



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

الحكمة المتعالية
في الاستقار العقلية الأربعة

مؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الزباني

صدر الدين محمد شيرازي

مستند الفلسفة الإسلامية

الشؤون الدينية

مكتبة دار الفکر للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعة:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١٦	الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ٥
١٦	اشاره
٢١	اشاره
٢٢	[اتمه السفر الثاني]
٢٢	[اتمه المرحله من العلم الطبيعي]
٢٢	[اتمه الفن الرابع]
٢٢	اشاره
٢٢	فالمطلب الأول فی أحكام الجواهر و فیها فنون
٢٢	الفن الأول فی تجوهر الأجسام الطبيعيه و فيه مقدمه و عده فصول
٢٢	أما المقدمه ففي ماهيه الجسم الطبيعي
٢٢	اشاره
٢٢	و معنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود
٢٦	بحث و تحقيق-
٢٨	طريقه أخرى
٣٠	اتمه استبصاره
٣٣	عقد و حل
٣٦	فصل (١) فی ذكر اختلاف الناس فی تحقق الجوهر الجسماني و نحو وجوده الذي يخصه
٣٦	اشاره
٣٨	بحث و إشارة
٣٩	فصل (٢) فی شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني و ما يلزمه و يتوارد عليه أحاده مع بقاء الأول
٣٩	اشاره
٣٩	أحدهما كون الشئ ء فی مرتبه ذاته و حد ماهيته صالحا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثه
٤١	و ثانيهما كون الشئ ء بحيث يوجد بين أجزاءه المتخالفه الأوضاع الموهومه - حدود مشتركه

٤٢	تلخيص و توضيح-
٤٣	فصل (٣) فى أن جميع الامتدادات و الاتصالات مما يستصح وجودها بالجواهر المتصل ..
٤٥	فصل (٤) فى أنحاء التقسيم إلى الأجزاء المقداريه و هى أربعه ..
٤٦	فصل (٥) فى إثبات المتصل الوجدانى لينكشف به نحو وجود الصوره الجسميه ..
٤٦	اعلم أن المتكفل لتحقق الماهيات و إثبات نحو وجودها إنما هو العلم الكلى ..
٤٩	اعلم أن للحكماء فى باب اتصال الجسم و نفى تركيبها عن الجواهر الفرده- حججا قويه ..
٥١	عقده و حل ..
٥٧	أوهام و إزاحات- ..
٥٧	من الناس من استدل على اتصال الجسم ..
٥٧	و منهم من زعم أنه لو وجد الجزء لكان متناهيًا ضروره ..
٥٨	و منهم من تخيل أن ظل كل جسم يصير مثليه فى وقت ما ..
٥٨	فصل (٦) فى ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلى ..
٦١	فصل (٧) فى الإشارة إلى مفاسد مترتبه على نفى الاتصال فى الجسم يشهد الحس ببطلانها ..
٦٤	فصل (٨) فى تقرير شبه المثبتين للجزء و مبنى خيالاتهم و كشف الغشاوه عن وجه المقصود بإزالتها ..
٦٤	اشاره ..
٦٥	و أما ما قال بعض الأفاضل فى هذا المقام ..
٦٥	شبهه أخرى قريبه المأخذ مما ذكر ..
٦٦	شبهه أخرى لو كانت القسمة تمر بغير نهايه لكان قطع المتحرك المسافه- يحتاج إلى قطع نصفها ..
٦٦	شبهه أخرى ذكرها أبو ریحان البيرونى ..
٦٧	شبهه أخرى إذا تدرجت الكره على سمت واحد فى بسيط مستو يكون ملاقيه دائره منها بخط مستقيم من البسيط ..
٦٩	شبهه أخرى إن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات فى المستقبل ..
٦٩	شبهه أخرى إن وجود الأطراف يستدعى محلا غير منقسم ..
٧١	شبهه أخرى يلزم منها طفره الزاويه ..
٧٤	بحث و تميم- ..
٧٦	فصل (٩) فى أن قبول القسمة الانفكاكيه ثابتة إلى غير النهايه ..
٧٦	اشاره ..

٧٨	ظل غربى مع نور شرقى
٨٢	مخلص آخر
٨٤	بحث و كشف
٨٥	الفن الثانى فى البحث عن حال الهيولى ماهيه و حقيقه و فيه فصول
٨٥	فصل (١) فى الإشاره إلى ماهيه الهيولى من جهه مفهوم الاسم و إثبات وجودها و تحقيق إنيتها بحيث ما أنكر أحد له أقل تمييز
٩٠	فصل (٢) فى الإشاره إلى ماهيه الهيولى عند المحصلين من المشاءين
٩٧	فصل (٣) فى إثبات الجوهر الهيولانى
٩٧	اشاره
١٠٠	أبحاث و تحقيقات
١٠٠	[بحث]
١٠١	بحث آخر
١٠١	بحث آخر
١٠١	اشاره
١٠٨	مخلص عرشى
١١٠	بحث آخر
١١٠	اشاره
١١٣	زياده توضيح لإعاده تهذيب و تنقيح
١١٨	بحث آخر معه
١٢٠	بحث آخر على نمط آخر
١٢٢	بحث و تعقيب
١٢٢	اشاره
١٢٤	مخلص عرشى
١٢٥	شك و هدايه
١٢٧	بحث آخر على جهه أخرى
١٢٩	فصل (٤) فى ذكر منهج آخر للفلاسفه لإثبات حقيقه الهيولى و نحو وجودها الذى يخصها
١٢٩	اشاره

- تذكره قياسييه ----- ١٣٠
- اشاره ----- ١٣٠
- و فيها أبحاث من وجوه----- ١٣١
- الأول ما ذكره بعض شيعه الأقدمين نيابه عنهم----- ١٣١
- اشاره ----- ١٣١
- مخلص عرشى. ----- ١٣٢
- البحث الثانى أن أصل هذه الحججه منقوضه بوجود النفس الإنسانيه ----- ١٣٤
- البحث الثالث النقض بوجود العقول فإنها مؤثره فيما تحتها ----- ١٣٦
- البحث الرابع النقض بوجود الهيولى ----- ١٣٦
- فصل (٥) فى الإشاره إلى منهج آخر لهذا المرام ----- ١٣٩
- فصل (٦) فى ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من أهل التحقيق لهذا المطلب و سماه برهان خاص الخاص ----- ١٤١
- اشاره ----- ١٤١
- بحث و إشاره ----- ١٤٢
- فصل (٧) فى حججه أخرى أفادها صاحب المباحث المشرقيه ----- ١٤٣
- اشاره ----- ١٤٣
- تتميم ----- ١٤٨
- الفن الثالث فى تصاحب الهيولى و الصوره بالعلاقه الذاتيه و فيه فصول ----- ١٤٩
- فصل (١) فى أن الجسميه من حيث هى لا تنفك عن الهيولى ----- ١٤٩
- قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوه و الفعل ----- ١٤٩
- طريق آخر ----- ١٤٩
- وهم و إزاحه ----- ١٥١
- تحقيق و بحث ----- ١٥٤
- مخلص عرشى ----- ١٥٥
- فصل (٢) فى ذكر أحكام كليه متعلقه بهذا المقام ----- ١٥٦
- منها أنه قد ظهر مما ذكر أن ماده الشىء ء ليست داخله فى قوام ماهيه ذلك الشىء ء ----- ١٥٦
- و منها أن قول الحكماء كلما استغنى فرد من أفراد طبيعه نوعيه عن المحل لذاته ----- ١٥٧

١٥٨	فصل (٣) فى استحاله تعرى الهيولى الجسميه عن مطلق الصوره
١٥٨	هذا المقصد مما يمكن فهمه من أحد مسالك الهيولى
١٥٩	طريق آخر
١٦١	طريق آخر
١٦١	طريق آخر
١٦١	اشاره
١٦١	تفريع
١٦٢	طريق آخر
١٦٢	اشاره
١٦٣	تفريع آخر
١٦٣	تفريع آخر
١٦٥	فصل (٤) فى كيفيه التلازم بين الهيولى و الصوره ليظهر نحو وجود كل صوره بالقياس إلى ما هو حامل لها و تقدمها فى الوجود على هيولاها
١٦٥	اشاره
١٦٦	فروع
١٦٧	شك و إزاله
١٦٩	تسجيل
١٧١	فصل (٥) فى تجويز كون المعلول مقارنا للعله
١٧٢	فصل (٦) فى كيفيه كون الشئ الواحد بالعموم عله لشيء واحد بالعدد بوجه خاص
١٧٢	اشاره
١٧٤	بحث و تحصيل
١٧٥	بحث و تحصيل
١٧٦	تذنيب
١٧٧	الفن الرابع فى إثبات الطبائع الخاصه للأجسام و الإشاره إلى جوهرية صورها المنوعه و ما يلتصق بها و فيه فصول
١٧٧	فصل (١) فى الإشاره إلى معناها
١٧٧	فصل (٢) فى إثباتها من جهه مبدئيتها للحركات و الآثار
١٧٧	الاستدلال على ذلك

١٧٩	و اعترض على هذا الاستدلال بوجه
١٧٩	الوجه الأول
١٨٢	الوجه الثاني
١٨٣	الوجه الثالث
١٨٦	فصل (٣) فى إثبات الصور الطبيعى من منهج آخر و هو كونها مقومه للماده
١٨٦	اشاره
١٨٧	البحث الأول
١٨٧	و هاهنا أبحاث مترادفه على طريق الأسئلة و الأجوبه
١٨٩	مخلص عرشى
١٩٠	قاعده عرشيه
١٩١	فصل (٤) فى إيراد منهج ثالث لإثبات جوهرية الصورة النوعيه
١٩١	اشاره
١٩٢	بحث آخر
١٩٣	فصل (٥) فى إيراد منهج رابع فى هذا المرام
١٩٥	فصل (٦) فى دفع المناقضه التى ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الأخيرين
١٩٥	اشاره
٢٠١	تحصيل عرشى
٢٠٢	فصل (٧) فى أن تقويم الصورة الطبيعى للجسميه ليس على سبيل البدل
٢٠٢	اشاره
٢٠٣	تفريع
٢٠٤	فصل (٨) فى أن مرتبه وجود الصورة الطبيعى متقدمه على مرتبه وجود الصورة الجسميه
٢٠٤	اشاره
٢٠٦	و هاهنا شك مشهور
٢٠٧	فصل (٩) فى أن وجود الصور الطبيعى و القوى الجسمانيه ليست فى أطراف و نهايات للأجرام
٢٠٧	اشاره
٢٠٨	تلويح عرشى

- فصل (١٠) فى الإشاره إلى نحو وجود الأشياء الكائنات ٢١١
- فصل (١١) فى الإشاره إلى الصور الأول و ما بعدها و إلى نحو بقاء الفاسدات ٢١٢
- الفن الخامس ٢١٤
- إشاره ٢١٤
- فصل (١) فىه لامعه عرشيه ٢١٥
- إشاره ٢١٥
- سر آخر فى تلاشى عالم الطبيعه و دثوره و فنائه. ٢١٦
- سر آخر ٢١٧
- إشاره ٢١٧
- وهم و تعليم. ٢١٨
- فصل (٢) فى إثبات أن كل متحرك جسما كان أو طبيعه أو نفسا سيئول إلى فناء بل كل شىء هالك إلا وجهه كما نطق به القرآن و وافقه البرهان ٢٢٠
- إشاره ٢٢٠
- وهم و إزاله- ٢٢٣
- حكمه مشرقيه. ٢٢٤
- فصل (٣) فى أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء ع و الحكماء ٢٢٥
- [إلا خلاف بين الأمم فى حدوث العالم]. ٢٢٥
- و من أعظم البلايا و الرزبه ٢٢٦
- و اعلم أن أساطين الحكمه المعتبره عند طائفه ثمانيه ٢٢٦
- فنحن نذكر ما وصل إلينا فى حدوث العالم الجسمانى من كلمات هذه الأساطين ٢٢٧
- إشاره ٢٢٧
- فمنهم ثالث الملطى ٢٢٧
- و من هؤلاء الأعظم انكساغورس الملطى ٢٢٩
- و من هؤلاء انكسيمانس الملطى ٢٢٩
- و من عظماء الحكمه و كبرائها أنباذقليس ٢٣٠
- و من هؤلاء فيثاغورس ٢٣١
- و من هؤلاء الكبراء الخمسه اليونانيه أفلاطن الإلهى ٢٣٤

- ٢٣٤ اشارة
- ٢٣٩ حكاية فيها درايه
- ٢٣٩ [كلام الشيخ أبي الحسن العامري]
- ٢٤١ و أقول فيه مواضع مؤاخذات حكميه.
- ٢٤١ الأول
- ٢٤١ الثاني
- ٢٤٢ الثالث
- ٢٤٣ الرابع
- ٢٤٣ الخامس
- ٢٤٤ و من هؤلاء الأسلاف المكرمين الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس
- ٢٤٤ اشارة
- ٢٤٩ تفسير و تذكره
- ٢٥١ وهم و تحصيل
- ٢٥٢ تسجيل
- ٢٥٥ فصل (٤) في ذكر اعتقادات الفلاسفه الذين هم غير هؤلاء الأصول الأعلون في حدوث العالم و خرابه و بوار السماوات و الأرضين
- ٢٥٥ فمنهم زينون الأكبر بن فارس
- ٢٥٨ و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفه فاداميا
- ٢٥٩ و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم
- ٢٦٠ و من حكم الشيخ اليوناني الداله على حدوث هذا العالم أنه قال
- ٢٦٢ و من عظماء الحكماء المتألهين الراسخين في العلم و التوحيد فرفوربوس صاحب المشاءين
- ٢٦٣ و من الفلاسفه المعتبرين المشهورين ابرقلس
- ٢٦٦ فصل (٥) في نبذ من كلام أئمه الكشف و الشهود من أهل هذه المله البيضاء في تجدد الطبيعه الجرميه الذي هو ملاك الأمر في دنور العالم و زواله
- ٢٦٦ اشارة
- ٢٦٦ منها كلام أمير المؤمنين ع في نهج البلاغه
- ٢٦٦ و منها أيضا قوله ع
- ٢٦٦ و أما كلام أهل التصوف و المكاشفين

- ٢٦٨ الفن السادس
- ٢٦٨ اشاره
- ٢٦٨ فصل (١) فى تعريف الطبيعه
- ٢٦٨ اشاره
- ٢٧٢ تبصره
- ٢٧٣ فصل (٢) فى نسبه الطبيعه إلى ما فوقها من الصوره و النفس و إلى ما تحتها من الماده و الحركه و الأعراض
- ٢٧٣ [نسبه الطبيعه إلى الصوره]
- ٢٧٤ [نسبه الطبيعه إلى النفس]
- ٢٧٧ و أما نسبتها إلى الماده
- ٢٧٧ و أما نسبته إلى الحركه و السكون
- ٢٧٧ و أيضا فمن الأعراض ما يعرض للجسم الطبيعى من خارج
- ٢٨٠ حكمه مشرقيه
- ٢٨٢ فصل (٣) فى أن فعل الطبيعه بالذات سواء كانت كلييه أو جزئيه ليس إلا الخير و الصلاح لا الشر و الفساد
- ٢٨٤ فصل (٤) فى موضوع العلم الطبيعى و مباديه
- ٢٨٧ فصل (٥) فى تعديد المبادئ التى للطبيعيين أن يأخذوها على سبيل المصادره و الوضع
- ٢٨٧ اعلم أن الأشياء الطبيعيه مباد و أسباب
- ٢٨٨ فإذا نى أن يوضع الطبيعى أن للجسم بما هو جسم مبدأين قريبين
- ٢٩٤ فصل (٦) فى كيفيه كون هذه المبادئ المقارنه أعنى الماده و الصوره و العدم مشتركه
- ٢٩٤ أما الهيولى
- ٢٩٤ و أما العدم
- ٢٩٩ فصل (٧) فى أن أى العلل ينبغى أن يكون أشد مطلبا و اهتماما للطبيعيين
- ٣٠٢ فصل (٨) فى معرفه كيفيه تركيب الجسم الطبيعى عن مادته و صورته
- ٣٠٢ الحق عندنا
- ٣٠٣ و الحججه على هذا الاتحاد كثيره
- ٣٠٣ إحداهما صحه الحمل بين الماده و الصوره
- ٣٠٤ الحججه الثانيه

- الحججه الثالثه ٣٠٥
- الحججه الرابعه ٣٠٦
- إعضالات و تفصيات- ٣٠٧
- أحدها أنه قد صرح القوم بأن الصور عله للهيولى ٣٠٧
- و ثانيها كون ماده و الصورة ذاتا واحده ٣٠٧
- و ثالثها أن التركيب الاتحادى الذى ذكرتم غير معقول فى الإنسان ٣٠٩
- اشاره ٣٠٩
- لو كان تركيب الإنسان من النفس و البدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه أمور شنيعه- ٣٠٩
- منها أنا نفهم ضروره من ذاتنا المشار إليها بأنا و مرادفاته معنى يصدق عليه ٣٠٩
- و منها أن القوم عرفوا الإنسان بالحيوان الناطق و فسروا الناطق بمدرك الكلليات ٣١٠
- و منها أن التركيب الحقيقى بين المجرى بالفعل و المادى بالفعل ٣١٠
- تذكره فيها تبصره ٣١٢
- فصل (٩) فى حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور و المواد ٣١٤
- مما أوردتها صاحب حاشيه التجريد على معاصره- ٣١٤
- و أما قولهم ليس للأعراض ماده و صوره ٣١٥
- تبصره ٣٢٠
- فصل (١٠) فى تتمه القول فى الاتحاد بين ماده و الصورة جرحا و تعديلا ٣٢٣
- فصل (١١) فى تتمه القول فى أحوال العلل من حيث كونها مبادئ للمتغيرات و الطبيعيات ٣٢٩
- فصل (١٢) فى تعيين المناسبات بين هذه المبادئ ٣٣٤
- فصل (١٣) فى كيفيه دخول العلل فى المباحث و الأفكار و طلب اللميه و الجواب عنها ٣٣٨
- فصل (١٤) فى تحقيق ماهيه المزاج و إينته ٣٤٠
- اشاره ٣٤٠
- و أما الحجج ٣٤٦
- فمنها ٣٤٦
- و منها ٣٤٧
- حجه أخرى من العرشيات قريبه المأخذ مما سبق- ٣٤٨

- حجه أخرى- ٣٤٨
- حجه أخرى- ٣٥٠
- حجه أخرى- ٣٥٠
- فصل (١٥) فيما ذكره الشيخ في هذا المقام و دفعه ٣٥٠
- فصل (١٦) في تتمه الاستبصار و دفع ما يمكن إيراده على المذهب المختار ٣٥٤
- فصل (١٧) في أن هذا المذهب أى عدم بقاء صور العناصر في المواليد يشبه أن يكون غير مستحدث ٣٥٨
- اشاره ٣٥٨
- توضيح لمى- ٣٥٩
- فصل (١٨) في بيان أن الموجودات الطبيعيه متفاوتة في الفضيله و الشرف ٣٦٢
- اشاره ٣٦٢
- و الحق أن دار الوجود واحده و العالم كله حيوان كبير واحد و أبعاضه متصله بعضها ببعض ٣٦٢
- فبالجمله للنبات حالات زائده على حال الجماد ٣٦٤
- تعريف مركز ٣٧١

سرشناسه: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور: الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه / مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر: بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری: ج.

یادداشت: عربی.

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت: ج. ۱، چاپ سوم.

یادداشت: ج. ۲، ج. ۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت: ج. ۲، ج. ۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره: BBR۱۰۸۳/ص ۴۸ ح ۱۳۰۰

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملا-صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ۳).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «عرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدرزاده، رضا، ص ۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص ۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. از این رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص ۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرايي این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملا صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرايي به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص ۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرايي سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص ۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج ۹، ص ۷۴).

۳. «م»: آقا علی مدرس زنوزی (متوفی ۱۳۱۰/۱۳۰۷ق). وی فرزند فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقا علی حکیم و حکیم مؤسس هم خوانده اند. وی در فلسفه صرفاً به تقریر و تدریس آنچه گذشتگان گفته بودند نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشی تحقیقی و تأسیسی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرةالمعارف تشیع، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۷).

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیافته است. ملا صدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صدرا تنها کسی که در باب معاد جسمانی سخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مدرس زنوزی در عین حال که بسیاری از مبانی و تحلیل های ملا صدرا را از قبیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و مانند آنها می پذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کند. علت بطلان نظریه ملا صدرا این است که وی بدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبار عود معاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بدن های اخروی مجرد از ماده هستند و تنها دارای صورت های امتدادی هستند. این نظریه با ظاهر شرع نمی سازد. همچنین بطلان نظریه ملا صدرا بر این امر استوار است که طبق نظر وی «این همانی» بدن اخروی با بدن دنیوی از هم گسسته شود و بدن اخروی غیر بدن دنیوی بشمار نیاید؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگار نیست؛ اما اگر نظریه وی بیانگر این مطلب باشد که بدن اخروی همان بدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفوظ و تغییر و تفاوت تنها در مواد آنها پدید آمده است، مانند تغییر و تحول در بدن مادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سالی و پیری که در این ایام و مراحل، مواد بدن چندین بار کاملاً تحول یافته، ولی در عین حال «این همانی» بدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۴۷-۴۰).

؟. «ل»: علامه اسماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نوری حکیم متوطن اصفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بود و علی التحقیق پیش از ملا علی نوری فوت شده و تاریخ وفاتش ظاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سال قبل از نوری است. اینکه حاجی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شرح حال خودش نوشته که در ایام اقامت اصفهان چند سال نزد ملا اسماعیل اصفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت استاد کل آخوند ملا علی نوری پیوسته و حدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسماعیل است (همایی،

جلال، ص ۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلد‌های چهارم و پنجم).

؟. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳؟۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه‌هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

؟. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱۲۰۲ق). معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی‌رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص ۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می‌نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می‌کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث‌های برهانی در علوم برهانی است؛ همان‌گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص ۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می‌کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی‌شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلد‌های چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلد‌ها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی‌ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نو صدراایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.
۵. همائی، جلال، «ملا- اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴ تا ۱۳۳.
۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.
۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.
۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

اشاره

[تتمه السفر الثانى]

[تتمه المرحله من العلم الطبيعى]

[تتمه الفن الرابع]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم و أما المطالب

فالمطلب الأول فى أحكام الجواهر و فيها فنون

الفن الأول فى تجوهر الأجسام الطبيعى و فيه مقدمه و عدده فصول

أما المقدمه فى ماهيه الجسم الطبيعى

اشاره

اعلم أنك لما علمت فى أوائل هذا السفر أن حقائق الأشياء عبارته عن وجوداتها الخاصه التى هى صور الأكوان و هويات الأعيان و أن الماهيات مفهومات كليه مطابقه لهويات خارجيه و يعرض لها العموم و الاشتراك فى العقل و معنى وجودها فى الخارج صدقها على الوجودات و هى فى حد نفسها لا موجوده و لا معدومه و لا كليه و لا جزئيه.

و معنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود

العام البديهى لا بقيام فرد حقيقى من الوجود بها لاستحاله ذلك كما علمت مرارا و بالجمله الوجود هو بنفسه موجود فى الخارج و يكون متقدما و متأخرا و عله و معلولا و كل عله فهى فى رتبه الوجود أشرف و أقوى و أشد و أعلى من معلولها و كل معلول فهو فى رتبه الكون أخس و أدون و أنزل من علتته حتى ينتهى سلسله الوجود فى جانب العليه- إلى مرتبه من الجلاله و الرفعه و القوه يحيط بجميع المراتب و النشئات و لا يغيب عن وجوده شىء من الموجودات و لا يعزب عن علمه الذى هو ذاته ذره فى الأرض و السماوات- و كذا ينتهى فى جانب المعلوليه و جهه القصور إلى حيث لا حضور لذاته عند ذاته- بل تغيب ذاته عن ذاته و هو الوجود الامتدادى ذو الأبعاد المكانية و الزمانيه و ليس له من الجمعيه و التحصل الوجودى قدر ما لا ينطوى وجوده فى عدمه و لا يندمج حضوره فى غيبته و لا يتشابهك وحدته فى قوه كثرته و هو كالجسم فإن كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر و كذا حكم بعض البعض بالقياس إلى بعض بعضه الآخر و هكذا

فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود فى الذوات الجوهرية و لا بد أن تصل نوبه الوجود لأن كل وجود هو مبدأ أثر و أثره أيضا نحو من الوجود أنقص منه و هكذا فلو لم ينته سلسله الوجود إلى شىء يكون حيشه وجوده متضمنا لحيشه عدمه- يلزم عدم الوقوف إلى حد فلا يوجد الهولى التى هى محض القوه و الإمكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم و هذا أعنى الصورة الجسميه و إن كان أمرا ظلما نيا إلا أنه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبه الوجود إليه لكان عدمه شرا و عدم إيجاده بخلا- و إمساكا من مبدعه و هو غير جائز على المبدأ الفياض المقدس عن النقص و الإمكان على مقتضى البرهان و لأن عدم فيضان هذا الجوهر الظلمانى يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الداله على تناهى المترتبات فى الوجود ترتبا ذاتيا عليا و معلوليا فينسد بذلك باب الرحمه و الإجاده عن إفاده الكائنات الزمانيه المتعاقبه سيما النفوس الإنسانيه الواقعه فى سلسله المعدات و العائدات و أيضا لو لم ينته سلسله الإيجاد إلى الجوهر الجسمانى لزم أن ينحصر الممكنات فى العقول فإن ما سوى العقول كالنفوس و الطبائع و الصور و الأ-عراض كالكم و الكيف و الأ-ين و المتى و غيرها لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم فهذه الوجوه و غيرها من القوانين الحكميه تدل دلاله عقليه على تحقق الممتدات الجوهرية فى الوجود مع قطع النظر عن ما يوجب الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح و النهايات حامل للكيفيات المحسوسه فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذى من مقوله الجوهر و قد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقوله الكم كما ستقف على الفرق بينهما و قد عرفوا الجسم بالمعنى الأول بحسب شرح اسمه بأنه الجوهر القابل لفرض الأبعاد الثلاثه.

و نقل عن الشيخ أنه متردد فى أن هذا التعريف للجسم حد أو رسم له- و أبطل الفخر الرازى كونه حدا بأن الجوهر لا يصلح جنسا للجسم و لا قابليه الأبعاد فصلا له.

أما الأول فلوجوه سبق ذكرها فى كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا فى موضوع و الوجود لا يصلح للدخول فى الماهيات فلا يكون جزءا لأنواع الجوهر و لا فى موضوع أمر سلبى و السلوب خارجه عن الحقائق الموجوده و أيضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج إلى فصل و فصله إن كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض و إن كان جوهر احتيج إلى فصل آخر (1) و يعود الكلام إليه فيتسلسل.

و أما الثانى فلأن معنى القابليه و إمكان الفرض و صحته و نحو ذلك من العبارات أمور نسيبه لا تحقق لها فى الخارج و إلا لقام بمحل قابل لها ضروره أنها من المعانى العرضيه فيحتاج إلى قابليه أخرى و يعود الكلام إلى قابليه القابليه فيلزم التسلسل فى المترتبات الموجوده ضروره توقف كل قابليه على قابليه سابقه عليها و مثله باطل بالاتفاق سيما و هذه السلسله أمر محصور بين حاصرين هما هذه القابليه و المحل.

و الجواب أما عن الأول فلما عرفت فيما مر فإنه و أكثر الناس زعموا أن قولهم الموجود لا فى موضوع حد للجوهر و فهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع و عليه يبتنى اعتراضاتهم على جنسيه الجوهر و لم يعلموا أن لا- حد للأجناس العاليه- لكونها بسيطه و لا حد لبسيط فما ذكر فى تعريف الجواهر خواص و لوازم يصلح رسما له و عدم جنسيه رسم الشئ لا يوجب عدم جنسيته.

و أما عن الثانى فقد ذكر العلامه الطوسى فى شرح الإشارات أن الفصل ليس قابليه الأبعاد لأنها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول و هو ليس بشئ ء فإن المراد من الألفاظ المشتقه المذكوره فى التعاريف هى مفهوماتها البسيطه و حينئذ الفرق بينها و بين

١- لا- يخفى عليك أن احتياج الجنس إلى الفصل إنما يكون لإبهامه و أن احتياج النوع إليه لا اشتراك الجنس بينه و بين سائر الأنواع التى تشاركه فى ذلك الجنس ليتميز عنها و الفصل لما كان متحصلا بنفسه متميزا عن سائر فصول الجنس و أنواعه بذاته فلا- حاجه له إلى فصل آخر و إنما يحتاج إليه لو كان الجنس جنسا بالقياس إليه أيضا و ليس كذلك لأن الجنس عرض عام بالقياس إلى الفصل و لأنه لو كان الجنس جنسا للفصل ...

مبادئها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فإن مفهوم الأبيض بما هو أبيض بسيط كالبياض - و الفرق بينهما بأنه إن أخذ بشرط أن لا يكون معه شىء فهو عرض غير محمول و إن أخذ أعم من ذلك بلا- شرط غيره كان عرضيا محمولا و كذا الحكم فى جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزءا غير محمول بالاعتبار الأول و فصلا محمولا بالاعتبار الثانى كما هو التحقيق - فالفرق بالوجود و العدم بين المشتق و مبدئه غير سديد.

بل الحرى بالجواب أن يقال ليس المراد من الفصول المذكوره فى أكثر الحدود بل هى ملزوماتها التى لا يمكن التعبير عنها إلا بتلك اللوازم كالناطق المذكور فى تحديد الإنسان فإن المراد قوه النطق و كونه بحيث ينشأ منه إدراك الكليات لا نفس هذا الإدراك الذى من قبيل الإضافات ضروره أن المضاف غير داخل فيما هو تحت مقوله الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكوره أقيمت مقام الفصول و المراد منها ملزوماتها.

و يؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس فى إلهيات الشفاء إذا أخذ الحس فى الحيوان - فليس هو بالحقيقه الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس دراهه متحركه بالإراداه و ليست هويه نفس الحيوان أن يحس و لا هويته أن يتخيل و لا هويته أن يتحرك بالإراداه بل هو مبدأ لجميع ذلك انتهى.

و لعل من حد الجسم بأنه الطويل العريض العميق أراد به نحو ما ذكرناه لأن هذه المعانى مما يثبت عرضيتها كما مر فإن الجسميه قد تنفك عنها فى مطلق الوجود أما انفكاكها عن الخط مطلقا ففى الوجود الخارجى و الذهنى جميعا و أما عن السطح المستوى فكذلك مثل الكره و الحلقة المفرغه و أشباههما.

و أما عن المستقيم و المستوى منهما جميعا فكالعدسى و الإهليلجى و أما عن المستدير منهما فكذلك مثل المكعبات.

و أما عن الجميع فذلك و إن لم يتحقق فى الوجود لكن مما يمكن تحققه فى الوهم و العقل لأن التناهى ليس من لوازم ماهيه الجسم فإن من تصور جسما غير متناه

لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما و شيئا آخر و هو كونه غير منته إلى سطح- فمن تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلاث من غير أن يتصور أو يعتبر معه تناهيه فقد أدرك و تصور جسما و لم يعوزه شىء من تصور حقيقه الجسم و إن لم يدرك تناهيه.

و من تصور جسما غير منته لم يخطأ في التصور بل إنما أخطأ في التصديق- كمن قال إن الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه أخطأ في التركيب الإيجابى فلو كان التناهى مقوما لحقيقه الجسم لم يكن الإنسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقه الجسم مع أنه قد تصورهما هذا خلف.

و أما مغايره الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمى الذى هو من باب الكم فلما سيأتى من الدليل إذ لا انفكاك بينهما فى شىء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالانفكاك فقد ثبت أنه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الأبعاد و لا بقبوله إياها بالفعل

بحث و تحقيق -

و ربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الأبعاد بأن الجسم لا يخلو عن صحة فرض الأبعاد و الخطوط و هذه الخطوط المفروضه إما أن تكون مفروضه فى اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلًا بالفعل فى الجسم و إلا لم تكن مفروضه فيه بل فى معنى آخر غير الاتصال و المتصل بنفسه هوى كان أو غيرها فلا بد أن يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الأبعاد فيه و إلا لما كان الفرض صحيحا ضروره أن ما لا اتصال له و لا بعد فيه لا يمكن فرض الأبعاد فيه.

فإذا كانت صحة هذا الفرض موقوفه على وجود الاتصال فوجب كونه موجودا قبل الفرض و إلا كان الفرض مستحيلا فيه و المقدر خلافه و إذا كانت صحة الفرض موقوفه على وجود الاتصال فاستحال أن يكون وجود الاتصال موقوفا

على صحة الفرض و لا أن يكون معها و إلا لزم توقف الشئ ع على نفسه إما بمرتبته أو بمرتبتين و هو محال فثبت أن الاتصالات في الجهات الكثيره موجوده قبل فرض الخطوط - لازمه للجسم غير منفكه.

و الجواب أن للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعه فإن كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الأبعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحده هو الجسم و إن عنيتم أن في الجسم جهات متباينه موجوده بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعه المفروضه فليس الأمر كذلك بوجهين - أحدهما أنه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنه الانقراض لكان الجهات غير متناهيه كما أن الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهيه.

و ثانيهما أن الجهه ليست إلا منتهى الإشاره كما ستعرف و لا يتعين الجهات الخطيه إلا بوجود الخطوط و لولاها لما كان لتلك الجهات من حيث إنها تلك الجهات حصول بالفعل فحق أنه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الآن إن حكم عليه بأنه هذه الجهه أو في هذه الجهه و ليس بحق أنه وجد قبل الفرض هذه الجهه لأن قبل الفرض لما كانت هذه الجهه هذه الجهه كما أنه إذا حدث خط في سطح فإنه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط و إن كان الاتصال الذي وجد فيه الآن هذا الخط موجودا قبل هذا الخط.

ثم لقائل أن يقول الاتصالات البعديه إذا كانت موجوده في الجسم بالقوه - و الانفصالات التي بإزائها أيضا موجوده بالقوه فإن الجسم (١) في اتصاله و انفصاله بالقوه و ما بالقوه غير موجود فالجسم ليس بمتصل و لا منفصل هذا خلف.

١- اللازم مما ذكر أن الجسم ليس بمتصل في نفسه بالاتصالات البعديه و لا - بمنفصل في نفسه بالانفصالات التي بإزائها و لا يلزم منه نفى الاتصال مطلقا و لا نفى الانفصال كذلك عن الجسم - و الثاني هو المحذور لا الأول فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور فتدبر، إسماعيل ره

و الجواب عنه أن الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبى لفظ مشترك فى الصناعه بين الخطوط و المقادير و بين الصوره الاتصاليه كما سيتضح لك.

فبقول الاتصالات الخطيه موجوده فى الجسم بالقوه فأما الاتصال بمعنى الصوره الجسميه فذلك موجود بالفعل لأنه صورته مقومه لماهيه الجسم المطلق فقد تقرر أن قابل الأبعاد ليس معناه القبول الإضافى المتأخر عن وجود القابل و المقبول- و لا ما يوجد فيه الأبعاد بالفعل و إلا- لم يكن الكره جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت و علمت نظيره فى تعريف الجوهر بالموجود الذى سلب عنه الموضوع.

طريقه أخرى

إن رهطا من المتأخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذى مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء إلى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق.

و فيه أن كل واحد من هذه الألفاظ مشترك بين معان مختلفه فالطول يطلق تاره للخط كيف كان كما وقع فى كتاب أقليدس و لأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقداراً- و لأعظم الأبعاد المتقاطعه خطا كانت أو غيره و للبعد المفروض أولاً- و للبعد المفروض بين رأس الحيوان و مقابله من القدم أو الذنب و للبعد المفروض بين السماء و الأرض و كذا العرض يطلق على السطح نفسه و لأنقص البعدين مقداراً و للبعد المفروض ثانياً و للبعد الواصل بين اليمين و اليسار و كذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانه و لثالث البعدين المفروضين طولاً و عرضاً إذا كان متقاطعا لهما و لما يؤخذ ابتداءً من فوق حتى إنه يسمى المأخوذ عكسه سمكاً- و قد يطلق على الجسم نفسه.

و ليس من شرط الجسم كما علمت أن يكون فيه خط أو خطوط كالكره الغير المتحركه و لا أن يكون الجسميه مما يستدعى أن يكون ذا سطح و إن لم ينفك عنه فى الوجود- و لا- أيضاً يجب أن يكون ذا سطوح أو خطوط كثيره بل ربما كان كالكره و البيضى و الشلجمى

و لا- أن السطوح و الأبعاد التى وقعت فى الجسم مما يجب أن تكون متفاضله بل ربما يكون كالمكعب ثم جسميه المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى إذا زالت زالت الجسميه بزوالها و كذا جسميه الأجسام ليست بأنها واقعه بين السماء و الأرض أو فى جوف المحدد حتى تعرض له الجهات و إن لم يكن بد من أن يكون الجسم إما محددًا أو فى محدد.

فظهر من هذا أن وجود الأبعاد الثلاثة الموجوده بالفعل بأحد من المعانى المذكوره مما ليس مقوما للجسم و لا لازما من لوازم ماهيته و لا- من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا- ينفك شىء من الأجسام الموجوده- عن تلك الأبعاد بشىء من الوجوه المفهومه منها بل يجب الرجوع فى تأويل هذا الرسم- إلى ما وقع التحقيق أولا فى التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم أن الجسم هو جوهر يمكنك أن توقع أو تفرض فيه خطا كيف ما وقع أولا- فيسمى طولًا- و خطا آخر مقاطعا له على نقطه من النقاط الموجوده أو المفروضه تقاطعا على زوايا قوائم- فيسمى هذا الثانى عرضا و خطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم فى النقطه المفروضه فى التقاطع الأول حتى يكون موضع التقاطع القائمى للخطوط الثلاثه نقطه واحده- و استحال وجود بعد آخر عمودى على نقطه واحده غير الثلاثه الموصوفه.

فالمراد مما ذكر فى تعريف الجسم بأنه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثيه التى مر وصفها و مر ذكر نظائرها و أشباهها ثم سائر الأبعاد و السطوح و التعليمات الموجوده أو الموهونه فى الجسم ليست داخله فى تجوهر الجسم بل هى أعراض خارجه لازمه أو مفارقه من توابع الجسم و لواحقه كما ستعلم و لفظ الاتصال مما يطلق تاره على صوره الجسم و تاره على المقادير التعليميه و غير التعليميه بحسب الاشتراك كما سنفضله إن شاء الله تعالى

تمه استبصاريه

قد علمت أن معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له و تعريفها بها إياه هو كونه بالصفه المذكوره و لما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ- ترى المتأخرين عدلوا عنه و ذكروا فى تعريف الجسم أنه هو الذى يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه متقاطعه على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلاثه هى الإمكان و الفرض و كون الأبعاد على وجه القيام العمودى.

أما قيد الإمكان فلما عرفت أن وجود الأبعاد ليس واجبا فى الجسم لأنها ليست مقومه لماهيته و لا لازمه لوجوده فلو لم يقيد بالإمكان فهم منه الفعلية المطلقة- التى هى أدنى مراتب ما يغير الإمكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذى لم يوجد فيه الأبعاد و لو فى وقت من الأوقات فإذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم و إن خلا عن وجود هذه الأبعاد لكن لم يخلو عن إمكانها.

و نقل صاحب المباحث المشرقيه عن الشيخ الرئيس قدس سره أن هذا الإمكان هو الإمكان العام ليتناول ما يكون أبعاده حاصله على طريق الوجوب كما فى الأفلاك- و ما تكون حاصله لا على طريق الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصريه و ما لا يكون شىء منها حاصلًا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكره المصمته فإننا لو حملنا هذا الإمكان على الإمكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها بأن يقال إنك لما جعلت هذا الإمكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذى قد فرض فيه بعض هذه الأبعاد أو ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده أو رسمه لأن القوه لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسما انتهى و فيه بحث أما أولا- فلأن فرض الأبعاد المذكوره الموصوفه بصفه التقاطع القائمي يمكن على أنحاء شتى و وجوه غير متناهيه كلما خرج منها إلى الفعل بقى بعد فى القوه وجوه غير متناهيه منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهيه فكل نقطه من

النقاط الغير المتناهيه المفروضه فى الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع أبعاد ثلاثه فى الجسم بالصفه المذكوره فلو حمل الإمكان المذكور على القوه الاستعداديه المقارنه لعدم ما هى استعداد له لم يلزم من وجود الأبعاد الثلاثه على الصفه المذكوره- بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الأبعاد الثلاثه أو بعضها و هو أيضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد إذ الإمكان بهذا المعنى صفه وجوديه ليس معنى سلبيا هو سلب ضروره ما لجانب أو لجانبين كما سلف بيانه.

فبطلان فرد ما منه لا- يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقيق طبيعته ما هو سلب له فإنه يوجب بطلان طبيعته ذلك السلب أ و لا ترى أن طبيعته رفع حركه ما فى هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركه و لكن طبيعته الحركه لا- يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الأفراد لها و ذلك لأن تحقق الطبيعته بتحقيق فرد ما منها و ارتفاعها بارتفاع جميع أفرادها.

و أما ثانيا فلأن الإمكان المذكور فى هذا التعريف على الوجه الذى قرره الرئيس فى إلهيات الشفاء حيث قال يمكنك أن تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوه عليه بل هو وصف بحال متعلقه فإنه وصف للفراض فبعد تسليم أن هذا الإمكان إذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعته ما هو إمكان له و قوه عليه يلزم أن يبطل صفه الإمكان من الفراض بتحقيق الفرض فيه لا بتحقيق البعد فى الجسم.

و أما ثالثا فبعد تسليم أن الإمكان المذكور فى تعريف الجسم وصف للجسم- و لا بد أن ينعدم بثبوت ما هو إمكان له بأى وجه كان فهو إنما يلزم أن ينعدم بوجود فرض الأبعاد لا بوجود نفسها و أين أحدهما من الآخر على أن معنى الإمكان غير منحصر فى مفهوم الإمكان العام و الاستعدادى بل له معنى آخر يجوز أن يراد هاهنا و هو الإمكان الوقوعى بحسب نفس الأمر أعم من أن يكون معه استعداد أم لا فزياده قيد الفرض لإدخال الفلك فظهر فائده قيد الفرض أيضا و هو لا يغنى عن قيد الإمكان إذ ربما

لا يتحقق بالفعل ولا وقتا ما فى جسم من الأجسام فيلزم حينئذ أن يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض و هو مستحيل و ليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التى قد تجرى فى المستحيلات بل التجويز العقلى الذى يستعمل فى الرياضيات فلا- يختل طرده بالجواهر المجردة و أما تقييد الأبعاد على النحو المذكور فلاخراج السطوح فإنها مما يمكن فيها الخطوط الكثيره المتقاطعه لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها إلا بين خطين لا أكثر منهما.

و ذلك لأنه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح و لم يبرهن على أنها لا- يمكن أن يكون إلا- إعراضا و التعريف الاسمى لأمر يختلف الناس فى نحو وجوده لا بد و أن يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوى فى معنى واحد بينهم- و إلا لجاز أن يكتفوا فى تعريف الجسم ببعد واحد فإن الجوهر الممتد منحصر فى الجسم لكن العلم بهذا الانحصار إنما يحصل بعد إقامه البرهان على نحو وجوده و هو مطلب ما الحقيقيه.

فذكر الأبعاد المتقاطعه على الوجه المذكور إما احتراز عما ذهب إليه بعض المعتزله من تألف الأجسام عن السطوح الجوهرية و إما إيفاء بتمام تصوير ماهية الجسم- و إشعار بأن المعتبر فى جسميه الجسم قبوله للأبعاد على الوجه المذكور و إن كان قابلا لأبعاد كثيره لا- على هذا الوجه فقد وضح هاهنا أيضا أن جسمى المكعب و غيره- ليس بحسب ما وجد فيها من الأبعاد حتى تبطل الجسميه بطلانها و لا- بحسب إمكان وقوع أبعاد مخصوصه شخصيه على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الإمكان بتحققها- و يبطل بطلانها الجسميه بل المعتبر فى الرسم أو المأخوذ فى الحد كون الجسم بحيث يمكن لأحد أن يفرض فى داخل ثخنه بعدا و بعدا آخر عمودا عليه و بعدا ثالثا عمودا عليهما و هذا المعنى لا ينفك عن الجسم أبدا سواء وجدت فيه الأبعاد أم لا و سواء وجد الفارض أم لا و سواء تحقق منه الفرض أم لا

عقد و حل

و ربما قال قائل إن هذا الرسم غير صحيح بوجه- أما أولا- فلصدقه على الهيولى الأولى لأنها جوهر يقبل الأبعاد و إن كان بواسطة الصور الجسميه فإن صحه فرض الأبعاد بالواسطه أخص من صحه فرض الأبعاد مطلقا و متى تحقق الخاص تحقق العام بالضروره.

و أما ثانيا فلأن الوهم مما يصح فيه فرض الأبعاد الثلاثة كذلك للمقادير الموجوده فيه و التعليميات مع أن الوهم ليس جسما طبيعيا.

و أما ثالثا فلأن الصحه و الإمكان و نظائرها أمور عدميه و أوصاف لا ثبوت لها فى العين و التعريف بالعدميات لو جاز لجاز فى البسائط التى لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم و أما الجسم فماهيه مركبه لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل يتركب هى منه و من الجنس و لتركبها من الهيولى و الصوره و التركيب فى الوجود يستلزم التركيب فى الماهيه.

فيقال فى الجواب أما عن الوجه الأول فلأن الأبعاد أعراض قائمه بالجسم لأنه موضوع لها و ليس للهيولى الأولى وجود فى ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شأنه أن لا يكون عارضا لأمر إلا بعد تمام تحصل ذلك الأمر الذى يقبله سواء كان بواسطة أو بدون واسطه بل لا يمكن لها فى ذاتها إلا قبول ما يكملها و يحصلها موجودا بالفعل و تقومها ماهيه نوعيه خارجيه.

نعم لو أريد بالواسطه الواسطه فى العروض بإزاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطه فى الثبوت لكان صحيحا أن يقال إن الهيولى يقبل الأبعاد بالواسطه مثل ما يقال لمن يجلس فى السفينه إنه متحرك بالواسطه لكن صحه هذا الإسناد الذى هو بحسب الواسطه فى العروض بضرب من التجوز ليس كالإسناد الذى هو بسبب أمر متوسط فى الثبوت كاتصاف الماء بالسخونه بتوسط النار لأن هذا إسناد بالحقيقه دون الأول و اللازم فى التعريفات صدقها على أفراد المعارف صدقا بالذات و عدم صدقها على غيرها كذلك

فلا يقدح في صحه التعريف أن يصدق صدقا بالعرض على غير أفراد المعرف.

و بهذا يندفع كثير من الإشكالات التي تكون من هذا القبيل فإن المعلم الأول حد المتصل بأنه الذى يمكن أن يفرض فيه أجزاء يتلاقى على حد مشترك و رسمه بأنه القابل لانقسامات غير متناهيه و حد الرطب بأنه القابل للأشكال بسهولة و اليابس بأنه القابل لها بصعوبه فيتوهم ورود النقض بالهيولى الأولى فى جميع هذه الحدود و نظائرها- و بما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع و لك أن تقول إن ماهيه الجسم مركبه بحسب الوجود الخارجى من الجزءين هما الهيولى و الصوره و الهيولى هو الجزء الذى به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الأشياء له و الصوره هو الجزء الذى به يتحقق الحصول و الفعلية و لا دخل للصوره فى القابليه إذ جهه القابليه إنما هى للهيولى فقط- فالقابل للأبعاد فى الحقيقه هى الهيولى لا الصوره فينتقض التعريف طردا و عكسا لصدقه على الهيولى و إن كان بشرط الجسميه و عدم صدقه على المجموع المركب منهما أى الجسم لما بينا أن الصوره لا مدخل لها فى القابليه فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور.

و لنا أن نجيب عنه بأن القبول هاهنا بمعنى مطلق الاتصاف بشىء سواء كان على وجه الانفعال و التأثير التجددى الذى يقال له الاستعداد أو لم يكن و الذى يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الأوصاف الكماليه فى المفارقات من غير انفعال هناك فقبول الأبعاد الثلاثه بحسب الفرض لا يحتاج إلى انفعال ماده أصلا أ و لا ترى أن الجسم لو كان محض الجسميه من غير هيولى لكان قابلا للأبعاد الفرضيه باتفاق العقلاء و لهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الأولى- أو نقول إن إمكان القبول للأبعاد صفه للجسم لا- القبول فلا- ينافى هذا كون القبول من جهه أحد جزءيه أ و لا- ترى أن إمكان الإنسانيه صفه للمنى و ليس المنى إنسانا فإمكان قبول الأبعاد من لوازم الجسم التى لا يحتاج ثبوتها له إلى قابليه و استعداد و إن كان

القبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقره إلى تغير و انفعال فافهم هذا فإن الإهمال فيه مما يغلط كثيرا- و أما الجواب عن الشك الثانى فلأن المراد من قبول الأبعاد أو صحه فرضها أو إمكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجى و النشأه التى نحن نتكلم فيها مع أحد أو نفيده له أو نستفيد منه و الوهم و إن قيل أشياء كثيرة و أبعادا و أجراما عظيمه إلا أن قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم و أبعاد هذا العالم هى التى يمكن أن يشار إليها بالحواس الظاهره و عالم الخيال عالم آخر سماواته و أرضه أبعاده و أجرامه و أشخاصه و كفياته كلها مباينه الحقيقه لأبعاد هذا العالم و أجرامه و أشخاصه و كفياته و إليه الإشاره فى قوله جل ذكره يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ و أما إذا قلنا فى تعريف الرطب ما يكون قابلا للأشكال بسهولة لم يفهم إلا- ما يكون قابلا- لها فى وجوده الخارجى و كونه الدنياوى و أما فى غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبه- أن يقبل الشكل بسهولة أو صعوبه.

أما ترى أن القبر هاهنا قبر و أبعاده متشابهه و فى البرزخ إما روضه أو نيران- و الوضوء هاهنا وضوء و هناك حور و الجهاد هاهنا جهاد و هناك نور و الدار هاهنا جماد و فى الآخره حيوان.

و لنعرض عن هذا النمط من الكلام لأن الأسماع مملوه من الصمم من استماع مثله و الأعين عماه عن مشاهدته نشأه أخرى و القلوب مغشوه غيظا و عداوه للذين آمنوا بها و عملوا بموجبها.

و أما الجواب عن الشك الثالث فبأن التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول- لكونه غير محمول و لا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا لا يليق لتعريف الحقيقه الخارجيه بل وقع التعريف بكون خاص و نحو من الوجود و هو الجوهر الذى يكون بحيث يصلح لأن يفرض فيه الأبعاد أو الجوهر الذى يوجد فيه بحسب الفرض كذا و كذا فإن مفاد الذى ما يرادف الوجود أو يساوقه.

و التعريف للشئ ٤ بنحو من الكون و الوجود ليس تعريفا بأمر اعتبارى لا تحقق له كيف و وجود كل شئ ٤ هو المتحقق بالذات لا- ماهيته الكليه و كذلك الحال فى أكثر التعريفات الحقيقيه للأشياء كتعريف الحيوان بأنه الجسم الذى من شأنه أن يحس و يتحرك و تعريف الإنسان بأنه الحيوان الذى من شأنه أن يدرك الكليات أى يتعقل المعانى الكليه و يتصورها.

ثم لا- فرق فى البسائط و المركبات فيما ذكره فإن تعريف الحقائق الموجوده- بنفس السلوب و الأعدام غير جائز سواء كانت بسيطه أو مركبه لأن الغرض من التعريف تحصيل أمر فى الذهن و العدم و العدمى مفهومهما زوال شئ ٤ لا تحصيله

فصل (١) فى ذكر اختلاف الناس فى تحقق الجوهر الجسمانى و نحو وجوده الذى يخصه

إشاره

أما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذى يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول و العرض و العمق مطلقا فهذا أمر ضرورى لا نزاع فيه لأحد من العقلاء و أما أنه متصل بنفسه أم لا أو أنه بسيط أو مركب من جوهرين أو من جوهر و عرض فليس بضرورى- و لهذا وقع الاختلاف بين الناس فى نحو وجوده.

فمن قائل من زعم أنه مركب من ذوات أوضاع جوهرية غير منقسمه أصلا لا وهما و لا فرضا و لا قطعاً و لا كسرا و هؤلاء أيضا تشعبوا إلى قائل بعدم تنهى الجواهر الفرده فى كل جسم حتى الخردله و هو النظام من المعتزله و أصحابه.

و قائل إلى تناهيها و هم جمهور المتكلمين.

و من قائل أنه متصل فى نفسه.

فمن هؤلاء من ذهب إلى أنه يقبل الانقسام بأقسامه لا إلى نهايه و هم جمهور الحكماء.

و منهم من ذهب إلى أنه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي إلى ما لا ينقسم أصلا و هو صاحب كتاب الملل و النحل.

و منهم من ذهب إلى أنه لا يقبل من الانقسام إلا ما سوى الخارجى أعنى الفك أو القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره و صلابته و هو ذيمقراطيس من الفلاسفه المتقدمين.

و القائل بانقسامه بأقسامه لا إلى نهايته افترقوا ثلاث فرق ففرقه ذهبت إلى أنه جوهر بسيط هو الممتد فى الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهريا قائما بذاته و هو رأى أفلاطون الإلهى كما هو المشهور و مذهب شيعه المشهورين بالرواقيين و من يحدو حدوهم و سلك مناهجهم كالشيخ الشهيد و الحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردى فى كتاب حكمه الإشراق و فرقه إلى أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما صورته الاتصال و الآخر الجوهر القابل لها و هم أصحاب المعلم الأول و من يحدو حدوهم من حكماء الإسلام كالشيخين أبى نصر و أبى على و فرقه إلى أنه مركب لكن من جوهر قابل و عرض - هو الاتصال المقدارى و هو ما ذهب إليه الشيخ الإلهى فى كتاب التلويحات اللوحيه و العرشيه - و قد شنع عليه بعض الناظرين فى كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه فى هذين الكتابين - حيث حكم ببساطه الجسم و جوهرية المقدار فى أحدهما و اختار أنه مركب من جوهر سماه هيولى و عرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعى من جوهر و عرض و بين الكلامين مخالفه بحسب الظاهر.

لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزورى صاحب تاريخ الحكماء و ابن كمونه شارحى التلويحات و العلامه الشيرازى شارح حكمه الإشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاه بين ما فى الكتابين فى القمصود قائلين أن الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحيه فيهما و يتحقق ذلك بأن فى الشمعه حين تبدل أشكاله مقدارين ثابت و هو جوهر لا يزيد و لا ينقص بتوارد الأشكال عليه و متغير هو ذهاب المقادير فى الجوانب و هو عرض فى المقدار الذى هو جوهر و مجموعهما هو الجسم و الجوهر منهما هو الهيولى على

مصطلح التلويحات و ذلك الامتداد الجوهرى هو الجسم على مصطلح حكمه الإشراق و هو الذى يسمى بالنسبه إلى الهيئات و الأنواع المحصله الهىولى فلا- مناقضه بين حكمه ببساطه الجسم و جوهرية المقدار فى أحد الكتابين و حكمه بتركب الجسم و عرضيه المقدار فى الآخر فإن ذلك الجسم و الامتداد غير هذا الجسم و الامتداد فتوهم المناقضه إنما طراً من اشتراك اللفظ.

بحث وإشاره

إن كلام هذا الحكيم العظيم فى بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالشارع و المطارحات صريح فى أنه كان ينكر الاتصال و الامتداد سوى ما هو من عوارض الكم و فصوله و يبطل الاتصال الذى هو مقوم للجسم و ما ذكر فى التلويحات شيئاً يدل على أن ما سماه هىولى يكون امتداداً جوهرياً ممتداً بذاته أو مقداراً قائماً بنفسه بل أثبت له خواص الهىولى التى هى عند المشائين أبسط من ماهية الجسم بما هو جسم أعنى ما يصلح جنساً للأجسام النوعية البسيطة أو المركبه إذ صرح فيه بأن فى الجسم ما يقبل الاتصال و الانفصال جميعاً- و الاتصال نفسه لا- يقبل شيئاً منها فالقابل لهما أمر آخر و بأن الامتداد ليس خارجاً عن حقيقه الجسم و إلا لما افتقر فى تعقلها إلى تعقله أولاً فهو جزؤه و القابل له هو المسمى بالهىولى جزء آخر للجسم.

و هذا صريح فى أن رأيه هاهنا فى الهىولى موافق لرأى جمهور الحكماء و فى حكمه الإشراق نص على أن ما هو المسمى بالهىولى مقدار جوهرى قائم بنفسه- فالتناقض بين كلاميه بحاله فى جوهرية المقدار و عرضيته بلا مخلص و كذا فى بساطه الجسم و تركيبه فإن ما سماه هىولى فى أحد كتابيه يجوز كونه جسماً كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصللاً بذاته و مقداراً جوهرياً و ليس كمال الجسم إلا بهذا المعنى أو بما يلازمه.

و أما الهىولى التى أثبتها فى كتابه الآخر فإنها لا تصلح إلا جزء الجسم لأن

الجسميه لا تتم و لا تتصور إلا بما يجرى مجرى الصوره الامتداديه لا بمجرد القابل له فقط و سيظهر لك الفرق بين الامتداد و الاتصال بالمعنى الذى هو مقوم للجسم عند أصحاب أرسطو و بين ما هى نوع من الكميّه عارض للجسم عندهم و مجرد الجسميه عند صاحب الإشراق و هو منكر للمعنى الأول مطلقا فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس فى حقيقه الجسم المطلق و نحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهيين إلى تركبه من جوهرين جوهر مادى و جوهر صورى إن شاء الله العزيز الحكيم

فصل (٢) فى شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسمانى و ما يلزمه و يتوارد عليه آحاده مع بقاء الأول

إشاره

إن أول ما يجب عليك هاهنا أن تعلم معنى لفظ الاتصال و المتصل بالمعنى الذى هو حقيقى لا بالقياس إلى شىء آخر و بالمعنى الذى هو مقيس إلى الآخر - أما ما هو صفه حقيقه فهو أيضا معيان.

أحدهما كون الشىء فى مرتبه ذاته و حد ماهيته صالحا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثه

المتقاطعه مطلقا من غير تعيين مرتبه من الكميّه و العظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل و متصل و لا مساواه أى مماثله فى القدر فلا يكون متصل بهذا المعنى جزءا من متصل آخر و لا مشاركا و لا عادا و لا معدودا و لا جذرا و لا مجذورا و لا مباينا أيضا و لا أقل و لا أكثر.

و هو بهذا المعنى فصل مقسم لمقوله الجوهر و ثابت للجسم فى حد نفسه كما سنبرهن عليه إن شاء الله تعالى إذ هو بعد ما حقق أمره فى عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعيه فى مرتبه ذاته مصداق لحمل المتصل و الممتد عليه - مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات كلها فاتصاله و امتداده نفس متصلته و

ممتدته لا أمر آخر يقوم به فيصيره منشأ لصدق المتصل عليه و موضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتداديه أو مؤلفا من صوره الامتداد و جوهر آخر قابل له على اختلاف رأى الحكيمين العظيمين المقدمين.

فإن قلت لو كان الجسم فى حد نفسه متصلا لأمكن فيه فرض شىء دون شىء و لكان قابلا للقسمه إلى الأجزاء المقداريه فيكون نوعا من الكم لأن هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته و لغيره بواسطته.

قلنا ليس هذا القدر أى مجرد كون الشىء متصلا و ممتدا مساوقا لقبول القسمه المقداريه بل إنما يستتم ذلك بعد تعيين الكميّه و تحصيل قدر الاتصال- إذ ما لم يتعين ذهاب قدر التمداد و الانبساط إما إلى حد معين من الحدود و النهايات- و مبلغ خاص من المبالغ و الغايات أو إلى اللانهايه فيهما لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين و لا يتميز فيه جزء عيني عن جزء عيني و لا- وهمى عن وهمى بأحد أسباب القسمه من الفك أو القطع أو الوهم أو اختلاف عرضين قارين كالبلقه أو غير قارين كمحاذتين أو موازتين إذ المصحح و المهيبى ء لجميع هذه الأنحاء فى القسمه- هو تعيين المقدار سواء كان معروض القسمه و الاثنييه نفس المقدار أو معنى آخر كالهولى أو الجسم.

و ليس للجسم فى مرتبه ذاته إلا نفس الامتداد فى الجهات كلها من دون تعيين الانبساط و تقدر الذهاب و الاتصال و إنما يعرض كميّه الاتصال و تقدره بعد نفس الاتصال.

و الدليل على أن كميّه الاتصال غير الاتصال أن ماهيه الجسم متصوره فى الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقداريه و العدديه نعم لا بد له فى الوجود الخارجى من تعيين مقدارى و عددى فهو من اللوازم الوجوديه دون المقومات و اللوازم الذهنيه.

قال الشيخ الرئيس عظم الله تقديسه فى التعليقات إذا قلنا جزء من جسم

فمعناه جزء من مقدار الجسم فإن الجسم بما هو جسم ليس هو جزءا ولا كلا.

و مثاله فى المنفصل إذا قلنا جسمان من جملة خمسة أجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة أعداد عرضت للجسم لا أن الجسم بما هو جسم واحد أو كثير.

وقال فى الشفاء فالجسميه بالحقيقه صوره الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثه و هذا المعنى غير المقدار و غير الجسميه التعليميه فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصوره لا يخالف جسما آخر بأنه أكبر أو أصغر و لا يناسبه بأنه مساو أو محدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين و إنما ذلك له من حيث هو مقدر و من حيث جزء منه بعده و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسميه التى ذكرناها.

و ثانيهما كون الشئ ء بحيث يوجد بين أجزائه المتخالفه الأوضاع الموهومه – حدود مشتركه

يكون كل حد نهايه لبعض و بدايه لآخر و من خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهايه و هو فصل من فصول الكم و يتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قاره كانت أو غير قاره منقسمه فى الجهات كلها أو بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان.

و الدليل على إطلاق المتصل على هذين المعنيين الذين أحدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم و الآخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره فى فصل من إلهيات الشفاء معقود لبيان أن المقادير أعراض بقوله و أما الكميات المتصله فهى المتصلات الأبعاد.

و أما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى صورته فهذه العبارة نص منه على أن نفس الاتصال فى الجهات كيف كان و على أى قدر و مبلغ كان هو مقوم للجسم و جزء حده.

و أما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من أنواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك- و ربما يقيد الجسم الذى هو الجوهر بالطبيعى و الذى هو عرض فيه بالتعليمى إذ يبحث عن الأول فى الحكمه التى تسمى بالطبيعيات و عن الثانى فى التى تسمى

بالتعليميات و أما ما هو صفه إضافيه فهو أيضا يطلق على معينين.

أحدهما كون المقدار أو الشىء ذى المقدار متحد النهايه بآخر مثله سواء كانا موجودين اثنين أو موهومين فيقال لأحدهما إنه متصل بالثانى بهذا المعنى.

و الثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركه جسم آخر فيقال لهذا إنه متصل بذاك بهذا المعنى فالمعنى الأول من عوارض الكم المتصل و هذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطى الزاويه أو من جهه ما هو فى ماده كاتصال الأعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات و الرباطات بالعظام و بالجمله كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسه

تلخيص و توضيح -

فقد استوضح بطولع نور المعرفه من أفق التبيان أن للجسم الطبيعى بما هو جسم طبيعى امتدادا و انبساطا فى الجهات الثلاث مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته - لأنه من مقومات ماهيته و ليس له من تلك المرتبه أن يتعين تماديه بالنهايه و اللانهايه إن أمكنت بل أحدهما من عوارض الوجود له لا- من لوازم الماهيه كما مر فالجسم بهذه الحثيه فى هذه المرتبه لا يساوى جسما آخر و لا يفاوته بالعظم و الصغر.

ثم إذا اعتبر تعيين الامتدادات لحق له إمكان انفراض الأجزاء المشتركه فى الحدود المشتركه و عرض له الاتصال بالمعنى الذى هو مبدأ فصل الكم و مصحح قبول المساواه و المفاوته.

و لا يتوهم أحد أن هناك امتدادين و ممتدين بالذات جوهريا و عرضيا بل إنما الممتد بالذات موجود واحد إن اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعى - و ليس له بحسب هذه المرتبه أن يكون ممسوحا و إن اعتبر متعينا فى تماديه فصح أن يمسح بكذا و كذا مره أو مرات متناهيه أو لا متناهيه إن جاز وجوده فكان جسما

من باب التعليميات و كذلك السطح فيه اعتباران بأحدهما نهاية الجسم الطبيعي و ليس من الكميات و إن كان عرضا خارجا عن حقيقه الجسم و بالآخر نهاية للجسم التعليمى و يكون نوعا خاصا من المقادير القاره.

و كذا القياس فى الخط و الذى يكشف الأمر فى جوهر الجسم المتصل بأحد المعنيين و عرضيته بالمعنى الآخر بقاء شخصيه أحدهما مع تبدل شخصيات الآخر عند تبدل إشكال جسم واحد بعينه بالتدوير و التكعيب كالشمعه الواحده فهناك شخص الاتصال بالمعنى الأول باق و المقدار المساحى بحيث يمسح بكذا و كذا باق و هو حقيقه نوعيه من الجسم التعليمى لأن كل مرتبه من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبه أخرى فوقها أو تحتها و تبدل الأشكال مع انحفاظ المساحه توجب تبدل الأشخاص المتساويه فى الكم لأن التساوى يوجب المماثله فى الكم.

فعلم من هذا أن الجسم التعليمى عرض فى الجسم الطبيعى يفارقه فى الوهم دون الوجود بحسب الطباع و كلاهما يفارقان الماده بتتابعهما فى الوهم دون الوجود- إنما المفتقر إلى الماده فى الوجودين الوهمى و العينى تغيرات كل منهما و انفعالاتهما الشخصيه و سيظهر لك حقيقه هذه المعانى فصل ظهور و انكشاف فى الفصول التاليه- من بعد إن شاء الله الحكيم

فصل (٣) فى أن جميع الامتدادات و الاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر المتصل

إن العقل بغريزته التى فطر الناس عليها يحيل أن يعرض المقدار و الكميّه الاتصاليه لما ليس ممتدا فى نفسه و متصلا فى ذاته كما قال الرئيس بلغه الفرس فى كتاب دانشنامج الموصوف بالحكمه العلائيه جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى فالأبعاد سواء كانت زمانيه أو مكانيه مما يتوقف

وجودها على متصل بنفسه مجردا عن التعيين الامتدادى و التجدد الانبساطى حيث لم يكن ذاته ذاتا مقداريه إذ لو كان فى حد نفسه أمورا متفاضله لكانت بعد عروض المقدار المتصل له إما أن يكون باقيه على حالها من الانفصال أم لا فعلى الأول يلزم أن يكون المتصل منفصلا إذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض فإذا كان المعروض أمورا متباينه الوجود غير مشتركه فى الحدود المشتركه كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا و هو خرق الفرض.

و أما الهيئه العارضه للعسكر و نظائره فليست عارضه لها فى الخارج من حيث ذواتها المتعدده بل إنما عرضت لها فى الذهن عند اعتبار العقل إياها أمرا واحدا- فثبت أن المقادير القاره عارضه للجوهر المتصل إما بلا واسطه كالجسم التعليمى أو بواسطه كالسطح و بعده الخط و كذا الحركه المتصله من جهه المسافه و بحسب اتصالها المسافى صالحه لأن يتكتم بالزمان و يتقدر به فإن جملة الكميات المتصله- مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات.

و إن سألت الحق فالكيميه المنفصله و الكثره العارضه لنوع متفق الأفراد- لا يستصح وجودها إلا بانفصال الجوهر الاتصالى لأن تكثر النوع الواحدانى لا- يعرض- إلا- لما يعرض له الوحده الاتصاليه و ذلك لأن الموجب للتكثر لو كان أمرا ذاتيا له- أو لازما لطبيعته النوعيه لكان كل فرد منه أفرادا كثيره فلم يتحقق منه فرد واحد- فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هذا خلف.

فإذا لم يكن الكثره لازمه و لا الوحده لازمه و إلا لكان من حق نوعه أن لا يوجد إلا فى شخص و المفروض خلافه فلا بد أن يكون مثل هذا النوع صالحا فى وجوده للاتصال و الانفصال.

و قد علمت أن المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقه الجسم الطبيعى من حيث الجوهر الاتصالى و سيظهر لك عن قريب أن القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخله الجزء الصورى و إعداده إياه لقبول الفصل.

فعلم مما ذكرنا أن الكميات بجميع أجناسها و أنواعها مما لا يستصح إلا بالاتصال الجوهرى فليكن هذا عندك محفوظا

فصل (٤) فى أنحاء التقسيم إلى الأجزاء المقداريه و هى أربعه

أحدها انفكاكيه خارجيه توجب كثره بالفعل فى الخارج.

و ثانيها وهميه جزئيه توجب كثره فى الوهم و لا- يخرج فيها إلى الفعل فى الوهم إلا- جزئيات متناهيه العدد بالفعل مع إمكان آحاد أخرى لا إلى نهايه.

