمسة مع الكيفية الملموسة مع أن تلك القوة غير مدركة الكيفية. وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباسر الذي وجد فيه لون ما وهيأة ما ثم إنها لا تبصر بشكل محلها ولألونه وهيأته؛ فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع القوة المدركة والصور المدركة كيف كان حصول الإدراك؛ فإن لا يلزم من عدم حصول فعل وإدراك مخصوص بعضوعن عضو آخر اختلاف التوحيين.

أقول: الشروط^(١) والموانع إمداخلية زامية أو عرضية خارجية، فالاختلاف في القسم الأول يوجب اختلاف القوى، وأما الاختلاف في المرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يتمتع زوالها، بل قد ثبت في الحكمة الإلهية أن أفراد كل طبيعة نوعية يجب أن يكون فعلها الخاص لها إمداومة أو أكثرية، وأن طبيعة مآمن الطبايع لا يمكن أن تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها أبدالدهر، فالقوة الجمادية مثلاً لو كانت في طبعها إدراك الأمور أو تمثيلها لم تدرك لتقدان شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته، والبرهان قائم على أن لا ممطل في الوجود.^(٢) وكذا لو كان للبصر إدراك الروائح وللشم

(١) المراد منهاها للقوى كان يقال الانسان بشرط النطق كذا، والعماد بشرط النهق

كذا - سده.

(٢) وجهه على مشرب العلم الالهي أن الوجود العام الامكاني السمي بفضرة الفصل ظل للفضرة الواحدة وهذه الفضرة تابعة لفضرة الصفات المجتمعة في حضرة الذات على وجه البساطة والجمع؛ فلو كان في النظام الكلي للوجود الامكاني نزولاً أو صعوداً طولاً أو عرضاً - إذ عرض الوجود من حيث كلياته الواقعة في النظام الكلي باهو نظام كلي راجع الى طوله - للزم نقص في الوجود المنزه من كل نقص تدبر تفهم - هـ.

إدراك المبصرات مثلاً و لم يتحقق لوجود مانع خارجي أو قدان شرط خارجي لزم المعاللات المذكورة - و هو التعميل في الطابع والقوى - .

وأما الذي ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم إدراك محالها ، والكيفيات التي تحمل في محالها ، فذلك الإدراك كما توهمه من المستحيلات الذائبة ليس من باب الممكن الذي يحتاج إلي شرط . فإنك قد علمت أن الصورة المادية مما يمتنع تعلق الإدراك بها إذ لا بدني كل صورة مدركة أن تكون مجردة عن المادة ضرباً من التجرد إذ لا حضور لمادة ولا مادي عند القوة المدركة كما مر تحفيقه . وليس الأمر في الإدراك كما زعمه هذا الباحث من محنو حنوه أن الإدراك بإضافة من القوة المدركة إلى وجود أمر خارجي ؟ . ولا أن الإحساس^(١) هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك ؟ ولا أيضاً عبارة عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الذي في الخارج ؟ بل ذلك الانفعال من السبب الممدد لوقوع الإدراك الإحساسي ، لأن انفعال كل آلة حيوانية بمشاركة وضع معين لها بالقياس إلي مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي إلي تلبسه النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي تسمى بالكيفيات المحسوسة . و بالجملة ليس الإدراك إلا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة أصلاً . و الذي بيّن^(٢) به

(١) هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك . اعلم أن آلة الإدراك في عرفهم مثل الاعصاب والروح البخاري ولايساني عرف الطبيعيين ، واليه ينظر قوله : القوى التي في آلات الإدراك و ربما يطلق الالة على القوى بالنسبة الى النفس كما سرفي تعريف النفس بالكمال الاول الالي ، فلي الاول المقصود ظاهر ، وعلى الثاني الرادفي انطباع الصورة في القوة بنحو القيام السلولي كما هو المشهور . والمراد من قوله : ولا أيضاً عبارة الخ كون الإدراك انفعال العضو عما في المادة الخارجية كما نفي كونه إضافة إليها اولى ، والعاصل ان الانفعال بواسطة وضع معين بالقياس الى المادة الجامعة للكيفية معدلان تخلق النفس في عالمها صورة محاكية لتلك الكيفية ، فالاحساس بطريق الغالبة كما هو رأى المصنف قده ، فانافاه بقوله : ولأن الاحساس عبارة عن حصول الصورة غير ما اثبت بقوله : وبالجملة ليس الإدراك الا بحصول صورة الشيء الخوان جعل الالة نفس القوة لان النفي حينئذ القيام السلولي والشبث هو القيام الصدوري - سره .

(٢) هذا مؤيد لكون القابل فيما مر هو القابل المصاحب للوجدان ، فتظن وهذا اجمال بعد التفصيل للدليل - سره .

معدود القوى التي هي في آليات الإدراك أن تلك الآليات من شأن كل منها الاضمار بكيفية يتفاعل بها الأخرى ، وليس من شأن بعض منها أن يتسبب في إدراك ما يتسبب في إدراكه البعض الآخر ، فذلك يوجب تمايزها ومخالفتها في الطابع المسخرة للنفس .
ومن هذه الطريقة أيضاً قولهم : لو كانت القوة الحيوية أي قوة الحس والحركة الإرادية هي بعينها القوة النباتية لكنت النبات متحركاً بالإرادة ، لأن جسمه ممكن الحركة ، والقوة المحركة بالإرادة موجودة فيه ، فإذا وجد الفاعل والغافل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإرادة ؛ لأن الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم للأجساد القابلة للأضداد ؛ فلما لم يكن تلك الحركة ثبت أن القوة النباتية التي فيها مفايزة للحيوية .

و اعترض هاهنا بأن القوة الغازية في كل عضو تخالف الغازية التي في عضو آخر بالنوع في الماهية عندهم ؛ فمن الواجب أن تكون الغازية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغازية التي في النبات ؛ فإن لا يلزم من قولنا أن الغازية التي في الشجر غير قوية على الحركة الإرادية أن تكون الغازية التي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بقدر عدم اتصاف ما يخالفه في النوع .

أقول في الجواب : أن القوى^(١) الغازية التي في النباتات والحيوانات وإن كانت متخالفة

(١) لا يقال : هذا التزام الاعتراض إذا تخالف بالفصول علة لتخالف الأثار ولا يجنى الاشتراك في الجنس ، لانا نقول مقصوده قد انه لو كان اشتراك الغازية في القوى المختلفة اشتراك للفظ أو اشتراك مفهوم بين هويتين بسيطتين مختلفتين بتمام ذاتيهما كانت الغازية والحاسة واحدة ، وكانت التنذية صادرة عن الحاسة ، والحس والحركة عن الغازية بان تكون الطبيعة العامة في نفسها مختلفة لا بمجرد الفصول نظير البياض فان تفرق نور البصر الذي هو من فصله ينسب الى جنسه الذي هو اللون ، لان وجودهما واحد وان تمدد مفهومها وأما اذا كان اشتراكها فيها اشتراك جنس متحصل كاشتراك جنس المركبات حيث يؤخذ بوجهه يكون متحصلاً كما في الجوهر وقابل الأبعاد والجسم التام والحساس حيث أنها أمور متعددة اذا اخذت بشرط لا متحصلة ، وان كانت في بعض المواضع من وجه موجودة بوجود واحد كما أشار اليه بقوله : وأما أن هذه القوى الجنسية والفصلية التي تفضل الحس والحركة ان كان مستنداً الى ذلك الجنس المشترك المحصل كان النبات أيضاً حساساً متحركاً لوجوهه

بالنوع لكنّها كلها مشتركة في الجنس؛ ليس إطلاق القوة الغذائية عليها بالاشترائك اللفظي، وذلك لأنّ القوى تعرف بأفعالها فإذا اشتركت الأفعال في معنى واحد كانت القوى كذلك، فحينئذ إذا كانت النفس الغازية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغازية التي في النبات وقد زادت عليها بفعل الحس والحركة الإرادية فكانت مشتملة على قوة أخرى كمالية هي مبدؤها فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية. وأما أنّ هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لا يمكن بل هي النسبة موجودة بوجودات متممة أينما كانت فذلك مطلب وسيأتي القول في ذلك. والحق عندنا أنّ النفس هي المدركة جميع الإدراكات بجميع المدركات وهي الحركة بجميع الحركات الطبيعية والإرادية، وهذا الأينافي وجود توسط هذه القوى المتممة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب التحريك، لأنّ القوة العالية لا تفعل الفعل الدنسى إلا بتوسط، ألا ترى أنّ المزاويل للتحريك المكاني أو الوضعي لا بد وأن يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاويل للتحريك الشهوي؛ بل الانتقال الفكري أرفع قدرأ من التجسم، وأنّ المباشر للإدراك مطلقاً لا بد وأن يكون قوى مجردة على تفاوتات تحرّرها بحسب تفاوت إدراكاتها؛ فالعقلية أشدّ ارتفاعاً وأعلى مقاماً، والحسية سيما اللّمسية منها أدون درجة وأشدّ هبوطاً من الجميع، فإذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة إما تعدد القوى المتخالفة أو تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة، وكلّ طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفقة؛ سواء أكانت منفصلة عن غيرها أو متصلة به، فالغازية على اختلاف أنواعها حقيقة واحدة، سواء أكانت نفساً عليحدة أو قوة من قوى نفس أو جزءاً من أجزاء نفس. وكذا اللّمسة على اختلافها

فيه أيضاً واللاتبت المدهى فضوان الجنسية والفصلية ملغى، والمراد تحصلها النوهى، هذا كله على منهب القوم. وأما على منهبه فده فسيأتي في تحديد الغازية والنامية أنّ القوى بسائط فانتظر.

وأيضاً قد مرّ أنّ الاختلاف بالجنس في الآثار يوجب تعدد المبادئ عندهم، فانار الغازية متحدة بالجنس فهي مستندة الى الغازية المتحدة بالجنس، والحس والحركة الإرادية مخالفتان لآثار الغازية جنساً فيستدان الى مبدؤها آخر بالاشترائك اللفظي، بل ليس الإشرائك المنوي بين هويتين مختلفتين بشام الذات - سره.

طبيعية واحدة ، سواء أكانت مستقلة كنفس الدود والخراطين ، فإن نفسها الحيوانية هي اللامسة
بميتها أو قوتها وجودية من قوى النفس الحيوانية أو الإنسانية أو جزءاً من أجزائها المعنوية . وهكذا
الحكم في جميع القوى المدركة كقوى المحرّكة ، فكما أن قوة الإبصار وإن فرض أنها متخالفة
الأنواع في أنواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة ، فكذا قوة السمع والشم
والذوق والتغذية والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية ، سواء وجدت مجتمعمة في قوة
جامعة لها أو متفرقة . مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة
في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنبطاسيا . وكذلك النفس الناطقة التي للإنسان
جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحرّكة ، لا بمعنى أن تلك الآلات هي
المبادئ للإدراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس إلا على وجه التوسيط والاستخدام
بل النفس هي حس الحواس كلها ، والمباشرة للمحرّكات الفكرية والطبيعية والاختيارية ،
لأنها ذات مقامات وعوالم ثلاثة : العقل ، والخيال ، والحس ، وسيرد عليك إيضاح في
مستقبل الكلام .

و ليس لغائل أن يقول : ^(١) إن التغذية والنمو لو كانا من أفعال النفس لكانت النفس
شاعرة بما يصدر عنها من الإحالة والهضم ؛ فكان يجب أن تكون النفس عالمة بجميع
مراتب الاستحالة للغذاء ، وجميع الأعضاء على التفصيل علماً بديها ، والتالي باطل ،
فعلما أن الفاعل لهذه الأفعال قوة عديمة الشعور بهذه الآثار .

لما قيل : يجوز أن يكون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه ليس لها شعور بذلك
الشعور ما يبقى ويستمر ، لأجل أن كثرة تغيرات هذه الأفعال بسبب لسيان النفس لها ،
كما أن الإنسان إذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء
منها ، فكذا هاهنا لأن ذلك يؤدي إلى السفطة ، فإن جاز كوننا عاملين بجميع الاستحالات
والتغيرات التي تقع للمواد الغذائية والمواد العضوية التي يستحيل إليها الغذاء مع أنا لا

(١) هذا القائل توهم أن النفس محدودة وجودها بمالم التجرد ، وأنها منفصلة
عن عالم التدنس ، واستبعد كون شيء واحد مجرداً منزهاً ومادياً ، ولم يفهم الوحدة الجمية
الشخصية للنفس ليصور كونها بوحدتها الجمية لها مقام التجرد والتدنس كليهما - م-ره .

نجد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن يقال إن العامي عالم بجميع الدقائق وإن كان لا يجد من نفسه ذلك .

بل لما أقول : وهو يحتاج إلى تمهيد أمور :

أحدها أن العلم قد يكون فعلياً ؛ وقد يكون اضعافياً ، والعلم الفعلي قد يكون سبباً للمعلول ؛ وقد يكون عين^(١) للمعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به . و بالجمله كان الوجود عين الشعور في العلة و في المعلول ، فهذا أصل .

ثم الوجود قد علمت أنه مما يختلف بالشدة و الضعف ، و غاية ضعف الوجود هو أن يكون من باب الهويولي والحركة و المقدار و العدد ، و اسم العلم لا يقع إلا على الوجود الذي هو من باب الصورة ،^(٢) لا الذي من باب المادة و ما ينغمر فيها و يستغرق جوهره في غشاوتها . وقد علمت أيضاً أن الجسمية و الامتداد المكاني أو الزماني أمور يتشابه فيها الوجود مع عدم ، و الواحدة مع الكثرة ، و الجمعية مع الفرقة ، و ذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي و الشعوري ، و يكون مناط المجهولية ، فهذا أصل آخر .

(١) وهذا كما أن أهل الاشراق يجعلونه تعالى فاعلا بالرضا و يصلون عليه تعالى بالاشياء عين وجود الاشياء فهانذا ليس العلم فعلياً بمعنى سبب الفعل بل بمعنى انه عين الفعل - سره .

(٢) المراد بهما به الشيء بالفعل وهو القدر المشترك بين معاني الصورة أو المراد بها كل معنى بالفضل يصلح أن يعقل . قال الشيخ في الهيئات الشفا : قد يقال صورة لكل معنى بالفضل يصلح أن يعقل حتى يكون الجواهر المغارة صوراً بهذا المعنى ، وقد يقال صورة لكل حياة وفضل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون الحركات والاغراض صوراً ، و يقال صورة لما يتقوم به المادة بالفضل فلا يكون حيثند الجواهر العقلية والاغراض صوراً ، و يقال صورة لاتكتمل به المادة و ان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة و ما يتحرك اليها بالطبع ، و يقال صورة خاصة لا يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ، و يقال صورة لنوع الشيء و لجسمه ولفصله و لجمع ذلك ، و يكون كلية الكل صورة في الاجزاء أيضاً انتهى .

فالعلم في قوله : واسم العلم يشمل الحضور و الحصول لكن الصورة في الحد حولى ماهي وجودها للعالم لالمادة ، و بين الصورتين فروق ثمانية ، و قد سمرت في مرحلة العقل و المقول من الامور العامة - سره .

ثم إن الشيء قد يكون علماً ولا يكون معلوماً ؛ وقد يكون معلوماً ولا يكون علماً .

و بمباراة اخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم والمعلوم أقوى وأظهر من العلم به ؛ وقد يكون بالعكس .

يانه إن الوجود إذا كان في غاية الجلالة و العظمة فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته ، وإن كانت ذاته علماً بذاته و معلوماً لذاته ، كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة ، فالوجود هاهنا علم و لا يكون معلوماً لغيره ، وأن الوجود إذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ، و لا يمكن حضور ذاته كالهولي الأولى وما يقرب منها ، فالصورة هاهنا ^(١) أقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الأول ، والصورة الحاصلة ^(٢) هاهنا علم و المعلوم ليس بعلم ، و في الأول المعلوم علم في نفسه ، و علمنا به ليس علماً به بل بوجه ^(٣) من وجوهه .

إذا تفرقت هذه الأصول فنقول : إن النفس التي لنا إذا فرض كونها مبدأ لجميع الإدراكات والتحركت الحيوانية والنباتية حتى الجذب والإحالة والدفع لا يلزم من ذلك أن تكون عالمة بأفاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة و الطبيعة ، و قولهم : العلم بالعلّة يوجب ^(٤) العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلّة إذا كان عين وجودها كان

(١) هذا ناطق الى العبارة الاخرى، وثاني شطرى التفرغ لتقابل الشطر الاول من العبارة

الاولى قداخره وهو قوله والمعلوم ليس بعلم - سره .

(٢) أى الصورة الحاصلة من الهولي التي لها فعلية وكسالية لادخل لها فى حقيقة

المعلوم الذى هو قوة محضة ونقص صرف ، فمن ضعفه لتحاكيه تلك الصورة كما أنه فى الاول من كسالية المعلوم لذاته لم تكن الصورة تحاكيه ، فظهر أن هاهنا العلم أقوى من المعلوم ؛ وفى الاول المعلوم أقوى من علم الغير به وان كان نفس ذاته علماً لذاته - سره .

(٣) كما أن نفس العلم أيضاً وجه من وجوهه تدبر تفهم - سره .

(٤) والحق أن النفس من حيث كونها فاعلة للأفاعيل الطبيعية لاعلم لها بذاتها

ولذلك لاعلم لها بأفعا عليها فان العلم بالعلّة اذا كان موجباً للعلم بالمعلول كان عدم العلم بالعلّة موجباً لعدم العلم بالمعلول أيضاً ، فان عدم العلة علة لعدم المعلول . وأمّا بيان أن النفس لاعلم لها بذاتها من حيث كونها علة للأفاعيل الطبيعية فهو أن النفس من هذه الحيثية هي

مقتضاه ^(١) كون العلم بالمعلول عين وجوده ؛ وإذا كان وجود المعلول كلا وجوده لمائة النقص و الخسة كان العلم به كلا علم به . وهذا معنى قول الفيلسوف المتقدم إن العقل الأول يجهل بأشياء جهلا ^(٢) هو ^(٣) أشرف من العلم بها ، وليس جميع أفعال النفس الطبيعية لانها من مراتبها النازلة ، فانها دانية في علوها وعالية في دنوها ، والطبيعة لا علم لها بذاتها بأفأ عيها وهو ظاهر فتدبر - لره .

(١) قد سلم أن العلم بالعلة متحقق لكن العلم بالمعلول ليس متحققاً اذ لا يطلق اسم العلم هاهنا ، والاو لى أن يقال : العلم بالعلة ليس متحققاً بعسب هذه المرتبة الدنية التي علية النفس فيها فان النفس فاعل بالطبع بالنسبة الى أفا عليها الطبيعية بعين فاعلية القوى الطبيعية ، اذ لابد وأن يكون لها مقام تنصف بصفات الطبايع أيضاً . وأما بالنسبة الى نفس هذه القوى وان كانت فاعلة بالرضا لكن علمها بها حضوري بسيط ، فإن علمها بوجودها للقوى في مقام ذاتها بنحو أيسر وأعلى نظير العلم الكمالى الاجمالى بالأشياء فى الفاعل بالرضا الحقيقى الواجبى ، وعلمها بأنواع وجودات القوى فى مقام القوى ، نظير علمه التفصيلى بالأشياء بنفس وجوداتها لان القوى هاهنا كالأشياء هناك فى كونها روابط معضة بالعالم - سره .

(٢) فان وجود العقل الاول بعينه ليس مرتبة وجود تلك الاشياء الجبولة ، واذا كان وجودها هو العلم بها كان وجوده عدم العلم بها وهو الجهل بها ، ولا ريب أن هذا الجهل وهو وجود العقل الاول أشرف من العلم بها ، وهو وجود تلك الاشياء فتامل - لره .

(٣) لان هذا الجهل فقدان تلك المرتبة التشابكية بالاعدام عن مرتبة العقل الاول وان كان فيه تلك المرتبة بوجه أعلى ، وهذه المرتبة العقلية عين عدم تلك المرتبة الدنية وذلك الدم هو الجهل ، وذلك الجهل هو البسء لجميع الوجودات فكان أشرف من العلم الذى هو وجود تلك المرتبة الدنية ، ويسكن حمل كلام الفيلسوف على أن العقل الاول يجهل مادون الاول تعالى ، ولا خبر له عساواه لاستفراقه فى مشاهدة جماله وجلاله ، ولا شك أن الجهل يساواه تعالى أشرف من العلم بها ، وقد ورد أن لله تعالى خلقاً لا يعلمون أنه خلق آدم ولا إبليس .

وجه آخر أنسب بنسب المشايخ هو أن الموجودات الطبيعية من حيث هى طبيعية ليست علمياً للعقل حيث أن وجوداتها للمادة ، وأنها واقعة فى النبية من حيث التباعد المكاني والتعدد الزماني ، وشاء العلم على الوجود الصورى النوى والحضور والجمية فلو كانت سألزم التغير فى علم العقل . نعم هى معلومة له بواسطة الصور المرتسبة بل القائمة بذاته قياماً جورياً بل معلومة بالذات بمعنى آخر لان العلوم ما حصل صورته عند العالم وهذا يصدق على ذى الصورة لاعلى الصورة سيما أن الصورة آلة للحاظ ذى الصورة وليست ملحوظة بالذات - سره .

كالكتابة والمشى والأكل والشرب وسائر الأفعال الاختيارية التي يتقنها علم وإرادة زائدتان على النفس، فإن تلك الأفعال متى لم يتصور أولاً للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينياً أو ظنانياً أو تخيلياً أو جهلياً لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الأفعال. وأما الأفعال البدنية فليس حصولها من النفس إلا بتبعية شعورها بذاتها الذي هو عين ذاتها بتبعية عشقها الكمال ذاتها المتضمنة لشوقها الجلي لتتابع ذاتها شوقاً تابعاً للشوق إلى مبدئها الأصلي، وهذه المعاني وإن كانت برهانية لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور^(١) البصيرة والكشف، ولذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين والمقلدين. وما ينبت على ما ذكرناه من أن قوة النفس سارية في جميع الأعضاء بوجوده التصرفات اللآهية بكل مرتبة من المراتب الحيوانية، والنباتية، والطبيعية، هو أنه لولم يتعلّق اعتناء النفس بتعديل المزاج وحفظ الأتصال لم يتألم بتغيير المزاج عند أدنى مغير من حرّ أو برد أو حركة أو تمب أو هبوب ريح مشوتش، إلى غير ذلك من الأمور التي ليست من الأمور النفسانية كالمخوفات، والمبشرات، والإنذارات، وما يجري مجراها. وكذا ينبغي أن تتأذى النفس من تفرّق الأتصال والجراحات تأذياً جزئياً في الحال، وكان يجب أن يكون جميع الآلام، والمؤذيات الواقعة على الإنسان من باب خوف العاقبة، وخطر المال، وسوء الآخرة، ولم يكن المرض وتفرّق الأتصال مؤلماً في الحال، لكن التوالي باطلّة، فلم أن النفس بذاتها موضوعة لهذه الأفعال والإدراكات؛ لسراية قوتها إلى معدن الطبيعة فصارت محملاً لهذه العاهات والآلام، وعرضة لهذه البليّات والأمراض، هل الموت أبشاً وارو عليها من جهة ورودها إلى هذا العالم بقدر الله، ولهبس بوارد على مهل الإيمان والمعرفة بالله واليوم الآخر، وإنما يرد على محلّ الجهل والظلمة والحركة والاستحالة.

ومن الشواهد الدالة على أن النفس بذاتها فاعلة لأفعال الطبيعية من الجذب

(١) أى البصيرة القلبية وكشف العقل المتور بنور البصيرة القلبية العاصل من

المجاهدات والرياضات اللازمة للتوجه إلى مبدئ أنوار العلم ومنبعها - مره .

و الدفع وغيرها إنَّ الإنسان إذا اشتدَّت حاجته إلى الإحالة والهضم والدفع^(١) بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بُحرانه فإنه يجد نفسه مقصورة عن سائر الأمور الإدراكية ، وما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال واستغراقها فيها ، فلا جرم تنقطع عن سائر الأفعال ، ثم إذا فرغ عن ذلك توجهت النفس إلى مقامها الخاص الذي يقع فيه الأفعال الإدراكية والله أعلم .



(١) دون الجلب فإنه غير مطلوب للطبيعة بل مضر بحال المريض منتفخ

الباب الثالث

في ذكر القوى النباتية و أفعالها و أحوالها وفيه فصول :

فصل (١)

في أقسام تلك القوى بالوجه الكلي

إنَّ القوى النباتية : إمَّا أن تكون مخدومة ، وإمَّا أن تكون خادمة ، وأمَّا التي لها درجة الاستخدام . فإمَّا أن يكون فعلها و تصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع . أمَّا الأول فهو إمَّا لأجل بهاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته . أمَّا القوة التي تفعل لأجل بهاء الشخص فهي الغازية ، و حدّها ^(١) أنها قوة تحيل الغذاء إلى مشابهة جوهر المتغذى لتورده بدلما يتحلَّل . و أمَّا التي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية ^(٢) ، وهي التي تزيد في أقطار الجسم المتغذي على التناسب الطبيعي ليلبغ إلى تمام النشو ، و إنما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغازية زيادة على البذل عما

(١) لا يخفى عليك ان تذكرت ما علقناه على أو ابل السفر الاول في مشاركة البذل

والبرهان أن هذا وكذا حد النامية حد هو تمام البرهان ، كما أنه اذا اقتصر وقيل الغازية قوة تورد البذل لما يتحلل كان حداً هو مبدأ البرهان ، واذا قيل هي قوة تحيل الغذاء للشابهة جوهر المتغذى كان حداً هو نتيجة البرهان - سره -

(٢) قال البيهقي ره : القياس يقتضى أن يقال النسبة لكن راعوا مشاكلة الغازية .

أقول : هذا من رموزهم الى ما حققه المصنف قده من أن البدن مرتبة من النفس ، فوصفوا القوة بصفة الجسم للإشارة الى نحو اتحاد بينهما ، وهذا نظير ما استنبطنا منه أيضاً ذلك الاتحاد من قولهم القدرة كيفية نفسانية والحال أنها كيفية قائمة بالقوة المنبثة في العضلات ، فلولا أنها مرتبة من النفس لم تكن كيفيتها كيفية النفس فاستقم كما امرت - سره - .

يتحلل ، فالغازية تخدم النامية بإيراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء ، ولكن ليس كل زيادة في الأقطار نمواً فإن السمن بعد^(١) سن الوقوف ليس نمواً ، والهزال في سن النمو ليس ذبولاً . بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النمو كما في سن الشباب ، ومقابلته الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة .

فإن قلت : فالفاعل في السمن والهزال أي قوة من القوى ، إذ لا بد لكل فعل وحرارة من فاعل وحرارة .

قلنا : الفاعل فيهما أيضاً هو تلك القوة ، لأجل إعداد القاسر لهما حر كمان قمرتان ، وقمر أن الفاعل في الحركة القسرية أيضاً طبيعة ذلك المقصور وقومه ، لكن اسم الطبيعة إنما يقع على تلك القوة إذا كان تحريكها تحريكاً بالذات لا بقصر قاسر ، فهنا اسم النامية إنما يقع على هذه القوة النامية إذا كان تحريكها للجسد في تزايد الأقطار تحريكاً طبيعياً ، لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن أو حرارة مفرطة في الهزال . ثم إن فعل الغازية إنما يتم بأمر ثلاثة الأول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو . والثاني تصيره جزءاً للعضو . والثالث تشبيهه به في اللون والقوام كالدسم ، وقد تغلّب بالأول كما في عدم^(٢) الغذاء . و بالثاني كما في استسقاء اللحمي . وبالثلث كما في البرص وغيره ، وحكموا بأن غازية كل عضو مخالف لغازية العضو الآخر ، إذ لو اتحدت طبيعتها لاتحدت أفعالها ، وهذا صحيح . ولينا في تعددها وتخالفها وحدة الغازية التي في شخص واحد بوحدة نفسه المتقتضية لهذه القوى . وأمّا اللتان^(٣) لبقاء

(١) أي بعد الشروع في سن الوقوف فكانه قال من سن الوقوف الى آخر العمر ، ثم انه خصه بالذكر مع أن السن قبل الوقوف أيضاً ليس نمواً . لان الفرق في مورد الانفكاك أوضح والهزال في سن الوقوف والذبول - سده .
(٢) أي في الملة التي يسى اطروقيا - سده .

(٣) لما كانت في الواقع اثنتين ذكر هذه العبارة المشعة بتقديم ذكرهما لتصديرها بكلمة اما التفصيلية مع أنه لم يقدم ان البقي للنوع اثنان ، ثم ان كون المولدة لبقاء النوع لبقاء الشخص ظاهر ؛ وفي كون المصورة كذلك خفاء ، وربما يترامى أنها لبقاء

النوع ، فأوليها المولدة ، وهي التي تفصل جزءاً من فضل الهضم الأخير للمغتذي وتودعه قوة من سنخه . وثابتهما الموصورة وهي التي تفيد المنى بعد استحالته صورة تكون معدة لفيضان القوى و الكيفيات بإذن الله تعالى . و أما الخادمة فهي قوى أربع تستخدم الغازية ، وهي الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة ، والدافعة . أما الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة و الرحم معلوم بالمشاهدة ، وفي غيرها معلوم بالقياس ،

أما الأول فالإنسان إذا كان منقلباً حتى يكون رأسه إلى السفلى ورجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء ويزرد رد الطعام ؛ وحرارة الطعام وشراته لكونهما جسمين ثقيلين إلى فوق ليست طبيعية بل قسرية ، والحركة القسرية إما بجذب جاذب أو دفع دافع ، والثاني باطل في هذا الوضع ، فبقي المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها .

وأيضاً إنا نجد للمري و المعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم ، وكذا نجدهما عند تناول الأغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى أن الكبد أيضاً يجذبها من المعدة للذاتتها و قريبها من طبيعة القوة . و أيضاً متى تغذي الإنسان غذاءً و تناول بعده غذاءً حلواً و استعمل التي يجد أن الحلو يخرج أخيراً ، و ذلك بجذب المعدة إياه إلى قمرها ، وكذا حال الرحم في جذب المنى بل الإحليل عند خلوه عن الفضول ، و شدة اشتياق المرأة إلى الوقاع ، ولذلك أن قوماً من الفلاسفة سمو الرحم حيواناً مشتاقاً إلى المنى و ذلك لشدة جذبه له .

وأما الثاني فنقول : إن الدم إذا تكوّن في الكبد كان مخلوطاً بالفضلات الثلاثة

✽ الشخص فان المادة محتاجة الى الصور التي في العظام والورق والاعصاب واللحوم وغيرها ، وليس احتياج المادة الشخصية الى هذه الصور والى التي في مادة النبات كاحتياجها الى الرطوبة النوية مثلا بل لا احتياج اليها بقاء الشخص بالضرورة . والجواب أن المراد بصور يضلها المصورة الاشكال والتخاطيط التي في الافراد امثال ، ولولاها لم يبق النوع فهذا كالعلاقات للنوع ، ومياد العلة انها لولاها لم يكن العلول ، فكما أنه لولا المولدة لم يبق النوع لأنه لم يبق الشخص ، فكذلك لولا المصورة وتصاوير هالم يبق النوع ولم يميز نوع من نوع ، لأنه لم يبق الشخص اذ فرض أن الغازية باقية وكما يتحلل من شخص الجسم يتدراك بالغازية ، ولوقيل : لم يبق هذا الشخص من هذا النوع بوصف الهذبة فقد آل الى هدم بقاء النوع - صده .

الأخر أعني الصفراء والسوداء. والبلغم. ثم إن كل واحدة منها يتميز عن الآخر ونسب^(١) إلى عضو معين، ولولا أن في كل^(٢) من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخلطية لاستحال أن يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها، ولاستحال أن ينصر كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصاً^(٣) أكثرها، فهذا قاطع في إثبات القوة الجاذبة لجملة الأعضاء.

وأما القوة الماسكة فوجودها في المعدة والرحم مشاهدة بالتشريح، و في غيرهما معلوم بالبرهان. أما المعدة فإننا إذا أعطينا حيواناً غذاءاً رطباً أو يابساً ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء، لازمةضامة له من جميع الجوانب. وأما الرحم فإننا اجتذب إليه المنى يرى منضماً إليه انضماماً شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل، ولو أنك شقت من الحيوان الحامل من أسفل السرة إلى نحو الفرج، وكشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر.

و أما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الأعضاء؛ فهو أن الأجسام الغذائية أجسام ثقيلة لغلبة الأرضية والمائية عليها، ولا بد في إمساكها في زمان الانضمام - فهو حركة استحالية واقمة بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء - من قوة ممسكة إلى غير طبيعة الغذاء

(١) لاضومين للبلغم كما للرتين من الطحال والمرارة، بل منبت في سائر الأعضاء لرطبتها فلا يجففها الحركة؛ و إن يستحيل عند هوز الغذاء في البن إلى الدم. اللهم الا إن يراد انصاف قدر منه إلى الصماغ ليندل في تغذيته وكذا الرية - س ر ه .

(٢) ان قلت: ما يجب أن يتحقق هاهنا إنما هو التئيز، وأما ان هذا التئيز لا بد أن يكون بالغازية فلا؛ اذ لعله يحصل بقوة مميزة. قلنا: الجاذبة تنفي عن السيرة لانه اذا جذبت جاذبة الطحال السوداء، و جاذبة المرارة الصفراء مثلا يلزمه التئيز؛ فوجود قوة لا يحتاج اليه فضل معطل بخلاف الجاذبة؛ لانها ضرورية في جميع الاعضاء، فالسيرة في الكبد لا ينفي عنها فتأمل. ثم انه لا يحصل كالتئيز و تام الانفصال؛ اذ لا بد أن يبقى في الدم قليل صفراء ليحصل التلطيف بسبب تارية الصفراء، ويسهل التنفيذ في المجارى الضيقة، و قليل من السوداء ليحصل فيه قوام متشابه - س ر ه .

(٣) احتراز عن مثل بعض أنواع اليرقان الحاصل بانسداد في مجرى المرارة -

والشراب ، لأنها لرطوبتها وميعانها ورقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المزلفة .
وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة ؛ وأمسكته الماسكة إلى قوام مهياً لفعل
المغيرة فيه و إلى مزاج صالح للاستحالة إلى العضوية بالفعل ، وهذه القوة غير الغازية عند
المحققين .

قيل في بيان الفرق بينهما : أن القوة الهاضمة يبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة
وابتداء فعل الماسكة ؛ فإذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم ؛ وأمسكته ماسكة ذلك
العضو ، فللم صورة نوعية ، وإذا صار شيئاً بالعضو قد بطلت عنه تلك الصورة ، وحدثت به
صورة أخرى ؛ فيكون كوناً للصورة العضوية ، وفساداً للصورة الدموية ، وهكذا الكون
والفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد المادة للعضوية في
النتقان ، وللعضوية في الاستعداد ، وهكذا لا يزال الأول في الانتقاص ، والثاني في
الاستعداد إلى أن يبطل الصورة الدموية ، ويحدث الصورة العضوية . فهاهنا حالتان : سابقة وهي
التي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية ، ولاحقة هي حصول الصورة العضوية ، فالأولى
فعل القوة الهاضمة ، والثانية فعل القوة الغازية . فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل
عضو وغازيته .

واعترض عليه بوجهين : الأول أن الهاضمة محركة للغذاء في الكيف إلى الصورة
المشابهة لصورة العضو ، وكل ما حرك شيئاً إلى شيء فهو الموصل له إلى ما يتحرك إليه ؛
فالهاضمة هي الموصلة للغذاء إلى الصورة العضوية ، فإن الفاعل للفعلين قوة واحدة ،
والكبرى ظاهرة فإن ما حرك شيئاً إلى شيء كان المتوجه إليه غاية المحرك ، والمعنى
بكونه غاية أن المتصور الأصلي من الحركة هو ذلك الشيء . والثاني أن هاضمة كل
عضو لا شك أنها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ، ولذلك
الاستعداد مراتب في القوة والضعف ، وليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمة أولى
من الآخر ؛ فإننا حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن وإهب الصورة ،
وإذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذية ، فلا فرق إذن بين الهاضمة والغازية .

أقول: أما الجواب عن الأول^(١) فهو أن لكل حركة نفسانية عَلتين فاعلة و باعثة، ولها أيضاً غايتان غاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة، وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لأجله، وهما مختلفان فلا بد لهما من قوتين فالهاضمة هي التي فعلها كتمهل النار ليس الآطبخ والنضج، و مجرد الطبخ والنضج لا يستلزم أن يكون على وجه يكون طرفاً إلى استعماله بقول صورة مخصوصة هي الصورة العضوية، فالتّي تسوق المادة لأجل غرض مخصوص؛ وغاية مطلوبه غير التي تسوقها لا إلى غرض، ألا ترى أن في الحركة الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة، وهي القوة التي تميل بالعضلة والعضو إلى جهة من الجهات؛ لا لغرض وقوة فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص وهي الباعثة، فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحدّ الذي هو من ضروريات الحركة، والفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية أخرى غير نفس الحدّ المذكور، وهي التي يكون المقصود الأصلي من تلك الحركة، ويقع الوصول لأجلها، وهي غير الوصول وإن لم تنفك عنه فرضاً. فهكذا الحال فيما نحن فيه؛ فإنّ المحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذي في كماله الشخصي و النوعي.

(١) توضيح المقام ان الغاية قد يراد بها ما انتهت اليه الحركة، و قد يراد بها ما لاجله الحركة، و لما كانتا مبدئين مختلفين استعدتا قوتين مختلفتين كما استعدتا في الحيوان شوقية وعاملة؛ فالعاملة غايتها دائماً - وان كان في الفضل السمي بالعبث والجزاف - حاصلة لانها كالطبيعة شأنها الايصال الى حدمخصوص؛ وهما بفعالن وظيفتهما كخادمة فوض اليها أمر مخصوص؛ و هي تفعل ما طلبتا منها؛ فليس المطلوب منهما حصول الداعي والفرض كلفاء الصديق مثلا؛ فوظيفة طبيعة الحجر الملقى على رأس زيد أن يصل الى ذلك الحد أعنى الرأس و بشجه، وكذا وظيفة العاملة النبتة في عضل اليد أن يبطش و يقع على عضو من اعضاء البغوض. و أما أن ذلك الشج أو البطش و بالجملة الوصول اليه للتشفي لقلب الشاج والباطش ولا تقايد زيد و انقهاره فهو مالا جله الفضل، و هو وظيفة الشوقية؛ فكما كانتا غايتين مختلفتين و استعدتا مبدئين كذلك في تينك القوتين النباتيتين؛ فالهاضمة تحرك المادة الى نهاية مخصوصة هي زوال الصورة اللحمية والغاذية تحرك لاجل حصول الصورة العضوية - س ر .

و أما الجواب عن الثاني فنقول : إنَّ المبدء الفِيساس لجميع صور الكائنات وإن كان أمراً آخر أجل من هذه الميادي الفاعلة و الباعثة ؛ لكن لتعالیه عن هذه التغيرات و التجددات لا بد في كل فعل جسماني من فاعل مزاو ؛ لامتناع صدور هذه الأفاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بريء عن التجدد ، رفيع عن التغير ، و لو كفى في صدور هذه التحركات و التصويرات مجرد الاستعداد للقوايل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطبايع و القوى و النفوس في حرارة النار ، و برودة الماء ، و ببوسة الأرض ، و حفظ المعادن ، و نمو النبات ، و حركات الحيوان ، بل يكفي انفعالات الهیولی ، على أن كل^(١) انفعال^(٢) و استعداد في مادة تابع لفعل فاعل ؛ لما مر من أن كل قوة و إمكان مسبوق بفعل و إيجاب ، و كما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة إلى قابل واحد من غير توسط جهات متكررة في الانفعال ؛ كذلك لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيرة المختلفة إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكررة في الفعل . و قد مر في مباحث العلّة و المعلول أن الفعل الكلّي يحتاج إلى فاعل كلّي ، و الفعل الجزئي يحتاج إلى فاعل جزئي ، فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب ، و هذا التصوير يصدر عن هذا المصور ، و الفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه ، و الفاعل العقلي لم يكن فاعلاً بالذات إلا لفعل معقول ، و الله ولي الهداية .

(١) وذلك لانه لا يميز في صرف الشيء ؛ فلاميز في صرف القوة و الاستعداد ؛ فلا بد وأن يختلف ما به الاستعداد حتى يختلف الاستعدادات و الاستعدادات بذلك فإذة جميع الكائنات للعناصر بل مادتها الأولى هي الهیولی وهي واحدة فتخصصها بصورة العنطة أو الشير تخصص بلامخصص ؛ فالستمد فيهما هو العناصر لكن إذا كان ما به استعدادها تارة صورة العنطة السابقة استمدت لصورة العنطة اللاحقة ، و إذا كان ما به استعدادها تارة أخرى صورة الشير السابقة استمدت لصورة الشير اللاحقة وهكذا إذا نقل الكلام الى السوابق ، و التسلسل تماثلي جازي بل و واجب هندم لثلا يلزم انقطاع الفيض لولاه ، و هكذا في الصور المرتبة الطولية لادة واحدة كالنسي اذ بانضمام كل ما به استعداد كالعلقة أو المصفة يختلف استعداد الستمد - س ر ه .

(٢) لما كان بطلان اللازم عند المترض منظوراً فيه لعدم قوله بفعل غيره تعالى بل انفعالات المواد كافيّة عنده في الافاضة قال ان كل انفعال الخ - م ر ه .

فصل (٢)

في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة و الإشارة إلى وجود الدافعة ؛ والتنبيه على تفاوت هذه الأربعة ، وتعيين آلياتها من الأعضاء

أما فعل الهاضمة فاعلم أن الغذاء مركب من جوهرين: أحدهما صالح لأن يتشبهه بالمغذي ، والثاني غير صالح لذلك ، فلها في كل منهما فعل خاص ، أما فعلها في الأول فما مضى ، وأما في الثاني فلا يخلو أن تلك الأجزاء إما غليظة أو رقيقة أو لزجة . وفعل الهاضمة في الأول: الترقيق ، وفي الثاني: التليظ ، وفي الثالث: التقطيع ، لا يقال كلما كان الجسم أرق كان أسهل اندفاعاً ، فلما ذاجمت التليظ أحد الأمور المسهلة للدفع ؛ لأننا نقول: إن الرقيق قد يتشرب به جرم المعدة فيبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه ولا يندفع ، وأما إذا غلظت لم يتشرب بها العضو فلا جرم يندفع بالكلى .

و أما الدافعة فيدل على ثبوتها أمران : خاصي^(١) وعامي .

الأول إنك ترى المعدة عند القيء كأنها تنتزع من موضعها إلى فوق حتى يتحرك منها أكثر الأحشاء ، وترى عند التبرؤ مثل ما ذكرناه ، ومعونة الأحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى إنه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة . والثاني إن الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطاً بالأخلاق الثلاثة ، فيأخذ كل عضو ما يلائمه ؛ فلو لم يدفع ما يلقى فيه لبقى المنافي عنده ، ولم يخلص شيء من الأعضاء عن الأخلاق الفاسدة الممرضة ، واللازم باطل . فثبت وجود القوة الدافعة ، فإذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعة في البدن أعنى الجذب ، والإمساك ، والإحالة ، والدفع ، فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار ؛ بأن يكون تلك القوة جازية عند ازدياد الطعام ، وماسكة له بعد الأزدياد ، ومغيرة له عند الإمساك ، ودافعة للفضل المستغني عنه ، لا لما قيل إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، فإنه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه . بل لأن هذه الأفاعيل أمور متخالفة إما متضادة كالجذب

(١) أي أحدهما خاص بالمعدة والأمعاء ؛ والآخر عام لكل الأعضاء - س ر .

بالدفع ، و إما يتفك بعضها عن البعض ؛ فقد يكون العضو ^(١) ضعيفاً في أحد هذه الأربع ، وتوماً في غيره ، ولولا تمايز هذه المبادي لاهتجال ذلك .

و أما آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها اللّيف المتطاول ، والماسكة آلتها اللّيف المورّب ، والدافعة آلتها في الدفع اللّيف المستعرض . هذا ما قالوه و ظاهر أن المراد منه أن في معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب ؛ فإن جاذبة كل عضو أو ماسكته أو دافعته يحتاج إلى آلة عصبية ، لا أن جاذبة كل نذة من العضو يحتاج إلى ليف متطاول ، و دافعته إلى ليف مستعرض .

فعلى هذا اندفع ما قيل فيه إما أولاً فبأن لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه ، وإما ثانياً فبأن الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء أو تمسكه و تهضمه مع أن الجزم حاصل بأن ليس فيها ليف أصلاً .

و إما ثالثاً فبأن كلاً من شظايا اللّيف غير مركبة من اللّيف وإلا لتسلسلت اللّيفات إلى غير النهاية ، مع أن فيها هذه القوى .

و إما رابعاً فبأن اللّيف المستعرض ليس فيه ليف متطاول مع أنه يجذب ، وكذا اللّيف المتطاول ليس فيه ليف مستعرض مع أنه يدفع الفضل ، وذلك لما سبق من أن الحاجة إلى هذه الآلات في معظمات الجنب والإمساك والهضم والدفع وجلالتها ، لاني رقاتها و جزئياتها المنخرطة في سلك المعظمات المندرجة فيها ؛ فإن الأصناف الثلاثة من القوى العظيمة إذا فعلت أفعالها بالآلات الثلاث من اللّيف الحاصلة في الأوردة ؛ يفعل كل منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري فيما يجاور آلتها ولو بالعرض ؛ فإذ جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يرشح منه على جوهر الكبد ، و على هذا القياس في سائر المواضع المذكورة .

فإن قلت : ذلك الدم إما أن يترشح من اللّيف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جازباً لذلك الدم أولاً مع كونه جازباً له ، فإن كان الأول فالجنب لا يتوقف على اللّيف ، و إن كان الثاني لم يكن في العضو قوة غازية .

(١) فالانفكاك تحقق بين الضعيفة والقوية من إحدى التوتين ، والضعيفة والقوية من

قلنا : نختار الشق الأول و لم يلزم عدم توقف الجذب على الليف ؛ فإن التوقف حاصل عليه سواءً كان توقفاً قريباً أو بعيداً فلا بدّ في جازبة كلّ عضو من ليف موجود فيه أوجهاً له كالكبدة والارطوبة الجلديّة .

فصل (٣)

في أن هذه القوى في بعض الأعضاء مضاعفة ، وفي حقيقة الغذاء ومراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقاً

و هو أن هذه القوى الأربع توجد في المعدة مضاعفة ؛ فإنّ التي تجذب غذاء البدن من الخارج إلى تجويف المعدة غير التي تجذب ^(١) من جوف المعدة إلى نفسها ما يصلح منه لها ، وكذا التي تمسكهناك وهي التي تغيّره إلى ما يصلح أن يكون دماً وهو الكيلوس ، والتي تدفعه إلى الكبديّة التي تمسك في جوهر المعدة ما ينجذب إليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل والتي تغيّره إلى أن يصير غذاءً والتي تدفع الفضول منها . وكذلك الكلام في الكبد ، لأنّ التغيّر إلى الدم غير التغيّر إلى جوهر الكبد ، كما أنّ التغيّر إلى العصارة غير التغيّر إلى جوهر المعدة . والتحقّق ^(٢) أنّ هذه القوى الموجودة في جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل أفعال الغازية بالذات ، وهي المحصلة للغذاء تحصيلاً أوّلياً . وأما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشبهة بتلك ؛ وهي التي تفعل فعلها للأعداد لا لتحصيل الغذاء أولاً وبالذات ، ولا يبعد أن يوجد مثل هذا الأربع المعدة في غير المعدة والكبد أيضاً . كالقم ، والمرى ، والأمعاء ،

(١) أي من العروق التي في جوفها الجنبوبة منها الدم لتغذية المعدة ؛ والإفالكيلوس لا يصلح للتغذية ، والدليل عليه قوله ما ينجذب إليها من الكبد ، والثلاثة المشار إليها بقوله وكذا التي تمسكه الخ لغذاء البدن كله ، والثلاثة المشار إليها بقوله والتي تمسك في جوهر المعدة الخ للدم السنجذب إليها من الكبد وهو غذاء المعدة نفسها . وفي بعض النسخ غير التي تمسك في جوهر المعدة وهو الأصح - س ر .

(٢) يبنى أن ذلك البعض أطلق التضاعف . والحق أن يقال : أربع محصلة للغذاء ، وأربع معدة بل مشبهة - س ر .

والعروق ، والطحال ^(١) ، والأشيين ، والمرارة من الأعضاء الخادمة .

و اعلم أن حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه ، والغذاء إما أن يكون بالقوة كالخنطقة والخبز ، وإما أن يكون بالفعل وهو الذي لم يحتج إلى شيء غير الالتصاق ، وقد يقال له غذاء عندما صار جزء المفتذي شبيهاً به ^(٢) بالفعل ، والغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسماني جزئي لامحالة . أما الجوهرية فلأن غير الجواهر لا يمكن أن يصير جوهرأ أو جزء جوهر . وأما الجسمانية فلأن المجردات لا تنقلب أجساماً . وأما الجزئية فلأن الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج ؛ فثبت أن غذاء كل بدن شخصي جسم شخصي ، والمشهود أن غذاء الحيوانات لا يكون أجساماً بسيطة فلا تتغذي إلا بالمركبات لبعدها المناسبة في البسيط ، وقربها في المركب ، ولا ينتفضي ^(٣) هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكره .

والتحقيق يحتاج إلى نمط آخر من الكلام ليناسب طور ما أُلْفِه أسماع الأنام ، والإشارة إليه أن كل جوهر طبيعي أو انساني أمر واحد بالفعل ، لأنه موجود بالذات ، وكل موجود بالذات له وحدة بالفعل ، وكل واحد بالفعل كثير بالقوة ، ففعله أيضاً واحد بالفعل كثير بالقوة فالأجسام النباتية و الحيواناتية كل منها واحد بالفعل ، فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوة ، فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المسمى بالغذاء للجسم المفتذي بدلأما يتحلل ، ولا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة الأجسام الخارجة فيه ، بل مجاورة الأجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيواني والذاتي مما

(١) وجود الأربع المحصلة فيها واضح وأما الأربع المعدة حتى الهضم والدفن لكل البدن فلأن الهضم اشتداد كفيات ما فيها من المرتين وغيرهما ، والدفن صب شيء من الطحال من السوداء على فم المعدة ليتنبه بالجوع بدغدغته ويقضه لعموضة السوداء ، وكونه ذكي الحس ، وصب شيء من الصفراء من المرارة على المعاء ليتنبه بدفن البراز للذع المرة الصفراء والدفن في الأشيين - س ر ه .

(٢) وفي بعض النسخ لا شبيهاً به ؛ وكأنه بلاخطة حال صاحب البرص والبهق فتدبر - ل ر ه .

(٣) بأن يقال : أن غذائه بسيط وهو الماء ، لأن الماء مالم يختلط بالأرض لم يصر غذاء للشجر - س ر ه .

بعد لأن يفيض^(١) من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت ، فالحركة - الكمية الحاصلة للأجسام النبائية - عبارة عن توارد المقادير على

(١) وهذا كما أن فساد صورة الهواء الطيف بالطاس المكبوب على الجبل يد الماده الهوائية لان يفيض عليها الصورة المائية من البسه الفياض ؛ فهناك أيضاً مجاورة الاجسام الرطبة ممتدة لافاضة الصورة الغذائية التي هي غذاء بالفصل على الماده البدنية على نمت الاتصال ، وتجسد الامثال من عالم النفس ، نظير ذلك ما مر من المصنف قده ان التورية التي في البدن من اشراقات النفس ومن مراتبها ، وان الذي كانت النفس حافظة اياه ليس الباقى من جسد الحيوان بعد الموت بل قدر آخر ومزاج آخر ، والنفس ليست من الاسباب الفرية الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين ، وكذا ما مر في السفر الاول وذكر في الشواهد أيضاً ان الطبيعة التي تقع بها الاعياء غير الطبيعة السعرة للنفس المعبولة على طاعتها ، وهي معها تدور حيث مادارت ، وكذا القوى وان كانت هذه الماده البدنية وهذه الطبيعة والعوى أيضاً مأخوذة لاشترط من مراتب النفس متملة بها اتصالاً منوياً وقدر أعجب من ذلك وليس يعجب في الالهييات أن الهواء الذي قام به الكلام بل اللوح باهما محلان لصنع التنكلم وماخوذان لاشترط من صفه ، وقيام الكلام بها بهذا النظر قيام عنه ، وليسا كتابين . فالحق أن النفس لما كانت هيكل التوحيد مملعة بالاسماء العسنى جسيماً متمصفاً بصفات الطبايع ؛ كما أنها متعلقة بالخلق الروحانيين بالقوة أو بالفصل كان فيها شيء من الطبايع والاجسام بالذات أيضاً ؛ فكما أن فيها جسماً وطبعاً وغذاءً بالمرض ونحو الاعداد كذلك هي فيها بالذات ونحو الابداد ؛ مكانها الكوز الذي يترشح من باطنه الندوة ، وكيف لا وكل عال واجد لكسالات السافل نحو أعلى مترشح نفسه وكسالاته منه بل الانار النازلة منه في المراتب النازلة انما هي بل لتجاف عن المقام العالى بل بالظهور والتشأن ؛ فكما أن من النفوس ماهى مستكفية بذاتها وباطن ذاتها في العلوم والكسالات بلا اعداد سماع وروية ؛ كذلك البواتى في استكالاتها بعد الاعداد ، مانها بذاتها وباطن ذاتها بلامداخلة غرايب وأجنيبات من عالم الماده ، فكما أن أغذيتها المنوية في مقام الحس والمقل بالصور المعلومه بالذات ؛ لا بالمعلومات بالمرض التي ليست هي منشأتها وأطوارها وظهوراتها ؛ كذلك أغذيتها العسية في مقام الطبع والجسم . وليس هذا من باب التمثيل والقياس الفقهي بل من باب السنول تحت الكلي الواحد ، وانها أمرواحد بالفصل كما أشار اليه قده . و بالجملة ليس المراد من الغذاء في قوله الغذاء من عالم النفس الغذاء بالقوة ولو بالقوة الفرية ، بل الغذاء بالفصل . ثم المراد من الغذاء بالفصل صورته لامادته ؛ وانما اطلق القول لاتحاد الماده بالصورة عنده ، واستهلاكها لابهامها فيها ، والراد

وجه الاتصال والاستمرار من القوة الفاعلية على المادة الثابتة كما سبق ، ولو كان التنفذي بمداخلة جسم غريب لم يكن المفتني في كل وقت جسماً^(١) واحداً شخصياً بقاءً به ، وكذا لو كان النمو بزياة مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم أن لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئاً واحداً شخصياً ، وكذا القياس في الذبول بل الأمر كما أومأنا إليه . و مما يجب أن يعلم أن استكمال المفتني بالذلة كاستكمال المتعلم بالمعلم ، والعقل بالقوة بالمعقول بالفعل ، وكما أن المعلوم سواء أكل محسوساً أو معقولاً قد يكون بالقوة ، وقد يكون بالفعل ، والذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوساً بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة ، لا التي في المواد الخارجية من الألوان والأصوات والطعوم والروائح ؟ وكذا الذي هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولاً بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل ، لا التي في الخارج من الفلك و الحيوان والنبات والأرض وغيرها ؟

وإذا علمت بالبراهين أن المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجوهر الحاس ، وكذا المعقولات بالفعل لا بد وأن تكون متحدة بالجوهر العاقل ، فالكامل^(٢) عين ما يكمله ، والحساس نفس ما يحس به ، والعاقل عين ما يكون معقولاً له ، فكذا المفتني عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة ، فالحنطة مثلاً فيها قوة بعيدة للتغذية ، والكيلوس الحاصل منها

بالم النفس جنبتها السافلة الصورية . وليس هذا فيه كثير استبعاد اذ كما أن أصل صور الاضواء من عالم النفس كما مران الصورة مرتبة نازلة من النفس ؛ كذلك تداركها وتلافى ما تحلل منها من عالم النفس ، فان النفس مظهر أسماءه تعالى التنزيهية والتشبيهية جيباً . وكما لطفت ذاته صورة نفسه فانها جامدة لعالى المعنى والصورة ؛ و بوجه كهواه صحو يضربه الصرد يقيم بلا ارتفاع بخار ، ولكن ان كان بلاتجاف عن مقامه العالى اللطيف وليعندني اخواني في تطويل المقام فانه مثار الشك بل من مزال الاقدام - س ر .

(١) لان الموصل موصلة في كل وقت مجبوع منه غير الاخر ؛ اذ لكل يرتفع بارتفاع بعض الاجزاء بخلاف ما اذا كان بروزات مراتب صورة نفس واحدة شخصية هي أصل محفوظ للمراتب . وبالجملة هذا اعمال القاعدة المشار اليها من أن كل جوهر طبيعي أو نفساني أمر واحد فلا تدع فطانتك - س ر .

(٢) أى متحدة معه والالم يكن كاملاً ولم يكن خارجاً من قوى الكمال الى ضلته بل يكن ناضباً بمعنى ذاته ، وهذا كبرى لقياس مطوى بصورته ، وهو أن الحاس يكمل بما يحس به ، وكل ما يكمل بشيء فهو عين ذلك الشيء ، فالحاس عين ما يحس به - م ر .

في المعدة أقرب منه بحسب القوة ، ثم الكيموس الحاصل في الكبد ، ثم الدم الحاصل في المروق أقرب استعداداً للغذائية من كل ما سبق ؛ فالذي يتصل بالعضو و يصير لحماً أو عظماً أو عضواً آخر هو الغذاء بالفعل ، و هو بعينه العضو المقتني ، فالغذاء و المقتني شيء واحد بعينه لا يتغايران إلا بضرب من التحليل . حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المقتني أو العضو المقتني تارة باعتبارها في نفسه عند خلوه مما يرد عليه من الكمال ، وتارة باعتبار تمامه و كماله الحاصل في نفسه بحسب سيق أفعال و حركات معدة لذلك الكمال ؛ كالحال في استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيناه ، و من دقائق^(١) ما جع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب الهضم في الاعتناء على وزن مراتب التجريد في التعقل .

فصل (٤)

في مراتب الهضم و أن للهضوم أربع مراتب :

اعلم أنه لا بد للحيوان و كذا للإنسان ما دام في عالم الدنيا و طبيعة الجسمية من غذاء يشبه المقتني صورة و مادة ، و ذلك لأن هذه الأجسام دائمة الاستحالة و الذوبان ، ثم لكل عضو حصه من الغذاء تناسبه و تشاكله بمد مراتب النضج ، و الاستحالات ، و التصفية عن القشور و الفضور ، بالقوة الغازية التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس ، فمادة الغذاء إذا وردت في البدن و حضرت عند تصرف غازية النفس فتصرفت فيها أحوالها في

(١) يعني كما أن مراتب القوة النظرية أربع : و الأولى عقل بالقوة ، و الاخرية عقل بالفضل ، كذلك مراتب الهضم أربع : و الأولى غذاء بالقوة ، و الاخرية غذاء بالفضل . و يمكن أن يكون المراد انه كما أن مراتب التجريد في العلم أربع حيث أن في العلم الاحاسى تجرداً من المادة و لكن يشترط حضور المادة و في التعقل لا يشترط . هذا وان اختلف بالشكل و المقدار و غيرها و في التوهم تجرداً بل و لكن يحتف بالاضافة الى التقدرات ، و في التعقل كمال التجرد و الرفع عن عالم المادة ، كذلك مراتب التصفية و الهضوم في التغذية أربع و حينئذ فوله في التعقل بدل العلم أمره سهل ؛ لان كل الصور عند العقل و عنده فقه أسهل كما مر و سيأتي . ثم لا يخفى منافات ذكر مراتب الهضم في هذا الفصل عليحدة لما ذكر في العنوان لكن الامر هين - س ر •

مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الأمر ، وصيرتها بصنعة طبيعية يشبه الكيمياء ؛ خالصة عن شوائب الغش والغل ؛ مصفاة عن الفضول ؛ مقشرة عن القشور في أربع مراتب للهضم والإحالات . إحداهما في المعدة ، وابتداء هذا الهضم من الفم ؛ بدليل أن الحنطة الموضوعة تفعل في اضحاج الدماميل والخراجات ^(١) ما لا يفعله المطبوخ بالماء وتتمام هذا الهضم عند ما يرد ^(٢) على المعدة ، وينضج بحرارة جهنم المعدة التي إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد ، فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتهديب للخارج عن طاعة الله البعيد عن الوحدة الجمعية الاعتدالية المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعة ^(٣) المدبرة للأجسام على منهج الحكمة الإلهية فتصير شبيهاً بماء الكشك الثخين ، وهو المسمى بالكيموس . والمرتبة الثانية إذا تم ما فعلت هذه القوى به في هذه الطبقة السفلى ، و فرغت من أفاعيلها المأمورة بفعلها ارتفع قليلاً عن هذه الطبقة الهارة المظلمة إلى طبقة أخرى هي الكبد ، فوقع بعد ذلك يدقوى وسدته أخرى من هذا الصنف ، فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ والإزالة ، فانهضم في الكبد مرة أخرى وسقط منه بعض ما بقي من الأكدار والفضول ، فصار أخلاطاً أربعة متميزة بعض تمييز ، ومخلوطة بعض تخليط ، خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، لخروجها عن تمام التمصي عن الطاعة الإلهية ، وقربها عن الصلاح والانتقاد لأمر الله . ثم إن أصلح هذه الرفقاء الأربعة هو الجوهر المسمى بالدم ، فوقع قسط منها في مسالك العروق المسماة

(١) بالغذاء المعجزة والجيم أودام كبيرة الحجم حارة ، والدليلة اعم من الخراج

لشولها الباردة - س ر .

(٢) يشعر بان آخر هذا الهضم عند الورد على المعدة ، وفيها هضم آخر والشهور

أن فيها هضماً واحداً . ويسكن أن يقال : ان الهضم التام إنما هو في المعدة وفيها يتم الهضم الاول ويكمل ، والهضم الذي يتم عند ما يبرد على المعدة ناقص فعنى قوله تمام هذا الهضم كاله واشتداده ؛ ومعنى كون مراتب الهضم أربع انها في الحيوانات الكاملة بالنظر إلى ظهورات التغيرات في الغاية أربع ؛ وان كان الغذاء من حين المضغ الى أن يصير جزءاً من العضو يمرض له في كل آن تغير واستعالة فهي غير محصورة في عدد - س ر .

(٣) كلمة من بيانه أو نشوية أى القوى هي الطبيعة المدبرة لانها شعبها و مراتبها

أو القوى الناشئة من الطبيعة - م ر .

بماسارها^(١) إلى بيت القلب، وسلك سبيل الطاعة للنفس، واشتغل في بيت القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية قدرأ صالحاً من الزمان، حتى صلح لكسوة القبول، و خلعة الصورة النفساية، وتوزع ما بقي منه نافذاً في العروق على الأعضاء فينهضم مرة أخرى، ويتشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقية منه، وكل قسط من الدم يتشبه بمضو خامر فيتصل به، ويحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كل إلى شبيهه.

و أقسام الفضول أربعة بعدد أقسام الهضم: فضلة الهضم الأول الذي في المعدة البراز؛ وهو مندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني أكثرها البول، ويندفع من المثانة، وبقية يندفع من الطحال والمرارة. وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق، و ما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة، كالأف والاذن والعين كما في الدموع أو غير محسوسة كالسمام. وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني، ويخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن، كالشعور والأظفار والأوساخ، وما يدفعه الطبيعة كالأورام المنفجرة وغيرها.

فصل (٥)

في تحديد^(٢) القوة الغذائية و النامية حدأ بحسب الحقيقة

قد علمت من طريقتنا أن الحدود قد تكون للماهيات، و قد تكون للوجودات،

(١) ليس الامر كما ذكره بل السارقا هي العروق التي بعدما انهضم الغذاء في المعدة انهضاماً تاماً ينجذب لطيفه من المعدة فتندفع في مسالك هذه العروق الى العروق المسمى باب الكبد وبنفذ في الكبد، وظنى ان هذه العبارة كانت عند قوله الى طبقة اخرى هي الكبد فوقت هاهنا من تصرف الناسخين والا فهو قدس سره أجل من أن يشبه عليه أمر السارقا - س ر ه .

(٢) هذا ثالث المواضع اتحد بهما أما التحديد الاول فن الشيخ الرئيس، وأما الثاني ففي ذيل التقسيم تطفلا، وأما الثالث فهو هنا بالإصالة، وانما قال حدأ بحسب الحقيقة اشعاراً بأن الحد الذي سبق حد بحسب الاسم؛ لانه قبل اثبات وجودها كما قال الشيخ في الشفاء: ان الحدود التي قبل اثبات الوجود للمحدودات حدود اسية، وهي بينها بعده تنقلب حدوداً حقيقية - س ر ه .

والفرق بين الماهية والوجود أمر قد فرغنا من بيانه ، والحد للماهية لا يكون إلا بأجزائها كالجنس والفصل ، والحد بحسب الوجود لا يمكن بالأجزاء إذ الوجود لاجزاء له ، فهو إما بالفاعل والغاية إن كان تاماً ، أو بالفعل إن كان ناقصاً لما أشرنا إليه سابقاً أن حد الوجود وبرهانه شيء واحد ، وبرهان ألم أقوى من برهان الإين .

إذا تقرر هذا فنقول : كل قوة من القوى فرد من الوجود لسلطانها ، والقوى قد يعرف بأفاعيلها فالقوة الغازية يعرف بما يصدر عنها . فيقال : هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المعتدي لتخلف بدل ما يتحلل .

فنقول : في بيان هذا الحد "إن كل قوة لامحالة مبدء تغير في هذا العالم ؛ فلذلك التغير له صورة ومادة ، وللفاعل في فعلها غاية ؛ فالصورة هاهنا هي الاستحالة إلى مشابهة المعتدي ، والمادة هاهنا هي الغذاء ، والغازية تخلف البدل للمتحلل ، فكأننا قلنا القوة الغازية لفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية . وأما النامية فقد ذكر في حدّها أنها الزائدة في أقطار الجسم الطبيعي ليلبغ تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الأجزاء الأصلية ، فقولنا : الزائدة في أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية ، فإن الصانع إذا أخذ مقداراً من الشمعة فإن زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس ، وقولنا : على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الأورام ، وقولنا : ليلبغ تمام النشو احتراز عن السن ، وقولنا : زيادة في الأجزاء الأصلية تنبيه على الملة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو ، وذلك لأن النمو حركة في جواهر الأعضاء ؛ فلا جرم القوة المحركة يمدّها ويزيد في جواهرها . وأما السمن فإنه زيادة حاصله بمدخلة الأجسام الغربية في الأعضاء كأنها الملتصقة بها .

ثم إن التغذي والنو^(١) يتمان بأمر ثلاثة : الأول تحصيل غذاء شبيه بالمعتدي

(١) أما التنفى فبالذات ، وأما النو فبواسطة التنفى ، و لكون فعل الغازية يتم بهنه الامور الثلاثة قيل : ان وحدة الغازية اعتبارية فانها مجموع القوى الثلاث من الحصلة والملصقة والنفيرة الثانية ، والتحقق انها واحدة وهي شؤونها وأطوارها ؛ كما أن أمير القوى طراً كذلك ، وهو النور الاسفهد ؛ والكل شؤونه وفنونه وأطواره (درخان بكسنداي مانهمه جيز) - س ر .

و النامي في الماهية بالقوة . والثاني إلصاقها بهما على ما هو المشهور . والثالث تشبيها بهما بالفعل . ثم إن كان المقدار الوارد على جواهر الأعضاء الأصلية مساوياً لما تحلّل منها فذلك فعل الغازية ، وإن كان أزيد فذلك فعل النامية ، وعند هذا لقائل أن يشكك و يقول : إن الغازية والنامية قوة واحدة ؛ ولا فرق بينهما إلا أن الغازية تفعل هذه الأمور بمقدار ما يتحلّل ، والنامية تفعل أزيد مما يتحلّل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص ، فإن القوة إذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله ؛ فإذا كان الجزء الزائد مثلاً للجزء الأصلي وكانت الغازية قوية على تحصيل الجزء الأصلي وجب أن تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديدة القوة ؛ فعلى هذا القوة الغازية هي المنمية إلا أنها في ابتداء الأمر تكون قوية فتكون واقية بإيراد البدل الأصلي و الزيادة جميعاً ؛ و بعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل يورد الأصلي .

وما يدل على ذلك أن القوة الغازية في سن الانحطاط والذبول تورد أقل مما يتحلّل ، وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلّل ؛ فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول ؛ فإذا نزع القوة الواحدة جاز أن يختلف إيرادها بالزيادة و النقصان ، فهنا شك قوى .

أقول في جوابه : إن اختلاف النمايات^(١) الطبيعية مدد على اختلاف القوى ، لكن غاية القوة الغازية تخالف غاية القوة المنمية ، فهما قوتان مغايرتان .

بيان ذلك أن غاية فعل الغازية في إيراد البدل سدّ الخلل الواقع من التحليل ، الأمرى أن الحيوان لا يطلب الغذاء إلا بعد استيلاء حرارة الجوع على المدة ، والبدن على التحليل ؛ فعند ذلك يشتهي الطعام ، وغاية فعل النامية تمديد الأعضاء على نسبة مخصوصة ، وليس^(٢) أن زيادة إيراد البدل على ما يتحلّل في كل وقت موجب زيادة النمو ؛ ولا يصل

(١) قيد بهما لإخراج النمايات الإرادية فإن اختلافها لا يوجب اختلاف التزيه - س

(٢) دليل آخر غير اختلاف النمايات وهو تخالف الفلطين ، وانفكك التوثين وبتل

ذلك أثبت سابقاً تمدد القوى . وأيضاً فعل الغازية الحركة الكمية باستخدام الهاضم ووصلت ثم وصلت بالصلفة ، وتكوين الصور النوعية الجوهرية في جواهر البدن ، وفعل النامية عرض ضعيف تدرجى هو الحركة الكمية - س ر .

النمو، فربّ وقت كان إيراد الغذاء أكثر وفعل النمو أقلّ، وربّ وقت كان بالعكس، فإنّ ناهد نشاهد كثيراً أنّ بعض الغلمان والجوارى في زمان البلوغ اتفق أن كان مرضاً مرضاً شديداً يعطل الغازية عن فعلها، ومع ذلك ينمو هذا المريض نمواً بالغا؛ ويطول قامته طولاً متفاوتاً بالقياس إلى ماسبق من الزمان، فإنّ حيث وقع التخالف في مقتضى هاتين القوتين ولو في بعض الأوقات علم أنّهما متغايران ذاتاً لا بمجرد الشدة والضعف، إذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف إلاّ بذلك؛ لكنّ التخالف قدحع بالعكس من ذلك يعني قد يهوى النمو وينقص التغذية، وقد يهوى التغذية وينقص النمو فهما متغايران ذاتاً لتغايرهما فعلاً وغاية؛ فثبت ما ادعيناه.

شك وكبيرة إنّ من الناس من ادعى أنّ الغازية نار، واحتج عليه بأنّ الغازية تغذو والنار تغذو؛ فالغازية نار. وهذا مع فساد

صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني بطل قولهم النار تغذو؛ لأنّ النار لا تغذو بل تتولّد وتتصدّد بطبعها، وإذا سعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها؛ فليست هناك نار واحدة معتدية. نعم فعل الغازية يشبه فعل النار في النضج والإحالة.

ومن الناس من ذهب إلى أنّ في الأعضاء فرجاً يملأها القوة النامية، وهو باطل كما وقعت الإشارة إليه؛ فإنّ ملاء الفرج لا يوجب نموّ الأعضاء، وليس ما ذكره الشيخ في الشفا وصوبه بمعنى الفضلاء: من أنّ القوة النامية يفرّق اتصال العضو، ويدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية. وهكذا القول في الاغتذاء مرضياً عندنا؛ وذلك لأنّ تفرّق الاتصال مولم بالذات، ويستحيل أن تكون الطبيعة أو النفس تفعل فعلاً طبيعياً تقتضي أمراً منافياً بالذات لطبيعة الجسم الذي هي فيه بحيث يوجب دوام الألم لو كانت هناك قوة مدركة؛ وكان الإدراك به حاصلًا بالفعل كما مرّ ذكره في مبحث أنّ تفرّق الاتصال مولم بالذات، وذلك لأنّ القوة الواحدة لا تفعل ولا تقتضي أثرين متنافيين. بل الحقّ كما شيّدنا أركانها

(١) لأنّ التارتجيل الهواء. وللعارض أن يقول الغازية هواه لانها تغذو، والهواء يذو لأن الهواء يفسد النار ويحيلها الى نفسه، والالوصلت الى كرة الاثير بل تراب لذلك - س ر ه .

من أن النمو حركة متصلة في الكم - والحركة معناه خروج الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج - ومعنى التدرج هاهنا أن يكون للمتحرك في كل آن فرداً آخر من المفولة ؛ فليس في حركة النمو مقدار ثابت و مقدار آخر وارد عليه ، سواء كان بالمداخلة أو بغير المداخلة .

فصل (٦)

في سبب وقوف القوى كالنامية والغازية في ضرورة الموت

ولنذكر أو لا ما وقع الاحتجاج به من القوم في هذا الباب ، ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الإلهي والفلسفة الكلية التي أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلب ونحوه .
فألذي يذكره في وقوف النامية أن الأبدان مخلوقة من الدم والمني ؛ فلامحالة يكون كل مولود جسماً رطباً كما هو مشاهد في الأجنة التي في بطون أمهاتها ؛ ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيراً يسيراً ، وقد عرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء ؛ وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو المشهور ، وذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأعضاء لينة ؛ فأمّا إذا صلبت وجفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من أول الولادة إلى آخر الوقت الذي تصلبت الأعضاء وجفت ؛ فيحينذ تنفد النامية . هذا ما ذكر في سبب وقوف النامية .
و أما الذي قالوه في وقوف الغازية وحلول الأجل فوجوه :

الأول أن القوة الغازية قوة جسمانية فلا يكون أفعالها إلا متناهية ، وهذا منقوض بالنفوس الفلكية ، لأنها قوى جسمانية سيما عند أصحاب المعلم الأوز القائلين بأن نفوسها قوى منطبعة في أجسامها ، مع أنها غير متناهية الأفعال عندهم . والذي وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس منه هناك أنها وإن كانت جسمانية لكنها الماسحة عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية ، فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال : إذا جوزت ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنية وإن كانت متناهية إلا أنها تقوى على أفعال غير متناهية لماسحة عليها من أنوار العقل المفارق ؟ ^(١) فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركباً من

(١) محصولة أن القوى الجسمانية من حيث أنها جسمانية لا يمكن أن تكون مؤثراً

تأثيراً غير متناه ، وأما من جهة اتصالها بالمعلومات والمجردات فيمكن فيها ذلك ، فانها بذلك ❖

الطبايع المتضادة ، فقد علم من هذا الجواب أن التمويل على مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح . فلننظر إلى حال التمويل على كون البدن مركباً من الأسطقات . ولتحقق ما في هذا الوجه .

فنقول : الوجه ^(١) الثاني إن الشيخ ذكر في القانون أن الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وأن تأخذ في الانتعاش المتأدي إلى الانحلال بالكلية ، وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ، ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية ، فينبذ يحصل الموت .

و إنما قلنا : إن الرطوبة لا بد وأن يأخذ في الانتعاش لامور ثلاثة : أحدها استيلاء الهواء المحيط بها ، وهي لحرارتها يقضي الرطوبة . و ثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك . و ثالثها معاونة الحركات البدنية والنفسانية .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تورد الغازية بدل ما يتحلل من الرطوبات ؟ قلنا : هب إن هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهولة أكثر من المتحلل وقت الشباب ، وإذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغازية في هذا الوقت مساوياً لما يتحلل بل أقل منه ؛ فلا جرم ينتهي إلى النقصان وذلك يؤدي إلى الفساد والبطلان . والحاصل إنه كلما كان السن أكبر كان تأثير المجففات الثلاثة أكثر ؛ فكان الجفاف أكثر ؛ و كانت الحرارة أقل ؛ فكان ضعف الغازية أكثر ، واستمرار ذلك مما يؤدي إلى الانقطاع فيعرض الموت .

و يمكن أن يعود السائل و يقول : إن مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساوياً لمقدار الوارد في وقت الشباب ؛ فإن لم يكن مساوياً له في وقت الكهولة لكان إما لأن

١- الاتصال تكون من القوى والالات لها لكن لما كانت لتلك القوى من جهة اخرى اتصال بالادة والجسم فاستمرار امداد العمليات فيها منوط باستمرار وجود القابل ، لكن القابل اذا كانت اجزائها متضادة متداعية الى الانفكاك فلا يقبل الدوام والالزم تعطيل تلك الاجزاء عما تفتضها طباعها وقصرها الى خلافه ، وذلك باطل على ما أدت اليه أنظار الحكماء - م . ٥ .

(١) أي لما كان التمويل على كون البدن مركباً من الاسطقات بينه هذا الوجه

الثاني فلتتكلم عليه - سر . ٥ .

المحلل صار أقوى فصار التحليل أكثر؛ وأولاً لأنّ الغازية صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل. و الأول باطل لأنّ المحلل ليس إلاّ الأمور الثلاثة المذكورة، وهي الحارّ الداخلي، و الحارّ الخارجي، و الحركات البدنية و النفسانية. و هذه الأسباب الثلاثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة، وإذا لم يزد المحلل استحالة أن يزداد التحلل. والثاني أيضاً باطل. لأنّ الغازية لا تصير ضعيفة إلاّ لنقصان الحرارة، ولا ينقص الحرارة إلاّ لنقصان الرطوبة؛ فإنّنا جملنا^(١) انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغازية. لزم الدور و هو محال.

وما قيل: من أنّ المحلل و إن كان وقت الكهولة هي الأمور الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب؛ ولكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة أطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب، و ذلك لأنّ الضعيف قد يكون أقوى أثراً من القوى إذا كان أطول مدة من الآخر، و إذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها في الكهل أدوم من تأثيرها في الشباب؛ فالجفاف فيه أكثر منه في الشباب.

فكلام لا حاصل له^(٢)، لأنّ دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك

(١) لا يفتى ان الكلام في انتقاص الرطوبة الواردة وما هو سبب ضعف الغازية

تنقص الرطوبة الفريزية التي هي قابلة الحرارة الفريزية فلا دور.

فان قيل: انتقاص الواردة سبب انتقاص الفريزية، و انتقاصها سبب ضعف الغازية،

وسبب السبب سبب.

قلنا: ليس كذلك بل تنقص الفريزية بسبب فاعلها، فان علة زوال الشيء أوتقصه عدم

علة وجوده أو كماله، أو ينقص بسبب آخر كاشتداد الحرارة مثلا على أن كل شيء ينزلها

تعلق بالآخر ولا سيما تعلق العلول بزوال أحدهما أو ضعفه منشأ زوال الآخر أو ضعفه، ولكن

من جهتين للتلايدور، كما أن زوال المادة منشأ زوال شخص الصورة، و زوال الصورة منشأ

زوال وجود المادة، وفي الضعف في فاعلية الصورة العاقلة لتركيب المادة المحفوظة

كما فيما نحن فيه ضعف الصورة منشأ ضعف انحفاظ المادة، و ضعف انحفاظ المادة منشأ

ضعف فاعلية الصورة، ولكن درجة أخرى من الضعف غير الاول، وهي منشأ ضعف آخر

في انحفاظ المادة وهكذا حتى يؤدي الى الزوال والانحلال - س ر = .

(٢) فيه ان طول الهدية في إيراد الغازية الغذاء لا يجدي نفعاً؛ لان القوة الطبيعية

ضلها على وتيرة واحدة، و الاسباب الاتفاقية لا انضمام لها فتختار أن المحلل صار أقوى

حاصل في السبب المورد للغذاء ، فكما أن دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف ؛ كذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف .

وقرب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أن فعل الحرارة الغريزية في المنى إنا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلتصق به ، فإن حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث أولاً شيئاً كالقشر ؛ ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة وشموبه حتى يحصل النضج ، وكذا الحرارة التي في المنى تجعل أولاً قشراً ثم تفسو تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود ، وتنسبط فيه حسب انبساطه في الطول و العرض والعمق ، فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة أشهر ، وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبية تمت الصورة في زمان أكثر ، حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة إلى ثلثمائة وأربعة أيام ، فالمولود يولد والرطوبة غالبية عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب و الانبعاث في الحركات ، ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري م ركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الأعضاء رويداً رويداً فيصير فيه أولاً مهيئاً للقيوم فتجلس ، ثم الانبعاث من غير انتصاب ، ثم للقيام ، ثم للمشي على حسب تحليل الرطوبات ، ومن هذا الباب يتفاوت أوقات المشي في الأطفال . وهكذا تفعل الحرارة^(١) الغريزية في بدن الحيوان إلى أن تفتى رطوبته بالكليّة فتتطفي الحرارة

ب انضمام سوء التدبير في الغذاء والهواء وغيرهما من الاسباب الستة الضرورية ؛ فان الانسان وان كان مدبراً حكيماً طبيياً مراعياً حسن التدبير ، باذلا جهده فيه مستفرغاً وسمه له ، لا يحيط علماً بالاسباب القدرية ، ولا يمكنه دفع سهام الحوادث عن نفسه .

فان قلت : سوء التدبير كان أيضاً في سن الشباب . وأيضاً العاذبة يتدارك بايراد البدل لانتظام الوارد من العسلات وسوء التدبيرات .

قلنا : هذه الاسباب القدرية كما يوهن النسبية والقابل كذلك يوهن القوة والفاعل ، فتدارك العاذبة لانتظامات النسبة لا يكافئها ، بل يزال في التنقص لاجل ورود سوء التدبير وغيره على نفسها أيضاً فمثل العاذبة كمثل من يقيم فسطاطاً في ربيع عاصفة تأتيه من كل مكان ، فكما يعرف الريح ذلك الفسطاط ويشرفه على الانهدام يصلحه القيام باقامة أعدته واحكام أوتاده ، فمثل الريح كما تزلزل أركان الفسطاط كذلك توهن أطراف ذلك القيم المصلح حتى تتأصله وتهدم بنيانه - سر .

(١) لما تفردان الاشياء مجبولة على طلب خيراتها وكما لايتها ؛ فلامعانة لا يصلح

لاتقاء ما تقوم به و يحصل الموت ، فسبب الموت بعينه سبب الحياة ، و ذلك لأنه لو لم -
 تمكن الحرارة غالبية على الرطوبة لم تحصل الحياة ، ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة
 فناء الرطوبة ، و من فناء الرطوبة فناء الحرارة . و كأن تخدير الله سبحانه الحرارة بحيث
 يستولي على الرطوبة سبباً للحياة أولاً ، و للموت ثانياً . هذا ما نقل عنه في شرح القانون . و قد مر
 ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل ، فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لارجاعه الى ما سنحقه .
 الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين : و هو أن السبب الموجب للموت في
 جميع الحيوانات هو أن البدل الذي تورده الغازية و إن كان كافياً في قيامه بدلاً عن ما يتحلل ،
 و فاضلاً على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية .

و بيان ذلك إن الرطوبة الغريزية و الأصلية إنما تنحمرت و نضجت في أوعية
 الغذاء أولاً ، ثم في أوعية النسي ثانياً ، ثم في الأرحام ثالثاً ، و التي توردها الغازية
 لم تنحمر ولم تنضج إلا في الأولى دون الآخرين ، فلم يكمل امتراجها و لم تصل إلى
 مرتبة المبدل عنها ، فلم تهم مقامها كما يجب ؛ بل صارت قوتها أضعف من قوة الأولى ،
 كمن أضعف زيت سراج و أورد بدله ماء ؛ فما دامت الكيفية الأولى الأصلية غالبية في
 الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية آخذة في زيادة الاشتعال ؛ مودة
 على الممتزج أكثر مما يتحلل فينمو الممتزج . ثم إذا صارت مكسورة السورة بظهور
 الكيفية الثانية وفتت الحرارة الغريزية ، و ما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلل ،
 و إذا غلبت الثانية انحط الممتزج ، و ضعفت الحرارة إلى أن لا تبقى أثر صالح للكيفية
 الأولى ، فيقع الموت ضرورة . و ظهر من ذلك أن الرطوبة الغريزية الأصلية من أول
 تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية ، و ذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج .
 و يعلم منه أن الغازية لو كانت غير متناهية و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلل على
 السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لماكن البدل تقاوم المبدل من حيث الكيف
 و إن قاومه من حيث الكم .

❦ شيء من الاشياء لطبعه عملاً يؤدي لانفائه و بطلانه ، فلي هذا لا يكون فعل الحرارة
 الغريزية من تجفيف الرطوبة شيئاً شيئاً الاستكمالاً ؛ فإذا تكلمت استغنت فانقطعت حلاقة
 المصاحبة و المجاورة و المخالطة فافهم ان كنت اهلا ولا تكن من النافلين - ن و .

أقول : هذا^(١) الوجه أيضاً ضعيف إقناعي لوجوه .

الأول إنا لانسلم أن مزاج المنى أقوى و أشرف من أمزجة المواد الحيوانية التي تكونت بعده ، إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف لكات الكمالات النفسانية فإبضة عليه في الابتداء ؛ فيكون ذا حياة و نطق ، و اللازم ظاهر البطلان .

الثاني إن^(٢) مادة المنى غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون المتمترج بعضه على مزاج المنى ، وبعضه على مزاج الوارد بدلاً عما يتحلل ؛ حتى يقال إن مزاج المنى أقوى في الكيف ، و مزاج الوارد عليه أضعف .

الثالث إنا^(٣) لانسلم أن مبنى جودة النضج و التخمر و قوة المزاج أن يكون حصوله في تلك الأوعية ؛ إذ رب مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوى مما يكون فيها ، كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد

(١) أقول : نظره منه الى الوجه الفئ ارتضاء بحسب الاسباب الالهية ، وأين هومن هذا ، ولكنه أيضاً جيد بحسب الاسباب الطبيعية لاغبار عليه ، واما قوله : لانسلم أن مزاج المنى أقوى و أشرف الغضوبه ان كون الرطوبة نضيجة مستحكة شيء ، وكون مزاج المنى أشرف شيء آخر ، فان هذه الرطوبة بمبنى البلة جوهر ، و المزاج عرض ، فالمراد الرطوبة التي بها اتصال الاعضاء الاصلية و لايسيا القلب وان كانت هي الرطوبة السنوية فيها لكن الكلام في رطوبة تلك الاعضاء ؛ و هي أحد الرطوبات الاربع التي يسى عند الاطباء رطوبات نوانى ، و لا خفاء في كونها أصلية فريزية وان العارضية و الفرية ليستا مثلها و منح هذا مكابرة غير مسوعة .

ثم ان قوله : اذ لو كان أعدل الخ متقوض بأنه لا شك أن مزاج الشاب و اليافع أشرف و اعدل من مزاج الكهل و الشيخ ، مع أن الكمالات النفسانية في الاخيرين أوفر و لايسيا النطق الباطني ، و الكمالات لا يفيض على المنى ابتداءً اذ ليس فيه أوعية الارواح الثلاثة من القلب و الدماغ و الكبد ، بل القوى و الكمالات تفيض الارواح على أنه لولا مزاج المنى و الاعضاء الاصلية و الرمية لم يفض الكمالات رأساً - س . ر .

(٢) هذا في غاية الضعف لان الرطوبة السنوية و هي الرطوبة الثانية التي بها اتصال الاعضاء لاتنفد الا بالموت حتى في ذق الفتى ، و هل يسكن أن يقال في الجلد الرطب بالاصالة السقوع في الماء انه ليس فيه رطوبة - س . ر .

(٣) أقول من الذي حصره فيه ، و الكلام في كون الرطوبة الاصلية أقوى و أحكم من العارضة ، و ليس الكلام في المزاج فأين هذا من ذلك - س . ر .

بل بالتولد ، ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكوّن بهذا الوجه أقوى من الذي يتكوّن بطريق التوالد ، فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوة الغازية من البدل أقوى وأحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه ، فلم يتم حجة على ضرورة الموت . فهذه هي وجوه ثلاثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدم لها ، وقد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثة في كليات القانون بقوله : ثم " يجب أن يعلم أن الحرارة بعنسن الوقوف يأخذ في الانتعاش لاكتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة ؛ و معاونة الحرارة الغريزية من داخل ؛ و معاونة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة ؛ و عجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائماً ، فإن جميع القوى الجسمانية متناهية كما يرهن عليه في العلم الطبيعي ، فلا يكون فعلها في الإيراد دائماً ، ولو كانت هذه القوة غير متناهية ؛ و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلّل على السواء لا بمقدار واحد ، لكن لما كان التحلّل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائماً كل يوم لما كان البدل تقاوم المتحلّل ، و لذا التحلّل يفني الرطوبة ، فكيف والأمران متظاهران على تهيأة نقصان و التراجع ، و إذا كان كذلك فواجب ضرورة أن تفسى المادة فتتطفي الحرارة ، و خصوصاً إذ يعين على إطفائها بسبب عوز المادة سبب آخر ؛ وهي الرطوبة الغريبة التي تحدث دائماً لعدم الهضم ، فتعين على انطفائها من وجهين : أحدهما بالخُبْسُو و القمر ، و الآخر لمضادة الكيفيّة ، لأن تلك الكيفيّة بلغمية باردة ، و هذا هو الموت الطبيعي انتهى . قوله : ثم " يجب أن يعلم إلى قوله و معاونة الحركات البدنية و النفسانية الضرورية في المعيشة إشارة إلى الوجه الثاني . و قوله : و عجز الطبيعة إلى قوله فلا يكون فعلها في الإيراد دائماً إشارة إلى الوجه الأول . و قوله : و لو كانت هذه القوة إلى قوله و خصوصاً إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشارة ^(١) إلى ثالث الوجوه الثلاثة .

الوجه الرابع إنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا

(١) أي إشارة خفية . أصل الإشارة من جهة ان اختلاط الرطوبة الغريبة بالرطوبة الغذائية يوهن كقيتها و يجعلها أجد مناسبة ، و انما قلنا : خفية لان مفاد الوجه الثالث أن الكيوس و ان كان أجوده و أحده لا تتخلف بدلاها بتحلل من الاعضاء الاصلية لبعدها المناسبة في الكيفية لا باعتبار الاختلاط بالرطوبة الغريبة - س و .

بالوجود قد أفنوا المادة التي منها التكوّن؛ فلم يبق لنا مادة يمكن أن توجد وتكوّن منها، و لو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان و رزق. و إن فلنا بقى نحن و الذين بعدنا على العدم دائماً، و يبقى الأولون على الوجود دائماً دون اللّاحقين، فذلك مناف للحكمة إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا؛ بل العدل يقتضي أن يكون للكُلِّ حظٌّ من الوجود؛ فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتأخر إمكان. و هذا الوجه أيضاً إقناعي ضعيف، لأنه لا يدلُّ على وجوب الموت لكلِّ أحد.

الوجه الخامس إنه لو لم يكن الموت واجباً لجاز أن يبقى الظالم المتحكّم في الدنيا دائماً فيدوم شره و إفساده، و لم يطمع المظلوم في انصافه من ظالسه، و ذلك لامحالة مؤدّ إلى الفساد. و هذا الوجه أيضاً ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكلِّ من في الدنيا، و وجود الظالم لا يخلو من مصلحة، و كما جاز دوام نوع الظالم و ظلّمه في هذا العالم كما نرى، و نعلم، فليجز دوام شخص أو أشخاص منه، و مكافأة المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم.

الوجه السادس إنه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الاتقياء و الأخيار أشقى الناس، لأنهم يكونون قد تركزوا اللذات في الدنيا من غير عوض، و ذلك بما يدعوا إلى الفسق، و ارتكاب اللذات، و الإعراض عما سواها، و هو لامحالة شر و فساد. و هذا الوجه أيضاً كالوجهين السابقين من الأسباب الغائية للموت، و ليس شيء منها سبب فاعليّ و لا سبب غائيّ بالذات، و كلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح أن يكون وسطاً في البرهان، و هو إما سبب فاعليّ قريب كما في العلم الطبيعي، و إما سبب غائيّ أو فاعليّ بعيد كما في العلم الإلهي، و الوجوه الثلاثة ليست من الأسباب الفاعلية الطبيعية للموت، و لا من الأسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللّاحقة، و العرضيّ اللّاحق لا يصح كونه مبدأً للبرهان بل للخطابة و ما يشبهها. و إنما قلنا: تلك الأمور من توابع غاية الموت لا عينها؛ لأن غاية الموت بالحقيقة وجود النشأة الباقية، و وصول النفوس إلى منازلها الذاتية، و درجاتها أو دركاتها في السعادة أو الشقاوة، لا لأجل أن مادة الأرض تنقى لتكوّن الباقي بموت السابقين؛ و لأنّ المظلوم ينتصف من الظالم و ينتقم منه؛ و لأنّ

السلحاء الاتقياء يصل إليهم عوض آلامهم و محنهم في الدنيا ؟ بل هذه من التوابع اللآخرة لغاية الموت .

فإذ علمت ضعف هذه الوجوه فلذكر وجهاً قاطع الدلالة لضرورة الموت ، وهو أن الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما ^(١) مبدعة أو كائنة ، و بعبارة أخرى إما تامة أو ناقصة ، و المبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي ، و أما الكائن فكل كائن فاسد ، لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة و الزمان ، و كل حركة لا بد من انقضائها ، و عند انقضاء السبب أو جزئه لا بد أن ينعدم المعلول المسبب ؛ فلا محالة جميع ما هو كائن ^(٢) فاسد . و لا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنة المتجددة ؛ فلا محالة أنها فاسدة تمرض لها الموت . ثم نقول : الموجودات التامة باقية لأنها لم توجد لأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر ، ولذلك انحصر نوعها في شخصها . و أما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لأن يتكون عنها موجود آخر ، فهي أسباب معدة لموجودات أخرى ، فلوفرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة و قد فرضت ناقصة هذا خلف . و اعلم أن الموت طبيعي

(١) لم يذكر المخترع مع أنه بمدد استيفاء الاحتمالات العقلية ، إذ المراد بالمبدع هنا معناه الاعم ، فالكائن هو السبوق بالمادة و الودة جسيماً ، و مقابله هو المبدع من باب رفع التركيب ، و كذا التام و الناقص ليس المراد بهما معناها المشهور أي ما ليس له حالة منتظرة و مقابله بدليل أنه قال : و اما الموجودات الناقصة الخ إذ من الناقصات النفوس المستكفية و غيرها ، و هي لم تعلق لان يتكون منها موجود آخر بان تكون مادة له إذ المواد خلقت لان يتكون منها النفوس ، وليست النفوس الفلكية مفروضة الدوام بل محققة الدوام ، انما المراد بالتام و الناقص كما أشار إليه ما يوجد لان يكون مادة و وسيلة لموجود آخر و مقابله ، و الا فهو قد ذكر في كتبه أن الموجود مطلقاً اما تام و اما ناقص ، و التام اما فوق التام أو غيره ، و الناقص اما مستكف و اما غير مستكف - س ر .

(٢) لم لا يجوز أن تستبقى حياة البدن بعلة التامة كائنة ما كانت بالحركة بعد الحركة التي غير النهاية كما تستبقى برهة من الزمان في مدى حياته بالحركة بعد الحركة . و الظاهر ان هذا الوجه و ما سيذكره بقوله : ثم نقول الخ جسيماً وجه واحد لبيان ضرورة الموت ، و المراد به السلوك من طريق الحركة الجوهرية التي اثبتت الغاية لكل مرتبة من مراتب الوجود المتحرك . و بعبارة أخرى النبات و الحيوان و الانسان حدود لهذه الحركة ينبغي للمتحرك ان ينتقل منها الى ما فوقها و هو الموت الطبيعي للمتحرك ، و هذا

لا لأجل^(١) أن الأجسام لا يحتمل الدوام؛ لما عرفت أنها ممكنة الدوام على سبيل^(٢) التبدل والإمداد القوفاني، ولا لأجل أن القوة الغازية لا تورد الغذاء دائماً بحسب الكيفية أو الكمية؛ لما عرفت ومن هذه القواعد وأشباهاها؛ بل لأن القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى، وقد بين في العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات والأفعال الطبيعية، وقد برهن في مباحث العلل على أن الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لابد وأن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره؛ فالغاية بالحقيقة هي راجعة إلى الفاعل، والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية، وحصول الموالي للقوى الفلكية، وهذه غايات عرضية. والغاية الحقيقية إما تقوى النبات فصيروتها غذاءاً للحيوان، وإما تقوى الحيوان فلحصول الأغذية وغيرها للإنسان، وإما تقوى الإنسان، فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن، وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة أو القوة النفسانية من المتخيلات، والموهومات، وأوائل العقليات، فالنفس

الوجه لأبأس به غير أن قوله فيما سيأتي: إن غاية النبات أن يكون غذاء للحيوان وغاية الحيوان أن يكون غذاء للإنسان ليس على ما ينبغي فإن النبات الذي غايته الحيوان هو النبات الذي في صراط العيوانية ومادة لها دون النبات الذي له صورة تامة نباتية مستقلة كشجرة اللوز مثلاً، وكذا الحيوان الذي غايته الإنسانية هو العيوان في صراط الإنسانية دون العيوان ذي الصورة العيوانية المستقلة كالفرس والبقر، ومن السبب جداً أن يمد صيرورة النبات مثلاً غذاء للحيوان موتاً طبيعياً، وانقضاء رشده ونموه وبطلان آثار الحياة فيه بحسب رسل طبعه موتاً اختراعياً له وكذا في العيوان فانهم - طمد.

(١) كما أنه مطبوع للناطقة وإن لم يكن مطبوعاً للوهم - س ر ه .

(٢) إشارة إلى تزييف جواب الشيخ سابقاً إن هذه المركبات لا تقبل الإمداد لتضادها بان يورد الغذاء البديل، ويصلح كل ما يفسد، فلو كانت النفس دائمة التوجه إلى هذا العالم واستخدمت القوى لو ردت البديل، ولكنها ليست كذلك، لأنها دائمة التوجه إلى الغاية والنهي عن البدن وقواها بالفسطحة، وبكس في الطريقة الآتية لو كانت القوى الجسمانية غير متناهية التأثير لرفضتها النفس الناطقة ولم تستعملها للوصولها إلى الغاية، فلما كانت بالفسطحة متوجهة إلى الله قليلة الببالاة بالبدن لا يجرم فسد وانهدم

الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل إما في السعادة العقلية الملكية أو في الشقاوة^(١) الشيطانية أو السبعية أو البهيمية انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع، وإذا ارتحلت عن البدن عرض الموت، وهذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي «كل نفس ذائقة الموت»، وهو غير الآجال الاختراعية التي تحصل بعروض الأسباب الاتفاقية، والقواطع القسرية، وبالجملة الموت طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية، وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية وسيرورتها إما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة، وإما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأقدمت كالشياطين والأشرار، وإما منقورة بنيران الله، سليمة الصدر عن الأغراض والنشوات. وأما سائر النفوس^(٢) الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله، فينجو من العذاب، ويتخلص من العقاب، فمثل الدنيا كالمرزعة، وأرحام النسمان كالحرث، «سأزكم حرث لكم»، والنطف في الأرحام كالبنور في المزارع، والولادة كالنبت، وأيام الشباب كالنشو، وأيام الكهولة كالنضج، وأيام الشيخوخة كاليبس والجفاف، وبعد هذه الحالات لا بد من الحصاد وهو الموت. وزمان القبر والصراط كالبيدر، فكما أن اليبادر يجمع فيها الغلات من كل جنس، وتداس، وتنقى، وترمي القشور والتبن والوزق من الثمر والحب، ويجعل بعضها غلفاً للدواب، وحبطاً للنيران، وبعضها لبوباً سالحة، فهكذا يجتمع في الآخرة الأمم كلهم من الأولين والآخرين من كل دين. «قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم. وينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر. ويميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركه جميعاً فيجعلهم في جهنم. وننجي الله الذين اتقوا بمفاضتهم لا يمسهم السؤل ولا هم يحزنون». وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم، ومن قول نبيته ﷺ: الدنيا مرزعة الآخرة. فهذا بيان حكمة

(١) أي أنها كمال تكويني في جانب مظهرية القهر وإن كانت تقاصح التلييف،

فالنفس تنشئ في جانب اللطف أو القهر عن استعمال البدن الطبيعي - س ر ه .

(٢) أي الإنسانية المتصفة بصفات الحيوانات الصامتة ليس لها النار المنوية بل هي

محترقة الخ - س ر ه .

الموت بالبرهان و القرآن ، وهو رحمة من الله لأوليائه ، و تحفة للمؤمن . فلاجل ذلك يتمنى أولياء الله الموت كما قال تعالى توبيحاً لمن ظن أنه منهم بغير حق : « قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » ، و حقّ للنفوس البشرية و غيرها تمنى الموت طبعاً فإنها كالصانع ، و الأبدان و الأجساد كالدكاكين ، و الأعضاء و قواها كالألات و الأدوات ، و إنما يجتهد الصانع في دكانه لأجل غرض ؛ فإذا تمّ غرضه ، و بلغ أمنيته ترك دكانه ، و رمى من يده أدواته ، و استراح من العمل . و هكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد ، و خرجت كلّ فيما خلق من القوة إلى الفعل اشتغلت بذاتها ، و كان هذا الجسد وبالاعليها ، و مانعاً من الخروج إلى منازلها و معادنها ، فإن لها معادن كمعادن الذهب و الفضة ، كما ورد في الحديث فإنّ الموت حكمة و رحمة من الله تعالى كما قال تعالى : « ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه ترجعون » و قال شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبينا و عليه السلام : « فوالذي يميتي ثم يحييني » .

فصل (٧)

في تحقيق الكلام في القوة المصورة

و لنقدّم ما قيل فيها ثمّ نعقب ذلك بذكر ما هو الحق و لانسحج منه .
قال أفضل المتأخرين : و المصورة عندي باطلة لامتناع صدور هذه الأفعال عن قوة عديمة الشعور .

و قد أشرنا إلى كيفية شعور القوى بذاتها ، و بما يصدر عن ذاتها .
و قال بعض من سبق ^(١) عليه : إنّ هذه الأفعال و ما يجري مجراها مما ينسب إلى القوى النبائية صادرة عن الملائكة .

(١) كانه الغزالي ، و النزاع لفظي فان مراد الحكماء بالقوى الملائكة المدبرون أمراً ، لا الصافون صفاً من الملائكة المقربين و السهيبين لانهم أرفع شأناً من تدير المواد ، ولكن هذا اذا اريد بالقوى البهائية و المغارقة و المقارنة - لا الزمانية - . و بعبارة اخرى التدييات برش الله تعالى ، اذ الزمانيات المتعلقة بالمواد مدبرة فيها و محال التصرفات فاعلم ذلك - س و .

وسيفظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله ، وكيفية تأثيرها بإذن ربهم إن طبقاتهم العالية أرفع قدراً من أن يفعلوا مثل هذه الأفاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام للسنة والأعوان ، وقد بين أن القوى المباشرة للأفاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية ، والتي تدرك المعقولات والخيرات الحكيمة والمنافع الكلية هي المفارقة الذات عن الجسمانيات ، فالكلام عائد في القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصورات والتشكيلات ، وأكثر المتكلمين نسبوا هذه الأفاعيل كلها إلى الله تعالى من غير واسطة ولا غمض ، كالأشاعر لتجزؤهم ترجيح الفعل من الإرادة بلا مرجح ، وقد علمت ما فيه . ومنهم من قال بالتوليد ^(١) كالمعتزلة وهو أيضاً خارج عن التوحيد في الأفعال . وأصل ^(٢) الأشكال هاهنا هو أنه لا يجوز أن يكون خلقه الأعضاء وشكلها ، ومقدارها ، ووضعها ، وخشوتها ، وملاستها ، وصلابتها ، ولينتها صادرة عن القوة المصورة ، لأن المنى متشابه الأجزاء في الحقيقة ، فالقوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع أجزائه ، والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا فعلاً واحداً متشابهاً ؛ فيجب أن يكون الشكل الذي يفعله المصورة هو الكرة ؛ فالمصورة الحيوانية إن كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة ، وإن كانت متعددة يفعل كل منها في بعض من مادة متشابهة الأبعاد كان الحيوان جملة كرات متعددة ، وقد تأكدت هذه الشبهة لما ذهب إليه المعلم الأول وشيعته إلى أن المنى متشابهة الأعضاء لانفصاله عن الأثنين قسط لا عن جملة البدن ، وكون كل جزء محسوس منه مشاركاً لكله في الإسم والحد . وذهب بقراط

(١) ينسبونها من الأفعال التوليدية لله تعالى ، فإن كل فعل يتولد من فعل آخر عندهم . والحق أن الكل يعود لله وقوته لاستقلاله بغيره ، لكن المعتزلة لقولهم بعدم احتياج الملوك في البقاء إلى الملة يقولون : لو فرض عدم الواجب (تعالى عن ذلك) لما ضرعه بغيره ، فهو تعالى صيرها غنية في ذواتها وإفعالها . والحكيم يقول : أنها وسائط جوده بنحو الأعداد لأعلى سبيل التوليد والابجد . والاشعري يسقط الوسائط رأساً ويبطل السببية والسببية مطلقاً - س ر ه .

(٢) ينسبونها إلى أشكال كون المصورة عديدة السمود مع كونها فاعلة للأفعال المحركة المتينة لأصعوبة له عندنا إذ ليس الأحكام والافتقار دليل العلم كما يشاهد في فعل الطبايع على أنها أثبتنا العلم الحضوري للقوى كما مر فاصل الأشكال الخ - س ر ه .

وتابعوه إلى أنه ليس متشابه الأجزاء ، لأنّ المنية يخرج من كلّ البدن فيخرج من اللحم شبيه به ، ويخرج من العظم شبيهه به ، وعلى هذا من جميع الأجزاء ، وهذه الأعضاء غير متشابهة لاختلاف حقاقتها باختلاف الأعضاء المنفصلة هي عنها ، وغير متشابهة للكُلِّ وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج ؛ لأنّ الحس لا يميز بين تلك الأجزاء وإن كان في نفس الأمر متميزاً بعضها عن بعض .