و ثالثها عقليه فرضيه تحيط بجميع الأجزاء الممكنه الانفراض مجمله على ما هو شأن العقل البسيط الإجمالى فى إدراك جزئيات الماهيه العقليه.

و رابعها ما بحسب اختلاف عرضين قارين أو غير قارين فالأول مبدأ الافتراق الخارجى و الثانى منشأ انتزاع الوهم صفه الافتراق بحسب حال الموصوف فى الواقع و القسمة بأقسامها إذا طرأ الجسم إنما ترد على الصوره الاتصاليه فى درجه مقدارها التعليمى إلا- أن الانفكاكيه مما يحتاج إلى تهيؤ من الماده و هى التى تقبلها و تحفظ معها كما ستعرف فهى من عوارضها بالحقيقه و إن كان المهيبى ء لقبولها الانفكاك مقدار تعليمى عارض لصوره اتصاليه.

و أما الوهميه فهى من عوارض التعليميات بما هى تعليميات من غير استعداد خاص للماده.

و أما العقليه فهى أيضا من عوارضها بما هى متصله اتصالا بالمعنى الأول من الأولين.

و مما يجب أن يعلم أن اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشى ء و على ما ينحل إليه و على الجزء المقدارى بضرب من الاشتراك أو على سبيل المسامحه و التجوز

فإن الأجزاء المقدارية أجزاء للمتصل بحسب الانفصال و الانحلال إليها لا بالحقيقه- بل بالمشابهه بأن يقدر و يفرض أنه لو كان للمتصل بما هو متصل أجزاء أى بحسب شخصه و وضعه لا بماهيته لكان أشبه الأشياء و أيقها بالجزئيه هذه الأمور المسماه بالأجزاء- لأنها لما تأخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست أجزاء بالحقيقه للحقيقه- بل جزئيه كل منها بحسب وحدته الاتصاليه الشخصيه إنما هي بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات الاتصاليه و لهذا تكون متوافقه و موافقه للكل فى الحد و الاسم و العلم و الجسم فاحتفظ به كى ينفعك فى اندفاع ما ذهب إليه ديمقراطيس

فصل (٥) فى إثبات المتصل الوحدانى لينكشف به نحو وجود الصوره الجسميه

اعلم أن المتكفل لتحقق الماهيات و إثبات نحو وجودها إنما هو العلم الكلى

و الفلسفه الأولى لا العلم الطبيعى (١) كما أن إيجاد الحقائق الإبداعيه لا يتصور إلا من العقول الفعاله- دون القوى الجسمانيه المنفعله الواقعه فى عالم التغيرات و الاستحالات إذ العلم صورته للمعلوم و حقيقته.

و أقول إذا اشتدت معرفه الإنسان و حدث بصر بصيرته لعلم أن الفاعل لجميع الأشياء و كذا الغايه ليس إلا البارى جل اسمه بحسب قوه تأثيره فى الأشياء و سرايه نوره النافذ إليها فما من مطلوب إلا و يتكفل بإثبات وجوده العلم بالله عز اسمه و من

١- لأن العلم الطبيعى إنما يبحث عن أحوال الجسم من حيث إنه يتغير و ليست الماهيات و لا نحو وجودها من العوارض الذاتيه للجسم من حيثيه المذكوره بل إنها من عوارض الموجود من حيث هو موجود فيجب أن يبحث عنها فى العلم الأعلى فيكون المتكفل لهذا التحقيق و الإثبات هو العلم الإلهى بالمعنى الأعم، إسماعيل رحمه الله

عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفه جميع الأشياء الكليه و الجزئيه فيكون علمه بأى شىء كلى أو جزئى من مسائل العلم الإلهى لأن علومه حصلت من النظر فى حقيقه الوجود و توابعها و عوارضها و عوارض عوارضها و هكذا إلى أن ينتهى إلى الشخصيات.

و هذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى المسمى بالعلم الإلهى و الفلسفه الأولى إلا أن العقول الإنسانيه لما كانت قاصره عن الإحاطه بالأسباب القاصيه- المستعليه البعيده عن الجزئيات النازله فى هوى السفلى الثانيه عن الحق الأول فى هاويه البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيره عن الأسباب العاليه فضلا عن مسبب الأسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم و أخذوا مبادئ العلم الأسفل من مسائل العلم الأعلى فشغلهم شأن من شأن و أما الأولياء و العرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم بالأشياء الطبيعیه و الرياضیه و الإلهیه كما أنه مبدأ وجود تلك الأشياء-

و قد روى عن أمير المؤمنين ص: ما رأيت شيئا إلا و قد رأيت الله قبله

و إليه الإشاره أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

و بالجملة فإن الأشياء ذوى الأسباب(١) لا يحصل العلم اليقيني بها إلا من جهه أسبابها و عللها و هى أربعه فاعل و غايه و صوره و ماده.

فمن الأشياء ما له جميع هذه الأسباب.

و منها ما لا- يكون لها إلا- الأولين و العلوم المختصه بمثلها يسمى علوم المفارقات و ما يخص بما له جميع الأسباب هو العلم الطبيعى إذا كانت أمرا مخصوصا و إلا فهو الرياضى فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق و إثبات الماده و الصوره

١- لأن ذوات الأسباب لا يعرف إلا بأسبابها و لما كان سبب جميع الأشياء هو الله تعالى فلا يعرف شىء من الأشياء إلا بمعرفته فيكون معرفته مقدمه على معرفه الأشياء كما أن وجوده مقدم على وجودها، إسماعيل رحمه الله

و تشخصهما و تلازمهما على ذمه العلم الإلهي إذ لا مادة من حيث هي مادة لمثل هذه الأشياء و لا صورته.

و لما كان اتصال الجسم و قبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع تألفه من غير المنقسمات الوضعيه فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد إنما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسأله الجزء في أوائل الطبيعيات على سبيل المبدئييه.

اللهم إلا ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعیه من جهه حر كاته و قواه و أفعاله المتصله فإن شيئا واحدا يكون مسأله لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين - كبحث استداره الفلك.

فإنه ثبت في الرياضی بالبرهان الإنی و البيان التعليمی و فی الطبيعي بالبرهان اللمی و البيان الطبيعي من جهه ما يعرض الطبيعيه البسيطة من تشابه الآثار و كذا شىء واحد قد يثبت نحو وجوده من مباديه المخصوصه ثم يجعل وجوده موضوعا لأحكام و أحوال خاصه ثم يصير تلك الأحوال بما يلزمها من الأحكام وسائل لانكشاف حقيقه ذلك الشىء بنحو واضح لإثبات وجوده تاره أخرى و هذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهه.

إذا تقرر هذا فنقول إن الجوهر إذا كان له وضع و إشاره و تخصص بحيز بوجه ما فلا بد أن يكون له وجه إلى فوق و وجه إلى مقابله فينقسم و لو وهما و كذا له وجهان إلى الشرق و الغرب فينقسم كذلك و هكذا له وجهان إلى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابله للعالم فيتكثر أجزاءه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا أو وهما أو عقلا.

فإن قلت يجوز أن يكون لأمر واحد غير منقسم محاذيات و نسب إلى أمور خارجه بلا استيجاب تكثر في جوهره و ذاته و غايه الأمر أن يتعدد أطرافه و نهاياته و عوارضه و تعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا.

قلت أما تحقق المحاذيات و النسب المختلفه من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه

من الوجوه أصلا فهذا مما يحرم في شريعة العقل و يجزم بديهه العاقل ببطلانه.

و الذى يوجب التنبيه عليه أن الشىء الذى له مماسات إلى أمور مختلفه بعينها إذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من أجزائه مختصا بملاقاه أمر واحد من تلك الأمور المختلفه دون غيره بحيث يستحيل أن يكون الجزء الملاقى لهذا عين الجزء الملاقى لذلك فقد علم من ذلك أن تخالف النسبه الوضعيه و تعددها مما يوجب تخالف المنسوب و المنسوب إليه جميعا.

و لهذا عد الحكماء الوضع من الأمور المتكثره و المكثره بذاتها لأن طبيعته تقتضى التغير و لو وهما فالشىء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن أن يكون ذا أوضاع متعدده كذلك لا يجوز أن يكون له بما هو واحد نسب مختلفه أو متعدده إلى أشياء ذوات أوضاع مختلفه من غير عروض كثره و تعدد فى ذاته يصحح ثبوت هذه النسب الكثيره.

و أما تجويز تعدد النهايات و الأطراف لشىء واحد ذى وضع من غير أن يتطرق إليه بحسبها كثره و اثنييه لا فى الخارج و لا فى الوهم فهذا أشد سخافه و أوغل نزولا فى الباطل و أبعد بعبادا عن الحق.

اعلم أن للحكماء فى باب اتصال الجسم و نفى تركيبها عن الجواهر الفرده - حججا قويه

و وجوها اضطراريه موجه لوجود المتصل الجوهري و لهم فى هذا الباب طرق متعدده.

فمنها ما يبتنى على أن تعدد جهات الجوهري المتحيز و نهاياته يوجب الانقسام.

و منها ما يبتنى على الأشكال الهندسيه.

و منها ما يبتنى على الحركات و المسامات.

و منها ما يبتنى على الظلال أما الطريق الأول فالمشهور منها فى الكتب حجتان خفيفتا المؤنه لعدم ابتنائهما على إثبات الكره و الدائره و المثلث و نظائرها و لا على الحركه و الزمان و أشباههما.

ففى الأول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فإن كان يحجز عن المماسه بين الطرفين فينقسم إذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الآخر و إن لم يكن حاجزا- فاستوى وجود الوسط و عدمه و هكذا الحكم فى كل وسط فلم يبق حجاب فى العالم- و لا تقدر و حجم فالتداخل مستحيل.

و فى الثانيه يفرض جوهر فوق اثنين و على ملتقاهما فإن لقى ب كله أو ببعضه كل كليهما فيتجزى أو ب كله كل أحدهما فقط فليس على الملتقى و قد فرض عليه و إن لقى ب كله أو ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم و انقسما جميعا.

و الاحتمالات ترتقى إلى عشره كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق.

و من الحجج فى هذا الطريق أنه إذا انضم جزء إلى جزء فإما أن يلاقيه بالكلية- بحيث لا يزيد حيز الجزءين على حيز الواحد فيلزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء حجم و مقدار فلا يحصل جسم أولا بالكلية بل لشيء ء دون شىء فيكون له طرفان و هو معنى الانقسام و هذه الحججه أخف مؤنه من السابقتين فى نفى التركب من تلك الجواهر.

و أما فى نفى الجوهر الفرد مطلقا فلا أخف مما ذكر أولا قبلهما.

و منها أنا نفرض صفحه من أجزاء لا يتجزى له الطول و العرض دون العمق- فإذا أشرقت عليها الشمس أو وقعت فى شعاع بصر حتى يكون وجهها المضىء أو المرئى غير الوجه الآخر فينقسم.

و أما الطريق الثانى المبتنى على الأشكال و الزوايا و الأوتار فوجوه هذه الطريق كثيره كما يظهر على المتأمل فى كتاب أقليدس الصورى.

و نحن قد ذكرنا فى شرحنا للهدايه الأثيريه قسطا صالحا من البراهين المبتنيه على القوانين الهندسيه الداله على اتصال الجسم و قبوله للانقسامات بلا نهايه من أراد الاطلاع عليها فليرجع إليه

عقده و حل

قال شارح المقاصد إن برهان هذه الأشكال على ما بينه أقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوي الأضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل إلى إثباتها على القائلين بالجزء لأن طريقه أن يتخيل خط مستقيم متناه يثبت أحد طرفيه و يدار حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك و فى باطنه نقطه هى الطرف الثابت و جميع الخطوط الخارجه من تلك النقطه إلى ذلك الخط متساويه لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى أدير و لا نعى بالدائره إلا ذلك السطح أو ذلك الخط.

و هذا البيان لا ينهض حجه على مثبتى الجزء إذ ما ذكر محض توهم لا يفيد إمكان المفروض فضلا عن تحقيقه و لو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط و السطح - من أجزاء لا- تتجزى أو مع ذلك يمتنع الحركه على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال و على هذا القياس إثبات الكره انتهى كلامه.

و الحل بأن إثبات الدائره و الكره و نظائرها بطريق الحركه و إن توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض و قد نص الشيخ عليه أيضا و غيره أيضا من الحكماء و ما فعله الفرجار ليس إلا دائره عرفيه لا حقيقه إلا أن طريق إثبات الدائره - ليس منحصرًا فى الحركه على الوجه المذكور.

بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شىء منهما على نفى الجزء أولا فإن الرئيس قدس سره أثبت فى الشفاء و النجاه الكره أولا- بطريق لمى مبناه على إثبات الطبيعه فى الأجسام و كون مقتضاه فى البسائط الجسمانيه ليس من جملة الأشكال - إلا الاستداره لتشابهها بل الكرويه على الخصوص لأن شأن ما لا زاويه له من الأشكال البيضييه و الشلجميه و المفرطحه أن يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز و اختلاف تقدر فى الطول و العرض و الطبيعه البسيطه لا توجب اختلافًا و إذا أثبت الكره

بهذا الطريق فيثبت وجود الدائره بسبب قطع يحدث أو يتوهم فى الكره الحقيقىه.

ثم قال و أصحاب الجزء يلزمهم أيضا وجود الدائره فإنه إذا فرض الشكل المرئى مستديرا مضرسا و كان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا أطبق طرفا خط مستقيم على نقطه تفرض وسطا و على نقطه فى المحيط استوى عليه فى موضع كان أطول.

ثم إذا طبق على الجزء المركزى و على الجزء الذى ينخفض من المحيط كان أقصر- أمكن أن يتم قصره بجزء أو أجزاء فإن كان زياده الجزء لا يستوى بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بأقل من جزء و إن كان لا يتصل به بل يبقى فرجه فليدبر فى الفرجه هذا التدبر بعينه فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهايه ففى الفرج انقسام بلا نهايه و هذا خلف على مذهبهم انتهى.

فقد علم أن وجود الدائره و الكره و أمثالهما ليس موقوفا على نفى الجزء- و إن كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء أنكروها فإن وجودها يؤدى إلى نفى وجودها أما الدائره فلأنها لو كانت من الأجزاء الغير المتجزيه فإما أن يكون ظواهر الأجزاء متلاقيه كبواطنها أو لا.

فعلى الأول إما أن يكون بواطنها أصغر من الظواهر فينقسم أولا- فيساوى فى المساحه باطن الدائره أعنى المقعر ظاهرها أعنى المحذب و هو باطل فإن كنت متوقفا فى بطلانه فانظر إلى استلزام تساويهما مساواه الدائرتين المحيطه بها و المحاطه بها و كذا المحيطه بالمحيطه إلى أن يبلغ المحذب الأقصى و المحاطه بالمحاطه إلى أن ينتهى إلى المحيطه بالمركز و بطلانه ضرورى و اللزوم واضح لأن التقدير تساوى الظاهر و الباطن و المطابق و المطابق.

و على الثانى و هو أن يكون ظواهر الأجزاء غير متلاقيه يلزم انقسام الجزء لأن غير الملاقى غير الملاقى و لأن ما بينهما من الفرج إن لم يسع كلا منها جزء لزم الانقسام- و إن وسعه يلزم أن يكون الظواهر ضعف البواطن و الحس يكذبه.

و أما الكره فحكمها يعرف بالمقاييسه إلى ما ذكر من حكم الدائره فقد انتظم أنه كلما صح القول بالدائره أو الكره لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق أو كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل.

فإذا تقرر ذلك فاعلم أن طريق إثبات الحقائق إما البرهان و الحكمه و إما المجادله (١) بالتى هى أحسن ففى الأول الغرض إثباتها مطلقا تحصيليا للمبرهن - ما هو كمال نفسه سواء صدقه غيره أم لا و فى الثانى (٢) إصلاح المدينه و مصلحه الناس فى هدايتهم إلى الحق و إرشادهم و صيانتهم عن الباطل فى العقائد.

و كثير من الباحثين أهملوا فى شرائط المباحثه مثل أنهم إذا حاولوا إقامه الحججه على نفى الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائره بأن قالوا على تقدير وجود الدائره و تركيبها من الأجزاء يلزم الانقسام.

فلهم أن يجيبوا عنه بأن الانقسام و إن كان محالا - عندنا لكن ثبوته على فرض أمر مستحيل ليس بمحال و ذلك الأمر وجود الدائره لأدائها إلى انقسام الجزء - فأما إذا أقيم البرهان على وجود الكره و الدائره بأصول فلسفيه مبتنيه على إثبات الطبائع فى الأجسام و إيجابها للأشكال المستديره بالقوالب البسيطة فذلك و إن كان تماما فى نفسه لكن ليس نافعا فى حقهم لإنكارهم تلك الأصول المبتنيه على نفى الفاعل المختار على زعمهم.

١- لا يخفى أن المجادله لابتنائها على المسلمات و المشهورات لا يفيد إلا الظن فلا يكون طريقا لإثبات الحقائق لكن لما كان ملزما للخصم المعاند للحق و بإلزامه يسلم الحق عن المعارض و صار ثابتا كان الجدول طريقا لإثبات الحقائق بهذا المعنى فتدبر،
إسماعيل رحمه الله

٢- و يشاركه فى هذه المنفعه الموعظه الحسنه قوله تعالى ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَتَفْظَنُ، إسماعيل رحمه الله

و هذا أيضا نوع من الاختلال فى المباحثه إذا أريد إلزامهم بهذا الطريق - إذ قد ثبت فى الميزان مقدمه أن من جمله المغالطات الموقعه للخطأ فى الاستدلال - أخذ مقدمه لا يسلمها الخصم فى القياس الجدلى و إن كانت صحيحه برهانيه فى نفس الأمر.

و من هذا القبيل الاستدلالات التى وقعت لبعض الناس على إبطال الجزء الذى لا يتجزى مما يبتنى على أشكال غير المربع و المثلث (١) القائم الزاويه المتساوى الساقين - مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد فإن المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم - يحيلون من الأشكال إلا المربع و المثلث الذى هو يحصل من قطر المربع من الضلعين - اللذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتنى على غير هذين الشكلين من الأشكال لا يكون برهانيا و لا جدليا.

أما عدم كونه برهانيا فلأنه لقائل أن يمنع لزوم المحال و الخلف على التقدير المذكور بأن يقول إن اللازم من الدليل و إن كان أمرا محالا فى الواقع إلا أن محالته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير أمرا مستحيلا فيجوز أن يكون مستلزما لمستحيل آخر عند فرضه.

و أما عدم كونه جدليا فلأن الخصم لا يساعده لابتناؤه إما على أصل الاتصال و إما على أصول أخرى فلسفيه كبعض الوجوه التى ذكرها العلامة الخفرى فى رساله له - فى نفي الجزء من فرض مثلث متساوى الساقين الذى عدد أجزاء قاعدته أقل من أجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلى فى الفلك مع الربعين من دائرتى المعدل و منطقه البروج المنتهيين إليها الآخذين من نقطه التقاطع الربيعى أو الخريفى و أن الانفراج

١- أقول وجود المثلث المذكور يستلزم نفي الجذر فإننا إذا فرضنا مثلثا يكون كل من ساقيه من خمسه أجزاء فلا محاله يكون الساق الآخر الذى هو وتر القائمه جذر خمسين جزء بشكل العروس و هو يستلزم انقسام الجزء فافهم، إسماعيل رحمه الله

بين الساقين يتصاغر إلى أن يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير أصغر فيلزم الانقسام فيما لا ينقسم و كما في الدليل الذي ذكره حنين بن إسحاق من أنه لو تركيب الجسم من الجزء لزم أن يكون قطر فلک الأفلاك مقدار ثلاثة أجزاء لا يتجزى.

بيان اللزوم أن نفرض ثلاث خطوط متماسه يكون كل منها مركبا من جواهر أفراد و يكون الوسطانى قطرا للمحدود و أحد جانبيه خط أ ب و الآخر ج د.

فإذا وصلنا بين نقطتى أ د بخط أ د لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع أنه مار بثلاثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلاثة أجزاء و هو المطلوب.

و فساده يعلم مما ذكرناه فإن كون القطر مركبا من ثلاثة أجزاء و إن كان ممتعا في نفس الأمر إلا أن استحالته على الفرض المذكور ممنوع فإنه على أصل إثبات الجزء و تماس الخطوط المذكوره الجوهريه المتألفه من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهري مركب منها قطرا لمربع سطحى و مارا على الخطوط الجوهريه- إلا إذا كانت أجزاء الأضلاع و القطر متساويه.

و كذا يجب أن يكون هاهنا أجزاء الخط المار المتلاصقه و عدد الممرور بها- من الخطوط المتلاصقه متساويه.

ثم العجب أن بعض الأعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهدايه أن أصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة و إلهيات الشفاء حيث استدل على بطلان تركيب الجسم من الجواهر الفرده بأنه لو تركيب الجسم منها لزم أن يكون قطر المربع و المستطيل مساويا لضلعه.

ثم نقل منها وجها آخر مع أن مسأله بطلان الجزء لم يذكر في إلهيات الشفاء- أصلا فضلا عن هذا أو غيره.

و ما يظهر بمراجعته كتبه كطبيعيات الشفاء و غيرها ليس إلا أنه فرض سطحا

متألفاً من أربعة خطوط جوهريه تركيب كل منها من أربعة أجزاء يلزم مساواه القطر للضلع و هو طريق حسن فى إلزام القائلين بالجزء لا غبار عليه.

و أما الطريق الثالث المبتنى على الحركات و تفاوتها التى ليس بتخلل السكنات- فكما احتجوا بحركه جزءين أحدهما فوق أحد طرفى خط مؤلف من أربعة أجزاء- و الآخر تحت طرفه الآخر يكون حركتهما متساويتين فى السرعة و البطوء و الأخذ- فيلتقيان لا- محاله عند مقطع و هو ملتقى الثانى و الثالث أو بحركه جزءين كلاهما فوق طرفى مؤلف من ثلاثه أجزاء فإنهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما.

و كما احتجوا بعدم لحوق السريع البطىء عند كونهما آخذين فى الحركه معا- كالسريع خلف البطىء بمقدار من المسافه بينهما.

بيانه أن السريع إذا قطع جزءاً فلو قطع البطىء أقل منه لزم الانقسام و إن قطع مساوياً له أو أكثر لم يلحقه السريع أبداً و المشاهد خلافه هذا خلف.

و كما احتجوا من جهه المسامته بقولهم إن من المعلوم أن للشمس سمتاً بواسطه ذى الظل مع الحد المشترك بين الظل و الضوء و حركه الظل أقل من حركه الشمس- فإذا تحركت جزء تحرك أقل و إلا لكان ما سامته الشمس دائره مساويه لمدارها على جسم صغير.

و كما احتجوا من جهه المماسه بأننا إذا وقعنا خطاً مستقيماً كالسلم على جدار قائم على سطح الأرض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاويه كان الخط المذكور وترا لها و فرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمه خمسه أذرع مثلاً.

فلا محاله يكون السلم جذر خمسين لقوه شكل العروس فإذا جردنا السلم و الوتر من أسفله على خلاف جهه الجدار إلى أن ينحط أعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع و جب أن يكون ما ينجر منه من أسفله أقل من ذراع- إذ لو كان ذراعاً صار ذلك الضلع أربعة و الضلع الثانى ستة فيصير مربع

الضلعين اثنين و خمسين مع كون السلم و ما ينطبق عليه جذر خمسين و ذلك محال فثبت أنه ينجر أقل من ذراع.

و أنت إذا فرضت بدل الأذرع أجزاء لا- تتجزى فإذا انجر الوتر من أعلاه جزء و جب أن ينجر من أسفله أقل من جزء و ذلك يوجب الانقسام.

و أما الطريق الرابع المبتنى على الظلال فكقولهم إذا غرنا خشبه في الأرض فعند كون الشمس في الأفق الشرقي لا بد و أن يقع لها ظل.

ثم لا- شك أن ذلك الظل لا يزال يتناقص إلى أن يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت الشمس جزءا واحدا لا بد أن ينتقص من الظل شىء فإما أن يكون جزءا واحدا- فيلزم أن يكون طول الظل مساويا لربع الفلك و إنه محال أو أقل فيلزم الانقسام

أوهام و إزاحات -

من الناس من استدل على اتصال الجسم

بأن الجسم لو كان مركبا من أجزاء لا تتجزى لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله و يكون بين الثبوت غير مفتقره إلى البيان و لا ينكرها كثير من العقلاء و بطلان التوالى بأسرها يدل على بطلان المقدم.

و الجواب أن هذه مغالطه نشأت من الخلط بين الأجزاء المحمولة و الأجزاء الخارجيه و أجزاء صفات أحدهما للأخرى فإن الصفات المذكوره إنما هي في الأجزاء العقلية كالأجناس و الفصول و مع ذلك يشترط كون الماهيه متعقله بالكنه و هو ممنوع.

و أما الجزء الخارجى فربما يفتقر إلى البيان كالهولى و الصوره عند الحكماء- و كذا العقلى إذا لم يتصور الماهيه بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها- و غيرها من الجواهر.

و منهم من زعم أنه لو وجد الجزء لكان متناها ضروره

فكان مشكلا كره أو مضلعا لأن المحيط به إما حد واحد أو أكثر و كل منهما يستلزم الانقسام أما المضلع فظاهر و أما الكره فلأنه لا بد عند ضم بعضها إلى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل

فرجه أقل من الكره.

و الجواب بأن التشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق و الجزء ليس له امتداد أصلا في جهه و إلا لكان خطأ فكيف في الجهات و إلا لكان جسما و لو سلم فذلك في الأجسام دون الأجزاء.

و منهم من تخيل أن ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما

و حينئذ يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذى طوله أجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم و ينقسم الجزء.

و الجواب بمنع كليه الحكم المذكور (١) و إنما ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا الأخير كمتلوه إنما وقع من جهه أجزاء صفه الشىء (٢) على جزئه الغير المنقسم

فصل (٦) فى ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلى

اعلم أنه وافق الحكماء فى قبول الجسم انقسامات بغير نهايه إلا- أنه و غيره من المعتزله لا- يفرقون بين القوه و الفعل فيأخذ هو تلك الأقسام حاصله بالفعل فمن هاهنا يلزم عليه الانتهاء إلى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر.

- ١- الحكم المذكور هو أن نصف ظل كل شىء ظل نصفه و السند للمنع هو أن الحكم المذكور يقتضى أن يكون لكل شىء ذى ظل نصف و هذا يقتضى انقسام الجزء فهذا الحكم فرع انقسام الجزء فكيف يثبت به انقسام الجزء فتدبر، إسماعيل رحمه الله
- ٢- أقول إذا لم يكن شىء أى أجزاء وحدات سوى وحدات الأجزاء فصفاة بعينها صفات الأجزاء- كما فى العشره من الناس مثلا فإن صفات العشره بعينها صفات آحادها فعلى هذا يظهر قوه الاستدلال فإن تركيب الجسم من الأجزاء التى لا يتجزى من هذا القبيل لأن الاتصال بينها بحسب الحس لا بحسب الواقع إلا أن يقال بأن هذا الاتصال له أثر فتدبر، إسماعيل رحمه الله

و قد يستدل على إبطال مذهبه أولاً بالنقض بوجود المؤلف من أجزاء متناهيه و لو فى ضمن جسم آخر إذ لا كثره إلا و الواحد فيها موجود فإذا أخذ منها آحاد متناهيه أمكن أن يركب فيحصل منها حجم لأنها أجزاء مقداريه متبائنه فى الوضع.

ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهى الأجزاء فى جميع الأجسام بنسبه أجزاء ذلك الجسم إلى أجزاء سائر الأجسام و نسبه حجمه إلى حجمها ليلزم المطلوب إذ بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فنسبه الحجم إلى الحجم كنسبه الأجزاء إلى الأجزاء و لما كانت الأحجام و الأبعاد متناهيه كما سيجىء فلو لم يكن أجزاء كل جسم متناهيه- لزم أن يكون نسبه المتناهى إلى المتناهى كنسبه المتناهى إلى غير المتناهى.

و اعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور و تجويز كون النسبتين مختلفين مع أن الازدياد فى الحجم بسبب الازدياد فى العدد مستندا بأن ازدياد الزاويه على الزاويه فى المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبه بينهما ليست على نهج واحد- فإن نسبه الزاويه الحاده فى المثلث المتساوى الساقين القائم الزاويه إلى القائم بالانصاف- و ليست نسبه وترها إلى وتر القائم كذلك بالشكل الحمارى بل يجوز أن يكون نسبه الجسمين من النسب الصمم التى توجد فى المقادير دون الأعداد فلا يوجد مثله فى الأعداد لأن نسبتها عدديه قطعاً.

و رد هذا بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التى لا تتجزى- فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبه بينهما عدديه فلا يكون صميه فإن التفرقه بين الأعداد و المقادير إنما هى بوجوب انتهاء الأعداد إلى الواحد- بخلاف المقادير فإذا كانت المقادير كالأعداد فى تألفها من الوحدات لم يبق فرق إلا بأن الوحدات فى أحدهما وضعيه و فى الآخر عقليه.

و أما الجواب عما ذكر أولاً- بأن ازدياد الوتر ليس مما يوجب مجرد ازدياد الزاويه فى الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبه ازديادها- و عند ذينك الأمرين يكون ازدياد الوتر على النسبه المذكوره و هذا و إن كان بحثاً

على السند إلا أن الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير.

و مما يختص أيضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافه معينه فى زمان معين و ذلك لأن قطع كل قسم من المسافه كالنصف موقوف على قطع قسمه و قسم قسمه إلى غير النهايه- و هى أمور مترتبه و الموقوف على أمور مترتبه غير متناهيه محال فقطع المسافه يكون محالا على مذهبه.

و لهذا ارتكب الطفره و هى مع شناعته لم ينفعه لأن المقطوع إن لم يكن أكثر من المطفور فلا- أقل يكون مساويا أو أقل منه و جزء المسافه و إن قل كان حكمه فى الانقسام حكمها و المشاهد من الحركة ليست إلا قطع المسافه لا تركها أصلا- و اعتبر بإمرار العضو اللامس على صفحه لمساء و بمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا و مسودا.

و لو كانت نسبه المقطوع إلى المطفور نسبه المتناهي إلى غير المتناهي لوجب أن لا- يقع الإحساس بالملموس و لا- بالأسود الأعلى هذه النسبه فليس كذلك و على هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل.

و من الناس من حاول الاعتذار عن قبله فى ذلك الأشكال بأن قطع المسافه المعينه إنما توقف على زمان غير متناه الأجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة و هو على جزء من المسافه و هذا لا يستلزم عدم تناهى الزمان لأن المحدود من الحركة و الزمان يشتمل كل منهما على أجزاء غير متناهيه كالجسم المتناهي.

و زعم أن هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافه المحدوده مع كونها محتمله للأقسام بغير نهايه فى زمان محدود و ذلك لكون الزمان أيضا كذلك و ذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوه و الفعل جهلا منه أو تجاهلا حبا للتعصب أو رفضا للحكمه و عن أن ما يوجد شيئا فشيئا من بدايه إلى نهايه فاستحاله كونه غير متناهي العدد معلوم بالضروره كاستحاله كون المحصور بين حاصرين غير متناه

فالقول به قرع لباب السفسطه و ضلال عن سنن الحق و صراطه المستقيم.

فمن كان ذا بصيره يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع إلى قطع المسافه و إن كان عدم التناهي فيما له امتداد واحد أظهر و أجلى و لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور.

ثم العجب أن المصحح لرأى النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء- فى اتصال الأجسام عند جماعه بأعيانهم

فصل (٧) فى الإشاره إلى مفاسد مترتبه على نفى الاتصال فى الجسم يشهد الحس ببطانها

و قد التزمها مثبتو الجزء الذى لا يتجزى و هى تفكك أجزاء الرحى و سكون المتحرك و الطفره و التداخل و عدم لحوق السريع البطىء و لقوه هذه المفاسد- انعطف بعض المتكلمين عن إصرارهم على إثبات الجزء راجعين إلى مذهب المحققين- منهم الإمام الرازى و غيره و توقف بعضهم.

قال فى كتاب نهايه العقول اعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف فى هذه المسأله بسبب تعارض الأدله فإن إمام الحرمين صرح فى كتاب التلخيص فى الأصول أن هذه المسأله من مجازات العقول و كذا أبو الحسين البصرى و هو أحذق المعتزله.

فنحن أيضا نختار هذا التوقف فإذن لا حاجه لنا إلى هذا الجواب عما ذكره انتهى قوله و نقل فى التأريخ أنه وقعت مناظره فى مجلس صاحب بن عباد بين جماعه من أصحاب تناهى الأجزاء و أصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فألزم أصحاب التناهي أصحاب النظام أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهيه فى الجسم أن

لا يقطع مسافه محدوده إلا فى زمان غير متناه لأنه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء من حيزه و دخوله فى حيز جزء آخر و انتقال جزء غيره إلى حيزه فإذا كانت الأجزاء غير متناهيه كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا فى الجواب القول بالطفره- ثم ألزموهم أيضا بأن كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الأجزاء يستلزم أن يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الأجزاء.

ثم إن أصحاب النظام ألزم أصحاب تناهى الأجزاء تجزيه الجزء القريب- من قطب الرحى عند حركة البعيد و قطعه جزءا واحدا لكون القريب أبطأ من البعيد- و التزموا أن البطىء يسكن فى بعض أزمنه حركة السريع و لا- يكون ذلك إلا- بتفكك أجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر دقيه بعضها فوق بعض.

و شنت كل من الطائفتين على الأخرى و استمر التشنيع عليهما بالطفره و التفكيك و كذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك فى لحوق السريع البطىء إذا تحركا على الوجه الذى مر بيانه.

و مما يقوى التشنيع عليهم فى التزام التفكك و سكون المتحرك أن نقرر الأول فيما يتفق العقلاء فى شدته و استحكامه و عدم تفككه كالفلك الدوار و قد وصف تعالى الأفلاك بالشده فى قوله وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا أو فى جسم لو تفكك أجزاءه لتناثرت كالفرجار و كان له شعور بذلك بل يبطل حياته و حركته كالإنسان إذا دار على نفسه.

و الثانى فيما يقع التفاوت بين الحركتين بأضعاف أضعاف حركة البطىء- كحركة الفرس و الشمس فيما إذا كان نقطه محاذاه الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتهما متقدمه على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لئلا يبقى لهم مهرب من الأول إلى الاعتذار بالفاعل المختار و تعلق إرادته بتفكيك أجزاء الرحى تاره و إصاقها أخرى جهلا بأن إرادته البارى أجل شأننا مما تصوروه.

ثم من العجائب أن يتفطن أجزاء الدوامه و الرحى و هما جسمان جماديان

من الفطنة والإلهام حتى علم الأبطأ منهما أنه ينبغي أن يقف حتى لا- يزول سمته عن الأسرع- و علم مقدار الوقفه من الزمان بحسب نسبه التفاوت بين المسافتين الأسرع و الأبطأ و كيفية انضباط هذه النسب في أزمنه السكنات في كل جزء جزء من الأجزاء الدورات- على حوالى الدوائر.

و لا- تيسر للصوفيه المرتاضين عشر من أعشار أعشار هذه الفطنه مع دعواهم الكشف و الكرامات بل لا يتيسر لإنسانين قصدا موضعا واحدا أحدهما أقرب منه من الآخر و أراد أن يبلغا معا إلى ذلك الموضع و يتما سيرهما دفعه واحده إذ لا يعلم الأقرب منهما أنه يجب أن يقف في حركته و لا يعلم الأبعد أنه كيف ينبغي أن يسرع- حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه.

و من الثانى بأن عدم شعورنا بالسكون فى المتحرك للطافه أزمنه السكون جهلا بأنه إذا كانت نسبه زمان السكون إلى زمان الحركه كنسبه فضل مسافه السريع على مسافه البطىء ء لزم أن يكون زمان الحركه ألطف بكثير من زمان السكون- فينبغى أن لا يحس بالحركه أصلا و لا أقل من أن يرى تاره متحركا و أخرى ساكنا.

و مما يؤكد فساد قولهم لزوم(١) وجود المعلول بدون العله فى حركه الشمس

١- لا يخفى على المتأمل أنه فى هذه الصوره يمكن التزام وجود العله بدون وجود المعلول و التزام وجود المعلول بدون وجود العله فإن حركه الدلو معلول و من جمله أجزاء علتها التامه حركه القلاب فعلى تقدير سكون البطىء ء و هو القلاب يلزم وجود المعلول و هو حركه الدلو بدون وجود علتها التامه إذ بانتفاء الجزء ينتفى الكل و بملا-حظه أن عدم العله عله لعدم المعلول فسكون القلاب عله لسكون الدلو فيتحقق العله بدون تحقق المعلول و لذا قال المصنف فى الصوره الثانيه أولا وجود العله بدون المعلول و آخرا وجود المعلول بدون العله فافهم، إسماعيل رحمه الله

و سكون الظل و وجود(١) العله بدون المعلول فيما إذا فرضنا بئرا عميقا مائه ذراع مثلا و فى منتصفها خشبه شد عليها طرف جبل طوله خمسون ذراعا و على طرفه الآخر دلو ثم شددنا قلابا على طرف جبل آخر طوله خمسون ذراعا أرسلناه فى البئر بحيث وقع القلاب فى الجبل الأول على طرفه المشدود فى الخشبه ثم جررناه فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط و الدلو من الأسفل معا و كذا انتهاؤهما إلى رأس البئر و قد قطع الدلو مائه ذراع و القلاب خمسين مع أن حركة القلاب من تمام عله حركة الدلو فلو كان له سكنات فى خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علتة التامه

فصل (٨) فى تقرير شبه المثبتين للجزء و مبنى خيالاتهم و كشف الغشاوه عن وجه المقصود بإزالتها

إشاره

اعلم أن مبنى خيال القائلين بالجواهر الفرده أن الجسم إن لم يتناه القسمة فيه - فيستوى الجسم الأصغر كالخردله و الأكبر كالجبل فى المقدار لاستوائهما فى عدم نهايه القسمة و يلزم أن يكون مقدار كل منهما غير متناه ضروره أن مجموع المقادير الغير المتناهيه غير متناه.

و هذا مما يندفع بأن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوه و عديم النهايه بالقوه يمكن فيه التفاوت كالمئات و الألوف الغير المتناهيين و بينهما من التفاوت ما لا يخفى.

و الحاصل أنه ليس لأحدهما أقسام ما لم ينقسم و إذا قسما مساويا كل منهما

١- الظاهر وجود العله بدون المعلول فى الأول و الحق وجود المعلول بدون العله فى الثانى و لعل ما ذكره وقع سهوا فلا تغفل،

إسماعيل رحمه الله

صاحبه فى العدد فكل واحد من الأقسام التى للخرده أصغر و التى للجل أكبر و هكذا بالغ ما بلغ لا إلى نهايه.

نعم من ذهب إلى أن قسمه الجسم إلى الأجزاء الغير المتناهيه حاصله بالفعل كالنظام فهذا نعم دليل على إبطال مذهبه.

و أما ما قال بعض الأفاضل فى هذا المقام

من أن المقادير الغير المتناهيه إذا كانت متساويه أو متزايديه كان مجموعهما غير متناه بالضروره و أما إذا كانت متناقصه فلا- أ لا ترى أن أنصاف الذراع المتداخله الغير المتناهيه بمعنى نصفه و هكذا لو فرضت موجوده لم يحصل منها إلا الذراع و الجسم إنما يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهيه متناقصه فمدفوع بما قيل إذا كان هناك أقسام غير متناهيه بالعدد فإذا انضم بعض متناه منها إلى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار أحدهما لا- محاله فإذا انضم إليه بعض بعض مرات غير متناهيه يحصل المقدار الغير المتناهي قطعاً و المنع مكابره.

و أما أن أنصاف الذراع المتداخله الغير المتناهيه لم يحصل منها إلا- الذراع- فصحيح لو كانت تلك الأنصاف بالقوه و أما وجودها بالفعل فأمر محال و المحال إذا فرض وقوعه قد يستلزم محالاً آخر و هاهنا من هذا القبيل على أن المقادير إذا كانت متناقصه من جانب تكون متزايديه من الجانب الآخر لكون أحدهما مضايف الآخر- فيكون المجموع المركب منها غير متناه فى المقدار على ما اعترف به.

اللهم إلا- أن يفرق بين أن يكون تزايد الأجزاء من جانب اللاتناهي أو من جانب التناهي و قال بلزوم عدم تناهى المقدار فى الأول دون الثانى.

و هذا تحكم محض بعد أن يكون أعيان تلك الأجزاء باقيه بحالها بالفعل فى السلسلتين المفروضتين متزايديه و متناقصه على أن وجود الأجزاء الغير المتناهيه على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق و التضاييف و غيرهما لكونها مترتبه.

شبهه أخرى قريبه المأخذ مما ذكر

و هى لزوم تغشيه وجه الأرض بحبه

[بخردله] إذا قسمت بأجزاء و لا- يخفى و هنها و سخافتها فإن وجه الأرض سطح متناه- يمكن أن يغشيه أجزاء متناهيه صغيره الحجم جدا كثيره العدد.

شبهه أخرى لو كانت القسمة تمر بغير نهايه لكان قطع المتحرك المسافه - يحتاج إلى قطع نصفها

و قبل ذلك نصف نصفها و هلم جرا فلا يقطع أبدا و يلزم أن يكون الزمان الذى يقطع فيه الأنصاف الغير المتناهيه غير متناه و هذه الشبهه مما ذكره مره مقبوله لتصحيح مذهب النظام و تأييدا له و مره مردوده لانتقاص مذهب الحكماء.

و جوابها أن المسافه المقطوعه شىء واحد غير منقسم إلى أجزاء غير متناهيه إلا وهما و فرضا لا وجودا و فصلا و كذا الزمان الذى مقدار الحركه الواقعه فيها- و الكلام وارد على النظام كما مر.

شبهه أخرى ذكرها أبو ريعان البيرونى

معترضا على أرسطاطاليس فى رساله أرسلها إلى الشيخ الرئيس و هى أنه يلزم على أصل اتصال الجسم و قبوله للقسمة بغير نهايه أن لا يدرك متحرك متحركا فى سمت واحد و إن كان المقدم منهما أبطأ بكثير كالشمس و القمر فإنهما إذا كان بينهما بعد مفروض و سار القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقدارا- إذا سار القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقدارا أصغر و كذلك إلى ما لا نهايه له على أنا قد نراه يسبقها.

و نقل الشيخ الرئيس أن هذه الشبهه مما أورده الفيلسوف على نفسه و أجاب عنه بجواب و هو مما لا يرتضيه الشيخ لأنه قال بعد ذلك و أما ما أجاب به أرسطاطاليس عن هذه المسأله و فسر المفسرون فهو ظاهر السفسطه و المغالطه.

و تلخيص الجواب الذى ذكره الشيخ أن ليس يعنى بتجزيه الجسم بلا نهايه أن يتجزى أبدا بالفعل بل يعنى بها أن كل جزء منه له فى ذاته متوسط و طرفان- فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزءيه اللذين يحدهما الطرف و الواسطه و بعضها لا تقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوه.

فمن قال إن جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض و من قال إن بعض

أجزائه منقسم بالفعل و بعضه بالقوه لم يلزم شىء لأن الحركة إنما يأتى على تقسيم المسافه المتناهيه فى الأجزاء المنقسمه بالفعل.

و إنى أقول إن المتحرك ليس لمسافه حركته حد أنى موجود ما دام كونه متحركا فإذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركه حد معين موجود بل حد نوعى فكذلك البعد الذى بينهما ليس بعدا معينيا- بل بعدا مطلقا و إنما يكون لكل منهما فى كل آن فرض حد معين من المسافه و بينهما مقدار معين منها و كما أن وجود الآتات فى زمان الحركه المتصله بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما و مقدار مخصوص بينهما.

نعم وقوع المناطق و التقاطعات و الأقطاب فى الأفلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود الحاصله بسبب مرور المناطق أو تقاطع بعضها ببعض أو حصول الأقطاب أو مواضع هى غايه التباعد بين الدائرتين- و غايه التباعد بينهما ليست إلا عددا متناهيها بين كل اثنين منها مقدار وحدانى الذات و الصفه غير منقسمه إلا بمجرد الفرض.

شبهه أخرى إذا تدرجت الكره على سمت واحد فى بسيط مستو يكون ملاقاه دائره منها بخط مستقيم من البسيط

بنقطه بعد أخرى و يلزم منه تجاوز النقط و تركب الخط منها و رفعت بأن مماسه الكره البسيطه و إن كانت فى حال الثبات و السكون بنقطه لا غير و لكنها فى حال الحركه إنما هى بخط غير قار متدرج الأجزاء فى الوجود و كذا يكون المماسه بينهما فى كل آن فرض وجوده بنقطه إلا- أن الآتات حالها فى التحقق و الوجود حال النقط المفروضه فى الخط فى أن وجود الجميع بالوهم و الفرض لا بالفعل و الفصل.

فلاستدلال بتجاوز الآتات على تجاوز النقط من قبيل المصادره على المطلوب الأول إذ التنازع فيها كالتنازع فى النقط من جهه أن الحركات و الأزمنه كالأجرام و الأبعاد غير مؤلفه مما لا يتجزى و أن سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقط الموهومه

من الخط و إن كان الآن السيال نسبته إلى الزمان نسبه النقطه الجواله إلى الدائره و الراسمه للخط إلى الخط و للناس كلمات عجيبه فى دفع هذه الشبهه.

فتاره يقولون إن حديث الكره و السطح قوى و تماسهما بجوهريهما ضرورى.

و تاره يقولون إن زوال الملاقاه لا- يكون إلا- بالحركه و هى زمانيه لا آنيه فلزوم تتالى النقاط و الآنات ممنوع إذ زوال الانطباق فى الزمان كما ذكرنا- و حصول الانطباق على نقطه أخرى فى آن بينهما زمان و لما استحال الجزء الذى لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور.

و تاره بأن المتحقق ليس إلا نقطه واحده فلزوم تتالى النقاط ممنوع بل يعدم نقطه و يتحقق أخرى و كذا الحكم فى تتالى الآنات و كلا هذين القولين بعيد عن الصواب.

أما الأول فلأنه لما وقع الاعتراف منه بأن الانطباق الأول فى الآن و الثانى فى آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بأنه كيف يكون الحال فى ذلك الزمان بين الكره و السطح أ بينهما تلاق أم تفارق و التفارق بينهما بين البطلان.

و إن شئت فافرض الكره من الحديد أو جسم فى غايه الثقل لا يرتفع عن السطح إلا بمحرك خارج فرض عدمه.

و أما التلاقى فهو إما بنقطه أو بخط فإن كان الثانى لزم الانطباق بين الخط المستدير و المستقيم و إن كان بنقطه و التلاقى النقطى لا يكون إلا فى آن فننقل الكلام إلى الزمان الذى بين آن وقعت فيه الملاقات الأولى و هذا الآن و يعود الشقوق بعينها من رأس و الكل محال.

و كذا القول بتجاوز الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع إلا بالاطلاع على الحق الذى ذكرناه فى الجواب.

و أما الثانى فلأن تجاوز النقاط و اجتماعها متجاوره فى الزمان يكفى للاستحاله و إن لم تكن مجتمعه فى آن واحد فذلك أمر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمه المقدار

إلى ما لا ينقسم و لو بالقوه كما ذهب إليه محمد الشهرستاني و لما سيأتى حسب ما يقام عليه البرهان من أن المتجددات بحسب الزمان من الحوادث و غيرها مجتمعات فى الدهر المحيط بالزمان و ما معه و فيه فيكون النقاط التى كل منها فى آن مجتمعه فى الواقع على نعت التجاور و لأن تجاور الآتات اللازمه لها على أى وجه أمر مستحيل فى ذاته لانطباقها على الحركه المنطبقه على المسافه و المنطبق على المتصل الوجدانى لا بد و أن يكون متصلا و حدانيا فإذا كان أحد المتطابقين مركبا من الأفراد المتشافعه الغير المتجزيه أصلا لزم أن يكون الآخر أيضا مركبا منه و قد ثبت اتصال الجسم و عدم تألفه من الجواهر الفرده فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان و الحركه

شبهه أخرى إن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات فى المستقبل

إن كانت متناهيه فيقف القسمة إلى ما لا يقبل القسمة أصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا و إن كان ممكن الخروج إلى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام.

و جوابها باختيار الشق الأول و القول بأنه و إن كانت القسمة الممكنه الوقوع متناهيه إلا أنها ليست فى مرتبه معينه من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها- و هكذا حال الزمان و الحوادث التى فى المستقبل عندهم.

فإنهم ذهبوا إلى أن كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه و كذا كل ما يحصل من أيام الزمان و ساعاتها مقدارها متناه و مع ذلك ما من جمله من الحوادث و الأيام و الساعات إلا و يوجد بعدها حادث آخر و يوم آخر و ساعه أخرى- فليس معنى كونها متناهيه أنها تقف عند حد لا يتجاوزه.

و التناهي بهذا المعنى يصح فى العرف اتصافه باللاتناهي إلا أن كثيرا ما يقع المغالطه باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد و بينه بمعنى عديم النهايه فى المقدار و العدد.

شبهه أخرى إن وجود الأطراف يستدعى محلا غير منقسم

كالجواهر الفرد أو

ما فى حكمه و إلا لكان انقسام المحل يوجب انقسامه و هو محال.

و الجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا.

اللهم إلا- أن يكون المحل محلا- من حيث ذاته المنقسمه و أما إذ كان المحل هى الذات المنقسمه مع حيثه أخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما حل فيه.

أ و لا ترى أن الإضافات تنقسم بانقسام محالها و قد لا تنقسم.

فالأول عند ما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمه و ذلك كمحاذاه الجسم لجسم آخر و انطباقه له فينقسم المحاذاه و المطابقه نصفا و ثلثا و ربعا و غيرها حسب انقسام الجسم ذى المحاذاه أو المطابقه إلى النصف و الثلث و الربع و ذلك لأن مماسه نصف الجسم هى نصف مماسه كله و مماسه ثلثه ثلث مماسه كله و هكذا.

و الثانى عند ما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالأبوه فإنها لا تعرض للإنسان الأب من أجل تقدره و جسميته فقط بل لأجل فعله النفسانى الشهوى و إخراجة فضلا من بدنه يستعد لصوره من نوعه و كالبنوه فإنها تعرض للابن بواسطه انفعال جسم قليل المقدار يصير ماده لبدنه بعد استحالات و تغيرات كثيره كما و كيفا عن شخص آخر مثله انفعالا مثل قبول الإفراز و الإنزال عنه.

و هاتان النسبتان ليستا عارضتين للأب و الابن من جهة جسميتهما فقط حتى يتزايدا بتزايد الجسمين و يتناقضا بتناقصهما و ينقسما حسب انقسام البنيه إلى الأعضاء- فيكون ليد الأب أبوه بالقياس إلى جزء من بنوه الابن التى تكون فى يده ليكون الأبوه التى فى اليد يد الأبوه التى فى الكل.

فإن ذلك واضح البطلان- بل كل من الأبوه و البنوه عارضه للحيوان بما هو حيوان أى ذو نفس مقيسا إلى مماثله أو مجانسه و كون الشىء ذا حياه و نفس ليس مما يوجب الانقسام فكذا ما يتبعه من الأعراض التى تعرض من جهة الحيوانيه- فإن الحيوانيه و إن كانت قابله للتفاوت بالكمال و النقص و القوه و الضعف عند بعض

المحققين من الحكماء كما مر ذكره إلا أن تفاوتهما في مراتب الكمال و النقص - ليس بإزاء تفاوت الجسميه فى العظم و الصغر حتى يكون الكامل فى التجسم كاملا فى الحيوانيه و الناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الإبل و الفيل أتم حيوانيه من الإنسان و القرده.

فإذن نقول إن حلول الأطراف بما هى أطراف ليس فى الجسم من حيث جسميته(١) بل بانتهائه و عدمه و لهذا ذهب جمع إلى أنها عدميه.

فالسطح ينقسم فى الجهتين لا فى الجهه الثالثه لأن وجوده إنما يحصل بقطع وقع فى الجسم من جهه امتداد واحد من امتداداته الثالثه فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطه القطع الذى وقع فى هذه الجهه لم ينقسم فى هذه الجهه لا بالذات - لأنه من هذه الجهه عدمى و لا - بالعرض بتبعيه انقسام الجسم فيها لكون عروضه للجسم - ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فئائه و عدمه فيها و لكن ينقسم فى الجهتين الباقيتين بالذات و بالعرض جميعا.

أما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصله من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهه الثالثه له.

و أما انقسامه بالعرض و بتبعيه المحل فلأن عروضه للجسم ليس لأجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لأجل قطع الواحد و بقاء الآخرين و إلا لكان خطأ أو نقطه فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم فى الامتدادين الآخرين.

و أما الخط فينقسم فى جهه واحده بالذات و بالعرض بتبعيه المحل و لا ينقسم فى جهه أخرى أصلا بمثل الذى ذكرناه و على هذا قياس عدم انقسام النقطه فى جهه أصلا فاعرف و تدبر.

شبهه أخرى يلزم منها ظفره الزاويه

و هى عقده عسيره الانحلال و إشكال

١- أى لأجل أن الجسم من حيث العدم و الانتفاء يكون محلا- للأطراف بما هى أطراف - ذهب جمع إلى كونها أعداما فإن الجسم من الحيثيه المذكوره عدميه و عدميه المحل توجب عدميه الحال، إسماعيل رحمه الله

صعب الزوال مبناها على وجوب الاتصال فى المقادير و ما يحصل منها كالزوايا و الأشكال.

تقريرها أن الزاويه المسطحه مقدار سطحى بين خطين يلتقيان على نقطه أو كيفيه عارضه للسطح من الجهه المذكوره على اختلاف مذهبي الرياضيين و غيرهم فيها و على أى تقدير لا خلاف بين الحكماء فى قبول القسمه بغير نهايه فى الجهه التى بين الضلعين.

و الزاويه قد تكون متفقه الخطين مستقيمتها أو مستديرتها سواء وقع تحديباهما و تعيراهما من جهه واحده أو كل منهما فى جهه أخرى مقابله للجهه التى للآخر و هو أعم من أن يكون جانب التحديب منهما موضع الملاقاه أو جانب التعير بشرط أن لا يصيرا فى شىء من هذه الصور متحدتين فى الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد و إلا لم يكن بينهما زاويه.

و قد تكون مختلفه الخطين و هى إما أن يكون بحيث وقعت حدبه خطها المستدير إلى الداخل كزاويه حدثت من خط مستقيم بدائره من خارج أو إلى الخارج كما إذا حدثت من تقاطع قطر الدائره و محيطها فالأولى مما برهن أفليدس فى كتابه- بالشكل الخامس عشر من مقاله الثالثه منه على أنها أحد من جميع الجواد المستقيمه الخطين و الثانيه أعظم من جميع تلك الجواد.

فإذا تقرر هذا نقول إذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك إلى جهه الدائره مع ثبات نقطه التماس منه حركه ما فأى قدر يتحرك يحصل زاويه مستقيمه الخطين أعظم من الزاويه المذكوره من دون أن يصير أولا مثلها و هذا هو الطفره بعينها فى الحركه و كذا إذا فرضنا حركه القطر أدنى حركه مع ثبات أحد طرفيه تصير تلك الزاويه منفرجه من غير أن يصير أولا مثل القائمه لزيادة ما هو أزيد مما نقصت هى به عن القائمه عليها و كذا إذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين إلى موضعه

الأول يلزم المحذور المذكور.

و استصعب كثير من الأذكياء حل هذه العقده و ذكروا فيها وجوها غير سديده- و تشبث بعض العلماء بأن الزاويه من مقوله الكيف و مراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفره- و بعضهم ذكر أن هذه الحركه من أحد الضلعين ليس فى جهه هى بين الضلعين- و هى جهه عرض البسيط الواقع بينهما بل فى جهه أخرى هى جهه طول ذلك البسيط- و الزاويه لا يقبل الانقسام إلا فيما بين الخطين لا فيما بين الرأس و القاعده و السفسطه فى الجميع ظاهره.

و ذكر شيخنا و سيدنا أدام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مرديه بإداهه وجوده الشريف و عزه الجليل و أضاء إشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين و تطهير نفوس المستعدين ما يشفى العليل و يروى الغليل بحمد الله و قوته من وجه وجهه نذكره تبركا بإفادته و تيمنا بإضاءته و هو أن الزاويه المختلفه الضلعين لها اعتباران اعتبار أنها سطح و اعتبار أنها أحيطت بمستقيم و مستدير و هى إنما تقع فى طريق تلك الحركه بالاعتبار الأول فقط دون الاعتبار الثانى لأن شيئاً من الزوايا المستقيمه الخطين- لا يمكن أن تساوى زاويه أخرى مختلفه الضلعين و كذلك العكس.

فإنه إذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمه الخطين على المستقيم من مختلفتيهما- فإما أن يقع المستقيم الآخر بين المختلفتين أو خارجاً عنهما إذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم و المستدير فلا ينطبق الزاويه المستقيمه الخطين على مختلفتيهما.

و بالجملة يختلف حقيقه الزاويه من جهه اختلاف الضلعين استقامه و استداره- لأنهما من الفصول المنوعه للخط فكذا لما يحاط به من جهه كونه محاطاً و لما كانت الحركه أمراً متصلًا اتصال المسافه و الجسم و قد تقرر أن الأمور المتخالفه بالنوع- لا يكون بينهما اتصال و حدانى موجود بوجود واحد فما يقع فى طريق الحركه- لا بد و أن يكون أفراده و مراتبه من نوع واحد فشىء واحد من أفراد أحد

المقدارين المختلفين بالماهيه لا يقع فى مسافه الحرکه و مسلکها.

أ و لا ترى أن المتزايد بحسب المقدار الخطى لا يصل و لا يبلغ بحرکه فى شىء - من المراتب مقداراً ما سطحياً و بالعكس و كذا المتزايد فى السطح لا يبلغ بالحرکه فى حدودها إلى مساواه جسم ما و بالعكس فكل فرد من أحد نوعى الزاويه إذا تحرك ضلعه و صار أكبر إنما يبلغ بالتدرىح إلى مساواه جميع الأفراد المتوسطه فى القدر بين المبدإ و المنتهى من ذلك النوع و هى التى تكون واقعته فى مسلک تلك الحرکه و لا يمكن أن يبلغ إلى مساواه شىء من أفراد النوع الآخر و لا هى واقعته فى مسلک تلك الحرکه أصلاً فلا يلزم أن يبلغ الزاويه التى هى بين الدائره و الخط المماس فى التعاضم إلى زاويه مساويه لمستقيم الخطين و لا- التى بين القطر و المحيط فى التعاضم إلى مساواه القائمه و لا- التى بين الخط المماس و القطر العمود عليه فى التصاغر إلى مساواه ما هى أعظم الجواد

بحث و تنميه -

و للباحث أن يقول إذا قيست زاويه إلى زاويه بأنها أعظم أو أصغر أو أزيد أو أنقص فلا- بد أن يصلح ما يجرى بينهما قياس المساواه أيضا إذ الأ-عظم و الأزيد بالنسبه إلى الأمر لا بد و أن يشتمل على مثل ذلك الأمر و شىء زائد عليه فالمماثله بين المستقيمه الخطين و المختلفه الخطين ثابتة بالإمكان.

و جوابه بأن الأزيديه كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمى أو بالحقيقه و المجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك و يقال لهما المتشاركان و النسبه بينهما لا محاله عدديه رسمت بأنها أيه أحد المقدارين المتجانسين من الآخر بأن يقال هذا المقدار من ذاك المقدار ثلثه أو ربعه أو جزء من عشرين جزء منه- و هذه هى التى تقتضى التجانس بين المتناسبين و يلزم كون أحدهما مشتتلا بالقوه على الآخر مع شىء زائد و على ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن أن يقال

لواحد منهما أى شىء هو من صاحبه و هو لا- يقتضى كونهما من نوع واحد أو جنس قريب و لذا عرف أرشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين- مع أن الاختلاف بين الخط المستقيم و المستدير و كذا بين الخطوط المستديره المختلفه فى التحديد بالفصول المنوعه.

و أما المساواه فلا معنى لها إلا المماثله فى المقدار و الكميّه فلا بد أن يكون المتساويان متحدين فى نوع من الكميّه فعلى ذلك قد ظهر أنه يصح أن يصير أصغر المقدارين أعظم من الأعظم بدون أن يصير مساويا له كما إذا فرضنا درجه واحده من الدائره يزيد بحركه الفرجار إلى أن يبلغ نصف الدور فيصير أعظم من القطر و قد كانت أصغر منه لا محاله بدون أن يصير وقتا مساويه له فاعرف هذا.

و أما ما لزم من كون سدس المحيط من الدائره مساويا لوتره الذى يساوى نصف القطر لكونهما ضلعى مثلث متساوى الأضلاع فى البرهان الترسى فالوتر يكون ستين جزء كنصف القطر من أجزاء بها يكون القطر مائه و عشرين جزء مثل سدس المحيط الذى أجزاءه ستون أيضا سدس ثلاثمائه و ستين هى أجزاء المحيط عند الحساب.

فالوجه فيه أن عدد ستين لسدس المحيط حقيقى و لنصف القطر وضعى- إذ ليست أجزاء القطر بحسب الحقيقه مائه و عشرين بل هى بحسب الوضع عندهم- لمصلحه راعوها هى السهوله فى الحسابات و إنما أجزاءه الحقيقه هى مائه و أربعه عشر و كسر فلم يلزم المساواه بين القوس و وترها إلا فى الوضع لا فى الحقيقه- فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور.

فالقدماء منهم أرشميدس أثبتوا بين المقادير المتخالفه الأنواع نسبه بالأزيديه و الأنقصيه الصميتين لا بالمساواه فهى تتصف بالمفاوته بين المختلفين بوجه الصمم- دون المساواه و سائر النسب العدديه و اشتراط التجانس فى النسب مطلقا على ما اشتهر بين المتأخرين تفيد فيما إذا كانت عدديه لا مقداريه أى صميه.

و هاهنا شبهه أخرى كثيره متفقه المأخذ مشتركه الأصل فى الجواب تركنا

ذكرها على وجه التفصيل مخافه الإسهاب فى التطويل ولأن بناء الأجوبه عن الكل على تحقيق الحركه كما سيجى ء حيث يحين حينه فانتظره مفتشا إن شاء الله.

و هى كاستلزام حضور شى ء غير منقسم من الحركه و الزمان شيئاً غير منقسم بإزائها من المسافه كما يجاب حركه النقطه بحركه ما هى فيه كمخروط مثلاً- تتالى أحياء غير منقسمه و كاقضاء عدم الآن فى آن يليه تتالى الآنات المستلزمه لتركب المسافه من غير المنقسمات و كاستلزام حدوث اللاوصول فى آن يلى آن الوصول تجاور الآنين و كذا اللانطباق و اللامحاذاه و كاستيجاب كون الزمان مركبا من الآنات و الحركه من الأكون الدفعيه بكون الحاضر من الزمان أمرا غير منقسم- مع انفصاله عما مضى و عما سيأتى بعدمهما فإذا عدم وجدان آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر و يكون الحركه لا أول لحدوثها لعدم حدوثها فى آن هو مبدأ الحركه و إلا لكان الزمان موجودا فى الآن و لا فى آن آخر يكون بينهما زمان و إلا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ بل فى آن يلى الآن الأول الذى هو آخر زمان السكون.

فيكون معناها الكون الأول فى الآن الثانى و كاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعه و بطوءا إذا اتفقتا فى الأخذ و الترك لكون كل منهما فى كل آن يفرض من زمانهما فى أين فأيون كل واحده منهما مساويه لأيون الأخرى و اللازم باطل و كذا الملزوم.

و قد مر شبه هذه الشبهه فى إلزام مساواه الخردله للجبل

فصل (٩) فى أن قبول القسمه الانفكاكيه ثابتة إلى غير النهايه

إشاره

اعلم أنه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس إلى أن ما يشاهدون من الأجسام المفرده كالماء و الهواء مثلاً- ليس بسائط على الإطلاق بل إنما هى حاصله من تماس بسائط صغار متشابهه الطبع فى غايه الصلابه غير قابله للقسمه الانفكاكيه

بل الوهميه فقط و بهذا و بتسميتها أجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء.

ثم اختلفوا فى أشكالها فذهب الأكثرون منهم إلى أنها كرات لبساطتها و التزموا القول بالخلاء.

و قيل إنها مكعبات و قيل مثلثات و قيل مربعات و قيل على خمس أنواع فى الأشكال فللنار أربع مثلثات و للأرض مكعب و للهواء ذو ثمانى قواعد مثلثات و للماء ذو عشرين قاعده مثلثات و للفلك ذو اثنى عشر قاعده مجسمات [مخمسات].

هذا ما نقله الخطيب الرازى و ذكر الشيخ فى الشفا أنهم يقولون إنها مختلفه الأشكال و بعضهم يجعلها متفقه الأنواع.

و قد قرر بعض المتأخرين الدليل فى بطلان هذا المذهب بأن تلك الأجزاء - لما كانت متشابهه الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر و على المجموع الحاصل من اجتماعها و القسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء إذ لو امتنعت على الجزء نظر إلى ذاته لا امتنعت على المجموع و فيه بحث.

أما أولا- فلكونه مبنيا على تساوى تلك الأجسام فى الماهيه و لا- يجدى اعترافهم بكونها متساويه بالطبع إذ غاية الأمر فيه أن يحصل إلزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا.

و لقائل أن يدعى أنها متخالفه بالماهيه و لا يوجد جزءان متحدان فى الماهيه- فلم يثبت أن كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل إثبات الهيولى فضلا عن أن يعم.

و أما ثانيا فلأن صحه هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوى الأجسام المحسوسه و مبادئها التى يتركب منها الأجسام و هو غير ثابت و لا هم معترفون بها أيضا- لأن هذه الأجسام المحسوسه متخالفه الطباع بالضروره فإذا كان مبادئها متفقه

الطبع جميعا فلم يكن الكل و الجزء متفقين فى الطبيعه و إن كان المراد من المجموع- العدد الحاصل من مجرد الأجزاء الماديه من غير ملاحظه الصوره الحاصله للكل- فليس لها حقيقه متأصله لها وحده طبيعیه حتى يحكم عليها بأنها متساويه لغيرها فى الحقيقه أم لا و كأنه أخذ هذا الحكم عن قول الشيخ أن القسمه بأنواعها تحدث اثنييه فى المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع و لم يدر أن المراد منه القسمه الوارده على الجسم المفرد و إلا فلا يخفى فسادة-

ظل غربى مع نور شرقى

و ليكتف فى إثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح و إتمام.

فالطباع معناه مصدر الصفه الذاتيه الأوليه للشىء حركه أو سكونا كان أو غيرهما و هو أعم من الطبيعه و المراد من أنواع القسمه ما يكون بحسب الفك و القطع أو بحسب الوهم و الفرض أو بحسب اختلاف عرضين قارين أى ما هو للموضوع فى نفسه كالسواد و البياض أو غير قارين أى ما هو له بالقياس إلى غيره كالتماس و التحاذى و قد مر ذكر هذه الأقسام.

و الدليل على انحصار القسمه فى هذه الأنواع أن الانقسام إن تآدى إلى الافتراق فالأول و إلا فإن كان فى مجرد الوهم فالثانى و إلا فالثالث.

و بما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا بقسميه قسما ثالثا و إلا فهو من قبيل الانقسام الوهمى سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين.

و قد أشرنا سابقا إلى التفرقه بين قسميه بأن أحدهما وهمى منشأ انتزاعه فى الخارج و الآخر خارجى عرض لقسميه اتصال إضافى بالمعنى الذى يعرض لأعضاء الحيوان و استدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهما بقولهم أن الجزء ما لا ينقسم لا كسرا و لا قطعاً و لا وهما و لا فرضاً من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين

ضعيف كما لا يخفى.

لأن الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط أنحاء القسمة و قد ظهر من نفى الأنواع المتباعدة فى معنى واحد عن الشىء نفى النوع المتوسط عن ذلك الشىء- و كذا قولهم إنا نقطع بأن الجسم الذى بعضه تسخن أو وقع عليه الضوء أو لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل و لم يصر جسمين ثم إذا زال ذلك التسخن أو الضوء أو الملاقاه عاد جسما واحدا.

و كذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافه أقساما بلا- نهايه فى الخارج بحسب موافاه المتحرك حدودها ثم تعود فى ذاتها متصله واحده فى نفسها عند انقطاع الحركة- فإن ترويح سلب الوقوع فى الخارج عن التى باختلاف عرضين قارين بانضمامها مع التى صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس و المغالطه إنا قاطعون بأن محل السواد من الجسم غير محل البياض منه و إن ارتفع الوهم و الفرض و خصوصا إذا انغمرا فى باطنه و بأن السطح الأسود غير السطح الأبيض و بأن الماء الحار غير الماء البارد.

ثم من الذى قال إن موافاه المتحرك للمسافه متعدده ليلزم تعدد المسافه بوجه فضلا عن عدم تناهى العدد.

و من الذى قال إن للمسافه المتصله حدودا فى الواقع و هل هذا إلا من أغالط المتأخرين أن الموجود من الحركة فى كل وقت جزء غير منقسم و سنعطف إشراق العرفان على تحقيق حقيقه الحركة و الزمان بوجه لم يبق لأحد مجال هذا الهذيان حسب ما وعدناه إن شاء الله تعالى- و مما يؤكد تصريح الشيخ فى منطق الشفا بأنه انفصال بالفعل.

و ما ذكر أيضا فى شرح الإشارات من أن الانفصال بحسب اختلاف العرضين- انفصال فى الخارج من غير تأد إلى الافتراق ينور ما قررناه فمعنى كلامه أن كل متحيز مما يوجد أو يفرض فيه طرفان بأحد أسباب القسمة يتميز كل واحد منهما عن

الآخر إما فى الوهم أو فى الخارج يساوى طباع كل من القسمين طباع الآخر و طباع المجموع المنحل إليهما و ذلك لأن الاتصال عبارته عن وحده فى الوجود- بل هو نحو من الوجود الواحدانى و الوجود الواحد لا يعرض لأمر متخالفه فى الماهية المتحصله التامه المستغنى كل منها فى تمام ماهيته عن الآخر بخلاف ماده و الصوره و الجنس و الفصل المحتاج بعضها إلى بعض لنقصانه و إبهامه.

فإذن لا- يخلو إما أن يكون طباع كل جسم من الأجسام الديمقراطيسيه يساوى للآخر و لا أقل واحد منها لوحد آخر أو يكون الجميع متخالفه الطباع بحيث لا اشتراك فى الطباع بين اثنين.

أما على الشق الأول فنقول التحام النصفين أعنى اتصالهما و افتراق الجسمين أعنى انفصالهما إما بحيث يمتنع ارتفاعه أو لا و على الثانى ثبت المرام من تجويز الفصل- و الوصل فى تلك الأجسام- و على الأول لا- يخلو إما أن يكون الامتناع لأمر ذاتى أم عرضى لازم أو مفارق- فإن كان الثانى فكذلك لأن المطلوب تمهيد إثبات الهيولى كما سيظهر و هو إنما يثبت بإمكان شىء منهما و إن لم يقع بعد فى الخارج لمانع لازم كالفلك أو مفارق كالصغر و الصلابه فى بعض الأجسام التى سماها الرياضيون المحسوس الأول لا- يحتمل القسمة عند الحس و بإزائه الزمان الذى يقطع فيه الحركه ذلك الجسم و هو المحسوس الأول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم أفلاطون فى كتاب النواميس الإلهيه- و هو الزمان الذى إذا تحرك المتحرك كالنقطه الجواله أو الهابطه فيه دائره عظيمه أو خطا طويلا- يراهما الحس مجتمعى الأجزاء معا و إن لم يكن كذلك فى الواقع- و إن كان الأول فيجب أن يكون نوعه محصورا فى واحد و المفروض خلافه- و أما على الشق الثانى فنقول تلك الأجسام و إن تخالف بحسب الطبائع و الصور إلا أن الجسميه المشتركه بين جميع الأجسام ماهيه نوعيه متحصله فى الخارج- و إنما يختلف أفرادها من حيث هى أفرادها بأمر منضافه إليها من خارج.

و قد مر في مباحث الماهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو ماده الأنواع و بين الجسم بالمعنى الذى هو جنس بالفصول عوارض خارجيه منضمه بالقياس إلى المعنى الأول و متممات داخلية مضمونه منضمه بالقياس إلى المعنى الثانى فجسميه إذا خالفت جسميه أخرى كانت بأمور خارجيه سواء كانت جواهر صوريه أو أعراضا- و أما جسم إذا خالف جسما آخر مباينا له فى النوع كانت بأمور داخلية و عدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا.

و بالجمله لا شبهه فى أن الصور الامتداديه و هى تمام حقيقه الجسم بما هو جسم- فى جميع الأجسام أمر واحد نوعى محصل و مقتضاها فيها واحد و ما يجوز و يمتنع لها فى بعض الأفراد يجوز و يمتنع فى الكل فحينئذ لو كان الالتحام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعه الامتداديه يلزم أن يكون الأجسام و الامتدادات كلها متصلا واحدا و لو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شىء من تلك الطبيعه متصلا واحدا بل لم يتحقق لا فى العين و لا فى الوهم و ذلك ضرورى البطلان و الجواهر الفرده مع استحاله وجودها ليست من أفراد تلك الطبيعه بحسب مفهوم الاسم و شرحه.

فهذا تقرير البرهان على أن القسمة الانفكاكية لا يقف عند حد فى شىء من الأجسام من حيث الجسميه و لا حاجه إلى دعوى التشابه فى الأجسام سواء كانت الدعوى مقدمه برهانيه أو مسلمه عند الخصم كما فى الأقيسه الجدليه.

و لذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد فى إثبات القسمة فى الأجسام الديمقراطيسيه و الفلكيه و جعل المانع عن الانقسام فى الفلك لازما و فيها زائلا- و جعل المانع فى القبيلتين خارجا عن الطباع المشترك و إن كان المانع فى الفلك داخلا فى جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط و كلما لزم المانع أو دخل فيه فمن حق نوعه أن لا يكون إلا شخصا واحدا لم ينقسم

مخلص آخر

لو قطع النظر عن تشابه الأجسام المنفصله لتم البرهان لأن النظر فى جسم مفرد و قبوله للتبعيض الوهمى يوجب أن يقبل الجزء المقدارى ما يقبله الكل و بالعكس لتشابه الكل و الجزء فإن من الحقيقه الامتداديه و ما يطابقها أيضا أن أجزاءها المقداريه جزئياتها للكل وجود بالفعل و تشخص عينى و للجزء وجود بالقوه و تشخص فيجوز بحسب الماهيه المشتركه أن يعرض لأحدهما ما يعرض للآخر و بالعكس فليجز أن يكون المتصل منفصلا و المنفصل متصلا.

س جزء الجسم يلزم أن يصح كون مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء و الكل.

ج كليه الكل يمنع أن يكون المقدار الجزء مثله فهذا من ضروريات تعين الكل كلا و الجزء جزءا و إلا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعه.

س فما تقول فى الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل على أجزائه لا على المجموع.

ج ليس للفلك بما هو فلك جزء مقدارى لأن طبيعته المنوعه لجوهره أمر روحانى غير سار فى الجسم فالمقسوم بحسب الفرض ماده الفلك لا فلكيته كما أن المقسوم من الحيوان قلبه لا حيوانيته.

و هاهنا شبهه مشهوره أعيت الفحول فى حلها هى أن مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد فى الموضوعين فيكون مغالطه لا دليلا و هو أن ما يقبله الأجسام الديمقراطيسيه و أجزاءها ليس إلا انفصالا فطريا و اتصالا خلقيا و ما يقاس عليهما من تجويز التحام الأجسام و انفصال الأجزاء صفتان طاريتان و كذا لفظ القبول فى الأولين بمعنى الاتصاف الذى يجامع الفعلية و لا ينافى اللزوم و فى الأخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذى لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم

الطبيعه الواحده فى جميع الجزئيات هو جواز(١) الاتصال و الواحده فى كل من تلك الأجسام بحسب أول فطرتها و الانفصال و التعدد فى أجزاءها كذلك.

و لا يكفى ثبوت هذا المعنى فى تمهيد إثبات الهيولى بل لا بد من التوسل فيه إلى إمكان طرء الوصل بعد الفصل أو الفصل بعد الوصل فإن المحوج إلى الهيولى فى كل موضع الإمكان الاستعدادى المغاير للفعليه فى الوجود دون الإمكان الذاتى المجامع لها فيه إلا فى ضرب من ملاحظه العقل و اعتباره كما ستعلم إن شاء الله.

و قد أجاب شيخنا و أستاذنا سيد أعظم الأعلام و سند أكابر الكرام ضاعف الله قدره بأن قبول القسمه الوهميه مساوق لإمكان القسمه الانفكاكيه بالنظر إلى نفس طبيعه الامتداد و إن منع عنها مانع لازم أو زائل إذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته- لكان فرض الانفسام فيه من الأوهام الاختراعيه و لم يكن حينئذ فرق بين فرض الانفسام فيه و بين فرضه فى المفارقات الذوات و لا شك أن فرض الانفسام الوهمى من

١- أقول إذا جاز ذلك بالنظر إلى طبيعه الأجسام و أجزاءها بحسب أول الفطره فلا بد من مخصص للانفعال و التعدد للأجسام و الاتصال و الواحده لأجزائها فإن نسبه الفاعل إليهما واحده و التخصيص بلا مخصص محال و المخصص ليس إلا استعداد الماده و الهيولى فيجب أن يكون كل من الأجسام المذكوره مركبا من الهيولى و صورته فليست هى الماده الأولى- كما زعمه ذيمقراطيس فظهر مما ذكرناه أن ثبوت هذا المعنى يكفى فى إثبات تمهيد الهيولى ثم لا يخفى أن ما ذكرناه مأخوذ مما ذكره و قام عليه البرهان أيضا من أن تعدد أفراد النوع الواحد إنما يكون بالعوارض الماديه و أن ما لا ماده له يكون نوعه منحصر فى شخصه- و أيضا بديهه العقل لا تفرق بين الفطره الأولى و الثانيه فى جواز هذا المعنى بالنظر إلى نفس الطبيعه فإن الطبيعه إذا لم تكن آبيه عن الانفكاك و الانفصال بالنظر إلى ذاتها فى أول الفطره- لم يكن آبيه عنهما بعد الفطره بالنظر إلى ذاتها أيضا فإن الذات واحده فى أول الفطره و ثانيها و إن عرض للذات بعد الفطره ما تأبى به عن الانفكاك كان الامتناع لعارض و هو لا يقتضى الامتناع الذاتى فافهم، إسماعيل رحمه الله

المعاني الانتزاعية و خصوصا إذا كان منشؤه اختلاف عرضين.

بحث و كشف -

هذا منقوض بالزمان فإنه عندهم متصل قابل للقسمه الوهميه غير قابل للقسمه الانفصاليه و أيضا توهم القسمه و إن سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج- لكن تجويز العقل وقوع أمر لا يستلزم إمكانه الذاتى فضلا عن الاستعدادى إذ ربما جوز العقل شيئا في بادية النظر.

ثم إذا قام البرهان ظهر خلافه ثم إذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجى- لا يلزم أن يكون توهم القسمه فيه كتوهم القسمه فى المجرى لظهور الفرق بينهما بأن هذا ممتد و ذاك خارج عن جنس الامتداد و ما لا امتداد و لا وضع له يكون تقدير القسمه فيه اختراعا محضا من العقل.

ثم إن لإبطال هذا المطلب دليلان آخران.

أحدهما وجود التخلخل و التكاثر الحقيقين فى الأجسام كما يدل عليه تجربه فى القاروره الضيقه الرأس الجذابه للماء بعد المص الصياحه فى النار بعد السد مع كون الخلاء محالا.

و ثانيهما أن كلا من تلك الأجسام لو كان بسيطا ذا طبيعه واحده كانت كرهه الأشكال لما سيجىء فيحصل بينها فرج خاليه و الخلاء محال و إن كان مركبا من أجسام مختلفه الطباع لم يكن متصلا واحدا هذا خلف و أيضا أجزاءها يكون متداعيه إلى الانفكاك و الرجوع إلى أحيائها و أشكالها الطبيعیه فيلزم ما لزم أولا من وقوع الخلاء

الفن الثاني فى البحث عن حال الهيولى ماهيه و حقيقه و فيه فصول

فصل (١) فى الإشاره إلى ماهيه الهيولى من جهه مفهوم الاسم و إثبات وجودها و تحقيق إنتها بحيث ما أنكر أحد له أقل تمييز

إن فى الأجسام سنخا يتوارد عليه الصور و الهيئات و لها خميره يختلف عليها الاستحالات و الانقلابات و لا يحتاج الجمهور فى إثبات وجود أمر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم- أعنى الماده القابله لوجود هذه الحوادث و اللواحق و زوالها فإن كل من له استيهال مخاطبه علميه يعلم و يعتقد يقينا بالفكر أو الحدس أن التراب يصير نطفه و النطفه تصير جسد إنسان أو حيوان و البذر يصير شجرا و الشجر يصير رمادا أو فحما.

و إذا قيل إنه خلق من الماء بشرا و من الطين حيوانا لا يخلو إما أن يفهم من هذا القول أن النطفه باقيه نطفه و الطين طينا و مع هذا فهو بشر و حيوان حتى يكون فى حاله واحده نطفه و جسد إنسان أو طينا و حيوانا و إما أن يكون بطلت النطفه بكليتها حتى لم يبق منها شىء أصلا و كذا الطين.

ثم حدث حيوان أو إنسان فحيثما خلق الإنسان من نطفه و لا الحيوان من طين بل ذلك شىء بطل بكليته و هذا شىء آخر حصل جديدا بجميع أجزائه و إما أن يكون الجوهر الذى كان فيه الهيئه النطفيه أو الطينيه بطلت عنه تلك الهيئه و حصلت فيه هيئه إنسانيه أو صورته حيوانيه و القسمان الأولان باطلان عند الكافه و ليست مما يعتقدهما العامه و لذلك كل من زرع بذرا لينبت شىء منه أو تزوج ليكون له ولده يفرق بين ولده و غيره بأنه من مائه و يحكم على الزرع بأنه من بذره و على الفرخ بأنه من بيضه.

أ و لا ترى أنه لا يحصل فى الزراعه من البر غير البر و من الشعير غير الشعير و لا فى التوليد

من الإنسان غير الإنسان و من الفرس المحض الغير الفرس و من الحمار غير الحمار و من المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما.

ثم إن جحد جاحد و عاند معاند لا يلتفت إليه العاقل الفطن بل يكذبه مجرد الحدس الإنسانى و مثل هذا الإنسان يكذب نفسه فى أحكام كثيرة إلا أنه لا يستحى عن نفسه و من لا يستحى عن نفسه لا يستحى عن الله لأنه أقرب إليه من نفسه.

فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم لا-خلاف فيها لأحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم فى الآراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور و الهيئات إلا- أنها عند الإشراقين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو أمر واحد لا- تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهرية يسمى جسما و من حيث إضافته و قبوله للصور و المقادير يسمى مادة.

و عند المشاءين و من يحذو حذوهم جوهر أبسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورته يتحصل من تركيبها جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير و الأعراض و الصور اللاحقه و هو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة و عند أصحاب ديمقراطيس أجسام متعددة بسائط غير قابله للفصل.

و عند قوم آخر هم المتكلمون على تشعبهم و تكثرهم هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشاءين إلا أنه عرض لا يقوم بذاته بل بمحلله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى.

نعم من زعم أن الامتداد الجسمانى عرض فى المادة و الجسم مركب من الهيولى- و الاتصال العرضى يكون مذهبهم أشبه بمذهبه من مذهب المشاءين و بقى الفرق بينهما- بأن تقوم جوهرية المحل فى الوجود يكون عنده بما سماه صورته و عند هؤلاء بذاته- مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الآخر منه بحسب الماهية و يكون المحل شخصا واحدا عنده و أشخاصا متعددة عندهم.

و نسبه مذهب المتكلمين إلى هذا المذهب كنسبه مذهب ديمقراطيس إلى

مذهب الإشراقين لأن هذين مشتركان في عدم جسميه الهيولى مع جوهريتها و قبولها للانقسام و مفترقان في فعليه الأقسام و عدمها و ذانك مشتركان في جسميتها و مفترقان في كون الأقسام جميعها حاصله بالفعل أو بالقوه.

و الهيولى عند المشاءين استعداد محض و عند غيرهم ذات وجهين قوه من وجه و فعل من وجه و ستعلم أن جوهرية الهيولى لا يوجب كونها أمرا بالفعل محصلا.

فإن قلت المذكور في كتب المعتزله أن مبادئ الأجسام عند النظام و أصحابه- هي ألوان و طعوم و روائح و نحو ذلك من الأعراض فلم يكن هيولى الأجسام عند المتكلمين كافه جوهرًا.

قلت نعم إلا أن هذه الأمور عندهم جواهر لا أعراض.

و تقرير هذا المذهب على ما صودف أن مثل الوهميات و العقليات كالألوان و التأثيرات في كتبهم و الآراء و الاعتقادات و الآلام و اللذات و ما أشبهها كلها أعراض لا دخل لها عندهم في حقيقه الجسم قطعًا و أما الألوان و الأضواء و الطعوم و الروائح و الأصوات و الكيفيات الملموسة من الحرارة و البروده و غيرهما فعند النظام و من تبعه جواهر بل أجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بأن كلا من ذلك جسم لطيف- مركب من جواهر مجتمعه.

ثم إن تلك الأجسام اللطيفه إذا اجتمعت و تداخلت صار الجسم الكثيف الذى هو الجماد أما الروح فجسم لطيف هو شىء واحد و الحيوان كله من جنس واحد و عند الجمهور كل هذه الأمور أعراض إلا أن الجسم عند ضرار بن عمرو و الحسين النجار مجموع من تلك الأعراض و عند الآخرين جواهر مجتمعه يحلها تلك الأعراض.

و قد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث و كان مصرا على أن الماء رطوبه متراكمه و أن الأرض بيوسه متراكمه و هكذا سائر العناصر [الأعراض]- و هذا أشنع ما نسب إلى النظام و ما وقع فى بعض الكتب كالمواقف و غيره من أن الجسم

ليس مجموع أعراض مجتمعه خلافا للنظام و النجار ليس على ما ينبغي.

و الصواب أن يذكر مكان النظام ضرار على ما فى سائر الكتب.

و ربما يوجه كلام المواقف بأن الكلام فيما هو جسم اتفاقا و النظام يجعله مجموع أعراض بسببها جواهر بل أجساما فهو يوافق النجار و يخالف القوم فى المعنى - إلا أن الاحتجاج عليهما بأن العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقوم به و لهما بأن الجواهر متماثلة و الأجسام متخالفه فلا يكون جواهر لا يلائم هذا التوجيه و لا ينتظم على رأى النظام حيث زعم أن كلا من تلك الأمور كالسواد مثلا- جسم مؤلف من جواهر متماثلة فى أنفسها قائمه بذواتها و إن لم تكن متماثلة لجواهر الآخر كالحلاوه أو الحراره مثلا.

و بهذا يظهر أيضا أن الاحتجاج بأن الأجسام باقيه و الأعراض غير باقيه لا تنهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه.

و أما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلى لا- يتأتى على مذهب المانعين - حتى لو قصد الإلزام لم يتم المرام بل الأقرب أن الأجسام بما هى أجسام متماثلة عند الحكماء و المتكلمين لأن ذلك مناط إثبات الصورة النوعيه عندهم و إثبات الفاعل المختار عند هؤلاء و القائل بالاختلاف إنما هو النظام.

و ما أسخف ما فى كلام صاحب المواقف تأييدا لمذهب النظام و إصلاحا لفاسده و ترويجا لكاسده و لن يصلح العطار ما أفسد الدهر من أنه لا- محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن أن يجعل جمله من الأعراض داخله فى حقيقه الجسم فيكون الاختلاف عائدا إليها و كأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم و التركيب المذهنى و بين التماثل فى الوجود و التركيب الخارجى و على تقدير التركيب العقلى و الاتحاد الجنسى.

فقد دريت أن المميز الفصلى لا يجب أن يكون ماهيه مندرجه تحت مقوله عرضيه و لا جوهرية فالأجسام إذا اتحدت مع سائر الجواهر فى الجوهرية ذهنا و

كان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها فى الوجود يكون كل منها جزءا عقليا لا تأصل لها فى الخارج و الطعوم و الروائح ليست كذلك و أما إذا اتحدت الأجسام بعضها مع بعض أو الجواهر بعضها مع بعض اتحادا نوعيا أو كان كل منها مركبا من الجوهرية أو الجسميه مع أمر آخر على اختلاف رأى الحكماء و المتكلمين (١) حتى يكون التركيب خارجيا و جنسيه الأمر المشترك جسما كان أو جوهرًا ذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذى أشرنا إليه من تصيير المادة الخارجيه جنسا مع كونها متحده الحقيقه خارجا و عقلا- باعتبار فلا- يلزم إلا دخولها فى حقيقه بعض الأنواع بما هى أنواع لا فى حقيقه الجسم بما هو جسم كما هو مذهب الإشراقيين من تقوم الأجسام النوعيه بالأعراض كما هو مذهب النظام فإن مذهبه أنها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لا فى حقيقه الجسم بما هو جسم.

ثم العجب كيف ذهل عما ذهل فى توجيه مذهبه و إصلاحه من الوقوع فى ورطه أخرى و هى عدم بقاء الأجسام ضروره انتفاء الشىء بانتفاء ما يتقوم به و هو جملة الأعراض الغير الباقية باعترافه.

وقد أشار إليه بقوله و لذلك إن الأعراض لا تبقى و الجواهر باقيه فلو تم كون الجواهر غير مختلفه بذواتها لما كانت الأجسام المختلفه محض الجواهر المجتمعه- بل مع جملة من الأعراض و حينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الأعراض و هل هذا إلا تناقض فى الكلام

١- فإن المشاءين من الحكماء و الجمهور من المتكلمين جعلوا المادة المشتركة هى الجوهر الذى لا يكون جسما و الإشراقيين من الحكماء و ذيمقراطيس و أصحابه و النظام من المتكلمين جعلوا المادة المشتركة جسما فعلى الأول يكون التركيب من الجوهرية مع أعراض و على الثانى يكون التركيب من الجسميه مع أمر آخر فتدبر-، إسماعيل رحمه الله

فصل (٢) فى الإشارة إلى ماهية الهيولى عند المحصلين من المشائين

قد عرفوا الهيولى بأنها الجوهر القابل للصوره و هو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لأنها جوهر قابل للصور فالأولى أن يقيد الصوره بالحسيه- و منهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له إلا القابليه.

و فيه خلل لا- لما ذكره الشيخ الإلهى فى المطارحات على ما سنذكره بل لأن فى النفس(١) جوهر هيلولانيا(٢) لا- معنى له إلا القابليه لأنه استعداد محض نحو

١- و هذا الجوهر هو المسمى بالعقل الهيلولانى و هو الماده للنشأ الثانى كما أن الهيلولى الأول هى الماده للنشأ الأولى، إسماعيل رحمه الله

٢- أقول فيلزم وجود قسم آخر للجوهر وراء الخمسه المشهوره فإن هذا الجوهر الهيلولانى لا يكون عقلا لكون العقل فعلا محضا و كون هذا الجواهر قوه محضه و كذا لا- يكون صورته لذلك بعينه و لا يكون هيولى و لا جسما و هو ظاهر فلو لم يكن نفسا كان قسما سادسا و هو خلاف ما ذكره المصنف فى تقسيم الجوهر إلى أقسام و لو كان هذا الجوهر غير النفس لزم أن لا يكون النفس قابله للصور العقليه متصفه بها مستكملها بها مترقيه إليها بل القابل الموصوف المستكمل الصاعد إليها يكون هذا الجوهر الهيلولانى و اللازم باطل ضروره و اتفاقا من المصنف فالحق أن هذا الجوهر الهيلولانى هو النفس و ما ذكره من امتناع كون شىء واحد قوه و فعلا و إن كان بالنسبه إلى الشئيين و ماده لشىء و صورته لشىء آخر إنما يتم و يسلم فى نشأ واحده و بامتناعه بحسب نشأ واحده يتم دليل إثبات الهيلولى فإن نشأ الهيلولى و الصوره نشأ واحده و هى النشأ الذاتيه الدائره الفاسده فتفطن، إسماعيل رحمه الله

المعقولات الصوريه كما سنحققه و ليس هو نفس النفس لأن النفس بما هي نفس صورته كماله للماده الجسدانيه فلا يكون استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحاله أن يكون أمر واحد بما هو واحد فعلا و قوه و إن كان بالقياس إلى شيئين و لا أن يكون صورته لأمر و ماده لأمر و إن كان الأمران متغايرين.

و ذلك لأن اتصاف الشئ ء بمتخالفين بالإضافة إلى أمرين إنما يجوز و يصح إذا لم يكن ذلك الشئ ء حقيقته محض حقيقته أحد المتخالفين و فيما نحن فيه كذلك.

أما الهيولى فإنها محض القابليه و الاستعداد عند المشاءين.

و أما النفوس و الصور فإنها فعليه في أنفسها متعلقه بالقوه و الاستعداد مشوبه بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجيه عن ذاتها و على ذلك بناء مذهبهم في تركيب الجسم المطلق من الهيولى و الصوره.

و أما ما أورده الشيخ الإلهي في أوائل طبيعيات كتابه بأن القابليه و استعداد القبول ليست أمورا جوهريه بل ينبغي أن يتحقق القابل في نفسه حقيقته حتى يقبل أمرا آخر و يضاف إليه أنه قابل لأمر آخر و حامل الصور ليس نفس الاستعداد- فإن الاستعداد هو استعداد لشيء له في نفسه حقيقته.

بلى لا يمنع أن يكون الجوهر الحامل للصوره ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما أن النفس يسمى نفسا باعتبار تديرها للبدن فيكون هذه الإضافات أجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقه الجوهريه.

ففيه بحث لأن نسبه القابليه و الاستعداد إلى الهيولى كنسبه الفاعليه و الإيجاد إلى البارئ تعالى فكما دل البرهان على أن سلسله التأثير ينتهي إلى مؤثر يكون بذاته مؤثرا و إلها و ليست إلهيته و تأثيره بصفه زائده و إلا لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفه إلى أمر يضم إليه و إلى إلهيه سابقه على هذه الإلهيه و هو ممتنع لانجراره إلى لزوم الدور أو التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق في مقامه فكذلك سلسله الحاجه و الافتقار الاستعدادي ينتهي إلى شيء ذاته محض الفاقه و الافتقار و كما أن

معنى عينيه الصفات فى الموجود الأول جل اسمه ليس أن المفهومات الإضافيه التى لا- وجود لها إلا فى العقل هى عين ذات الشئ ء الذى هو صرف الوجود المجهول الكنه.

بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكاية تلك الصفات و منبعا لانتزاعها عقلا- كما أنه منبع لوجودات الأشياء خارجا فكذلك حكم عينيه الاستعداد للهولى فإنها عبارته عن جهه فقر الأشياء و قصوراتها فى الوجود العينى كما أن الإمكان الذاتى عبارته عن جهه فقر الذوات و قصورات الماهيات بحسب تقومها فى مرتبه الذات و الماهيه.

ولا- يذهب على أحد أن كون الشئ ء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا- يوجب كونه من مقوله المضاف بالذات لأن المتضائفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر و ليس كذلك حال الوجودات العينيه إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر و إلا لكان جميع الوجودات داخله تحت جنس المضاف بالذات و ليس كذلك.

بيان ذلك أن الجاعل بنفس ذاته جاعل و المجمعول بنفس جوهره مفاض و بالجعل البسيط مجعول فالبارى بنفس حقيقته القدسيه فياض للأشياء و مع ذلك تعالى عن أن تكون واقعه تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذى هو أضعف الأعراض.

و أما النفس فى نفسيتها فإن كانت بجوهرها متعلقه الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تديريا أو طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقه بغيرها بالذات و إن كان نحو العلاقه مختلفا و إن كانت النفسيه جائزه الزوال و الانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهولى بغيرها قياس بلا جامع و أما قوله قدس سره بعد ذلك و لا يجوز أن يقال الأمر الجوهرى حقيقه نفسه- متقومه بالقوه و الاستعداد و هو نفس الاستعداد فإن جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح أن يكون عرضا و إلا لم يكن الشئ ء جوهر محضا بل مجموع جوهر و عرض.

فالجواب أن كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتيه بلوازمها العرضيه كما مر ذكره غير مره و هذا من باب تعريف القوى بأفاعيلها الذاتيه فالقوه الفاعله يعرف بفعلها الخاص و القوه الانفعاليه يعرف بانفعالها.

و الحق أن تعريف العقل بإدراك المعقولات و تعريف القوه الحيوانيه بالإحساس و التحريك و القوه النباتيه بالتغذيه و التنميه كلها مما أقيمت مقام الحدود و إن كانت المذكورات بظواهر مفوماتها أعراضا نسبيه لكن الفصول الحقيقيه هي ما يعبر عنها بهذه الأمور التي هي علاماتها و لوازمها.

إذ لا- يمكن الحكايه عنها إلا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى و سائر القوى الانفعاليه من حيث إنها انفعاليه و السرف في الجميع أن أنحاء الوجودات البسيطه لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم أو بالمشاهده الإشراقيه و أن ذا الحد المنطقي المركب من الجنس و الفصل ليس إلا الماهيه الكليه النوعيه.

و ربما يكون الوجود نحوا بسيطا و الماهيه اللازمه له مركبا حدها من جزءين- كل منهما داخل في الماهيه خارج عن ذلك الوجود إلا- أنها بجزئيه حكايه عن حقيقه ذلك الوجود لازمه له بحسب حاق مرتبه فيضطر الإنسان إلى ذكرهما عند الإشاره إليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع أن الوجود مما لا حد له و قد حقق الشيخ هذا في الحكمه المشرقيه.

و قريب منه ما أورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الإشكال حيث قال و هاهنا سؤال و هو أنه إن كان فصل الهيولى هو الإمكان و الهيولى جوهر و فصول الجواهر جواهر فيجب أن يكون الإمكان جوهرًا و قد أبطل هذا و إن لم يكن الإمكان فصله و لا أنه لازم فقد كان قبل الإمكان ممكنا لأنها لا تنفك عن الإمكان.

و الجواب عن هذا أن فصل الهيولى لا يعرف لأن الهيولى من حيث هي هيولى

مجرده ليس ممكنا و لا غير ممكن بل يلزمه الإمكان معناه أنه إذا عقلت عقل معها الإمكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه.

و هو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه إذ غرضه أن الهيولى لكونها جوهرًا بسيطًا و فصول البسائط الوجوديه يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها إلا بلوازمها المنتزعه عن حاق حقيقتها عندنا يتصور في الذهن و لو بحسب التقدير و الهيولى ليست حقيقتها إلا قوه الحقائق و إمكانها الاستعدادى كما يدل عليه برهان وجودها.

فهذا الإمكان تمام ذاتها و كمال حقيقتها من حيث هي قوه الصور الجوهرية- كما أن الحركة كمال ما بالقوه من الأوصاف العرضيه من حيث هو بالقوه فيها.

و أما ما اعترض ثالثًا بقوله و الاستعداد لا يكون حاملًا لما هو استعداد له- كيف و قد قيل إن الاستعداد للشئ لا يبقى مع حصوله فإذا كانت الهيولى هي الاستعداد أو جزؤها الاستعداد للصوره فلا يبقى مع الصوره و كلامنا فى حامل الصوره.

فجوابه أن وحده الهيولى كما سنحقق وحده مبهمه لأن لها فى ذاتها استعداد كافه الصور و الأعراض و كلما خرج منها إلى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم يكن الهيولى استعدادا له بل لغيرها.

و لهذا قيل إن وحده الهيولى جنسيه ليست شخصيه و أولوا كلام من قال من الحكماء إن هيولى عالم العناصر واحده بالشخص بأن غرضه أن الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئه العارضه من الصور و الأعراض جمله و لا شك فى أن مجموع الجواهر و الأعراض شخص واحد.

و تحقيق ذلك أن للهيولى فى ذاتها لكونها أمرا عقليا وحده كوحده عارضه للمعقولات المشتركه بين الحقائق المتكثره النوعيه فى الذهن عند ملاحظه العقل إياها واحده فى الذهن متشخصه بتشخصات العقل فحال الهيولى فى وحدتها الشخصيه

العقلى كحال الأجناس فى وحدتها الذهنى الاشتراكى.

و كثيرا ما يصرح الشيخ و أتراه أن للجنس الذى للمركبات استعدادا لوجود الفصول و مع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول و ذلك لأن وحدته مبهمه تجماع التكثر كما أن تشخصه لا يأبى العموم و الاشتراك فكذلك حكم الهيولى فى كونها استعدادا فإنها ليست استعدادا واحدا بل فى كل مرتبه يقترن بصوره تصير استعدادا لصوره أخرى.

و أيضا الحكماء فرقوا بين القوه و الاستعداد بوجه ثلاثه ذكرها الشيخ الرئيس فى بعض رسائله و ذلك لأن القوه يكون على الضدين بالسويه فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح و يحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح و منهم من هو مستعد للحزن و كذلك الحكم فى الغضب و الخوف و سائر الانفعالات.

و لأن القوه ما تكون بعيدة و الاستعداد يكون قريبا و القوه متفاوت شدة و ضعفا و الاستعداد لا يكون إلا واحدا هو القوه الشديده.

و بالجملة الاستعداد استكمال للقوه بالقياس إلى أحد المتقابلين فالهيولى الأولى هى بالقوه كل شىء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه إلى زواله و بعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر و لكنه يحتاج إلى ضميمة أخرى حتى يتم الاستعداد و هذه القوه هى قوه بعيدة.

و أما القوه القريبه فهى التى لا يحتاج إلى أن يقارنها قوه فاعليه قبل القوه الفاعليه التى ينفع عنها فالشجره مثلا ليست بالقوه مفتاحا بل يحتاج إلى أن يلقاها أولا قوه قاعه ثم ناشره ثم ناحته ثم بعد ذلك يتهيأ لأن ينفع من ملاقاته القوه الفاعليه المفتاحيه فيصير مفتاحا.

فظهر أن الهيولى ليست استعدادا واحدا نحو صوره واحده حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصوره بل هى قوه مطلقه لجميع الصور و ليست فى ذاتها واحده بالعدد بل بالمعنى.

و ليست أيضا جوهرًا مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحده معينه- بل هي في وجودها تابعه لوجود صورته ما مطلقه يحصل طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود و يقيمها مقيم عقلي مشخص.

و إن أردت إيضاح ذلك فانظر إلى حال البدن كيف يصحبه قوه مستمره للهيئات و الصور المتبدله للأعضاء و غيرها و استعداداتها المتعاقبه فلم يزل يلزمه ما دام في هذه النشأه نقص و بحسبه قوه مستمره نحو الاستكمال طور بعد طور و حالا غب حال- بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للأعضاء و الأمشاج و مع ذلك محفوظ الوحده الشخصيه للصور المطلقة و للاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقيه من أول العمر إلى آخر الأجل.

فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصيه و وحده الهيولى التي هو قوه محضه مستمره إلى آخر الدهر مع تبدل الصور و تعدد الاستعدادات و سيجى ء فصل إيضاح في مباحث التلازم إن شاء الله تعالى.

و من هناك يظهر خطأ جماعه من المتأخرين كالعلامه الخفري و غيره- زعموا أن الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور و الهيئات و مثلوها بالبحر و الصور بالأمواج و لو عكسوا الأمر لكان يشبه أن يكون أولى فإن وجود الهيولى تابعه لوجود الصوره فكيف يكون المتبوع متعددا و التابع بما هو تابع واحدا شخصيا.

و قد برهن على أن ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوه و أما القوه الجزئيه- فهي متقدمه على الفعل الذي هو قوه عليه و كل قوه تابعه لفعل متقدم و هي إمكان لفعل يتقدم عليه و يضاف إليه فالقوه على الرجوليه تابعه للصوره الطفوليه مقترنه بها و القوه على الطفوليه تابعه للصوره المنويه و القوه عليها تابعه للصوره الدمويه و القوه عليها تابعه للصوره الغذاء.

و هكذا متعاقبه إلى ما يقارن صور البسائط ثم يعود إلى صور المركبات تاره أخرى بغير واسطه أو بواسطه ترددها من بسيط إلى بسيط حتى ينتهى إلى

المركب فلا- يزال الاستعدادات تابعه للصور بوجه و الصور تابعه للاستعدادات بوجه آخر كالمند و الجزر للبحر و الطلوع و الغروب للفلكيات و القبض و البسط للصوفى.

و أما النقص على التعريف الذى ذكرناه للهيولى أى الجوهر القابل للصور الحسيه بأن من الصور الجسمانيه ما ليست بحسيه سيما صور الأفلاك فإنها غير محسوسه.

فالجواب أن المراد منها ما يقبل الإشاره الحسيه و إن لم يكن أمرا مدركا بإحدى الحواس الظاهره و إطلاق الحسى على ما يقابل العقلى شايح كثير.

و لأحد أن يورد فى تعريف الهيولى بدل الحسيه الجسمانيه فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانيه ثم يعرف الجسم بأنه جوهر من شأنه أن يعقد بالإشاره الحسيه أو يمكن فيه فرض ثلاث متقاطعات على التقاطع العمودى كما مر

فصل (٣) فى إثبات الجوهر الهيولانى

اشاره

لما بطل المذاهب القائله بانفصال الجسم إلى أجزاء لا تقبل القسمة المقداريه أصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد أفلاطون و أرسطو من الفلاسفه قبل نضج الحكمه و تمامها أو عرضيه(١) كما عليه النظام و الضرار و النجار أو لا- تقبل الفكيه فقط دون غيرها كما رآه بعض آخر مثل ديمقراطيس و أصحابه ثبت أن حقيقه الجسم غير خارجه عن اتصال و متصل

١- أى بحسب الواقع و نفس الأمر سواء كان القائل به قائلًا- لعرضيتها كالضرار و النجار- أو غير قائل بعرضيتها كالنظام فإن الجسم عنده تركيب من الألوان و الطعوم و الروائح و غيرها من الأعراض المحسوسه و لكن هذه كلها عنده من الجواهر كما مر فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

فى نفسه كما هو عند الحس قابلا- للانفصال و ليس انفصاليه و اتصاله تباعد الأجزاء و تجاوزها بل زوال الوحده و حدوث الانفصال أو زوال الانفصال و حدوث الاتصال.

و بالجمله مثل هذه الحقيقه لا بد أن يكون وحدتها الشخصيه هى نحو اتصالها و متصليتها كما أن وحده العدد و شخصيتها ليست إلا انفصالها و تعددها و كما أن بطلان كثره العدد يبطل هويتها الانفصاليه فبطلان وحده الاتصال فى الجسم يبطل هويته الاتصاليه فإذا تحقق للجسم اتصال و تحقق قبوله الانفصال و تحقق أن القابل و ما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول و الاتصال نفسه لا- يبقى مع الانفصال- لما علمت أن الوحده مقابله للكثيره فلو لم يكن فى الجسم شىء يقبل الانفصال لكان إما أن يقبل الاتصال مقابله ضده (١) أو عدمه.

و إما أن يكون الفصل إعداما لهويته الاتصاليه بالتمام و إيجاد الهويتين الاتصاليين الآخرين من كتم العدم من غير رباط بحسب الذات بين هاتين و تلك و كذا عند التحام الهويتين متصلًا واحدًا إذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم أن يقبل الشىء نفسه- أو يكون الوصل إعداما لهويتين و إحداثًا لهويه واحد من غير جامع بين هذه و بين تينك و الأولان باطلان بالضروره.

و كذا الثانيان للفرق الضرورى بين الفصل و بين إعدام جسم بكيته و إحداث جسمين آخرين و كذا بين الوصل و إعدام جسمين و إحداث جسم ثالث كماء الجره يجعل فى الكيزان أو ماء الكيزان يجعل فى الجره فذلك الأمر الباقي فى الحالين- هو المراد بالهبولى و هو استعداد محض ليس فى نفسه هويه اتصاليه ليمنع طريان

١- بناء الترديد على أن الانفصال أمر وجودى و عباره عن حدوث هويتين أو عدمى و عباره عن رفع الهويه الاتصاليه عما من شأنه أن يكون متصلًا فعلى الأول يكون التقابل بينهما تقابل التضاد بناء على أن المعتبر فيه المحل مطلقًا و على الثانى يكون التقابل بينهما- تقابل العدم و الملكه فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

الكثرة و الانفصال عليها مع بقائها بحالها و لا- هويه انفصاليه كالوحدات الجوهرية- أو غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحده و الاتصال عليه بل وحدتها و اتصالها بحلول الصوره الاتصاليه فيها و كثرتها و انفصالها بطريان الانفصال عليها.

ثم إذا ظهر لك أن أدنى مراتب الموجوديه بالفعل هو الموجود الاتصالي و الانفصالي- الذين لا جامعيه لشيء منهما بالقياس إلى نفسه و أجزاء ذاته و أن الوجود الانفصالي- لما كان أدونهما مرتبه فى الخسه و القصور فلم ينل من منبع الوجود إلا مرتبه أنزل- من أن يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحاله جوهرية الأفراد الانفصاليه.

و بطل كون المنفصلات و الآحاد الوضعيه موجودا مستقلا و الموجود من الموجود العددي ليس إلا- عرضا قائما بغيره و إنما المتألف من الوحدات لا- يستحق إلا- نحو عرضيا من الوجود و كذا الغير القار من المقادير لا يسع إلا الوجود العرضى كما سنحقق.

فظهر أن لا أدون منزله من الجواهر الصوريه إلا الهويه الاتصاليه الجسميه- و لا شك أن ماده الشئ ء وجودها أنقص من ذلك الشئ ء كيف و نسبتها إليه نسبه الشئ ء إلى التمام و قد فرغنا من تحقيق هذا فى مباحث العلل الأربع فما ظنك بأمر يكون ماده يكون صورتها أضعف الصور فهل إلا قابل محض لا حظ لها من الفعلية.

فمثل هذه ماده يجب أن يكون حقيقتها قوه متقومه بفعل ما أى فعلية كانت- و ماده متحصله بتعين ما أى تعين كان حتى إنها يستتم ماهيتها بالفصل ما يستتم بالوصل- و يتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحده و يبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون و يقبل الخير كما يقبل الشر و إنما يحصل الاستمرار و البقاء لأنها لازمه لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الأشخاص بإبقاء مقيم قدسى يديم بعنايته عالم الأجسام و صورها و توابعها اللازمه و يحفظ أنواعها بتوارد أفرادها و يبقى وجوداتها و خيراتها و يجبر نقصاناتها و شرورها و آفاتها و نقائصها بتعقيب أمثالها و أشباحها

أبحاث و تحقيقات -

[بحث]

قال صاحب البصائر و هو ابن سهلان الساجي معترضاً على الحجة المذكوره- إن الانفصال عدمى و العدمى لا يحتاج إلى قابل يقبله و إلا لكان فى العدم قوابل موجوده غير متناهيه قبل وجود الأشياء.

و دفعه بأن الانفصال إن كان عباره عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك و إن كان عباره عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلاً حتى يكون العقل منفصلاً و النقطه منفصله بل لا بد مع ذلك من إضافه إلى محل يبقى معه و له استعداد ما يقابله فكما أن البصر يضاف إلى محل و عضو يتصور بصوره المرئى و يقبل قوه بها يرتسم الألوان فكذلك العمى الذى هو بطلان تلك القوه عن العضو القابل نوعاً أو شخصاً و كما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله- فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله.

و قد علمت أن قابل الاتصال لكونه محض القابليه يكفيه أقل جهه يتهاى بها لورود الأشياء عليه لغايه عريه فى ذاته عن الصوره فنسبته إلى الاتصال و زواله ثم عوده كنسبه واحده فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثوانى لتصورها بصورها المقومه إياها الموجه لاستعدادها و قبولها لما يحتاج إلى مزيد تأثير من مؤثر قوى لينفعل به و ينتقل من أحد المتقابلين إلى الآخر بل ربما ينفعل من أحد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره أو للطرف الآخر كالمصور بصوره تاميه لا- أتم منها و كالمصور بصوره فلكيه أو كوكبيه لا ضد لها و لا ند و لا فساد يعتريها إلا على نحو الفناء المطلق كما هو عند أشرف المله و الحكمه فليس حال الهيولى الأولى من هذه الجهه بالقياس إلى الوصل و الفصل حال العين بالقياس إلى البصر و العمى و حال الإنسان بالقياس إلى العلم و الجهل.

بحث آخر -

قالوا سلمنا أن الانفصال يحتاج إلى قابل و لكن قابله نفس الجسم و هو الهیولی الأولى لا غیر.

و جوابه أنا نبهنا على أن الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كأبعاد الشمعه و امتداداتها فإنها لا یخل تبدلها بحقیقه الجسمیه بل بكمیتها التعلیمیة و أما الاتصال المقوم للجسمیه فمتى زال لم یبق جسم كان أولاً حتى یقبل الانفصال فالقابل له معنی مبین للجسمیه.

فثبت أن الاتصال ليس نفسه هو الجسم و توضیحه على نمط ثانى الأشكال أن الجسم قابل للانفصال و ليس الاتصال بنفسه قابلاً للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه و فى قوه هذا الكلام أن الجسم لا- یعقل إلا- بالاتصال و كل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجاً عن حقیقته.

فظهر من هذا القول القیاسى أن الاتصال غیر خارج عن حقیقه الجسم و من القول القیاسى السابق أنه ليس كل حقیقته فكل ما ليس خارجاً عن حقیقه شىء - و لا كل حقیقته فهو جزؤه فالإتصال یكون جزء الجسم.

فإذا ثبت هذا لزم أن یكون الهیولی غیر الجسم نفسه فبطل أن یكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزءه فله جزء آخر غیر الاتصال فیتركب حقیقه الجسم عن الاتصال و ما یقبله فیکون للاتصال صورته جوهریه و القابل ماده جوهریه و هذا هو المرام.

بحث آخر -**اشاره**

إن بناء الحجة المذكوره على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال - الذى هو بمعنى الممتد الجوهرى و نحن لا نسلم فى الجسم إلا الاتصال الذى قيل إنه

من فصول الكم و ما سواه ممنوع إذ القدر الذى ثبت من نفى الجواهر الفرده ليس إلا- جوهرًا شأنه الاتصال و الامتداد و قبوله للأبعاد و أما أن الامتداد نفس حقيقه الجسم أو جزؤه فلم يثبت.

و ما قيل من أنك إذا شكلت الشمعه بأشكال مختلفه تغيرت أبعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فإن الشمعه المتبدله الأشكال لا يخلو عن تفرق اتصال و توصل بعد افتراق فالمطوله إذا جعلت مستديره يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقه و المدوره إذا جعلت مستطيله يفترق فيها أجزاء كانت متصله فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال و توزع الامتدادات غير صحيح.

و بوجه آخر أن نقول الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك فى عرضيته فإن الجسم عند توارده الانفصال و الاتصال عليه باق بماهيته و نوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو و كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شىء فهو عرض فالالاتصال الذى يبطله الانفصال عرض.

بوجه آخر إنكم أثبتتم فى الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسميه و امتدادا عرضيا هو المقدار التعليمى و الامتداد من حيث ماهيه الامتداد حقيقه واحده- و الحقيقه الواحده لا تختلف بالجوهريه و العرضيه.

فإذا ثبت عرضيه بعض أفرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل أشكال الشمعه الواحده فقد وجب عرضيه الجميع فهذه وجوه ثلاثه يشترك جميعها فى نفى الامتداد الجوهري عن الجسم فهى فى الحقيقه ترجع إلى إنكار الصورة لا إنكار الهيولى.

و قد مر أن صاحب التلويحات ذهب إلى أن حقيقه الجسم مركب من جوهر قابل و امتداد عرضى هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمى بناء على تجويزه تقوم الجواهر الجسماني من جوهر و عرض قائم به و لكن يجاب عن إشكالاته من قبل المشاءين.

أما عن الأول فبأن الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابليه الأبعاد الثلاثة على نعت الاتصال.

ولهذا حدد بها و لو لم يكن متصلا في مرتبه ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من عبارته المنقوله عن الشيخ في الحكمة الفارسيه.

و حاصلها أن نفس ذات الجسميه بما هي هي لو لم تكن متصله واحده في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها إما متألفه من الجواهر الأفراد متناهيه أو غير متناهيه أو يكون من قبيل المجردات عن الأحياء- و الأبعاد و الجهات ثم يعرضها الاتصال و قابليه الانفصال أو يلحقها التعلق بالأبعاد و الجهات و كلا الشقين باطل.

فبقي أن يكون الجسم متصلا في حد حقيقته و ذاته فقابليه الجسم للأبعاد إنما يتصور إذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه و ما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون إما تمام ذاته أو جزءها و جزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرًا.

و لقائل أن يقول إن هذا الكلام إنما يتم لو ثبت أن تقوم الجوهر بالعرض ممتنع و لم يقدّم برهان بعد على استحاله تقومه بعرض هو أحد جزأيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى و عن امتداد عرضى يقوم بها فذلك الامتداد و إن كان معتبرا في حقيقه الجسم عندهم لكنه عرض البتة.

لا يقال نحن نجرى الكلام إلى جزئه الجوهرى فيلزم أن يكون ممتدا في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له.

لأننا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي أثبتتم فإن الهيولى عندكم متصله باتصال يرد عليها من قبل الصوره فهي في حد ذاتها غير متصله و لا منفصله.

و أما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا يلزم أن يكون أجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارته الشيخ في الحكمة العلائيه و التجرد له عن الأحياء

و الأمكنه فهو أيضا مشترك الورد.

و الجواب عن الموضوعين أن عدم اتصال الشئ في نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات الأفراده و لا يستلزم فيه التجرد له عن الأحياء و الأمكنه في الواقع - بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبه ذاته بذاته و إنما يلزم ذلك لو أوجب خلوه الشئ بحسب مرتبه عن الاتصال و المقادير و الأبعاد خلوه عنها بحسب الواقع و ليس كذلك بل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما و انفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه.

فقد ظهر أن قابليته للأبعاد لا يوجب أن يكون القابل متصلا في حد نفسه.

هذا لكنا نجيب عن ذلك بأن هذا الذي ذكرتم من حكاية كون الشئ متصلا في نفس الأمر غير متصل في مرتبه الذات و لا منفصل و لا متحيز و لا متجرد إنما يصح إذا كان ذلك الشئ مما لا قوام له بنفسه و لا في مرتبه نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوه و الإمكان و يكون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما يقترنه متصلا باتصاله منفصلا بانفصاله و هذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا و لا - منفصلا هيولى متقومه باتصال واحد و انفصال متعدد غير مستغنيه عما يجعلها متصله - أو منفصله في نفس الأمر فيكون الاتصال جوهرًا صوريا يقوم الهيولى بوحدته عند الاتصال الواحد و بكثرتة عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلوه الهيولى في نفس الأمر عن التجسم و التحيز و لا كونهما مع قطع النظر عن الصور إما جوهرًا فردًا أو أمرًا مفارقًا لكون مرتبه ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متأخره الوجود عن وجود صورته ما فجوهرية الاتصال الصوري و تقوم الهيولى بها يوجب أن لا يكون للهيولى مرتبه في الواقع يكون بحسبها عاربه عن الأحياء و الأبعاد.

و أما لو كانت الهيولى متجوهره بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال و يكون الاتصال عرضًا قائمًا غير مقوم لها بل مقومًا للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات فالمحذور لازم لا مدفع له.

و هذا هو الذى حداهم إلى إثبات جوهرية الصورة.

فقد ثبت بهذا البيان أن الحال قد يكون جوهرًا و بنزع الأمر أيضا فيما ادعيناه من أنه لو لم يكن امتداد جوهرى فى الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة و المقادير القاره و غير القاره وجود أصلا فكن على بصيره فى هذا الأمر.

و أما الجواب عن الإشكال الثانى فبأن بقاء جسم واحد شخصى بشخصيته - عند تعاقب الاتصال و الانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه و بقاءه بنوعه لا ينافى جوهرية الاتصال.

قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض كلام مجمل يفتقر إلى ما بينه.

و الحق أن كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء مع بقائه بحالته الشخصيه و لو بحسب ذاته و هويته فهو من عوارض حقيقته و أما إذا تبدل بتبدله الشخص إلى شخص آخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات و الجسم إذا طرأ عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصيه بحالها بل يندم و يحدث بدلها هويتان أخريان.

أ و لا ترى أن استمرار طبيعه نوعيه جوهرية مع توارد أشخاصها و انحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الأشخاص أعراضا.

نعم ما ذكرناه إنما يدل على كون الأشخاص و المشخصات أمورا عرضيه للطبيعه فإن كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضى بمعنى محمول خارجى - لا أنه عرض بمعنى المفتقر فى تقومه إلى الموضوع فرب عرضى لشيء يكون جوهرًا فى نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصيه عرضى لماهيه الجسم - و مع ذلك الجسم متقوم بطبيعه الاتصال ماهيه و الهولى متقومه بها وجودا و هذا شأن الجواهر الصوريه كما سيجىء.

و أما الجواب عن الإشكال الثالث فهو من جهتين.

الأول أنا لا- نسلم أن الامتداد والاتصال طبيعه واحده و مفهوم واحد بل قد مر أن هاهنا اشتراكا لفظيا يطلق تاره على مفهوم جوهرى هو كفصل مقوم لماهيه الجسم مقسم لجنس الجوهر و أخرى على مفهوم عرضى هو بمنزله فصل مقسم لجنس الكم.

و الثانى أن الامتداد و إن كان مفهوما واحدا إلا أنه قد يؤخذ طبيعه مطلقه من غير تخصص بحد معين و مساحه معينه و هو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر و محصل للهيولى بحسب الوجود و قد يؤخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحه كذا و كذا متناهيه أو غير متناهيه لو صح غير المتناهي فى المتصلات و هو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقه الجسم إذ بتغيرها و تغير شخصياتها عند تبدل الأشكال على الشمعه مثلا لا يتغير الجسميه المعينه و إن تبدل مقدارها المعين.

لست أقول مرتبه ممسوحيتها لأنها أمر كلى محفوظ عند تبدل خصوصيات أبعاد الشمعه و إنما يتغير المساحه بالتخلخل و التكاثف الحقيقيين.

و تحقيق الكلام فى هذا المرام بحيث لا يزل أقدام الأفهام بأغاليل الأوهام- الموهومه لعقول الأنام يحتاج إلى بيان حقيقه الجسم يعنى التعليمى بالمعنى الذى هو من عوارض الجسم و كمياتها و امتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخلى فيها من حيث القوام.

اعلم أنهم اختلفوا فى حقيقته و تشعبوا إلى أقوال.

فأحدها أنه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثه على وجه التقاطع بالزوايا القوائم و يكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون فى الجسم متصلان.

أحدهما صوره جوهرية و الآخر صفه عرضيه و يكون أحدهما كما و الآخر متكما به و أحدهما قابلا للقسمه العقليه الكليه غير متعينه الأبعاد و الآخر قابلا للقسمه الوهميه الجزئيه متعينا فى أبعاده الثلاثه ممسوحا بمساحه معينه لكنهما متحدان فى

الوضع و الإشارة الحسيه و لا يخفى فساده لورود ثالث الإشكالات عليه.

و ثانيها أنه متصل (١) بالذات و يكون به ممتديه الجسم الطبيعي بالعرض - و هذا مردود بما علمت أن الجسم فى مرتبه ماهيته متصل و فصله الذى يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانيه ليس إلا - مفهوم قولنا قابل للأبعاد الثلاثه و علمت بالبرهان أنه لو لا اتصال الجوهرى فى الموجودات لما صح لشيء من الأشياء الموجوده - صفه الوحده الاتصاليه و لما صدق على شيء حمل المتصل لا بالذات و لا بالعرض.

و ثالثها أنه مجموع أمور ثلاثه هى الطول و العرض و العمق للجسم (٢) و فيه أن هذه الأبعاد ليست بنعت الكثره موجوده فى الجسم و الجسم التعليمى من الموجودات الخارجيه بالفعل.

و رابعها أن فى الجسم اتصالا واحدا منسوبا إلى الصوره الجسميه بالذات - و إلى مقدارها التعليمى بالعرض فحينئذ إما أن يراد بالجسم التعليمى نفس تعيين امتداد الجسم و تحدد انبساطه فى الجهات فلزم أن لا يكون من مقوله الكم و إما أن يراد به الصوره الجسميه مأخوذه مع التعيين المذكور محيئه بالحيثيه المذكوره فكان له اتصال بالذات لا بأمر خارج عن ذاته بل من جهه اشتمال ذاته على الصوره الجسميه و يشبه أن يكون هذا هو الذى اختاره المحققون و يوافق كلام الشيخ فى الشفاء و التعليقات - و كلام تلميذه فى التحصيل.

و توضيحه ما أفاده بعضهم أن ليس فى الجسم إلا ممتد واحد فى الجهات - فإذا اعتبر ذلك الممتد فى الجهات على الإطلاق بدون تعيين امتداداته تعينا فى التقدر

-
- ١- إن كان من الاتصال المراد هو الاتصال الذى هو الفصل المقسم للكم أعنى كون الشيء بحيث يقبل الانقسام إلى أجزاء متشاركه فى الحدود فلا شك أن الجسم التعليمى متصل بهذا المعنى بالذات و الجسم الطبيعي متصل به بالعرض و على هذا لا يرد الرد لأن كون الجسم الطبيعي متصلا بهذا المعنى بالعرض لا ينافى كونه متصلا بالذات بالمعنى الآخر للاتصال أعنى ما هو فصل مقسم للجوهر و هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه متقاطعه بالزوايا القوائم فافهم، إسماعيل رحمه الله
- ٢- أى الجسم الطبيعي و مجموع الأبعاد الثلاثه هو الجسم التعليمى، إسماعيل رحمه الله

و تحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا أو مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورته جسميه و جوهرها و إن اعتبر من حيث هو متعين بتعين مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا و إذا اعتبر من حيث هو متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا.

و أورد عليه أنه لزم أن لا يكون الجسم التعليمى عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسميه و عرض و هو تعين الامتداد.

و قد أجب عنه بما حاصله أن المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء و العرض و إن لم يكن عرضا إذ لا يكون له محل أصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتى الهيولى حيث أخذوا الموضوع فى تعريفه بدل المحل و العرض يجوز أن يصدق عليه تعريف العرض فيكون عرضا إذ لا- خفاء فى أن المجموع المركب من الصوره و حيثيتها العرضيه مندرج تحت مفهوم العرض فإن الهيولى و إن لم تكن بالنسبه إلى الصوره وحدها موضوعا لاحتياجها فى التقوم إليها لكنها بالنسبه إلى المجموع المركب منها و من العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع.

و فيه بحث لأن الإشكال هاهنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض أم لا بل العمده فى الإشكال أن أفراد المقولات ليس بعضها داخلا فى بعض و هاهنا يلزم أن يكون ماهيه واحده مركبه من مقولتين مقوله الجوهر و مقوله الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقى بل أمرا اعتباريا له وحده اعتباريه

مخلص عرشى -

الحق أن معنى الجسم التعليمى الشىء الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا و كذا لذاته مساحه حاصله من تكرار مكعب واحد أو ما فى حكمه و ليس كون الممتد جوهرها داخلا فى هذا المفهوم أصلا كما ليس داخلا فى شىء من المشتقات كونها جوهرها أو عرضا من حيث مفهوماتها و إن لم تكن فى الوجود منفكته عن إحدى الخصوصيتين- فهذا الامتداد الذى هو فى الجسم إذا أخذ على الإطلاق يكون مقوما للجسم و محصلا للهيولى- و إذا أخذ متقدرا متعينا فى جهاته و قطع النظر عن كونها جزءا للجسم أو صورته للهيولى

لأن كون الشئ جزءا لشيء آخر إضافة خارجه عن مفهوم ذاته و كذا كون الشئ صوراً لأمر قابل بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشئ .

فيصح للعقل أن يعتبره مطلقاً عن هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقوله الكم بالذات و مفهومه بسيط عن اعتبار دخوله في الجسم و تقويمه للهيولى و ليس مركباً عن المعنى الذى هو به مقوم للجسم و عن معنى آخر عرضى ليلزم تركبه عن جوهر و عرض.

و نظير ذلك أن الأبيض داخل عندهم فى مقوله الكيف بالذات كما صرحوا به فى مسفوراتهم و لا يكون فى الوجود إلا جسماً ذا بياض و ليس هو بمعنى الذى هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسه مما يدخل فيه الجسميه و لا الجوهرية لا فى المفهوم و لا- فى الوجود بل مفهومه أمر مطلق عن الخصوصيتين اللتين هى غير البياض و وجوده أيضاً ليس إلا وجود ما ينفع عنه الحاسه البصريه بتفرق نورها سواء كان معه جسم أم لا و ليس كون الشئ مفتقراً فى وجوده إلى مقارنه أسباب مهيات و أمور معدات و مقدمات فى عالم الحركات مما يوجب له أن يكون وجوده من حيث ذاته متقوماً بها بل لو جاز أن يكون فى الوجود بياض مجرد عن قابل جسمانى لكان بياضاً و أبيض بذاته كما أن البياض المفتقر فى وجوده إلى الجسم المركب العنصرى بياض و أبيض بنفسه لا- بذلك الجسم فيباضيه البياض و أبيضيته ليست بسبب الجسميه بل وجوده يفتقر إلى حامل يحمله لكونه نحواً ضعيفاً من الوجود عرضياً فالجسم الذى له البياض قسم من الجسم مطلقاً داخل فى مقوله الجوهر بلا شك.

و أما إذا سقطت عنه خصوصيه الجسميه و أخذ مجرد ما له البياض فهو قسم من اللون داخل فى مقوله الكيف فهكذا قياس كميته الجسم التعليمى فإن الممتد القابل للأبعاد إذا أخذ كونه مقوماً للجسم يكون من باب الجوهر و إذا أخذ مجرد امتداد متعين فى الجهات ممسوح بعاد مشترك خطى فى طوله و عرضه و عمقه أو بعاد مشترك على هيئه المكعب فهو من مقوله الكم.

و هكذا فى خصوصيات أشكاله التعليميه مثل الكره و المكعب و المخروط و الأسطوانه و غيرها فإن الكره بما هى كره أى مقدار محاط بنهايه واحده تفرض فى داخله نقطه يتساوى الأبعاد الخارجيه إليها من تلك النقطه من مقوله الكم و بما هى مستغنيه القوام عن الموضوع مستقله فى الإشاره الحسيه فهى من مقوله الجوهر- و ليس مما يدخل فى تقومها الجوهرية و لا فى تحصلها الجسمانيه الطبيعیه كونها متعينه الشكل الكرى و لا متعينه الامتداد المساحى.

و قس عليه سائر الأشكال المجسمه على هذا المنوال و اشكر الله فى تأييدك لدفع هذا الإشكال.

بحث آخر-

اشاره

هب أن الجسم لا- يخلو عن اتصال جوهرى لكنه هو المقدار لا- غير و ليس فى الجسم متصل سواء و هو القابل للانفصال لا ما سميتموه ماده و لا يجدى قولكم أنه لا يبقى مع الانفصال لأن ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهرى.

و بيانه أن لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقى الذى لا يستدعى أن يكون بين شيئين و هذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافه من لفظ الاتصال و هو الممتد الجوهرى على اصطلاحهم.

و قد يطلق على المعنى الإضافى المتعارف بين الجمهور الذى لا- يتصور أن يعقل إلا بين شيئين متصل و متصل به سواء كانا متعددين فى الخارج ثم يحدث أو يتوهم بينهما اتصال أو يتصور للجسم المتصل الواحد أجزاء وهميه فيقال عليها إنها متصله بعضها ببعض أو يكون فى الجسم الواحد اختلاف عرضين فيقال إن محل أحدهما متصل بمحل الآخر و لا شك فى عرضيه الاتصال بهذا المعنى النسبى و هو الذى يقابله الانفصال- فلا يصلح أن يكون جزء الأمر جوهرى محض.

فلقائل أن يقول الاتصال بالمعنى الأول نفس الجسم و هو بعينه المقدار و لا يقابله الانفصال بل هو يقابل الاتصال بالمعنى الثانى و هما يتعاقبان على الموضوع

مع بقائه بعينه فى الحالين.

و أما ما يقال إن الممتد شىء ذو امتداد أو ما له امتداد فيلزم أن يكون محل الامتداد غيره.

فقد مر أن ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل فى مفهومها غير مبدأ الاشتقاق و لو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية و الإطلاقات العرفية على أنه لا يبنى الحقائق العلمية على أحكام الألفاظ.

أو لا ترى أنه يقال بعد بعيد و جسم جسيم و خط طويل و ليل أليل و غير ذلك من المشتقات التى لا يوجب زياده ما يشتق منه على ما يحمل عليه.

فإن قيل توارد المقادير المختلفه بالصغر و الكبر على الجسم الواحد إذا تخلخل و تكاثف مع بقائه فى الحالين يوجب عرضيه المقادير فكيف حكتم بجوهريتها.

يجاب بأن وجود التخلخل و التكاثر الحقيقيين من فروع وجود الهيولى و إثباتهما يتوقف على إثباتها فإذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذى هو تمام حقيقه الجسم فلم يتصور زياده المقدار و نقصانه من غير ورود ماده عليه أو انفصالها عنه فإن زياده المقدار على هذا التقدير بعينها زياده أجزاء الجسم و نقصانه بنقصانها- فمرجع التخلخل و التكاثر حيثئذ إلى تخلل الجسم اللطيف بين أجزاء الجسم و انفصالها عنها و اجتماعها لا الحقيقيتين اللتين هما حركة جسم واحد شخصى فى المقداريه- إلى حد زائد على ما كان عليه أو حد ناقص عنه فإنهما غير ثابتين بالبرهان و إنما البرهان هو المتبع فى الأحكام العقلية.

و أما إثباتهما بالقاروره المخصوصه إذا كبت على الماء أو بالقمقمه الصياحه إذا وقعت فى النار فهو فى غايه الضعف سيما و قد شوهده عند الكب الحبابات الداله على خروج الهواء و لا سبيل لنا أيضا إلى الحكم بأن الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل.

و ذكر الشيخ الإلهى فى حكمه الإشراق أنه قد جرب رشح بعض الأدهان من

الزجاج فلا يمنع مثل ذلك فى الهواء الذى هو أطف كثيرا من الدهن.

فإن قيل اشتراك الأجسام فى الجسميه و افتراقها فى المقادير يوجب مغايره المقدار للجسم فيقال لدفعه بما فى حكمه الإشراق من قوله اشتراكها فى الجسميه بعينه- اشتراكها فى نفس المقدار المشتركه بين المقدار الصغير و الكبير و اختلافها فى المقادير هو بعينه اختلافها فى خصوصيات الكبر و الصغر و كما أن التفاوت بين المقدار الصغير و الكبير- ليس بشىء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك إذا بدل لفظ المقدار بالجسم و التفاوت بالصغر و الكبر بالتفاوت فى المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسميه لا غير.

و يرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال و النقصان و الشده و الضعف فى نفس ماهيه الشىء على ما هو رأى الإلهيين و القدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى.

و أما الجواب من قبل المشاءين فهو إنما يتأتى بأحد أمرين- أحدهما بإثبات المغايره فى التحقق بين الاتصال بالمعنى الذى هو مقوم للجسم و ليس بمقدارى و بين الاتصال بالمعنى الذى هو من مقوله الكم و فى إثبات هذه المغايره طرق- أحدها أن عند طريان الانفصال ينعدم أمر جوهرى عن الجسم إما تمامه أو أحد جزأيه و ذلك لأن الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فإذا طرأ عليه الانفصال و حصل متصلان أحدهما ساكن فى المشرق و الآخر يتحرك فى المغرب أحدهما أبيض و الآخر أسود مثلاً فلا شبهه فى أن ذلك الوجود لم يبق بشخصيته- بل انعدم و حدث شخصان آخران لاستحاله كون موجود واحد متحركاً و ساكناً أسود و أبيض و إلزام اجتماع المتقابلين فى شخص واحد لكن البديهه تحكم بثبوت جهه ارتباطيه باقيه فى ذات المتصل الأول و هذين المتصلين الحادئين و ما هو إلا ما ادعينا و عيناه بالهيولى.

و إذا ثبت وجود جوهر استعدادى يجمع مع المتصل العظيم و الصغير و لا يخلو عن متصل ما على سبيل البدليه تحقق أن المقوم للماده ليس إلا المتصل مطلقاً فى أى امتداد كان

و المقوم للجوهر المحصل لوجوده لا محاله يكون جوهرًا كما سيتضح بيانه إن شاء الله و تحقق أن خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها.

و قد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعه الامتداد الواحد بالمعنى الذى هو جوهر مقوم للجسم و مفتقر إليها الهيولى و بينها بالمعنى الذى هو كميته خارجه عن ماهية الجسم مستغنيه عنها الهيولى.

و ثانيهما إثبات التخلخل و التكاثف الحقيقيين فى الأجسام و له دلائل كثيره سوى ما ذكره من حديث اتفاق الأجسام فى الجسميه و افتراقها فى المقادير.

و الحق أن هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوه ما أورده عليه عند الإنصاف- من تجويز الاختلاف بين أفراد حقيقه واحده بالكمال و النقص فى أصل الحقيقه- سيما إذا كانت تلك الحقيقه من الحالات الخارجيه الراجعه إلى أنحاء الوجود للشئ .

فإن العدد و المقدار و نظائرها حالات مخصوصه عارضه لهويات الأجسام و وجوداتها و الوجود قد مر أنه مما يتفاوت و يتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شئ إليه به يحصل التميز و التعين و التفاوت بين أفرادها و أنحاءه و لكن إنكار الحركه فى الكميته بحسب التزيد و التنقص و التخلخل و التكاثف الحقيقيين لا- يخلو عن مكابره لكثرة الشهادات و وفور العلامات الداله على وجود التخلخل و مقابله مع ملاحظه امتناع الخلاء كانكسار القمقمه الصياحه و دخول اللحم فى المحجمه بعد المص و بقاءه فيه ما دام رأسه مسدودا و غير ذلك من الأمور الجزئيه التى يجزم العقل عند مشاهدتها بإشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بأن جسما واحدا يزيد و ينقص مقداره و سنعيد القول إليه فى موضعه

زياده توضيح لإعاده تهذيب و تنقيح-

قد ظهر مما سبق أن أصحاب المعلم الأول و أتباعهم كالشيخين فارابى و أبى

على و من يقتفى آثارهم يفترون بين مفهومى الممتد أحدهما الصوره الجرميه التى معناها الممتد على الإطلاق و الآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركه بين أجزاء المتصل الواحد و معناه الممتد المتعين الامتداد فى الجهات.