أقول : التعليل في اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزائه المنية مبالست فيه فائدة في دفع الإشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال آخر ، وهو كون المنية حيواناً^(١) تمام الأعضاء بالفعل ، وذلك لأنّ اختلاف أجزائه المنية إن كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه أعني الأعضاء ؛ وكان ذلك الاختلاف أيضاً لاختلاف أجزائه المنية كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان ، وهو يستلزم إما الدور^(٢) أو

(١) لا يلزم ذلك بل هو مادة للحيوان تحتاج الى الصورة الا أن يقال : الحال كونه تام الاعضاء وهو يلزم حيث أن فيه من كل عضو شيئاً لا لحيوانية بالقوة اللازمة على كلا القولين . ثم ان اسم الاشارة عائد الى عود المحذور . ان قلت : المحذور المهروب منه كون الحيوان كرة ، واللازم هنا الدور والتسلسل . وأيضاً عود المحذور مبنى على تشابه الاجزاء ، وكون المنية حيواناً تام الاعضاء مبنى على تغالفاها ، ففي المحذورين تهافت . قلت : الجواب أما عن الاول فبأن تغالف الاجزاء لما كان مستلزماً للدور والتسلسل كان محالاً فتعقّق التشابه فساد المحذور بالاخرة . وأما عن الثاني فبأن التطور أن الحال الاخر لازم لهذا القول بلا واسطة شيء آخر ، والتشابه يناقضه ، ولكنه لازم بسبب الدور أو التسلسل من حيث لا يشتر القائل فلا تهافت - سره .

(٢) هذا وإن كان كشيبة البيضة والدجاجة في الظاهر ، ويرد عليه أيضاً انه لم قلت لا بد من الاختلاف في الفاعل ؛ ولم لا يكفي بالاختلاف في القابل كما هو طريقتة قدمه في كثير من الواضع وطريقة القوم؟ حيث قالوا: اختلاف صور الافراد بالمواد ، واختلاف المواد بالصور السابقة ، بمعنى أنها مابه الاستعداد وهكذا ، والتسلسل تعاقبي مجوز عنهم ، الا انه في الحقيقة قوى متين لا غبار عليه ، لان الاختلاف في صور الاعضاء لما كان نوعياً لا يجوز استناده الى القابل وجهاته ، وان كان الاختلاف الشخصي في افراد ماهية واحدة - مستنداً الى استعدادات المادة فلا يكفي ذلك في الاختلاف النوعي ، بل لا بد من الاختلاف في الفاعل أو الجهات للفاعل كما ذكره وافي استناد الكائنات الى العقل الفعّال ، على ما ذكره المصنف قدس

التسلسل . (١) وكلاهما محالان (٢) .

و اعلم أن استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقاً إلى المادة أو الجزء المادي من سخيف الأقوال ، إذ (٣) المادة في كل شيء أمر مبهم لا قوام له إلا بالصورة القائمة بها ، فاستناد صور الأعضاء و اختلافها في الحيوان إلى النطفة في المحالية كاستناد صور العالم و اختلافها إلى الهوى الأولى المشتركة ، وليست فيها إلا جهة قبول الأشياء و إمكانها لاجبة فعليتها و تخصيصها و وجوبها .

و ربما استدل على كون المني غير متشابه الأجزاء بما استدل به بقرط و تابعوه كما حكى الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الحادى عشر من الشفا بقوله : الذي دعاهم إلى هذا الظن ثلاثة أمور :

١- في البسمة و المعاد على طريقة الاشرافين اختلاف الانواع بسبب الجهات الفاعلية ، وهي أرباب الانواع التي هي جهات فاعلية رب الارباب ، فان موجودات العالم الادنى عندهم ظلال الموجودات في العالم الاعلى ، و اختلاف ملهيات تلك الارباب ذاتي بلا جعل تركيبى ، بل ولا جعل بسيط الا بالمرض ، كما أن عند المرءاء اختلاف الملهيات باعتبار اختلاف الارباب التي هي الاسماء العسنى له تعالى ، وهي لا موصولة بلامصولة المسمى . و حينئذ فلما كانت تلك الصور عللا فاعلية يلزم جمعها في الوجود فلا جرم يدور أو يتسلسل تسلسلا اجتماعياً لاتماقياً ، و في قوله : و اعلم الخ اشارة الى ذلك - س ر .

(١) لما كان الكلام في اللة بالذات للاختلاف كان التسلسل اللازم تسلسلا اجتماعياً لاتماقياً فانهم - ل ر .

(٢) والوجه في الاستعالة ان الفروض كون هذه الامور التوقف بعضها على بعض علا فاعلية مترتبة لاعلا قابلية فاذا ذهب الى غير النهاية ادى ذلك الى الدور اوا لتسلسل المعالين - ط د .

(٣) لما كان أعضاء الحيوان اموراً مخالفة بالنوع فلا يكفى اختلاف الجهات القابلة ؛ بل لابد فيها من اختلاف في الفاعل أوجهاته ، كما أن الانواع المخالفة الواقة في العالم الكبير لا يكفى في اختلافها اختلاف استمدادات السادة ، بل يكون مستنفة الى قوابل مختلفة هي أرباب الانواع ، و السئل الافلاطونية ، كما استقر عليه حكماء الفرس و ذهب اليه المصنف قده أو الى جهات مختلفة في العقل الضال على ما ذهب الشاؤون فتأمل فلا تنقل - ل ر .

أحدها عموم^(١) اللذنة بجميع البدن ، ولو لا خروج المنى من الجميع لاختصت اللذنة بالعضو الخارج منه المنى .

وثانيها المشاكلة الكلبية ، فإنه لولا أن كل عضو يرسل قسماً لكات المشابهة بحسب عضو واحد .

و ثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناضج من والده أو عضو ذي شامة أو زيادة قالوا : وإذا ثبت أن المنى جسم مركب من أجسام مختلفة الطبائع فالذي هو نازل من اللحم يتكوّن لحمًا ، و النازل من العظم يتكوّن عظمًا ، فلا يجب أن يكون الحيوان كالكرة .

والجواب من وجوه ثلاثة :

أحدها ما مرّت الإشارة إليه من لزوم الدور أو التسلسل .

و الثاني أيضاً ما قد أشرنا إليه من أن المادة ما به الشيء بالقوة ؛ وهي في كل شيء أمر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لا يتحصّل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجية ، و الكلام ليس إلا في سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الأعضاء ، و كون المنى^(٢) مختلف الأجزاء لا يدفع هذا الإشكال ؛ لأننا لو فرضنا المنى مركباً من أجزاء مختلفة فننقل الكلام إلى سبب اختلاف تلك الأجزاء . وأيضاً أن كل مركب من أجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد أن يوجد فيه أجزاء بسيطة متشابهة ، ولا بد أن يكون في كل منها قوة بسيطة في مادة بسيطة وهي لا تفعل إلا أمراً واحداً متشابهاً ، فيجب أن يكون فعلها ككرة حتى يكون المتولد من منى كرات مضمومة بعضها إلى بعض .

و الوجه الثالث ؛ أنه قدح أرسطاطاليس في صحة هذه الأدلة ، و صحة هذا المنهـب و هو كون المنى نازلاً من جميع الأعضاء ، و سين ذلك بوجوده عشرة مذكورة في الشفا منقولة في شرح كليات القانون .

(١) أي اللذنة للسانية ، و سببهذه اللذنة أن في المنى أرواحاً كثيرة ، وحرارة وافرّة ، فيغدغ معاله ، و تحصل فيها احتكاك بحرارته العارة فإذا خرج حمل دعة وخفة وراحة ورفق ألم الاحتكاك - س ر ه .

(٢) أي قوله تلك الأجزاء ليس في بعض النسخ وهو الأصح - س ر ه .

الأول إن المشاكلة^(١) قد تقع في الظفر وليس يخرج منها شيء ،
الثاني إن المواد قد يشبه جداً بعيداً وليس يبقى له زرع ، وحكى أن واحدة
ولدت من حبشي بنتاً بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء .
الثالث إن الزرع ليس يرسله الأعضاء المركبة^(٢) من حيث هي آية ، ويضع
فيها مشاكلة .

الرابع لو كان المنى بالصفة الموصوفة لكان حيواناً^(٣) لأنه فيه من كل عضو جزء ،
و تلك الأجزاء إن كانت موضوعة وضعها الواجب فالمنى إنسان صغير ، وإن لم تكن
مترتبة فما الذي رتبها .
الخامس إن المرأة إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون في الرحم منيان^(٤)
هما إنسانان .

السادس ما المانع من أن تولد المرثة إذا أنزلت وحدها إذا كان في منيها هذه
الأعضاء مفصلة .

السابع إن الإنسان قد يوولد الذكران ثم يتغير فيصير يوولد الأناث ، وذلك

(١) وأيضاً قد تقع في الشعر ، والجواب انه اذا خرج من منبت الظفر شيء وفيه مرض
الوضع مثلا سرى الى الظفر ، واذا خرج من منابت الشعر شيء وكانت حارة أسود الشعر
لكثرة دخانها الصابع لسادة الشعر ، فالمشاكلة تنفق في النابت بالذات ، وفي الظفر
والشعر بالمرض - س ر .

(٢) أى ليس يرسله الهيئة التركيبية ويتحقق المشاكلة فيها سيما اذا لم يتحقق
في الاحاد ، مثل أن الوالد أشم الانف ، والولد أفتس الانف ، الا أن لراس أنف كليهما
محاذاة بالفم ، ومثل أن العاجب والعين منهما لا تشاكلان ، لكن وقت المشاكلة في تقارب
هاتين . والجواب انه لما خرج الرطوبة من جميع الاعضاء وكانت متجاوزة لاجرم تحققت
المشاكلة في هيئة التركيب ؛ وان لم يتحقق في الاحاد كان مانع - س ر .

(٣) فيه منع كعامة ، الا أن يراد أن فيه الاعضاء المتخالفة كالجنين البست

- س ر .

(٤) ممنوع و لعل أحدهما شرط التكون من الاخر ومنه يخرج الجواب عن السادس

- س ر .

بسبب استحالة^(١) المزاج و تغيره ، و ليس لأنّ العضو نارة خرج منه وفيه عضو الذكور ، و نارة خرج وفيه عضو الأناث ، و إذا جاز أن يكون ذلك في الذكورة و الأنوثة جاز أن يكون في سائر الأجزاء بسبب المزاج لاسبب نقل الجزء .
الثامن إن كثيراً من الحيوانات يتولد من غير^(٢) جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك كما قالوه .

التاسع قد يفسد الحيوان سقاً واحداً فيتولد منه حيوانات أكثر من واحد ، وربما كانوا ذكوراً و أنثاً .

العاشر الفصن من الشجر الذي له شمر بعد و يفرس فيشمر ، وكان يجب أن لايشمر؛ لأنّ الشجرة التي اتخذ منها لم يشمر ، والأجزاء المأخوذة منها يجب أن تكون غير مشمرة . اللهم إلا أن يقال : أجزاء الثمرة مخلوطة بأجزاء الفصن على ما يقوله أصحاب الخليط ، فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج أن يجيء البذر و المنى من كل جزء بل جزء شيء واحد من البدن يكفي في ذلك ، إذ فيه جميع الأجزاء . فثبت بهذه الوجوه أنّ المشابهة ليس سببها الفاعلي اختلاف صور المادة ، بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الحاصلة من إعداد القوة المصورة .

فهذه وجوه قلها الشيخ عن المعلم الأول دالة على أنّ المنى جوهر متشابه الأجزاء و للبحث في أكثرها مجال كما فعله العلامة الشيرازي في شرح الكليات ، ولعلّ غرض المعلم الأول من تلك الوجوه ليس إيراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب ، بل غرضه مقابلة الوجوه المذكورة في عدم تشابه أجزاء المنى بوجوه أخرى مشاركة معها في المآخذ و الطرق ، على أنّ المنى متشابه الأجزاء .

أقول : والحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان . والبرهان أفاد أزيد من ذلك وهو أنّ

(١) وظننى ان سبب ذكورة الولد أو أنوثته قاهرية أحد السنين و مقهورة الاخر ، فان قهر منى الرجل منى المرأة و غلب عليه و كيفه بكيفيته اتصف منى المرأة بصفة منى المرأة - س . ر .

(٢) كالبعيل ، وفى بعض النسخ يتولد عن جنسه أى لاعتن نوعه - س . ر .

المنى^(١) ليس في ذاته جوهر^(٢) تام الجوهرية في محصله النوعي ، وفي صورته الطبيعية ، كسائر الجواهر المعدية وغيرها ، ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضلية ، فحكمه حكم المادة الأولى في تصور تجوهرها عن التمام إلا بما يضاف إليها من الصور ؛ فيصير بها شيئاً نوعياً يتحد بها وينقلب إليها .

وأما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلا : إن المنى يختلف الأجزاء بحجة زعم أنها أقوى من الأدلة المذكورة ، وهي أن المنى لاشك أنه الفضل الهضم الأخير ، وذلك إما يكون عند نضح الدم و سيروره مستعداً استعداداً تاماً لأن يصير جواهر الأعضاء ، ولذلك كان الضعف الذي يحصل عيب استفراغ المنى أزيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله ، فإنه يورث الضعف في جواهر الأعضاء الأصلية ، وإذا كان كذلك كان المنى مركباً من أجزاء كل واحد منها قريب^(٣) الاستعداد من أن يصير عضواً مخصوصاً ، وذلك يقتضي أن لا يكون المنى متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى .

أقول : وهذه الحجة أيضاً ضعيفة من وجوه :

(١) أي الزائد على ما ذهب إليه العلم ، وأما البرهان فقد مر أن السادة في كل شيء مأخوذة على وجه الإبهام والقوة لاعلى وجه التحصل والفضلية إذ كل فعلية فهي آتية عن فعلية أخرى فافهم ذلك - م ر .

(٢) أي ليس له تمامية في الصورة النوعية النوعية فضلان تمامية في الاجزاء العصبية والرباطية والعظمية وغيرها ، كما قال تعالى : « وخلق الانسان ضعيفاً » ثم ان هذا مبنى على ما هو ظاهر قولهم : ان اختلاف الاحضاء نوعاً باختلاف اجزاء الشيء نوعاً بلا حاجة الى القوة المصورة ، والى القوة المولدة سيما المفضلة منها ، كما يدل عليه قول الصنف هذه آناً : بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الخ وقولهم : في الوجه الرابع من الاستدلال وان لم يكن مترتبة فما الذي رتبها ، وأما ان حمل كلامهم على أن اختلاف الاجزاء من قبيل اختلاف الموادم العاجية الى القوى الفاعلة فلا يرد - س ر .

(٣) قرب الاستعداد بالاختلاف النوعي لا يستلزم الاختلاف النوعي ، فان قوة الشيء ليست بذلك الشيء ، كما أنه لا يوجد الشيء بالاولوية و مالم ينسد جميع أنحاء عدم الشيء وان اسد كثير منها فهو معدوم بعد - س ر .

أحدها إنك قد علمت أن ما يتغذى بالفعل ليس هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره؟ ولا التي وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذية بالقوة؟ بل لا يتغذى الحيوان بالحقيقة إلا من عند نفسه، ولا يتقوى إلا بقوة باطنة. و هذه المسألة^(١) عند القوم بالأغذية و الأدوية هي أسباب معدة لأن ينفعل مادة البدن من مبدئه نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرناه في المعقول بالفعل، والمعقول بالقوة، و إن الذي سمى معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل أبداً، بل يعد لأن تحصل للنفس حالة هي معقولة وعاقلة بالفعل فكذا في الغذاء والنمو، وليس كون اللحم لحماً، والمعلم عظماً والرباط رباطاً إلا من جهة ما تقتضيه هيئات النفوس وأوصافها، و أجزائها المعنوية، و عقوماتها النفسانية، فيظهر آثارها في الأجساد والأبدان؛ فينزل إلى عالم الأشباح الصورية من عالم الأرواح المعنوية بإعداد هذه الحركات و الانفعالات، و تحريكات مواد الأغذية وغيرها.

و ثانيها إنك هب أن المنى هو الحاصل من فضلة الهضم الرابع فمن أين يلزم^(٢) أن يكون فضلة الشيء لابد أن يكون مثله أو قريباً منه في الاستعداد، فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان.

و ثالثها هب أن المنى عند كونه متصلاً بمواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد؛ فبعد الانفصال عنها والخروج منها إلى مواضع أخرى لانسكُم إنه قد بقي ما كان عليه؛ فمن الحافظ^(٣) عليه تلك الأجزاء على ترتيبها ووضعها و كيفيتها، فإن كان

(١) أقول: لو سلم الامام ذلك فالاعداد يكفي لانكم تسلمون انه لابد من مجاورة هذه الاغذية للأعضاء المختلفة، و ان غاذية كل عضو مخالفة بالنوع لغاذية عضو آخر، فتختلف لامعالة فضل الاغذية بعد الهضم الرابع، وهل ينشئ النفس الصور المحسوسة بالذات المتخالفة اذا لم يكن اعداد من الصور المحسوسة بالعرض المتخالفة؟ - سره.

(٢) بل يلزم أن يناسبه ويدانيه وان لم يكن يكافئه وبساويه، أليس نخالة طحين كل حبة تناسبه، ودردي كل حصارة تقاربه؟ وكفى ذلك في الاختلاف - سره.

(٣) هذا حق في الترتيب والوضع ان ادعى التشابه فيهما بذلك. وأما اذا ادعى مجرد الاختلاف في الاجزاء فلا؛ لان المختلفات اذا انفصلت عن مواضعها واجتمعت لا يرتفع اختلافها

الحافظ نفس الأبوين فالنفس الواحدة كيف يدبّر ؛ و يحفظ أزيد من بدن واحد تديراً وحفظاً طبيعياً ، ولا يسري فعل النفس في غير بدن واحد ، ولوسرى فعل النفس في نطفة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيواناً ذائفاً . و أما حصول الضعف عند إنزال المنى في جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الأجزاء أصلاً ، بل منشأاً^(١) الضعف أمر نفساني من أفعال بطره على النفس بحصول اللذنة البدنية ؛ فيسري ذلك الوهن والانكسار في سائر أجزاء البدن ، كما عند الخوف والخشية ، وكثير من الأمور النفسانية المورثة اضطراباً في البدن ، و وهناً في قواه ، وأعضائه الأصلية . وبالجملة المنى جوهر قابل للأعضاء ؛ وقابل الشيء لابدء وأن يكون خالياً عن ذلك الشيء و ضده جميعاً حتى لا يلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين وكلاهما محالان .

و أيضاً المنى رطوبة سيالة ؛ و الرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والأوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيلة لاختلاف الصور والآثار ، و قد مر أن اختلاف الاستعداد والآلات استعداد من باب القوى والإمكانات والنسب التي لا وجود لها إلا على سبيل التبعية دون الاستقلال .

و مما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام ، و إثبات المصوارة لأجساد النباتات والحيوان أن المنسوب إلى المادة و استعدادها لم يجز أن يكون إلا أموراً جزئية شخصية من خصوصيات الأزمنة ؛ و الأمكنة ؛ و الأوضاع ؛ و أما الأمور الدائمة الوقوع و خصائص الأنواع فلا بد أن ينسب إلى أسباب فاعلية على الوجه الكلي . فإذا تقررت هذه الأمور فثبت إن اختلاف أشكال الأعضاء وخلقها و مقاديرها و أوضاعها وكذلك كون كل عضو من الأعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الإنسان والحيوان من التشكيلات و التصويرات ، سيما ما في أعضاء الرأس من العين وطبقاتها ، والأف ، والفم ، والأسنان ، واللسان ، والشفتين ، وغيرها ، و ما في كل منها من المنافع التي بعضها

(١) أقول لا ينحصر النشأ في الامور النفسانية بل الامور الطبيعية أيضاً شيء لا يجوز

الشك في تأثيرها ، وهو قد مر بهذا وأمثاله مما قد سبق فقلطوى بساط الطبيعيات والطبيات ، وقوله : الرطوبة السيالة لا يمكن الخ هذا في غير الوضع معال (منوع - خل) والسند موجود مركب القوى كاللبن والخل - س و .

للضرورة ، وبعضها للراحة والفضيلة والزينة ، كأشجار العيين ، وسواد الحاجبين ، وتعمير أخمص القدمين ، لا يمكن أن تكون منسوبة إلى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة ؟ ولا إلى قوة سفلية كالطبائع الجسمانية ؟ لأن فعل الطبيعة لا يكون إلا على نمط واحد ، ونحو فرض واحد أو غرضين ، ولا يمكن فيها فنون الأغراض وصنوف الدواعي والقصود ، بل لا بد وأن ينسب إلى أمور نفسانية منبعثة من أغراض علوية مؤدية إلى عالم عقلي ، و سر سبحاني . بل نقول من رأس قولنا كلياً : إن السبب الفاعلي لبدن الحيوان إما أن يكون أمراً عديم العلم والإدراك كالطبائع^(١) وما في حكمها . وإما أن يكون أمراً ذاعلم وإدراك .

و الأول محال لشهادة كل فطرة سليمة على أن فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم المحكم يستحيل أن تكون قوة عديمة الشعور .

و الثاني لا يخلو إما أن يكون هو الباري بلا واسطة أم لا .

والأول محال بالبراهين القطعية ، والأدلة النقلية ، لأن ذاته تعالى أجل أن يفعل فعلاً جزئياً متغيراً مستحيلاً كائناً فاسداً ؟ ومن نسب إليه تعالى هذا الانفعالات والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية ومعنى الإلهية ، « ما قدروا الله حق قدره » أو لم يعرفوا معنى الفاعلية والتأثير ، وأن وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء ، والكلام من المتكلم ، لا كوجود البناء من البناء . ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الإلهي ؛ والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية أن الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان ولا مكان ، ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبائع ، وهو المحيي ، والمميت ، والرازق ، والهادي ، والمضل . ولكن المباشرة للإحياء ملك اسمه إسرافيل ، وللإماتة ملك اسمه عزرائيل ، يقبض الأرواح من الأبدان ، والأبدان من الأغذية ، والأغذية من التراب . وللأرزاق ملك اسمه ميكائيل ، يعلم مقادير الأغذية

(١) و من الاجزاء المادية السنوية ، فما ذكر في بيان السحابة من قوله : لشهادة

كل فطرة الخ على سبيل الاختصار والا قد مضى ماهو الاصل والعمدة في الاشكال -

و مكائيلها . و للهداية ملك اسمه جبرئيل . و للإخلاق ^(١١) دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل . و لكل من هذه الملائكة أعوان و جنود من القوى المسخرة لأوامر الله . و كذا في سائر أفعال الله سبحانه ، و لو كان هو المباشر لكل فعل دني لكن إيجاده للوسائط النازلة بأمره إلى خلقه عبثاً و هباءً ؟ تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثاً أو معطلاً ، و ذلك ظن الذين كفروا .

و الثاني لا يخلو إما جوهر عقلي من العقول الصريحة و الملائكة الرفيعة أو - جوهر نفسي .

و الأول أيضاً محال بمثل ما مر من حيث أن فعلها لا يتغير ولا يتكرر تكثيراً بالأعداد و الأزمنة ؛ فان تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الأول و إنما هي أشعة شمس و أضواء نوره ، يقني ذواتهم في ذواته ، تندرج أنوارهم في نوره . و الثاني و هو كون فاعل البدن هو النفس لا يخلو إما أن يكون فعلها للبدن فعلاً اختيارياً مسبوفاً بقصد و إرادة و علم زائد على ذاتها أولاً يكون .

و الأول باطل ، فاننا الآن مع كمال علومنا لا تعلم كيفية الأعضاء في أشكالها و مقاديرها و أوضاعها و طبائعها إلا بعد ممارسة التشريح ، فكيف يمكن أن يقال إننا كنا عالمين في ابتداء تكوننا لهذه الأمور ؟ ، و قادرين عليها بالقصد و الاختيار ؟ فيبقى الشق الأخير و هو أن فاعل البدن و الأعضاء هو النفس ، و هو أيضاً لا يخلو من أحد الأمرين و هو أن فعلها للبدن على سبيل الاستقلال أو على ضرب من الطاعة و الخدمة لأمر من الله و ملكه . و الأول محال لأن النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الإيجاد ؟ كيف و النفس الإنسانية عند تشكّل الأعضاء و حدوث صورها في غاية العجز و النقصان ؟ لا يملك

(١) ان قيل : فلم كان أركان العرش أربعة كما ورد في الاخبار . قلت : أما أولاً فلان عزازيل ضله في هذا العالم خاصة بخلاف أعمال الملائكة الأربعة ، فانها موجودة في العوالم الباطنة في كل بحسب الى الحضرة الاحدية و نور الانوار . و أما ثانياً فلان الشر مجبول بالمرض لا بالذات . و أما مظاهره و رفاقه الظاهرة في بعض الاحيان للانبيا و الاولياء فهي أقوى و أظهر من نفسه ؛ اذ في جانب النور و النقل و الرحمة و نظائرها الظاهر أقوى من الظاهر ، و في جانب الظلمة و الجهل و الغضب و أمثالها الظاهر أقوى من الظاهر فتلطف - س و س .

الإِنسان حينئذ لنفسه نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً ، و فاعل هذه التشكيلات و التصويرات و الترتيبات لابد أن يكون صانعاً حكيماً ، و مدبراً عليمًا . فلم يبق من الشقوق و الاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان و مشكلها و مصورها و غايتها و منميتها و مولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس و قواها المطيعة لإرادة الله و حكمته . وهذه النفس تتقلب في أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره ؛ ففي بعض الأطوار شأنها تصوير المواد و الأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الأرحام ، و في بعض النشأة شأنها تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات الحاكية لعالم النور في عالم الظلام ، و في طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات و الأوهام ، و في نشأة أخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق والمعاني الإلهية ، و العلوم الربانية . و على ما ذكرناه ^(١) يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكوّن الجنين ؛ و هو أن المادة تستعد لأمر واحد هو النفس ، و لكن النفس ^(٢) لها الآت و لوازم و قوى متخالفة يتحد نحوها من الانحدار ؛ فوجب أن يكون في المادة استعدادات بالقوة ^(٣) مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة ؛ و هي كيفية ^(٤) المزاج كالانحدار أشياء فيها تركيب . ثم كل قوة يجب أن يكون تركيبها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصير فعالة ؛ فيسبب هذه الهيئات و الآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة ، و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء ، و هذا كما أن

(١) من أن الصورة مرتبة من مراتب النفس - س ر ه .

(٢) أى لكن لها وحدة جمعية و الراد بالالات الارواح البخارية و الاعضاء ، و باللوازم الهيئات النورية التي في النفس بنحو أعلى في مقام الكثرة في الوحدة ، و بالقوى شؤونها التي لها في مقام الوحدة في الكثرة و هي ظلال تلك الهيئات النورية - س ر ه .

(٣) أى كما أن استعدادها بالفعل مختلف كذلك تلك الاستعدادات مختلفة بالقوة فاختلف كل منها من سنخه . و لا يجوز أن يقال كما سيثير اليه المصنف قده ان الاستعداد البعيد بالفعل ، فقده بالقوة لان الكلام مطلق - س ر ه .

(٤) أى ما به الاستعداد كيفية المزاج الا أن يبنى على منهج من يرى أن السبي بالامكان الاستعدادى هو بينه الكيفية الزاجية كما عرفى السفر الاول - س ر ه .

باليثبات التي وجدت في الأول و العقول الفعالة أعنى المقولوات وجد ما يبعدها ، و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على الكزوم فكذلك ينتقش في القوة الغازية مثلاً صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه .

و المقصود منه إزالة الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها و هيئاتها ، و سبب ذلك أن جميع الموجودات التي بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحدته على لوازم و هيئات و معاني كثيرة بحسب مقامه و مرتبته في الوجود ؛ يحاكي السبب الأول في كونه واحداً ، و مع وحدته عين جميع الصفات الإلهية ، و الأسماء الربانية ، و قد علمت من قبل أن الباري كل^(١) الأشياء بلا تكثر ، و هكذا كل ما هو أقرب إليه أشدّ وحدة و أكثر جمعاً للمعاني حتى أن كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية ؛ فالنفس الإنسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن و صور الأعضاء من القوى و الآلات ؛ فاختلاف أشكال الأعضاء لاختلاف القوى المدركة و المحركة المنبثّة^(٢) آلتها في سائر الأعضاء حسب انبثاث الروح المنبعث من القلب

(١) فان المراد أنه مصداق واحد أحد يرتب عليه من الغيرات و الكمالات ما يرتب على كل المصداق المتفرقة ، و الوجودات المتشعبة ، و آيته الانسان الكامل الذي فيه شيء كالملك ، و شيء كالفلك ، و شيء كالحبوان ، و شيء كالنبات ، و شيء كالطباع و الجادات و غيرها ، مع أنه واحد ، و هذا هو الكثرة في الوحدة ، و لا تتوهن أن كون البسيط كل الاشياء هو كون الوحدة في الكثرة ؛ لان هذا مقام الفعل ، و ذلك مقام الذات ، و هذا هو العلم الفعلي ، و ذلك هو العلم المعنوي الذاتي ، و هذا شيء يوصل اليه الكثيرون ، و ذلك شيء وصل اليه الاقلون ، بل لم يصل اليه باعتقاد الصنف قده الا أرسطو طاليس . و قال قده في موضع آخر : لم أجد على وجه الارض من له علم بذلك ؛ و ان لم يكن كذلك لان كلا الغاميين مما وصل اليها العرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم شهود الفصل في الجبل ، و شهود الجبل في الفصل - س ر ه .

(٢) في هذه العبارة مسامحة لان المراد بالالات اما الاعضاء المفردة كالشريان و العصب و الوريد و نحوها ؛ فليس انبثاتها حسب انبثاث الروح بل بالعكس ؛ اذ يقال انبثاث المقبول على حسب انبثاث الغايل لا بالعكس ، الا أن يجعل حسب معنى سبب أو طبق مع ان القوى المدركة سوى اللبس غير منبثّة آلتها ؛ لان آلتها في الرأس خاصة . و أما القوى و هو خلاف الظاهر اذ أكثر استعمال الالة في الروح البغاري

في الأوردة والشرايين ، و تلك القوى أيضاً مع اختلافها و تشعبها يجتمع في وجود النفس و تتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل . و بالجملة القوى السافلة تنفرع و تتوزع عند انفصالها و فيضانها عن القوى العالية ؛ ثم تفعل أفعالها المختلفة على حسب أغراض تلك القوى العالية خدمة و طاعة إياها ؛ و إن لم يكن لها شعور بتلك الأغراض و الغايات ، كما أن القوة الجاذبة و الهاضمة و الدافعة تفعل فعلها لأغراض النفس في تدبيرها للبدن ؛ و ليس للجاذبة و الهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال ؛ ولكن على حسب التبعية و الاتصال بالنفس ؛ و كذلك في القوى الإدراكية فإن قوة السمع و قوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس ، و إدراكهما عين إدراك النفس ، و لهذا (١) في ذاتها سمع ، و بصر ، و شم ، و ذوق ، و لمس ، و لذلك (٢) يصدر عنها هذه الإحركات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة ؛ فكل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما يفعل خدمة و طاعة للنفس على حسب الجبلة ، فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير

٥ و الأعضاء . و أما أن ذا الآلة ما هو فامرء سهل ، و هو الأصل المحفوظ في القوى ، و السخ الباقى فيها . و آلات الحركة مثل الحركة عضلة ، و حددت بخسامة عضل . ثم في قوله : النبت من القلب في الأوردة و الشرايين أيضاً سامع لأن الروح الذى هو آلة القوى المدركة ، و الحركة هو الروح النفساني الدماغي وهو في الأعصاب لاني الأوردة و الشرايين ، و انما فيها الروح الحيواني القلبي و الطبيعي الكبلى . و الأرواح ثلاثة كما صرحوا به لكن لما كان الروح النفساني أصله الروح الحيواني و يصعد من القلب الى الدماغ سامع فيه - س ر ه .

(١) الفقرة السابقة في مقام الوحدة في الكثرة للنفس ، و هذه في مقام الكثرة في الوحدة لها ، فالنفس أيضاً كل القوى بلا تكثر - س ر ه .

(٢) لا يقال : ما يدرك عند الثقل هو الصور الخيالية من البصريات و السموعات و غيرها قد صارت قوية لا أن في ذات النفس بصرأ و سماً و غيرها ؛ لانا نقول : لاننى بالبصر الا ما حضر عنده الضوء و اللون مثلا و غيرها من المرئيات بهذه الشدة التي في هذا البصر ، ولا بالسمع الا ما حضر عنده الصوت كما في هذا السمع . و كذا في الباقي فان شئت سم ذلك خيالاً فان الخيال حينئذ كان في ذاته تلك القوى ، و هو مرتبة من النفس كما لو سعى أحد هذه الحواس خيالاً و الحواس متخيلات لم يكن مشاحة في الاسم - س ر ه .

الأعضاء و تشكيلها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها .
 و ليس لأحد أن يعترض بأنّ القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه
 الأغراض ، فكيف تفعل هذه الأفاعيل التي يترتب عليها تلك الأغراض ؟ و ما خلقت إلا
 لتلك الفوائد و الغايات .

لأنّ جوابه أنّ تلك القوة مما تستخدمها قوة أخرى فوقها هي النفس ؛ فإن
 رجع و قال : إنا نعلم أنّ نفوسنا غير شاعرة بتلك الأغراض و المنافع و المصالح .
 قلنا : نفسك ما دامت بالقوة ؛ و في حدّ النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة
 التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة و طاعة لقوة أخرى فوقها ؛ ولو فرضنا نفسك
 قد خرجت من حدّ القوة و النقصان إلى حدّ الفعلية و الكمال ؛ لشاهدت بنور البصيرة
 أنها تستخدم سائر القوى التي هي من جنودها و خدمها لأجل أغراض و مصالح حكمية
 فيها صلاح شخصها أو نوعها ؛ إما بحسب نشأة الطبيعة أو نشأة أخرى ؛ فقول القائل
 المذكور : إنّ المادة مستعدّة لأمر واحد هو النفس أراد بالمادة المني ، و بالاستعداد
 استعداداً بعيداً من شأنه أن يصير قريباً بانفعالات و استحالات كثيرة بطره عليها شيئاً بعد
 شيء ؛ فإنّ الفائض عليه من آثار النفس ليس إلا صورة حافظة لتركبه من الفساد
 و الضيعان ، لكن من شأن تلك الصورة أن تقوى و تتكامل و تشدّد حتى تبلغ إلى مرتبة
 فوقها ، و هكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة . و قوله : لكن النفس لها آلات
 و لوازم و قوى متخالفة متحد نوعاً من الاتحاد . أراد باختلاف درجات النفس و مقاماتها ؛
 فكلّ ما يعدّ من آلات النفس و قواها كان تلك الآلة و القوة تفعل فعلها قبل حدوث
 مستعملها على وجه يصلح أن تصير معدة لفيضان صورة أخرى مستعملة إياها فاهرة عليها
 من غير تمرد و عصيان في جبلتها ، و هكذا إلى آخر مرتبة من مقامات النفس ، و هذا هو
 الدين الإلهي الفطري الذي جبلّ عليه كلّ قوة أنها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها
 لا يناقض مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه ، و يؤمّ قصده و يجري في طريقه .

و بهذا يندفع الإشكال بأنّ المصورة لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآلة
 قبل حدوث مستعملها أعني النفس ؟ و ذلك لأنّ تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن

موصوفة بأنها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة أو كمال أول كسائر القوى الحيوانية أو النباتية التي تحدث قبل النفس الإنسانية؛ فإن الصورة الحيوانية بل التي قبلها أي الصورة النباتية إذا حدثت في مادة البدن لاشبهة في أنها تفعل أفعالها لاعلى سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال والرئاسة. ثم إذا اشتد كماله، وقويت ذاته، وبلغت إلى مقام الناطقة؛ متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطبوعة لأمر الله؛ وفعلت ما كانت تفعل خدمة و طاعة لهذا الجوهر العالي، وهو المراد بقوله يتحد نوعاً من الاتحاد، لأن النفس الإنسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات؛ وتحس وتحرك وتفندو وتنمو وتولد وتحفظ المزاج. وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمدية: والنفس النباتية، والنفس الحيوانية، فهي بوحدها كل هذه الجواهر التي توجد في الخارج كل منها نوعاً مستقلاً تماماً في هويته وذاته. وقوله: فوجب أن يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج. لم يرد به أن في المنى استعداد فيضان جميع هذه القوى والآلات النفسانية ولوازمها ابتداءً في أول الكون؛ حتى يرد^(١) عليه أن استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا يحصل إلا بعد سيرورتها بدناً إنسانياً، و سيرورتها بدناً إنسانياً لا يحصل إلا بعد وجود هذه القوى والآلات واللوازم، وقد علمت^(٢) مما ذكر راراً أن الإمكانيات والاستعدادات القريبة أبداً تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل؛ فما به الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد والقوة؛ وغير المستعد له والمقوى عليه، لكن يجب أن يكون مناسباً إتياء واقفاً في طريقه كأجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق. فمراده أن^(٣) المنى جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات والتقلبات أن يطرق عليه

(١) أي لو كانت صور الاعضاء كالمعين بطبقاتها و رطباناتها مملولة لهيئات القوى

لزم الدور في القوى الإنسانية؛ لان استعداد قبول القوة الباصرة بدمقبول صورة العين، و صورة تقاطع العصبتين، و هذه الصور يمد وجود هذه القوة اذ الفرض أن الصور ظلال الهيئة العنوية للقوى - س ر .

(٢) لزوم الدور خاص بالقوى الإنسانية والحيوانية، وهذا عام لضرورة ما به

الاستعداد في كل مستعد قريب - س ر .

(٣) حاصله أن للصورة درجات كما للقوة درجات، فكل درجة سابقة من الصورة

استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها أن يصير بدأناً إنسانياً فيه أعضاء مختلفة يرتبط كلها إلى عضو واحد هو القلب نسبه (١) إلى سائر الأعضاء كنسبة النفس إلى سائر القوى، و هذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكررة متشعبة في القلب و الأعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة إلى استعداد واحد هو مبده سائر الاستعدادات على سبيل القبول، كما أن جوهر النفس مبده سائر الصور و الفعليات على سبيل الفعل و هو مزاج النطفة، و ذلك لأن النطفة يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف، ولم يكن فيه قوة جانب دون أخرى، ولا فعلية طرف غير طرف، حتى يكون مادة عارية من جميع القوى و الكيفيات لتصبح قابلة لصورة كمالية يصدر عنها جميع الأطراف والأضداد، كالجذب، والدفع، والشهوة، و الغضب، و المحبة، و النفرة، و الأفاعيل المختلفة التي بعضها من باب الطبع، و بعضها من باب الحر و المحسوس، و بعضها من باب العقل و المعقول، و لو كان في المادة فعلية شيء من الطبايع و الصور لم يكن في قوتها قبول الكل، و لهذا ترى النطفة الإنسانية من أضعف الأشياء جوهرية. و قوله: و كما أن الهيات التي وجدت في الأول و العقول الفعالة و وجدت ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه: من أن كل قوة فعالة تشمل بوجدتها التامة على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثرة و التفصيل؛ اشتمال (٢) البحر على قطرات الأمطار؛ و اشتمال الجبل على الحصى و الأحجار. و قوله: و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغازية مثلاً صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة. لم يرد به أن أشكال أعضاء الإنسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه أن تلك القوة انفقوا على أنها عديمة الشعور و الإدراك، كيف و النفس التي هي أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال و الهيات إلا بعد ممارسة التشريح؛ بل أراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات و جهات متناسبة لتلك الأشكال و الصور؛

٥ ما به الاستعداد لكون لاحتها ظلاً لهيأة من القوة. و اما الدرجة الأولى من الصورة فشروطة سبق صورة و كيفية مخالفتين لها - س ر .

(١) ليس مراده التخصيص بالقلب بل تمثيل برئيس الاعضاء لانه كامل شجرة

و الاعضاء المرتوسة فروعه - س ر .

(٢) بل كاشتمال العقل البسيط الاجمالي على العقول التفصيلية - س ر .

لأنها كالواسطة والخليفة في فيضان تلك الأمور من المبادي ، ولا بد للواسطة أن ينوب مناب المبدء الأصل في أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى وأشرف .

واعلم إننا لم نذهب إلى أن الأول تعالى ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات ؛ بل ذهبنا إلى أن كل عاقل ، بالفعل يتحد ^(١) بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء ، وبيننا ذلك على وجه الأحكام والإيمان بما لم يبق فيه مجال لرب شبهة ، فثبت من ذلك أن كل قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى وأبسط . والحكماء مع اتفاقهم على أن مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة ؛ ومع بساطته على هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان والأعضاء الحيوانية . وإن شئت فارجع إلى ما ذكره في باب عنايته تعالى بالأشياء ، وإلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس ، وإلى كتاب بقراط ، وأفلاطون ، وسائر كتب التشريح حتى تعلم أنهم متفقون على أن فاعل الأبدان والأعضاء هو الله سبحانه . ولا ينا في ذلك اثباتهم الوسائط العقلية ، والقوى النفسانية ، والآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله وقدره ؛ إذ ليس من دأب الحكيم مباشرة الكس ، ودفع الفضولات ، ومزاولة المزابل ، بل فعله الخاص هو الحكم ، والأمر ، والهداية ، والقضاء ، والانزال ، والإرسال ، دون الحركات والأفعالات ، ومن عزل الوسائط عن أفعالها فما قدر حق قدر عظمة الله ، كما قال تعالى : « وما قدروا الله حق قدره » ، إذ قالوا : « ما أنزل الله على بشر من شيء » ، الآية ،

واعلم أن الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة
زيادة تنوير وتصوير
في عالم أمرائه وقضائه ، كما قال الله تعالى : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه ، وما ننزله إلا بقدر معلوم » فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية ، ولكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة ، ووضع مخصوص ، وزمان وأين كذلك ؛ فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالإسالة ، وهذه

(١) وذلك الاتحاد هنا انطواء وجود الكل في بسيط الحقيقة - س ر .

الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج ؛ فالحقائق ^(١) بكلياتها في وجودها العلوي الآلهي لا ينتقل ، و رفاقها بحكم الاتصال و الإحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل في قوالب الأشباح و الأجرام ، كما مرّ من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله . و الرقيقة ^(٢) هي الحقيقة بحكم الاتصال ؛ و إنما التفاوت بحسب الشدة ، و الضعف ، و الكمال ، و النقص ، الأثرى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكلية بين يدي الله ؛ و حمله لأحد أركان عرش الله الأعظم ؛ و عظم منزلته و حضرته لا يبرح عن مقامه ولا يتزحزح . ولكن رفاقه و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته ، و تصرفاته فيما تحته قائمة بأنفس الخلائق ، فلكل نفس ^(٣) منقوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس ؛ و العمالة لأجلها على شاكلة عمله من جذب الأغذية ، و تجريد العلوم من محسوساتها ، و تجريد المحسوسات عن موادها الجزئية ، وهو في مقامه الأصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن . وكذلك الحقيقة الكلية الجبرئيلية من عالم أمراه ، واقفة بين يدي الله ، و كل من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى إذ لا يتشرف بتشريف هذه الإضافة إلا من كان من أهل القدس و التجرد ، و حقيقة جبرئيل من هذا القبيل ، و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رفاقه المثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبيّ و رسول ، و حياً كفاهاً و صراحاً ، أو وارث و وليّ إلهاماً و عملياً بأنواع التمثيلات و التعليمات ، كما قال الله تعالى : « ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا » و قال : « علمه شديد القوى ، فالشديد القوى إشارة

(١) و هي أرباب الانواع و هي لكونها موجودات تامة لا حالة منتظرة لها ولا نقل ولا تحويل فيها لا تتجافي عن مقامها و لكن بحكم الإحاطة التي لها بالمراتب التي دونها كون تلك المراتب و الرقائق نازلة متسلسلة ، نزول الحقائق و تسفلها ، و هذا معنى تنزل الملك المقرب . فكلمة رفاقها بوجه مفتحة ، فكأنه قال الحقائق لا تنقل و في عين عدم نقلها تنزل بحكم الاتصال و الإحاطة ، و لكن للتنزيه و لشيبة التادب أسند التنزل الى الرقائق ، و الا فلا تنزل بعد الرقائق الجزئية الطبيعية . و يمكن على بعد أن يصل الرقائق هنا على الرقائق المثالية ، و حينئذ فالنزل واضح - س ر .

(٢) و لكن بنحو الضعف كما أن الحقيقة هي الرقيقة بنحو الشدة - س ر .

(٣) الصفة للتعبير كما في قوله تعالى : « و لا طائر يطير بجناحيه » - س ر .

إلى جبرئيل ، وقواه إشارة إلى رفائمه الممثلة للأنبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي ﷺ^(١) وكذلك إسرافيل مع عظم وجوده عند الله ، وحله العرش على كاهله ، وضعفه في الروح الكلبي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق ، يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رفائمه المتصلة بالأرواح الجزئية وهو في أمته الأعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن ، لأن عامله الذي فيه نحو وجوده الكلبي فوق عالم التغيرات الزمانية والتجددات المادية . وكذلك الميكائيل عَلَيْهِ السَّلَام قائم بين يدي ربه يتلقى منه ما صرف فيه من إنزال الغيث ، وإعطاء الأرزاق في كل وقت وزمان ، لتنزيل تنوعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عمالة من الآدميين وغيرهم في تصوير أنواع الأرزاق البدنية ، فرافقه موصلة لذلك ، وحقيقته الكلية لم يبرح من مقامها ، ولم يتغير عن حالها ولا يشغله شأن عن شأن . وهكذا قياس جميع القوى المدركة والحركة في أن لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلو والدنو والشرف والخسة بعضها عظمي صرف ، وبعضها مثالي ، وبعضها حسبي^(٢) ، وبعضها جسماني صرف ، وأكثر الناس إنما وقعوا في الأغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة وقام ، ونظرهم إلى الأشياء بعين العوراء . مثال ذلك اختلافهم في فعل المصورة ؛ فطائفة نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوة جسمانية عديمة الشعور ؛ فأبطلوا حق الله وحق ملائكته المقربين ، فعميت بصيرتهم اليمنى ، ونظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر . وطائفة أخرى نسبوا أفعال المصورة من التشكيل والتخليق المتغير الفاسد المتجدد ، والهابط في مهوى النزول إلى ذات الله ، فهؤلاء أبطلوا حق عباد الله ، وعزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى ، وأرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحق دون الخلق ،

(١) وكان نفخ الأرواح في المواد بفضله وفعل رفائمه كذلك لباس الصور بالمواد ، فخلع صورة الكيلوس متلامن المادة بفعل رقيقة عزراييل ، ولبسها صورة الكيوس بفعل رقيقة اسرافيل - س ر .

(٢) أي بالذات وبعضها جسماني أي حسى بالمرض ، والاول مجرد في الجملة دون الثاني ، ثم انه على حد ما سبق من القوى من عدد هزازيل من الاركان ينبنى ان يذكره مع رفائمه ؛ ولكن أدرجه في قوله وهكذا قياس جميع القوى الخ - س ر .

ففات عنهم الحق و الخلق جميعاً ، إذ الخلق طريق إلى الحق ، فمن أبطل الطريق ، و ضلّ عن سواء السبيل ؛ فكيف وصل إلى الحق ؟ فلا جرم قد حشروا أعمى العينين مطلقاً بعد ما كان لهم قوة البصر و إمكان النظر ، إذ لم ينظروا في آيات الله و حكمته ، و لم يتفكروا في صنع الله و عنايته ، فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله : « و نحشره يوم القيامة أعمى قال ربّ لم حشرتني أعمى و قد كنت بصيراً ، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى » .

فصل (٨)

فى الاشارة الى تعديد القوى النفسائية و مادونها على سبيل التصنيف

و معنى التصنيف هاهنا أنّ هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما فى الأنواع النباتية و الحيوانية ، بل امتيازها بعوارض إنسانية من تقدم بعضها على بعض ، و استخدام بعضها قبل بعض ، و هذه القوى بمنزلة أجزاء النفس الإنسانية قبل أن صدرت و انبسطت عنها ، و انفصلت فى أجزاء البدن كلّ قوة فى موضع يليق بها ؛ فتتقسم النفس أولاً إلى أجزاء ثلاثة هي نفوس ثلاثة فى مواضع أخرى : نفس نباتية موضعها الكبد ، و نفس حيوانية موضعها القلب^(١) ، و نفس إنسانية سلطانها فى الدماغ . و هذه النفوس متعاقبة فى الحدوث و البقاء ؛ فالجزء النباتى يحدث أولاً ثمّ الحيوانى ثمّ الإنسانى ، و الأولان ينعقدان بفساد المزاج و بطلان الاستعداد ، دون الجزء الإنسانى ؛ فإنه يبقى فى النشأة الآخرة ؛ إذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد و تعديل المزاج بل هو أمر ربّانى و سرّ سبحانى ، و نسبته إلى الحقّ نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ، فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم فى مقامه .

و الغرض هاهنا الاشارة إلى تقسيم القوى و ترتيبها .

(١) بل قال الطبيعىون : موضعها الدماغ لان النفس الحيوانية متشعبة الى العاسة و الحركة و كلناهما فى الدماغ ، و النفس الانسانية لاموضع لها كما أشار اليه بقوله : سلطانها فى الدماغ نم القوة الحيوانية التى بها قبض القلب و الشرايين و بسطهما و تدبير الروح الذى فيها فى القلب كما قالوا ، و سيجىء الكلام فى تلك القوة - س ر .

فالإنسانية مخدومة القوى كلها ، (١) وهي تخدم العقول العالية كالعقل كالعقل الفعّال و الذي قبله ، و الذي بعده و هو العقل المستفاد ، و الذي يليه و هو العقل بالفعل ، و يليه المسمى بالعقل بالملكة .

و الحيوانية تخدم الإنسانية ، و تستخدم الحيوانية النباتية ، و لها ثلاث قوى كما سر الغاذية ، و المنمية ، و المولدة .

و الحيوانية أيضاً لها قوتان قوة محرّكة ، و قوة مدركة ، و المحركة إما باعثة أو فاعلة ، و المحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية ، و لها شعبتان أحدهما شهبانية ، و الأخرى غضبية تستخدمها المحركة الفاعلة ، و هي تستخدم الأوتار و الرباطات المتصلة بالأعضاء المستخدمة للأعضاء ؛ ففي خدمة الشهوة يجذب الأوتار إلى جانب المبدئه و هو القلب ، و في خدمة الغضب ترخيها و يمددها إلى خلاف تلك الجهة للدفع .

و أما المدركة الحيوانية فتتقسم بقسمين : قسم يدرك من خارج ، و قسم يدرك من داخل ، و المدرك الداخلي ألطف و أشرف من المدركات الخارجية ، و هي بمنزلة القشور و التخالات له ، و المدرك من داخل أيضاً ينقسم إلى مدرك الصور ، و إلى مدرك المعاني ، فمنها الحس المشترك ، ثم الخيال و المصوّرة ، ثم المتصرف في الطرفين المسمى بالمتخيلة بالقياس إلى الحيوانية ، و المتفكرّة بالقياس إلى الإنسانية ، ثم الوهمية ثم الحافظة ، ثم الذاكرة و المسترجعة .

و أما النفس الإنسانية فتتقسم إلى عاملة و عاقلة ، فالعاملة هي التي بها تدبير البدن و كما لها في أن يتسلط على سائر القوى الحيوانية ، و لا يكون فيها حياة إذ غاية انقهارية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية . و أما العاقلة فهي القوة النظرية ، و هي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس و بين المفارقات لتتفاعل عنها و تستفيد منها العلوم و الحقائق ، فالعاملة يجب أن لا تتفاعل عن قوى البدن . و العاقلة يجب أن تكون دائم التأثير عن المفارق ، دائم المراجعة إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها ملكة الاتصال بالمبدئه الفعّال ، فصارت نسبة اتصالها إلى المبدئه الفعّال . و الصورة

(١) الضير راجع الى القوى لا الى الانسانية كما لا يغنى ، اللهم الان يراد

المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة ؛ فكانت هيولانياً ، ثم بالملكة عند حصول الأليات ، ثم بالفعل ، لكنها ليست تطالعها على لزوم بل متى شاءت من غير كسب ، وإذا كانت صائرة إياها متصلة بها مطالعة تلك الصورة في ذاتها أو ذات مبدئها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلاً مستفاداً ، وعندئذ يتم الجنس الحيواني بحسب كما له الإنسان البالغ إلى كل كمال ومرتبة ، وهو رأس سائر القوى ومخدمها ، ثم العقل بالفعل ويخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة والعقل الهولاني ، ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول ؛ فإن النظري يحدث بعده و به يستعمل ويستكمل . والعقل العملي يخدمه الوهم ، والوهم يخدمه الذاكرة ، وجميع ما بعد الوهم مرتبة و ما قبله زماناً من التي يلي البدن يخدم القوة الحافظة والمتخيلة . ثم المتخيلة تخدمها قوتان محركة ، ومدركة ، فالقوة الشوقية يخدمها بالإتثمار لها ، و القوة الخيالية يخدمها بمرضها الصور المخزونة في المصورة المهيأة لقبول التفصيل والتركيب ، والحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقوله ما يورده الجوايس من جانب ، وعرضه إياها على المتصرف ليركبها ويفصلها ، وعلى الواهمة لينظر فيها ويدرك معانيها . ثم الحس المشترك تخدم الحواس بتأدية ما حضر في كل منها ، والقوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية والغضب ، والشهوة والغضب يستخدمان القوة المحركة في المضل ، وهي آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى أنها مختصة بالحيوان . ثم النباتية تخدم الحيوانية وأولها المولدة ، ثم الغازية والمنمية تخدمان المولدة والغازية تخدمهما جميعاً . ثم القوى الطبيعية أعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم القوى النباتية ، لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة ، والجاذبة من جهة ، والدافعة من جهة ، والدافعة منها تخدم الجميع . ثم الكيفيات الأربع يخدم جميع القوى المذكورة من قبل ؛ لكن الحرارة يخدمهما البرودة ؛ فإنها إما أن تعد للحرارة مادة أو يحفظ ما أفاده الحرارة من التحليل ، ويخدمها جميعاً الرطوبة واليبوسة ، وهما آخر درجات القوى ، وبعدها المادة القابلة للكل وهي القوة الإفعالية الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية المقدرية أولاً ، ثم بغيرها إلى الغاية القصوى في الاستكمال كمرتبة العقل الفعال ؛ فيبته الوجود من أنزل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود

متدرجاً في الصعود إلى غاية مهابط منها ؛ فالوجود كدائرة تدور على نفسها فينعطف آخره على أوله كما قال تعالى: « كما بدأكم تمودون » وقال : « هو الذي بيده الخلق ثم يعيده » فإذا شرع في الصعود أخذ في الارتفاع يتحد بكل صورة يتلبس بها ، فهذه القوى كلما ارتفعت يتحد بدأً واحداً له ذات واحدة ، وهوية نفسانية ، وهكذا حتى يصير إنساناً كبيراً فيه كل الموجودات بحيث يرى فيه جميع^(١) الأشياء كأجزاء ذاته ، وينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف إذا نظرت إلى ذاتك مجردة عن الأفعال ، فتراهما عقلاً مدركاً للكليات والجزئيات ، متوهماً حساساً سميعاً بصيراً ذا شهوة وغضب ، ومحبة وفرح وإرادة ، وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى ، وقد عرفت أن الصورة قد تكون بسيطة ، وقد تكون مركبة ، وأن المادة قد تكون بسيطة ، وقد تكون مركبة ، لكن في المركب الموجود لا بد أن يتحد ضرباً من الاتحاد إجمالاً وحدة له لوجود له ، فالكثره معلولة للوحدة لأنها مبدء الكثرة وأصلها ومرجعها وغايتها ، فبالوحدة الإلهية قامت السماوات والأرضون ، وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية . ونحن إنما توصلنا إلى معرفة النفس وقوتها بالفعل ، كما توصلنا إلى إثبات صور العناصر في الهولي والأخلاق في البدن بأنا رأينا كيفيات وكميات في هولي فعلنا أن صورها غيرها ، ورأينا آثاراً مختلفة في البدن فأثبتنا أخلاقاً ؛ فكذلك رأينا أفعالاً نفسانية في بعض الأجساد فأثبتنا من جهتها أن لها مبادي أخرى غير الأجسام وعوارضها . ثم توصلنا بواسطة تلك المبادي وارتباط بعضها إلى بعض ، واحتياج بعضها لبعض إلى أن تلك المبادي مبدءاً جامعاً هو بالحقيقة فاعل تلك الأفعال

(١) ان كانت هذه الرؤية باعتبار الكثرة في الوحدة فقد علمت أنها بنحو البساطة ، فهو الكل بلا تكثر فهي كالأجزاء ذاته ولا جزء بالحقيقة . وان كانت باعتبار الوحدة في الكثرة فكذلك أيضاً لانها وجودات لاصالة الوجود ، وما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ، ولان الكل كرامى لذاته البسيطة التي كانت هي الكل بلا تكثر ، و اذا كان العاكس واحداً بسيطاً كانت المكوس كثيرة باعتبار القوابل ؛ واحدة باعتبار الاصل ، لانه رباطها و جامع شتاتها ، فوحده حينئذ ظل الوحدة العفة الحقيقية لنور النور و لنعم مقال :

جمال خویش بر صحرا نهادیم

جو آدم را فرستادیم بیرون

و الآثار ، و هو أصل حقيقتها ، و صورة صورها ، و نفس جميعها ، و هوية كلها ، ثم لاح لنا بواسطة أنها تدرك المعقولات و تحضر ذاتها و تدرك هويتها أنها جوهر^(١) قدسي لا يتقبل الموت و الفساد ؛ فهي باقية عند الله محشورة مع الملائكة و النبيين عليهم السلام إذا استحكمت علاقتها معهم ، و حسن أولئك رفقاً .

فصل (٩)

في أن لكل بدن نفساً واحدة و أن القوى التي أحصينا هائناً منها بل هي تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

و اعلم أن جماعة من الفاسرين لما رأوا في الإنسان آثار مباد طبيعية كالحرارة ، و البرودة ، و الجذب ، و الدفع ، و الإحالة ، و النضج ، و غير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر . و رأوا آثاراً أخرى نباتية كالتغذية ، و التنمية ، و التوليد ، مما يصدر من نفوس النباتات . و رأوا آثاراً كالحس ، و التخيل ، و الشهوة ، و الغضب مما يصدر أمثالها من النفوس الحيوانية . ثم رأوا فيه أفعالاً و إدراكات نطقية ، و حركات فكرية . فظنوا أن الإنسان مركب من صورة طبيعية ، و نفوس ثلاثة أخرى نباتية ، و حيوانية ، و إنسانية ، و من ارتقى من هذه الطائفة ، و ارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعاً يسيراً رأى أن الإنسان هو النفس العاقلة ، و سائر المقامات أمور عارضة لها من مبدئ حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن و قواه بالنسبة إليها كآلات ذوي الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها و نحو وجودها بل في تميم أفعالها ؛ و ليس الأمر كما زعموه ؟ .

بل الحق أن الإنسان له هوية واحدة ، ذات نشأة و مقامات ، و يتبدد وجوده أولاً من أدنى المنازل ، و يرتفع قليلاً إلى درجة العقل و المعقول ، كما أشار سبحانه

(١) أما معرفة جوهره يتها من ذلك فلان المدرك لا بد و أن يكون وجوده لنفسه و المرص

ليس كذلك إذ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه . و أما التقديس و التجرد فلانه لو كانت مادية لكان وجودها للمادة فلم تكن مدركة أيضاً . و نس عليه عدم قبول الفساد - س ر ه .

«هل أمتي^(١) على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» الى قوله : «إما شاكرأ وإما كفوراً» ولو لم يكن للنفس^(٢) مع البدن رابطة اتحدية لأكرابطة إضافية شوقية كما نزم أنها كمن يعشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤثماً للنفس ألامحسباً كآلام عقلية أو وهمية ، فالنفس الإنسانية لكونها جوهرأً قدسياً من سنخ الملكوت ؛ فلها وحدة جمعية هي ظلّ الوحدة الإلهية ، وهي بذاتها قوة عاقلة إذا

(١) أى الانسان فى السلسلة الصمودية حين من الدهر أى مقام هو مرتبة الهيولية لم يكن شيئاً مذكوراً أى شيئاً بالفعل ، و ان كان شيئاً له قوة الفعليات والصوريات ، و لذا كان من حالات وقت على الانسان و جعل الحق سبحانه الانسان أصلاً محفوظاً ؛ حيث قرن فى هذه الآية بين الإنسانية وعدم الشيئية المذكورة ، وهذا ما يناسب الاستشهاد لهذا المقام . و لعل المراد الكينونة السابقة فى العلم الواجبى ليه الثابت ، وهو الانسان اللاهوتى فى بدو السلسلة النزولية انما لم يكن شيئاً مذكوراً ، اذلا وجود له بالذات و انما الوجود للحق سبحانه و لعله ، اذالاعيان الثابتة حيث وجدت بالعرض فيما لا يزال بوجودات متشعبة متكررة ماشمت رائحة الوجود ، فكيف اذ ظهرت كلها فى نشأة العلم بوجود جمعى واحد بسيط لاهوتى ، اذلم يكن هناك من الامكان و أحكامه اسم ولا رسم فلم يكن شيئاً مذكوراً بالذكر الوجودى ، وان كان مذكوراً بالذكر التبوئى كما أشار اليه مولانا الرضا عليه السلام فى معنى الشئىة انها الند الاول . و الاولى بالاضافة الى الاكوان الاخر للماهيات فى الندرات الثلاث الاخر ، و تلك الاكوان اذ كان آخرتوانى ، و نواتك ، و روابع - س ر .

(٢) المصنف ره كما ترى يفرع المسألة على وجود الرابطة بين مرتبة الطبيعة البدنية ، و بين مرتبة النفس الإنسانية مثلا ، فيندرج تحت ما استفدناه فى مباحث الوجود الرابط أن تحقق الربط الوجودى بين أمرين يقضى بنحو من الاتحاد الوجودى بينهما ، و اذا كان أحدهما موجوداً للاخر كان من مراتب وجود ذلك الاخر ، فان كان عرضاً كالسواد مثلا من الجسم كان قائماً بوضوعه غير خارج عن وجوده . و ان كانا جوهرين كالعادة و الصورة أو النفس كان كل من مراتب وجود الاخر العالوية أو السافلة ، و كان الاقوى وجوداً تمام وجود الاضعف ، فالنفس الإنسانية مثلا هي الصورة الكمالية الوحيدة فى البدن و ما سواها من المبادئ البدنية من شؤونها و شعب وجودها ، ولا يستلزم ذلك بطلان الصور التى دونها كالصور العنصرية مثلا بنادأً على ان الفعالية تدمع الفعالية فان ذلك انما يعجز فى الفعليتين العرضيتين و أما الطوليتان فلا وهو ظاهر - ط مد .

رجعت إلى موطنها الأصلي، وهي متضمنة أيضاً لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخييل إلى حد الإحساس اللّمي، وهو آخر مرتبة الحيوانية في السفالة، وهي أيضاً ذات قوة نباتية على مراتبها التي أدهاها الغازية، وأعلاها المولدة، وهي أيضاً ذات قوة محرّكة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس: من أن النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية، وحيوانية، ونطقية. لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطة الوجود؛ بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها، وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية، وهذه القوى على كثرتها؛ وتفنّن أفعالها معانيها موجودة كلّها بوجود واحد في النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس. كما أن معاني الأنواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة إليها بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسية إلى حد المعقولة. فكما يوجد في العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه أرفع وأعلى؛ فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجوداً نفسانياً أعلى وأرفع من وجوداتها في مواضعها الأخرى. وبالجملة النفس الأدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة ومقام العاس والمحسوس، ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع والحواس؛ فيصير عند اللّمس مثلاً عين العضو اللّامس، وعند الشم والنوق عين الشام والذائق، وهذه أدنى الحواس. وإذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة، ولها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادرة فيتحد^(١) بكل عقل ومعقول. وأكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ وأتباعه لما لم يحكموا أساس

(١) وما ينور هذا المطلب أعني اتحاد عاقل بالمعقول ما ظهر لي وهو أن الموجود

في الخارج والموجود في النهن توأمان يرتضمان من تدي واحد، فكما أن معنى الموجود في العين ليس أن العين شيء، ويزد الوجود فيه شيء آخر كالظرف والظروف؛ بل معناه أن وجوده نفس العينية، وأنه مرتبة من مراتب العين. فكذلك ليس معنى الموجود في النهن أن اللذهن أعني النفس الناطقة شيء، وذلك الوجود فيها شيء آخر؛ بل المراد أنه مرتبة من مراتب النفس و شأن من شؤونها، وليس هذا من باب التمثيل بل من باب دخول أمرين تحت كلي واحد، بل الوجود النهنى موجود خارجي ونهنية بالاضافة. ثم انه بناءً على أن التركيب بين البادة والصورة اتعادي فامر اتحاد العاقل والمعقول واضح، وقد حققه اسكندر الافروديسي على ما نقل عنه في مفاتيح النيب - س . ٥ .

علم النفس لذهو لهم عن مسألة الوجود و كما له و نفسه و مبادئه و غاياته أنكروا هذا المعنى ، و زعموا أن الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية ، و لكن العقل الفعال منقسماً^(١) حسب تعدد النفوس العاقلة ، و لكن كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأخرى من النفوس ؛ و قدم البرهان^(٢) النوري الكاشف لحجب هذه المضائق و الشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول .

فصل (١٠)

في أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر

فالنفس الآدمية مادام كون الجنين في الرحم درجاتها درجة النفوس النباتية على مراتبها ، و هي إنما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية ، فالجنين الإنساني نبات بالفعل ، حيوان بالقوة لا بالفعل ، إذ لا حس له ولا حركة . و كونه حيواناً بالقوة فصله المميز عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعاً مابيناً للأصناف النباتية ، و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أن يبلغ البلوغ الصوري ، و الشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل ، إنسان نفساني بالقوة ، ثم يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر و الروية مستعملة للعقل العملي ، و هكذا إلى أن يبلغ المضيء و الرشد الباطني باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنة ، و ذلك في حدود الأربعين غالباً ،

(١) أي ان اتحدنا بكل العقل الفعال فيعلم كل احد ما يعلمه الاخرون اتحدنا ببعضه لكان متجزياً . و الجواب أن للعقل وجوداً في نفسه و وجوداً لنا ، و نحن نتحد مع وجوده لنا لامتج وجوده في نفسه - س ر ه .

(٢) أماما أوردوه على مسألة اتحاد العاقل و المعقول فقد تبين في السفر الاول من الكتاب اندفاعها . و أماما أقامه المصنف ر ه من العجة على السألة فقد تقدم أنه غير تام ، و تقدم أيضاً أن الثمين بناء السألة على اتحاد القوة و الفعل وجوداً لكان الربط بينهما ، فان كانت الصورة المعقولة أضعف وجوداً من العاقل كانت من مراتب وجود العاقل كالمرض من موضوعه . و ان كانت أقوى كان الامر بالعكس كالمعلول بالنسبة الى علته و المادة خاصة المادة الثانية بالنسبة الى صورتها - ط مد .

فهو في هذه المرتبة إنسان نفساني بالفعل ، وإنسان ملكي أو شيطاني بالقوة ، يحشر في القيامة إما مع حزب الملائكة ، وإما مع حزب الشياطين و جنودهم ، فإن ساعده التوفيق و سلك مسلك الحق و صراط التوحيد ، و كمل عقله بالعلم ، و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام يصير ملكاً بالفعل من ملائكة الله الذين هم في صفة العالمين المقربين ، وإن ضلّ عن سواها السبيل و سلك مسلك الضلال و الجهال يصير من جملة الشياطين ، أو يحشر في زهرة البهائم والحشرات .

فصل (١١)

في طور آخر من تعديد القوى الانسانية على منهج أهل البصرة

قال بعض أهل العرفان : إشارة إلى معنى قوله تعالى : « وما يعلم جنود ربك إلا هو ، أن الله تعالى في القلوب و الأرواح وغيرها من العوالم جنوداً مجسدة لا يعرف حقيقتها و تفصيل عددها إلا هو . و نحن الآن نشير إلى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة و هو الذي يتعلّق بفرسنا ، وله جندان جنديري بالأبصار و هي الأعضاء و الجوارح ، و جند لا يرى إلا بالبصائر و هي القوى و الحواس ، و جميعها خادمة للقلب و مسخرة له ، و هو المتصرف فيها ، و قد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً ، فإذا أمر العين للانفتاح انفتحت ، و إذا أمر الرجل للحركة تحركت ، و إذا أمر اللسان بالكلام و جزم الحكم به تكلم ، و كذا سائر الأعضاء . و تسخر الأعضاء و الحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى ؛ فإنهم جبّلتوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً ، ولا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون . وإنما افتقر القلب إلى هذه الجنود من حيث افتقاره إلى المركب و الزاد لسفره الذي لأجله خلق ، و هذا السفر إلى الله و قطع المنازل إلى لقاءه فلا أجله جبّلت القلوب ، قال تعالى : « ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون » ، و إنما مركبه البدن ، و زاده العلم ، و إنما الأسباب الموصلة التي توصله إلى الزاد و تمكّنه من التزود و العمل الصالح ؛ فافتقر أولاً إلى تعهد البدن و حفظه من الآفات بأن يجلب إليه ما يوافق من الغذاء و غيره ، و بأن يدفع عنه ما ينافيه و يهلكه

من أسباب الهلاك ، فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جندين باطن هو قوة الشهوة ، و ظاهر هو البدن و الأعضاء الجالبة للغذاء ، فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة ، و خلفت الأعضاء التي هي آلات الشهوة . و افتقر لأجل دفع المؤثرات و المهلكات إلى جندين باطن و هو قوة الغضب الذي به يدفع المهلكات ، و ينتم من الأعداء ، و ظاهر و هو اليد و الرجل الذي يعمل به بمقتضى الغضب ، و كل ذلك بأمر خارجة من البدن كالأسلحة و غير ها . ثم المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوة الغذاء و آله ؛ فافتقر في المعرفة إلى جندين باطن و هو إدراك البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس . و ظاهر و هو العين و الأذن و الأنف و غيرها . و تفصيل وجه الحاجة إليها ، و وجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ، و لا يحويها مجلدات كثيرة . فجملة جنود القلب يحصرها ثلاثة أصناف :

أحدها باعث مستحث إما إلى جلب المنافع النافع كالشهوة ، و إما إلى دفع المضار المنا في كالغضب ، و قد يعبر عن هذا الباعث بالإرادة .

و الثاني هو المحرك للأعضاء إلى تحصيل هذه المقاصد ، يعبر عن هذا الثاني بالقدره ، و هي جنود ماثونة في سائر الأعضاء لاسيما بالعضلات منها و الأوتار .

و الثالث وهو المدرك المتصرف^(١) للأشياء كالجواسيس ، و هي ماثونة في أعضاء معينة ، فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الأعضاء التي أعدت آلات لهذه الجنود ، فإن قوة البطش إنما يبطش بالأصابع ، و قوة البصر إنما تدرك بالعين ، و كذا سائر القوى . و لسا تتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الأعضاء ؛ فإنها من عالم الملك و الشهادة . و إنما تتكلم الآن فيما أتدبه من جنود لم تروها ، و هذا الصنف الثالث و هو الدراك من هذه الجملة تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهرة و هي الحواس الخمس ، و إلى ما أسكن منازل باطنة و هي تجاوزف الدماغ ، و هي أيضاً خمسة ، فهذه أقسام جنود القلب .

وقال : أيضاً اعلم أن جندي الغضب و الشهوة قد تنقادان للقلب انقياداً تاماً

(١) و في بعض النسخ : المتصرف .

فيمينانه على طريقة الذي يسلكه ، و بحسان مراقبته في السفر الذي هو بصدده ، و قد يستعصيان عليه استعصاء بني وتمرّد حتى يملكانه و يستعبد انه ، و فيه هلاكه و انقطاعه عن سفره الذي به وصوله إلى سعادة الأبد . و للقلب جند آخر و هو العلم ، و الحكمة ، و التفكير ، و حقه أن يستعين بهذا الجند ، فإنه حزب الله على الجندين الآخرين ، فإنهما يلتحقان بحزب الشيطان ، فإن ترك الاستعانة به و سلط على نفسه الغضب و الشهوة هلك يقيناً ، و خسر خساراً ميبئاً ، و ذلك حال أكثر الخلق فإن عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استتباب الحيل لفضاء الشهوة ، و يجب أن يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر إليه انتهى كلامه . و لعمري إنه صدر من عين البصيرة و منبع التحقيق ، و ربما عبّره و أتراه عن القوى المدركة بالطيارة ، و عن القوى المحركة بالسيارة ، و ذلك لأن القوى المدركة أسرع وصولاً إلى مقاصدها و مدركاتها ؛ بل ضرب منها آتني الوصول إلى المعلوم ، و ضرب منها محض الإدراك بالفعل بلا قوة منتظرة ، و هذا بخلاف القوى المحركة فإنها لا تخلو عن تراخي زمان و تجدد أحوال .

و اعلم أن كون نسبة القوى إلى النفس كنسبة الملائكة إلى الرب مما ذهب إليه كثير من أعظم العلماء ، منهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكر فيه : قال الملك لحكيم من الجن : كيف طاعة الملائكة لرب العالمين ؟ قال : كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة . قال : زدني بياناً . قال : ألا ترى أيها الملك أن الحواس الخمس في إدراك محسوساتها و إيرادها أخبار مدركاتها إلى النفس الناطقة لا يحتاج إلى أمر و نهي ، ولا وعد و لا وعيد ، بل كلما همّت به النفس الناطقة بأمر محسوس امتثلت الحاسة لما همّت به ، و أدركتها و أوردتها إليها بلا زمان ، ولا تأخر ، ولا إبطاء . و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم ، و يفعلون ما يؤمرون ، لأنه أحكم الحاكمين .

و اعلم أن النفس مادام كونها متعلقة بالبدن غير واصله إلى النشأة الكاملة العقلية لا تصرف لها إلا في القوى الحيوانية التي علمت أقسامها الثلاثة ؛ و ما يتفرع عنها من القوى المبتثثة في الجسم ، و أما إذا أكملت بالعلم والعمل فيطبعها الأكوان العقلية و الروحانية و الحسية كلها طاعتها ملك الملوك .

وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستون وثلثمائة حيث أراد بيان أن الإنسان الكامل خليفة الله ، مخلوق على صورة الرحمن ، بعد ما روى الحديث الإلهي لأهل الجنة من أنه ورد في خبر أهل الجنة أنه يأتي إليهم الملك فيقول (١) بعد أن يستأذن عليهم في الدخول ؛ فإذا دخل ناولهم كتاباً من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله ، فإذا في الكتاب لكل إنسان يخاطبه من الحي القيوم (٢) إلى الحي القيوم ، أما بعد فإني أقول للشيء كمن فيكون ، وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كمن فيكون . فقال ~~الشيخ~~ فلا يقول أحد من أهل الجنة لشيء كمن إلا و يكون بهذه العبارة ، فبهاء بشيء (٣) وهو من أنكر النكرات فعم . وغاية الطبيعة تكوين الأجسام وما يحمله فليس لها العموم ، وغاية النفس تكوين الأرواح الجزئية في النشآت الطبيعية والأرواح من العالم فلم تعم ، فما أعطى (٤) العموم إلا للإنسان الكامل حامل السر الإلهي ، وكل ما سوى الله جزء من كل (٥) الإنسان ، فاعقل إن كنت تعقل ، فانظر في كل ما سوى الله (١) إما أن يكون مفعول بقول مفهومأ من سياق الكلام ، أو الضل منزل منزلة اللازم أي يتكلم . وقد نقل قده هذا الحديث في ديباجة الهيات هذا الكتاب بحنف قوله فيقول الي قوله فإذا دخل - س ر .

(٢) هذا على وتيرة مكاتب العرب حيث يكتبون في أولها من زيد بن عمرو الي خالد بن بكر مثلا ، ثم المراد بالثاني الحي لحياة الاول ، والقيوم بقيومته لاشيء بجياله اذ لا تشريك في أمر الله الواحد القهار - س ر .

(٣) أي اتي النبي صلى الله عليه وآله بكلمة شيء و كلمة شيء من أنكر النكرات. لا يقال : هو أنكر النكرات لأنه من أنكرها كما قال الازهرى النحوى أنكر النكرات شيء ، ثم الممكن ، ثم الجوهر ، وهكذا الي الانسان ، ثم الرجل . لاناقول الشبهة مساوق للوجود ونعوه ، فشيء بعض الامور العامة أي يوجد مساوق للعموم - س ر .

(٤) و العاصل أن الانسان الطبيعي و النفس ليس لشيء منها ذلك العموم يعنى عموم القدرة ، لان غاية فعلهما تكون الاجسام و الارواح و انا العموم للانسان العقلى - س ر .

(٥) هذه الاضافة بيانية أي من الكل الذى هو الانسان . و العاصل ان كل ما سوى محاط تحت سمة وجود ذلك الانسان ، فان بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية ، فكان الكل مجاله . و قد ورد في الزيارة المروفة بالجامعة الكبيرة في الائمة الطاهرين عليهم السلام أنفسكم في النفوس ، وأرواحكم في الارواح ، وأجسادكم في الاجساد .

ج ٨ كلام صاحب الفتوحات في جعل الخلافة الإلهية للإنسان الكامل - ١٤١ -

وما وصفه الحق به؛ وهو قوله: «وإن من شيء إلا يسبح بحمده» ووصف^(١) الكل بالسجود، وما جعل لواحد منهم أمراً في العالم، ولا نبياً، ولا خلافة، ولا تكوناً عاماً، وجعل ذلك للإنسان الكامل، فمن أراد أن يعرف كماله فلينظر في نفسه، في أمره؛ ونبيه؛ وتكوينه؛ بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق غيره، فإن صح المضاء في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله؛ فإنه عنده شاهد من أي من نفسه في أمره ونبيه وتكوينه بلا واسطة وهو ما ذكرناه، فإن أمراً نهي أو شرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك، أو وقع في شيء، دون شيء، ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل. ولا يضح في كماله ما لم يقع في الوجود عن أمره بالواسطة؛ فإن الصورة^(٢) الإلهية

و نظائرها كثيرة و ورد أيضاً أن الكلكل مخلوقة من أخلاق بنى آدم، مثل أن البهائم من شهوته، و السباع من غضبه، والنسل من حرصه، و بعض الحيوانات من حقه، و بعضها من تكبره، و بعضها من عجه. و هكذا و قال الشيخ الرئيس فى خطبة بعض رسائله: الحمد لله الذى خلق الإنسان، وخلق من فضلك سائر الأكوان، و ذلك لان فيه شيئاً كالملك، و شيئاً كالملك، و شيئاً كالحيوان، و شيئاً كالنبات، و أشياء كثيرة. فلو كنت نافراً إلى المعنى لا الصورة لم ترفى خلق الرحمان من تفاوت، الأثرى أن أحوالك من جوعك؛ و عطشك؛ و حرصك؛ و شرهك؛ و بسطك؛ و قبضك؛ و غيرها أمثال ما فى هيرك من العيون، و غيره، بل الكليات و المقامد الحقة التى ليست من الامور المادية بينها ما فى أعيارك و أمثالك.

ان قلت: لم قلت ما فى الحيوان مثلا مخلوقة مما فى الإنسان و لم لا يكون الامر بالمكس؟ قلت: لان كل شيء أصله و نحو أعلاه و مرتبة أشده عند الإنسان، و لذلك يصير أفضل من الملائكة الكرام أو أضل من الشياطين و الانعام - س ر ه .

(١) بصفة السعد عطف على قوله قوله أى الشيء الذى وصف الحق تعالى ما سواه بذلك الشيء. قوله: «وان من شيء إلا يسبح بحمده» ووصفه الكل بالسجود. فى نحو قوله تعالى: «الله يسبحمن فى السماوات والارض»: فوصف الكل بالطاعة و الاقياد، و ما جعل لها شأناً آخر. و فى بعض النسخ وصف بدون الولى العاطفة فيكون لصيغة الماضى بياناً لقوله و ان من شيء إلا أنه هجر عن التسبيح بالسجود لاتحاد روح مقلتها -

س ر ه .

(٢) يعنى . نخست اين جنبش از حسن ازل خواست ، وهو تعالى خلق آدم على صورته . وجهه ذاتاً و صفه و فعلاً على شاكلته ، فيه نظير الامر التكويني و التشريسي . س ر ه .

بهذا ظهرت في الوجود، فإنه أمر تعالى عباده على السنة رسله وفي كتبه، ومنهم من أطاع ومنهم من عصى، وبارتفاع الوسائط لاسيلا لإطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن إبانته قال عليه السلام: يدالله مع الجماعة، وقدرته نافذة، ولهذا لو اجتمع الإنسان في نفسه حتى صار شيئاً واحداً نفذت همته فيما يريد. وهذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة، فإن^(١) يدالله مع الجماعة؛ فإن^(٢) بالمجموع ظهر العالم، والأعيان ليست إلا هو، أنظر في قوله تعالى: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم» انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي، والخلافة الإلهية للإنسان الكامل، والحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان. وأكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض، وغيره من المقاصد العظيمة الإلهية التي قصرت عنها أفكار أولي الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين

(١) تمثيل لجة اجماعهم - س ر ه .

(٢) أى بالوحدة الجمعية التي هي ظل بسيط الحقيقة الذي هو كل الخيرات وجد العالم،

أو بجموع الاسماء العسنى وجد، أو المعنى أن بجموع الاعيان و الموجودات تالف العالم والتام. فعلى هذا كلمة هو فى قوله: و الاعيان ليست الالهو راجعة الى المجموع أو الى العالم، و على الاولين الى المجموع، و يكون المراد بالاتحاد الاتحاد فى الوجود، فان السمسى و الاسماء و الاعيان التى هى مظاهر الاسماء متحدة وجوداً لا مفهوماً فى المرتبة الواحدة. و يحتل أن يكون كلمة هو اسماً لاضميراً، و بالجملة المقصود من قوله: و الاعيان الخ. أن المجموع الذى يرتب عليه كذا لا يخلو عن الحق تعالى بل يده معه، و لولاه لا يرتب عليه شىء أصلاً. انظر فى قوله تعالى: « ما يكون من نجوى» الخ إنما كان هو تعالى رابعهم لاثلاثهم مثلاً لانه ليس واحداً عددياً محدوداً باتماً عنهم بينونة عزلة، واقفاً فى عرضهم، كما أن كل واحد منهم بالنسبة الى الاخر كذلك، فلا يكون هو تعالى ثالث ثلاثة؛ « لقد كفر الذين قالوا: ان الله ثالث ثلاثة» و لانه ليس للشؤون شأن الاوله تعالى مهمم شأن، ولكن له تعالى شأن ليس للشؤون معه شأن كان هو رابع الثلاثة مثلاً. و هذا كما أن وجود الثلاثة مثلاً رابع الثلاثة لا ثالثها لان ماهية الثلاثة ماهية ثلاثة و الوجود ليس من سنخ الماهية، و شبيهة الوجود غير شبيهة الماهية و لو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كان الوجود جزءاً لماهيته، و فيه مفاسد. ثم ان الاية و ان ذلك على الوحدة فى الكثرة، و الكلام فى الكثرة فى الوحدة، لكن لما كانت الاولى مستلزمة للثانية أو ردها الشيخ فى المقام - س ر ه .

لعلوم المتفكرين مع علوم المكلفين ، و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان ، و بين البحث والبرهان ، و لنعد إلى حيث ما فارقتاه .

فصل (١٢)

في أن أول عضويتكون هو ماذا ؟

اختلفت الأطباء والطبيعيون في هذا فرغم المشرّحون إنّ التشريح دلّهم على أنّ القلب أول ما يتكوّن من الأعضاء .

وقال بقراط : إنّ أول ما يتكوّن هو الدماغ .

و قال عجم بن زكريا : إنّ ذلك هو الكبد .

و دليل المشرّحين المشاهدة ، إذ لا يمكن إقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية . و ما ذهب إليه بقراط و عجم بن زكريا لا يقدح في ذلك لأنّ مبنى ما قالاه قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسة التشريح فإنّ ابن زكريا زعم أنّ حاجة الجنين إلى القوة الغازية والمنمية أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية^(١) والنفسانية ، والعضو المتولّي لهذا الأمر هو الكبد ، وهو مقدم في التكوّن . و ردّ الإمام الرازي بأنّ تكوّن الأعضاء متقدم على اغتدائها ، و ذلك التكوّن إنّما يتم بالقوة الحيوانية والحارّ الغريزي فنسبهما وهو القلب أولى بالتقديم .

أقول : ليس مراد المستدل أنّ الكبد كلان يعطي الغذاء للأعضاء التي لم تتكوّن بعد ؟ بل مراده^(٢) أنّ المادة الحيوانية أول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيّما

(١) المراد بالقوة الحيوانية هنا مسمى مصطلح الطبيعيين و الاطباء ، و هي التي

تفضل انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما للترويح ، و سيأتي الكلام فيها بعد فصلين -

س . د .

(٢) حاصله أن مدار الاستدلال على قاعدة امكان الاخر المستعملة في السلسلة

الصمودية ، و أنّ القوى النباتية مقممة على القوى الحيوانية ، و هي على القوى النفسانية ،

فيكون معال تكونها أيضاً بهذا الترتيب . هذا اذا نظرنا الخ في هذا جمع بين الاقوال

بان الكبد مقدم زماناً و المماغ مقدم ذاتاً و شرفاً ، و اما القلب فتقدمه بالاضافة -

س . د .

النازية، ثم يوجد فيها بعد طي المراتب النباتية من جهة المبادي القوى الحيوانية على التدرج، ثم النفسانية. فالقياس يقتضي أن يكون المضغ التي فيها قوة التغذية والتنمية يتكوّن منها الكبد أولاً لأنه عندهم مبدئ القوى النباتية، والذي يتكوّن بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانية، والذي يتكوّن بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات التي غاية القوتين الأوليين.

هذا إذا نظرنا إلى الترتيب الزماني الطبيعي بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد؛ وهي من الأدنى إلى الأعلى ومن الأخر إلى الأشراف.

وأما إذا نظرنا إلى الترتيب العلمي والمعلولي، والتقدم بالشرف والوجود، فالمقدم هو الدماغ كما قاله بقراط ثم القلب؛ ثم الكبد؛ ثم سائر الأعضاء؛ بل المقدم هي الأرواح التي في الثلاثة النفسانية أولاً؛ ثم الحيوانية؛ ثم الطبيعية؛ ثم الأعصاب؛ ثم الأوردة والشرايين؛ ثم العضلات والرباطات؛ ثم سائر الأعضاء البسيطة؛ ثم المركبة. ومن علم تقدم القوى الآلية على النفوس المستعملة إياها في الزمان، وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على الكل بالذات، وتأخرها عن الكل بالزمان لأعلى وجه الدور المستحيل؛ لأن القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة إياها غير القوة الفائضة منها بالعدد، وعينها بالحقيقة. لا يتعجب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ.

واستدل على تقدم القلب بأنه لا شك أن في المنى روحاً كثيرة، وفيه الحر والخشونة بما فيه من كثرة الهواء الحارة، ولذلك يشتد بياضه، وإذا ضرب به البرد الذي هو أولى بالتجميد والتكثيف يزول خشورته ويبيضه ويصير رقيقاً، وإذا كان كذلك فوجب أن يكون أول متكوّن منه هو الذي أسهل، والحاجة إليه أسهل. ولا شك أن الروح أسهل تكويناً من العضو؛ فإن انقلاب الأجزاء الهوائية الموجودة في المنى المنقشف إلى الرحم إلى الروح أسهل من صيرورتها عضواً، والحاجة إلى تكوين الروح لا تبعث القوة المصورة واشتدادها أسهل من الحاجة إلى العضو، فثبت أن تكوين الروح قبل تكوين العضو. ثم لا بد أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر، لأنه يتمتع أن يهمل الطبيعة أمر

هذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق ؛ و ينمو كيف اتفق ؛ فيجب أن يكون الجوهر الروحي أول ما يتكوّن و هو يجتمع في موضع واحد ، و يحيط به ما هو أكثف الأجزاء من المنى ، وليس لبعض الجوانب بأن يكون مجعاً لتلك الأرواح أولوية من الجاب الآخر ؛ فلا بد أن يكون مجعها هو الوسط ، و يكون سائر الأجزاء محيطة به كالكرة . و ذلك المجمع ليس هو الكبد لأنّ حاجة الأعضاء إلى الغذاء بعد تكوّنها كما مرّ في إبطال مذهب ابن زكريا فإنّ ذلك المجمع هو الموضع الذي استحکم مزاجه و هو القلب .

أقول : فيه نظر لأنّ إن سلّمنا أنّ أول ما يتكوّن من بخارية الأخلاط هو الروح ، و أنه أسهل وجوداً من الأعضاء ، و أمس حاجة إليهمها ، إلا أنّ الروح منه ما هو طبيعي قريب الشبه مما يوجد في الأجسام النباتية من الأجزاء اللطيفة البخارية ، و منه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني ، و منه ما هو نفساني قريب الشبه بالأجرام الفلكية . فالذي يتكوّن منه أولاً في الحيوان هو الأرواح الطبيعية ، و المجمع الحاصر لها هو المناسب إياها و هو الكبد ، ثم يضيف إليها للأجزاء الغذائية بالقوة الغازية التي فيها ؛ فيفتدي و ينمو و يتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر و تزايدها في المقدار إلى منزل أعلى ؛ و موضع أنشرف و أقوى ؛ فيضم إلى المجمع الأول في جانبه العالي الذي فيه قوة الحرارة يجمع آخر روحه أصفى و أقوى و أحرّ و أقبل للحياة و هو القلب ، و هكذا يتولّد سائر الأعضاء بعضها للرئاسة ، و بعضها للخدمة إلى أن يتمّ البدن بجميع ما فيه من القوى و الأعضاء كمدينة عامرة بتزايد أجزائها شيئاً فشيئاً فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا ، و يخدم الرعايا المساكن و المنازل و الدواب و غيرها ، و ربما كان وجود السلطان آخراً في السعى و العمل ، و أولاً في الفكر و الغاية .

فصل (١٣)

في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن

قد أشرنا سابقاً إلى أنّ النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل إنما يحدث لمن يحدث في حدود الأربعين عاماً بحسب الغالب ، و أما النفس المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي ، و وقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك أنّ مني المرأة

تصير ذات أنفـس بنفون قـوة الذكـورية فيه ؛ فإنّ الروح يشبه أن يتكوّن من نطفة الذكر والبدن من نطفة الأنثى فإذا صار ذلك ذاتـفـس محرّكـت النفس إلى تكميل الأعضاء ، و تكون حينئذ النفس غازية إذ لا فصل لها غير ذلك . ثم إذا استقرت فيها القوة الغازية أعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية ، وإن كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة ؛ لأنّ^(١) الأعضاء الحسية يتم معها وكذلك الغازية وأعضائها . و أيضاً فأعضاء الحيوان لايمتصّها الحس و يعمتها الاعتداء فلا يبعد^(٢) أن يكون النطفة يحصل فيها الغازية مستفادة من الأب ، والأخرى يحدث من بعد . و يجوز أن يكون الغازية التي جاءت من الأب يبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة ما ، ثم يتصل به الغازية الخاصة ، كأنّ الاستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم لتدبيرها إلى آخره بل تفي بتدبيرها مدة ثم يحتاج إلى الأخرى ، كأنّ ما يؤخذ من الأب قد تفسر عما عليه الواجب فليس من نوع الغازية التي كانت في الأب والتي في الولد ولكن لم يخرج التغييره أن يعمل عملاً مناسباً لذلك العمل ، وكيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين في الناطق تعلقت بهما النفس النطقية و يفيض منها الحسية . أما النطقية

(١) الى قوله فلا يبعد تعليل لقوله أعدت للنفس الحسية . و قوله : وكذلك الغازية

أى كما أن الأعضاء الحسية يتم بالنفس الحسية كذلك الأعضاء النباتية يتم بالنفس النباتية التي هي في الاول غازية . و قوله : و أعضاء الحيوان الخ يتراعى منه أنه لامناسبة له بما قبله ظاهراً ، مع أنه غير صحيح في نفسه اذما من عضو الحيوان الاول اغتداء و الا يفسد في عالم الكون و الفساد في أسرع وقت حتى الظفر و الشعر مثلا ، و ان لم يكن لها اللبس . و كذلك الارواح البغارية الثلاثة الطبيعية و الحيوانية و النفسانية ، كما سينقل عن الباحثات كل ذلك مقرر في علم الطب . فاعلم أنه تأكّد لقوله : لان الاعضاء الحسية يتم معها أى أعضاء الحيوان لايمتها للغازية و لا يتم بها حتى لاحتجاج الى النفس الحسية ، والتصير عن الغازية بالاعتداء غير عزيز ولا سيما في كلام الشيخ كما يبرون عن المدرك بالادراك ، و عن مبدء التحريك بالتحريك - س ر ه .

(٢) متفرع على مجموع ما سبق ، و حاصله ان هنا غواذى ثلاث التي للاب ،

و التي هي مستفادة منها ، و التي يحدث بمدها ، و هي الخاصة بين المولود . و انما لم يقل مستفادة من الام مع أنه أظهر لما ذكر أن النفس يشبه أن يكون من نطفة الذكر - س ر ه .

فيكون غير مادية و لكنها لا تكون عاقلة ؟ بل تكون كما في السكران و المصروع ،
و إنما تستكمل بأُمر من خارج .

هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ و إنني ما وجدت في كتبه هذه العبارة ، ولا
يبعد أن تكون مذكورة في شيء منها ، وفيه مواضع أُنظر حكمية :

الأول أن استفادة المادة المنوية قوة غازية من نفس متعلّقة ببطن آخر غير
صحيح سيّما ^(١) و كثيراً ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب و النفس ؛ ولا غيرها من
القوى المتعلّقة بالأجرام لا يفعل فعلاً طبيعياً في غير بدنها ومادتها بل النطفة قدفاضت عليها
من المبدء الفعّال كمالات متعاقبة جوهرية ، أولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب
و المفيدة للمزاج . و ثانيها الصور النباتية ، و بعدها الجوهر الحيواني ، و هكذا وقع
الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري إلى أن تجرّد و ارتفع عن المادة ذاتاً ، ثم إدراكاً
و تديراً ؛ و فعلاً و تأثيراً .

الثاني إن النفس الناطقة لو كانت بكما لها الذاتي الأوتلي موجودة في أول
تكوّن القلب و الدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها و كمالاتها اللائق اللازم لها
من غير عائق خارجي مدة مديدة . و هذا مما أُقيم البرهان الحكمي على فيه ، و ليس
ذلك كحال السكران و المصروع ؛ لأن السكر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجة
عن جبلة النفس ، و كذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس ،
بل النفس إنما تصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل .

الثالث إن في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها ؛
كالغازية مثلاً فإنها لا شك أنها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس ، فإنها كانت
موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور . و أما على طريقتنا فالجوهر
النفساني يتدرج في الاستكمال و يستلزم و يتضمن من القوى و الفروع ما كان يستلزمه

(١) والحال أن المعلوم محتاج إلى العلة في البقاء كما في الحدوث ، فالقاسر
للجبر الرمي إلى فوق إذا فنى و هو يتحرك بعد إلى فوق نعلم أنه كان ممدّاً و إن الفاعل
معه و هو الطبيعة الغير المخلاة بنفسها . و أما فيما نحن فيه فمعلوم أن نفس الابليست
معدة لهذه الغازية حتى لا يقدر فتاؤه في بقائها ؛ ويكون ناعليها المبدء الفياض و الا
لكانت هذه الغازية الخاصة ببطن الولود لا الاستفادة و الكلام فيها - س ر ه .

ويتضمنه من قبل مع زوائد أخرى كميةً و كيفيةً، و تلك القوى و الفروع متجددة بالعدد حسب مجدها في الشدة و الكمالية . و ما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها إلى غاية كماليتها و اتصالها بالعقل الفعّال من أن العقل الفعّال كمنار تآثر عنها فحم بالحرارة، و آخر بالتحمر و التجمر، و آخر بالأضائة و الإحراق، فيفعل فعل النار و فعل الأولين، و كل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه . فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات و الحيوان و الإنسان، و كما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه، و ليس اشتماله عليها كاشتمال مرگب على بسيط، و لا كاشتمال مقدار على أبعاضه الوهمية ؟ بل على ضرب آخر، فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها، و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود . و ربما أخرجه الاشتداد من نشأة دائرة إلى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الأجسام و علاقتها؛ فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه و بين تدبير الأجسام كما يطول شرحه .

فصل (١٤)

في اختلاف هذه القوى

قيل : غازية كل عضو مخالفة لغازية العضو الآخر بالنوع و الماهية و إلا لما اختلف أفعالها نوعاً، ^(١) و كذلك القول في النامية و المولدة و الخوادم الأربع، و إنما هي متحدة بالجنس .

(١) هذا في النامية و الخوادم الأربع غير مسلم الا في الاختلاف عنداً بل مرتبة باعتبار القوابل لان فعل النامية ليس الا التمدد و هو غير مختلف نوعاً سواء كان في المصّب أو الوريد أو الشريان أو غيرهما و كذا في الجنب و الامسك و الدفع . اللهم الا في الهضم باعتبار تحصيل الكيلوس و الكيوس و غيرهما . نعم يتم في الغازية و الولادة باعتبار المغيرة الثانية في الاولى، و المغيرة الاولى في الثانية و كذا يتم في الصورة - س ر .

أقول: اختلاف^(١) الأنواع^(٢) في الآثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة وإن استدعى اختلاف تلك القوة إما عدداً أو نوعاً، ولكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا استدعى اختلافها نوعاً اختلاف تلك القوة لأنواعاً ولا عدداً. ألا ترى أن المبدء القريب لكل^٣ فلك يخالف نوعاً للمبدء القريب لفلك آخر، ولكن إله كل فلك هو إله جميع الأفلاك، واحد لانظيره، فغازية كل عضو وإن كانت مخالفة لغازية العضو الآخر في الفعل والمحل، ولكن غازية^(٣) الشخص الواحد كزبد مثلاً واحدة بالحقيقة والمادة أعني البدن، والغاية والفاعل أعني النفس دون الآثار والصادر، وهكذا قياس سائر القوى والفواعل، والفرض أن تعدد الآثار والمطلوبات حقيقة ونوعاً لا يستلزم كلية تعدد عللها ومبداها؛ بل قد تكون^(٤) الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود؛ فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة والمحركة المتخالفة نوعاً عند ما ظهرت

(١) إن قلت: هذا الذي سلمه به يكفي القائل بما الفرض. قلت: غرضه نفى

اختلاف القوى بالكلية بأن الآثار وإن استدعت اختلاف القوى في النشأة الساقطة لكن لا استدعى اختلافها في النشأة العالية فإنها في النشأة العالية بنحو الجمع والباطة موجودة وهي بينها هي التي في النشأة الساقطة مع اختلاف الآثار، ولكن تلك الآثار بالنسبة إليها وهي في النشأة العالية النفسية بيّدة - س ر .

(٢) الساهية لا تختلف أجزائها بالقياس إلى شيء، وشيء فلوسلم التخالف النوعي بينها

استحال تغيره عما هو عليه على أي تقدير فرض. فالذي ذكره رحمه الله من الاختلاف في مرتبة تحقق الآثار والوحدة في مرتبة جامية النفس إنما يصح بالنظر إلى وجودها لا ماهيتها، كما أن الأنواع المادية أنواع وماهيات متخالفة، والجميع بحسب الوجود في مرتبة المبادئ العالية واحدة قطعاً. والظاهر أن هذا هو مراد المصنف به وإن كانت عارنه لا تغلو عن قصور أو إبهام - ط مد .

(٣) هذا إشارة إلى أن المبادئ والعلل في النشأة الساقطة البدنية أبنا لها نحو

توحد من حيث أنها تشخص واحد حقيقتها واحدة، حيث أن حقائق القوى كما موجودات والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ومادتها بدن واحد، وفاعلها وغايتها واحدة - س ر .

(٤) كلمة بل للاضراب أي لا يستلزم كلية تعدد عللها بل إن كانت في مقام سافل

تعددت بوجه، وإن كانت في مقام شامخ فلا - س ر .

في نشأة البن ، و هي متحدة عند ما كانت في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك ، واتحاد المدارك كلها في العقل النظري . و كاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرها في القوة النباتية ، و اتحاد جميع القوى المحركة المبسوثة في الأعضاء في القوة الباعثة الحيوانية ، و العقل العملي في الإنسان .

فصل (١٥)

في اثبات القوة الحيوانية للإنسان

اعلم أن كل طبيعة لنوع من أنواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الأخرى الأخص الذي دونها و لم يستوف قواه ولوازمها لم تتخط به إلى النوع الأشرف الأتم . و هذه قاعدة كلية ^(١) برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ، و يستفاد من كتب المعلم الأول ، فالطبيعة التي بلغت إلى حد الإنسانية و النفس الناطقة لا بد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية أصولها و فروعها حتى يبلغ إلى مقام الناطقة ، فإن ذلك لا بد في الإنسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل والتحصيل بأن يكون في الإنسان قوة حيوانية بالفعل و قوة أخرى إنسانية ، بل على الوجه الذي حققناه في الفلك من كون نفسه العقلية هي بعينها نفسه المنطقية لا تغاير بينهما بالمدو بل بالمعنى و الأثر ، فالقوة الناطقة فينا بعينها هي القوة الحيوانية التي بلغت حد الناطقة كما قد كررنا الإشارة إليه ، و المراد بها القوة التي بها يستمد الأعضاء لقبول قوى الحس و الحركة .

و اعلم ^(٢) أن الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكيمية كالشفا و النجاة وغيرها و لكنها أثبتتها في القانون .

(١) و نقل عنه المصنف في كتاب البسمة و العباد مستدلا بها على عدم وجود عالم آخر في عرض هذا العالم ، و البرهان عليها قاعدة امكان الاخرى الستملة في السلسلة الصمودية بازاء قاعدة امكان الاشرف الستملة في السلسلة النزولية . و أيضاً عدم جواز الطفرة في الحركة الجوهرية كالابنية - س ر ه .

(٢) اعلم أن القوة الحيوانية تطلق باشتراك الاسم كثير أعلى الإدركة والحركة

و جمهور الأطباء قائلون بها لأعلى وجه حققناه بل على أنها قوة منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة إياه .

و احتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانية ، لأن ما فيه من العناصر المتداعية إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعاً بقاهر يجبرها ، وذلك القاهر ليس من توابع المزاج ، لأن تابع الشيء لا يكون حافظاً عليه ، فإذن فيه قوة متقدمة على مزاج العضوحافظة إياه عن التلاشي والفساد ، فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية وهي إما قوة الحس والحركة الإرادية ، أو قوة نباتية تفعل التغذية وغيرها ، أو قوة أخرى غير هذين النوعين ، لكن الأول باطل لأن العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة . وكذا الثاني باطل بوجهين : أحدهما أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة . و ثانيهما أن هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع ؛ فلو كانت هذه القوة هي الغازية والغازية موجودة في النبات ؛ فيلزم أن يكون في النبات استمداد قبول الحس والحركة . و التالي باطل ، فالمقدم مثله ، فإذن هذه القوة نوع آخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية .

أقول : هذا الاستدلال مع قصوره عن إفادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس .

أما بيان القصور : فلأحد أن يقول إن القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غازية .

في الحيوان ، وقدر أنها تسمى قوى حيوانية لاخصاص الحيوان بها ، وعلى القوة التي يستمد بها الاعضاء لقبول الحس والحركة ، وهي المرادة هنا . وهذا الاطلاق في عرف الاطباء أكثر فيقسمون الاعضاء الى رئيسية وهي الكبد والقلب والدماغ . والارواح الى ثلاثة : روح طبيعي منبث من الكبد ومجرأ الوردة ، وروح حيواني منبث من القلب ومجرأ الشرايين ، وروح نفساني منبث من الدماغ ومجرأ الاعصاب . ويقسمون القوى الى ثلاث : قوة نفسانية ، وقوة طبيعية نباتية ، وقوة حيوانية بها تدير الروح الحيواني ، وانساط القلب والشرايين وانقباضها لترويح الروح بجذب النسيم ، ودفع البخار المخاني وبها يكون حركات الخوف والغضب والحزن والفرح ، وبها وتنفيذها الروح الحيواني في الاعضاء حياة الاعضاء واستمدادها لقبول قوتى الحس والحركة .

قولهم : قد يبطل قوة التغذية مع جلاء تلك القوة .

قلنا : لانسلم بطلانها بل نقول : قوة التغذية باقية و إلاسرع ^(١) التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل أكثر مقداره و ليس الأمر كذلك غاية الأمر أن لا يظهر أثر التغذية ظهوراً يَسناً لمانع .

و قولهم : قوة التغذية موجودة في النبات و هي غير مفيدة لقبول الحس و الحركة .

قلنا : الغاذية التي في النبات مخالفة ^(٢) بالماهية للغاذية التي في الحيوان ، كما أن الحيوانية التي في سائر الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي للإنسان .

و السبب في ^(٣) ذلك على الوجه الكلي أن جهة القوة بنا في جهة الفعلية ، فالصورة إذا قويت فعليتها و وجودها استكملت المادة بها و تمت ذاتها بتلك الصورة ، فبطل استعدادها لقبول صورة أخرى لشدة وجود الصورة . و أما إذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين

(١) أقول : ما تقولون في العلة السامة باطريقيا و هي عوز الغذاء و عنده -

س ر ه .

(٢) هذا يناقض ما سبق منه قدمه في بيان تمدد القوى عند الكلام على دليلهم الفاعل

بأنه لو كانت القوى الحساسة و الحركة هي القوى النباتية لكان النبات حساساً متحركاً بالارادة حيث أبدى التعرض المخالفة النوعية بين الفواذي ، و دمه المصنف قدمه بلزوم الاشتراك اللفظي لو لم تتعد في الجنس مع ما او ضعناه في العاشية التي كتبها هناك - س ر ه .