و ظهر أيضا أن الأول مقوم للجسم و الآخر عرض فيه و أن الامتداد بالمعنى الأول لا يتفاوت بحسبه جسم و جسم و ممتد فى الجوانب عن ممتد فى الجوانب فلا- يكون بسببه شىء من الأجسام صغيرا أو كبيرا و لا- جزءا أو كلا و لا عادا أو معددا و لا ماسحا أو ممسوحا و لا مشاركا أو مباينا بخلاف الثانى.

و لهذا اشتهر أنهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين و ليس كذلك بل لا يكون على رأيهم فى الجسم إلا ممتد واحد لكنه إذا أخذ بما هو هو من دون تعين فى الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم و محصل للماده و إذا أخذ على التعين الامتدادى المقدارى متناهيا كان أو غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم و لا محصل للماده.

و يظهر الفرق بينهما بما مر منا و بإثبات التخلخل و التكاثف فى الجسم- لا بتبدل أشكال شمعه واحده فإن فى موارد التخلخل و التكاثف يتبدل نفس المقدار.

و هاهنا يتبدل عوارضه التى هى مراتب انبساطه و خصوصيات أبعاده الطوليه و العرضيه و العمقيه و أما الشيخ المؤيد بالإشراق فهو ممن أنكر الممتد بالمعنى الأول- فى كتاب حكمه الإشراق محتجا عليه بوجوه ثلاثه.

أحدها أنه لو يقوم الجسم الموجود فى الأعيان بامتداد جوهرى لكان ذلك الامتداد إما كليا أو جزئيا لا جائز أن يكون كليا لأن الكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الأعيان و ما لا وجود له فى الأعيان لا يتقوم به الموجود العينى و لا جائز أن يكون جزئيا لأنه إن كان هو الذى ثبت عرضيته و ليس فى الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهرى و إن كان فى الجسم امتداد عرضى و آخر جوهرى فذلك محال لأن الامتداد طبيعه واحده و مفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض

جزئياته جوهرًا و بعضه عرضًا و لما ثبت عرضيه البعض ثبت عرضيه الباقي.

و ثانيها أنه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم و في جزئه- و ما في الكل أعظم مما في الجزء فيكون قابلاً للتجزيه فيكون كما مقدارياً.

و ثالثها أنه إذا تخلخل الجسم إن بقي الامتداد الجوهري كما كان و هو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرميه و هو محال و إن لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو إذن صار أزيد فالامتداد الجوهري كم لذاته و هو عرض فالجوهر يكون عرضاً.

قيل في الجواب عن الوجه الأول بما حاصله أنه إن أراد بالكل الكلي العقلي- اخترنا أن الممتد المقوم للجسم العيني ليس كلياً بهذا المعنى لعدم وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج و إن أراد به الكلي الطبيعي أى ما يصير معروضاً للكليه إذا وجد في العقل اخترنا أنه كلي باعتبار ماهيته و جزئى بتشخص الجسم.

قوله و إن كان هو الذى ثبت عرضيته و ليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته إنما هو أمر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع إما مطلقاً أو مخصوصاً و هذا العرض ليس موافقاً لمفهوم الممتد في الماهيه ليلزم من عرضيته عرضيه ذلك المفهوم.

أقول لا- يخفى ما في هذا الجواب من الوهن و الفساد أما أولاً فلأن ماهيه المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمه المقداريه الجزئيه و الحدود المشتركه المعينه.

و أما ثانياً فلأن تشخص الشئ على ما حققناه ليس إلا بنحو وجوده الخاص- و إليه مآل كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الأول.

و ربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس و عند الآخرين من المحصلين إما بذاته- كما يراه الشيخ الإشراقى أو بارتباطه إلى الموجود الحقيقى كما نسب إلى أذواق المتألهين و إما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب إليه صدر المدققين و أما الأعراض القائمه بالشئ المستتبع إياها بحسب هويته الشخصيه فليست بداخله في

إفاده التشخيص و المتشخصيه عند المعبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم و بكلامهم- و إنما هي لوازم و أمارات للتشخيص كما مر سابقا فى مبحث التشخيص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا فى الخارج فيجب أن لا يكون مناط جزئيته الأمور العارضة له إلا بمعنى كونه من اللوازم و العلامات.

فإذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا فى الخارج مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات فلو كان عين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم أن يكون الجوهري عين العرض و إن لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره فيعود المحذور الذى ذكره من استلزام أن يكون فى الجسم الواحد ممتدان متعينا أحدهما جوهر و الآخر عرض متباينان فى الوجود و هو خلاف ما تقرر عندهم.

و أيضا إذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو إما مساو لهذا أو أزيد أو أنقص و على كل تقدير يلزم قدره بذاته مع محذورات أخرى- كاجتماع المثليين و التداخل و التعطل فى وجود أحدهما.

فالصواب أن يجاب عن الوجه الأول بما حققناه من أن الامتداد الواحد الجرمانى له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الإطلاق و مفهوم كونه مقدارا خاصا متعينا فى الحدود و المساحة فهو بالمعنى الأول مقوم للجسم و بالمعنى الثانى عرضي خارج عنه و كثيرا ما يكون مفهومات متعددة^(١) ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصي بعضها داخل فى الحقيقه الشئى ذاتى له و بعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته أنه مصداق للإنسانيه و مصداق لكونه مفهومًا و شيئا و ممكنا عاما.

فلا عجب من أن يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب

١- لا يخفى أن انتزاع مفهومات متعددة من نحو وجود واحد إنما يصح إذا لم يكن بينهما تعاند و أما إذا كان بينهما تعاند كمفهوم السواد و البياض و الواجب بالذات و الممكن فلا يصح انتزاعها من نحو وجود واحد و ما نحن فيه من قبيل الثانى فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

المعنى أحدهما مقوم له باعتبار و الآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوجداني في أى حد كان مقوم للجسم و من حيث إن له صفة الكمية و المقداريه عارض و التعين في القدر غير معنى التشخص و كذا الإبهام فيه غير مستلزم للكليه فإن مرتبه معينه من المقدار ربما يوجد في أشخاص كثيره كل منها يتفق مع الآخر فيها- و جسم معين شخصى ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية و الامتداد الجوهرى أى الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجرم العيني الشخصى- أمر متعين الذات مبهم المقادير التى كل منها عباره عن متعين مقدارى و التعين الذاتى لا ينافى الإبهام المقدارى و إنما الذى ثبت عرضيته ليس إلا- المتعين المقدارى من حيث كونه كما لا- من حيث كونه منسبطا في الجهات على أى حد كان من حدود النهايات- و ليس المتصل الجوهرى المقوم للجسم ممتدا و المتصل المقدارى ممتدا آخر غيرها في الوجود بل هما متغايران في المعنى و المفهوم و تغايرهما في المفهوم صار موجبا لتوهم أن الحكماء ذهبوا إلى أن في الجسم الواحد ممتدان جوهرى و عرضى و جسمان طبيعى و تعليمى.

و أما الجواب عما ذكره ثانيا أن الممتد بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق له كليه و جزئيه و كبر و صغر إنما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذى هو مقدار كيف و القائلون بجوهرية الامتداد الوجداني أجل شأننا من أن يذهلوا عن أن القابل- للجزئيه و الكليه و المساواه و عدمها و العظم و مقابله ليس إلا من مقوله الكم فكون الممتد الجوهرى ذا جزء مقدارى أول هذه المسأله.

و أما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم و لا- الازدياد فيه أن يكون للموضوع مقدار معين باق من أول زمان الحركة إلى آخره و قد زيد عليه و ضم إليه آخر مثله أو أزيد أو أنقص بل معناها أن يتوارد في آتات زمان الحركة و أجزائه الفرضيه على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار الذى كان للموضوع في آن سابق أو لاحق.

فليس فى التخلخل مقدار باق من أول الأمر إلى آخره حتى قيل إنه يزيد أو ينقص أو يبقى بحاله بل الباقي فى تمام الزمان الذى هو زمان حركه التخلخل مثلاً- هو نفس الماده مع مقدار ما على سبيل التبادل و المسافه هى خصوصيات هذه المقادير- و المبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركه و المنتهى هو مقدار كبير قد حدث فى آخر آن من الآنات المفروضه لزمان الحركه و كذا القياس فى الاشتداد و التضعف من الحركات الكيفيه و قد مر تحقيق ذلك.

ثم العجب أن هذا العظيم التأله و البحث بجلاله قدره ممن حقق الأمر الذى ذكرناه فى كتابه المسمى بالمشارع و المطارحات فى صدر الفصل المعقود لبيان الشده و الضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للإضلال حاشاه عن أن يتعمد فى ذلك

بحث آخر معه

ثم إنه ربما يورد معارضه أوردتها بعض المحققين على ما ذكره بأنه قد اختار فى التلويحات أن الجرم العينى مركب من الجوهر الذى سماه هيولى و من الاتصال و الامتداد العرضى يقال الامتداد العرضى الذى اختار أنه مقوم للجرم العينى إما كلى أو جزئى و كلاهما باطلان على النحو الذى ذكره فى الدليل.

أما الأول فظاهر و أما الثانى فلتبدل الامتدادات المعينه مع بقاء الجرم العينى- فى الصورتين اللتين ذكرهما فإن كان المقوم هو الامتداد الذى ثبت عرضيته بالتبدل و ليس فى العينى غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرميه و إن كان للجرم امتداد عينى باق و آخر زائل فذلك محال لأنه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان.

فما أجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غايه ما فى الباب أن المعنى الثانى هو جوهر عند الحكماء و عرض عنده.

و أقول هاهنا فرق دقيق يجب التنبية عليه و هو أنه فرق ما بين نحو تركيب الشئ كالجسم الطبيعي من ماده و صوره عند المشاءين و بين تركيبه من موضوع- و عرض عند صاحب التلويحات.

و عند تحقيق هذا الفرق بين نحوى التركيب فى المذهبين لقائل أن يقول بقاء الجرم العينى المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل أحدهما الذى هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطره السليمه- بخلاف الجرم العينى المتقوم من جوهر هو فى الحقيقه تمام ماهيه الجسم بما هو جسم و عرض هو من معيناته و منوعاته فإنه مما لا استحاله عند العقل فى بقاء مركب بعينه- بقاء أحد جزأيه بالعدد و بقاء الجزء الآخر لا بالعدد بل بالمعنى و النوعيه بورود الأمثال المتبادله و ذلك لانحفاظ وحدته الشخصيه العدديه باستمرار وحده أحد جزأيه بعينه.

فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضه لوجود الفارق المذكور- و ليس أيضا لقائل أن يقول إن هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهرى فى حكمه الإشراق فكيف يتأتى له الاستدلال على نفيه.

لأننا نقول ذلك الامتداد معنى آخر مقدارى عند الحكماء و هو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم إلا أن [إلا أنه] هذا المقدار عرض عندهم و جوهر عنده و قد مر مرارا أن للممتد معينين- أحدهما صورته مقومه للجسميه عند المشاءين و الآخر عرض خارج عن حقيقه الجسم لازم لها.

و الشيخ الإلهى قد أنكر المعنى الأول مطلقا جوهرًا كان أو عرضًا و أثبت المعنى الثانى و ذهب إلى جوهريته و عينيته للجسم فى حكمه الإشراق و إلى عرضيته و جزئيته للجسم فى التلويحات كما بينا فإنه هناك بالحقيقه منكر للصوره لا للهولى.

و محصل هذا الكلام أن بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر أقاويل

الحكماء من أن الصورة الجسميه أى المتصل بالمعنى الأول عندهم أمر مبهم فى الواقع - فأورد عليهم أنه كيف يتقوم أمر عيني بأمر مبهم فى الواقع.

و أما المقدار الجوهرى عنده فليس أمرا مبهما فى الواقع و إن عرض له الإبهام بحسب وجوده الذهني فإن للعقل أن ينتزع من الأشخاص ماهياتها و يأخذها على وجه لا- يأبى عن الصدق على كثيرين فكما أن للجسم مرتبه إطلاق و تعين عند العقل - فكذلك للمقدار بحسبه اعتباران فإذا حلله العقل إلى ذينك الاعتبارين يحكم بأن أحدهما المقدار المقوم للجسم و المطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه و المقادير الخاصه مقومه للأجسام الخاصه بل هى عينها كما هو رأيه.

و أما ما ثبت عرضيته عنده فى ذلك الكتاب فليس إلا مراتب الطول و العرض و العمق و ليس شىء منها مقدارا للجسم بل هى عوارض للمقدار الجرمى و عرضيتها لا يوجب عرضيته.

و قد علمت أنه ممن ينكر وجود التخلخل و التكاثف الحقيقيين بل الحركة فى المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجه الداله على عرضيه المقدار بتوارد المختلفات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه.

و أما الجواب الحق عنه فهو أن الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشاءين ليس إلا أمرا محصلا متعينا فى نفسه غايه الأمر أنه مبهم من حيث المقداريه- و التعين الشخصى بحسب تجوهر الذات لا- ينافى الإبهام الكمى بحسب العارض كما لا ينافى الإبهام الكيفى فإن الجسم فى حد نفسه شخص جوهرى معين و قابل للحركات و الاستحالات الكميه و الكيفيه و المتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقوله التى يقع فيها الحركة.

و به يخرج الجواب عن الوجه السابق أيضا منه فليدرك.

بحث آخر على نمط آخر -

سلمنا أن فى الجسم باعتبار الامتداد أمورا ثلاثة الأول جوهر غير خارج عن

ماهيه الجسم و الأخيران عرضان فيه زائدان عليه بتبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل و التكاثر و الآخر بتوارد الأشكال عليه لكن لم قلت إن الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر ذاتي فإن اللازم ليس إلا أن حقيقه الجسم يجب أن يكون لذاتها قابله للاتصالات و الانفصالات.

و أما أن القابل يجب أن يكون واحدا بالعدد بالوحده الاتصاليه فلا و إنما يلزم ذلك لو كانت الوحده الشخصيه تساوى الوحده الاتصاليه و يلازمها و هو غير مسلم فإن الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلا لكل منهما وحده شخصيه مع تألفه عن متصلات متعدده ينضم بعضها إلى بعض فالجسميه لا تساوق الاتصال الوحداني - بل اللازم كون القابل للاتصال و الانفصال أمرا واحدا شخصيا و يجوز أن يكون ذلك الواحد أمرا متصلا بذاته و مع استمرار وحدته الشخصيه بتعدد اتصاله الذاتى.

فحينئذ لأحد أن يقول طريان الانفصال لا ينافى استمرار الاتصال بل إنما ينافى وحده الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالمتد الجوهري باق فى الحالين بشخصه و الزوال و التبدل إنما هو لعارضه أعنى الوحده و الكثره.

و قد أجاب عنه بعض الأذكياء بعد تمهيد أن وجود كل شىء ليس إلا عبارته عن نفس تحصله و تحققه سواء كان فى العين أو فى العقل و هو مساوق للتشخص بل عينه - كما ذهب إليه المعلم الثانى فتعدد كل من التشخص و الوجود و وحدته يوجب تعدد الآخر و وحدته هو أن المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن إلا موجودا واحدا له ذات واحده و تشخص واحد فليس لأجزائه الفرضيه وجود بالفعل و تشخص خاص بحسب نفس الأمر.

كيف و قد تبين أن الأجزاء الفرضيه غير متناهيه حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهايه.

فإما أن يكون لبعض أجزائه وجود و تشخص بالفعل و هو الترجيح من غير مرجح أو لجميعها فيلزم المفاسد التى ترد على أصحاب لا تنهى الأجزاء للجسم

و إذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان و هويتان مستقلتان.

فإما أن يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما و هو باطل لأن أجزاء المتصل الواحد بعينها ليس إلا بحسب الفرض.

و هذان التعينان بحسب نفس الأمر أو بدونها.

فحيث أن يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال أو لا لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر من المساوقه بين التعين و الوجود- فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه و لا إلى الثانى لأنه يلزم أن يكون ذات واحده يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود و يوجد بوجود آخر و هو أيضا خلاف المفروض من أن الوجود ليس إلا نفس تحقق الشئ فلا يتصور تعدده مع وحده الذات.

و إما أن يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوه القريبه فلا- بد لهما من ماده حامله لقوه وجودهما و تعيينهما حين الاتصال و إذا خرج وجودهما أو تعيينهما بطريان الانفصال من القوه إلى الفعل تصير حامله لهما و متلبسه بهما و ليس تلك الماده هى نفس ذلك المتصل الأول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له و لهما معا جوهرًا آخر و هو المطلوب

بحث و تعقيب

اشاره

إن القول بأن تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص الموجوده أو مستلزم له و توحيده عين توحد الشخصيه أو مستلزم له و أن الاتصال و الانفصال عبارتان عن توحد الجسم و تكثره مما لا شبهه فيه و نحن نساعده كيف و من أصولنا المقرره أن الموجود ليس إلا نحو وجود كل شئ و الوجود بنفسه متشخص و هو عين الهذيه و الهويه إلا أن هاهنا فرقا ما بين المتصل بالذات بأحد المعنيين و ما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فإن كون القسمه و إن كان موجبا لتحويل الوحده الشخصيه إلى الكثره الشخصيه و بطلان موجود واحد و حدوث

موجودين متعددين لكن الموصوف بوحده الاتصال و تعينه المقدارى ليس إلا- ما سميتومه المقدار و هو القابل للقسمه المقداريه عند الوهم و فى الخارج بواسطه الأمر الحامل له أى الجوهر الجسمانى- و قد مر مرارا أن الامتداد و الممتد بنفسه على الإطلاق شىء و المأخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقدارى أو العددى من كونه واحدا أو كثيرا شىء آخر.

و ليس المراد من قولنا إنه الممتد بنفسه مطلقا أن الصورة الجسميه بصرفه إطلاقه موجود فى الخارج و جزء للجسم بل الغرض كما مر أنها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقداريه و العدديه موجوده.

فحاصل الكلام فى هذا المقام أن الوحده الشخصيه للجوهر المتصل ليست عين الوحده المقداريه فكما أنه فرق بين معنى المتصل فكذلك فرق بين وحدتهما و تعددهما فأحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحده الخارجيه تاره و الكثره التى يازائها أخرى من جهه حامل يقبل ذاته بوجود متعدد أخرى.

و أما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقه الجسم و هو الممتد بذاته على الإطلاق- فى أى امتداد كان و فى أيه وحده أو كثره بحسب المعنى الآخر كانت فهو مما لا يقبل فى نفسه إلا نحوا واحدا من وجود حقيقته و هذا النحو الواحد لضعف وجوده و وحدته- مما لا يأبى قبول الأضداد [الامتداد] و الاختلافات لسائر الأشياء.

بل نقول القابل للأبعاد حقيقه منحصره فى شخص واحد له مقدار مساحى واحد من حيث المساحه و الكميّه و هو ما حواه السطح الأعلى من الفلك أعنى كره العالم و هو شخص واحد سواء كان فى اتصال واحد أو فى اتصالات متعدده حادثه أو فطريه و هذا الشخص له تشخص واحد مستمر و له أيضا تشخصات و تعيينات متبدله حاصله فيه- من تبدلات مقاديره اتصالا و انفصالا أو تعيينات أحواله و صورته و أعراضه المتبدله.

و هذا كما أن هيولى العنصریات عند الحكماء شخص واحد لا- يزول وحدته الشخصيه بورود تعددات الصور الجسميه و توحداتها عند توارد الانفصال و الاتصال و ورود الكون و الفساد فى الصور النوعيه و سائر الاستحالات.

فإن قلت الهيولى لما كانت أمرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال و وحدته بخلاف الجسم.

قيل كون ذات الهيولى أمرا مبهما بالمعنى الذى لا يصح ثبوته و جريانه فى الجسم غير بين و لا مبين بعد فكما أن معنى إبهام الهيولى كما هو المشهور و عليه الجمهور ليس إلا أنها متعينة الذات مبهمه الصور فإن لها تعينين أحدهما ذاتى مستمر و الآخر عرضى متبدل فكذلك يقال فى الجوهر الممتد من أنه متعين الذات مبهم وحده الاتصال و كثرته و لها تعين ذاتى مستمر و تعين مقدارى يتبدل على نحو ما قالوه فى الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور.

مخلص عرشى

و أقصى ما لأحد أن يقول فى التفصى عن هذا الإشكال و يتم دليل إثبات الهيولى - من جهة مسلك الاتصال و الانفصال هو أنه لا- ريب لأحد من العقلاء فى أنه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحدانى عن الجسم المفرد أمر كان موجودا له فى الواقع [فى الخارج] عند الاتصال كما أنه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما أمر لم يكن موجودا للمتصلين المتعددين قبل الاتصال.

فحينئذ نقول ذلك الأمر الذى زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات و العوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله و طريان الاتصال لا محاله يكون وحده ما للاتصال البتة فهى لا تخلو إما أن تكون وحده ذاتيه و اتصالا حقيقيا أو وحده ارتباطيه و اتصالا إضافيا.

فعلى الأول يثبت المقصود من وجود الهيولى الأولى لاتفاق الفريقين على أن المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل إعداما و إفناء للجسم بالمره و الوصل إبداعا

و إنشاء نشأه أخرى.

و على الثانى يلزم أن يكون فى الجسم المفرد إضافات و وحدات اتصاليه غير متناهيه موجوده مجتمعه محصوره بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهيه و يلزم المفاسد الوارده على مذهب النظام و أصحابه القائلين من جهه قبول الجسم.

هذا ما تيسر لنا بفضل الله و ملكوته من المقال فى تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهه قبول الجسم لطريان الاتصال و الانفصال.

شك و هدايه

قد وقع هنا إشكال لبعض المتقدمين من تلامذه الشيخ الرئيس و هو أن الوجود و الوحده و سائر الأمور العامه التى لا تنقسم فى المقدار و لا يحتاج فى وجودها و تعقلها إلى الماده فكيف يتعلق بالماده و يقبل الانقسام فى المقدار ثم كيف ينقسم الوحده و يتعدد الهويه.

ثم إن هذه الأمور لوازم و أعراض فهى لموضوعات و ينقسم لا محاله و لو كانت هذه الأمور غير حاله فى الموضوعات لكانت مفارقه و لكانت جواهر بل عقولا مفارقه.

فأجاب عنه الشيخ فى بعض مراسلاته إليه بقوله هذه المعانى ليست من المعقولات المجرده بالوجوب بل بالإمكان و الوجود و الوحده الماديه ينقسم و الوجود مطلقا و الواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجيسى.

بلى قوله إن هذه لوازم و أعراض فهى لموضوعات فيجب أن ينقسم قول يحتاج أن يتأمل أما أنها لوازم لموضوعات فحق و أما أنها يجب أن ينقسم فى كل موضوع لأنها أعراض فليس كذلك فإنه يجب أن ينقسم ما كان منها عارضا

للموضوعات الماديه الجسمانيه فيكون الوحده فيها اتصالا و الاتصال يبطل بالانفصال- و يبقى متصلا بفرض الاثنيني الموهومه المشتركه فى الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنيني و قسمه وضعيه ذهنيه هذا كلامه.

و فيه تصريح بأن الوجود و الوحده فى المتصل الحقيقى نفس الاتصال القابل للتعدد و الانفصال إن الانفصال فيه ليس إلا تعدد وجوده و تكرر وحدته مع أن الوجود و الوحده المطلقين من الأمور الشامله و المعقولات العامه لجميع الموجودات.

و هذا أيضا من المؤيدات لما ذهبنا إليه حسب ما حققنا و بسطنا القول فيه- فى أوائل هذا السفر أن الوجود بنفسه موجود و ما ذهبنا إليه أيضا من أن الوحده لكل واحد هى عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت الذى لا يعتريه و صمه ريب و لا تهمه عيب.

و ظهر أيضا أن الوجود و الوحده و ما يلزمها و سائر الأمور الحقيقيه الشامله لجميع الأشياء اللازمه لكل الموجودات هى أعم و أشمل من أن يكون معقولا محضا- أو محسوسا محضا لظهورها تاره فى العقول و هى بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمه إلا بأجزاء مختلفه المعانى كالأجناس و الفصول و تاره فى الموارد البسيطه الاتصاليه- و هى بهذا الاعتبار لا تقبل القسمه إلا بأقسام مقداريه وضعيه متشاركه فى الحدود المشتركه- و هى مع ذلك كما مر بحسب حقيقتها بريئه عن الماهيه و الماده مقدسه عن القسمه بحسب الحد و المعنى و بحسب الوضع و الهيولى.

فما أجلها و ما أرفع شأنها و أحاط شمولها لكل لا بمعنى المخالطه و ما أقدم طور ذاتها و تجردها عن الكل لا بمعنى المزايه.

ثم ما أشد غفله العقلاء المدققين فى البحث حيث لم يرتفع أذهانهم و لم يرتق عقولهم عن ملاحظه خواص الوجود و لوازمه من شموله معها لجميع الأشياء على الوجه المذكور إلى أن يحققوا الأمر فى شمول مبدأ الوجود لجميع الأشياء شمولاً

إحاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلى العقلى لأفراده الخاصه بل نحوا أرفع و أجل من ذلك.

و ممن تظن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال فى كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام و المعانى العقلية هى الصور ليس إنما يمنع أن يكون فيها قسمه منعا كيف كان بل أن يكون فيها قسمه ما هو واحد من جهه كثير من جهه كثره وضعيه فقد بان أن المعنى المعقول من حيث هو معقول- لا ينقسم إلا إلى أجزاء مختلفه فلا يحل الأجسام و أما هذه فإنها ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها أن تكون معقوله و أن تكون غير معقوله فيقبل هذا ضربا من القسمه حينئذ و لا يبعد أن يكون الواحد بالاتصال و الوجود الجسمانى ينقسم إلى اثنين منه و إلى موجودين متشابهين و لا- يمنع ذلك الوحده الجسمانيه و غير ذلك انتهى كلامه- فافهم و اغتتم

بحث آخر على جهه أخرى-

إن تعدد الجسميه بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها و محوجا إلى ماده فماده المتعدد إن كانت واحده لزم كون شىء واحد فى أحياز متعدده و جهات مختلفه و إن كانت متعدده فتعدها إما أن يكون حادثا بالانفصال أو مفطورا بحسب الذات فإن كان حادثا فحدوثه بعد انعدام ماده الجسم الواحد أو مع بقائها.

فعلى الثانى يلزم كون ذات واحده شخصا واحدا تاره و أشخاصا متعدده أخرى- و على الأول يلزم التسلسل فى المواد إذ كل حادث عندهم مسبق بماده قابله لها- و هى أيضا حادثه على التقدير المذكور و مع ذلك فهو يناهى المقصود من وجود أمر يكون باقيا حالتى الفصل و الوصل لثلا يكون التفريق إعداما بالكليه و الوصل إيجادا و لو كان التعدد واقعا فى الماده بحسب أصل الفطره لكان الجسم

المفرد مشتملا على أجزاء غير متناهيه حسب قبول الانقسامات الغير المتناهيه إذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم إذا استوفى المواد و وصل إلى ذلك الحد و ليس كذلك كما مر هذا خلف.

و الجواب أن الهيولى و إن كانت واحده في حد ذاتها و شخصيتها لكن لا- يتهياً لقبول الإشاره الحسيه و الأبعاد المقداريه و تحصيل الجهات و حصول الفصل و الوصل و الوحده و التعدد بالذات بل إنما يتهياً لشيء من هذه الأوصاف و النعوت بالعرض- بعد تعيينها المستفاد من قبل الصور الجسميه فمع المتصل الواحد واحده و مع المتعدد متعدده و هى فى حد ذاتها بريئه عن الجميع بحسب ملاحظه العقل إياها كذلك و لا يلزم مما ذكرنا أن يكون الهيولى من المفارقات فى مرتبه ذاتها كما نبهناك عليه و لا- أيضا متألفه من غير المنقسمات متناهيه و غيرها لما مر من الإشاره إلى ما سيجىء من تقدم الصوره الجسميه فى الوجود عليها فإن ذاتها لا- تخلو من الاتصاف بشيء من تلك الأوصاف المذكوره فى نفس الأمر و إن كان بواسطه الصوره الجرميه- و أما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم.

و ستعلم أن ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوه فالهيولى حين الاتصال لها وحده شخصيه ذاتيه و وحده اتصاليه من جهه الصوره و الوحده الأولى يتقوم إما بالوحده الثانيه- أو بما يقابلها فإذا طرأ عليها الانفصال زال عنها الوحده الاتصاليه بدون زوال ذاتها و زوال شخصيتها و هذا بخلاف الجوهر الجسماني فإن وحدته الاتصاليه هى عين وحدته الشخصيه لما علمت من أن الوجود فيه نفس وحده الاتصال و هى عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصيه عند الانفصال فماده الجزئين الحادتين عند الانفصال واحده فى ذاتها متعدده الجزئين و هى محفوظه الوجود فى جميع المراتب باقيه الذات فى حالتى الانفصال و الاتصال غير حادثه بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل فى المواد الحادثه و لا متكثر بتكثر الانفصال ليلزم اشتغال الجسم على أجزاء غير متناهيه بل الزوال و الحدوث و الوحده الاتصاليه و الكثره الانفصاليه إنما تعرض للجوهر الممتد بالذات

و الهیولی لا- یقتضی فی ذاتها شیئا منها و لا- ایضا مما یتأبی عنها فهیولی الجسمین اللذین أحدهما فی المشرق و الآخر فی المغرب لها وحده عقلیه تجامع الاثنینیه الوضعیه و یقبلهما لها نحو وحده تجامع الاثنینیه كما أن وحده العشره تجامع اکثره و التعدد كما أن لكل من الحركه و الزمان ثباتا یجامع التغير و التجدد و إنما ذلك لضعف الوحده فیها و ضعف الثبات و الوجود فیهما فحصول الهیولی فی الجهات المتخالفه و الأحیاز المتباعده عباره عن قبولها الأجسام المتعدده و الجسمیات المتكثره الموصوفه بالذات بالوقوع فی الإشاره الحسیه.

و قبول الأیون و الأحیاز و الجهات بوحدتها الشخصیه لا ینافی كثرتها الانفصالیه بخلاف وحده الاتصال.

و قد قال بعض الحكماء إن الوحده قد تكون من لوازم نفی اکثره و قد يكون من لوازمه نفی اکثره فهناك نقول یشبه أن يكون وحده الهیولی من قبیل الوحده بالمعنی الأول- فإن وحدتها لیست صفه وجودیه بل هو مفهوم سلبي من لوازم نفی اکثره عن ذاتها بذاتها بل هو عین نفی اکثره الذاتیه و وحده الصور الجرمیه من قبیل الوحده بالمعنی الثاني لأنها وحده وجودیه قابله للانفصال و التعدد کیف و لو لم تكن وجودیه فكیف یزول بورود الانفصال و ینعدم عن الماده بحدوث الاتصال

فصل (٤) فی ذکر منهج آخر للفلاسفه لإثبات حقیقه الهیولی و نحو وجودها الذی یخصها

إشاره

اعلم أن الجسم من حیث هو جسم له وجود اتصالی و صورته عینیة و هو لا محاله معنی بالفعل و من حیث استعدادة لقبول الفصل و الوصل و غیرهما من الأشياء المفقوده عنه المستعد هو لها كالسواد و الحركه و الحراره و الصور النوعیه المكملة له اللاحقه به فهو بالقوه فیكون فی كل جسم من حیث مجرد جسمیته جهتا فعل و قوه و حیثیتا وجوب و إمكان و الشیء من حیث هو بالفعل لا يكون هو من حیث هو بالقوه

لأن مرجع القول إلى أمر عدمى هو فقدان شىء عن شىء و مرجع الفعل إلى حصول حقيقه لشىء و الشىء الواحد من الجبهه الواحده لا يكون مصححا لهاتين الصفتين و منشأ لاجتماع هاتين الحاليتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوه منفصل أو متحرك أو ذو سواد أو نفس أو صوره بل يكون كونه جوهرًا متصلًا غير كونه جوهرًا قابلاً للأشياء فإذا كان فيه قوه قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه أيضا قوه قبول المتصل - لأن إمكان شىء يلزمه إمكان مقابله إذ لو كان أحد المتقابلين ضرورياً كان المقابل الآخر ممتنعاً و قد فرضناه ممكناً هذا خلف.

فعلم أن الجسم كما أنه متصل قبل القسمه ففيه ما يقبل المتصل أيضا إذ لو كان عين المتصل أو لازماً له الاتصال حتى يكون النسبه ضروريه لم يكن له قوه الانفصال و هو باطل بالبديهه فصحه قبول شىء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحه قبول المتصل كما ذكرنا فإذن الجسم بما هو جسم مركب فى ذاته مما عنه له القوه و مما عنه له الفعل و هما الهيولى و الصوره و هو المطلوب.

تذكره قياسه

اشاره

إن سبيل البيان على نظم القياس البرهانى هو أن الجسم بالفعل من جهه ذاته و كل ما هو بالفعل من جهه ذاته لا يكون بالقوه فالجسم لا يكون بالقوه - و يجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثانى و هو أن الهيولى بالقوه و لا شىء من الجسم الموجود بالقوه ينتج لا شىء من الجسم الموجود هيولى.

و لمزيد التوضيح نقول لا شك أن فى الجسم قوه على أن يوجد فيه أمور كثيره.

فتلك القوه إما أن يكون نفس حقيقه الجوهر المتصل أو ثابتة فى أمر يقارنها أو قائمه بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الأبعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوه لأشياء كثيره مما يطرأ للجسم فيلزم أن يكون إذا فهمنا

الاتصال الجوهرى فهمنا أنه استعداد لأمر كثيره و ما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الأشياء و ليس كذلك و أيضا لو كان الاتصال الجسمى هو بعينه أنه بالقوه كذا و كذا- لكان صورته الجسم عرضا لأن هذا المعنى أمر اعتبارى عدمى أو إضافى و الإضافه من أضعف الأ-عراض و لو كان الاتصال حاملا لقوه تلك الأشياء لم يصح أن يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه إلى الفعل فوجب أن يبقى مع الانفصال و ذلك لأن ذات القابل يجب وجوده مع المقبول.

لست أقول بوصف القابليه و الاستعداد لأن القوه تبطل عند وجود ما يقوى عليه و لو كانت القوه قائمه بذاتها لكان الإمكان جوهرًا لكنه عرض كما علم.

فالحامل لقوه هذه الأشياء غير الاتصال و غير المتصل بما هو متصل بل الذى يكون فيه قوه الاتصال و الانفصال و غيرهما من هيئات غير متناهيه و كمالات غير واقفه على حد هو الهولى و هذه الحجج و الحجج السابقه متقاربتا المأخذ

و فيها أبحاث من وجوه-

الأول ما ذكره بعض شيعه الأقدمين نيابه عنهم

إشاره

أن قولكم الجسم أو الاتصال نفسه ليس قوه على أمر فمسلم لكن لا- يلزم أن لا- يكون القوه موجوده فيه و ليس إذا كانت القوه تابعه لشيء ء يلزم أن يكون هي هو.

فإن قلت لو كانت القوه للانفصال موجوده فى الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال.

قلنا هو [هذا] بعينه عود إلى الحجج السابقه و قد مر الكلام فيها و إن قلت إنه إذا كانت القوه حاصله للاتصال قائمه به و هي شىء متحصل بالفعل فيلزم أن يكون شىء ء واحد بالقوه و بالفعل معا و هو محال.

قلنا الحق الصحيح امتناع كون شىء ء واحد من جهه واحده بالفعل و بالقوه معا و أما امتناع أن يكون شىء ء واحد بالفعل و له قوه شىء ء آخر فغير مسلم و لا امتناع

الأول أيضا مستلزم لامتناع الثاني فالفعل و القوه يجوز أن يجتمعا فى ذات واحده من جهتين مختلفتين بأن يكون جهه الفعلية ذاته و جهه القوه عدم شىء آخر عنه و لا- منافاه بين وجود شىء و عدم أشياء كثيره عنه و كثيرا ما يعرض الغلط فى العلوم من إهمال الحثيات و الاعتبارات فيستعمل منشأ الاتصاف بشىء موضع الحامل له و لا يلزم أن يكون الحامل لمعنى القوه هو بعينه منشأ تلك القوه أو حثيه ثبوتها.

مخلص عرشى.

أقول إن كل صفة خارجيه سواء كانت لها صورته وجوديه أو كانت أمرا انتزاعيا بحسب الواقع أى بأن يكون وجود الموصوف بحثيه يصدق عليه فى الواقع تلك الصفة فلا- بد لها من مبدأ قريب يكون جهه ثبوت تلك الصفة بل التحقيق أن كل معلول يكون من لوازم علتة التامه كما سبق و كل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقى فحيث لا يجوز أن يكون صفة من الصفات الوجوديه أو العدميه تكون مأخوذه منتزعه من مقابلها أو ضدها فكما أن السواد لا يجوز أن يكون صفة للبياض أو لما هو ملزوم للبياض و كذا العدم لا يجوز أن ينتزع من الوجود أو مما يلزمه الوجود- فكذا القوه و الاستعداد لا يجوز أن يكون منتزعا من جهه نفس الصوره و التماميه- و لا مما يتصف بهما المعنى الصورى(١) بما هو معنى صورى بل يجب أن يكون المحكى عنه

١- عطف على قوله منتزعا أى لا يجوز أن يكون الاستعداد و القوه كائنا من الأمور الذى يتصف بها المعنى الصورى من حيث هو معنى صورى و هذا فى الحقيقه مؤكد لسابقه فعلى هذا كان الظاهر تبديل ضمير التشبيه إلى المفرد المذكر نظرا إلى لفظ الموصول أو المؤنث مراعاة لجانب المعنى و يحتمل أن يكون عطفا على قوله من جهه نفس الصوره و التماميه و يكون ضمير التشبيه راجعا إلى الصوره و التماميه و يكون معنى الصورى المراد منه المعنى المنسوب إلى الصوره بأن يكون ملزوما لها فاعلا لقوله يتصف و كان من حق الكلام وضع الظاهر موضع الضمير و المعنى أنه لا- يجوز أن يكون القوه و الاستعداد منتزعا من الذى يتصف بالصوره و التماميه من حيث هو متصف بهما و هو المعنى المنسوب إلى الصوره بأنه ملزوم لها و على هذا يكون هذا القول بمنزله قوله فيما سبق الذى هو المقيس عليه و لما هو ملزوم للبياض و قوله إذ مما يلزمه الوجود فالكلام حيثنذ للتأسيس لكن فيه من التكلف ما لا يخفى فتأمل، إسماعيل رحمه الله

بهما أو المنتزع عنه لهما معنى مادي يكون نفس الإبهام و القصور و كأنك مما قد قرع سمعك من مباحث العله و المعلول و خصوصا في فصل بيان مناسبة العله لمعلولها لكنت تستغنى عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامه الذوق لكن نزيدك بيانا و نقول- كل حيثه ثابتة لشيء ما في نفس الأمر فلا بد له من مبدأ لانتزاعها و منشأ لحصولها و القوه و إن كانت عدما أو عدما لكن لما كانت مضافه إلى شيء فلها حظ من الثبات فإنها عدم شيء عما من شأنه أن يكون له أو لنوعه أو لجنسه وجود ذلك الشيء و لكن ليس بالفعل حاصلا كما بين في علم الميزان فلا محاله لهذا العدم من موصوف و قابل يصح تلبسه بملكه هذا العدم بوجه من الوجوه المذكوره فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز أن يصير قابلا لما هو عدم له عند ما خرج من القوه إلى الفعل كما أشرنا إليه فلو كان حامل قوه الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوه على ذاته كما مر إلا أنا لا نكتفى بهذا القدر لثلا يرد عليه أنه متوقف على الحجج الأولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون رجوعا إليها بل نقول إذا ثبت أن لهذا العدم حظا من الوجود و أن له قابلا و موصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له بالذات و لنعمد إلى بيانه و تحقيقه.

فنقول إن المبادئ للأمور الطبيعيه أربعه فالقبول مطلقا صفه نسبيه لا بد له- من ارتباط بأحد هذه الأسباب فهو إما نعت للماده أو الصوره أو الفاعل أو الغايه و للنظر في مثال واحد كقبول الماده لصوره الكرسي فهذا القبول ليس يجوز أن يكون صفه الفاعل و لا صفه للغايه لأنهما منشئان للفعليه و الحصول لا للقوه و القبول و لا يجوز أن يكون صفه للصوره الكرسيه لأن وجودها نفس الفعليه لنفسها فلا- يكون قبولا- لها فالموصوف بها يكون ماده الكرسي و مصحح قبولها للقوه هو قصورها عن درجه التمام فإذا علمت

هذا فى ماده الكرسى فننقل الكلام إلى ماده هذه ماده هل هى نفس القابل بما هو قابل أو معنى صورى له قابل.

فبقول معناه الصورى كالأخشب مثلا لكونه أمرا تاما فى نوعيته و حقيقته- لا يجوز أن يكون جهه قوه و إمكان للصوره الكرسويه بل القابل هو ماده ذلك الأخشب لا صورته و هكذا إلى أن ينتهى إلى قابل ليس هو فى نفسه معنى من المعانى- التى هى بالفعل و الاتصال للجسم بما هو جسم أمر صورى لكونه مبدأ الفصل للجوهر الجرمى فلا- بد من أمر آخر يكون هو مصحح القوه و الاستعداد لا بأن يكون القوه صورته طبيعیه حادثه له حتى يحتاج إلى أسباب أربعة لثبوته فيحتاج إلى قابليه أخرى و يتسلسل بل بأن يكون لازما لماهيه القابل من غير قابليه أخرى فى الواقع.

اللهم إلا بمجرد اعتبار العقل و التفاته فتنقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الأوهام المتكرره.

فقد ثبت أن المصحح لقبول الحوادث الكونيه فى الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ثم لا يخفى أنه و إن اشتركت هذه الحجه مع الحجه الأولى فى المأخذ أو فى البيان فى الجملة حتى وقع الرجوع فى بعض المقدمات إلى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق و تحقيق حيث يظهر فيها أن أحد جزئى الجسم أمر قابل محض و معنى استعدادى صرف و هذا مما لا بد فيه حتى يظهر أن أحد حاشيتى الوجود قد انتهى إلى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التخطى عنه إلى ما هو دونه فلم يبق شىء فى الإمكان الذاتى إلا و قد أفاده القيوم الجواد و بذلك يظهر أيضا أن كل ما لا يوجد أو يوجد غير تام الخلقه أو مع آفه أو خلل أو فساد فإنما هو لعجز ماده و قصورها عن احتمال ما هو أتم- و أشرف و أفضل مما وقع.

و بذلك يعلم أن وجود العالم أشرف ما يتصور من النظام و أتم ما يمكن من الفضل و التمام-

البحث الثانى أن أصل هذه الحجه منقوضه بوجود النفس الإنسانيه

بل بوجود كل جوهر مجرد مدير للجسم بالمباشرة و التحريك سواء كان إنسانيا

أو سماويا لأنها من حيث ذاتها جوهر صوري و لها قوه قبول التغيرات و الانفعالات و سنوح الإرادات و التصورات فكبرى القياس الأول و هو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوه تكون منسوخه بقياس من الشكل و هو أن النفس الإنسانيه مثلا أمر بالفعل من جهه ذاتها و كل نفس إنسانيه يكون لها قوه أمر ما فينتج بعض ما هو أمر بالفعل يكون له قوه أمر ما.

و الجواب عنه أن النفس الإنسانيه و أمثالها و إن كانت مجردة بحسب الذات- لكنها ماديه بحسب الأفعال و الصفات و كما أن الشىء الواحد بحسب الماهيه يجوز أن يكون جوهرًا و عرضًا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون أمر واحد مجردًا و ماديا- من جهتين مختلفتين فحيثيه كون النفس بالفعل إنما هي من قبل ذاتها المستنده إلى جاعلها التام و حيثيه كونها بالقوه إنما هي من جهه أفاعيلها و آثارها الموقوفه على تهيؤ الماده التي هي آله لصدور تلك الأفاعيل و السر فيه أن النفس في أول تكونها في غايه القصور و الضعف ففيها مع بساطتها حيثتان عقليتان نسبتهما إليها نسبه الجنس و الفصل إلى النوع البسيط فمن حيث إنها صدرت من المبدأ الفياض الذي هو بالفعل من جميع الوجوه فهي موجوده بحسب الذات و من حيث وجودها الحدوثي متعلق بالماده فهي قاصره عن رتبه الكمال في أول نشوها محتاجه إلى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر إلى ماده يحمل قوه حصولها و تجددتها فجبه الافتقار إلى الكمال و حامل قوه الاستعداد له هي الماده التي تعلق بها و جهه الوجود و الفعلية هي نفس ذاتها المفاضه عن الجواد المحض.

فقد صح من هاهنا أيضا أن جميع جهات الفعلية و التمام يرجع إلى القيوم الواجب سبحانه و جهه القوه و العدم يرجع إلى الهيولى الأولى الصادره عن الوسائط العقليه بواسطه جهه الإمكان الذاتى فيها فالماده منبع الشرور و العدم و القصور و منبعها الإمكان الذاتى المندمج فى كل وجود إمكاني لأجل نزول مرتبه عن الوجود التام القيومى جل مجده و عظمت كبرياؤه.

و بهذا الأصل يندفع شبهه الثنويه القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من

تحقق الخير و الشر و النفع و الضر فى هذا العالم و شاهدوا الأنوار و الظلام و النفوس و الأجرام و الأرواح و الأشباح و الحياه و الموت و العلم و الجهل و النهار و الليل و الضوء و الظل و القوه و الفعل و سائر المتضادات التى تجمعها الخير و الشر و الله تعالى نور محض لا- يشوبه شوب ظلمه و وجوب محض بلا- إمكان و حياه محضه بلا موت و فعل بلا قوه و وجود بلا بخل و عطاء بلا منع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

البحث الثالث النقض بوجود العقول فإنها مؤثره فيما تحتها

منفعله عما فوقها ففيها جهتا فعل و انفعال فذاتها مركبه من أمرين بأحدهما يفعل و بالآخر ينفعل.

و الجواب أن انفعالها عما فوقها ليس إلا بنفس وجوداتها و ليس الانفعال (١) هناك بقوه استعداديه سابقه على وجودها ليكون مقابلا للفعل و لفظ القبول و الانفعال مشترك بين المعنيين أحدهما مقابل للفعل و هو منشأ التركيب الخارجى بخلاف آخر فهى بنفس وجودها الفاضل عليها من علتها تفعل فيما تحتها.

البحث الرابع النقض بوجود الهيولى

فإنها فى نفسها جوهر موجود بالفعل - و هى أيضا مستعده لها قوه قبول الأشياء فيلزم تركيبها من صورته يكون بها بالفعل و من ماده يكون بها بالقوه ثم نقل الكلام إلى ماده الماده و هيولى الهيولى.

و الجواب عنه حسب ما ذكر الشيخ الرئيس قدس سره فى كتبه أن فعلية الهيولى فعلية القوه و جوهريتها جوهرية القبول للأشياء لا- فعلية وجود من الوجودات المتحصلة- و جوهرية حقيقه من الحقائق المتأصله و لا يستوجب بهاتين الجهتين أن يكون ذات جزئين بأحدهما يكون بالفعل و بالأخرى يكون بالقوه.

اللهم إلا- بحسب اعتبار العقل و ذلك المدعى ينكشف بأمرين- أحدهما بأنه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما فى

١- بل الجواب أن جهه الانفعال فى العقول و هى الماهيه غير جهه الفعل و هى الوجود إلا أن الانفعال هناك لما لم يكن بقوه استعداد سابقه لم يكن جهه الانفعال هناك غير جهه الفعل بحسب الواقع فافهم، إسماعيل رحمه الله

الخارج لكان الكلام عائداً إلى ما هو بمنزله القابل ولأدى ذلك إلى التسلسل في وجود القوابل المترتبة المجتمعه الغير المتناهيه فلا محاله يجب الانتهاء إلى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر في الواقع إلا بمجرد الذهن.

و الثاني أننا نقول إن نسبة الهيولى إلى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبه المركب الطبيعي إلى الماده وصوره بل كنسبه النوع البسيط إلى ما هما بمنزله الجنس و الفصل و قد مر مثل الكلام في مباحث الماده وصوره في المرحله التي تذكر فيها أحوال الماهيه فليذكر فإذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر و فصله أنه مستعد لأي شىء مخصوص و إلا لكان مركبا من القابليه و من الخصوصيه التي بها قابل.

اللهم إلا أن يكون منشأ تلك الخصوصيه أمر وارد عليها من الصور اللاحقه أو يكون من الجهات الناشئه عما هو أرفع من الماده وصوره جميعا كالانتساب إلى جهه فاعليه مخصوصه فإن التحقيق أن الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكيه و تشخصاتها و كذا الاختلاف بينها و بين هيولى العناصر و تعيينها يرجع إلى الاختلاف بين مبادئها القريبه الفعليه المنتظم تشخص كل من تلك المبادئ و وحدته الجمعيه من وحده شخصيه للمفارق القدسى المقيم لواحد منها شخصيه و وحده نوعيه للصوره الطبيعيه- التي يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم إما بورود شخص من تلك الطبيعه دائما عليها إن قبلت الدوام الشخصى أيضا بورود أمثالها إن لم يقبل كما في العناصر على ما سيجىء تفصيله و توضيحه في بحث التلازم.

فالحاصل أن الهيولى الأولى للجسم الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوه يكون بالفعل و بما هي بالفعل يكون بالقوه لكل شىء أو لأشياء مخصوصه على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لأحد أن يقول إن القابليه و الاستعداد و الإمكان ليست أمورا جوهرية لأنها حال الشىء بالمقاييسه إلى الخارجيات إذ الاستعداد إنما يكون استعداد شىء لشىء آخر له في نفسه حقيقه و تحصل فينبغى أن يتحصل ذلك الشىء بحسب حقيقه نفسه ثم يلحقه هذه الإضافه.

نعم لا مانع من دخول الإضافات في مفهومات أسامى الأشياء لا في حدودها الجوهرية

فالجوهر الهیولی الحامل للصوره ربما یسمى هیولی باعتبار القبول فیکون إضافه القبول داخله فی شرح اسمه و مفهوم وصفه لا فی ذاته بذاته كما أن النفس و الملك إنما یسمیان نفسا و ملكا باعتبار تدبیرهما للبدن و المملکه لا باعتبار ماهیتهما فیکون إضافه التدبیر جزءا لمفهوم الاسم لا للحقیقه الجوهریه.

و أيضا لا یصح أن یكون فضل الهیولی القوه و الاستعداد لأن جزء الجوهر المحض لا یجوز أن یكون عرضا و أيضا الاستعداد لا یكون حاملا لما هو استعداد له لأنه لا یبقى مع حصوله فالهیولی یلزم أن یبطل عند وجود الصوره و كلامنا فی حامل الصوره.

فنبول إن هذه الإشکالات مما قد مضى ذکرها فی تحقیق ماهیه الهیولی مع أجوبتها علی وجه لا مزید علیه لكننا نعيد الجواب كما أعدنا السؤال بضرب آخر من البیان فی المقال تکثیرا للقوائد بما فیہ من الزوائد فلیعلم أن أرباب العلوم کثیرا ما یطلقون ألفاظا موضوعه لأموور عرضیه أو إضافیه و یعبرون بها عن الأمور الذاتیه مثل ما یدکرون فی فصول الأنواع الجوهریه أمورا إضافیه كالناطق فی فصل الإنسان و المتحرك المرید فی فصل الحيوان.

و غرضهم منها المبادئ التي یترب عليها تلك الأمور حتى إن الشیخ صرح - بتسمیه هذه المبادئ بالفصول الحقیقیه و بتسمیه هذه المفهومات كمفهوم الناطق و الحساس و المتحرك بالفصول المنطقیه فكذا المراد بالاستعداد و المستعد لیس نفس هذا المفهوم الإضافی بل المبدأ القابلی له و قد علمت أن محلته لمفهوم القبول لیست علی سبیل القبول الاستعدادی بل كسائر لوازم الماهیات نعم لا یكون مصداق معنی القوه و القابلیه إلا أمرا غیر متحصل كما أن مصداق الموجودیه المصدریه بنفس ذاته لیس إلا صرف الوجود و مصداق الزوجیه بنفس ذاتها لیس إلا زوجا صرفا لا شیئا له زوجیه عارضه أو لازمه.

فأتقن هذا البته و لا تغفل عنه فإن فی الغفله عنه و الإهمال فی رعايته ضررا عظیما فی تحقیق الحقائق.

و لهذا مما قد كررنا ذكره و اجعل هذه المعانى المصدريه مرئى لملا حظه الحقائق الخارجيه و مقاييس لمشاهده أنحاء الوجودات التى لا يمكن وجودها فى العقل إلا بهذه المرئى و العنوانات.

و أما قول القائل القوه تبطل عند وجود ما هى قوه عليه فلا تكون باقيه عند وجود ذلك الشىء فصحیح إن أراد القوه الخاصه لشىء خاص و أما القوه المطلقه لحصول الأشياء الغير المتناهيه فإنما يبطل إذا حصل جميع تلك الأشياء و هو محال و إذا لزم انتهاء مقدرات الله تعالى و قد برهن على أن قدرته تعالى و قوته غير متناهيه.

و أما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز أن يكون عرضا فإن أراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر فى تقومها إليه فلا نسلم أن فصل الهيولى عرض بهذا المعنى- و إن أراد ما لا- يكون بحسب حقيقته جوهرًا و إن صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فممنوع و لكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى.

و قد سبق الكلام فى أن فصول الجواهر البسيطة بأى معنى يكون جوهرًا على أن الحقائق الغير المتأصله يصح عدم اندراجها فى مقوله الجوهر و لا فى مقوله الأعراض هذا ما يمكن أن يقال من قبل المشاءين المحصلين و الله الهادى إلى طريق الحق و اليقين

فصل (٥) فى الإشارة إلى منهج آخر لهذا المرام

إن للجسم ماهيه مركبه من جنس و فصل و جنسها مفهوم الجوهر و فصلها هو مفهوم قولنا ذو أبعاد ثلاثه على الإطلاق و كل ماهيه لها حد أى جنس و فصل إذا كانت بحيث يمكن أن يعدم فى الخارج فصلها عنها و يبقى معنى جنسها كان لا محاله جنسها- و فصلها يحاذيان جزءين خارجين هما مطابقا صدقهما و مبدأ انتزاعهما عن الخارج

أعنى مادة خارجيه يستفاد منها جنسها الذى هو بعينه مادة عقليه باعتبار أخذها بشرط لا شىء و صورته خارجيه يستفاد منها فصلها الذى هو بعينه صورته عقليه باعتبار أخذه بشرط لا شىء لكن الجسم ماهيه بالصفه المذكوره أى يمكن أن يعدم فصله الذى هو مفهوم قولنا الممتد فى الجهات الثلاث على الإطلاق المستلزم لنعته الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هى الهولى الأولى و صورته هى الصورة الجسميه و هو المطلوب.

أقول و هذه الحججه أيضا قريبه المأخذ من الحججتين السابقتين و يرد عليها أكثر المناقشات التى سبق ذكرها و إن كانت بعنوانات و عبارات أخرى غيرها- لكن المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركنا استيناف الكلام فيها و إعاده القول عليها- مخافه التطويل و الإسهاب و الله ولى الحق و ملهم الصواب.

فإن قلت إذا كان جعل الجنس و الفصل فى المركبات واحدا لأنهما من الأجزاء المحموله فيلزم أن يكون وجودهما معا و عدمهما معا فإذا انعدم عن الجسم قابليه الأبعاد فيلزم أن يكون زوال الاتصال عن الجسم عن زوال الجوهرية عنه فانهدم أساس هذه الحججه لأن مبناها على زوال الاتصال و بقاء الجوهرية و ليس كذلك.

قلت قد مر مثل هذا الكلام فى مباحث الماهيه و ذكرنا هناك أن زوال الفصل و إن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو ماده.

حتى إن من زعم أن الشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات زالت الجسميه عنهما بالكليه بزوال النمو و الحياه و هما مبدأ فصل النامى و الحساس و حدث الجنس فى كل منهما بحدوث جسميه أخرى بالكليه و بنيه أخرى بالتمام و التزم أن جسميه الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع و كذا جسميه القالب الحيوانى الباقى بعد الموت- غير ما كان قبل مفارقه الروح بلحظه.

فقد كابر مقتضى عقله و حسه جميعا و ليس ارتكاب هذا منه بأقل من ارتكاب

الطرفه فى الحركه و التفكك فى الرحى و غيرهما من مجازفات المتأخرين بل الحق فى هذا المقام أن يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس و الفصل جعلاً و وجوداً لكونهما من الأجزاء المحموله للحقيقه الموجوده من الفرق بين استمرار ذاته الجنس أو استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليه.

أ و لا ترى أن [مع ظ] انهدام البيت بقى اللبناات بأنفسها قد زال عنها وصف الجزئيه للبيت لأن الجزئيه و الجنسيه من الصفات الإضافيه يكفى لانعدامها انعدام ما أضيفت هى إليه

فصل (٦) فى ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من أهل التحقيق لهذا المطلب و سماه برهان خاص الخاص

اشاره

و تحريره بعد التلخيص عن الزوائد هو أن جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقى و الواحد الحق الذى ليست فيه شائبه من الكثره بوجه من الوجوه.

و من جمله الموجودات الممكنه هى الممتدات و لا بد لكل معلول أن يناسب علتة مناسبه مصححه لصدوره عنها دون غيرها و لا يجادها له و تلك المناسبه مفقوده بين الصوره الجسميه و الموجود الحقيقى المنزه عن شائبه التركيب و كذا بينها و بين العقول التى لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من أن يتحقق بينها و بين واحد من العقول أمر له مناسبه بكل واحد منها من حيثيه و هو الهولى إذ هى من جهه كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب أن يوجد من المبدإ المفارق و من جهه قبولها للامتداد تصير واسطه لصدور الممتدات عنه.

بحث وإشارة

كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجرمية بالذات و ليس كذلك بل الأمر بالعكس لما علمت أن جهه الفعلية فى كل شىء سابقه على جهه القوه و قد مر فى مباحث الماهيه و فى مباحث العله و المعلول أن الصورة فى كل شىء متقدمه على ماده و الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود و إن لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم.

و ممن يصرح بكون الصورة الجرمية أصلا فى الجسم و الهيولى متقومه بها أى قائمه عليها العلامه التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى.

و سينكشف لك هذا المعنى فى مبحث التلازم و ما ذكره من عدم المناسبه- بين الجسميه و العقل المفارق مسلم إلا أن عدم المناسبه بين الهيولى و بينه أشد و أكد- لكون أحدهما بالفعل من كل الوجوه و الأخرى بالقوه من كل الوجوه و لأن المفارق هو النور المحض على لسان الأشراف و الوجود الصريف عندنا و إن كان نورا مفتقرا إلى نور الأنوار و وجودا مجعولا للواجب بالذات و الهيولى محض الإمكان و الظلمه- فلا- يمكن أن يكون بين موجود و موجود هذه المخالفه التى بين المفارقات و الهىولات- حتى إن المتضادين يشترط فيهما الاتفاق فى الجنس القريب.

فجهه المناسبه بينها و بين المفارق فى الصدور هى الوجودات المتوسطه التى غلبت فيها جهه الإمكان و تضاعفت فيها جهه الحاجه بالتدرىج بحسب مراتب النزول الموجه لتكثر الحاجه إلى العلل و الأسباب لنقص الوجود حتى انتهى إلى هويه متصله- ذات أجزاء فرضيه متخالفه الأوضاع و الحدود التى ليس شأنها الحضور و الجمعيه و يكون بحيث يكون وحدتها ذات قوه الكثره و اتصالها ذا استعداد الانفصال و بقاؤها قرين استيجاب الزوال إلا بسبب صوره أخرى يحفظها عن الزوال و يقيمها على الوحده و الاتصال شخصا

كانت كما فى الأفلاك أو نوعا كما فى العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التى لا وجود لها ولا وحده ولا اتصال بالفعل فضلا عن أن يكون فى معرض الزوال والانتقال إلى الكثره والعدم والانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوه الوحده والكثره وإمكان الاتصال والانفصال.

فظهر أن الهيولى هى عين جهه الإمكان والقوه وذاتها ماهيه تعليقيه بأمر له تجوهر فى الوجود والفعليه لأن حقيقتها كحقيقه الأعراض تابعه إلا أن لها وحده جنسيه يتحد بالجواهر الجسمانيه ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وإن كانت ماهيتها نفس معنى الجوهر إلا أن هذا كما علمت لا يقتضى فى مصداق الجوهر

فصل (٧) فى حجه أخرى أفادها صاحب المباحث المشرقيه

إشاره

هى أن جسميه الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رأيهم.

فنقول هذا اللزوم إما النفس الجرميه المشتركه فيكون كل جسم كذا لا شراكتها فى الجسميه وليس هكذا هذا خلف أو لأمر آخر فهو إذن إما حال فى جرميه أو محل لها أو مباين عنها فإن كان ذلك الأمر حالا فيها فإن لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وإن كان لازما عاد التقسيم فى كيفيه لزومه فيما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهى إلى ما يلزم الجرميه فيعود المحذور المذكور من أنه يجب أن يكون كل جسم كذا وإما أن يكون لزومه بسبب شىء لا حال فى الجسميه ولا محل لها فلا يخلو إما أن يكون ذلك الشىء جسما آخر أو قوه موجوده فيه أو أمرا مفارقا ليس بجسم ولا جسمانى والأول باطل لأن ذلك الأمر إذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب أن يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسميه التى هى الملزومه لتلك الفلكيه أولى بذلك الاقتضاء من جسميه أخرى وقد أبطلنا ذلك وإن لم يكن لمجرد الجسميه بل لقوه

زائده على الجسميه فهذا هو القسم الثانى.

فبقول تلك القوه إن كانت من لوازم محلها عاد السؤال فى المقتضى لذلك لزوم- و إن لم يكن من لوازم محلها فإذا فارقت محلها فإما أن تنعدم أو لا فإن عدت عدت الملازمه- لزوال ما يقتضيها و ذلك محال و إن لم تعد عند مفارقتها محلها كانت غنيه فى وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب.

فهى إذن قوه غنيه عن المحل فى وجودها فيكون تأثيرها فى جميع المتماثلات تأثيرا واحدا فلا بد فى اختصاص بعض الأجسام لقبول الفلكيه عن تأثيرها دون بعض من مخصص و يعود الكلام فى كيفيه لحوق ذلك المخصص و إن كان ذلك الأمر مبائنا.

فقد علمت أن نسبه المباين إلى جميع الأمثال واحده فلا يقتضى فى بعضها الفلكيه إلا برابط مخصوص و يعود الشقوق فى ذلك الرابط بمثل ما مر فبقى من الاحتمالات المذكوره أن لزوم الفلكيه بسبب شىء حلت فيه الجسميه و حلت الفلكيه و ما يلزمها فيه.

ثم إن ذلك الشىء لذاته يقتضى الصورتين معا فلا- جرم أنه صارت مقارنتها واجبه- فإذا لجسميه الفلك محل و ذلك هو المسمى بالهيولى و يجب أن يكون تلك الهيولى مخالفه لسائر الهيوليات و الإعادات المحالات المذكوره و إذا ثبت أن جسميه الفلك محتاجه إلى محل يحل فيه و جب احتياج جسميه العناصر إلى الهيولى فهذا تمام الحجه التى ذكرها.

قال و قد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا فى شىء من مقدماتها- قال و لكنه قد عرض لى الشك و كان حاصل شكه منع اشتراك الجسميه- فى جميع الأجسام مستندا بجواز أن يكون جسميه بعض الأجسام مخالفا لجسميه غيره لثلا- يلزم عند استناد الشكل و المقدار المعينين فى الفلك إلى جسميه اشتراك جميع الأجسام فى الفلكيه و لوازمها و طول الكلام فى توجيه ذلك المنع بما لا فائده فى ذكرها

و سيجى ء بيان كون الجسميه أى مصحح فرض الأبعاد حقيقه نوعيه امتيازها بلواحق خارجيه.

ثم العجب منه أنه مع شده خوضه فى تتبع العلوم و مهارته فى البحوث كيف اعتقد أن هذه الحججه منه قويه لا يرد عليها بحث و لا فيها قدح سوى ما ذكره من الشك على أن ما ذكره فى غايه الوهن و الضعف و سيجى ء من الكلام ما لم يبق معه شك فى أن الجسميه مشترك فى جميع الأجسام.

كيف و هو أصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كإثبات الصور النوعيه فى الأجسام و إثبات الهيولى فى الأفلاك و إثبات الشكل الطبيعى فى كل جسم و الحيز الطبيعى له و مباحث النفوس و القوى و الكيفيات و غيرها من المسائل الباعثه فى العلم الطبيعى - و أما الذى ينقدح به الحججه المذكوره و يرد عليها فأبحاث - الأول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه فى بيان لزوم القطبيه و السكون لبعض مواضع الفلك و لزوم المنطقه و الحركه السريعه لبعض آخر و لا - يمكن استناد ذلك إلى الهيولى لكونها واحده فى كل فلك فلا توجب الاختلاف فإن استند لزوم القطبيه لموضع من الفلك و الدائره لموضع آخر إلى الأمور الإلهيه و العناية التى هى علمه تعالى بالنظام الأفضل أو الإراده التى ينسبونها بعضهم إليه من غير مرجح - فيسند لزوم أصل الفلكيه و ما يلزمها إليها.

و بالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت.

الثانى أن إيجاب لزوم الشكل و المقدار لا يمكن أن يسند إلى الهيولى لأنها جوهر قابل و معنى القبول الصحه و الإمكان و هو ينافى الإيجاب و الاقتضاء بل لا - بد من أن يكون للفلكيه و لوازمها مقتضى آخر حتى يقبلها الهيولى التى شأنها قبول الصور و الهيئات لا إيجاب شى ء من الأشياء.

الثالث أن الذى ذكره هو فى الحقيقه شبهه يجب حلها حتى ينكشف جليه الحال و ارتفع و زال أصل الإشكال و ظنى أن هذه الشبهه هى التى قد كان الإمام

معتقدا منذ ثلاثين سنه فيها أنها برهان ثم ظهر له بعد تلك المده أنها مغلطه و كان قد بكى على ذلك مده.

و وجه الحل أنا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضى للزوم المقدار و الشكل المعينين للفلك أن ذلك السبب هو أمر حال في جسميه الفلك لازم لها فإن أعيد السؤال في عله لزومه لجسميه الفلك دون غيرها مع تماثل الأجسام في الجسميه.

قلنا الحال إذا كان مقوما للمحل كالصوره النوعيه فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقه هو الأصل و المنشأ في الملازمه و المحل لازم له كما في الملازمه بين الجسميه و الهيولى حيث إن الجسميه أصل في الجوهرية و منشأ للملازمه و الهيولى لازمه لها متفرعه عليها بل أصل الإشكال و الجواب جاريان في جميع الصور النوعيه و محالها و كذا الفصول اللازمه لخصص الأجناس التي يكون في الأنواع.

مثلا- النطق لازم لحيوانيه الإنسان لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر فإذا سئل عن سبب لزوم النطق للإنسان أنه إن كان لأجل كونه حيوانا لازم أن يكون الحيوانات كلها ناطقا للاشتراك في الحيوانيه و إن كان لأجل أمر حال في حيوانيه مخصوصه بالكلام في تخصصه عائد و إن لم يكن حالا- في حيوانيه مخصوصه هي حيوانيه الإنسان فإن كان حالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقيه و إن كان أمرا لازما لها كان الكلام عائدا في سبب لزومه و يتسلسل أو ينتهي إلى الحيوانيه فيعود المحذور المذكور.

ثم الأمر اللازم للماهيه المشتركه كان مقتضاه مشتركا في الجميع و إن كان أمرا مابيننا و المابين متساوى النسبه إلى جميع حصص الأنواع لتمائلها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح و إن كان لأمر هو محل الحيوانيه- يرد الكلام في تخصص المحل به و لا يمكن هاهنا القول بأن المخصص هو الهيولى لأن

الهيولى فى العنصرىات كلها واحده بدليل انقلاب بعضها إلى بعض.

فالجواب الحق فىه أن الفصل مقدم فى الوجود على حصه الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لأنه من لوازم ذاته و اللازم البين للزوم للماهيه لا يحتاج إلى سبب للزوم لها سوى ذات الملزوم.

نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل و لا- يفتقر إليه المحل فى تحصله نوعا لافتقر لزومه إلى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحراره للنار و البياض للثلج- فهناك يستند جهه اللزوم إلى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم الواحد- إلى ملزومات متخالفه و قد بقى فى تحقيق هذا الموضع كلام تركناه إلى موضع آخر لضيق المقام فإن ما اختاره من الشقوق المذكوره و هو إسناد جهه الاقتضاء لتخصيص جسميه الفلك بلوازمه المخصوصه إلى المحل و إن لم يصح فى المخصصات الكليه كالإبداعات و مبادئ الفصول للأنواع الثابته كما بينا لكنه إذا جرى الإشكال فى تخصيص الأشخاص بلوازمها الشخصيه بأنه هل للماهيه أو لأمر هو حال فيها أو محل لها أو مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين الشخص المعين و لوازمه الشخصيه لعدم استغناء الشخص و وجود الشخص و وحدته عن الحاجه إلى المحل المستغنى عن ذلك الحال و إن كان الحال من أشخاص الماهيه الجوهريه الصوريه.

و ذلك لأن المقوم للمحل المادى حقيقه الصوره الحاله فيه لا الشخص المعين منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث الشخصيه على المحل فالمحل عله للتشخص سابق عليه.

و إذا نقل الكلام إلى تخصصه بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال ينجر الكلام إلى مسأله ربط الحادث بالقديم كما سيجىء كشفها و توضيحها إن شاء الله العليم

تتميم-

و مما يخلج بالبال أن الهيولى و الصورة إذا كانتا من ذاتيات الجسم و مقوماته- فلم يقعا و لا شىء منهما فى مطلب لم بل يقعان فى الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شىء منهما بالبرهان كيف و الذاتى لا يحتاج إلى وسط فيجب أن يعلم أجزاء الشىء بحسب الماهيه و هى الأجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس و الفصل المتحصلين فى العقل - عند ملاحظه الإبهام و التعين للماهيه غير الأجزاء الوجوديه أعنى الماده و الصورة و ما لا يطلب بلم أصلا لا بحسب الثبوت لشىء و لا بحسب الإثبات له إنما هى المقومات بحسب الماهيه من حيث هى هى.

و أما الأجزاء الوجوديه و هى أجزاء الشىء بحسب نحو خاص من الوجود فهى مما يطلب بالبرهان أنها بالنسبه إلى الماهيه المطلقه كالعوارض و إن كان وجودها بالنسبه إلى وجود الماهيه كالمقومات و مقومات الوجود يطلب بلم كما أن مقومات الماهيه يطلب بما.

و من هاهنا علم أن منزله وجود العله لوجود المعلول كمنزله مفهوم الماهيه للماهيه كما لوحنا إليه سابقا فإذن تركيب الجسم من الهيولى و الصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف أولا بجوهرياتها المحموله فيطلب بالحجه أجزاءه الوجوديه و إن اشتملت الأولى بالقوه على الثانية فالقبول المأخوذ فى حد الجسم تدل على مادته الأولى و الأبعاد تدل على صورته أى الجوهر الممتد بالذات

الفن الثالث فى تصاحب الهيولى و الصورة بالعلاقه الذاتيه و فيه فصول

فصل (١) فى أن الجسميه من حيث هى لا تنفك عن الهيولى

قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوه و الفعل

أن لا- شىء من الأجسام حال عن الهيولى إذ ما من جسم إلا- و فيه شوب قوه الكمال أو قصور فى أوضاع و أفعال و تجدد و انتقال من حال إلى حال و إن كان فى أيسر غرض و أسهل معنى فعلى أو انفعالى فإن الفلك و إن كان بالفعل من جهه جوهريته و كمه و كيفه و أينه و وضعه فى نفسه و جميع هيئاته القاره إلا أن فيه القوه من جهه أوضاعه بالقياس إلى الغير لعدم إمكان الجمع بين سائر الأوضاع و قد علمت أن جهه القوه يرجع إلى شىء هو محض القبول و الإمكان و لا محاله يكون لازما للجسميه كما مر من عدم استقلاله فى التجوهر و القوه لا- تنفك عن ذى القوه و ذو القوه لا- يمكن أن يكون مفارقا عقليا و النفس بما هى نفس لا تنفك عن الجسميه فالمشتمل على القوه أولا و بالذات هو الجسم بما هو جسم.

و هذا برهان متين لا يحتاج إلى كون الجسميه طبيعه نوعيه متماثله فى جميع الأجسام على أن ذلك أمر ثابت لا خلل فيه.

طريق آخر-

ذكره الشيخ الرئيس فى إلهيات الشفاء مبناه على أن الجسميه حقيقه واحده- بيانها أن جسميه إذا خالفت جسميه أخرى فى أن إحداها حاره و الأخرى بارده أو أن إحداها لها طبيعه فلكيه و الأخرى لها طبيعه أخرى و لحوق الأعراض أو الطبائع إنما كان بعد

تحصل ذاتها و نوعيتها من غير حاجه لها فى الجسميه إلى انضمام شىء من هذه المعانى و هذا بخلاف المقدار حيث مثلا لا يكمل له ماهيه إلا بعد تعين أن كميته الاتصاليه القاره منقسمه فى جهه حتى يكون خطأ أو فى جهتين حتى يكون سطحاً أو فى ثلاث جهات حتى يكون جسماً تعليمياً.

فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له و لا قوام إلا بأن يكون خطأ أو سطحاً أو جسماً و أما الجسم بما هو جسم فليس اقتران أى معنى و صورته إليه كاقتران فصل الخط أو فصل السطح بالمقدار بل الجسميه متصوره أنها وجدت بالأسباب التى لها أن يوجد بتلك الأسباب و هى جسميه فقط بلا-زيادة إلا بحسب استكمالات أخرى فى كمالاتها الثانويه كالجماديه و النباتيه و الحيوانيه فكما أن الطبيعه الجماديه إذا حصلت للجسم فهى تمام له من غير حاجه إلى صورته أخرى فى كون ذلك الجسم نوعاً مخصوصاً- لكن لو حصلت له صورته أخرى صار أكمل مما كان أولاً فكذلك الصوره الامتداديه- فقد علم أن لحق الصور المكملة للأجسام بها ليس من جهه أن مجرد الجسميه ماهيه مبهمه جنسيه كيف و الجنس بما هو جنس ليس تمام التحصل و الحصول لا فى الذهن و لا فى العين كالمقدار المطلق فإنه إذا جرد عن الفصول و أخذ فى العقل محذوفاً عنها ما عداه لم يكن لها وجود فى الخارج أصلاً و يكون بهذا الاعتبار ماده عقليه محضه و إذا أخذ مطلقاً عن الحذف و اللحق كان ماهيه ناقصه غير محصله و الجسميه ليست كذلك لأن الأجسام المختلفه الصور و الهيئات وجدنا أنها إذا حذف عنها العقل تلك الصوره و الأيعراض كانت قد عقلت فيها ماهيه تامه جوهرية موصوفه بقبول الأبعاد و جوز العقل لها أن يكون بصرافتها موجوده فى الخارج.

فعلم أنها ماهيه نوعيه إذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفه و الهيئات المتفاوته إما حقائق مختلفه متخالفه بذواتها البسيطة أو متفاوته بفصول ذاتيه غير تلك الصور و الهيئات أو حقيقه واحده غير الحقيقه الواحده المسماه بالجواهر القابل للأبعاد أو هى مع طبيعه أخرى يكون بمنزله الفصل لها و الكل فاسد عند العقل

الصحيح فبقى كون الجميع مشتركه فى طبيعه واحده نوعيه هى الجسميه أى الجوهر المصحح لفرض الأبعاد.

فإذا ثبت هذه الدعوى فينتى عليها كثير من المقاصد منها إثبات افتقار الأجسام من حيث جسميتها إلى الهولى و له طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس فى الإشارات- لتعميم وجود الهولى فى الأجسام الممتنع عن قبول الفصل و الوصل بسبب خارج من طبيعه الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما فى الأفلاك أو زائلا كما فى الأجسام الصغار الصلبه بعد إثباتها فى الأجسام القابله لتوارد الوصل و الفصل عليها.

أما الأول فلأن الطبيعه الامتداده إما أن تكون بذاتها غنيه عن الهولى أو لم تكن فإن كانت غنيه فاستحال حلولها فى المحل لأن الحلول فى محل عين الافتقار إليه- و الغنى عنه إذا كان ذاتيا استحال زواله و لو بالغير لأن ما بالذات لا يزول و لا يزال فاستحال حلولها لكن الحلول ثابت فى بعض الأجسام و هو ينافى كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسميه و إن لم تكن غنيه لذاتها فتكون مفترقه لذاتها فيلزم حلولها فى المحل أينما تحققت سواء كانت فى الأجسام القابله للانفصال الخارجى أو فى غيرها

وهم وإزاحه-

قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه فى المحل الواحد- ليلزم اجتماع المتماثلات فى محل واحد و كون صورته واحده حاله فى جميع المحال- و كون هولى واحده محلا- لجميع الصور و كون كل جسم مركبا من جميع الصور و الهوليات إلى غير ذلك من المحالات و هو منفسخ.

لأننا نختار عند التريد أن الطبيعه المطلقه لا يفتقر لذاتها إلا إلى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفترق إليه هى الطبيعه المخصوصه فيجوز عروض الافتقار الخاص لها إلى المحل المعين لأجل خصوصيه عارضه لها لا لذاتها بل لأسباب خارجه عنها- و الاستغناء الذاتى عن المحل المخصوص لا ينافى الافتقار العارض لخصوص فرد من

الأفراد و هذا مثل لوازم الماهيات فإن ماهيه المثلث إذا اقتضت تساوى الزوايا لقائمتين - لا- يقتضى فى كل فرد إلا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوى المطلق مقتضى ذاته و ليس شىء من خصوصيات التساوى مقتضاها لذاتها.

فلا- يرد حينئذ أن هذا التساوى المخصوص إن كان لازما للطبيعه بالذات فكان يوجد فى كل مثلث هذا التساوى لقائمتين و يوجد فى هذا المثلث جميع أفراد التساوى للقائمتين لأن الكلام يجرى فى كل مثلث و لازمه المعين.

فالحل فيه أن طبيعه المثلث مطلقا لا- تقتضى إلا- مطلق التساوى و الطبيعه الخاصه تقتضى التساوى الخاص فالمطلق للمطلق و المقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار إلى المحل للجسميه فإن الافتقار إلى المحل المطلق لازم للجسميه المطلقه و الافتقار إلى المحل المعين يستلزمه الجسميه المعينه و كما أن نفس الأفراد من عوارض الطبيعه كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الأولى.

فليس لأحد أن يقول كما جاز أن لا يكون افتقار الطبيعه إلى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل [يعرض] الافتقار لأجل خصوصيه و سبب فليجز مثل ذلك بالقياس إلى المحل مطلقا.

لأننا نقول إذا جردنا الطبيعه الجسميه عن الخصوصيات فإن لم تكن مفتقره إلى المحل كانت فى ذاتها مستغنيه القوام عن المواد كلها و ما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتى و نحو الوجود الذاتى لماهيه واحده- لا يكون متفاوتا فلا يجوز أن يكون نحو وجود الماهيه المختص بها من حيث هى هى مختلفا- بحسب اختلاف الأسباب الخارجيه عنها و عن مقوماتها.

نعم هذا إنما يجوز فى الوجودات العرضيه و النسب و الإضافات مثلا الافتقار إلى الأكل إنما يعرض للإنسان لا بسبب أصل البقاء على الإنسانيه بل بسبب الحراره المحلله للمواد و قد يزول بزوالها و كذا الاستغناء عن اللباس الذى بالذات لا ينافى عروض الافتقار إليه بسبب برد مفرط لأن كونه آكلا و لابسا ليس نحو وجود الإنسان المختص به.

و هذا هو الذى يوهم لبعض الناس إمكان الواسطه بين الافتقار و الغنى الذاتيين

أو جواز عروض الافتقار لعله و أما عروض الافتقار إلى المحل بعد أن لم يكن بسبب (١) أمر آخر فهو ممتنع لما مر من أن الحلول عبارته عن نحو وجود ماهية الحال و كذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره إليه لذلك و لأن الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت و تأثرت عن فاعل خارج يقتضى المقدار و الشكل المعينين إذ لو كانا لازمين لماهية الجسميه لم يتغيرا مع بقائها و كل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متأثر.

و قد علمت من أن جهه الانفعال يتصحح من الهيولى الأولى فيلزم أن يكون مقارنه لها و قد فرضت منفكه عن المحل هذا خلف.

و أما الطريق الثانى و هو ما يبتنى على إثبات إمكان القسمة الانفكاكية فى جميع الامتدادات من حيث الطبيعه الامتداديه النوعيه و هو الذى قد مر بيانه فى إبطال مذهب ديمقراطيس و نحن قد أتمنا الحجه المشهوره على إبطال مذهبه بوجه لا خدشه فيها.

فظهر هناك أن كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكى كما يقبل لذاته الانقسام الوهمى و جواز الانفكاك بحسب الطبيعه الامتداديه يكتفى فى الافتقار إلى الهيولى و إن عاق عن ذلك عائق طبيعى كما فى الأفلاك أو غير طبيعى كما فى الأجسام الديمقراطيسيه.

و ذلك لأن الجسم إذا لم يكن مقارنا للماده لكان قبولها للقسمة الفكيه مستحيلا و قد فرض جائزا فإمكان قبول الجسم للقسمة المذكوره كاشف عن وجود

١- هذا إذا كان السبب واسطه فى ثبوت الافتقار بعد أن لم يكن و أما إذا كان واسطه فى العروض فلا امتناع فإن المحتاج بالذات هو الواسطه و هذا لا ينافى كون ذى الواسطه غنيا بالذات كما فى افتقار الطبيعه إلى المحل المعين بواسطه خصوصيه الفرد و الحاصل أنه لا فرق بين المحل المعين و المحل المطلق فى جواز عروض افتقار الطبيعه إليهما بعد أن لم يكن بسبب أمر آخر إذا كان السبب واسطه فى العروض كما أنه لا فرق بينهما فى الامتناع- إذا كان السبب واسطه فى الثبوت نعم لو ثبت كون الواسطه على تقدير تجريد الطبيعه عن الخصوصيات- لا- يكون إلا- واسطه فى الثبوت ظهر الفرق و لعل المراد ذلك فافهم،
إسماعيل رحمه الله

قال الشيخ قدس سره و لعل هذا العائق إذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنيته بالفعل- و لا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعه بل نوعه فى شخصه مراده على ما سنع لنا فى كلامه أن الجوهر الممتد من حيث هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك و الانفصال بحسب الطبيعه فلا يمكن تعدد أشخاصه فى الوجود بل ينحصر نوعه فى شخصه إذ لو تعدد شخصاه- لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق فى رد مذهب ذيمقراطيس- مع وجود المانع هذا خلف.

ثم يثبت بطريق عكس النقيض أن المانع للقسمه ليس لازما للجوهر الجسمانى- من حيث هو هو و إن كان لازما لبعض أفراد كالفلك فالصوره الفلكيه العائقه للقسمه و إن كانت لازمه للفلك لكنها ليست لازمه لطبيعه الجسم مطلقا و اللازم لبعض الأفراد فقط عارض للطبيعه المشتركه فيجوز زواله نظرا إلى الطبيعه فجسميه الفلك تقبل القسمه لذاتها و إن لم يقبلها من جهه الفلكيه لجواز زوال العائق للقسمه عنها و القابل للقسمه الانفكاكيه غير مفارق عن الهيولى.

فثبت بذلك عموم الافتقار إلى الهيولى فى الأجسام و هو المرام

تحقيق و بحث

لما كانت طبائع الأفلاك أى صورها النوعيه كما سيجى ء مانعه عن قبول الفك و الفصل فعلى ذلك و جب أن يكون كل نوع من الفلك محصورا فى شخص واحد كما هو مذهبهم إذ لو تحقق فلكان أو كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما و بين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين أو الكوكبين فيكون فى قوتها من جهه الطبيعه النوعيه قبول الفصل و الوصل مع أن المانع ذاتى لهما.

و لذا حكموا بامتناع الاثنيه فى الأفلاك-ك من حيث الطبيعه الفلكيه و كذا فى كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصه و إن جازت القسمه فيها من حيث جسميتها

فإذا كان هذا هكذا فنقول يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه كوكب أو تدوير أو خارج فيوجد له في الخارج جزءان منفصلان من فلك واحد كجنتى الكواكب أو التدوير أو الخارج و الاثنيني الخارجيه فى طرفى الخارج المركز أظهر كالمتممين وذلك لأن البيان الموجب لعدم الاثنيني جاز فيهما بأنه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنتين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين و يصح على المتصلين ما أمكن على المنفصلين فيلزم الخرق و الالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصه و هما ممتنعان عليه عندهم فإن اعتذروا عن هذا بأصل الفطره هاهنا يعارض بمثله فى شخصى نوع واحد من الامتداد هناك.

مخلص عرشى

هذا النقض عليهم قد أورده الشيخ المحقق و المكاشف المدقق صاحب الإشراق- فى كتاب المطارحات بحثا على الحكماء و ما أجاب عنه أصلا و لكنى أفاض الله على قلبى وجه التفصى عنه و هو أن الفلكيه ليست من الصفات الساريه فى جسميتها كالإنسانيه و ذلك لأن صورتها التى تحصلها نوعا خاصا و يقوم جسميتها موجوده ليست صورته تقوم بموادها لأن لكل جرم منها نفسا مجردة هى مبدأ صفاتها و أوضاعها و أفاعيلها- و حركاتها المختصه فأجزاء جسميه فلك واحد سواء كانت وهميه محضه أو خارجيه ليست أجزاء مقداريه لذاته النوعيه بل لمادته و جسميته و توارد الفصل و الوصل على جسميه الفلك- من حيث ذاتها الامتداديه غير مستحيل.

إنما المحال تعدد فلك واحد من حيث هو فلك إلى فلكين أو جزئين له من حيث هما جزءان للفلك لا من حيث هما جزءان لجسميه الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا و إن كانا من الأجسام المنسوبه إلى الفلك و لهذا أصحاب الهيئه لم يذكروهما من جمله أعداد الأفلاك

فصل (٢) فى ذكر أحكام كليه متعلقه بهذا المقام

منها أنه قد ظهر مما ذكر أن ماده الشىء ليست داخله فى قوام ماهيه ذلك الشىء

و إلا لكانت بينه الثبوت و لم يفتقر فى إثباتها إلى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه و هو الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه على الوجه المذكور و شككنا فى أنه هل له ماده تحمل معناه أم لا إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادى.

فظهر لنا أن الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال و محل فيتبين من هذا أن الماده غير داخله فى قوام ماهيه الجسم ثم إنا بعد ما أثبتنا الماده لبعض الأجسام- توقفنا فى بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعى بين الذى انكشف لنا مقارنته لها و بين ما يتوقف فى الحكم بوجودها له.

فبهذا أيضا يتأكد ما قلنا من عدم حاجه الشىء إلى الماده فى حقيقه ذاته و إن احتاج إليها فى قوام وجوده و كما علمت هذا فى الجسميه بالقياس إلى ما قامت بها أى الماده فاعلم أيضا بالقياس إلى ما يقوم بها كالمطابع النوعيه كما مر.

و قد تأكد الشيخ فى إلهيات الشفا هذا الحكم بقوله- و أما الجسميه التى نتكلم فيها فهى فى نفسها طبيعه محصله ليس تحصل نوعيتها بشىء ينضم إليها حتى لو توهمنا أنه لم ينضم إلى الجسميه معنى بل كانت جسميه لم يمكن أن يكون متحصلا فى أنفسنا إلا ماده و اتصال فقط.

و لذلك إذا أثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لأن الاتصال نفسه لا يتحصل إلا بالإضافة إليه و قرنه به بل بحجج أخرى تبين أن الاتصال لا يوجد بالفعل وحده- فليس أن لا يوجد الشىء بالفعل موجودا هو أن لا يتحصل طبيعته فإن البياض و السواد كل شىء منهما متحصل الطبيعه معنى مخصصا أتم تخصيصه الذى فى ذاته ثم لا يجوز أن يوجد بالفعل إلا فى ماده و أما المقدار مطلقا فيستحيل أن يحصل له طبيعه مشار إليها

إلا أن يجعل بالضرورة خطأ أو سطحا حتى يصير جائزا أن يوجد لا أن المقدار يجوز أن يوجد مقدارا ثم يتبعه أن يكون خطأ أو سطحا.

وقال أيضا و أما صورته الجسميه من حيث هي جسميه فهي طبيعه واحده بسيطه محصله لا اختلاف فيها و لا يخالف مجرد صورته جسميه لمجرد صورته جسميه بفصل داخل فى الجسميه- و ما يلحقها إنما يلحقها على أنها شىء خارج عن طبيعتها فلا يجوز إذن أن يكون جسميه محتاجه إلى ماده و جسميه غير محتاجه إلى ماده و اللواحق لا- يغنيها عن ماده بوجه من الوجوه لأن الحاجه إلى ماده إنما تكون للجسميه و لكل ذى ماده لأجل ذاته و للجسميه من حيث هي جسميه لا من حيث هي جسميه مع لاحق فقد بان أن الأجسام مؤلفه من ماده و صورته.

و منها أن قول الحكماء كلما استغنى فرد من أفراد طبيعه نوعيه عن المحل لذاته

فيلزم استغناء سائر أفراد تلك الطبيعه عنه يجب أن يخصص الطبيعه بالطبيعه الموجوده و الأفراد بأفراد الخارجيه لئلا ينتقض هذه القاعده بالجواهر المجرده- و بالجواهر الصوريه المستغنيه عن الموضوع فإن كلا منها قد يوجد فى الذهن مفتقرا إليه و قد يزول عنه و هو المحل المستغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجواهر إلى الموضوع افتقار سائر الأفراد له إليه فيلزم أن لا يتحقق جوهر فى العالم لارتسام الجواهر فى المبادئ العاليه هذا خلف.

ثم إنك لما علمت من طريقتنا المختاره عند القدماء تجويز كون ماهيه واحده نوعيه مختلفه المراتب فى الحاجه إلى المحل و عدمها فالاستدلال على افتقار الجواهر- الممتد إلى الهيولى فى الفلكيات بتحقيق الافتقار إليها فى الأجسام القابله للفصل و الفك غير صحيح على هذا الرأى فلا بد من المصير إلى أحد (١) المسلكين الآخرين فى

١- أحدهما ما ذكرناه أولا- من جهه القوه و الفعل و الآخر ما ذكرناه آخرا من جهه اتحاد الأجزاء المقداريه فى الماهيه و فى الأحكام و اللوازم و هذا مما لا شبهه فيه، إسماعيل رحمه الله

فصل (٣) فى استحاله تعرى الهيولى الجسميه عن مطلق الصوره

هذا المقصد مما يمكن فهمه من أحد مسالك الهيولى

و هو مسلك (١) القوه و الفعل فإن الهيولى إذا تجردت عن كافه الصوره لكانت أمرا بالفعل و لها قوه قبول الأشياء و لا أقل لها استعداد شىء ما و إلا لم يكن هيولى فيتربك ذاته من جهه بها يكون بالفعل و من جهه بها يكون بالقوه و قد فرضت بسيطه هذا خلف.

و هذا برهان تمام لا يرد عليه شىء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به- بل ذكروا مقدمه أخرى هى أنها عند التجرد يلزم أن يكون جسما و كل جسم مركب من الهيولى و الصوره و المفروض خلافه.

بيان ذلك أنها إذا تجردت فإن كانت ذات وضع و حيز فكانت إما منقسمه فيكون أحد المقادير الثلاثه و قد فرضته مجردة عنها و عن ما يستدعيها أو غير منقسمه فيكون جوهر فردا لا يتجزى و قد مر بطلانه.

إذ النقطة عرض لا يجوز أن تكون موجوده منحاظه و إن لم يكن ذات وضع و إشاره فلا يخلو إما أن يستحيل اتصافها بالتجسم و التقدر أو يمكن فإن كان الشق الأول- فكانت من الجواهر العقليه بالفعل فتكون خارجه عن جنس الجوهر القابل و المفروض خلاف ذلك.

و إن كان الشق الثانى فلا يخلو إما أن يحل فيها البعد المحصل لها دفعه أو

١- قد علمت انتقاد المسلك بالهيولى و قد عرفت الجواب عينه على ما قاله الشيخ الرئيس بأن فعلية الهيولى فعلية القوه و هى لا يقتضى التركيب و منه يعلم عدم كفايه هذا المسلك لهذا المرام و عدم تماميه هذا البرهان لهذا المطلب إلا أن يثبت أن فعلية الهيولى عند تجردها عن الصوره المطلقة فعلية تحصل و تمام لا فعلية قوه و إبهام و دونه خرط القتاد، إسماعيل رحمه الله

تدریجا على نهج الحركه فى حيز مخصوص أم لا- فعلى الأول إذا صادفها المقدار و قد كانت فى حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمه و متحيزه و إن لم تكن محسوسه و هو محال و إن لم يكن صادفها فى حيز مخصوص فلم يكن فيها و لا- فى نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز أولى به من حيز و لا محاله لا بد أن يكون عند المصادفه فى حيز فهو إما فى جميع الأحياز أو فى بعضها دون بعض.

فالأول محال لأن الجسم الواحد لا يكون له فى كل وقت إلا حيز واحد.

و الثانى يستلزم الترجيح من غير مرجح فعلم من هذا أن هيولى جسم خاص- كالمدره إذا تجردت لا يكون لها فى ذاتها ما به لبست الصوره المدریه و إذا لبست تلك- فليس يصح أن يختص بحيز معين من أحياز كليه عنصرها و هو الأرض إلا- بجهه مخصصه- توجب لها نسبه إلى ذلك الحيز و ليست تلك الجهه إلا علاقته وضعيه إذ غيرها من الأسباب و المعانى و الصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوى نسبه نفس كونها هيولى- و نفس الفاعل المفارق و نسبه سائر الأوصاف الفاعليه و الدواعى الغائيه عند المفارقه إلى صورته معينه شخصيه دون غيرها فلا تأثير لها إلا بمناسبه وضعيه.

و أما على الشق الثانى أى كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعه بل على سبيل تدرج و انبساط فيلزم أن تكون أيضا ذات وضع بل جسما و ذلك لأن كل منبسط فى المقدار يلزمه لا محاله الجهات و الأطراف الست الفوق و التحت و القدام و الخلف و اليمين و الشمال و كل جوهر يلزمه الأبعاد و النهايات يكون جسما و قد فرض لا كذلك

طريق آخر

الماده عند التجرد أيضا يكون جوهر قابلا كما علمت فيكون لازمه القبول للأشياء لأن لوازم الماهيات لا ينفك عنها و هذا هو التحقيق.

إلا أنا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم أن يكون عند التجرد متصوره بالجسميه بالفعل و هو ممتنع و إن لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقدر و تكمم فلا يكون ذا جزء بالذات و لا بالعرض و لا بالقوه و لا بالفعل.

ثم إذا عرض له المقدار صار ذا أجزاء بالقوه عند الوحده الاتصاليه و ذا أجزاء بالفعل عند الكثره فيكون عروض أمر لأمر مما يغير حقيقته عما كانت عليه و يبطل ذاتها و نحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشيء تقوم بأنه لا جزء له أصلا لا بالقوه و لا بالفعل ثم عرض له أن يصير ذا أجزاء بالقوه في وقت و بالفعل وقتا آخر و التبديل في حد الشيء و قوامه ممتنع و لا كذلك الحد بالنسبه إلى المحدود فليس لأحد أن يتوهم أن الحد لما كان عين المحدود و مع ذلك وجد المحدود في الخارج أو في الذهن مجردا عن الأجزاء كالجنس و الفصل - ثم يوجد في الذهن عند ملاحظه العقل معناه الحدى فيكون قوامه بالأجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظه بسيطا.

لأننا نقول التفاوت بين الحالين إنما هو بحسب الأوصاف و الاعتبارات لا بحسب وجود معانى الأجزاء و عدمها فإن ذوات تلك الأجزاء لا تتبدل في الحد و المحدود - بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الإجمال و بالعكس إذ الإجمال و التفصيل نحوان إدراكيان من غير تفاوت و فى ماهيه المدرك ففى المحدود يكون وجودات الأجزاء بما هي وجودات بالقوه و فى الحد يكون بالفعل و كذا حكم المقدار عند الاتصال و عند الانفصال.

و أما الجوهر المفارق فلا يمكن أن يكون فيه أجزاء مقداريه لا بالفعل و لا بالقوه فلو فرض أن الجوهر المفارق صار ذا بعد و مقدار يلزم المحال المذكور و هو التبديل فى نفس قوام الشيء و حقيقته و زياده التفصيل و التوضيح فى هذا المطلب يطلب من كتاب الشفاء.

طريق آخر

ذكرها بهمنيار فى التحصيل و هو أنه لو قبلت الهيولى صورته لا تقبل الانقسام- فكانت ضدا للصوره الجسميه و ليس للجسميه ضد و إن لم يقبل صورته أصلا لم يكن جوهرًا قابلا بل يكون جوهرًا بالفعل فإن كانت فى نفسه قابله للإشاره فكانت جسما و قد فرضت مجردة عن الجسميه و إن لم يكن فى نفسها مما إليه الإشاره لزم من المحالات ما ذكرناه.

طريق آخر**اشاره**

لما تقرر عندهم أن مصحح القسمه الخارجيه فى المقدار هو الماده باستعدادها فلو فرض تجرد الهيولى عن الصوره لما صحت القسمه الخارجيه فى المقادير و بطلان التالى كيان الملازمه بين فالمقدم كذلك.

تفريع

قد صح و استتم من كلام الشيخ و تلميذه أن الصوره الجسميه ليست بالنسبه إلى الهيولى كالأعراض اللازمه التى تلحق الشئ بعد أن يتم له نحو من أنحاء الوجود أى وجود كان سواء كان ذلك اللازم بحيث يتحصل به للملزوم تقوم ثانوى و له وجود طبيعى آخر كجسميه الفلك و صورتها الفلكيه أم لم يتحصل كالمثلث و مساواه زواياه لقائمتين فإن للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواه للقائمتين أم لا فاعتبار هذا اللازم و عدمه لا يؤثر فى الملزوم وجودا و كاملا بخلاف الصور الطبيعيه فإنها يستكمل بها المحل و ينفعل عنها بكمال بعد كمال أول.

و أما الجسميه بالقياس إلى ما يتقوم بها فليست من أحد هذين القسمين إذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه أصلا بل الهيولى ما شأنها قوه الوجود بما هى

قوه الوجود فى الخارج فبقيد قوه الوجود يخرج الملزوم بالقياس إلى لازم الماهيه- و بقيد الحثيه يخرج الماده الثانيه كالجسم مثلا بالقياس إلى ما يكملها من الطبائع الصوريه و بقيد الخارج يخرج الإمكان و الماهيه.

طريق آخر

اشاره

لو جاز للهولى بقاء بلا صوره جرميه أى توجد وجودا عقلا نيا بلا وضع و إشاره حسيه يلزم أن يخالف هولى لهولى أخرى و ليس لهما مقدار بحسب المقدار و اللازم باطل بالضروره فالملزوم كذلك.

وجه اللزوم أنا إذا قسمنا جسما بنصفين فيفرد هولى كل جزء بصوره فتوهما تجريد الصوره عن هولاها قبل وقوع القسمه و توهما تجرد كل من النصفين عن هولاها بعد القسمه فيكون صورته كل واحده من المادتين غير منقسمه لا بالفعل و لا بالقوه.

فلا محاله حينئذ يكون هولى ذلك الجسم يخالف لهولى كل واحد من النصفين و هذه المخالفه إما بالمايه و لوازمها و هى واحد فى الجميع و إما بالوضع و المكان و هما لا يكونان عند عدم الجسميه و إما بالمقدار و هو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشىء و عدمه واحدا و إما باتحاد الهوليين بعد التجريد هولى واحده كما كانت قبل القسمه- فيكون حكم الشىء لو لم ينفصل منه شىء ما هو غيره هو بعينه حكمه و قد انفصل عنه غيره و حكمه مع غيره و حكمه وحده من كل جهه حكما واحدا.

و إما بفساد إحداهما و بقاء الأخرى فإن كان المعدم لها زوال الجسميه عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص إحداهما به دون الأخرى و إن كان بامتزاجهما شيئا واحدا و هو أيضا ممتنع فى عديم المقدار.

فلم يبق من الشقوق إلا- كون إحداهما جزءا للأخرى و ليس جزءا محمولا- عليها- فيكون لا محاله جزءا مقداريا لها مع أنهما مجردتان عن المقدار هذا خلف.

تفريع آخر

يتحقق من هاهنا أن الهيولى ليست فى ذاتها إلا شيئاً جسمانياً و ليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانيه و إلا لكانت بحسب ماهيتها محتمله القوام من غير تجسم - فكل ما يحصل منها فى الذهن فهو وجه مابين لماهيتها غير صادق عليها إلا بحسب التقدير و الفرض.

فقولنا الهيولى أمر بالقوه معناه أن كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوه لأن كل ما يلتفت إليه العقل استقلالاً و يحكم عليه بحكم بتى فهو أمر معقول القوام بالفعل و ليس أمراً بالقوه و هكذا الحال فى نظائرها من الأمور الناقصه التحصل و الوجود كالعدد و الزمان و الحركه و الحرف و اللاتناهى و التناقض و أمثالها.

تفريع آخر -

لما ثبت أن كل ما يقبل المقادير و الأبعاد فلا يمكن أن يكون بحسب قوام ذاته - و فعلية تجوهره مما يتأبى عن قبول القسمه و التعدد و إلا لكان ما كان وجوده وجوداً وحدانياً - غير انقسامى مما يقبل وجوداً منقسماً فى ذاته قسمه بالقوه كالمقدار أو بالفعل كالعدد و هو مستحيل عند العقلاء و لهذا يحكم كل من له فطره مستقيمه باستحاله طريان الجسميه على الجوهر المفارق أو الجوهر الفرد من ذوات الأوضاع لو فرض وجوده فلا بد أن يكون ماده الجسميه و المقدار أمراً داخلاً تحت جنس التقدر و التجسم فلو تشكك تشككاً أنا ننقل الكلام إلى نفس ماده الجسم هل هى فى ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصوره - تكون متصله فيكون نفسها صوره الجسم لا مادته إذ لا نعى بحقيقه الجسم إلا جوهرها متصلًا بنفسه.

فبهذا يتم تلك الحقيقه بلا قصور فلا حاجه لها إلى جسميه أخرى غير ذاتها

يلحقها أو يكون جوهرًا عقليًا أو جوهرًا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالته.

فهذا هو الباعث الكلي لمن أنكر وجود الهيولى الأولى على ذلك.

قلنا قد مر سابقًا ما يفى بدفع هذا الشك فإن بناءه على الذهول عن معنى المادة- و مرتبه وجودها من الصورة إذ ليست نسبه الصورة الجسميه إليها نسبه لازم خارج أو صورته مكمله لحق كل منهما إلى الشئ ء بعد تمام حقيقته و وجوده و ليس للهيولى وجود مستقل بالفعل إلا بالصورة بمعنى أن الصورة نحو وجودها الخارجى و جهه تحصلها و تمامها فوجودها عباره عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان الماهيه الخارجيه لها و قصور كل شئ ء من توابع حقيقته المطلقه.

و قد مر أن الصورة فى غير المادة الأولى من المواد الثانيه من ذوات الطبائع الثانويه إنما يفيد لموضوعاتها وجودا كماليا بها يصير الموضوع موجودا مستكمالا له تنوع آخر من حيث الصوره بعد وجوده فى ذاته و تحصله و تنوعه فى نفسه.

و لهذا يكون موضوعا و ماده أيضا من جهتين فمن حيث له فى نفسه و صورته مع قطع النظر عن لحوق صورته أخرى نوعيه خارجيه يكون مستغنيا عن الحال- يكون نسبته إليه نسبه الموضوع إلى العرض و باعتبار أن نسبه ذاته إلى هذا التحصل الثانوى و التنوع الأخرى نسبه النقص إلى التمام و القوه إلى الفعل يكون ماده.

و أما الهيولى الأولى فهى عاريه فى ذاتها عن جميع مراتب التحصل و التنوع إلا بما ضم إليها و لذلك لا حقيقه لها إلا بما انضم إليها من صورته الجسميه أولا ثم من صورته كماليه أخرى كما سيجى ء إثباتها

فصل (٤) فى كئفه التلازم بين الهىولى و الصوره لىظهر نحو وجود كل صوره بالقياس إلى ما هو حامل لها و تقدمها فى الوجود على هىولها

أشاره

اعلم أنك لما علمت أن الصوره الجسميه لذاتها غير مستغنيه عن الهىولى و أن الهىولى أيضا مفتقره لذاتها إلى الصوره فعلمت أن بينهما علاقه ذاتيه ليست بمجرد اتفاق و كل شئئين يكون العلاقه بينهما ذاتيه فلا- يخلو إما أن تكون تلك العلاقه علاقه التضاييف- أو علاقه العليه و المعلوليه أما الأولى فغير ثابتة بينهما لأن ذات كل واحده منهما غير معقوله بالقياس إلى الأخرى نظرا إلى ذاتيهما و إن كانت الهىوليه بحسب المفهوم- داخله تحت المضاف إذ لا يعقل إلا بالقياس إلى ما هى قوه أو ذات قوه له أو استعداد أو ذات استعداد له و كذا مفهوم كون الشئ ء صوره لا يعقل إلا بالقياس إلى ما يتم و يكمل بها لكن الكلام فى نفس حقيقه كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما و إلا لم يحتج فى استلزام كل منهما للآخر إلى برهان لأن المتضاييفين يعقلان معا.

و أما الثانيه فهى و إن كانت فى بادى الأمر يحتمل قسمين أحدهما أن يكونا متكافئين و الآخر أن لا يكونا كذلك.

لكن الشق الأول و هو كون الشئئين بحيث يكون كل منهما عله للآخر- يفسخ بأدنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجه إلى كلفه الاستدلال و فرق بين كون الشئئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر أو عدمه عدمه- و بين كون كل منهما سببا للآخر وجودا أو عدما.

فالثانى فاسد و الأول صحيح بشرط أن يكون معنى الاستلزام فى الثانى هو أن يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ما هو سبب له أولا.

ثم الشق الثانى أيضا يتصور قسمين أحدهما أن يكون كلاهما معلولى عله واحده.

و الآخر أن يكون أحدهما بخصوصه عله و الآخر بخصوصه معلولا- لكن يستحيل أن يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة أخرى بينهما و إلا لم يلزم التلازم بينهما بالذات و هو خرق الفرض.

إذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى و الصورة نظرا إلى ذاتها بدون صاحبته فحينئذ لو لم يكن إحداهما أقرب إلى الثالث يلزم أن يكون وجود كل واحد منهما عن الثالث بواسطة الأخرى فيعود المحال المذكور الذى قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للآخر فيجب أن يكون إحداهما فى درجة المعلوليه أقرب إلى العله لا- على وجه الاستقلال ليعود إلى جواز تحقق إحداهما فى مقام لم يكن الثانيه بعد فى ذلك المقام و يكون خرق الفرض بل على وجه آخر سيظهر.

ثم الأقرب المتوسط لا- يجوز أن يكون هى المادة لأن لها القبول و الاستعداد لا الفعل و الاقتضاء و المستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فإنه لو جاز ذلك لوجب أن يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا(١) له دائما من غير استعداد و أيضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب أن يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور.

و هذا هو معنى التقدم العلى و المعدوم لا يكون عله للموجود و قد علمت أن الهيولى فى ذاتها قوه محضه.

فروع

من هاهنا ينكشف لدى العاقل البصير أن الجسم لا يكون سببا لوجود أصلا- لا بتمامه و لا بأحد جزئيه و ذلك لأن المادة أمر عدمى و كذا ما يشتمل عليها من حيث

١- لأن الموجد للشئ ء يجب أن يكون مجامعا معه و استعداد الشئ ء لا يجامع معه فلو كان المستعد للشئ ء موجدا له و جب أن يكون موجدا من غير استعداد إذ لو كان موجدا مع الاستعداد لم يكن مجامعا للمعلول فلم يكن موجدا هذا خلف و إذا كان المستعد موجدا من غير استعداد فلم يكن مستعدا هذا خلف، إسماعيل رحمه الله

يشتمل عليها و أما الصورة فلأن تأثيرها فى شىء بتوسط المادة لأنها لو استغنت عن المادة فى فعلها فالأولى أن يستغنى عنها فى وجودها فى نفسها إذ الإيجاد يتقوم بالوجود و التالى محال كما علمت فكذا المقدم فإذا كان تأثيرها بواسطة المادة فيكون المادة عله قريبه لوجود الشىء و هو محال.

فقد علم من هاهنا أن الأجسام كلها فى أنفسها مكافئه فى درجه الوجود من غير علاقته و تلازم بينها و إنما قيدنا الكلام بقولنا فى نفسها لأنها قد توجد التلازم و التعلق بينها من جهة الأمور اللاحقه و الأوصاف الثابته فإن الأجسام المستقيمه الحركات- كالعنصرىات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات و حركات و من حيث كون المحدد محدد لا- من حيث كونه جرما فلكيا و بذلك يثبت وجود أمر قدسى مفارق عن الأجسام و أعراضها بالكلية لتناهى الأجسام قدرا و عددا و استحاله التسلسل مطلقا فينتهى إلى موجود واجب بالذات غير جسم و لا جسمانى- و هذا أحد الطرائق لإثبات وجود الواجب و أيضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى و صورته فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب أن يكون أولا سببا لوجود جزءيه اللذين هما أقدم منه و هذا محال لأن المادة لا اختلاف لها فى ذاتها و قد مر سابقا أن الصورة الجسميه حقيقه متماثله الأفراد فى الوجود و العله يجب أن تكون مخالفه للمعلول فى درجه الوجود و نحوه و ليس كذلك هذا خلف.

شك وإزالة-

ليس لقائل أن يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف أحوال المواد لأن هذا فاسد من وجهين.

أما أولا- فلأنه حينئذ يكون تلك الأحوال هى الصور الأولى فى المادة و الكلام فيها عائد بعينه فيرجع إلى أن الصورة الأولى يكون عله فى وجود الصورة الثانيه و يكون للمادة القبول فقط.

و أما ثانيا فلأن بعد تسليم أن الصور تكون متخالفه بسبب الأحوال المكتسبه عن المواد فيكون العليه و المعلوليه بين الحالين لا بين الصورتين الجسميتين.

فذلك إن صح كان حديثا آخر خارجا عن مقصودنا على أنا نقول كلاما مطلقا- إن ذلك غير متصور عند التحقيق لما أشرنا إليه أن الصورة قوه جسمانيه فكما أن وجودها في نفسها لا يتحصل و لا يتشخص إلا بسبب ماده فكذا إيجادها لشيء آخر- لما علمت أن الوجود مقوم للإيجاد لأنه شرط له فلنرجع إلى ما كنا بصدده.

فنقول إذا لم يكن الماده هي الواسطه في صدور صاحبها من العله فكانت الصورة هي الواسطه لصدور الماده و لا يمكن أيضا أن يكون واسطه مستقله أو آله مستقله إذ فسادهما بعينه كفساد ما إذا كانت عله مطلقه كما عرفت و الفرق بين الآله و الواسطه أن الآله ما يؤثر به الفاعل في منفعله القريب و الواسطه معلول يقاس إلى الجانبين فيوجد عله قريبه لأحدهما فذاك المعلول المطلق و الآخر عله بعينه.

ثم الصورة على ضربين صوره تفارق الماده إلى بدل عاقب و صوره لا تفارقها- أما الضرب الأول منهما فلا يتصور ذلك فيها لأنها إذا كانت عله متوسطه للماده التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها الماده فيكون للصورة المستأنفه ماده أخرى مستأنفه أيضا لما تقرر عندهم أن كل حادث يحتاج إلى ماده سابقه و قوه سابقه و استعداد لحامل القوه فيلزم أن يكون للماده ماده.

و هذا مستحيل لأن الكلام في الماده الأولى و لأنه يلزم أن يكون المفروض ماده صوره و لأننا نقل الكلام إلى ماده الماده و هكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعه (١) و لأن العله يجب أن تكون موجوده متشخصه قبل وجود المعلول و التشخص في النوع المتكثر الأفراد لا يمكن أن يكون بحسب الماهيه و لوازمها و إلا لانحصرت الماهيه في شخص

١- لأن تلك المواد الغير المتناهيه يجب أن يكون السابقه منها قابله لما هو لاحق منها- فمجموعها قابله للماده الأخيره التي كلامنا فيها و القابل يجب وجوده مع المقبول فيكون المواد المترتبه الغير المتناهيه مجتمع و هو التسلسل المحال، إسماعيل رحمه الله

واحد و ليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقه و كل صفه عارضه ليست من اللوازم- يحتاج وجوده إلى جهه انفعاليه و الانفعال لا يكون إلا من جهه الماده فيلزم أن تكون الماده موجوده قبل ما تكون موجوده هذا محال.

فيجب أن يكون الصوره بنفسها جزءا من عله مستقله و شريكا لعله متشخصه في إفاده وجود الماده فيكون الماده وجدت عن تلك العله الموجه بواسطه صوره غير معينه لا- تفارق الماده إلا بورود صوره أخرى يفعل فعل ما عدت عن الماده في إقامتها بإفاضه هذا الثالث المعطى دائما ما به تقوم الماده من الصور المتماثله في التقويم و هو الواهب للصور الذى سنصف حاله من ذى قبل إن شاء الله.

و يلزم أن يكون جوهر روحانيا إذ لو كان جسما أو جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا إلى أن يعود الكلام إلى جوهر قدسى

تسجيل

لما كانت الواسطه فى التقويم يلزم أن يكون قد تقومت أولا بذاتها أوليه بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب أن يكون الصوره قد تقومت أولا- بالفعل من ذاتها أو من المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصوره وجودها أقدم من وجود الهيولى- و الصوره الجسمانيه هى فعليه و تحصل للجسم و تمام له و قوه وجودها و جهه نقصها و إمكانها فى الماده و الماده بالقوه إنما تصير بالصوره بالفعل فيكون الوجود أولا- للصوره بما هى صوره و ثانيا للماده بما هى ماده و كونها ماده عين كونها ماده للصوره فى الوجود و إن كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصوره بما هى هذه الصوره المعينه.

و أما الضرب الثانى من الصوره التى يلزم الهيولى أبدا لعدم تحقق أسباب الفساد من حدوث الانقطاع و الالتصاق و الاتصال و الانفصال إلا ما شاء الله فهى و إن كانت فى أول النظر مما يجوز الوهم أن يكون واسطه مطلقه أو آله مطلقه فى إقامه

لكن العقل الصحيح يحكم بنفى ذلك بالبرهان و ذلك لأن تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما فى الطبيعه النوعيه يحتاج إلى عله.

و أيضا قد علمت أن تشخص أفراد الجوهر الامتدادى لا يتحقق إلا بعوارض انفعاليه غير واجبه للزوم للطبيعه دائمه و إلا لما كان وجودها فى ماده بل كانت الصوره قائمه بنفسها كالصور العقليه الخارجيه و ليس كذلك فلو كانت عله مطلقه لقوامها لسبقها بالوجود و القوام بنفسها و بعلمها المقومه لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقه على نفسها بالوجود بمرتبتين و هذا بين الاستحاله.

ثم لما علمت أن الإيجاد متقوم بالوجود و الوجود المتعين للصوره الجسميه متقوم بالهيولى لأنه إنما يكون بهيئات انفعاليه متجدده الحصول غير منفكه عن التغير و الحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار و البقاء و إن كانت لها جهه جامعته متفقته الحصول فى تلك الخصوصيات لازمه التحقق للطبيعه دائمه ليس بحسبها الانفعال و الافتقار إلا الهيولى إلا أنها مبهمه غير منفكه عن تجدد الأمثال و لا خاليه عن توارده الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث فى تحصلها فهو مفتقر إلى الماده و إن كان بالتبعيه فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر إليه فى تشخصه و التشخص متقدم على الإيجاد.

لأنها إما عين الوجود كما هو المذهب المنصور أو مساوق له فلو كانت الصوره سببا للهيولى و كانت الماده متقدمه إما عليها أو على ما معها و المتقدم على ما مع المتأخر متقدم عليه أيضا فيلزم أن يكون الهيولى سابقه على نفسها بمرتبتين - هذا محال - و لأن الصوره الشخصيه لا تنفك عن التناهى و التشكل المخصوصين و هما من عوارض الماده إذ لو كانا من لوازم الطبيعه الجرميه لكانت الأجسام كلها فى

مرتبته واحده من التناهي و نحو واحد من الشكل و ليس كذلك.

فالتناهي و التشكل اللذان من العوارض المسببه بالماده إما أن يكونا في درجه الصوره الجرميه الشخصيه أو سابقا عليها و السابق على السابق على الشئ ء سابق على ذلك الشئ ء و كذا السابق على ما مع الشئ ء سابق على المع فلو كانت الصوره سببا للهيولى لكانت الصوره سابقه على ما يسبقها إما بمرتبته أو بمرتبتيه فيلزم سبق الشئ ء على نفسه إما بثلاث مرتبه أو بمرتبتيه و كلاهما بين الاستحاله و استحاله التالى يستلزم استحاله المقدم.

فانكشف امتناع كون الصوره بأحد قسميها عله مستقله أو واسطه و آله فبقى أن يكون شرکه للعله الفاعليه و جزءا للعله التامه

فصل (٥) فى تجويز كون المعلول مقارنا للعله

لما علمت أن الوجود أولا- للصوره بحسب الذات و ثانيا للماده و دريت أن العليه ليست مفادها إلا التقدم فى الوجود بحسب الذات و وجود الصوره على نحو الحلول فيكون وجودها فى الهيولى كوجود العله مع المعلول و المعيه بينهما لا- ينافى كون الصوره مفيده و الهيولى مستفيده بل كما أن العله إذا كانت عله بالفعل لزم عنها المعلول و أن يكون المعلول معها إذ المعيه فى الوجود غير المعيه فى فضيله الوجود و استقلاله و الأول لا يستلزم الثانى.

فكذلك الصوره إذا كانت صوره و موجوده يلزم عنها غيرها مقارنا لها و المفيد لوجود شئ ء منه ما يفيده و هو مباين و منه ما يفيده و هو ملاق و العقل لا ينقبض عن صحه القسمين و الوجود يصدقه فيهما و البرهان قائم على وجود هذين القسمين.

و هكذا حال الجواهر مع الأعراض فإن الجوهر واسطه فى وجود الأعراض الحاله فيه بعد تقومه فى ذاته بالفعل

فصل (٦) فى كيفية كون الشئ ء الواحد بالعموم عله شئ ء واحد بالعدد بوجه خاص

إشارة

لما تبين و تحقق أن الصورة ليست مع الهيولى فى درجه واحده بل لها درجه من السبق لم يكن الهيولى فى تلك الدرجه.

و ظهر مع ذلك أن الصورة ليست سببا تاما و لا عله فاعليه و أن هناك لا محاله شئ ء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه و هو جوهر نورى إلهى و فعل قدسى سبحانه لاستحاله كونه جوهرنا نفسانيا فضلا عن كونه صوره أو طبيعه جرميه لكن يستحيل أن يكمل فيضانها عنه بلا توسط صوره أصلا بل إنما يتم الأمر بهما جميعا فهذا النور العقلانى يهب الصورة الجرميه بإذن رب الصور المجرده و يقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هى مطلقه دون العكس بأن يقيم الصورة بذات الهيولى.

إذ لا ذات لها أصلا إلا بالصور كما مر و كيفية ذلك أنه إذا انقطعت صوره معينه- تلبست بها الهيولى أدامها و استبقاها بتعقيب صوره عاقبه فمن حيث إن اللاحقه تشارك السابقيه فى أنها صوره ما تعاون المقيم القدسى على الإقامة و من حيث إنها تخالفها- تجعل الهيولى بالفعل جواهر غير الجوهر الذى كان بالسابقه فالصوره من وجه واسطه بين العله و معلولها فلا محاله تكون متقومه بالعله و متقدمه تقدا بالذات- فهى أقدم تحصلا و ثبوتا من الهيولى و هى فعل و قوه فعليتها فى الهيولى التى هى قوه محضه.

و لعلك تقول كيف يصح فى فتوى العقل كون طبيعه (١) مطلقه مبدأ لوجود

١- أقول الصورة الجسميه لكونها طبيعه نوعيه كما مر يكون وحدتها وحده إبهاميه زمانيه- و وحده شخصيه دهرية و يكون واسطه لوجود الهيولى بحسب وحدتها الشخصيه الدهريه لا بحسب وحدتها الإبهاميه الزمانيه فإنها من هذه الجهه ليس لها وجود إلا بوجود الأشخاص التى تكون حادثه مسبوقة بالماده و المده فكيف يكون واسطه لوجود الماده فثبت أن واسطه الصورة للماده إنما يكون بحسب وجودها الدهرى و وحدتها من هذه الجهه وحده شخصيه عدديه فلا يلزم كون الواحد بالعموم عله للواحد بالعدد ففتن، إسماعيل رحمه الله

شخصى و وحده عموميه عله لوحده عدديه مع أن العله يجب أن يكون أشد تحصلا و أقوى تعينا من المعلول.

فيجاب عما ذكرت بوجهين - أحدهما ما أفاده الشيخ الرئيس و غيره من القدماء قدس الله أرواحهم ملخصه - أن العقل لا ينقبض عن أن يكون الواحد بالعموم الذى يستحفظ وحده عمومه بواحد بالعدد عله لوحد بالعدد و هاهنا كذلك فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و هو المفارق و بالحقيقه الموجب الأصل هو ذلك المفارق إلا أنه إنما يتم إيجابه بانضمام أحد أمور يقارنه أيها كانت لا بعينه.

و ذلك لا يخرج عن الوحده العدديه بل إنما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير - من جهه حصول المناسبه بواسطته بين المفارق المحض الذى هو بالفعل من كل جهه و بين ما هو فى ذاته قوه محضه.

و بالجملة لما كانت طبيعه الصور الامتداديه عله بالذات للهيولى من غير أن يدخل فى سببيتها شىء من خصوصيات الأفراد إلا بالعرض فقد كانت العله التامه لها مؤتلفه الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصيه تامه التأثير باقيه الوجود و التشخص غير متكثره بتكثر أشخاص تلك الطبيعه المرسله إذ ليست الأفراد و لا شىء منها جزء العله فواحد بالعدد عله لما هو كذلك.

و ثانيهما ما خطر ببال الراقم بعون الله و هو أن الهيولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحاله استنادها إلى أمر عام الوجود بل إنما تشخصها ضرب آخر من التشخص و تعينها نحو ناقص من التعين لأن تعينها قد حصل بمطلق

الصور لا بصوره خاصه فما أشبه تعينها بتعين الأمور الذهنيه كالمعنى الجنسى إذا لاحظته العقل من حيث هو هو مع قطع النظر إلى الفصول و غيرها.

فالوحده الشخصيه التى للهيولى ليست وحده شخصيه أبت فى ذاتها أن تكون مستنده لوحده نوعيه للصوره بل هذه إنما هى متعينه بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر و أما الافتقار إلى انضمام الأمر القدسى فليس لأن مرتبه تحصل الهيولى و نحو تشخصها يستدعى الاستناد إلى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لأن الصوره فى كونها سببا افتقرت إليه لتكون محفوظه الوجود به و بواحد من أفرادها الشخصيه كما مر.

و مما يوضح ذلك أنهم ذكروا فى كيفية افتقار كل من الهيولى و الصوره إلى الأخرى فى التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا أن الهيولى سابقه الماهيه و الشخصيه - على شخصيه الصوره القائمه فيها لا محاله و أما تشخص الهيولى فبنفس ذات الصوره المطلقه لا - بهويتها الشخصيه فالصور بماهيتها لا - بشخصيتها أقدم من شخصيه الهيولى و ماهيتها جميعا و أما الصوره الشخصيه فهى إنما تفتقر إلى هيولى متعينه تعينا استفادا من الصوره لا من تعين الصوره فكن على بصيره

بحث و تحصيل

لك أن تقول من رأس لما تقرر بالبيان البرهاني أن كل طبيعه نوعيه يحتمل أشخاصا كثيره فى العين فهى إنما تشخص بالماده فتشخص تلك الماده إن كانت بماده أخرى يتسلسل المواد إلى لا نهايه و إن كان بالصوره فيلزم الدور.

فاعلم أن معنى تشخص الصوره بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصوره و ذلك لأن معنى الأول أنها تشخص بالهيولى من حيث هى قابله للتشخص أو لما يلزمه من الأعراض المسماه بالمشخصات فإن حقيقه الهيولى هى القابليه و الاستعداد و ليست فاعله للتشخص.

و هذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة وإنما تشخص بالماده أى يحتاج إلى قابل يقبل الشخصيه و القابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للشخصيه من الأعراض المكتنفه للصوره كالوضع و الأين و متى و أمثالها المسماه بالمشخصات و أما معنى العكس أى تشخص الهيولى بالصوره المطلقه- فمن حيث هى فاعله و مفيده لتشخصها فلا يلزم الدور و لا التسلسل.

بحث و تحصيل

و لقائل أن يقول إن تشخص كل من الماده و الصوره بذات الأخرى على أى وجه كان غير صحيح لأنه متوقف على انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى و انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخص كل منهما فإن المطلق غير موجود و ما ليس بموجود فلا ينضم إليه غيره.

و الجواب عنه بمنع هذه المقدمه مستندا بأن انضمام الوجود إلى الماهيه- لا يتوقف على صيروره كل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا مردود لأن المقدمه الأخيره غير قابله للمنع لكونها بديهيه.

و أما النقض بحال الماهيه و الوجود فغير وارد لأنهما ليسا فى الخارج أمرين متعددين منضم و منضم إليه بل اثنيتينهما بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر سابقا- بل الجواب بمنع المقدمه الأولى [الأخرى] و هى أن الشئ ء المطلق غير موجود- فإنها غير صحيحه و الصحيح أن المطلق بقيد الإطلاق عن القيد غير موجود و أما الشئ ء المطلق عن قيد الإطلاق و التقييد أى بلا ملاحظه شئ ء منهما لا بملاحظه عدم شئ ء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هى - بعين وجود أشخاصها.

فالحاصل أن الماهيه يمكن أن يؤخذ بلا شرط إطلاق و تقييد و يمكن أن يؤخذ

بشرط الإطلاق و بين الاعتبارين فرق واضح فهى المأخوذه بأحد الوجهين موجوده خارجا و ذهنا و بالآخر غير موجوده إلا ذهنا و اللازم فيما نحن فيه هو الأول دون الثانى - فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

و اعلم أن هذين الجوابين المرضى و غير المرضى ذكر أحدهما المحقق الطوسى و ذكر الآخر الإمام الرازى و لعله أجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبائع فى الخارج.

تذنب-

كل واحد من المادة و الصورة و إن كانت ترتفع برفع الأخرى إلا أنه لا يستلزم أن يصير كل منهما كالآخر فى مرتبه الوجود و هكذا فى كل عله مقتضيه و معلولها و ذلك لأن إحداهما و هى العله إذا رفعت رفع المعلول و أما الآخر و هو المعلول فليس إذا رفع رفعت العله بل إذا رفع كانت العله مرفوعه قبل رفعه قبله بالذات.

فالأمر هاهنا بالعكس من ذلك فإن رفع المعلول متأخر و رفع العله متقدم ذاتا- مع أنهما معا فى زمان واحد كحركتى اليد و المفتاح حيث إن رفع حركتها متقدم على رفع حركته و هما معان فى الزمان و أما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم و التأخر الذاتيين جائز فيهما كما فى برهانى اللم و الإن.

و قد مر هذا فى مباحث العدم

الفن الرابع فى إنبات الطبائع الخاصه للأجسام و الإشاره إلى جوهريه صورها المنوعه و ما يلتصق بها و فيه فصول

فصل (١) فى الإشاره إلى معناها

ذهب الحكماء المشاءون إلى أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعیه معنى آخر غير الامتداد و قبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعا مختلفه و لهذا سميت صوره نوعیه أى منسوبه إلى النوع بالتقويم و التحصيل و ما يوجد فى كل نوع جسمى يخالف ما يوجد فى سائر الأنواع الجسمانيه و هى أيضا عندهم مبادئ آثارها المختلفه و مبادئ حركاتها و سكناتها الذاتيه فتسمى قوى و طبائع و تسمى أيضا كمالات لصيروره الجنس بها أنواعا مركبه.

فهذه عنوانات و أوصاف لأمر واحد فى كل جسم طبيعى من الأجسام لأحد أن يأخذ بيان جوهريه ذلك الأمر من كل واحد من هذه النعوت و يجعلها طريقا موصلا إليه

فصل (٢) فى إنباتها من جهه مبدئيتها للحركات و الآثار

[الاستدلال على ذلك]

لا ريب فى أن المقتضى للآثار المختلفه المختصه كل منها بقسم من أقسام

الأجسام لا- بد و أن يكون أمورا مختلفه غير خارجه عن ذاته لأننا نعلم أن للأجسام آثارا مختلفه كقبول الانفكاك و الالتيام بسهولة كالماء و الهواء أو بعسر كالأرض و النار و امتناعهما كالكواكب و السماء و كاختصاص كل قسم من أقسام الفلكيات و العنصريات- بما له من الشكل و المكان و الوضع و الكيفيه اللازمه له أو المجبول على حفظها عند الحصول و طلبها عند الزوال بقاسر و الرجوع إليها بمجرد زوال القاسر على أسرع ما يتصور فى حقه.

و نعلم بالضروره أيضا أن العنصر الثقيل مثلا إنما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته و العنصر الخفيف إنما يتحرك إلى السماء بحسب ذاتها أو بحسب أمر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته و عن مقومات ذاته و محصلات وجود ذاته.

فتلك المبادئ لا- يمكن أن تكون هى الجسميه المتفقه و إلا لانفقت الآثار و لا الهيولى لأنها كما علمت قابله محضه و الكلام فى المقتضى و لأنها واحده فى العنصريات- فيعود مثل المحذور المذكور فى مبدئيه الجسميه المشتركه و هو اتفاق الآثار فى أجسام هذه الدار و لا العقل المفارق لتساوى نسبه إلى جميع الأجسام و لا يجوز استنادها أيضا إلى البارى ابتداء بلا وسط لأن نسبه البارى إلى الأشياء نسبه واحده- و الأشرف منها ماهيه و إنيه أقدم منه تعالى صدورا و فيضانا.

و هذا لا ينافى القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و ما لم يبطل أخذ الحكمه و الترتيب فاختصاص بعض الأجسام بصفات و آثار مخصوصه- لا بد فى حصوله من الفاعل الحكيم و الفاطر العليم من مخصص و هو المسمى بالصوره النوعيه.

نعم إنما ينسد باب إثبات الصور النوعيه بل سائر القوى و الكيفيات الغير المحسوسه بل المحسوسه أيضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له إرادته بلا داع و حكمه إذ مع تمكين هذه الإراده الجزافيه ارتفع الاعتماد على المحسوسات و لم يبق مجال للتأمل فى المقدمات و النظر فى العلوم النظرية و لا أيضا يأمن الإنسان أن يخلق

فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيما و العقيم منتجا و يرى الأشياء كلها على خلاف ما هي عليها و أكثر الناس يلتزمون هذا لإعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق أعمال قبيحه و أخلاق و عادات سيئه من حب الجاه و التفوق على الأقران و سائر أمراض نفسانيه استحكمت في نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم و إنكارهم الحكمة لئلا يشوش أحد عليهم أصولا فاسده أخذوها من معلمهم تقليدا و تلقفا من غير بصيره فألجأتهم تلك الأصول مع ما يعتريهم من تلك الأمراض و العادات و الإعراض عن العلوم الحقه و الحكميات شعفا بما عندهم من قشور الأفكار و الأنظار إلى القول بما سموه الفاعل المختار و قى الله السالكين شرهم و ضرهم في الدين.

لأن هؤلاء قطاع طريق الآخرة على المسلمين و هؤلاء المعطله في دوره الإسلاميه بإزاء ما في دوره الأقدمين من السوفسطائيه كما لا يخفى عند المنصف المتدبر قال بعض المحققين إن لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن وجه الأرض و انطمست العلوم القدسيه -

و اعترض على هذا الاستدلال بوجوه

الوجه الأول

لم لا يجوز أن يكون تلك المبادئ للآثار المخصوصه أعراضا مخصصه إذ كل موجب أثر في الأجسام لا يلزم أن يكون صوره جوهرية فإن الميل القسرى و غير القسرى مبدأ ما للحركه و ليس بصوره جوهرية و الحراره في الحديد الحاميه مبدأ الحرق لجسم و الحركه في بعض المواضع سبب للحراره و ليست بصوره جوهرية و هكذا في مواضع كثيره صارت الأعراض مبادئ للآثار فليكن ما سميتوه صورا من هذا القبيل.

لا يقال ليست هذه الأعراض مبادئ للآثار بل هي معدات و الفاعل غيرها.

لأننا نقول مثل هذا فيما سميتوه صورا و مما يؤكد ذلك أن الشيخ الرئيس - قد استدل في بعض رسائله على أن الطبيعه لا يجوز أن يكون مبدأ للصفات و الأعراض

الحاصله فى مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات و الكيفيات - كالحراره و البروده فى النار و الماء حيث قال و ذلك لأن مصدر الفعل الجسماني - قوامه و وجوده بالجسم و لا يجوز أن يصدر عنه فعل بلا مشاركته وضع بينه و بين ما يصدر عنه.

فإذا كانت القوى المنطبعة فى الأجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطه أجسامها و الطبيعه قوه جسمانيه فلا يصدر عنها فعل إلا بواسطه جسمها و الفعل الذى واسطه جسمها شرط فى إتمامه إنما يصح فى أشياء خارجه عن الجسم لا فى نفس الجسم و كيف يصح فعلها فى الجسم و شرط كونها فاعله كون جسمها واسطه و لا يمكن أن يكون الجسم واسطه بين الطبيعه التى فيه و بين ذاته فإذا فعلها فى أجسامها محال قطعاً.

بل معنى قولنا إن الطبيعه هى مبدأ تلك الأشياء مثل الحركة و الحراره و البروده مثلاً- غير ذلك هو أن الجسم المنطبع بتلك الطبيعه إنما تستعد بحدوث الطبيعه لتلك الأشياء فإذا تم استعدادها لها أفاضها واهب الصور عليها بإذن خالقه جلت قدرته- فكما أن الطبيعه فاضت على الجسم بعد استعداد خاص و تهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الأخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها و الاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعه فيها إلا أنه لما كان وجود الطبيعه فى الأجسام شرطاً لقبول ذلك الفيض قيل إن الطبيعه سبب لذلك أو مبدأ لذاك.

و هكذا فى غير هذا إذا تأملت وجدت بعض الهيئات و الصفات متقدما وجوده على وجود البعض و وجوده شرطاً لوجود المتأخر أعنى أن المادة القابله لذلك البعض - إنما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذى هو شرط الاستعداد التام فهذا الوجه يقال عليه إنه سبب للمتأخر و كذلك نسبه النفس إلى قواها و صفاتها نسبه الطبيعه إلى ما قلناه انتهى.

و هو صريح فى أن هذه الأمور معدات للأثار و ليست فواعل فإنه لما ثبت أن فاعل الحراره فى النار و البروده فى الماء و الجموده فى الأرض ليس أمراً مقارناً لتلك

الأجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار و في البروده التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء و كذلك في سائر الآثار كالإحاله إلى شبيه جوهر المغتذى و الإنماء و التوليد و التصوير و غير ذلك.

فما يسمونها صورا لم يثبت إلا كونها من الشرائط و المعدات التي لا ينافى العرضيه كالميل و الحرارة و البروده و أمثالها.

و أيضا القوى كالغاذيه و الناميه و المصوره أعراض مع أنهم يسمونها فعاله و عند المشاءين ينسبون إليها أفعالا كإفاده الصور و غيرها فإذا كانت هذه المؤثرات القويه عندهم أعراضا فغيرها أولى بالعرضيه.

و الجواب أن استدلالهم على إثبات [أن] الصور [التي] تكون مبادئ الآثار المختلفه في الأجسام يجب أن تكون جواهر ليس متوقفا على كون المبادئ أسبابا فاعليه بل يكفي كونها عللا معده فإن الآثار المختلفه لا بد لها من مخصصات مختلفه فتلك المخصصات إن كانت ذاتيات الأجسام و مبادئ فصولها الذاتيه حتى يكون الأجسام بها مختلفه الحقائق فتكون جواهر لا محاله إذ مقوم الجوهر عندهم و إن كانت أعراضا فتكون كالأثار الخارجيه فيحتاج إلى مخصصات غيرها.

فننقل الكلام إلى مخصصات المخصصات فإما أن يتسلسل إلى غير النهايه أو يدور أو ينتهي إلى مخصصات هي ليست آثارا للأجسام بل صورا مقومه منوعه ينقسم بها الجسم الطبيعي أنواعا مختلفه و الأولان مستحيلان فتعين الثالث و هو المطلوب.

و أما ما وقع منهم من نسبه الفعل و الإفاده إلى بعض القوى و الكيفيات و قولهم بأنها فعاله فمن باب المسامحه بعد ما حققوا الأمر من كون الفاعل في الإيجاد يجب أن يكون متبرى الذات عن علاقته المواد و هم قد صرحوا بأن المسمى فعل الطبيعه - من باب الحركات و الانفعالات و أما غير ذلك فهي واسطه و الواهب غيرها.

و ليس هذا مما خفى إلا على الناقصين في الحكمه كالأطباء و الدهريين و المنجمين و من يحذو حذوهم.