(٣) هذا هو السر في كون بعض الاجناس نوعاً كالاجناس المتوسطة ، فان

التفاوت بين الجسم النامي الذي لا يقال له النوع ، و النامي الذي يقال له الجنس ليس بمجرد اعتبار بشرط لا و لا بشرط ، اذ شأن الحكيم البحث عن أحوال الموجودات . بل التفاوت انما هو باعتبار أن المادة في الجسم النامي الذي هو نوع قد وقفت عن الحركة و الترقى كما في الشجر ، فليس تحصله عين الابهام ، و هي في النامي الذي يطلق عليه الجنس غير واقفة عن الحركة و الترقى كما في النطفة الحيوانية . و كذا في البند قبل حال الوقوف فالنامي هنا جنس اذتحصله عين الابهام الا أنه لا يدفع الحاجة الي شرط للقبول و ما به الاستعداد للمستعد ، فالقوى النباتية في النبات لا يقبل القوى النسانية لعدم القوة الحيوانية و الروح البخاري الحيواني القلبي فيه و التي في الحيوان يقبلها لوجودها فيه - س ر ه .

محوضة الفعلية ، و سرافة القوة لم يمنع المادة عن قبول صورة أخرى فوقها ، فالأول كما في العناصر حين بساطتها ؛ فالنار الصرف لا تقبل صورة النبات و الحيوان ، و كذا الأرض و الماء و الهواء . و أما إذا انكسرت كفياتها و ضعفت صورة صورها استعدت المادة لقبول صورة أخرى . فعلى هذا القياس القوة الغازية ^(١) التي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغازية التي في الحيوان ، فإنها لضعفها تقبل قوة أخرى فوقها . و كذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى : « خلق الإنسان ضعيفاً » صارت حيوانيته خميرة لظفرة أخرى ، ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية .

و أما بيان الخلط و الالتباس فقد ^(٢) علمت أن القوة الحيوانية ليست إلا مبدء الحس و الحركة ، فإن الحياة الحيوانية تنوط بمبدء هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدءاً ههما موجوداً في العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم ^(٣) بأن القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين ؟ . فالحق أن الموجود في العضو المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ، و من الأرواح هي الروح الطبيعي الذي يسري من الكبد إلى سائر الأعضاء .

(١) أقول : جهة القبول في الغازية لا يبنى عن القوة الحيوانية ، فإن القوة الحيوانية ما به القبول للغازية بها تقبل القوى النفسانية كما أن كل استعداد لا بد له ما به الاستعداد ؛ فالعناصر المكسورة الصورة لا بد في قبولها لصورة أخرى من قوة أخرى عرضية هي الزواج - س ر ه .

(٢) هذا منه قد غريب غاية الغرابة فإن القوة الحيوانية مبدء قابل للحس والحركة ، و الببدء الفاعلي لها هو القوة النفسانية الدماغية لا الحيوانية القلبية ، و قد صرح نفسه بأن المراد بها القوة التي يستمد بها الأعضاء لقبول قوتي الحس و الحركة ، و قال بعد أسطر : إن هذه القوة مفيدة لقبول الحس و الحركة لولا المانع و قد صرح القوم أيضاً بذلك - س ر ه .

(٣) أقول : حكمهم بذلك لاجل أن لا يدخل لعدم وجود أثر قوة الحس أي اللبس ، و أثر قوة الحركة أي عدم وجود الحيوانية ، لأنها قوة تصلح الروح الحيوانية الذي في عضو المفلوج و ييسر و يقبض شرائبه ، و بعد العضو لقبول الحس والحركة لولامادة الفلوج - س ر ه .

و أما القول بأن الموجود هي قوة الحس و الحركة الإرادية لكن فعل الحس و الحركة الإرادية لم يوجد مانع منع الفاعل الموجود عن فعله ، و ذلك المانع هو مادة الفالغ لأنها قد منعت عن^(١) أفعال قوى الحس و الحركة عنها ، و لا تكون مبطللة لذاتي القوتين .

فليس بشيء لأن هذه القوى جسمانية و المادة داخلية في تعيين وجودها ؛ فإذا كانت موجودة و كان وجودها لامحالة في مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت^(٢) تلك المادة لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها ؟ .

نعم لو قال^(٣) أحد : بأن النفس الإنسانية ما دامت متعلقة بالبدن و هي تكون مبدأً لجميع القوى النطقية و الحيوانية و النباتية و الطبيعية ، لكن أجزاء البدن متفاوتة في قبول ذلك ففي بعضها يتعلق النفس بأكثر قواها كالدماع و القلب ، ففيه القوة الإدراكية و التحريكية الإرادية و النباتية كلها ، و في بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعة و شيء ضعيف من النباتية كالأظفار و الأسنان و العظام ، و لذا يختلف تعلقها بالبدن في الأحوال ؛ ففي حالة النوم و السكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القربة من أعضائها عن البدن ، كالشمس إذا غربت في الأفق ، و خفيت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض ، و بقي بعض أعضائها و أظلالها في وجه الأرض ، إذ لو انقضت بتمام قواها عن

(١) الصواب حذف كلمة عن أو كلمة عنها - س ر .

(٢) أقول : القائل تعرض لهذا بقوله : لمانع منع الخ فالإدانة و ان لم تكن نفسها مانعة لكن فيها مانع آخر عارض كفاي كل قرصلحت المادة لقبول الطبيعة ، و فيها مانع عن صدور فعلها .

ان قلت : لعله منع في موارد القصر أيضاً عدم صلوح المادة لقبول أثر الطبيعة ، كيف و مبدئ الإناث هو النحو الاعلى منها و الإناث هي النحو الاضعف منه ، فقبول المادة للبدن في قوة قبول آثاره لانه مرتبة اندماج كل الأثار ، كل ذلك مبرهن عليه عنده قدمه .

قلت : هذا ما هاتنا لا يجدي نفعاً إذ على هذا يسكن أن يكون القوة التي في الموضوع المفلوج

قوة الحس و الحركة هكذا - س ر .

(٣) لاجواب للكلمة لو كما ترى - س ر .

البدن في النوم لبطل و مات البدن دفعة . و لو تعلقت به بكليتها لصدر منها في النوم ما كان يصدر عنها عند اليقظة .

قد علم من هذا أن وجودها لا يقتضي سراية قواها كلها في كل عضو من البدن ، ولا في كل وقت . فالعضو المفلوج من شأنه أن يسري فيه بعض قوى النفس كالطبيعية و النباتية دون الحيوانية . فظهر أن استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح ، فالصير في ذلك إلى ما أحكمنا بنيانه و أوضحنا مبيانه .



الباب الرابع

من علم النفس في أحوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الإدراكات الظاهرة ، ومنها مبادي الإدراكات الباطنة ، وهي أشدّ قرباً من عالم الملكوت^(١) ، و منها مبادي الحركات الإرادية وهي أنزل درجة من مبادي الإدراكات جملة وفيه فصول:

فصل (١)

في الإشارة إلى تلك القوى ومنفعة كل منها على الاجمال

اعلم أن الله لما خلق من المواد الأرضية جوهر النبات الذي هو أكمل وجوداً من العناصر و الجبر و المدر و من الجواهر المعدنية كالحديد و النحاس و غيرها ، لأنه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة أصله و عروقه التي في الأرض ، و أعد له آلات و قوى هي خوادم له . أمّا القوى فقد مرّ ذكرها ، و أمّا الآلات فهي العروق الدقيقة التي تراها في كل ورقة يفظ أصولها ثم ينشعب ؛ ولا يزال يستدق إلى عروق شعيرة تنبسط في أجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر ، لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر و المعدنية ناصس الخلقة غير تامّ الوجود ، ولا مستقلاً في وجوده ، فإنه لو أعوزه غذاء يساق إليه و يماس أصله جفّ و يبس و فسد ، ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر ، فإنّ الطلب إنّما يكون بمعرفة المطلب و بالانتقال إليه ، و بقدر الطلب يكون المعرفة ، و على قدر المعرفة يمكن الانتقال إلى المعروف به ، و النبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان معطلاً وجودها فيه ، و الله سبحانه أجلّ من أن يخلق أمراً معطلاً . و البرهان قائم على أن لا معطل في الكون ، و لو فرض شعور في النبات

(١) المراد بالملكوت ما يحم الجبروت والا فهى من الملكوت لانها أشمقر بانته ،

لكان شعوره لا يتعدى عما جبل عليه ، فعناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو أكمل وجوداً من النبات فأنعم على الحيوان قوة الإحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء . فأول مراتب الحواس هي حاسة اللمس لأن الحاجة بها أمر ، و لهذا يعم الحيوانات كلها ويسري في الأجزاء كلها إلا نادراً ، لأن الحيوان الأرضي مرگب من عناصر متضادة الكيفيات الأولية قد اعتدلت و تصالحت و استقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة ، وصلاحه باعتدالها و فسادها بانحرافها عن ذلك الاعتدال ، فلا يتصور حيوان إلا و أن يكون له هذا الحس ، لأنه و إن لم يحس أصلاً فليس بحيوان . و أنقص درجات الحس أن يحس بما يلاصقه و يماسه ، فإن الإحساس بما يبعده منه إحساس أتم و أقوى ، و هذا الحس تجده في كل حيوان حتى الدود التي في الطين فإنه إذا غرز فيها إبرة انقبض للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض إلا لا يحس بالقطع . إلا أن الحيوان اللمسي كاللحود ناقص الحياة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعده عنه فافتقر في كماله إلى حس يدرك ما بعد عنه ، فأفادت له العناية قوة الشم ، لكنه يدرك به الرائحة و لا يدري أنها جاءت من أي ناحية فيحتاج إلى أن يطوف كثيراً من الجوانب ، فربما يعثر على الغذاء الذي شم ربحه ، وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان أيضاً لو لم يخلق فيه غير هذا ؛ فخلق له البصر ليدرك ما بعده ، و يدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها . إلا أنه مع ذلك يكون ناقصاً إذ لا يدرك به ما وراء الجدار و الحجب فلا يبصر غذاءه . يحجب عنه ، و لا يبصر عدواً يحجب عنه . و قد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فيمجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات ، و لأن الإنسان لا يدرك بالبصر إلا شيئاً حاضراً . و أما الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف ، و أصوات يدرك بحس السمع ، فاشتدت الحاجة فينا إليه فخلق لنا ذلك وميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات . و كل ذلك ما كان يفئنا ولا للحيوان لو لم يكن قوة الذوق إذ يصل الغذاء فلا يدرك أنه موافق أو مخالف فيأكله ، وربما يكون مهلكاً كالشجرة يصب في أصلها كل ما يع ولا ذوق لها فتجذبه وربما يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه

المحسوسات الخمس و يجتمع فيه ، و لولاه لطلال الأمر على الحيوان و يقع في المبالك ، فإن بعض الحيوانات كالفراس و غيرها لفقده الحس الباطني ربما يتهاقت على النار مرة بعد أخرى ، وقد تأذى بها . و لو كان له تخيل^(١) و حفظ لما وقع الإحساس به أولاً لم يكن يعود إلى ما تأذى به مرة . ثم مع ذلك ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه بالحس إذ ما لم يتأذى بشيء فلا يدري أنه مما يحذرنه ؛ فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس و غيره قوة يدرك بها معنى جزئياً لا تدخل تحت حس و لا تخيل ، و تلك القوة هي الواهمة ، فإن الفرس مثلاً يحذر من الأسد إذا رآه أولاً من غير أن يتأذى به ، فلا يكون حذره موقوفاً على أن يحس به مرة و يتأذى به . و كذا الشاة يرى الذئب أولاً فيحذره ، و يرى الجمل و البقر وهما أعظم منه شكلاً و أهول صورة فلا يحذرها . و إلى الآن يشارك البهائم الإنسان في هذه الإدراكات . و بعد هذا يكون الترفي إلى حدود الإنسانية فيدرك عواقب الأمور و الأشياء التي لم يدخل تحت حس و لا تخيل ولا توهم ، و لا يقع الاقتصار في الحذر و الطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة ، و يطلب الخيرات الآخرة ، فميز الله الإنسان من بين الحيوان بقوة أخرى هي أشرف من الكل بها يدرك منافع الأمور و مضارها ، و خيرات الآخرة و شرورها .

ثم اعلم أن الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس و المدارك لإدراك الموافق من الأخذية و الأدوية و غير الموافق ، و لم يخلق له ميل في الطبع و شوق في النفس إليه ، أو إرادة إتيان في العقل يستحثه على الحركة إلى الموافق ، أو مقابلات هذه يستحثه على الحركة عن المخالف لكن البصر و سائر الحواس معطلة في حقه ، فاضطر أن يكون له ميل إلى ما يوافقته يسمى شهوة ، و نفرة عما يخالفه يسمى كراهة ، ليطلب بالشهوة الملازم ، و يهرب بالكراهة المتنافي . ثم هذه المرتبة من الميل و النفرة في جملة القوى المحركة و إن كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان ؛ لكن لا يكفي في كمال وجود الإنسان

(١) لا يخفى أنه ثبت بذلك الاحتياج إلى الخيال و الحافظة مع أنه بسد بيان

الاحتياج إلى الحس المشترك ، اللهم إلا أن يقال : أكتفى به للتلازم بينها . و الأولى أن يقال : التخيل إدراك مافي الخيال و هذا الإدراك بالحس المشترك ؛ فانه كما يدرك من الخارج كذلك يدرك من الداخل و الخيال يحفظ هذا الإدراك أيضاً . س . و .

الذي هو أشرف أنواع الحيوانات ، إذ الشهوة و الغضب سواءً كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق ، أو بحسب النوع كشهوة الجماع و الوقاع و الغضب على ما يخالف ذلك لا يدعو ان إلا إلى ما يتفجع و يضر في الحال ، أما في المآل فلا يكفي هذه الداعية المسماة بالشهوة أو الغضب فخلق الله للإنسان داعية أخرى فوق الشهوة و الغضب مستخرجة تحت إشارة العقل الهادي بنور الله إلى العواقب الأخرية الممرّفة لحسن الثواب و قبح العقاب ، و هذه الداعية هي المسماة بالإرادة . و قد يسمي عند بعض علماء الدين باعثاً دينياً ، و هي التي خص الله بني آدم بها ، و أفردهم بها عن البهائم إكراماً و تعظيماً كما ميّزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء ، و هذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أن الشهوة تحت إدراك الحس . هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الإسلام ، و حاولنا أن نذكره في هذا الفصل لجودة نظمه و حسن بيانه . و لنعد إلى ذكر أحوال الحواس على التفصيل .

فصل (٢)

في اللمس و أحواله

قد علمت أن الحيوان الأرضي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج إلى قوةحافظة إياها ، مدركة للجسم المحيط به كالهواء و الماء ، إنه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقاً إياه بحرّه ، أو مجهداً ببرده . أو موافق ليطلبه ، أو يسكن فيه فهو أقدم الحواس ، و يشبه أن يكون الحاجة إلى اللمس لدفع المضرة أقوى . و إلى النوق للدلالة على المطبوعات التي يستبقي بها الحياة أشد ، لكن الحاجة إلى دافع المضرة لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجة إلى المنفعة لتحصيل الكمال ، و لأن جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس ، فظهر أن اللمس أول الحواس و أقدمها ؛ و أنه يجب أن يكون كل البدن موصوفاً بالقوة اللامسة . و البرهان ^(١) على ذلك أن بدن الحيوان من جنس مادة

(١) الكلام مبني على السامحة فقد تقدم في مواضع الكتاب أن الإدراك ليس بقوة سارية في المادة ؛ و لا متعلقاً بأمر مادي ؛ و تقدم أيضاً أن التي تسمى بالحواس الظاهرة و كذا محال الإدراكات الباطنة مظاهر للإدراك ، و ليست بالمدركات حقيقة . فالكلام شبيه بالبرهان و ليس به ، و سيأتي في الفصل التالي ما يتأيد به ما ذكرناه من السامحة - ط مد .

الكيفيات ^(١) الملموسة وكذا جميع أعضائه ، وعندنا أن المدرك دائماً من جنس المدرك ؛ فالذي يسري في جميع البدن من قوة الحياة و الإدراك لا يمكن أن يكون غير مبده الإدراك اللمسي ، أما غيره فلا يمكن أن يكون سارياً في كل البدن ، مثلاً حامل القوة البصرية لا يمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها وظلمتها ، لأن مدركات هذه القوة هي الألوان ، فمدركها لا بد أن يكون متحداً معها بالماهية كما قررناه ، و ليست أعضاء البدن أنواراً لا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف ؛ فاستحال أن يكون نور البصر سارياً في تلك الأعضاء لأنها كثيفة كدرة ، وكذا قياس السمع ^(٢) و سائر الإدراكات الباطنة كالوهم والخيال ، لأن البدن وأعضائه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية ولا تدخل هي في عالم الوهم والخيال ، بل صورة أخرى مناسبة إياها كما يقع في إدراك الوهمي والخيالي .

و من هاهنا ^(٣) يعلم أن الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة

(١) المراد بادة الكيفيات الملموسة موضوعها وهي العناصر . و يمكن أن يكون المراد بها الكيفيات الفعلية والانضالية ، والمراد بكون البدن من جنسها أن يكون من ذلك النوع ، والا فشرط الإدراك الغلو عن نوع الكيفية المدركة كما سيأتي والبدن و ان لم يغل عن الكيفية المعتدلة لكن المتوسط بين الاطراف كالتالي عنها - س ر .
(٢) ان قلت : مدرك البصر أولاً و بالذات لما كان نوراً و ضوءاً أمكن أن يقال : حامل القوة الباصرة له سنخية معه و هو نور وضوءه ، كما يقال : لملتقى الصبوتين مجمع النورين ، و هو الروح الذي صار لكمال لطافته هناك نوراً . و أما حامل السمع فكيف أمكن فيه السنخية مع مدركه ؛ وكيف أمكن أن يقال : ان هذا العامل ملتمس من الاصوات ؛ كما يقال ان ذلك العامل نور . قلت : المراد سنخية حامل السمع مع مادة الاصوات الخارجية أهني موضعها سيما أن التركيب بين المادة والصورة عنده اتحادى والعرض والعرضى متحدان ، فسنخية العامل مع الهواء التي هي مادة الاصوات في الشفافية سنخية مع تلك الاصوات . قوله : ولا بالقوة كالشفاف . وقوله : فيما بد شفافاً أو نحوه ناظر الى حامل السمع . و قوله : أو نحوه الى حامل البصر - س ر .

(٣) أقول عموم هذا الدليل يشمل المدارك الظاهرة اذ سيأتي عنقريب ، و قد مر أيضاً في العقل والمقول أن الصور الادراكية حتى للسمية غير الصور المادية المدركة بالعرض ، و بين هناك أن بينهما ثمانية فروق . الا أن يقال : مراده بالمادية في قوله : ✽

في عضو كالدماع كما هو المشهور ، لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك . وأما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالنوق والسمع والشمّ والبصر ، فهي وإن كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن ، لأنّ بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة فيجب أن يكون موضعه جزءاً لطيفاً شفافاً أو نحوه مناسباً لما أدركته القوة ، وليس كلّ عضو جزءاً لطيفاً . وبعضها كالنوق والشمّ وإن لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة أيضاً ، لأنّ حامل مدركاتها ليست أجساماً كثيفة صلبة بل إما بخارات وإما أجسام رقيقة ، وليس كلّ عضو مناسباً لأنّ يكون موضوع الرائحة والطعم ؛ بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمشموم ، وجرم اللسان للمطعم . وهذا بخلاف اللمس فإنّ جميع الأجسام ^(١) سواءاً كانت صلبة أو رخوة كثيفة أو لطيفة قابلة لأنّ تتحوم بها قوة اللمس وبتعلّق بها إدراكه ، فإنّ هذا الإدراك إنما يحصل بمماسّة السطوح ومصانئها .

ومن الناس من زعم أنّ قوة اللمس أنواع أربعة : الحاكمة بين الحار والبارد ، والحاكمة بين الرطب واليابس ، والحاكمة بين الصلب واللين ، والحاكمة بين الأملس والخشن . وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف ؛ فيكون خمس أنواع . وقد مرّ ^(٢) وجه الانحلال لما ذكره .

واعلم ^(٣) أنّ من خواص كلّ قوة حسّاسة أن يكون حاملها وإن كان من جنس

و أما سائر الحواس الخ لا اشتراط بحضور المادة ؛ فإن مدركاتها في التجرد ليست كمدركات الخيال بل دونها وإن سمي أحد عالمها عالم هور قلياً فرقاً بينها وبين الصور الخيالية المسداة بعالم المثال كان حسناً ، وإن كان هور قلياً بلسان حكماء الفرس عالم المثال أو مساواته - س ر ه .

(١) المراد بالجميع في قوة اللمس أجسام البدن ، وفي المتعلق كلّ الاجسام المنصرية من غير تخصيص بالبخارات أو رطوبة الملعبه - س ر ه .
(٢) ما مرّ ذلك الا على سبيل النقل عن الشيخ انه يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لا نوعاً أخيراً ، وظنى التآخّم للعلم انه ما مرفى الاسفار السابقة أيضاً الا انه ذكره في كتابه البهه والعماد ، وسنذكره من بعد ورقة - س ر ه .

(٣) ان قلت : هذا بظاهره تناقض لان الروح الحامل أعنى الروح البخارى ان كان من جنس ما يدركه لم يكن خالياً عنها ، و ان كان خالياً عنها لم يكن من جنسها .

ما تدركه خالياً في ذاته عن صورة الكيفيات التي أدركتها القوة حتى يفعل عن تلك الصورة، فإن آلة الإدراك ما لم يتكيف بكيفية المدرك لم يقع إدراك القوة بصورة تلك الكيفية، وإن كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة، لأن هذه خارجة مادية، وتلك ذهنية إدراكية، فإن المدرك للحرارة والبرودة مثلاً يجب أن لا يكون موصوفاً بهما، فيرد الإشكال في باب اللمس؛ لأن العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية، لكننا نقول^(١): هذه القاعدة لا تقتضي أن لا يكون لمحل الإدراك حظاً أصلاً من جنس ما يدرك، بل يقتضي أن يكون خالياً عن نوع ما يدركه وعن ضمه. والمعتدل الفاعل الكيفية المتوسطة بين الأطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالي عن الأنواع كالماء الفاتر؛ فإنه كاللآحار واللابارد، ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة، فالأقرب إلى الاعتدال أشد إدراكاً.

و لك أن تقول: إننا لا نعرف كون البهائم مدركاً للمحسوسات وشاعرة بها إلا

قلت: لا تناقض لآلى القوة ولا في حاملها مع شمول هذه الخاصة لها، فإن منزلة القوة من الكيفيات المدركة منزلة المادة من الصورة، وكذلك العامل وصورته، كما قال: إن آلة الإدراك أيضاً لابد من تكيفها بكيفية المدرك فمادة الشيء لما وجب خلوها عن ذلك الشيء اشترط الخلو في المادة والعامل، ولما وجب أن يكون المادة القريبة للشيء من سنخه اشترط السنخية ولكن كسنخية المادة للصورة وهي لاتنافى الخلو، ألا ترى أن المادة الأولى الجسائية مع خلوها عن جميع الصور الجسائية من سنخها ونشأتها واحدة، والمادة العقلية أعنى العقل الهولاني مع خلوها عن كل الصور العقلية من سنخها ونشأتها واحدة، وكان العامل للقوى الحسية لابد أن يكون خالياً عن محسوساتها، مع أن حامل البصر لابد أن يكون من سنخ البصرات، وأن يكون نشأتها واحدة حتى يقبلها ولا يقبل مدركات القوة الأخرى. ثم كيف لا يكونان من سنخ كيفياتها والمدرك متعدد مع المدرك، والمادة مع الصورة، والعرض مع العرض، والعرض مع النوع - س ر - .

(١) والحق إن الإشكال لا يقتضى إلا أن يقتصر العاسة المدركة في إدراكه على خلاف ما عنده من مقدار الكيفية الموجودة كاللمس مثلاً لا يدرك الحرارة إذا ساءت الحرارة الموجودة في العضو بل يجب أن تخالفها في المقدار إما بالنقص فتدركها في شكل البرودة، أو بالزيادة فتدرك المقدار الزائد، وهو كذلك والتجربة شاهدة فلا إشكال أصلاً - ط مد .

لأجل طلبها ما يلائمها ، و هربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالإسفنجات و الأصداف ، فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإرادة ، و اولم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف أن لها قوة للمس . فإذا كان الأمر كذلك و قد وجدنا مثل ذلك في العناصر و النباتات فإن الأرض يهرب عن العلو إلى السفلى على طريقة واحدة ، و النار تهرب من السفلى إلى العلو على طريقة واحدة ، فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها في صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفلى ، و سعدت من الجوانب التي لا مانع فيها . وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه و حركته انحرف عنه إلى جهة أخرى ، و يميل أيضاً من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس .

و أيضاً الشجر النبات بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعباً أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه ، إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم و الهرب عن المنافر ، و كل ذلك يدل على شعورها بالملائم و غير الملائم .

و أيضاً^(١) ما ذكرتم من أن الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب أوائل الكيفيات ، و صلاحه باعتدالها ؛ و فساده بضدّها ؛ فلا بد له من قوة حافظة إياها ؛ مدركة لما يلائمها و ينافرها حتى يطلب بها الأول ، و يهرب عن الثاني . و هذا الوجه جار في النبات أيضاً بل في الجماد والعناصر ، لكننا نجيبك بعد تمهيد أن الإدراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه ، و أن الموجودات المادية السارية فيها لاحضور لها في نفسها فكيف^(٢) لما يندر كها ؟

(١) عطف على قوله : و كل ذلك الخ على حد قوله تعالى : «أكلها دائم وظلها» و التقدير . و أيضاً ما ذكرتم يدل الخ وان لم يلائمه قوله و هذا الوجه جار لكنه تأكيد له ، و جريانه اما بينه و اما بنظيره بأن يقال : لا بد من حافظ يحفظ جسده ، فلا يرد أن العناصر البسيطة لا مزاج لها لكن هذا الوجه ضعيف ، لان الحافظ في جميع هذه الصور النوعية كما يقال في المركب التام : انه الذي له صورة نوعية حافظة لتركيبه و مزاجه مدة معتدلاً بها ، الا أن الحيوان لكون جسده ألطف و مزاجه أعدل و أكثر عرضة للافات يحتاج الى الشعور للشيء بخلافها - س ر ه .

(٢) التعلق محذوف أى لها فان الكلام في حضور المدرك بصيغة المفعول للمدرك بصيغة الفاعل لاني العكس - س ر ه .

فنقول: أما العناصر ^(١) الكلية فهي ^(٢) لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة ، و شرط بقاء الحياة في شيء خلوه عن الضد ، و إلا فاصل الجسمية غير مائعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحياة بشرط خلوها عن الضد كالأفلاك ؛ فإنها لخلوها عن التضاد و التفساد قبلت الحياة النطقية . و أما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس يبعد أن يكون لظهوره شعور ضعيف بما يلائمه ، كيف ^(٣) و عندنا أن الوجود مطلقاً عين العلم و الشعور مطلقاً ، و لهذا ذهب المعارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له ، كما دل عليه الكتاب الإلهي ، لكن الوجود إذا خلص عن شوب العدم و الظلمات يكون الإدراك به و له على التمام ، و وجود الماديات ممزوج بالظلمات و الحجب ، مضمور في الأعدام و النقايس ، و يهتر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادي العقلية و النفسية المجردة عن المواد و الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياة و الإدراك ، و يشبه أن يكون النفوس النبامية مع كونها صوراً منغمرة في المواد هي أقرب مناسبة إلى عالم الملكوت من صور العناصر و المعادن ، لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر و المعادن ، و لأجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحياة دون هذه الأجسام .

(١) في الكلام جهات من السامعة غير خفية على من كان على ذكر من الاصول السالفة في أبحاث العاقل والمقول ؛ و أبحاث الماديات والمجردات وغيرها فلا تنقل - ط مد .
(٢) أي فهي عدم ادراكها لكونها الخ فالجار والمجرو وخبر المتبه ، و انما حملنا على ذلك لان كلامنا التضاد والتجدد وجهه على صفة لعدم الإدراك ، أما التضاد فلان بناءه على الطرد والإعدام ، ومعنى الإدراك طبقاً لمتناه اللغوي أيضاً الحضور للمدرك والوجودان . و أما التجدد فنفاقته للدراك واضح ، والحيوان و ان كان متجدد الجسم لكن نفسه طليعة من الملكوت والجمع والحضور . و أما النبات فكما قال قدمه : وان كان التضاد فيه مكسوراً الا أنه لم يصل إلى الشعور اللسسي ، كيف ولو كان له لس كان له محرقة شوقية ومحرقة عاملة لقاعدة الامكان الاخس ؛ فكان حساساً متحركاً بالارادة ؛ فكان حيواناً ؛ وقدمر مثل ذلك في أوائل هذه التليقة - س ر .

(٣) لا يخفى ان الكلام في الشعور بالشعر اللسسي و ما ذكره لا يشته ، فعق العبارة أن يقال : ان النبات والجماد ونحوهما وان كان لها شعور بسيط الا أنه غير الشعور الذي هو المطلوب - س ر .

فصل (٣)

فى الذوق وفيه مباحث

منها أن الذوق أعمّ الخمسة بعد اللمس للحيوان ، و أشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لأنه أيضاً شعور بما يلامم البدن ليطلب ، و لهذا إذا اشتدت الحاجة إلى الغذاء كان الإدراك أقوى . و الذوق أيضاً مشروط باللمس ، لكنه لا يكفي فيه الملاقات بالسطوح كما مرّ ؟ بل لابدّ من نفوذ ذى الطعم في جرم آلة الذوق و هو اللسان ، إما بذاته أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبثثة عن اللسان قبل الطعم ، و لابدّ أن يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدّى الطعم إلى الآلة بصحة ؛ و إن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة . و الحقّ أن الآلة أيضاً يجب أن تكون إما عديمة الطعم مطلقاً ، أو ضعيفة الطعم جداً حتى يصح لها التكيّف بكيفية ما يتأدى إليها من الطعم و يقع بها الإدراك ، و لا يكفي لحصول هذا الإدراك تكيّف الرطوبة اللعابية بالطعم ؟ و لا ملاقات المعلوم ؟ لأنّ الخارج عن البدن لا يمكن أن يكون موضع شعور النفس ؛ إذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس إلا بالقياس إلى البدن و قواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس و تصرفها ، و النفس تتحدّ بخواها و آلامها ضرباً من الاتحاد ، و لأجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس . و الإدراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيّف به البدن و قواه دون ما خرج عنها .

و منها أن هذه الرطوبة هل يتوسط في إيصال أجزاء ذى الطعم بأن يختلط معها و تنفوس معها في اللسان حتى يحسّ القوة بالطعم ؟ أو يتكيّف بتلك الطعم و تؤدّيها من غير مخالطة بتلك الأجزاء ؟ فعلى الأول لا فائدة فيها إلا كونها بدرقة مسهلة لوصول الطعم ، و يكون الحسّ بملامسة ذى الطعم من غير واسطة . و على الثاني يكون الملاقي المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة . و كلا الوجهين محتمل . و على كل حال لا يبقى بين الحاسّ و المحسوس متوسط .

و منها يجب أن تعلم أن المنوق في الحقيقة ليس الكيفية الطعمية التي تقوم

بالجسم المعلوم ؟ ولا آتني تقوم بالرطوبة اللماية على القول بتكيفها ؟ ولا التي تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مرّ بيانه ؟ بل الصورة الذوقية التي تقوم بقوة الذوق ، و نسبة تلك القوة إلى صورة المذوق كنسبة المادة إلى الصورة ، و كنسبة العقل بالقوة إلى العقل بالفعل . و هكذا الحال في سائر الحواس من أن المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الإبصار كما ستعلم .

و منها أن قوة الذوق واحدة . و قيل : ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات ، حيث لم يجعلوا قوة الذوق متمدة لتعدد المذوقات ؟ .

و ربما ^(١) يجاب بأنهم إنما أوجبوا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد

(١) له قدمه في كتابه البسمة و المعاد في هذا المقام تحقيق حسن لا بأس بذكره تنويراً للمقام . قال : ربما يقال ان المدرك باللمس هو التضادات كالبرودة والحرارة دون التضاد لانه معنى عقلى لا يدرك باللمس ، فكيف جعلوا مبنى تمدد الالامة على تعدد أنواع التضاد ؟ ثم انهم جوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للواد والياض ، ولم يجعلوا ذلك أفضلًا مختلفة من مبده واحد بالذات . فما النى ينسج نظير ذلك فى الالامة . و من سخيف ما قيل فى دفعه : ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أشد من تباين الكيفيات التواني العادته من تفاعلها كالالوان والروائح والطموم ؛ فلذلك تمددت قوى اللمس دون بواقي الحواس . فانن المتخلص أن يقال : لما علم أن مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التى هى أوائل المحسوسات اللمسية وما يتبعها ، وأن القوى التى هى أولى مراتب الحيوانية يجب أن يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن أضعاف ما فيه من الكيفيات و تواجها ، فالحيوان من حيث هو حيوان باعتبار وقوعه فى كل وسط من أوساط تلك الكيفيات تدرك الاطراف التى يكون ذلك الوسط وسطاً بالقياس اليها ، و تلك اطرافاً بالقياس اليه ويتأثر عنها فلا معاملة تمددت الالامة بحسب تمدد التضاد ولا تعتمد الاطراف التى وقعت فى جنس واحد ، لان القوة لا تتأثر من الكيفية الشبيهة يكيفتها بل بما يضاعها فى الجملة انتهى . وحاصله ان الالامة من سنخ الكيفية المتوسطة المزاجية ، وهى وان كانت واحدة الا أنها أربع من حيث أنها بالنسبة الى الحرارة الصرفة برودة ، وبالنسبة الى البرودة الصرفة حرارة ؛ وهكذا بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة ، فالالامة باعتبار أنها بكل توسط من هذه الكيفيات الاول تدرك الطرف النسوب اليه تمد واحدة من الاربع . فباعتبار أنها من سنخ الحرارة المتوسطة واحدة ٥

قوة واحدة بها الشعور والتمييز ، والطعوم وإن كثرت إلا أن فيما بينها مضادة واحدة .
وأما اللموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة ، فإن بين الحرارة والبرودة نوعاً
واحداً من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة .

فصل (٤)

فى الشم

و هو أطف من النوق كما أن النوق أطف من اللمس ، وهذه الثلاثة أكثف
المشاعر وأغلظها ، ومدركات هذه القوة هي الروائح بملاقات الهواء المتكثف بها
للخيشوم ، فالشم أيضاً يحصل بالاماسة . فهذه القوة أيضاً شبيهة باللامسة ، فكأنها ضرب
من اللمس و نسبتها في اللطافة إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللمس .

و من مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل يتكثف بكيفية ذى الرائحة ، وتؤدى
بها إلى الخيشوم ؟ أو يختلط بأجزاء لطيفة من ذى الرائحة فيتصل تلك الأجزاء إلى
آلة الشم فيدرك برائحة الأجزاء من غير أن يكون رائحة للهواء ؟ وإلى كل من
الطريقين ذاهب .

و احتج الذهاب إلى الثاني بأنه لو لم يكن^(١) كذلك لما كانت الحرارة مهيبة

تدرك البرودة و توابها كالنقل . و باعتبار أنها من سنخ البرودة المتوسطة واحدة أخرى
تدرك الحرارة و توابها كالغفة . و باعتبار أنها من سنخ الرطوبة المتوسطة قوة أخرى
تدرك اليبوسة و توابها كالغشونة . و باعتبار أنها من سنخ اليبوسة المتوسطة تدرك
الرطوبة و توابها كاللامسة . لا أنها باعتبار كونها من سنخ الغشونة المتوسطة تدرك
الاملس و بالعكس ؟ أو باعتبار كونها من سنخ اللينة المتوسطة تدرك الصلب و بالعكس ؟
اذ يزيد حينئذ عدد اللمس عن أربع باعتبار الجفاف والبلة والهشاشة والزوجة وغيرها
من التواب ، و لذا لم يعبأ الشيخ بقول من زاد الخامسة قال فيما سبق : « القوى الخمس
أو الثمان » فالفرض من ذكر الصلابة واللينة وغيرهما التنبيه على التواب بذكر
أظهرها والا فمناط تمدد اللمس هو الكيفيات الأولى لا غير . هكذا ينبغي أن يفهم مرادهم
و به يوفق بين وحدة اللمس و تمددها الوارد فى كلامهم - س ر .

(١) منوع لم لا يجوز أن يكون سبب الهيجان شدة الاستعالة بالدلك والبخور ؟

لروائح بسبب الدلك و التبخير . ولما كان البرد يخفيها ، و معلوم بأنّ التبخير يذكي
الروائح .

وأيضاً ^(١) أمرى التفاحة تذبذب من كثرة الشمّ فدلّ ذلك على تحلّل أجزاء ذى الرائحة .
و احتج الآخرون بأنه لو كانت الروائح التي تملأ المحافل إنما يكون بسبب
تحلّل شيء ، وجب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه و يصغر حجمه .
و احتجوا أيضاً بأننا نبخر الكافور ببخيراً ^(٢) يأتي على جوهره كلّهُ ؛ فيكون معه
رائحة تنتشر انتشاراً إلى حد و يمكن أن تنتشر تلك الرائحة ^(٣) في أضعاف تلك
المواضع بالنقل و الوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في أضعافه ؛ فيكون مجموع الأبخرة
التي تتحلّل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة أضعافاً مضاعفة
للذي يكون حاصلًا بالتبخير أو مناسباً له ، فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك
قريباً من ذلك النقصان أو مناسباً له لكن ليس الأمر كذلك ؟ فثبت أنّ للاستحالة مدخلا
في هذا الباب .

و الحقّ أنّ كلا المذهبين صحيح محتمل .

و من الناس من زعم أنّ إدراك الشمّ يتعلّق بالمشموم حيث هو ؟ و هذا أبعد الوجوه .
و من مباحثه أنّ الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في إدراك لطائف
الروائح القريبة إلّا أنّه أضعفها في إدراك البعيدة منها ، و في إدراك تفاصيلها المتنوّعة ،
فإنّ رسوم الروائح في نفس الإنسان غير متحصّلة تحصيلاً تفصيلاً كما في المطمومات
و الملموسات ، و لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلّا من جهتين : إحداهما من جهة
(١) ممنوع لم لا يجوز أن يكون الذبول من مصادمات عالم الكون والفساد
كجفيف الهواء الطفيف به - س . ر .

(٢) أي نجعله بخوراً يفتى جوهره و يستعمل جميع أجزائه ، فكلية على للتدنية - سره .

(٣) المراد بها ذوا الرائحة يبنى إذا جعلناه بخوراً فنحصل ثانياً ذلك المقدار منه
منتشراً في مواضع شتى بالنقل والوضع بلا بخور كالاول ، فنرى أن المتحلل في الاول
أكثر مع أن رائحته أقل ، وفي الثاني لم يتحلل شيء وان تحلل شيء فهو ناقص جدا ، مع
أن رائحته أكثر فالمراد بالابخرة : الروائح ، وبالتحلل : التكيف وكلمة اضعافا خبر يكون -

الموافقة و المخالفة فيقال : هذه رائحة طيبة ، و تلك رائحة كريهة . و الأخرى من جهة اتسابها إلى المعلوم أو إلى الموضوع مطلقاً ، فيقال : رائحة حلوة أو حموضة أو رائحة و رد أو مسك .

وقيل : يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات ؛ فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل الغير المحقق ، و أما إدراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوى جداً بحيث لا يحتاج إلى التثبوت . و من مباحث الشم أنه نقل عن أفلاطون و فيثاغورث و هرمس وغيرهم من الأقدمين : أن الأفلاك و الكواكب لها قوة الشم ، و فيها روائح طيبة أطيب مما يوجد في المسك و العنبر و الرياحين بكثير .

و ردّ عليهم أتباع المشائين بأن إدراك الروائح مشروط بالهواء و البخار ؛ و ليس هنالك هواء ولا بخار ، و هذا الوجه ضعيف ، لأن كون الاشتراط به مطلقاً ليس عليه برهان عقلي ، و إنما يشترط ذلك في العالم المنصري .

و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه إنه عند اتصاله بذلك العالم في نوم أو يقظة شم منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك ، و لهذا انفق أرباب العلوم الروحانية على أن لكل كوكب بخوراً مخصوصاً ، و لكل روحاني رائحة معروفة تستشقونها و يتلذذون بها ، و بروائح الأطعمة المصنوعة لهم ، فيفيضون على من تروى ذلك ما هو مستمد له ، و سيجيء لك ما يصحح هذا القول و نظائره .

فصل (٥)

في السمع

و هو عبارة عن إدراك الصوت ، و قد مرّ في مباحث المقولات من العلم الكلي عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت ، و الذي يناسب هذا الموضوع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع ، و فيه أبحاث :

الأول إنهم قالو : إن السماع لا يحصل إلا عند تأدي الهواء ^(١) المنضغط بين

(١) أي تأدي كيفية الهواء لانه فانهم قالوا : كل من القرع والقلم يوج الهواء

حتى ينظف عن السافة التي سلكها القارع أو المقلوع الى جنبها و يتقاد لذلك الهواء

القارع والمقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبية المفروشة فيه ، قالوا : وهذا التأدي ظاهر وقد دل عليه ^(١) أمور :

أحدها إن ذلك التجويف إذا سدّ أو انسدّ بطل السمع .

و ثانياً إنه إذا كان بين الصّائم و السامع جسم كثيف تعذّر السماع أو تمسّر .
و ثالثاً إن من رأى إنساناً يقرع بمطرقة على سندان ، أو بمقرعة على قنّارة فإن كان قريباً منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق و القرع ، وكلّما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاوي طوليه بعد المسافة .

و رابعها إن من وضع فمه على طرف أنبوبة و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبوبة على أذن إنسان آخر و تكلمّ فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين ، و ذلك لتأدي الهواء إلى أذنه ، و امتناع أن يتأدى إلى أذن غيره .
و خامسها إن عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع البعيد ؛ لانحراف تلك الأهوية الحاملة لتلك الأصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر .

و هاهنا إشكال ^(٢) قوي وهو أن أحداً إذا تكلمّ بكلام من وراء جدار غليظ و جب أن لا يسمع الذي من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج و المنافذ ، ولو وجدت هناك منافذ كانت قليلة ضيّقة . فوجب أن يتشوّش تلك الأمواج ولا يبقى أشكال تلك الحروف كما خرجت عن مطلق المتكلمّ .

✽ المنفلك ما يجاوره فيقع فيه التوجج و التشكل الواقمان هناك ، و هكذا يتصادم الاهوية الى أن ينتهي الى هواء لا يتقاد لذلك - س ر .

(١) حاصلها ان التأدي سبب للسماح للدوران و أنت تعلم أن الدوران لا يفيد الا الظن و المسئلة ما يطلب فيه اليقين كما قال الامام الرازي في سببية التوجج للصوت ، الا أنه بموتة العدس القوي يفيد الجزم - س ر .

(٢) و لعلّاه الطبيعة و الرياضيات اليوم أبحاث عميقة في السمع ، و كذا في البصر و سائر الحواس الظاهرة متكاة على تجربات واسعة تنتج نتائج قيمة يرتفع معها نوع الاشكالات المذكورة فيها ينبغي أن تراجعها في تحقيق هذه الابحاث - ط مد .

و أيضاً فلأنّ الإنسان إذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج ، ^(١) فإن تأدى ذلك بالكلية إلى شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام ؛ إذ ليس هناك إلا ذلك التموج الواحد ، وإن لم يتأدّ إليه بل تأدى إلى سمع كل واحد بفضه وجب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه .

وقد أجابوا عن الأول بأن الحائل الذي لا منفذ فيه أصلاً فإنه يمنع من السماع ألبتة ، لأنّه كلما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف ، فوجب إذا لا يوجد المنافذ أصلاً أن لا يوجد السمع .

وعن الثاني بأن الحروف إنّما يتكوّن بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص ، فيكون التميّج الفاعل للحرف ليس مخصوصاً بكلّ الهواء دون أجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من أجزائه ، فأيّ جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت ، هذا ما ذكره .

أقول : عندي أنّ الحال في كيفية التأديّة ليس كما حصلوه ، فإنّ كون كلّ جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذي الصوت مكيفاً بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة ^(٢) الهواء وتشابه أجزائها في غاية البعد ، بل إنّ غير صحيح وإلا لتكرّر

(١) اللائق بحال هذا المستشكل أن يستفسر عن كيفية توج الهواء وتشكله و يستعلمها فانه لم يفهمها و لعله ظن أن تشكل الهواء بالحروف كشكل اللوح بوجوداتها الكتبية ولذا قل ما قال ، والا لم يتصور تأدى ذلك التموج بالكلية الى شخص كما نوضعه لك ، فمراده بالكلام ما هو أعم من الحرف الواحد ، وبالكلية تمام شكل الحرف الذي شكله الكتي ، و بالبعض بعض ذلك وكل ذلك هوا و خطأ ، فان المراد بالتموج حالة شبيهة بتوج الماء الحاصل بالفاه حجر في وسطه ، و بالتشكل حالة شبيهة بانصبغ الماء باللوان المختلفة تماقياً ، ففي التلطف بضرب مثلاً اذا قلت ض فقد توج الهواء توجاً دورياً كدائرة موجية مائة محيطه بالعجر الملقى في وسط الماء ، وتكيف بالكيفية الحرفية من جميع الجوانب كاصفرار الماء صفرة دورية ، و اذا قلت ر تكيف به كاختار الماء ، و اذا قلت ب تكيف به كاحمرار الماء ، وهكذا تكيفات متبدلة متعاقبة مع طة بالتكلم . و على هذا فكيف يتصور تأدى ذلك التموج والتكيف الى شخص دون شخص أو تأدى بعضها ، والكيف لا يبعث - س . ر .

(٢) أقول ما هو مناط الاشكال هو مناط العل اذا التكيف كما ذكرناه تماقياً كيف ؟

الإدراك حسب مكرّر وصولات الهواء إلى الصماخ وليس؟ بل الحق إن النفس يتبّه بواسطة الهواء الواسل إلى آلة السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع أو القطع الحاصل ، لأنّ هواً^(١) واحداً يتحمل تلك الكيفيّة و يبلغ بها الصوت و اللفظ غير قارين ، نعم لو كان تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح بها بنمت القرار في البقاء لكان تشابه أجزاء الهواء مغلاوليس كذلك لانه غير قار في العنوث والبقاء جميعاً ، فحيث كان الهواء متشابه الاجزاء فكل جزء جزء منه يتكيف بكل حرف حرف على التماقب ، و على ما صورنا لك لا تكرار أيضاً ، ألا ترى انه اذا سخن الهواء بنفسك من جميع جوانبك بقدر ما تم برد فوراً ثم اعتدل كل ذلك على التماقب فهل يمكن أن لا يصل الى لامة أحد ممن في حواليك ، أو يتكرر لس الحرارة ، لان جميع ذلك الهواء وان سخن الا أنه عدم فوراً فلم يصل الى اللامة الا مرة وكذا في البرودة والاعتدال ؛ فقس عليه التكيف بالضاد والراء والباء في الضرب . فلا يرد عليهم اشكال لا اشكال المصنف ، ولا اشكال غيره مما مضى .

فان قيل : لزم التكرار من جهة أن الان لا تحقق له فيبقى تكيف الهواء بالضاد مثلا في زمان فيتكرر الاستماع بوصول هواه بعد هواه .

قلنا : الهواء متصل فيسانع قدامه خلفه عن الوصول الدفني للقسمة مثل قبول ذلك الاستماع لها و على سبيل التنزل . نقول : لم لا يجوز أن يكون كل تكيف في هواه معدداً لتكيف ما يجاوره ، والمد يوجد و يعدم فيوجد المد له ٢ - س و ٥ .

(١) هذا مما لا قائل به و انما هو مجرد احتمال بعيد ، و كيف لا والهواء المنفلت فيما بين القارع والمقروع في رأس الفرسخ لا يخرق الاهوية الواقعة في تلك السافة الطويلة حتى يصل الى الصماخ . و يسكن أن يكون اشارة الى ما قلناه من الاعداد في التكيف أي تبلغ بالكيفية بنحو الاعداد الى الصماخ ، لا بأن ينتقل نفس الهواء الحامل الذي في الجبهه ، فيكون المراد بقوله ولا أن أهوية الفخ التأدية بنحو بقاء التكيفات كلا أوجلا . ثم ان هذا المنهب الذي اختاره فده قوى متين لا يرد عليه اشكال ادراك الجهة والقرب والبعد ، ولا اشكالات آخر مثل أن من غس رأسه في الماء لزم أن لا يسمع الصوت الذي في خارج الماء ، والتجربة تشهد بخلافه ، و مثل أن من قرع خشبة على مفرغ حوض منثلي ، ماءً وجب أن لا يسمع صوت القرع منه ، وأما الدوى والطين في الرأس ونحوهما فلحركات الابخرة والاهوية الباطنة ، على أنك قد عرفت ضعف ما دلل من الدوران على سببية التوج للصوت ، و سببية التأدية للاحاساس . وبهذا المنهب أيضاً يتصحح ما حكى عن فيثاغورث وغيره من أن للافلاك أصواتاً عجيبة ، و من استماعهم هناك الآن الثالث

إلى الصماخ ٢ ولأن أهورية متعدّدة متموجة يتأدى كلُّ منها إلى الآخر ٢، وهكذا حتى يتكيّف الهواء المجاور للصماخ بها ويتأدى بها إلى السمع، وهذا لا ينافي ما سبق ذكره منا وهو أن النفس لا يتعلّق إدراكها إلا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع، لأنّ كلامنا هناك في المدرك بالذات للنفس، والمدرك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة، وإنّما الكلام هاهنا في المحسوس بالعرض وهو المسموع الخارجي، ومنشأ^(١) هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي يصير بسببه جميع هذه الثلاثة أعني^(٢) الآلة، والهواء المتصل، وذي الصوت، في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على أيّ وجه يكون؛ وبأيّ جانب يقع، وهذا سرُّ احتياج كلّ قوة جسمانية في تأثيرها إلى مشاركة الوضع، فإنّ الوضع المخصوص بين موضوع القوة^(٣) وما تأثرت فيه أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كأنه مادة واحدة، وآلة واحدة للقوة؛ فكما يتأثر مادة القوة بفعلها، كذلك يتأثر ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع.

البحث الثاني: إنهم اختلفوا في أنّ المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس، أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضاً محسوس.

والخامس من الامور الدالة على سببية التأدية للاحساس بخالفاته وبدلان على الاشتراط بالتأدية، اللهم الا أن يكون هنا شرط آخر خفي أو مانع كنتخلخل الهواء، وتكاتفه - س ر .

(١) مع ترفع ما عن المادة لهذه القوة بالنسبة، فان القوى متفاوتة في اللطافة والترفع عن المادة والاختلاط بها، وبحسب هذا التفاوت يتفاوت الاوضاع الشروطة بها، فلا يرد أن اللمس أو الذوق هذا الوضع فيها متحقق مع عدم التنبه ببدن كانها مجردة بل يشترط التناسل للمدرك مع آلة المدرك - س ر .

(٢) هذا على سبيل التشثيل فان الجسم اللطيف المتوسط بينهما قد يكون ماء، وقد يكون فلكتاً على هذا المنهب - س ر .

(٣) هذا من باب استعمال اللفظ المشترك في كلامه بينه باستعمال واحد، وذلك غير جائز عند أكثر الباحثين عن الالفاظ، والمعنيان هنا القوة الانفعالية والقوة الفعلية - س ر .

أقول : وعندنا كما مرّ أنّ المحسوس ^(١) هو الصوت القائم بالهواء المنضبط بين القارع و المفروع قسط ، بدلالة إنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ؛ ومعلوم أنّ الجهة لا يبقى أثرها في التموج عند بلوغه إلى التجويف ، فكان يجب أن لا يدرك من الأصوات جهاتها وقربها وبعدها ، لأنها من حيث أمت دخلت بحر كثتها تجويف الصماخ فيدركها القوة هناك ، ولا تميز بين القريب و البعيد ، كما أنّ اليد تدرك ملمسها ما تلقاه ، ولا تشر به من جهة اللمس إلا حيث ملمسها ، ولا فرق بين وروده من أبعاد و أقرب ، لأنّ اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتداءً أولاً في المسافة بل من حيث انتهى ، و لما كان التمييز بين الجهات والقرب والبعدهم الأصوات حاصلًا علمنا إنا ندرك الأصوات الخارجة حيث هي .

و ليس لك أن تقول : إنما يدرك الجهة لأنّ الهواء القارع إنما توجه من تلك الجهة ، و إنما يدرك البعيد و القريب لأنّ الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى ، وعن البعيد أضعف . ؟

لانا نقول : أمّا الأول فباطل لأنّ الصوت قد يكون على اليمين من السامع ، و يسمع بالأذن الأيسر للإسداد في أذنه الذي يليه ، و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ، ولا يصل التموج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن ينعطف عن اليمين ، فليس هاهنا إدراك الجهة التي جاء منها الصوت بل الجهة التي وقع القرع فيها .
و أمّا الثاني فهو أيضاً باطل و إلا لكانا لم نفرق البعيد القوي من القريب الضعيف ، و لكننا إذا سمعنا صوتين متساوي البعد مختلفين بالقوة و الضعف وجب أن يظن أنّ أحدهما قريب و الآخر بعيد ، و يشبه علينا دائماً القوة و الضعف بالقرب و البعد ، وليس الأمر كذلك .

و اعلم أنّ جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما اوضحنا سبيله استصعب عليهم الأمر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت ، فقال بعضهم كصاحب المعتبر : إنا قد علمنا أنّ هذا الإدراك إنما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج (١) و يمه وقرع الغطاء في السبوعات ، ولا منى لوقوع الخطاء في الخارج بينه ، و كذا كون المسموع تقريباً لا تحقياً - ط مد .

لتجويف الصماخ ، ولذلك يصل من الأبعد في زمان أطول ، ولكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء الفارح للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد ؛ بل إنما يحصل ذلك بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد ، و ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد . والحاصل إنما بعد إدراكنا الصوت عند الصماخ تتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذي يصل إلينا إلى ما قبله ، و منه إلى ما قبل ما قبله من جهته و مبدئه ووروده ، فإن بقي منه شيء ، وأدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى ؛ و حينئذ ندرک الوارد و مورده و ما بقي منه موجوداً و جهته و بعد مورده و قربه ، و ما بقي من قوة أمواجها وضعفها ، فلذلك ندرک البعيد ضعيفاً ، لأنه يضعف تمويجه حتى إن لم يبق في المسافة أمر ينتهي بنا إلى البعيد المبدئه لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي ، فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجو وبين دوي الرحي الذي هو أقرب منه إلينا ؛ هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب . وفيه ما لا يخفى من الإشكال و هو أن السمع ليس بإدراك بعد إدراك ، و استعمال بعد استعمال ينتقل النفس من واحد إلى آخر و منه إلى آخر و هكذا ؛ بل هاهنا إدراك شيء واحد مع جهته و قربه و بعده ، ثم إنه بعد أن سلمنا أنه يتتبع الهواء الذي وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله ؛ و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكاً عن إدراك الجهة و غيرها كما قررناه من أن الصوت يدرك أولاً ، ثم بعد التتبع ندرک الجهة و القرب و البعد و القوة و الضعف ، حتى يكون هاهنا إدراكات متعددة سابقة ولاحقة . فنقول : مدرك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت ، فأما الجهة فهي غير مدركة للسمع أصلاً ، و إذا لم تكن الجهة مدركة للسمع لم يكن الصوت الحاصل في الجهة مدركاً له ، فبقي أن يكون مدرك السمع صوتاً لو كان حصوله في جهة أخرى أية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه و هو محال ، لأن الصوت ^(١) الجزئي لا بد أن يكون متخصصاً بوضع و جهة و لا يمكن أن يكون

(١) أقول هذا متقوض باللمس فإنه لا يدرك الجهة كما مر ، و ليس مدركه كلياً

فالمصوت مثلاً سوى الجهة المعينة مشخصات جزئية منوطة بها . والجواب ان اللس وان كان لا يدرك الجهة التي أتى منها اللمس الا أنه يدرك الجهة التي هي جهة العضو الذي هو حامل اللس ، فكيف يكون كلياً ؛ و أما السمع فان ادرك جهة السموع القرية ثم بعد التتبع البعيدة لزمن يدرك السموع الواحد قرياً وبعيداً ، وان لا يدرك

مدرك الحس أمراً كلياً كما برهن عليه ؟ مع أن المدرك للسمع هو الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هنا خلف . وهذا إنما يلزم على تقدير أن يكون إدراك الجهة غير إدراك الصوت فيها ، وأن إدراكها قد حصل بتتبع التموجات الهوائية كما ذكرنا ، و أما على الوجه الذي حققناه فلم يلزم محذور ، لأن المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة و في موضع مخصوص ، فإن وجود الأمر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة ، وليس إن وجوده شيء و كونه في جهة أو على وضع شيء آخر ؟ أو المسمى بالعوارض المشخصة في الحقيقة ليست من عوارض الشخص ، وإنما عروضا بالقياس إلى مرتبة ماهية ذلك الشخص كما مر ، فكل مدرك بإدراك حسي إنما يدرك وجوده في جهة معينة وعلى وضع معين ، لأن الحواس يدرك وجوده فقط ، أو يدرك وجوده ويدرك معه بإدراك آخر جهته ، و بإدراك آخر قربه و بعينه ، لأن هذا شأن العقل وليس شأن الحس إلا إدراك أمر ذي جهة في وضع ، لما علمت أن وجود المحسوس ؛ و كونه في جهة ؛ و على وضع ؛ شيء واحد بالشخص متعدد في ظرف التحليل العقلي ، فكما أن المحسوس شيء واحد فكذلك الإدراك الحسي المتعلق به إدراك واحد هو بعينه إدراك بوجوده ، وإدراك بأنه في جهة كذا ، وإدراك بأنه في موضع كذا .

البحث الثالث مما يناسب طريقتنا في السمع إن وجود الهواء بين السامع وذي الصوت شرط لتحقيق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف ، لا لأجل أن يحمل الهواء كيفية الصوت و يتأدى بها إلى السمع إن القدماء اكتفوا في سماع الفلكيات تماس الأفلاك بعضها بعضاً ، كما نسب إلى أساطين الحكمة كأفلاطون ومن قبله إنهم يشتون للأفلاك أصواتاً عجيبة ونغمات غريبة ، تتحير من سماعها العقل ، و يتعجب منها النفس ، و حكي عن فيثاغورث إنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفاً جوهر نفسه ، و زكاه قلبه نغمات الأفلاك ، و أصوات حركات الكواكب ، ثم رجع إلى استعمال القوى القريبة التي عند حامل السمع و البعيدة لم يدرك بمدلزم أن يدرك المسوع بلا جهة أولاً فيكون كلياً و الشخصيات الجزئية الأخرى أيضاً لم تدرك لعدم مدركتها لازم عدم مدركية الجهة ، لانه إذا لم يدرك الاين والوضع و غيرها التي هي للهواء الذي هو موضوع الصوت المفروض عدم درك جهته - س ر .

البدنية ، ورتب عليها الألبان والنفحات وكمّل علم الموسيقى .
 واعلم ^(١) أن اشتغال الأفلاك والكواكب على الطعوم والروائح والأصوات ،
 وجميع ما يدركه الحواس هاهنا قول صحيح أيدهته الأذواق الكشفية ، و البراهين العقلية ،
 والمناسبات الوجودية ، وذلك لأن الوجود مع كماله وخيراته إنما يفيض من الأوتل
 على الثواني ، ومن الأعالي على الأدنى ، و هكذا إلى أدنى الوجود ، و كلّ ما يوجد
 من الصفات الكمالية في المخلوقات الأخيرة فهي موجودة في مبادئها القريبة على وجه
 ألطف وأصفي ، و كلّ ما توسط في الأسباب القريبة فهي موجودة في الملل القسوى
 العقلية على وجه مناسب لذلك العالم الأتري أن الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها
 الجسمانية على نحو يلزمها التضاد والانقسام والاستحالة وغير ذلك ، و وجودها في
 الحواس والمدارك النفسانية على نوع آخر أصفي و ألطف لصفاء القابل حيث يزول عنها
 كثير من النقائص المصحوبة لها في الخارج ، و لها أيضاً نوع آخر من الوجود في القوة
 العقلية على نوع أشرف وأعلى ، و جوهر السماويات في اللطافة دون عالم العقول فوق عالم
 العناصر ، وهي في اللطافة بمنزلة الحواس ، فإن جوهر الحس للطفاته يقبل رسوم
 المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه ، و هو الذي يوجد
 فيه جوهر روحاني من جنس مادة الأشباح المثالية المتوسطة بين العقول والأجسام ،
 و الفلك لكونه بسيطاً متشابه الأجزاء كلّه كالروح الحاصل في موضع الخيال منّا .

و مما يزيل الاستبعاد في كون عالم الأفلاك مشتملاً على الروائح والنفحات
 إن هذه الكيفيات من حيث كونها مدرّكة لنا ليست هي التي تكون في الخارج عن
 قوانا ومشاعرنا ، لما علمت مراراً أن المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس لإوجوده
 للجوهر الحس ، و معلوم أن وجودها للخيال مناط علمنا بها و انكشافها لدينا . وقد

(١) هذا البيان لوجردت مقدماته برهانية يقينية لم يفد الا اشتغال مرتبة من مراتب

الوجود على ما يشتمل عليه الرتبة التي هي دونها كمراتب العقل والنال بالنسبة الى
 مرتبة الجسم . و أما اشتغال جسم على ما يشتمل عليه جسم آخر من الكمال فلا و ان
 كان أحدهما أرق قواماً و ألطف جرماً ، والبيان السوق لاثبات ذلك غير برهاني
 البينة - ط مد .

ثبت أن الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم ، فأذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات ، والأصوات ، والروائح ، والمشومات على وجه المشاهدة ، نارة من جهة أمور خارجية معدة لها ، ونارة من جهة أسباب باطنية كما في المنام ، فإننا قد نشاهد صوراً عجيبة وأصواتاً عظيمة في النوم لاننا لا نشك في وجودها ، فلا استبعاد في وجود الطعوم الشبية ، والروائح الطيبة ، والنغمات العجيبة في عالم الأفلاك ، إذ ليست أسباب وجودها منحصرة في هذه الأمور المعتادة .

فصل (٦)

في البصر

قد تقرر في علم التشريح أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب ، وأن الزوج الأول مبدئه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بحلمتي الثدي ، وهو صغير مجوف يتيا من النابت منهما يساراً ، ويتياسر النابت منهما يميناً ، ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ، ثم ينفذ النابت منهما يميناً إلى الحدقة اليمنى ، والنابت يساراً إلى الحدقة اليسرى ، وقوة الإبصار مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى .

وختلفوا في كيفية الإبصار فالطبيعيون على أنه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي يشبه البرد والجمد ، فإنها مثل مرآة فإنها قابلها متلون مضبىء انطبع مثل صورته فيها ، كما ينطبع صورة الإنسان في المرآت ، لا بأن يفصل من المتلون شيء ويميل إلى العين ؟ بل بأن يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر ، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف . ولما توجه الأبرار عليهم بوجوب :

أحدهما أن المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبهه لانفسه ، ونحن قاطعون بأننا نرى نفس هذا الملون .

و ثانيهما أن شبح الشيء مساو له في المقدار وإلا لم يكن صورة له ومثلاً ،

و حينئذ يلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليدية . لأن امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة .

أجابه عن الأول بأنه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لانفس الشبح ، كما في العلم بالأشياء الخارجية .

وعن الثاني بأن شبح الشيء لا يلزم أن يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ؛ غاية الأمر إننا لا نعرف لمية إبصار الشيء العظيم وإدراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتأديها بواسطة الروح المصبوب في العصبين إلى الباصرة .

و الرياضيون على أن الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي .

ثم اختلفوا هؤلاء في أن ذلك المخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة . وقيل : لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الذي يلي العين ، و يضرب طرفه الآخر على المرئي .

وقيل : الشعاع الذي في العين يكتف الهواء بكيفيته و يصير الكل آلة في الإبصار .

و ما نسب إلى الإشراقيين ، و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي أنه لا شعاع ولا انطباع ؛ وإنما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة ، و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية . فهذه ثلاثة مذاهب في الإبصار .

والحق^(١) عندنا غير هذه الثلاثة ، وهو أن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرته الله

(١) أقول ما اختاره فده في باب الإبصار من ذهب فعل ورأى جزل مناسب لتمام التعليم والتعلم الآن ما ذكره شيخ الإشراق فده أيضاً بكان عال ودرسته غال ، يشير إلى مقامات سنية للنفس حيث أنه فده صرح بان النفوس أنوار ساذجة بلا ماهية فانها لا تبلغ إلى مقام الآخرة

من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية ، حاضرة عند النفس المدركة ، قائمة بهاقيام الفعل بفاعله ، لقيام المقبول بقابله ؟ .

✽ وتجاوزته ؛ فلاحد لوجودهااتف عندها ، والماهية هي المحدودة بالبعدالجامع مانع ، فهي حكاية عن حد الوجود لو كان محدوداً ، فطريقة المصنف ناظرة الى اتحاد المدرك مع المدرك بالذات ، وطريقة الشيخ الى اتحاده مع المدرك بالعرض الذي في طريقة المصنفقده كيف ، والاتحاد مع المدرك بالذات يستلزم الاتحاد مع المدرك بالعرض ، اذاالاشياء تحصل بأنفسها في الذهن فالماهية في الشئأين واحدة ، والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ، مع أن تعدد حقيقة واحدة انها هو بتخلل غيرها أى شئ . كان ، والعلم الاشرافي أيضاً يقبل الشدة والضعف ، الا ترى أن علم النفس بذاتها و قواها وبدنهاكلهااشرافي ، اذاالكل حاضر لها من باب حضور الشئ . نفسه الذي مرجعه عدم انفكاك الشئ عن نفسه مع تفاوتها ، بل علمها بذاتها حين نسبت ربهها فأنساها نفسها حضورى ، وحين عرفت نفسها عرفت ربهها أيضاً حضورى ، ولكن أين هذا من ذاك ؟ و أين التراب ورب الارباب ؟ وكيف لا يدرك الاشياء بالاضافة الاشرافية ؟ والوجودالصرف الذي هو مناط وجود المدرك وكل وجود ما هو فيه لم هو ، كما أن ماهوفيه هو هل هو . وقال في الهيات الاسفار في شرح قوله عليه السلام : وكمال المعرفة التصديق به ، وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود التأكيد الذي لا أتم منه الذي يفترأيه المسكنات والوجودات الناقصة الذوات ، فقد عرف أن لا بد أن يكون في الوجود موجود واجب الوجود ، والا لم يوجد موجود في العالم أصلاً . و اللازم باطل ، فكذا اللزوم ، فحقيقة الوجود اذا عرفت على وجه الكمال وهو أن يكون معلومة بالعلم العضورى الشهودى ، اذ قد ثبت فيما سبق أن الصورة العلية في الوجود لا بد وأن يكون نفس حقيقته المعلومة الى آخرها قال . وقد حرص قده العلم العضورى في موددين ، بل هذا بحسب الجليل من النظر . و أما الايرادات فمدفوعة عن الشيخ .

أما الاول فبان المادى بالنسبة الى المبادئ غيرمادى ، و قد نقله قده عن السيد المحقق الداماد قده في مبعت المثل من السفر الاول ، فكذا بالنسبة الى النفس بحسب مقامها السر والخطى .

و أما الثاني فما ذكره الشيخ قده من أن أحدهما في عالم المثال . وهو موجه ، والمصنف قده لم يذكر وجهاً لقوله لوجه له .

و أما الثالث فبان قوله : والادراك ليس الا حصول صورة الشئ للمدرك ؛ وحصول الشئ لامرلاً بنديه من خصوصية و علية منقوض بصورة علم الشئ بنفسه ، حيث يحول الجميع فيها باتحاد العالم والمعلوم ، و بصورة اتحاد العالم في العلم بالتحريث ✽

والبرهان عليه يستفاد مما برهننا به على اتحاد العقل بالمعقول ، فإنه بعينه جار في جميع الإدراكات الحسية والوهمية .

وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول ، وقلنا : إن الإحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ، أن الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته ، ويصادفها مع عوارضها المكتتفة ، وكذا الخيال يجرداً تجرّدها تجرّداً أكثر ، لما علم من امتناع انتقال المنطبعات ، بل الإدراكات مطلقاً إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة أخرى نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور ، فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل . وأما وجود^(١) صورة في مادة فلاحس ولا محسوس إلا أنها من المدونات لغيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط .

وقد نصّ على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف بأفولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك .

وأيضاً ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثة المشهورة يرد على كل منها ما فسدتسى . أما مذهب الانطباع في الجليدية ، ومذهب خروج الشعاع ، فالكتب مشهورة بذكرها يرد على كل منهما .

يقول : هو قده و فرفوربوس و قوم آخرون بذلك فيها ، و وحدة النفس طور آخر من الوحدة .

و أما الرابع فبأن التسمية قد وضع و جهها بما ذكرناه و انما بسطنا الكلام فيه مع كونه خروجاً عن طور هذه التلميقة لكونه قده قديف هذا المذهب في كثير من كتبه كالاسفار ، والعرشية ، و حاشية حكمة الاشراق ، و غيرها و اني قد و جدته خطأ فلم اكتب الحق ، و كشفت عن وجهه الاستار ، و أبرزت لك بعض ما فيه من الاسرار بشرط سونه عن الانبهار واثبيني بينك - س ر ه .

(١) لاشك أن الأصول البرهن عليها في أبحاث العاقل و المعقول من العلم الاعلى تعطى أن المدرك صورة مجردة عن المادة ، و أن المدرك لها هي النفس المجردة لكن هذا لا يفتى عن البحث الطبيعي عن الرابطة الموجودة بين القوة الجسمية المنطبعة في البدن و بين المادة الخارجية بعد ما تحقق بالحس و التجربة وجود رابطة بين الإدراك و بين البدن و المادة الخارجية ، فالبعث عن الانطباع و خروج الشعاع بعد ثبوت تجرد الصورة المدركة على حاله من دون أن يستغنى عنها كما هو ظاهر - ط مد .

و أما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضاً أمور :

منها إن البرهان قائم على أن الجسم المادي وما يمرضه من الصفات لا يمكن أن يتعلّق به الإدراك إلا بالعرض كما مرّ ذكره سابقاً .

ومنها إن الأحوال يدرك صورته فلو كان المدرك هو بعينه الأمر الخارجي لزم أن يدرك مالا وجود له في الخارج ، والقول بأن إحدهما في الخارج والأخرى في الخيال أو في عالم المثال مما لا وجه له .

ومنها إن الصورة الواحدة الخارجية إذا نظر إليها جماعة كثيرة لزم على هذا الرأي أن تكون مدركة لتلك النفوس كلّها ، والإدراك ليس إلّا حصول صورة الشيء للمدرك ، وحصول الشيء لأمر لا بدّ فيه من خصوصية وعلّة ، والعلّة بالذات إنساني فاعل ، وغاية ، وصورة ، ومادة ، والشيء لا يكون حاصلًا بالذات إلا لشيء من علته وأسبابه الذاتية ، فلوحصلت ووجدت تلك الصورة للنفس لكن النفس إحدى العلل الذاتية لوجوده لها ؛ لكنّها ليست مادة ولا صورة لها وهو ظاهر ، ولا فاعلة إيّاها وإلّا لزم تكثّر العلل الفاعلة لشخص واحد ، ولا غاية أيضاً إذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة .

ومنها إن تسمية هذه الإضافة من النفس التي بواسطة البدن إلى أمر جسماني ذي موضع بالإضافة النورية مما لا وجه له ؛ إذ الإضافات التي يكون بين الأجسام أو بواسطة الأجسام وما فيها ليست إلا إضافة وضعية لا غير ، كالمعاذات ، والمجاورة ، والتماس ، والتداخل ، والتباين ، وغير ذلك ، وجميع هذه النسب والأوضاع إضافات مادية ظلمانية ، لما تهرّر أن النسبة الوضعية من مواضع الإدراك لأنّها من لوازم المادية ، ومدار الإدراك على تجرّد الصورة عن الوضع والمقدار المادي ، وأما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء وعلّة وجوده ، فإنّ الوجود عين الظهور ، والفاعل والغاية هما مبده وجود الشيء ، والمادة والموضوع هما مبده قرة الشيء وإمكانه ، وقد يكونان مبده عدمه وخفائه لقبولهما ضدّ ذلك الشيء ، فثبت أن العرى باسم الإضافة الإشراقية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها ، وهي إنما يتحقّق على ما قررناه في الإبصار

بين النفس و الصورة الفاضلة منه على ذاتها . و كأن ما اخترناه كان منزه الأوائل ،
و الاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف لعموم المذهب وصورفهم الناقل ، و إزاد البرهان
على أن الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس ، و بطل القول بالشعاع ،
و بانطباع الصورة في الجليدية ، و ما يجري مجراها ، فثبت و تحقق ما ادعينا . فلنذكر
تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الآخرين المشهورين .

فصل (٧)

فيما تمسك به أصحاب الانطباع و تعفيه بما يرد عليهم و ذكر حجة النفاة
قد تمسكوا بوجوه :

أحدها و هو العمدة أن العين جسم صقيل توراني ، و كل جسم كذلك إذا قابله
جسم كثيف ملون انطبع فيه شبهه كالمراة ، أما الكبرى فظاهر ، و أما الصغرى فلما شاهد
من النور في الظلمة إذا حاك المتنبه من النوم عينه ، و كذا عند إمرار اليد على ظهر
الهرّة السوداء ، و لأن الإنسان إذا نظر إلى نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء ، و إذا
اتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زماناً ثم يفقده و ذلك لامتلاء العين من النور في
ذلك الوقت ، و إن غمض إحدى العينين يتسع تهب العين الأخرى ؛ و ما ذلك إلا لأن
جوهر أنورانياً ملاء ، و لأنه لولا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين لما جعلت
تحتاً الأنوار مجوفتين .

و هذا بعد تمامه إنما يدل^(١) على انطباع الشبح فيه لا كون الأَبصاره .
و ثانيها إن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس بأن يأتم صورته إليها لا بأن يخرج
منها شيء إلى المحسوس ، فكذا الأَبصار .
و أوجب بأنه تمثيل بلا جامع .

(١) قد تقدم أن اختصاص الأَبصار و كذلك سائر الاحساسات بمعنى حصول الصورة
العلية بالنفس لا يفنى عن البحث عن كيفية الاحساس المادي بمعنى حصول نتيجة التفاعل
المادي بين القوة الجسمانية و بين المادة الخارجية ، فما وقع في كلامه ره في رد القول
بالانطباع أو الشعاع من التمسك بأن الإدراك للنفس لا يغير لا يصلح رد الشيء - ط مد .

أقول: في سائر الحواس لا إتيان ولا خروج بل لفيضان صورة مناسبة للمحسوس متمثلة عند النفس، فالجامع متحقق، ولكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر.

و ثالثها إن من نظر إلى الشمس طويلاً ثم أعرض عنها تبقى صورتها في عينه زماناً.

ودفع^(١) بأن الصورة في خياله لا في عينه كما إذا غمض العين.

ورابعها إن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي يرى أكبر مما إذا بعد عنه، وما ذلك إلا لأن الانطباع على هيئة مخروطة من الهواء المشفّر رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى إنه وتمرلزواية المخروط، ومعلوم أن وترأ بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق أقصر والزاوية أعظم، وكلما بعد بالعكس، والشبح الذي في الزاوية الكبرى أعظم من الذي في الصغرى، وهذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع، لا القاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت.

وأجيب بأننا نسلم أنه لا سبب سوى ذلك كيف وأصحاب الشعاع أيضاً يشبتون سببه. على أن استلزام عظم الزاوية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر.

وخامسها إنه لولا الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها^(٢) ورطوباتها وشكل كل واحد منها معطلة، فإن الفائدة في كون

(١) والصواب كما قال الفاضل القوشجي: ان الصورة في العس المشترك اذ فرق

بين حالة المشاهدة وحالة التخييل، ولا شك أن تلك الحالة حالة المشاهدة - س ر .

(٢) وقد نظم هذه بالترتيب بالفارسية هكذا:

کرد آفریدگار تمالی بفضل خویش چشت بهفت برده و سه آب منقسم

صلب ومشييه شبكه زجاج انكهي جليد بس عنكبوت ويض وغبقرن وملتعم

ولما تكلم قده في بعضها وكان في معرفتها ومعرفة نضدها دلالة على حكمة الله

تمالی و عنایه لا باس بتبيين مالها فنقول: الطبقة الصلبة طبقة منشأها ومنبها أطراف

الغشاء الصلب الذي يلي العصبة المجوفة، وقد بين في علم التشريح أن في داخل القحف

غشائين أحدهما غليظ والاخر رقيق وهما محيطان بالدماع، ولذا يقال لها اما الدماغ،

كما أن في خارجه غشاء يقال له الغشاء المجعل للقحف، والطبقة المشبية طبقة

الجليدية صافية أن يستحيل من الألوان ، و الفائدة . في تفرطحها^(١) إته لو كانت خالصة

تتنسج من أطراف النشاء الرقيق ومن المروق والشرايين ، ولكثرة المروق والشرايين فيها شبيهت بالمشيمة ، أو لا شتالها على الشبكة اشتتال المشيمة على العيين . والشبكة طبقة منشأها أطراف العصب المجوف ، وهي محتوية على الزجاجية والجليدية من وراثتها الى العنكبوتية التي بين الجليدية والبيضية احتواء الشبكة على الصيد ، ولهذا سميت بها ، وقيل : لاشتراكها با لمروق الكثيرة التي تنفذ فيها من النشاء الرقيق ، والرطوبة الزجاجية رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب يشتمل على النصف الاخر من الجليدية الى أعظم دائرة منها لتذوها ، فان الجليدية رطوبة في غاية البياض والصفاء والنور ، ولا يسكن استعالة الدم اليها دفعة فاحتيج الى متوسط بينها وبين الدم وهو زجاجية ، و صفاة الزجاجية لانها تنفذ الصافي ، و حررتها لانها من جوهر الدم ، و غلظتها للتاسيل و تفرق ، وانا اخرت عن الجليدية لان مددها يأتي من الدماغ بتوسط الشبكة فوجب أن تتصل بها ، و ليكون الى مبدء الغذاء أقرب ، والرطوبة الجليدية و تسمى بالبردية أيضا رطوبة شبيهة بالجليد في الجلود و الصفا ، وهي أفضل أجزاء العين اذ بها يقع الابصار و لها الرتاسة ، و البواقي خادمة و نافعة و وقاية لها ، و لاشرفيتها جعلت في الوسط وهي مرآة تنطبع فيها مثل الاشياء ، و العنكبوتية طبقة مثل نسج العنكبوت رقيقة جدا تفتش الظاهر من الجليدي ، و منشأها أطراف الشبكة و هي حازجة بين الجليدية والبيضية ، لان البيضية فضلة غذاء الجليدية ، و ملاقات الفضول على الدوام مضرة ، و انا جعلت رقيقة في الناية لتلا بسنج الاضواء و الاشباح من الجليدية . و البيضية رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا و صفاء و قواما ، و انا جعلت قدام الجليدية لتحبب عنها الاضواء القوية فتقع عليها تدريجاً فلا تقهرها ، ولتلا يجففها الهواء بسبب سد هذه الرطوبة تندية هذه الرطوبة لها ، ولتجزئ بينها و بين العينية فلان تاذى بصلابة العينية و خشونتها ، و العينية طبقة تحية الجرم ظاهرها سلب لاتصاله بالقرنية ، و باطنها لين كانه لحم اسفنجي ذو خمل و خشونة ، وفي وسطها تبة معاذية للجليدية تنفذ فيها النور مثل تبة الذهب عند نزعه من المنقود ، و لهذا سميت عينية . و فائدتها أن تمسك البيضية عن التبدد ، وأن يكون ما ينفذ الى العين من الفضل ينضم ذلك من الوصول الى الصدقة ، و لونها الطبيعي عند ارسطو هو الاكحل . و يجمع البصر و يقويه و يعدل الضوء . و عند جالينوس هو الازرق فان الاكحل يكثف

(١) التفرطح : التعريض القليل في قدامها ، و أماموخرها فيميل الى الطول ليتمكن

الاستدارة لكات لا تلتقي من المحسوس إلا على اليسير ؛ فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه أجزاء كثيرة ، والغنية إنما تثب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة الجليدية ، والقرنية إنما لم يتثب لأنها رقيق أبيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء ، ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين .

و أوجب بأن هذه الحجة غير برهانية إذ من الجائز أن يكون لخلقة العين على طبقاتها وأشكالها ورطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع .

و سادسها إن المرورين قد يبصرون صوراً مخصوصة متميزة وهي غير موجودة في الخارج ، ولا بدلها من وجود لامتيازها وتعيينها ، فهي لا محالة موجودة في البصر أو في جزء من أجزائه ، وإذا ثبت كيفية الإبصار في بعض المواضع ؛ وأنها بالانطباع ثبت في غيره أيضاً لعدم الفرق .

و أوجب^(١) بأن ذلك يدل على أن الإبصار في هذا النوع بالانطباع ، ولا يدل على أن إبصارنا للموجودات الخارجية لأجل انطباع صورها .

الروح كثفاً شديداً ، و يجمعهما مستكرها ، والازرق لما فيه من البياض يسطر الروح و يخلخله و يزيد في مادته فيقوى البصر بذلك ، ويقال : ان ارسطوكان أكحل وجالينوس كان شديد الزرقه . والقرنية طبقة صلبة مشفة مثل القرن الأبيض السرقق بالنحت ، و منشأها الطبقة الصلبة وهي وقاية لما تحتها من الطبقات والرطوبات ، ولذلك جعلت صلبة ذات أربع طبقات كطبقات القرن حتى لو أصابت أحدها آفة سلمته الأخرى . وقيل لئلا سميت بالقرنية و جعلت شفافة لئلا يعجب الشعاع عن النفوذ ، ومنزلتها من الجليدية منزلة زجاج القنديل من السراج ينع الافات الخارجية ، ولا يسبب النور عن البروز، والطبقة اللتحة حجاب غضروفي صلب مشف تخين مختلة بمضل حركة المعتلة بتلوه لها أبيض دساً لتلين العين و الجفن أيضاً ، ولا يجف بكثرة الحركة و ملافاة الهواء ، و منشأها عند بقراط هو انشاء الصلب الذي فوق التصف . وعند روقس هو انشاء الصلب الداخل وهي تلتصم حول القرنية و لا تنفيسها كما تنفسي سائر الضبقات و لذلك سميت به كل ذلك مصرح بها في الطب -

س ر ه .

(١) الأولى أن يقال : ان تلك الصور في الحس المشترك ، فانه كما ينتقش بالصور من الحواس الظاهرة كذلك ينتقش بها من الباطن كما في النوم و شبهه ، اذ الباع من انتقاشه من الباطن اما اشتغاله بما يورده الحواس وهو يزول بالنوم ، أو بالضمف الفطرى

أقول: الحق إن هذه الحجة قوية على إبطال مذهب الشعاع، ومذهب^(١) من يرى أن الرؤية تتعلق بالصورة الخارجة من غير شعاع، لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكد^(٢).

و سابعها إن شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا، وإذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المنخيل فكذلك القوة الباصرة.

وأجيب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق إنا إنما أثبتنا الأشباح الخيالية لأنه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من إثباتها في الخيال. وأما الإبصار فلتتحقق المبصر في الخارج لم نحتاج إلى إثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حالة إضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج.

* في العواس، أو بالا ستعانة بما يوجب الوهن فيها كما تقرر في موضعه، و أما استعمال العقل للتخيلة في مآربه من الامور النير المحسوسة وهو يزول في حالة المرض، و في بعض الاعراض كالبرسام و نحوه يزول الاول أيضاً، اما لضعف الروح البخارى و قلته عن الانسائط الى الظاهر، و اما لقوة تلك الصور الباطنة لافة في الدماغ فمند روع المانعين كل ما يخترعه التخيلة في الصور الخيالية يشاهده الحس المشترك ثم يحفظه الخيال ثانياً، فان القوى الباطنة كالرايا المتماكسة، و الحس المشترك مع ذلك كمرآة ذات و جهين وجه له الى الظاهر، و وجه له الى الباطن.

ان قلت: ما قال المجيب ان ذلك يدل الخ قد تعرض الستدل لدفعه بقوله: و اذا ثبت كيفية الابصار الخ.

قلت: ما تعرض لدفعه غير هذا، فان ذلك هو التفرقة بين الاصحاء وأصحاب الربة، وهذا هو التفرقة بين الصور الموجودة، والصور النير الموجودة، على أنه يمكن حمل جوابه على أن اثبات كيفية الابصار في بعض المواضع لا يكفي - س ر - .

(١) أقول: لا قوة لها عليه فان من يقول: ان ثاني ما يراه الاحول أو هاني الرايا و نحوها في عالم المثال يقدر على ان يقول ما يراه المرورون في ذلك العالم ولهم يحصل اضافة اليه - س ر - .

(٢) فانه اذا كانت المبصرات بالذات فيما لها صور في السواد في عالم النفس مع هيأتها و أشكالها و أوضاعها و جهاتها و قربها و بعدها و غير ذلك بحيث لا شذ عنها شيء مالمها حالكونها في السواد الا المادة نفسها وكانت المبصرات بالمرض خاصة خارجة عن عالمها كانت صور المرورين في عالم نفوسهم ومن صغفها و منشأتها على نهج أوضح وأجلى، فان الاول فيه خفاء على غير أهله و لا يصدقون به - س ر - .

و أما أدلة نفاة الانطباع فالحجة الأولى ما ذكره جالينوس ، وهو أنّ الذي عوّل عليه القوم إنّ الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلّا ما يساويه ، فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلّا مقدار نقطة للناظر لكننا نبصر نصف كرة العالم .

و اعترضوا على هذه الحجة بوجوه :

أحدها أنّ الجسم الصغير مساوٍ للكبير في قبول الانقسامات بغير نهاية ، فلم لا يجوز أن يقبل شكله ؟ .

و ثانيها هب إنّ البصر لا ينطبع فيه إلّا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم أنّ ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصوّرة في الجدران و غيرها من الأشياء .

و ثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرأة من نصف كرة العالم ، فإذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرأة فليجز في البصر .

و رابعها المعارضة بالصور الخيالية ، فإننا نتخيّل بحراً من زبد ، و جيلاً من ياقوت ، و هذه الصورة لامحالة موجودة لتمييزها و تعيينها و تأثيرها في النفس ، و ليس وجودها في الخارج فهي لامحالة في محلّ منا ، و كذا الصور التي يشاهدها المرورون فإنّهم قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة فلا بدّ لها من محلّ ، فإن كان محلّها أمراً جسدانياً من بدننا فحينئذ يكون الشيء العظيم منطبعاً في المحلّ الصغير فليجز في الإبصار مثله . و إن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح .

إما أولاً فلاّتهم استدلوا على أنّ المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس . و إما ثانياً فلاّته إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات في النفس مع أن لا مقدار لها و لا حجم أصلاً فلاّ أن يعقل انطباع الصور العظيمة في الحجم الصغير كان أقرب .

و إما ثالثاً فلاّته إذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فصّح القول بالانطباع ، و صار النزاع بعد ذلك في محلّ الانطباع تراعاً آخر .

و الجواب أما الأول فهو ركيك جداً لأنّ الجسم الصغير كونه موافقاً للجسم

الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه في المقدار ، ولا في مقدار الأقسام .
 و أما الثاني فالأبصار ^(١) أمر دفي ليس فيه مقاسة و استدلال .
 و أما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول بانطباعه في الجليدية في
 البطلان ، و سبب الرؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم .

و أما الرابع فهذه الصور الخيالية و التي يشاهدها المرورون ليس في محل عندنا
 حتى يلزم أن يكون محلها إما جزءاً جسمانياً أو نفساً بل هي صور معلقة قيمها النفس
 و يحفظها مادامت تشاهدها ، و الذي استدلوا عليه ليس إلا أن محل الصور الجزئية
 لا يمكن أن يكون هو النفس ، و أن القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة .
 و أما أن كل إدراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يحم عليه برهان ولا حجة ،
 و قولهم : إن انطباع المقدار العظيم في مقدار الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار
 العظيم فيما لا مقدار له ، مع أنه مجرد قياس تمثيلي بلا جامع غير واردها هنا إذ قد علمت
 أن المقيس عليه أعني النفس ليست محل الصور الخيالية .

ثم من المعلوم الواضح أن كل مقدارين فإما أن يتساوياً أو يتفاضلا ، ومتى تفاضلا
 كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير .

و أما الشيء الذي لا مقدار له ففيه تفصيل زهل عنه الأكثرون . و لهذا اعترض
 صاحب ^(٢) المباحث على الشيخ و أصحابه بأنهم لما جوزوا أن يكون محل المقادير هو
 الهبولى التي لا مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع في
 باب الإبصار بأن الصورة الخيالية قائمة بالخيال أو النفس ؟ ، فإذا جاز انطباعها في النفس
 فليجز انطباعها في البصر ، فإن انطباع العظيم في المحل الصغير أقرب إلى العقل من
 انطباعه فيما لا مقدار له .

أقول : فرق بين أن يكون الشيء متعيناً في الخارج بأنه لا مقدار له و ذلك كالنقطة
 والنفس مطلقاً وكالخط و السطح باعتبار ، و بين أن يكون الشيء في نفسه يمكن له أن

(١) ممنوع بل التجربات والابحاث الدقيقة دالة على ذلك - ط مد .

(٢) أي للنهول و التفصيل اعترض - س ر ه .

يتقدّر بشيء، وأن لا يتقدّر؛ بأن يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدراً ولا لا متقدراً بل يقبل كلا من الأمرين من خارج، وذلك كالهولي التي نسبتها إلى جميع المقادير على السواء، وكذا نسبتها في ذاتها لأن يتكتم وأن لا يتكتم على السواء، لأنها مبهمة الذات غير متحصلة. وذلك بخلاف ما إذا تحصل شيء، بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلاً، أو بأن له مقدراً من جهة كالخط، أو بأن له مقدراً صغيراً كالخرولة، فاستحال للنقطة أن يقبل مقدراً مطلقاً، وللخط أن يقبل مقدراً سطحياً أو جسيماً، وللخرولة أن يقبل مقدراً عظيماً، وليس بمستحيل للهولي أن يقبل المقادير كلها.

الحجة الثانية إن الإبصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد، فإن المبصر إذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرسم من شيء بعيد أو شيء قريب، كما أن الجسمين إذا حضر عند الرائي أحدهما من مكان قريب، والآخر من مكان بعيد، فالرائي لا يعرف من حيث الإبصار إن أحدهما من مكان قريب، والآخر من مكان بعيد، لكن الإحساس بالتقرب والبعدها فيبطل الانطباع. والجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه أن يدرّكها.

الحجة الثالثة إن الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملوثة وجب^(١) أن لا يتشبع بالأشكال والألوان كالهواء، وإن كانت ملوثة لزم محالان:

أحدهما أن يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئي. وثانيهما أن لا يتأذى الشكل واللون الحاصل في سطحه إلى ماورائها من ملتقى العصبين؛ كما في الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل وصوره، فإنه لم يتأذى إلى ماورائه.

الحجة الرابعة إن المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا أن نحس تلك

(١) فيه أنه متفوض بالماء الصافي والبلور ونحوهما فإنها غير متلونة مع أنها متشبع بها، والعلل أن الجليدية وإن لم تكن متلونة لكن لها قوام كالماء كالهواء وكل ماله قوام وميز متلون متشبع. فمأيقول: إن هاتين الحجيتين قويتان الخ غير موجه الا في الاخرة - س ر ر .

الصورة منطبعة فيها ، كما أن الخضرة متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندرکها ، ولكننا إذا نظرنا إلى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ، ولو كانت الصورة منطبعة لكان عمل انطباعها معيناً فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات ، وحيث اختلفت فعلمنا أن الصورة غير منطبعة فيها .

أقول : هاتان ^(١) الحجبتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ، ونحن لا نقول به بل بأن الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع و لاحلول كما مر .
الحجة الخامسة زعم جالينوس إنه لو كان يخرج من المبصر شبح إلى الجليدية لكان قد نض المبصر أو اضمحل على طول الزمان . وهذا في غاية السقوط ، لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر إلى البصر ، بل بأن مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدء صورة مساوية لصورة المرئي ، فتلك الصورة العارضة هي الإبصار .

الحجة السادسة إن الفاعل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب ، فلو كان المرئي قد فعل اللون والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلها في الهواء المتوسط ، وليس كذلك بهادة الحس .
و جوابه ^(٢) إن ما ذكرتم بعد تسليبه إنما يلزم إذا كان القريب مستعداً لقبول الفعل كالبعيد ، وليس في الهواء استعداد أن ينطبع فيه صورة المرئي .

فصل (٨)

فيما قاله أصحاب الشصاع :

و اعلم أن علم المناظر و المرايا فنٌ عليحدة اعتنى به كثير من المحققين ، و بنوا

(١) الحجة الاولى فيها منع أن يكون الوارد من اللون على البصر بأى وجه ورد باقياً على خلوصه ، و لاطريق للمستدل الى اثباته ، و الحجة الثانية فيها أن النى يراه الناظر في جليدية ناظر آخرشء غير الصورة البصرية التي يتحقق بها الابصار و قدمح ذلك - ط مد .

(٢) أى لا نسلم أولاً أن الجسماني لا يفعل في البعيد الا بعد فعله في القريب فان

الشمس تفعل الضوء و الحرهاها و لا تفعلها في القريب منها - س ر ه .

الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئي كما يقع من الشمس والقمر و سائر الأجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط رأسه عند النير وقاعدته عند ما يقابله ، فهذا مما يستدعي الظن بأن الرؤية بخروج الشعاع من البصر ، ويكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع . و لكننا قد أفننا البرهان على أن المحسوس لكل حاسة هو الصورة الإدراكية المفارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية ؟ و مع ذلك لا بد في الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة ، ومقابلة النقطة مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط ،^(٢-١) ونحن لا ننكر أيضاً تحقق الشعاع من البصر إلى المرئي صورته ، لكن نقول : لا بد في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس ، و جميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا إليه و إن وافق رأيهم أيضاً ، فإن الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد .

كقولهم : إن الشيء إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب ، لأن المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة ؛ و يضيق^(٢) لذلك الدائرة التي عند المبصر ، و كلما ازداد

(١) ولكن كل ذلك له مدخل عنده فده بنحو الاعداد - س ر ه .

(٢) هذه هي النصفة التي لامرية فيها ، لكن كان عليه ره أن يسلم مثله لأصحاب الانطباع أيضاً لعدم مزاحمة قولهم قوله بإدراك النفس حقيقة - ط مد .

(٣) ان قلت : الزوايا والدائرة تضيقان لكن المرئي لا يندمج ولا ينطوى فليصل

قاعدة الشعاع ببعض المرئي و ليبصر ذلك البعض و نحن نبصر كله ولكن صغيراً .

قلت : على القول بالشعاع موضع الابصار قاعدة المخروط ، ففي البعد تلك القاعدة

كمرآة صغيرة و المرآة الصغيرة يترامي فيها المرئي بشكله ولكن صغيراً ، كما أن سبب

الصغر على القول بالانطباع ان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بعيد

يحدث فيه زاوية مخروط متوهم لا تحقق له ، رأسه مركز الجليدية و قاعدته سطح

المرئي ، و تلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ، و تصغر بصغرها الجزئي التي

يقع فيها من الجليدية ، ولا شك أن النطبع في الاصر أصغر ، فعند هم موضع الابصار

زاوية ذلك المخروط المتوهم . وأما عدم وضوح المرئي البعيد على القول بالشعاع فليضعف

الشعاع لتفاوته كيفاً أي شدة و ضعفاً بحسب القرب والبعد من رأس المخروط و قاعدته -

س ر ه .

الشيء بعداً ازدادت الزوايا ضعيفاً ، والدائرة صغراً إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار .

و كقولهم : يرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء ، لأن الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة ، وأما في الماء فينعطف الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئي فيرى المرئي أعظم ، لأن^(١) الزاوية التي يآزانه في الجليدية بحالها في العظم ، و عظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه^(٢) ينفذ مستقيماً ، و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيماً و منعطفاً معاً من غير تمايز ، و ذلك إذا قرب المرئي من سطح الماء . و أما إذا بعد فيرى في الموضوعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين .

و كقولهم : إذا غمضنا^(٣) إحدى العينين و نظرنا إلى القمر نراه قمرين ، لأن الامتداد الشعاعي الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة ، و يتقاطع سهماها قبل الوصول إلى المرئي ، فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين . و هكذا في الأحوال ، و إذا وضعنا^(٤) السبابة و الوسطى على العين مع اختلاف في الوضع و نظرنا إلى السراج فإنا نراه اثنين و إذا نظرنا إلى إحدى الخشبتيين الدقيقتين

(١) أى لا كما في الهواء إذ لا تبقى بحالها في العظم كما ذكر ، و ان المخروط يستدق كلما بعد المرئي ، و أما ما هنا فلتراكم الشعاع لعظم الزوايا والدائرة فتكون الدائرة كمرآة كبيرة فيكون المرئي كبيراً - س ر .

(٢) ان قلت : الشعاع و الماء كلاهما بسيط و أجزاءها متشابهة فلو نفذت بالا استقامة أو بالانعطاف لا تفتت الكل فيهما .

قلت : سيأتي ان قوة الشعاع في السهم فإذا اختلف بالقوة و الضعف جاز اختلافه في الاستقامة و الانعطاف - س ر .

(٣) أى فتحناها بعد الغمض ففي أول الفتح بعد الغمض نرى القمرأ و غيره أى شيء كان شبيهاً كانه ينفصل أحدهما عن الآخر ففي العبارة قصور كما ترى - س ر .

(٤) بل احدهما على العين مع اختلاف في الوضع أى وضع العين لوضعها ، فالمراد بالوضع المقول المصطلح أى نضع الاصب بحيث ينور جلد الجفن و يخرج الحدقة فيخالف وضع العين الصناعي وضعه الطبيعي - س ر .

المتحاذيتين للبحر مع اختلافهما في القرب و البعد نرى الأخرى اثنتين .
 و كقولهم : إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإننا نرى في الماء قرماً بالشعاع
 النافذ فيه ، و في السماء قرماً بالشعاع المنعكس من سطح الماء .
 هكذا نقل بعض العلماء عنهم . وفيما لا يخفى ^(١) من النظر و الأولى أن نرى ^(٢)
 قرماً في السماء بالشعاع النافذ إلى السماء بالاستقامة ، و نرى قرماً في الماء بالشعاع
 المنعكس من سطح الماء إلى السماء . نعم هاهنا شيء آخر و هو إننا قد نرى في الماء
 المقتصد في اللون ثلاثة أقمار أحدها في السماء بالشعاع النافذ إليه مستقيماً بلا واسطة ،
 و الثاني و الثالث في الماء أحدهما يرى بالشعاع المنعكس إلى القمر من سطح الماء الظاهر ،
 و الآخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعّر إلى القمر ، و من هذا القبيل
 رؤية الشيء اثنتين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا و بينه ، إحداها بالاستقامة ،
 و الأخرى بالشعاع الممتد من الباصرة إلى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه إلى جسم
 آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه .

و كقولهم : إن السبب في رؤية الشجر على شاطئه النهر منكوساً إن الشعاع
 إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجرة من موضع أقرب إلى الرائي ،
 و إلى أسفله من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسها ، و النفس
 لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس
 نافذاً في الماء ، فيرى رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكونه أبعد منه ، و باقي أجزائه
 على الترتيب إلى قاعدة الشجرة فيراها منكوساً ، و بيان هذه الأمور و نظائرها على
 التحقيق في علم المناظر .

(١) أقول : لا غبار عليه غايته ان التعلق أعنى قولنا في السماء غير المذكور
 في الفقرة الأولى ، و أما في الثانية فلم يقولوا نرى قرماً في الماء بل قالوا في
 السماء لان مذهبيهم ليس الانطباع في المرآة بل منهبيهم انعكاس الشعاع من المرآة
 الى المرآة بحيث يحدث الزاوية هناك ، فاذا وقع في مقابلة الرائي جسم صقيل
 انعكس شعاع بصره منه الى نفس ذلك الرائي فيرى نفسه على رأيهم لا صورته
 و شجحه لكن لا شعوره له بالانعكاس فيتوهم انه براه بالاستقامة - سرره .
 (٢) كذا .

فصل (٩)

في سبب الحول و فيما وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع و اصحاب الانطباع في سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع إن شبح المبصر أول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية ، والإبصار ليس عندها وإلا لكان الواحد ^(١) يرى الاثنين ، كما إذا لمس شيء باليدين كان لمسين ، ولكن كما أن الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدق إلى أن يقع زاويته ورآء سطح الجليدية ، كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى منه بواسطة الروح الماصوب في العصبين المجوفين إلى ملتقاها على هيئة مخروط ! فيلتقي المخروطان و يتقاطعان هناك ، ورآء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ يتحد معهما صورة شبحية واحدة عند الروح الحامل للقوة الباصرة ، فإن لم يتأد ^(٢) الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحينئذ ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة أخرى عليه فيرى الشيء الواحد شيئين .

و قال أصحاب الشعاع : هذا العذر فاسد ، لأننا إذا تكلفنا الحول و نظرنا إلى الشيء نظر الأحول نراه أيضاً إثنين كما يراه الأحول ، و نحن نعلم أن عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبين في داخل الدماغ ، فإن التقائهما ليس على وجه يبطل و يعود متى شئنا . و أيضاً لو كان في مقابلنا شيان أحدهما قريب ، و الآخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يصحب القريب البعيد ، ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا وجمعنا البصر عليه كأننا ننظر إلى غيره ، و إننا نراه واحداً ، و نرى الأبعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان الأمر بالعكس من ذلك ، فلو كان السبب في الحول

(١) كذا قال كثير من الفضلاء ، وفيه انه لو كان كذلك لسمع الصوت الواحد

صوتين لكان الصاخين وعدم التادية الى مد - س - ر .

(٢) هذا وكذا السبب الذي سينقله من أصحاب الشعاع يتم لو ثبت انه

لا يرى الاحول الذي هو ذو العين الواحدة الشيء الواحدتين ولم أحققه - س - ر .

ما ذكره من انحراف المصبتين لما تصور أن يرى في حالة واحدة أحد الشئتين واحداً والآخر اثنين ، فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع . بل السبب ^(١) فيه إن النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي . ثم إن قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط ، وسميته خط الشعاع ؛ وخط الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر يتحدان على نقطة هناك ، وجمع البصر على الشيء يوجب إيقاع سهمي المخروط عليه ، فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع السهمان عليه ، وفي تلك الحالة يقع على الشيء الأبعد من كل مخروط طرفه الوحشي دون السهم ، ودون طرفه الأسي ، والمراد بالطرف الأسي ما يلي المخروط الآخر ، وبالوحشي ما يقابله ، فيرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً واحداً ، والأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما في الأقرب إلى جنبه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنبه الأيسر ، وما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن . وأما إذا جمعنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه في موضع واحد ، وعلى الأقرب في موضعين ، وعلى جنبه ، لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن ، والخارج من اليسرى على جنبه الأيسر ، فيرى الأبعد شيئاً واحداً ، والأقرب اثنين ، وهكذا حال الأحوال فإن سهمي مخروط عينية لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة ، أو يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول إلى المرئي ، وإنهم أبدأ يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها إلا أن يتكلفوا التقائهما على شيء واحد لو أمكن وحينئذ يرونها واحداً كما هو .

واعلم ^(٢) أن أصحاب انطباع الأشباح ، ذكروا أسباباً أخرى للحول :

(١) فرض حسن بوجه به الرؤية البصرية توجيهاً حسناً غير أنه غير متعين لجواز أن يمرض مكان خروج الشعاع من البصر إلى البصر دخول الشعاع من نحو البصر إلى البصر بين الوضع الذي فرضوه في كلامهم - ط م د .

(٢) هذان الوجهان ضعيفان أما أولاً فلأننا إذا تكلفنا الحول أوكان في مقابلتنا خشيان قريب وبعيد وجمعنا النظر على أحدهما على ما مر لزم أن يكون الروح المصوب متحركاً وساكناً في حالة واحدة على جمع النظر المذكور ،

منها حركة الروح الباصرة يُمنىة و يُسرة فيرسم الشبح في بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين ، و هو مثل الشبح المرسم في الماء الساكن مرة ، و في الماء المتعوج مراراً كثيرة .

و منها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبين إلى قدام و خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة إلى حس المشترك ، و أخرى إلى ملتقى العصبين ، فيتأدى إليهما صورة المحسوس قبل أن ينمحي ما تأدى إلى الحس المشترك أو الملتقى فيحينئذ يحصل في كل واحد منهما صورة أخرى مرئية ، و الفرق بين هذا السبب و الذي قبله أن هذه الحركة المضطربة إلى قدام و خلف وكانت تلك يمنىة و يسرة .

فصل (١٠)

في انه لا بد في الابصار من توسط الجسم الشفاف

و اعلم أن الحجة على ذلك أن تأثير القوى المتعلقة بالأجسام في شيء و تأثيرها عنه لا يكون إلا بمشاهدة الوضع ، و منشأ ذلك إن التأثير و التأثير لا يكون إلا بين شيئين بينهما علاقة عليّة و معلولية ، و هذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة و ما يتعلّق به من مادة أو موضوع أو بدن ، لأنها إما علّة ذاته أو علّة تشخصه أو كماله و متحققة بالعرض^(١)

و في حالتين على تكلف العول . و أما ثانياً فإذ يلزم أن يرى أكثر من الاثنين كشبح السراج المرسم في الماء المتعوج - س ر .