الوجه الثانى

أنا لا نسلم أن نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء لم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصيه ببعض الأجسام دون بعض و لو سلم ذلك لكن لا نسلم أنه يلزم منه حينئذ أن لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفه.

و إنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام و هيولياتها استعدادات مختلفه- بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفه كما يصدر عنه الكمالات المختلفه الفائضه عليها.

و الجواب أن الأجسام بعد اتفاقها فى الجسميه المشتركه لا بد لكل منها من استعداد خاص أو حاله خاصه أو ما شئت فسمه من خصوصيه بها يطرأ عليها ذلك الاستعداد أو غيره لأن الاستعداد كالقوه أمر عدمى منشؤه صفه خاصه متقرره فى ذات المستعد- فتلك الصفه لو كانت أمرا عارضا لكان عارضا لجسميه مخصوصه.

و إنما الكلام فى خصوصيه ذلك الجسم فلو كانت الخصوصيه أيضا أمرا عارضا متأخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الأمر أو يدور- فلا بد أن يكون الخصوصيه بالأخره أمرا داخلا فى ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له.

فإذا حقق الأمر هكذا فليس لأحد أن يقول إذا كان اختصاص الأجسام بعوارضها و آثارها مما يحتاج إلى صور مخصوصه يكون هى أسباب اختصاصات الأجسام بالعوارض و الآثار فيعود الكلام فى أصل امتياز تلك الأجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الأجسام بصورته الخاصه به بعد اتفاقها فى الجسميه.

و ذلك لما أشرنا إليه من أن تلك الصور وجوداتها أسباب لحصول الجسميه المطلقه نوعا خاصا و هوياتها مقومات للأنواع بماهياتها الخاصه و لغفله أكثر الناس عن هذا السر الحكمى يتشوش عليهم الأمر فى كثير من المواضع حتى إنهم يتحIRON

فى فصول الأنواع المركبه بل البسيطه و يطلبون سبب اختصاص الناطق بحصه الحيوان- التى فى الإنسان و سبب اختصاص الصاهل بحصه الحيوان التى فى الفرس و لا- يعلمون أن الحيوان من اللوازم العامه للناطق و الصاهل و أمثالهما المتأخره مرتبتها عن مرتبه هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل أولى بطلب اللميه فيه من حصول الفصل للجنس- و اختصاصه بحصه من جنسه يطلبها فيهما.

الوجه الثالث-

أنه يجوز أن يكون للمفارق جهات مختلفه بها يختلف نسبه إلى الأجسام فيفيد لبعض الأجسام آثارا مخصوصه و لبعضها آثارا مخصوصه أخرى من غير حاجه إلى صور نوعيه أو يكون عدد المفارقات كثيره حسب تكثر الأجسام نوعا.

كما ذهب إليه الأقدمون كأفلاطن و من يحدو حدوه من أشياخه و معلميه مثل سقراط و أنباذقلس و فيثاغورث و اغاثاديمون و هرمس و غيرهم من أعاضم حكماء الفرس و ملوك الحكمه المشرقيه و أساطين الفيلسفه و الخسروانيه حسب ما روى عنهم الشيخ الإلهى صاحب الإشراق فى كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع و المقاومات- و ككتابه المسمى بحكمه الإشراق من أن لكل نوع من الأفلاك و الكواكب و بسائط العناصر و مركباتها ربا فى عالم القدس و هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عنايه به و هو الغاذى و المنمى و المولد فى الأجسام الناميه لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفه فى النبات- عن قوه بسيطه عديمه الشعور و فينا عن نفوسنا و إلا لكان لنا شعور بها.

و هؤلاء يتعجبون ممن يقول إن الألوان العجيبه فى ريش من ريش الطواويس- إنما كان لاختلاف أمزجه تلك الريشه من غير أن يستند إلى سبب كلى و قانون مضبوط و مدبر عقلى و رب نوع حافظ بل هؤلاء الأعاضم من اليونانيين و الفرس ينسبون جميع أنواع الأجسام و هيئاتها إلى تلك الأرباب و يقولون إن هذه الهيئات المركبه العجيبه و النسب المزاجيه و

غيرها ظلال لإشراقات معنويه فى تلك الأرباب النوريه كما أن الهيئه البسيظه لنوع كرائحه المسك مثلا ظل لهيئه نوريه فى رب طلسم نوعه.

قالوا و انجذاب الدهن إلى النار فى المصباح لما تبين أنه ليس لضروره عدم الخلاء على ما ذكر فى موضعه و لا لقوه جذابه فى النار بالخاصيه فهو أيضا لتدبير كلى من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ لصنوبريتها و لغيرها.

و هو الذى سماه الفرس ارديهشت فإن الفرس كانوا أشد مبالغه فى إثبات أرباب الطلسمات و هرمس و اغاثاذايمون و إن لم يذكروا الحجه على إثباتها بل ادعوا فيها المشاهده الحقه المتكرره المبتنيه على رياضاتهم و مجاهداتهم و أرسادهم الروحانيه و خلعهم أبدانهم و إذا فعلوا هذا فليس لنا أن نناظرهم كما أن المشاءين لا يناظرون المنجمين كابرخس و بطلميوس فيما حكموا عن مشاهداتهم الحسيه بآلاتهم الأرضيه- حتى إن أرسطو عول على أرساد بابل.

فإذا اعتبر رصد شخص أو أشخاص معدوده من أصحاب الأرساد الجسمانيه فى الأمور الفلكيه حتى تبعهم غيرهم ممن تلاهم و بنوا عليه علوما كعلم الهيئه و النجوم- فليعتبر قول أساطين الحكمه و التأله فى أمور شاهدوها بأرسادهم العقليه بحسب خلواتهم و رياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيره و هيئتها و نسبها النوريه.

و هى بمنزله أفلا-ك نوريه هذه الأفلا-ك ظلال لأنوارها و هيئتها الوضعيه و غيرها ظلال لهيئاتها العقليه و نسبها النوريه كما أشرنا إليه فيما مر.

و ليس كما قال الذاب عنهم و المتعصب لهم و هو الشيخ الإلهى للمشاءين دليل على حصر العقول فى عشره أو خمسين و بالجمله فى السلسله الطويله أى العليه و المعلوليه و لا- يلزم أن يأخذ الأفلا-ك فى الترتيب حيث يأخذ العقول فى الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى و يحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقه أخرى عرضيه كالفرع لتلك الأصول الأعلين يحصل من الفروع الأجسام الفلكيه و العنصريه من البسائط و المركبات

الأشرف من الأشرف و الأخص من الأخص و عدد الفريقين كثير كما فى القرآن و ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ.

قالوا و ليس صاحب النوع النفس فإن النفوس لا بد و أن يتألم بتألم أبدانها و صاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه و للنفس علاقه ببدن واحد و لصاحب النوع علاقه و عنايه بجميع الأبدان لنوعه و النفس يحصل منها و من البدن الذى يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد و رب الطلسم ليس كذا.

ثم رب طلسم النوع إذا كان فياضاً لذلك النوع فلا يكون محتاجاً إلى الاستكمال به بخلاف النفس فإنها مفتقره إلى الاستكمال بالجسم و علاقه الأجسام إنما هي لنقص فى جوهر النفس يستكمل بالعلاقه و من له رتبه الإيداع لجسم لا يقهره علاقه ذلك الجسم و شواغله و كمال المفارق التشبه بمبديئه الواجب بالذات فالعلاقه الجسمانيه نقص له- و الذى ينوع الجسم و يحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقه عرضيه ذلك ظاهر لمن له أقل حدس.

و الجواب أنا و إن نساعدكم فى إثبات هذه الصور العقلية المفيضه لهذه الأنواع الجسميه كما مر من كلامنا فى مباحث الماهيه و قد ذبنا عن إثبات المثل النوريه الأفلاطونيه- و أحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه.

إلا أنا نعلم مع ذلك ضروره أن تلك الآثار إنما تصدر من الأجسام التى قبلنا أو من المفارق بواسطه مبدأ قريب مقارن بها مباشر لحرركاتها آثارها فإن الإحراق يكون من النار و الترطيب من الهواء و التبريد من الماء و التجميد من الأرض إلى غير ذلك فلو لم يكن فى هذه الأجسام إلا الهيولى و الصوره الجرميه لم يحصل تلك الآثار من الأجسام.

كيف و الشيخ الإلهى ممن قد برهن فى كتبه كالتلويحات و غيرها على أن المفارق الصريف لا يمكن أن يكون محركا للأجسام على سبيل المباشره أى الفاعليه القريبه لحرركاتها بل على نحو بعيد عن المزاوله كالعله الغائيه المشوقه للعله الفاعليه كنفس المعلم التى يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنها تقرباً إليها و تشبها بها.

و بهذا الأصل حكموا بأن حرركات الأفلاك كما لا بد لها من مباد عقلية هي

غايات لحركاتها الشوقيه لا- بد لها من محرركات جسمانيه هي قوى و طبائع مزاوله لتحريكها على سبيل التجدد و الانفعال لثلا يفقد المناسبه بين المفيض و المفاض بالكلية و ليحصل أمر متوسط بين المفارق المحض و الجسماني المحض.

لا بد أيضا في الأجسام من أمور تنفعل من تلك المبادئ المفارقة و تفعل في الأجسام الماديه و ما هي إلا القوى الانطباعيه أو النفوس النباتيه أو الحيوانيه و على الجميع يطلق الصوره النوعيه مع ما لها من التفاوت

فصل (٣) في إثبات الصور الطبيعيه من منهج آخر و هو كونها مقومه للماده

اشاره

بيانه أنا نعلم بالضروره أن في كل نوع من الأجسام أمرا غير الهولي و الجسميه- مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو إما أن يكون عرضا أو جوهر- و الأول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه و مثل هذا المقوم يكون صورته كما مر إذ كما لا يتصور وجود الماده معرى عن الجسميه كذلك لا يتصور وجودها بدون أن يتخصص نوعا من أنواع الجسم.

فإننا لا نقدر أن نتصور جسما لا يكون فلكا و لا عنصرا و لا حيوانا و لا شجرا- فلا يوجد الجسم المطلق إلا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص و المقوم للجوهر جوهر لأنه سبب وجوده الخاص و السبب أولى بالجوهريه من المسبب لأن الوجود يتعدى من الأول إلى الثاني فيكون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهر قطعا.

فهو إما حال في الماده أو محل لها و الثاني باطل بالوجدان و لانقلابه إلى غيره كما في العناصر مع بقاء الماده في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا- و الجوهر الحال يكون صورته و هو المطلوب و الا-عراض عليه من قبل الرواقيين من وجوه من الأبحاث

البحث الأول

أن الاحتجاج على حاحه الجسم و افتقار المادة إلى المخصصات التي سميتوها صوره بلزومها للجسم و عدم تصور خلوه عنها بعد أن يسلم أن لها ماهيه و إنيه حتى ينازع في أنها هل هي جواهر أو أعراض فإن الكلام في أصلها طويل غير منجح لأن استحاله الخلو لا يدل على جوهريتها و افتقار المحل إليها في التقوم الوجودي أ ليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما و شكل ما و تحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها و لا يخلو عن وحده و كثره و التزمت بعرضيتها.

و ليس لقائل أن يقول إنها يصح بدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهولي مع بقائها بعينها و ما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة إلى الصورة [لا- يثبت] إلا- مجرد أنه لا- يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صوره بعينها بل عنها و عن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل- و بدله و مقدار و بدله و كذا غيرهما.

ثم إن كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الأعيان إلا بالمخصصات لو أوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعه النوعيه كالإنسان مثلا و مميزات أشخاصها مقومات لوجودها مع أن التقويم و التحصيل هاهنا أقوى فما يحتاج إليه في التخصيص النوع و هو أتم تحصيلاً أقوى في ذلك مما يحتاج إليه الجنس و هو أضعف تحصيلاً.

فكما سميت مخصصات الجنس صوراً فهلا سميت مخصصات النوع صوراً إذ لا يصح تفرره دونها.

و هاهنا أبحاث مترادفه على طريق الأسئلة و الأجوبه

ذكرها صاحب المطارحات تعصبا و نصره للقائلين بعرضيه الصور لا بأس بأن نذكرها أولاً حتى يحيط الناظر بأطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا.

قال س مخصصات الأنواع تابعه للمتخصص الذى هو النوع مع أن التخصيص بها- ج فيلزمكم فى صور الأجسام مثله- فنقول هى تابعه للماهيه الجسميه و تخصصها بها كما ذكرتم فى مخصصات الأنواع.

س الماهيه النوعيه فى نفسها تامه.

ج فكذا يقال فى الجسميه فإن استدلتتم على عدم تماميه الجسم باحتياجه إلى مخصصات فالإنسان أيضا غير تام لحاجته إلى الأمور المخصصه.

س لو فرض الإنسان نوعه منحصرًا فى شخصه ما احتاج إلى مميز.

ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقه محصوره فى شخص واحد ما احتاج إلى مميز.

س كان لا بد للجسم (١) من أن يكون فى مكان أو وضع أو حيز.

ج إذا فرض الإنسان وحده أو الشجر أو نوع آخر جسمى لا بد له أيضا ضروره من كونه على وضع و جهه و مقدار ثم إذا فرض الجسم وحده و لا- يكون له مكان أو وضع إن كان هناك امتناع ففى انحصار الأجسام فى جسم واحد و كذا الكلام فى نوع كالإنسان و الشجر.

س لا- مانع للإنسان بما هو إنسان من أن يكون هو وحده فى الوجود محصورا فى شخص واحد و إن كان يمنعه مانع فهو خارجى.

١- يعنى أنه لو قيل فى بيان استلزام الجسم للمكان و الوضع إن كون الجسم وحده بلا مكان و وضع ممتنع قلنا إن كان هناك امتناع كان لأجل امتناع لازمه الذى هو حصر الأجسام فى جسم واحد و هذا اللازم كما هو لازم لكون الجسم وحده بلا مكان و وضع كذلك هو لازم- لكون النوع كالإنسان و الشجر مثلا وحده بلا مكان و وضع إذ لو كان الإنسان مثلا وحده بلا مكان و وضع لزم انحصار الأجسام فى واحد و هو الإنسان المذكور فتأمل فإن فيه ما فيه، إسماعيل رحمه الله

ج هكذا يقال فى الجسم بعينه بما هو جسم.

س الأمور المخصصه للنوع يعرض عن أسباب خارجه و أمور يتفق و لا يتقوم بها حقيقه النوع.

ج ما فرضتموه صوراً أيضاً يلحق الأجسام أو الهيوليات بأسباب خارجه فإن الهيولى لا يقتضى أن يكون ما فرضتموه صوراً مائيه أو هوائيه بل يلحقها بعض هذه الصور لأمر خارجه و هى ليست بمقومه لحقيقه حاملها.

س هى مقومه لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع.

ج كل الكلام فى أنكم بما ذا تبين لكم أن المخصصات التى سميتها صوراً مقومه لوجود الجسم إن كان بالتخصيص فكذا يقال فى مخصصات الأنواع ثم إذا كان المخصص لا مدخل له فى التقويم فليس لكم أن تقولوا فى كثير من المواضع كما فى تعدد الواجب الوجود إنه يحتاج إلى مميز فيصير الذى فيه الاشتراك معلولاً للتمييز - ما لم يثبتوا أن المميز فصلى أو خارجى إلى هاهنا كلامه.

مخلص عرشى

إن التحقيق فى هذا المقام يستدعى تقديم أصل يبنى عليه الجواب و هو أن لواحق المادة على ضربين منها ما هى كمالات يستكمل بها المادة و يتوجه إليها الطبيعه مثل صيروره الجسم الطبيعى نباتاً ثم حيواناً ثم إنساناً فصوره النباتيه مما يستكمل بها الطبيعه الجسميه الأرضيه صائره بها نوعاً خاصاً يترتب عليها آثار مخصوصه غير ما ترتب على الجسميه العامه من الشكل الطبيعى و الحيز الطبيعى و المقدار و الوضع و غيرها.

و كذا صوره الحيوانيه كالنفس الدراكه الحراكه كمال أتم و أفضل من القوه النباتيه يصير بها الجسم الطبيعى بعد استعداده الأقرب و استكماله جسماً نامياً أمراً خاصاً أكمل و أشرف مما كان فى المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الأجسام

عموما من التشكل و الحيز و التقدر و التكيف بالكيفيات المحسوسه و غيرها و على الأجسام النباتيه خصوصا من النمو و التغذى و التوليد و هى اللواحق الحيوانيه من المشى و الشهوه و الغضب و الأكل و الجماع و غيرها.

و هلم إلى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعى فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامه و الخاصه مع لواحق مخصوصه يختص به لا يوجد فى غيره- و الضرب الآخر منهما ما هى لواحق غير كماليه لا يصلح أن يكون غايات أخيره و لا- متوسطه للطبيعه بل يكاد أن يكون من اللوازم الضروريه للوجود العام الجسمى مثل المقدار الخاص و الشكل الخاص و الحيز الخاص.

فإن مجرد الجسميه مما يقتضيها من غير أن يصير أمرا مخصوصا فهى مكثرات العدد لا محصلات الأنواع و تكثيرها لأعداد الإنسان و أعداد الفرس مثل تكثيرها لأعداد الجسم و أعداد النبات و الحيوان.

فالضرب الأول عندنا و عند المعترين من المشاءين هى المسماه بالصور النوعيه- و الطبائع الجسميه.

و الضرب الثانى هى العوارض الخارجيه و الأولى لكونها متقدمه فى الوجود على الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو ماده و محصله للأنواع التى يخصها هى يكون لا محاله جواهر لأن عله تقوم الجوهر وجودا و محصل تجوهرها يكون جوهر لا محاله- و أما الثانيه فلأخرها عن الأنواع و لحوقها بعد تمامها أو كمالها الإضافيه يكون أعراضا لكون محالها غير متحصله القوام بها فتدبر

قاعده عرشيه-

إذا تركيب أمر تركيبا طبيعيا له وحده طبيعيه من أمرين- أحدهما متيقن الجوهرية و الآخر مشكوك فيه الجوهرية و أردت أن تعلم حال الآخر أ هو جوهر أم عرض فانظر فى درجه وجوده و مرتبه فضيلته فى المعنى و الحقيقه

بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فإن كان وجوده أقوى من وجود ما- تحققت جوهريته لما يترأى من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته.

فاعلم أن نسبة التقويم والعلية والتقدم إليه أولى من نسبة التقويم والمعلوليه والتأخر بالقياس إلى قرينه ولقرينه الأولى عكس ذلك بالقياس إليه بعد أن تحقق عندك- أن لا- بد في كل تركيب نوعي أو صنفى من ارتباط ما بالتقدم والتأخر والعلية والمعلوليه- بين جزأيه وإلا لم يكن نوعا ولا صنفا إلا بمجرد التعامل الوهمي وإن كان وجود الأمر الآخر الذي لم يتنقح عندك بعد أنه جوهر أو عرض أضعف من وجود ذلك الأمر الجوهري ورتبته أنقص.

فاعلم أن ذلك الأمر مستغنى القوام عنه فيجب أن يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا إليه معلولا له فيكون إما ماده له أو عرضا قائما به إذ لو كان هذا جوهر غير محتاج إليه وذلك أيضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط واثلاف ما طبعى أو غيره وإن كان عرضا قائما بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جذا

فصل (٤) فى إبراد منهج ثالث لإثبات جوهرية الصورة النوعية

إشارة

و هو من جهة كونها أجزاء لماهيات الأجسام الطبيعية المحصله.

تقريره أن الصور إذا تبدلت فى الأجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور أعراضا إذ الأعراض إذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشئ ء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشئ ء الجوهري بما هو يكون جوهر لا عرضا وإلا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض.

و البحث عليه نيابه عن القدماء الذاهيين إلى عرضيه كل ما يحل فى غيره- أن من الأعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فإن الحديد قبل أن يحصل فيه هيئه

السيف إذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بأنه حديد أو بحد الحديد.

ثم إذا حصلت فيه الهيئه السيفيه فسئل أنه ما هو لا يجاب بأنه حديد بل بأنه سيف و لا يحصل فيه إلا الأعراض (١) كالشكل و الحده و غيرهما و هكذا الطين إذا جعل لبنات و بنى منها بيت لا- يجاب بأنه طين بل بأنه بيت و لم يحدث فيه إلا اجتماع و هيئات و هي أعراض فقد علم أن تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرًا أو عرضًا.

و لا يجوز لأحد أن يقول هذه الهيئات جواهر لأنها خروج عن الفطره و لا أن مجموع الأعراض يصير جوهرًا بعد الانضمام و هل كان الثوب الذي اتخذ من القطن إلا قطنًا أحدثت فيه هيئات بالقتل و النسج فإذا سئل بعد صيرورته ثوبًا أنه ما هو لا يتأتى أن يقال إنه قطن بل إنه ثوب و على هذا القياس أمثاله و نظائره.

فعلم أن من الأعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرًا أو عرضًا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق.

بحث آخر -

ثم إن الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر و العرض و في خاصيه كل منهما- لم يكن بتبدل الجواب و عدم تبدله و أما الضابط في كون محل العرض متقومًا بنفسه و محل الجوهر متقومًا بما حل فيه و لزوم كون ما حل في الموضوع المستغنى عن ذلك الحال عرضًا و ما حل في المحل الذي يتقوم به صورته و جوهرًا فلا يوجب هذا المعنى فإن ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهيه بخلاف ما ذكر هاهنا.

فإن الحال لا يجوز أن يكون مقوم حقيقه المحل و كيف يكون الشئ ء جزء

١- لا- يخفى أن الأعراض من الآثار المترتبه على الصوره يترتب على السيف ما يترتب على الحديد و زياده فلا بد في هذه الزياده من مبدإ كمالى فتبدل الأعراض كاشف عن تبدل أمر جوهر فلهذا يتغير الجواب عن السؤال بما هو فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

ما يحله و المعقول من ماهيه المحل غير المعقول مما هو من أحواله فليس كون المحل مفتقرا إلى ما يحل فيه من الصور إلا باعتبار تقوم الوجود لا- الحقيقه فيرجع الكلام إلى المنهج المقدم و البحث في حاجه المحل إلى بعض ما يحله و استغناؤه عن الأعراض هل هو بمجرد التخصيص و عدم الخلو و اللزوم أو بأن ماهيه المحل ناقصه الوجود- يحتاج إلى مكمل جوهرى رجوع إلى الموقف الذى سبق الكلام فيه جرحا و تعديلا.

هذا ما للذاب عن الأقدمين أن يبحث مع أصحاب جوهرية الصور الطبيعيه- من المشاءين فى هذا الموقف و لتؤخر ما عندنا من الجواب إلى أن نقرر مسلكا آخر فى هذا المطلب قريب المأخذ إلى هذا المسلك استدلالا و بحثا و جوابا.

و لنذكر البحث الذى يرد عليه من شيعه المنكرين للصور فنشير إلى الجواب المناسب لأصحاب الأذهان البحثيه.

ثم نرجع إلى ما أرانا الله من برهانه و كشف على ضميرنا و فتح على قلبنا من باب رحمته و رضوانه فنظهر نبذا منه و لا نستحيى من قول الحق و إن كان فيه حيد عن المشهور

فصل (٥) فى إيراد منهج رابع فى هذا المرام

و هو أن هذه الأمور أجزاء الجوهر النوعيه و جزء الجوهر جوهر مثلا ماهيه النار ليست مجرد الجسميه بل ماهيتها مركبه من جسم و أمر آخر يحصل من مجموعهما حقيقه النار و هكذا الماء و الهواء و الحجر و الشجر و الدواب و غيرها و للخصم أن يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر أو جزء الشئ الذى باعتبار جهه واحده جوهر جوهر.

و الأول هو المسلم و الثانى غير مسلم فإن الأبيض أو الجسم الحار من حيث

هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الأبيض جوهر أو هذا الحار جوهر لأنهما من جهة واحده جوهر لا من جميع الجهات.

فكذا نقول حينئذ الماء يحمل عليه أنه جوهر باعتبار أنه جسم و باعتبار أنه حامل صورته و الماء ليس من جميع وجوهه جوهرًا بل هو مجموع جوهر و عرض و حمل عليه الجوهرية لأجل أحد الجزئين لا لأجل أنه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الأبيض المذكور و على الحار المذكور.

ثم لا يخفى أنك إذا عرفت الماء لا تعرفه إلا بأجزائه و لا يمكنك أن تحكم أن الماء جوهر إلا بعد أن تعلم أن أجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية أجزائه على الحكم - بأن الماء من جميع الوجوه جوهر لا أنه مركب من جوهر و عرض.

فإذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بأن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر - مصادره على المطلوب الأول كيف و الجوهرية إذا كانت أجزاء أجزائه فكما لا يعقل الكل إلا بالأجزاء فكذا لا يعقل الأجزاء إلا بأجزائها و المتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشئ المتقدم بالطبع على ذلك الشئ.

و قد علم أن جزء الجوهر جوهر فلا يصح أن يعقل الماء إلا أن يعقل أجزاءه - و لا يعقل أجزاءه إلا بأنها جواهر فيلزم أن يكون إذا عقل جوهرية الماء عقل جوهرية جميع أجزائه فكيف يصح أن يثبت بعد هذا بالحجة أن شيئًا من أجزائه جوهر.

و في الجملة لا يصح لك أن تثبت أن جزء الماء جوهر إلا - بأن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر لا بأنه مجموع جوهر و عرض حتى يلزم أن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر و إنما يمكنك أن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر إذا ثبت جوهرية آحاد الأجزاء.

فقد أثبت في هذه الحجة الشئ بما لا يثبت إلا به.

هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابه عن الأقدمين ذكرناه بعبارة إذ لم أجد فائده في تغيير العبارة إذا كان المقصود تأديه المعنى بأي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه

فصل (٦) فى دفع المناقضة التى ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الأخيرين

إشارة

اعلم أولاً- أن من الأمور المتقررة فى مدارك المحققين أنه لا- يجوز أن يتحصل حقيقه نوعيه لها وحده طبيعیه لا- صناعیه كالبسائط الأسطقسیه و المركبات الطبيعیه التى فاضت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستحقاقها التى حصلت من تغيرات المادة و تطوراتها بعلة و قوى ذاتيه من مقولتين مختلفتين.

لما تقرر أن الوحده فى جميع التقسيمات معتبره فالمقوله الواحده إما جوهر أو كم أو كيف أو غير ذلك و أما المركب من الجوهر و الكم فليس جوهرًا و لا كما و كذا المركب من الجوهر و الكيف ليس أمرا واحدا بل اثنين جوهرًا و كيفًا.

و أما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجدا ثالثا يكون له عله مقتضيه و عله غائيه سوى عله هذا و عله ذاك و غايه هذا و غايه ذاك لا- بمجرد تسميه أو اعتبار كما أن المركبات الصناعيه لها وجودات صناعيه و وحدات اجتماعيه و فواعل تعمليه- و غايات تصنيه لأعراض عرضيه اعتباريه.

و لهذا حكموا بأن المشتقات و ما فى حكمها كالأبيض و الأسود و الرومى و الزنجى أشياء لا حظ لها من الوجود بالذات إنما الوجود فى نفسه فى كل منها اثنان- جسم و كيفيه أو جسم و إضافة إلى شىء لأن الملتئم من ذات ما جوهریه و عرض ما لم يكن مجموعهما من مقوله أخرى و لا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله و امتنعوا عن تجويز أن يكون حقيقه واحد مندرجه تحت مقولتين و ما فوقهما بالذات.

اللهم إلا- بالعرض فإن الإنسان و إن صدق عليه حيوان و أبيض و طويل و قائم- و غيرها إلا أن مقوم وجوده من جمله هذه المعانى معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقوله الجوهر بالذات و ليس واقعا تحت مقوله أخرى إلا لأمر عارض فيكون قول

الكم عليه لأجل الطول الذى عرض له قولاً بالعرض.

فكذا قول الكيف عليه لأجل عروض اليباض له و هكذا فى جميع المقولات- فهو و إن كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول أفرادها فيه لكن ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه إلا الذى دخل فى قوام ماهيته الوجدانيه و هو الجوهر و غيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هى هى و إنما صدقها عليه صدق عرضى لامتناع دخول مقولتين مختلفتين فى قوام شىء له وجود فطرى و وحده طبيعیه.

إذا تقرر هذا فنقول لا شك أن الجسم النارى و الهوائى و الحجرى و النباتى و الحيوانى و غير ذلك لكل منها حقيقه متحصلة لها وحده طبيعیه من غير اعتبار و تعمل- و هى غير حاله فى موضوع فيكون جوهرها واحدا غير بسيط الحقيقه لأنها متقومه من جسميه مشتركه فيه جميع الأجسام و من أمر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الأمر مندرجا كالجسميه المشتركه تحت مقوله واحده هى الجوهر بل يكون هو فى نفسه مندرجا تحت مقوله أخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ائتلاف طبيعى و اتحاد نوعى بل مجرد اجتماع.

و مثل هذا المجموع إذا اعتبره الفرض أمرا واحدا لا يكون نوعا من الجوهر و لا نوعا من الكيف و لا من إحدى المقولات العشر إذ لم يكن له حقيقه وجدانيه له وجود فائض عليه من الحق و يكون كالحجر الموضوع بجانب الإنسان و الواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلى.

فيجب أن يكون للنار جزء مختص جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصوره النوعيه و كذا الماء و الأرض و الفلك و الشجر و الحيوان بل يجب أن يكون نسبه الصوره إلى الجسم بمعنى ماده كنسبه الفصل إلى الجنس من حيث يكون نسبه إليه- نسبه الكمال إلى النقص فكما أن ماهيه المعنى الجنسى تكمل بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصوره.

و لهذا الوجه يقال لها كمال الجسم و كمال الشىء ينبغى أن يكون من جنسه

لا خارجا عن جنسه و كمال الجوهر ينبغى أن يكون محصلا لجوهريته و يكون أقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له.
و إنما قلنا يجب أن يكون نسبتها إلى الجسم نسبة الفصل إلى الجنس لأن تلك المخصصات إنما هي مباد لفصول ذاتية لأنواع الجسم و هذا أمر مقرر عندهم.

كما مر من أن الجنس و الفصل مأخوذان في الماهيات المركبة من المادة و الصورة الخارجيتين و الأجزاء المحمولة إنما تكون محفوظة الحقائق في الذهن و الخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول أما قول من قال في أحد المنهجين أن ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر و ما تبدل فهو عرض ليس مراده في أى موضع كان على سبيل العموم و الكليه حتى لو فرض ماهية كالسواد مركبة من جنس و فصل - يكون كلاهما عرضيين كاللونيه و قبض البصر.

فإذا سئل عن السواد فأجيب بأنه لون قابض للبصر و إذا سئل عن غيره من الألوان فأجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرًا بل غرضه أن كل ماهية نوعيه لها وحده طبيعیه و مع ذلك تكون واقعه تحت مقوله الجوهر بالذات و يكون له صفة مخصوصه.

فإذا أردنا أن نعلم أن الصفة مقومه له أو غير مقومه له ننظر أ يتبدل بتبدله جواب ما هو أم لا فإن تبدل فهو جوهر لا محاله و إن لم يتبدل فهو عرض إذ قد ثبت أنه صفة قائمه بمحل.

فهذا يعلم أن صفة الناریه أى كونها بحيث تكون محرقه داخله في قوام الجسم النارى و صفة الأبيضية ليست داخله في قوام الجسم الأبيض.

لست أقول إن الحيوان الأبيض إذا أخذ مقيدا بالأبيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض و معروض لا يكون البياض داخلا فيه و لا أنه لا يتبدل حينئذ بتبدل البياض جواب ما هو كيف و البياض بحسب هذا الأخذ ذاتي داخل نسبتته

بل أقول إن الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن ماهيته و لا يتغير فيه الجواب عما هو يتبدل مثل البياض و ما يجرى مجراه عنه و أما المناقضة بالسيف و السرير و نحوهما فليست هي بأنواع طبيعيه و كلامنا فى الأنواع الطبيعيه الواقعه- تحت مقوله الجوهر بالذات.

نعم الحديد ماهيه طبيعيه و الخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو و لا شبهه لأحد فى أن نوعيه كل من النار و الهواء و الأرض و الماء و الدر و الياقوت و الإنسان و الفرس نوعيه طبيعيه لكل منها علل أربع كلها بالذات لا بالعرض.

اثنتان منها مقومتا الوجود و هما الفاعل و الغايه الخارجان عن عالم التعمل و التصنع و اثنتان منها مقومتا الماهيه و هما داخلتان فى ذاته تلبست إحداهما بالأخرى فى الوجود من غير وضع واضع و اعتبار معتبر و لها فصول ذاتيه مأخوذه من أمور خاصه طبيعيه فهى المسماه بالصور.

فالصور الطبيعيه جواهر فإذا كان فى حقائق الأجسام فصول ذاتيه مختلفه هى الصور النوعيه باعتبار فإذا نسب إلى هذه الأنواع شىء يجب أن يستند الآثار المختلفه المختصه بنوع نوع إلى تلك الصور نوعا من الاستناد و إن كان لكل نوع من الأجسام مدبر عقلى ذو عنايه من ملائكه الله الروحانيين يقوم بكلاءه هذا النوع بإذن مبدع الكل و أمره جلت عظمته.

و إذا كان لها تقويم الماده و تحصيل الأجسام أنواعا فلا يكون لها مباد فى المواد- بل يفيدها مفيد من خارج فإن الاستعدادات و اللا استعدادات ليست بأمور محصله فى الخارج يتقوم بها أنواع بل هى توابع لأمر محصله يتخصص بها الجسم تخصيصا أوليا- و إنما شأنها الإعداد لأنها من جهات القوه و القبول.

و منشأ اختلاف تلك الصور فى الحقائق يرجع إلى اختلاف مبادئها المفارقة

دون اختلاف ذوات الهيوليات أو اختلاف استعداداتها فإنها مقدمه كما علمت بحسب الذات على الهيوليات و اختلافها و اختلاف استعداداتها إنما يصحح اختلاف التشخيصات- و أنحاء الحصوليات لا الحقائق أنفسها.

و الحق أن مفيض وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الأتم الأفضل و العقول و النفوس و غيرها جهات فاعليه يتكثر بها أنواع الحقائق المحصله و المواد و الحركات و الأزمه و الاستعدادات جهات قابليه يتكثر بها أشخاص تلك الحقائق و أنحاء حصولاتها و أعداد تعييناتها كما ذهب إليه كافة الموحدين من العرفاء و المحققين من الحكماء هذا.

و أما معنى قول المثبتين للصور إن جزء الجوهر جوهر فهو أن ما علم مجملا ببرهان أو حدس أو فطره أنه جوهر فجزؤه لا محاله يكون جوهرًا لأنه أقدم وجودًا منه فيكون أولى منه بعدم الافتقار إلى موضوع و العلم بكون الشيء جوهرًا أي بصدق الجوهرية عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته و تصور أجزائه.

بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الأجزاء تفصيلا كما أن العلم بجوهرية الجسم الطبيعي و كونه ذا أبعاد ثلاثه حاصل قبل أن يعلم أن له أجزاء و أنه مركب من هيولى و صورته هما جوهران أو أحدهما جوهر و الآخر عرض.

فقول المعترض إن العلم بجوهرية الشيء لا يحصل إلا- بعد العلم بجوهرية كل جزء من أجزائه غير صحيح و كذا قوله جزء الجوهر إنما يكون جوهرًا إذا كان ذلك الجوهر جوهرًا من جميع الوجوه لا محصل له فإن جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لأن الجوهر جنس لما تحته من الأنواع المحصله فيكون مقوما لماهيتها- و مقوم الشيء لا ينفك عنه أصلا في اعتبار من الاعتبار و حيثه من حيثيات فالجوهر جوهر بأي حيثه أخذت معه و على أي وجه كان.

و أما تمثيله بالجسم الحار أو الأبيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث ماهيته حمل ذاتي و حملة على الحار و الأبيض حمل عرضي لأنهما بالذات من أفراد مقوله

الكيف و مجموع المعروض و العارض ليس أمرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقوله بل هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقوله أخرى كما مر ذكره.

و الكلام فيما هو جوهر بالذات مقول عليه الجوهرية قولاً ذاتياً لا عرضياً و كل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على أى وجه كان من وجوهه بعد ما انحفظت ذاته عن الازدواج مع غيرها من الأوصاف الزائده على ذاته و جزء الجوهر أى الواقع تحت جنس الجوهر لا بد و أن يكون جوهرها و إلا فيلزم أن يكون المركب المعلول مستغنى القوام ذاتا و وجودا عن الموضوع و ما هو جزؤه و علتة و أقدم وجودا منه بالطبع محتاجا إليه و العلة يجب أن يكون أقوى و أوكد وجودا من معلولها هذا خلف.

و أما تجويز كون جزء الجوهر عرضاً قائماً بجزئه الآخر الجوهرى فهو أيضا من مجازفات من أهمل شرائط الوحده الطبيعيه فى الأنواع المحصله و اشتبه عليه حال التركيب التآحدى الذى بين الماده و الصوره بحسب فعل الطبيعه بالتركيب التآلفى الذى بين الموضوع و العرض بحسب فعل الصنعه.

و ذلك لأن أحد الجزئين إذا كان ذاتا جوهريا مستغنى القوام عن ما يقوم به فيكون تام النوعيه فلا يفتقر فى وجوده إلى ما يضمه و ما يضمه إنما يضمه بعد مرتبه وجوده فلا يحصل منه و مما يضمه فى مرتبه أخيره ذاتا واحده مندرجه تحت مقوله الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر و عرض فالجوهر متقدم و العرض متأخر- و الذات الواحده لا تكون متقدمه و متأخره معا.

كيف و لو كان المجموع جوهرها واحدا له ذات واحده غير ذات هذا الجوهر- و هذا العرض و له جوهرية غير جوهرية جزئه بناء على أن ذاته غير ذات كل منهما- فعند حصول جزئه الجوهرى لم يوجد بعد و إنما وجد بعد وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا محال و إن لم يكن العرض قائما به بل بغيره جزءا كان ذلك الغير أم خارجا و ذلك قوام العلة يجب أن يكون أقوى و أتم و

العرض مطلقاً أضعف قواماً من أى جوهر كان و كذا يلزم تركيب موجود وحدانى من مقولتين و قد مر فساد

تحصيل عرشى

قد سبق منا ما أفادنا الله بالهامه و فاض على قلبنا بتأييده فى مباحث الماهيه ما يتنور منه و ينكشف أن الصور النوعيه هى محض الوجودات الخاصه للجسمانيات و الوجود بما هو وجود ليس بجوهر و لا عرض و ذلك لما أشرنا إلى أن فصول الجواهر متحدته الماهيه فى المركبات العينيه مع الصور الخارجيه و الجنس ليس بجنس لفصله المقسم- بل من لوازمه التى يعمه و غيره.

فجنس الجوهر و إن كان مقوماً للأنواع المركبه الجوهريه لكنه عرضى خارج عن فصولها و صورها المأخوذه عنها تلك الفصول فالصور الطبيعيه ليست ماهيه جوهريه لكنها مفيد القوام للأجسام الجوهريه فلا- يكون إعراضاً بل هى أعلى ذاتاً من الاندراج تحت إحدى المقولات فلبساطتها و نوريتها و كونها مبادئ الآثار الخارجيه- يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر أصول سابقه فى أوائل هذا الكتاب أنها هى الوجودات العينيه المحصله التى تحصل الأنواع و تميز بعضها من بعض و هى بنفسها متحصله و متميزه كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطه و المركبه- حيث إنه متمايز الآحاد و الأفراد متفاضل المراتب و الدرجات بنفسه لا- بأمر يلحقه- و تمايز الماهيات و تفاضلها تابعه لتمايز آحاد الوجودات و أفرادها و تفاضل مراتبها و درجاتها.

و أما حاجه الوجودات الصوريه إلى الهيولى فهى ليست بحسب أنفسها و إنما يحوجها إلى الماده ما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماه عند القوم بالعوارض المشخصه من الكيف و الكم و الوضع و الأين و غيرها و هى من علامات التشخيصات و إنما التشخص بنفس الوجود لأن تشخصه بنفسه و تشخص الأشياء به كما أن وجوده بنفسه و موجوديه

الأشياء به فهو تشخص و متشخص و مشخص كما أنه وجود و موجود و موجد كل منهما باعتبار فانظر

فصل (٧) فى أن تقويم الصوره الطبيعیه للجسمیه ليس على سبيل البدل

إشارة

لما كانت الصوره الجرمیه تبدل بتبدل الصوره لما علمت أن نسبتها إلى الجسمیه- نسبه الفصل إلى الجنس و الفصل متقدم على الجنس و جودا فمهما تبدل المتقدم يتبدل المتأخر دون العكس.

و لما صرح الشيخ أيضا فى التعليقات و غيرها بأن كل صوره تحدث من الصوره الطبيعیه يحصل معها مقدار آخر و امتدادات أخرى فيحصل معها اتصال جوهرى آخر.

فلا- ينبغى لأحد أن يقول إن الصور الطبيعیه تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما أن الجوهر المتصل يقوم الهیولى حتى يكون الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعیه كالهیولى بالقياس إلى الصور الامتدادیه فإن الجسم جزء الاتصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثه و إذا تبدل الاتصال الصورى يتبدل الصور الطبيعیه بتبدل الجسم أيضا فيحدث مع كل صوره طبيعیه جسم آخر فليس الجسم كالهیولى التى يبقى نفسها و يقبل حدودا مختلفه يقومها على سبيل البدل.

و السر فى هذا أن كل حال عرضا كان أو صوره يحتاج فى لوازم تشخصه إلى المحل إلا أن العرض كما يفتقر إلى المحل فى تشخصه كذلك يفتقر إليه فى نوعيته لأن حقيقته ناعته فالموضوع يقوم حقيقه العرض كما يقوم شخصيتها و الصوره بحقيقتها تقوم وجود محلها الذى هو الماده حيث كانت الجسمیه نوعا واحدا محفوظه الحقيقه فى حدود الامتدادات و مراتب المقادير المختلفه صغرا و كبرا.

فالهیولى تحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعيه الصوره الاتصاليه فهى بنوعيتها تقوم الهیولى و تشخصاتها متقومه بها و هذا بخلاف الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعیه

المتخالفه الأنواع فإن كل صوره طبيعیه إذا كانت بنوعيتها مقومه للجسم- فإذا تبدلت نوعيتها إلى نوعیه صوره أخرى زالت الجسمیه أيضا إلى جسمیه أخرى و لأن الهيولى لما كانت أمرا بالقوه مبهمه الذات و الحقيقه يكفى فى تشخصها مطلق الصور و أما الجسم بما هو جسم فهو ماهیه نوعیه تفتقر فى تشخصها إلى صوره مخصوصه فزوال الصوره المخصوصه يوجب زوالها و لا يوجب زوال خصوصيات الصوره و لا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور.

تفريع

و من هاهنا حكموا بأن الشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات فقد عدم الجسم- الذى كان موجودا مع الصوره النباتيه أو الحيوانيه و حدث جسم آخر بخلاف الهيولى الأولى فإنها مستمره.

و هذا أيضا موضع الخلاف بين الفريقين لأنه متفرع على الخلاف بين جوهریه الصور و عرضيتها و كذا ما مر فى مباحث الماهيات من أن الجنس و الفصل مجعولان بجعل واحد فى المركبات كما فى البسائط و عند أتباع الإشراقيين جعل كل واحد منهما غير جعل الآخر و التزموا ذلك.

مع أنهما من الأجزاء المحموله و الحمل عباره عن الاتحاد فى الوجود لما زعموا أن الشجر إذا قطع زال عنه الفصل أى النامى و بقى فيه الجنس و هو الجسم- و كذا فى الحيوان إذا مات و الجسم إذا انفصل و قد أسمعناك ما يفى بتحقيق هذا المقام هناك فتذكر

فصل (٨) فى أن مرتبه وجود الصوره الطبيعیه متقدمه على مرتبه وجود الصوره الجسمیه

إشاره

قد مضى من الأ-صول ما يستفاد منه هذا المقصد إلا- أنا نبينه تبيننا آخر فنقول- إنه من المحال أن يكون الجسم المؤلف من الهيولى و البعد المنبسط فى الأطراف مطلقا أمرا قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص و شكل خاص و مكان خاص- و على امتناع لقبول الخرق و الالتيام أو عدم امتناع لهما.

أما على نهج السهوله أو الصعوبه لأن مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى أنه ليس يوجد فيه إلا الهيولى و الصوره الامتداديه هو مكان مطلق و شكل عام جنسى و مقدار كذلك- و بالجمله مقتضاه من كل صفه أمر عام لا وجود له إلا فى الذهن إذ وجوده كذلك لا- يكون إلا- فى العقل كما علمت إذ ما لا- ينفك وجوده عن خصوصيات أو صاف متخالفه بالنوع و ما يقتضيها من الصور المتخالفه الحقيقه فلا يجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عن ما يخصصه بإحدى هذه الصفات و لا سابقا عليها و إن لم يكن سبعا زمانيا بل يكون سبعا ما بالطبع و ما يضاويه إلا فى العقل و محال وجود ما هذه صفته إلا مقترنا بإحدى الخصوصيات لا مجردا عنها و لا متقدما عليها أصلا.

فمحال أن يكون الصوره الطبيعیه متأخره عن الجسميه و لا أن تكونا متكافئتين- من غير تقدم و تأخر لإحداهما على الأخرى إذ يلزم منه أن يقوم الهيولى الصوره الجسميه- على انفرادها و الصوره الطبيعیه على انفرادها.

و هذا من المستحيلات لأن ماده الواحد البسيطه لا يجوز أن يقومها الصورتان- لأن فى تقويم إحداهما إياها غنى عن تقويم الأخرى إذا كانتا فى درجه واحده كما يستحيل أن يقوم معنى واحد جنسى فصلان منطقيان و ليس الحال فى الحساس و

المتحرك بالإرادة للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد عبر بهما عنه كما بين في موضعه.

فيجب أن يتقوم الصورة الامتدادية أولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسميه نوعا خاصا ثم يقوم المادة و الجسم الذى يقومه الصورة الطبيعية تقويما فى الوجود- غير الجسم الذى يتركب منهما و هو الذى يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد و الماهيه.

و قد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة و غير الجسم بمعنى الجنس إذ هو متأحد من هذه الأمور الثلاثة الهولى و الصورتين تأحدا بالفعل لا- بفرض فافرض كتأحد الجسم بالزنجى أو الأبيض فإن اتحاد الهولى بالصورتين فى المصوره ليس كاتحاد الجسم بالحراره فى الحار و كاتحاد الإنسان بالكتابه فى الكاتب فإن لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحراره و الكتابه بخلاف حال الهولى مع الصورة.

و لهذا يكون الاتحاد هاهنا بالذات و هناك بالعرض و هذا الاتحاد يجعل الأمر الجيسى أمرا نوعيا فهو اتحاد نوعى و اتحاد الجسم بالحراره لم يجعل الجسم أمرا نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا و اتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل و الخصوصيه فلا يكون اتحادا نوعيا.

فانظر أ يجعل الكتابه ما يضاف إليه أمرا يحتاج إليه الكتابه فى تحصله نوعا بل شخصا أيضا فإن الإنسان ما لم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابه و لا بالبياض- و غيره من العوارض المتأخره فقد ثبت أن المعنى الملتئم من الهولى و الجوهر الامتدادى فقط وجوده كوجود الجنس فى أن يفتقر إلى ما يكمله و يحصله نوعا من الأنواع الطبيعيه و إن لم يكن جنسا بالحقيقه فإن الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا فى الذهن و لا فى العين و الجوهر الممتد فقط و إن كان تام المعنى فى الذهن- إلا أنه ليس تام الحقيقه فى الخارج بل لنقص وجوده يحتاج إلى ما يحصله و يوجد

نوعا كاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسميه و هكذا إلى أن يتم و يكمل تماما و كامالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا.

فإذا كان كذلك يجب أن يحصله أمر صوري هو إحدى الصور الطبيعیه و المحصل للشيء يكون أقدم وجودا و أقوى قواما و تحصلا فالصوره الطبيعیه متقدمه على الجسميه- تقدما بالعليه و على المركب من الثلاثه تقدما بالطبع أو بالماهيه.

و هاهنا شك مشهور

و هو أن الهولي أمر واحد فكيف اختصت ذاتها بصوره طبيعیه دون صوره أخرى طبيعیه و قد مر أيضا شبه هذا السؤال و هو أن اختلاف الأجسام بالآثار إذا كان منشؤه اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصوره عليها بعد اتفاتها في الجسميه.

و نحن قد أشرنا إلى ما يفسخ به هذا الإيراد لأن مبناه على الغفله عن جوهریه الصور النوعيه و تقدمها في الوجود و الجعل على الجسم بالمعنى الذى هو ماده متفقه الحقيقه في الكل.

و أما الجسم بالمعنى الذى هو محمول على سائر الأنواع الجسمانيه فليس هو واحدا متفقا في الكل و إنه يتحصل بفصول مأخوذه عن الصوره و يكون في كل منها بمعنى آخر.

و أما اختلافات تلك الصوره أو الفصول فهى بذواتها و بجهات راجعه إلى مبادئها الوجوديه لا بصور و فصول أخرى لأنهما معان بسيطه غير ملتتمه من ماده و صوره أو جنس و فصل.

و بالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه و تأخره و كماله و نقصه في ذاته أصل كل اختلاف و منشأ كل حقيقه و نعت و وصف ذاتى أو عرضى.

ثم إن ما يختلف من الهوليات و الجسميات اختلافا نوعيا أعنى اختلافا بالفصول

و الصور كهيوليات الأفلاك و جسمياتها المختلفه و هيولى العناصر و طبائعها النوعيه- فالأمر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا و لا زمانا على تلك الطبائع الخاصه.

و أما الهيولى بما هي واحده بالنوع بالجسميه المشتركه أو واحده بالشخص- كما زعمه قوم ثم يتصور بصوره بعد صورته فباستعدادات تلحقها و يختلف بها من أسباب علويه بإعداد الحركات الدوريه كما ينكشف فى موضعه إن شاء الله

فصل (٩) فى أن وجود الصور الطبيعيه و القوى الجسمانيه ليست فى أطراف و نهايات للأجرام

إشاره

إن الصور و القوى لا- يجوز أن يختص فى الجسم بحد غير منقسم منه كنقطه أو سطح بل يجب أن يكون ساريه فيه إذا كانت تحل فى الجسم بما هو جسم أى فى نفس ذاته المنقسمه إذ لو كانت موجوده فى حد منه غير منقسم لا فى الجسم كله لزم أن يكون لذلك الحد وجود منحاز عن وجود الجسم فلا يكون نهايه له هذا خلف.

و لأن من الأجسام ما ليس له حد خطى أو نقطى كالكره و أشباهها و الجسم المستدير الفلكى لم يتعين فيه نقطه و لا- خط كالقطب و المحور ما لم يتحرك فلو كان وجوده القوه المحركه فى تلك النقطه أو ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركه بمرتبتين و هذا ممتنع فبقى أن وجودها ليس فى أمر غير منقسم.

ثم إنك قد علمت أن المقدار و الوضع من لوازم الأجسام بل من مقوماتها كما ذهب إليه جماعه من المعبرين فإذا قارن الجسم أمر لا- يصح أن لا- يوجد له المقدار- و الوضع و ما يجرى مجراهما و إلا لم يكن وجوده فى الجسم من حيث هو جسم بل مع زياده معنى غير منقسم كالأبوه و أمثالها فيجب أن يعرض للطبائع و القوى الجسمانيه هذه الأمور بالعرض و ليست مقارنه القوى و الصور للوضع و المقدار و ما

يجرى مجراهما من الجسم كمقارنتها للسواد و الحركة و ما يشابههما.

إذ ليس هذه الأمور حالها حال مثل المقدار و الوضع بالقياس إلى الجسم و ما يقوم به فإنه يرتفع بارتفاعهما الجسم و ما يقوم به و لا يرتفع بارتفاع مثل السواد و الحركة.

فلهذا لا- يؤثر مثل هذه الأمور في القوى و الصور و الأ-عراض الموجودة في الجسم كما لا- يؤثر فيه إذ لو كانت مؤثره كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر.

أ و لا ترى أنه إذا عدم المقدار أو الوضع أو الشكل من الجسم لم يبق الجسم و لا القوه الموجوده فيه أو العرض الموجود فيه و إذا عدم نصف المقدار عدم نصف السواد و لا كذلك السواد مع غيره كالحركه فليس إذا عدم السواد عدم الحركه و لا إذا عدم نصفه عدم نصفها

تلويح عرشي

و مما يجب أن يعلم هاهنا أيضا أن الواحد في بعض الأشياء عين الانقسام- كالعدد أو عين قبول الانقسام كالزمان و المقادير فإن حقيقه العدد التي بها تحصله و قوامه هي نفس المنقسم إلى الوحدات لا- أمر يعرضه الانقسام إليها و حقيقه الزمان كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار و حقيقه المقدار نفس الكميّه الاتصاليه- التي لها قوه الانقسام و في بعض الأشياء تغاير الانقسام سواء ينافيها أو يجامعها من جهتين لا من جهه واحده و إلا لكان عددا فالأول كالواجب الوجود و كالعقول- و كنفس جهه الواحد و الثاني كالأشياء التي لها جهه تمام و جهه نقص.

فالفلك و الحيوان مثلا لكل منهما جهه جسميه بها يقبل الانقسام بالقوه أو بالفعل و هي الجهه التي بها يكون كل منهما ناقصا و جهه نفسيه أو عقليه بها لا تقبل الانقسام لا بالقوه و لا بالفعل و هي الجهه التاميه التي بها يكون تاما فالفلك من حيث

فلكيته التي تمامه لا يصلح لأن يصير فلكين أى تصير النفس ذا نفسين و الحيوان بما هو حيوان لا يصلح لأن يصير حيوانين أعنى ذا ذاتين و إنما صار جسميه كل منهما قابله لأن يصير جسمين لأن بمجرد الجسميه لا يصير الشئ ء ذا حقيقه تامه لأن وحدتها كما علمت عين قبول الكثره و تمامها عين النقصان.

و من هاهنا علم أن الجسم بما هو جسم كالجنس و أما الصور الطبيعيه فهى أيضا ذات جهتين جهه قبول الانقسام و جهه عدم الانقسام و هى متفاوتة بحسب غلبه إحدى الجهتين على الأخرى.

فكلما كانت أنزل مرتبه و أشد إصاقا بالجسميه و أقرب درجه إلى ماده الأولى- و أبعد وجودا عن وجود الفاعل الأول فهى أقبل للكثره و الانقسام و أبعد عن التمام- و كلما كانت عكس هذه الأوصاف عليها أغلب فهى أقبل للوحده و أقرب إلى التمام و أمتع عن قبول الخرق و الالتيام و ألصق بعالم الصور المجرده عن الأبعاد و الأجرام- و كذلك حكم الأعراض و الكيفيات فإن بعضها أبعد عن الوحده و التماميه من بعض- فإن السواد و البياض ليسا كالكره و الدائره إذ يتصور لكل من هاتين وحده و تماميه بحسب الواقع و أما فيهما فليس شئ ء من الوحده و التماميه إلا بحسب المقايسه و الاعتبار.

فالموجود من الشكل فى كل جزء من أجزاء الجسم المشكل جزء منه و تمامه موجود فى كليهما الجسم و كليهما الذى له وحده طبيعيه غير موجود فى كل جزء من أجزائه و ليس كذلك حال مثل السواد(١) و البياض.

١- أقول و السر فى ذلك أن مثل السواد و البياض كله مساو لجزئه فى الاسم و الحد- بخلاف الشكل فإن نصف الكره مثلا ليس بكره و هكذا سائر أجزائها بخلاف أجزاء السواد- فإنها سواء و منشأ ذلك أن السواد و أمثاله لشده لصوقها بالجسم تكون حاله فى الجسم بما هو جسم و من حيث ذاته المنقسمه و أن الشكل مثلا ليس بهذه المثابه من اللصوق بالجسم و لهذا لا يكون الجسم بما هو جسم فى كونه محلا- له بل لا- بد فيه من حيثه أخرى مثل كونه محاطا بالحد الواحد أو الحدود مثلا- فافهم،
إسماعيل رحمه الله

و أما القوى الجسمانيه فإن كان لها تمام و معنى زائد على أنها قوه فى الجسم- فإنها موجوده فى كليه الجسم و أما أجزاءها ففى أجزاء الجسم فالنفس من حيث إنها قوه فى الجسم فلها أجزاء بحسب أجزاء الشريف من أجزاءها فى الشريف من أجزاء الجسم كالقلب و الدماغ و الخسيس من أجزاءها فى الخسيس من أجزاء كالعقب و العجز.

هذا إذا اعتبر الأجزاء المختلفه للبدن و أما إذا اعتبر أجزاءه المتشابهه المقداريه فليس بإزائها من النفس إلا قوه متشابهه ساريه فى الجميع على نحو واحد متشابه و كأنها هى المسماه بالطبيعه التى عرفت بأنها مبدأ أول لحرکه ما هى فيه و سكونه بالذات لا بالعرض أو ما هو كالأله للطبيعه و هو الميل فإن تلك الطبيعه قوه من قوى النفس ساريه فى الأجسام ذوات النفوس و هى فى البسائط صورته نوعيه مبدأ فصل أخير و فى المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورته مقومه بل حكمها حكم سائر القوى و الكيفيات.

و أما النفس من حيث إنها أمر فى نفسها تامه الحقيقه مع قطع النظر عن أنها قوه فى الجسم أو مباشره لتحريكه أو تدبيره فليست هى ذات تجز من هذه الحثيه- و لا- لها أجزاء فى أجزاء الجسم لأنها ليست ناقصه كأجزائها أو قواها التى توجد فى الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقه عن المواد و من حيث لها قوه ساريه فيه فهى أمر منقسم بانقسامه فما أشبه حال النفس بأمر مركب من ماده و صورته أو حيوان متألف من بدن و نفس لأنها ذات جهتين إحداهما قوه ساريه فى البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعيه و الأخرى غير ساريه فيه كالمفارقات.

فهذا حال النفوس المجرده الذوات و أما غيرها فجهه الوحده فيها ضعيفه مغلوبه- كالنباتات و رب حيوان كالحيات إذا جرى بقسمين توجد فى كل واحد من قسميه- قوه محرکه حساسه زمانا مديدا كما يوجد فى كل من قطعتى بعض الأشجار قوه ناميه يظهر فعلها عند الغرس

فصل (١٠) فى الإشاره إلى نحو وجود الأشياء الكائنات

قد علمت مما سبق بعض الأسباب القريبه لوجود الأمور الطبيعیه و هى الماده الأولى و الصوره و انجر البحث فى تلازمهما إلى إثبات السبب العقلی الفاعلی للأجسام- و ستقف فيما یرد عليك من مباحث الحركات الكلیه إثبات الغایات العقلیه و هما سببان قاصیان لوجود الكائنات التى هى تحت السماویات فلو كان وجود هذه الأشياء على وجه یصح حصولها من ذینك السببین المفارقین فقط من غیر حاجه إلى سببین مفارقین- لكانت سیلها أن یبقى و یدوم و لكانت على تمامها اللائق فى أول تكونها فكان أولها عین آخرها و لكن لما كان قوامها من ماده و صوره و كانت مع ذلك متضاده الصور- متفاسده کیفیات الأولىه و كل ماده لكونها قوه قابله.

فإن من شأنها أن یوجد لها هذه الصوره و ضدها صار لكل واحد من هذه الأجسام حق و استیهال بصورته و حق و استیهال بمادته فالذى له بحق صورته أن یبقى و یدوم على الوجه الذى له و الذى له بحق مادته أن یتغیر و یوجد لها وجود مضاد لوجوده الذى كان لها و إذا كان لا یمكن أن یوفى هذان الحقان معا فى وقت واحد إذ لا یمكن أن یتصور الماده بصور متضاده فى زمان واحد.

بل نقول إن جمیع صور الموجودات التى فى هذا العالم كانت فى العالم العقلی بإبداع الواجب تعالى إياها كما ستعلم و قد مرت الإشاره إلى وجود هذه الصور وجودا مفارقا و كان وجود الفاعل الأول یقتضى تکمیل الماده بوجودها فى هذا العالم- لأنه من التوابع المتأخره على سبیل الفیض و كان ایجادها فى الماده على سبیل الإبداع مستحیلا إذ هى غیر متأتیه بل متعصیه لوجود صورتین معا فضلا عن تلك الكثره- فقدر بلطیف حکمته حركه دوریه و زمانا غیر منبت و ماده مستحیله من صوره إلى صوره و لزم ضروره أن یوفى هذه إلى مده و ذا إلى مده فیوجد هذه و یبقى مده ما

محفوظه الوجود.

ثم يتلف و يوجد ضدها ثم يبقى ذلك مده ثم يفنى و هكذا فإنه ليس وجود أحد الضدين أولى من وجود الآخر و لا بقاؤه أولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من الوجود و البقاء.

و أيضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الآخر و يكون عنده شىء ما لغيره و عند غيره شىء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى صاحبه فالعدل في هذا أن تؤخذ مادته فتعطى لذلك و لذاك أن تؤخذ مادته فتعطى لهذا و تتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة إلى توفيه العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشىء الواحد دائما على أنه واحد بالشخص كما قيل شعرا-

از آن سرد آمد این کاخ دل آویز که چون جا گرم کردی گویدت خیز

فجعل بقاء الدهر على أنه واحد بالنوع و هكذا بقاء المادة الأولى و الحركة الأولى و الزمان الذى بها وجود هذا العالم فإن لكل منها وحده كوحده الجنس و كل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج فى أن يوجد إلى أشخاص بعد أشخاص فيوجد أشخاص ذلك النوع مده ثم يتلف و يقوم مقامها أشخاص آخر منه فيبقى مده ثم يتلف و يقوم مقام الأشخاص السالفه أشخاص آخر أيضا من ذلك النوع و على هذا المثال إلى ما شاء الله و أراد

فصل (١١) فى الإشارة إلى الصور الأول و ما بعدها و إلى نحو بقاء الفاسدات

منها أن من الصور ما هى أسطقسات.

و منها ما هى كائنه عن اختلاطها فمن هذه ما هى عن اختلاط أكثر تركيبا.

و منها ما هى اختلاط أقل تركيبا.

و أما الأسطقسات فإن المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط إذ كان لا ضد له فى جملة جسميته و أما الكائن عن امتزاج أقل تركيبا فإن المضادات

التي فيه يسيره و قواها منكسره ضعيفه فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التأثير لا يتلفه إلا المفسد من خارج فصار المفسد له أيضا من خارج و ما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج و عن اختلاط أكثر تركيبا فكثره المتضادات فيه و تراكيبيها يكون تضاد المختلطات فيه أظهر و أقوى المتضادات فيه قويه.

و أيضا لما كان حصولها من أجزاء و أبعاض غير متشابهه لم يمتنع أن يكون منها تضاد و تفسد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه و من داخله و ما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فإنه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء و الحجاره فإن هذين و ما جانسهما إنما يتحللان من الخارجيات فقط و أما غيرها من النبات و الحيوان فإنها تتحلل من أشياء متضاده لها من داخل و أشياء مضاده لها من خارج.

فلذلك إن كان شىء من هذه يتعلق عنايه الله بأن يبقى صورته مده ما أعطاه قوه تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما و يكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل و لا يمكن إلا بأن يجذب إلى جسمه جسم آخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته- التي كانت له و يكتسى صورته هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الأجسام لصورها قوى أخرى هي الغاذيه و ما يخدمها و يعينها حتى صار كل جسم من هذه الأجسام يجتذب إلى نفسه شيئا ما مضادا له فينسلخ عنده تلك الضديه و يقبله بذاته و يكسوه الصوره التي هو متلبس بها إلى أن ينفد هذه القوه منه في طول المده فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوه الجابره أن يرد مثله فيتلف.

فبهذا الوجه ينحفظ الأجسام من المتلف الداخل و أما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالآلات جعلت بعضها فيه كقوه النشو في النبات يخرج الأوراق للصيانه عن الحر و البرد المفسدين من خارج و كقوه الحركه الإراديه في الحيوان و بعضها من خارج جسمه متصلا كان أو غير متصل أما المتصل فكالأوراق للنبات و كالشعور- و المخالب و الأظفار و الأنياب للحيوانات و أما المنفصل فكالألبسه و آلات الحروب للإنسان

و كالبيوت و المساكين للحيوان.

ثم إذا كانت العناية متعلقه ببقاء ما لا- يبقى إلا- بالنوع لا- بالعدد لما علمت فاحتيج فى أن يقوم مقام ما تلف من الأشخاص أشخاص أخرى يدوم بها الواحد النوعى إلى قوه أخرى تخلف ماده منفصله عن ماده الشخص السابق يحدث فيها صوره غير الصوره السابقه بالعدد لينحفظ بها و بأمثالها النوع يقال لها القوه المولده و لها أيضا خوادم و معينات ليس هذه مقام تفصيلها و موعده مباحثها عن ذى قبل إن شاء الله الحكيم

الفن الخامس

اشاره

فى أن نحو وجود الأجسام الطبيعى ليس إلا على سبيل التجدد و الانقضاء و الحدوث الاستمرارى من غير دوام و لا بقاء و كنا قد أحكمنا بنیان هذا المطلب و أوضحنا برهانه و سهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا فى فصول المرحله الرابعه التى فى مباحث القوه و الفعل و أحكامهما و أحكام الحركه و السكون و نحو وجود الطبيعه التى هى العله القريبه للحركه سيما الفصل المعنون بالحكمه المشرقيه فى فصل كيفيه ربط المتغير بالثابت و فصل إثبات الحركه فى الجوهر- و الذب عن الاشتداد الجوهري فى الجواهر الماديه لكنا نريد أن نذكر هاهنا نمطا آخر من الكلام ما فيه زياده توضيح و تأكيد لهذا المرام إذ فيه غرابه عن ما ارتكز فى أذهان الجماهير و حيد عن المشهور عند الناس من أن الفلسفه كأنها توجب القول بقدوم الأجسام سيما الأفلاك و الكواكب و كليات العناصر.

فأجل ذلك أساءوا الظن بأعظم الحكماء السابقين فنسبوا إليهم القول بتسردم الأفلاك و نحوها نعم هذا الطعن يتوجه إلى متأخريهم لقصور أنظارهم و عدم صفاء ضمائرهم و خواطرهم كل الصفاء.

فالذى وصل إلينا من مآثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتأخرين من أن مذهبهم قدم العالم و تسردم الأفلاك كما ستطلع عليه من أقوالهم سنذكرها فى هذه الفصول

فصل (١) فيه لامعه عرشيه

اشاره

قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام أن إداره الأفلاك و تسيير الكواكب و جريان العالم على ما هو به إنما الغرض به أن يكون العالم كله خيرا و سعادته و أن أصل الإبداع و الإيجاد جود البارى و رحمته و إيصال كل شىء إلى كماله و منتهاه و تحريكه إلى غايته و مناه و إبلاغ السافل إلى العالى و تصوير كل ماده بصورتها اللائقه بها و تصيرها أفضل ما يتصور فى حقها.

فكما أن بلوغ المتحرك الطبيعى إلى حيزه سكونه و كذا بلوغ الطبيعه إلى القوه النفسانيه غايتها فكذا بلوغ النفس إلى درجه العقل سكونها و هو نهايه النفس كما أن البارى نهايه العقل و ما دونه فعند ذلك الراحة الدائمه و الطمأنينه التامه و الخير العظمى.

و هذا هو الغرض الأقصى فى بناء العالم و تحريك السماوات و تسيير الكواكب و الأجرام و سائر الاستحالات و الانقلابات و فى إنزال الملائكه و الرسل ع- من السماء بالكتب و الوحي و الأنباء أعنى أن الغرض كله أن يصير العالم كله خيرا- فيزول منه الشر و النقص و يعود إلى ما بدأ منه فيصير لاحقا آخره بأوله و عاطفا نهايه دوره بمبدئه فيتم الحكمه و تكمل الخلقه و يرتفع عالم الكون و الفساد و يبطل الدنيا و يقوم القيامه الكبرى و ينمحق الشر و أهله و ينقرض الكفر و حزبه و يبطل الباطل و يحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الأقصى و المعرفه العظمى.

فظهر من هذا البيان أن الأجسام و طبائعها و قواها كلها عرضه للثور و الفناء و لا حظ لها من الديمومه و البقاء فاحفظ هذا السر المخزون و العلم المكنون الذى لا يمسه إلا المطهرون.

سر آخر فى تلاشى عالم الطبيعه و دثوره و فنائه.

إن أصل اللذات الحسيه و الأنوار و الألوان المبتهجه و الروائح و الطعوم اللذيذه و الأصوات المطربه كلها الموجوده فى الطبيعه من إفاضه النفس عليها بإذن الله سبحانه فإليها مساقها و معادها.

و لأجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها إليها بقواها الحسيه- و يتصرف فيها كيف يشاء بقوتها المتصرفه و المتخيله فكل ما بقى فى الطبيعه فهى فى النفس- تنزلت إليها غير أن الطبيعه شوشتها و كدرتها لما مزحتها و اختلطت بها إذ كانت دونها فى الرتبه(١).

و قد مر بيان أن الوجود الجسمانى ممزوج بالأعدام و مختلط لبه بالقشور و صفاه بالكدور فسميت تلك الشوائب المكدره شرا و وبالا لما كانت معوقه للخيرات- و حصلت من ذلك الأشياء المتضاده المخالفه لبعضها لبعض من الشرور و النقائص و الآفات و المحن و سائر ما يوجد فى هذا العالم الطبيعى و هو بجملته عالم الكون و الفساد و عالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الأفلاك أو على نعت الانفصال الانفكاكى كعالم الأسطقسات و المركبات و كل كمال و لذه فى هذا العالم فأصله فى عالم آخر و هو هناك على وجه أتم و أقوى و أشد و أعلى و ألد و أصفى.

و كيف يتوهم متوهم أن اللذات و الخيرات موجوده فى المحل الناقص- و معدومه فى المحل الفاضل و إذا كان الأمر كما وصفناه فكل شىء يعود إلى أصله و كل ناقص يتوجه و يرجع إلى كماله و كل سعيد ينقلب إلى أهله مسرورا و كل شقى يتعذب مده بشقائه و يتبدل عليه جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد إلى دار النعيم أو يهوى إلى مقره فى الحميم فأما من طغى و آثر الحياه الدُّنيا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى- وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى

١- يعنى لما كانت رتبه الطبيعه أدون و أنزل من رتبه النفس لأنها نازله منها فلم يكن لها الصفاء فى الوجود فكانت كدره و مكدره، إسماعيل رحمه الهن

قد انكشف لك مما شددنا عليك بيانه و أوضحنا برهانه أن الطبيعه الجسمانيه فلكيه كانت أو عنصريه مما يتلاشى و يضمحل شيئاً فشيئاً و لو نظرت إلى أحوال نفسك و كل ذى نفس ظهر لك أن شأن ما يتصرف فيه النفس من الطبائع و القوى و الأجرام أن تذوب و تذبل و يتحلل ذاتها و صفاتها على التدرج فى خدمه النفس و طاعه الأمر الأعلى.

و هكذا شأن كل سافل بالنسبه إلى العالى و دأب كل فرع بالنظر إلى أصله- و كل معلول بالقياس إلى علتة.

ثم لو تأملت قليلاً لوجدت أن النفس التى وقعت لها أدنى ارتفاع عن مقام الطبيعه و درجه الحس فهى غير راضيه فى الكون مع الطبيعه و لا- مشتاقه فى الرجوع إليها لأنها مجبولة فى محبه البقاء و التفاخر على أتم الحالات و لو لم يكن ذلك مقتضى غريزه كل نفس لما كانت كل واحده من النفوس البشريه بل الحيوانيه يشتهى أن يكون أمير نوعه و سلطان بلده و رئيس أهله.

و هذا شىء مركوز فى جبله كل ذى نفس أعنى الارتقاء إلى مرتبه العقل و اشتياقها إليه أكثر من اشتياقها إلى مرتبه الحس و الطبيعه و سائر الأشياء الدنيه و الشهوات الحسيه إن لم يعقها عائق و لم يخرجها مخرج عن فطرتها الأصلية إلى فطره الطبيعه و ما دونها.

فإذا كانت النفس سليمه الفطره غير مريضه كان شوقها إلى ما فوقها إذ كانت معالى الأمور أشبه إليها كما أن سفاسفها و نقائصها أشبه بالطبيعه فالنفس إذن مجتهدة دائماً فى طلب البقاء كارهه من التجدد و الزوال و البقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعه و هو من صفات العقل.

فبهذا الاجتهاد الغريزى إذا وصلت إلى مرادها و هو مقام العقل تخلت عن الطبيعه و اتحدت بالعقل.

و قد علمت أيضا فيما مضى صحه اتحاد النفس بالعقل و ليس أن النفس إذا انفصلت عن الطبيعه بقيت للطبيعه هويه منفصله عن هويه النفس لأن هذا من سخييف القول كما مر بيانه غير مره فإذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعه بطلت الطبيعه و دثرت لأن قيامها بالنفس كما أن قوام النفس بالعقل و قوام الكل بالحي القيوم و لأجل أن قوام الطبيعه بالنفس و كأنها كانت تحس بالفناء و الاضمحلال دون النفس صارت جذابه للنفس إليها و متروقه فى عينها حائله بينها و بين تقدسها و طهارتها و اتصالها بالعقل مخافه أن يبطل و يضمحل.

و هذا أيضا لحكمه و مصلحه من الله فى اشتغال النفس برهه من الزمان- لتدبير عالم الطبيعه إلى أن يقضى الله أمرا كان مفعولا فإذن قد ثبت بالبرهان المأخوذ- من العله الغائيه أن جميع عالم الطبيعه دائر هالك.

وهم و تعليم.

و لك أن تقول لم وجب الدثور و الفناء للطبيعه و كيف لا يلتحق بمنزله النفس- كما يلتحق النفس بمنزله العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق و أما البيان اللمى لذلك فهو أن النفس حيث كانت ذات جهتين لأنها من جهه ذاتها كأنها جوهر عقلى ثابت بالقوه و من جهه تعلقها بالطبيعه و نسبتها إليها جوهر متجدد غير ثابت و هاتان الجهتان مما يشبه أن يكون إحداهما مقومه للنفس داخله فى قوامها لأنها الجنبه العالیه- و الأخرى لاحقه لذاتها و هى الجنبه السافله المضافه إلى أمر متجدد.

فإذا سقطت عنها هذه الإضافات رجعت إلى منبعها الأصلى و حيزها العقلى و أما الطبيعه فهى ساريه فى أقطار الهاويه نائيه عن عالم البقاء و النور متخلصه إلى محل التجدد و الدثور فهى لاهيه عن الأمور العقليه غير عارفه بها و لا مشتاقه إليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء و بما فيها من الجبهه العقليه النوعيه فحكمها حكم سائر المعانى النوعيه.

و الكليات الطبيعه لا- وجود لها استقلالاً إلا بما يقومها وجودا و يحصلها شخصا- فهي أيضا جسمانيه الكون و كل جسماني الكون فهو متجدد الوجود لا بقاء له و لا ثبات فيه فالطبيعه لا شعور لها بذاتها و لا غيرها فلا شوق لها إلى عالم العقل فلا يدوم و أيضا لا يمكن بقاءها إلا بالنفس كما مر.

و قد علمت أن النفس لا تدوم فيها و معها بل يرتقى عنها و تخلّيها لأنها محنه و عذاب لها و إنما أهبطت النفس إليها و بليت بها لعصيان و نقصان اعترافها في النشأه الأولى و خطيئه صدرت عنها في مبدأ الوجود و أول الولاده فاستوجب الوقوع في موضع البليه و المحنه حتى يزول عنها النقائص و العيوب و درن الذنوب و وسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعى.

ثم إن مكان البليه لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما أن السجن إذا خرج عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه و لا أيضا حاجه إلى السجن بعد خروج المسجون.

و إليه الإشاره بقول الصادق ع

: لا يقوم الساعه و على وجه الأرض من يقول الله الله

فلذلك وجب في الحكمة الإلهيه و السنه الواجبيه زوال الطبيعه و تلاشيها و دثورها و اضمحلالها.

فثبت بالبرهان الصريح أن ذهاب الطبيعه و دثور الأجسام أمر ممكن واجب في الحكمة و أن الطبيعه سواء كانت سماويه أو أرضيه إذا استحالت و ذهبت تخلت النفس و لخراب البيت [البدن] ارتحلت كما قال سبحانه إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَ أذْنَتْ لِربِّهَا وَ حَقَّتْ وَ إِذَا الأَرْضُ مُدَّتْ وَ أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ فَإِنْ انشقاق السماء إشاره إلى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها إلى بارئها- و أذنت داعيها و هو مفاد قوله تعالى يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي

فصل (٢) فى إبتات أن كل متحرك جسما كان أو طبيعه أو نفسا سيؤول إلى فناء بل كل شىء هالك إلا وجهه كما نطق به القرآن و وافقه البرهان

إشارة

و اعلم أن البارى جل ذكره فاعل كل شىء و قد مر فى مباحث العلل و المعلولات و أحكامها أن الغايه الذاتيه لكل شىء ى يرجع إلى فاعله بوجه صحيحه قويه لا حاجه إلى إعادتها هاهنا لحصول الغناء عنها بالرجوع إلى ما هناك لمن كان له قلب متوقد.

و بالجمله إنه جل مجده خير محض لا شر فيه أصلا و وجوده صرف لا يشوبه عدم و كل ما يكون خيرا محضا و وجودا بحتا يطلبه و يتقرب إليه كل شىء طبعاً و إراداً أو يطلب ما يطلبه و يتقرب إلى ما يتقرب إليه طبعاً و إراداً.

و هذا أمر مركزوز فى جبله العالم و جزئياته و كلياته و محسوساته و معقولاته و أرضياته و سماوياته و مركباته و مبسوطاته كما قال سبحانه وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ ظلالُهُمْ وَ قوله وَ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ من تصفح أجزاء العالم لم يجد موجوداً إلا - و له توجه غريزى أو حركة جبليه إلى ما هو أعلى منه طلباً للبقاء الأبدوم و الشرف الأقوم و تخلصاً عن الوجود الأنقص المشوب بالعدم و الفساد و هكذا.

فما من موجود إلا و له عشق و شوق غريزى إلى ما وراءه و هذا المعنى فى بعض الأشياء معلوم بالضروره و فى بعضها مشهود بالحس و فى بعضها مكشوف بالبرهان و فى الكل متيقن بالاستقراء و التتبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان المشار إليه من أن الوجود خير محض مؤثر لذاته و ما ذكر أيضا فيما سلف من أن العالى لا يفعل شيئا لأجل السافل بل لأجل ذاته كالبارى أو لأجل ما هو أشرف من ذاته كما سواه.

حتى أن النار لا يحرق شيئا كالحطب مثلا لأجل أن يحترق المادة و كذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لأجل أن يبتل بل لأجل أن يكمل كل منهما ذاته و يحافظ على جوهره و طبعه.

و كذا النفس لا يدبر البدن لأن ينصلح حال البدن و يعتدل مزاجه و يستقيم نظام أجزائه بل لأن يبلغ إلى كماله أو يصل إلى غايتها و ينال بغيتها و شهوتها فكل موجود سافل له طريق إلى كماله العالى يسلكه طبعاً أو إرادته و كل من تصور فى حقه نوع من الكمال فلا محاله يتوجه إليه و يطلبه أو يشتاق إليه طلباً طبيعياً أو شوقاً نفسانياً.

و هذا الطلب و الشوق المركوزان فى جبله الأشياء لو لم يكن لهما غايه ذاتيه- و نهايه ضروريه لازمه لكان ارتكازه فى الجبله و الغريزه عبثاً و باطلاً و هباءً و معطلاً و لا باطل فى الوجود و لا تعطيل فى الطبيعه.

فقد علم أن لكل سافل قوه إمكان الوصول إلى ما هو أعلى منه.

و هذا الإمكان إما ذاتى فقط كما فى المبدعات و إما استعدادى كما فى المكونات- ففى الإبداعات إذ قد ثبت الإمكان و وجد المقتضى و رفع المانع و القاسر حصل المقصود و الغايه و المانع و القاسر لا يوجدان فى المفارقات لعدم التضاد و التزاحم كما فى عالم الحركات فالوصول متحقق أبداً.

و أما فى هذا العالم فالقواسر و الشرور و إن كانت موجوده إلا أنها ليست دائميه و لا أكثره لأنها من الأسباب الاتفاقيه لا من الأسباب الذاتيه للأشياء و قد برهن فى مباحث العله و المعلول أن العلل الاتفاقيه أقله الوجود لا تدوم و مع قلتها و انقطاعها لا يوجد إلا فى غير الفلكيات.

و أما فيها فالطبائع الأثيريه على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللائقه فلها الوصول الدائم إلى معاشيقها العقليه من جهه نفوسها الكليه و لها أيضاً فى كل آن وصول تدريجى إلى مقصودها من جهه نفوسها الجزئيه.

و اعلم أن الغايه للطبيعه الجزئيه أولا و بالذات طبيعه جزويه أخرى و هكذا إلى ما شاء الله و الغايه فى الطبيعه الكليه طبيعه عقليه أخرى فوقها بالعليه و الشرف.

فإذا تقرر هذا فنقول إن لكل طبيعه حسيه فلكيه أو عنصريه طبيعه أخرى فى العالم الإلهى و هى المثل الإلهيه و الصور المفارقة و هى صور ما فى علم الله و كأنها هى التى سماها أفلاطن و شيعته بالمثل النوريه و هى حقائق متأصله نسبتها إلى هذه الصور الحسيه الدائره نسبه الأصل إلى المثل و الشبح و إنما هى تكون أصول هذه الأشباح الكائنه المتجدده لأنها فاعلها و غايتها و صورتها أيضا بوجه لأن تلك الأصول الأعلون هى عقليات بالفعل و هذه لا يخلو عن القوه و الإمكان.

و هذه بحسب وجودها الكونى سالكه نحوها مشتاقه إليها فهى من حيث جزئيتها و تشخصها الزمانى الاتصالى تنال منها شيئا فشيئا على التتالى حسب توارده الاستعدادات الزمانيه فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدريج و ذلك لأن لكل صورته مفارقة شئونا و جهات و وجوها و حيثيات لا يحيط بها إلا الله.

و أما بحسب وجودها العقلى فهى واصله إليها متحده بها اتحاد ذى الغايه بغايتها- عند بلوغ النهايه و تمام الحركه و أما تلك العقليات و المثل النوريات و العلوم الإلهيات فهى أبدا متصله بفاعلها و غايتها ملاحظه لجمال باريها مستغرقه فى بحر اللاهوتيه- مطموسه فى نور الأحديه القيوميه بحيث لم يرجع إلى ذاتها طرفه عين لأن الإمكان هناك لا- يفارق الوجوب و القوه لا يباين الفعلية و النقص لا يخلو عن التمام.

فهى أبدا مستهلكه الذوات فى ذات الحبيب الأول لا فرق بينهم و بين حبيبهم كما ورد فى الحديث القدسى و لا مجال لهم فى الأنانيه و الغيريه.

و أما إبليس و جنوده و هم أصحاب الأوهام و الاحتجابات فليسوا منهم و لا من طبقتهم و إلا لما وقع منهم الافتخار و الأنانيه و الإباء عن السجود لأن لكل من العالين سجود و ركوع و خضوع

وهم وإزاله-

و ليس لأحد أن ينكر وجود العشق الرباني و المحبه الإلهيه فى هذه الصور المفارقة لما بينا أن محبه العالى مركزه فى جبله السافل (١) و لا- له أن يقول المحبه لا- توجب الوصول و إلا- لما وجد فى العالم محب مهجور و لو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمعشوق أو القرب منه لا الوصوله و الاتحاد.

لأننا نقول إن كل ميل أو شوق جبلى مركز فى قوه ذات الشىء فمعنى ارتكازه فيها هو أن يمكن لها بحسبه حصول ما يميل و يشاق إليه إذا خلى و طبعه إلا لمانع خارج عن هويه ذات الشىء .

ثم إن التخلف عن مقتضى ذات الشىء لمانع و الحرمان عنه لا يكون إلا فى عالم الاتفاقات و الأضداد و ذلك أيضا يوجد فى بعض أشخاص النوع المعوقه عما يقصده بحسب فطرتها الأولى من جهه خصوص هوياتها الجزئيه على سبيل الشذوذ لا من جهه طبائعها النوعيه فإنها أيضا منتهيه إلى غاياتها و أما ما ارتفع عن الكون فكل منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمله و يطلبه.

و إذا ثبت هذا فقول القائل يجوز أن يكون المطلوب أمرا نسبيا كالتشبه أو القرب من المطلوب مدفوع بأن هذه الأمور إن أريد بها نفس المعانى الإضافيه فليس من المطالب الصحيحه إذ لا وجود لها استقلالاً سيما فى الذوات العالیه و كذا إن أريد بها أمر عرضى لأن العرض أخس رتبه من أن يكون غايه ذاتيه لأمر جوهرى فإن غايه الشىء و مطلوبه يجب أن يكون أعلى و أشرف منه.

و الجوهـر أى جوهر كان أشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شىء واحد

١- فإن الوجود الفنائض من العالى على السافل عين المحبه و العشق من السافل للعالى فإنه إدراك حسن العالى و جماله و لذا قيل لو لا عشق العالى لانطمس السافل فتأمل، إسماعيل رحمه الله

شريفًا و خسيسًا معا من جهة واحده كما لا يخفى.

ثم لو تكلف متكلف يجوز أن يكون الغايه المطلوبه كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفه العرضيه الكماليه.

قلنا ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لأن الكلام عائد إليه في أنه مع كونه على تلك الصفه فهو إما على غايه الخير و التمام التي لا أتم و لا أشرف منه أو يكون فوقه كمال أتم خيريه و أشرف وجودا و أعلى رتبه.

فعلى الأول يلزم المطلوب و على الثاني يتحقق له غايه أخرى تقتضى ذلك الشىء بحسب جبلته طلبه و الالتجاء إليه لما مر من أنه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره إلا- و له غايه مطلوبه فوقه و الكلام جار أيضا في غايه غايته و هكذا إلى أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى غايه قصوى لا غايه فوقها و هو البارى غايه الكل و فاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار.

ثبت و تحقق أنه لا قديم سواه و إليه يرجع الأمر كله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء و إليه ترجعون.

حكمه مشرقية.

كل هويه سواء كانت واجبه أو ممكنه فلا- بد لها من لوازم عقليه و فروع- هي معاليه كالشيئيه و المعلوليه و الموجوديه و خصوصا الهويه التي أصل الهويات و منبع كل إنيه و وجود و منشأ كل مفهوم و ماهيه فإذا الذات الإلهيه لها أشعه و أنوار و أضواء و آثار كيف و الوجود كله من شروق نوره و لمعان ظهوره.

و تلك الأضواء و الأنوار سماها جمهور الفلاسفه بالعقول الفعاله و المشاءون و هم أصحاب المعلم الأول سموها بالصور العلميه القائمه بذاته تعالى و الأفلاطونيون و شيعتهم بالمثل النوريه و الصور الإلهيه و جمهور المتكلمين بالصفات القديمه و

المعتزله بالأحوال و الصوفيه بالأسماء أو بالأعيان الثابته (١) و لكل وجهه هو موليتها.

و تلك الأشعه كيف تفارق أصلها و منبعها و لو فارقته وجودا لم يكن أشعه و مثال هذا فى الشاهد أشعه شمس عالم المحسوس و لله المثل الأعلى فى السماوات إلا أن بين الأشعتين فرقا و هو أن أشعه شمس العقل أحياء ناطقه فعاله و أشعه شمس الحس أنوار لغيرها لا لذاتها و لهذا إنها غير أحياء و لا فاعله.

و أيضا تلك الصور الإلهيه لها اتصال عقلى لمبدئها و غايتها بخلاف هذه الأشعه- فإن لها نسبه وضعيه بالشمس فأين هذا من تلك

فصل (٣) فى أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء ع و الحكماء

[لا خلاف بين الأمم فى حدوث العالم]

اعلم أن ما ذكرناه و أوضحناه سابقا و لاحقا من حدوث العالم بجميعه من السماوات و ما فيها و الأرضيات و ما معها هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل الملل و الشرائع الحقه و جميع السلاك الإلهيه الماضيه و اللاحقه لأن قاطبه أهل الحق و الموحدين فى كل دهر و زمان لهم دين واحد و مسلك واحد فى أركان العقيدته و أصول الدين و أحوال المبدئ و المعاد و رجوع الكل إليه سبحانه.

أ و لا ترى أن أديان الأنبياء كلهم و الأولياء صلوات الله عليهم و رحمته و أتباعه واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم فى شىء من أصول المعارف و أحوال المبدئ و المعاد.

و من لم يكن دينه دين الأنبياء ع فليس من الحكمه فى شىء و

١- و إلا فقد لزمه إن كانت الصوره عنده أن يكون منفردا عن الصوره التى عنده- فيكون هو صورته و قد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط، إسماعيل رحمه الله

لا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفه الحقائق و الحكمه من أعظم المواهب و المنح الإلهيه و أشرف الذخائر و السعادات للنفس الإنسانية و بها قيام العالم العلوى و ابتهاجات جميع الموجودات.

و من أعظم البلايا و الرزیه

الإعراض عنها و الجحود لها كما قال تعالى وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى الآية و قوله كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ و قد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون.

و اعلم أن الظن بأعظم الحكماء و أساطينهم حسب ما وجدنا من كلماتهم و آثارهم و قد اتفقت أفاضل كل عصر و زمان على فضلهم و تقدمهم و شهدت أمثال كل طائفه بزهدهم و صفاء ضمائرهم و انخلاعهم عن الحس و تجردهم عن الدنيا و رجوعهم إلى المأوى و تشبههم بالمبادى و تخلقهم بأخلاق البارى إنهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره و أعراضه و أفلاكه و أملاكه و بسائطه و مركباته إلا- أن هذه المسأله لغايه غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين و الناظرين فى كتبهم- تحقيقها و فهمها على وجه يسلم عن التناقض و الانحراف عن القواعد العقلية.

و لعمرى إن إصابه الحق فى هذه المسأله و أمثالها مع التزام القواعد الحكيمه و المحافظه على توحيد البارى و تقدسه عن وصمه التغير و التكثر من قصوى مراتب القوه النظرية المجاوره للقوه القدسيه.

و نحن نريد أن نذكر فى هذا الموضوع جملة من أقوال جماعه من الحكماء الأولين داله على أنهم قد أصابوا الحق فى هذه المسأله شاهده بأنهم وافقوا أهل السفاره الإلهيه فى حدوث العالم و دثوره.

و اعلم أن أساطين الحكمه المعتبره عند طائفه ثمانيه

ثلاثه من الملطيين ثالس و انكسيمانس و اغاثاذيمون و من اليونانيين خمسه انباذقلس و فيشاغورث و سقراط- و أفلاطن و أرسطاطاليس قدس الله نفوسهم و أشركنا الله فى صالح دعائهم و بركتهم

فلقد أشرقت أنوار الحكمة فى العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية فى القلوب لسعيهم.

و كل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألّهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة ثم لم يسم أحد بعد هؤلاء حكيمًا بل كل واحد منهم ينسب إلى صناعه من الصناعات أو سيره من السير مثل بقراط الطبيب- و اوميرس الشاعر و أرشميدس المهندس و ذيمقراطيس الطبيعى و يوداسف المنجم.

و لكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من أنواع العلوم.

فنحن نذكر ما وصل إلينا فى حدوث العالم الجسمانى من كلمات هذه الأساطين

إشارة

الخمسة اليونانيين و الثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا بعدهم فى الرتبة و ذلك لأن هؤلاء الثمانية الأعلون بمنزلة الأصول و المبادئ و الآباء- و غيرهم كالعيال لهم و ذلك لأنهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوه و لا خلاف لأحد منهم فى أصول المعارف و كلام هؤلاء فى الفلسفة يدور على وحدانية البارى و إحاطة علمه بالأشياء كيف هو و كيفية صدور الموجودات و تكوين العالم عنه و أن المبادئ الأول ما هى و كم هى و أن المعاد ما هو و كيف هو و بقاء النفس يوم القيمة و إنما نشأ القول بقدوم العالم بعدهم لأجل تحريف الحكمة و العدول عن سيرتهم و قله التدبر فى كلامهم و قصور الفهم عن نيل مرادهم

فمنهم نالس الملطى

و هو أول من تفلسف بملطيه بعد ما قدم إليها من مصر و هو شيخ كبير نشر حكمته.

قال إن للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هويته و إنما يدرك من جهة آثاره و إبداعه و تكوينه الأشياء.

ثم قال إن القول الذى لا مرد له هو أن المبدع كان و لا شىء مبدع فأبدع الذى أبدع و لا صور له عنده فى الذات لأن قبل الإبداع إنما هو فقط و إذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة و جهة حتى يكون هو و الصوره أو حيث و حيث حتى يكون هو ذو صورته و الوحده الخالصة ينافى هذين الوجهين و الإبداع تأيس ما ليس بشىء

و إذا كان هو مؤيس الآيسات فالتأيس لا من شىء متقادم فمؤيس الأشياء لا يحتاج أن يكون عنده صوره الآيس (١) بالآيسيه.

قال لكنه عنده العنصر الذى فيه صور الموجودات و المعلومات كلها فانبعثت منه كل صورته موجوده فى العالم على المثال فى العنصر الأول و هو محصل الصور و منبع الموجودات و ما من موجود فى العالم العقلى و العالم الحسى إلا و فى ذات العنصر صورته و مثال عنه انتهى.

أقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه أشياء شريفه.

منها أنه تعالى كان و لا- شىء معه و سيكون و لا- شىء معه و لا- يبقى معه كما فى قوله تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ.

و منها أن الأثر الصادر عنه تعالى وجود الأشياء و آيسيتها لا- ماهيتها و علم من قوله هو مؤيس الآيسات أن الوجود الممكنى مجعول منه جعلاً بسيطاً و قد علمت ابتناء كثير من المقاصد التى منها حدوث الطبائع عليه.

و منها أن العالم العقلى بكله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهه واحده و مع وحدته فيه صور جميع الأشياء و هو المعبر عنه فى لسان الفيلسوف بالعنصر الأول و فى لسان الشريعة بالعلم الأعلى إلى غير ذلك من الفوائد التى لو ذكرناها لطل الكلام.

و من العجب أنه نقل عنه أن أصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صورته- و منه أبدعت الجواهر كلها من السماء و الأرض و لا يبعد أن يكون المراد به الوجود الانبساطى المعبر عنه فى اصطلاحات الصوفيه بالنفس الرحمانى المناسب لقوله تعالى وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ.

١- هذا القياس صحيح من الكل الذى ليس له وجود سوى وجود الآحاد كما نحن فيه- فإن مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات و أما فى الكل الذى له وجود سوى وجود الآحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد فافهم، إسماعيل رحمه الله

و من هؤلاء الأعظم انكساغورس الملطى

رأيه فى الوجدانيه مثل رأى ثاليس - إلا- أن فى كلامه رموزا و تجوزات يتوهم أن فيه تجسيم الإله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكى أنه قال إن الحق الأول ساكن غير متحرك و السكون فى عرفهم عباره عن الوجود الذاتى و ربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالى إلى السافل إذا كان مفارقا محضا و الحركه عباره عن الفاعليه أى الإيجاد التدريجى أو عن الوجود بعد العدم.

و حكى عنه فرفورىوس أنه قال أصل الأشياء جسم واحد موضوع للكل لا- نهايه له و منه يخرج جميع الأجسام و القوى الجسمانيه.

أقول لعله أراد بالجسم الأول الموجود الأول و عبر عنه بالجسم لأنه فاعله و مقومه و مصوره و لا يبعد أن يكون عنى به الهولى الأولى المتقومه ذاتها من الجوهر الامتدادى مطلقا و هى المبدأ القابلى للكائنات و فيها القوه الغير المتناهيه للانفعال - حسب ما يكتسبها من الفاعل الأول الغير المتناهي فى الفعل.

و حكى عنه أن الأشياء كانت ساكنه ثم إن العقل رتبها ترتيبا على أحسن نظام - فوضعها مواضعها من عال و من سافل و من متوسط ثم من متحرك و من ساكن و من مستقيم الحركه و من دائره و من أفلاك متحركه على الدوران و من عناصر متحركه على الاستقامه و هى كلها بهذا الترتيب مظهرات لما فى الجسم الأول من الموجودات و يحكى عنه أن المرتب هو الطبيعه و ربما يقول المرتب هو البارى.

أقول قد علم من الأصول التى أسلفنا ذكرها وجه صحه ما ذكره فتدبر كى تدرك غوره و معنى قوله أن الأشياء كانت ساكنه أنها كانت لها كينونه عقليه قبل هذه الأكوان الطبيعيه.

و من هؤلاء انكسيمانس الملطى

المعروف بالحكمه المذكور بالخبر كان يقول إن هذا العالم يدثر و يدخله الفساد و من أجل أنه سفلى تلك العوالم و ثقلها نسبته إليها نسبه القشر إلى اللب و القشر يرمى.

قال و إنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم و إلا لما ثبت طرفه عين و يبقى ثباته إلى أن يصفى جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فإذا صفا الجزءان عند ذلك دثرت أجزاء هذا العالم و فسدت و بقيت مظلمه و بقيت الأنفس الدنسه فى هذه الظلمه لا نور لها و لا سرور و لا راحه و لا سكون و لا سلوه.

و قال كل مبدع ظهرت صورته فى حد الإبداع فقد كانت صورته فى علم الأول- فالصور عنده بلا نهايه قال أبداع الواحد بوحدانيته صورته العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعه البارى فرتب العنصر فى العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار و أصناف الآثار و صارت تلك الطبقات صوراً كثيره دفعه واحده كما يحدث الصور فى المرآه الصقيه بلا زمان و لا ترتيب بعض على بعض غير أن الهيولى لا- يحتمل القبول دفعه واحده إلا بترتيب و زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى.

أقول قد علم من كلامه أن مذهبه دثور هذا العالم و فساده و نفاذه و اضمحلاله و زواله و ظهر من كلامه أيضا أن علومه تعالى قديمه قائمه بذاته من غير لزوم تكثر فى صفاته و أن معلوماته حادثه لقيامها بالهيولى التى شأنها القوه و الاستعداد و قبول التغير و التجدد لصور الأجساد صورته بعد صورته.

و من عظماء الحكمه و كبرائها أنبادقلس

و هو من الخمسه المشهوره من رؤساء يونان كان فى زمان داود النبى ع و تلقى العلم منه و اختلف إلى لقمان الحكيم- و اقتبس منه الحكمه ثم عاد إلى يونان.

نقل عنه أنه قال إن العالم مركب من الأسطقسات الأربع و إنه ليس وراءها شىء أبسط منها و إن الأشياء كامنه بعضها فى بعض و أبطل الكون و الفساد و الاستحاله و النمو.

أقول و لكلا قوليه وجه صحه أشرنا إليه فى رساله إثبات الحدوث و كون الأفلاك عنصريه مما يمكن تصحيحه و لكن العناصر فيها على وجه أعلى و أشرف مما يوجد فى السفليات و إلى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين.

و أما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من أهل النظر أن فى النار

مثلا- صورته مائيه بالفعل إلا أنها أخفيت عن الأبصار واستبطنت و تعطلت عن فعلها من التبريد و الترطيب و غيرهما و كذا فى الأجسام الأخرى فإن هذا الرجل أجل قدرا و أعظم علما من أن يذهب إليه مثل هذا الرأى بل المراد شىء آخر مرموز يبدق إدراكه عن فهم الجماهير من الناس.

و مما قال أنباذقلس فى أمر المعاد أنه يبقى هذا العالم على الوجه الذى عهدناه من النفوس التى تشبث بالطبائع و الأرواح التى تعلقت بالشبابك حتى تستغيث فى آخر الأمر إلى النفس الكليه فيتضرع هى إلى العقل و يتضرع العقل إلى البارى - فيسمح البارى على العقل و يسمح العقل على النفس و تسمح النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضىء الأنفس الجزئيه و تشرق الأرض و العالم بنور ربها حتى تعين الجزئيات الكليات فتخلص من الشبكه فتتصل بكلياتها و تستقر فى عالمها مسروره محبوره وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ انتهى ما نقل عنه.

أقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم و دثوره بكله إذ قد بين البرهان أن وجود الأجرام لا يمكن بدون النفوس و الأرواح و أن الطبيعه الجرميه متقومه بالنفس كما نص عليه المعلم الأول فى مواضع من كتابه المعروف بأثولوجيا حيث يشير إلى أن الأرض ذات حياه و نفس.

فيستفاد من كلامه أن كيفية رجوع الأشياء الكونيه إلى بارئها حسب ما ورد فى الشرائع الإلهيه و حققه العرفاء المليون و الفضلاء المكاشفون و العلماء الراسخون من هذه الحركه الرجوعيه التى للمكونات إلى الله تعالى بسبب ما ارتكز فى جبلتها من التشوق إلى الخير و التوجه إلى الغايه و ثبوت معاد الخلائق إلى المبدأ الخالق بالقيامه الكبرى الموجه لفناء الكل حتى الأفلاك و الأملاك و بقاء الواحد القهار.

و من هؤلاء فيثاغورس

و كان فى زمان سليمان ع قد أخذ الحكمه من معدن النبوه و هو الحكيم الفاضل ذو الرأى المتين و العقل المنير و الفهم الثاقب كان يدعى أنه شاهد العوالم بحسه و حدسه و بلغ فى الرياضه و التصفيه إلى أن سمع صفيق الفلك

و وصل مقام الملك و قال ما سمعت شيئاً قط ألد من حركاتها و لا رأيت شيئاً أبهى من صورها و هيئاتها و قوله فى الإلهيات و مبادئ الموجودات و أنها هى العدد معروف عند القوم.

و نحن قد وجهنا قوله إن المبادئ هى العدد على معنى صحيح و قال إن شرف كل موجود بغلبه الوحده و كل ما هو أبعد عن الوحده فهو أنقص و أخس و كل ما هو أقرب منه فهو أشرف و أكمل.

و نقل عنه أنه قيل لم قلت بإبطال العالم قال لأنه يبلغ العله التى من أجلها كان فإذا بلغها سكنت حركته.

أقول هذا كلام و جيز فى غايه البلوغ و الإفاده و كأنه مستفاد من معدن الوحى و النبوه فقد دل على منشأ حدوث العالم و عله زواله و دثوره و كذا دل بوجازته على وقوع القيامة الكبرى كما ظهر من كلام أنباذقلس و كان فيثاغورس يقول إن ما فى هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحس لكونه معلول الطبيعه و ما فوقه من العوالم أبهى و أشرف و أحسن من أن يصل الوصف إلى عالم النفس و العقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيها من الشرف و البهاء فليكن حرصكم و اجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم بعيداً عن الفساد و الدثور و تصيرون إلى عالم هو حسن كله و بهاء كله و سرور كله و عز كله و حق كله و يكون سروركم و لذتكم دائماً غير منقطعه.

أقول كلامه صريح فى أن هذا العالم قابل للفساد و الزوال غير محتمل للبقاء و الدوام و كل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم و انتهاؤه إلى عدم.

ثم مما يدل أن فيثاغورس ذهب إلى حدوث العالم أنه كان حرينوس و زينون الشاعر متابعين له على رأيه فى المبدع و المبدع و أنهما قالوا البارى تعالى أبداع العقل - و النفس دفعه واحده ثم ابتدع جميع ما تحتها بتوسطهما تدريجاً و فى بدو ما أبداعهما لا يموتان و لا يجوز عليهما الفناء و الدثور.

أقول معنى كلامهما أن هذا العالم قابل للدثور و الفناء لأنه تدريجى الحصول

متجدد الكون و الحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شىء إلا و ينعدم كالحركه حيث لا بقاء لها أصلا و أما العقل و كذا النفس بوجهها المرسل الذى يلى العقل فهما باقيان ببقاء الله لأنهما مطموسان تحت طوارق الجبروت و أما جهه النفس المقيدة التى تلى الطبع فهى أيضا دائره فانيه و من هؤلاء السادات العظام و الآباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من أهل اثنيه- كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس و ارسلاوس و اقتصر من أصنافها على الإلهيات و الخلقيات- و اشتغل بالزهد و رناضه النفس و تهذيب الأخلاق و أعرض عن ملاذ الدنيا و اعتزل إلى الجبل و أقام فى غار به و نهى الرؤساء الذين كانوا فى زمانه عن الشرك و عباده الأوثان فثوروا عليه الغاغه و ألقوا ملكهم إلى قتله فحبسه الملك و سقاه السم و قصته معروفه.

و من جمله اعتقاداته أن علمه تعالى و حكمته و جوده و قدرته بلا نهايه و لا يبلغ العقل أن يصفها و لو و صفها لكانت متناهيه فألزم عليك أن يقول إنها بلا نهايه و لا غايه- و قد ترى الموجودات متناهيه.

فيقال إنما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا- بحسب القدره و الحكمة و الجود- و لما كانت المادة لا تحتمل صورا بلا نهايه فتناهد الصور لا- من جهه بخل فى الواهب- بل لقصور فى المادة و عن هذا اقتضت الحكمة الإلهيه أنها و إن تناهد ذاتا و صوره و حيزا و مكانا إلا أنها لا تتناهدى زمانا فى آخره إلا من نحو أولها و إن لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص و ذلك بتجدد أمثالها استحفظ الشخص ببقاء النوع و يستبقى النوع ببقاء الأشخاص و لا يبلغ القدره إلى حد النهايه- و لا الحكمة و قفت إلى غايه انتهى كلامه.

أقول إن كلامه دال على حدوث كل شخص جسمانى من أشخاص هذا العالم- لأن جميعها ماديه متناهيه القوه و العله و هى عدم احتمال المادة الديمومه الشخصيه- مشتركه فى الفلكيات و العنصریات فجميعها قابل للزوال و الدثور من حيث

هوياتها الشخصية.

و أما بقاؤها بحسب الماهيه و النوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى و الحد و بالعلم و العقل على أن الماهيه غير موجوده عندنا و لا مجعوله بالذات بل هي حكايه تابعه للوجود و ظل له كما مر.

و قد مر أيضا أن القدم و الحدوث إنما يراد بهما صفتان للوجود لأنهما متقابلان لا يجتمعان في شىء واحد و لا تقابل بين كون ماهيه واحده قديمه و حادثه حدا و عددا.

و من هؤلاء الكبراء الخمسه اليونانيه أفلاطن الإلهى

اشاره

المعروف بالتوحيد و الحكمه حكى عنه قوم ممن شاهدوه و تلمذوا له مثل أرسطاطاليس و ثافرطيس و طيماوس أنه قال إن للعالم صانعا مبدعا محدثا أزليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكليه كان فى الأزل و لم يكن فى الوجود رسم و لا طلل الأمثال عند البارى كما نقلناه.

و يحكى عنه أيضا أنه أدرج الزمان فى المبادى و هو الدهر و أثبت لكل موجود شخصا فى عالم الإله فسميت تلك الأشخاص بالمثل الإلهيه و المبادى الأول و المثل عنده بسائط مبسوطات و الأشخاص مركبات و الإنسان المركب المحسوس جزئى ذلك الإنسان المبسوط المعقول و كذلك جميع الصور المحسوسه الماديه و لهذا قال الموجودات فى هذا العالم آثار الموجودات فى ذلك العالم و لا بد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهه.

أقول و نحن قد أحيينا بعون الله تعالى رسمه فى القول بهذه المثل و أحكمنا برهانه و قومنا بنيانه و شيدنا أركانه و سهلنا سبيله و أبطلنا النقوض عليه و التشنيعات التى ذكرها على مذهبه كل من أتى بعده إلى وقتنا هذا تقربا إلى الله و تشوقا إلى دار كرامته و محل أنواره.

قال و إنما كانت هذه الصور موجوده كليه دائمه باقيه لأن كل مبدع ظهرت

صورتته فى حد الإبداع فكانت صورتته فى علم الأول و الصور عنده بلا نهايه و لو لم يكن الصور عنده أزيه فى علمه لم يكن ليقى و لو لم تكن دائمه بدوامه لكانت تدثر بدثور الهيولى و لو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء و لا خوف و لكن لما صارت [كانت] الصور الحسيه على رجاء و خوف استدل به على بقائها و إنما يبقى إذا كانت صورته عقليه فى ذلك العالم ترجو اللحق بها و تخاف التخلف عنها.

قال و إذا اتفقت العقلاء على أن هاهنا فى الوجود حسا و محسوسا و عقلا و معقولا و شاهدنا بالحس جميع المحسوسات و هى محدوده محصوره بالزمان و المكان- فيكون مثل عقليه انتهى.

أقول قد أفادت كلماته الشريفه النوريه أصولا حكميه حقه لطيفه.

منها حدوث العالم الحسى بجميع صورته و أعراضه على وجه البرهان إذ قد صرح بأن كل صورته متعلقه بالهيولى فإنها تدثر بدثور الهيولى و ذلك لأن الهيولى شأنها الدثور و العدم و أن الصور شأنها التجدد و الحدوث شيئا بعد شىء و لهذا أدرج الزمان فى المبادئ كما حكى عنه.

و هذا كما أدرج بعضهم العدم فى المبادئ بمعنى أن كل ما هو زمانى الوجود كالصور الطبيعى فلا بد و أن يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده اللاحق- فزوال وجود الصور السابقه مبدأ بالذات لوجود الصور اللاحقه و من جعل من القدماء العدم من المبادئ بالذات كان مراده ما ذكرنا لأن كل أمر تدريجى الوجود- يكون لنقص وجوده يتقوم وجوده بالعدم و يشوب كونه بالفساد و بقاءه بالزوال.

و لهذا يتصف وجود كل فرد منه أو جزء بعدم سائر الأفراد و الأجزاء يستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود و الكل منه يغيب عن الكل و يغيب عنه الكل- فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه و كذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها.

و منها أن لكل صورته محسوسه صورته معقوله من نوعها و هى صورته ذاتها و ماهيتها عند الله و هى المسماه بالمثل الأفلاطونيه أعنى صور علمه تعالى بالأشياء التى

عجزت العقلاء الذين جاءوا من بعده عن إدراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الأول ربما مال إلى صحة القول بها في بعض كتبه- و أنكرها في الأكثر و كأنها يرى في الإنكار مصلحه و قد مر في هذا الكتاب ما فيه غنيه للمستبصرين.

و منها الإشاره منه إلى أن هذه الصور الحسيات و الأكوان الداثرات راجعه إلى تلك العقليات صائره إليها متحده بها كاتصال الأشعه الشمسيه بالشمس و كاتصال حواسنا بعقولنا مع أن إحداهما داثره و الأخرى باقيه و كاتصال البدن بالنفس حتى صار وجوده وجودها و فعله فعلها مع أن البدن متحلل بتحليل الحراره الغريزيه- و غيرها و النفس ثابتة و ذلك لاستدلاله بالخوف و الرجاء الثابتين لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهه اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم أن لها نشأتين داثره حسيه و باقيه عقليه.

و بالجملة إنه قدس الله روحه أخذ الوسط في البرهان على دثورها و زوالها من جهه إثبات الغايه الذاتيه لها كما فعلنا سابقا و هو أحد المناهج التي سلكتها في إثبات حدوث الأجسام و من أوثق البراهين أخذ الحد الأوسط من غايه الشىء.

و منها أن تلك الصور العقليه هى بعينها صفات الله و علومه التابعه لوجوده مع أن علوه و مجده بذاته لذاته لا لتلك الصور و لا يلزم من ذلك تعدد القدماء و لا استكمالها تعالى بغير ذاته الأحديه الصمديه لأنها ليست موجودات مستقله مباينه الوجود عن وجود الحق و لا متميزه الإنيه عن الإنيه الأولى.

و ذلك لأنك قد علمت أنها مطموسه مقهوره تحت جبروته مستهلكه الذوات تحت كبريائه فانيه عن ذاته باقيه بقاء الله.

و لهذا المعنى قال الشيخ اليونانى ليس للمبدع الحق صور و لا حليه فيه و لا قوه لكنه فوق كل صور و حليه و قوه لأنه مبدعها و قال و ليس المبدع الأول شيئا من الأشياء و هو جميع الأشياء لأن الأشياء منه.

و لقد صدق الأفاضل الأوائل فى قولهم مالک الأشياء هو الأشياء كلها إذ هو عله كونها بأنه أوجدها فقط و عله شوقها إليه و هو خلاف الأشياء كلها و ليس فيه شىء ما أبدعه و لا يشبه شيئاً منه فلذلك صار محبوباً معشوقاً يشواقه الصور العقلية العاليه و السافله- فالعاشق يحرص على أن يصير إليه و يكون معه انتهى أقول قد برهنا فيما مضى أن البسيط الذات هو كل الأشياء و أن مصير كل شىء إليه تعالى و نقل عن أفلاطن أيضاً أنه كان يحيل وجود حوادث لا أول لها لأنك إذا قلت حادث فقد أثبت الأوليه لكل واحد و ما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت لكل.

و قال أيضاً إن صور الأشياء لا بد و أن تكون حادثه و أما هيولياتها و عنصرها فأثبت عنصرها قبل وجودها فظن بعض العقلاء أنه حكم بالأزليه و القدم.

أقول أما صحه قوله الأول فليس بناؤها على قياس حكم الكل (١) المجموعى - على حكم كل فرد فرد بل غرضه أن الحدوث لما كان هو المسبوقيه بالعدم فإذا كان الكل مسبوقة بالجزء و الجزء مسبوقة بالعدم فكان الكل مسبوقة بالعدم بل له مسبوقيه بعدم كل جزء من أجزائه فله مسبقيات بأعدام كثيره غير محصوره حسب إعدام الأجزاء.

و أما ما اشتهر بين الجمهور من أن تعاقب الأشخاص لا إلى حد يوجب التسلسل فى المتعاقبات إلى غير النهايه فهذا من سخييف القول لأن وقوع مثل هذا التسلسل ليس إلا- بمجرد الفرض فيستحيل أن يتحقق فى الواقع لأن المتحقق فى الواقع لا يكون إلا متناهيها و الترتيب بين شيئين أو بين أشياء متفرع على وجودهما أو وجودها معا.

١- هذا القياس صحيح من الكل الذى ليس له وجود سوى وجود الآحاد كما نحن فيه- فإن مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات و أما فى الكل الذى له وجود سوى وجود الآحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد فافهم، إسماعيل رحمه الله

وقد علمت أن المادة لا يحتمل صورتين معا فضلا عن الصور الغير المتناهيه- إذ لا اجتماع لها فى الوجود بل لا تعدد كما فى الاتصاليات التدريجييه من الصور الفلكيه و غيرها و لا- قوه الخيال مما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي و لا العدد الغير المتناهي و نسبه البقاء و الاستمرار للأنواع إنما هى من جهه وجودها العقلى و هو صورته علم الله تعالى.

و أما قوله الثانى فليس مراده أن العنصر أى الهيولى أمر متحصل مستمر الوجود بالعدد لأن الهيولى كما مر أمر بالقوه و لا تحصل لها فى الخارج إلا بالصور المتعاقبه و أن لها وحده جنسيه مستمره و لها وحدات متجدده متصرمه حسب تجدد الصور و تصرمها و ليس فى عالم الطبيعه موجود قديم بالهويه الوجوديه لا من الصور و لا من المواد كما علمت مرارا.

و يحكى عنه أيضا فى سؤاله عن طيماوس ما الشىء الذى لا حدوث له و ما الشىء الحادث و ليس بباق و ما الشىء الموجود بالفعل و هو أبدا بحال واحد و إنما يعنى بالأول وجود البارى جل اسمه و بالثانى وجود الأكوان الزمانيه التى لا تثبت على حاله واحده و بالثالث وجود المبادئ العقليه و الصور الإلهيه و الأضواء الجبروتيه و العلوم القضائيه- التى لا تتغير.

و حكى من أسئلته أيضا ما الشىء الكائن و لا- وجود له و ما الشىء الموجود و لا- كون له يعنى بالأول الزمان و الزمانيات المتجدده الأكوان لأنه لم يؤهلها اسم الوجود.

وقد علمت أنها ضعيفه الوجود مشوبه الوجود بالعدم و يعنى بالثانى الصور المفارقة- التى هى فوق الزمان و الحركه و الطبيعه و حق لها اسم الوجود لكونها باقيه عند الله.

وقد حكى أرسطاطاليس فى مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعه أن أفلاطن كان يختلف فى حديثه إلى افراطويس فكتب عنده ما روى عنه أن جميع

الأشياء المحسوسة فاسده و أن العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعده إلى سقراط و كان مذهبه طلب الحدود من دون النظر(١) في طبائع المحسوسات و غيرها فظن أن نظر سقراط في غير الأشياء المحسوسة لأن الحدود ليست للمحسوسات و لا يتناولها لأنها إنما تقع على أشياء دائمه كليه.

فعند ذلك ما سمي أفلاطون الأشياء الكليه صوراً لأنها واحده و رأى أن الوجود في المحسوسات لا يكون إلا بمشاركه الصور إذا كانت الصور رسوما و خيالات لها متقدمه عليها.

أقول قوله إن جميع الأشياء المحسوسة فاسده شامل للأثيريات و العنصریات- فكان مذهبه حدوث الأفلاك و ما تحتها جميعا و المراد من الأشياء الكليه في قوله- إن لم يكن من سهو الناسخ بدل الجزئيه هو المعانى و الماهيات الكليه للمحسوسات و غيرها إذ لا صورها لها من حيث هي هي و الضمير في لأنها راجع إلى الصورة.

معناه أن أفلاطون لم يعتقد لها وجودا خاصا و لا هويه عدديه حتى يلزم من استمرار صدق الحدود على المحسوسات قدم شىء من العالم لما مر أن المعانى الكليه لا- يتحقق في الخارج إلا بتبعيه الأشخاص و ليست لها وحده عدديه مستمره فيما يتجدد أشخاصها و قوله لا- يكون إلا- بمشاركه الصور أراد بها الصور العقليه التى تكون للمحسوسات في عالم المفارقات عنى به أن قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لأنها فاعلها و غايتها لا المفهومات الكليه الذهنيه التى لا وجود لها بالذات.

حكاية فيها درايه

[كلام الشيخ أبى الحسن العامرى]

اعلم أن الشيخ أبا الحسن العامرى حكى في كتابه المعروف بالأمد على الأبد

١- يعنى بأخذ حدود الأشياء من النظر في الصور المفارقة العقليه لكونها حقائق الأشياء و المحسوسات عكوس لها و أصنام و لا شك أن عكس الشىء ليس هو الشىء فإن عكس الإنسان لا يكون إنسانا- فيكون كلمه دون بمعنى غيره و الضميمة في غيرها لطبائع المحسوسات و المراد به صفاتها و أحوالها و يحتمل أن يكون المراد أنه يأخذ حدود الأشياء من غير نظر إلى خصوص المحسوسات و غير المحسوسات من المعقولات أى يأخذ الحدود بحيث يتناول من محسوسات و غيرها فيكون لكل ماهيه فردان محسوس داثر فاسد و معقول باق أزلى فتدبر، إسماعيل رحمه الله

و كان يذكر فيه أحوال الفلاسفة الأوائل و أما أفلاطن فقد اختلف فى مذهبه فى قدم العالم و حدوثه فإنه قال فى أسولوطيقوس أى تدبير البدن إن العالم أبدي غير مكون- دائم البقاء و تعلق بهذا القول ابرقلس و صنّف فى أزليه العالم كتابه المعروف الذى ناقضه يحيى النحوى.

ثم ذكر فى كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكون و أن البارى قد صرفه- من لا نظام إلى نظام و أن جواهره كلها مركبه من المادة و الصورة و أن كل مركب معرض للانحلال و لو لا أن تلميذه أرسطاطاليس شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيه إلا أنه بين أن لفظه المكون مرتبه تحت الأسماء المشتركة و أن مقصوده من قوله إن العالم أبدي غير مكون أى لم يسبقه زمان و لم يحدث عن شىء و أن مقصوده من قوله إنه مكون و قد صرفه البارى من لا نظام إلى نظام أن وجوده متعلق بالصنعه الناظمه للماده بالصوره و ليس و لا واحد من هذين وجوده بذاته- دون الإيجاد لصاحبه فالمبدع لهما إذا قد أوجدهما على التأيد النظمى فهو إذا بفعله الإبداعى صارف العالم من لا نظام إلى نظام أى من العدم إلى الوجود.

و لقد صرح بذلك فى كتاب النواميس فقال إن للعالم بدوا عليا و ليس له بدو زمانى أى له فاعل قد اخترعه لا فى زمان فإن فاحص فحص عن سبب اختراعه أجابناه بأنه مرید بذاته لإفاضه وجوده و قادر على إيجاد ما أراده و لمثله قد أطلق القول فى كتابه المنسوب إلى فادن بأن جوهر النفس غير مكون و أنه لا يموت.

و قال فى كتابه طيماوس إنه مكون و إنه ميت غير دائم و قد تولى أرسطاطاليس بتبيين مراده من اختلاف اللفظين فقال عنى بقوله الأول أنه لم يتدرج فى حدوثه من القوه إلى الفعل لكنه أحدث دفعه ثم لم يعرض له موت فى دار المثوبه و عنى بقوله الثانى أنه معرض للاستحاله من الجهل إلى العلم و من الرذيله إلى الفضيله و أن ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأبدى لو لا استبقاه الله على الدوام.

و قد صرح بذلك فى كتاب طيماوس فقال إن خالق الكل أوحى إلى الجواهر الروحانيه بأنكم لستم لا- تموتون و لكنى أستبقيكم بقوتى الإلهيه انتهى كلام

و أقول فيه مواضع مؤاخذات حكميه.**الأول**

أن ما حكاه من أرسطاطاليس فى التوفيق بين كلاميه الأولين غير مرضى فإن ما ذكره فى تأويل الأول و إن صح إذا أريد بالعالم عالم المفارقات المحضه- إلا- أن ما نقله عنه فى تأويل القول الثانى منه الذى قاله فى كتاب طيماس غير محتمل- فإن قوله صرفه البارى من لا- نظام إلى نظام صريح فى التقدم الزمانى و لا يجوز حمله على مجرد التعلق بالفاعل الذى مناطه الإمكان الذاتى دون القوه و الاستعداد كيف و ليست للماهيه مرتبه سابقه على الوجود حتى يصح أن يقال إنها مصروفه من العدم إلى الوجود.

لا سيما و قد علل أفلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبه من الماده و الصوره- و بأن كل مركب معرض للانحلال و ذلك المعنى أى التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه أن للجواهر الماديه خصوصيه فى الحدوث- لأجل تركيبها و ليست تلك الخصوصيه فى العقليات البسيطة و أن للأجسام ضربا آخر من الكون.

و أيضا قوله كل مركب معرض للانحلال صريح فى أن العالم سيخرب و يهلك و يضمحل و لو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائدا إلى الزوال.

الثانى

أن ما حكاه من الفيلسوف فى باب تأويل كلام أستاذه فى قدم النفس و عدم كونها باقيه من أن المراد منه أنها لم تتدرج فى الحدوث و أنها باقيه بعد الحدوث فى الدار الآخره و فى تأويل حدوثها و موتها أنها معرضه للتغير فى الصفات و أنها باقيه باستبقاء الله إياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه أما بعد الذى ذكره فى الأول فمن وجهين.

أحدهما أن مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه إسكندر الرومى أن النفوس الساذجه الواقعه فى حد العقل الهولانى دائره هالكه غير باقيه بعد البدن

و قد مال إليه الشيخ الرئيس فى بعض رسائله و إن أنكر ذلك فى سائر كتبه- زاعما أنها صورته مجردة حدوثا و بقاء و ما لا مادته له لا يجوز عليه الفساد و الفناء.

و ثانيهما أن الحق كما بين فى مقامه أن جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن- و كونه كاملا له و صورته مقومه إياه أمر تدريجى الحدوث كسائر الصور الطبيعیه الحسيه.

نعم إذا قويت ذاتها و خرجت من قوتها فى التجوهر الذى لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهى ماديه الحدوث مجردة البقاء و أما بعد الذى ذكره فى القول الثانى فهو أيضا من وجهين أحدهما من كونه فى غاية البعد عن منطوق اللفظ و صورته البيان و مساق الكلام.

و ثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف فى النفوس الناقصه من أنها هالكه كما مر فالأولى أن يقال فى التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف و سنذكر ما عندى فى التوفيق بينهما.

الثالث

أنا قد بينا بالبرهان أن العالم بجميع جواهره الحسيه السماويه و الأرضيه و أعراضه حادث حدوثا تدريجيا و أنه متكون فاسد لا يبقى زمانين و بينا أن العالم الربوبى عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما فى العالم و صورها على وجه أتم و أشرف و أنها باقيه ببقاء الله فضلا عن استبقائه إياها و فرق بين كونها باقيه ببقائه تعالى و بين كونها باقيه باستبقائه فما عند الله من الصور الإلهيه لو ثبت أن لها ماهيه غير الآنيات و الهويات الوجوديه فصحيح أنها من حيث الماهيه باقيه باستبقائه.

و أما من حيث إنها وجودات محضه متعلقه الهويات و الآنيات بجاعلها التام فإنها عشاق إلهيون واصلون إلى حبيبهم و إنها وجوه ناظره إلى ربها و عيون باصره وجه ربها مع أنها متفاوتة فى الشده و الضعف و القرب و البعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله.

و هذا مع ثبوته بالبرهان و وضوحه عند العرفان مما خفى تحقيقه إلا على الراسخين فى العلم بكيفية الصنع و الإيجاد فعليك بالتجريد و التصفيه كى تلحق بهم و تدرك غورهم.

فإذا تقرر ذلك فالحق أن يقال فى التوفيق بين كلامى أفلاطن الإلهى أن يحمل مراده من العالم حيث يقول إن العالم أبدى و أنه غير مكون على عالم الصور الإلهيه لأنها حقائق الموجودات العالمه الثابته فى عالم علمه تعالى و حيث حكم بأنه مكون و أن البارى صرفه من لا نظام إلى نظام فالمراد منه عالم الصور الحسيه لأنها ماديه منتظمه الوجود من القوه و الفعل و الماده و الصوره على الوجه الذى أوأنا إليه من أن شخصيات كل من الماده و الصوره حادثه مسبوقة بالعدم الزمانى.

الرابع

أن المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التى سننقله إن شاء الله أن مذهبه- يوافق مذهب أستاذه فى باب حدوث هذا العالم و بقاء العالم الربوبى.

فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه أن يكون قولاً ملفقاً مختلفاً لفقهِ بعض عامه الفلاسفه ممن لم يبلغ مقام الراسخين و لم يدرك شأن الكاملين.

الخامس

أن المختار عندنا فى التوفيق بين كلاميه فى قدم النفس و حدوثها و جهان آخران أحدهما أن يقال إن للنفوس الإنسانيه بعد هذه النشأه الدائره نشأتين أخرويتين إحداهما عقليه محضه و هى للمقربين و الثانيه مثاليه صوريه فأراد بموت النفس عند ما حكم بأنها تموت فقدان استعدادها للحياه العقليه و السعاده الأخرويه التى للكاملين- و أراد بعدم موتها بقاءها بعد البدن و إن كان بحياه حيوانيه حسيه غير عقليه.

و ثانيهما أن نفسيه النفس كما بينا نفس [نحو] وجودها و هذا النحو من الوجود غير باق للنفوس بالحقيقه لأنها متحوله من هذا الوجود إلى وجود آخر تنقلب إليه فإذن حيثما حكم بأن جوهر النفس غير مكون و لا مائت أراد به جوهرها العقلى و هو غير

واقع تحت الكون لأنه صورته علم الله وحيثما قال إنها مكونه مائه أراد به جوهرها النفساني و صورتها التي تعلق بالبدن العنصرى.

وقد ثبت أن كل صورته ماديه متكونه فاسده و بالجمله كل نفس بما هي نفس ذاتقه الموت ثم إلى الله ترجعون ثم الله ينشئ النشأ الآخره فكلا قولى أفلاطون صحيح من غير تناقض و تحير.

و مما يدل على قوله بالحدوث أنه ذكر الأستاذ أبو الفضل بن عميد أن الحكماء أوجبوا لجمله السماء النفس و الحياه.

فأما أفلاطون فزعم أن الأجرام العاليه متنفسه حيه بحياه غير سرمديه و لا- باقيه بذاتها و كان يقول إن الله تعالى حين أمر هذه الأجسام الشريفه بتعظيمه و تمجيدته أخبرها بأنه لم يخلقها خلقا يقتضى البقاء لكنه قرن بعد الخلق بها من مشيته ما يصيرها باقيه.

و أما أرسطو فإنه بين أنها غير واقعه تحت الكون و الفساد.

و استدل على ذلك بأن الكون و الفساد يوجدان فى الماده القابله للمتضادات- و لا ضد للأجرام العاليه و لا لحركتها فهى إذن غير كائنه و لا فاسده انتهى كلامه.

أقول لا- منافاه بين كلامى هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام و ما سيلحق و سيرد عليك ما فيه زياده الانكشاف عند شرحنا لكلمات المعلم الأول الذى سنقلها عن قريب إن شاء الله تعالى.

و من هؤلاء الأسلاف المكرمين الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس

اشاره

قد ذكرنا سابقا من كلامه ما ناص على أنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما- لأن من طبيعته السيلاان و الفساد فقد انكشف من كلامه لأهل البصيره أن لا- شىء من الجواهر الجسمانيه بقديم عنده و مما يدل أيضا على أنه غير ذاهل عن الحدوث التدريجى للجواهر الجسمانيه- هو ما حكاه عن أستاذه أفلاطن الشريف فى كتابه المعروف بأثولوجيا حيث قال

ففرق أى أفلاطن بين العقل و الحس و بين طبيعه الإنيات الحقيه و بين الأشياء المحسوسه و صير الإنيات الحقيه دائمه لا تزول عن حالها و صير الأشياء الحسيه دائره واقعه تحت الكون و الفساد فلما فرغ من هذا التميز بدا و قال إن عله الإنيات الحقيه التى لا أجرام لها و الأشياء الحسيه ذوات الأجرام واحده و هى الإنيه الأولى الحق.

ثم قال إن البارى الأول الذى هو عله الإنيات العقلية الدائمه و الإنيات الحسيه الدائره هو الخير المحض و الخير لا يليق لشيء من الأشياء إلا به و كل ما كان فى العالم الأعلى و العالم الأسفل خير فليس ذلك من طباعها و لا من طباع الإنيات العقلية لكنها من تلك الطبيعه العاليه و كل طبيعه عقلية أو حسيه منها بادية فإن الخير إنما ينبعث من البارى فى العالمين.

ثم قال إن الإنيه الأولى الحق هى التى تفيض على العقل الحياه أولا ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعه و هو البارى الذى هو خير محض انتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلا عن أستاذه.

و قال فى موضع آخر من كتاب أثولوجيا إن الأشياء العقلية يلزم الأشياء الحسيه- و البارى لا يلزم الأشياء العقلية و الحسيه بل هو ممسك لجميع الأشياء غير أن الأشياء العقلية هى إنيات حقيه لأنها مبتدعه من العله الأولى بغير وسط و أما الأشياء الحسيه فهى إنيات دائره لأنها رسوم الإنيات الحقيه و مثالها و إنما قوامها و دوامها بالكون و التناسل كى تدوم و تبقى تشبها بالأشياء العقلية الثابته الدائمه.

أقول كلامه نص على فساد هذا العالم و دثوره و أما معنى ما ذكره من لزوم العقليات للحسيات و عدم لزوم البارى للأشياء و كون الثابت له إمساك الكل و الفرق بين اللزوم و الإمساك فهو أن لكل طبيعه نوعيه دائره صورته عقلية ثابتة عند الله هى المقومه لها و ذات عنايه بها و هى متعدده الإنيات حسب تعدد الأنواع الطبيعه و البارى أحدى الذات نسبه ذاته إلى الجميع نسبه واحده قيوميه.

و إنما تلك العقليات جهات قيوميته و تكثرات فيضه و جوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد و لهذا فرق بين نسبه إلى الأشياء و نسبه سائر العلل إلى معاليلها- بأن كلا منها يلزم معلوله بخصوصه لا يتعداه و البارى لا يلزم شيئا من أنواع العقليات و الحسيات بخصوصه بل هو الناظم لكل و الممسك لرباطها عن الانفصام و الحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها فى الوجود و البقاء حيث إن العقليات المحضه تبقى بقاء الذات الأحديه و الحسيات إنما تبقى بتلاحق الأمثال و الأشباه و بقاء التدرج فى الحدوث و تشابك العدم بالوجود.

ف قوله إنما قوامها و دوامها بالكون و التناسل أراد بالكون الوجود التدرجى على نعت الاتصال كما فى الفلكيات و بالتناسل التعاقب فى الكون على نهج الانفصال كما فى العنصريات من الطبائع المنتشره الشخصيات مثل أنواع الحيوان و النبات.

و قال أيضا فى الميمر العاشر من كتاب الربوبيه لما ابتدعت الهويه الأولى من الواحد الحق و قفت و ألفت بصرها على الواحد ليراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهويه الأولى المبتدعه عقلا صارت يحكى أفاعيلها للواحد الحق لأنها لما ألفت بصرها عليه و رآته على قدر قوتها و صارت عقلا- أفاض عليها الواحد الحق قوى كثيره عظيمه- فلما صار العقل ذا قوه عظيمه أبدع صوره النفس من غير أن يتحرك تشبها بالواحد الحق.

و ذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق و هو ساكن فكذلك النفس أبدعها العقل- و هو ساكن أيضا لا يتحرك غير أن الواحد الحق أبدع هويه العقل و أبدع العقل صورته النفس فى الهويه التى ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هويه العقل.

و أما النفس فلما كانت معلوله من معلول لم يقو على أن يعقل فعلها بغير حركه- و هى ساكنه بل فعليته بحركه و أبدعت صنما ما و إنما يسمى صنما لأنه فعل دائر غير ثابت و لا باق لأنه كان بحركه و الحركه لا تأتى بالشىء الثابت الباقى بل إنما تأتى بالشىء الدائر و إلا كان فعلها أكرم منها إذ كان المفعول ثابتا قائما و الفاعل دائرا بائدا

أعنى الحركة و هذا قبيح جدا انتهت عبارته.

و لا يخفى ما فيها من التصريح على أن الأجسام الفلكية و غيرها أصنام دائره بائه مستحيله الوجود كائنه فاسده متبدله الجواهر و الذوات.

و قال أيضا فى صدر هذا الكتاب عند ذكر رءوس المسائل فى الطبيعه و إنها صنم لحكم الكل (١) وافق للنفس سفلا فى الطبيعه و إنها تفعل و تنفعل و إن الهيولى تنفعل و لا تفعل فى الأنفس و إنها غير واقعه تحت الزمان (٢) و إنما تقع تحت الزمان آثارها فى الأنفس الكليه و إنها كانت تفعل الشىء بعد الشىء و لا محاله إنها تحت الزمان (٣) أم ليست تحت الزمان (٤) بل الأشياء المشتركه هى تحت الزمان و إن الكلمات الفواعل تفعل الأشياء معا و ليس فى الكلمات المنفعله أن تفعل الانفعال كله معا لكن الشىء بعد الشىء .

و من الشواهد الداله على أن هذا الفيلسوف الأعظم كان يرى و يعتقد حدوث العالم أنى قد وجدت منه كلمات داله غير ما هو المشهور منه فى ألسنه الجمهور و غير ما نقله منه تامسپيوس و اعتمد عليه الشيخ الرئيس فى هذه المسأله و هو أنه قال الأشياء المحموله يعنى بها الصور الجسمانيه فليس كون أحدهما من صاحبه بل يجب أن يكون

١- المراد من الكل هو العقل لكونه ما دونه على النحو الأشرف و من حكمه هو النفس - لكونها أمر الفعل للطبيعه بالكون و الوجود فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

٢- يعنى أن الطبيعه بحسب قوس النزول مقدمه على الهيولى و حركتها و مقدار حركتها- فلا تكون واقعه تحت الزمان، إسماعيل رحمه الله

٣- يعنى بحسب أن يكون الطبيعه يتدرج أنه لوجود شيئا فشيئا حتى تفعل الشىء بعد الشىء - و المراد من الأشياء المشتركه هى الأشخاص لنوع واحد فإن وجودها إنما يكون باستعدادات حاصله من الحركة الراسمه للزمان فافهم، إسماعيل رحمه الله

٤- لأن وجودها إنما يكون بالجهات الفاعليه و لا مدخل للاستعداد فى وجودها فتدبر، إسماعيل رحمه الله

بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة.

فقد بان أن الصورة تبطل و تدثر و إذا دثر معنى و جب أن يكون له بدء لأن الدثور غايه و هو إحدى الحاشيتين ما دل على أن جاثيا جاء به فقد صح أن المكون حادث لا من شىء و أن الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها و حملها إياها و هى ذات بدو و غايه يدل على أن حامله ذو بدو و غايه و أنه حادث لا من شىء .

و يدل على أن محدثه لا بدو له و لا غايه لأن الدثور آخر و الآخر ما كان له أول فلو كانت الجواهر و الصور لم يزالا فغير جائز لأن الاستحاله دثور الصورة التى بها كان وجود الشىء و خروج الشىء من حد إلى حد و من حال إلى حال يوجب دثور الكيفيه و تردد المستحيل فى الكون و الفساد يدل على دثوره و حدوث أحواله يدل على ابتدائه و ابتداء جزئه يدل على بدو كله و واجب إن قبل بعض ما فى العالم للكون و الفساد أن يكون كل العالم قابلا له و كان له بدو يقبل الفساد و آخر يستحيل إلى كون فالبدو و الغايه يدلان على مبدع و ذكر أنه قد سأل بعض الدهريه أرسطاطاليس و قال إذا كان المبدع لم يزل و لا شىء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه فقال لم غير جائزه عليه لأن لم تقتضى عله و العله محموله فيما هى عله عليه من معلل فوقه و ليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل - فلم عنه منفيه فإنما فعل ما فعل لأنه جواد فقيل فيجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل.

قال معنى لم يزل لا- أول له و فعل فاعل يقتضى أولا- و اجتماع أن يكون ما لا أول له و ذو أول فى القول و الذات [و الفعل] محال متناقض.

قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فإذا بطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغه التى لا يحتمل الفساد لأن هذه الصيغه يحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفه النوريه أقول انظروا معاشر أهل اليقين و أولى البصيره فى الحكمه و الدين هل جاء أحد بعده من الحكماء و المتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين فى باب حدوث

العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا في ذاته و لا في إرادته و إضافته.