(١) المراد بالتحقق بالعرض هو التحقق بالتبع مسامحة و الا بالتحقق بالعرض هو التحقق المجازي ، و لا يدخل ذلك في البراهين . هذا و مع ذلك فالبيان ليس بياناً برهانياً ، و لوضوح البيان كانت نتيجته أنه لا بد في التأثير الجسماني من كونه في الخارج عن الجسم المؤثر و هو مع ذلك ممنوع لظهور تأثير الصور في موادها و أجسامها . و أما كون الجسم المتأثر ذا فصل و ابتعاد من الجسم المؤثر فلم يبين بعد . و أما قوله : و أما إذا كان الجسمان متجاورين متصلين فكانهما كأنهما جسماً واحداً الخ فمن المعلوم أن المقدمة المشتتة على التشبيه شرعية لبرهانية ، فالصحيح أن تبني المسألة على التجارب دون البيان العقلي المحض - ط مد .

بينها وبين ماله نسبة وضعية إلى ذلك المتعلق به ، فإنَّ العلاقة الوضعية في الأجسام بمنزلة العلاقة العلية في العقليات ؛ إذ الوضع^(١) هو بعينه نحو وجود الجسم^(٢) وتشخصه ،

(١) وذلك لان المقدار الذي يعد مادة الجسم الطبيعي لقبول القسمة الفكية و يقبل بداته القسمة الوهمية من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود للجسم الطبيعي ، ومن عوارض الماهية له لا من عوارض الوجود كما صرح به مراراً ، فتلک الهيئة العاصلة بالنسبتين للاجزاء العاصلة في قوام وجود الجسم داخلة في نحو وجوده وبها هويته . واعلم أن الوضع قد يطلق ويراد به كون الشيء مجاوراً أو معاً ذياً أو نحوها لشيء ، وهذا بالحقيقة نوع من مقولة الاضلفة ، و يطلق ويراد به الهيئة العاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض في الجهات ، و بسبب نسبتها الى الخارج ، وهذا هو المقولة كالقيام فانه هيئة حاصلة للقيام بكله بسبب الوضع الاضافي والمجاورة المنصوطة للاجزاء ، ونسبتها الى الخارج بحيث لوبقت نسبة الاجزاء بحالها و زالت النسبة بينها و بين الخارج لم يكن ذلك الوضع . اذا تقرر هذا فنقول : الوضع الذي يقال ان نائير القوى بشاركته ، و عبر عنه بالعلاقة الوضعية هو البنى الاضافي كالمجاورة والمعازاة ونحوها ، و الذي هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخصه لوسلم انما هو معنى المقولة ، اذ لولم يكن اشارة تشخص الجسم الا بالهيئة المنصوطة لاجزائه لاشك انها أدخل في ذلك ، ولادخل للاضافة الى الخارج في قوام وجود الشيء ، و تشخص ، لان مقوم الشيء ثابت له و لوقطع النظر عن جميع ماعداه . والجواب ان الراد بالوضع في قوام تأثير الجسائي بشاركة الوضع هو المقولة المنصوطة لا الاضافة ، فانها أمر اعتباري لا منسخلية لهاني التأثير ، و ان أردف أحياناً بالاضافة كما يقال تأثير الجسائي بشاركة الوضع والمعازاة فالمراد بها أيضاً تلك الهيئة البسيطة اللازمة للنسبتين ، لا أن نفس تلك النسبة الى الخارج منسخلية ، و ذلك كما اذا قلنا للحس اللا بشرط في ضمن الانسان الحكم الفلاني لا يلزم أن يكون ذلك الحكم له مأخوذاً بشرط لا ، على أنه بتقدير أن يكون الراد به الاضافة المنصوطة يتم التقريب أيضاً ، لان مراده لده بيان سبب المنسخلية بان الابداء لما كان متفرعاً على الوجود و كان وجود الجسم متقوماً بالهيئة الملائمة للنسبة الى الخارج كان ابداءه أيضاً مشروطاً باضافة منصوطة الى الخارج كالمجاورة و نحوها ، فتقوم ايجاد الجسائي بهذا الوضع نشأ من تقوم وجوده بذلك الوضع - س و ه .

(٢) كان الراد بكون الوضع نحو وجود الجسم كونه جهة من جهات تميزه ، كما انهم يقولون ان الجسم التعلبي هو عين الجسم الطبيعي هذا ، وهذا المعنى :

فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسماً واحداً ، فإذا وقع تأثير خارجي على أحدهما فيسري ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخن بعض جسم بالنار ، فإنه يتسخن بعض الآخر أيضاً بذلك التسخين . و كما استضاء سطح بضوء النير يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأوتل كوضعه إلى ذلك النير . وإنما فيدنا التأثير بالخارجي لأن التأثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاور الشيء .

فإذا تقرر هذا^(١) فنقول : إن الإحساس كالأبصار وغيره هو عبارة عن تأثر القوى الحاسة من المؤثر الجسماني و هو الأمر المحسوس الخارجي ، فلا بد هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة و ذلك الأمر المحسوس ، و تلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما ، إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضماً ، ولا نسبة بينهما طبعاً ، بل العلاقة إما ربط عقلي أو اتصال حسي ، فلا بد من وجود جسم واصل بينهما ، و ذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الاثنخن فليس هو في نفسه قابلاً للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر ؟ أو ارتباط المنير بالمستنير ؟ فإن الرابط بين الشيتين لا بد وأن يكون من قبلهما . لا أن يكون منافياً لفعالهما ، فإن ذلك لا بد أن يكون بينهما جسم مشف غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأمرين أعني النور من النير إلى المستنير أو من البصر إلى^(٢) المبصر ، أو تأدية الشبح من المبصر إلى البصر .

✽ يضح مزيد اتضاح على القول بكون المرض من مراتب وجود الجوهر كما يظهر من بعض كلماته رحمه الله - ط مد .

(١) لا يقال : هذا يقتضي أن يتحقق الإبصار إذا لم يرب المرئي من البصر قريباً مفرطاً لكمال الاتصال حينئذ ، فإية حاجة إلى توسط الشفاف ليحصل الاتصال فإنه حاصل بدونه . لانا نقول : لكل تأثير لحاص مشروط بوضع لحاص و اتصال مخصوص ، فالوضع الخاص أن لا يكون قريباً مفرطاً ، ولا بدأ مفرطاً ، و الاتصال الخاص أن يكون بتوسط الشفاف - م ر ه .

(٢) التردد للتطبيق على المذاهب الثلاثة في الإبصار ، فالاول ناظر إلى منعب أصحاب الشاع ، و الثاني إلى ملهب شيخ الاشراف ، و الثالث إلى منعب الانطباع

فعلى هذا يظهر فساد قول من قال : المتوسط كلما كان أرقّ كان أولى فلو كان خلاً صرفاً لكان الإبصار أكمل حتى كان يمكن إبصارنا النملة على السماء ، لا بما ذكره في جوابه بأنّ هذا باطل فليس إذا أوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الإبصار لزم أن يكون عدمه يزيد أيضاً في ذلك ، فإنّ الرقة ليست طريقاً إلى عدم الجسم ؛ لأنّ اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح إنه إذا كان رقة الجسم منشأ سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى في ذلك ، وكانت الرقة على هذا التقدير طريقاً إلى العدم . بل فساده لأنه لو لم يكن بين الرائي والمرئي أمر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال .

فإن قلت : إنّ الشيخ اعترف بأنّ هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج إلى ملاقات الفاعل والمنفعل ، فلو قدرنا الخلاه بين الحاس والمحسوس فأبى محال يلزم من انطباق صورة المحسوس في الحاس ؟ بل الخلاه محال في نفسه والملاه واجب .

قلنا : قد مرّ سابقاً إنّ ملاقاتهما وإن لم يكن واجباً لكن يجب مع ذلك إما الملاقاة ، وإما وجود متوسط جسماني بينهما يكون به مجموع المتوسط والمنفعل في حكم جسم واحد بفضه يقبل التأثير لوجود الاستعداد فيه وبفضه لا يقبل لعدم الاستعداد ، فلو فرض أن ليس بين النار والجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين وتسخن لعدم الرابطة ؟ وكذا لو لم يكن بين الشمس والأرض جسم متوسط ، لم يقبل الأرض وضاً ولا سخونة ؟ .

فصل (١١)

في انحصار الحواس في هذه الخمس

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسة سادسة غير هذه الخمس . والعكاه أنكروا ذلك واحتجوا عليه كما نبّه الشيخ في بعض كتبه من أنّ الطبيعة ^(١) لا ينتقل

(١) العجة لا ريب في استقامة تأليفها الا ان في مقدّماتها ما هو أصل موضوع ،

وهو ان الانسان آكل الحيوانات اعنى المركبات العنصرية الحية ، ولا بد في تمام

العجة من بيان هذه المقدمه ، و توضيح ذلك ان الاهاظم من العكاه السالفين بنوا

من نوع أخص إلى نوع أعم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الأخص . فهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة ، فلو كان في الإمكان حس^(١) آخر لكان حاصلًا للحيوان ، فلما لم يكن حاصلًا للإنسان الذي هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لاحتساسة في الوجود غير هذه .

فصل (١٢)

في المحسوسات المشتركة بينها

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسة ، وغيرها

الكلام في ترتيب الخلقة على ما تعطيه الفنون الطبيعية السابقة و فن الهيئة وأمانها ، والذي تعطيه هو أن المركبات المنصرية العية منحصرة في أنواع الحيوان التي تعيش على بسيط المركز و هو الأرض ، و الأنواع الحيوانية التي أميناها بالاستقراء ، و حصلنا مالها من آثار الحياة بالحس و التجربة أكملها النوع الانساني المجهز بالعقل و الفكر مع ماعنده من أنواع السموات الحيوانية ، و يستنتج من ذلك ان الانسان أكمل ما وجدناه من الأنواع الحيوانية وجوداً لظهور باقي مقدمات البيان واستقامتها ، نعم دينا لو وجدنا نوعاً من شعور خاص في شيء من الحيوان أن نحصل شيئاً يساخره و يماثله في الانسان كما هو كذلك . و أما بناءً على الفرضيات العلمية الحديثة التي ترى جواز كينونية المركب العيوي في غير هذه الأرض السكونية لنا فمن المستصحب اثبات أفضلية الانسان من كل حيوان مفروض غيره ، بل لابد من اقامة البرهان على امتناع وجود نوع حيواني أكمل و أشرف وجوداً من الانسان ، و ما أصعب بالنظر الى الاصول الدائرة المعروفة في الفللفة - ط مد .

(١) لا يخفى انه غير تام على المشهور من عدم استلزام الامكان الذاتي الامكان الوقوعي ، نعم يتم على ما هو الحق من أن كل ماله امكان ذاتي فهو واقع في عالم العقل ، اذ يكفي هناك مجرد الامكان الذاتي ولا يحتاج الى استمداد مادة ، و العقل لا محالة فعال فيبادونه الا أن يجعل الامكان في كلام الجمهور على الوقوعي فتأمل -

محسوسة بالعرض ، فليس للمحسوس محسوس^(١) مشترك بالذات . وليس كذلك ؛ لأن المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوة الحسية ، والمحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك ؛ فليس هو محسوساً بالحقيقة ، ولكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة ، مثل إحساسنا أبا زيد فإن المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس ، وأما كونه أبا فليس بمحسوس ألبتة ، إذ ليس منه في نفسنا رسم وخيال وشبح بوجه من الوجوه ؛ بل العقل يدرك بمقايسته إلى إنبته إضافة الأجرة . وهذا بخلاف المقدار ، والعقد ، والوضع ، والحركة ، والسكون ، والقرب ، والبعد ، والمماسية ، والمباينة ، فإنها وإن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بشيء آخر كاللون والضوء في الإبصار ، والحرارة والرطوبة في اللمس ، وغيرها في غيرهما ، والشئ الذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً ، بل المحسوس بالذات مالا واسطة له في العروض ، لاما لا واسطة له في الثبوت ؛ كما حقق ذلك في بيان الموارس الذاتية في علم الميزان .

فالحاصل أن كل ما يقال إنه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أولاً يحصل ، فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض ، وإن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف

(١) بل محسوس مشترك بالعرض اذ على هذا المحسوس بالذات منحصر في الكيفيات المحسوسة الضمنية ، فلم يكن الكم والوضع وغيرهما من الامور المحسوسة بالذات المشتركة بل من المحسوسة بالعرض والجواز ، لكن يقول قده ليس كذلك لانه يحصل منها أثر في الحس بل تضره نفسها له ، والمحسوسية وصف لها بحال أنفها لا بحال متعلقاتها ، فلامنى لجعلها محسوسة بالعرض مشتركة بل هي محسوسة بالذات بهذا المعنى مشتركة ، وان احتاجت في كونها محسوسة الى الواحظة في الثبوت كحركة اليد ، فانها واسطة في الثبوت لحركة المفتاح لكن لا يحتاج الى الواحظة في العروض مثل حركة السفينة لحركة جالسها . م ر ٥ .

(٢) الكلام لا يخلو عن تشويش وتامح ، ومحصله ان لكل حاسة محسوساً لا يشاركها فيه غيرها . وأما المشتركات التي يشترك فيها أزيد من حاسة واحدة كالبعد والشكل ونحوهما فانما يدرك بضرب من الفكر - ط مد .

الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أو لا يتوقف ، فالأول هو المحسوس الثاني ، والثاني هو المحسوس الأول .

أقول : هذا بحسب جليل النظر ، و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس ، لا الأمر الخارجي المطابق لها ؟

وإذا عرفت ذلك فنقول : إن البصر يحس بالعظم ، والعدد ، والشكل ، والوضع . والحركة ، والسكون ، بتوسط اللون .

و قال قوم : إن الحركة غير محسوسة ، وإن السكون غير محسوس .

و احتجوا على الأول بأن الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وإن كانت في غاية السرعة .

وعلى الثاني بأن السكون أمر عديم فكيف يحس به ؟

واعلم أن معنى كون الحركة والسكون محسوسين أن العقل بإعانة الحس يدركهما ، فإن الحس يدرك الجسم تارة قريباً من شيء وتارة بعيداً ، وهكذا على التدرج فيحكم العقل بأن ذلك الجسم متحرك خارج من القوة إلى الفعل ، و أما معنى خروج الشيء من القوة إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبي إضافي . وكذا الحس يدرك جسماً واقفاً في مكانه غير زائل ، فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم الانتقال ، وليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله وزواله عن المكان الأول ؛ لأن الأول إضافي ، والثاني عديم ، و شيء من الأمور الإضافية والمعدمية ليس من مدركات الحس ، و لذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه باختلاف أوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبهه أن يكون إدراك الحركة والسكون أمراً ذهنياً بشركة الحس كالبصر .

وأما ألمس فيدرك أيضاً جميع الأمور المعدودة^(١) بتوسط إدراك الصلابة واللين ،

(١) و من الشتركات للكل الجهة حتى الذوق إذا وصل إليه طعم من جهة الخارج أو من جهة الحلقوم فيفرق بينهما ، واما العظم المقداري ففي غير البصر واللمس إدراكه بالمرض مشكل . س . د .

والحرّ، والبرد، ونحوها، وكذا الذوق يدرك الطعم، وبتوسط الطعم يدرك بالعظم بأن يدرك طعماً كثيراً، و يدرك بالعدد بأن يجد طعمواً مختلفة، فأما إدراكه^(١) للحركة والسكون ضعيف جداً بل لا يكون إلا بالاستعانة باللمس.

وأما الشم فإنه لا يدرك شيئاً من ذلك إلا العدد بإعانة من العقل، وهو أن يعلم أن الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت ثانياً.

وأما السمع فإنه لا يدرك العظم ولكنه يدل العقل بشر كنهه بأن الأصوات القوية لا يحصل في غالب الأمر إلا من الجسم العظيم. وبالجملة فإنه يدرك البصر لهذه الأشياء المعدودة أقوى، وإن كان إدراكه أيضاً بإعانة من العقل. وإن سلّط الحق فاعلم أن لاشيء من الإدراك الحسي إلا وقوامه بالإدراك الخيالي، ولا شيء من التخيل إلا وقوامه بالتفعل، كما أن الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجوداً، ولا أمكن وجوده منحنياً عن العقل، وليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كآلات الصناعة بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدوم والمنحت وجود، وإن فرض عدم الذبحار، ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الإنسان، وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان. وكذا لا يتصور للنفس وجود إلا بالعقل، ولا للعقل وجود إلا بالباري جلّ ذكره. وقد انجرّ الكلام إلى هذا المطلب وليس هاهنا محل تحقيقه وكأنه قد مرّت الإشارة إليه سابقاً، فإذا كان الأمر في الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال في المحسوسات، فكأنّ محسوس فهو معقول بمعنى إنه مدرك للعقل بالحقيقة، لكنّ الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئي الذي بوساطة الحس بالمحسوس قسماً للمعقول أعني إدراك المجردات الكلّية هذا.

وربما توهم بعض الناس إنه لا بدّ للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لإدراك تلك الأمور المعدودة، وهذا باطل لما علمت أن تلك الأمور من المحسوسات المشتركة التي يدرك بكل واحد من هذه الخمسة، فهي غير محتاجة إلى حسّ سادس، بل لو كان في الوجود حسّ آخر كان معطلاً من جهة أن الحواس الخمس بل بعضها وافية بإدراك هذه الأمور، والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود.

(١) أي الابنية و أما الكيفية قوية كما لا يخفى - س ر .

الباب الخامس

من علم النفس في الإدراكات الباطنة وفيه فصول :

فصل (١)

فى الحس المشترك و يسمى بظاسيا أى لوح النفس

و هي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور^(١) . و عندنا قوة نفسانية استعداد حصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصوب فيه يتأدى إليها صور المحسوسات الظاهرة كلها ، والحواس بالنسبة إليها كالجواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك . واحتجوا على إبتاتنا بحجج ثلاث ؛ إحداهما إنا نحكم بأن هذا الأبيض حلو أو ليس هذا ذلك ، والقاضي على الشئيين يجب أن يحضره المقتضى^(٢) عليهما ، وهذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة ، إما أولا فلأن إدراكه للمحسوسات لا يكون

(١) ولذا أشكل عليهم المعاد الجسماني ، و وقع بعضهم فى القول بالتناسخ .
و أما عند المصنف قده فالبعن المقدم من الدماغ مظهره لامحله كما قال : قوة نفسانية أى هي من صقع النفس لا البدن ، وقال : استعداد حصولها اى لا أن نفس حصولها فيه ، كما أن النفس استعداد حصولها فى البدن لا أن حصولها فيه .
- س ر .

(٢) اعترض عليه بان الحاكم لا بدو أن يحضره الطرفان و النسبة وهي أمر معنوى مدرك للوهم فلاثبت بهذه العجة الحس المشترك .

والجواب ان النسبة فى الصور صورية كما أنها فى المعانى معنوية ، ففوقية السماء على الارض وضعية ، وفوقية النفس على القوى معنوية ، والاولى دركها وظيفية الحس المشترك ، والثانية دركها وظيفية الوهم ان كانت جزئية - س ر .

إلا بألة جزئية . وإما ثانياً فلأن هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها ، إذ لو لا ذلك لتمذرت عليها الحياة ، ولو لم يكن الشم والشكل دالاً لها على الصورة المطلوبة لم تطلبها أو على الصورة المهروب عنها لم تهرب عنها . فظهر أن للمحوسات الظاهرة اجتماعاً في قوة جزئية إدراكية ، وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من مدرك باطني جزئي وهو المسمى بالحس المشترك .

وهذه الحججة ^(١) لا يخلو عن ضعف إذ العقل في الإنسان والوهم في الحيوان جامع لجميع القوى المدركة وغيرها ، وهو الحاكم على مدركاتها والمستعمل للجميع ، فيكفي للحكم بأن هذا الأيض هذا الحلو إذا أبصر يبيض السكر يبصره ، وأدراك حلأوه ينوقه .

وأيضاً إذا عقلنا الإنسان ^(٢) الكلي ثم شاهدنا شخصاً معيناً منه حكمنا بأن هذا

(١) أقول بل هي قوة مثبته .

يبانها انه كما أن الهولي والصورة اللتين هما نوعان من الجوهر ليسا جسماً بل اللتان تأدى تركيبهما الى الوحدة وصارتا نوعاً واحداً آخرته وهو الجسم ، كذلك اليبيض الذي في البصر، والحلاوة التي في النوق ليسا مناط الحكم بان هذا السكر هذا الحلو ، وكذا نفس تركيبهما الحقيقي فانه عمل المتصرفه التي شأنها الفعل لا الدرك ، فان عملها كانضمام شيء الى شيء بفعل الطبيعة كأن نضم شيئاً الى شيء بخشبة حيث لاشعور للخشبة بالانضمام الذي هو عملها بل الحكم ادراك التركيب والانضمام الحقيقي فانه تصديق ، والتصديق قسم من العلم ، ولذا يقال : انه ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة ، فهذا الحكم الجزئي اعنى ادراك هذه الهيئة التركيبية من الجس المشترك وليس من العقل لانه لا يدرك الجزئي ولا يحكم حكماً جزئياً في مقامه العالي ، وان قلنا يدركه للجزئيات كما هو الحق فانما هو في مقامه النازل اعنى مقام الحواس والعقل النازل الحاكم حكماً جزئياً هو الحس المشترك ، ولو أدرك الجزئيات المحسوسة في مقامه العالي فأية حاجة الى اثبات الحواس - س ر - .

(٢) أقول : هذا ليس تركيبياً حقيقياً واتحاداً واقعياً بل هي وحدة حقيقية فلا يحتاج الى قوة عليحدة بل المعنى بالحكم والاتحاد هنا أن زبداً مثلاً رقيقة الانسان ، والانسان حقيقته ، فزيد مادي محدود ، والطبيعة المرسله الانسانية مجردة فكيف يكون هو هي ؟ كما اذا كانا جزئيين أو كليين الامن باب سنية الرقيقة مع الحقيقة ، فكما لا يحصل من مادي مجرد نوع واحد طبيعي كما مر كذلك لا حاجة هنا الى قوة واحدة حقيقية بل يكفي القلب ☪

الشخص إنسان مع أن الإنسان كلّي معقول والشخص جزئي محسوس ، فلو كان الحاكم على الشئين لا بدّ وأن يدركهما بالذات ؛ فلزم أن يكون هاهنا قوة مدركة غير العقل وغير الحس تدرك للمعقول والمحسوس جميعاً ، لأن إدراك العقل مقصور على الكليات ، وإدراك الحس مقصور على الجزئيات ، فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلّي أن يدرك الطرفين جميعاً بلا واسطة قوة أخرى يكون آلة له فيلزم إما استحالة هذا الحكم وإما وجود قوى أخرى لا يكون عقلا ولا حسّاً واللّازم بقسميه باطل ، فكذا الملزوم .

قال بهمنيار : ^(١) وعندي إنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأنّ هذا اللون هو هذا الطعم مدركاً للصور المحسوسة ، كما إنه إذا أثار الإبصار الشهوة لم يجب أن يكون القوة الشهوانية درآكة بل يصح أن يكون النفس مدركة للطعم بالنوق واللون بالبصر ، ثم يحكم قوة أخرى بأنّ هذا الطعم لشيء . هذا لونه انتهى .

أقول : لا اعتبار على كلامه هذا ، ولا يرد عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله : و هذا جهل مفرط ، و لعلّه نسي ما حفظه في أول المنطق من أن كلّ تصديق لا بدّ فيه من تصورين فمن لم يكن متصوّراً للعالم و الحادث كيف يمكنه الحكم بشئ أحد هما للآخر انتهى وذلك لأن المراد من قوة أخرى في قوله ثم يحكم قوة أخرى قوة إدراكية كالعقل ^(٢) في الإنسان ، و الوهم في سائر الحيوانات فمعناه إنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبيهه بوسيلة الذوق على الطعم ، و بوسيلة الإبصار على اللون ، بأنّ هذا الطعم

☆ العنوى ، لهذا ، و من ثم يسمّى الجوهر المدرك للكليات والجزئيات في اصطلاحات الرفاء بالقلب - س ر ه .

(١) يعنى ان العقل مع كونه غير مدرك للجزئيات يحكم فيها بينها ، فصح أن الحاكم ليس يجب أن يدرك الطرفين . ويرد عليه ما اورد ناه على المصنف قده ، مع أن الحاكم أن ليس يدرك الصور الجزئية فكيف يحكم كما قال الامام : وأن يدرك بالقوى والالات بأن يكون الصور فيها ، ولكن لا علم لذى الالة بها ، فكيف يحكم أيضاً وان انعكس من القوى والالات الى صفعة ذاته فحيث يجوز انطباع الصور المحسوسة فيها مع تجردها وتنزهها فأية حاجة الى القوى - س ر ه .

(٢) فقول بهمنيار قوة أخرى بالنسبة الى الذوق و البصر لا بالنسبة الى النفس .

والاولى أن يقال : بقوة أخرى - س و ه .

لما له هذا اللون ، فمن أين لزم^(١) هاهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين . وقول الحكماء : إن العقل لا يدرك الجزئيات ، و الوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه أن العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استماعة بألة إدراكية كالحس والوهم ، وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس و إلا فلا مدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات في الإنسان إلا القوة العاقلة ، وفي الحيوانات لا مدرك للموهومات والمحسوسات إلا الوهم ، فهذا الاعتراض إنما نشأ عن تصور التأمل ، وسوء الفهم ، وقلة الممارسة لكلماتهم . الثانية إنما ترى قطر النازل خطأ مستقيماً والذبيالة المتحركة بالاستدارة على المعجلة دائرة ، و المنطقة في الخارج ليس خطأ ولا دائرة ، فإذن تلك الأشباح في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة .

أما على مذهب أصحاب الشعاع و من يكون المبصر عنده هو الأمر الخارجي فهو يبين .

و أما على مذهب من يرى أن الإبصار بحصول شبح المرئي فلأن حضور المادة شرط في الإبصار و في كل إحساس ، فالبصر لا يدرك المبصر إلا حيث يكون ، فبقي إن ذلك الأشباح و التمثيل في قوة أخرى ، وليست هي النفس فهي قوة أخرى جزئية . و اعترض عليه صاحب المباحث بأنكم استدللتم بهذا على أن الرؤية بالانطباع في البصر ، و الآن جعلتموه دليلاً على إثبات الانطباع في الحس المشترك . وقد سبق الإيراد عليه بهذا ، و الذي نقوله الآن : إنه لم لا يجوز أن يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة و القوة الباصرة ؟ فينتطب في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ، ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبغ فيها صورة الجسم عندما يكون في حيز آخر ، فإذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بها فلا جرم أحست القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط .

(١) هذا وان لم يلزم لان تصور الطرفين أهم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة ، لكن ادراك الحكم الجزمي لم يتحقق مطلقاً لولا الحس المشترك . و عنى أن مراد بهتبار بقوة اخرى الحس المشترك ، و بنفى الادراك هو الادراك بلا واسطة - س . ر .

وأيضاً الشيخ الرئيس قد سلم أن البصر يدرك الحركة ، ويستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور .

أقول : الحجة على أن الإبصار لا بدّ فيه من تمثيل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره ، و أما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطأ فليس بجائر ؛ لأنّ الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئاً إلا بمشاركة الوضع ، ومالا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر ولا يتفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به ، إلا شبهة في أن القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه ، والمنعدم لا وضع^(١) له ، ومالا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية ، فلو كان البصر إدراك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه . و لزم أن يكون الحس الظاهر مدرّكاً للمغيبات ، وإدراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا . و كما أن البداهة شاهدة على أن الحواس الظاهرة لا تدرك الأمور الماضية و الأمور المستقبلية ، فالبصر لا يدرك لونها موجوداً في الأمس ، و الشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد ، فكذلك^(٢) الحكم هاهنا . و أما إن الشيخ سلم أن البصر تدرك الحركة فقد مرّ بيانه من أن ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس ، لأنّ البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركة ؟ فلو ارتسمت أجزاء الحركة دفعة كما في القطرة النازلة و الشعلة الجوّالة فذلك في الحس المشترك لاني الحس الظاهر .

الحجة الثالثة و هي أقوى^(٣) الحجج إن الإنسان يدرك صوراً لا وجود لها في

(١) وما هو الوجود واحد من الاكوان الى بدل والغرد المنتشر من الايون - س ر ه

(٢) أى لافرق بين الماضي والاتي بقرون وأحقاب وبينها شوائب وتوالت ، فلو كان هذان مدركين للبصر كان ذلك أيضاً مدركين له والجميع مشتركة في الغيبة أيضاً -

س ر ه .

(٣) بل هي أخف مؤنة عما ذكره قده بأن يقال : لو لم يكن الحس المشترك موجوداً لم يتحقق التخيل أصلاً وان كان من غير هؤلاء المذكورين لان شأن الخيال ليس الا حفظ المحسوسات الغيبية واستساكها ، و أمادراكها في الخيال فبالحس المشترك لان كلا من القوى التي فينا لها مقام معلوم ، وليس لها الا شأن واحد كالقوى والطبائع ✽

الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين ، و كما يعرض للنائم في رؤياه فإنه يشاهد صوراً عظيمة محسوسة ، و أسوأها مسموعة متميزة عن غيرها ، و كذلك الذي يشاهدها أصحاب النفوس الشريفة كالأبياء والأولياء عليهم السلام حين سلامة حواسهم ، من الصور البهية ، و الأصوات الحسية لا يرتابون فيها ويميزون بينها و بين غيرها ، و كذلك ضعف العقول قد يرون عند الدهشة و الخوف في الحروب و الزلازل وغيرها لا تزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صوراً مناسبة لأحوالهم ، فإناً لتلك الصور وجود ، فإن العدم المحض يتمتع أن يتميز عن غيره ، و ليس وجودها في الخارج و إلا لآرها كل من كان سليم الحس ، فإناً تلك الأمور وجودها لمدرِك آخر غير القوة العقلية ، فإن العقل يتمتع أن يدرك الأجسام والأبعاد و الأشكال المقدارية ، و غير الحس الظاهر لأن هذه الصور في الأظب يدرك عند ركود الحواس و تعطلها ، و كذا يدرك في المنام ، و قد يدرك في اليقظة المبصر عند غموض العينين ، فبقي أن يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل . و ليس الخيال مدرِكاً لها لأن الخيال حافظ و إلا لكان كل ما كان مخزوناً فيه ممثلاً مشاهداً و ليس كذلك ؛ فبقي أن يكون المدرك لها قوة أخرى و هي الحس المشترك ، و موضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول ، و مظهر إدراكه هو الروح المصوب هناك ؛ و هذا الروح كالمرآة التي تظهر بسببها لخلوها عن الألوان مع قابليتها صور الألوان من غير أن ينطبع فيها صورة ، فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها بصير سبباً لظهور الأشباح الغيبية على النفس من مثل^(١) المحسوسات ، فدرِكها النفس بهذه القوة التي هي آلة لإدراك المحسوسات الغائبة من الحواس و هو المطلوب .

و استدلال من نفى هذه القوة بوجهين :

الأول إن النائم قد يرى في نومه جبلا من الياقوت ، و جراً من النار ، و هذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير ، فإن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس ؛ فبطل القول بهذه القوة .

٥ التي في العالم ، فالادراك الخيالي في أي حيوان ناطق أو صامت بالحس المشترك وحفظ الصور ، وان كان حفظ هذا الإدراك الذي في الخيال بالخيال - س ر ٥ .

(١) مثل بضتين - س ر ٥ .

الثاني إنا كما علمنا بيداغة العقل إنا لانذوق الطعوم ولا نشمّ الروائح بالأيدى و الأرجل ، كذلك علمنا بالضرورة إنا لانذوق ولانلمس بالدماغ .
 أقول : أما الأول فلا يرد علينا لأننا لانقول بانطباع الصور المدركة و حلولها في جرم من الأجرام ؟ بل هي قائمة بالنفس قياماً غير الحلول و الانطباع ، و كذا الثاني فإنّ الدماغ ليس محل الانطباع ؟ ولا أيضاً إليه حاجة في إدراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس ؟ ولا في إدراك المفاهيم بعد حصول الاستعداد لها ؟ إنما الحاجة إليه في كونه محلّ القوة و الإمكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان ، و حامل استعداد النفس للاتصال بمبداء التصوير و التمثيل ، أما كون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزم من الدماغ فنحن ننكره غاية الإنكار ، إذ قد أقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم ، إذ ليست من ذات الأوضاع ؟ و مع ذلك لا بدّ من إثبات قوة أخرى غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرّك الكلّيات ، لأنّ الجزئي بما هو جزئي تباين في الوجود للكلّي بما هو كلّي أي عقلي ، والمدرك أبدأ من نوع المدرك بل عينه كما علمت ، فمدرك الجزئي غير مدرك الكلّي .

فصل (٢)

في الخيال

قوة الخيال و يقال لها المصوّرة ^(١) هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن .

و استدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثة :

الأول إنّ الحس المشترك له قوة قبول الصور ، و الخيال له قوة حفظها ، و قوة القبول

غير قوة الحفظ بوجهين :

(١) باشتراك الاسم بينها و بين مصورة النبات ، و لملك تقول : ينبغي اطلاق

المصورة على الحس المشترك لانه مصور للخيال حيث انه مدرك لا الخيال . قلنا :

لما كان الحس المشترك كمرآة ذات و جهين و جه الى الخارج و وجه الى الداخل كان

الخيال مصوراً لوجهه الداخلى و يحتمل فتح الواو - س ر ه .

أحدهما إنَّ القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء إذ فيه قوة قبول الأشكال دون حفظها ، فلو كان ^(١) أحد هما عين الثاني لم يجز الانفكاك .
 و ثانيهما إنَّ القبول ^(٢) منشأه الإمكان والاستعداد ، والحفظ منشأه الوجوب والفعالية ، فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع .
 والاعتراض ^(٣) عليه بأنَّ هذا مبني على قاعدة أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . نشأ من قلة التدبر ، وقصور البضاعة في الحكمة كما مر ذكره .
 الثاني إنَّ الحس المشترك حاكم على المحسوسات مدعن لها ، والخيال غير حاكم بل حافظ فقط ، و الشيء الواحد لا يكون حاكماً وغير حاكم .
 و اعترض ^(٤) بأنه لم لا يجوز أن يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة و تارة تكون حافظة ؟

الثالث ^(٥) إنَّ صور المحسوسات قد تكون مشاهدة و قد تكون متخيلة ، والمشاهدة

(١) المقصود اثبات المغايرة على سبيل الكلية أى لو كان أحد هما عين الآخر لما وقع ذلك في مورد أصلاً ، فإذا وقع علينا المغايرة . وليس المقصود التمثيل كما يشعر به قوله : كما في الماء ، فلا يرد اعتراض الامام . ثم ان هذا اثبات للتعدد من جهة الانفكاك ، كما أن الدليل الثاني وكذا الثاني من الاول والثالث اثباته من جهة تقابل الفضلين ، وهاتان كانتا مناط تعدد القوى كما مر في محله - س ر ه .

(٢) اعترض الامام عليه بأن الخيال أيضاً قابل للصورة أولاً ثم يعفظها . والجواب ان القبول في الخيال مضاه الموضوعية والانشاء - س ر ه .

(٣) هذا الاعتراض يناسب أصل المدعى لا الدليل ، وقدمر في بيان تعدد القوى و بناء الدليل على امتناع اجتماع المتقابلين - س ر ه .

(٤) أقول : هذا الاعتراض مدفوع بان الحفظ قد يوجد بدون الحكم والاذعان ، كما أن العقل الفعال حافظ للكواذب غير مدعن لها ، فهذا مثل القبول والحفظ فكيف تم هذا دون ذلك ؟ - س ر ه .

(٥) أرى ان هذه الحجة مدخولة فان المراد بالتخييل ان كان هو حفظ الصورة عادت الى الحجة الاولى و ان كان هو التصرف في الصور او ادراكها كانت حجة لاثبات التخيلة او الواهمة دون الخيال ، والاوولى ان يعتج على الخيال بالتذكر فاناربا احسننا صورة و تذكر انها الصورة التي كنا احسننا ها قبل ذلك بزمان ولا يتأني الحكم بالعينية الامع انحفاظ الصورة في محل ثابت و هو الخيال تأمل فيه - ط مد .

غير التخيل ، فالحس المشترك يشاهد تلك الصور ، والخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان .
و اعتراض صاحب المباحث المشرقية بأن الصور المفقولة قد لا يكون النفس
مشاهدة لها ناظرة إياها بل زاهلة . فتلك الصور في هذا الوقت في أي خزنة تكون؟ .

فإن قلت: إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدء الفَيَّاس فاضت عليه ملك الصورة ،
و إذا أعرضت انمحت و بطلت ، لكن النفس متى أحكمت ملكة الاتصال بالعقل فيكون
متى تاهبت لإدراك تلك الصور فاضت عليها منه .

قلنا : فلم لا يجوز أن يكون كذلك في الصور الخيالية حتى أن الحس المشترك متى
تاهبت لاستحضار تلك الصور فاضت^(١) عليه من المبدء الفعّال ؟ .

أقول : القوة التي قد حصلت لها ملكة التوجه أو الاتصال بجوهر فعّال يفيض عليها
الصور من غير تجسّم اكتساب جديد بفكر أو إحساس ، غير القوة التي لم تحصل لها بعد هذه
الملكة بل تحتاج في إدراكه إلى كسب كالأحساس كما في الحس المشترك ، أو الفكر
كما في النفس ، فإن النفس بما هي نفس ليس لها أن تدرك المطالب النظرية متى شئت
من غير طلب و كسب إلا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الإدراكات ، و تعاقب
الأفكار ، و ترادف الأ نظار ، و قوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من
المبدء ، هو عندنا جوهر^(٢) فوق النفس و دون العقل الفعّال . فهكذا نقول في هذا المقام
إن إدراك المحسوسات أولاً غير محتاج إلى ملكة بل إلى شيء كاسب من حس أو شيء
آخر . و أمّا حفظها فيحتاج^(٣) إلى زيادة ملكة ، و شدة في القوة المدركة حيث يمكنها
استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة أسبابها عن الحس ، و قد سبق

(١) المراد به عالم المثال أو النفس المنطبعة الفلكية أو الصور و الناقد الوارد
في الشرع ، و ليس المراد به الواجب تعالى أو العقل الفعّال ، لان المجرّد لا يكون محل
الإشباح و الصور الجزئية الخيالية و هو ظاهر - س ر • .
(٢) و هو العقل بالفعل - س ر • .

(٣) و هي أثر الخيال فان عينتم بالمبدء الفعّال تلك الملكة فلا نزاع في المعنى ،
و ان عينتم به أمراً خارجياً فليس كذلك لان الوجودان حاكم بأن تلك الملكة ليست
خارجة منا . والحاصل ان الإدراك الذي هو حال غير الإدراك الذي هو ملكة و الاول يتم بالحس
المشترك ، والثاني بالخيال - س ر • .

أنَّ القوَّة استرجمة لا توجد في الماديات . على أنَّ إثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يختل باهما لها شيء من الأصول الحكيمية ، فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نفس وكمال لم يكن به بأس ، والعمدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غير العقل ، وغير الحس الظاهر ، ولها عالم آخر غير عالم العقل ، وعالم الطبيعة والحركة ، وهذه القوَّة قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن وأجزائه ، وبها يتحقق أحوال القبر وثوابه وعذابه ، وأحوال البرزخ وبعث الأجساد ، وموضع تصرفها كلُّ البدن ، وسلطانها في آخر التجويف الأول ، وآلتها الروح الفريري الذي هناك .

فصل (٣)

في المتخيلة والواهمة والذاكرة

أما المتخيلة فتسمى مفكرة أيضاً باعتبار استعمال الناطقة إياها في ترتيب الفكر ومقدماته . فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركة بأنَّ الفعل والعمل غير الإدراك والنظر ؛ فإنَّ لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ؛ ونفصاها بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج ، كحيوان رأسه كراس إنسان ، وسائر بدنه كبदन فرس ، وله جناحان . وهذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوة أخرى .

واعترض بأنه إن كان لهذه القوَّة إدراك كان الشيء الواحد مدركاً ومتصرفاً ، وإن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل والتركيب ، بطل قولهم القاضي على الشيتين لا بد وأن يحضره المتخيلي عليها .

و أيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها ، فأذن الوهم مدرِك متصرف معاً .

وأجاب المحقق الطوسي عن الأول إنَّ هذه القوَّة ليست مدركة ؟ وتصرفها في شيتين (١)

(١) قد مرنا أن شأن التصرفة العمل كالانظام والتركيب الصادرين عمالاً شعور له فلهذا يقتضى الحضور لا الإدراك ، فجواب المحقق قده في الحقيقة منع دخول هذا في قولهم القاضي على الشيتين الخ لان هذا تصرف وعمل فأين هو من الحكم الذي هو ادراك أن النسبة واقعة - س ر ه .

يقضي حضورهما لإدراكهما ، إذ لا يجب أن يكون كل متصرف فيه مدرَكًا .
وعن الثاني إن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدرَكًا و متصرفًا من وجهين
مختلفين ، أحدهما بحسب ذاته ، و الآخر ^(١) بحسب آتته ، أو كلاهما بحسب آتتين .
و موضع تصرف هذه القوة هو الجزء الأول من التجويف الأوسط ، و هي قوة للوهم ،
و بتوسطه للمقل .

و أما القوة الوهمية فقد احتجوا على مغايرتها بأن قالوا : إنا نحكم على المحسوسات
بأمر لا يحس بها ولا صورة لها في المواد ، و هي إما أمور ليس من شأنها أن يحس
بها كالعداوة التي يدركها الشاة من الذئب ، و المحبة التي تدركها السخلة من أمها .
و إما أمور يمكن أن يحس بها كما إذا رأينا ^(٢) شيئاً أصغر حكمنا بأنه عسل و حلوى ؛
فإن ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت ، فالقوة التي تدرك هذه الأمور هي
الوهم ، لكن يدرك القسم الأول أعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته ، و القسم الثاني
أعني الصور الغير الموجودة باستخدام الصورة ، و لا يجوز أن يكون شيئاً من القوى المذكورة
إذ إدراكها مقصورة على الصور المحسوسة . و هذا يدرك المعاني ، فهي إذن قوة
أخرى ، و موضع تصرف ^(٣) الوهم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجويف الأوسط .
و اعلم أن الوهم عندنا و إن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليس له ذات

(١) جعل المعتز استخدام تصرفاً فإذا كان التصرف بالآلة تنقل الكلام الى
استخدام تلك الآلة ، فيلزم توسط الآلة بين الآلة و ذى الآلة و يتسلسل مع كونها
محصورة بين حاصرين ، مع أنه لا قوة أخرى واسطة ان اريد بالآلة مثل القوى ، و بيد
أن يراد بها مثل الروح البخارى و الاضاء . فالحق في الجواب أن الإدراك و التصرف
ها واحد ، فان تصرف الوهم فيها عين ادراكها ، و هكذا من كل عال بالنسبة الى
الساقل ، فان النفس أيضاً تستخدم القوى و تدركها لكن ادراكها عين استخدامها ، لان
طلبها بالقوى حضورى كما مر ، فكما أن الواجب تعالى علمه قدرته كذلك النفس بالنسبة
الى القوى - س ر ه .

(٢) أى مع أنه لم يكن عملاً فى الواقع فدرك هذا الحكم التلطف هو الوهم ،
كما أن الحكم الصحيح بأنه عسل اذا كان عملاً مدركة الحس المشترك - س ر ه .
(٣) لانه رئيس القوى الحيوانية جميعاً ، و لان المتخيلة التى هى آلة الوهم تصرف
فى البطن المقدم و المؤخر - س ر ه .

مغايرة للعقل ؟ بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتملّكها به وتدبيرها له ، فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم ، كما أن مدركانه هي المعاني^(١) الكلّية

(١) هذا لوتتم لهم ان الوهم هو العقل المقيد وليس فليس ، لان المحبة التي هي من مدركات الوهم ليست من الانتراحيات التي لافردلها ، ولا من الكلّيات المنحصرة نوعها في شخص . على أنه لو انحصرت لبث الوهم أيضاً بل من الكلّيات المنتشرة الافراد ، وأفرادها محبة هذا الانسان ، وهذا الغم بولده و ذلك الحمار وغيرها ، وهكذا محبة هذا الانسان بولده و بزوجه و بكلشيء . يحبه ، و في يوم واحد يرد عليه الف محبة بل تزيد ، فلا شبهة ان هذه الميول و الاشواق و المحبات أو ماشئت فسمها جزئيات معنوية قائمة بالمعنى الذي هو النفس ، لم تكن ثم كانت و تزول فينا و جئت ، فهذا المعنى الجزئي لا بد له من مدرك للتضاييف بين المدرك و المدرك ، ولا يصلح للمدرك هذه المعاني الجزئية الوجدانية الحواس الظاهرة و الحس المشترك و الخيال ، لان وظيفتها ادراك الصور و حفظها ، و هذه معان . ولا العاقلة لان شأنها درك الكلّيات ، وهذه جزئيات و جزئيتها ليست بمجرد الاضافة ، فلا بد من قوة اخرى غير الحس و الخيال و غير العقل ، و هي مرادهم بالوهم ولا يجد العقل فرقاً بين البياض و بين المحبة في كونها من الانواع المنتشرة الافراد الا أن أفراد البياض من الصور و الحسوسات ، و أفراد المحبة من المعاني الوجدانيات . و قد عليها العداوة و الكراهة و نحوها ، و تنبئ كلامه قد يثنى على شيئين :

أحدهما أن لا يكون للمحبة و العداوة و أمثالها جزئيات حقيقية الانسب كليانها الى الصور الجزئية ، وليس كذلك كما قلنا و كما صرح نفسه في مبحث الارادة و الكراهة من الالهيّات بقوله الارادة و الكراهة كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية ، و هي من الامور الوجدانية كسائر الامور الوجدانيات مثل اللذة و الالم بحيث يسهل معرفة جزئياتها . و قال بعد أسطر : ولا تتران ادراك جزئيات كل منها بادراك جزئيات امور اخرى الخ .

و ثانيهما أن يكون ادراك المعاني الجزئية التي انحصرت في الاضافات الاعتبارية في الحيوانات المعجم باتصال خيالها بأرباب أنواعها اذ لعقل لها حتى يكون وهما عقلا مقيداً ، و لو كانت ثمرة هذا الكلام منه عدم تأمل وجود ابليس و الابالسة كما قالوا في آثارها ان الشر مجعول في القضاء و اللوح بالعرض فليقتصر هلى الوهم الناظر و احكامه اللطيف ، كحكمه بأن هذا الاصفر غسل كما مر ، و كدرك الخوف من البيت ولا يتعدى الى الوهم الذي كالكلب المعلم ، و الى الحاكم بالمحبة على الاب المحب و التصديق و نحوها ، و الخوف من العدو المتغلب و لو كان العدو عدم مدركات الوهم عالياً

المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية ، وليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل ؟ كما أن الكلي الطبيعي و الماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي أو العقلي .

و الحجة على ما ذكرناه ، أن القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث أنها في الشخص المعين ، أو لم يدركها إلا من حيث أنها في الشخص المعين ؛ فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلية ، فالوهم هو العقل . وإن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أن العداوة ^(١)

عليجدة مثل مدركات الخيال كان تبدأ على أنه جاز أن يكون ذلك لعدم إياها من السلوكات الأسفل لكونها معان حيزية قائمة بنفس قائمة بالصور الملكوتية و الملكية ، أو من السلوكات الأعلى لشرافة المعنى ، وظنى أن الداعي له على ذلك : التوغل في التوحيد و حبه إذ الافراد المنتشرة من المعاني حيث كانت المكثرات الصورية فيها من الاشكال و الاوضاع و الاحياز و الجهات و غيرها مفقودة بخلاف الافراد المنتشرة من الطبائع الصورية أمكن له توحيدها لكن الموضوعات و الازمنة و غيرها موجودة . و العجب انه ذكر هذا في مواضع منها مفاتيح الغيب ٢ - س ر .

(١) فيه ما لا يخفى فان انكشاف هذا المعنى عند العقل لا يوجب أن تدرك قوة من القوى خلافه ، كما أن البصر و اللمس بخطئان في امور كثيرة يحسانها ، و العقل يحكم بخلاف ما أدركه . و أيضاً لا نسلم أن العداوة لو كانت قائمة بالشخص و يجب أن تكون مدركة . الجسمية و الوحدة و الوجود و غيرها غير محسوسة بواحد من الحواس البتة ، و المدرك هو أعراض الجسم لا غير . و ما أقامه من الحجة و ان كانت مزيفة لكن يمكن المناقشة في كون الوهم قوة مستقلة بوجه آخر و هو أن المحسوسات انما تقع محسوسة بالحواس المشتركة بعد وجودها في الحواس الظاهرة كالبصر و السمع و اللمس مثلا باعيانها ، و علم النفس بها علماً حضورياً من جملة اتعاضها بالقوى البدنية نحواً من الاتحاد و كذلك العلم الاحاسي الحسولي بهذه الامور الساسة بالمعاني كالمعبرة و العداوة و نحوها مسبوقة بعلم النفس بها حضوراً ، فلم لا يجوز أن يكون المدرك لهذه الكيفيات التفاضلية هو الحس المشترك ؛ كما ان المدرك لتلك الكيفيات الخارجية هلى اختلافها هو هو ، و مجرد تسميتها معاني قبال الصور من جهة جواز قيام الصور كالحرارة و السواد بالخارج من النفس ، و البدن لا يوجب اثبات قوة اخرى مستقلة لادراكها فتأمل فيه . ولا يخفى أن الحس المشترك لو كفى في ادراك المعاني كفى الخيال أيضاً في حفظ المعاني و كانت العاطفة مستغنى عنها - ط م .

ليست^(١) صفة قائمة بهذا الشخص ، وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده و وحدته ، فإن وجود الجسم الشخصي تين جسميته ، و وحدته عين اتصاله ، و كان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته ، فكان إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم . و بالجملة^(٢) كل معنى معقول كلي إذا وجد في الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلمية و المعلولية ، و التقدم و التأخر ، و سائر الإضافات كالأبوة و البنوة و غيرها . و إما باعتبار أن لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد و الرائحة و الطعم . فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف ؛ و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها . و إما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة و إدراك القسم الثاني بشيء من الحواس أو بالخيال ، فالعداوة مثلا من قبيل القسم الأول ؛ و إن كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلي مضاف إلى تلك الخصوصية و ليس لها قيام بالأجسام ، و إدراكها بالوهم لا بالحس ، فالوهم يدرك الكلي المقيد بهيد جزئي .

و أما القوة الحافظة فهي خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته ، كما أن الخيال خزانة للحس المشترك . و قد يسمى أيضاً ذاكرة و مسترجعة لكونها قوية على استعادتها ، و هذه الاستعادة تارة تكون من الصورة إلى المعنى و ذلك إذا أقبل الوهم مستمينا بالمتخيلة ليستعرض الصور الموجودة في الخيال إلى أن عرضت له الصور التي أدرك معها ذلك المعنى ، و حينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة ، و تارة تكون المصير من المعنى إلى الصورة إما باستعراض المعاني التي في الحافظة إلى أن عرض له المعنى الذي أدرك معه الصورة التي تطلب ، و إن تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان أو لما نزع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد ، فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك

(١) أقول المحبة و المداوة و أمثالها قائمة بالنفس لا بالجنة و النفس أيضاً معنى

جزئي يدركها الوهم إدراكا اجاليا كما يأتي في مبحث تجرد النفس - س ر .

(٢) لما ذكر أن مدركات الوهم هي المعاني الكلية المضافة أراد أن يبين أنها الكليات المنتزعة كالعلمية و نحوها لا مثل السواد و شبهه ، لكن المناسب أن يقال : و إدراك القسم الثاني أيضاً إما بالعقل الصرف و أما بشيء من الحواس كما يقتضيه المقابلة - س ر .

الصورة و تصير مستقرة في الخيال ، فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة .
و اعترض بأن حفظ المعاني مفاير لإدراكها ، و إدراكها مفاير للتصرف فيها
و استعراضها ، فالاسترجاع لا يتم إلا بحفظ و إدراك و تصرف ، فالمسترجعة لا تكون قوة
واحدة ، فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة .

و الجواب إن الإدراك للوهم ، و الحفظ للحافظة ، و التصرف للمتفكرة ، و بهذه
القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة إلى قوة أخرى غير ها ، فوحدة المسترجعة وحدة
اعتبارية غير حقيقية ، و كذا الذاكرة مركب من إدراك و حفظ يتم بالوهم و الحافظة .
و اعلم أن هذه القوى و إن كانت متعايرة الوجود ، مختلفة الحدوث ، منفكة بعضها
عن بعض ، فمن الحيوان ^(١) ما لا يكون له إلا الحس الظاهر ، و منه ماله خيال و لا وهم
له ، و منه ، الاحفظ له إلا أنها ترجع عند كمالها إلى ذات واحدة لها شؤون كثيرة .
و سيجيء . بيان أن النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية و المعاني الكلية في فصل مفقود
لهذا ، فكن منتظراً متوقفاً لبيانه ، و إن سبق مناتبيهات كثيرة يتفطن الذكي اللبيب
على هذا المطلب من غير كلفة ، لكننا نوضحه زيادة إيضاح لأنها مطلب عال ، و متاع
ثمنه غال .

و مما يؤيد ما ذكرناه إن الشيخ قال في الشفا في آخر الفصل الأول من المقالة
الرابعة من الكلام في النفس : و يشبه أن يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة
و التخيلة و المتذكرة ، و هي بعينها الحاكمة ، فيكون بذاتها حاكمة ، و حركاتها
و أفعالها متخيلة و متذكرة ، فتكون متخيلة بما يعمل في الصور و المعاني ، و متذكرة
بما ينتهي إليه عملها . و أما الحافظة فهي قوة خزانتها إنتهى ، و لاينا في هذا ما ذكره
قبل هذا الكلام متصلاً به بل يؤيد ، و هو قوله : و هذه القوة المركبة بين الصورة و الصورة ،
و بين الصورة و المعنى ، و بين المعنى و المعنى ، كأنها القوة الوهمية باموضع لا من حيث
تحكم ؟ بل من حيث يعمل لتصل إلى الحكم ، و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون
(١) و للنع بالنسبة الى ما ذكره مجال ، و الاعتبار يعطى خلاف ذلك ، فان الاناميل
الارادية التي في الجنس الحيواني يصعب تصور صدورها من غير تصديق ، و التصديق لا يتأني
الابروهم أو عقل - ط مد .

لها اتصال بخزائني المعنى والصورة إنتهي ، فإنه دل على أن مبدئه الذي ينسب إليه التفكر والتذكر والتخيّل والحفظ هو شيء واحد بالهوية والذات ، كما أن مبدئه الجميع في الإنسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع وقوى باعتبار أطواره المختلفة ، ودرجاته المتفاوتة .

و قال أيضاً في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون : و هاهنا موضع نظر فلسفي إنه هل الحافظة و المتذكّرة و المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أو قوتان ؟ و لكن ليس ذلك مما يلزم الطيب إنتهي .

و إنما لم يحكم هاهنا ، و لم يجزم بأحد الشقين التباير أو الاتحاد لأن الحكم به إما على سبيل المبدئية فليس ذلك مما ينتهي عليه قاعدة طبيعية ؟ و لا على أن يكون مطلوباً هناك إذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطيب أن يعرفها ، إذ موضع أفعال الوهم والحفظ عنو واحد أو كما لو احدث عندهم إذا وقعت فيه آفة تسري في غيره أيضاً فما الحاجة لهم إلى معرفتها .

و أيضاً الحكم النظري مفترق إلى حجة و بيان ، و ليس يمكن إثباته بالأدلة الطبيعية ، و إثباته بالبراهين اللّمية لا يكون إلا في علم آخر فوق الطب . و لكن قال في الشفا بهذه العبارة : و هذه القوة يعني الحافظة بسمي أيضاً متذكّرة فتكون حافظة لمساياتها ما فيها ، و متذكّرة لسرعة استمدادها لاستثباتها و التصوير لها مستعيدة إياها إذا فقدت ، و ذلك إذ أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر كلامه . فهذا يدل على أنهما قوة واحدة و قد مرّ أن الذكر يتمّ بفعلين ؛ و الاسترجاع بثلاثة أفاعيل . فوحدة كل من الذكر و الاسترجاع اعتبارية ، و كذا وحدة القوة التي مبدئها ، و فوق هذا كلام آخر موعود بيانه . و بالجملة لا اضطراب في كلامه أصلاً كما ظن بعضهم ، بل هذه القوى مع تعددها عنده مفترقة بعضها إلى بعض ، و كلّها آلات للوهم ، و نسبة الأفاعيل إليها كنسبة الفعل إلى الآلة ، و الفعل بالحقيقة منسوب إلى ذي الآلة لا إلى الآلة ؟ و الوهم أيضاً آلة للعتل فيما له عقل . و أما أن جميع القوى المدركة و المحركة مع تعددها و تخالفها بين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعية ، تشمل هذه المعاني

وهوياتها ، فشيء لم يذهب إليه الشيخ وأتباعه ، فاستمع لما يتلى عليك من عالم الأسرار بشرط صونها عن الأخبار .

فصل (٤)

في بيان أن النفس كل القوى

بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسية هي النفس الناطقة ، وهي أيضاً المحركة^(١) لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية ، وهذا مطلب شريف ، وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة الإدراك ، وبعضها من جهة التحريك ، والتي من جهة الإدراك نذكر منها ثلاثة :
البرهان الأول من ناحية المعلوم إنه يمكننا أن نحكم على شيء بأحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات . فنقول : مثلاً إن الذي له لون كذا له طعم كذا ، وماله صوت كذا له رائحة كذا ، والحاكم بين الشيتين لا بد وأن يحضرهما ، والمصدق لا بد لمن تصور الطرفين ، فلا بد لنا من قوة واحدة ندرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأن هذا اللون هو هذا الطعم ، وأن الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية ، وكذا إذا تخيلنا صورة ثم أدركناه بالبصر نحكم بأن تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلاً ، فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بأن هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس ، فإن القاضي بين الشيتين لا بد وأن يحضره المقتضي عليهما . وكذا إذا أدركنا عداوة زيد و صداقة عمرو فقد اجتمع

(١) لا يعني انها المجموع اذ المجموع لا وجود له كما لا وحدة له ، ولا يعني اتحاد الاثنين لكونه باطلا ، ولا يعني التجافي عن مقام والتبليس ب مقام ، ولا غير ذلك من الاحتمالات الباطلة ، بل يعني أنها الاصل المحفوظ في جميع المراتب ، و روح الارواح ، و صورة الصور ، ولا تتجافي عن مقامها العالي اذا اتصف بصفات مقامها السافل ، ولا تنتقل مصحوبة بخواص نشأتها السافلة ، اذا تخلقت بأخلاق مرتبتها الكاملة بل ينحو الاستكمال الذاتي والحركة الجوهرية ، ولها الكثرة في الوحدة ، والوحدة في الكثرة ، كما مر فوجودها واحد بالوحدة الحقة الظلية . وأما المفاهيم المنتزعة عن المراتب الطولية والمرضية للنفس فليست متفقه وليس بقادح . س . ر .

عندنا صورة المحسوس و صورة الموهوم . ثم لنا أن تتصرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المدركة بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و تحكم بإضافة بعضها إلى بعض إيجاباً أو سلباً ، و الحكم لا يتم إلا بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعاً ، فإن المتوالي لهذا التركيب بين المعاني و الصور أو التفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني و الصور .

ثم نقول : إذا أحسننا يزيد أو يعمرو ، و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان ؛ و ليس بجبر ولا شجر ، فحكمنا على المحسوس الجزئي بالمعقول الكلي . و إذا أدركنا فرساً شخصياً حكمنا بأنه حيوان و ليس إنسان ، فحكمنا بأن هذا المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول ، و ليس جزئي ذلك المعقول الآخر ، فإن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة ، و للجزئيات المحسوسة ؛ فثبت أن النفس قوة واحدة مدركة لجميع أضاف الإدراكات .

ثم نقول :^(١) الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محرراً كها مختاراً ، و كل مختار فبده حر كته شعوره بغاية الحركة سواء أكانت حركة عقلية أو حسية شهوية أو غضبية ، و الإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل ، و بعضها بالوهم ، و بعضها لجلب الملائم الحسي ، و بعضها لدفع المنافر الحسي ، فإن في الإنسان شيء واحد هو المدرك بكل إدراك ، و هو المحرك بكل حركة نفسانية و هذا هو المطلوب . فإن قلت : إدراكاته و تحريكاته بوساطة القوة ؛ فبالحقيقة مبادي الإدراكات و التحريكات هي القوى ، و هي أمور متعددة .

قلنا : هو المدرك و المحرك بالحقيقة و القوى بمنزلة الآلات ؛ و قد مر أن نسبة الفعل إلى الآلة مجاز ، و إلى ذي الآلة حقيقة .

(١) هذا أيضاً استدلال من ناحية المعلوم اذ يقال أولاً : هذا المعلوم بأحد الانحاء مملوم المرغوبة فالحاكم لابد أن يحضره كلاهما لكن تانياً يقال : لو لم يكن العالم عين المحرك الراغب لم يصدر من ذلك العالم الخير بالمرغوب الرفية و الميل ولا من ذلك الميل العلم و الخبرة لان المفروض أن أحدهما غير الاخر و التالي باطل فالقدم مثله - س و .

فإن قلت : إذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة ، وإذ كانت مدركة بالحقيقة للمور الخيالية كانت قوة خيالية ، وإذ كانت مدركة للموهومات كانت واهمة ، فتكون ذات واحدة عقلا وهماً وخيالا وحساً وطبعاً ومحرراً ، ويكون جوهرها واحداً مجرداً ومادياً .

قلنا : النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الأور ومباربها إذ لها درجات وجودية على ترتيب الأشراف فالأشرف ، وكانت لها حكمة في الاستكمال الجوهرية ، وكلما وصلت إلى مرتبة كمالية جوهرية كانت حيطتها أكثر وشمولها على المرتبة السابقة أتم ، فإن النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأخص ، فكما أن نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوعية النبات وطبيعته ، والنبات تمام الطبيعة المركب المعدني ، وطبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم ، فكذلك الطبيعة للإنسان أعني ذاته ونفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية والنباتية والعنصرية ، وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه ، فالإنسان بالحقيقة كل هذه الأشياء النوعية ، وصورته صورة الكل منها .

فإن قلت : فعلى ما ذكرت لا حاجة إلى إثبات هذه القوى بل ينسد طريق إثباتها ،

قلنا : هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال ، فإن قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا تدفع قول المحققين منهم إن المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة ، فهكذا هاهنا ^(١) فإن النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤون كثيرة متفارقة لأبد للحكيم من معرف شؤونها ، وحفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهالة ، فإن من نسب حس الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل ، وظلم في حقه ، إذ العقل أجل من أن يكون شهوة . وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز إلى القوة العاقلة فقد عظم الإساءة له في باب التحريك ، فإن تحريكه ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق إليه شوقاً وعشقاً عقلياً حكماً . وكذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة إلى الباربي

(١) إذ قد ذكرنا آنفاً أن المفاهيم المنتزعة منها ليست متفكرة ، فكل أثر يصدر

جلّ ذكره من غير توسيط الجهات والقوى العالية والسافلة ، وهذا من سوء الأدب منهم في حق الباري من حيث لا يشعرون ، ومعرفة النفس ذاتا و معرفة المرآة لمعرفة الرب ذاتا و فعلا ، فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشامّ الذائق اللّامس النامي أمكنه أن يرتقى إلى معرفة أن لامؤثر في الوجود إلا الله .

البرهان الثاني من ناحية العالم إنك لا تشك في أنك تبصر الأشياء و تسمع الأصوات ، و تدرك المعقولات ، ولا تشك إنك واحد بالعدد ، فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو أنت عند التحقيق لم تدركهما جميعاً ، إذ لو أدركتهما لكان المدرك لهما ذاتاً واحدة وهو المطلوب ، وإلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتاً واحدة . وكذا الكلام في الشهوة والغضب فإنك لا تشك إنك المشتهي للنكاح أو شيء آخر ، وإنك المغضب لعدوك .

فإن قلت : القوة الباصرة التي في العين آلة في العين تدرك المبصر ، ثم يؤدي ما أدركته إلي العلاقة التي بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي أدركته القوة الباصرة .

قلنا : بعد التأدية إليك هل تدرك أنت الشيء المبصر كما أدركته الآلة أم لا . فإن قلت : نعم فأدراكك غير ، وإدراكك الآلة غير ، فهب أن إدراكك يتوقف على إدراك آلتك إلا أنك إنما تكون مدركاً لآلة إدراكك ، لا لآلة إدراكك ، لأنه حصل لآلتك الإدراك . فإن قلت : أنا لأدرك بعد التأدية فأزن ما أبصرت و ما سمعت و ما وجدت من نفسك ألمك ولذتك و جوعك و عطشك ؟ بل علمت أن العين التي هي آلتك أو القوة الباصرة قد أدركت و أبصرت شيئاً و هذا العلم غير ، و حقيقة الرؤية والإبصار غير ، فالعلم بأن العين يبصر ، والسمع يسمع ، والرجل يمشي ، واليد يبطن ، ليس إبصاراً ولا سماعاً ولا مشياً ولا بطناً . كما أن العلم بأن غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ ليس وجداناً للجوع والألم واللذة ؛ لكنّ العقل يدها عقولهم يعلمون أنهم يسمعون و يبصرون ويتألمون و يبتذنون و يبطشون و يمشون ، فإن جاز إنكار هذا العلم جاز إنكار جميع المحسوسات والمشاهدات ، فلم أن النفس بها قوة سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشينا ، فيها نسمع ، و بها تبصر ، و بها نبطش ،

و بها نمشي فثبت بهذا أن جوهر ففسك الذي أت به أت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل و فاهم و باطن و ماتس ، و إن احتاج في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة طبيعية و ذلك مما لا نزاع فيه مادونا في عالم الطبيعة ، و إن اسلخت النفس عن البدن و استقلت في الوجود صدرت هذه الأفاعيل عنها بدون الآلة ، كما شاهدته أصحاب النفوس الكملة ، و دل عليه النوم ؛ فإننا نفعل هذه الأفاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات .

البرهان الثالث من طرف العلم على أن النفس مدركة للجزئيات ، لاشك في أن النفس ذات شخصية و هي متعلقة بالبدن تعلق التدبير و التصرف كما ستعلم ، و معلوم أن النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلي و إلا كانت عقلا مفارقاً بالكلية ، و لم يكن تعلقها بالبدن المعين إلا كتعلقها بسائر الأبدان ، و التالي باطل ، فالقدم كذلك ، فهي إذن مدبرة لبدن جزئي ، و تدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية ، و ذلك لا يكون إلا بحضور صورته الشخصية عند النفس ، و ذلك يستلزم^(١) كون النفس مدركة للجزئيات ، و هي مدركة للكليات ، ففي الإنسان هوية واحدة ذات أطوار متعددة .

فإن قلت : إن نفسي مدبر بدناً كلياً ثم إنه يتخصص ذلك التدبير لتخصص القابل .

قلت : هذا باطل إما أولاً فكل عاقل يجدهن نفسه إنه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصود تدبير بدنه الخاص .

و إما ثانياً فتخصص هذا التدبير بسبب القابل إنما يكون معقولاً إذا كان بدن الشخص قابلاً لتدبير معين لا يقبله سائر الأبدان ، و ليس الأمر كذلك فإن كل

(١) ان قلت : هذا لا يستلزم زيادة مؤنة إذ ظاهر انها تدرك الحسوسات . لاننا نقول : دركها للجزئيات بالدرك الحسولي ليس مراداً هاهنا لان كون ذلك الدرك للنفس محل الكلام فانه لالات النفس عند كثير منهم . و أما ما ذكره فقه من العلم الحضوري بالبدن و القوى فلاشك انه للنفس ، و انه بدون الآلة ، و الا يلزم توسط الآلة في ادراك نفسها و لا آلة اخرى أيضاً فثبت أن شيئاً واحداً هو النفس ذو أطوار مختلفة مدرك للجزئي و الكلي - س ر ه .

تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل . وإما ثالثاً فتخصص البدن وتعيينه إنما يكون بسبب تصرف النفس و تدبيرها ، لأنها الجامعة لأجزائه والحافظة لمزاجه . فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور ، فهذه هي الوجوه الكلية في بيان أن النفس كل القوى ، وليس في ذلك إبطال القوى كما سبق .

و هاهنا وجوه أخرى خاصة : أحدها^(١) : إنا ندعي أن محل^(٢) الشهوة والعضب ليس هو البدن ، ولا جسم من الأجسام ، لأن كل جسم منقسم كما ثبت ، فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوة ، و بطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتتاً و نافرأ .

و ثانياً إن القوة الوهمة قوة غير مادية ، و إلا لانقسمت العداوة و الصداقة لانقسام محلها ، و كانت من ذوات الأوضاع ، فحينئذ يكون للصداقة ربع و ثلث ، و تكون قابلة للإشارة الحسية ، بأن هذه العداوة هناك في الفوق أو في التحت أو في السوق أو في البيت ، و ليس كذلك ؟

و ثالثاً إن الخيال والحفظ قوة غير جسمانية و عليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل و المعقولات ، و الذي نذكر منها هاهنا إنا قد برهننا هناك على أن الصور التي يشاهدها النائمون و المرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية يمتنع أن يكون محلها جزء البدن ، لما بيناه أن البدن ذاوضع ، و تلك الصور ليست من ذوات الأوضاع .

(١) فيه منع لابتنائه على دعوى لادليل عليها لجواز مقارنة هذا المحل الخاص ما يمنع ذلك - ط مد .

(٢) هذا مستلزم لتجرد القوة الشهوية و الغضبية لان النفس لجواز أن يكون محل الشهوة و الغضب هو البدن و لا جسماً آخر و لا النفس كما هو المطلوب بل قوة مجردة لها . و هكذا نقول في الوجه الثاني والثالث ، أقول : بل المطلوب لازم لان القوة اذا كانت مادية لم تكن من صقع النفس بخلاف ما اذا كانت مجردة فانها حينئذ من صقعها لان مناط السوائية مستهلك في المجرّد ، و قد مر أن لها مراتب من الطبع و التجرد البرزخي و العقلائي فعن الشهوة و العداوة وغيرها اذا كان في الانسان مجرداً و لا مجرد هنا الا النفس و ما من صقعها ثبت المطلوب - س و .

و لما ثبت أيضاً في بدهاء العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير ، فإذا هي موجودة للنفس قائمة بها ضرباً آخر من القيام .

طريق آخر إن الصور^(١) الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغية كما هو المشهور من القوم ، لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الأخرى و ذلك محال ، إذ الإنسان الواحد قد يحفظ المجلدات ، و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان و عجائبها ، و يبقى صور تلك الأشياء في حفظه و خياله ، و من المعلوم بالبدهاء أن الروح الدماغية لا يفي بذلك ، و إما أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد ، فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض ، ولا يتميز شيء منها ، ولكن الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزاً بعضها عن بعض غير مشوش ، فعلمنا أن الصور غير منطبعة . على أن من الممتع أن يتلاقى الأشياء المتحدة في الطبيعة ولا تصير متحدة الوجود ، و إذا اتحدت فمن الممتع أن يختص البعض بأن يكون محلاً لصورة دون البعض .

وجه آخر إن الروح الخيالي لكونه جسماً لا بد أن يكون له مقدار ، فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم^(٢) حلول المقدارين في مادة واحدة و هو محال .

الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك ، لنفاثته مع كثير من أصوله ، مثل أن الإدراك للشيء المعاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك ، فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارة فيلزم كونها^(٣) محلاً للمقدار ، و إن الجوهر^(٤) الواحد لا يمكن أن يكون مجرداً و مادياً عاقلاً و حساساً و غيرهما

(١) فيه منع إذا الحكم فيه مبني على كون الجسم الدماغى فى الصلاحية والانتر كاسم

الاجسام ، ولادليل على هذا القياس - ط مد .

(٢) و ان كان المقدار المتخيل مجرداً مثالياً ، والخيال والتخييل واحداً ثبت تجرد

الخيال لان المراد بتجرد الخيال تجرد برزخى مثالى - س ر .

(٣) فلو جوز الشيخ ادراك الشيء المعاير بالانشاء لم يلزم ذلك ، هلى أن تجرد

النفس فى مقام الخيال أو تجرد الخيال تجرد برزخى - س ر .

(٤) بناءً على انكاره الحركة الجوهرية و الاتحاد بالعقل الفعال بعد الاتحاد

من القواعد ، ونحن نعتقد برهاناً لكونه مطابقاً لما اعتقدناها من أصول محققة عندنا يخالف تلك الأصول ، مثل كون الوجود متحققاً في الأعيان دون الماهية ، وكونه قابلاً للشدة والضعف ، ومثل تجوز الحركة في الجوهر وتجدد الطبيعة ، وكتحاد الماثل بالمعقول ، وضرورة النفس متحدة بالماثل بعد كونها متحدة بالحس ، إلى غير ذلك من أمور كثيرة وقع الخلاف مناساً معها فيها ، والحق أحق بالاتباع . وهذه عبارته في المباحثات بعينها قال : إن المدركات من الصور و التخييلات لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك ، والثاني باطل ، لأن أجسامنا^(١) في معرض الانحلال والتزايد بالغذاء .

فإن قيل الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول ، ويكون ما ينضم إليها كالداخل عليها المتصلة بها إتصلاً مستمراً ، ويكون قائدها كالمعدة للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل ويكون للأصل بها تزايد غير جوهري .

فنقول : هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أولاً يتحد به ؛ فإن يتحد به فلا يخلو^(٢) إما أن يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية عليها ، أو ينسبط عليهما صورة واحدة ، والأول يوجب أن يكون التخييل من كل شيء واحد اثنين . واحد يستند به الأصل ، و واحد يستند به المضاف إلى الأصل .

و أما الثاني فإذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصاً فيجب عند التحلل أن لا يبقى التخييلات تامة بل ناقصة . على أن ذلك من الممتنع . وإما أن اتحد الزائد بالأصل

بالحس ، وأما كون الوجود متحققاً في العين ، وكونه قابلاً للشدة والضعف فلا يشكره الشيخ أيضاً - س ر ه .

(١) سبب الروح البخاري الذي لو كان الجسم أو الجسماني مدركاً كان هو أليق بذلك ، لأن ذلك الروح عندهم محل القوى والقوة عرض فيه أو صورة منطبعة سارية فيه ، و إنما قلنا سبب الروح لأنه ألطف وأسرع تحللاً وأحوج الي بدل ما يتحلل منه ولذلك اعتنى الأطباء بأمر هذا الروح و إصلاحه بالأغذية والأدوية وازدياده كماً وكيفاً بها - س ر ه .

(٢) هنا شق آخر وهو أن يحصل صورة واحدة في الأصل فقط ، لكن لم يتدرج له لأن المضاف لا بد أن يكون خليفة لما يتحلل ، والخليفة بصفة المستخلف فوجب الانطباق فيه - س ر ه .

فيكون حكم جميع الأجزاء المقترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل و التبدل واحداً ،
 فيحينذ يكون الأصل في معرض التحلل ، كما أن الزائد في معرض التحلل . فظهر مما
 قلناه : إن محلّ التخييلات والتمذكرات جسم يتفرّق ويزيد بالاعتداه ، و إذا كان كذلك
 فمن الممتنع أن يبقى صورة خيالية بينها ، لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان
 متحداً فلا بدّ و أن يتغير كل ما فيه من الصور . ثم إذا زالت الصورة المتخييلة الأولى
 فما أن يتجدد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أو لا يتجدد ، و باطل أن يتجدد لأنه
 إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه ، و كما
 أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر
 فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانياً و جب أن يكون محتاجاً إلى اكتساب هذه
 الصورة ، و يلزم من ذلك أن لا يبقى شيء من الصور في الحفظ و الذكر ؛ لكن الحس
 تشهد بأن الأمر ليس كذلك ، فإن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان
 في النفس ، و النفس إنما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمجة عنها بأن يتكرر
 عليها جميع تلك الصور ، فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحاً ، و يكون للنفس
 حياة بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شئت من المبادي^(١) المفارقة ، و حينذ
 يكون الأمر في التمذكرات و التخييلات على وزان المعقولات ، من جهة^(٢) أن النفس إذا
 اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال^(٣) ، فإنها انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها
 متى شئت من العقل الفعال ، كذا هاهنا إلا أن المشكل^(٤) إنه كيف ترسم الأشباح الغيالية

(١) أي السفعلة و هي النفس السطيمة الفلكية لان المفارقات لا يمكن أن
 يرسم فيها الاشباح الجزمية ، و لما كان مراده النفس السطيمة الفلكية خص الاشكال
 في قوله : الا أن الشكل الخ بالنفس و لم يذكر المفارقات - س ر .

(٢) الظاهر ان العبارة كانت هكذا من جهة انه كما أن النفس اذا اكتسبت
 ملكة الاتصال بالعقل فاذا انمحت الصور تمكنت من استرجاعها متى شئت من
 العقل الفصا فكذا هنا . و أما ما رأينا في النسخ فكما ترى - س ر .

(٣) في نسخة الراعي السنسوخة سنة ١٢١١ العبارة هكذا من جهة النفس اذا اكتسبت
 ملكة الاتصال بالعقل فاذا انمحت الخ - ف .

(٤) لاشكال على الطريقة الحقّة لان النفس في مقام الغيالي لها تجرد برزخي
 لا مانع فيها عن التشبع بالأشباح الثالية ، و أيضاً المشكل ارتسام الاشباح الغيالية في
 النفس لا قيامها بها قيام صدور - س ر .

في النفس؛ ثم قال في آخر هذا الفصل: وبهذا وبأمثاله يقع في النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي، وأنه هو الواحد بعينه المشهور به، وأنه هو الشاعر الباقي، وأن هذه الأشياء الآت متبدلة عليه، فهذا جملة ما يدل على صحة ما ادعينا.

فصل (٥)

في دفع ما قيل في ان النفس لا تدرك الجزئيات

وهي وجوه عامة، ووجوه خاصة، أما الوجوه العامة فهي أربعة:

الأول إن العقلاء ببداهة عقولهم يدركون أن إدراك المبصرات حاصل في البصر لاني غيره، والإحساس بالأصوات حاصل في الأذن لاني غيره، وكما أن البداهة حاكمة بأن اللسان غير مبصر، والعين غير زائفة، كذلك حاكمة بأن اللسان ذائق؛ والعين مبصرة. فلو قلنا: بأن المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة.

وليس لقائل أن يقول: الذوة المدركة وإن^(١) كانت غير موجودة في هذه الأعضاء لكنها آلات لها، فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت. لأننا نقول: النفس إذا التفت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم؟ أو إلى البشرة فالبشرة عند الضرب هل تتألم أم لا؟ فإن أدرك فقد حصل المطاوب، وإن لم يدرك فيجب أن لا يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جارياً مجرى اليد في كونه آلة النوق.

والجواب إن أكثر الناس يجدون إدراكاتهم الكلية وتمعناتهم المجردة من جانب قلبهم^(٢) ودماعهم، فهل يدل على أن محل هذه الإدراكات الكلية هو القلب والدماع؟

(١) الصواب حذف كلمتي وإن كانت، كما لا يخفى - س ر .

(٢) والسر في ذلك أنهم يدركون الكليات في أكسية العبارات، وفي ألبسة صور المحسوسات، والعبارات تتكون بالصوت العاصل عن قصة الربة، وبقارنته واصطكاكها بالمخارج الحلقية إلى الشفوية، وصور المحسوسات تحصل في الرأس حتى اللمسوت باعتبار صورها الخيالية فلماذا توهم أن ادراك الكليات في جانب القلب؟

و إن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه .

و أيضاً العقلاء يداهة عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين ، ولا السامع هو الأذن ، ولا المتكلم هو الحنجرة بل الإنسان هو السميع البصير المتكلم ، حتى أن بعضهم اعتقدوا في بآدي نظرهم أن الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ، ثم لما^(١) الاح لهم إن الأحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع أن يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطررنا أن نشتكوا ، والأكياس منهم تنسبوا للنفس ، فظهر أن ليس العبد يكون العين مبصرة علماً بديهيّاً بل العلم البديهي حاصل أن للعين اعتباراً في حصول الإبصار ، فأما أنها هي مبصرة أو هي آلة للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطرة .

الثاني إنا نرى أن الآفة إذا حلت عضواً من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضعفت أو تشوشت ، وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة . و أما الحواس الباطنة فالتجارب الطيبة دالة على أن الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل ، و إن حلت البطن الأوسط اختل التفكير ، و إن حلت البطن المؤخر اختل الذكر ، ولولا أن هذه القوى جسمانية لما كان الأمر كذلك .

٥٥ الدماغ والافعلوم أن الكليات مجردة و من تجردها يثبت تجرد النفس ، و المجرّد كيف يسوغ أن يكون في محل خاص أو جهة خاصة ، و الانسان اذا أدرك حقيقة كلية فقد أحاط لطيفته الجردة بجميع أفرادها و رفاقها الخارجية و النمنية و نشأتها الطولية و المرضية ، و أنى يتيسر هذا اللحم صنوبرى أو جرم لزج دماغى أو روح بخارى - س . ر .

(١) أى الاحاد ليست موصوفة بجميع هذه الصفات بل ولا بعضها بنحو المدركية الحقيقية و ان اتصف البعض بالبعض بنحو المدخلية ، و المراد بالجملة مجموع البنية و الهيكل المحسوس الذى ليس الانسان عندهم الا هو و نعم ما قال الجامى قده : فى سلسلة النعب .

حيوانيت مستوى القامة
بدو باره سبر بخانه و كوى
مبيرندش گمان كه انسانست

حد انسان بنهه عامه
يهن ناخن برهنه پوست ذموى
هر كرا بنگرند كايشانست

والجواب إنّه من الجائز أن يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلية لتلك الأفعال إلى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الأفعال لا في ذاتها ، الأمرى أن صاحب العيون الضعيفة يحتاجون إلى البُكُور في الرؤية ، ولم يلزم من ذلك أن يكون تلك الآلة مدركة ، فكذلك في هذه الآلات الطبيعية .

و الثالث إنّه هذه الإدراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب أن يكون لها نفس ناطقة مجردة و ذلك بعيد .

والجواب إنه أي محال يلزم من ذلك . وأقول : التحقيق إن الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لاعن عالم الصورة المقدارة ؛ فليس لها الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلية .

و أيضاً فإننا لا نقول بأن إدراك الجزئيات يجب أن يكون بقوة مجردة بل ندعي أن نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ، ثم لما ثبت إدراكها للكليات ، وثبت أن مدرك الكليات أمر مجرد ، فيحكم بأن قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و الكليات . وأما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي الأمر فيها مشكوكاً فيه .

و الرابع إما إذا أدركنا هذه الكرة فلا بدّ و أن يرسم في المدرك صورة الكرة ، و من المحال أن يرسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون إليه إشارة .

أقول : ^(١) في الجواب إن هذا الإشكال إنما يرد على مذهب من يكون الإدراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك ، وليس عندنا كذلك ؛ بل بقيام صورته بالمدرك ، والقيام لا يستلزم الحلول بل المشول فقط .

(١) أقول : لاصحوبة له على منذهب الانطباعي أيضاً لأنه أن يقول : الوضع والحيز ونحوهما من لوازم وجود صورة الكرة الإدراكية لا ماهياتها حتى يستدعي الوضع والحيز لعلها ، الأمرى ان القوم مع قولهم بالانطباع في الوجود النهني يقولون في دفع قول من يقول : لو كان الوجود النهني حقاً لكان النار في النهن معرفة ، ولكن النفس عند تصور الاستقامة مثلا مستقيمة ، ان الاحراق من لوازم وجودها الخارجى والاتصاف بالاستقامة انما هو بوجودها العيني و ليس كذلك المفهوم النهني - س . ر .

و أما الجواب بأنكم و إن أنكرتم إدراك النفس للمجزئيات فلا تنكرون إدراكها للكليات ، فإذا أدركت الكرة الكلية فلا بد أن يرسم فيها صورة الكرة ، فيعود الإشكال الذي ذكرتم بأن ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع ؟
فباطل لأنك قد علمت في^(١) مباحث الوجود الذهني أن المقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الأولي لا بالحمل المتعارف ، وأن مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقائضها ، فالكرة العقلية الكلية ليس كرة ولا ذات مقدار ، بخلاف صورة جزئية خيالية منها فإنها كرة ذات مقدار شخصي ، لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم .
و قد مر هذا في مباحث مقولة الوضع .

و أما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على أن الإدراكات الظاهرة جسمانية بأن قالوا : لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب أن لا يتوقف إحساسنا على حضورها ، و كان يجب أن يكون إدراكها للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحداً ، لأن النفس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام .
لا يقال : إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرر و البعد .

لأننا نقول : العين إذ لم يكن فيها قوة باسرة لم يكن القرب و البعد بالنسبة إلى الرائي بل بالنسبة إلى غيره ، فيكون ذلك مثل حضور الدرهم عند زيد ، فإنه لا يكفي ذلك في حصول الأجر لعمرو .

و الجواب إن النفس وإن كانت هي المدركة للمحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط :

منها كون الآلة سليمة و المحسوس حاضراً عند الآلة على نسبة مخصوصة ، وإذا كان إدراكها للبعصرات موقوفاً على حضورها عند هذه الآلات لاجرم اختلف الحال بالنية و الحضور ، و البعد و القرب .

(١) و هذا منه ره عجب فان الوجود الذهني بم الصورة العقلية و الخيالية جميعاً ، و كذا العمل فيها جميعاً حمل أولي لا شائع ، و قد مر في المباحث السابقة ان معنى كون الكرة الذهنية مثلاً ليست بكرة بالحمل الشائع انها ليست بكرة مادية بل هي مثالية أو عقلية - ط مد .

أقول : التحقيق إن النفس ذات نشآت ثلاثة عقلية وخيالية وحسية ، ولها اتحاد بالعقل و الخيال والحس ، فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس ، والحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع ، فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسة و إدراك النفس ، والحاجة إلى الحضور الوضعي إنما يكون من حيث التأثر الحسي وهو الانفعال ، لامن حيث الإدراك النفساني وهو حصول الصورة ٢ .

و احتجوا أيضاً على أن التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلاث :

أولها وهي أقوى الأدلة المذكورة في هذا الباب إنها إذا تخيلنا مربعاً مجتهداً بمرعين متساويين لكل منهما جهة معينة فلا شك في تمييز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال ، فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما أو لامر غير لازم . والقسمان الأولان باطلان لأن المربعين الطرفين متساويان في الماهية .

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحد هما على فرض فارض و اعتبار معتبرو هذا باطل .

إما أولاً فلأننا لا نحتاج في تخيل أحد المربعين يميناً والآخر شمالاً إلى فرض اختصاصه بعارض وإلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملاً ليصير بعينه المربع الأيسر ، وذلك ظاهر الفساد .

و إما ثانياً فلأن الفارض لا يمكنه أن يخصه بذلك العارض إلا بعد امتيازه عن غيره ، فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور . وإما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض فوجب أن يكون ذلك بسبب الحامل ، وذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أي المادة الخارجية أو الحامل الثاني وهو الذهن ، والأول باطل .

إما أولاً فلأن كثيراً ما يتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبة إلى العدم الصرف .

و إما ثانياً فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحداً لم يكن انتساب أحدهما إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر ؛ فإذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني وهو الذهن ، فإن محل أحد المربعين غير محل المربع الآخر وإلا

لامتنع أن يختص أحدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسماً .

فإن قيل : أليس يمكننا أن نعتد مربعاً كلياً وقرن به كونه بمنأى أو يساراً و يتميز في العقل حينئذ بين المربع الأيمن والمربع الأيسر ؟

فنقول : (١) المربع الكلي أمر يقرن به العقل حدّ التيامن والتياسر ، فيكون ذلك يفرضه حتى إنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض . وأما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأنّ المربع المعين الذي على الأيمن لا يمكننا أن نفرض عابضاً حتى يتغير هو في نفسه في الخيال مربعاً أيسر فظهر الفرق .

و ثانياً إن الصور الخيالية مع مساويها في النوع قد يتفاوت في المقدار فيكون البعض أضر والبعض أكبر ، وذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للاخذ ، والأول باطل ، لأننا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فمعين الثاني ، وهو أن الصورة تارة يرسم في جزء أكبر ، وتارة في جزء أصغر .

و ثالثاً إنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ، ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في الوضع لكن لا فرق بين المتعذر والممكن ، فإنّ الجزآن متميزان في الوضع

والجواب عن الحجة الأولى بوجهين النقيض والحل .

أما الأول فإننا نتخيل الأمور العظيمة ؛ فإذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه إما أن ينطبع في الروح الخيالي أولاً ينطبع ؛ فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم : إنّ التخيل لأجل هذا الانطباع ، فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه ، ويكون محل ما يساويه ومحل

(١) الحق في الجواب نظير ما سبق في الكرة الكلية أنها كرة بالحمل الأولى

لإلّا يتعارف ، فنقول : المربع الكلي والتيامن والتياسر الكلبيان ليست هي بالعمل الال ارف وان فرض تيامن و تياسر جزئيان فذلك ليس يفرض العقل كما قال الحبيب بل فرض كاذب غير موافق لنفس الامر ، وانما لم يتثبت بالعمل لانه شيء متداول في هذا الكتاب و في سائر كتب المصنف العلامة قدمه ولم يفتنن به هؤلاء المستدلون - س ر ه .

ما يفضل عليه شيئاً واحداً ، مع أننا نميز بين القدر المساوي و القدر الفاضل ، و ذلك يدل على أن الصور عين الخياليين و إن حصل الشيء واحد فإنه يمكننا أن نميز بينهما ، و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس أن لا يميز في الخيال أحدهما عن الآخر . وعلى الجملة فالإنسان ربما طاف العالم ، و شاهد البلدان و يكون مع ذلك حافظاً للمجلدات ، فإن كان صورة كل من تلك الأمور في جزء من الدماغ متميزاً عن الجزء الذي لم يرتمس فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم أن القدر القليل منه لا يفي بذلك ، و إن لم يجب أن يكون لكل صورة خيالية محل عليحدة بل يجوز أن يكون في محل واحد صور كثيرة و مع ذلك يكون البعض متميزاً عن البعض ، فعينئذ لا يلزم من ارسام جميع الصور في النفس أن لا يميز بعضها عن البعض .

و أما وجه الحل فهو أن تلك الصور ليست مما كانت النفس قابلة لها ؟ بل النفس فاعلة ، و هويته كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجمولة للنفس ، و ليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات المختلفة ، لأجل أسباب خارجة بل هي أمر بسيط صوري لامادة له ، و إنما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى أن الوهم ^(١) إذا توهم القسمة و الانفكاك في مقدار موجود في الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم الخارجي ، لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول ، فجميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد في ذهن من قبيل الإنشأ و الإبداع من الجهات الفاعلية ، دون التكوين و التخليق من المخصصات القابلية ، و هي كصدور ^(٢) الأفلاك من المبادي العالية من حيث أن منشأ صدرها و تخصيصها تصورات ^(٣) تلك المبادي ، و الفرق أن تصورات

(١) متعلق بقوله لامادة له - س ر ه .

(٢) أى كصدورات هي منشأ صدور الافلاك بقرينة ابداء الفرق ، و ان كانت الفرق

أيضاً من الجهات الفاعلية - س ر ه .

(٣) اطلاق التصورات على علوم المبادي العالية اطلاق مسامحي ، كيف و علوم

تلك المبادي المجردة علوم حضورية خارجة عن مقسم التصور و التصديق الذى هو العلم

الحصولي - ط مد .

المبادي من لوازم ذاتها و غير مأخوذة من سبب خارجي ، و أما هاهنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجة أثر في إنشاء هذه الصور في عالم الخيال بالأعداد و التخصيص . فنقول : إذا أدرك الحس صوراً خارجية كمرجع مجتنب بمربعين على نسبة مخصوصة مثلاً في الخارج و ذلك الشكل و هو لا يكون موجوداً في الخارج إلا بعوارض مفارقة خارجية مادية زائفة على ماهية المربع جملاً و وجوداً لكونه موجوداً في مادة قابلة للاهسام ، فللخيال أن يفعل بازائها صوراً مثلها أو مخالفة لها جملاً^(١) واحداً بسيطاً ، و إن كان على الوجه المعبود من الخارج في الجهات و الأوضاع . و لا يلزم من ذلك أن يكون الخيال ذاجهة و وضع إذ صورة الجهة و الوضع لا يلزم^(٢) أن يكون ذات وضع وجهة .

فاذا تقرر هذا فنقول : قول المعترض : إن تخصص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فارض و اعتبار معتبر .

قلنا : لانسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر و تصوّره و جملة جملاً بسيطاً . قوله : و إلا لا يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملاً به بصير المربع الأيمن الأيسر . قلنا : تخصص الفاعل للأمر الصوري الذي لا مادة له ليس إلا جعل هويته الصورية لا إفادة صفة أو عرض على مادة ، و ليس في المربع الخيالي إلا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفساني اختراعاً بسيطاً .

و بالجملة إذا أرادت النفس أن يجعل هذا المربع الخيالي مربعاً آخر ، و هذا المقدار مقداراً آخر ، و أرادت تقسيم مقدار بعينه إلى قسمين لا يمكن لها ذلك ؛ إذ^(٣)

(١) إذلا مادة لها حتى تكون مجسولة و تلك الصورة مجسولة إليها بجعل مستأنف كما في جعل الشمة مربعة ، و أما جعل المربع مشخفاً مخصوصاً بخصوصية فليس جملاً مستأنفاً ، ولأينا في ما سبق أن هوية كل من المربعين بأمر لازم لهويته لان اللازم تابع في المجسولية و اللامجسولية لللازم ، أو لان الراد به اللازم التير التأخر في الوجود - س ر ه .

(٢) و من هذا القبيل كون الصور الاخرية غير ذات جهة و وضع كوجودات هذا العالم - س ر ه .

(٣) و من هذا القبيل الصور الاخرية فان التبديل هناك ليس من قبيل تحول المادة في الصور إذلا مادة هناك و الا كانت الاخرة دنياً ، و دار العمل لادار الجزاء ، فتبديل

ليس لتلك الأمور متر كيب من مادة قابلة و صورة غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجمول إليه ، بل كل واحد من تلك الأمور صورة فط بلامادة قابلة ، وتلك الصور عين تصور النفس ومشيئها وإرادتها ، فاذا اتسم مقدار خيالي إلى قسمين كان ذلك في الحقيقة إنشاؤهما ابتداءً لامن شيء سواء أعدم المقدار الأول أو لا ، وإذا عدم^(١) فلم يعدم إلى شيء . ليلزم وجود مادة قابلة هناك ، و يحتاج إلى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية .

أما الجواب عن الحجة الثانية و هي أن الصور الخيالية قد يتفاوت في المقدار مع اتحادها في النوع . فنقول : هذا التفاوت ليس للمأخوذ منه ، ولا للآخذ بأن يكون مادة قابلة لها . بل حاصل للمأخوذ بفعل الآخذ و إنشائه دون قبوله واتصافه . و أما عن الحجة الثالثة فتأول : إنا لانكر تغاير الأشباح و تمدد مقاديرها و اختلافها في الإشارة الخيالية لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرًا مادياً أو كونها غير مدركة للجزئيات و الخياليات .

واعلم^(٢) أن الامتياز في الإشارة الخيالية لا يوجب كون الصور المقدرية الموجودة في عالم الخيال والمثالذوات أوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي المستحيل المتجدد الزماني ليلزم المناقاة بين تجرد النفس و تصورهما للصور

الجلود او صنف التلذذ كلها من باب انشاء ثم انشاء على الاتصال ، و سيجيء في باب المعاد و حواشيه انشاء الله تعالى - س . ر .

(١) و ذلك كالفلك فان الغنا و الدم البحت البسيط جائز عليه ، و لكن الفساد أى العدم الى شيء محال عليه لانه لا يصير عند هذا معدوماً بحتاً ، مع أن الكل لا بد وان يقضى و يبقى وجه ربك ذوالجلال و الاكرام ، بل حاصل للمأخوذ بفعل الآخذ أى حاصل بسبب المأخوذ يجعل الآخذ كما مر أن هوية كل من المرين بأمر لازم لهويته الموصولة للنفس ، فيكون الجواب باختيار الشق الثالث أو حاصل للمأخوذ بسبب جهات فاعلية في الآخذ بأن يكون لام المأخوذ للاختصاص فيكون الجواب باختيار الشق الثاني - س . ر .

(٢) بل الامتياز في الإشارة الحسية يوجب ، وهذا الكلام متعلق بقوله : واختلافها في الإشارة الخيالية - س . ر .

المقدارية و الأشباح المثالية . و سيأتي تحقيق هذه المسألة في مباحث المعاد و حشر الأجساد .

و احتجوا على أن الوهم قوة جسمانية بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانياً و يجب أن يكون الوهم الذي لا يدرك إلا ما يكون متملقاً بصورة جسمانية كذلك .
و توضيحه أن مدرك الوهم إما أن يكون الصداقة المطلقة أو صداقة هذا الشخص ، أما الأول فباطل ، لأنه أمر كلي إدراكي بالعقل و كلامنا في الإدراكات الجزئية ، فيبقى الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص و يجب أن يكون مدركاً لهذا الشخص ، لأن إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحدهما للآخر لا يمكن إلا بتصور الطرفين ، فإذا ن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية ، لكن قد ثبت أن مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم إنزاً جسماني .

والجواب عن هذه الحجة إننا قد بينا أن مدرك الصور الخيالية الجزئية غير قوة بدنية ولامادية ، فالوهم أولى بكونه غير مادي .

و التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهوية ، و نسبة مدركاته إلى مدركات العقل كتسبة الحصّة من النوع إلى الطبيعة الكلية النوعية . فإنّ الحصّة طبيعة مقيّدة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجاً عنها و الإضافة إليه داخلها فيها . على أنها ^(١) إضافة لا على أنها مضاف إليه . و على أنها نسبة و تقييد لا على

(١) أي الإضافة معتبرة في الحصّة بنحو النسبية لا بنحو الطرفية ، و بنحو آلية اللعاط و العرفية لا بنحو الملحوظية بالذات و الاسبية ، و الالم يكن التفاوت بين الحصّة و الكلي بعض الاعتبار كما قالوا ، و في هذا التحقيق تعريض بالاستمدل حيث جمل مدرك الوهم مركباً بقوله : لان ادراك المركب الخ .

ان قلت : اذا كان وظيفة الوهم ادراك المعاني و لاخير له من عالم الصور فكيف يضيف المعنى الى الصورة ؟

قلت : هذا نظير ما ذكرناه في مثل زيد انسان انه ليس تركيباً حقيقياً ، فادراك الصورة بالخيال ، و ادراك المعنى الجزئي بالعقل المتعلق بالفعال عند المصنف أو بالوهم كما هو المشهور ، و لكن تخصصه بالاضافة كالتخصص بأمر لازم للهوية كما مر ، و هذا التركيب عمل المتخيلة و ملاك الامر ان الكل مراتب النفس و هي روحها -

أنها ضمنية وقيد ، فالمدلوة المطلقة يدركها العقل الخالص ، و المداوة المنسوبة إلى الصورة الشخصية يدركها ^(١) العقل المتعلق بالخيال ، و المداوة المنضمة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال ، فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتاً و فعلاً ، و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتاً و تعلقاً ، و عن الصورة الخيالية ذاتاً لا تعلقاً و الخيال مجرد عن هذا العالم ذاتاً لا تعلقاً ، و نسبة ^(٢) الإرادة أي القوة الاجتماعية إلى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم إلى الخيال في باب الإدراك ، و كل واحد منهما عندنا قوة مجردة عن المادة . لكن لم نجد في كلام أحد

(١) و هو الوهم بخلاف المداوة المنضمة أي المداوة مع الصورة المذكورة في الاستدلال ، فانها ليست شيئاً واحداً فلا يدركها العقل المتعلق بل المشوب أي العقل والخيال فهذا أيضاً تمييز بالمستدل - س ر .

(٢) الليل و الشوق المؤكمن العقل الملقى يسمى بالإرادة ، كإرادة عيادة المريض والليل و الشوق المؤكمن من القوة الباعثة الحيوانية يسمى بالشهوة ، كإرادة عيادة المريض للحفاظ النفسانية فان العقل النظري و العقل العملي في الانسان بما هو انسان كالمدرسة و المحركة في الحيوان ، و في الانسان بما هو حيوان ، فلما كان مبداً الليل في الانسان بما هو انسان أجل سعى أمره باسم آخر ، كما سعى في الحق باسم آخر ، كالعبادة و الإرادة كما اشتهر في الشريعة أيضاً ، و المشق و الابتهاج ، و انما لم يشتهر في الشريعة اطلاق لفظ المشق و ان ورد بثل من عشقني عشقته و غير ذلك لان النبي صلواته نبي وظيفته الايمان بالاداب ، ولو تكلم أحياناً بغيرها من مقام الجمع والوحدة فهو صدر عنه بما هو ولي كقوله صلى الله عليه و آله : « لي مع الله وقت لا يسمنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » و غير ذلك ، و المشق من هذا القبيل و الا فكما قيل :

نست فرقى در ميان حب و عشق شام در معنى نباشد جز دمشق

ثم انه قدم فسر الإرادة بنفس القوة بناءً على الاتحاد كاتحاد العلم و العالم ، فالإرادة عين المرید ، و الشهوة عين القوة الشهوية ، و القدرة عين القادر كما يصرح به بعد سطر ، و الحاصل انه كما أن الوهم و الخيال كلاهما مجردان الا أن الوهم أرفع منزلة في التجرد ، كذلك العقل العملي و القوة الشوقية كلاهما مجردان الا أن العقل العملي أرفع منزلة في التجرد ، و قوله : لكن لم نجد في كلام أحد النخ من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الدم و هو من المحسنات البديعية ، مثل أنا أمصح الناس بيداني من قريش - س ر .

ما يدل على أن الحركة الشوقية جسمانية ، و التي لاخلاف لأحد ولاشبهة في كونها جسمانية هي الحركة الفاعلة القريبة للباعثة ، و هي المسماة ^(١) بالقدرة لأنها عبارة عن قوة قائمة بالأعصاب و العضلات المييلة لها بالتقبض و البسط و الجذب و الدفع ، و كذا حكم ^(٢) الطبيعة المحركة للأجسام البسيطة و المركبة بالمباشرة بحركاتها الطبيعية و النفسية و النفسانية ، لأن التسمية راجعة إلى الطبيعة ، و النفسانية أيضاً لا يمكن إلا باستخدام الطبيعة و الله ولى الجود و الحكمة .

فصل (٦)

في تعديد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء و نقضها و نحن نحمل كلامهم على الرموز و ناولها تأويلات حسنة بقدرها يمكن الشاء الله تعالى

قال : قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه .

فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة .

و منهم من سلك إليه من جهة الإدراك .

و منهم من جمع المسلكين .

و منهم من سلك طريق ^(٣) الحياة غير مفصلة .

(١) اعلم أن عد القوم القدرة من الكيفيات النفسانية من الشواهد للمصنف العلامة

على ما حققه من اتحاد مراتب النفس ، و ان اشراقها نفذ الى تغوم أرض البدن اذلولاء لما كانت القوة القائمة بالعضلات كيفية نفسية بل جسمية كما لا يخفى - س ر ه .

(٢) المراد أن مثل القوة العاملة مثل الطبيعة في الانطباع و السريان في الاجسام،

فكان العاملة طبيعة سارية في العضلات ، و كأن الطبيعة محركة عاملة منبثة في النضاف و التقال و غيرها - س ر ه .

(٣) يبنى ان القائلين الذين سبق ذكرهم و ان كانوا سلكي مسلك الحياة فان

حياة الحيوان هي الدرك و الفعل التحريكى الا أنهم لم يتخلوا السلك عنوان الحياة ، و هؤلاء الناهجون منهج الحياة أيضاً و ان كانوا ناهجى منهج الدرك و الحركة في

الحقيقة الا أنهم لم يفضلوا الحياة اليهما - س ر ه .

فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يخيل عنده إن التحريك لا يصدر إلا عن متحرك، وإن المحرك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته، وكانت النفس حركة أولية إليها يتراعى التحريك من الأعضاء بالعضل والأعصاب، فجعل النفس متحركة بذاتها، وجعل لذلك جوهرأ غير مايت معتقداً أن ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت. قال: ولذلك الأجسام السماوية ليست تفسد، والسبب فيه دوام حركتها.

فمنهم من منع أن يكون النفس جسماً، فجعلها جوهرأ^(١) غير جسم محرّكاً لذاته. ومنهم من جعلها جسماً وطلب الجسم المتحرك لذاته،

ومنهم من جعلها^(٢) ما كان من الأجرام التي لا تتجزى كرياضاً ليسهل دوام حركته، وزعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، وأن النفس غذاء النفس يستبقى النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي لا تتجزى التي هي المبادي، وأنها متحركة بذاتها كما ترمى من حركة الهباء دائماً في الجوّ، ولذلك صلحت لأن يحرك غير ها.

ومنهم من قال: إنها ليست هي النفس بل إن محرّكها هو النفس، وهي فيها وتدخل البدن بدخولها.

ومنهم من جعل النفس ناراً، ورأى إن النار دائم الحركة. وأما من سلك طريق الإدراك فمنهم من رأى إن الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه ومبدء له؛ فوجب أن يكون النفس مبدئاً فجعلها من الجنس الذي كان يراه

(١) أما أن يقرء على صيغة المفعول أو يراد مدلوله الالتزامي، فإن منهيهم أن النفس متحركة لذاتها. ثم إن المراد بجوهر متحرك لذاته غير جسم على تأويل المصنف الطبيعية السبالة التي هي مرتبة من النفس - س ر ه .

(٢) هكذا في النسخ التي رأيناها من الاسفار ولا يحضرنى الشفاء حتى أنظر، والاولى التمييز بالفاه لان الذين لم يتعاشوا عن جعل النفس جسماً، وطلبوا تمييز ذلك الجسم المتحرك لذاته تحزبوا أحزاباً فمنهم من جعلها أجراماً لا تتجزى وهكذا -

مبدءاً^(١) إما ناراً أو هواءاً أو أرضاً أو ماءً . و مال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدء الأشياء . و بعضهم جعلها جسماً بخارياً إذ كان يرى البخار مبدء الأشياء بوكل هؤلاء كان يقول : إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدء لجميعها ، و كذلك من رأى إن المبادي هي الأعداد جعل النفس عدداً .

و منهم من رأى إن الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه ، و إن المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس^(٢) مركباً من الأشياء التي يراها عناصر . و هذا هو

(١) أى للعالم ولكن بواسطة المبدء الاول ، فان لبعض الاقدمين اقاويل : منها ما قتل عن تاليس الملقب انه قال : المبدء الاول ابداع العنصر الذى فيه صور الموجودات و المدمومات كلها و هو الماء ثم حصل منها الارض بالتكثيف و الانجماد ، و النار و الهواء بالتلطيف ، فان الماء اذا لطف صار هواءاً ، و تكونت النار من صفوة الهواء ، و السماء تكونت من دخان النار ، و يقال : ان تاليس قد اخذنه من التوراة لانه جاء فى السفر الاول منها أن الله تعالى خلق جوهرأ فنظر اليه نظرا ليهية فذابت أجزاءه فصارت ماءً ، ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات ، و ظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ، ثم الجبال أرساها و مثله فى أحاديث أهل الصفة . و قال آخرون : كان الاصل أرضاً فصلل الباقي من الارض بالتلطيف . و زعم انكساييس انه الهواء و يكون من لطافته النار ، و كثافته الارض و الماء . و آخر انه النار . و آخر انه البخار و عن انكسا غورس انه الخليط . و عن ذيقراطيس ما هو المعروف من الاجرام الصغار العلوية المبتوتة فى خلاه غير متناه . و عن الثنوية أن أصل العالم النور و الظلمة . و الفرمانية لم يقولوا بجسبة المبدء و هم الذين أثبتوا القدماء الخمسة : البارى ، و النفس ، و الهيولى ، و الدهر ، و الخلاء . و الفيثاغوريون اعتقدو أن المبادي هي الاعداد المتولدة من الوحدات . و هذه الاقاويل مزيفة و لا كثرها تاويلات حسنة لو ذكرنا ها لخرجنا عن طور هذه التعليقة .

و لنرجع الى أصل المطلب فنقول : صورة قياسهم هكذا النفس مدركة لما سواه ، و كل مدرك لما سواه مبدء ، فالنفس مبدء ، و المبدء اما نار أو هواء الخ فالنفس اما نار أو هواء الخ . و هكذا قياس من يقول الشيء انما يدرك ما هو شبيهه -

س ر ه .

(٢) أى يتنضمها اصولا للكون و البقاء فى العالم ، فيشل الغلبة و المحبة ، فالكون منوط بالناصر الاربية ، و البقاء بدفع المنافر و جلب الملائم و هما منوطان بالغلبة و المحبة - س ر ه .

قول أباد فليس فإنه جعل النفس مركبة من العناصر الأربعة ومن الغلبة والمجبة .
وقال : إنما يدرك النفس كل شيء يشبهه فيها ، وأما الذين جمعوا الأمرين فكأئذين قالوا :
إن النفس عدد محرّكة لذاته ، فهي عدولاً لها مدركة ، وهي محرّكة لذاتها لأنها محرّكة
أولية . وأما الذين اعتبروا أمر الحياة غير مفصلة .

فمنهم من قال : إن النفس ^(١) حرارة غريزية ، لأن الحياة بها .

ومنهم من قال : بل برودة ، وإن النفس مشتق من النفس ، والنفس هو الشيء
المبرد ولهذا ما يتبرّد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس .

ومنهم من قال : بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياة .

ومنهم من قال : بل النفس مزاج لأن المزاج مادام ثابتاً لم يتغير صحت الحياة .
ومنهم من قال : بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر ، وذلك لأننا نعلم أن
تأليفاً ما يحتاج إليه حتى يكون من العناصر حيوان ، ولأن النفس تأليف فلذلك يميل إلى
المؤلفات من النعم والأرايح والطعوم و يلتذّبها .

ومن الناس من ظن أن النفس هو الإله تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ،
وإنه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعاً ، وفي شيء نفساً ، وفي شيء عقلاً
سبعانه تعالى عما يشركون . قال : وهذه هي المذاهب المنسوبة إلى القدماء والأقدمين
في أمر النفس وكلها باطل . ثم شرع في نقض ما قالوه وإبطالها وتزييفها .

أقول : نقض ظواهر هذه الأقوال وإبطالها في غاية السهولة بعد أن ثبت أن النفس جوهر
مفارق للذات عن الأجسام ، وكل من له أدنى بضاعة في الحكمة يعلم أن النفس جوهر
شريف ، ليس من نوع الأجسام الدنيّة كالنار والهواء والماء والأرض ولا من باب
النسب والتأليفات ، كيف يذهب على الحكماء السابقين كأبي أرفس وغيره أن
يجعلوها ما يصلح من له أدنى معرفة في علم النفس . وأحوالها ؟ فإن التأوّل والتعديل
لكلامهم أولى من النقض والجرح .

فنقول : ومن الله الاستعانة أما قولهم : إن النفس متحرّكة لكونها محرّكة أولية

(١) أي هؤلاء ، لما وصلوا إلى معرفة النفس من سلك الحياة فجعلوها من سنخ

الحياة ومقوماتها ولوازمها ومعداتها ومداتها - من ر .

فكلام صحيح مبرهن عليه ، ولا يلزم منه كون النفس جرماً من الأجرام ، أما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان ، وتقدم ذكرها تصريحاً وتلميحاً من أن لها تطورات جوهرية و تحولات ذاتية من حدّ الإحساس إلى حدّ التعقل ، فتارة تتحد بالحس و ذلك في أوائل حدوثها و تكونها ، و طوراً تبلغ إلى حدّ التخيل فتتحد بالخيال ، و إذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة مصير عقلا مفارقاً متبري الذات عن الأجرام و الجرميات .

و ما أسخف القول : بأن النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين إلى حدّ كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملا الأعلى عند المقربين جوهر واحد بـلتفاوت في ذاته إنما التفاوت في إضافاته و أعراضه ^(١) اللاحقة ؛ حتى أن النفس البسلة و الصبيان و نفوس الأنبياء عليهم السلام متحدة بالحقيقة و الماهية و إنما الاختلاف و التفاضل بينهم بضائم خارجة بعضها من باب السلوب و الإضافات ، و بعضها من باب الانفعالات ، و بعضها من باب الكيفيات ، فإذا كان كذلك كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الإنسانية ، فإذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للإنسان ، فإذا قيل : النبي ﷺ أشرف أفراد الإنسان كان معناه أن شيئاً خارجاً من حقيقته و حقيقة أئمة كالعلم و القدرة هو أشرف منهم ، فلا فضيلة له في ذاته من حيث هويته و ماهيته على سائر الأفراد . و هذا قبيح فاسد عندنا فإن جوهر نفس

(١) فان النفس عندهم أيضاً متغيرة و متحركة لكن في الكيف ، لانه ازداد علمه و قدرته و نحوها كما وكيفاً و كلها من الموارض . و أما جوهره و سنخ ذاته فهو محفوظ غير متغير أصلاً . و أما المصنف فده فلما قال : بالحركة الجوهرية كانت بذاتها عنده متغيرة متفاوتة مع أصل محفوظ ، و سنخ باق من أول وجودها الى آخره ، لا صالة الوجود و كون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ، و باعتبار وجهها الى الحق الباقي ، و لاتصال الحركة ، و غير ذلك فالتفاوت بين درجتي ذات واحدة مع وحدتها بهذه الوجوه التي ذكرناها أعنى درجة كونها عقلا بالقوة ، و درجة كونها عقلا بالفعل كالتفاوت درجتي النبي صلى الله عليه و آله و الامة ، فإذا كان في ذات واحدة هذا التفاوت العظيم ، فما ظنك بالتفاوت في ذاتين هما كالروح و الجسد بل روح الروح الغاني في نور الاحد - س ر ه .

النبي ﷺ بحسب هويته التامة أشرف جواهر النفوس الآدمية ، و أشدها قوة و كمالاً ، و نورها و أفواها تجوهرأ و ذاتاً و هوية ، بل ^(١) ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غاية مرتبة كل نفس و عقل ، كما قال : « لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » و إن كان مماثلاً ^(٢) لها في الماهية الإنسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في

(١) فان جميع الفصول بالنسبة الى الفصل الاخير لا بشرط أنجاس ، و جميع الصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة مواد ، و الفصل الاخير محصلها ، و الصورة الاخيرة مقومها . ثم أشخاص النوع الاخير التي هي بحسب الباطن أنواع و هي عقول بالقوة بالنسبة الى أشخاصه التي هي عقول بالفعل هكذا ، فان نسبة الشخص الى النوع نسبة الفصل الى الجنس ، ثم نسبة العقول بالفعل الى العقل المقدس الغنسى صلى الله عليه وآله مأخوذة لا بشرط نسبة الجنس الى الفصل ، فانه في العقول المائدات كالعقل الاول في البادئات بل هو هو و هي هي بوجه ، و للاشارة الى ان العقول الصاعدة بالنسبة اليه (س) هكذا قال تعالى : « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » و كيف لا يكون كذلك و قد ورد في حق الائمة من ولده « ذكركم في الذاكرين ، و أساؤكم في الاساء ، و أنفكم في النفوس ، و أرواحكم في الارواح ، و أجسادكم في الاجساد » و في حق المؤمنين من امت الرحومة « المؤمن مرآة المؤمن » على بعض الوجوه - س و .

(٢) لما أشار اشارة اجمالية الى مقام روحانيته (س) بأنه غاية الكل و تماميتها ، و خلق الكل لاجله ، و خلق هو لاجل الله ، و لولاه لما خلق الافلاك و الاملاك ، ففي هذا المقام لا مسائل لهذه الحقيقة المحدية المطلقة تكافيه ، و لا ثاني لها توازيه ، حيث أن كل نفس و عقل من صقعه ، و ما من صقع الشيء لا يعادله ولا يقابله ، انتقل الى نشأته الطبيعية ، و عطف عنان الكلام الى مقام صورته البشرية المتضمنة للتائل و غيره ، فان المعارف الحقيقي لا بد أن يكون ذا العنين جامعين الشأتين : الصورة والمعنى ، و الرقيقة و الحقيقة ، « ولو جملناه ملكاً لجعلناه رجلاً » لئلا يلزم الفلو و النفويض ، و لا الجهل بالمقامات السنية للنفس ، و لاسيما النفوس الركية القدسية كما قال الكفرة : « ان أنتم الا بشر مثلنا » فجميع ما ورد في حق الانبياء و الائمة عليهم السلام من العصمة و الطهارة ، و الخلق بأخلق الله ، و التحقق بها حق و صدق بحسب مقام روحانيتهم و وجههم الى الله ، و جميع ما نسب اليهم من أمثال الصفات البشرية و الاحكام الخلقية مثل « ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان » ، و مثل تعليم جبرئيل ، و اظهارهم المعجز و الانكسار ، و لاسيما في مكالماتهم و مناجاتهم مع الله الواحد القهار صدق أيضاً بحسب مقام صورته و وجههم الى النفس ، فانهم كما يأكلون و يشربون و ينامون و يتصفون ☪

قوله تعالى: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ»، فظهر أن للنفس الإنسانية تطورات و شؤوناً ذاتية و استكمالات جوهرية، و هي دائمة التحول من حال إلى حال، و من راجع إلى ذاته يجد أن له في كل وقت و آن شأناً من الشؤون المتجددة.

و أما قولهم: «إنَّ المحرك الأول يكون لامحالة متحركاً بذاته فهو أيضاً صحيح، لأنَّ مرادهم من المحرك الأول هو الفاعل المباشر للحريك، و هو إما الطبيعة أو النفس فيما له نفس، و قد مرَّ بيان هذا المطلب في مباحث القوت و مباحث الحركة أي بيان أن العلة القريبة للحركة الطبيعية العرضية كالكمية و الكيفية و الإينية و الوضعية لا بدَّ أن تكون جوهرأ متبدل الهوية و الوجود، و إن كانت ثابتة الماهية، و المراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الأفلاك، لأنها أيضاً صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفس باعتبار أن لها الإدراك و الإرادة و الحركة النفسانية الكمية التي في النبات و الحيوان، لأنَّ هذه الحركات طبيعية بوجه و نفسانية أيضاً.

و بالجملة فما من حركة ذاتية إلا و مباشرها طبيعة سارية في الجسم و هذه الطبيعة قد ثبتت بتجددها و تبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان، و لا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر؛ إلا أنَّ هذا الجوهر في الفلك و الحيوان و النبات لا ينفك عن النفس بمعنى أنَّ النفس كمال هذا الجوهر و تمامه، لأنَّ الطبيعة في ماله نفس شيء له وجود، و النفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة و الآخر نفس؛ فإنَّ ذلك ممتنع جداً بل كلُّ شخص

غير ذلك من أحكام البشرية و الخلقية بحسب الصورة في عالم الصورة كذلك لا يملكون إلا ما علمهم جبرئيل، لان جميع كمالهم من الله تعالى، فان نسبة الشيء الى القابل بالامكان، و نسبه الى الفاعل بالوجوب، لكن لما كان القابل الواقعي اعنى المادة الجسية فيهم مستهلكاً فضلاً عن القابل التعللي اعنى الماهية لقاهرة أحكام الروحانية و أحكام الوجود، و اشتراط التنحية بين الاثر و المؤثر، ولا وقع لعالم الصورة في جنب عالم المعنى الذي هو عالمهم وما به فعليتهم كانت أحكام الصورة صورة، و أحكام الروح روحاً، و من هنا لا تحكّم لجسد النبي (ص) على روحه بل بنور معه حيث مادار، و يتصف بصفاته، مثل انه لا ظل له، و انه يرى من خلفه، و انه بل جسد المؤمن لا يبلى و غير ذلك - س ر ه .

طبيعي له ذات واحدة و صورة واحدة وهي وجوده و بها هويته و شخصيته ، فمن حيث كونها مبدا الحركات و الانفعالات المادية طبيعة ، و من حيث إدراكها و تدبيرها نفس .
و أيضاً قد علمت في الفصل السابق أن النفس التي فينا هي بعينها مبدا الحس و الحركة و التخيل و الوهم و التمثل كل ذلك بالبرهان ، فقد ثبت و تحقق حقيقة كلام الأقدمين أن المحرك الأول للحركات الذاتية أمر متحرك لذاته بمعنى بهويته و وجوده ، و أن النفس هي المحرك الأولية فيما له نفس إليها يتراقي التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب ، و ذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها و بها يقع جميع الحركات و الاستحالات حتى القسرية و الانفاقية و الإرادية ، لما أن مرجعها إلى الطبيعة و النفس .

و أما قولهم : إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت ، فكلام حق لأن مرادهم منه إن ما ينبعث حركته من ذاته و مقوم صورته لامن غير لا يموت ، فالأجسام بما هي أجسام ماثثة^(١) لأن مبدا حركاتها أمر خارج عن جسيميتها أعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة ، و كل ما ينبعث الحركة من ذاته فهو لا محالة متوجه إلى الكمال الذاتي الجوهرى ، و كل ما يتوجه^(٢) نحو الكمال بحسب الفطرة الأولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة إلى نشأة أخرى ، و من دار إلى دار أعلى ، و الحركة المنبثثة^(٣) عن الذات ليست

(١) حتى انفلك بما هو جسم فقط لان مبدا حركته نفسه أو طبيعته التي هي عين نفسه كما سيجيء ، و كلتاها خارجتان عن الجسم بشرط لا وان لم تكونا خارجتين عن الجسم لا بشرط لعمله عليهما - س ر ه .

(٢) و ذلك لان الطلب اذا كان فى جبله الشئ و فطرته الاولى يوصله الى المطلوب و الا لكان ابداعه فيه عبثاً ، و المطلوب لنفوس الحية التي أرادوا بالحركة الذاتية حركتها كما حصرها المصنف فيها دائم لا يفوت ، لانه اما الحق و المفارقات - العقلية ، أو عالم النفوس الخيالية و الوهمية من الصور المجردة من المادة دون المقدار ، و الجميع دائمة بدوام الحق تعالى شأنه - س ر ه .

(٣) قسم المتحرك الى ستة أقسام : ثلاثة منها حركتها منبعثة من خارج ، فمثل الحركات الابنية لمصادفة الحالة الغير الملائمة بل هذه الحركة لعدم الحركة ، و حركات المركبات أيضاً من الكيفيات الاربع الخارجة كحرارة الاشعة السماوية و الحرارة الفريزية وغيرها ، و حركة الطبائع جوهرية و ان كانت ذاتية الا ان الخاضد يفسدها . و أما النفوس الثلاث فحركاتها ذاتية و لا تضاد لها فهي دائمة - س ر ه .

إلا نفسانية ، وأما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط المنصرفة من مكان إلى مكان فليست منبثقة عن ذات المحرك ، إذ شرط انبعاتها عن الطبيعة خروجها عن أحيائها الطبيعية ، فهي بسبب أمر خارج عن ذات المتحرك . وأما حركات المركات الممدنية و النباتية فهي أيضاً مفتقرة في انبعاتها إلى أمور خارجة كحرارة طابخة أو برودة جماعة أو رطوبة مسهلة لقبول الأشكال و التحولات و غير ذلك . و أما الحركة الذاتية التي في الطبيعة فهي و إن كانت منبثقة عن الذات لكن الطابع المنصرفة البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد . و أما جواهر النفوس الحيوانية و طبائع الأجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية ب حياة ذاتية ، لأنها دائمة التشوق إلى منزل البقاء ، و حركتها إلى الكمال أمر ذاتي لها ، و تلك النفوس إن كانت عقلية كالنفوس الفلكية و الكاملين في العلم من النفوس الإنسانية فلها حشر إلى الله تعالى في دار المفارقات العقلية ، و إن لم تكن عقلية بل و هيمية أو خيالية فلها أيضاً حشر إلى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف و الدنو و السعادة و الشقاوة ، فإن الشقاوة في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجزية الشيطانية ، أو الشهوة البهيمية ، أو الغلبة السبعية فإنها كمالات لسائر النفوس و ذائل للنفس الإنسانية .

و أما من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ، و لم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات و الانفعالات ، بل شعباً برزخياً سورياً أخروياً له أعضاء حيوانية ، و تلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام ، و بواسطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ، و يدرك الجزئيات و الحسيات كما اتفق عليه جميع السالك و المكلفين ، و ذلك الجسم هو الصورة التي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلاً مصوراً بجوارح و أعضاء ، و إنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكات جزئية ، و يعمل أعمالاً حيوانية ، فيسمع بأذنه ، و يرى بعينه ، و يشم بأنفه ، و يذوق بلسانه ، و يلمس ببشرته ، يبطن يده ، و يمشي برجليه ، و هذه كلها أعضاء روحانية غير هذه الأعضاء الطبيعية .

و أما قول من قال : إنها هي من الأجرام التي لا تتجزى فأراد بها الأجرام

المثالية التي لامادة لها ، وقد مرّ بيان أنها لاتقبل القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية إذ لامادة لها قسمتها بالوهم يرجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداءً لاجعل جسم معين جسمين ، وكذا وصل الجسمين الخياليين جسماً واحداً عبارة عن إيجاد جسم آخر من كتم العدم .

وأما نسبة الكروية إلى النفس فلأنها^(١) أبسط الأشكال ، ولهذا كانت الأفلاك كروية ، فالنفس إذ اتصورت وتشكّلت ووقعت في عالم الطبيعة كانت ككرة كلاً فلاك لكونها أسهل حركة كما قالوا ، إذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة إلى الفعل . ثم التركيب الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب إليه أيضاً بعض متأخرين ، فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس متحقق لكونها مبده فصله وتمام ذاته ، وإن لم يتصّف بما هو مادة وهي صورة ، و معلوم أن اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة ، وفي الاعتبار الأول كما يتصف الأجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الأجسام ، ولذلك تشير إلى نفسك بأنّي كاتب جالس ، فكون النفس الفلكية ككرة من هذا القبيل .

وأما قولهم : إن الحيوان يستنشق النفس بالتنفس فالمراد إن في الحيوان^(٢)

(١) فالكروية كناية عن بساطة الاجرام السائبة . وقوله : ولهذا كانت الافلاك كروية بيان آخر للكروية النفس في ضمن بعض أفرادها بمقتضى التركيب الاتحادي بين المادة والصورة بباها جنس وفصل ، والجسم في هذا التاويل الجسم الملكي لالسالي الملكوتي - س . ر .

(٢) لا يخفى ان هذا ينا في ما ذكره آتفاً من أن المراد لالاجرام السائبة ، فان مقتضى ذلك أن يستنشق بالنفس الاجرام السائبة لالروح البخاري الذي هو من عالم الملك ، فان اسم الاشارة في قولهم يستنشق ذلك عائد الى العجم الكروي . والجواب أن الروح البخاري مركب القوى ، والقوى مظهر الصور السائبة ولولاه لما حصل الظاهر والمظهر ، فلهذا استنشاقه وتروبعه استنشاقها وتروبعها ، ولاسيما أن الروح البخاري عنده بسيط غير مركب من الاسطفقات كما سيجي ، وقولهم : يستنشق ذلك أي مادة ذلك ، و الاولي أن يقال : حمل المصنف هذه الاجرام في قولهم : عندالاجرام التي لاتتجزئ التي هي البادى على الاحسام السائبة ، وقولهم : الاجرام التي لاتتجزئ

روحاً بخارياً من قبيل الأجرام الفلكية في الصفا واللطافة ، وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي ، و بالتنفس يبقى اعتداله ويتغذى بالهواء الممتدل جوهره ، ولما كان هذا الجوهر حاملاً لقوة الحس و الحركة النفسانية ، ومقاضاً من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي فأطلقوا عليه اسم النفس . وقد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة القرس بهذه العبارة «روح بخاري راجان كويند ، و نفس ناطقه را روان» .

و أما من قال : إنها ليست هي النفس بل إنَّ محرَّكها هو النفس ، وهي فيها و تدخل البدن بدخولها فكلام حقٍّ لأعبار عليه ، و يرجع إلى ما أوَّلتنا به الكلام السابق عليه فيتواقان من غيرتنا فنس .

و أما من قال : إنَّ النفس نار ، و إنَّ هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الأسقفسية ، بل في الوجود نار أخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الأجسام بالإحالة و التحليل و هي الطبيعة ،^(١) و فوقها نار النفس الأمارة بالشهوة والنضبوهي التي تطلع على الأئمة كما أشير إليها في الكتاب الإلهي ، و إذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت النار نوراً ، والنفس الأمارة مطمئنة .

و أما السالكون مسلک الإدراك فقولهم : إنَّ الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه في غاية القوة و الاستقامة ، فإنَّ المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك ، و قد علمت أن إدراك الشيء هو وجوده للمدرك و وجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما ، و ليست العلاقة الذاتية إلا العلية و المولوية ؛ و لكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العاملة نسبة المجهول إلى الجاعل لان نسبة الحلول و الانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني ، و في مباحث الإبصار و غيرها .

و أما جعل بعضهم النفس من الجنس الذي كان يراه المبدء إما ناراً أو هواءاً أو أرضاً أو ماءً فلملَّه أراد من المبدء المبدء القريب لتدبير الأجسام و تصرفها ، فمن جعلها

كربا على الروح البخارى ، و كانوا من القائلين بالأجرام الصفار الصلبة . وهذا وجه لكلامه قدم أقل تكلفاً - س ر .

(١) و بها اول نار ذات ثلث شعب لكونها في الجسم و هو طويل عريض

عيق ، فالمتعلق بالم الطبيعة منشأ الاحتراق بتلك النار في الاخرة - س ر .

لأرادها ماسراً ذكره ، ومن جعلها هواءاً فلعله أراد به الهوى والمحبّة فإنّ النفس عين المحبّة . ثمّ التعبير عن المبدء الأول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء و للناس فيما يعشقون مذاهب .

و من جعلها ماءً فأراد به عين ماء الحياة الذي به حياة كلّ شيء نبي نفس ، كما قال تعالى : « وجعلنا من الماء كلّ شيء حي » والنفس حياة الجسم كما أنّ العقل حياة النفس ، ولهذا عبّر بعض الأوائل عن العقل الكلّ بالعنصر الأول وجعله ملهأ ، وربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفاضل منه تعالى على الموجودات كلّها على الترتيب . و من سمّاها أرضاً فلكونها في ذاتها قابلة للعلوم والصور الإدراكية الفائضة عليها من سماء العقل ، فالنفس القابلة للصور العلمية أرض الحقائق في مرتبة كونها غفلا هيولانياً ، فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من مساوات العقول الفعالة ، كما تنزل الأمطار التي بها يحيى الأرض بعد موتها ، و قدورد في الحديث « إنّ القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الأرض بوابل السماء » .

و من رأى : « إنّ المبادي هي الأعداد و جعل النفس عدداً أراد من العدد كما أراد أصحاب فيثاغورث . و تأويل كلامهم ^(١) أنّ المبدء الأول واحد حقيقي و هو مبدء الأشياء ، كما أنّ الواحد العددي مبدء الأعداد ، لكنّ المبدئية الثانوية و الثالثية والعشرية في هذه الأعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات ، فكل ماصار أولاً يمكن له أن يصير ثانياً ، و الثاني منها يجوز أن يكون أولاً بخلاف المبدء الأول تعالى فمبدئيته و أوليته عين ذاته ، وكذا ثانوية العقل الأول عين ذاته لا يتبدل ، و كذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول فإطلاق العدد على المبادي العقلية و النفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيباً لا يمكن تبدله ، فالعددية فيها ذاتية و في غيرها عرضية فهي الأعداد بالحقيقة ،

(١) و يمكن تأويل آخر وهو انه لما لم يكن للمبدء الاول ماهية وراه، الوحدة فهو

الوحدة القائمة بذاتها ، واحدة صارت مبدء الاثنين وهو العقل لانه مركب من ماهية ووجود ، والاتان صار مبدءاً للثلاثة وهي النفس لان لها وراه الوجود والماهية تعلقاً بالمادة تدريجياً ، ثم صارت الثلاثة مبدء الاربعه وهي الطبع لان له وراه التعلق التدريجي والتصرف التسخيرو تعلقاً انطباعياً واطافة حلوية ، والى هنا تم المبادى الفاعلية - س ر ه .

كما أن الوحدة والأولية ذاتية للحق الأول، وفيما سواه إضافة؛ فهو الواحد الحق، وماسواه زوج تركيبي.

وأما من رأى منهم: إن الشيء إما يدرك شبيهه، وإن المدرك بالفعل شبيه بالمدرك ف قوله حق وصواب، وقد تمكّر منّا في هذا الكتاب إن المدرك دائماً من جنس المدرك، فاللمس يدرك الملموسات وهو من جنسه، وكذا الذوق يدرك المنفوقات وهو من جنسه، والنور البصري يدرك المبصرات، والخيال يدرك المتخيلات، والوهم يدرك الوهميات، والعقل للعقليات. وبالجملة كل قوة إدراكية إذا تصور بصورة المدرك يخرج ذاته من القوة إلى الفعل، ولا شبهة^(١) في أن القوة القريبة والاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته. ثم إنك قد علمت بالبرهان القطعي اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات، والاتحاد أشد من الشبه. وعلمت أن النفس إذا صارت عقلاً تصير كل الأشياء، وهي أيضاً الآن تتحد بكل من الأشياء التي تستحضرها في ذاتها أعني صور تلك الأشياء لا أعيانها^(٢) الخارجة عنها، ولا يلزم من ذلك تركيب النفس من تلك الأمور الخارجية ولا من صورها أيضاً بل كلما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعاً للأشياء، وأشد بساطة، إذ البسيط الحقيقي كل الأشياء كما مر برهانه.

وأما قول الجامعين بين الأمرين: الإدراك والحركة فإذا صح تأويل الكلام في كل واحد منهما صح في المجموع.

(١) والحاصل ان العقل بالقوة هيولى العقليات وهو يناسبها و يجانسها ، والعس بالقوة هيولى للمحسوسات فيناسبها ، كما أن الفضة مادة لما يصنع منها ويناسبها ، وكذا الذهب والحديد وغيرها - س ر ه .

(٢) وكما أن ليس المراد اتحاد المدرك مع المدرك بالعرض بل مع المدرك بالذات كذلك ليس المراد اتحاده مع مفاهيم المدركات بالذات التي هي بالحصل الأولى هي ، ولهذا لا يلزم التركيب والتكثير بل مع وجودها أى الكل موجودة بوجود النفس ، ثم إذا اتحد المعقولات المفصلة بالوجود الظهورى للعقل لا يتجانف عن مقامه الشامخ ، ثم لها اتحادية في مقام عقله البسيط الاجمالي بنحو أعلى و أبسط هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام - س ر ه .

وأما المعتبرون أمر الحياة في سلوك معرفة النفس فمن قال : إن النفس حرارة غريزية فالحارُّ الغريزي قد ثبت أنها جوهر سماوي منبعث في البدن عن النفس ، وفضل النفس به الأفعال الطبيعية والنباتية والحيوانية ، وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني وهو عندنا بسيط^(١) غير مركب من الأسطوانات ، وقد مرَّ أنه خليفة النفس ومتصل بها .

ومن قال : إنها برودة فلعله تجوز بها عن كيفية حالها وعلمها اليقيني وأراحة البدن بها وسلامته عن الآفات مادامت النفس حافظة للمزاج .

وأما من قال : إنها الدَّم فالدَّم لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري في كلِّ البدن وبتوسطه تسري الحياة في الأعضاء ، فأطلق إسم النفس عليه إيمان باب الاشتراك أو التجوز ، وإطلاق النفس على الدَّم شائع في هذا الزمان أيضاً .

وأما من قال : إن النفس تأليف أراد به المؤلف بالكسر لأنها يؤلف بين عناصر البدن وأجزائها على نسبة وقيّة فيها أحذية الجمع ، أو أراد به المؤلف بالفتح لأنَّ جوهرها مؤلف من ممان و صفات على نسبة معنوية شريفة نورية ينشأ^(٢) منها النسبة الاعتدالية

(١) هذا خلاف ما عند الصكفاء ولا سيما الطبيعيين حيث قالوا : ان الروح البخاري يتكون من لطيف الاخلاط ، والاعضاء من كفيها ، فهو من الاسطقات ، و لكن ما ذكره قده هنا نظير ما ذكره في أمر الغذاء من أنها من عالم النفس أو انه الطبيعة المجبولة على طاعة النفس غير الطبيعة التي ربما تمتص ، و بها يقع الاعياء مثلا كما قال في الشواهد وغيره فيكون المراد به ما ذكره قبيل ذلك ان المراد بالنار حرارة جوهرية تصرف في الاجسام بالاحالة والتحليل وهي الطبيعة - س ر .

(٢) فالنفس في مقام العاقلة تتننى بالمحولات وتنقوى بها ، فاذا وقع ظلها في البدن صار تقديته بالجسمانيات وتقويا لها بها ، وينمو مقدارها الى اللاء الاعلى حتى تقوم بأحسن تقويم في مقام الحضور لدى لقيوم المحيط ، فاذا وقع ظلها على البدن صار تنبية حسية وحركة كية في أحسن تقويم صوري بهي ، وتجعل كل نفس شبيهة بنفسها علماً وخلقاً وعلماً استخلاقاً معنوياً واستبهاً نورياً ، فاذا وقع ظلها على البدن صار استيلاً بالمولة صورياً واستخلاقاً جسمانياً واستبهاً نوعياً ، وهكذا جميع ما في البدن ظلال حسية لهيئات نورية في النفس ، بل موجودات العالم الادني طراً خلال العالم الاعلى كما مر في بحث المثل النورية - س ر .

المراجعة في البدن ، وهذه كأنها ظل لها وحكاية عنها ، فإن جميع ما يوجد في العالم الأدنى الطبيعي من الصور وأشكالها وأحوالها توجد نظائرها في العالم الأعلى على وجه أشرف وأعلى .

و أما قول من قال : إنها هو الإله فلملّمه أراد به الغناء في التوحيد الذي نقل عن أكبر الصوفية ، لا المعنى الذي ادّعاه الفراعنة والملاحدة تعالى عما يقوله الملحدون .
و أما من قال : إنه تعالى في كل شيء بحسبه ، ويكون في شيء طبعاً ، وفي شيء عقلاً فلست ^(١) أصحح كلامه حذراً عن سوء الأدب ، لكنني أقول : النفس الإنسانية في شيء طبع ، وفي شيء حس ، وفي شيء خيال ، وفي شيء عقل ، فهي الجوهر العاقل المتخيّل السميع البصير الشام الذائق اللامس الغازي النامي المولّد ، وهي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم ، جعلها الله مثالا له ذاتاً وصفة ، وخليفة له في هذا العالم . ثم في العالم الأعلى وجعل معرفتها سبباً لمعرفة تعالى . فهذا ما تيسر لنا في تأويل رموزهم وإظهار كنوزهم .

ثم إن في ما ذكره الشيخ في مناقشة كلامهم بعض مناقشات وأبحاث يريد أن يشير إليها .

الأول في قوله : أما الذين تعلّقوا بالحركة فأول ما يلزمهم من المحال إنهم نسبوا السكون إلى النفس ، فإن كان تحرّكها علّةً للتحرّك فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها وهي متحركة بحالها ، فيكون نسبة تحرّكها بذاتها إلى التحريك والتسكين واحدة إلى آخره .

فإننا نقول : التحريك البدني الذي ينسب إلى تحريك النفس ليس المراد به هذا

(١) قد مر أن للوجود ثلاث مراتب : الوجود الحق ، والوجود المطلق ، والوجود البقيد ، الوجود الحق هو الله ، والمطلق فله ، والبقيد أثره ، وذلك المطلق في كل بحسبه فهو في العقل عقل ، وفي النفس نفس ، وفي الطبع طبع ، وفي ذاته لاجوهر ولا عرض ، فما قالوا : إنما هو في فله تعالى ، ولكن لما كان فله أمره و كلمته ونوره ، كان من صفته وليس شيئاً على حياله تفوهوا بها تفوهوا ، ولكن الأدب في حفظ المراتب والعدل وضع كل شيء في موضعه فيالعدل قامت السماوات والأرضون - س ر ه .

التحريك المكاني الإرادي الذي ينبعث من النفس بواسطة دواع خارجية ، وأمور لاحقة ، وأسباب معدة للحركة الإرادية من مكان إلى مكان جلياً للنفع أو الملام ، ودفعاً للضار^١ أو المولم ، إنما المراد بذلك التحريك ما يقع به حركات الاستحالية الطبيعية التي يقع بها التغذية والتمية والنضج والإحالة وغيرها مما يخلو بدن الحيوان عنها لحظة ، وهي حركة الحياة ومقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن ، ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحياة الحيوانية ذاتية . وأما فاعليتها للحركات الإرادية فهي أمر عرضي بمشاركة الأسباب الخارجية ، ونسبة هذه إلي تلك كنسبة الكتابة إلى تصوير الأعضاء ، وكنسبة طبخ الطعام في القدر إلى هضم الغذاء في المعدة . وبالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس مادام البدن حياً . ولا ينتهي إلى تسكين مادامت النفس نفساً ، والبدن بدنأ .

و الثاني في قوله : فقد عرفت بما سلف إنه لا متحرك إلا من محرك ، وإنه ليس شيء متحركاً من ذاته .

أقول : حق أن كل متحرك يحتاج إلى محرك غيره ، لكن قد مر أن كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرك يبدلها الحركة ، وكل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحركاً^(١) وقد مر الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية ، وكذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل ، وبين اختلافها بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية ، والحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده ، والمحتاج في الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يفيد ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود ؛ إذ الوجود ليس وصفاً زائداً على الماهية خارجاً بل ذهنياً ، وعلى أي^(٢) الوجهين فحاجة كل متحرك إلى

(١) حال لامفصول نان - س ر ه .

(٢) أي على الحركة العرضية والحركة الجوهرية ، فكل متحرك يحتاج إلى محرك غيره كما هو مقرر في موضعه ، لكن في الحركة الجوهرية يحتاج إلى المحرك بمعنى المفيد لوجود ذلك المحرك ، ولكن إذا جمل ذلك الوجود جملة حال كونها متحركاً بجعل واحد لا أنه جملة موجوداً ثم جعله بجعل آخر متحركاً ، إذ قد علمت أن الحركة من عوارض

محرّك غير ثابت ، و كذا انتهاء المتحركات إلى محرّك غير متحرك .

الثالث إنّ قوله : هذه الحركة لا يخلو إما أن يكون مكابية أو كمية أو كيفية أو غير ذلك إلى آخره .

مدفوع : بأنّ هذه الحركة خارجة عن الأقسام المذكورة لأنها حركة جوهرية اشتدادية ، ولم يتم برهان في نفي الاشتداد الجوهري ، وما ذكره الشيخ في إبطاله قد مرّ بيان ضعفه وهنه .

الرابع إنّ قوله : و أما الحركة على ^(١) سبيل الاستحالة فإما أن تكون حركة عن كونها نفساً فيكون إذا تحركت لاتكون نفساً . وإما حركة في عرض من الأعراض فأول ذلك أن لا يكون تحرّكها من نحو تحريكها إلى آخره .

أقول فيه : إنّ الشيخ قد خلط في كل موضع أراد إبطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود ^(٢) والماهية ، وجعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن

بما هيته لاجوده لان الحركة في المتحرك بذاته الجوهرية وشيئته الوجودية نحو وجوده ، وفي الحركة المرضية يحتاج الى المحرك بمعنى المفيد له الحركة ، فان الحركة هنا مرضية مطلة بغلافها . ثم فالجاءل جعل هنا وجود المتحرك ثم جملة يجعل آخر متحركاً ، وكذا انتهاء المتحركات الى محرّك غير متحرك ثابت ، و لكن في موضع بمعنى مفيد وجوده متحركاً ، و في موضع بمعنى مفيد حركته . وفي بعض النسخ غير ثابت والضير غير ثابت وهو لا يلائم أول الكلام ، ولا قوله أي الوجهين اذ على وجه واحد وهو الحركة الجوهرية الاحتياج الى المحرك المفيد للحركة غير ثابت لكونها ذاتية ، مع أن هذه القاعدة ثابتة و عليها ينتهي اثبات الواجب من مسلك الحركة لكن الصحيح على أي الوجهين ثابتة - س . د .

(١) هذا من باب عموم الجواز الذي هو مصطلح علماء المنقول ، فان الاستحالة هي الحركة الكيفية . و أما الجوهرية فتسمى بالتكوين كما سبق في السفر الاول - س . د .

(٢) و الا فالحركة في الجوهر معناها انه سيال الوجود لا انه سيال الماهية ، فالطبيعة مثلا ماهيتها ثابتة وهويتها سيالة . ثم ليس السيلان وجوداً آخر طارياً على هويتها كما في الحركات المرضية حتى تكون الطبيعة ثابتة الماهية والهوية جيباً وبصير السيلان من عوارض الوجود لامن عوارض الماهية ، ويتحقق في عالم الملك هوية ثابتة -

إلى ماهية أخرى بالفعل ، وليس الأمر كذلك ؛ فإنَّ الأشدُّ والأضعف وإن كانا متباينين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلًا لهما بالفعل ، وأما عند الحركة الاستثنائية فللكل^(١) وجود واحد شخصي زمني له ماهية واحدة لها في كل آن مفروض حدٌ من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مرَّ بيانه ، فالحركة في الأكوان الحيوانية مثلاً لا يستلزم إلا خروج المتحرك من كون حيواني إلى كون آخر حيواني ، لا خروج الحيواني من الحيوانية إلى غيرها كالفلكية مثلاً ، إذ كلُّ ما يقبل الأشدُّ والأضعف يجوز فيه الاشتداد والتضعيف ، ومقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في أنه يقبلها ، فجاز^(٢) لبعض أنواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية . فكما أنَّ الاشتداد لا يخرج السواد إلى غير السواد بل يخرج من نوع منه إلى نوع آخر أو من شخص فقط إلى شخص آخر ، إما بالقوة كما في أوساط الحركة أو بالفعل كما في انتهاء الحركة ؛ فكذلك^(٣) لا يخرج الجوهر إلى مقولة أخرى ، ولا إلى جنس آخر غير ما كان إلا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرك إلى غير جنسه ، كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه

حتى ينافي حوته الذاتي وتجدده الجوهرى بشرائره ، مساواته وأرضياته ، بانطه ومركباته ، كما نطقت به الشرائع الحقّة ، وبتجددهوية الجوهر ووجوده وثبات ماهيته بل لا نباتها ولا نباتها يجمع بين القولين من تجدد الجوهر وعدم تجده - س ر ه .
(١) كون وجود الكل شخصياً زمانياً لاجل أن يتحقق الخروج من وجود الى وجود تدريجاً فيصدق الحركة ، و لولا أن لهذا الوجود الشخصي عرضاً زمانياً لما صدقت الحركة . وأما وحدة ماهيته فهي كوحدة ماهية الانسان المركبة من الجوهر والقابل للاباد والنامي وغيرها ، فانها غير محصلات في صراط الانسان حتى ينافي وحدة ماهيته وان كانت متحملة حيث وجدت بوجودات منفردة - س ر ه .

(٢) كالتطامع السبالة بخلاف الجواهر المفارقة اذ لا سيلان في جواهرها ولا حالة منظره لهو يانها ، ولا حدوث تجددى لها لكونها من صقع الربوبية التي اساسها النبات والقدم فلا تسكن في ثبوتها و ثباتها التجدد والعدم - س ر ه .

(٣) أى الجوهر الذى هو الجنس العالمى لا يخرج الى جنس عالٍ آخر ، ولا الجوهر النوعى الاضافى الى نوع اضافى آخر ، ويحتل أن يراد بالجنس معناه اللغوى - س ر ه .

إلى غير جنسه ، وكالاتان في استكمالات نفسه حتى يصير ملكاً من الملائكة ؛ أو في إوجاجاته وتنقصاته حتى يصير شيطاناً أو بهيمة . ثمّ إنّ نفسية النفس وإن كانت إضافة وجودية لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لا كونها نفساً .

وأما ما ذكر أنّ حركة النفس إذا كانت في عرض من الأعراض يلزم أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها ، فلا أحد أن يقول : إنهم لم يدعوا إلا أنّ المحرك للشيء المنفعل القابل للحركة لا بدّ وأن يتحرك في ذاته ، وذلك لا يستلزم أن يكون حركة المتحرك من نحو حركة المحرك ، ولم يدعه أحد . وفي كثير من الأشياء التي يحرك شيئاً بأن يتحرك ترى الأمر على خلاف ما ذكره ؛ فالتحريكات السماوية الصادرة من نفوسها في أجرامها وضعية ، وهي تابعة لحركاتها النفسانية الإرادية ؛ كما اعترف به الشيخ في التعليقات وغيرها ، فأبيّ محال يلزم في أن يكون تحريكات من النفس في البدن بالإحالة وغيرها ؛ وهي تابعة لحركاتها الوجودية أو الإرادية .

الخامس إنّ قوله : ثم من المحال ما قالوه : من أنّ الشيء يجب أن يكون مبده أحتى يعلم ما وراءه ، فإننا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمبادلها الخ .

أقول فيه : إنّ المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة المحفوظة بحفظه إياها ، ولا شك أنّ النفس مبده فاعلي للصور الموجودة في قواها ومدار كها ، وأما الصور العقلية المدركة للنفس فإنّ النفس في الابتداء عند كونها عقلاً هيولانياً مبده قابلها ، وإذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة إياها . والشيخ قد ذكر في كتاب المبده والمعاد في فصل ذكر فيه إنّ العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي ، أنّ القوة العقلية مجرد الصورة عن المادة فتكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها ^(١) معاً ، وقال في فصل آخر منه : إنّ القوة العقلية تتمم في المحسوس عملاً بتجمله معقولاً .

(١) القابلية عند كونها عقلاً هيولانياً ، و الفاعلية عند كونها متصلة بالعقل الفعال

كما قال المصنف قده أو الراد القابلية بمعنى الوصفية ، و على أي تقدير فلا يلزم كون شيء واحد قابلاً و فاعلاً - س ر .

الباب السادس

في بيان تجرّد النفس الناطقة الانسانية تجرّداً تاماً عقلياً وكيفية حدوثها وفيه فصول :

فصل (١)

في أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار

و فيه حجج : الأولى أن لها أن تدرك الكليات والطبائع الكلية من حيث عمومها و كلياتها ، والكلي بما هو كلي أي طبيعة عامة لا يمكن أن يحلّ جسماً ، ولأن ينطبع في طرف منقسم أو غير منقسم منه ، أما أنه لا يمكن أن يوجد في طرف غير منقسم منه فلأن النقطة يمتنع أن يكون محلاً لصورة عقلية ، فلأنها لا تخلو إما أن يكون لها تمييز عن الشيء الذي هي نهايته أو لا يكون ؛ فإن لم يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذي هي طرفه ، بل كما أن النقطة طرف ذاتي له فكذلك إنما يجوز أن يحلّ فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار ، ويكون كما أن الحال يتقدّر بذلك المقدار بالعرض ؛ فكذلك تناهيه بطرفه بتناهي المحل بها بالعرض ، وإن كان لها تمييز عن ذلك المقدار في الوجود فهو محال وإلا لكانت النقطة منقسمة كما بين في موضعه .

واعترض هاهنا بأن عدم التمييز في النقطة عن المحل وإن كان مسلماً لكن لا نسلم إنه لا يحلّ فيها إلا نهاية ما يحلّ في ذلك المقدار ، فإن ما ذكرتم منقوض بالألوان والأضواء الحاصلة في السطوح دون الأعماق ، وكذا حال المماسّة والملاقاة .

والجواب إن السطح له اعتباران اعتبار أنه نهاية للجسم ، واعتبار أنه مقدار منقسم في جهتين ، قبوله الألوان والأضواء وغيرهما من جهة أنه عبارة عن امتدادي الجسم ، لامن جهة أنه نهاية له .

و أيضاً لا بدّ في قابلية الشيء أن يكون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتى يقبل كيفية أو صفة ، وليس للنهائية بما هي نهاية اختلاف قوة أو حالة استعدادية في القابلية ، فلو كان للنقطة مثلاً إمكان أن يقبل صورة عقليّة لكات دائمة القبول لها لعدم تجدّد حالة فيها فرضاً ، فكان المقبول حاصلًا فيها أبداً ؛ إذ المبدء دائم الفيض فلا يتراخي فيضه إلّا لعدم صلوح القابل ، والمفروض إنّ الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها ، فلزم من ذلك أن يكون جميع الأجسام ذوات النقطة عاقلة ؟ ووجب أن يكون العاقل عند موته عاقلاً لوجود قابل العاقلة فيه ؟ فالتالي باطل ، فالقدم كذلك . وأما أنه يمتنع أن تحمل الصورة المعقولة من الجسم شيئاً منقسماً ، فهو أن كلّ مقدار منقسم أبداً والحال في المنقسم منقسم فيلزم أن يكون الصورة المعقولة منقسمة أبداً لا يقف إلى حد ينتهي القسمة إليه وذلك محال بوجوه :

أحدها إنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين والأول محال .

إما أولاً فلأن كلّ واحد من الجزئين يجب أن يكون مخالفاً بوجه لكه لا امتناع كون الكلّ مساوياً لجزئه من جميع الوجوه ، و تلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولو أزمها وإلّا لم يكن الانقسام إلى جزئين متشابهين ؛ فإنّ المخالفة بشيء من العوارض المادية مثل المقدار والشكل ؛ فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هذا خلف .

وإما ثانياً فلأنّ ذلك الانقسام إما أن يكون شرطاً لكون الصورة معقولة أو لا يكون ؛ فعلى ^(١) الأول وجب أن يكون الجزآن متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء . وأيضاً فقبل ورود القسمة وجب أن لا تكون معقولة لفقدان الشرط .

(١) لانهما معقولان لتتحقق شرط المعقولة ، والكل ليس معقولا لفقده ، فهذا وجه المخالفة . وما ذكره من وجوب مباينة الكل للجزء معمول عليه أي الكل قبل الانقسام والجزء بعده بجعل اللام في الكل والجزء للمهدد للجنس أو الاستغراق حتى يقال لا مباينة في الكل والجزء التقديرين إلا بالهوية . وجه آخر أن يراد بالمخالفة بالهوية والعوارض الغير اللازمة ، و حينئذ اشتراط المعقولة بالانقسام اشتراط الظني بتقبضه - س ر ه .

وأيضاً الشيء الذي هذا حاله يجب أن يكون^(١) منقسماً ، وليس كل معقول كذلك ؛ وإن لم يكن ذلك الانقسام شرطاً فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مفشاة بموارض غريبة من جمع و تفریق ، ويكون في أقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة لأن جزء^(٢) تلك الماهية مساوية لكلها في الماهية ، ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة يمكن الحلول في بعض محلها ، فيكون حلولها في ذلك المحل عارضاً غريباً . والكلام في الصورة المجردة هذا خلف .

فإن قلت : أليست الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كلية مثل المعنى الجنسي كالحيوان فإنه تنقسم إلى حصص كحصة الإنسان وحصة الفرس منه ، والحصتان غير مختلفتين بالماهية ؛ فإن حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصهاية مساوية لحيوانية الإنسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة ؛ وقد وقع انقسام الكلّي إلى أقسام متشابهة مع أن^(٣) تلك الأجزاء ليست ذات المقادير والأشكال الجزئية . فيقال : هذا غير ذلك ؛ وهذا جائز لأنه بإلحاق كلّي بكلّي ، بل هذا^(٤) التركيب وذاك

(١) أي معقولته مشروطة بالانقسام يجب أن يقبل الانقسام ، وليس كل معقول

كذلك لكان البساط المعقولة - س ر ه .

(٢) فإن جزء المقدار جزئي منه ، و الجزئي حامل لنوعه بالتام . ثم انه يمكن

جعل هذا أعنى قوله : و يكون في أقل الخ مع قوله : و محل الجزء جزء المحل الخ وجهاً واحداً ، و الحذور لزوم العارض التريب المذكور . و يمكن جعلها وجهين بجعل المعنور في الاول لزوم الخلف من وجهين آخرين : أحد هـ أن ما فرض صورة الشيء لم يكن بنسبها صورة له ، و يلزم الفناء عن ذاتي الشيء . و ثانيها أن ما فرض مجرداً كان ملحوقاً للمارض التريب من حيث أنه اذا كان في الأقل كفاية ، و هكذا في كل أقل من أقل كانت الصورة معقولة أبداً مع ما لا دخل له في تنعيم مقولتها ، فهي دائماً مفشاة بأمر غريب عن حقيقتها - س ر ه .

(٣) غرض السائل انه وقع في الاستدلال متخالفة من باب إيهام الانكسار ، فإن

كل انقسام إلى أجزاء مقاربة انقسام إلى أجزاء متشابهة ، و ليس كل انقسام إلى أجزاء متشابهة انقساماً إلى أجزاء مقاربة كالكلّي و حصصه - س ر ه .

(٤) هذا مع قوله : و بالجملة الخ الذي هو عبارة أخرى له ملك الجواب . وأما

قوله : مثلاً إلحاق الناطق الخ فيرد عليه أنه مع تصريح السائل بعدم الاختلاف بين

تجزية ؛ مثلاً إحقاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الإنسان يجعله مخالفاً للحيوان الذي هو حصة الفرس ، وقسمة الكلّ إلى الجزء يوجب مساواتهما ، فلو كان أجزاء الصورة العقلية كأفرادها وجزئياتها لزم أن يكون كلبية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من أجزائها فلم تكن القسمة مقدارية والمفروض أنها مقدارية هذا خلف . وبالجملة فانقسام الحيوان إلى الإنسان والفرس وغيرهما قسمة الكلّي إلى الجزئيات ، وهي عبارة عن ضمّ قيود متخالفة إلى المقسم ، والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل إلى الأجزاء وبينهما فرق ظاهر . وأما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزئين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الأجزاء لا محالة هي الأجناس والفصول ، لكن الأجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة التي هي الأجناس والفصول لتلك الصورة غير متناهية وهو محال .

وأيضاً فلأن كل كثر فأن الواحد والمتناهي فيها موجود ، فلو كان هناك أجزاء

الحيوانيتين المجردتين عن الصهالية والناطقية كيف يسكن دعوى الاختلاف بلاية ؟ مع تنصيص القوم أيضاً أن المضاف إليه خارج عن الحصة ، وأن العحص متساوية . والجواب ان مراده قدس سره الاشارة الى جواب آخر في ذيل بيان التركيب ، وهو أن التنصيص ليس تجزئة حقيقية خارجية كالتجزئة الى الاجزاء الخارجية المقدارية ، اذ الكلّي الطبيعي مطلقاً لا وجود له منزلاً عن الخصوصيات والمختلفات ولا سيما الاجناس ، وخصوصاً جنس الاجناس البهيمية بذواتها المتحصلة بالتحصلات المتباعدة في الخارج ، ولهذا يقال في تعريف الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة العقائق ، والنوع وان كان مقولاً على الكثرة المتفقة الا أنه في العقل طبيعة تامة متحصلة ، أوفى عالم المقول بناءً على القول بالمثل الا فلاتونية ، وهناك منصرف في فرد . وبالجملة ليس التنصيص تجزئة وتكثيراً خارجياً اذ لا مقسم في الخارج واحداً بالمدد فلا أقسام بهاى أقسام .

ان قلت : الكلام في الموجود في العقل ، والعحص المتساوية موجودة فيه .

قلت : لا تكثر في العقل أيضاً الا بالاعتبار ، ويرشدك اليه قولهم : لا تفاوت بين

الكلّي والحصة الا بالا اعتبار ، وعلى تقدير التكتليل تجزياً ؛ وعلى تقدير التجزئ

كان الاجزاء متقدمة اذ الكلام على تقدير تقدير العقل - س ر ه .

غير متناهية لكان لكل واحد منها ماهية بسيطة ، فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزئين مختلفي الماهية .

وأيضاً فبتقدير أن تكون تلك الصورة مركبة من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم أن يكون للجسم أجزاء غير متناهية بالفعل وذلك أيضاً محال .

وأيضاً إذا فرضنا قسمة فوق الفصل في جانب والجنس في جانب ، ثم إذا فرضنا القسمة على نحو آخر فلا يخلو إما أن يقع في كل جانب نصف فصل ونصف جنس فيكون ذلك انقساماً إلى جزئين متشابهين وقد مرّ إبطاله ، أو يوجب انتقال الجنس والفصل إلى القسمين المفروضين ثانياً فيلزم أن يكون ^(١) مجرد الفرض يوجب تغيير مكان أجزاء الصورة العقلية ، و يكون محالها ومواقعها بحسب إرادات المرادين و فرض الفارضين .

الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية أن نقول : لكل شيء حقيقة هو بها هو ، و تلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة أصلاً ، فإن القابلة للقسمة يجب أن تبقى مع القسمة ، والعشرة من حيث أنها عشرة لا تبقى مع الانقسام ؛ فإن الخمسة ليست جزءاً للعشرة بما هي نوع من الأنواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات ، وليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزءاً ، فإذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان فهما جزآن للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة ، والكثرة فيها بالنسبة إلى المعدود لا بالنسبة إلى نفسها ، فإن العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس و وحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة ، إذ اثبت ذلك فنقول : العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة إن كان حائلاً في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه ، ومن انقسامه انقسام ماهو صورته لكن المعلوم غير منقسم أو مأخوذ بما هو غير منقسم هذا خلف .

أقول : هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم ، وعندهم إنه من أقوى البراهين الدالة على تجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية ، وهي جميع النفوس البشرية ، وقد سبق منا أن التجرد العقلي ^(٢) غير حاصل لجميع النفوس البشرية ، وعندني

(١) ويلزم أيضاً انتقال العرض من موضوع الى موضوع - س ر .

(٢) نعم التجرد العقلي التام و ان ليس لهؤلاء . بالفعل الا أن لهم قوة قربية من *

إن هذا البرهان غير جارٍ في كل نفس بل إنما يدل على مجرد العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الأمر ، سواءً كانت بحسب ذاتها المتقضية للتجرد أو بحسب مجرد مجرد وتزعم منزع عن معقولها من محسوسها ، وتلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالفوتو العقل الاستعدادي إلى حد العقل بالفعل ، والمعقول بالفعل ، وهذا العقل يوجد في بعض أفراد الناس دون الجميع ، وذلك لأن الذي يدركه أكثر الناس من الطبائع الكلية وجودها في أذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحوان بما هو حيوان ، فإن ماهيته موجودة في الخارج بعين وجود الأشخاص ، ولها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصاً بمكان معين ووضع خاص ، ولا أيضاً من حيث ماهيته المشتركة بقابل للقسمه المقدارية الجزئية ، وكذلك إذا وجدت ماهيته في ذهن أكثر الناس فإنها توجد تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة ، لكن للذهن أن يعتبرها بوجودها من الاعتبار ، فهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة في قوة إدراكية جزئية تكون جزئية متخيلة ، ومن حيث اعتبارها بماهي هي أي بماهي حيوان بلا اشتراط قيد آخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة أيضاً ، لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود وإن كانت موجودة في الواقع بوجود ما تتحده من الصورة ، ومن حيث اعتبارها ^(١) مشتركة بين

التفعل فاذا شلنتهم العناية والقي عليهم الصورة العقلية الحقيقية لا بد أن يكونوا قابلين ، لان المطليات : سرالقا بليات فلا بد أن يكون فيهم لطيفة - س ر ه .

(١) أي من حيث اعتبار شيئية الماهية فان اعتبار شيئية الوجود العقلي في الكلية ، وان هذا الوجود لاستواء نسبه الى جميع الافراد مناط الكلية والاشترك كما سيأتي فشيء لا يفهمه بعض الخواص فضلاً عن العوام ، فالاشترك الذي يفهمونه صدق مفهوم مجمل غير مبين عندهم ذاتية وعرضية عليها ، بل مناسبتها في بعض الآثار العسية ، بل اذا سمعوا كلياً تصوروا بأوهامهم وخيالاتهم مقداراً متداً وغطاءً منبسطاً على الافراد ، كما اذا سمعوا النور المحيط الوجودي تخيلوا شعاعاً عرضياً متداً مع أنه لا كم ولا كيف للكليات في ذاتها فكيف لحقيقة الوجود ، وهذا لقلبة أحكام الصورة عليهم ، وقاهرة القوى الجزئية على عقولهم التي بالقوة في العمليات ، فهذه التصويرات أغذية خيالاتهم وأقواتها لا تنقوم بدونها . وأما الخواص فهم ان وقوا في هذه التمثيلات بفتة بحسب نشأة خيالاتهم ، فلكون قواهم مرتاضة في النظريات أو في العمليات رجموها وردوا أحكامها و نادر كوها بالأحكام العقلية ، والتجرد الذي يفهمونه اما أمر سلبي

كثيرين تكون معقولة مجردة . فحينئذ نقول : إن الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود مجردي كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلها أيضاً مجرداً ، بل الموجود منها في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئياً وبحسب بعضها كلياً وبحسب بعضها مطلقاً^(١) ، وكذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية . ونحن لانسلم أن كل واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات ، أو يمكن لنفسه أن يتصور أمراً ذهنياً من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين ، مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية . وكذلك نقول إيراداً^(٢) على الوجه الثاني :

بعض أو أن يرتقوا قليلاً ، فتخلية شيئا الماهية عن جميع العوارض كالماهية المجردة التي فهم بعض الحكماء من مثل المجردة حاشا القائل بها عن ذلك - س ر .

(١) غير خفي إن لازم كلامه رحمه الله أن الذي يمكن أن يدركه الإنسان ادراكاً على ثلاثة أقسام : المفهوم الجزئي المدرك بحس أو خيال ، و الكلي بالمعنى الذي ذكره ، و المطلق البهيم الذي يظهر في الفهم بنوع من الاعتبار ، و لاشك أن القوم انما ينون بالمفهوم الكلي هذا القسم الثالث ، و يقعون البرهان على تجرده و تجرد النفس التي تدركه ، و على هذا فلازم كلامه ر ه منح التجرد العقلي لهذا النوع من المفاهيم التي يسونها كلية في المنطق و الفلسفة ، و هي تصدق بنفسها على كثيرين مع تجردها عن لوازم الشخصية ، و لاشيء من الامور المادية و الخيالية على هذا الوصف و لا سبيل الى منح وجودها في أنفسنا ، و لا الى منح أن يكون هذا الاعتبار في نفس الامر ، فالحق إن ادراكها على مالها من الوصف يوجب التجرد ، غير أن التجرد على أنواعه مختلفة من القوة و الضعف ، و الذي ذكره ر ه انما هو التجرد التام أو ما يقرب منه - ط مد .

(٢) سبك الوجه الثاني الترقى من الأدنى فقالوا : أبعد الاشياء عن الوحدة العدد ومع هذا لا يقبل القصة ، ثم ترقوا الى الحقائق الخارجية الاخرى ، ثم الى الصور العقلية ، فقبول العشرة القصة لا يثلم به عدم قبول البواقى سببا الصور العقلية ، مع أن قبول القصة في العشرة باعتبار جنسها الذي هو الكثرة ، كما أن قبول القصة في الاشياء الخارجية باعتبار مادتها ، ألا ترى أنهم خصوا قبول القصة في الكم بالوهمية ، فان الضكية تدمد المقدار و الهولي تقلبها ، و لو كانت العشرة عين الكثرة كانت عين غيرها كالالف ، لان جميعها هو الكثرة فهو نوع منها فلها فصل وراه جنسها الذي هو الكثرة و ذلك الفصل جهة وحدتها . و أيضاً الكلام في العشرة الكلية العقلية ؛ وان حكم على

لا نسلم أن لكل شيء وحدة تقابل الانقسام من كل جهة حتى يلزم أن يكون صورتها أيضاً كذلك ، فإن كثيراً من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالمعدن ، أو عين قبول القسمة بالقوة كالأجسام والمقادير ، فإن العشرة وإن كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الأحاد التي يتألف منها العشرة ، وهذه الكثرة (١) غير مقابلة لها وإنما يقابلها كثرة أخرى هي كثرة العشرة أعني العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الأجزاء أي الأعداد ؛ فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الأعداد ، وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الأعداد ، وقد مر أن المعدن من الأشياء الضعيفة الوجود لكونه ضئيف الوحدة .

أيضاً حيث أن وحدته عين الكثرة وكذلك الأجسام والمقادير وسائر المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية أو الخارجية ؛ لأن وحدتها نفس متصلبتها وامتدادها عنها ، فالتى توجد في مثل هذه الأشياء نحواً من الوحدة التي لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه . نعم حيث وحدتها تقابل كثرة العشرة التي تقابل تلك الوحدة ، ولاتفاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة . فافهم هذا المعنى فإنه قد زهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال : إن الكثير من حيث هو كثير موجود ، والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد ، وقد مر ما فيه (٢) من القول .

✽ العشرة الكلية بحكم يسرى إلى المعنوي فمعناها جميع العشرات التي لا نهاية لها ، وغير المتناهي لانصف ولا ثلث ولا غيرها له ومحل القوة بخلافه - س ر ه .

(١) نعم ولكن ليس عينها بل قابلة لها عقلاً ، كيف ونوعية العشرة لا يتم بدون

الوحدة - س ر ه .

(٢) وقد مر ما فيه من القول في مباحث الوحدة والكثرة ، وكون الوحدة فيما

ذكره من الامثلة عين الكثرة هو الذي دعاهم إلى القول بان الانقسام انما هو في العروض لانفي المارض ، فان القول بكون كثرة المعدن هي عين وحدته ينشع عن القول بان المعدن بها هو هذا المعدن يقبل القسمة وانا الكثرة في معدوده ، وكذا سائر الكميات المتصلة فافهم ذلك - ط مد .

ولهم في هذا المسلك وجه آخر وهو أن نفرض الكلام في الأمور التي يستحيل عليها القسمة عقلاً مثل الباري سبحانه والوحدة . و أيضاً مثل البسائط التي يتألف منها المركبات فإن الحقائق إنذابات مركبة فلا بد فيها من البسائط ؛ ضرورة أن كل كثرة فالواحد فيها موجود ، وحينئذ يقال : العلم المتعلق بها إن انقسم فما أن يكون كل واحد من أجزائه علماً أو لا يكون ؛ فإن لم يكن أجزاؤه علوماً لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الأجزاء فكلامنا في تلك الهيئة هو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء ، فإن كان أجزاء العلم علوماً فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء كل ذلك المعلوم أو أجزائه ؛ فإن كان كلّه لزم أن يكون جزء الشيء مساوياً لكلّه من جميع الوجوه و ذلك محال ؛ و إن كان بعض ذلك المعلوم فقد يتنا أن هذه الحقائق لبعضها ولأجزءه ، قالوا : هذا الوجه أحسن الوجوه المذكورة .

أقول : لا سلم أن كل واحدة من النفوس البشرية أمكنها أن يتصور حقيقة هذه البسائط ، و أكثر الناس إنما يرسم في أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشباح خيالية ، و حكايات متفردة ، و أنى لهم معرفة الباري جلّ ذكره ، و الجواهر البسيطة العقلية . نعم الحجة المذكورة أصح البراهين على مجرد النفوس العارفة بالله و الصور المفارقة ، و تلك النفوس قليلة العدد جداً ، و أما سائر النفوس فهي مجردة عن الأجسام الطبيعية لاعتناء الصور الخيالية .

و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة .
 منها إن النقطة حلت من الجسم شيئاً منقسماً أو غير منقسم فعلى الأول لزم حلول غير منقسم في منقسم ، و على الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى .
 و منها النقص بالوحدة فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثرة حالة في الجسم .

و منها النقص بالإضافة فإن الأبوّة مع أنها غير قابلة للانقسام حالة في الأب .
 و منها إن القوة الوهية قوة جسمانية ، و العداوة التي تدركها أمر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة ؛ إذ لا نصف لها ولا ربع ، و كذا الصداقة وغيرها .

أقول : أما اندفاع الأول فالتحقيق إن النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها للجسم باعتبارنا هي امتداده و انقطاعه ، فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي ، ولهذا قيل الأطراف عديمة لأن محلها من حيث أنه محلها مشتمل على معنى عدمي وهو النفاذ و الانقطاع ، بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفة به .
و أما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مراراً أن وحدة الجسم تقبل الانقسام لأنها نفس اتصاله و امتداده ، و كذا وجوده فإنه عين جسميته ، و العجب أن وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات ^(١) لا بالعرض كسائر العوارض التي تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلاً ، لأن وحدة الجسم ^(٢) نفس وجوده عين هويته الشخصية .

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلم أن جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الأجسام على ضربين : منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة و المماسّة وغيرها فهي منقسمة بانقسام المحل ، فإن محاذات نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ، و محاذاة ربه ربع محاذات كله . و منها ما يعرض للجسم لامن حيث جسميته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهي لا يلزم أن تكون منقسمة بانقسام محلّه كأبوة زيد مثلاً ، فإنها غير عارضة له من حيث جسميته ومقداريته بل من جهة أخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد .

(١) ان أراد القسمة الخارجية الفكية نفس الجسم و الامتداد لا يقبلها ، اذا قبلها الهيولى كما تقرر فكيف تقبلها الوحدة بالذات ؛ و ان أراد القسمة الوهية فقبلها بالذات انما هو الكرم و الجسم يقبلها بالعرض - س ر .

(٢) سلمنا اتحادها مصداقاً لكن لكل واحد حكمه ، فان وجود الجسم حيثية طرد الدم و ترتب الاثر ، و وحدته عين حيثية الاباء عن الانقسام و الكثرة ، و تشخصه عين السنع عن الابهام و الكلية ، و لا ينع وحده المصدق اختلاف الاحكام باختلاف العنوانات ، اليس الجنس و الفصل في البساط جعلها واحداً و وجودهما واحداً و الفصل علة و الجنس مملول ، و الهامية و الوجود متحدان ، و لكل حكم ، و لعل مراده بقبول الجسم قبول هيولاه . و الاولى في الجواب أن يقال : على القول باعتبارية الوحدة و اصلتها جميعاً لاحتلالها في الجسم كما لا يخفى - س ر .

وأما اندفاع الرابع فقد سبق أن القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن إضافتها وكذلك حكم مدرَكاتها .

الحجة الثانية وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات واعتقد أنها أجل ما عنده في هذا الباب . ثم إن تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليها ، والشيخ أجاب عنها وملك الأسئلة والأجوبة رأيتها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت بين الشيخ وتلامذته ، فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سائحة لنا في الإتمام . فالحجة إما يمكننا أن نعقل ذاتنا ، وكل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات فإذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورة أخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا ، وإما أن يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا ، والأول محال لأنه لا جمع بين المثليين فتعين الثاني ؛ فكل ما ذاته حاصله لذاته كان قائماً بذاته ، فإذن النفس جوهر قائم بذاته ، وكل جسم و جسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني .

قال السائل : إما لاسلم أن إدراكنا لذاتنا يقتضي أن تكون حقيقة ذاتنا حاصله لنا ، لم لا يجوز أن يكون هو أترأ ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا ؟ فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر ، فلا يكون ذلك الأثر هو الحقيقة ، فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين .

قال المجيب : قد سبق ^(١) أن الإدراك ليس إلا بثبوت حقيقة الشيء فقوله : إنه

(١) أقول : ادراكنا لذاتنا إما حضوري بمعنى أن هويتنا التي هي ذاتنا ادراكنا ، وهي أيضاً مدركة ومدركة وهذا هو المطلوب الذي اخذ في الاستدلال ، وإما حصولي وهو إما صورة مساوية لذاتنا فان صورة الشيء ماهيته التي هوبها ما هو ، وهذا هو المأخوذ في الاستدلال بانه جمع بين المثليين . وإما حصولي ونقول بان العلم بالشيء بنحو الشبهة فهو حينئذ أثر من ذاتنا ، وإما حصولي ونقول بالمثلية ومع هذا نقول بحصول أثر من ذاتنا لذاتنا لعدم اكتناها بنحقات ذاتنا فلمنا بذاتنا بالخواص واللوازم كما في العلم الرسي لا الحسي ، فهذا القول من الجيب لا يدفع حصول الأثر بهذا المعنى الأخير ، وإن دنع ما قبله . والحق في الجواب عن هذا السؤال أن يقال : نحن نعلم ذاتنا بهويتنا الجزئية التي نشير إليها بأنا ، وكل صورة غير هويتنا نشير إليها بهويهاً كانت أودساً أو صورة مساوية - س ر ه .

يحصل لنا أثر منه فنشعر بذلك الأثر إما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمراً مغايراً لذلك الأثر تابعاً له ؛ فإن كان نفس ذلك الأثر قوله فنشعر بذلك الأثر لأمضى له بل هو مرادف^(١) لقوله يحصل لنا أثر ، وإن كان الشعور^(٢) تبعه فإما أن يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غيره ؛ فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر ، فيكون ماهية الذات غير موجودة إلى أن حصلها ذلك الأثر ، فلا يكون تلك الماهية متأثرة بل متكوّنة هذا خلف . وإن كانت ماهية الذات لنا بحال أخرى من التجريد والتجديد أو تزعم بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد ، وكلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين . قال السائل : سلّمنا إننا نعلم ذلك ولكن لم قلتم بأن من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات ، وإلا لكتبتنا إذا عقلنا الإله والمعقول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقها .

قال المجيب : الحاصل فينا من العقل إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال ، والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ، ولا بالعوارض أصلاً ، ولا يفارقه بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما هو هو بالنوع ، وأما العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى ؛ وليس هو هو في الشخص .

أقول : الحق^(٣-٤) إن الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها

(١) إذ العلم في قولنا نعلم بالبياض نفس البياض الحاصل في الذهن لاتحاد العلم والمعلوم بالذات كما قالوا : إن العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل ، لكن هذا بحث لفظي إذ لو أوقفنا قوله فنشعر بذلك الأثر أو جعل الباء سببية أى نشعر بالنفس بسبب ذلك الأثر لم يرد - س ر - .

(٢) هذا مبني على كون الباء سببية كما قلناه لاصلة للشعور إذ لا معنى لكون حصول ماهية الذات أو حصول ماهية غيرها شعوراً بالأثر بل إن كان شعوراً بالذات أو غيرها ، وكان الشعور بالأثر نفس حصول الأثر المتبوع كما لا يخفى - س ر - .

(٣) أقول الحق إن قول المجيب لا غبار عليه ، فإن بناء كلامه على أن المعقول

(٤) و الحق إن مراد الشيخ فيما أجاب به والنسب اختاره المصنف رد في الجواب

لا في الخارج ولا في الذهن؛ إذ البرهان قائم على أن نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصراً في تشخيص العقول من أوازم نوعياتها، ولو تعددت أفراد ماهية واحدة لكان

ت: ماهيات كما هو مفهيم، وعلى إمكان العلم الحصولي لنا بالنسبة إليها، وحينئذ فنقول: لكان العلم الحصولي بالشيء غير المعلوم لا كالعلم الحصولي الذي هو عين المعلوم والماهية محفوظة في أنحاء الوجودات كما هو التحقيق واكتناه ماهية الممكن وتحديدتها ممكن وإن لم يسكن اكتناه وجوده، ومعلوم أن الكلّي العقلي بوجه شخصي بل ليس اعتبار شخصيته غير اعتبار كليته كما سيأتي، بل الجزئي المجرّد أيضاً يدرك بالمثل كالكلّي مطلقاً فإن وظيفة العقل درك الكلّيات ودرك النوات الجزئية من المجرّدات كانت الطبيعة النوعية للمثل الفعّال هي هو بالمعنى، وليس هي هو بالشخص والوجود، والمراد بالشخص نفس الطبيعة النوعية باعتبار شخصيتها بالوجود العقلي، وحصولها في النفس الناطقة الجزئية، فإن الموضوع من جملة الشخصيات، وانحصار نوعه في الشخص إنما هو في الخارج. وأما في الواجب تعالى فنقول: إذا حصل لنا العلم الحصولي به بأسائه وصفاته بأن حصلنا عنوانات مطابقتها لها ككونه وجوداً صرفاً بسيط الحقيقة علباً بالعلم الحصولي علماً اجابياً في عين الكشف التفصيلي قدرأ عام القدرة الوجودية وهكذا فهو هو في المعنى أي في عنوانات الاسماء والصفات وليس هو هو في الوجود. وأيضاً قد تفرّدانه كما أن حقيقة الواجب في الخارج عين حقيقة الوجود في الخارج، كذلك ماهية في الذهن عين مفهوم الوجود، مفهوم الوجود المطلق للواجب تعالى بمنزلة الماهية للممكن، لأن الوجود ينتزع من نفس ذات الواجب تعالى كما أن الإنسانية الصدرية ينتزع من نفس ذات الإنسان أو أن مفاهيم الاسماء والصفات كالماهية لواجب الوجود تعالى، كيف والكثرّة المعتبرة في الكلّي أعم من أن يجوزها العقل أو يقدرها، ولذا مفهوم واجب الوجود كلي. ثم لولا ذلك كان اطلاق الطبيعة النوعية في كلامه تهافتاً وما قالوا: إن تعدد أفراد نوع واحد بالادة ولوا حقها حق، ولكن المادة هنا يشل الموضوع بل المتعلق كما في النفوس المتعددة، فالتعدد هنا باعتبار القوابل، ولا غرو في وجود القابل للذئ هو متحد مع العقل الفعّال في الماهية لا في الوجود، ومع هذا كليّات الجواهر جواهر، وهو مقام آخر. نعم لوتفى العلم الحصولي وانحصر العلم بها في الحصولي ت:

ت: وهو أن ذاتنا يحصل لنا بهويتها المشتتة على الماهية والشخص وهو العلم الحصولي بخلاف العقل الفعّال فإن الحاصل منه هو الماهية والمعنى دون الهوية وهو العلم الحصولي، وليس ينبغي به أن الوجود في الذهن فرد آخر من نوع العقل الفعّال حتى يرد عليه ما أورده ره - ط مد.

امتياز كل من تلك الأفراد بعرض غير لازم للطبيعة ، والعرض الغير اللازم للنوع محتاج عروضة إلى فاعل منفصل الذات ، وقابل نبي تجدد و انفعال ، فلم يكن المفارق مفارقاً هذا خلف . فالأولى في الجواب أن يقال : الحاصل في نفوسنا من تلك الحقائق البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر المفارق ، و مفهوم العقل أو غير ذلك .

قال السائل : فإذا لرسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الإله فيكون ماهية الإله تعالی مقولة على كثيرين في الخارج .

قال المجيب : البرهان إنما قام على أن تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج ، فأما على كثيرين في الذهن فلم يتم .

أقول : حاشا الجناب الإلهي أن يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لاني الخارج ولاني الذهن ، كيف ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا أتم منه ولا

بانه وبالاضافة الا شراعية اليها عن بعد كما يقول في ادراك الطبائع الكلية انه بالاضافة الاشراقية الى ارباب الانواع كما مر في السفر الاول غير مرة ، و في تعالينا عليه لم يتمد حينئذ لان كل النفوس مشاهدة لشيء واحد ولها علم واحد و هو عين المعلوم كما هوشأن العلم العضوري ، كما أن الصورة المقولة من الفرس شيء واحد ولو وجد في الف عقل اذلا ميز في صرف شيء ، ولا قابل ولا مقبول حينئذ كما لا علم غير العلوم لكن على هذا ما جله اولي من حصر العلم بها بالتعريف الرسي ، بل ان الحاصل منها في نفوسنا مفاهيم عامة ليس أولى بل لا يوافق ما ذكرناه من مذاقه فالموافق لذاته أن يقال : حصول ماهية شيء لشيء و العلم العضوري له مراتب ، فان علم النفس بذاتها حين كونها عقلا بالقوة حضوري ، و حين كونها عقلا بالفضل و عرفت نفسها فمرفت ربها أيضاً حضوري ، و أين هذا من ذلك . و ما ذكره من تعقلها بمفهومات عامة ليس على ما ينبغي ، لانا اذا أردنا أن نعرفها بتعريفات مساوية نقول : مثلاً العقل الاول جوهر مفارق في ذاته و في فعله عن المادة أو أول صادر عن الاول تعالی أو علة للثاني و قد علمت أن الاولية و الثانوية كالمقومين لهما أو مطلوب لنفس الفلك الاعظم .

ان قلت : هذه آثار له و ليس حكاية عن حقيقته ، فليس هو هو في الماهية .

قلت : المراد مبسدة هذه الآثار أعني فصله النوع فان كل عقل نوعه منحصر في شخصه كما أن فصل الحيوان مبسدة الحس والحركة لا الحس و الحركة ، وفصل الانسان مبسدة التعلق المرضي ، الذي هو دورك الكلبيات أو التكلم بالعروف الموضوعات - س ر ه .

مكافئ له ، إذ كل ما له ماهية كلية يكون متشخصه زائداً عليه . وكذا الوجود لكونه عين التشخص ، فكل ماهية أوزي ماهية فهو يمكن الوجود . فالحق في الجواب أن يقال : نحن لانعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافية أو سلبية .

قال السائل : سلمنا أن من عقل ذاتاً فإنه يحصل له ماهية المعقول ، لكن لم لا يجوز أن يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها ؟ كما أن القوة العاقلة تشعر بالوهمية ^(١) ، فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية ، كما أنكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة .

قال المجيب : شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك وإلا لم يكن المشعور بها هو الشاعر ، و أنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك و أنك أنت الشاعر و المشعور به .

و أيضاً فإن كان الشاعر بنفسك قوة أخرى فهي إما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك و هو المطلوب ، و إن كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك إما أن تكون قائمة بذلك الجسم أولاً تكون ؛ فإن لم تكن وجب أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ، ولإدراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك و رجلك . و إن كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك ، و حصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك ، فتلك النفس و تلك القوة وجودهما لغيرهما ، ولا يمكن النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما و هو ذلك الجسم .

قال السائل تقيراً لهذا البحث : لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبتته ^(٢) إلى ذاتي كنسبة المرأة إلى البصر ؟

(١) ان قيل : هذا قياس مع الفارق لان النفس علة للقوى والملة محيطتة بالمعلول فتدركه ، و المعلول لا تحيط بالملة فلا يدركها الا على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ الفيض .

قلنا : الشعور بالنفس المسلم عند السائل ليس الا هذا القدر وهو يتأتى من الوهمية - س ر ه .

(٢) و ذلك الشيء كالمقل الفعال و انما كان هذا تقيراً للسؤال الاول لان الوهم

أيضاً كان هناك كمرآة فالتاني أهم من الاول - س ر ه .

قال المجيب : الذي يتوسط فيه المرآة إن سلم أنه مصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية أن يتصور في الحدة ، فكذلك هاهنا لابد وأن ينطبع صورة ذات المرآة أخرى في ذاتنا .

قال السائل : لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول صورة أخرى في ذاتي ؟ بيانه إلى حال ما أعقل نفس زيد إما أن لا أعقل نفسي و هو محال ، لأن العاقل للنفس عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلاً و في ضمنه كونه عاقلاً لذاته ، وإما أن أعقل نفسي في ذلك الوقت و حينئذ لا ينطو إما أن يكون العاقل في نفسي من نفسي و من زيد ^(١) صورمان أو صورة واحدة ؛ فإن كانت واحدة فينشد أنا غيري و غيري أنا ، إذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتبها أعراضي ، و مرة أخرى يكتبها أهراس زيد ، وإما أن كان العاقل صورتين فهو المطلوب .

قال المجيب : أنت إذا عقلت النفس قد عقلت جزء ذاتك ، و إذا عقلت إنسانية زيد فقد أضفت ^(٢) إلى ذاتك شيئاً آخر و فرنته به ، فلا يتكرر الإنسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار . و اعلم أن الفرق حاصل بين الإنسانية المطلقة المعبرة بذاتها ، و بين الإنسانية من حيث أنها كلية مشترك فيها بين كثيرين ، فإن الأول جزء ذاتي ، و أما الإنسانية العامة فهي الإنسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي .

قال السائل : إن القسم ^(٣) الذي أخرجتموه أيضاً باطل ، بيانه إننا قلنا موجود

(١) أي من نفس زيد و لا يخفى ان هنا شقاً ثالثاً و هو أن تعلم نفسك حضوراً ،

و نفس زيد حصولياً - س ر ه .

(٢) أي أضفت إلى النفس التي هي جزء ذاتك التي هي مجموع النفس و البدن أو

مجموع النفس و الاعراض المكتنفة شيئاً آخر قريبه و هو الاضافة إلى أهراس زيد .

و العاقل اختيار الشق الثاني و هو أن العاقل منها صورة واحدة و هو العاقل

العضودي أي حضور نفسي حضور نفس زيد و لا تعدد الا في المضاف إليه ، و السراد

بانسانية زيد نفس زيد لان شيئية الشيء بالصورة فانسانية الانسان بالنفس دون البدن ،

و قس عليه الانسانية المذكورة في ذيل قوله : و اعلم الخ اذ الكلام في النفس . و الاولى ما

في السبب و المعاد حيث قال في هذا المقام : فلا يتكرر النفس فيك مرتين بل يتعدد

بالاعتبار ، و لست أقول النفس مع قيد الاطلاق جزء نفسي لان قيد الاطلاق مفهوم خارج

عن حقيقة نفسي بل أضى به عدم التقييد بشيء وجودياً كان أو عديماً انتهى - س ر ه .

(٣) أي في أصل الحججة حيث قلتم فتعين أن يكون تغلغلنا لذاتنا بحضور ذاتنا

لذاتنا - س ر ه .

لذاته يفهم منه معان ثلاثة :

أحدها إن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره .

الثاني إن^(١) ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم ، و هذان القسمان باطلان لأنهما سلبيتان ، و المدركة أمر ثبوتي ، و هو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم .

و الثالث إن ذاته مضافة إلى ذاته و ذلك أيضاً محال لأن الإضافة تقتضي الإثنية ، و الوحدة تنا فيها ، لا يقال : إن المضاف المضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره ، و لا يمكن نفي العام بنفي الخاص ، فإن هذه مغالطة لفظية ، كما إذا قيل المؤثر يستدعي أثراً و ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره . فيلزم منه صحة أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه ، فكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا .

قال المجيب : حقيقة الذات شيء و تعينها غير ، و الجملة التي هي الأصل و التعين شيء آخر ، و هذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم ماهية كما في الإله و العقول الفعالة و لا يكون كذلك كما في الأنواع المتكثرة بأشخاصها في الوجود . و هذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الإضافة ، و لهذا التحقيق صح منك أن تقول ذاتي و ذاتك .

أقول : هذا الجواب ضعيف ؛ فإن البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران - الذات و التعين - و قد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف ، و تحقيق مسألة العلم .

قال السائل : هذه الحجة منقوضة بإدراك الحيوانات أنفسها مع أن أنفسها غير مجردة ، و لا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم و تهرب عن المنافر ، و ليس طلبها لمطلق الملائم و إلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها . و أيضاً لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم و ذلك كلي فتكون البهيمة

(١) لا يخفى أنه لا دلالة لقولنا بوجود لذاته عليه باحدى الدلالات ، و الصواب

ليست حالة في غيره ، و لعله سهو من الناسخ ، و الدليل عليه قوله في البهيمه و العباد نفهم منه معنيين أحدهما أن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره أولاً جعل في غيره ، و ثانيهما أن ذاته مضافة إلى ذاته - س ر ه .

مدركة للكليات وليست كذلك ، فإنَّ البهيمه تطلب ما يلائم لنفسها و إدراكها له يستلزم إدراكها لنفسها المخصوصه ، فإنَّ العلم بإضافة أمر إلى أمر يقتضي العلم بكلّ المتضافين .

قال المجيب : إنَّ نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها ، ونفوس الحيوانات الآخر لا تشعر ذاتها بذواتها بل بأوهامها في آلات أوهامها : كما تشعر بأشياء آخر بحواسها وأوهامها في آلات تلك الحواس والأوهام ؛ فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات ، وهو الذي تدركه بأفئ الحيوانات ذاتها ، لكنَّ ذلك الإدراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذاتها التي هي القلب بل في آلة الوهم بالوهم ، كما أنها تدرك بالوهم وبآلته معان آخر ، فعلى هذا ذوات ^(١) الحيوانات مرّة في آلة ذاتها وهي القلب ^(٢) ، و مرّة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم .

قال السائل : فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات .

قال المجيب : لأنَّ القوة المدركة للكليات يمكنها أن يدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة ، فإذا شعرنا بذواتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد من أمور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر و أعني بتلك الأمور حقيقة ذاتنا و الأمور المخالطة لها ، و يجوز أن يتمثل لنا حقيقة ذاتنا و إن كانت سائر الأمور غائبة عنا ، و إدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق .

(١) أى لها ظهوران أحدهما ظهوراً على عيني و هو وجود نفسها المتلفة بالروح

البخارى القلبي ، و ثانيهما ظهوراً على علمي و هو صورة النفس القائمة باله و همها و هي الدماغ - س ر .

(٢) لأن الركن الاعظم من ذاتها هو الشوقه المشعبه الى الشهوة والنضب وهي

قائمة بالروح القلبي ، الأثرى انهم يقولون ان الروح القلبي والدم الذي هو مركبه يبرز الى الخارج شيئاً فشيئاً في الفرح واللذة : ويهرب الى الداخل و يجتمع في البده دفعة في الخوف ، و أما المدركة في الحيوانات المعجم فلقضاء و طر الشوقه . و التحقيق ان القلب آلة الشوقه ، و أمادات النفس الحيوانية التامة فلها مجرد برزخي و بقاء بمعنى أن صورتها بعد الموت تلتحق بمالم المثال ، ومعناها الخفاف التي بدنها تتصل برب نوعه بعد الاستكمال

أقول: هذا في الحقيقة^(١) رجوع عن^(٢) هذه الحجة إلى الحجة الأولى، والحق^١ إن نفوس الحيوانات مدمركة لنواتها بنفس ذواتها إدراكاً خيالياً لا بآلة الخيال بل بهيواتها الإدراكية، وذلك يقتضي تجردها عن أبدانها الطبيعية دون الصور الخيالية، وقد مر من البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم. والفرق بين نفوسها و نفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد و الصور و الأشكال و غيرها.

قال السائل: ليس إذا أمكننا أن نميز ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج، يعني هذا التفصيل شيء فعله و فرضه في أذهاننا و أن ما عليه الوجود بخلاف ذلك، و هذا غير مختص بما إذا أدركنا ذواتنا كلية أو جزئية مخلوطة. ثم (بل - خل) التحقيق^(٣) إن كل ما يدرك شيئاً فله ذلك المدرك كلياً كان أوجزياً،

(١) هذا منه قدس سره غريب لان ملخص الحجة الاولى أن النفس تدرك الكلليات وهي غير منقسمة فلا بد أن لا يحل في الطرف المنقسم أو الغير المنقسم من الجسم فيكون مدركها مجرداً، وأين هذا ما ذكره المصيب هنا وهو ابداء الفرق بين ادراكنا لذاتنا و ادراك الحيوانات لنواتها بانه يمكن لنا أن ندرك صرف ذاتنا مجردة عن الغراب كما ذكره في نفوس خواص الانسان، فهذا ليس بالقوة الوهمية المخلوطة بالتغير المدركة للمعاني المضافة الى الصور بل بذاتنا بخلاف الحيوانات فانها تدرك ذاتها مخلوطة فلا حاجة حينئذ الى مؤنة زائدة بل يكفي الوهم على أنه يسكن أن يقال في الحجة الاولى درك الكلليات مأخوذ ومراد المصيب باهية الذات ما به الشيء، هو هو أى هويتها البسيطة المجردة عن الاجنبيات كما في ادراك المغارقات ذواتها العينية الشخصية، نعم يقرب الوجه الاخر لهم المذكور في الحجة الاولى، وبعد اللتبيا والتي تلك الحجة كانت لاثبات التجرد، فلوتسك بها لمطلب آخر وهو ابداء الفرق المذكور لم يقل هذا رجوع اليها لاثبات أصل المطلب - س ر ه .

(٢) لا يبعد أن يكون مراد الشيخ بقوله القوة المدركة للكلليات مجرد التعريف، وادراك ماهية الذات مجردة عن العوارض الفرعية ادراك هوية النفس مع الصفح عن اللواحق البدنية علماً حضورياً لادراك ماهياتها الكلية، فلا يكون خروجاً من الحجة الى حجة اخرى - ط مد .

(٣) قد شرع السائل في الاحتجاج على تجرد النفس الحيوانية فارتد المترش ✽

والحمار إذا أدرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة ؛ فإنّ على كل الأحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك إلا قوة واحدة فذاته مجردة له .

و مما يبطل قولكم : إنّ المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته أن تقول : المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوة أخرى فإن كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار ، و إن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به ، فلم يكن الحمار مدركاً لذاته ، وقد أبطلناه أولاً .

و أيضاً لو سلمنا أنّ الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته ، فذلك الجزء مجرد .

و أيضاً فإنّ حصلت نفس الحمار في آلة فومه الوهمية مع كونها مخلوطة ^(١) وجب أن يكون آلة التوهم حيّة بتلك النفس كما أنّ آلة النفس حيّة بها .

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا : حصول تلك الصور في الوهم يشبه الخضرة العاصلة من الانكسار ، و حصولها ^(٢) في آلتها الخاصة كحصول الخضرة الأصلية من الطبيعة . هذا تمام ما قيل في هذا المقام ، والتحقيق ما لو حناه إليك من الكلام .

الحجة الثالثة وهي قريبة ^(٣) المأخذ من الأولى أنّ نفوسنا يمكنها أن تدرك

١- مستدلاً على ما به النقض ، ولما كان ما ذكره صحيحاً ملائماً لذات المصنف قدس سره في الحيوانات التامة لم يجب عما ذكره الا عن الاخير لسعافته - س ر ه .

(١) لان الحي ما حصل له النفس ، والآلة أيضاً ما حصل لها الصورة العلية من النفس المطابقة لها كما ينأى بهم جوابهم ان صورة النفس كمكس الخضرة فلا يكون منشأ الحياة . ولكن قوله : و تلك النفس حية بها ان أراد بها لزوم الدور فجاوبه أن حياة النفس موقوفة اعداداً على الآلة ، وحياة الآلة موقوفة ايجاباً على النفس . على أن النفس في الموضوعين مختلفة ، و ان أراد شيئاً آخر فليصوره حتى تتكلم فيه - س ر ه .

(٢) أى حصول الصورة بمعنى ما به الشيء ، بالفضل و هي نفس النفس في آلتها الخاصة أى القلب - س ر ه .

(٣) قد مر أن ملخص الاولى أن الكلّي غير منقسم فمحلّه غير منقسم ، يرشدك اليه التخصيص في الوجه الاخر بالبساط المعقوله . وملخص هذه ان الكلّي مجرد عن العوارض المينة فكذلك محلّه والالكان الكلّي محفوظاً هذا خلف و لا يخفى قرب مأخذهما - س ر ه .

الإسان الكلي الذي يكون مشتركاً بين الأشخاص الإنسانية كلها ؛ ولا محالة يكون ذلك المفعول مجرداً عن وضع معين و شكل معين و إلا لما كان مشتركاً بين الأشخاص ذوات الأوضاع المختلفة و الأشكال المختلفة ، و ظاهر أن هذه الصورة المجردة أمر موجود ، و قد ثبت أن الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها في الذهن ، فمحلها إما أن يكون جسماً أولاً يكون ، والأول محال و إلا لكان له كمّ معين و وضع معين بتسمية محله ، و حينئذ يخرج عن كونه مجرداً و هو محال ، فإن محل تلك الصورة ليس جسماً فهو إذن جوهر مجرد .

و نقائل أن يقول : الصورة الكلية المفقولة من الإسان هل لها وجود أم لا ؟ فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون كذا ، و إن كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالة في نفس إنسانية شخصية ، لاستحالة أن توجد المطلقات في الأعيان ، و هي من حيث أنها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الأشخاص ، أما أولاً فلأن الأمر الشخصي لا يكون مشتركاً فيه ، و أما ثانياً ^(١) فلأن الصورة عرض قائم بالنفس و الأشخاص جواهر مستقلة بذواتها ، فكيف يمكن أن يقال إن حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالنفس ؟

فإن قالوا : إن المعنى بكون تلك الصورة كلية أن أي شخص من الأشخاص

(١) نعم الصورة عرض خارجي لان العرض عندهم عرض عام شامل لقولات الاعراض مطلقاً و لقولة الجواهر في الذهن لكنها جوهر ذهني كما قالوا : ان كليات الجواهر جواهر . و أما عند المصنف قدس سره فالكليات العقلية مجردات نورية و مثل الية مشاهدة عن بعد . ان قلت : حينئذ يكون الامر أصعب اذ كيف يكون مجرد نوري مشتركاً بين الأشخاص الظلمانية . قلت : من يقول بهذا لا يتعاشى عن كون بعض أفراد نوع واحد مجرداً و بعضها مادياً ، و معنى العمل والهوية بينها والاشتراك فيها أن شيئية ماهية الكلي العقل شيئية ماهياتها ، و شيئية وجوده حقيقة شيئية وجودها و هي رقاقة ، و الحقيقة هي الرقيقة بنحو أعلى و بلا تعاف عن مقامه الاسنى ، و الرقيقة هي الحقيقة بنحو أضعف مثله كمخروط نور قاعدته عند الرقائق ، و رأسه الذي جامع لجميع ما في القاعده بنحو اشد عند حقيقتها ، فان ذلك الرأس كقطعة راسية لاضلاع مثلث ينور على نفسه فيتحقق مخروط فتلك النقطة روح النطاق المفروضة في أبعاد ذلك المثلث ، و كأنها خلاق لها و بسيطة الحقيقة التي هي كلها بنحو أعلى - س ر ه .

الإسماية سبق إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ، و لو أن السابق إليها هو الغريب لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر .

فتقول : إذا كان المعنى "بكون الصورة كلية ذلك فلم لايجوز أن يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل "جسماني ؟ فيرسم مثلاً في الدماغ من مشاهدة إنسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص أي إنسان شتلكات الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة .

فإن قالوا : لأن تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين و شكل معين و ذلك يمنع من كونها كلية .

قلنا : وكذلك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية و تكون عرضاً قائماً بمحل معين ، و ذلك يمنع عن كونها كلية ، فإن كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل و المقدار بالعرض مانعاً من كونها كلية ؛ فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية و العرضية و جب أن يكون مانعاً من الكلية ، و إن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار و إن كان اعتبار وحدتها و شخصيتها و حلولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة كلية ، جاز أيضاً أن يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كاللماغ و غيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلية ، و إن كان باعتبار مقدارها و شكلها و وضعها جزئية . و بالجملة فالصورة سواء كانت في النفس أو في الجسم فهي لا يكون مشتركاً فيها من كل الوجوه ، لأن وحدتها الشخصية مانعة من العموم و الكلية ، ثم إنها مع ذلك يكون مشتركاً فيها باعتبار آخر .

أقول : هذا إشكال صعب الانحلال ، مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي ، و مباحث الكلّيات في علم الميزان ، و قد تفصّلنا عنه بأن مناطق الكلية و الاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلي ، فالصورة و إن كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية ، و التمين الذهني ، و التشخص العقلي لاينا في كون الصورة متساوي النسبة إلى كثيرين ، و لا يمنع التشخص العقلي - الكلية - و إنما المانع عن العموم

والاشتراك هو الوجود المادي، و التشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص، وأين خاص، ومقدار خاص، فتختلف نسبة هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانية، والهويات المادية زوات الأوضاع المختلفة. وليس^(١) عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركاً فيها غير، و اعتبار كونها موجودة متشخصة بشخص غير، لأن ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشدّ و أوسع من أن ينحصر في حد جزئي، و يقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول، و جميع المعاني^(٢) و الماهيات في أنفسها و بحسب حدّ معناها مما لا يأتي عنه العمل على كثيرين، و كذلك إذا وجدت بوجود عقلي غير مقيّد بوضع خاص ومقدار خاص، إذ الوود العقلي نسبتها إلى جميع الأوضاع و المقادير و الأمكنة نسبة واحدة، فالصورة الالية لاهية الإنسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها، و من حيث ماهيتها ومعناها محولة على كثيرين.

ثم إنك قد علمت من طرفتنا في العقل و المقولات أن التعقل ليس بحلول الصورة المقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضياً، و يلزم الإشكالات المذكورة في الوجود الفهني؛ و هاهنا؛ و مباحث علم الباري، بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بنواتها و بمبدعها، و هي في باب الوجود و التجوهر أقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها مفترقة الوجود إلى المواد المتجددة الأفعالات و الاستحالات.

و أما الكلام في صحة هذا البرهان و دلالتها على مجرد النفوس.

(١) فله قدمه أن يتفاخرو بيامي يجعله ما هو مناط الشخصية بينه مناط الكلية كما يتفاخر أرسطو يجعله ما هو مناط شبهة التنوية مناط الدفع كما هو المشهور شكر الله سبحانه - س ر -

(٢) يبنى ان ذلك الوجود لسمة يقتضى الاشتراك بين كثيرين، و أما شيبة ماهية فهي ليست مناط الكلية كما زعم بعضهم لأنها في نفسها كلية و لاجزمية، نعم هي وان لم تقتضى الاشتراك لكنها لا تأتي من العمل على كثيرين فان لها حيثة القبول قطع فالصورة من حيث الوجود مشترك فيها و من حيث الماهية معولة على كثيرين لان العمل من المقولات الثانية - س ر -

فأقول : إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الإنسانية لا النفوس العامة ، إنما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية ويشاهدها من حيث عقليتها ، ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الأعداد الذي لا يحصل إلا بعد تجرید المعنى الواحد عن القيود والزوائد والخصوصيات . وبالجملة كل من يمكن له أن يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ؛ و يمكن خاص ؛ ووضع خاص ؛ وزمان خاص ؛ وكذا تعقل صورة الإنسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بأن يكون ^(١) إنساناً بحتاً يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانية من الوضع الخاص ؛ والكَم الخاص ؛ و الأبن الخاص ؛ ومع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته وقواه وأعضائه حتى إنه يعقله ذرا رأس ووجه وعين ويدور رجل و جفن ، وكل ذلك ^(٢) على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة ، لأن ذلك معنى إدراك الماهية الكلية لشيء ، كما قال المعلم الأول في أصوله : الإنسان العقلي روحاني ، وجميع أعضائه

(١) ليس المراد بالإنسان البعث شبيهة ماهيته البعثة التي في مقام نفسها مجردة

عن جميع التماثلات حتى الوجود بل المراد الإنسان الموجود البعث العقلي المجرد عن الغرائب أعنى الحدود والنقائص ، وهو صرف الإنسان المجرد عما ليس من سنخه ، وواجد لجميع ما هو من سنخه ليس من الله يستكره أن يجمع العالم في واحد ، و هو مع هذه الجامعة الوجودية والاحاطة بجميع الافراد الخارجية والنهنية الغير المتناهية واحد بسيط إذ مناط تكثره زيادة ولو احاطها من الزمان والمكان وغيرهما وقد اخذ ساقط الاضافة عنها ، فكما أن البياض ساقط الاضافة عن هذا الموضوع وذلك الموضوع وهذا الزمان وذلك الزمان واحد كذلك الإنسان البعث اذ لا يميز في شيء ، ثم ان جميع هذه في صرافتها ووحدتها تعاكي صرف حقيقة الوجود التي لا تتم منه ووحدته وتتأسي به ، وانا قيد الوضع بالخاص اذ لا بأس بمرض مطلقا على الوجه العقلي كما سيأتي في العجبة الغامضة في رد المحقق الطوسي قدس سره - س ر .

(٢) وهو الاعضاء المنوية التي هي روح الاعضاء الحسية مثل أن روح العين ما

به يبصر ، فالعلم الحضورى بالبصرات حقيقة العين ، وروح اليد ما به يبطش فالفقد على البطش بمجرد الية حقيقة اليد وهكذا ، هذا في مقام الحقيقة واما في مقام الرقائق وقاعدة مخروط نور الحقيقة فكل الايسى والاعمين يده وعينه وهكذا في البراقع ، وبالجملة لا يحذف شيء الا ما هو غريب كما عند أخذ الوجود صرفاً لا يحذف الا ما هو غريب من الوجود وهو التي من باب الدم والنفس بما هما كذلك - س ر .

روحانية ، ليس موضع العين غير موضع اليد ، ولامواضع الأعضاء مختلفة ، وكذا يمكنه أن يعقل الأرض العقلية ، والماء العقلي ، والسماء العقلية ، ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبائع بنحو وجودها العقلي على الوجه الذي مر ذكره ، لأن ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكليات . وقل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه ، والذي يتيسر لأكثر الناس أن يرسم في خياله صورة إنسان مثلاً ، فإذا أحسَّ ببرد آخر منه يتسببه ^(١) بأن هذا مثل ذلك ، ويدرك جهة الاتحاد بينهما ، وأنها غير جهة الاختلاف إدراكاً خيالياً ، كما يدرك ^(٢) جهة الإتحاد بين أجزاء الماء مثلاً بحسب الحس ، ويعلم أن جميع أجزاء الماء ماءً ، وكما يدرك أن جميع أجزاء الماء ماءً مع اختلافها في المقدار و الجهة كذا يدرك أن أفرادها المنفصلة ماءً إدراكاً خيالياً .

الحجة الرابعة إن القوة العاقلة تتوى على أفعال غير متناهية ؛ ولا شيء من القوى الجسمانية تتوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية . أما الصغرى فإنما تتوى على إدراك الأعداد ولا نهاية لمراتبها ، مع أنها أحد الأنواع المدركة للقوة العاقلة . وأما بيان الكبرى فقد سبق . قال صاحب المباحث : إن إثبات كون القوى الجسمانية متناهية الفعل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمة باقسام محلها ، فبرد والنفوس الموردة على الحجة الأولى أعني النقص بالنقطة والوحدة والإضافة ومدركات الوهم وغيرها .

أقول : قد مرّ اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال : ثم على هذه الحجة أسئلة زائدة تخصها .

أولها إما لا نسلم أن القوة الناطقة تتوى على إدراك أمور غير متناهية دفعة بل إدراكاً لا ينتهي إلى حدٍّ إلا ويتوى بعد ذلك على إدراك شيء آخر ، ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على إدراكات غير متناهية ، كما أن الجسم لا ينتهي في الانقسام إلى حدٍّ يقف عنده ، ولكن يستحيل أن يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك ها هنا .

(١) فالكلية عندهم المناسبة والسائلة المحسوستان - س ر ه .

(٢) فيما ذكره من أمر الامثلة منع ظاهر بل المدرك لجهة الاتصاف كلياً و الحاكم

في الصبيح هو المقل دون العس والخيال - ط مد .

وبالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة كالحال في منفعليته .

الثاني سلمنا إنها قوية على أمور غير متناهية ، ولكن لم قلتم : إنها قوية على أفعال غير متناهية ؟ و ذلك لأن الإدراك ليس فعلاً بل هو انفعال ، و أتم مجوزون أن يكون الأمر الجسماني قوياً على افعالات غير متناهية ، والدليل عليه إنكم تثبتون هيولى أولية قد تواردت عليها صور غير متناهية .

الثالث النض بالنفوس الفلكية فإنها عندكم قوى جسمانية ، مع أن أفعالها وهي الحركة الدورية غير متناهية .

والجواب ^(١) أما عن الأول فلانك أن القوة الناطقة لا تنتهي إلى حد إلا وتقوى على إدراك أمور آخر ، و قد قام البرهان على أن القوى الجسمانية لا يمكن أن يكون كذلك فقد حصل الغرض .

ولقائل أن يقول : القوة الجسمانية إما أن يقال : إنها تنتهي إلى وقت لا يبقى لها إمكان الوجود و بعد ذلك يصير ممتنع الوجود ، أولاً ينتهي إلى هذه الحالة ألبتة ، والأول باطل لأن الممكن لذاته لا يصير ممتنعاً لذاته .

و أما الثاني فنقول : إذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاءها إلى حيث يزول عنه إمكان الوجود فهي إذاً أبداً في ذاتها ممكنة الوجود ، ولا ينتهي إلى أن يستحيل بقاؤها أبداً ، و متى كانت باقية أبداً كانت مؤثرة ، و مجوز ذلك يبطل أصل الحجة .

(١) قد سلم ان الرادباللانهاية في الاستدلال : اللابقية ، لكن القوى الجسمانية لا تقوى عليها أيضاً ، والاولى أن يقال : مناط الاستدلال ادراك نفس اللانهاية فان القوى الطبيعية معلوم أن لا شعوره أصلاً ، والنفيل والتغيلة يشل مبلغاً من التغيلات محصوراً وان لا تتف في حد ، و أما عدم تهايتها فلا يدركها القوى الباطنة الجزية و انما دركه وظيفة العقل ، وليس مرادنا درك نفس العنوان بل بحيث يسرى الى المنون ، على أن لنا أن نلتزم درك اللانهاية دفة ، فان الحكم في المحصورات ان كان على الافراد الغير المتناهية فظاهر ، وان كان على الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد فآلة اللعاط و هي الطبيعة واحدة ، و أما الافراد الملحوظة بالذات فغير متناهية فالعقل يحيط بجميع الافراد الغير المتناهية في كل درك موضوع قضية محصورة - س ر .

أقول: إن الإمكان الذاتي و مقابله من عوارض الماهيات من حيث هي إذا قيست إلى الوجود و القوى عبارة عن موجودات متفخضة ، و الموجود بما هو موجود أمر شخصي، و يكون الزمان الخاص من مشخصاته ، فوجوب نحو خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بخصوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينها عن الإمكان الذي هو حالها من حيث هي هي ، و البرهان قائم على امتناع لا تنهى الأفعال لواحد شخصي من الجسم ، لأعلى امتناع ذلك لواحد نوعي ؟ و الوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية .

و أما عن السؤال الثاني فهب إن الإدراك نفسه افعال و لكن فعل النفس في تركيب المقدمات و تحليلها ، و ذلك كاف في غرضنا .

أقول: إن جهة افعال القوى غير منفكة عن جهة أفعالها و إن كانت الجهتان مختلفتين ، فإن الشيء ^(١) ما لم يكن له وجود لا يتفعل عن شيء آخر ، فالقوة الجسمانية كما لا تتفوى على أفعال غير متناهية كذلك لا تتفوى على افعال غير متناهية . و أما النفس بالهيبولى فهو مندفع بأن الهيبولى في ذاتها ليست ^(٢) هوية باقية بالعدد لأنها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود ، و حدثها على نحو الوحدة الجنسية ، وهي بحسب تحصيلاتها الصورية متبدلة متجددة كما مر بيانه .

فإن قلت: أأستم قد ينتم الفرق بين الحس المشترك و بين المفكرة بأن أحدهما مدرك و الآخر متصرف ؟ . و القوة الواحدة لا تكون مبداً للإدراك و التصرف ، فكيف تنسون ذلك و تحكمون بأن النفس قوة على الفعل وهو التصرف في المقدمات و تركيبها ، و الانفعال وهو التصور و قبول الصور ؟ .

قلت: إن النفس لها قوتان عملية و علمية ، و تفعل بأحدهما و تتفعل بالأخرى . و أما عن الثالث فقيل: إن النفوس الفلكية و إن كانت جسمانية إلا أنها غير مستقلة في أفعالها من التحريكات ، فهي في ذاتها و إن كانت متناهية القوة إلا أنها بما يسبح عليها

(١) أى و اذا كان له وجود فانه يفعل كما انه يتفعل لدم الانفكاك - ط مد .

(٢) قول السائل هيبولى أزلية من باب خلط ما فى النهن با فى الخارج ، فان

الهيبولى نباتها انما هو فى النهن و أما فى الخارج فهى مع الصور السبالة سيالة ، كما أنها مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة - س ر .

من أنوار العقل صارت غير متناهية .

و اعترض عليه بأن القوة العقلية إذا حركت الفلك فإما أن يفيد الحركة أو قوة بها يكون الحركة ، فإن أفادت القوة الحركة وهي جسمانية ، فالقوة الفاعلة للأفعال الغير المتناهية جسمانية ، وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة ، فلا تكون الحركة حركة . و أيضاً يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم قابلاً لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوة جسمانية و هو محال .

أقول : هذا إنما يلزم لو كان الوسط في التأثير قوة واحدة بالعدد أو ضميمته واحدة بالعدد ، و أما إذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى ^(١) متجددة كما رأينا أو كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين ، و قد مرّ نظير هذا الكلام فيما سبق .

و لكن بقي الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الأفعال الغير المتناهية ؟

و أقول : و يؤيد هذا البحث إن قوة التخيل مع كونها غير عقلية أيضاً تخوى على تصورات غير متناهية لا تحف عند حدود ؛ ذلك لأنها مستمدة من عالم العقل .

الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كقلب أو دماغ لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير عاقلة له مطلقاً . و التالي باطل ، فالقول بأنها منطبعة في جسم باطل .

أما بيان الملازمة فنقول : إن تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أن صورته الموجودة في الخارج حاضرة عند العقل كافية في تعقله أو لأجل أن صورة أخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة ، فإن كان الأول و جب أن تكون دائمة التعقل لتلك الآلة . وإن كان

(١) بناءً على الحركة الجوهرية فكل قوة متناهية التأثير والتأثر ، و الكيفيات المستحيلة كالتمقلات المتتالية و التشبهات المتعاقبة و المراد بالاستحالة ما به الاستحالة فإن الاستحالة في الماء المتسخن مثلها هو الماء ، والسخونة السبالة ما بها الاستحالة - س ر ه .

الثاني فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد - الصورة^(١) المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة - فيلزم امتناع التعقل .

و أيضاً ليست إحداها أولى بأن تكون عاقلة و الأخرى بأن تكون معقولة .
فإن قيل : الصورة الثانية حالة في الأولى لا في مادتها ، فهي لكونها حالة في الصورة الأولى أولى بأن تكون معقولة والأولى عاقلة دون العكس .

نقول : يعود الكلام في كون إحداها أولى بالعالية من الأخرى دون العكس ، فثبت أن إدراك ذلك الجسم إن كان بصورة أخرى فيمتنع إدراك ملك القوة له . و أما جلان التالي أي المفهوم المراد بين الصميين فثبوت ما هو مقابل للمعنى المراد بينهما ، لأننا نارة تعقل ذلك العضو ، و نارة لانقله بصورة هذه الحجة استثنائية مرغبة من^(٢) متصلة مؤلفة من حلية و منفصلة ، و هي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعلقة له أصلاً ، و الملازمة إما تتبين بإبطال قسم آخر على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يتبين بحقيقة ذلك القسم في الواقع إستثناء نقيض التالي ليثبت هبض المقدم و هو المطلوب ، وذلك يتوقف على مقدمات أربع .

أولها إن الإدراك إما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك .
و الثانية إن المدرك ، إن كان مدركاً بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته ،
و إن كان مدركاً بآلة كانت لحصولها في آله .

و الثالثة إن الأمور الجسمانية إنما تعمل أفعالها بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها ؛ فإن ذلك تلك الأجسام آلتها في أفعالها .

و الرابعة إن الأمور المتحدثة بالماهية النوعية لا تتفاير إلا بسبب اقترانها بأمر متغايرة مادية .

(١) أي الصورة المنطبعة في آلة قوة العاقلة وهي الجسم الذي يكون محلًا للقوة العاقلة بناءً على ما في المقدمة الثانية أن المدرك بالآلة صورته المدركة في آله ، و كون ذلك الجسم آلة مبني على ما في المقدمة الثالثة من أن تلك الاجسام آلات الامور الجسمانية في أفعالها وعلى هذا لا يتوجه السؤال الاتي - س ر ه .
(٢) والجزء الاخر من التركيب هو العملية الستثناء ، و كون الجزء الاول متصلة مؤلفة من حلية و منفصلة بالنظر اليها قبل دخول أداة الاتصال - س ر ه .

أقول: إن المقدمة الثانية ممنوعة عندنا ، لأنك ^(١) قد علمت أن القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام ^(٢) صورها في العين ، و كذا قوة الخيال تدرك الصور والأشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ . فهذه الحجة مقدوحة لأجل اختلال تلك المقدمة .

و صاحب المباحث قدح في المقدمة الأولى كما فعله مراراً بأن العلم بالشيء ليس بمقارنة صورة المدرك بل العلم و الشعور حالة إضافية قد يكون ^(٣) مع اقتران صورة ، وقد لا يكون ، و ليس العلم في جميع الأحوال إلا نفس تلك الإضافة المخصوصة ، فلم لا يجوز أن يكون الناطقة حالة في جسم ؟ فمتى حصل بينها و بين الجسم تلك الإضافة المخصوصة حصّل الإدراك و إلا فلا .

أقول : قد مرّ بطلان كون العلم و الإدراك إضافة محضة مراراً ، و قد علمت ^(٤) أن كل إضافة لا تتحقق إلا بتحقق أمر به تقع الإضافة : و يتبين معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج .

و قال أيضاً في رد تلك المقدمة : إن المعقول من السماء ليس بمسا و للسماء الموجودة

(١) قد عرفت الكلام فيما ذكره . و هناك إلا أنه لا يضر بالنسج الذي ذكره ، فإن الآلات لا ادراك لها عنده و قوله : ان القوة الباصرة تدرك الخ مساهلة في البيان فالمقدمة ممنوعة على أي حال - ط مد .

(٢) بل بقيامها الصوري بالنفس ، فيه ان عدم حصولها في الآلة على قولكم لقولكم بتجرد القوى في الجملة ، فعلى القول بالانطباع في النفس في المادة كقولهم بانطباع القوى الظاهرة و الباطنة في الروح البخارى لا مجال لعدم حصول الصورة في الآلة أي المحل - س . . .

(٣) الاول بناءً على القول بالوجود النهني اذ الصورة الحاصلة في الفن على القول بأن العلم إضافة ليست علماً بل اضافتها الي ذى الصورة علم ، و الثاني بناءً على القول بعدمه و الانسب أن يقال : اقتران الصورة في صورة العلم بالغير ، و عدمه في صورة علم الشيء ، بنفسه ، و علم العاقلة بحولها من باب علم الشيء بنفسه لعدم بينهما - س ر ه .

(٤) و في علم الشيء ، بنفسه لا اثنية فلا تتحقق لما به تقع الإضافة فلا إضافة حقيقة و في علمه بالمحل الاثنية متحققة لكن مصحح الإضافة الطارئة في كلام القائل غير متحققة ، و الإضافة و ان كانت انتزاعية لا بد لها من منشاء الا انتزاع بل من وجود ضعيف رابط عند المصنف قدس سره - س ر ه .

في الخارج في تمام الماهية و إلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية ، لأن المناسبة بين السواد و البياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حاليين في محل محسوس أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر موجود محسوس في الخارج محيط بالأرض .

والجواب إن المعقول من الشيء هو ماهيته التي هو بها هو موجودة بوجود غير جسماني ذي وضع و إشارة . قول القائل : إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة إن أراد به أن أحدهما معقول والآخر محسوس كل^(١) صادقاً ، وإن أراد به أن المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب ، وإن أراد به أن أحدهما جوهر والآخر عرض فليس كذلك كما مر .

واعلم أن المحقق الطوسي ره سلم في الجواب الذي ذكره عن هذا البحث في شرح الإشارات كون السماء المعقولة عرضاً في محل مجرد ، ويسن الفرق بين نسبة المعقول من السماء إلى محسوسها ، و بين مناسبة السواد والبياض ؛ بأن الفرق بين الأولين فرق بين الطبيعة المحصلة تارة مع عوارض ، وتارة مع مقابلتها . والفرق بين السواد والبياض فرق طبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعاً ، وتارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول .

أقول : ^(٢) إن التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولة تلك الماهية ، إذ للعقل أن يتصور ماهية الإنسان مثلاً مع جميع عوارضه و صفاته ونعمته من كنهه و كيفه وأينه و وضعه و متاه ، وكذا بشكله وأعضائه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات والشخصيات على وجه عقلي ،

(١) ولكن التفاوت في الوجود لا ينافي التساوي في الماهية ولا سيما مع جواز كون أفراد نوع واحد مادية و مجردة بل فرد واحد منه مادياً ومجرداً في وقتين أوفى وقت واحد باعتبارين فهذا الاستدراك مطوي في كلامه قدس سره - س ر ه .

(٢) أقول هذا بحث سهل مع المحقق أعلى الله مقامه فان العوارض على الوجه الكلي العقلي مقابلة للعوارض على الوجه الجزئي الحسي ، والتقابل بالمرض للنفي والاثبات . على أن الوجود الذي ذكره المصنف قدس سره عارض ، وتمتد في هذه الافراد للطبيعة الواحدة ظاهر ، وفي الطبيعة العقلية باعتبار سلوب هذه الوجودات عنها - س ر ه .

بل شرط الإدراك العقلي للشيء الخارجي أن يجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني إلى نحو الوجود العقلي ، فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس بشيء إلا بنحو الوجود ، وكل ما وجوده ذلك الوجود النوري الواحد الحقيقي الغير القابل للاحتجاب والكثرة والافتراق فهو معقول الذات في نفسه ، وكل ما وجوده هذا الوجود الجسماني المادي فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره إلا بلمعة^(١) يسيرة تقع عليه من القوى الفاضلة عليه من ذلك الوجود .

واعترض أيضاً بأنه لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محل ، لأن إحداها حالة في العاقلة والأخرى محل لها .

والجواب^(٢) عنه كما في شرح الإشارات إن العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير أن يحل تلك الصورة في محلها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل ، ولما كان^(٣) كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فكانت العاقلة غير جسماني هذا خلف ؟ ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور .

فإن^(٤) قيل : الفرق بينهما باق لأن إحداها حالة في العاقلة ومحلها ، والأخرى حالة في محلها فقط .

قلنا : هذا النوع من الحلول اقتران ، و اقتران الشيء بأحد الشئين المتقاربان

(١) في الكلام مساهمة ولعل المراد بذلك أن معنى تعلق العلم بالأمور المادية تعلق العلم بصورة مثالية أو عقلية من ذلك الأمر المادي - ط مد .

(٢) يقتضى المقدمة الثانية والثالثة - س ر .

(٣) ان قلت : كيف صورة هذا القياس ؟ قلت : المقدمة الثانية عكس تقيس للاولى وهو كبرى لمقدمة مطوية هي أن العاقلة فاعل من غير مشاركة الجسم فصدق الصغرى انما هو من الوضع السلم عند الغصم ، وصغرى الكبرى لكون الاصل صادقا ، واذ كان الاصل صادقا كان العكس صادقا - س ر .

(٤) ان قيل : هذا الفرق ممتنع لان حلول الشيء الواحد في محلين محال ، اذ لا يتاح حينئذ الواحد في وحدته عن الاثنين في اثنينه ، قيل : المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقاربان ؛ هي العاقلة كانت مقارنة لمحلها فتكون مقارنته لها معا - س ر .

دون الآخر غير معقول ، و مع ذلك فالمحال باق بحال المقول بحلول سورين متحدثي الماهية في محل واحد .

وقال أيضاً : الجسم قد يحلّ فيه أعراض كثيرة ولا شك أنّ وجودها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم و يلزم من ذلك اجتماع المثليين .

والجواب عنه إنّ وجود كلّ ماهية عين تلك الماهية في الأعيان ، و مفايرمه إيها بحسب النوع ، و ماهيات الأعراض متخالفات فوجودها كذلك .

وقال أيضاً : هذه الحجة بعينها تقتضي إما كون النفس عاقلة بصفات و لوازمها أبداً أو غير عاقلة بشيء منها في وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذي ذكرتم .

و أيضاً تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة وإلا لكان علمها بعارضها لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثليين .

وأجاب عنه المحقق للإشارات إنّ الصفات واللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدرّكة لذاتها ، وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع ، والنفس^(١) مدرّكة للمصنف الأول دائماً كما كانت مدرّكة لذاتها دائماً ، وليست مدرّكة للمصنف الثاني إلا بحالة المقايضة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة .

أقول : ما ذكره غير واف بحلّ الإشكال على التقرير الثاني ، و يمكن أن يجاب عنه بأنّ عوارض النفس ليست إلا علومه و إدراكاته و ما يلزمها ، و تلك العلوم ما دامت

(١) ان قيل : ادراك النفس للمصنف الأول صفة حاصلة لها والمفروض أنّ صفاتها معلومة لها مادامت حاصلة لها فوجب العلم به أيضاً ، و لهذا قلنا العلم بالعلم ليس أمراً زائداً عليه . وربما يقال : ان كثيراً من لوازم النفس لا يقوم استحضاره لاننا نعلم بالضرورة أنّه لا يقوم علمنا بالقدرة مثلا . والجواب أنّ المدعى العلم بها لا العلم بالعلم والانتفاء . وأيضاً في هذه الضرورة خلط بين المفهوم والمصدق ، فان مصداق القدرة مثلا و حقيقتها الوجودية معلوم كحقيقة الحياة دائماً و ان لم يكن مفهومها مستحضر أداماً ، كيف وحقائق اللوازم منطوية في حقيقة المعلوم فكذا العلم بها في العلم به ، وهذا كما أنّه يمكن النغلة عن المفاهيم المنتزعة عن هوبانها كالجوهر القابل للابادة والناسي الحساس الناطق ، لا يمكن النغلة عن هوبانها المنطوية في هوبانها - س ر ه .

حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة ، و ما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها ، و كذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات التي تلحقها بمشاهدة البدن كالغضب والشهوة والنجل والوجل وغيرهما .

الحجة السادسة : لو كانت القوة العاقلة جسدية لضعف في زمان الشيخوخة دائماً لكنّها لا تضعف في ذلك الزمان دائماً فهي غير جسدية . و صحيح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا : ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة ، و ليس كلّما يعقل به الشيخ فإنّه تكلّم عند الشيخوخة ، فليس كلّ قوة عاقلة تكلّم عند الشيخوخة ، و ليس يحتاج صحة هذا المطلب أن لا يكلّم عقل شيخ أصلاً بل إذا كان عقل مالم يكلّم عندها يكتفي في صحة ما ذكرناه ؛ لأنّ هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالي و هو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم ، صورتها هكذا : لو كانت الناطقة جسدية تعقل بالآلة لكن كلّما عرض للبدن آفة أو مرض أو كلاله تعرض لها في التعقل فتور ، و ليس كذلك كلياً ؛ ينتج أن تعقلها ليس بآلة بدنية . فلا يرد عليه أن كثيراً ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لأنّ هذا بمنزلة استثناء لعين التالي فلا ينتج شيئاً ؛ وسبب ذلك أن القوة الجسدية ربما يحتاج إليها ابتداءً ليتهاّم للقوة العاقلة ما يعقله ، و يجوز^(١) أن يكون اشتغالها بتدبير البدن بموقعها عن سائر أفعالها ، و ذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر إلى بلد م فرساً رديّ الحركة فإنّه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه عائقاً له من أفعاله الخاصة به ليس صدورها عنه بشركة العرس ، و كذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإنّه اشتغل عن أفعاله العقلية إلى تدبير بدنه أو عرض لآلته آفة ربما احتاج إليها في الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكته في التعقل . فإن قيل : لعلّ استمراره في أفعال عقله على صحته لأنّ عقله يتمّ بمضو من البدن

(١) ان قيل : اذا كان جودة التعقل و شدته منوطة بقلة الاشتغال بالبدن و قواه ،

ورداً و ضعفه بكثرته فما بال الانسان لا يحصل له ذلك في النوم ؟ قلت : العواس الظاهرة و القوى المحركة و ان كانت راكدة في النوم لكن العواس الباطنة و القوى الطبيعية و النباتية تصير أيقظ و أقوى ، و اشتغال النفس بسوريات المتخيلة أكثر ، و تحكّم الوهم و تسلط الخيال على العقل أوفر ، اذ في اليقظة يكذبها العواس في مورداها و مخترعاتها بخلاف النوم مع قاهرة القوى الباطنة لقربها من افق النفس - س ر ه .

يتأخر عنه الفساد والاستحالة؛ وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأفعال .

فيجاب بأن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبدي ، ولو كانت المبدي صحيحة لا تحفظت الأطراف ولم يسقط قواها ، ومعلوم أن ليس كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة ، ولذلك تجد في نبضه وبوله وأفعال دماغه متفاوتاً عظيماً ، ومعلوم أن عقل الإنسان لا يحتاج في تمامه إلى يده ورجله وجلده وما يجري مجراه .

أقول : تفاوت الأحوال الحاصلة للإنسان بحسب الشيخوخة تابعة أيضاً لتفاوت يقع في أحوال النفس لأن المبدء للمزاج والمشكل للأعضاء كما علمت هي النفس ، ومنشأ كلال البدن وقواه انصراف النفس عن تدير هذه النشأة إلى تدير نشأة ثانية بحسب الجبلة ، وفي ذلك حكمة كون الموت طبيعياً وليسته ، لا كما ذكره الأطباء وغيرهم . فإن رجعت وقلت : لعل مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة .

قلنا : كلاً فإن مزاج الشيخ إما بارد يابس ، وإما واهن ضعيف وكل منها يوجد في غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد ، وليس كل شيخ أقوى من الشاب ، على أن ضعف البنية ليس يلائم لما يقوم بالبنية بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنية هذا .

حكمة عرشية أعلم أن هذا البرهان أيضاً غير دال على أن لكل إنسان جوهرًا

مفارقاً عقلياً بل يدل على أن القوة العاقلة غير بدنية ، وهو كما

يدل على أن القوة العاقلة ليست بدنية يدل على أن القوة الخيالية والوهمية أيضاً ليست بدنية ؛ فإن بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعاني الجزئية بحاله ، ولو كانت القوة الخيالية طبيعياً قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت له آفة أو مرض وقع الاختلال في تخيله وتصوره ؛ وليس كذلك إذ قد يكون غير مختلة في فعلها ، والتضية السالبة الجزئية مكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت ، والقوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلّفوا تحللات شديدة في دفع بقاء التخيل والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن .

الحجة السابعة و هي قريبة المأخذ مما تقدم : إن كثرة الأفكار و التعمق في إدراك المفولات سبب لتجفيف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحرارة المحففة ، و سبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة إلى الفعل ، و معلوم أن الشيء الواحد لا يكون سبباً لكمال شيء ، و نقصانه ؛ فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكأن الأفكار التي هي سبب لنقصان البدن أو موته سبباً لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكتملة لجوهر النفس ؛ فعلمنا أن النفس غير قائمة بالبدن .

و لثائل أن يقول : إن الممتنع كون شيء واحد سبباً لكمال شيء واحد و نقصانه من جهة واحدة و في وقت واحد ، و أما أن يكون ذلك في وقتين و بحسب اعتبارين فغير ممتنع .

الحجة الثامنة : إن النفس ^(١) غنية في فعلها عن البدن ، و كل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل ، أما أنها غنية في فعلها عنه فلو جوه ثلاثة : أحدها ^(٢) إنه يدرك ذاتها ، و من المستحيل أن يكون بينها و بين ذاتها آلة فهي في إدراكها ذاتها غنية عن الآلة .

و ثانيها ^(٣) إنها تدرك إدراكها لنفسها و ليس ذلك بآلة .

(١) أي في الجملة كالأضال الثلاثة المذكورة ، فلا بد أن النفس كسائر المشهور

عند القوم غنية في ذاتها دون فعلها عن المادة - س ر .

(٢) فيه أولاً أن الإدراك انفعال كما صرح في أول هذا السفر ، والانفعال لا يكون

فلا . و ثانياً انه كيف يكون ادراك النفس ذاتها أو ادراك ادراكها فلا ؟ و هما حضوريان ليسا ذاتيين على ذاتها ، و الشيء لا يكون فعلاً لنفسه . و الجواب عن الاول أن المراد بالفعل معناه اللغوي الذي يعم الانفعال كما في بعض الصحاح السابقة واللاحقة ، و عن الثاني ان ادراك النفس ذاتها و ادراكها ذاتها مصداقاً لا مفهوماً ، و الموصل الى المطلوب انما هو ذلك الفهم ، ولو اخذ المصداق لصودر على المطلوب ، و الاحكام تختلف باختلاف العنوانات - س ر .

(٣) فيه منع فان هذا العلم حصولي يحصل بما يحصل به سائر العلوم الحصولية ،

ولو كان حاصلًا للنفس من غير توسط وسط لكان دائم الحصول لها ؟ و ليس كذلك فانهم . على أن القسم الاول أيضاً و هو ادراك النفس لذاتها حيث كان علماً حضورياً هو عين النفس لا تمتد فعلاً لها كما قيل - ط مد .

و الثالث إنها تترك آلتها وليست بينها وبين آلتها آلة أخرى ؛ فثبت أن النفس غنية
في فعلها عن الآلة والمحل ، وكل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً غني عن المحل ؛ وذلك لأن
كون الشيء فاعلاً مستقوماً بكونه موجوداً ؛ فلو كان الوجود مستقوماً بالمحل لكان الفعل مستقوماً أيضاً
به لأن الإيجاد فرع الوجود ، والفعل بعد الذات ، فحاجة الذات والوجود إلى شيء
يستلزم حاجة الإيجاد والفعل إليه من غير عكس ، ولهذا يفعل شيء من القوى الجسمية
إلا بمشاركة الجسم ، ولأجل كون الحواس وغيرها من القوى الجسمية الوجود
لا تترك ذاتها ولا إدراكها لذاتها ولا إدراكها لآلتها ؛ فلو كانت النفس جسمية لتعذر
عليها ذلك ، وقد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جسمية .

أقول : هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل
أو كانت متخيلة إذ للخيال أيضاً أن يتخيل ذاتها وآلتها و يفعل فعلها من غير مشاركة البدن ،
ولهذا يتخيل أشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقة قوضية
بالقرب والبعد ، فعلم أن فعلها ليس بألة بدنية و إن كان محتاجاً إلى البدن في الابتداء
كحاجة العقل إليه أيضاً من جهة الأعداد و تخصيص الاستعداد .

و اعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين : الأول بأن الصور
و الأعراض محتاجة إلى محالها ، و ليس احتياجها ^(١) إلى محالها إلا بمجرد ذاتها ، ثم
لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذاتها عن تلك المحال .

الثاني إن جميع الآثار الصادرة من الأجسام مباديها قوى و أعراض في تلك الأجسام ،
و ليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاها تلك الآثار ، و الأجسام بما هي أجسام
يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة ، فعلمنا أن المستقل في اقتضاء
تلك الأحكام هي تلك الأعراض و القوى الحادثة وحدها ، ثم لا يلزم من استقلالها وانفرادها
في تلك الأحكام استغنائها عن محالها في الوجود .

أقول في الجواب : أما عن الأول فإن الاحتياج والإمكان وما أشبههما أمور عقلية
و أحكام ذهنية تمرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن إليها من حيث هي ، والكلام في

(١) هذا يؤيد ما ذكرناه من تعميم معنى الفعل في هذه المقامات - س ر ه .

الأفعال والأحكام الخارجية والصور الحائلة والأعراض حاجتها إلى الموارد والموضوعات ليست أمراً زائداً على وجوداتها ووجوداتها متمتومة بالمحل فكيف^(١) يمكن مستغنية عن المحل بنفس ما به الحاجة إلى المحل أعني الوجود الحلولي ؟ . وأما عن الثاني^(٢) فإننا لانسلم أن محال القوى والأعراض لا دخل لها في التأثير، كيف والتأثير يحتاج إلى وضع خاص ونسبة معينة للمؤثر بالقياس إلى المتأثر ، و الوضع لا يقوم إلا بالجسم ، والذي يذكر في الطبيعيات إن الجسم بما هو جسم لا يكون سبباً لفعل خاص كحرارة أو برودة أو شكل أو حركة وإلا لكان جميع الأجسام متشاركة فيه لانباني هذا الحكم ؛ إذ المراد بنفي السببية عن الأجسام نفي سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مطلقاً وإن كانت بالجزئية والدخول ، حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الأجسام لكانت فاعلة لهذه السخونة ، والسواد لو فرض تجرده عن الأجسام لكانت أيضاً قابضاً للبصر ، كيف والمسألة أعني كون تأثير القوى الحائلة في محل بمشاركته برهانية قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك أصلاً .

الصحة التاسعة القوى البدنية وكل بكثرة الأفعال ولا يقوى على القوي بعد الضعيف ،

(١) فهذا الاستغناء لما كان في الاحتياج كان مؤكداً للاحتياج فكأنك قلت : انها تامة في النقصان ، و أيضاً اذا كان الاحتياج لازماً كيف أمكن انفكاك اللازم عن الملزوم ؟
- س ر .

(٢) أقول ان أراد الامام استقلال تلك المبادئ في اقتضاء تلك الاحكام في محال أنفسها لا يقبل النسخ ، اذ لا يجوز توسط المواد والمحال في انفصالات أنفسها بينها وبين مباد حلت فيها .

ان قلت : فيلزم على ما ذكره المصنف قدس سره من أن كل غنى عن المحل في الفعل غنى في الذات أن تكون تلك المبادئ مجردة .

قلت : نعم وللزوم ذلك ترى الاشراقى ينسب هذه الاثار والافعال الى الصور النوعية المفارقة أعني أرباب الانواع ، والصواب أن القوى في اقتضاء الاحكام في محالها ليست مستقلة أيضاً اذ الابداء فرع الوجود ، والوجود متموم بالمادة بغايته أنه لالة ل تأثيره في مادته بتوسط مادته ، نعم لا يحتاج في اقتضاء الاثار في مادته الى الوضع ، و تم يؤخذ في الدليل أن كل غنى عن الوضع في الفعل غنى في الذات بل كل غنى عن المادة فيه غنى فيها ، و على طريقة الاشران لا تأثير للقوى في محالها انما التأثير لارباب الانواع كما ذكرناه وهذا تعطيل للقوى و الطباع وهو باطل - س ر .

وعلة ذلك أن القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب ذلك يمرض لها تبدل الأحوال ، أما كلالها و ضعفها فلتحلل المادة وذبولها ، وأما عدم^(١) تمكّنها من الفعل الضعيف أثر القوي فالسّر فيه إن القوى يناسب الأفعال ، وإن هذه القوى لما كان من شأنها الاستعداد والتبديل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد ، فإذا استعملت الآلة الجسمانية في إدراك قوي أو فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدئية القوة القوية على تلك الآلة ، ثم إذا استعملت أثر ذلك الفعل في فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لأنها لا تناسبه وإنما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة - والقوة إنما تحدث تدريجاً لادفعة كما علمت فيما سبق - ولأجل^(٢) ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي ، الأمرى أن القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هويته ، ولالحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه . وأما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة إلى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز أن يصدر منها القوي والضعيف من الأفعال بعضها غيب بعض من جهة اختلاف الأسباب المختصة ؛ فلاجل ذلك لا يضعف بكثرة الأفعال ، ويقوى على القوي بعد الضعيف ، وعلى الضعيف بعد القوي .

(١) هذا الكلام يرشد الى أن المذكور في أول الحجة كان هكذا ولا يقوى على الضعيف بعد القوي بدل ما وقع ، وهو الواقع في بعض كتب القوم أو كان كلاهما مذكورين كما سيذكرهما ، ولعل نسخة الاصل كان كما ذكرناه لكن السرفى عدم تمكّنها من القوى بعد الضعيف لم يعلم من كلامه بل يترأى أن فعل القوي بعد الضعيف أمكن وأسهل لحصوله بالتدريج بعد حصول المناسبة وللتجارب ، ولعله مخصوص بصورة الاعتياد فانه بعد ما اعتادت القوة بالفعل الضعيف لا تنسكن من القوى كما شهدت به التجارب أيضاً ، ولذلك كل قوة تقوى على فعلها بالارتياض به والزواولة عليه - س ر .

(٢) أى لاجل اشتراك النسبة لا يمكن للقوة القوية أصل الفعل الضعيف كما لا يمكن لها الضعيف بعد القوي ، ولا للقوة الضعيفة أصل الفعل القوي كما لا يمكن لها القوي بعد الضعيف - س ر .

فإنما تقررّت هذه المقدمة فنقول : القوة العاقلة لما كانت هكذا لأنها تدرك^(١) المعقولات القوية و الضعيفة بعضها غيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شأنها ما ذكرناه .

و هذا البرهان أيضاً يدلّ على كون القوة الخيالية غير جسمانية فإنها تفوى على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الصغيرة مثلاً يمكنها أن يتخيل فلك الأفلآك مع الخردلة ، وأن يتخيل ضوء الشمس و حرارة النّار مع ضوء الشراة و حرارة الهواء المعتدلة ، و أن يتخيل صوت الرعد مع النهمس . و هذا مما أشكل الأمر على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلّف في دفع الأشكال عن نفسه بأنّ قوة الإدراك غير قوة المدرك ، فالشمس و القمر و السماء مدركات قوية و نحن إذا تخيلناها فإدراكنا لها لا يلزم أن يكون قوياً و لأجل ذلك لا يمنع إدراكنا لها عن إدراك المدركات الضعيفة ، و أما إذا قوي تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقيق .

أقول : الإدراك لا يخلو إما أن يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء أو الإضافة التي بين المدرك و المدرك كما هو مذهب هذا القائل ؛ فعلى الأول لا معنى لقوة الإدراك وضعفه إلاّ قوة المدرك وضعفه لأنهما أمر واحد ؛ لأنّ المدرك^(٢) في الحقيقة هو الصورة

(١) ولا تتكل بكثرتها كما هو الوسط الاول بل هو الاصل في كلام بعضهم كما لا يخفى

على المتبع في كلامهم - س د .

(٢) يمكن أن يقرر النسخ بنحو آخر و هو اننا لانسلم أن القوة و الضعف في صور الاشياء المدركة بحسب القوة و الضعف اللذين لها في الوجود الخارجى ليكون صورنا الضلك و الخردلة في النهن ينهما من القوة و الضعف ما بين وجوديهما الخارجيين ، و على هذا قوله : صورة السماء في الخيال أقوى من صورة الخردلة فيه ممنوع لكن ذلك لا ينفي وجود القوة و الضعف بين المدركات النهائية ، فان ذلك مما لا سبيل الى انكاره كالأموور البعيدة من الحس و القرية منه ، و ادراك النفس لاحدهما لا يمنع من كمال ادراكها للاخر بالانتقال اليه . و أما ما ذكره من القوة و الضعف في الإدراك بالاستفراق و عدمه فيه مضافاً الى ما أورده المصنف ره انه انما يستقيم بمقايسة حال النفس الى حال قوى الجسمانية لو امتنع على النفس ادراك الشيء مع الانتقال اليه من شيء . استغرقت في ادراكه على سبيل القوى الجسمانية التي تمتنع من الفعل في الضعيف بد الانتقال اليه من القوى لأن تصرف النفس من ادراك الشيء حين الاشتغال بادراك ما استغرقت فيه فتأمل - ط مد .

لأمر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة ، ثم لا يخفى أن صورة السماء التي في الخيال أقوى من صورة الخردلقية . و أما على الثاني فلا إضافة من الأمور التي لا توصف بقوة ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة إلا باعتبار ما أُضيف إليه . ثم قوله : و أما إذا قوي تخيلنا امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقيق ينقض ما ذكره حيث (١) وصف الشيء التخييل بالحقارة دون الخيال .

و أيضاً الاستغراق في إدراك الشيء في الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك بالنسبة إلى وجود المدرك ، وغلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الإدراكية فيقهرها عن الاحاطة به والاكتماء ، فليس الاستغراق في إدراك الشيء عبارة عن تسلط الإدراك على المدرك بل تسلط المدرك على الإدراك له .

و أيضاً ما ذكره مشترك بين الإدراك العقلي و الإدراك الخيالي فإنه متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوى الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره ، و من استغرق في جلال الله وعظمته امتنع عليه الالتفات إلى ذاته فضلا عن تعقل معقولات أخرى .

الحجة العاشرة : قد سبق إن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الإنسان ، فنقول : هذا المدرك إما أن يكون جسماً من الأجسام بما هو جسم ، وإما أن يكون قوة أو صفة قائمة بالجسم صورة أو عرضاً ، وإما أن يكون أمراً مفارقاً عن الجسم غير قائم به ، والأول ظاهر البطلان لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركاً لشيء كما يتناه مراراً من أنه ليس للجسم وجود وحداني و حضور جمعي يوجد له شيء أو يوجد هو لشيء .

و أيضاً لو كان الجسم بما هو جسم مدركاً لكان جميع الأجسام مدركة ، و الثاني أيضاً محال ؛ لأن تلك القوة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو قائمة ببعض أعضائه البدن دون بعض ، والأول باطل و إلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصراً سامعاً متخيلاً متفكراً عاقلاً ، وليس كذلك بالبدهة ؛ فإن البصر لا يسمع واليد لا يتخيل و الرجل

لا يتفكر، و باطل أيضاً أن يقال: بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات؛ لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم ولسنا نعلمه، ولا نجد أي عضو هو .

و به يظهر فساد قول القائل: لعل القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات أمر قائم بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء .

فإننا نقول: لو كان كذلك لكننا نجد من أبداننا موضعاً مشتملاً على جسم موصوف بكونه سامعاً مبصراً عاقلًا فاهماً .

فإن قلت: هب إنكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه .

قلنا: نحن نعرف ذاتنا ونعرف إننا نحن السامعون المبصرون والمتخيلون العاقلون، فلو كان بعض الأجسام سواءً كان جزءاً من البدن أو كان محصوراً في جزء من البدن يكون موصوفاً بتلك القوة المدركة بجميع الإدراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا وهويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المنعومة بجميع هذه الإدراكات، وإذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم يكن عارفين بحقيقة ذاتنا .

و أيضاً قد علمت فيما سبق أن المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس؛ وإذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والفوق والتخيل والتثقل .

فإن قلت: هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سمعية بصيرة لامة متخيلة عاقلة .

قلت: هذه^(١) القوى فروعات و معاليل للقوة العقلية وهي تمام هذه القوى وفاعلها،

(١) و أيضاً وحدة النفس والقوة العقلية على القول بتجردها وحدة جمعية بل وحدة حقة ظلية اضطلع عندها الكثرات، و وحدة الجسم والمنطيمات فيه وحدة عديدة .

ان قلت: ما ذكره من كون القوى معاليل للقوة العقلية مشترك بين صورة التجرد و صورة التجسم، فتقوى العقلية الجسمية على ما يقوى القوى عليها .

قلت: الجسم والجسماني وان أمكن أن يكونا فاعلين طبيعيين لكن لا يسكن أن

والتام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الأفعال^(١) دون العكس ، لأن معلول معلول الشيء ، معلول لذلك الشيء ، و أما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له و إلا لزم كون الشيء معلولا لنفسه ، فثبت أن الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية و هو المطلوب .

الحجة الحادى عشر : إن كل صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب من الأسباب فإذا زالت عنه و بقي فارغاً عنها فيحتاج في استرجاعها إلى استيناف سبب^(٢) أو سببية كالماء إذا تسخن بسبب كالنار مثلا ثم إذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها إليه إلا بسبب جديد ، و هذا بخلاف النفس^(٣) في إدراكاتها فإنها كثيراً ما يحدث فينا صورة علمية بسبب فكر أو تعليم معلّم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهور أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها عن غير استيناف ذلك السبب ، وبالجملة النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها ، ولا شيء من الجسم مكثف بذاته ، فالنفس تعالت عن أن تكون جرمية .

✽ يكونا فاعلين البين لان فعل القوة الجسمانية بشاركة الوضع والوضع بالنسبة الى المعلوم غير متصور .

و أيضاً و على تقدير جسمانيتها لا يتصور التعدد الابالمادة أو بالموضوع ، ولوفرض الاختلاف النوعى مع الجسمانية فى القوى ، و فرض انحصار كل نوع فى شخص لا بدلكل واحدة من مادة أو موضوع ، و الفروض جسم واحد .

أيضاً جعل ذلك الجسم أو الجسمانى قوة عقلية ليس أولى من جعلها قوة اخرى من سائر القوى ، و اشتغال العقلية عليها ليس أولى من اشتغال قوة اخرى منها عليها لان الكل جسمانية ولها آلة واحدة بسيطة أو مركبة - س ر .

(١) لا تعلق له بالجواب انا هو تحقيق آخر كما لا يخفى - س ر .

(٢) الاول ظاهر والثانى فيما اذا كان السبب موجوداً ولكن يمنع مانع من فعله ثم

اذ ارفع المانع عادت سببته - س ر .

(٣) فيه منع اذ من العائز أن يحصل أصل الصورة بسبب خارجي ثم يستبقى ذلك

أوستأنف بسبب من داخل البدن ، و قيام سبب مكان سبب فى الاسباب المادية غير نادر .

اللهم الا أن يتسك بأن الصورة العائمة عين الزائلة المنهول عنها، لكن هذا فى الحقيقة برهان آخر من جهة الذكر فان الصورة المستأنفة فيه عين الزائلة السابقة ، و لو كان أمراً قائماً بالمادة لكان الثانى غير الاول - ط مد .

لا يقال : الجسم أيضاً قد يعود إليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضدّها ثمّ يستعيد طبعه البرودة التي كانت له .

لأنّا نقول : كلامنا في الصفة الطارئة للشيء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف، و برودة الماء صفة ذاتية علّتها طبيعة الماء بشرط عدم القاصر ، ثمّ إذا عادت البرودة إليه ما عادت إلاّ مع سببها أعني مجموع الطبيعة و عدم المانع . فهذه عشر ^(١) براهين موقفة لليقين بأنّ النفس الإنسانية مجردة عن المادة ولو احقها سواء أ كانت بالغة إلى حدّ العقل بالفعل أم لا ، فإنّ النفس المتخيّلة بالفعل أيضاً يشارك العقل في تجرّد ذاتها و فعلها عن هذا العالم ، لكنّ العقل مجرد عن الكونين ، و الخيال غير مجرد إلاّ عن إحداهما .

فصل (٢)

في شواهد سمعية في هذا الباب

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات ، ولا يصدقون ^(٢) بالأشياء إلاّ بمكافحة الحسّ للمحسوس ، ولا يندخون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس ، فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتّى يعلم أنّ الشرع و العقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات ، و حاشى الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكمها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية ، و تبتاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة .

أما الآيات المشيرة إلى تجرّد النفس فمنها قوله تعالى في حق آدم ^(٣) و أولاده :

(١) هكذا في كثير من النسخ و الصواب أحده عشر برهاناً - س ر .

(٢) تريض لهم هذا هكذا اذا اقتصر على السميات ، و أما اذا اقترن بها و شفع

فهو نور على نور ، هذا كله فيما تنبه به العقل بأى وجه كان ، و أما فيقال يتنبه أو قبل التنبه ففي الاخبار يفاظ على اذلولاً اخبار السلف للخلف لاغتصام الامر اذ النفوس المؤيدة عزيزة الوجود جداً - س ر .

(٣) التسميم لذكر مطلق الانسان و البشر و قال تعالى في سورة الحج : « ولقد

خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون » و أيضاً « واذ قال ربك للملائكة اني خالق

« ونفخت فيه من روحي » ، وفي حق عيسى عليه السلام « وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » ، وهذه ^(١) الإضافة تنادي على شرف الروح وكونها عريقة عن عالم الأجسام ، وفي حق شيخ ^(٢) الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض ليكون من الموقنين » ، وقوله حكاية عنه : « وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً » ، ومعلوم ^(٣) أن الجسم وقواه ليس شيء منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت ، والإيقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السماوات ، والحنيفية أى الطهارة والقدس .

و منها قوله تعالى : « ثم أنشأناه خلقاً آخر ^(٤) فتبارك الله أحسن الخالقين » .

و منها قوله تعالى : « سبحانه الذي خلق الأزواج ^(٥) كلها مما تنبت الأرض

بشراً من صلصال من حماء مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين »
فما يدل على المصوم قوله تعالى في سورة الاعراف : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » - س ر .

(١) إذ لو كانت الإضافة تشريفية أى الروح المشرف بالانتساب الى الله دلت على التجرد للسنية بين العلة والحلول المنتب اليها بلامدخلة مادة ونعوها ، والالام يكن متسبباً اليه تعالى فكما أن معلول النور نور ومعلول الواحد واحد كذلك معلول المجرد مجرد ، « قل كل يعمل على شاكلته » وإذا كانت الإضافة بمجرد التقاير الاعتبارى كقولك روحى وروحك وذاتى وذاتك دلت على مقام أعلى من التجرد عن المادة مثل التجرد عن الماهية أيضاً كما هو منهب شيخ الاشراف . و أما الإضافة فى كلفه فتدل أيضاً على التجرد لان كلمته الفعلية مجردة كالكلمة الذاتية ، ولهذا كان يسمع موسى عليه السلام كلامه تعالى فى جبل طور من جميع الجهات ، وأيضاً كلام اللسان مثله جسامى ، وكلام الغيال مثله صورى محدود ، وكلام النفس النطقية القدسية مثلها مجرد كلى ، فكلام الله تعالى عقول مجردة كلية - س ر .

(٢) ليست مجرد اضافة انكشافية بل ابداعه فى وجوده - س ر .

(٣) لان السنية معتبرة بين المدرك والمدرك « ومجرد شوم مجردا بين » - س ر .

(٤) الاستشهاد بالتفخيم مع تعقيبه بقوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين »

- س ر .

(٥) الزوجية فيما لا يملكون بملاوة ماهوا الظاهر باعتبار النفس ، والبدن الاخرى ،

والوجود ، والماهية ، ووجه الله ، ووجه النفس . فان ما لا يملكون الذى هو معادهم يشمل

ومن أنفسهم ومّا لا يعلمون ، ، وقوله : « إليه يصعد الكلم الطيب » ، وقوله : « ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » ، وقوله : « يا أيّها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية » ، وفي الحقيقة جميع هذه الآيات المشيرة إلى المعاد وأحوال العباد في النشأة الثابتة دالة على تجرّد النفس لاستحالة ^(١) إعادة الممدوم ، وانتقال العرض وما في حكمه من القوى المنطبقة .

و أما الأحاديث النبوية فمثل قوله **وَاللَّحْمُ وَالرَّيْبُ وَالنَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ** : « من عرف ^(٢) نفسه فقد عرف ربه » ،

❦ الملكوت ، والجبروت ، والكلم الطيب ، مثل قولهم عليهم السلام : نحن الكلمات التامات وان كانت كلمة التوحيد فتدل على التجرد لان حق التوحيد أن يصير حالهم ومقامهم ، واحسن التوحيد تقوم وجود الانسان بمالم الامر كتقوم الامر بالامر والرجوع الى الرب هو التخلق باخلاقه والتحقق به - س ر ه .

(١) يعنى لو كانت النفس منطبقة فاما ينتفى بانتفاء المحل حين الموت فيلزم الاول ، واما تبقى و تنتقل الى اليمن البرزخي والاخروي فيلزم الثاني - س ر ه .

(٢) أى من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بين صفتى الوجوب والامكان بل بأنه جامع بين صفتى التشبيه والتنزيه ، وأنه معلم بالاسماء جميعاً ومرآت لها كما هي كلها عرف ربه . أو من عرف نفسه بأنه خلقها تعالى مثاله ذاتاً وصفة وفلا ، أما ذاتاً فبأن يعرف أنها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والايضاع ونحوها ، وأنها لا داخلية في اليمن ولا خارجة عنه ، و أما صفة فيعرف كيفية علمها بنفسها وغيرها وقدرتها وفعاليتها بالرضا أو بالضايقة لقواها ومنشأتها ، وكيفية تكلمها العقلي الوجودى ، وكيفية عشقها وارتادتها لذاتها ولائها على وجه العناية الخالية عن النفس والاتفات بالذات الى ما سواها وغير ذلك من صفاتها ، وأما فلا فيعرف كيفية ابداعها واختراعها وخلقها لبايشاء . ويختار بمجرد الهمة فى ملكتها فيعترف ربه ذاتاً وصفة وفلا ، أو من عرف نفسه أى نفس الكل كما قال تعالى : « النبي أولى بالؤمنين من أنفسهم » فقد عرف ربه . أو من عرف نفسه بالقرؤانه لاشىء له و الامر كله لله فلاقله ، ويتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بالاحول ولاقوة الا بالله العلى العظيم . ولا صفة له و يتذكر فى مقام توحيد الصفة بلا اله الا الله ، ولا ذات له و يتذكر فى مقام توحيد الذات بلا هو الا هو عرف ربه بالنفاه وشهد قلبه وصفته وذاته فى الافعال والصفات والذوات ، و اذا عرف نفسه بالعدوث والتجعد الذاتى ، و الحركة الجوهرية ، و السيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء ، وأن الاصل المحفوظ والوجه الباقى فى جميع السبلات أهراساً كانت أو جواهر نفوساً كانت أو طبامع نباته و قدومه ، و شهد ❦

وقوله : « أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » ، وقوله : « من رأيي فقد رأى الحق » وقوله :
 أنا النذير المرين » ، وقوله (١) : « لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ، ولا نبى
 مرسل » وقوله : « آيت عند ربي يطعمني ويسقيني » ؛ فهذه الأخبار وأمثالها تدل على
 شرف النفس وقربها من البارى إذا كملت ، وكذا قوله : « رب أنى الأشياء كما
 هي » ، و معلوم أن دعاء النبي ﷺ مستجاب ، و العلم بالأشياء ذوات السبب كما هي
 لا يحصل إلا من جهة العلم بسببها وجاعلها كما برهن في مقامه ، و المراد بالرؤية هو العلم
 الشهودى و كذلك دعاء الخليل عليه السلام كما حكى الله عنه في قوله : « رب أنى كيف تحيى الموتى » ،
 ورؤية الفعل (٢) لا تنفك عن رؤية الفاعل ، و ليس في حد الجسم ومشاعره أن يرى رب الأرباب
 و مسبب الأسباب ، وقوله ﷺ : « قلب المؤمن عرش الله » وقوله : « قلب المؤمن بين إصبعين
 من أصابع الرحمن » ، و معلوم أن ليس المراد هذا اللحم الصنوبرى ، ولا أيضاً إصبع الله جازحة
 جسمانية بل القلب الحقيقى هو الجوهر النطقى من الإنسان ، و الإصبعان هما (٣) العقل
 و النفس الكليان أو القوتان العقلية و النفسية ، و قوله ﷺ : « المؤمن أعظم قدرأعند الله
 من العرش » ، و معلوم أن هذه الأعظمية ليست بجسمية و لا لقوة محصورة في عضو من
 أعضائه ، و قوله ﷺ : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد (٤) بألفى عام » ، و قول
 ﷺ أن إقليم البقاء بشرائره من صقعه ، و كذا إذا عرف نفسه بالمعز عرف ربه بالفردة و قس
 عليه نظائره - س ر .

(١) أى مقام لايسعنى فيه ملك مقرب كما قال جبرئيل : لودنوت أنملة لا احترقت ،
 و لانبى مرسل حتى نبوة نفسه (ص) و رسالت لان ذلك المقام مقام فناء التينات واضمحلال
 الكثرات فى أحدية الجمع - س ر .

(٢) فيه وجه آخر هو أن الاحياء لم يرد به المسمى المصدرى و الاضافى بل
 كيفية احياء الله الموتى تعرف بان تؤخذ الاجسام فلكية كانت أو عنصرية بشرط لا و فقط ،
 و يشاهد النفوس و العقول التى هى احياء الله القيم لهذه الاجسام من صقع الربوبية فيهذه
 الاجسام موتى بالذات ، و اذا لوحظت من صقع الحق القدوس كانت مجردة و هاهنا وجه
 آخر مذكور فى المشوى المنوى - س ر .

(٣) أو هما صفتا اللطف و القهر الالهيين أو هما الخوف و الرجاء أو القبض و البسط
 أو الهيبة و الانس - س ر .

(٤) هذه القبلية ذاتية أو دهرية لازمانية ، و المراد بألفى عام العام للملكوتى

أمير المؤمنين وإمام الموحدين عليه السلام حين سئل عنه جبر من الأجلار : هل رأيت ربك حين عبدته فقال ﷺ : و بلك ما كنت أعبد رباً لم أره ، قال : وكيف رأيت أو كيف الرؤية فقال : و بلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان ، والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية ، وقوله ﷺ في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خبير : « قلعت^(١) بقوة ربانية لا بقوة جسمانية » ، وعنه ﷺ إنه قال : « الروح ملك من ملائكة الله له سبعون^(٢) ألف وجه » الحديث . وقال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرائق الملكوت : « لن يلج الملكوت السماوات من لم يولد مرتين » ، وقوله : « لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها » .

وأما كلمات الأوائل فقد قال معلم الحكمة العتيقة أرسطاطاليس في كتابه المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم المفارقات : إنني ربما خلوت بنفسي و خلعت بدني جانباً ؛ و صرت كأني جوهر مجرد^(٣) بلا بدن فأكون

☩ و العام الجبروتي باعتبار مظهرية كل منها لافاسم من أسماء الله - س ر - .

(١) كما ورد أن علياً مسوس في ذات الله ، و المسوس فيه كالمسوس في الجن و الصاب به فهو عليه السلام بسبب قرب النوافل مصداق كنت سمعه و بصره الوارد في الحديث القدسي ، و بسبب قرب الفرائض عين الله الناظرة و اذنه الواعية وبه الباسطة فلاغروفي أمثال هذه العجائب منه - س ر - .

(٢) تعيين هذا العدد باعتبار أن للروح سبع مراتب من النفس ، والقلب ، و العقل ، و الروح ، و السر ، و الخفي ، و الاخفي ، و في كل من تلك المراتب القوى الشراظاهرة و الباطنة بحسبها موجودة ، و كل من هذه مظهر للاسماء الالفية ، و ان شئت بدل القوى العشر بالاجسام الكلية المشرة من المنصر و الا فلاك الموجودة بحقائقها ومعانيها في كل من المراتب السبع ، و لو اريد بالوجوه القوى والطبائع كانت أزيد من هذا العدد فيكون بياناً للكثرة اذ فيك كل القوى المدركة والطبائع التي في العالم - س ر - .

(٣) استعمال كان باعتبار قول الحكميم بلا بدن لتلا يلزم التناسخ بعد الرجوع ، ثم ان انوزجاً من اشاراته أن التصديق للصعود الروحاني يتوقف على أمرين احدهما أن لا يعتقد أن الانسان هذا الهيكل المحسوس فاذا صار عقلاً بالفضل فالهيكل أجني عن فهو بطير في أوج الجبروت و فضاء إلهوت فضلاً عن السماء فان الكليات العقلية التي سير فيها ليست ماهيات متفرقة ، و مفهومات ثابتة للوجود ، بل لها وجود محيط واحد ☩

داخلاً في ذاتي خارجاً من سائر الأشياء؛ فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أجي له متعجباً بهتاً؛ فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهي زوحياة فعالة، فلما أيقنت بذلك رقيت بنهني من ذلك العالم إلى العلة الإلهية فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها؛ فأكون فوق العالم المقلّى كلّه في كلام طويل. و قال أيضاً: من حرص على ذلك العالم و ارتقى إليه جوزي هناك أحسن الجزاء اضطراراً؛ فلا ينبغي لأحد أن يقترّ عن الطلب و الحرص و الاهتمام في الارتفاع إلى ذلك العالم و إن تعب و نصب فإن أمامه راحة لا تعب بعدها أبداً. و ما يدل على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة، و هي مشتملة على كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة، و ما احتجّ به على فضل الفلسفة، و أن الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده.

و قال أيضاً: ليست النفس في البدن بل البدن فيها لأنها أوسع منه.

و قال أنبازقلس: إن النفس إنما كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت^(١)

سقطت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله، فلما انحدرت صارت غيائاً للأفئس التي قد انخلطت عقولها، و كان يدعو الناس بأعلى صوته و يأمرهم أن يرفضوا هذا العالم و يصيروا إلى عالمهم الأول الشريف، و وافق هذا الفيلسوف أغاناً ذيعون في دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلا أنه تكلم بالأمثال و الرموز.

و أما فيثاغورث صاحب العدد فكلامه في الرسالة المعروفة بالذهبية ناسراً على هذا

الرأي، و الرسالة أيضاً موجودة عندنا و قال في آخر وصيته لديو جانس: إنك إذا فارقت هذا البدن تصير عند ذلك الخلق في الجو العالي، تكون حينئذ سائحاً غير عائد إلى الإنسية ولا قابلاً للموت.

و وحدة جسمية كما حققناه، و من لا يصدق به فلنصف عقله بترقب صعود بدنه لانه هو عنده و فرضنا انه عقل الهى و خيال رياضى، و ثانيهما أن يكون المعارف من العلم بالله و صفاته و أعماله و اليوم الاخر ملحوظاً بالذات لعارفيها، لا آلة للمعاظ لتبيل الجزئيات الدائرة و الحفظ الديوية بل يكون الامر بالمعكس و الا فهو مغلد الى الارض متبعب هواه غير صاعد، لكنى أقول:

« خليلي قطاع النيا في الى الحمى و كثير و اما الواصلون قليل » - س ر ٠

(١) سياتى في مبحث حدود النفس معنى الخطيئة و السقوط و الفرار انشاء الله تعالى - س ر ٠

و أما أفلاطون الشرف الإلهي فروي عنه في كتاب أثنولوجيا : إنه قد أحسن في صفة النفس حيث وصفها بأوصاف كثيرة صرنا بها كأننا نشاهدها عياناً ، غير أنه قد اختلفت صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحسن في صفات النفس ، ولارقضه في جميع المواضع بوزم^١ وازدرى اتصالها بالبدن فقال : إن النفس إنما هي في البدن كأنها محصورة كطيخة جد أنطق بها . ثم قال : إن البدن للنفس إنما هو كالغار ، وقد واقفه أبا زقلس غير أنه سمى البدن بالصّدى ، و إنما عنى بالصّدى هذا العالم .

أقول : ويوافق في هذا الكلام الإلهي « وطبع على قلوبهم » بل إن على قلوبهم ما كانوا يكسبون .

ثم قال : إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم والترقى إلى عالمها العقلي .

أقول : وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف^(١) النفوس في التجسّم والترّوح ، بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب وقتين أو في وقت واحد من جهتين .

وقال في كتابه الذي يدعى فاذن : إن علّة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها ، فإنها^(٢) ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول . وقال في بعض كتبه : إن علّة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى ، وذلك إن منها أنها تهبط لخطيئة أخطأها . ومنها أنها هبطت لعلّة أخرى غير أنه اختصر قوله : بأن ذمّ هبوط النفس وسكنائها في هذه الأجسام ، و إنما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس ، ثم ذكر هذا العالم ومدحه ، فقال : إنّه جوهر شريف سعيد ، وإنّ النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل

(١) كالنفس التي هي عقل بالقوة و التي هي عقل بالفعل بل اختلاف نفس واحدة فيهما بحسب وقتين أي في الابتداء فانها جسمانية الحدوث ، و في الانتهاء صارت روحانية ان ساعد ها التوفيق أوفى وقت واحد من جهتين أي بعد أن صارت روحانية بالفعل ، فمقد كونها فاعلة للانفعال الطبيعية و الحيوانية كأنها طبيعة أوبهية اكلة شاربة ، وعند كونها مستغرقة في ذكرائه أو المعارف البدينية والمعادية ملك . س ر ه .

(٢) أي بجناحي العقل النظرى و العقل العلى . س ر ه .

الباري الخير ليكون هذا العالم حياً ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب ^(١) إذا كان هذا العالم متقناً في غاية الاهتمام أن يكون غير ذي عقل ، ولم يكن ^(٢) ممكناً أن يكون للعالم عقل وليست له نفس ، فلهذه العلة أرسل الباري النفس إلى هذا العالم وأسكنها فيه ، ثم أرسل نفوسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً ، ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لأنه كان ينبغي أن يكون في العالم الحسي من أجناس الحيوان ما في العالم العقلي .

وأما الآثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحق في ماهية الروح ، فقوم منهم بطريق ^(٣) الاستدلال والنظر ، وقوم منهم بطريق النوق والوجدان ، لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع أنهم تأدبوا بأداب رسول الله ﷺ ولم يكشفوا عن سر الروح إلا على سبيل الرمز والإشارة ، ونحن أيضاً لا نتكلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية ، لاعتنا كنهه لامتناع ذلك . فقد قال الجنيد ربه : الروح شيء استأنزه الله بعلمه ، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود . ولعله أراد أنه موجود بحت وجود صرف كسائر الهويات البسيطة العقلية التي هي آيات محضة ، متفاوتة بالأشد والأضعف ليست لها ماهيات متقومة من جنس وفصل . وقال أبو يزيد البسطامي رمز : طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتني أي ذاته فوق

(١) فإذا لم يكن كونه غير ذي عقل واجبا لم ينسج كونه ذا عقل بل كان ممكناً ، وإذا كان ممكناً كان واقعاً لأن مجرد الامكان الذاتي يكفي في قبول الوجود في الامور الابداعية ، وكون كلية العالم ذا عقل منها أولم يكن من واجب الوجود تعالى - س ر .
(٢) بقاعدة الامكان الاشرف والاخص ، ولعدم الربط بين الدني الصرف والشريف المحض ، والمراد بالعقل رب النوع ، وبالنفس في البساطت العنصرية والركبات المعدنية هي الصور المثالية التي بازائها ونسبة النفس الناطقة تظهر بها فان الصور الكلية العقلية مقام عقليتها ، والصور المثالية في كل شيء ، حياة وعلم «ان الدار الاخرة ليهي الحيوان» ، وحينئذ فقول : ثم ارسل الخ تاسيس و ذكر للغاص بعد العام لزيادة الاهتمام ، أو المراد بالنفس الاولى هي النفس الفلكية اذا المراد بالعالم أعم من الاجرام الفلكية والعنصرية - س ر .

(٣) أي قوم من السليين والشرعيين الظاهريين تكلموا بطريق الاستدلال كما أن الحكماء تكلموا بطريق الاستدلال وقدمر - س ر .

عالم الطبيعة و عالم المثال ؛ فيكون من المفارقات العقلية .

وقال أيضاً : انسلخت من جلدي فرأيت من آنا ، فسمي البدن قشراً وجلداً ، وهذا تصريح بأن هوية الإنسان وإيسته شيء غير الجسم .

وقال أيضاً^(١) : لو أن العرش وما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس بها . وظاهر أن هذه السمة ليس لبدنه ولالجسم آخر .

وقال ابن عطا : خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى : ولقد خلقناكم يعني الأرواح ثم صورناكم .

وقال بعضهم : الروح لطيف قائم في كثيف ، وفي هذا نظر وله وجه صحيح .

وقال بعضهم : الروح عبارة والقائم بالأشياء هو الحي . وفيه أيضاً^(٢) نظر إلا أن يجعل على معنى الإحياء ، ومع ذلك يدل قوله على أن الروح حي بذاته لأبجاء الجسم .

(١) المراد بالعرش الفلك الاطلس ، والضمير المستكن راجع الى العرش ، والبارز الى الوصول ، ويحتل المكس بأن يكون المراد بياحوى العرش عالم المثال لكن الانسب بقامه أن يراد بالعرش الوجود النسب الذي هو النفس الرحاني والرحمة الواسعة وهو أحد اطلاق العرش كما أن علم الحق المحيط أيضاً أحد اطلاقاته ، وبياحوى العرش ايها الوجودات المقيدة وهذا الكلام عبارة عن مقام الفناء في الله - س ر ه .

(٢) هو النظر السابق ، وهو أن ظاهر الكلام أن الروح قائم بالجسم حال فيه وهو يستلزم العرضية إلا أن يجعل على معنى الإحياء بأن يجعل الباء للتعدي أي يقيم الاشياء و يحيها وفيه بمد ، ثم كيفية ربطه بقوله الروح عبارة أن يرجع كلمة هو الى الروح ويجعل العي بدلا عنه و معنى أنه عبارة أنه لفظ وتعبير فاسه معلوم ومساء و كنهه مجهول أو المعنى أن الروح عبارة والعى التحال باسمائه وصفاته هو المعنى بل معنى المعنى كما قيل : و الكل عبارة و أنت المعنى وقد قلت بالفارسية :

چويك معنى كه بوشانى بكوناكون عباراتى : حجاب برتو رخساره جانانه شد جانها .
واليه أشار بقوله : والقائم بالأشياء أي المعنى القائم بالأشياء التي من جعلتها الروح هو العي كقيام المعنى بالعبارة في الاختفاء ، لا كقيام العرش بالموضوع أو الباء للمصاحبة لاصلة للقيام ، المعنى القائم مصاحباً للأشياء هو العي لكن على ما ذكرناه لم يكن صفة الروح ولا بأس به ، و على تقدير جملة صفة للروح على ما ذكره جعل الباء للمصاحبة و بمعنى مع أولى من جعل القيام بمعنى الإحياء - س ر ه .

وقال بعض المفسرين في قوله تعالى: «قل الروح من أمرى»: أمره كلامه فصار الحي حياً بقوله كُن حياً، فعلى^(١) هذا لا يكون الروح في الجسد. واعلم أن^(٢) أهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله ﷺ عنه فمن الأقوال المنقولة عنهم ما يدل على أن قائله يعتقد بقدم الروح. ومنها ما يدل على أنه يعتقد حدوثه.

وأيضاً قال قوم: إن الروح هو جبرئيل عليه السلام وهذا القول يشبه قول من قال: باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها، ويقرب منه الحديث المنقول آنفاً عن أمير المؤمنين عليه السلام: الروح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه.

وروي عن ابن عباس: إن الروح خلق من خلق الله صورهم على^(٣) صور بني آدم وما نزل من السماء ملك إلا ومعه واحد من الروح.

وقال أبو صالح: الروح كهيئة الإنسان وليسوا بناس.

وقال مجاهد: الروح على صور بني آدم لهم أيد وأرجل ورؤس يأكلون الطعام وليسوا بملائكة.

(١) لان الروح كلامه تعالى وكلامه قائم بذاته لا بالجسم - س ر .

(٢) ومبنى اختلافهم أن كلمة من في قوله تعالى: قل الروح من أمرى ان كانت نشأة أى الروح ناش من عالم أمرى كان حادثاً خارجاً من كُن داخلية بكون، وان كانت تبعضية أى الروح من جملة أمرى كان فديماً بقدم أمره غير خارج من كُن واقع تحت ذل بكون. ويمكن أن يكون كلمة من نشأة ويكون اختلافهم مبنياً على كون كلام الله فديماً أوحاداً وهو خلاف مشهور بين السليين، ثم ان هذا الخلاف فى القدم والحدوث واقع بين الفلاسفة أيضاً كما سيأتى فى مسألة حدوث النفس انشاء الله تعالى - س ر .

(٣) اما أن يقرء صورهم بصيغة الجمع أو بصيغة الفعل، والمراد أن صورهم الباطنية من الاعضاء الروحانية مطابقة لصور بنى آدم من باب مطابقة الحقيقة والرقيقة والباطن والظاهر أو أن صورهم الظاهرية نفس صورة بنى آدم، و على أى التقديرين فالروح روحهم فتم الاستشهاد، وما نزل من السماء أى من العلو، والمراد بالملك أرباب الانواع هنا وهم الصافات صفاً، وبنزولهم صدورهم عن العقول الطولية، وبتوسطها عن رب الارباب أو المراد بالملك المدبرات أمراً من الطبقة النازلة كالملائكة الاشعة والامطار النازلة العاصلة من ازدواجها مع الاجسام الارضية الارواح الارضية - س ر .

أقول : المراد من إثبات هذه الأعضاء في الروح حيثما وقع في كلام هؤلاء القوم ليس إثبات الجوارح الجسمانية بل أجزاء روحانية وقوى معنوية كما يليق بلطافة الروح ، نظير ما ذكره قول المعلم الأول للمشائين حيث قال في كتاب أنطولوجيا : إن الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان العقلي ، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ، وليس موضع اليد غير موضع الرجل ، ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة لكننا في موضع واحد . وقال سعيد بن ^(١) جبير : لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح غير العرش ، ولوشاء

(١) المراد بالروح روح الامين المتعبد به النفس الناطقة بعد التبدلات والاستكالات الجوهرية كما هو الحق ، وبهذا الاعتبار كان الكلام فيه الكلام في الروح الانساني ، وكون العرش أعظم منه باعتبار أن العرش هو الرحمة الواسعة والفيض المقدس ، وجبرئيل أحد حاملي عرش الله تعالى على كواهلهم كما مر عند الكلام على الصورة و بلغ هذا الروح السماوات اشارة الى أن السماوات بالنسبة الى سعة عالم العقل كحلقة في فلاة كما في الخبر ، وكون صورة خلقه أو خلقته الخ اشارة الى أن لجبرئيل عليه السلام صورة حقيقية هي ما هو عليها ، وقد آه النبي صلى الله عليه وآله على تلك الصورة مرتين كما قال صلى الله عليه وآله : رأيتُه وقد طبق الخاقين ، وصورة شبيهة بشكل أصبح أهل زمان النبي الذي براه كصورة دحية الكلبي في زمان نبينا صلى الله عليه وآله وقيامه عن يمين العرش باعتبار أن اليمين أقوى الجانبين ، والمفارقات أقوى مراتب الوجود المنبسط ، ولهذا فالعقول القدسية هي الركن الايمن الاعلى من العرش ، والنفوس الكلية هي الركن الايمن الاقل منه ، والمثل المعلقة هي الركن الايسر الاعلى منه ، والطابع الكلية هي الركن الايسر الاسفل منه ، وشفاعته لاهل التوحيد اخراجه اياهم من القوة الى الفضل ، فهذا الاخراج سييرزيوم هم بارزون بصورة الشفاعة أو المراد بالروح هو الروح الانساني ، والمرش الذي هو أعظم منه المرش العلي التفضيلي أو قلب الانسان الكامل ، فان قلب المؤمن عرش الله وحينئذ فيكون الكلام من باب الاستثناء من المدح بما يشبه النعم كقوله صلى الله عليه وآله : « أنا افصح الناس بيدأني من قرش » و بلعه السماوات باعتبار انطواء السماوات العلى في وجوده فضلا عن السماوات المثالية والطبيعية كما قيل :

آسانهاست درولایت جان ✽ کارفرمای آسمان جهان .

بل الاساء اللطيفة والقهرية ومظاهرها في وجوده كما قال السولوى :

ای عجب بلبل که بکشاید دهان ✽ تا خورد او خار را باگلستان ✽

أن يباع السماوات السبع والأرضين في لقمة لفل ، صورة خلقه على صورة الملائكة ، وصورة وجهه على صورة آدميين ، يقوم يوم القيمة عن يمين العرش والملائكة معه في صف واحد ، وهو ممن يشفع لأهل التوحيد ، ولولا أن بينه وبين السماوات ستراً من نور لا حترق أهل السماوات من نوره . فهذه الأقاويل لا يكون منهم إلا نقلاً و سماعاً بلغهم عن رسول الله ﷺ كذلك .

وقال بعضهم : الروح لم يخرج من كُنْ لأنه لو خرج من كُنْ كان عليه النذل ، قيل : فمن أي شيء خرج قال : من بين جماله وجلاله سبحانه بملاحظة الإشارة ، خصها بسلامه وحياتها بكلامه فهي معتمدة من ذلك كُنْ .

أقول : (١) أراد إنه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لأن كل كائن وسد ، وقد برهننا على أن الأرواح العقلية من سرادقات الإلهية وشؤون الصمدية ، وإمكاناتها أمور

✽ ابن نه بلبل ابن نهنگ آتش است جمله ناخوشها به پیش او خوش است
فصورة خلقه ! المراد بالصورة ما به الشيء ، بالفعل وهي باطنه ، وصورة وجهه ! المراد بها مال' أخس خصوصية بالروح لبطانتها ودورانها معه حصادار ، وهي الصورة الثالية التي تطابق الصورة الادمية الطبيعية . والكلام في اليقين كما مر ، و شفاعته لأهل التوحيد أن له الوحدة الحققة الظلية تحكي الوحدة الحققة الحقيقية ، وله الجمعية لصفات التنزيه والتشبيه في وجوده يبين التوحيد ويسهل لاهنه و احراق نوره لاجل أنه كما قيل :
در بشر رو بوش آمد آفتاب ✽ فهم كن والله اعلم بالصواب - س ر ه .
(١) أقول فملى هذا مراد ذلك البعض من كُنْ عالم الامر وهو عالم المجرادات ، ويكون عالم الطبيعة ، والقابل الواقعي أعنى المواد يكون ، ولك أن تقول : مراده بكن هو الامر العام أعنى الوجود النسبى على الارواح و الاشباح ، و يكون حينئذ يكون هو الساهية و هي القابل التمثلي وعدم خروج الروح و لاسيما روح الكل و لاسيما ختمهم صلى الله عليه وآله أعنى الحقيقة المحمديّة من كُنْ ، وعدم وقوعه تحت ذلك بان يكون مصداق يكون عبارة عن كونه بلاماهية كالقول القدسية كما هو مذهب المعتزلة وشيخ الاشراق وغيرها قدمت أسراهم أو معنى لم يخرج من كُنْ لم ينشأ من كُنْ لأنه نفس كُنْ والامر لا يحتاج الى أمر آخر كما ورد أن الله خلق الاشياء بالمشية والمشيّة بنفسها ، نعم مقام الصفة مقدم على مقام الفعل ، والرحمة الصفتية عنى الرحمة الفعلية ، والفيض الاقدس على الفيض المقدس و لذا قال : خرج من بين جماله وجلاله وهذا القول بما ذكرناه أنسب - س ر ه .

ذهنية غير واقعة في نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات .

وقال بعضهم : الروح لطيفة تسري من الله إلى أماكن مرفوعة لا يعبر عنه بأكثر من موجود با بحد غيره .

أقول : وقد مرّ تأويله بأن المراد إنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخليق من شيء آخر كموضوع أو مادة .

وسئل أبو سعيد الخزاز عن الروح أهي مخلوقة ؟ قال : نعم لولا ذلك ما أقرت بالربوبية حيث ^(١) قالت بلى ، قال : والروح هي التي قام بها البدن واستخق بها اسم الحياة ، وبالروح ثبت العقل ، وبالروح قامت الحجة ؛ ولولم يكن الروح كان العقل معطلا لاجبة عليه ولاله .

وقال بعضهم : إنها جوهر مخلوق ولكنها ألطف المخلوقات وأصفى الجواهر وأنورها ، وبها ^(٢) يرى المنبيات ، وبها يكون الكشف لأهل الحقائق ، وإذا حجب الروح عن مراعات السراعات الجوارح الأدب .

(١) إشارة إلى الإقرار الذي وقع من بنى آدم في عوالم الندرات الأربع فإن للماهيات أكوانا سابقة في النسل الملقفة ، والنفوس الكلية ، والقول القدسية ، والمرتبة الواحدة وبعبارة أخرى في الملكوت الأسفل والأعلى والجبروت واللاهوت ، فأول ظهورها حيث كانت اعياناً ثابتة لازمة للأساء الحسنى والصفات العليا ، ثم في القلم ، ثم اللوح المحفوظ ثم في لوح القدر ، وأقرادها في هذه البرذات عبارة عن نفى وجودها واندكاك انتبها إذ في الندر الأول الوجود ليس للأعيان والماهيات بل ليس للأساء والصفات انما هو للمسى والذات فهي موجودات تطفلا وتبماً ، وهكذا في الندرات اللاحقة فانها أيضاً دفاتر عليه تعالى فالوجود لتلك الدفاتر وصفة علمه تعالى للماهيات كما أن الصور المترتبة في الرآت موجودة بتبعية الرآة ، والوجود للمرآت لالها ، ففي كل هذه الرآت هي مقرة بأن لا وجود الله ، ولا شئية لها الا شئية الماهية ، نعم في هذا العالم المادى النال عليه مناط السوائية وملاك النيرية من الحركة والزمان والسكان وغيرها من لواحق المادة حيث وجدت الماهيات بوجودات مشتة متكترة منكو الوجود وتقضوا اليهود وبدلوا كلمة بلى بكلمة لا ، الامن فاز بالدرجة العليا ونال القبلة المظني وبما عهد وفي ، ورد الامانة الى اهلها - س ر ه .

(٢) حتى المنبيات التي هي الخياليات والوهيات والعقليات فان كلها غيب مضاف

وقال الآخر : الدنيا والآخرة سواء عند الروح .

وقال بعضهم : الأرواح تجول في البرزخ وتبصر^(١) أحوال الدنيا ، والملائكة يتحدّثون في السماء عن أحوال الآدميين ؛ فأرواح تحت العرش وأرواح طيارة إلى الجنان وإلى حيث شئت على أقدارهم من السعي إلى الله أيام الحياة .

وروى سعيد بن مسيب عن سلمان رض قال : أرواح المؤمنين تذهب في برزخ من الأرض حيث شئت بين الأرض والسماء حتى يردّها إلى جسدّها .

وقيل : إذا ورد على الأرواح ميت من الأحياء التقوا وتحدّثوا وتساءلوا ، ووكل الله بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عرض على الأموات ما يعاقب^(٢) عليه الأحياء في الدنيا من أجل الذنوب كان عندهم ظاهراً عند الأموات ، فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى .

ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره إنه سئل أبو بصير أبا عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن أرواح المؤمنين فقال : في الجنة على صور أبدانهم لو رأيت لقلت فلان .

وروى أيضاً محمد بن يعقوب الكليني ره في أواخر كتاب الجنائز من الكافي عن

(١) هذا ونظائره ما ورد أن الأرواح تجيء لباب الجنة إلى دورهم وأهاليهم باعتبار أن موانع الإدراك هناك مرتفعة ، والمدارك في ذاتها منطوية ، والنفس التي هي مناط الإدراك هنا باقية هناك كما قال الآخر : الدنيا والآخرة سواء عند الأرواح إلا أن تكون نفس لها مقام شامخ الهى يكون عطشاناً لماء حياة وصال العقول النورية وما فوقها فإنها حينئذ لا ينجسها الغشا ولا يلتصق بالظل من الضياء بل تكون كارهة من الرقائق مبتهجة بالعقائق ولذا قال مولانا العارفين عليه السلام : «فرت رب الكعبة» وقوله : والملائكة بالنصب أى تبصر الأرواح الملائكة حال كونهم يتحدثون في السماء والاله يمكن أجزاء الكلام متلانة ، وقوله : وأرواح تحت العرش الخ أى من الأرواح أرواح الخ قوله : فى برزخ من الارض كلمة من للابتداء - س ر .

(٢) أى ما يعذب عليه الأحياء الذين فى الدنيا ثم الاظهر تشديد الاجل ، و كون كلمة من بيانية لكلمة ما وقوله : كان عندهم ظاهراً عند الأموات أى وصل الى أيديهم حجة للمفوع عنهم كما اشتهر أن البلية اذا عمت طابت ، فكأنهم نطقوا بلسان الحال بانطق النجباء به وهو مشهور - س ر .

جعفر الصادق عليه السلام إن الأرواح في صفة الأجساد في شجر في الجنة تتعارف وتتسائل ، فإذا قدمت الروح على تلك الأرواح تقول : دعوها فإنني قد أقبلت من هول عظيم ، ثم يسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان ، فإن قالت لهم ثم كنتم حياً أرتجوه ، وإن قالت لهم قد هلك قالوا : قد هوى ^(١) بهوى .

وفي الكافي عنه عليه السلام إن أرواح المؤمنين في حجرات في الجنة يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ، ويقولون ^(٢) ربنا أقم لنا الساعة و أنجز لنا ما وعدتنا ، و ألحق آخرنا بأولنا .

وروي في أرواح الكفار بصد ذلك .

وروي أيضاً محمد بن الحسن الطوسي ره في التهذيب عن الامام أبي عبد الله عليه السلام إنه قال : ليونس بن غبيان ما يقول الناس في أرواح المؤمنين ؟ فقال يونس : يقولون : في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش ، فقال عليه السلام : سبحان الله المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر ، يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون ، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا . والأخبار المنقولة عن أئمتنا أهل بيت رسوا عليهم السلام أكثر من أن تحصى ، ولا تظن أن أنصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل والهيئة والتحدث والأكل والشرب وغيرها مما نراها في تجردنا عن هذا العالم الطبيعي ، بل ^(٣) يؤكد أنه لأن الروح يتشكل ويتصور ويتجسم في غير هذا العالم ، فإن لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها أظلم من بعض ، كلها مفارق عن هذا العالم وعن المواد الكونية والاستعدادية ، وستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثل الأرواح بصور الأجساد مع تجردنا

(١) أى قد سقط في هوى أى في الهاوية - س ر .

(٢) أى القيامة الكبرى ، و الطامة المظلمة ، والتجلي الاعظم ، والغناء الاشد

الاعم ، و الاقنن مات قامت قيامته لكن القبة صفرى ووسطى وكبرى - س ر .

(٣) ان قيل : عدم المنافاة لامضاقة فيه بناءً على القول بثبوت عالم النال ، وأما

أنه يؤكد فلا ، والعلة التي ذكرها قدس سره ليست الا لعدم المنافاة . فلنا : الراد بتأكيد

التجرد ازديادها إذ يكون لها حينئذ نحوان من التجرد مئالي وعلقي فتدبر - س ر .

ومفارقتها عن الأبعاد والأجرام ذاتاً ووجوداً لأفعلاً ومثلاً .

سئل الواسطي لأي علة كان رسول الله ﷺ أحكم الخلق قال : لأنه خلق روحه أولاً فوقع له صحة التمكين والاستقرار ، الأثره كيف يقول : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين . وفي رواية العوارف بين الروح والجسد أي لم يكن روحاً ولا جسداً انتهى كلامه . وقال بعضهم : الروح خلق من نور العزة ، وإبليس خلق من نار العزة ، ولهذا قال : خلقتني من نار ، ولم يدرك أن النور خير من النار . وقال بعضهم : قرن الله العلم بالروح في لطافتها تنمو بالعلم كما أن البدن تنمو بالتغذية .

والمختار عند أكثر المتكلمين أن الإنسانية والحيوانية عرضان خلقا في الإنسان ، والموت يعدنهما ، وأن الروح هي الحياة بعينها صار البدن بوجودها حياً ، وبالإعادة إليه في القيامة يصير حياً .

أقول : هذا الكلام مما له ^(١) وجه صحة وتحقق لو صدر عن ذي بصيرة وكشف ، وكذا ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر ، وهو اختيار أبي المعالي الجويني أستاذ الشيخ أبي حامد الغزالي ، وذلك لأن ^(٢) ذلك الجسم البرزخي أيضاً من مظاهر الروح ، و كينونته في هذا البدن ليس يتداخل و اشتباك لكن يشبههما .

وأصعب معنى متأخر بهم على أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الواردة فيه الدالة

(١) وهو أن المراد الإنسانية والحيوانية الطبيعتان ، والموت الطبيعي يدمهما ، أو أن المراد مطلق الإنسانية والحيوانية المحفوظ في النشآت ، والموت الاختياري والنفاء التام يدمهما كما في صاحب مقام لي مع الله ، أو أن المراد أن ذات الإنسان وأصله بل أصل كل شيء ، هو الوجود ، وشيئيات الماهيات حتى الذاتيات عرضيات إلا أن الماهيات المنتزعة من المرتبة الأولى من الوجود والكمال الأولى تسمى ذاتيات والماهيات المنتزعة من المرتبة الثانية من الوجود والكمال الثانية تسمى عرضيات - س ر .

(٢) و يمكن أن يكون المراد بالروح الروح البخاري وهو مشتبك بالبدن ، ومن هذا القبيل ما قيل : إن النفس جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد والنار في الفحم فإرادهم المرتبة النازلة من النفس - س ر .

على استقلاله وجوهيته من العروج والهبوط والتردد في البرازخ .
 وأقول ابن عباس حين سئل وقيل له : أين تذهب الأرواح عند فارقة الأبدان
 فقال : أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان . ففرضه (١) أن ذهاب الروح إلى
 المقام الذي جاء منه ، فمن علم كيفية مجيء الروح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم
 حركة و تجسم يمكنه أن يعلم ذهابه إلى ذلك العالم من غير زيادة مكان أو تغيير أو
 تكثر هناك . وقيل له : أين يذهب الجسوم إذا بليت قال : أين يذهب لحمها إذا مرضت .
 وقال ابوطالب المحكي : في قوة القلوب ما يميل إلى أن الأرواح أعيان في الجسد
 وكذا النفوس لأنه يذكر أن الروح يتحرك ومن حركتها يظهر نور في القلب ، براه
 الملك فيلهم الخير عند ذلك ، وأن النفس تتحرك ومن حركتها يظهر ظلمة في القلب
 فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالأضواء .

أقول : مراده من هذه الحركات : الحركات الفكرية التي قد تكون برهانية عقلية
 يستدعي فيضان الصورة العقلية النورية على النفس ، وقد تكون قياساً سهطياً وهماً

(١) لما كان ابن عباس جليل القدر عظيم الشأن و من أعظم تلامذة مولى العارفين
 امير المؤمنين علي عليه السلام وكان ظاهر كلامه فناء الارواح عند بواد الاشباح ، وتلاشي
 الروح البخارى ونفاد الدم الذى فى التجويف الايمن من القلب الذى مثلوه بالزيت فكما
 لا بقاء لضوء المصباح عند فناء الادهان كذلك لا بقاء للروح عند نفاد ادهان الروح البخارى
 والدم القلبي أشاد قدس سره الى أنه من الواضحات ان ليس مراده رضى الله عنه ذلك
 بل مراده انه اذا فرض مصباح أصل ثابت ومصايح فروع وفرض اطفالواهدون الاصل
 فأين تذهب تلك الفروع ، و معلوم أنها ترجع الى المصباح الاصل ، فهكذا الارواح التى
 هى تجليات روح القدس ولاسيما الارواح التى صارت بالفعل ترجع عند دنور الابدان
 الى روح القدسسمى بلسان الشائين بالعقل الفعال الذى هو مكمل النفوس ، فالمراد
 بالمصباح فى كلامه المصباح الاصل ، وبالضوء المصايح المشتتة منه ، ولو مثل بمصباح
 أصل محفوظ ، ومصايح عكسية منه فى مرآة ممتدة ، وفرض دنور المرآة بل تبدلها
 برامى آخر وعكوس اخرى وهكذا كان أظهر وقول ابن عباس رضى الله عنه : أين يذهب
 لحمها اذا مرضت أيضاً تمثيل حسن فانه اشار الى أنه كفاى المرض يذهب اللحم وغيره من
 الاغضاء الغير الاصلية كذلك يبقى حقائق الاجساد وصورها فى الاخرة فى عين اضمحلال
 موادها فى الدنيا كما سيبيء . - س ر .

مؤدباً إلى تصور النفس بصورة فاسدة مظلمة و نتيجة^(١) باطلة و هو من فعل الشيطان ،
و هذه الحركات لا تنافي بتجرّد النفوس .

و قال الشيخ الغزالي : إن الروح إذا فارقت الأبدان تحمل^(٢) معها القوة الوهية
بتوسط النطقية فتكون حينئذ مطالعة للمعاني المحسوسة لأن تجرّدها من هيئة البدن غير
ممكن ، و هي عند الموت شاعرة بالموت ، و بعد الموت متخيّلة نفسها مقبورة ، و يتصور جميع
ما كانت تعتقد حال الحياة ، و تحسّ بالثواب والعقاب في القبر ، و هذا كلام صحيح برهاني^٣
يؤيد ما ذهبنا إليه من تجرّد القوة الخيالية و ما يصحبها . و سيرد زيادة تحقيق و إيضاح له .
و قال صاحب العوارف و المعارف : ما وجدناه أيضاً في كتاب الطواسين و البواسين
و هو أن الروح^(٣) العلوي السماوي من عالم الأسم ، و الروح الحيواني البشري من
عالم الخلق ، و هو محل الروح العلوي و موزده ، و هذا الروح الحيواني جسماني لطيف
حامل لقوة الحسّ و الحركة و هذا الروح لسائر الحيوانات و منه يفيض قوى الحواس ،
و هو الذي قواه الغذاء و يتصرف فيه بعلم الطب ، و به اعتدال مزاج الأخلط و لورود
الروح الإنساني على هذا الروح و تجنّس^(٤) و يابن أرواح الحيوانات ، و اكتسب صفة أخرى

(١) علمية اوصلية - س ر .

(٢) إشارة الى رد شبهة القائل بالمعاد الروحاني فقط من أن يدرك اللذائذ أو
المؤلمات الجسمانية يتوقف على المدارك الجزئية اذا العاقلة مجردة و المجرّد لا يدرك الا
الكليات و ان أدرك الجزمي فطلي وجه كلي ، و المدارك الجزئية قوى جسمانية تعزل بانعزال
البدن و تترد بدتوره ظاهرة كانت أو باطنة فكيف يدرك اللذائذ أو المؤلمات الجزئية ؟
بيان الرّدان القوى المدركة للجزئيات ليست منحصرة في هذه المدارك العادية بل المنفس في
ذاتها قوى و مشاعر جزئية مجردة و لكن لا كتجرّد العاقلة فيشاهد الأكل الشهى و العظم
الهنى ، و المنكح البهي ان كان سبداً و مقابلها ان كان شقياً كل ذلك على وجه جزئي محسوس
و اليه أشار بقوله : تحمل معها القوة الوهية ، و لانها ريس القوى الجزئية خصها
بالذكور و الافتتحل منها جميع القوى و المشاعر - س ر .

(٣) المراد به النفس الناطقة باعتبار مقامها التجردى ، و بالروح الحيواني النفس
العسابة ، و بمورده الجسماني اللطيف العامل لقوى الحسّ و الحركة الروح البخاري
الذي هو مطية القوى - س ر .

(٤) أي لورود الروح الامرى على الروح الحيواني صاد الروح الحيواني جنساً آخر *

فصارت نفساً محلاً للنطق والإلهام ، قال تعالى : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها و تقواها » فتسويتها بورود الروح الإنساني عليها ، واقتطاعها عن جنس أرواح الحيوانات ، فتكوّنت النفس بتكوين الله من الروح العلوي في عالم الأمر ، و صار تكوّنُها منه في عالم الأمر كتكوّن حواء من آدم ﷺ في عالم الخلق ، و صار بينهما من التأليف والتعاشق كما بين آدم وحواء ، و صار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه ، قال الله تعالى : « وخلق منها زوجها ليسكن إليها ، فسنن آدم إلى حواء و سكن الروح العلوي إلى الروح الحيواني و صبره نفساً ، و يتكوّن^(١) من سكون الروح إلى النفس القلب وأعني بهذا القلب اللطيفة التي محلّها المضغّة اللحمية ، فالمضغّة اللحمية من عالم الخلق ، وهذه اللطيفة من عالم الأمر ، و كان تكوّن القلب من الروح والنفس في عالم الأمر كتكوّن الذرّة من آدم وحواء في عالم الخلق ، ولولا المساكنة بين الزوجين الذين أحدهما الروح والآخر النفس ما تكوّن القلب ، فمن القلب متطلع إلى الأب الذي هو الروح العلوي ميّال إليه وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله ﷺ فيما رواه حذيفة قال ﷺ : القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهر^(٢) ؛ فذلك قلب المؤمن . وقلب أسود منكوس ؛ فذلك قلب الكافر .

✽ أى نوهاً آخر بأن يكون المراد بالجنس معناه اللغوي أو كان الروح الحيواني جنساً مصطلحاً و بين الروح الامرى الذى هو الفصل الحقيقى عن أرواح الحيوانات الاخرى - س ر .

(١) بقتضى النكاح السارى فى جميع الدرارى - س ر .

(٢) وهو نور التوحيد وما أوفق وأطبق الشكل الصنوبرى الذى اشير بالسراج اليه للقلب لان قلب المؤمن العارف والحكيم عالم عقلى مضاه للعالم المبنى ، و عالم الوجود العيني كمخروط نور راسه عند الواجب تعالى وقاعدته عند المواد لانه كلما قرب الى الواجب غلب أحكام الوجوب من الوحدة والبساطة ، و كلما قرب من المواد غلب أحكام الامكان من الكثرة والتركيب ، و انما كان قلب الكافر اسود لان العالم فى حقه كمخروط ظلّة ، و انما كان منكوساً لاختلاذه الى عالم الكثرات بلانظر الى وحدة جامعة لها ، و اقباله الى عالم الصورة بلانوجه و نيل ليعنى مكتسب بها . اعلم أن للكفر أنواعاً كما ضبطها بعض المحققين فان من لم تصل اليه الدعوة النبوية و لوفى بعض الامور لمدم ساعه أو لمدم فيه فهو كافر كفر جهالة ، و هو أهون الكفار عندنا بأبل لا عذاب لآكثرهم لكونهم مستضعفين ، و من وصلت اليه الدعوة ولم يصدق و لو ببعضها امال الاستكبار أو تقليد و تعصب للاسلاف أو غير ذلك فهو كافر كفر جحود و عذابه عظيم ، و من وصلت اليه الدعوة و صدقها بلسانه و ظاهره لعمّة ✽

وقلب مربوط على علاقة ؛ فذلك قلب المنافق . وقلب مصفح فيه إيمان وفاق ؛ فمثل الإيمان فيه مثل البقلة يمدّها الماء الطيب ، ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدّها القيح والصدئ ، فأبيّ المدتين غلبت عليه حكم له بها ، والقلب المنكوس ميسال إلى الأمّ التي هي النفس الأمانة بالسوء . ومن القلوب قلب مترددة في ميله إليهما وبحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة . والعقل ^(١) جوهر الروح العلوي ولسانه الدالّ عليه ،

بح ماله ودمه وغير ذلك وأنكرها بقلبه و باطنه فهو كافر كفر نفاق وهو أشعم عذاباً وعذابه أليم ، ومن وصلت إليه الدعوة فاعتقدهما بقلبه لظهور حقيقتها وجعد ولو بعضها بلسانه ولم يترف حسداً وبنياً أو تقليداً أو غير ذلك فهو كافر كفر تهود وعذابه قريب من عذاب المنافق ، ومن وصلت إليه الدعوة فصدقها بلسانه وقلبه ولكن لا يكون على بصيرة من دينه أو ما لوسه فهمه أو لاستبداده بالرأى أو لأخذه من قرناه السوء أو غير ذلك فهو كافر كفر ضلالة وعذابه على قدر ضللك ، ومن وصلت إليه الدعوة وصدقها بلسانه وقلبه على بصيرة واتباع للإمام أو نائبه إلا أنه لم يستل جميع الأوامر والنواهي بعد اعترافه بقبح فعله فهو كافر كفر فسوق وقد يطلق الكفر وعدم الإيمان في الكتاب والسنة أيضاً عليه كما قال تعالى : « فمن كفر فإن الله غنى عن العالمين » وقال النبي صلى الله عليه وآله : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن » وعند بعض المتكلمين مرتكب الكبائر كافر ، وعند بعضهم لا مؤمن ولا كافر . ثم إن هذا أيضاً له العذاب وإن رفع عنه الخلود ، إذا علمت هذا فاعلم أن إطلاق قوله صلى الله عليه وآله : وقلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر يشمل الجميع ، وإنما أخرج قلب المنافق بحسبه لأن كفر النفاق أشد أنواع الكفر ، وإنما جعل الأول مربوط على علاقة لأنه حيث لا يظهر مقتضيات كفره الباطني كان قلبه المحبوس كدابة مربوطة على وتد في مجلس لا يشك عنقه أبداً .

إن قلت : الكافر بكفر اليهود أيضاً كالنفاق قلبه مربوط على علاقة حيث إنه يضمر شيئاً ويرزأ آخر .

قلت : أما أولاً فقد ذكرنا أنه صلى الله عليه وآله يخرج من الإطلاق لعدم بلوغه إلى حد النفاق في الضاعة المستعق للذكر عليه ، وأما ثانياً فينبغي مجرد اعتقاده الحقية لا يبد مؤمناً بل كافراً ، ويظهر مقتضيات كفره بخلاف النفاق وقد عده الله تعالى كافراً وجعل مثواه الدرّك الأسفل من النار ، ثم إن القلب المصفح في القلوب كالنفس اللوامة في النفوس - س ر ه .
(١) قد ذكر هذا العارف أربعاً من المراتب السبع التي للإنسان من النفس ، والقلب والعقل ، والروح ، وطوى ثلاثاً من السر ، والضمي ، والأخفي ، وقوفاً في الأبطال بمجرد البيان إلى أن يرزق النور والوجدان كما لأصحاب الشهود والعيان - س ر ه .

وتديره للقلب المؤمن والنفس الزكية المطمئنة تدير الوالد للولد البار والزوجة الصالحة ، وتديره للقلب المنكوس والنفس الأمارة بالسوء تدير الوالد للولد العاق والزوجة السيئة ، فمفكر لهما من وجه و منجذب إلى تديرهما من وجه إلا بدله منهما ، فالروح العلوي بهم بالارتقاء إلى مولاة نشوقاً وحنوآ و تنزهاً عن الأكوان ، و من الأكوان القلب والنفس ، فإذا ارتقى الروح يحنو القلب حنوآ الولد الحسن البار إلى الوالد ، و يحنو النفس إلى القلب حنوآ الوالدة الحنينة إلى ولدها ، وإذا حنت النفس ارتقت من الأرض و انزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي وانكوى هواها وانجسمت مادتها و زهدت في الدنيا ، و حافت من دار الغرور و أنابت إلى دار الخلود ، و قد تتخذ النفس التي هي الأم إلى الأرض موضعها الجبلي لكونها من الروح الحيواني المجنس ، و مستندها في تكونها إلى الطباع التي هي أركان العالم السفلي ، قال تعالى : « ولو شئنا لرفعناه ولكنه أخذ إلى الأرض و اتبع هواه ، فإذا سكنت النفس التي هي الأم إلى الأرض انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال إلى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم ، و ينجذب الروح إلى الوالد الذي هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده ، فمعد ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاة ، وفي هذين الابدناب يظهر حكم السعادة والشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم .

وقال أبو سعيد القرشي : الروح روحان روح الحياة وروح المماتة فإذا اجتمعا عقل الجسم ،^(١) وروح المماتة هي التي إذا خرجت من الجسد بصير الحي ميتاً ، وروح الحياة مابه مجاري الأنفاس و قوة الأكل والشرب وغيرهما .

وقال بعضهم : النفس لطيفة مودعة في القالب منها الأخلاق والصفات المذمومة كما أن الروح لطيفة مودعة منها الأخلاق و الصفات المحمودة ، وكما أن العين محل الرؤية ، والسمع محل الأذن ، و الأنف محل الشم ، و الفم محل الذوق ، فهكذا النفس محل الأوصاف الذميمة ، و الروح محل الأوصاف المحمودة ، و جميع أخلاق النفس و صفاتها من أسلين : الطيش و الشره ، و طيشها من جهلها و شرها من حرصها ، و شبهت النفس في

(١) في بعض النسخ الخطية عقد الجسم .

طيشها بكرة متسدرة على مكان أملس لا تزال متحركة بجبلتها ، وشبهت في حرصها بالفراش الذي يلتقى نفسه على ضوء المصباح ، ولا تنفع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه . فهذه جملة من أقوال علماء الشريعة ، وإشارات مشايخ الطريقة دالة على أن الإنسان جوهر روحاني ، وجميع ما قلناه منهم مما له وجه وجهه ، وإن كان ظواهر بعضها مواضع إبرادات وأنظار لكن عند البصير العارف بأسرار الشريعة الإلهية لها محامل صحيحة ومعاني لطيفة ، مشيرة إلى أسرار غامضة شريفة لأنهم في أقوالهم تتبعوا أحاديث الرسول ﷺ والأئمة الكبار و أكثر ما ذكره مما يوجد في عبارات الأحاديث المنقولة عمن لا ينطق بالهوى إن هو إلا وحى يوحى علمه شديد القوى ، ولولا مخافة الأطناب لشرحنا كلامهم ، وأوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية ، والقوانين الحكمية من غير شائبة شك وريب ، وشائبة نص و عيب ، والله ولي الرحمة والإحسان .



الباب السابع

في نبذ من أحوال النفس الناطقة من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعة وفيه فصول :

فصل (١)

في كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم أن تعلق الشيء بالشيء وحاجته إليه متفاوتة بحسب القوة؛ فأقوى التعلقات وأشدّها هو التعلق بحسب الماهية والمعنى ذهنياً وخارجاً كتعلق^(١) الماهية بالوجود. والثاني ما بحسب الذات والحقيقة بأن يتعلّق ذات الشيء وهويته بذات المتعلّق به وهويته كتعلق^(٢) الممكن بالواجب.

والثالث^(٣) ما بحسب الذات والتنوعيّة جميعاً بذات المتعلّق به ونوعيته كتعلق

العرض كالسواد بالموضوع كالجسم.

(١) انما كان أقوى لان التعلق والحاجة سرى الى مقام تجوهر الماهية وقوامها ، وأما كونها غير فارغة عن التعلق بحسب النهن أيضاً فباعتبار اعتبار المدم لاعدم الا اعتبار ، وأشدية هذا من الثاني مع عدم معجولية الماهية ، ومعجولية الوجود ، وكونه عين الربط باعتبار الاكثرية والاعية تحقّقاً اذ كلما تحققت الحاجة بحسب الماهية تحققت بحسب الوجود ولاعكس ، اذلمله لم يكن للوجود التعلق ماهية كفاي العقول والنفوس على التحقيق، وكما في الوجود البسيط المسمى بالنفس الرحاني ففي كل ذي ماهية حاجتان والماهية واسطة في الاثبات ، وباعتبار شمول طرف النهن بخلاف الوجود اذلا يحصل في النهن فالسلب بانتفاء الموضوع - س ر ه .

(٢) أى كتعلق الوجود الخاص للممكن بحذف الحذف أو الامكان بمعنى الفقر فلا

حذف - س ر ه .

(٣) أى الوجود الشخصي والتنوعية جيماً أى لا كالصورة فانها مستحاجة في الشخص :-

و الرابع ما بحسب الوجود^(١) و الشخص حدوثاً و بقاءً بطبيعة المتعلق به و نوعيته كتعلق الصورة بالمادة؛ فإن حاجة الصورة في تشخصها ليست إلا بمادة لابعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لابعينها ، و كحاجة الجسم الطبيعي في وجوده إلى مكان ما لابعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الأمكنة إلى مكان آخر .

و الخامس^(٢) ما بحسب الوجود و التشخص حدوثاً لبقاءً كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث أن النفس بحسب أوائل مكوثها و حدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفكر إلى مادة مبهمة الوجود ، فهي أيضاً تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير ، فالشخص الإنساني و إن كان من

☆ الى البيولي لا في النوعية فان الصورة المطلقة محتاج اليها للبيولي . وأما قوله : بذات المتعلق به و نوعيته فالمراد بالنوعية في الموضوع النوعية في ضمن الفرد المعين اذ معلوم انه لا يجوز تعلق السواد بموضوع ما متحقق في ضمن موضوعات متبادلة أو متعاقبة لان الموضوع المعين من جملة المشخصات ولا يجوز أن يراد بنوعية المتعلق به ماهيته اذ يلزم التفكيك فان النوعية في المرض ليس بهذا المعنى كما ذكرناه و الا لان ماهية المرض مطلقاً متعلقة بالموضوع فكان كلها من باب المضاف - س ر ه .

(١) فقط لا بحسب الطبيعة الإعلانية بخلاف الثالث حدوثاً و بقاءً بخلاف الخامس بطبيعة المتعلق به و نوعيته بخلاف المتعلق به في الثالث على ما ذكرناه ، ثم ان تعلق مادة البواد في التحقق بالصورة المطلقة الذي هو عكس هذا غير هذه التعلقات . ولا يتدرج في غير هذا ظاهراً ولا في هذا ، لان تعلق البيولي بالصورة بحسب أصل الوجود وليس أيضاً حدوثاً لان هيولي العالم عندهم ابداعى ولعله لم يرد حصر التعلقات فان منها تعلق كل من المتضافين ماهية بالآخر ، و يمكن ادراج الاول في الثالث و يكون قوله : كتعلق المرض الخ على سبيل التشثيل ، و ادراج الثاني في الاول على هذا السبيل اذ قد ذكر في الاول التعلق بحسب الماهية و سكت عن المتعلق به فان كان المتعلق به شيئاً الوجود كان كتعلق الماهية بالوجود وان كان المتعلق به أيضاً شيئاً الماهية كان كتعلق المتضاف - س ر ه .

(٢) أى بطبيعة المتعلق به و نوعيته كما بصرح به ، و انما اكتفى عنه بالسابق لان البدن مادة النفس و المادة معتبرة على العموم ، والقول في العكس هنا أى تعلق البدن بالنفس المطلقة أى الاصل المحفوظ في مراتب النفس الواحدة بالوحدة الجمعية القول في العكس للرابع - س ر ه .

حيث هويته النفسية شخصاً واحداً ولكن من حيث جسميته أي آتية بمعنى المادة أو الموضوع لا التي بمعنى الجنس أو النوع ليس واحداً بالشخص ، وقد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية أمراً نوعياً بحسب الجسمية شخصياً بحسب الطبيعة أو النفس .

و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقاً ، و تعلقها ^(١) به بعد البلوغ الصوري الذي عند سيورتها نفساً ذات قوة متفكرة وعقل عملي بالفعل قبل أن يخرج عقله النظري من القوة إلى الفعل عندنا ، و هذا أضعف التعلقات المذكورة و هو كتعلق الصانع بالآلة إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعي ذاتي ، و تعلق النجار مثلاً بالآلة عرضي خارجي ، و ذلك لأن النفوس كلها خالية في مبادئ تكوينها عن الكمالات و الصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقاً أو بحسب الإنسانية خاصة ، و لم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات ، و كان من الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة بعضها من باب الحركات و بعضها من باب الإدراكات ، و التي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة و بعضها من باب الغضب ، و التي من باب الإدراكات بعضها من باب اللمس ، و بعضها من باب الشم ، و بعضها من باب النوق و بعضها من باب الإبصار ، و بعضها من باب السماع ، و هكذا غيرها و أولو لم يكن الآلات النفس مختلفة حتى يفعل بكل آلة فعلاً خاصاً لأزدهت عليها الأفعال ، و لاجتمعت الإدراكات كلها على النفس ، و كانت حينئذ يختلط ^(٢) بعضها على بعض ، و لم يحصل منها شيء على الكمال و التمام ؛ و لأن صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولاً في حسنها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري ولهذا قيل : من فقد حسناً ^(٣) فقد علماً و لاشيء من المحسوسات بحيث

(١) أنا قيد بعبدة البلوغ الصوري و قبلية خروج العقل النظري من القوة الى

الفعل اذ بعد البلوغ المعنوي و خروج النظري الى الفعل لا تعلق بل كأنها و هي في جلباب البدن قد نضت و لاسما النفس المتألّية فان البدن لها كقيم تلبسه تارة و تخلعه

أخرى - س ر •

(٢) فلو أدركت النفس بالباصرة البصر و السمع و غيرها لم تدر كها صرفة - س ر •

(٣) أي فقد العلم بالمحسوسات التي بازاء ذلك العس المقنود ، أوفقد العلم

الحقيقي الكلي المنتزع من تلك المحسوسات الجزئية - س ر •

يكون جامعاً لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات و الصفات التي يقع الإحساس بها ، فإنّ المبصر غير المسموع ، والرائحة غير الطعم ، فهكذا يجب أن يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات وشاعرها الجزئية مختلفة، وهذا بخلاف وجود الأشياء في العقل حيث يجوز أن يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عقلي شمساً و ذوقاً و رائحة وصوتاً ولوناً وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه أعلى وأشرف كما يسته الفيلسوف العظيم في كتابه ، فثبت أنّ من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بما هي محسوسات لا يمكن إلاّ بآلات مختلفة حسب اختلاف أجناسها كيلا يختلط على النفس وتتشتت إدراكاتها ولما اختلفت الآلات فلا جرم النفس إذا حاولت الإبهصار التفتت إلى العين فيقوى على الإبصار التام ، وإذا حاولت السماع التفت إلى الأذن فتويت على السماع التام ، وكذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى و إذا تكررّت منها هذه الأفعال باستعانة هذه الآلات وقعت لها ملكة و اقتدار على تحصيل تلك الأمور التي لم يمكن حصول حضورها إلاّ باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها وتصرف فيها كما تشاء بذاتها وفي عالمها . فعلم من هاهنا أنّ النفس في أول تكوينها كالبهولي الأولى خالية عن كل كمال صوري وصورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة ، ثم تصير ^(١) بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد - جزئية كانت أو كلية - ولما حال تلك الصور أشرف وأعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة ، فما أشدّ سخافة رأي من زعم أنّ ^(٢) النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد

(١) هذا على مذاق من يقول ادراك الكلي بانتزاع القدر المشترك من المواد الجزئية واضح ، وقد مر من كتاب المبدء والمعاد للشيخ ان القوة العقلية تجرد الصور عن المادة فيكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة ، وأما على مذاق قدس سره من أن ادراك الكلليات بشاهدة النفس أرباب الانواع عن بعد ، وان العاقل يتعد بالمعقولات فالفعالية على سبيل التليب ، أو باعتبار مقام العنفي والاخفى للنفس ، و باعتبار باطنيات ذات النفس وظاهريات ذات المعقولات . نعم اذا قيل : ان الكلليات العقلية عنوانات وعكوس لتلك الارباب لم يكن به بأس بل هو انسب بمقام التعليم والتعلم فافهم - س ر ه .

(٢) أي بالعدد له مرتبة واحدة بلا تبدل و حركة جوهرية في ذاتها و الا فنده أيضاً شيء واحد ومراتب وأطوار طولية وشؤون ذاتية متصف بصفات الطبايع ، بل البهولي كما أنه متخلق باخلاق الله تعالى و بين هاتين المرتبتين متوسطات شتى ، وفي الآية ❖

من أول تعلقها بالبدن إلى آخرها، وقد علمت أنها في أول الكون لشيء محض كما في الصحيفة الإلهية: «هل أمي على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً»، وعند استكمالها تصير عقلاً فعالاً.

فإن قلت: قد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعي، والكمال والصورة شيء واحد بالذات متغاير باعتبار فكيف يحكم بأن النفس في أول الفطرة معرفة عن كل صورة؟

قلنا: الصورة^(١) صورتان: إحداهما صورة مادية وجودها وجود أمر منقسم متحيز ذي جهة، ووجدتها عين قبول الكثرة، وثباتها عين التجدد والانقضاء، وفعلها عين قوة الأشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة. والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا، وهذه بسميها هي الحرية باسم الصورة دون الأولى لأن الأولى ضعيفة الوحدة، ضعيفة الوجود «كسراب ببيعة يحسب الظلمان ماءً حتى إذا جاء لم يجد شيئاً»، ولذلك لم يكن لها وجود إدراكي فلا يكون وجودها الخارجي محسوساً ولا متخيلاً ولا مقولاً، والثانية لها

إشارة إلى أن مقام الهولوية أيضاً فضلاً عن الطبيعة نفس وإنسان بقوله: على الإنسان ولاغرو في ذلك - نعم العجب والغرابة فيما إذا نظر إلى المادة أو الطبع أو النبات أو الحيوان الواقعة في غير صراط الإنسان الواقفة عن الحركة الأخوذة بشرط لا، ونحن لا نعد لها بهذا النظر من مراتب الإنسان وأطوار النفس، ثم إن المعنى الذي أشار إليه قدس سره للآية وإن كان وجهاً من وجوهها لكن الوجه الأرفع أن يكون إشارة إلى الكينونة السابقة اللاهوتية للإنسان فإن عينه الثابت كان في المرتبة الواحدة لازماً لاسمائه وصفاته معلومة بالذات بعينه، وكلمة حين مثل كلمة وقت في قوله صلى الله عليه وآله: «لى مع الله وقت» ولم يكن شيئاً مذكوراً لأنه لم يكن هناك موجوداً بوجوده الخاص بل هو وجيب الإعيان الآخر كانت موجودة بوجود الله تعالى فلم يكن هناك هذه الوجودات المتكثرة المنتشة الغالب عليها أحكام الامكان والمادية والسوائية وإن كان النور مطلقاً قاهرأ على الظلمة، والرحمة سابقة على الغضب، والوحدة مستولية على الكثرة مطلقاً ولكن أين هي مما في الإكوان السابقة - س ر .

(١) وقد مر في مرحلة العقل والمقول من السفر الأول أن بينهما ثمانية فروق فنذكر

وجود إدراكيٍّ صوريٍّ بلامادة فتكون إما محسوسة إننا احتاجت في وجودها إلى نسبة وضعية لظهورها ومرآة حضورها بالقياس إلى مادة ، وإمامتخيلة أو معقولة إن لم يكن كذلك . فإذا تحقق ما ذكرناه وتبين وظهر أن النفس في أول الفطرة ليست شيئاً من الأشياء الصورية بالمعنى الثاني ، ولا أيضاً كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية أو الخيالية أو العقلية إذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود إن خارجاً فخارجاً ، وإن حسياً فحسياً ، وإن خيالياً فخيالياً وإن عقلاً فمقلاً ، فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات وبداية الصور الإدراكيات ، ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية وأول اللبوب الروحانية .

فصل (٢)

في تحقيق (١) حدوث النفوس البشرية

ما مر من الكلام يكفي لإثبات أن هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان ، إذ قد ظهر أنها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها ، ولو كانت (٢) في ذاتها قديمة

(١) وجه الضبط في استيفاء الأقوال في الحدوث والقدم للنفس انه اما أن يقال بحدوث النفس أو بقدمها والقائل بالحدوث اما أن يقول بحدوثها قبل حدوث البين تصحيحاً للذروالمهد والسيناق ، و اما أن يقول بحدوثها مع حدوثه وهو قول أكثر الحكماء والشكليين ، و اما أن يقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه وهو قول المصنف قدس سره والقائل بالقدم اما أن يقول بالقدم الذاتي وهو قول من يقول النفس هي الآلة كما نقل الشيخ في الشفاء وهو منسوب الفلاة تعالى عن ذلك ، و اما أن يقول بالقدم الزمني والحدوث الذاتي ، فاما أن يقول بالقدم في هذه السلسلة المرضية كما يقول به التناسخية ، و اما أن يقول بالقدم في السلسلة الطولية والقائل الثاني اما أن يقول بقدمها بياهي نفوس جزئية و اما أن يقول بقدمها بياهي عقل كلي وهذا الاخر هو قول الفيلسوف الاعظم أفلاطون الالهى - س ر .

(٢) ان قلت : الافلاك عند الفلاسفة قديمة ويلحقها القمر والقصور و لومن جهة الاوضاع المتجددة ، وعند المصنف قدس سره من جهة تجدد جواهرها أيضاً . قلت : مع تسليم كونها قديمة عندهم لما ثبت تجرد النفس فكأنه قال : لو كانت قديمة وهي مجردة لكانت كذا - س ر .

لكانت كاملة الجوهر فطرةً وذاًناً فلا يلحقها نقص وقصور، ولولم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفترقة إلى آلات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية .

وأيضاً لو كانت ^(١) أقدمية لكانت منحصرة النوع في شخصها ، ولم يكن يسمح لها في عالم الإبداع الانقسام والتكثّر لأنّ تكثّر الأفراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص ^(٢) الأجسام والجسمانيات المادية ، والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال فحقّ نوعه أن يكون في شخص واحد ، والنفوس الإنسانية متكررة الأعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيحيي ، فيستحيل القول بأنّ لهذه النفوس الجزئية وجوداً قبل البدن فضلاً أن تكون قديمة .

واعلم أنّ المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس الإنسانية ، ويؤيده الحديث المشهورة كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين . وقوله صلى الله عليه وآله :
(١) ان قلت : هذا منقوض بالانواع المتوالة فانها عندهم قديمة مع أنها متكررة الافراد .

قلت : لو سلم قدمها عندهم فنشاط انحصار النوع في شخص ليس القدم بل التجرد عن العوارض الفارقة والخلو عن اللواحق الغريبة الكثيرة للكثرة ، وهذا ليس متحققاً في الانواع المذكورة . وأيضاً المراد الوجود بوجود واحد قديم والنوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص شبيبة الساهية - س ر .

(٢) أى من الخواص النبر الشاملة فلا يرد أن الاجسام الفلكية أيضاً أنواعها منحصرة في أشخاصها . وبعبارة اخرى انحصار النوع في شخص ليس من خواص المجردات ، ويمكن أن يقال هنا وفي السؤاليين السابقين على مذاقه قدس سره بل مذاق أساطين الحكمة أن الافلاك وما فيها والانواع المتوالة حادثة متجددة ذاتاً ، متحركة جوهرأ ، دائرة زائلة آناً فاناً ، فبالحقيقة كل فرد أفراد منصلة متتالية كل منها محضوف بدمين سابق ولاحق ، والنوع المتوالد لا وجود له سوى وجود الاشخاص كما هو حال كل كلى طبيعي ، والاشخاص كل واحد واحد منها حادث فكذا كليها وكذا كليها اذ لا وجود للكلى أيضاً سوى وجودات الاجزاء ، فللنوع التكثر الافراد عرض بحسب الافراد المتفرقة المنفصلة سوى العرض الذى بحسب الافراد المتصلة المتتالية في كل واحد واحد ، فلى هذا كثر الافراد مع الاتحاد النوعي انما هو من الخواص الشاملة للجسام والجسمانيات والله ذات هو المتجدد بالذات ، والتقديم هو الثابت الذاتى ليس له حالة منتظرة وهو الحق تعالى وما من صفة - س ر .

« لأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف ، و ما تناكر منها اختلف . » ولعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعمينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن وإلا لزم للمحالات المذكورة ، و تعطيل قواها عن الأفعال إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلّقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك ، بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل المراد أن لها كينوبة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية ، و هي المثل الإلهية التي أثبتها أفلاطون و من قبله ، فللنفوس الكاملة ^(١) من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة ، و بعضها قبل الطبيعة ، و بعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية ، و ذلك مبني ^(٢) على ثبوت الأشدّ و الأضعف في الجوهر ، و على وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية ، و على تحقيق المبادي و النيات فإن نهايات الأشياء هي بداياتها .

و أما أرسطو طاليس و من تأخر عنه من المشائين و الأتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس ، و هذه إحدى المسائل التي اشتهرته و وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين ،

(١) التخصيص بالكاملة إما للكينونة فيما بعد الطبيعة و اما للكينونة فيما قبلها أيضاً إذ بالتحقيقة كينونة ما قبل الطبيعة لمن له كينونة ما بعد الطبيعة ، فمن ملك عالم الملكوت و المثال قدمته و كذا إذا اتحد به عالم الجبروت و عالم الفلج جاء منه ، و من اتصل باللاهوت انفصل عنه « كما بدأكم تعودون » « نحن السابقون اللاحقون » و لولا الأمر كما ذكرناه لكانت الطبائع أيضاً قديمة اذ لها أيضاً كينونات سابقة لمباديها ، فكل كينونة سابقة لرب نوع كينونة سابقة لربوبه أى شيء كان ، و بهذا النظر يقال : ان لكل شئ اكوناً سابقة لكن لسالم يرتقوا اليها و لم يظفروا بها على سبيل الاستشمار لم يتفوه أحد من المتبرين بقدمهم بل لم يصدق أن لهم كانت هذه القامات بالتحقيقة الاصلوحهم أن يتخطوا على صراط الانسان و بلجواباب الابواب و قوة الشئ قد ينزل منزلة الشئ - س ر ه .

(٢) و على أن العلة حدتام للسلول ، و السلول حد ناقص للعلة . و بعبارة اخرى الحقيقة هي الرقيقة بوجه أعلى ، و الرقيقة هي الحقيقة بوجه أدون ، فكون الحقيقة في مقام شامخ كون الرقيقة فيه داخلا و الرقيقة الى الارض صيرورة الحقيقة كذا بلانجاف عن مقامه الشامخ ، و عليه مدارج جميع رموز المقلد و اشارات الانبياء من القدم و الحدوث و الافاضة و التزل و الصمود و الهبوط و الفدرات و البرزات وغيرها و سنزيدك ايضاً - س ر ه .

وتحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على وجه يتوافق مغزاهما ويتحدّد مطلقهما كما أشرنا إليه .

أما حجة كلّ من الفريين فالمتمسبون لمنهّب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج :-
 الأولى :^(١) "إنّ كلّ ما يحدث فإنّه لا بدّ له من مادة مخصّصة تكون باستعدادها سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن ، فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية ، والتالي باطل ، فالقدم كذلك .

والثانية : إنّ النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الأبدان ، لكنّ الأبدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية التي بإزائها غير متناهية ، لكنّ النفوس بالانقاف باقية بعد مفارقة الأبدان ، فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية ؛ لكنّ ذلك أي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل معاً محال لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع أنّ كلّ ما كان كذلك فهو متناه ، فإنّ ثبت أنّ النفوس الموجودة بالفعل متناهية ، فإنّ ليس حدوث الأبدان سبباً لحدوث النفوس ، فإنّ حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن واستعداد المادة فهي قديمة .

الثالثة : إنّها لو كانت حادثة كانت غير دائمة إذ كلّ كائن فاسد ، وكلّ^(٢) ماهو أبديّ فهو أزليّ ، وقد ثبت إنّها باقية أبدية كما سيجيء بيانه فهي إذن أزلية .

أما الجواب عن الأوّل فلما سيأتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية

(١) هذه أمّن حججهم فان المجرّد اذا حدث من مجرد تام الفاعلية منزّه عن التثير في مادة لا يكون مجرداً هذا خلف ، وان حدث مع مادة كما أجاب المصنّف قدس سره فمع تجرّد ذاته بالفعل من الازمنة والامكنة وغيرهما كيف يعقل حدوثه في زمان معين ؟ وان قالوا : بتساوي ذاته بالنسبة الى الازمنة وحدث تعلقه في زمان معين فقد قالوا بقدمة ذاتاً ووقوعها فيما هو بزمانه - س ر ه .

(٢) لا يقال : هذا يتم لو انعكس الوجبة الكلية كنفوسها لان المسلم قولهم : ما ثبت قدّمه امتنع عدمه أي كلّ أزليّ أبديّ لانا نقول : أولاً صحة هذا من باب مبرهنية كلّ من القاعدتين لامن باب الانعكاس والاكتفاء بان الاصل اذا كان صادقاً كان العكس صادقاً فهذا نظير قولهم كلّ مجرد عاقل وكلّ عاقل مجرد وغير ذلك . وثانياً انه ان كان من باب الانعكاس فهو عكس نقيض لقوله كلّ كائن فاسد - س ر ه .

الحدوث روحانية البقاء ، و على مذهب القوم من أن النفس حادثة مع المادة لا في المادة .
و أما عن ^(١) الثاني فبان أن النفوس المفارقة وإن كانت غير متناهية لكنّها ليست
مرتبة لمرتبة طبيعياً ولا وضعياً ، والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الأعداد
إنما ينهض لو كانت مرتبة مجتمعة ، وإلا فلم يقم على استحالته برهان .

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة ،
و أما من جهة ما يقع تحت الكون فهي فاسدة أيضاً كما أنها كائنة .

و أما حجج القائلين بحدوث النفوس : فمنها أنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فإمّا
أن كانت واحدة أو كثيرة ، فإن كانت واحدة فإمّا أن تتكرر عند التعلق أولاً تتكرر فإن
لم تتكرر كانت النفس الواحدة نفساً لكل بدن ، ولو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه
كل إنسان ، وما جهله إنسان جهله كل إنسان و ذلك محال ، وإن تكرر فمالمادة له
لا يقبل الانقسام والتجزئة ، وإن كانت قبل البدن متكررة فلا بد أن يمتاز كل واحد
منها عن صاحبه إمّا بالماهية أو لوازمها أو عوارضها ، والأول والثاني محالان لأن
النفوس الإنسانية متحدة بالنوع فيتساوى جميع أفرادها في جميع الذاتيات و لوازمها
فلا يمكن وقوع الامتياز بها ، وأما العوارض اللاحقة فحدوثها إنما يكون بسبب المادة وما
فيها ، ومادة النفس بوجه هي البدن ، وقبل البدن لامادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض
مختلفة ، فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لاعلى نعم الاتحاد ولاعلى نعم الكثرة
فاذن القول بقدمها باطل .

واعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه :

أحدها إنه لم لا يجوز أن يقال : إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت ؟ و ليس
لقائل أن يقول : كل ما كان واحداً و كان مع ذلك قابلاً للانقسام فكانت وحدته اتصالية
فكانت جسماً ؟ لأننا نقول : ممنوع إن كل ما وحدته اتصالية فإنه قابل للانقسام ، وليس

(١) أقول : لم يجعل الاستدلال المعذور التسلسل حتى يجاب بهذا بل جعل المعذور

التناقض من حيث أنها بالنظر إلى الأبدان النير المتناهية غير متناهية ، و بالنظر إلى قبول
الزيادة والتقصان متناهية ، وإن كان هذا أيضاً مجاباً بنوع قول الاستدلال كلما يقبل الزيادة

بمسلّم أن كلّ قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأنّ الموجبة^(١) الكلية لانعكس كنفها .
 الثاني^(٢) : سلّمنا إنّ النفوس كانت متكثّرة قبل الأبدان لكن لم قلتم بأنّه لا بدّ
 وأن يختص كلّ منها بصفة مميّزة ؟ لأنّه لو كان التميّز لأجل الاختصاص بأمر ما لكان
 ذلك الأمر أيضاً متميّزاً عن غيره ، فإمّا أن يكون تميّزه عن غيره بما به تميّزه عن
 غيره فيلزم الدوّر ، أو بشيء ثالث فيلزم التسلسل ، ولأنّ المميّز لا يختص بشيء
 بعينه إلا بعد تميّزه عن غيره ، فلو كان تميّز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدوّر .
 الثالث : سلّمنا إنّّه لا بدّ في الأمور المتكثّرة من مميّز فلم لا يجوز أن يكون
 المميّز صفة ذاتية ؟ وبيانه بما يتناه من اختلاف النفوس بالنوع .

الرابع : سلّمنا إنّّه لا يتميّز النفوس بشيء من المقولات فلم لا يجوز أن يتميّز
 بشيء من العوارض ؟ قولكم : العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن ، وقبل البدن لا بدن
 فنقول : لم لا يجوز أن يكون النفس المتعلّقة بيدن كانت قبل البدن متعلّقة بيدن آخر ؟
 وهكذا قبل كلّ بدن بيدن آخر لا إلى نهاية ، ولا ينقطع هذه المطالبة إلاّ بإبطال
 التناسخ ، فإنّ الحجة المذكورة في إثبات حدوث الأرواح مبنية على إبطال التناسخ ،
 لكنّ الحكماء الذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح ، حيث قالوا :
 لو جاز انتقال النفس من بدن إلى آخر لكان لبدن واحد نفسان لأنّ النفوس لا يحدث

(١) أقول : لا يلزم ادعاء الكلية بل المراد كل قابل للانقسام الى الموجودات الحقيقية
 ويكون المقسم واحداً حقيقياً فوحدته اتصالية فالنوع القابل للانقسام الى الجنس والفصل
 والى السابية والوجود والى المادة والصورة خارج ، وكذا الهيئة الاجتماعية اعتبارية
 فى المجموع المنقسم الى الاحاد ، ومعلوم أن النفوس ليس احداها جنساً والآخرى فصلاً
 او احداها مادة والآخرى صورة ، او احداها ماهية والآخرى وجوداً أو عدداً أو هيئة اعتبارية
 حتى يكون انقسام النفس من هذا القبيل لتمدد ها وجوداً و اتحاد هذه وغير ذلك فبقى
 أن يكون كالمتصل - س ر ه .

(٢) أقول : لاختصاص لهذا الكلام بهذا المقام بل يجرى فى كل تميز كما سيقول
 المصنف ، والجواب أن التميز فى أى موضع يقع لا يدور ولا يتسلسل بل ينتهى الى التميز
 الذاتى والذاتى لا يعلل ، وفيما نحن فيه ان اسند الى الذاتى اختلفت النفوس بالنوع ،
 ولو التزم هذا رجح الى منعه الثالث الذى يتلو هذا - س ر ه .

عن المبادي إلا بسبب استعلا البدن، فإذا حدث بدن باستعداده فلا بد أن يحدث عن المبادي نفس متعلقة به، فلو تعلقت به نفس أخرى مستسخة أيضاً يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال. فهذه حجبتهم وهي مبنية على حدوث النفس، وحدثها مبني على إبطال التناسخ فيلزم الدور، ولأجل ذلك تعجب صاحب المعبر أبو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من زهول المتقدمين، وغلظتهم في مثل هذا المهم العظيم.

الخامس: سلمنا إن النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز أن تكون قبل الأبدان موصوفة بعوارض تميز بعضها عن بعض؟ ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله لا إلى نهاية.

السادس: المعارضة وهي إن النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهية قولوازمها وإنما يكون بالعوارض، لكن النفوس الهولانية التي لم يكتب شيئاً من العوارض إذا فارت الأبدان لا يكون فيها شيء من العوارض إلا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بأبدان متغايرة، فإن كفى^(١) هذا القدر في وقوع التمايز فكفى أيضاً كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متمايزة.

وليس لأحد أن يقول: ما قاله الشيخ جواباً عن ذلك من أنها وإن لم تكتسب شيئاً من الكمالات إلا أن لكل منها شعوراً بهويته الخاصة، وذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى.

لأننا نقول: شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم، فلو^(٢) اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل أصل الحجة.

(١) فيه انه من ذا الذي يلتزم التمايز في النفوس الهولانية المفروضة من القائلين بادية القوى بل بمرضيتها فهذه النفوس تصير متعددة، اذ كما لا يميز في صرف العقلية كذلك لا يميز في صرف القوة، اذ الابدان المتمايزة لم تنب والقوى الجرمية انتفت بانتفاء المحل وان قيل بتجرد الخيال والتخييل والوهم، فالتمايز حاصل بالعوارض الادراكية الجزئية وان لم تكتسب المحولات الكلية بل وقع الشك من بعض القدماء في بقائها - س ر .

(٢) أقول: مراده بالشعور بالذات المميز الشعور الوهسي المميز تمييزاً وهياً كالشعور بكونها وضعية جهتية محدودة في البدن لان الفروض انها لم تكتسب الكمالات العقلية

وأيضاً لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان؟

والجواب أما عن الأول فكل ذات واحدة شخصية موجودة إذا انقسمت وتكثرت بعد وحدتها فوجب أن يكون جزؤه مخالفاً لكُلّه، ضرورة أن الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره، فتلك المخالفة في الوجود إن كانت بالماهية و لوازمها أي منشأ تعددها في الوجود تخالفها بالماهية فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متميزة دائماً لا في وقت دون وقت، فيكون ما فرضناه واحداً من هذه الأمور المتعلقة بالأبدان متكثرة حينئذ، وإن كانت مخالفتها لا بالماهية ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي بالجزئية والكلية تخالفاً في المقدار، فإن الجزئية والكلية إذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم كانتا لا محالة بحسب عظم المقدار وصغره، وإلا لم يكن إحداهما أولى بالكلية والآخر بالجزئية دون العكس.

وأيضاً^(١) أجزاء الشيء إذا كانت من جزئيات ماهيته كان ذلك الشيء مقداراً أو ذا مقدار، فيلزم أن تكون النفس مقداراً أو متقدراً، وهو باطل.

وأيضاً لو سلمنا كون الذات المجرّدة يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء ماثلة لها بالماهية أو مخالفة لها، فيكون كل واحد من تعيينات تلك الأجزاء إنما يحدث بعد التعلق بالأبدان، فيكون كل واحد من تلك النفوس من حيث هي حادثة وذلك هو المطلوب.

أقول: بني الكلام في أن هذه النفوس المتعينة بهذه التعيينات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة أخرى عقلية قبل وجود البدن، كما أن لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة أخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الإنسانية المثقفة النوع، أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلاً؟ فهذه مسألة يحتاج تحقيقها إلى استيفان بحث على نمط آخر، وليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمّر عنه أكثر الطبائع اشمزق

(١) هذا يتم لو انكست الموجبة الكلية كنفها فان المسلم كلما كان الشيء مقداراً

كان جزئه جزئياً، لأن كلما كان جزئه جزئياً كان مقداراً ولم يبرهن عليه أيضاً - س ر ه -

المزكوم لراحة الورد .

وأما الجواب عن الثاني فنقول : إنه إشكال برأسه في باب التميّز بالعوارض قد أوردته هذا المورد مع عظم شأنه في غير هذا المقام و ما قدر على حلّه ، ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال : هب إن الأمر كما قلتوه إلا أنا نعرف بالبداهة أن كل نوع من أنواع النفوس فإنها مقولة على أشخاص عديدة لأننا بالضرورة نعلم أن كل إنسان لا يجب أن يكون مخالفاً لجميع الناس في الماهية ، وإذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحجة .

أقول : مفاد ما يدريك لعلّ هذه المعرفة من بداهة الوهم بعد أن أقيمت الحجة القوية عندك على أن الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ، ثم لا يخفى ^(١) ما في كلامه حيث جزم بالبداهة أولاً أن كل نوع من أنواع النفوس مقولة على أشخاص عديدة ، وعلّل هذا الجزم بقوله : لا يجب أن يكون كل إنسان مخالفاً لجميع الناس في الماهية .

والذي صحّ أن يقال في دفع هذا الإشكال هو أن المميّز قد يكون ذاتياً للمميّز به ، عرضياً للأمر المشترك فيه ، ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كمروض الفصل لماهية الجنس ، وعروض الوجود والتشخيص لماهية النوع ، فإن امتياز الإنسان عن الفرس مثلاً بعد اشتراكهما في الحيوانية ولو ازمها بالناطق ، والناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها ، ثم عروضه لها لو كان بعد وجودها لكن متوقفاً على تميّزها وتحصلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدور ، لكن هذا العروض إنما يكون في ظرف التحليل العقلي دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد ، فلا ^(٢) يلزم أن يكون مميّز المميّز الفصلي للنوع الذي يميّز

(١) أما أولاً فلأن التعليل ينافي البداهة إلا أن يحمل على التنبيه ، وأما ثانياً فلأنه ينبغي أن يقال : يجب أن لا يكون مخالفاً الخ ، وأما ثالثاً فلأن التعليل أخسر لكان الاختصاص بالإنسان والحمل أهم لسوم كل نوع من أنواع النفوس ، فالاولى أن يقال : كل صنف من أصناف النفوس - س ر ه .

(٢) هذا من أوله الى اخره جواب عن قول الامام ، ولان المميز لا يخص بشيء .

به عن سائر الأنواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفاً على تمييز هذا النوع في نفسه أولاً؛ لأن الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجوداً وإن تأخر عنه ماهية، كالحال بين الوجود والماهية، وهكذا الأمر في المميزات الشخصية لأفراد النوع الواحد إذ الشخص عندنا بنحو الوجود والوجود متقدم على الماهية في العين نحواً آخر من التقدم، وزيادته عليها إما هي بحسب التصور كما يتن مراراً.

وأما الجواب عن الثالث فنسبنا إن النفوس البشرية متحدة نوعاً من حيث وجودها التملقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهولانية من القوة إلى الفعل، والبرهان^(١) قائم على أن القوى المتعلقة بالأجسام الكائنة الفاسدة لا يمكن أن يكون نوعها منحصراً في فرد لقصور جوهرها عن التمام، وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الأبدي، لما مر أن القوى الجسمية متناهية الأفعال والانفعالات.

وأما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة إثبات الغايات.

وأما عن الخامس فلأن العوارض المتساقفة في الزمان المتواردة على ذات واحدة لا يمكن أن يكون ورودها إلا بأسباب عائدة إلى القابل من جهة حركته الاستعدادية

✽ بينه لا يميزه عن غيره الخ، ولم يتعرض لجواب لزوم الدور والتسلسل، ولا يخرج أيضاً من هذا جوابه لأن الحيوان إذا امتاز بفصوله التي لم يباينه في الوجود تطرق المطالبة بالميزلها أيضاً بل جوابه انه اذا امتازت أشياء بمميزات فامتياز تلك المميزات بأنفسها أو انتهت إليها، فاذا امتازا لجسم الاسود والابيض بالسواد والابيض فامتياز السواد والابيض واختلافهما بنفسهما، فانه كما أنه ماجمل الجاعل السواد سواداً والابيض بياضاً كذلك ما جعل السواد والابيض مختلفين فانه ذاتي لا يعلل، و من هذا القبيل اختلاف الوجود باختلاف الموضوعات التي هي الماهيات نعم هذه الاختلافات مجسولة بالمرض لسجولية ملزوماتها ان كانت الملزومات مجسولة بالذات، و أما ان كانت الملزومات لا مجسولة كانت هي أيضاً لا مجسولة فلا جعل بالمرض أيضاً كاختلاف مفاهيم أسماءه وصفاته تعالى - س ر ه .

(١) أي البرهان اللسي الأخوذ من العلة الفاتية فان حاصل ما ذكره أن غاية تكثر النوع المنتشر الافراد انحفاظ النوع بتماقب الافراد وانتشارها لقصور مادة الكائنات عن الدبومة الشخصية بخلاف العقول والساء والساوى - س ر ه .

التي لا تكون إلا في مادة جسمانية، وقبل الأبدان لا يكون للنفس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بلاحتها، وهكذا إلى بداية .
وأما عن السادس فلأن النفس الهولانية يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لأن النفس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبائع المادية المتكشّرة بسبب بميزات جسمانية، ثم يلزم تعيين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها، وذلك الذي^(١) يستمر استمراراً ثانياً مع ضرب من التجدد الوجودي؛ فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائماً وإن حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من أول تمكونها إلى غاية كمالها الجوهرية . فالحاصل إن الامتياز في أفراد نوع واحد لا بد وأن يكون أولاً بشي، خارج عن الماهية ولوازمها، وذلك لا يكون إلا من عوارض المادة، فالنفس التي بعد الأبدان بتصور بينها التكشّر، والامتياز الحاصل لها حين تلبسها بالأبدان، ثم يستصح^(٢) حكم ذلك فيها بعد الأبدان لبقاء أمر التمييز فيها ولتتابع، وأما النفس التي قبل الأبدان فلا يمكن فيها ذلك التمييز بالذات ولا بالعرض بحسب التسبعية . وقد ثبت^(٣) أن قبل عالم الحركات والانفاقات لا يمكن عروس مخصص خارجي ومميز عرضي مفارق؛ فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية والحقيقة، فهذاما يمكن أن يتكلف في تقرير هذه الحجة .

حجة أخرى على حدوث النفس ذكرها ابوالبركات فقال: لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت إمامتعلقة بأبدان أخرى أو غير متعلقة بأبدان أخرى، وباطل أن تكون

(١) التجدد باعتبار الحركة الجوهرية، والاستمرار والنبات باعتبار الأصل المحفوظ من الموضوع الباقي من أول الحركة إلى آخرها . أو التجدد باعتبار وجه النفس، والنبات باعتبار وجه الله تعالى . أو النبات باعتبار أن الوجود هو التشخص، والتجدد باعتبار أن الاعتباري الوجود مع عرض كعرض الامزجة كما قال قدس سره في إمارات التشخص . أو كما أن الفعلية في الهولوية عين القوة كذلك البقاء في المتجددات عين التجدد - س ر ه .
(٢) فالنفس في التمثيل كماء عذبة اكتسبت طموماً ودوام في أوعية ملطعة بأدهان

ودبس وخل وخمر أو طيبة بعد انكسارها - س ر ه

(٣) قد مر في السفر الأول أنهم يبرون كثيراً ما عن لعوق الأراض الغربية المفارقة للماهية بالاتفاق إذ ليست معتبرة في قوام ذاتها ولا باقتضاء من قبل ذاتها - س ر ه .

متعلقة بها لأن ذلك قول بالتناسخ ، ثم إنه أجل التناسخ بحجة كرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت في بدن آخر لكانت تعلم الآن شيئاً من تلك الأحوال التي مضت علينا ، وتذكر أننا كنا في بدن آخر وعلى حالة أخرى ، فلما لم تتذكر شيئاً منها علمنا أننا كنا موجودين في بدن آخر ، وباطل أن لا يكون متعلقة ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة . وهذه الحجة ضعيفة بوجوه :

الأول إن الحجة التي أوردها في بطلان التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز أن لا يكون شيء من الأحوال والعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة ، بل تكون منمجة^(١) بانمحاء المدارك وتبدل القوى والمشاعر ، اللهم إلا أن تكون الآثار الباقية من باب أموز استعدادية ، و لهذا تتفاوت النفوس في الاستعدادات و تتخالف في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها .

الثاني إن التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجودة قبل الأبدان بما هي نفوس وليست متعلقة بالأبدان ، و أما إذا كانت لها نشأة أخرى ونحو آخر من الوجود فوق كونها نفساً كالعقل أودون النفسية كالطبيعة وما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل .

الثالث^(٢) إنها يجوز أن تكون موجودة قبل هذه الأبدان في عالم آخر متعلقة

(١) فان المدارك الجزئية عندهم مادة فاذا انحلت المدارك فانسخت مدركاتها ، والباقي انما هو النفس المدركة للكليات ولكن ذلك الانمحاء يختص بالمدركات الجزئية ولا يشمل الكليات لتجردها وبقائها بقاء النفس ، ويسكن أن يقال من قلمهم : ان النفوس المدركة للكليات الحقيقية التي صارت عقولاً بالفعل لا يجوزون نسخها كما سيحى عنها انها ترتقى الى عالم النور ، والمستنسخة لا تدرك الكليات ، ولو ادركوها لكانت مشوبة بالصورة الجزئية الخيالية ، فكلما هي من باب الفعليات لا تبقى الاماهى من باب الاستعدادات - س ر ه .

(٢) الظاهر ان قوله عنصرية كانت او فلكية تميم للاجساد الطبيعية وحينئذ يعود الاشكال الى منع أن يكون البدن السابق على هذا البدن من سنخ أبدان هذا العالم الطبيعي بل من الجائز أن يكون النفس متعلقة ببدن موجود في عالم غير هذا العالم الطبيعي مفارقة نوعية هذا فيرد عليه أن هذا مما أبطله في الالهييات حين البعث عن وحدة عالم الاجسام ، وان اريد بما ذكره من البدن : البدن المثالي يسبق المثالي على المادة ودر عليه أن تعلق النفس ببدنها المثالي من قبيل تعلق الفاعل بفعله و ليس من التعلق التدويرى في شيء - ط مد .

بأبدان^(١) آخر غير الأجساد الطبيعية - عنصرية كانت أو فلكية - فإن استعالة التناسخ إنما يقام عليها البرهان إذا كان عبارة عن تردد النفوس والأرواح في هذا العالم من بدن مادي آخر على سبيل الاستعداد ومهيؤ المواد ، كما يظهر من برهان استعالته حسب ما أصلناه كما سيجيء ذكره إن شاء الله تعالى .

(١) فيه انه لو تم لورد على الدليل الاول الذي من القوم ، والجواب في الوضمين أن الصور الثالية التي في القوس النزولى غير التي في القوس الصودى ، فان هذه لوازم الاصال والحركات وتلك قبل : اوالعمل والحركة ، والتعلق للترقى ، ولا يجوز بها الترقى اذ ليس لهامادة تصح الاستعداد والحركة والاستكمال ، وأيضاً الصور الطبيعية المتعلقة للنفوس سبب تخصص النفوس بها المواد وهناك لامادة فيلزم التخصص بلامخصص في كون نفس ذات صورة مقدارية طويلة واخرى ذات صورة مقدارية قصيرة وكذا في البيضة أو السوداء أو الصبيحة أو غيرها ، فليعلم أن الصور في السلسلة النزولية متعلقات بالنفوس لا بالنفوس بالصور فهي هناك كظلال للنفوس والنفوس ذات الاظلة ولكن بامى واحدة وحدة حقة ظليلة أعنى بامى ذوات كينونة عقلية كلية أو لا هوية بسيطة ، والوصف قدس سره هنا بصدد النسخ لكلام ذلك المتكلم .

ان قلت : الصور الثالية في عالم الدر كثيرة افراداً فكيف قولهم : التكثر الافرادى مع الوحدة النوعية انما هو بالمادة ولو احقها ولا مادة هناك ؟

قلت : الصور هناك موجودة بوجود واحد هو وجود الله وجود عمله القدرى لا بوجود أنفسها كالصور التي في خيالك من نوع واحد ، ويراد في قولهم : التكثر الافرادى التكثر الوجودى ، وذلك عند كون افراد النوع موجودة بوجوداتها المختصة بها وهذا انما هو في هذا العالم الطبيعى الفاسق الشار للنفلة ، وفي هذه القرية الظالم أهلها ، وقصر معنى نقض المهد وتبديل بلى بلا فلا تنفل ان كنت أهلاً فتكثر الصور التي من نوع واحد ، وتبنيها هناك انما هو بالمهايات الشخصية التي قد يقال لها البويات ، و تخص الصورة هناك يراد به التميز لعدد وجودها الخاص ولا نفوس جزية لها ، و حياتها و ادراكها بالله تعالى ، نعم الصور الثالية التي في البرزخ والنيب المعالى انما هي حياتها بنفوس متكررة كما ذكرنا في المنطقيات ان النفس الناطقة نوع منتشر الافراد الغير النهائية الجمعة الوجود بالفضل وذلك التكثر في النوعين اى المعنى والصورة بالمواد السابقة والابدان الغالية لا العالية لبقاء الهيئات والملكات المكتسبة فيها ، فهناك أيضاً تكثر وجودى الاى ارواح منعدة لاهل الصفاء كما قال السولوى المعنوى :

فصل (٣)

في إيضاح القول في هذه المسألة المهمة و تعقيب ما ذكره
وهدم ما أصلوه

اعلم أن هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها ، ووجه ذلك إن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كُتِلَ له مقام معلوم ، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ، و لها نشآت سابقة ولاحقة ، و لها في كل مقام و عالم صورة أخرى كما قيل :

لقد صارقلبي قابلا كل صورة * فرعى لفلزان و دبراً لرهبان .

وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته وعسرفهم هو بته ، وألذني أدركه القوم من حقيقة النفس ليس إلا ما لزم وجودها من جهة البدن وعوارضه الإدراكية والتحريرية ، ولم يتغزوا من أحوالها إلا من جهة ما يلحقها من الإدراك والتحرك ، وهذا ان الأمران مما اشترك

✽ الى ان قال :

كنكره ويران كنيد اذ منجنيق تارود فرق اذ میان ابن فريق

- س . ر . -

(١) أي للطفاته وسذاجته من الالوان يتصور بكل صورة يتوجه اليها سواء كانت من الصور المترتبة الطولية الحاصلة له بالحركة الجوهرية والعرضية أو من الصور اللحظية الغير المترتبة ترتيباً طبيعياً ، فرعى لفلزان باعتبار النشأة السابقة الحيوانية ، و دبراً لرهبان باعتبار النشأة اللاحقة العقلية ، أو الاول حين كون خياله مصروفاً في أمتة الدنيا من الانعام والديرت وغيرها ، والثاني عند كونه متذكراً لله تعالى و ملائكته المقربين وأخياره الانجيين ، و التمييز بالفلزال لكونه وحشياً اشارة الى أن شهواته مالم تنكسر كحيوانات وحشية غير مرتاضة ولا مملطة ، لكن يمكن أن يكون القلب مرعى للحيوانات الانسية بكونها مقهورة مسخرة تحت اشارة العقل متوجه اليها لله تعالى بل يمكن تخليصه بذيح الحيوانية هدياً في سبيل الله > ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة > ويمكن ، أن يراد انه قد يصير القلب مرعى للجنائمه الفلزال العيون الحسان الوجوه -

س . ر .

فيهما جميع الحيوانات . و أما ما أدرك منها أزيد من ذلك وهو تجرد هاوبقائها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فإما عرف ذلك من كونها محل العلوم ، وإن العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم ، فالنفس بسيطة الذات ، وكل بسيطة الذات غير قابل للفناء وإلا لزم تركبها من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هذا خلف . هذا غاية عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا . و من ظن إنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم ، ومن اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فإد عليه إشكالات كثيرة لا يمكنها التفصي عنها .
منها أن كونها^(١) بسيطة الذات ينا في حدوثها .

ومنها أن كونها روحانية الحقيقة عقلية يناقض تعلقها بالبدن و انفعالها البدنية كالصحة والمرض واللذة والألم الجسمانيين .

ومنها أن بساطتها وتجردها عن المادة ينا في تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان .
ومما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الأطوار منقلبة في الشؤون الحسية والخيالية والعقلية أن كل نفس من لدن أول تعلقها بالبدن و حدوثها إلى أقصى مراتب تجردها و عاقليتها و معقوليتها شيء واحد وجوهر واحد ، واقع تحتها نوعية إنسانية كوقوع الإنسان تحتها نوعية حيوانية .

وأقول : هاهنا حقيقة أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو إنهم معترفون بأن النفس^(٢) فصل اشتقاقى مقوم لماهية النوع المركب منها ومن الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان والناطقة للإنسان ، وقائلون :^(٣) بأن الجنس والفصل بإزاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية ، وقائلون : أيضاً إن الفصل المحصل لماهية النوع محصل لوجود جنسه ، وإن

(١) هذه الوجوه الأربعة وجوه ضعيفة للقائلين بتجرد النفس في أول حدوثها فليهم أن يجيبوا عنها ، و قد تقدم في بعض المباحث السابقة التمرض لها فالأولى أن يعتدوا في اثبات كون النفس جسمانية العدوت روحانية البقاء على غيرها - ط مد .

(٢) وهو الفصل الحقيقي الذى هو مبدا الفصل المنطقي فالاشتقاقى منسوب الى المشتق منه أى الباقى منه والمشتق هو المنطقي - س ر ه .

(٣) أى الجنس والفصل المنطقي بازائهما والا فالجنس الحقيقي والفصل الاشتقاقى عينها بل الادلان أيضاً عينها ، والتفاوت باعتبار أخذها لا بشرط و بشرط لا كما قرر في محله - س ر ه .

كون الجنس عرضاً بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه إنه من عوارضه الخارجية له التي يمكن تصوّر انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعروض في هذا النحو من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهني .

فإذا تقرر هذا فنقول : لو لم يكن للجوهر النفساني الإسي حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم^(١) كونه دائماً متحد الوجود بالجسم النامي الحساس ، لأن النفس مبداً فصل النوع الإنساني أعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية ، وكذا الحساس للحيوان بإزاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للأجسام الطبيعية ، و تلك الصور كالناطق ، والفصول الاشتقاقية بما هي فصول لإبماهي صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس وإن لم يحمل عليها بما هو مادة ، فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسماً بأحد الوجوه المذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقة حدوداً وقهراً ، لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء . فهذا أحد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم ، وبه ينحل كثير

(١) يقتضى قولهم الأول أن الجنس والفصل بإزاء المادة والصورة ، والجنس والفصل من الأجزاء المحولة ، والحل هو الاتحاد في الوجود . وبقتضى قولهم الثاني أن الفصل محصل الجنس ، وأن الجنس من عوارض الماهية للفصل لا من عوارض الوجود له ، فهو من العوارض الغير المتأخرة في الوجود فلزم الاتحاد أيضاً .
ان قيل : لا اختصاص لهذا اللازم بنفي الحركة الجوهرية لها ، إذ لو تحركت جوهرأ أيضاً لزم الاتحاد بقتضى هذه القواعد المقررة المسبدة .

قلنا : على تقدير حركتها الجوهرية ربما يؤدي إلى نفي الماهية المركبة عنها بان يكون صورة لذاتها لا للمادة بل نصير متحدة بالعقل الفعال بل ربما ينفي الماهية عنها كما قال قدس سره تباً للشيخ الأشراقي : أن العقول والنفوس أنواع ساذجة بلا ظلمة ، ووجودات بسيطة بلا ماهية ، نعم لا ينال بصدق الجسم بالمعنى الذي هو جنس باعتبار ما كان أو باعتبار الجسم المثالي أو باعتبار وجودان وجود الجسم بنحو أعلى أو باعتبار كون الجسم موضوعاً لمعنى عام وهو روح الراتب كما في الالفاظ المشتركة الأخرى مثل القلم واللوح وغيرها كما حقق في محله ، فافهم هذا كي ينفك في تحقيق المعاد الجسائي انشاء الله تعالى - س ر ه .

من الإشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة . والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الأصل الذي ينشأ في هذا الموضع وقبل هذا بوجوده قطعية أخرى تراهم (١) تحيروا في أحوال النفس وحدثها وبقائها وتجردتها وتعلقها حتى أنكروا بعضهم تجردتها ، وبعضهم بقائها بعد البدن ، وبعضهم قال : بتناسخ الأرواح . وأما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان ، وبين الكشف والوجدان فمنهم (٢) أن للنفس شؤناً وأطواراً كثيرة ، ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة ، ورأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب

(١) فانها كيف تحدث في وقت معين ؟ ونسبة المجرى الى جميع الاوقات واحدة . ثم كيف تحدث ولا حامل حدوث لها كما مر ؟ وان قالوا بحدوث تعلقها فتكون ذاتها قديمة ، وأتباع أرسطاطاليس لا يقولون به و تحيروا في بقائها فانها حادثة و كل كائن فاسد ، وكل ما ليس بفاسد ليس بكائن ، وفي تجردتها اذ كما أن حدوث المجرى مشكل كذلك تجرد العادت مشكل ، وفي تعلقها اذ المجرى كيف يكون محصوراً في علاقة جسم محدود ؟ - س . ر .

(٢) كلها ذاتية ففي مقام طبع ، وفي مقام نفس ، وفي مقام عقل ، وفي مقام فانية عن هذه كلها باقية بالله ، حكما اخبر صاحب مقام : لى مع الله عن نفسه (س) فاذا قد خلقها الله أطواراً .

فان قلت : انها حادثة ذاتاً في مقام صدقت . وان قلت : حادثة تعلقاً وأردت بالتعلق وجودها الطبيعي الذاتي لا الاضافة كما مر غير مرة ان تعلقها بالبدن ليس كتعلق صاحب الدكان بدكانه صدقت . وان قلت : انها قديمة ذاتاً باعتبار العقل النازلة هي منه وانه تمامها وكالها بل باعتبار انقلابها الى العقل المجرى الذى كل الازمنة والزمانيات بالنسبة اليه كالان صدقت . حكما أنه بهذا الاعتبار ان قلت : انها باقية ببقائه بل ببقاء الله صدقت . وان قلت : انها غير باقية بل ذائلة سيالة باعتبار حر كبتها الجوهرية صدقت . وان قلت : بهذه الاعتبارات انها جسانية بل جسم وروحانية بل روح صدقت ؟ فما أعجب حال هذا المعجون وطائر بوقلمون الذى هو هيكل التوحيد وبرزخ التكبير والتفريد . ونعم مقال الشيخ فريداى الدين المطار :

جزوكل شد چون فرو شد جان بجهم كس ناسازد زين عجائب تر طلسم
جسم و جان باك باهم يار شد آدمى اعجوبه اسرار شد

كمال^(١) علمتها وسببها ، والسبب الكامل يلزم المسبب معها ، فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الإفادة ، وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ، ومعلوم أن النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وبقية بعد البدن إذا استكملت ، وليس ذلك إلا لأن سببها يبقى أبداً الدهر فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن ، وعلمت معنى السببية والمسببية ، وأن السبب^(٢) الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها ، والذي يتوقف على البدن هو بعض نشأتها ، ويكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة والطبيعة الكونية ؛ وهي جهة فقرها وحاجتها وإمكانها وخصها لاجبة وجوبها وغنائها وتمامها ، ولو كان البدن شرطاً لكمال هويتها وتمام وجودها كما في^(٣) سائر الحيوانات والنباتات كان زوال البدن موجباً لزوالها كما يلزم أن ينعدم بعدم الآلة ، وفساد المزاج البدني تصرف الصانع وعمله المحتاج إلى الآلة كسائر القوى المادية الدائرة الفاسدة المتجددة الزائلة ، والبرهان قائم على أن للنفس قوة عقلية تتصرف في العقلات بذاتها لا باستعمال آلة وهي كمالها الذاتي وجهة ضائها عن البدن وسائر الأجسام ، فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الأكو ان المتجددة .

فالحق^١ إن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف وروحية البقاء والتعقل ؛ فتصرفها في الأجسام جسماني ؛ وتعقلها لذاتها وازدات جاعلها روحاني . وأما المقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعاً ، والطبائع جسمانية الذات والفعل جميعاً ، فلذلك من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية ، ولهذا حكمنا بتطورها في الأطوار إذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الأجسام لأنها بذاتها مباشرة للتحرّك

(١) الإضافة بيانية فإن اللمة كمال الملول - س ر .

(٢) كما قال أرسطاطاليس : ان ما هو و لم هو في صكثير من الاشياء واحد ، والجردات من ذلك الكثير ، ضد احكامك واتقانك هذه القواعد لا يبقى للكريب بكيونة النفس قبل البعن لان شيئية الشيء بتامه لا ينقصه - س ر .

(٣) لا يخلو عن مساهلة فان الحيوان بل النبات بناءً على الحركة الجوهرية حالها

حال الانسان من غير فرق فلا تغفل - ط مد .

الجزئي و الإدراكات الجزئية على سبيل الأنفعال و الاستكمال لا على وجه الإفاضة والإبداع .

ولنرجع إلى تنمة أقوال القوم وتمسكاتهم في باب حدوث النفس الإنسانية وقدمها وتزيف ما قالوه وهم ما أسلوه أما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث :

فمنها ما ذكره ^(١) صاحب الكتاب المسمى بحكمة الأشراف من قوله : وليس هذا النوراني النفس الإنسانية قبل البدن ؛ فإن لكل شخص إنساني ذاتاً تعلم نفسها و أحوالها الخفية على غيرها ، فليست ^(٢) الأنوار المدبرة الإنسانية واحدة وإلا ما علم واحدكان معلوماً للجميع و ليس كذلك ؟ قبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لا يتصور وحدتها ، فإنها لا تنقسم بعد ذلك إلهي غير متقدرة ، ولا ^(٣) برزخية أي جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام ، ولا يتصور تركبها فإن هذه الأنوار المجردة قبل الصياصي لا يمتاز شدة و ضعف إذ كل ^(٤) مرتبة من الشدة والضعف مالا يحصى ولا

(١) الظاهر ان هذه الحجة هي الحجة الاولى المذكورة في الفصل السابق ، ولا تختلف عنها الا بزيادة الشدة والضعف في البيان - ط مد .

(٢) أي في عالم المادة مادامت متعلقة بها فهدأ أولا اثبات التكثر ليتفرع عليه انقسام المجرّد ان كان في عالم الإبداع واحداً فتكثر بعد التول - س ر ه .

(٣) البرزخ في اصطلاح حكمة الأشراف هو الجسم كما هو واضح لمن نظر إليها لاما هو الشهود عند أهل الشرع والذوق وغيرها ، وهو المتوسط بين الأمرين ذوحظ من الجانبين كالثلث المعلق - س ر ه .

(٤) قال الشارح العلامة : أي كل رتبة من الشدة لها مالا يحصى من النفوس لانها غير متناهية ، وشدة نوريتها متناهية اذ فوقها الانوار القاهرة ، وهي أشد نورية منها واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم أن يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية ، واذا كان كذا فلا يسكن التميز أصلاً بين النفوس التي لكل رتبة . ثم أورد بانه لا يلزم من تناهي شدة نورية النفوس و انحصارها بين طرفي افراط و تفريط أن لا يقبل الرتب الغير المتناهية ، كما لا يلزم من انحصار المزاج الإنساني و غيره من الحيوانات بين طرفي افراط و تفريط كون الامزجة متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين حاصرين ، كذلك شدة نورية النفوس يجوز أن يكون مع حكونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتغال زمان و خط متناهيين على آتات و نقط غير متناهية ، و حينئذ يلزم أن يكون

عارض غريب فإنها ليست في عالم الحركات حينئذ فلما لم يكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا يمكن وجودها .

أقول فيه نظر من وجوه : الأول إنه يرد على إبطال الشق الثاني إننا نسلم أنها متحدة نوعاً بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متميزة في الوجود بل هي بأجزاء شيء واحد وحدة عقلية أشبه منها بأفراد ماهية واحدة وحدة نوعية ، والمستند إن الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا ماهية ، وتملك ^(١) الوجودات متفاوتة بالأشد والأضعف ، ومعنى الأشد هو كون الوجود بحيث كأنه يشتمل على أمثال ما في الأضعف ، ويترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف ، فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان متميزة بجهات ^(٢) وحيثيات عقلية متقدمة على أكوانها الطبيعية بالذات .

• لكل رتبة من الشدة نفس واحدة لافسوس ، ولا استعالة فيه فضلان كونها غير متناهية . ودفع بانه لقائل أن يفرق بين رتب الشدة و بين نقط الخط و آحاد الامزجة بان الرتب على تقدير أزلية النفوس الغير المتناهية يكون بالفضل بخلاف النقط والامزجة فانها وان اخرجت الى الفعل غير متناهية لكنها لم توجد معاً وعلى هذا يلزم في الرتب انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين ولا يلزم في النقط والامزجة - س ر •

(١) حاصله انه حكما أن الجواهر العقلية متفاوتة بالشدة والضعف كذلك النفوس بل تفاوتها عين تفاوتها لان الكينونة السابقة للنفوس هي بينها كينونات الجواهر العقلية - س ر •

(٢) ان قلت : جمل التمييز أولاً بالشدة والضعف بل بدواتها المختلفة كالوجودات والتشخصات الحقيقية فان الشدة والضعف كال تقدم و التأخر مقومات للوجودات و هاهنا بالجهات الفاعلية فكيف التوفيق ؟

قلت : لامخالفة بينها فان الوجودات النفسية اذا كانت تمايزها بنفس ذاتها الوجودية ونفس ذاتها ناشئة من الجهات الفاعلية فتمايزها ظلالات تلك الجهات ، وبالحقيقة النفوس المتخالفة بحسب الباطن كينونتها قبل نزولها في الابدان كينونة الجواهر العقلية ، والجهات الفاعلية اساوؤه تعالى و صفاته . و يمكن أن يكون المراد بالجهات الفاعلية أنفسها فان المجردات جهات فاعليته تعالى لما دونها و حيثيات افادته لرفاقها فيكون بنزلة قولنا متميزة بدواتها ، والتمييز بالجهات الفاعلية والقابلية في عالم الصورة كمكسي انسان وشجر في المرآت الواحدة ، وكمكوس الانسان الواحد في المرآي المختلفة صغراً وكبيراً و صفاءً وكسورة واستقامة واعوجاجاً - س ر •

لابوارض قابلية لاحقة لماهيتهما؟ وإليه الإشارة بقوله صلى اله عليه وآله : « معن الساجون اللاحقون » ، وقوله (ص) : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » .

والثاني إنه يرد على إبطال الشق الأول إنا لا نسلم لزوم ما ذكرتم إن أريد بالإدراكات الإدراكات المتوقفة على الآلات ، وإن أريد بها الإدراكات الغير المتوقفة على الآلات فلزومه مسلم ولا نسلم عدم اشتراك الكل فيها ألا ترى إنها اشتركت ^(١) في العلم ^(٢) بنواتها وفي إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفة على الآلات .

(١) فيه ان اشتراكها في العلم بذاتها على ما يريده السورد هو اشتراكها في مفهوم ان لها علماً بذاتها . وعلى ما يريده المستدل أن يكون كل نفس تدرك من ذاتها شخص ما يدركه غيرها بالعلم الحضوري و من البديهي أن ذلك غير مشترك بين النفوس . ط م د .

(٢) هكذا قال العلامة في شرح حكمة الاشراق ، والمصنف في حواشيه ، والظاهر انه معاذرة على المطلوب لان علمها بنواتها عين ذاتها لانه حضوري فدواتها في الواقع ان كانت متكررة مختلفة كانت علومها بنواتها كذلك ، وان كانت واحدة كان علمها كذلك مشتركاً فيه ، اللهم الا أن يحل على العلم بمفهوم ذاتها علماً حصولياً وحيثئذ يكون من قبيل العلم بالاوليات ، ويسكن الجواب بأن المراد ان علمها الحضوري بنواتها واحد مشترك فيه بمعنى أن تلك الذات الحرة عن الغرائب المشار اليها في كل واحدة بأنها المعلومة بحضورها بذاتها المعبر عنها بالعلم بذاتها واحدة ، فان تلك الذات الغير المفعول عنها للكلمة على كل حال واحدة ، وتلك الحالة الوجدانية الحاصلة لزيد مثلا متفقة في جميع بنى نوعه . ثم انه يمكن أن يترقى عن ادراك الاوليات والذات و يقال : هذه النفوس في مقام العاقلة واحدة ، ولايسا على القول باتحاد العاقل والمقول ؛ فان مقولها الكلي كاليابس الكلي الصرف واحد ، ولو وجد في الف عقل و نفس اذلايمز في صرف الشيء وهكذا في باقى الكليات التصورية والتصديقية من النوانات المطابقة لنفس الامر ، ولهذا حكل من جاء من لنن آدم الى الخاتم صلى الله عليه وآله من أهل الحق دينهم واحد ، و اعتقادهم فارد ، قلوبهم كمرامى متماكة متصورة كل بسا في الاخرى بمد ما ولت وجوهها شطر قبله واحدة ، قال الله تعالى : « اولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده » و في الحديث « المؤمن مرآة المؤمن » فكل يقول بتوحيده وصفاته العليا وأسائه الحسنى على وتيرة واحدة ، ولو تراعى اختلاف ففى نشأة الصورة بحسب الميارات وفي الاساع ، وكلامنا في مقام النقل ، ومن لم يشترك معهم في هذه المعارف فلجلل عدم

ولمَّا كُنَّا نقول : إذا اضمحلت النفوس كل جمیع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات معدوكة لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كلُّ أحد منَّا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل .
أقول: ^(١) كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلق بالأبدان ،

تتفق الموضوع فيهم لا أن الموضوع متحقق ولكنه مختلف ، بل إن كنت ذاق قلب متوقد لدريت إن الصفات التي بشركة القوى أيضاً لها جهة وحدة وفاق ، وإن كان لها جهة ككرة وخلاف بالقوايل أو بشدة وضمف ، مع أن ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق ، فإن حالة البسط التي يحصل لك أو حالة القبض بينهما مثل ما لابناء نوحك بل حالات جوعك وعطشك وشبعك وريك مثلاً موافقة لما يحصل لابناء جنسك فضلاً عن أبنائك نوحك ، وهذا أحد وجوه قول القائل : كلشيء في معنى كلشيء . - س ر - .

(١) هكذا في حاشيته على حكمة الاشراف . أيضاً أقول : قد علمت أن كلام الشيخ الاشراف في اتحاد النفوس عند التعلق بالأبدان فينفي الاتحاد عند التعلق ، وبثبت التكثر حتى يفرع عليه أنها لو كانت قبل التعلق متحدة ثم تكثر بدمه لزم التجزى والانقسام ، فإذا سلمت التكثر عند التعلق تم كلامه ولا بحث لكم معه ، إلا أن يقال : لما نفى الشيخ قدس سره الاتحاد عند التعلق مطلقاً أراد المصنف قدس سره اثبات الاتحاد في الجملة عند التعلق الصوري حين صيرورتها وروحانيات البقاء عند اتحادها بالعقل ، وفي مقام عقليتها بالفضل جعل قبلة الأبدان في كلامه على القبلة الدهرية بقرينة قوله : وفي النشأة العقلية تكون عند استكمالها متعددة بالعقل المغاير ، وهذا القدر يكفي في منع بعض مقدمات الشيخ قدس سره .

وأيضاً لم يسلم التكثر ولو قبل الاتحاد ببقاء العقل فإن الاتحاد في عالم الطبيعة لا ينافي جهل بعض الإدراكات الجزئية لبعضها على الاخر كما قال : والاتحاد بحسب كل نشأة الخ وأنه كيف يقاس الخ ثم انه نقل عن العلامة النوانى أنه قال في شرح الهياكل : إن اريد بالحيثية هاهنا التقييدية فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات مدركة لكون التقييدية من حيث هو مقيد أمر اعتباري وعلى تقدير وجوده فيكون التقييد بكل آلة غير المقيد بالآلة الأخرى بالذات لأن التقييد في الحيثية التقييدية بمنزلة الجزء فيكون المركب من الذات وكل قيد مغايراً للمركب منه ومن قيد آخر تغايراً بالذات فتتفاير النفوس بالذات وقد فرضت متعددة . وإن اريد بالحيثية التعليلية فلا ينافي الاتحاد في الإدراك ضرورة إن الأفاعيل المختلفة لا ينافي وحدة الفاعل ، وذلك كالنفس تدرك المحسوسات المختلفة بآلات متنايرة ، ومع ذلك هو المدرك لجميها . وأجاب المصنف قدس سره في تلك العاشية بأننا نختار أن هذه العيشت تقييدية فكثرت النفوس المحيطة بها لا على وجه

والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة أخرى ، ولا شبهة لأحد في أن نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرّد عنه ؛ كيف والنفس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط وتتأحد كل واحدة منها بالبدن اتحاداً طبيعياً يحصل منهما نوع طبيعي حيواني ، وفي النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين ، فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الأبدان وعالم التفرقة في الجواز وعمه ؛ ولوجاز اتحاد النفوس في عالم الأبدان لجواز اتحاد الأبدان بعضها ببعض ؛ لأن البدن لا يتشخص إلا بالنفس . والحاصل إن إدراك الشيء بألة متقوم بتلك الآلة ، فإدراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات ، فلا يلزم أن يكون مدركاتها من حيث حصولها بالآلات أخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التي بها أدركت تلك الإدراكات والمدركات .

الثالث : إن قوله لا يتصور وحدتها لأنها لا تنقسم بعد ذلك : فيه إن الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية ، والنوعية ، والعديدية ، والمقدارية ، ولكل وحدة كثرة تقابلها ، وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة ؛ فإن موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينموضوع الكثرة العديدية ، وكذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيراً بالأجزاء ، وقد علمت أيضاً فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه ، فإن النزول من نشأة العقل إلى نشأة الأبدان يقتضي تكثير الواحد ، والصمود من هذه النشأة

في التركيب الاعتباري ، ولا لأن تكون القيد بها من حيث هو مقيد بها أمراً اعتبارياً بل القيد بكل قيد أمر حقيقي متحد بقيد مغاير للقيد بقيد آخر من جهة ذلك القيد واتحاده به .

قوله : فيتباير النفوس بالذات .

قلنا : نعم ولكن في نشأة الالات البدنية بحسب تقييدها الذاتي بتلك الالات .

و قوله : وقد فرضت متحدة .

قلنا : نعم ولكن لا في هذه النشأة بل في نشأة سابقة عقلي هي نشأة ما قبل الطبيعة

وهي بينها نشأة ما بعد الطبيعة انتهى وهو مؤيد لما ذكرناه فتفطن - س ر ه .

إلى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير ، و ليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منحصرأ فيما يتعلق بالمقادير والأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متفردة جرمية .
ومنها أيضاً ما ذكره في ذلك الكتاب وهو إنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب ولاشاذل عن عالم النور المحض ، ولا اتفاق ولا تفسير في ذلك العالم ؛ فتكون كاملة فتصرفها في البدن يقع ضائعاً ، ثم لا أولوية لتخصيص بعضها بيدن والاتفاقات إنما هي في عالم الأجسام ، وليس في عالم النور المحض اتفاق يخص ذلك الطرف ؛ وما يقال : إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل ؛ إذ لا تجد فيما ليس في عالم الحركات و التعلقات .

أقول : قد ذكرنا في تعاليفنا على حكمة الاشراف جواباً عن هذه الحجة إن للنفوس ^(١) كينونة في عالم العقل ، و كينونة في عالم الطبيعة والحس ، و كينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا ، وهي وإن كانت هناك صافية نقية غير محتجة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي ولكن ^(٢) قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها إلا

(١) أقول : لعل مراد الشيخ قدس سره نفي الكينونة السابقة للنفس بباهي نفس وبها هي هويات متعددة لا بباهي عقل ، كيف والانوار حتى الانوار المرضية عنده حقيقة واحدة بسيطة ، و عالمتا الادنى خلال العالم الاعلى .

و أيضاً اجراءه قاعدة الامكان الاشراف في الانوار القاهرة ، واثباتها بثبوت الانوار الالاهبية أدل دليل على أنه يقول ان كينونتها السابقة كينونتها ، اذ المسكن الاشراف والاحس لا بد أن يتوافقا في الساهية والالم يلزم من امكان الاخر امكان الاشراف س ر ه .
(٢) وهي مثل تعلم الاسماء التشبيهية كما كانت متعلمة بالاسماء التشبيهية عند كينونتها العقلية ، وجامعيتها المظاهر هذه كمظاهر تلك كالحيوانية والملكية وغيرها ، و هي تعلم أسماء الاشياء ، فلولم تهبط لم تصر هيكلال للتوحيد ومجما للكمال الاتم أو مظهر الاسمائه الاعظم ، ولم ينه اليها كل التعاليم ، ولم تنخط كل الاقاليم ، و لذا قال السلم : لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء . و قال الشيخ العربي : من تمامية العالم وجود النشأة الناقصة فيه .

أيضاً نكتتان اخريان تدوران في خلدي في باب هبوط النفس احداهما انها اصبحت لتصير ذات مملكة اذ لم تكن هناك مملكة لها كما لم يكن لها وجود الاسم ، فلم تكن لها ماهية حتى يضاف اليها شيء ، فضلا عن مادة كما حقق ان العقول لا ماهية لها أو أنها مندكة الانايات بخلافها هاهنا لمكان المادة التي هي مناط واقعية المدم ؛ و بروز الالهية

بالهبوط إلى الأبدان والآلات بحسب الأزمنة والأوقات وفنون الاستعدادات ، فقررنا في الأبدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضامماً كما زعمه ، بل لحكمة جليلة لا يعلمها إلا الله والراستخون في العلم .

ثم العجب إن هذا الشيخ وكثير ممن يسلك طريقه قائلون : بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم إلى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير استلزام تجدد و إيجاب واستيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند المعارف ، فكيف ينكر ^(١) هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك ؟ و حال إعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الإدراك وغموض الفهم و دقة المسلك ، ومن هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الأبدان بعالم العقل الأبري، عن السنوح والتجدد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم واتصالها بالأبدان ، و كل

• و منار الامكان الاستمدادي والانانية ، فاضيف اليهاملكة وسلطنة بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً . و ثانيتهما انها كانت هناك نوراً وشفافاً فلم تكن قابلة للمكوس البهية والصور السنية ، فاهبطت الى هذا العالم لتقبل المكوس بسبب علوق الجسم المظلم بها كما يلصق الزبيق بظلم الرآت لتقبل الصور و تسكن فيها ، والى هذه العلل الغائبة ونحوها أشار قدس سره بقوله : بل لحكمة جليلة الخ - س ر ه .

(١) أقول : كما ذكرناه في الحاشية السابقة ان الشيخ قدس سره ينكر الكينونة السابقة للنفوس بباهي نفوس و باهي هويات متكررة . لا باهي عقل ، كذلك ينكر هبوطها بباهي عقل لا باهي نفس اذالعقل ليس له حالة منتظرة فلا يجوز عليه النقل والتحول ، و معنى الهبوط في الحقيقة ان الرقائق التي في عالمنا الأدنى لما كانت من سنخ العقائق التي في العالم الأعلى و ظلال ووجوه لها - و وجه الشيء هو الشيء بوجه ضعيف - كانت كينونتها في العالم الأدنى كينونة العقائق فيه بلا تجاف لها عن مقامها ، كما أن معنى ارتقاء الرقائق كينونة العقائق في ذلك المقام الشامخ الإلهي ، واتصال تلك بهذه ، و ملاك الاشتباه و مشارالغلط في الهبوط والنزول والسقوط و نحوها حملها على التجافي عن المقام ، مع أن حقائقها ليست الا الافاضة ، و حقيقة الافاضة ليست الا صدور الشيء عن الشيء بحيث لا ينقص في فيضانه عنه بشيء ، ولا يزيد في رجوعه اليه على كما له شيء ، فالهبوط والرجوع بهذا المعنى لا ينكرهما أحد فضلاً عن الشيخ ، كيف والشرع والنوق والوجدان والبرهان كلها مصدقة بصحتها و ألتتم مشحونة منها - س ر ه .

ما يصحح أحداً لمهين من البدو والإعادة يصحح الأخرى ، ولهذا كثيراً ما وقع في الكتاب الإلهي إثبات الإعادة بثبوت البداية كقوله تعالى: « كما بدأنا خلق نعيده » .
واعلم أن حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم النفس موطن أيها المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد ؛ و موطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء ، ومرموزات الأنبياء ، وإشارات الأولياء والحكماء الكبراء ، ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، وكقوله تعالى في حكاية آدم و هبوطه من عالم الجنان : « قلنا اهبطوا منها جميعاً فإسبأ بما ينسكهم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ، وقوله تعالى : « قال اهبطوا بعضكم لبعض عدوً ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » ، وقوله تعالى : « ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر إلى قوله : ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم » ، وقوله تعالى : « إن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً ثم نتجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً » ، وقوله تعالى : « كما بدأكم تعودون فريفاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة » .
و في الحديث النبوي : « الناس معادن كمعادن الذهب والفضة » ، إشارة إلى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله ، وكيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه ووجهناه من أن للنفس كينونة عقلية تجردية كما أن لها كينونة تعلقية ، وكما أن للأشياء^(١) الخارجية الجزئية ثبوتاً في الفضاء السابق الإلهي وهي هناك مصونة عن التغيير والمحو والإثبات ، وهاهنا واقعة في الكون والفساد والمحو والإثبات لقوله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » ، يعني اللوح المحفوظ عن التغيير والتبدل .

وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام : « رحم الله امرءاً عرف من أين وفي أين وإلى أين »
فالأولى إشارة إلى حال النفس قبل الكون ، والوسط إلى ما مع الكون ، والآخر إلى
(١) يعني لا اختصاص للكينونة السابقة بالنفس بل هي لجميع الأشياء إلا أنه لا استثمار لها إلا للنفس الآن يسخلوا باب الابواب - س ر ه .

ما بعد الكون . وفي كلامه عليه السلام أيضاً : «و ليحضر عقله وليكن من أبناء الآخرة فإنه منها قدم وإليها ينقلب» . و روى عنه عليه السلام أيضاً في ماهية النفس ومبدئها ومعادها : « اعلم أن الصورة الإنسانية هي أكبر ^(١) حجة الله على خلقه ، وهي الكتاب الذي كتبه بيده ، وهي مجموع صورة العالمين ، وهي المختصر من اللوح المحفوظ ، وهي الشاهد على كل غائب ، وهي الطريق المستقيم إلى كل خير ، والصراط الممدود بين الجنة والنار » .

وقال معلم الفلاسفة أرسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في فائدة هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه : إنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفعت به ، وذلك إنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء ، وعلمت ^(٢) ما طبيعته بعد أن فرغت عليه قواها ، وامتزجت أعمالها ^(٣) وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي ،

(١) فإن الله تعالى جعلها مثالا لذاته وصفاته وأفعاله ، فمن ينكر ذاته القدسة المجردة عن كل التبعات التي ليست داخلية فيها ولا خارجية عنها ، فليتنظر مثله الاهلي وآيته الكبرى وهو النفس ، ولا سيما ما هي بالفعل منها ، فإنها مجردة عن كل التبعات ولهذا تشير الى حكل منها بهو والى ذاته بأنها ، وليست داخلية في البدن وقواه بل ولا في العالم ولا خارجية عنها ، ومن ينكر صفاته العليا وأسائه الحسنى فليتنظر جامعة النفس للصفات التنزيهية والتشبيهية ، ومن ينكر أفعاله تعالى فليتنظر أفعال النفس ولا سيما ابداعه الكلبيات واختراعه الجزميات المثالية وانشاء الجزميات المحسوسات بالذات ، وغير ذلك من عجايب آيات الانفس . قال مولانا الرضا عليه آلاف التحية والثناء : قدعلم اولوالالباب أن ما هنالك لا يعلم الا بها هاهنا - س ر .

(٢) أى ما طبيعة الشيء بعد أن أفاضت عليه قواها ، والراد بالشيء المحسوسات يعنى كما أن الملك لا تعرف الاكل والشرب والوقاع وأمثالها كذلك النفس حيث كانت في ذلك المقام الشامخ الالهى وعند كينونة العقلية لم تكن تعرف شيئاً من ذلك بهذا النحو الطبيعي المشهود للانسان الطبيعي ، فهبطت الى عام الطبيعة وأفاضت عليه قواها حتى تعرف ما لم تعرف الملائكة ، وتصل الى ما وصلوا وما لم يصلوا ان ساعدها التوفيق وصارت بالفعل في جميع مراتبها ولم تغلغل الى الارض - س ر .

(٣) ان للنفس أصعالا وأفعالا معنوية حقيقية لا تظهر الا بافاعيلها التي في البدن لتطابق النشآت ؛ اذ الاستغلاف بالولادة ظل الاستغلاف العنوى الذي في النفس ، فإن كل نفس تريد أن تشبه كل نفس به وتتخلق باخلاقه ، فإن النفس جوهر شبيه بالنار ، والتغذية البدنية ظل التغذية الروحانية بالمعارف ، واتحاد العاقلة بها والتصوير بالصورة ✽

فلولا أنها ظهرت أفاعيلها و افرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الإبصار لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلا، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفية لا تظهر، ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها، وذلك إن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها، ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفسدت و لكانت كأنها لم تكن انتهى كلامه .

و في أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفة ورموز شريفة إلى هبوط النفس من ذلك العالم و صعودها، وحكايات مرشدة إلى ذلك،
منها قصة^(١) سلامان و أبسال .

ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة و دمنة .

و منها حكاية حى بن يقظان .

و للشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علّة هبوط النفس أولها :

هبطت إليك من المحل الأرفع * ورفاه ذات تعزز و تمنع^(٢)

✽ ظل تصويرها بالحقائق . و هكذا في سائر الصفات النباتية ، و كذلك أبعاد النور مثلا ظل شهود الانوار المغفرة القاهرة ، و استماع الكلمات الطيبة ظل استماع الكلمات القلبية و القدسية و الواردات الإلهامية ، و استشمام الروائح العطرية الفاتحة ظل استشمام النفعات الربوية ، و هكذا في سائر الصفات الحيوانية فلو لم تظهر هذه الصفات الطبيعية و لم تصر واقعة تحت الإحساس لم تترف الأفاعيل ، و الصفات المعنوية الكامنة في القيام على ما هي عليه . و وجه آخر هو أن يراد كمالات العقل الفعال ، فمعنى كلامه أنها هبطت لأن يحصل لها الوجود الرباطي الذي للعقل الفعال بها ، و بصير عقلا فضلا في الصعود بازاء ما في النزول و يحصل للمتجلى عليه ما للمتجلى ، ولولا الفعل لم يكن هذا و لم يصدق أنه غاية الفعل - س ر ه .

(١) و القصة بتفصيلها مذكورة في النبط التاسع من شرح الاشارات للمحقق الطوسي

قدس سره - س ر ه .

(٢) و منها :

حتى اذا اتصلت بها، هبوطها
عقلت بها تاه التيقيل فأصبحت
عن ميم مر كرها بذات الاجرع
بين المعالم و الطلول التضخ

و قوله بذات الاجرع أى في أرض ذات الاجرع ، و الاجرع : السكان الواسع و الارض ✽

كلّ ذلك يفيد أنّ للنفس كينونة قبل البدن، ووجوداً في العالم الشامخ الإلهي، وأنّ لها عوداً ورجوعاً إلى ما هبطت منه، وطلوعاً لشمس حقيقتها وكواكب قواها من مغربها إما مشرقة مستقيمة وإما منكسفة منكوسة مكدّرة.

وقوله قدس سره: وما يقال: إنّ المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها إلى آخره.

قلت: في الحواشي إن سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الأصلي، ونزولها عن أبيها المقدّس العقلي، والحال^(١) التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شؤون فاعلمها وجهات علّتها وحياستها، وقد وقع التنبيه سابقاً على أنّ المعلولات النازلة الصادرة

ذات الزونة أو الكتيهجانب منه رمل وجانبه ججارة. والراد بها عالم العقل الواسع الشامخ، وفي كلامه اشارات الى لطائف.

منها انه أشار الى أنها صارت آدم بسبب هبوطها يمد ما كانت ملكاً، فان عدد الهاء والميم عدد آدم كما قوله تعالى: « بحبهم و يعونه ».

ومنها انه أشار الى جامعيتها لمراتب الصوب والشهادة، فان الهاء حلقية والميم شفوية فأخذ أول الحروف وآخرها وظاهرها وباطنها تنبيهاً على جامعية تلك الكلمة التامة الادمية لكل الحروف التكوينية.

ومنها ان اليم إشارة الى الملك بالضم والسلطنة، والهاء اشارة الى اضافتها فان الهاء كما قرر الشيخ في الرسالة الأيروزية حرف اضافته تعالى، فان مجالي اضافته واشرافه خمسة، وفي قوله: علقت بها ناء التقبل اشارة الى أنها كلما توغلت في الهبوط توغلت في الكثرة، والخسة تصير خمسة، والهاء ناءاً فان الهاء والنون والهاء حقاقتها واحدة وتفاوت بالترفع والنزل؛ فثبت كانت النفس في عالم الجبروت كانت كثرتها ضئيفة، وفي الملكوت متوسطة، وفي الناسوت قوية - س ر - .

(١) أي العال التي توجب صدورها هي الجهات الفاعلية كالاسماء والصفات عند العرفاء، وكالاشراقات والشاهدات في العقول الطولية للطبقة المتكافئة من العقول، وكفص هذه لاصنامها المثالية والبادية عند الاشرافيين، وكالجهات الثلاث في كل واحد من العقول العشرة، وهي الوجوب والوجود والامكان أو النور والظل والظلمة أو تعقل مبدئه وتعقل وجوده وتعقل امكانه الى غير ذلك من المبارات عند الشافيين، ولما كانت الجهات الفاعلية في غالب الامر كمالات وحسنات وقد ذكر الكسطل من عبادته تعالى تأسياً به ان موجب السقوط هو الخطيئة في آيينا آدم عليه السلام تصدى لتحقيق ذلك بقوله: وقد وقع التنبيه الخ - س ر - .

عن فواعلها إنما صدرت عنها جهاتها^(١) ولوازمها الإمكانية، وناقضها وإمكاناتها وضر
ذواتها إلى جاعلها التام القيومي، ويعبر عن بعض تلك النقاظ بالخطيئة المنسوبة إلى
أينا آدم، و عن صدور النفوس^(٢) عنها بالفرار من سخط الله وذلك ليس إلا ما يقتضيه
الحكمة في ترتيب الوجود؛ فإن النور الأنقص لا يمكن له في مشهد النور الأشد؛ الأثرى
إنك إذا أردت أن تنظر في مسألة إلهية شديدة الغموض لم تحكمها بعد، وتوطلت فيها
توغلا قويماً بكل ذهنك قبل أن يحصل لك ملكة الرجوع إليها، ويكون سريع
الانصراف منها إلى شغل آخر من الأمور الدنيئة فراراً من أن يحترق دماغك من استيلاء

(١) أي لجهات تلك الفواعل ولوازمها لالجهات تلك المملولات ولوازمها الإمكانية
بناءً على أن الامكان مناط الحاجة فهو موجب الصدور ومبوءه اذ لابد أن يكون تلك
الجهة متقدمة حتى يصدق إن الخطيئة صارت موجبة للسقوط، فين انه نبه على المملول
الداني لابد أن يستند الى الجهة الدانية والعالى الى الجهة العالية، كما أن العقل الثانی
يستند الى وجوب العقل الاول و نفس الفلك الاطلس الى وجوده و جسمه الذى هو
المملول النازل الى امكانه أى وجوده بسا هو ممكن، والمراد بالخطيئة : الخطيئة
التكوينية اذ قد تقرر أن الامر والنهي كما يكونان تشرييين كذلك يكونان تكوينيين،
وهى النقيصة الإمكانية، والا فلم يكن هناك تكليف تشريي، فلو لم تكن تلك الجهة
الفاعلية التى هى النقيصة لم يصد الجسم، فهكذا لو لم تكن الجهة الإمكانية فى الانسان
الجبروتى لم يصد الانسان الطبيعى الناسوتى، فيقتضى تطابق العوامل وانعظام
الذاتيات واتحاد الرقائق مع الحقائق ضرباً من الاتحاد كان ذلك الانسان الطبيعى فى
المقام الشامخ الالهى وهو عالم العقل لكنونة حقيقية، فيه، ثم سقط من جهة الخطيئة
والنقيصة فى هذا المقام السافل بل أسفل السافلين، وعبارته فى العواشى على أن المملولات
النازلة انما تصدر من عللها بواسطة جهات ناقص تلك العلل وامكاناتها انتهى . ويمكن
أن يراد بالخطيئة اضافة الوجود الى الهاية، وبالشجرة التى فى الكتاب الالهى شجرة
الكثرة التى هى الهايات اذ لو لم تكن تلك الهايات والتمينات لم يصف الوجود اليها ولم
يحصل بينونة وبعد - س ر .

(٢) فالمراد الفرار من قهر الله فانه يقهر نوره أنوارها كما يقهر نور الشمس فى
النهار أنوار الكواكب، فكما لا ظهور لها الا فى الليل فكذلك لا ظهور للانوار
الاسفهدية فى ساحة ظهور نور الانوار بل يبهرها فتر الى ظلم ليالى المواد من قهر الله
الواحد القهار متمنية للظهور وان استسنت ذوات أورام - س ر .

ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على عين الأخافيش ، و إليه الإشارة في الحديث النبوي « إن لله سبعين^(١) حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى إليه بصره ، والحكماء ذكروا وجوهاً عديدة على طريق الرمزد الإشارة تشير إلى علة هبوط النفس .

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أبنائنا قلس و هو إن النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم ، وإنما صارت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلى هذا العالم صارت غيائاً للنفوس التي قد اختلطت عقولها .

ومنها قال أفلاطون الربابي في كتابه فاذن : علة^(٢) هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها ، فإذا ارتاحت ارتفعت إلى عالمها الأول .

ومنها ما قال هو أيضاً في كتابه الذي يدعى طيماوس : إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى وذلك إن منها ما اهبطت لخطيئة أخطأتها ، وإنما هبطت إلى هذا العالم لتعاقب وتجازي على خطاياها . ومنها ما اهبطت لعلمة أخرى غير أنه اختصر في قوله وزم هبوط النفس وسكنائها في هذه الأجسام .

وقال في موضع آخر من كتاب طيماوس : إن النفس جوهر شريف سعيد وإنما

(١) هكذا نقل قدس سره في العواشي أيضاً وقد نقل في كثير من كتب المرفاه والحكماء ان لله سبعين ألف حجاب من نور ، و سبعين ألف حجاب من ظلمة الخ و لعل ما ذكره أيضاً مأثور ، والنكتة في العدد انه قدورد أن لكل آية سبعة أبطن و قد مر أن للنفس سبع مراتب ، والكرات التسع مع عالم العناصر عشرة ، و من ضرب السبعة في العشرة يحصل سبعون ، ثم ان كلا منها مظهر ألف اسم لله تعالى ، والحجب النورية هي الوجودات والظلمانية هي الساميات لها ، وربما يحمل العجب النورية على الوجودات الروحانية والظلمانية على الوجودات المادية - س ر ه .

(٢) أي علة كونها موجوداً هابطاً تازلاً ، وبالجملة نفسيتها لان الهبوط عين ذاتها الوجودية في هذه المرتبة وان لم تكن عين ماهيتها المشتركة بين مقامها الامرى والخلقى ضعف وجودها اذلولاه لم تكن معلولة صادرة بل عين المصدر الذي هو العقل فاذا ارتاحت بجناحي العلم والعمل و قوى وجودها صارت عقلاً - س ر ه .

صارت في هذا العالم من فعل البارئ الخبير، فإنّ البارئ لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيّر لها فيه ليكون العالم ذاعقل؛ لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقناً في غابة الإفتان أن يكون غير ذي عقل، ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس، فلهذه العلة أرسل البارئ تعالى النفس إلى هذا العالم وأسكنها فيه، ثم أرسل نفوسنا وأسكنها في أبداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً، ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي أن يكون في العالم الحسي من أجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي.

ومنها ما قاله أرسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية من ذلك قوله: الطبيعة^(١) ضربان عقلية وحسية، والنفس إذا كانت في العالم العقلي كانت أفضل وأشرف، وإذا كانت في العالم الحسي كانت أخسر وأدنى من أجل الجسم الذي صارت فيه، والنفس وإن كانت عقلية ومن العالم الأعلى العقلي فلا بد أن ينال من العالم الحسي شيئاً وتصريفه لأن طبيعتها متلاحمة للعالم العقلي والعالم الحسي، ولا ينبغي أن تنمّ النفس أو تنال على ترك العالم العقلي وكنونتها في هذا العالم، لأنها موضوعة بين العالمين جميعاً، وإنما صارت النفس على هذه الحال لأنها آخر تلك الجواهر الشريفة الإلهية؛ وأول الجواهر الطبيعية الحسية، ولما صارت مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها، وزينته بغاية الزينة؛ وربما نالت من خساستها ذلك إلا أن يحذر ويحترز.

ومن ذلك قوله في موضع آخر: إن النفس الشريفة وإن تركت عالمها العالي

(١) كثيراً ما يطلق الطبيعة على الماهية النوعية للنفس، فكأنه قال: لكل ماهية

نوعية جوهرية فرد عقلي، وأفراد حسية مادية. ويسكن أن يراد بالطبيعة الحسية البدن الأول للحركة والسكون الذاتيتين كما هو المشهور، وبالطبيعة العقلية الفرد العقلي المذكور كما قال شيخ الاشراف قدس سره وطبيعة كل شيء إذا اخذ غير كلفاته، وفي بعض النسخ عن كلفاته فهو النور الذي يكون ذلك الشيء منه. ونقل في شرح حكمة الاشراف عن يحيى النحوي انه عرف الطبيعة بأنها قوة روحانية سارية في الاجسام النضرية تفعل فيها التصوير والتخليق، وهي المدبرة لها ومبدء حركتها وسكونها بالذات، وتفعل لغاية ما إذا بلغت اليها أمسكت - س ر ه .

وهبطت إلى هذا العالم السفلي فإنها فعلت ذلك بنوع^(١) استطاعتها وقوتها العالية ليتصور الإنية التي بعدها وتندبرها ، وإن هي افلقت من هذا العالم بعد تصورها و تدبيرها إياه وصارت إلى عالمها سريعاً لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل اتقمت به ؛ وذلك إنَّها استقادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته .

ومنه قوله في موضع آخر : إذا فارقت النفس العقل وأبت أن يتصل به و أن يكون هي و هو واحداً اشتاقت^(٢) إلى أن تنفرد بنفسها و أن يكون والعقل إثنين ، ثم اطلعت إلى هذا العالم و ألفت بسرهما على شيء من الأشياء دون العقل استعادت الذكر حينئذ وصارت ذات ذكر ؛ فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم ينسحط إلى هاهنا ، وإن ذكرت إلى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف .

ومنه قوله في موضع آخر : فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو إنَّها تتوهمه أيضاً بعد خروجها منه و ورودها إلى العالم الأعلى ، فإن كانت تتوهمه فإنها لا عمالة تذكره ، و قد قلتم إنَّها إنَّها كانت في العالم الأعلى لا^(٣) تتذكر شيئاً من هذا العالم ألبتة .

قلنا : إنَّ النفس وإن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه و لكنَّه تتوهمه بتوهم^(٤) عقلي .

و مما يدل أيضاً من كلامه على أن النفس كان لها وجود في عالم العقل و وجود في عالم الطبيعة ، وأنَّ كلاماً من الوجودين غير الآخر قول هذا الفيلسوف في الميمر الثاني :

(١) أي قدرتها واختيارها لا بنوع اضطرار فانها في اللاهوت عين القدرة والاختيار ، وكذا في الجبروت لانها مختارة فيه باختيار القادر المختار المعض بل بهذا النظر لاجبر هاهنا فتبصر - س ر ه .

(٢) فيه اشارة الى بعض النكات التي ذكرناها سابقاً للهبوط - س ر ه .

(٣) هذا حكم الواردين على العالم الاعلى الصادقين عنه ، وهم الفاتزون بالقدرح العلوي المتسكنون عند ربهم الاعلى المستفرون في شهود جماله المقهورون تحت نور جلالة - س ر ه .

(٤) اطلق التوهم من باب الشاكلة أي تدرك النار مثلاً بحيث يسح كل النيران علماً حضورياً أو حصولياً بحيث لا يشغله شأن عن شأن ولا يعجبه شيء عن شيء - س ر ه .

فترد الآن أن نذكر العلة التي بها وقعت الأسماء المختلفة على النفس ، ولزمها ما يلزم الشيء المتجزى المنقسم الذات ، فينبغي أن يعلم هل تنجزى النفس أم لا تنجزى ، فإن كانت تنجزى فهل تنجزى بذاتها أم بمرض ، وإذا كانت لا تنجزى فبذاتها لا تنجزى أم بمرض . فنقول : إن النفس تنجزى بمرض ، وذلك إنها إذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزى الجسم ، كقولك : إن الجزء المتفكر غير الجزء البيهيمي ، وجزئها الشهواني غير جزئها الغضبي ، فالنفس إنما تقبل التجزئة بمرض لا بذاتها ، وإذا قلنا إن النفس لا تنجزى فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي ، وإذا قلنا إنها تقبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضي ، وذلك إنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية ، والجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبئة في جميع أجزائه انتهى هذا الكلام . وقد بين^(١) منه إن النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالمرض وهو وجودها العقلي ، ولها وجود يتجزى بالمرض بوجود الطبيعة ، وظاهر أن الوجود الذي يتجزى ولو بالمرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى أصلاً بذاته لا بالذات ولا بالمرض .

وقال في موضع آخر منه : إن العقل إذا كان في عالمه العقلي لم يلق بمره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته ، وإذا كان^(٢) في غير عالمه أي في العالم الحسي (١) إن قلت : لا دلالة لكلام المعلم عليه فإن مدلول كلامه ان النفس وإن كانت في البدن لا تنجزى . انتهى و تنجزى بالمرض لالات البدن ، نعم لو قال بقول مرسل بدون قوله ذاتي لدن عليه .

قلت : قد دل مفهوم الشرط في قوله إذا كانت في الجسم على أن لها كينونة لافي الجسم ، ولا يقبل التجزئة حيث لا أصل لا بالذات ولا بالمرض ، وهو معنى قوله بقول مرسل و يدل عليه قوله : وإذا كانت لا تنجزى فبذاتها الخ كما حل المصنف أي بذاتها فقط لا تنجزى أم بمرض أيضاً ، فمراد المعلم أنها حين لم تكن في الجسم وهو كينونتها السابقة العقلية لم تكن تنجزى لا بالذات ولا بالمرض ، ومعنى قوله ذاتي ان عدم التجزئة بالقول المطلق ذاتي لها لا عرضي كالتجزئة ، وأشار المصنف قدس سره إليه بقوله بذاته لا بالذات ولا بالمرض - س و ه .

(٢) هذا الكلام من المعلم صريح في أن كينونة العقل في عالم الابداع هي الكينونة السابقة للنفس ، و كينونة النفس في عالم الكون هي الكينونة اللاحقة للعقل ؛ إذ العقل الذي في عالم الحس هو النفس وهو الذي يصرح به المصنف قدس سره مراراً و يجمع

فإنه يلتقي بصره مرة على^(١) الأشياء ومرّة على ذاته فقط، وإنما صارت ذلك حال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس، فإذا كان مشوباً بالبدن جداً ألقى بصره على الأشياء، وإذا تخلّص قليلاً ألقى بصره على ذاته فقط. والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال إلى حال إلاّ بالجهة التي قلنا. وأما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء. إلى آخر هذا الكلام وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحاً وتلويحاً إلى أن للنفس كينونة قبل هذه النشأة ومعدّها في عالم العقل، يظهر لك بالمراجعة إليها والتأمل فيها.

ثم لا يخفى إن عادة الأقدمين من الحكماء تأسيساً بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة رأوها ومصلحة راعوها، مداراة مع العقول الضعيفة، ومرؤفاً عليهم، وحذراً عن النفوس المعوجة العسوفة وسوء فهمهم، فما وقع في كلامهم إن النفس أخطأت وهبطت فراراً من غضب الله عليها فهم وأمثالهم يعلمون أن في عالم القدس لا يتموّرسنوح خطيئة أو اقتراف معصية، ولا يتطرّقن إليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها وحصولها عن مبدئها ونقصها^(٢)

بـ بين قدم النفس وحدوثها، وهو الحق الذي لا يتاهاه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو الذي نحن نزلنا التنزل والهبوط والسقوط وأمثالها ومقابلتها عليه - س ر ه .
(١) أي واقع في التلوين ولم يتسكن في مقام التمكن كما قال تعالى: > فاستقم كما أمرت > وقوله للبدن أي بسبب البدن الذي صار مهبطاً لنور العقل بواسطة النفس فإنها رابطة البدن وقواء بالعقل كرابط العاقد بالقديم، فإذا كان مشوباً بالبدن أي الغالب عليه أحكام الطبيعة ألقى الخ > نسوا الله فأنسهم أنفسهم > ومن عرف نفسه فقد عرف ربه . ان كتاب الفجاء لفي سبعين ، وان كتاب الأبرار لفي عشرين .

ابن بختاك اندر شد وكل خاك شد وان نمك اندر شد وكل باك شد
وقوله ألقى بصره على ذاته أي على ذاته ومقوم ذاته الوجودي، فان ما هو في المفارقات لم هو- س ر ه .

(٢) ان قلت: ما ذكر ان الخطيئة جهة إمكانها قد دريناها بما بينه سابقاً ان منشأ سقوط النفس أي صدورهما كباقي الملولات النازلة هو الجهات الامكانية في الفواعل، وقد مر بيانه في العاشية ولكن لا ندرى ما ذكره بقوله: أو نقصانها الخ وكذا قوله بعد كلمات: وكونها عقلاً بالقوة وانه لا يتسع الخ فان هذه نفس السقوط والخروج من الجنة فكيفه يجعل خطيئة وجراً منشأ لها؟ وهل هذا الا لتليل الشيء بنفسه؟ وأيضاً هذه بـ

الموجب لتعلقها بالبدن أو كونها بالقوة ، فجريمتها الطبيعية نفس جوهرها ، و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية و كونها عقلا بالقوة ، و أنها لا تتسع القوة النظرية متمكنة عما من شأنها أن يصدر عنها. إلا بعد حين يستعمل القوة العملية في أفعالها الحيوانية والنفسانية ، فالنفس منصرفة الوجه عن أيها المقدس بعلاقة ، و تلك العلاقة نحو من أتحاه وجودها ، والفرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعي إلى تدبير البدن لمشقتها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النفس الجوهري بكمال وجودها الجوهري التجريدي .

✽ في هذا العالم من خطباتها الطبيعية والخطبات التي نسبت إليها في النواميس أوفى الرموز انما هي في العالم السابق على هذا العالم .

قلت : فيه وجهان أحدهما ان تصانها و كونها بالقوة و عدم اتساعها الا بعد حين و تحوها باعتبار صورها العلية السابقة في مراتب الالواح العالية خطبات طبيعية بالعمل الاولى منشاء لهذه في سجل السواد ؛ اذ قد تقرر أن للاشياء ذاتها و صفاتها و أفعالها أكواناً سابقة ، و أن تلك العلوم فعليات . و ثانيهما أن هذه في هذا العالم منشاء البعد للنفس عن العقول في السلسلة الصمودية التي هي دار المقربين ، و عن الصور البهية فيها التي هي مطلوبات أصحاب البين ، و الجنة التي خرج منها آدم بثلاثها جنة الذات ، و جنة الصفات ، و جنة الافعال ، سواء أ كانت الافعال الابداعية أو الاختراعية ، و ان كانت غير الجنة التي ترتقى النفوس إليها بأقسامها كما سيأتي الفرق بين البرزخين النزولي و الصمودى والنيين الامكاني و المعالي الا أن العوالم متطابقة والنشآت كل منها يعاذى بما يوازنه و يوازيه و يمثله و يكافيه ، و ماهيتهما واحدة و وجودها فيه أصل محفوظ و سنخ باق ؛ فان ما به الامتياز في الوجود عين ما به اشتراك ، و لا سيما في عوالم العقول فان جميع ذلك فيها أكد و أقوى ؛ اذ أحكام الكثرة و التركيب و التجسم و التقدير و الحركة بل أحكام السوائية هناك مستهلكة ، فالعقول الصمودية العاصلة في صراط الكمل التي هي ما البها سلوكهم هي العقول النزولية التي هي وسائط جوده تعالى وان غيرتها يعض الوجوه فنشأ البعد عن هذه الجنات التي هي في السلسلة الصمودية منشأ البعد عن التي في النزولية ، و ان شئت بدل البعد بالخروج أو الاخراج باعتبار الصلوح الفطرى ، و قوله : فجريمتها الطبيعية الى قوله : فالنفس منصرفة الوجه الخ أكثرها إعادة للفقرة السابقة مع اشارة الى أن هذا الذنب طبعي و هذا الجرم تكويني لا تشريسي ، و ان جاز كونه تشريعياً على ما وجهناه و قوله : و كونها عقلا بالقوة عطف على نفس جوهرها كما قال آتفاً أو كونها بالقوة - س ر ه .

وكذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين إن الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة ثم أمدته وأيدته الملائكة فاستظهر على أهرمن الذي هو الظلمة قهر الظلمة إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب ، وإن الظلمة حصلت من النور لفكرة رديّة . فهذا الحديث أيضاً كان من النفس فإنها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلاً بالفعل كما برهن عليه ، والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية و انحصارها تسلط القوى عليها وانجذابها إلى العالم السفلي ، وإمداد الملائكة مصادفة توفيق القدر بهداية النفس لإشراق عقلي ، و خروجها إلى الفعل والإمهال إلى أجل مضروب بقاء القوى إلى حين الموت ، أو قطع العلاقة ، والفكرة الرديّة الثقات النفس إلى الأمور المادية .

ومن الاحتجاجات على بطلان تقدم الأرواح الإنبية على أبدانها قول صاحب حكمة الإشراق والتلويحات في كتابه المذكور : إن الأنوار المدبرة إن كانت قبل البدن فنقول : إن كان منها ما لا يتصرف أصلاً أي في بدن فليس بمدبر و وجوده معطل ، وإن لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضرورياً وقوع وقت وقع فيه الكل : وما بقي نور مدبر .

أقول : قد ذكرت في الحواشي إيراداً عليه إن لنا أن نختر الشق الأول ، ونقول : إن الوجود المفارقة للنفوس غير الوجود التعلقي لها ، ومن ذهب من الأقدمين إلى أن النفوس وجوداً في عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به إن النفس بماهي نفس لها وجود عقلي ، بل مراده إن لها نحواً آخر من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة ، فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الأبدان تعطيل ، وإنما يلزم التعطيل لولم يكن النفس بماهي نفس متصرفة في البدن ، وحينئذ يقع وجودها ضائعاً معطلاً ، ولا يلزم التعطيل لولم يكن وجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بماهي عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلاً ، وهي بماهي نفس لا تنفك عن تدبير و مباشرة أصلاً .

ولنا أيضاً أن نختر الشق الأخير فإن حقيقتنا هذا الشق لا يوجب أن يجيء وقت وقع فيه الكل ، وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره ، وذلك لأنه إن أراد بالوقت في قوله : وقت وقع فيه الكل وقتاً محدوداً معيناً و من لفظة الكل الجميع فذلك (١) غير

(١) لا يقال : لزومه ظاهر لا يقبل النسخ لان الغروض أن النفوس النيران المتناهية

بأبدان غير متناهية لنفوس غير متناهية لتكون متصرفة . ومنها الخلف حيث فرض انها قبل

لازم مما ذكره ، وإن أراد به كل وقت أو أعم من ذلك و من لفظة الكل الكل الأفرادي فلا محذور فيه ، و ذلك لأن الزمان غير متناهي الأوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس و وجود كل في وقت لا يلزم إلا وجود الجميع في أوقات غير متناهية ، و ذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين ، فاللازم غير محذور ، والمحذور غير لازم .

ثم : نقول : إن المبدء العقلي الذي وجدت وانتشرت منه النفوس إلى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية ، و كلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت على حالها لا تبديد ولا تنفد ، لأنه مبدع من مبدء الكل . و ليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العديدة ، ولأنها ذات ترتيب ذاتي أو وظيفي حتى يرد التردد الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ، و يلزم حينئذ ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس .

و إيتاك أن^(١) تتوهم مما ذكرناه إن وجود النفوس في المبدء العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدء القابل أعني الهولوى الأولى ، و ذلك لأن وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل ، فإن وجوده في الفاعل أشد تحصيلاً و أتم فعلية من وجوده عند نفسه ، و وجوده في القابل قد يكون أنقص و أخس من وجوده في نفسه و بحسب ماهيته ، لأن وجوده^(٢) في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالمعدم ، و وجوده

♣ البدن و انها متصرفة فيه أو التناسخ لو كانت مع أبدان و قبل أبدان آخر تعلقت بها فيما بعد .
لانا نقول : ليس مقصوده قدس سره اختيار الشق الاخير بمعنى انها موجودة بنت الكثرة ، و من حيث أنها متصرفة بل بمعنى انها موجودة بنت الوحدة والكيونة العقلية ، و ان ذات التصرفات موجودة من حيث ذاتها و أصلها و تماميتها لامع الوصف العنوانى الذى هو التصرف . و بعبارة اخرى أشار إليها فى ذيل قوله : ثم نقول الخ وجود الجهات الفاعلية والحيثيات الوجودية والشؤون الكامنة فى المبدء العقلى وجود تلك التصرفات بدواتها و ببادئ اضافاتها ، نعم يمكن أن يقال : ان الشيخ الالهى ينكر وجودها بنت الكثرة لا بنت الوحدة والكيونة العقلية كما أشرنا اليه سابقاً فتجشم البراهين و سون العجيج لا بطلان الاول لا الثانى - س ر .

(١) من أن المبدء العقلى غير متناهي القوى الخ - س ر .

(٢) حاصله ان لوجود الشيء اضافات ثلاث الى اشياء ثلاثة : اضافة الى نفس ماهية ♣

عند نفسه أن يكون وأن لا يكون ، وله في الفاعل وجود بالوجوب . ووجود النفوس عند مبدئها العقلي وأنها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز ولا متفرق ، وهذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين .

فإن قلت : ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة وهو ممتنع .

قلت : هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء ، وذلك ^(١) لأن انقلاب الشيء عبارة عن أن ينقلب ماهية شيء من حيث هي هي إلى ماهية شيء آخر بحسب المعنى والمفهوم ، وهذا ممتنع لأن الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي . وكذا بمتنع أن ينقلب وجود ماهية إلى وجود ماهية أخرى من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها ، أو ينقلب حقيقة بسيطة إلى حقيقة بسيطة أخرى ، وأما اشتداد الوجود في كماله واستكمال صورة جوهرية في نفسه حتى يصير متقوماً بأوصاف ذاتية أخرى غير ما كانت أولاً فليس ذلك بمتنع ، لأن ^(٢) الوجود متقدم على الماهية ، وهو أصل والماهيات تبعه له ، ألا ترى ^(٣) إن الصور الطبيعية تتكامل وتمتد إلى أن تتجرّد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الأعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرّد ، وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئاً واحداً جوهرياً مبسوطاً متحداً

بشيء وهي بإمكان أن يكون وأن لا يكون ، وإضافة إلى قابله ومادته وهي بالقدان والعدم ، وإضافة إلى فاعله وهي بالوجدان والوجوب ، وقد قالوا : إن نسبة الشيء إلى فاعله بالوجوب ، وإلى قابله بالإمكان ، ففاعل الشيء معطى وجوده كما هو مصطلح الالهيين أقرب من نفس الشيء إلى الشيء ، وكيف لا ، وهو مفترق ذاتاً وصفة وفلاله ، وبدؤه منه وعوده إليه - س ر ه .

(١) فالمغالطة نشأت من اشتباه الوجود الحقيقي بالمفهوم ، ثم اشتباه الأصل المعنوي في المراتب الحقيقية بها ، وفي الاشتداد ثبات هذا الأصل من الفاعل ومادة السواد من القابل والاتصال في نفس الحركة مصحح أن يقال هو هو من غير انقلاب مستحيل - س ر ه .

(٢) فإذا كان في وجود يصح أن يقال هو هو لاجل المصححات الثلاثة المذكورة فالماهيات تابعة لأن انتزاع مفاهيم كثيرة من مصدر واحد جائز - س ر ه .

(٣) إن الأولى تبديل هذا بالاتصاف على فاء النتيجة بأن يقال فالصور الطبيعية

الخ لثلاث توهم مصادرة في الكلام - س ر ه .

عقلياً فتكثرت وتمزت في هذا العالم ، وصارت لضعف تجوهرها متشعبة بأبدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية ، فليس في هذين الأمرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل ؛ فإنّ للأشياء النوعية والمفاهيم المحدودة كالألسان والفلك والأرض والماء وغيرها أنحاء من الوجود ، وأطواراً من الكون ، بعضها طبيعية ، وبعضها نفسية ، وبعضها عقلية ، وبعضها إلهية أسماوية ، فإنك إذا تعققت أو تخيلت أرضاً أو سماهاً فقد حصلت في عقلك سماهاً عقلياً ، وفي خيالك سماهاً خيالياً لكل واحدة من الصورتين سماهاً بالحقيقة لا بالمجاز ، كما أن التي في الخارج عنك سماه ، بل الصورتان^(١) الأوليان أحقّ باسم السماء وأولى من التي في الخارج ، لأنّ التي في الخارج موشوشة بنواشي زائدة وأمور خارجة عن ذاتها ، وأعدام وظلمات وأمور زائلة سائلة متجددة ، وكذا الحال في كل نوع من الأنواع الطبيعية ، فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي . فأني مفسدة في أن يكون للنفوس التي هي صور بعض الأنواع الطبيعية كينونة على نحو آخر في العالم العقلي ؟ ومن^(٢) زعم أن كون معنى واحد موجوداً بوجودات متعددة متخالفة النشآت يوجب قلب الماهية و بطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الأشياء ، فإنّ العلم بالأشياء^(٣) الغائبة عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم ، و تلك الصورة للشيء قد تكون عقلية ، وقد تكون خيالية ، وقد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها ، فالعالم

(١) فالصور المادية اظلال الصور الذهنية بمكس ما هو المشهور ، واليه يشير قوله

عليه السلام و فيك انطوى العالم الاكبر - س ر ه .

(٢) و هؤلاء هم الذين أنكروا كون الشيء ذاتاً مراتب متفاوتة في اطوار مختلفة مع

أصل محفوظ و نسخ باق فيها كالطبيعة المقولة بالتشكيك التي لها عرض عريض مرتبة وراء المرض الافرادى الذى يشاركها فيه الطبيعة المتواطئة ، والذين أنكروا الحركة الجوهرية والتبدل الذاتى بنحو السيلان مع بقاء الموضوع على ما حققه المصنف قدس سره فينتع عنهم العلم بعقيدة شيء ، وكذا يتنع عنهم الوجود اللهنى و هؤلاء نشأتهم نشأة الاختلاف ، و نظرمهم مقصور على روية المفاهيم و الصور لا يرون الوجود و المعنى ، فهم فى الحقيقة اهل التكتير لا التوحيد اذ يقصر نظرهم عن أن يكون المعنى الواحد الذى هو رباط الصور المتفتنة قبلة قلوبهم ، والوجود الذى هو كغيب يسك المفاهيم المغطورة على التشتت عن الانقسام نصب أعين أفئدتهم فول وجهك شطره وأعرف قدره - س ر ه .

(٣) أى الموجودة للمادة - س ر ه .

إذا كان ضلاً بسيطاً كان علمه بالأشياء صورة بسيطة عقلية تطابق أعداداً بل أنواعاً كثيرة في الخارج ، و تلك الأعداد مع كونها متكثرة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يجعل عليها معنى واحد نوعي متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلًا من غير شرط وفيد من وحدة أو كثرة عددية ، وكذا إذا كان العالم قوة خيالية كاللفوات النفسانية الموجودة في عالم الأشباح والأمثال يكون صورتها العلمية صورة متخيّلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس أو موجودة في المادة بحسب الماهية والحد مخالفة لها في نشأة الوجود والهوية ، وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكية ، فقد علم أن حقيقة واحدة لشآت وجودية بعضها أشد تجرداً وأكثر ارتفاعاً عن التكثّر والانقسام ، وعن الوقوع في الحركات و مواد الأجسام ، و إذا جاز أن يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة ؛ نسبة تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانية . و ما نقل عن فيثاغورث إنه قال : إن ذاتاً روحانية ألفت إلى المعارف قلت : من أنت قال : أنا طباعك التام يؤيد هذا المطلب . و أنت يا حبيبي لو تيسر لك الارتفاع إلى طبقات وجودك لرأيت هويات متعددة متخالفة الوجود ، كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء منك ؛ تشير إلى كل واحدة منها بأنا ،^(١) وهذا كما في المثل المشهور أنت أنا فمن أنا .

حجة أخرى ذكرها أيضاً في كتاب حكمة الإشراف بقوله : إذ علمت لانهائية الحوادث واستحالة النقل إلى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية ، فاستدعت

(١) كما كنت تشير قبل الارتفاع الى البدن بأننا لكونك فانياً فيه ، و في تشية أمره وقضاء و طره قال تعالى : « نواله فانساهم أنفسهم » والان حصص الحق وصرت فانياً في باطنيات ذاتك ، و عادلا واضعاً للشيء في موضعه فساكن أنصاره ، وما كان هو صار أنا . والمثل المشهور الذي أشار إليه كأنه حكاية من ربط القرع على رجله لئلا يضل وبقصد نفسه في ازدحام الناس فنام وفكّه آخر و ربط على رجل نفسه واستلقى بجنبه فلما استيقظ الاول ولم يره في رجله قال للاخراعت أنا فمن أنا ، ونم ما قيل :

كرجله تومي بس ابن جهان جيت ودهيج نيم بس ابن فنان جيت

جهات غير متناهية في المفارقات و هو محال .

أقول : قد أشرنا إلى أن وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زمني أو وضعي أو غير ذلك ، والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية يكون بها نحو وجودها العقلي أن يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التأثير والفعل أهني بحسب الشدة ، و قد سبق الفرق بين اللانتهى في الشدة واللانتهى في العدة أو المدة ، و ذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة وحيثية الإمكان ؛ فإن جهات الخير والوجوب غير متناهية شدة ، و جهات النقص والإمكان متناهية شدة ، وكذا عدة ^(١) الإبالقوة في أوقات و أدوار مختلفة كما يعرفه الحكماء .

ثم العجب من هذا ^(٢) الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أن لكل نوع جسماني نوراً مدبراً في عالم المفارقات ، وأن للنفوس البشرية نوراً مدبراً عقلياً . و ذهب إلى أن النفوس أنوار ضعيفة بالقياس إلى النور المفارق ، وأنها بالنسبة إليه كالأشعة بالقياس إلى نور الشمس وأن النور ^(٣) كله من سنخ واحد ونوع واحد بسيط لا اختلاف في أفراده

(١) كذا في النسخة المخطوطة الموجودة عندنا وفي المطبوعة - لا بالقوة - الصحيح

على الظاهر كما في المخطوطة .

(٢) ليت شمرى لم لم يحل المصنف رد الصحيح النقولة من هذا الشيخ العظيم

مع أنه ذهب إلى ما ذكره من المذاهب على بطلان النفوس بأهى نفوس ليسلم عن الإيرادات التي أوردتها عليها ، وحلها على بطلان النفوس بأهى عقل ثم تعجب منه فاورد عليه ما أوردته ان هذا شيء عجاب - ل ر .

(٣) حتى الانوار العرضية الشمسية والقمرية والسراجية مع الانوار الجوهرية

كالانوار القاهرة والاسفهدية من سنخ واحد ، فان تلك الانوار الجوهرية اذا وقعت في هذا العالم صارت تلك الاشعة العرضية النازلة و كلها نوع بسيط كما قال : لا اختلاف فيها الا بكمال في نفس الحقيقة و نفس في نفسها ، وكما أن مراتب الحركات السريعة والبطيئة ليست بتخلل سكنات أقل أو أكثر كما يقوله بعض المتكلمين بل الحركة حياة بسيطة في الخارج غير متشابكة بالسكنات متصلة لها أطوار ومراتب كل منها ممتاز بشيء من نفس ذاتها البسيطة وبعد من السرعة والبطء ، متحد في الهوية الخارجية مع تلك المرتبة كذلك كل من مراتب الانوار من الضياء والنور والظل وظل الظل ، وهكذا حياة بسيطة غير مختلطة بالظلمات أقل أو أكثر متنازة بشيء من سنخ النور كما في مراتب الوجود على القول المنصور - س ر .

إلا بالكمال والنص ، فإذا كانت نسبة النفوس إلى مبدعها العقلي هذه النسبة فلزم أن يكون وجود ذلك المبدع العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ، وتوره كمال هذه الأنوار . وحاصل هذا البحث إن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي ، كما أن وجودها في عالم الأجسام عبارة عن تمكثرها وتمدها أفراداً أو أبعاضاً ؛ حتى أن جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الأعضاء ، كما أن جزئها الفكري غير جزئها الشهوي ، وجزئها الشهوي غير جزئها الغضبي ، إلا أن هذه التجزئة بنحو آخر غير تلك التجزئة ، و للنفس أسماء من التشرح والتفصيل يعرفها الكاملون ، وهي غير تشرح البدن والأعضاء الذي يبينه الأطباء والمشرِّحون ، وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تشرح وتفصيل بنحو آخر ، و وجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي إدراكي مجرد عن الأجسام الحسية دون الخيالية إلا أن ذلك الوجود أيضاً عين الحياة والإدراك ، وقد علمت أن الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسائر الأجسام الطبيعية ، وهي حيوان تام متشخص سائر في دار الحيوان ونشأة الجنان . واعلم أن شارح كتاب حكمة الإشراف العلامة الشيرازي زيف

ذكر تبيهي

هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ قدس سره في نفي قدم النفوس وتقدمها على الأبدان ، ونسبها إلى الإقناع بأن كلها مبتنية^(١) على إبطال التناسخ ، وزعم أن القول بالتناسخ مذهب قوى بل حق ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون وغيره ، ونحن مع أننا قد رأينا بطلان التناسخ وألهمنا يرهان لطيف على استحالتة وفساده ، وحلنا كلام أفلاطون والأقدمين على غير ما فهمه القوم

(١) اعلم أن الكينونة السابقة للنفوس على ثلاثة أوجه متصورة : احدها الكينونة العينية والقلبية واللوحية في السلسلة الطولية النزولية وهو حق ، و ثانيها الكينونة العقلية في السلسلة المرضية للمقول بالفعل وللأخبار كما قال علي عليه السلام : كنت مع جميع الانبياء سرأ ومع خاتم الانبياء جهراً ، وقال : لى الكرات والرجعات ، وسره أن تشخصها بالعقل الفعال الواحد الشخصي ، وهذا أيضاً حق متين مرجعه السلسلة الطولية بحسب المقام المقول الصودية . و ثالثها الكينونة النفسية على التناسخ وهذا باطل من أصله في السلسلة المرضية الزمانية - س ر ه .

وحملوه ، ووجهناه إلى غير ما وجهوه كما سيجي ملك بيانه في باحث نفي التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في أبحاث هذا الشيخ التحرير في الحواشي بما يؤدي ذكره هاهنا إلى التطويل ، فارجع إلى الحواشي إن اشتبهت أن تسمعها . ثم قال بعد ذلك : وذهب أفلاطون إلى قدم النفوس وهو الحق الذي لا يابيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، لقوله **فليس** : « الأرواح جنود مجندة فما تعارف ، الحديث ، وقوله **فليس** : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام ، وإنا قيد ، بألفي عام تقريباً إلى أفهام ^(١) العوام وإلا فليست قبلة النفس على البدن متقدرة و محدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدثه انتهى قوله .

أقول لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهمه لزم منه محالات قوية منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتديريها ، وقد علمت أن الإضافة النفسية ليست كإضافة الأجرة والبنوة العارضة ، وكإضافة الربان إلى السفينة ، وكإضافة القرب الدار إلى الدار حتى يجوز أن يزول ويعود تلك الإضافة النفسية والشخص بحاله ، بل النفسية كالمادية والصورية وغيرها من الحقائق اللازمة الإضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمها الإضافة ، وكالمبدئية والإكبية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها ، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلقي ؛ فإنها استكملت في وجودها وصارت عملاً مفارقاً يتبدل عليها نحو الوجود ، و يصير وجودها وجوداً آخر وتقلب إلى أهله سروراً ، فلو فرضت وجودها النفسي قديماً لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال .

ومنها لزوم كثرة في أفراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا بمميزات عرضية وهو محال .

ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدء العقلي ينشلم بها وحدة المبدء الأعلى إلى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الأزل ، وعلى القول بتناهي النفوس ^(٢) القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاسد المذكورة .

(١) وتحقيقاً للمهرى من الاعوام ، فالنثبة باعتبار العام الجبروتي والملكوتي ، والالفة

باعتبار مظهرية كل منهما لآلف اسم من أساء الله تعالى - س ر ه .

(٢) لان الابدان غير متناهية تماقياً لمدام انقطاع الفيض فيلزم أن يتردد النفوس

وبالجملية نسبة القول بقدم النفوس بماهي نفوس إلى ذلك العظيم وغيره من أعظم المتقدمين مختلق كذب ، كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ودورها ، وسيلان الأجسام كلها ، وزوالها واضمحلالها كما أوضحنا طريقه ، و نقلنا أقوالهم فيه . وإن كان مراده بذلك أن لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعريفية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بماهي نفوس ، ولا تناسخ الأرواح وترددّها في الأبدان لأههما ؛ بل كما مرّ . ثم إن الآيات والأخبار الدالة على تقدم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه (١) .

ثم قال : وقد تمسك أفلاطون عليه بأنّ علّة وجود النفس إن كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلّة التامة ، وإن لم تكن موجودة بتمامها بل به يتم توقّف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علّة وجودها أو شرطها ، لكنّها لا تتوقّف وإلاّ وجب (٢) بطلانها ببطالته ، لكنّها لا تبطل

في النهاية فيها ؛ لكن لما كان مذهب المحققين من التناسخية أن النفوس تصد الى عالم النور بعد الفارقة في أول الامر أو آخره ، فإذا كانت النفوس منتهية لزم انقطاع الفيض إلا أن يحدث نفوس اخرى للابدان العادة في الادوار الغير المنتهية ، لكنه خلاف الفرض من حيثين اذ لزم الحدوث وعدم التناهي في النفوس . والمفروض خلافهما ؛ ثم على القول بتناهيها لا يلزم التعميط لان الابدان المنتهية في كل وقت تفي بها ، ولذلك قال : كثير من المغاسد المذكورة أي بنوعه لا يشخصه وهو لزوم كثرة منتهية في أفراد نوع واحد من غير مادة ولو احققا ووجود جهات منتهية ولكن كثيرة بعدد النفوس - س ر ه .

(١) من الكينونات السابقة اللاهوتية والجبروتية والملكويتية بنحو الوحدة والبساطة وفي الملوكوت الاسفل وان كان لها تفرق وتقدر لكن لاوضع ولاجهة بل لاكثر من ستخ تكثر هذا العالم ، فان ذلك العالم كون صوري صرف ، وكل شيء منه صورة شيء من هذا العالم بلامادة - س ر ه .

(٢) لانسلم ذلك و انما يلزم لو كان علّة حدوثها وعلّة بقائها واحدة ، وليس كذلك ؛ يانه : انه قد يكون علّة حدوث الشيء ، عين علّة بقاءه كالكوذا الشكل للماء بشكل نفسه ، وهنا لا يمكن بقاء المعلول بعد فناء علّة الحدوث ، وقد يكون غيرها كالبناء فان علّة حدوثه البناء وعلّة بقاءه يبس المنصر ، وهنا لا يلزم فناؤه من فناها ، فملة حدوث النفس بماهي نفس مزاج البدن ، وعلّة بقاءها العقل الفعال فتكتفى به في البقاء - س ر ه .

بطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة ، وحضرها إنها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلة به ؛ فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها ، بل لا تزال باقية ببقاء العقل المقيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت ، وإذ كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها ، وعلى هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كقتيلة استعدت لاشتعال من نار عظيمة فتجذب النفس إليه بالخاصة أو البدن إليها كالمقناطيس والحديد ، وليس من شرط جذب المقناطيس للحديد أن يكونا موجودين معاً انتهى .

أقول : إننا سنبين كيفية حدوث النفس وتعلقها بالبدن ، وما ذكره إشكال ستقف على حلّه ، وهو احتجاج صحيح على قدم كلّ بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق ، وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صور ما في علم الله ، وشأن من الشؤون الإلهية ، وقد علمت أن وجود النفس ونفسيته شيء واحد ، وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة إلى البدن متصرفه فيه ، لأن إضافة إليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول ويعود كإضافة التي بين المقناطيس والحديد كما زعمه ، فالذي يحوج إلى البدن هو وجودها التعلقي وجهة نفسيتها وتصرفها فيه واستكمالها به ، وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن ، وكما تحدث بحدوثه تبطل بطلانه ، بمعنى أنها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية ، وينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالها الجوهرية المتوجهة إلى الغايات ، وفناء^(١) الشيء إلى غايته الذاتية ومبدئه أشرف وأولى له . قوله : وإلا وجب بطلانها بطلانه مسلمٌ وحق . وقوله : لكنّها لا تبطل بطلانه للبراهين الدالة على بقائها إلى آخره إن أراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة فشيء من البراهين التي وجدناها لا يدلّ إلا على أن ما يكون موجوداً بسيط الحقيقة لا يمكن أن يبطل ، وأما النفس بما هي نفس وكذا كلّ صورة وطبيعة مادية محصّلة للجسم فليست بسيطة الهوية .

(١) كما قيل :

از وجودم ميگریزم در عدم در عدم من شاهم وصاحب علم

وفيه الدعاء : يا من خلق الاشياء من العدم - س ر ه .

فإن قال قائل : إنه يلزم مما ذكرت إن كل نفس لم يبلغ في وجودها إلى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن ودنوره ؛ فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان إلا نادراً قليلاً في غاية الندرة .

فتقول : إن للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان أخريان : إحداهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة ، والأخرى النشأة العقلية ، فالأولى للمتوسطين والناقصين ، والأخيرة للكاملين المقربين .

قوله : وعلى هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها
إيضاح وتأكيده إلى آخره اعلم أن هذا كلام من يفرق بين التصرف الذاتي

الطبيعي و بين التصرف الصناعي المرضي ؛ فوقع في هذا الإشكال الذي يناه الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكن - ما بالمرض - وذلك لأن حقيقة النفس وماهيتها ليست كما تصورها من أن لها في نفسها لنفسها وجوداً تاماً ، وقد عرض لها بدم تمام وجودها التي يخصها أن تتصرف في جسم من الأجسام وتديره وتحرکه وتنميه وتكمله وتطعمه وتسقيه ، كمن تصرف في بناء أو غرس شجرة يقوم بتكميله و تعميره بإدخال أجسام أخرى كالتراب والماء إليه حتى يبلغ إلى كماله فيكمله ، ويستكمل هو أيضاً تكميلاً واستكمالاً عرضيين خارجيين عن هويته ذاته ، هيئات إن النفس مادامت هي نفساً لها وجود ذاتي تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي إلى البدن ، متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به ، متعلقة به ضرباً من التعلق .

وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو موجودية النفس ، كما أن تكميل الصورة للمادة تعلق ذاتي لها وهو نحو وجودها ، وكما أن حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده ، ولا يلزم ^(١) من ذلك أن يكون النفس ولا الصورة

(١) لما سبق أن الاضافة معتبرة في وجودها لا في ماهيتها حتى تصير مضافة ، ومعظم الامر أن لا يفهم من التعلق والتصرف ونحوها معانيها المصدرية وحاققتها اللغوية والعرفية العامة بل حاققتها العرفية الخاصة كأن يفهم من التعلق نفس مقام الطبع من النفس ، وهذا كما اصطلاحنا أن نقول الربط والفقر والاضافة الاشراقية ونريد بها الوجودات الحقيقية من حيث أنها متعلقات بذرى الحق تعالى متديلات بعرض ، لا معانيها المصدرية والاضافية

ولا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت سابقاً ، فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها ، أو مساوق له إلا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق ، وحينئذ لم يكن نفساً بل شيئاً أرفع وجوداً منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي إلى مقام (١) النفسية كان شيئاً أخس وجوداً وأدون مرتبة من النفس .

و أما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من أنها لو تقدمت على البدن لكان شيء واحد مفارقةً ومخالطاً للمادة ، ومحال أن يكون الشيء الواحد مفارقةً ومخالطاً ، فمحال تقدم النفس على البدن . فغير صحيح على هذا الوجه ، لا لما ذكره جماعة من أهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات : من أن النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والأعراض ؟ ولا لما قيل : إن المخالطة ليست إلا للعلاقة البدنية ، فلا يازم مما ذكره القائل إلا كون شيء واحد مجرداً عن العلاقة وذا علاقة ؟ وهذا على هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرد والعلاقة وقعا معاً فيستحيل اجتماعهما ؟ أما العلاقة في وقت والتجرد وقت آخر فهو غير محال بل واقع كمال للنفس قبل الموت وبعده . أما بطلان الأول فلما علمت أن النفس في أول حدوثها صورة مادية ثم تصير مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطاً ومفارقةً فليجز في عكسه ، وأما بطلان الثاني فلأن نفسية النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة أمر ذاتي لها ، وهو نحو من أنحاء وجود الشيء بالذات ، ولهذا قسموا الجوهر إلى أقسام هي أنواع محصلة لمقولة الجواهر ، وعدوا من تلك الأنواع النفس نوعاً قسيماً للعقل ، فعلم أن النفس ليست ذاتاً شخصية تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه بإضافة زائدة عليه .

(١) أي النفس بالمعنى المتعارف هو اليد الذي هو صاحب الخدم والحشم ، أو الاول الالى أو نحوها من التغيرات ؛ والا فالصورة الطبيعية بل ما قبلها التي في الإنسان وفي طريق حركته وعبارة اخرى بها هي جنس لا بها هي طبيعة متعملة كما أشار إليها بقوله : وهي كمال أول لجسم طبيعي من مراتب النفس عند المصنف قدس سره .
نم هي بها فقط وبها واقفة عن الحركة بل الصورة الحيوانية التي هي أعلى منها بها كذلك ليست من مراتب النفس الانسانية المطلقة - س ر ه .

فالحل والتحقيق كما ذهبنا إليه من أن كون الشيء مفارقاً عن المادة ومخالطاً لها إنما يستحيل فيما لا يتبدل أنحاء وجوداته ونشأته ، فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ، ومع التعلق نحو آخر وبعدها التعلق نحو آخر ، وليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامة لأنَّ بينها عليّة^(١) و معلولية ، و وجود الملة لا يفاثر وجود المعلول إلا بالكمال والنقص ، ولا وجوده يفاثر وجودها إلا بالنقص والكمال فتأمل .

و بالجملة فللنفس الإنسانية نشأت بعضها سابقة و بعضها لاحقة ، فالنشآت السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية ، والنشآت اللاحقة كالعقل المنفعل ، والذي بعده العقل بالفعل ، وبعده العقل الفعّال وما فوقه .

(١) ان قلت : اذا كان منظور هذا الفاضل الزام التسلسل كفي فيه أخذ حيثه الحدوث اذا الكلام في العادتين والثالث وهكذا الكلام في العادتين الاول في الاحتياج الى العلة فلا حاجة الى أخذ حيثه البساطة بل يلزم التسلسل على تقدير كون تلك العلة مركبة ، مع أنه لم يورده عند قوله : ولا جائز أن تكون تلك العلة مركبة الخ .

قلت : لا يلزم التسلسل على تقدير كون علة العادتين مركبة ، وينكشف جلية الحال بذكر بعض مما نقل عنه في الامور العامة ، قال الفاضل بعد ذكر الدليل : و يلزم منه أن تكون علة العادتين مركبة لوجوب حدوثها أيضاً والالكان صدور العادتين في وقت دون ما قبله ترجيحاً من غير مرجح ؟ فلو كانت بسيطة يوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ، ولاجل بساطتها بساطتها ، ولزم التسلسل لتركيبه من علل ومعلولات غير متناهية ؟ بخلاف ما لو كان علة العادتين مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل المتمتع لجواز تركيبها من امرين قديم وحادث ، و يكون العادتين منها شرطاً بدمه بعد وجوده في وجود العادتين المعلول عن العلة القديمة ، والشرط جاز أن يكون عندياً فلا يجتمع اذن امور موجودة و لها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية انتهى ما اردناه من كلامه ، نعم يرد انه طول المسافة ، فان النفس لما كانت بسيطة عنده كما صرح في آخر كلامه بقوله : لكن النفس يستحيل أن يكون مركبة كفي أن يقال : لو كانت النفس حادثة و هي بسيطة أيضاً لانفترقت من حيث أنها حادثة الى علة اخرى حادثة ، ومن حيث أنها بسيطة الى أن يكون علتها بسيطة الخ ، و هو قد أوقع التردد بالبساطة والتركيب في علتها ، ونحن في نفسها من أول الامر . و أيضاً فيما ذكره بقوله : أما الاول فلانه الخ غنى عما ذكره بقوله : وهذه العلة اما أن تكون موجودة الخ - س ر .

قد تمسك بعض الأفاضل على قدم النفس بأنها لو كانت حادثة نقل كلام تشييد مر ١ لا فتقرت إلى علّة بها يجب وجودها ، وهذه العلّة إما أن تكون موجودة قبل حدوث النفس أو لا يكون كذلك ، والأوّل يقتضي أن تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علّته التامة وهو محال . والثاني لا يخلو إما أن تكون تلك العلّة بسيطة أو مركّبة ، لاجتزأ أن تكون بسيطة و إلا لا فتقرت من حيث أنها حادثة إلى علّة أخرى حادثة ، ومن حيث أنها بسيطة إلى أن تكون علّتها بسيطة ، أما الأوّل فلاّنه لو لم يكن للحدوث علّة حادثة لكان إما أن لا يفتقر إلى علّة أصلاً و هو ظاهر البطلان ، أو تكون مفتقرة إلى علّة دائمة و حينئذ يكون وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجح ، و بطلانه ظاهر أيضاً . و أما الثاني فلاّنه لو كان للبسيط علّة مركّبة فإن استقل كل واحد من أجزائها بالتأثير فيه فلا يمكن استناد المعلول إلى الباقي ، و إلاّ إن كان له تأثير في شيء من المعلول و للباقي تأثير في باقية كان المعلول مركّباً؟ وإن لم يكن لشيء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة فإن كان عديماً لم يكن مستقلاً بالتأثير في الوجود؟ وإن كان وجودياً لزم التسلسل في صدوره عن المركّب إن كان بسيطاً ، وفي صدور البسيط عنه إن كان مركّباً؟ وإن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكلّ مؤثراً و قد فرض مؤثراً هذا خلف؟ لاجتزأ أن تكون تلك العلّة مركّبة لما تقدم أن كلّما علّته التامة مركّبة فهو مركّب ، لكنّ النفس يستحيل أن تكون مركّبة فلا تكون علّتها كذلك انتهى كلامه .

قال العلامة الشيرازي معترضاً عليه : لا يخفى إن كلامه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركّب ، و قد علمت ما عليه في أواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز أن يكون للشيء البسيط علّة مركّبة .

أقول : قد علمت منافي كلامنا على القاعدة المذكورة أجوبة جميع ما ذكره هو : ره ، وحلّ ما عقده في تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الإجمالي على حجة فساها ، والمنافضة والمعارضة في مباحث العلّة والمعلول من هذا الكتاب . فارجع إلى النظر فيها إن اشتبهت حتّى يظهر لك حقيقة أن المعلول البسيط لا يمكن أن يكون له علّة مركّبة ،

ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس ، لأنها غير بسيطة الحقيقة ، وكذا كل ما يوجد في الزمان والحركة كالتبائع الصورية وغيرها والله ولي الإتمام .

فصل (٤)

في أن النفس لا تفسد بفساد البدن

استدل الحكماء عليه كما قرره الشيخ وغيره : بأن النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن ؛ فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر ؛ فإن كانا معاً فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الماهية أولاً في الماهية ؛ والأول باطل وإلا لكانت النفس والبدن مضافين لكتنهما جوهران هذا خلف ؛ ، وإن كانت المعية في الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فقدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لها ولا يوجب عدم الآخر ؛ وإما أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر في الوجود فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن ، فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمانياً^(١) أو ذاتياً ، والأول باطل لما ثبت أن النفس ليست موجودة قبل البدن ، وأما الثاني فباطل أيضاً لأن كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء ؛ إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن العلة كافية في إيجابه فلم تكن العلة علة بل جزءاً من العلة هذا خلف ؛ فإن لو كان البدن معلولاً للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس ، والتالي باطل لأن البدن قد ينعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الأوصال فباطل أن يكون النفس علة للبدن . وباطل أيضاً أن يكون البدن علة للنفس لأن العلل أربع ، ومحال أن يكون فاعلاً لها فإنه لا يخلو إما أن يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أولاً مرزائد على جسميته ، والأول باطل وإلا لكان كل جسم كذلك ، والثاني أيضاً باطل أما أولاً فلما ثبت أن الصورة المادية إنما

(١) احتمال الزمانية مع اختيار الشق الذي هو احتياج أحدهما إلى الآخر لاستيفاء

الاحتمالات . فإن الأشارة بجزءون تخلف المعلول عن العلة أو تخلف العلة إياه

تفعل ما تفعل بواسطة الوضع ، وكلما لا يوجد^(١) إلا بواسطة الوضع . استحال أن يفعل فعلاً مجرداً عن الوضع والحيز . وأما ثانياً فلأن الصورة المادية أضعف من مجرد القائم بنفسه ، والأضعف لا يكون سبباً للأقوى . ومحال أن يكون علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة ومستغنية عن المادة . ومحال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو غائية فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس ، فإن لم يكن بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت أصلاً ؛ فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر .

فإن قيل : ألتزم جعلتم البدن علة لحدوث النفس - والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم - فإذا كان البدن شرطاً لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها .
 قالوا :^(٢) إنقاذ بيننا إن الفاعل إذا كان منزهاً عن التغيير ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر فلا بد وأن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ، ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطاً للحدوث وكان غنياً في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثراً في عدم ذلك الشيء ، ثم لما اتفق^(٣) أن يكون ذلك الشرط مستعداً لأن يكون آلة للنفس في تحصيل كماالاتها والنفس لذاتها مشتاقة إلى الكمال ، لاجرم حصل لها شوق طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الأصح ، و مثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علة لعدم الحادث . هذا صوره ما فرده المتأخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته .

أقول : وفيه مساهلات ومواضع أنظار ، أما في الاستدلال فنقول : إن القول بأن

(١) فهائنا لا يتصور الوضع من وجهين : أحد هان المدوم لا يتصور الوضع بالنسبة إليه ، و ثانيهما ان الجرد لا وضع له وان كان موجوداً - س ر .
 (٢) حاصله ان الشرط انما هو شرط الاضافة من الفياض المطلق للتلازم التخصيص بلا مخصص ، و أيضاً الحدوث ليس الوجود المحسول للشيء بل بمعية الوجود للمدم كأنه الحد المشترك بينهما ، سلنا انه الوجود لكنه الوجود العارض لوجود الشيء . و أيضاً الشرط شرط لتمامه لا لاصل الوجود - س ر .

(٣) ينشئ هذا الشرط وهو البدن كما هو شرط حدوث النفس كذلك محل تصرفها بخلاف مثل حركة الفلك فانها شرط وليس محل تصرفها ، فقد أشار الى بيان آخر في الجواب بأن البدن شرط الاستكمال - س ر .

الصحابة بين النفس والبدن مجرد معية اتفاقيه ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل ، ومعتقد سخيف ، كيف وهم قد صرّحوا بأنّ النفس صورة كمالية للبدن ، وقد عرفوه بأنها كمال أوّل لجسم طبيعي آليّ ذي حياة ، وعكّموا بحصول نوع طبيعي له حد نوهي من جنس وفصل ذاتيين كالإسان والفلك وغيره ، و مثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية .

فالحقّ أنّ بينهما علاقة لزومية لا كميّة المتضافين ؟ ولا كميّة معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلّق ؟ بل كميّة شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة ، والتلازم الذي بينهما كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الأولى والصورة الجرمية ، فلذلك منها حاجة إلى الآخر على وجه غير دائر دوراً مستحيلاً ، فالبدن محتاج في تحقيقه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها ، ^(١) والنفس مقترنة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها الشخصية وحدث هويتها النفسية . إذا تقرر هذا فنقول : قولهم : فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما زمني أو ذاتي .

قلنا : إنّ تقدّمها على البدن ذاتي .

قولهم : لو كان كذلك لامتنع عنده إلاّ بعدهما ،

قلنا : الأمر هكذا فإنّ البدن بما هو بدن مستعد امتنع عنده مع وجود النفس ، ولا وجوده مع عندها ، والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجراها في نوعها على الإطلاق ليس يبدن أصلاً بل جسم من نوع آخر ، بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلّق النفس ، والنفس شريكة علة البدن .

فليس لأحد أن يقول : لو كانت النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مقترنة إلى البدن ؟

(١) أي حقيقتها العقلية بقرينة المقابلة أو المراد الاطلاق بحسب مراتبها في

استكمالها الجوهرية وفي اسانها الزمانية فان فيها أصلاً محفوظاً لا يقدح تبدلها في بقائه ، وعلى أي التقديرين ليس المراد المطلق بمعنى الفرد المنتشر من النفوس الكثيرة أو المفهوم الكلي الصادق عليها باهو مفهوم حكما في صورة ما بالنسبة الى الهيولى الاولى أيضاً - س ر ه .

لأن^(١) توسط المادة بوضعها في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول ، فإذا لم تكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة إلى المادة لم تكن نفساً بل عقلاً .

لأننا نقول : النفس وكل صورة سواء كانت مادية الوجود أو مادية الفعل فإنما يؤثر في نفس تلك المادة وحالاتها لاعلى وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشركة مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة ، فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع الحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علة مقيمة للبدن ، وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة إلى البدن افتقار الصورة في أحوالها المشخصة إلى المادة القابلة .

و قولهم : والثاني أي كون البدن علة للنفس باطل لأن العلة أربع الخ .

قلنا : نختار إن البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفساني ، وقد سبق أن نفسية النفس أي كونها بحيث تنصرف في البدن وتستكمل أمر ذاتي لها و وجود حقيقي لها ، وليست النفسية لهذا الوجود كالموارض التي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها وهويتها ، بل كونها نفساً ككون الصورة مادية والمادة مادة من حيث أن المسمى والمفهوم الإضافي موجود بوجود واحد ، و ككون الواجب صانع العالم ، وكما أن عالمية الباري بالأشياء وقدرته على الكل ليست بأمر زائد على ذاته ؛ فكذا نفسية النفس مادام وجودها هذا الوجود التديري ليست بأمر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والماهية .

فقولهم : في نفي كون البدن علة مادية إن النفس مجردة ، والمجرد مستغن عن المادة . فنقول : المجرد وهو الذي يكون عقلاً بالفعل لا تعلق له بالأجسام أصلاً وليست النفس كذلك ؟ فالدليل المذكور إن أقيم على أن الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالأجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح ، ولكن كون الشيء عقلاً مفارقاً ينافي كونه نفساً مدبراً للبدن الجزئي المعين على وجه يتفعل ويستكمل به ضرباً من الأفعال والاستكمال . وقد علمت أن ليس بين النفس والبدن مجرد معية

(١) والعال ان تأثير القوى الجسمية بشاركة الوضع لا يتصور لها بالنسبة الى

مواد أنفسها أسند الاشرافيون هذه الاثار الى الصور النوعية المفارقة اعنى اصحاب الاصنام وقنصر في مبحث المثل من الامور العامة اسناد الشيخ الاشرافي التنذية و التنبية والتصوير في النبات الى صاحبصننه - س ر ٥ .

كالجبر الموضوع بجنب الإنسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له و يتر كّب منهما نوع طبيعي ، و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقاً عن الأجسام ؟ والمفارق ليس وجوده هذا الوجود التعلّقي ، وليس كون البدن آلة لها ككون المنحت و المنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة و يتركها أخرى ، والذات المستعملة هي كما هي من قبل و من بعد ، ولا كونها في البدن ككون الرّبان في السفينة و صاحب الدار في الدار ، تدخل فيها و تخرج عنها و السفينة بحالها و الدار بحالها ، فالدليل المذكور لم يدلّ على بقاء النفس مادام وجودها النفساني بعد البدن . نعم قد دلّ على أنّ الجوهر المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن .

بقي النظر في أنّ النفوس بعضها أو كلّها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر لاتعلّق له بالجسم ، ولا حاجة إلى استعماله والاستكمال به . وفي الكلام في كيفية هذا التحول و الانقلاب الجوهرية ، وطروء حالة بها يصير الجوهر المتعلّق الوجود بالمادة جوهرأ مفارقاً عنها ، و ستعلم كيفية هذا عن قريب .

و أمّا الذي ذكره من أنّ الفاعل إذا كان منزّهاً عن التغيّر كان صدور الفعل عنه في وقت دون ما قبله موقوفاً على شرط ، و شرط الحدوث لأمر غني في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدمه مستلزماً لعدم ذلك الفعل أو مؤثراً فيه ، كلام لا فائدة فيه ، فإنّ حدوث (١) الشيء ليس إلا وجوده الخاص به ، و ليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود ، بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد ، فإذا عدم (٢) الشرط عدم المشروط .

و أيضاً لا معنى لكون أمر مادي استعداداً أو شرطاً لوجود جوهر مفارق الذات

(١) ليس كذلك فإن الحدوث هو الحد المشترك بين الوجود والعدم ، وليس وجوداً ولا عدماً و تتمر في الامور العامة في دفع شبهة من نفي التأثير والتأثر في حال الحدوث لانفي حال الوجود ولا في حال عدمه ، و قوله : وليس صفة زائدة ممنوع كيف ؟ و سنخ الوجود معرى عن الحدوث فشرطها ليس شرطه الا ترى ان علة الاربعة ليست علة الزوجية مع أنها لا تنفك عن لازمها - س ر .

(٢) ممنوع اذ علة الحدوث قد تكون غير علة البقاء كما في علة حدوث البناء و علة بقاءه ، فهنا شرط حدوث النفس البدن ، و علة بقاءها العقل الفعّال - س ر .

فني الوجود عن المواد وأحوالها كما هو عندهم . وبالجملة استمداد^(١) المادة لا يكون إلا لما يكون حالاً من أحوالها ، ولا معنى لكون الشيء مستعداً لأمر مابين الذات عنه ؟ فكن مترقباً لما يتلى عليك إنشاء الله تعالى .

فصل (٥)

في أن (٢) الفساد على النفس محال

ذكروا في بيانه حجبتين : إحداهما إن النفس ممكنة الوجود ، وكلّ ممكن فله سبب في وجوده فللنفس سبب ، والسبب مادام يبقى موجوداً مع جميع الجهات التي باعتبارها

(١) خلاصة الاشكال من وجهين :

أحد هما : انه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهوناً باستمداد خاص ووقت خاص مع تساوى نسبه الى كل الاوقات وتجرده عن كل المواد ؟
 وثانيهما : ان المستعمله لا بد أن يكون حالاً من أحوال الستمد متصلا به و الستمد مستكملاً بذلك الستمدله و المفارق مابين الذات عن المواد والاجسام فكيف يكون حالاً لها ؟ و بالحقيقه هذا هو الاشكال الذي سينقله عن أفضل التأخرين المحقق الطوسي قدس سره في اليماد الشرقي ، ولهذا قال : فكن مترقباً ، و أقول : هذا كلام حق و اشكال صعب لكن بعضه مشترك الوجود عليهم وعليه قدس سره كما سيثير اليه في موضعين من أن الوجود التجردى الروحاني في البقاء كيف حثت ؟ وما هو جوابه من أن العادث وجود الرابط بينهما فهو جوابهم ، ولكن أين الثريا من الثرى ؟ اذ يلزم عليهم قدم النفس ذاتاً اذ العادث اضافة مقولية لها لا ذاتها وعلى طريقته قدس سره من أنها جسانية الحدوث روحانية البقاء ، و أنها في أول الامر كالطبائع السائلة ، و أن الاضافة وجودية اشراقية حادثة ذاتاً في أول الامر وان انسلخت في آخر الامر عن الزمان ، ولا يصح على وجودها الضى والعال و الاستقبال بل جميع الازمنة و الزمانيات بالنسبة اليها تصير كالان والامكنة والمكانيات كالنقطه و كيف لا ؟ وهذا هكذا بالنسبة الى مداركها الكلية فضلا عن ذاتها المجردة ، و أيضا على طريقته هي ذات أطوار وشؤون ذاتية و على طريقته ليس لها الامقام واحد هو مقام التجرد ، و أما انه ما حامل استمداد وجودها التجردى البقائي ؟ فسيحقيقه عن قريب - س ر ه .

(٢) ماضى كان معالية الفساد عليها بفساد البدن وهاهنا معالية الفساد عليها مطلقاً

كان سبباً استحالة انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث العلة والمعلول ، فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شيء من أجزاء سببها التام ، والأسباب أربعة : ويستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلي لأن السبب الفاعلي لها كما سنبين جوهر عقلي" مفارق الذات من جميع الوجوه عن المادة فيمتنع عنده ، لأن الكلام فيه كالكلام في النفس . ومحال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادي ، لأننا قد بينا أن النفس ليست حادثة بل مجردة . و محال أن يكون لعدم السبب الصوري لأن صورة النفس بعينها ذاتها ، ولأن الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل . ومحال أن يكون لعدم السبب التام لهذا الوجه أيضاً فيمتنع عدم النفس مطلقاً . وأما الصور والأعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة^(١)

(١) حتى الفاعلية وهما أشكال ظاهر الوجود ، وقد نقله السيد المحقق الداماد عن المحقق الطوسي قدس سرها في القسرات ، و قد وصفه السيد قدس سره بأنه من مستصعبات العقد التحصيلية ، وهوانه اذا عدم شيء في العالم لزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك لان عدم ذلك الشيء اما لعدم شرطه أو شرط علته أو لعدم جزء علته ، والكلام في عنده كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب تعالى لان الموجودات بأسرها ينتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب تعالى . والجواب : ان عدم الحادث ينتهي الى عدم مرتبة وقطعة من حقيقة متجددة بالذات كالطبيعة الجوهرية السائلة الوجود عند المصنف ، و كالحركة الوضعية الفلكية عند القوم ، وتلك الحقيقة كلحد منها ضروري العدم عند وجود حد آخر بلا حاجة الى علة أخرى ، كضرورة عدم يوم الجمعة في يوم الخميس و يوم السبت ، فإذا انتهى عدم الحادث الى عدم تلك المرتبة من تلك الحقيقة السائلة الوجود يقال : عندها ذاتي - والذاتي لا يجلل - فلا ينتهي الى عدم الواجب تعالى ، فالجاعل جعل نفس ذاتها جلابيطةا لأنه جعلها متقضية متجددة ، والسيد قدس سره أشار أولاً الى ما ذكرناه و ثانياً الى تحقيق آخر بقوله : فاذن يجب علينا أن نقطع وريد الشبهة ، ونجب عرق الاعضال فنقول : ما حققناه لك ان حدوث و الزوال في عالم امتداد الزمان لا يتصحح الا بالانتهاء الى طبيعة متجددة متصرمة يكون طباع جوهراتيات اتصال التجدد والتصرم ، وسيلان استمرار حدوث و البطلان من غير استناد في الاقضاء و التصرم الى علة خارجة عن ذاتها يضمن للتأمل المخرج من هذه المضائق ، ولكننا سنأنتف الان بياناً طارفاً من سبيل آخر فاعلمن أنه انما يتناص الامر هنالك على من بتوهاماته الفاسدة يحسب أن الدم الطاري على الشيء الكائن الفاسد في الزمان حادث متجدد في متن الواقع ، وطرو العدم عبارة عن تجدد البطلان ❖

العدم على أحد أسبابها حتى الفاعلية ، لكون فاعلها القرب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمرجة مختلفة يفيد استمدادات مختلفة ، وقد سبق أن الأمر هاهنا ليس كذلك .

بعد التقرر، وأن انعدام الشيء الزماني انما هو بارتفاع وجوده الحاصل في زمن حصوله من تلقاء الجاعل الموجب عن وهاء التحقق عن زمان الحصول ، وأن العدم فعل الفاعل ، والفاعل فاعل البطلان ، وأن عدم حصول الشيء في زمان ما غير متحقق الصلح الا في ذلك الزمان ، ومع تحققه لاجله ، و أن انتفاء المانع مقدم على وجود المعلول بالذات تقدماً بالطبع لكونه من أجزاء علته التامة ، وشيء من تلك الاوهام ليس له في عالم العقل من نصيب ، ولا في اقليم الحكمة من خلاق ، وان في التكلفين والتسلفين اقواماً وعشائر تلك أمانيتهم ، ومن هو على بصيرة في أمره يعلم أن ما يحدث ويتجدد ويقبل فيه الفعل والقبول يكون لامعالة شيئاً ما يعبر عنه بالليسية والانتفاء بل هو سلب محض وليس صرف لا يخبر الا لمن لفظه ولا يروم بفهمه الا أنه ليس في الحصول أمراً أصلاً ، وانما طر والعدم على الكائن الزماني هو سلب وجوده في الزمان العاقب سلباً صرفاً ، ثم قال : أفليس من المنصرح أن ارتفاعه عن زمانه في قوة اجتناع التقيضين وعن الزمان البمد غير مقبول اذ لم يكن متحققاً قط ؟ فاذن قد استوى واستبان أن الزوال حقيقة انتقاع اتصال الفيضان لدم الاناضة الابقيامة المعبر عنها في القرآن الحكيم والتنزيل الكريم تارة بالعفظ «ولا يؤده حفظهما» ، وتارة بالامساك «وبسك السماوات والارض أن تزولا» ، وانه لا عدم الا وهو أزلى وان طرود العدم على الحادث الزماني انما معناه المحصل تفصيص وجوده بزمان مام محدود في جهة النهاية بعد بينه كما هو محدود في جهة البداية كذلك ، وذلك الوجود المحدود بعدى الطرفين غير مرتفع لاعتن العسر ولا عن ذلك الزمان المحدود في الجهتين ، ثم قال : فاذن قد بزغ أن العدم اللاحق بالكائن الفاسد أزلى ليس يصح استناده الى عدم تحقق العلة التامة لحصول الوجود في الزمان العاقب من بدو الامر في الازال والاباد رأساً ، كأن العدم السابق قبل حصول الوجود الحادث في الزمان الاول أيضاً كذلك ، لا أنه متجدد مستند الى انتفاء جزء مامن أجزاء العلة التامة للوجود الحاصل في زمان الكون ؛ فان العلة التامة لذلك الوجود ولاي وجود قد دخل في التحقق غير منتفية أبداً ، وانما الصحيح ان العلة التامة لتقرر ما مفروض وجود مام قد غير داخله في التحقق من بدو الامر أزالا وأبداً ، والعمديات الازلية سابقة كانت أولا حاشيتي الوجود الكائن في زمان بطلية متسلسلة في العلية والمعلولة على الجهة الالاقفية باهى منثلة في لحاظ العقل ، متناثرة بحسب الاضافة الى السلكات لا الى نهاية اخيرة يقف الامر عندها فليستين انتهت كلماته النورية . وانما تقلنا ما بطولها مع كونه خروجاً عن طور هذه العاشية لاشتغالها على تحقيقات شريفة نافمة في هذا المقام ، وفي مقامات آخر فليدرك بعد فورده وليد عن حسن طوره - س ر .

وثانيهما ^(١) إن كل متجدد فإنه قبل تجدده ممكن الوجود المتجدد وإلا لكان متمماً ، والممتنع غير موجود فإن المتجدد غير المتجدد هذا خلف . ومعنى بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت ، وذلك الاستعداد التام يستدعي محلاً لأن الذي يوجد فيه إمكان وجود الشيء هو الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أي استعداده القريب . إذا ثبت ذلك فنقول : النفس لو صحَّ عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد ، وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا يبقى ذاتها مع الفساد ، والذي فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد ، فإن ذلك الشيء مادة النفس ، فيكون للنفس مادة ؟ فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صحَّ عليها الفساد احتاجت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل وهو محال . وإذا انقطع التسلسل فذلك السنخ الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم ، وهو جزء النفس ولا يكون جزئها الباقي ذات وضع وإلا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ، ولكانت ذات وضع وحيز وهو محال كما بين ، وإذا كان ذلك الشيء الذي ثبت بقاءه مجرداً عن الوضع والحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعني بالنفس إلا جوهر مجرداً وأقرباً للصور العقلية ، فالنفس لا يصحُّ عليها العدم .

فإن قيل : أليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز أن يحصل في تلك المادة قوة فسادها .

فنقول : الفرق ثابت لأن الذي فيه قوة الحدوث هو البدن ؛ وذلك مما يصحُّ أن يبقى مع الحدوث ، أما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقياً مع فساد النفس ، وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس ، فظهر الفرق بين البابين . هذا ما في مسغورات القوم ، والحجتان إنما تنهضان دليلاً على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة و لواحقها لأعلى امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطي

(١) حاصله أن الفساد أمر متجدد وكل متجدد كونه ناكلاً أو فساداً مسبقاً بعامل استعداد ، وحامل استعداد فساد النفس إما هي وهو ظاهر البطلان ، وإما مادة لها ولا مادة لها وعلى تقدير جوازها يلزم الخلف إذ المادة هي الجزء المقوم وإذا لم يكن لها وضع وحيز ونحوهما كانت هي النفس الباقية - س ر ه .

التعلّقي؟ ومثل ذلك الوجود كما يمتنع فسادُه بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه و حدوثه بحدوث البدن ، بل لا تجد له أصلاً ، فإن كل ما هو كائن فاسد . وكل ما لا فساد له لا يكون له . وبالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع أن يكون حادثاً و مفارقاً عن المادة إلا بأن تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية ، وسيورته مجرّداً بعد ما كان متعلّقاً .

بهي الأشكال^(١) في أن وجوده التجريدي كيف حدث والمجرّد لا تعلّق له بمادة؟ ولله استعداد وجود .

والجواب عنه كما سيبيح حسب ما وعدناه لك ، و انموزج ذلك الجواب إن سيورته النفس مجرّدة ليست عبارة عن حدوث وجود أمر مجرّد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلّقي و رجوعها إلى مبدئها الأصلي ، فبالحقيقة حدوث الأمر المجرّد لشيء عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث^(٢) الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها ، وأما الذي ذكرناه من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث و حامل قوة الفساد ، و أن البدن فيه قوة حدوث النفس لأنه يبقى معها و ليس فيه قوة الفساد إلا يبقى معها .

ففيه مغالطة مبناها اشتراك لفظ القبول واطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية^(٣) و تارة بمعنى الانفعال و الاتصاف ، أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض ، فإن حامل قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي بل شيء آخر كالنطفة وما يجري مجراها ، وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية ، والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى

(١) أي في البقاء في الحدوث كما هو منسوب المصنف قدس سره هذا ما أشرنا إليه

سابقاً من أنه مشترك الوجود - س ر .

(٢) فإن ذات العقل الفعّال ليس له حدوث في زمان ، ولله وجود استمدادي الأنا

بها هو حافظه و خزانه للنفس حادث - س ر .

(٣) والقابل بهذا المعنى لا يجامع القبول والالزام اجتناع القوة و الفعلية بخلاف

القابل بمعنى السفضل و المستكمل فانه يجامع القبول و الالزم بكن منفلا ولا مستكلا ، والبدن قابل لوجود النفس و حدوثها بالمعنى الثاني وليس بقابل له بالمعنى الاول ، فان

حامل قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي الخ - ل ر .

المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ، ويجوز أن يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها ، و الذي يقبل الفساد شيء آخر هو باق مع الفساد ، ففي قابل كل^(١١) من الطرفين أي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار مأمنه الشيء ، واعتبار مافيه الشيء ، و اهمال الفرق بينهما مغلط فكن متيقظاً ، فاستمع ماسيقرع سمك يوم يناد المناد من مكان قريب .

فصل (٦)

في ذكر معاد معرفتي

اعلم أن المحقق الفاضل أفضل المتأخرين نصير الدين محمد الطوسي ره قد بعث رسالة إلى بعض معاصريه من العلماء هو العالم التحرير شمس الدين الخمر وشاهي ، وسئل عنه بعض المسائل المعضلة طالباً للكشف عن وجوه إعضالها ، وحل عقد إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب ، وكانت مسألة بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابة وقد قررها بقوله : ما بال الفاتلين : بأن ما لاحتمل لا يمكن وجوده وعدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو بعدمه بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الإنسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها ؛ فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً ، وإن جعلوها لأجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لا يمكن العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لا يمكن الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل ، وكيف^(١٢) ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادياً حاملاً لا يمكن وجود جوهر مفارق مباين

(١) كما أن البادة تطلق على حامل قوة الشيء . ويجامع الفقدان ، وتطلق على حامل

الصورة وتجامع الوجدان كذلك قابل كون الشيء قد يجامع الاستعداد والفقدان ، وقد يجامع الفعلية والوجدان ويمانع القوة والاستعداد ، وهكذا قابل الفساد وهذان مراده باعتبار مأمنه ومافيه ، وأما الاعتبار أن لما بالذات وما بالمرض فهما ان البدن قابل بالذات للنفس وحامل قوة النفس باعتبار اشتماله على أجزاء المنى المنفصل عنها الاعضاء الاصلية ، فهو حامل القوة بالمرض ، وهكذا في حامل قوة الفساد ، و قابل الفساد الجامع للوجدان

س ر ه .

(٢) أي نفس أولاً عن صحته وسقمه ونقول : ان ساغ كون الجسم حاملاً لكون النفس

الذات إياه؟ فإن جعلوها من حيث كونها مبدءاً لصورة بوجية لذلك الجسم ذات حامل لا يمكن الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لا يمكن العدم ، وبالجملة ما الفرق بين الأمرين في تساوي النسبتين ، هذا ما ذكره بعبارة المتفحة الواضحة الدالة على أن ما أُجيب عن هذا الإشكال في الكتب حتى في شرحه للإشارات غير مشبع ولا تمام عنده .
و نحن قد أُجيبنا ^(١) عن هذا السؤال في سالف الزمان بأنّ البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفه فيه تصرفاً يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدور ها عن الواهب الفيض ، لكن وجود صورة يكون مصدراً للتدابير البشرية والأفاعيل الإيسية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن إلا بقوة ^(٢) روحانية ذات إدراك وعقل وفكر وتميز ، فلامحالة تفيض من المبدء الفيض

♣ فليسخ كونه حاملاً لفسادها ، ثم ننقده ونقول كيف ساغ أن يكون الجسم حامل استعداد المجرّد ، والمجرّد استعداد وقوة له ، ثم كيف يكون الشيء مستعداً لمرئيات كأمراء؟ -
س ر .

(١) أي وافقنا القوم وارتضينا سابقاً جوابهم سيما مع بذلنا الجهد في تنقيحه كما أشار إليه ، ولكن في مباحث الماهية قريبا بحجت تنقيح البطل عبر عنه بما يقال - س ر .
(٢) ليس المراد ان البدن استدعى صورة متصرفه مقارنة وكان هذا الاستدعاء في الواقع غلطاً وخطأً، فإن التصرف في البدن الإنساني إنما يكون بقوة روحانية حتى يقال لا غلط في الطبيعيات ولا خطأ في استعدادات المواد حيث لا روية ، ولا أن الواهب رأى أن اللائق بعاله القوة الروحانية المميزة المفكرة فاعطى ما هو مقتضى لسان حاله حتى يقال : كان البدن حينئذ حامل استعداد القوة المجرّدة فالإشكال بحاله ، ولا المراد أن البدن استدعى القوة المتصرفه بالمقارنة وأصاب وأعطاها الواهب إياه إلا أنه زاد على ما استدعاه بعض الوجود باعطاء حقيقة مفارقة أيضاً تلك المقارنة رقيقتها وظلها أو مبدء مفارقة تلك القوة المقارنة خادمة حتى يقال : هذا خلاف مقتضى العدل إذ لو لم يشترط الاستعداد لوهب الفيض النفس الناطقة للنسبة لبعض الوجود ، بل المراد كما سيشرح ليه ان مادة البدن استدعت واستعدت للقوة الروحانية أيضاً ولكن بالمرض ، ومقتضى العدل أن الهبات على حسب الاستعدادات ولو بالمرض .

ان قلت : ان لم تكن لتلك الحقيقة المقارنة حامل امكان وجود كانت داخلة تحت القاعدة القائلة بان مالا حامل لامكان وجوده لا يوجد بعد العدم فلم يكن حادثة ، وان كانت مادية ، ولا يمكن أن يقال لها حامل امكان الوجود بالمرض اذ يقال : كذلك لها حامل امكان الفساد بالمرض . ♣

الذي لا يخل ولا يمنع فيه جوهر النفس وحقيقتها ، فإنّ وجود البدن بإمكانه الاستعدادي ما يستدعى لأصورة مقارنة له متصرفه فيه بماهي صورة مقارنة ، ولكن جودالمبدء القياس اقتضى صورة متصرفه ذات حقيقة مقارنة أو ذات مبدء مفارق ، وكما أنّ الشيء الواحد يجوز أن يكون جوهرأ من جهة وعرضأ من جهة أخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن ، لما تقرر عندهم أنها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفترق إليه بحسب هذا الوجودالذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم ، وكذا يجوز أن يكون شيء واحد مجمولأ من جهة غيرمجمول من جهة أخرى كالوجود والماهية لشيء واحد ، فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانية مجردأ من حيث كونه ذاتأ عقلية ، أو له ذات عقلية ، مادياً من حيث كونه متصرفأ في البدن أوله قوة متصرفه في البدن ، فإنّذات النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقه باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله ، وأما من حيث حقيقتها الأصلية أو مبدء حقيقتها فغير مسبوقه باستعداد البدن إلا بالعرض ، ولا فاسدة بفساده ، ولا يلحقها شيء من نقائص الماديات إلا بالعرض فتدبر .

هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح ، وأما الذي نراه الآن أن نذكر في دفع هذا السؤال وحلّ الإعضال فهو إنّ للنفس الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية ، بعضها من عالم الأمر والتدبير « قُل الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي » ، وبعضها من عالم الخلق والتصوير « منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم ^(١) » فالحدوث

✽ قلت : نلتزم ذلك كما يرشد إليه ما يأتي من قوله : وهي من حيث الفعل مسبوقه باستعداد البدن الى قوله : هذا مانسح ، ولكن اباالصوان تفهم من قوله : بالمرض الكنبي والاعتباري المحض ، وأيضاً اياك وأن تفهم من قبيل حركة جالس السفينة بالعرض ، بل هذا من قبيل وجود الكلي الطبيعي بالعرض لتعقّق الوجود الخاص ، ووجود الجنس بالعرض لوجود الفصل في البساط - س ر -

(١) الانشاء من الارض في الاخرة باعتبار أن البدن الاخرى الذي له الصورة الحسناء أو الشوهاء ، وصورة الاعمال من الحود والقصور والزمهرير والحرور وغير ذلك انما حصلت كلها في هذا البدن الدنيوي وهذه النفس من حركاتها وملكانها فانشأها وان كان من الاعمال والملكات كما هو مقتضى تجسم الاعمال البرهن عليه والوارد في اللمة ✽

والتجدد إنما يطرءان لبعض نشأتها، فنقول : لما كانت للنفس الإنسانية ترفقيات و تحولات من نشأة أولى إلى نشأة أخرى كما أشير إليه^(١) بقوله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فإذا سركت و تحولت و بمث من عالم الخلق إلى عالم الأمر بصير وجوده وجوداً مفارقاً عقلياً لا يحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده ، فزوال استعداد البدن إيّاها يضرها ذاتاً و بقاءه أبداً تملقاً و مصرفاً إذ ليس وجودها^(٢) الحدوثي هو وجودها البقائي لأن ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة ، فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها و مصيرها إلى المبدئية الفعّال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء و مثالها كمثل الطفل و حاجته إلى الرحم أولاً ، و استغنائه عنه أخيراً لتبديل الوجود عليه . و كمثل الصيد و الحاجة في اصطياده إلى الشبكة أولاً ، و الاستغناء في بقاءه عند الصيد أخيراً ، ففساد الرحم و الشبكة لا ينافي بقاء المولود و الصيد و لا يضره .

و أيضاً حاجة الشيء إلى أمر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية إليه كحاجة الوجود المعلولي إلى جاعل دون ماهيته لأنها غير مجعولة كما مر ، مع أنه من لوازم الوجود ، و ككون وجود المثلث معلولاً و عدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولاً .

ثم أعلم أن العلة الممدة علة بالعرض عند التحقيق ، وليست علة كعملية العلة الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول ، و ما ذكره من قولهم : كل ما لا حامل لا يمكن

البيضاء إلا أنها بواسطة البدن الترابي الدنيوي ، و أيضاً انشاء هذا البدن الدنيوي من الأرض بعينه انشاء البدن البرزخي و الآخرى لأنها شديداً هذا و كمالها ، و التفاوت بينها كالتفاوت بين صورة في لوح أو موضوع و بين هذه الصورة إذ اغتنت عنه ، و شيئية الشيء بصورته ، و أيضاً هذبة الثلاث و هويتها بهوية النفس و سيجي تحقيقه في العاد - س ر ه .

(١) بالصور الطبيعية ثم صورناكم و صورنا أعمالكم بالصور المثالية ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم أي ادركوا وانظروا في وجوده في مقام الاتحاد بالقل - س ر ه .

(٢) هذا مع قوله و أيضاً حاجة الشيء و قوله ثم أعلم أن العلة الممدة وجود ثلاثة لبقاء النفس بعد فناء البدن ، و أجوبة لقول الحق الطوسي قدس سره فهلا جملوه حامل إمكان عدمها أيضاً - س ر ه .

وجوده أو عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو بعدم بعد الوجود ، لا يستلزم^(١) القول بأن ما لا حامل لا يمكن وجوده وعدمه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود ؛ إذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل^(٢) كافياً في رجحان وجوده اللاحق ؛ وذلك إذا كان وجوده اللاحق طوراً آخر من الوجود بأن يكون كمالاً وتاماً لوجوده السابق ، ومن نظر في مراتب الأكوان الاشتداوية لموجود كوني كالسواد في اشتداده ، و كحرارة الفحم في اشتدادها ، وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف وقومه يزول عنه ذلك الإمكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد ، وإنما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشيء واستعداده منشئاً لزوال وجوده بل لتبديل وجوده ، وتبديل وجود الشيء قد يكون إلى عدمه ، وقد يكون إلى وجود أقوى وأكمل من وجوده المتقدم ، ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي إلا زوال وجودها البدني المقتصر إلى مادة البدن ، وزوال وجودها الأولى وتبدله لا يلزم أن يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الأقوى لها . فالقاعدة المذكورة أي كون ما هو حامل لإمكان وجود الشيء فزواله أو زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه ، لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلى عدم مطلق له بل ربما يكون تبدل له إلى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات^(٣).

(١) فإن قولهم ما لا حامل الخ مستلزم لمكس تقيضه ، وهو ما يوجد بعد العدم أو بعدم بعد الوجود لا حامل لإمكانه ، وأما ما لا حامل لإمكانه لا يوجد بعد الوجود فلا ملازمة هاهنا ضل على هؤلاء النفس جسمية الحدوث روحانية البقاء لامادة حاملة في البقاء ولا اشكال ، ومرجع الوجود بعد الوجود وهو البقاء هو الوجود السابق ، ومثاله الموجود الكوني فهكذا الموجود الابداعي بحسب البقاء ، وفي الحقيقة المرجح للاتصال كما مر زمانى ، وأما المتصل به والمتحول اليه فهو مجرد عن الاوقات والاستعدادات - س ر .

(٢) متعلق بوجوده اللاحق فكأنه قال يكون وجوده السابق مع حامل كافياً في رجحان وجوده اللاحق من غير حامل ، وذلك مثل أن يكون شيء مرجحاً ومعدلاً لسيلان ماء نهر إلى مهبط ثم كان ماء النهر متصللاً بماء بحر ، ويمكن ادّجاع الجواب الاول أيضاً إلى هذا فان هذا تأويل الاول وباطنه ، والاول قشره هذا وظاهره ، ولكن بشرط أن يحل الروحانية في الاول على الروحانية في البقاء لا في الحدوث فاحسن التأمل - س ر .

(٣) هذا بعد ما بين ان الوجود الفارقي وجود بعد وجود لا يتوجه فان الوجود

فإن قلت : ننقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقي للنفس كيف حدث لها
وكل حادث يفترق إلى مادة ، والمجرد لا مادة له .

قلت : العادث هاهنا ليس في الحقيقة إلا اتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها إليه ،
لا نفس وجود ذلك المفارق ، وذلك الاتصال أو الوجود الرابطي أو ما شئت فسمه حدوثه
مسبوق بالاستعداد ، وحامل هذا^(١) الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن ، وحامل
فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل ، وقد مر أن حامل قوة الشيء غير
حامل وجوده ، وإن وجب أن لا يكون مباناً صرفاً أيضاً .

ثم إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطباع حركة جبلية إلى غايات ذاتية كما
مر غير مرة ، وأثبتوا لكل ناقص ميلاً أو شوقاً غريزياً إلى كماله ، وكل ناقص إذا
وصل إلى كماله أو بلغ إلى إيسته إتحد به وصار وجوده وجوداً آخر ، وهذه الحركة الجبلية
في طبيعة هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة ، فإذا
بلغت النفس في استكمالها وتوجهاتها إلى مقام العقل وتحولت عقلاً محضاً اتحدت بالعقل
الفعال وصارت عقلاً فعالاً ، بل ما كانت عقلاً منفصلاً أي نفساً وخيلاً فزالت عن المادة

ثم بعد الوجود هو البقاء ، لا الحدوث . ويمكن أن يقال : لما كان الوجود الثاني متحداً مع الوجود
الأول في الهوية لا حل محفوظ فيها وسخ باق بينهما كان حادثاً بحدوثه ، ولذلك لا يخرج
وجود زيد العادث مع عرضه المرض عن الحدوث فيطلق عليه العادث ، وبالجملة هذا
تفصيل ما مر من قوله : بقى لك الإشكال في أن وجودها التجردى ، وجوابه بقوله :
وانزوج ذلك الجواب - س ر ه .

(١) الأولى أن يقال : ان المادة البدنية انما كانت حاملة لامكان وجود النفس لها وهو
وجودها لتغيرها ، وهكذا كل حامل لامكان وجود صورة أو عرض انما يحل إمكان وجوده
له ، ثم لما تجردت النفس بالحركة الجوهرية عادت موجودة بنفسها تامة لا لتغيرها فلم
تحتاج إلى حامل لوجودها ولإلى زمان يقارنها إلا بحسب التجوز وذلك كقارنة الإدراك
العقلي والخيالي للزمان بواسطة مقارنة الآلات الفاعلية البدنية بالمرض ، وانا قلنا : ان
هذا التفرير أولى لان القول بكون النفس المتعلقة بالمادة في فعلها مادة للنفس المجردة
التامة كما ذكره وه لا يخلو عن شوب مناقشة - ط مد .

وسلبت^(١) عنها القوة والإمكان وصارت باقية ببقاء الله سبحانه .

وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنتيجه لا يتيسر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعّال ، ومصير الأشياء في المبدء المتعال وذلك ليس لما خلق له ، واعلم أن نشآت الوجود متلاحقة متفاضلة ومع مفادها متصلة بعضها ببعض ، ونهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى ، وآخر درجات هذه النشآت التعلّقية أوّل درجات النشأة التجردية ، وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصورها منه كما علمت في الفصل السابق ، فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة وتجدد ، فعليك بالتأمل الصادق والتفطن اللائق كي تدرك ما ذكرناه ، متنوّراً بآيت قلبك بإشراق نور المعرفة على أرجائه من عالم الإفاضة والالهام ، والله يدعو إلى دار السلام .

فصل (٧)

في أن سبب النفس الناطقة أمر مفارق عقلي

قد سبق فيما مضى أن علّة النفوس لا يجوز أن يكون هي الجسم بما هو جسم وإلا لكان كل جسم كذلك ؛ ولا أيضاً يجوز أن يكون قوة جسمانية لأن تلك القوة لا يخلو إما أن يحتاج في وجوده إلى ذلك الجسم أو لا يحتاج إليه في وجوده بل في^(٢) تأثيره فقط وكلا الشقين ممنوع ، فتأثيرها في وجود النفس ممنوع ، وقد فرضت مؤثرة هذا خلف . أما بطلان الأول فلو جوه :

أما أولاً فلأن الصورة الجسمانية إذا فعلت في شيء كان فعلها لمشاركة القابل والقابل هو الجسم ، والجسم ممنوع أن يكون جزءاً من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه .

(١) أى الاستمدادى وأما الذاتى فهو لازم لهائمه ، أو الراد استهلاك أحكام الامكان مطلقاً وغلبة أحكام الوجوب لكون العقل من صقع الربوبية ولهذا باق ببقاء الله تعالى لا باقائه - س ر ه .

(٢) كالنفس المجردة المساوية لالسنطبة ، وانا حملنا عليها اذ الكلام فى النفس الارضية المطلقة ولانه يتعرض لها ويحكى عن الشيخ دضها - س ر ه .

وأما ثانياً فلأن الصورة الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع وحيثيته ؛ لأن^(١) حيثية الوضع داخلية في قوام وجوده الجسمي ، ويمتنع حصول الوضع بالقياس إلى ما لا وضع له .

وأما ثالثاً فلأن العلة أتم وأقوى من المعلوم ، والجسماني أضعف وجوداً من المجرد لأن وجوده قائم بالمادة ووجود المجرد مستغن عنه ، فإن المؤثر في النفس يمتنع أن يكون محتاجاً إلى الجسم في وجوده .

وأما بطلان الثاني وهو أن يكون تلك القوة الموحدة للنفس غير محتاجة إلى الجسم في وجودها بل في موجوديتها فلأن الذي يحتاج في فاعليته إلى الجسم هو الذي يفعل فعلاً يمكن أن يكون ذلك الجسم آلة متوسطة بينه وبين معلوله ، وتوسط الجسم لا يتصور إلا من جهة وضعه ومقداره إذ جسمية الجسم بالوضع والمقدار ، فلا محالة يختلف نسبهته بالقرب والبعد إلى ما يؤثر فيه وبحسبهما يختلف تأثيره ، فتأثيره في شيء يتوقف على أن يكون ذلك الشيء قريباً منه ضرباً من القرب ، إن لولا لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب أن يكون تأثيره في القرب كتأثيره في البعيد ؟ فلا يكون لذلك الجسم دخلاً في التأثير لأن وجود الجسم ونحو تشخصه إنما يكون بوضع خاص له ، فإن كان التأثير في القرب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب أن يكون ذلك الفعل مما يصحّ عليه القرب والبعد فلا يكون أمراً مجرداً روحانياً ، فإن كان كلاً ما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع ، وينعكس انعكاس النقيض إن ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يكون بواسطة الجسم ، والنفس مما لا وضع له ، فإن لا يمكن أن يوجد بواسطة الجسم . فإن فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته

(١) وذلك لأن المقدار الذي يمد مادة الجسم للتجزئة الفكرية ويقبل بداته التجزئة

الوهية من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود للجسم ، وبمباراة أخرى من عوارض الماهية لامن عوارض الوجود بالنسبة إليه فالوضع الذي هو الهيئة المعلولة للنسبتين المشهورتين داخل في قوام وجوده لامن عوارضه المتأخرة في الوجود ثبت المطلوب . وقوله : مالا وضع له لانه معدوم بعد ، والمعدوم لاوضع بالنسبة إليه ، ولانه على تقدير وجوده مجرد والمجرد لاوضع بالنسبة إليه - س ٩٥ .

عن المادة ، فالفاعل للنفس الناطقة أمر قدسي مفارق عن المادة و علاقتها سواء أ كان صورة أو نفساً أخرى ، و ذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعّال عند الحكماء ، وعند الأوائل و عظماء الفرس سُمي «روان بخش» بلمتيم ، ووجه التسمية بالعقل إنه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته فإن كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل و المعقول يجب أن يكون عاقلاً لذاته ، و إن عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لأجل حضور صورة أخرى فذاته عقل و عاقل و معقول ، و إنما سُمي بالفعال لوجوه ثلاثة :

أحدها إنه موجود أنفسنا و مخرجها من حدّ العقل بالقوة إلى حدّ العقل بالفعل . وثانيها إنه^(١) بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوة ، وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلي ، فأطلقوا عليه فعّال مبالغة في الفعل ، فعلى هذا كل عقل فعّال .

و ثالثها^(٢) إنه الموجد لهذا العالم و مبده صورها الفاضلة منه على موادها

(١) بأن يكون فعال بمعنى النسبة الى الفعل لامبالغة فاعل كالنار و اللبان و نحوهما

- س ر .

(٢) فيه أن هذا يستقيم على منهب المشايخ اذ عندهم فاعل النفوس و مخرجها من القوة الى الفعل هو العقل الفعال و يمتون به العقل العاشر ، وهو أيضاً فعال هذا العالم باذن الله تعالى ، و قالوا اليه مفوض كخدائية «أى تصرف» عالم العناصر ، و أمانند الاشرافيين و المصنف قدس سره ففاعل النفوس الانسية مخرجها من القوة الى الفعل هورب النوع الانساني ، مبادئ صور الانواع الاخر التي في هذا العالم أصعب أنواعها لاصحاب النوع الانساني و لا العقل العاشر ، لانهم وان قالوا بالطبقة الطولية من المقول كما قالوا بالطبقة العرضية الا انهم لم يحددوا الطولية في مبلغ معين كمشرة و عشرين ، بل قالوا يبلغ الانوار الفاهرة في مراتب التنزلات و الاصطكاكات الى نور لا يفيض منه النور كما في مراتب الاضواء الحسية من الضوء الاول و الثاني و الثالث الى أن ينتهي الى ضوء ضعيف لا يفيض منه ضوء أصلا ، مع أن انواع هذا العالم نفسا كانت أو جسماً مستنمة الى الطبقة المتكافئة لا الى الطبقة المترتبة ، على أنه قدس سره قال : في مبعث المعاد الروحاني في كل نوع من أنواع الكائنات لا بد من واسطة مناسبة من الصور المجردة و الجواهر العقلية ، وهم اللائكة القربون السمون عند الاوائل بأرباب الانواع ، و عند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية ، و الصور الالهية انتهى . وهو كما ترى يناقض ما ذكره هنا ، و يمكن التوفيق بين كلاميه بأن المراد

و أما بيان أن ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود ، فهو لأنه آخر المفارقات العقلية الذي فيه ثوب كثيرة ، و الباري واحد حق في غاية العظمة و الجلال و النفوس كثيرة .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس علة لبعض كنفس الوالد في نفس المولود .

قلنا : قد مرّ فيما سبق أن تأثير النفس في شيء بمشاركة الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس إليها ، وهذا أولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات : من أن النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخلو إما أن تكون واحدة أو أكثر من واحدة ، فإن كانت واحدة فإما أن تكون معينة أو غير معينة ، و الأول محال لأنه ليس أحد المتفقين في النوع أولى بأن يكون علة للآخر دون العكس . والثاني أيضاً محال لأن المعلول المعين يستدعي علة معينة ، وأما إن كانت كثيرة فهو باطل أيضاً لأنه ليس عدد أولى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر في النفس الواحد جميع النفوس المفارقة وذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير لأن المجموع الذي قبل زماننا أقل من هذا المجموع و كان كافياً ، وبعض آحاد المجموع إذا كان كافياً لم يكن ذلك المجموع مؤثراً لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد ، فإذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع الساجدة ولا ببعض آحادها دون بعض ، فإذن يستع استناد وجود النفس إلى شيء من ذلك و هو المطلوب ، لأن هذه الحجة مبتنية على اتحاد النفوس في الماهية و هي عندنا كما سيجيء من أحوالها متخالفة الأنواع بسبب رسوخ ملكاتها و أخلاقها الملكية أو الشيطانية أو البهيمية أو السبعية و إن كانت بالقلل الفعال الموجد المخرج للنفوس من القوة صاحب النوع الانساني ، و كونه موجداً لهذا العالم و مبدئ الأمور الفاضلة منه على المواد باعتبار اشتغال صنه على جميع الاصنام ، و اشتغال صاحبه على الجهات الفاعلية النورية التي في جميع الارباب ، فان نسبة صاحبه الى تلك الارباب كنسبة صنه الى اصنامها فهو موجد لهذا العالم و صورته ، ولكن لها بها في صراط الانسان . و بعبارة اخرى للماخوذات لا بشرط بالنسبة اليه لالماخوذات بشرط لا وان كانت الماهيات محفوظة ، و الوجودات مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك و الكل مخلوقة من فضالة طينته بل كانها المراني له - س ر ه .

متحدة النوع في أول دعائها ومزاجة ذاتها القابلة للبيئات والمعلوم ، فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في هيء من الملكات من القوة إلى الفعل علة لبعض لم يلزم (١) ما ذكره .

تم القسم الأول من سفر النفس وهو السفر الرابع حسب ترتيب النسخة المطبوعة وأما على ما عندنا من النسخة الخطية المستسخة من النسخة المنستسخة من نسخة المؤلف عام ١٢١٠ هجرية هو السفر الثالث ولعله أوفق لتطبيق أسفار الكتاب على أسطر السلاك والعرفاء التي رتب المؤلف كتابه طبق حركاتهم وأسفارهم إلى الحق هذا ولا يخفى على القاريه الكريم ما بذلنا من المجهود العظيم والسعي البليغ في إتمام الكتاب وتصحيحه وإخراجه بهذا الالوب اللطيف والترتيب الأنيق ونحمد الله على هذا التوفيق ومهمله أن يوفقنا لطبع سائر أجزاء الكتاب كما أنه تقدم الشكر الجزيل والشناء الكثير على الفضلاء الذين ساعدونا وساهمونا في طبعه وتصحيحه فجزاهم الله خير جزاء للمحسرين . والله ولي التوفيق والإحسان

الناشر



(١) أقول : ان النفس الشيطانية والبهيمية والسبية لا يمكن أن تكون شيئاً منها حلة مفيدة للنفس الناطقة لكونها أحسن منها ، وأما النفس الملكية فهي باعتبار كونها عقلاً بالفعل وان أمكنت عليتها للنفس الناطقة لكن بحسب هذا الاعتبار ليست غير العقل الفعال وأما باعتبار نفسيتها فلا يمكن أن تكون حلة للنفس الناطقة والالزم ما ذكره الشيخ من كون أحد المتقين في النوع حلة للآخر، وليس أحد المتقين في النوع أولى بأن يكون حلة للآخر من العكس فتدبر - ل و • .

استصواب

بالرغم من اهتمامنا الشديد و سينا البليغ في تصحيح الكتاب لقد فاتتنا اغلاط قلائل
غير خفية على أهل الفن والادب فيرجى اصلاحها طبق الجدول

ص	س	الصواب	الخطاء	ص	س	الصواب	الخطاء
٢٠	٤	البقطة	القيظة	١٢٧	١١	بين يدي اليه	بين يداؤه
٦٦	٢٥	ادراكه	اداركه	١٣١	١	هيولانياً	هيولانيا
٧٥	١	لغاية	لماية	٢٠٠	١٧	ضوءاً	وضأ
٨٠	٧	الشراب	الشرات	٢٠٦	٣	للمحوسات	للمحوسات
٨٠	١٢	المعدة	المدة	٢٣٦	٩	القسان	القسان
٨٣	٣	مختلفان	مختلفان	٢٦٨	١٤	الجواهر	الجواهر
١٠٧	٢٠	السوء	السؤ	٣٠١	١١	جزءاً	جزاءاً
١٠٧	٢١	نييه	بييه	٣٢٠	٣	الوهية	الوهية
١١١	٢٠	علافاعلية مترتبة	علافاعلية مترتبة	٣٢٨	٩	التفت	التفت
		علافاعلية مترتبة علا	علافاعلية مترتبة علا	٣٣١	١٥	الانواع	الانواع

فهرس المطالب

الصفحة	الصفحة
٣٤	١
الشيخ	السفر الرابع في علم النفس
٣٥	الباب الاول
الاھلى طريقة المصنف	١ في أحكام النفس
٣٨	٣ الفصل الاول في تحديد النفس
البرهان الثاني على مغايرة النفس	٥ مراتب الحياة المفاضة على العناصر
مع الزواج وهو تبدله دونها	٦ البرهان على وجود النفس
٣٩	١١ اشارة الى الحركة الجوهرية
البرهان الثالث على مغايرة النفس	١٢ نفسية النفس ليست من العوارض
مع الزواج و هو عدم حدوث الاعمياء	اللاخه
مع حدوثه في الزواج	٢٠ ليست الحياة مبدأ للافاضل
٤٠	٢٣ الفصل الثاني في ماهية النفس
البرهان الرابع على المغايرة لزوم	الطلقة
انفعال الشيء عن نفسه	٢٤ نقل كلمات الشيخ في جوهرية النفس
٤٠	الباب الثاني
البرهان الخامس على مغايرة النفس	٣٨ في ماهية النفس
مع الزواج	٢٨ الفصل الاول في جوهرية النفس
٤٠	٢٩ البرهان الاول على عدم كون النفس
البرهان السادس على المغايرة	هو الزواج
لزوم كون العرض موجوداً لنفسه	٣٣ الكلام في الجامع لاجراء البدن
٤١	وحافظها
البرهان السابع على المغايرة ما	
دل على تجرد النفس الانسانية	
٤١	
ما استدلل البعض على المغايرة	
بوجهين آخرين	
٤٢	
الفصل الثاني في تجرد النفس	
الحيوانية	
٤٣	
الادراك و العلم يدلان على تجرد	
النفس	

الباب الثالث			
٧٨	في ذكر القوى النباتية	٤٤	الفصل الثالث في دفع ما اورد على تجرد النفس
٧٨	الفصل الاول في اقسام القوى النباتية بالوجه الكلي	٤٦	اعتراض بعض الفضلاء على ما استدل الشيخ به على جوهرية النفس
٨٠	اثبات وجود القوة الجاذبة في تمام الاجزاء	٤٩	توجيه كلام الشيخ بما يدفع عنه التناقض
٨١	وجود القوة الماسكة في الاجزاء بتسامها	٥١	النفس هي كل القوى و مبدؤها ومجمها
٨٢	الفرق بين الماسكة والهاضة	٥٣	الفصل الرابع في تعديد قوى النفس المنشعبة في البدن
٨٤	الجواب عما اورد على الفرق بين القوتين	٥٥	اقسام القوى المحركة والمدركة الى قسمين
٨٥	الفصل الثاني في فعل الهاضة في الفضلة المتدفقة	٥٧	الفصل الخامس في قاعدة يستعمل بها تعدد القوى
٨٥	اثبات القوة الدافعة	٥٨	عدم دلالة الوجود الضمة المحتملة لاختلاف القوى
٨٦	آلات القوى الاربع	٦١	البرهان على تعدد القوى
٨٧	الفصل الثالث في أن هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة	٦٣	عدم ورود النقوض على ما برهنه المصنف لتعدد القوى
٨٨	تحقيق في كيفية استعالة الغذاء بدلا لما يتحلل من جسم المتغذى	٦٥	رد صاحب المنص في قوله المدرك للجزيئات بينه مدرك للكليات
٩١	الفصل الرابع في مراتب الهضم	٦٧	البرهان على أن النفس هي المدركة للجزيئات والكليات
٩٣	الفصل الخامس في تعديد القوة الغازية و النامية	٧٠	اشترك القوى الغازية و النباتية والحيوانية في الجنس
٩٥	دفع ما يتوهم في وحدة القوة الغازية و النامية	٧٣	ترتيب مقدمات لاثبات أن جميع الادراكات والتحريرات الحيوانية و النباتية من النفس
٩٦	دفع ما قيل أن القوة الغازية نار		
٩٧	الفصل السادس في سبب وقوف القوى عند الموت		
٩٨	ما ذكره الشيخ في وجه وقوف القوى عند حلول الاجل		

ازالة استبعاد صدور الافاهيل عن النفس	١٢١	ما نقل عن سقراط في سبب وقوف القوى	١٠٠
ان النفس تستخدم القوة المصورة في فعل الافاهيل	١٢٣	الوجه الثالث ما وجد في كلام المحققين في السبب الموجب للموت	١٠١
الصائق الكلية العقلية لها رقائق جزئية موجودة	١٢٦	عدم تمازية الوجه الثالث لوجوه ثلاثة	١٠٢
الفصل الثامن في تمديد القوى وتصنيفها	١٢٩	الوجه الرابع في سبب وقوف القوى عند الموت	١٠٣
انقسام القوى الحيوانية و الانسانية الى عاملة وعاملة	١٣٠	الوجه الخامس والسادس في سبب الموت	١٠٤
الفصل التاسع في أن لكل بدن نفساً واحدة	١٣٣	ما أفاده المصنف قدس سره في وجه ضرورة الموت	١٠٥
معنى قول أرسطاطاليس أن النفس ذات أجزاء ثلاثة	١٣٥	الفصل السابع في القوة المصورة	١٠٨
الفصل العاشر في ترتيب مراتب النفس حدوثاً	١٢٦	اشكال صدور الافاهيل عن القوة المصورة	١٠٩
الفصل الحادي عشر في تمديد القوى الانسانية على منهج اهل البصيرة	١٣٧	اختلاف اجزاء النسي وتشابهها	١١٠
انحصار جنود القلب في ثلاثة اصناف	١٣٨	الوجوه المستدلة بها على اختلاف اجزاء النسي وجوابها	١١٢
كلام صاحب الفتوحات في معنى الانسان الكامل	١٤٠	الوجوه المثرة المنقولة عن المعلم الاول لتشابه اجزاء النسي	١١٣
الفصل الثاني عشر في تحنيق تكون اول عضو من الانسان	١٤٣	ما استدل به المصنف على تشابه اجزاء النسي	١١٤
نقل كلمات اهل الفن في تقدم بعض الاجزاء على البعض في الحدوث	١٤٤	ما احتج به العنطيب الرازي لاختلاف اجزاء النسي	١١٥
الفصل الثالث عشر في وقت تعلق النفس بالبدن	١٤٥	تضميف حجة الرازي بوجوه	١١٦
ما ذهب اليه الشيخ في تعلق النفس بالبدن	١٤٦	عدم امكان انتساب الاضياء واشكالها الى المادة النوية	١١٨
		ما افاده بعض المحققين في كيفية تكون الجنين	١٢٠

حقيقة الابصار عند المصنف قده	١٨٧	١٤٧	ما اورد المصنف على منصف الشيخ
الفصل السابع فى ما ذهب اليه اصحاب الانطباع	١٨٣	١٤٨	الفصل الرابع عشر فى اختلاف القوى
أدلة نفاة الانطباع	١٨٨	١٥٠	الفصل الخامس عشر فى اثبات القوة الحيوانية للانسان
الفصل الثامن فيما قاله اصحاب الشعاع	١٩١	١٥١	قصود ما استدل عليه الاطباء من وجود القوة الحيوانية فى الانسان
الفصل التاسع فى سبب العول	١٩٥		
ما اورد اصحاب الشعاع على اصحاب الانطباع فى سبب العول	١٩٦		
الفصل العاشر فى لزوم توسط الجسم الشفاف فى الابصار	١٩٧		
الفصل الحادى عشر فى انحصار العواس فى الخمس	٢٠٠		
الفصل الثانى عشر فى وجود المحسوسات المشتركة بين العواس	٢٠١		
الباب الخامس			
فى الادراكات الباطنة	٢٠٥	١٥٥	احوال القوى المختصة بالفوس الحيوانية
الفصل الاول فى العس المشترك	٢٠٥	١٥٥	الفصل الاول فى الاشارة الى منفعة كل واحد من القوى
الحجة الاولى و تضييفها	٢٠٦	١٥٩	الفصل الثانى فى اللمس واحوال شعور النبات و الحيوان باللام و غير اللام
كلام بهمنيد فى العس المشترك	٢٠٧	١٦٣	الفصل الثالث فى الذوق
الحجة الثانية لوجود العس المشترك	٢٠٨	١٦٥	الفصل الرابع فى الشم
الحجة الثالثة لوجود العس المشترك	٢٠٩	١٦٩	الفصل الخامس فى السمع
ما استدل على نفى العس المشترك بوجهين	٢١٠	١٧١	حقيقة السمع عند المصنف قده
الفصل الثالثى فى قوة الغيال و منايرتها للمس المشترك	٢١١	١٧٤	اختلاف القوم فى سبب الشعور بجهة الصوت
الوجود الذى استدله بها على وجود قوة الغيال	٢١٢	١٧٦	شرطية وجود الهوى بين السامع و ذى الصوت فى السمع
		١٧٧	احتمال الافلاك على الطوموم والروائح والاصوات
		١٧٨	الفصل السادس فى البصر
		١٧٩	حقيقة الابصار عند الطبيعيين والرياضيين و الاشراقيين

الصفحة	الصفحة
٢٣٢	٢١٣
الوجوه التي استدلت بها على أن الإدراكات الظاهرة جسمانية	اعتراض صاحب البباحث الشرقية وجواب المصنف عنه
٢٣٥	٢١٤
جواب المصنف عن الصفة الأولى بطريق النفس والعمل	الفصل الثالث في التخييل والوامة والذائكة
٢٣٨	٢١٤
الجواب عن بقية حجج القول بأن الإدراكات جسمانية	الاحتجاج على مغايرة المفكرة لسائر القوى
٢٤١	٢١٥
الفصل السادس في بيان مذاهب القدماء في أمر النفس	الاحتجاج على مغايرة الوامة لسائر القوى
٢٤٤	٢١٧
توجيه أقوال القدماء بما يناسب منه المصنف	اتحاد العقل والوهم عند المصنف وبرهانه
٢٤٤	٢١٨
صحة ما قيل من أن النفس متحركة أن ما يتحرك لذاته لا يبيت	مغايرة القوة الحافظة لسائر القوى
٢٤٨	٢١٩
من جعل النفس جسماً مراده النفس العيوانية	إشارة إلى أن هذه القوى من شؤون النفس
٢٤٩	٢٢١
٢٥٠	٢٢١
مبنى استنشاق النفس بالنفس	الفصل الرابع في أن النفس كل القوى
٢٥٢	٢٢١
مبنى القول بأن النفس من الأعداد	البرهان الأول لاثبات أن النفس تمام القوى
٢٥٣	٢٢٣
صحة ما قيل بأن النفس من جنس المدرك وشبيهه	دفع الإيرادات الموجبة على البرهان الأول
٢٥٤	٢٢٤
مبنى القول بأن النفس حرارة أو برودة أو دم	البرهان الثاني على أن النفس كل القوى
٢٥٥	٢٢٥
مناقشة الشيخ في ما ذكره من مناقضة كلمات القدماء	البرهان الثالث على كون النفس بوحدها تمام القوى
٢٥٧	٢٢٦
خلط الشيخ في إبطال استحالة الجوهر بين الوجود والماهية	وجوه أخرى استدلت بها على أن النفس كل القوى
الباب السادس	
٢٦٠	٢٢٨
في بيان تجرد النفس الناطقة	تقل كلام الشيخ في اثبات أن المدرك للصور و التخييلات هو النفس
٢٦٠	٢٣٠
الفصل الأول في أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار	الفصل الخامس في رفع ما قيل بأن النفس لا تدرك الجزئيات

الصفحة	الصفحة
٢٨٩	٢٦١
اعتراض صاحب البياض على المقدمة الاولى من هذه العجة	جواب ما اعترض على نفى جسدية النفس
٢٩٣	٢٦٢
العجة السادسة على تجرد النفس بدم ضعف القوة العاقلة مع ضعف الجسم	امتناع اتقسام الصور العقلية
٢٩٤	٢٦٣
عدم دلالة هذه العجة بوجود العقل المفاوق في الانسان	الوجه الثانى لامتناع اتقسام الصورة العقلية
٢٩٥	٢٦٥
العجة السابعة والثامنة تجرد النفس	عدم دلالة العجة الاولى على تجرد كل نفس عند الصنف
٢٩٦	٢٦٧
اعتراض صاحب البياض على مقدمة هذه العجة وجوابه	ايراد الصنف على الوجه الثانى بدم استلزام وحدة الشئ امتناع اتسامه من كل جهة
٢٩٧	٢٦٨
العجة التاسعة على تجرد النفس	اعتراضات المتأخرين على العجة الاولى
٢٩٩	٢٦٩
دلالة هذه العجة على كون القوة الضيالية غير جسيانية	دفع الاعتراضات الموجهة على الاولى
٣٠٠	٢٧٠
العجة العاشرة على تجرد النفس بدم امكان كون المدرك في الانسان جساً	العجة الثانية التي عول عليها الشيخ على عدم كون النفس جساً
٣٠٢	٢٧١
العجة العاشر عشر على تجرد النفس بامكان استيناف الصور العقلية من دون استيناف اسبابها	اعتراضات تلامذة الشيخ على هذه العجة وجواب الشيخ عنها
٣٠٣	٢٧٩
الاستدلال بالايات على تجرد النفس	العجة الثالثة على نفى جسدية النفس اشكال عدم بقاء الصورة الكلية على كليتها حين التنقل
٣٠٥	٢٨١
الاستدلال بالاحاديث النبوية على تجرد النفس	التفصى عن الاشكال المذكور
٣٠٧	٢٨٣
كلمات الفلاسفة الاقدمين في تجرد النفس	تمامية دلالة هذه العجة على تجرد النفس الانسانية فقط
٣٠٩	٢٨٤
ما روى عن افلاطون في صفة النفس	العجة الرابعة على تجرد النفس ونفى جسيانيتها
٣١٠	٢٨٥
اقوال اهل النون والمرقان في حقيقة الروح	اعتراض صاحب البياض على هذه العجة وجوابه
٣١٢	٢٨٧
اختلاف اهل الشريعة في حقيقة الروح و حدونه	العجة الخامسة على تجرد النفس و نفى جسيانيتها

٣٤٠	ما استدل به ابو البركات على حدوث النفس	٣١٣	معنى وجود الاعضاء و القوى فى الروح
٣٤٣	الفصل الثالث فى ايجاح القول فى حقيقة النفس	٢١٥	اشارات الى آثار الروح
٣٤٥	عدم معرفة القوم حقيقة النفس بانكارهم تطوراتها وشؤونها	٣١٧	نقل بعض الروايات الدالة على بقاء الروح بعد الموت
٣٤٧	ما هو الحق عند المصنف من كون النفس جسمية الحدوث وروحانية البقاء	٣١٨	تأويل ما ذهب اليه التكميليين من ان النفس جسم لطيف
٣٤٨	ما تسك به صاحب حكمة الاشراف على حدوث النفس و وجوه النظر فيه	٣١٩	كلام ابن عباس فى ذهاب الروح عند مفارقة الابدان
٣٥٣	الحجة الثانية على حدوث النفس عند صاحب حكمة الاشراف	٣٢٠	تكون النفس من الروح العلوى عند صاحب الموارد والمعارف
٣٥٥	ما اشير الى هبوط النفس من عالم القدس فى الايات و الروايات و كلمات الحكماء	٣٢٢	معنى قوله (س) القلوب اربعة
٣٦٠	كلمات الفلاسفة الاقدمين فى هبوط النفس و سقوطها الى هذا العالم و حلة ذلك	الباب السابع	
٣٦٦	الحجة الثالثة على حدوث النفس عند صاحب حكمة الاشراف	٣٢٥	فى احوال النفس
٣٦٧	ما اورده المصنف على الحجة الثالثة	٣٢٥	الفصل الاول فى كيفية تعلق النفس بالبدن
٣٧٠	الحجة الرابعة على حدوث النفس عند صاحب حكمة الاشراف	٣٢٦	مراتب تعلق الشئ بالشئ
٣٧١	ما أجابه المصنف على الحجة الرابعة	٣٢٧	حقيقة تعلق النفس بالبدن عند المصنف
٣٧٢	ترفيف العلامة الشيرازى جليل شيخ الاشراف	٣٣٠	الفصل الثانى فى تحقيق حدوث النفوس البشرية
٣٧٣	ما أورده العلامة الشيرازى من قدم النفوس وما أورده المصنف عليه من استلزامه معاللات قوية	٣٣١	ما نقل عن الافلاطون القول بقدم النفوس
		٣٣٢	اتفاق المشائين على حدوث النفوس
		٣٣٣	حجج القائلين بقدم النفوس وابطالها
		٣٣٤	حجج القائلين بحدوث النفوس
		٣٣٥	الاعتراضات التى وجهها صاحب الملخص على الحجة الاولى
		٣٢٧	جواب اعتراضات صاحب الملخص

الصفحة	المطلب	الصفحة
٣٨٥	الفصل الخامس فى استعالة فساد النفس	٣٧٥ ما اورد على حدوث النفس من الاشكالات وجوابها
٣٨٨	الحجة الثانية على امتناع فساد النفس	٣٧٦ توضيح دفع الاشكال عن حدوث النفس
٣٩٠	الفصل السادس فى ذكر ميماد مشرقى	٣٧٧ ما ذكره بعض الفضلاء فى وجه استعالة تقدم النفس على البدن
٣٩١	اشكال المحقق الطوسى على امتناع فساد النفس وجواب المصنف عنه	٣٧٩ ما تمسك به بعض الافاضل على قدم النفس
٣٩٦	الفصل السابع فى أن سبب النفس امر مفارق عقلى	٣٨٠ الفصل الرابع فى أن النفس لا تفسد بفساد البدن
٣٩٩	اشكال عليه النفوس بعضها لبعض وجواب المصنف عنه	٣٨١ عدم تمامية ما استدل به الشيخ
٤٠٠	خاتمة الجزء الثامن من الكتاب و هو القسم الاول من سفر النفس	و غيره على عدم فساد النفس بفساد البدن

فهرس الاعلام

نبهنا في فهرس الجزء الاوله بأن المصنف قدس سره لم يصرح بأسماء بعض الاعلام الذين تعرض لكلماتهم خلال البحث الا بالكناية أوبناوين اختصم بها ونحن تسهيلات للقراء الكرام أتينا بأسمائهم الخاصة في هذا الفهرس ، كما أن ماوضعنا من أرقام الصحائف بين القوسين راجع الى ما في ذيل الكتاب من التعاليق تيه لما هو الرسوم في وضع الفهارس

ابوسعيد القرشي ٣٢٣	٨	٢٨ - ٢٤ (٢١ - ١٩)	بن سينا ١٨
ابوصالح ٣١٢	٩	- ٤٨ - ٤٦ - ٣٩ (٣٧)	٣٥ - ٣٣
الامام ابو عبد الله الصادق عليه السلام ٣١٧ - ٣١٦	١٠	- ٧٣) ٦٠ (٥٥ - ٥٤ - ٥٣	٥٣
ابو طالب المكي ٣١٩	١١	- ١٠٨ - ١٠٣ - ٩٨ - ٩٦ (٩٣)	٩٦
ابوالعالي الجويني ٣١٨	١٢	(١٤٦) ١٤٥ (١٤١)	١١١ - ١٣٥
ابواليزيد البسطامي ٣١٠	١٣	١٨٠ - ١٦٧ - ١٦١	١٤٧ - ١٥٠
ارسطو ٣٣ (١١٥) ١٨١ - ١٥٠	١٤	٢٤١ (٢٢٨) ٢٢٧ - ٢٠٠ (١٨٩)	٢٠٠
٣٥٢ - ٣١٣ - ٢٨٣ (١٨٦ - ١٨٥)		٢٦٧ - ٢٥٩ - ٢٥٧ - ٢٥٥ - ٢٥١	٢٥١ - ٢٥٥
(٣٦٣ - ٣٥٣)		٣٣٠ (٣٢٨ - ٢٧٨ - ٢٧١)	٢٧٠
ارسطاطاليس ١١٢ - ١٣٥ - ٢٧٠	١٥	(٣٥٤ - ٣٥٣ - ٣٥١)	٣٣٦
٣٣٢ (٣٤٧ - ٣٤٦) ٣٦١ - ٣٦٢		٣٩٦ - ٣٨١ - ٣٨٠ (٣٥٨)	٣٥٧
٣٦٢			بن عطا ٣١١
الازهرى النحوى - ١٤٠	١٦		بن عباس ٣١٩ - ٣١٢
اسكندر الافروديسي (١٣٥)	١٧		ابراهيم الغليل عليه السلام ١٠٨ -
اقلاطون ١٢٦ - ١٦٩ - ٣٠٩ (٣٣٠)	١٨		٣٠٤ - ٣٠٦
٣٧٢ - ٣٦٠ - ٣٢٣ - ٣٢٢ - ٣٢١			ابى البركات البغدادي ٦٤ - ٣٤٠
٣٧٤ - ٣٧٣			ابو جعفر محمد بن جعفر الطوسي
اغاثا زيون ٣٠٨ -	١٩		٣١٦ - ٣١٦
			ابوسعيد الخراز ٣١٥

٢٠٧-٢١٢ (٢١٩) ٢٥٥ (٢٧٢)	ابناقلس - ٢٤٤ - ٣٠٨ - ٣٠٩ -	٢٠
٤٧ الامام على بن موسى الرضا عليه السلام (٣٦٥)	٢٦٠	
٤٨ العلامة الشيرازى شارح حكمة الاشراق (٢٤٨ - ٢٥٠ - ٢٧٢) ٣٧٩	انكسارفورس (٢٤٣)	٢١
٤٩ العلامة الدوانى (٢٥١)	التفتازانى - ٦٤	٢٢
٥٠ سيدنا عيسى عليه السلام - ٣٠٤-٣٠٧	بقراط - ١٠٩-١١١-١٢٦-١٤٣-١٤٤ (١٨٦)	٢٣
٥١ النزالى (١٠٨) ٣٢٠ - ٣١٨	بهنيتار - ٩٧ - ١٧٠	٢٤
٥٢ فريدالدين المطار (٢٤٦)	تاليس الملطى - (٢٤٣)	٢٥
٥٣ فيثاغورث - ١٦٩ (١٧٢) ٢٥٢ - ٣٧٠ - ٣٠٨	الجامى (٢٣١)	٢٦
٥٤ فرفوروس (١٨١)	الجرجاني - ٦٤	٢٧
٥٥ ضمرالدين الرازى - ٦٤-١٤٣-١٤٧ (١٧٠)	جالينوس - (١٨٥) ١٢٦-١٨٨-١٩١	٢٨
٥٦ قرمانيطس (٦١)	الجنيد - ٣١٠	٢٩
٥٧ القوشجى (٤٢ - ١٨٤)	حدیفة - ٣٢١	٣٠
٥٨ سيدنا محمد صلى الله عليه وآله - ٢٣	حمى بن يقظان ٣٥٧	٣١
٥٩ مصعبين يعقوب الكلينى - ٣١٦	القطيبه الرازى صاحب المباحث - ٦٨	٣٢
٦٠ مصعبين زكريا - ١٤٣	١١٥ - ١٨٩ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٨٤	
٦١ مجاهد - ٣١٢	٢٨٩ - ٢٩٦ .	
٦٢ المحقق الداماد (١٨٠ - ٣٨٦)	ديوجانس - ٢٠٨	٢٣
٦٣ السموى - ٢٣	ذيقراطيس (٢٤٣)	٢٤
٦٤ محى الدين المرعى - ١٤٠	روفس (١٨٦)	٢٥
٦٥ الولوى الرومى (٣٠٦ - ٣١٣)	سقراط - ١٠٠	٢٦
٦٦ المحقق نصيرالدين طوسى - ٢٤ (٢٥) ٢٩٢ (٢٦) ٢٩٠ (٢٨٣) ٢٩٢	سعيد بن جبیر - ٣١٣	٢٧
(٢٩٢) ٢٩٠ (٢٨٣) ٢٩٢	سميدین مسیب - ٣١٦	٢٨
(٢٩٢) ٢٩٠ (٢٨٦ - ٣٨٥ - ٣٥٧)	سلمان الفارسى - ٣١٦	٢٩
٦٧ الراسطى - ٣١٨	شيخ الاشراق شهاب الدين -	٤٠
٦٨ يعقوب النحوى - (٣٦١)	السهروردى - ٢٦ - ١٧٩ - ١٩٩ -	
٦٩ يونس بن ظبيان - ٣١٧	٢٤٨ - (٣٦١) ٣٦٦ - ٣٨٢	
٧٠ هرمس - ١٦٩	شمس الدين الصروشاهى - ٣٩٠	٤١
	صاحب المواقف - ٦٤	٤٢
	صاحب المنص - ٦٤ - ٣٣٤	٤٣
	صاحب اخوان الصفا - ١٣٩	٤٤
	صاحب المطارحات - ١٨٢	٤٥
	الامام على بن ابي طالب عليه السلام -	٤٦

فهرس أسماء الكتب

شرح حكمة الاشراف للعلامة الشيرازي (٣٥٠)
(٣٦١)

شرح كليات القانون (١١٢)
شرح الهياكل للعلامة اللواتي (٣٥١)
الشفاء لابن سينا ٥٣ (١١٢-٩٣-١٦٧)
الشواهد الربوية للمصنف (٢٦٥)

ط

طبياوس لافلاطون ٣٠٩ - ٣٦٠

ع

الموارف والمعارف ٣١٨ - ٣٢٠
العرشية للمصنف (١٨١)

ف

فانن لافلاطون ٣٠٩ - ٣٦٠
الفتوحات السكية لابن العربي ١٤٠

م

٢
٣ البهء و المعاد للمصنف (١٦٦-١٦١-١٥٠)
٤ البهء و المعاد لابن سينا (٢٥٩)
البياحات لابن سينا ٢٢٨ - ٢٧٠
٥ المشوى المولوى الرومى (٣٠٦)
٦ الموافق ٦٤
مفاتيح النيب (١٣٥)

الف

انولوجيا لارسطو ٣١٣
انولوجيا لارسطاطاليس ١٨١-٣٠٧-٣٥٦
انولوجيا لافلاطون ٣٠٩
الاشارات لابن سينا ٣٩

ت

تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسى (٤٢)
التعليقات لابن سينا (٢٥٩)
التفاحة لارسطاطاليس ٣٠٨

ح

حكمة الاشراف للسهروردي (٣٤٨ - ٣٥٠)
٣٥٣ - ٣٦٦ (٣٥١)
حاشية حكمة الاشراف (١٨١ - ٣٥١)

ر

الرسالة النعبية ٣٠٨
الرسالة النيروزية لابن سينا (٣٥٨)

ش

شرح الاشارات للمحقق الطوسى ٣٣ - ٢٩٠
٢٩١ (٣٥٧) ٣٩١