تفسير و تذكيره

إن في كلامه إشارات لطيفه و تحقيقات شريفه لعلها تخفى على بعض الناظرين - و تفتقر إلى التبيين فنريد أن نشرحها توضيحا للمرام فقولته فليس كون أحدهما من صاحبه إشاره إلى أن الصور السابقه ليست عله للاحقه من حيث شخصيتها لأن عله القوام و الوجود لا بد و أن لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان على شىء فلا يكون عله مقومه له.

و قوله و إذا دثر معنى و جب أن يكون له بدو لأن الدثور غايه إثبات لمعنى الحدوث و المسبوقيه بالعدم من جهه دثور الشىء و انتهائه إلى الغايه و تنبيه على أن بدو الشىء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه أيضا العدم مثله.

و لك أن تقول كيف يكون عدم الشىء غايه له - قلنا الأعدام غايات بالعرض كما أنها مبادئ كذلك بمعنى أنه إذا انتهى الشىء إلى غايه ذاتيه هى كماله فلا يبقى هويته الناقصه و كذا القياس فى عدمه السابق و قوله إن المكون حادث لا من شىء إشاره إلى التميز بين ما منه الشىء و ما به الشىء و لا - يمكن أن يكون إحداهما هو الآخر بعينه لأن ما منه الشىء يجب أن يفارقه الشىء و ما به الشىء يجب أن يجامعه لأن الأول سبب زمانى معد و الآخر سبب ذاتى مقوم فكل حادث يجب أن يكون حدوثه بشىء لا من شىء فقط إلا بمعنى التعاقب الزمانى.

لأن الذى يتوهم أنه منه حدث غير الذى به حدث لأن ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا محصلا للشىء فكل حادث يفتقر إلى موجد - لا يكون تحت زمان و لأن كل زمانى لا يوجد إلا شيئا فشيئا و كما أنه يوجد شيئا فشيئا - فهو أبدا لا يخلو عن ما بالقوه و ما بالقوه لا يكون سببا لإخراج الشىء من القوه إلى الفعل.

و لذلك قال و يدل على محدث لا بدو له و لا غايه لكونه خارجا عن أفق الزمان- و قوله و واجب إن قبل بعض ما فى العالم للكون و الفساد أن يكون كل العالم قابلا- له معناه أن الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع أجزائه فإذا كان جزؤه فاسدا كان الكل أولى بالفساد و الحدوث بعد العدم و هو ظاهر سيما فى الكل الذى كل واحد من أجزائه يكون فاسدا أعنى الكل و الجزء الزمانيين فإن وجود الكل الزمانى بهويته الكمية الاتصاليه لا يجامع وجود شىء من أجزائه حتى إذا وجد جميع الأجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا- اجتماع له مع الأجزاء إلا فى الوهم فلا كليه لمجموع الزمانيات فى الخارج بل هى فاسده و داثره بوجود كل جزء و دثور.

و ما قيل إن لمجموع الزمان و الزمانيات وجودا فى الدهر- فجوابه أن لمجموعها عدما فى الدهر لعدم أجزائها لأن كل جزء كما أنه موجود فى وقت بل سائر الأوقات كلها فالكل معدوم فى جميع الأوقات كما حققناه سابقا فى نحو وجود المتصل المقصدارى أن كل جزء منه معدوم عن الكل- و قوله معنى لم يزل لا أول له و معنى فعل يقتضى أولا أراد بفعل ما هو تحت مقوله أن يفعل و هو التأثير التدريجى دون الإبداع و غرضه أن وجود الصور الجسمانيه تدريجى الحدوث(١) و الفعل التدريجى لا يمكن بقاؤه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل بل وجوده يلزمه زواله و كونه يستدعى فساده و قوله يبطله ليصوغه الصيغه التى لا يحتمل الفساد إشاره إلى أن لكل صورته جسمانيه غايه عقليه ترجع إليها و تصير إياها و تتحد بها.

و قد علم بما ذكره كيفيه حدوث العالم عن البارى الصانع و لميه بواره و

١- لأن المراد من الحدوث الذى فى صدر بيانه هو الحدوث الزمانى لأن العالم هى الأجسام و الجسمانيات حادث بهذا الحدوث و أما الإبداع الذى لازم للمبدع التام فلا أول له بعين اللأوليه التى للمبدع التام لكونه موجودا بوجوده باقيا ببقائه فافهم، إسماعيل رحمه الله

خرابه و علم منه كيفية خراب الأفلاك و طى السماوات كطى السجل للكتب كما قال تعالى كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ و ذلك لأن البارى عز اسمه- محرك الأفلاك و مدير السماوات و مدبرها فاعل حكيم مختار فى فعله و صنعه و كل فاعل مختار فله فى فعله غرض و غايه و هى عنايه الله السابقه على وجود أفاعيله و صنائعه قبل إظهار فعلها و صنعها و من أجل العنايه السابقه يفعل ما يفعله بتوسيط الأسباب و تشويق المحركات و كل محرك فإذا بلغ فعله إلى غرضه و غايته قطع الفعل البته و أمسك عن العمل بالضروره.

فإذا كان محرك الأفلاك بإذن الله تعالى و موجد الإنيات الزمانيه بإرادته نال غرضه فى تحريكها فسيبيله أن يمسك عن تحريكها و إدارتها و كلما أمسك محرك الأفلاك و مشوق الأملاك عن التحريك و التشويق وقفت السماوات عن الدوران و الكواكب عن المسير و خرب العالم و فسد النظام و بطلت الفصول و انعدمت المواليد و الحرث و النسل و انتقلت الأكوان إلى الدار الآخره.

و ذلك لأن قوام هذا العالم بالحركه التى هى صورته المكونات فإذا بطلت بطل الجميع و إذا نفذت نفذ بنفادها الأكوان و قامت القيامة فقد علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم و خراب الأفلاك و طى السماوات و الأرضين إن فى هذا لبلاغا لقوم عابدين

وهم و تحصيل -

ربما يتوهم متوهم أن الفاعل المتحرك لعله لم يبلغ إلى غرضه و لم ينل بغيته- فيزاج بأنه إذا علم المحرك أنه لا يبلغ غرضه فسيبيله أيضا أن يمسك عن الفعل و أيضا ما لا يمكن الوصول إليه لم يمكن أن يكون غرضا مركزا فى جبهه الفاعل لأجله- و قد فرضناه كذلك.

اللهم إلا أن الفاعل يقصده و يميل إليه مجازفه أو قسرا و شىء منهما لا يكون

دائماً و لا- فى الأفاعيل الطباعيه و المفروض أن محرك الأفلا-ك و مكون الأ-كوان الزمانيه ملك كريم و فاعل حكيم و فعل الحكيم لا يكون بلا غايه تترتب عليه فلو جود الأفلاك و ما فيها غايه يبتدىء منها علما و ينتهى إليها عينا.

و أما ما ذهب إليه أهل الحكمة كما أسلفناه من أن البارى ليس لفعله غرض- فليس بمناقض لما نحن بصدده إذ ذاك فى الفعل المطلق و التأيس من الليس المطلق- و كلامنا فى الفعل الزمانى و غايته و الغرض الذى يعود إلى ذات الفاعل المباشر القريب.

و بهذا يندفع أيضا ما يتوهم من التناقض فى كلام الفيلسوف حيث نفى الغايه و ذكر أن لم غير جائزه عليه ثم أثبت الغايه حيث ذكر أن الفاعل يبطل هذا العالم- ليصوغه صيغه لا يحتمل الفساد.

تسجيل

فقد تبين و تحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الأ-عظم و نصوصه و إشارات- أنه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم و اعتقاد بواره و خراب السماوات و زوالها و أن لله ميراث السماوات و الأرض.

فإذن ما زعمه الجمهور و اشتهر بينهم أنه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الأجسام و الجسمانيات و حينئذ فلا يخلو حاله من أحد أمرين- فإما أن كان يريد من العالم العقلى عالم الإلهيه و القدره و مراتب القوه القويميه- و هى جملة الصور الوجوديه العقلية المحضه التى هى بوجه ما غير الذات الأحديه- التى سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون القول بقدمها حقا و صدقا إذ لا- يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائده على مراتب الإلهيه و مقامات الربوبيه و العلوم الربانيه- و عالم القضاء العيني.

و إن أراد بذلك ذواتا قديمه متعدده منفصله الوجود مستقلة الهويات لا أنها شئون إلهيه و علوم قضائيه فالقول بقدمها و تسرد العقول الفعاله باطل لكونها مطموسه تحت سطوع

نور الأحديه لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعى أن اعتقاده و مذهبه هو القول الأول كما يشهد به وفور علمه و قوه حدسه و أحكام براهينه فى سائر الأصول الحكيمه و لأن طرفيه و هما أفلاطون أستاذه و فرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما و مذهبه و الله أعلم بالسرائر.

و مما يدل على أن هذا الفيلسوف كان يرى و يعتقد حدوث العالم الجسمانى و دثوره- ما قاله فى الميمر السابع من كتاب معرفه الربوبيه و هو أنه لما قبلت الهيولى الصوره من النفس حدثت الطبيعه ثم صورت الطبيعه و صيرتها قابله للكون اضطرارا و إنما صارت الطبيعه قابله للكون لما جعل فيها من القوه النفسانيه و العلل العاليه ثم وقف فعل العقل عند الطبيعه و مبدأ الكون فالكون آخر العلل العقليه المصوره و أول العلل المكونه و لم يكن يجب أن يقف العلل الفواعل المصوره للجواهر من قبل أن يأتى الطبيعه.

و إنما ذلك كذلك من أجل العله الأولى التى صيرت الإنيات العقليه عللا فواعل- مصوره للعلل [للصور] العرضيه الواقعه تحت الكون و الفساد و أن العالم الحسى إنما هو إشاره إلى العالم العقلى و إلى ما فيه من الجواهر العقليه و ثبات قواها العظيمه و فضائلها الكريمه و خيرها الذى يغلى غليانا و تفور فوراً انتهى كلامه.

أقول قوله صورت الطبيعه و صيرتها قابله للكون و الفساد اضطرارا معناه جعلتها جعلاً بسيطاً و هى فى ذاتها قابله للكون بحسب هذا الوجود لا أنها لم تكن فى ذاتها كذلك- فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطرارا يعنى صفه الكون و الفساد من ضروريات هويه الصوره الطبيعيه من غير تخلل جعل بينها و بين كونها على تلك الصفه.

و قوله إنما صارت الطبيعه قابله للكون إلى آخره إشاره إلى لميه تجدد الطبيعه و استمرارها و هما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوه و فعليه و دثور و ثبات و ذلك لأن فى أسبابها و عللها شبه هاتين الصفتين فالقوه النفسانيه مما يلزمها النقص و الشوق و

يلزمها الكمال و العقل و الشوق نوع حركه من القوه الشوقيه لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعه و دثورها و الكمال العقلى الذى يكون للعلل العاليه مما يلزمه الثبات و الدوام- فهو يناسب دوام تجدد الطبيعه و اتصالها بتوارد الأمثال.

و قوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعه إلى آخره إشاره إلى ضربى التأثير و الإيجاد و هما الإبداع و التكوين فبين أن سلسله الإبداع انتهت إلى الطبيعه و أن سلسله التكوين أخذت منها لما فى وجود الطبيعه من حقيقه الثبات و التجدد لما علم مرارا أن التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفه ذاتيه لها اضطراريه و لهذا يكون أبدا فى التغيير و الاستحاله فالتجدد لها ذاتى و لغيرها عرضى بواسطتها فيثبت من ذلك أن الطبيعه آخر الإبداع و أول التكوين و هاتان الحثيتان لا توجبان تركيبا فى ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا أن ثباتها عين التجدد و الانقضاء على قياس فعليه القوه فى الهيولى و توحد الكثره فى العدد و غير ذلك من الأمثله.

ثم إن هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضيه لما ظهر من قوله سابقا أن حدوث الصوره اللاحقه ليست من الصوره السابقه بل من سبب أعلى نسبته إلى المتجددات الزمانيه نسبه واحده غير زمانيه و إنما أطلق اسم العله على الصوره السابقه بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الأصلية المرتبه بالذات بالسلسله الطويله و على المعدات المترتبه بالزمان بالعلل العرضيه.

و قوله إن العالم الحسى إنما هو إشاره إلى العالم العقلى معناه أن كل صوره حسيه فى هذا العالم فلها صوره عقليه فى عالم الإلهيه و فى علم الله سبحانه كما هو رأى كثير من الأقدمين مثل أفلاطون و سقراط و غيرهما و سموها بالصور المفارقة و قد أحكمنا بنيانها و أوضحنا طريقها مرارا

فصل (٤) فى ذكر اعتقادات الفلاسفه الذين هم غير هؤلاء الأصول الأعلون فى حدوث العالم و خرابه و بوار السماوات و الأرضين

فمنهم زينون الأكبر بن فارس -

و قد نقلنا فى مباحث الحركه قوله الدال صريحا على حدوث العالم و هو قوله إن الموجودات باقيه دائره أما بقاؤها فبتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصوره الأولى عند تجدد الأخرى و ذكر أن الدثور قد لزم الصوره و الهيولى انتهى.

و من علم كيفيه تعلق كل من الهيولى و الصوره بالأخرى يعلم صحه القول بتجددهما فى كل آن و من أقواله أيضا الدال على الحدوث قوله إن المبدع الأول- كان فى علمه صورته إبداع كل جوهر و صورته دثور كل جوهر فإن علمه غير متناه و الصور التي فيه من حد الإبداع غير متناهيه و كذلك صور الدثور غير متناهيه فالعالم يتجدد فى كل حين و دهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلناه منه أولا.

أقول المراد من عدم التناهي فى قوله فإن علمه غير متناه و الصور التي فى حد الإبداع غير متناهيه ليس عدم التناهي بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين و لهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب فى رساله نقله بعض أفاضل المتأخرين فى تصانيفه و تلك الرساله موجوده عندنا.

بل المراد إما عدم التناهي بالقوه كما فى المتصلات الجوهرية و العرضيه- الواقعه فى الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسيه المتجدده و أفرادها المتعاقبه فى الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال.

و إما عدم التناهي من جهه الشده فى الوجود العقلى كما للصوره المفارقة- بحسب ما يصدر عنه من الأفراد و الحركات لا إلى حد و على أى تقدير ليس المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقليه لأنها متناهيه البته طولاً و عرضاً.

و منها قوله إن الشمس و القمر و الكواكب يستمد القوه من جوهر السماء- فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها و دثورها في علم البارى سبحانه و العلم يقتضى بقاءها دائما و كذلك الحكمة و البارى قادر على أن يفنى العالم يوما إن أراد.

أقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلى و هو صورته ذاتها في علم الله و وجهها الذى يلى القدس و التغير إنما يلحق السماء بحسب وجهها الذى يلى المادة و هو الطبيعه لأنها فانيه و هو باق كما قال تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ و مراده من قوله و البارى قادر على أن يفنى العالم يوما إن أراد هو يوم القيمة الذى مقداره خمسين ألف سنة.

و قد أوردنا من الأصول و المبادئ الصحيحه ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه و تبين مرامه فلا نخوض فى بسطه و شرحه حذرا من الإطاله و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس و شيعته إلا أن له رموزا و تجوزات قل من اهتدى إليها.

و لهذا اشتهر منه أشياء بظاهاها يناقض الأصول الحكيمه مثل القول بالأجسام الصغيره و مثل القول بالاتفاق و البخت و كان هذا الفيلسوف إنما أنكر الغايه بمعنى العله الغائيه فى فعل واجب الوجود لا غير إذ ما من حكيم إلا و هو معترف بأن ما لا يجب لا يكون بل هو و غيره يسمون الأمور اللاحقه بالماهيات لا لذواتها بل بسبب غيرها أمورا اتفقيه و حينئذ يصح القول بأن وجود هذا العالم اتفقيه.

قال بعض العلماء إن هذا الرجل تصفحنا كلامه القدر الذى وجدناه قد دل على قوه سلوكه و ذوقه و مشاهدات له رفيعه قدسيه و أكثر ما نسب إليه افتراء محض- بل القدماء لهم ألغاز و رموز و أغراض صحيحه و من أتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم إما لغفله أو تعمدا لما يطلب من الرياسه انتهى.

فمن كلماته المرموزه أنه قال المبدع الأول (١) ليس هو العنصر فقط و لا العقل

١- لا يخفى أن المبدع الأول هو الفيض القدسى الذى عبر عنه بكن و بالرحمه الواسعه و بالمشيه و بالحق المخلوق به و بالنفس الرحمانى و بالعماء و بالماء فى قوله وَ كَانَ عَزُّهُ عَلَى الْمَاءِ و لعل مراد هذا الفيلسوف أنه ماء و هواء و نار و أرض باعتبارات و جهات كما لا يخفى و لا بد فى كل موجود من الموجودات العالميه من حراره منضجه و بروده جامده و رطوبه مشكله و يبوسه حافظه لكن فى كل موجود بحسبه و حسب نشأته فالمبدع الأول بوحدته مشتمل على هذه المعانى فيعبر عنه بالأسطقسات و قد قيل لا بد فى الموجودات من الخلق و الرزق و الحياه و الموت و لذا ورد أن حلمه العرش و أركانها أربعه إسرافيل و ميكائيل و جبرائيل و عزرائيل و لعل ما ذكر من الإشاره يكفى للعاقل اللبيب فى تفتن المرام تفتن، إسماعيل رحمه الله

فقط بل الأخلاط الأربعة و هي الأسطقسات أوائل الوجودات كلها و منه ابتدعت الأشياء البسيطة دفعه واحده و أما المركبه فإنها كونت دائمه دائره إلا أن ديمومتها بالنوع.

ثم العالم بجملته غير دائر لأنه متصل بذلك العالم الأعلى كما أن عناصر هذه الأشياء متصله بلطيف أرواحها الساكنه فيها و العناصر و إن كانت تدثر في الظاهر- فإن صفوتها من الروح البسيط الذى فيها غير دائر فإن كان كذلك فليست تدثر إلا من جهه الحواس فأما من نحو العقل فإنه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه و صفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى.

أقول كلامه فى غايه القوه و المتانته إلا أن فهم كلامه و درك مرامه يحتاج إلى قريحه صافيه و ذهن ثاقب مع تعمق شديد فى العلوم الإلهيات.

و العجب أن الحكماء مع شده فهمهم و وفور علمهم كيف ذهلوا عن غور كلامه و بعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه و بالغوا فى التشنيع من جهه قوله إن أول مبدع هو العناصر و بعدها أبدعت البسائط الروحانيه و قالوا هو ترقى من الأسفل إلى الأعلى- و من الأكردر إلى الأصفى و معلوم أن مراده منها غير صورته هذه العناصر الحسيه.

و قد حكم صريحا بأنها دائره فكيف يتناقض فى كلامه و لو لا مخافه الإطناب لبينت صحه مرامه و مع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدد من تجدد هذا العالم و

دثور شخصياته الحسنيه و هوياتها الماديه بقاء صفوها أى صورها عند الله القيوم لأنه أراد بالأشياء البسيطه الصور العقليه الثابته و بالأشياء المركبه الصور الجسمانيه فلكيه كانت أو عنصرية لتركبها من الماده و الصوره أو من الوجود و العدم كما علمت من تشابك الوجود و العدم فى الممتدات المكانيه و الزمانيه.

و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفه فاداميا

و إنهم كانوا يقولون إن كل مركب ينحل فلا يجوز أن يكون من جوهرين متفقين فى جميع الجهات و إلا فليس بمركب.

فإذا كان هذا هكذا فلا محاله إذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالأصل الذى منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني و هو باق غير داثر و ما كان منها جاشيا غليظا لحق بعالمه أيضا و كل جاش إذا انحل فإنما يرجع حتى يصل إلى اللطف فإذا لم يبق من الكثافه شىء اتحد باللطيف الأول فيتحد به فيكونان متحدين إلى الأبد.

و إذا اتحدت الأواخر بالأوائل كان الأول هو أول كل مبدع ليس بينه و بين مبدعه جوهر آخر متوسط فلا محاله ذلك المبدع الأول يتعلق بنور مبدعه فيبقى دهر الدهور خالدا مخلدا انتهى.

أقول كلام هؤلاء الفلاسفه فى غايه الشرف و النفاسه و هو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان أكثرنا ذكرهما و كررنا تنبيههما.

أحدهما دثور العالم الجسماني و دثور صورته و فساد مادته و اضمحلال وجوده- و انحلال تركيبه.

و ثانيهما اتصال ما تروح و تلتطف من الصور الحسيه إلى الصور العقليه و رجوع ما صفا و نقى منها إلى العله الأولى الإلهيه فالكل عائد إليه راجع صائر إياه متحد بوجهه الباقي رجوع النقص إلى التمام و مصير الفرع إلى الأصل كما قال تعالى - فَسَبِّحْهُنَّ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ ۖ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۚ وَ قَوْلُهُ أَلَا إِلَى اللَّهِ

و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم

فإنه كان يقول إن أول الأوائل النور الحق لا يدرك من جهه عقولنا لأنها أبدعت من ذلك النور الأول و هو الله حقا و كان يقول إن بدو الخلق و أول هذا العالم المحبه و المنازعه و وافق فى هذا الرأى أنباذقلس حيث قال الأول الذى أبداع أولا هو المحبه و الغلبه.

أقول دلالة هذا الكلام على الحدوث أن كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب إلى محبوبه و يرجع إليه و يفنى فيه لأن كل ناقص مشتاق له غايه و كل ذى غايه يتحرك إليها و كل محبوب قاهر على جذب محبه إليه و محو آثاره بالكليه حتى يصير راجعا إليه كما قال تعالى وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ*.

و هذا لا- يوجب الالتفات من العالى إلى السافل لأن العالى لا ينفعل من السافل و لكن يحركه و يجذبه إليه و يمحو آثاره و يجعله صائرا إليه من غير تغيير و مباشره.

و بالجمله وجود المعلول مطلقا عين المحبه لكونها ناقصا مفتقرا إلى ما يكمل به- و يتم به و يخرج من فقره إلى غناه فالعالم بجميع ما فيه و معه يخرج يوما إلى الله و يرجع إليه و يصير إياه كما أنه بدأ منه.

و من القائلين منهم بحدوث العالم أبيقورس قيل إنه خالف أوائل فى الأوائل- قال المبادئ اثنان الخلاء و الصورة أما الخلاء فمكان فارغ و أما الصورة فهى فوق المكان و الخلاء و منها أبدعت الموجودات و كل ما كان كون منهما فإنه ينحل إليهما- فمنهما المبدأ و إليهما المعاد و ربما يقول الكل يفسد.

أقول كأنه أراد بالمبادئ مبادئ القوام المقارنه للمعلول كالماده و الصورة- لا مبادئ الوجود المفارقة له كالفاعل و الغايه فإن الماده و الصورة داخلتان فى وجود هذا العالم و ماهيته و الفاعل و الغايه خارجتان عن وجود هذا العالم و أراد من الخلاء الهولى الأولى لكونها عدميه خاليه عن وجود الصورة فى ذاتها و لها امتداد

مكانى باعتبار امتدادها الجسمانى و أراد بالصوره الطبيعه المنوعه للأجرام و هى بحسب وجودها النفسى أو العقلى فوق الهيولى و الأبعاد فوقه بالعليه و الشرف و كل من الهيولى و الصوره مبدأ للوجود أيضا بمعنى ما منه الشىء لا بمعنى ما به الشىء - لكن الصوره مبدأ فعليه الشىء الحادث و كماله و الماده مبدأ قوته و قبوله و افتقاره.

ثم إن الصوره إذا كملت فهى غايه كماله و الماده إذا ادثرت و طرحت كالقشر المرمى فهى غايه عدمه و مرجع فقره و نقصه و لهذا قال منهما المبدأ و إليهما المعاد- إذ مبدأ كل معلول هو ما ينتهى إليه فخرج من كلامه أن الجسمانيات و سائر الصور الحسيه يتجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود إليها و هذه الحسيات دائره فاسده بدثور الهيولى و تلك باقيه عند الله ببقائه لا ببقاء ذواتهم فكل شىء هالك إلا وجهه.

و من حكم الشيخ اليونانى الداله على حدوث هذا العالم أنه قال

على سبيل الرمز إن أمك رءوم لكنها فقيره رعناء و إن أباك لحدث لكنه جواد مقدر يعنى بالأم الهيولى و بالأب الصوره و بالرءوميه انقيادها و بالفقر قوه قبولها و هى أمر عدمى و بالرءونه عدم ثباتها على حاله واحده و وجود باق و أما حدائه الصوره فهى تجددتها فى الوجود فى كل آن و أما جودها فهو مبدئيتها للأعراض و الآثار أو موجوديتها فبحسب حقيقتها العقليه التى فى علم و هى من جهات إفاضه الله و رحمته على القوابل المستعده و هذه القوابل إنما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الأزمنه و الأوقات كما قال سبحانه وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ.

و من كلماته الداله على حدوث عالم الطبيعه و الجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائره قد دارت على مركزها غير أنها دائره لا بعد لها و مركزها العقل - و كذلك العقل دائره استداره على مركزها و هو الخير الأول المحض غير أن النفس و العقل و إن كانا دائرتين لكن دائره العقل لا تتحرك أبدا بل هى ساكنه واقفه شبيهه

بمركزها و أما دائره النفس فإنها تتحرك على مركزها و هو العقل حركه الاستكمال و أما دائره العالم السفلى فإنها دائره تدور حول النفس و إليها تشتاق و إنما تتحرك بهذه الحركه الذاتيه شوقا إلى النفس كشوق النفس إلى العقل و شوق العقل إلى الخير الأول المحض.

و لأن دائره هذا العالم جرم و الجرم يشتاق إلى الشىء الخارج منه و يحرص أن يصير إليه فيعانقه فلذلك الجرم الأقصى الشريف يتحرك حركه مستديره لأنه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح إليها و يسكن عندها.

هذا كلامه و هو صريح فى استحاله الفلك و انقطاع حركته الذاتيه و دثور الطبيعه و نفاذه و فناء العالم الجسمانى و اضمحلاله و انتقاله إلى الدار الآخره حسب ما أوضحنا سبيله و من الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل و البراعه الإسكندر الأفرودوسى و هو من كبار أصحاب أرسطاطاليس رأيا و علما و كلامه أمتن و مقالته أرصن.

و قد وصفه الشيخ فى الشفاء و فى كتاب المبدأ و المعاد يفاضل المتقدمين و وافق أستاذه فى كثير من المسائل.

منها أن البارى عالم بالأشياء كلها كلياتها و جزئياتها على نسق واحد و لا يتغير علمه بتغير المعلوم و لا يتكثر و خالفه فى بعضها بحسب ظاهر الأمر و نحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم.

و مما انفرد به أنه قال كل كوكب ذو نفس و طبع و حركه من جهه نفسه و طبعه- و لا- يقبل التحريك من غيره أصلا و من كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد أنه قال لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لأن الزمان هو العاد للحركات أى عددها و لما لم يكن يحيط به شىء آخر و إلا لكان الزمان جاريا عليه- لم يجز أن يفسد و يكون فلم يكن قابلا للكون و الفساد و ما لا يقبل الكون و الفساد كان قديما.

أقول كلامه ظاهر في أن ما يكون تحت الدهر و الزمان فهو من الكوائن الفواسد و لا- شبهه في أن جميع الأجرام الفلكية و العنصريه مما يجرى عليه الزمان- لأنها ماديه فيها جهه القوه و الاستعداد و ما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود قابلا للكون و الفساد فحينئذ إن ثبت أن المحيط بالجميع جسم طبيعى له قوه الحركه و التغير فهو أيضا لا محاله ذو صوره متجدده كائنه فاسده فيحتاج إلى محدد آخر يحدد زمان وجوده و مكان كونه و إن لم يكن كذلك فيكون إحاطته بالجميع- ليست إحاطه وضعيه مكانيه كإحاطه السقف بل كان أمرا نفسانيا يحيط بالسماء إحاطه نفسانيه فلم يكن بحسب جوهرها العقلى من جمله عالم الشهاده و الحس بل من عالم الغيب و عالم التدبير و القضاء الإلهى و ما عند الله ببقائه كما قال ما عِنْدَكُمْ يَنْقُذُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ.

و من عظماء الحكماء المتألهين الراسخين فى العلم و التوحيد فرفوروس صاحب المشائين

واضع إيساغوجى و هو عندى من أعظم أصحاب المعلم الأول و أهدى القوم إلى عيون علومه و أرشدهم إلى إشارات و جميع ما ذهب إليه فى علم النفس و علم الرب و كيفيه المعاد و رجوع النفس إلى عالم الحق و دار الثواب و الاعتماد عليه فى شرح التعليم الأول أكثر من غيره كإسكندر الرومى و ثامسطيوس و إن كان الشيخ أكثر تعويله على هذين دونه لإنكاره عليه فى القول باتحاد العاقل بالمعقول و اتحاد النفس بالعقل الفعال.

و قد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال و التمام قال المكونات كلها إنما تتكون بتكون الصوره على سبيل التغير و تفسد بخلو الصوره و قال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط و ما كان كثيرا مركبا فأفعاله كثيره مركبه- و كل موجود ففعله مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط و ما يفعلها من أفاعيله بمتوسط فمركب.

قال أيضا كل ما كان موجودا فله فعل مطابق الطبيعه و لما كان البارى

موجودا ففعله الخاص الوجداني هو الاجتلاب إلى شبهه يعنى الوجود ففى كلامه دلالة على حدوث الطبيعه الجسمانيه تصريحا و تلميحا.

أما الأول فحيث قال المكونات إنما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير- و تفسد بخلوها عنها.

و أما الثانى فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته و لا شبهه فى أن لكل جسم طبيعه هى مبدأ حركته و الحركة أمر دائم التجدد و الحدوث فكذلك مبدؤها القريب- فيكون كل جسم طبيعى متجددا حادثا زائلا- كائنا فاسدا و أيضا فى قوله ففعله الخاص الوجداني هو الاجتلاب إلى شبهه إشارة إلى تبدل هذا العالم و رجوعه إلى الله سبحانه.

و من الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس

المنسوب إلى أفلاطن و قد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم و نسبته إلى الفلاسفة الأقدمين و منشأ ذلك إيراد ابرقلس فى تصنيفه تلك الشبهات التسع التى نقلها و لو لا مخافه الإطناب لذكرتها و بينت وجه التقضى عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها لأحد مجال الشك فى العالم و كيفية صدور الموجودات منه تعالى على أن لكل منها محملا صحيحا و وجهها وجيها يصار إليه.

و لهذا ذكر الشهرستاني فى كتاب الملل و النحل أنه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذرا فى إيراد تلك الشبهات إنه كان يناطق الناس بمنطقين- أحدهما روحانى بسيط و الآخر جسمانى مركب و كان أهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين.

و إنما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه فخرج من طريقه الفكره و الفلسفه من هذه الجبهه لأن من الواجب على الحكيم أن يظهر الحكمه على طرق كثيره- يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره و يستفيد منها بحسب فكره و استعداده فلا يجدوا على قوله مساعا و لا- يصيبوا عليه مقالا- و مطعنا لأن ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم- و أنه باق لا يدثر وضع كتابا فى هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته ففهموا منه

جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهريه.

و فى هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض و حدثت القوى الطبيعيه حدثت فيها قشور و استعلت لبوب فالقشور دائره و اللبوب دائمه لا يجوز عليها الفساد لأنها بسيطه وحيده القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصوره و اللب و عالم الكدور و القشور فاتصل بعضه ببعض و كان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق- فلم يكن هذا العالم دائرا إذا كان متصلا بما ليس مدثر و من وجه دثرت القشور و زالت الكدور و كيف يكون القشور غير دائره و لا مضمحل و ما لم يزل القشور باقيه- كانت اللبوب خافيه.

و أيضا فإن هذا العالم مركب و العالم الأعلى بسيط و كل بسيط باق دائما غير مضمحل و لا متغير قال الذى يذب عن ابرقلس هذا الذى نقل عنه هو المقبول عن مثله بل الذى أضاف إليه القول الأول لا يخلو من أمرين إما أن لم يقف على مرامه للعله التى ذكرناه سابقا و إما لأنه كان محسودا عند أهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوه و كانوا أولئك أصحاب أوهام و خيالات.

و الدليل على صحه ما ذكره هذا الذاب أن ابرقلس كان يقول فى موضع من كتابه إن الأوائل التى منها كونت العوالم باقيه لا تدثر و لا تضمحل و هى لازمه للدهر ماسكه إلا أنها من أول واحد لا يوصف بصفه و لا يدرك بنعت و نطق و أن صور الأشياء كلها منه و تحته و هو الغايه و المنتهى التى ليس فوقها جوهر هو أعظم منها إلا الأول الواحد و هو الأحد الذى قوته أخرجت هذه الأوائل و قدرته أبدعت هذه المبادى.

و قال أيضا إن الحق لا يحتاج إلى أن يعرف ذاته لأنه حق حقا و كل حق حقا فهو تحته إذ قد حققه الحق فالحق الذى امتد منه طباع الحياه و البقاء هو الذى أفاد بقاء هذا العالم بدوا و بقاء بعد دثور قشوره و زكا البسيط الباطن من الناس الذى كان فيه قد علق به.

و قال أيضا إن هذا العالم قد اضمحلت قشوره و ذهب دنسه و صار بسيطا روحانيا- و بقى ما فيه من الجواهر الصافيه النورانيه فى حد المراتب الروحانيه مثل العوالم العلويه و بقى فيه جوهر كله قشر و دنس و خبث هذه كلماته.

أقول قد انكشف و تبين من هذه الكلمات التى فى غايه الحسن و الإتقان أن مذهب هذا الحكيم الربانى المشهور بين الناس بأنه دهرى هو بعينه مذهب أفلاطن- و من تقدمه فى حدوث العالم و خرابه و بواره و بقاء العالم الإلهى و الصور الربانيه.

و أنه لما رأى و انكشف له اتصال أواخر هذا العالم بأوائل ذلك العالم اتصال المعلوم المفاض بعلمته الفياضه و اتصال ذى الغايه بغايته و لحوق الناس بكماله و تمامه- و ذلك العالم الربوبى باق ببقاء الله دائم بديموميته حكم أحيانا بأزليه هذا العالم بهذا المعنى كما يقال إن أبداننا باقيه ببقاء نفوسنا مع أن البدن سائل زائل فى كل آن كما علم.

فقوله بدهر هذا العالم ليس يعنى به أن الصور الطبيعيه الحسيه التى للأفلاك و غيرها أزليه الأشخاص و الأعداد بل عنى به أن صورتها العقلية البسيطة الموجوده فى علم الله باقيه عنده غير دائره بدثور هذه الحسيات المركبه و ذلك لأن الدثور يقتضى غايه و معادا غير دائر كما أن الحدوث يقتضى مبدأ و فاعلا غير كائن لامتناع أن يكون لكل غايه غايه إلى لا نهايه أو أن يكون لكل مبدأ مبدأ لا إلى بدايه ففى الطرفين لا بد و أن ينتهى الأشياء المتجدده إلى أمر لا بدايه له و لا نهايه له.

فإذن مرجع قوله إن العالم قديم على الوجه الذى مر تحقيقه إلى أن الصانع له قديم و هو المبدأ الذى منه بدو كل باد و المعاد الذى إليه أوب كل آئب فما ذكره قول حق و صواب بشرط أن يعلم قائله و يدعن بأن الصور العقلية الدائمه التى هى بواطن هذه الصور الدائره الطبيعيه ليست موجودات مستقلة الوجود مبائنه الذوات لوجود باريها و جاعلها الحق الأول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصفاتيه و لا حاله

فى ذات الأول ليلزم التكثرفى ذاته و لا- أنها متحده به تعالى عن ذلك فى مرتبه ذاته- ليلزم الانقلاب له من الوجوب إلى الإمكان أو لها من الإمكان إلى الوجوب و الكل مستحيل.

بل الواجب واجب أبدا سرمداء و الممكن ممكن دائما و الحق حق فى الأزل و الباطل باطل لم يزل و هذا شىء لا يعرفه إلا أهل الأذواق و المواجيد و الراسخون فى علم التوحيد على أن البرهان قائم كما أسلفناه على أن كل شوق و طلب غريزى يفضى بصاحبه إلى ما يطلبه و يحبه بالضروره

فصل (٥) فى نبذ من كلام أئمه الكشف و الشهود من أهل هذه الملة البيضاء فى تجدد طبيعه الجرميه الذى هو ملاك الأمر فى دنور العالم و زواله

إشاره

قد ذكرنا فيما سبق كثيرا من الآيات القرآنيه الداله على هذا المطلب الذى هو عمده أصول الحكمه و الدين و هو مما يستفاد من الأحاديث المرويه عن صاحب هذه الشريعه المأثوره عن أهل بيت العصمه و النبوه صلوات الله عليهم أجمعين.

منها كلام أمير المؤمنين ع فى نهج البلاغه

: أحذر كم الدنيا فإنها دار شخوص و محل تبغيض [تنغيص] ساكنها ظاعن و قاطنها بائن تميد بأهلها ميدان السفينه- يصفقها العواصف فى لجج البحار

و منها أيضا قوله ع

: ما أصف من دار أولها عناء و آخرها فناء من ساعاها فاتته- و من استغنى عنها واتته

هذا الكلام كما قبله فى غايه البلاغه فى الحكمه لا ينكشف حق معناه إلا على من أحكم القوانين الماضيه و أمعن فى الرياضات العقلية لطلب العلوم الإلهيه.

و أما كلام أهل التصوف و المكاشفين

فقد قال المحقق المكاشف محبى الدين العربى فى بعض أبواب الفتوحات المكيه قال تعالى وَ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا

عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ أَى من اسمه الحكيم فالحكمه سلطان هذا الإنزال الإلهى و هو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها.

ثم قال بعد كلام طويناه فبالنظر إلى أعيانها هى موجوده عن عدم و بالنظر إلى كونها عند الله فى هذه الخزائن.

ثم قال و أما قوله ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ صحيح فى العلم لأن الخطاب منها لعين الجوهر- و الذى عنده أعنى عند الجوهر من كل موجود إنما هو ما يوجد الله فى محله من الصفات و الأعراض و الأكوان و هى فى الزمان أو الحال الثانى من زمان وجودها أو حال وجودها ينعدم من عندنا و هو قوله ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ و هو تجدد للجوهر الأمثال أو الأضداد دائما من هذه الخزائن.

و هذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين و هو قول صحيح حر لا شبهه فيه لأنه بعث الممكنات.

قال و أما صاحب النظر فما عنده خبر بشىء من هذا لأنه تنبيه نبوى لا نظر فكرى- و صاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره و ليس للفكر فيه مجال.

و قال أيضا فى الباب السابع و الستين و ثلثمائه يحكى عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع إدريس النبى ع بهذه العبارة- قلت له إنى رأيت فى واقعتى شخصا بالطواف أخبرنى أنه من أجدادى و سمي نفسه فسألته عن زمان موته فقال أربعون ألف سنه فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التأريخ لمدته فقال لى عن أى آدم تسأل عن آدم الأقرب قلت بلى فقال صدق إبنى نبى الله و لا أرى للعالم مده يقف عليها بجملتها إلا أنه بالجمله لم يزل خالقا و لا يزال دنيا و آخره و الآجال فى المخلوق بانتهاء المدد لا فى الخلق فالخلق مع الأنفاس بتجدد.

فقلت له فما بقى لظهور الساعه فقال اقتربت الساعه اقترب للناس حسابهم و هم فى غفله معرضون.

فقلت عرفنى بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطه فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحده و الدار ما كانت دنيا و لا آخره إلا بكم- و الآخره ما تميزت إلا بكم و إنما الأمر فى الأجسام أكوان و استحالات و إتيان و ذهاب لم يزل و لا يزال انتهى كلامه الشريف

الفن السادس

إشاره

من علم الجواهر فى المبادئ و الأسباب للطبيعيات التى يتسلمه العالم الطبيعى أخذاً من العالم الإلهى على وجه الحكايه و التسليم و أما البرهان عليه فضمانه على ذمه العالم الربانى أخذاً من الله من جهه ملائكته المقربين الذين هم وسائط أمره فى خلقه و فيه فصول

فصل (١) فى تعريف الطبيعه

إشاره

لا شبهه لنا فى أن هذه الأجسام التى قبلنا قد يصدر عنها أفعال و انفعال و حركات و استحالات نجد بعضها من جهه أسباب غريبه خارجة مثل حركة الحجر إلى فوق و النار إلى تحت و مثل تسخن الماء و تبرد الهواء و نجد بعضها لا يستند إلى سبب غريب كحركة الحجر إلى تحت و حركة النار إلى فوق و كتبريد الماء و تسخين النار.

و قريب من هذا استحالته البذور و النطف نباتا و حيوانا و نصادف أيضا من الحيوانات تصرفا إراديا فى أنواع حركاتها و سكناتها من غير متصرف عنها يصرفها هذه التصارييف و قاسر غريب يقصرها على هذه الأفاعيل.

فهذا ما ارتسم فى أذهاننا فى أول النظر من غير أن يجزم أولا أن كلا من الوجهين

صادره بإرادته مريد أو لا بإرادته مريد و كلا منهما لازم طريقه واحده لا ينحرف عنها أو غير لازم طريقه واحده بل متفنن الطرق و لا أيضا أن هذه الأجسام التي ليست محرركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لا نحسه أم لا.

و على الأول هل من شأنه أن يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التأثير كمن شاهد انجذاب الحديد إلى جهه و لم ير مغناطيس يجذب الحديد أو عساه- أن يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على أنه من الواضح الجلى لكل عاقل- أن الجسم بما هو جسم لا يجوز أن يفعل فعلا خاصا و لا أن يحرك تحريكا فالذى لا بد أن يتسلمه الطبيعي و يبرهن عليه الإلهي أن هذه الأجسام المتحركه هذه الحركات إنما يقع حركاتها و أفعالها عن قوى موجوده فيها هي مبادئ آثارها و أفعالها.

فمنها قوه يصدر عنها الفعل و التغيير على نهج واحد من غير إرادته.

و منها قوه يصدر عنها كذلك مع إرادته.

و منها قوه متقننه الفعل و التحريك من غير إرادته.

و منها قوه كذلك مع إرادته و هكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي.

فالأولى يسمى طبيعیه بحسب هذا الاصطلاح و لا يخلو عنها جسم عندنا كما للحجر في هبوطه و سكونه في وسط الكل و معنى قولنا لا يخلو عنها جسم أنه ما من جسم إلا و يوجد فيه قوه مباشره لفعل بالحركه أو السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبه وجودها الخاص بلا شرط أن لا يكون معها قوه أخرى فوقها كنفس أو عقل أو تكون و إذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد أو لم يكن.

و الثانيه يسمى نفسا فلكيا كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققى الحكماء.

و الثالثه تسمى نفسانياته كما للنبات في تغذيته و نشره و توليده.

و الرابعه تسمى نفسا حيوانيه كما للحيوان فى إحساسه و مشيه و شهوته و غضبه.

و ربما قبل اسم الطبيعه على كل قوه يصدر عنها فعل بلا- إرادته فتعم النفس النباتيه و ربما قيل لمبدأ كل فعل بلا رويه فتعم النفس الفلكيه و غيرها حتى العنكبوت فى نسج شبكتها و النحل فى هندسه بيوتها إنه بالطباع لكن التى هى مبدأ للعلم الطبيعى الباحث عن أحوال المتغيرات هى الطبيعه بالمعنى الأول التى لا يخلو عنها جسم و ليس على الطبيعى أن يتكلف إثباتها بل عليه أن يلتمس إثباتها عن صاحب الفلسفه الأولى.

و على الطبيعى أن يعرف تحقيق ماهيتها و لا- يتعرض لمن ينكر وجودها إذ فيه كلفه شاقه كما مر ذكرها من قبل من جهه أن لكل متحرك محركا.

فالطبيعى حكمه فى هذه المسأله و أمثالها حكم المحل القابل و الرجل الإلهى حكمه فيها حكم المعطى الفاعل و قد حدث الطبيعه بأنها مبدأ أول لحركه ما هو فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و هذا الحد موروث من الإمام الأول لتعليم الفلسفه و شرحه كما وجد فى الشفاء أن معنى قولنا مبدأ أول للحركه أى مبدأ فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره أعنى الجسم المتحرك و قد وقعت الإشاره منا سابقا أن معنى الفاعل فى استعمال الطبيعيين و فى الأفعال الطبيعیه هو الذى يكون تأثيره زمانيا- و على التدرج.

ثم ينبغى أن يعلم أن الطبيعه لا يجب أن يكون فى كل شىء مبدأ للحركه- و السكون معا و لا أيضا يجب كونها مبدأ للحركه المكانية فقط بل المراد أنها مبدأ لكل أمر ذاتى يكون للشىء من الحرکه إن كانت و السكون إن كان و سواء كانت الحرکه فى أين أو كم أو كيف أو جوهر أو نحو آخر.

و معنى قوله أول أى مباشر قريب لا واسطه بينه و بين تحريكه فعسى أن يكون النفس مبدأ لبعض حركات الأجسام التى هى فيها و لكن بواسطه الطبيعه حتى أن قوما اعتقدوا أن النفس فى ذوات الأنفس تفعل حرکه الانتقال بتوسط الطبيعه.

و هذا حق عندنا فى الحركات الانتقاليه الإراديه التى تكون للحيوانات دون

ما تكون كسقوط أبدانها من فوق إلى تحت كما لوحناه إليك سابقا من أن مباشر كل حركة هو الطبيعه سواء استقلت أو استخدمت للنفس.

و أما الشيخ فقد أنكر ذلك و استبعده حيث قال و لا أرى الطبيعه يستحيل محرکه للأعضاء خلاف ما توجه ذاتها طاعه للنفس و لو استحالت الطبيعه كذلك لما حدث الإعياء عند تكليف النفس إياها غير مقتضاها و لا تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعه و قد مر اندفاع ما ذكره.

و حل الإشكال بأن الطبيعه ليست واحده بالنوع و وحدتها جنسيه و التي فى العناصر و المعادن غير التي يتوسط بين النفس و تحريكاتها الأينية و الكمييه و الكيفيه.

ثم العجب منه أنه جوز مثل هذا التوسيط و الاستخدام فى غير التحريكات المكانية و لم يجوز فيها و إن كان الذى جوزه على طور غير الطور الذى نحن عليه لأن القوى النباتيه و الحيوانيه عنده أعراض و كفيات فعليه أو انفعاليه و عندنا جواهر صوريه و قوله هو ما فيه ليفرق بين الطبيعه و الصناعه و القواسر.

و أما قوله بالذات فقد حمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى المحرك و الآخر بالقياس إلى المتحرك فمعناه على الوجه الأول أن الطبيعه تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل أن لا يحرك حين خلوها عن مانع حرکه غير الحرکه التي لأجل قاسر- و معناه على الوجه الآخر أن الطبيعه تحرك لأمر يتحرك عن ذاته لا عن خارج.

و قوله لا- بالعرض أيضا يحمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى الفاعل و الثانى بالقياس إلى القابل فالأول أن الطبيعه مبدأ لما كان حركته بالحقيقه لا بالعرض و الحرکه بالعرض مثل حرکه ساكن السفينه بحرکه السفينه.

و الثانى أنه إذا حرکت الطبيعه صنما من نحاس فهى تحركه بما هو صنم بالعرض- لأن تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم و لذلك لا يكون الطيب طبيبا إذا عالج نفسه- و حرک الطب ما هو فيه لأنه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طيب فلم يكن

برؤه عن المرض لأنه طيب و لكن لأنه متعالج فإنه من حيث هو معالج شىء و من حيث هو متعالج شىء لأنه بالحيشه الأولى صانع للعلاج و بالحيشه الأخرى قابل له مريض.

تبصره

قد سنع لبعض الواردين بعد السابقين أن يستقصر هذا التحديد و توخى بعد استقصاره أن يزيد عليه زياده.

فقال إن هذا التعريف إنما يدل على هذه الطبيعه لا على جوهر ذاتها بل على نسبتها إلى ما يصدر عنها و يجب أن يزداد في حدها فيقال إن الطبيعه قوه ساريه في الأجسام- تفيد التخليق و التشكيل و تحفظهما و هى مبدأ لكذا و كذا.

و الذى عليه الشيخ أن هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه و أن ما فعله ردى فاسد- غير محتاج إليه و لا إلى بدله.

فقال أما الزيادة التى رأى بعض اللاحقين بالأوائل أن يزيدها فقد فعل باطلا فإن القوه التى كالجنس فى رسم الطبيعه هى القوه الفاعليه و إذا حدثت حدثت بأنها مبدأ الحركه من آخر فى آخر بأنه آخر و ليس معنى القوه إلا مبدأ تحريك يكون فى الشىء و ليس معنى السريان إلا الكون فى الشىء.

فإن المحل إذا كان أمرا منقسما كان الذى يحله من حيث ذاته أيضا منقسما ساريا فيه و ليس معنى التخليق و التشكيل إلا داخلا فى معنى التحريك و ليس معنى حفظ الخلق و الأشكال إلا داخلا فى التسكين فيكون هذا الرجل قد كرر أشياء كثيره من غير حاجه إليه و هو لا يشعر.

و مع ذلك فإن هذا المتدارك لخلل هذا الرسم بزعمه قد حسب أنه إذا قال قوه فقد دل على ذات غير مضافه إلى شىء و ما فعل فإن القوه مفهومها هو مبدأ التحريك و التسكين لا غير فالقوه لا ترسم إلا من جهه النسبه الإضافيه هذا تلخيص كلامه.

أقول كون الطبيعه مبدأ لأفعالها الذاتيه من الحركه و غيرها ليس على سبيل أن يكون من الصفات العارضه لذاتها بعد ذاتها كالمضحك و الكاتب للإنسان بل وجودها فى نفسها و وجودها مبدأ لكذا و كذا شىء واحد بلا تغاير.

فالمذكور فى تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ أنها حد بحسب مفهوم الاسم رسم بحسب الحقيقه و الذات و كذا ينبغى أن يعلم أن كون هذا المبدأ طبيعه و قوه و صوره و إن كان بحسب مفهومات متغايره لكن قد علمت أن تكثر المفهومات و تغايرها لا يقتضى تغاير نحو الوجود الذى هو مصداق الجميع.

فهذه القوه فى كل واحد من أنواع الجسم شىء واحد جسمانى يترتب عليه بها أفعاله و آثاره الذاتيه الجسمانيه من الحركات و الاستحالات و غيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفسانى أو لا و سيأتى لهذا شرح

فصل (٢) فى نسبه الطبيعه إلى ما فوقها من الصوره و النفس و إلى ما تحتها من الماده و الحركه و الأعراض

[نسبه الطبيعه إلى الصوره]

قال الشيخ فى الشفاء إن لكل جسم طبيعه و ماده و صوره و أعراضاً طبيعته هو القوه التى يصدر عنها تحركه أو تغيره الذى يكون عن ذاته و كذلك سكونه و ثباته - و صورته هى ماهيته التى بها هو ما هو و مادته هى المعنى الحامل لماهيته و الأعراض هى التى إذا تصورت مادته بصورته و تمت نوعيته لزم له من خارج و ربما كانت طبيعه الشىء هى بعينها صورته و ربما لم يكن.

أما فى البسائط فإن الطبيعه هى الصوره بعينها فإذا قيست إلى الحركات و الأفعال - سميت طبيعه و إذا قيست إلى تقويمها للنوع سميت صورته فصوره الماء مثلاً - قوه أقامت هبولى الماء نوعاً هو الماء و تلك غير محسوسه و عنها تصدر الآثار المحسوسه من البروده و الثقل و هو الميل الذى لا يكون للجسم و هو فى حيزه الطبيعى فىكون فعلها فى

جوهر الماء إما بالقياس إلى المتأثر عنه فالبروده و إما بالقياس إلى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبه و أما بالقياس إلى مكانه الغريب فالتحريك و بالقياس إلى مكانه المناسب فالتسكين و أما فى المركبات فالطبيعه كشى ء من الصوره و لا يكون كنه الصوره.

فإن تلك الأجسام لا تصير هى ما هى بالقوه المحركه لها بالذات إلى جبهه وحدها- و إن كانت لا بد لها فى أن يكون هى ما هى من تلك القوه فكان تلك القوه جزءا من صورتها و كان صورتها تجتمع من عدده معان فيتحد كالإنسانيه فإنها تتضمن قوى الطبيعه- و قوى النفس النباتيه و الحيوانيه و النطق.

و إذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع أعطيت الماهيه الإنسانيه و أما كيفيه نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين فى الفلسفه الأولى هذا ملخص كلامه و فيه أمور صحيحه على طور حكمتنا المشرقيه و أمور مترزله كما يظهر على من تأمل و تدبر فى مواضع من كلامنا فقوله صوره الشى ء هى ماهيته التى بها هو ما هو و مادته هى المعنى الحامل لماهيته كلام حر صحيح يجب التعويل عليه فى جميع المواضع- و هذا الذى ذكره أصل بيتنى عليه كثير من مقاصدنا سيما التى فى علم المعاد- فكل حقيقه نوعيه فهى هى بصورتها التى مقوم نوعها و محصل جنسها و يتفرع عليه أمور.

منها كون النفس الإنسانيه فى ذاتها مصداقا لجميع المعانى التى توجد فى الحيوان و النبات و المعدن على وجه الإطلاق.

و منها مسأله اتحاد العاقل بالمعقول.

و منها جواز حركه الاشتداد فى الجوهر و أما قوله و ربما كانت طبيعه الشى ء- هى بعينها صورته كالبسائط و ربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب أما أولا فلأن قوله كالبسائط عنى به العناصر الأربعة كما يعلم من مواضع آخر من كلامه من أن الفلك لا طبيعه له و كذا الكواكب لا طبيعه لها و إنما لها ميل فقط و هو من الكيفيات كالثقل و الخفه.

و فيه ما مر من أن الأفلاك و كذا الكواكب لها طبيعه خامسه.

و أما ثانيا فقولته ربما لم يكن إلى آخره أراد به أن المركب الحيوانى و النباتى صورته النوعيه هى نفسه و هى بالعدد غير طبيعته و كأنه أراد هاهنا بطبيعه الحيوان مثلا صور العناصر التى هى أجزاء مادته.

و أنت تعلم أن شيئا منها ليست طبيعه الحيوان بما هو حيوان و لا النبات بما هو نبات و إن أراد به غير تلك الطبائع بل التى هى مبادئ حركات النشو أو الإراده- فالحق أنها عين الصوره الحيوانيه و النباتيه وجودا و هويه و غيرها معنى و ماهيه و قوله فالتبيعه كشىء من الصوره و لا- يكون كنه الصوره و كذا قوله و كان تلك القوه جزءا من صورتها يحتمل وجهين أحدهما ما هو المختار عندنا و هو أن معنى الطبيعه المذكوره أحد معان يتضمنها الصوره النوعيه التى للمركب فتلك الصوره مع تأخذها يتضمن مع تلك القوه من كونها مبدأ قريبا للحركات و الاستحالات الناشئه عما هى فيه بالذات لا بالعرض و إن جاز وجود تلك القوه مفرده فى ماده أخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار أخذها بشرط لا شىء آخر.

و ثانيهما و هو الذى قصده الشيخ كما يظهر من مواضع أخرى من كلامه و هو أن هذه القوه توجد فى ماده المركب من الأسطقسات و معنى الصوره محمول على المركب لأنها تتحد مع الفصل باعتبار أخذ معناها لا بشرط شىء و الفصل محمول على المركب و معنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود فيكون تلك القوه جزءا من الصوره بهذا الوجه.

و هذا و إن كان وجهها صحيحا إلا أن النظر يعطى أن صورته الشىء التى هى مبدأ فصله الأخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعانى الموجوده فى القوى التى تحتها بوجه أعلى و أبسط و كذا قوله و كان صورتها يجتمع من عدده معان فيتحد إلى آخره يجرى فيه الاحتمالان المذكوران.

و كذا الكلام فى قوله و أما كيفيه نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين فى الفلسفه الأولى فإن الذى يستفاد من كلامه فى غير هذا الموضوع فى كيفيه هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو أن صورته كل نوع هو مركب من عدة قوى كالإنسان مثلا يجب كونها مبدأ لسائر قواه على ترتيب و نظام كأنها يجمع الكل فى واحد لكونها مرتباً بواحد على وجه التناسب و الترتيب و الترتيب يجعل الكثير شبيهاً بواحد.

و أما الذى ينتهى إليه النظر العميق أن الصورة كالصوره الإنسانيه مثلا- و هى نفسه الناطقه على وحدتها جامعاً لجميع قواها الحيوانيه و النباتيه و المعدنيه على وجه مبسوط شريف و كذا الكلام فى كل صورته بالقياس إلى ما دونها.

فإن قلت إذا كانت الصورة مبدأ فاعلياً لسائر القوى قاهراً عليها فيلزم أن لا تنفعل عنها و لا يستكمل بها.

قلنا هذه الصوره المقومه للمواد و قواها ليست فى قوه الوجود كالمبادئ العقلية حتى يتبرى عن المواد و قواها كل البراءه فلكل منها جهتان جهه حاجه و استكمال و جهه غناء و تكميل.

و قد مر فى مباحث التلازم بين الماده و الصوره كيفيه تحقق هاتين الجهتين - فالصوره مقومه للماده من جهه أصل حقيقتها بإعانه جوهر عقلى يتصل به ضرباً من الاتصال و هى مفتقره إلى الماده فى عوارضها الانفعاليه و هيئتها المسماه بالمشخصات - و كلامنا فى الصوره من جهه أصل حقيقتها لا- من جهه تأخرها عن الماده و افتقارها إليها فإنها ليست من تلك الحثيه صورته بل هيئه و لا الماده من تلك الحثيه ماده بل موضوعاً و هكذا الحال فى كل صورته و ماده حتى النفس و البدن فإن النفس محصله للبدن و قواه من حيث اتصالها بالمبدأ الفعالي على نحو الشركه دون الاستقلال إلا مع تمام الاتصال و حينئذ يستغنى عن البدن كل الاستغناء و هى قائمه بالبدن مفتقره إليه فى طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدأ و من جهه قصورها و نقصها هذا.

[نسبه الطبيعه إلى النفس]

و لنرجع إلى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبه الطبيعه إلى الصوره و منه

يستفاد نسبه إلى النفس كما أوأنا إليه أما البسائط كالفلك و ما فيه فإن طبيعتها و نفسها شىء واحد فى الوجود و ذلك الواحد ذو شئون و درجات بعضها عقليه و بعضها نفسانيه مدركه للجزئيات و بعضها طبيعیه ساريه فى الجسم مباشره للحركه الدوريه التى على نهج واحد من غير إرادته بحسب هذه المرتبه أعنى القوه الساريه فى الجسم و إن كانت الحركه إراديه بحسب قوه نفسانيه يتحد بها هذه القوه الطبيعیه ضربا من الاتحاد- و هذه القوه القريبه من فعل الحركه حادثه شيئا فشيئا متجدده حسب تجدد الحركه- كما سبق تحقيقه

و أما نسبتها إلى الماده

فالتقويم بوجه و التخصيص بوجه و التنوع بوجه كما علمت فى مباحث الماهيه-

و أما نسبتها إلى الحركه و السكون

فالاستلزام و الاستتباع من غير تخلل جعل مستأنف بينهما و أما نسبتها إلى الأعراض ففى بعضها الإفاده و التحصيل و فى بعضها التهيئه و الإعداد.

و أيضا فمن الأعراض ما يعرض للجسم الطبيعى من خارج

و منها ما يعرض من جوهر الشىء فبعضها تابع للماده كالسواد للزنجى و انتصاب القامه و حسن الشكل و الخلقه و بعضها تابع للصوره كالذكاء و الفرح و حسن الخلق بالضم و غير ذلك فى الناس و قوه الضحك.

قال الشيخ فى بيانه إن هذه الأمور و إن لم يكن بد من وجودها أن يكون فى ماده فإن منبعها من الصوره و مبدؤها و ستجد أعراضا تتبع الصوره و ينبعث منها أو يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج لها إلى مشاركه الماده و ذلك إذا حقق لك فى علم النفس أقول جميع الأعراض تابعه للصوره و هى منبعها و مبدؤها إلا أن الصور متفاوتة قوه و ضعفا و تجردا و تجسما و ليس شأن الماده إلا- القبول و الانفعال فلا فرق بين عرض و عرض فى ذلك- بل كل عرض نسبتها إلى الصوره بالوجود و الصدور و إلى الماده بالاستعداد و القبول لكن بعض الصور قريبه الذات من أفق الماده الجسمانيه كالصور المعدنيه و النباتيه فكذلك

الأعراض التابعه لها كالأشكال و الألوان و بعضها بعيده الذات عنها كالنفوس سيما الإنسانيه و الفلكيه فكذا الأعراض الناشئه منها.

و لما كانت تلك الصور العاليه الشريفه حيثما وجدت وجدت معها فى الماده صور و قوى متوسطه بينها و بين الماده المتوسطه السافله الجسميه فلا جرم يوجد منها فى تلك الماده أعراض متفاوته القرب و البعد منها فلأجل ذلك يقع الاشتباه فيقال لبعضها إنها تابعه للصوره و لبعضها إنها تابعه للماده و التحقيق ما أشرنا إليه.

و بالجمله فأعلى الصور ما لا- ماده له أصلا لا بحسب الذات و لا من جهه أفعالها القريبه كالعقول القادسه فكذلك أعراضها التابعه لأنها المعانى الكليه و الصفات العقليه- كالعلم الكلى و القدره التى ليس معها شوب تغير و الإراده التى هى عنايه محضه- لا- التفات معها إلى السافل و بعدها صور لا- تعلق لها بالماده ذاتا و لها تعلق إضافى من جهه أفعالها المتغيره الزمانيه كالنفوس الفلكيه و نحوها و كذلك أعراضها التابعه كالعلوم النفسانيه المتغيره و الإرادات المتجدده.

و بعد هاتين المرتبتين صور قويه التعلق بالمواد شديده النزول إليها على طبقات متفاوته فى النزول و غايتها فى النزول ما تكون ساريه فى جميع أجزاء الماده- التى فيها على نسبه واحده من غير تفاوت كالطبائع الأسطقسليه و المعدنيه فإنها ذات أجزاء مقداريه كأجزاء الجسم و أرفع منها قليلا الصوره النباتيه فإنها ببعض أجزاء النبات أربط و أعلق دون البعض فلها شىء من الماده كالأصل لا يبقى الصوره أعنى النفس النباتيه بدونها فإذا قلع يجف النبات و يفسد كله و لها لشىء كالفروع إذا قطعت لم يفسد صوره الكل ما دام الأصل باقيا و أيضا يتبدل أجزاء النبات بحسب التغذية و التحليل و النفس باقيه ضربا من البقاء و أرفع درجه من صوره النبات صوره الحيوان- فإن بعضها يكاد أن يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاء شخصيا.

و بالجمله فقد وضح غايه الوضوح أن قوام كل مركب نوعى طبيعى بصورته- أو ما هو كالصوره أقوى و أكد من قوامه بمادته أو ما هو كالماده حتى يصح أن يقال

طبيعه الشئ ء هي صورته و ما أشد سخافه رأى طائفه من المتقدمين حيث فضلوا جانب الماده فى التقويم على جانب الصورة متمسكين بحجه واهيه هي أنه لو كانت الصورة هي الطبيعه فى الشئ ء لكان السرير إذا غصن و صار بحيث يفرع غصنا و ينبت فرع سريرا- و ليس كذلك بل يرجع إلى طبيعه الخشبيه.

و هذا القائل كما ذكره الشيخ كأنه رأى أن الطبيعه هي الماده و لا كل ماده بل المحفوظ ذاتها فى كل تغير و كأنه لم يفرق بين الصورة الصناعيه و الطبيعه- و لا- أيضا بين العارض و الصورة و لم يدر أن مقوم الشئ ء يجب أن لا يكون منه بد عند وجود الشئ ء لا عند عدمه أيضا بل الصورة للشئ ء ما يجعل به الشئ ء هو ما هو بالفعل و مادته هي ما به يكون بالقوه فلا يفيد الماده وجود الشئ ء بالفعل بل إن أفادت فإنما أفادت قوه وجود الشئ ء لا غير.

ألا- ترى أن الطين و اللبنا إذا وجدت كان للبيت وجود بالقوه و أما كونه بالفعل فمستفاد من صورته حتى لو جاز أن يقوم صورته البيت لا- فى ماده لاستغنى عن اللبنا و ما يجرى مجراها فالحاجه لبعض الصور إلى الماده لنقص وجودها الشخصى- و ضعفها لا لأجل أصل حقيقتها النوعيه.

و سيظهر لك فى مباحث المعاد ظهورا أتم مما سبق فى مباحث المثل الإلهيه- أن جميع هذه النوعيات المركبه لها وجود صورى فى عالم مقدارى مجرد عن هذه المواد و استعداداتها و ذلك العالم كله صورته بلا ماده و الوجود فيه فعل بلا قوه و كمال بلا نقص و قرار بلا حركه و دوام بلا تجدد و الحركه لا توجد فى ذلك العالم أصلا لا فيها نصب و لا فيها من لغوب.

و اعلم أن هاهنا ألفاظا مشتقه يستعملها أهل العلم فيقال الطبيعه و الطبيعى و ما له الطبيعه و ما بالطبيعه و ما بالطبع و ما يجرى مجرى الطبيعى أما الطبيعه فقد يستعمل على معان متقاربه المأخذ عندنا و أليق ما يذكر منها ثلاثه- فيقال الطبيعه للمبدأ الذى قد عرفتها أعنى ما يباشر الحركه و الاستحالات

و مقابلاتها و يقال لما يتقوم به جوهر كل شىء و يقال طبيعه لحقيقه كل شىء و ذاته.

و أما الطبيعى فهو كل منسوب إلى الطبيعه و ذلك إما ما فيه الطبيعه و إما ما عن الطبيعه فالأول هو المتصور بالطبيعه أو الذى للطبيعه كالجزم من صورته و أما الثانى فالآثار و الحركات و غيرها من المكان و الزمان و ما يجانسه و أما ما له الطبيعه فهو الذى له فى نفسه مثل هذا المبدأ أعنى الجسم المتحرك بطباعه و الساكن بطباعه.

و أما بالطبيعه فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعه بالوجود الأول كالأشخاص الطبيعه أو بالوجود الثانى كالأنواع الطبيعه.

و أما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعه كيف كان على مشاكلة القصد كالأشخاص و الأنواع الجوهرية أو لازما لها كالأعراض اللازمه و الحادثه و أما ما يجرى مجرى الطبيعى فمثل الحركات و السكونات التى يوجبها الطبيعه بنفسها لذاتها لا خارجه عن مقتضاها و الخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها و هو الماده.

فإن الرأس المسفط و الإصبع الزائده ليس جاريا مجرى الطبيعى و لكنه بالطبع و بالطبيعه بمعنى أن سببه الطبيعه و لكن لا لنفسها بل لعارض هو حال الماده بحسب كميه أو كيفيه يقبل ذلك

حكمه مشرقية

اعلم أن الطبيعه قد تكون جزئيه و قد توجد كليه و الأولى هى الطبيعه الخاصه بشخص شخص و الثانيه هى التى توجد مفارقه الهويه عن المواد الجزئيه- نسبتها إلى هذه الشخصيات نسبة الفاعل إلى فعله و نسبة الأصل إلى فروعه و الكلى بهذا المعنى غير الماهيه الكليه التى لا توجد بالاستقلال فى الأعيان بل تابعه فى الوجود لوجود الأشياء التى تحمل هى عليها بل إنما هى عينها فى الوجود و غيرها

بحسب التصور عند التحليل و أما الكلى الذى كلامنا فيه فهو صورته عقليه مجرد الوجود و المعنى جميعا عن المواد الجزئيه.

و الشيخ قد أنكر وجودها فى الأعيان حيث قال لا وجود إلا للقوى المختلفه التى فى القوابل و لم تكن النسبه متحده ثم انقسمت نعم لها نسبه إلى شىء واحد و النسبه إلى الشىء الواحد الذى هو المبدأ لا يرفع الاختلاف الذاتى بين الأشياء و لا يقوم المنسوبات مجردة بأنفسها بل لا وجود للطبيعه بهذا المعنى لا فى ذات المبدأ تعالى.

فإنه من المحال أن يكون فى ذاته شىء غريب عن ذاته و لا فى طريق السلوك إلى الأشياء كأنه فائض لكنه بعد لم يصل و لا له وجود فى الأشياء متحد بلا اختلاف بل طبيعه كل شىء آخر بالنوع أو بالعدد انتهى.

أقول قد استقصينا الكلام فيما سبق فى إثبات أن لكل طبيعه نوعيه صورته واحده عقليه فى عالم المفارقات نسبتها إلى هذه الطبائع الجزئيه نسبه الكمال إلى النقص و نسبه الأشد إلى الأضعف فلا نعيد ذكره.

و العجب أن الشيخ معترف بأن للطبائع الجزئيه غايات و أن الغايه فى تعاقب الأشخاص هى بقاء النوع و ذكر أن الكلى ربما كانت كليه بحسب نوع و ربما كانت كليه على الإطلاق و كلاهما لا وجود لهما فى الأعيان ذواتا قائمه إلا فى التصور لا وجود إلا للجزئى.

أما أحدهما فهو ما نعقله من مبدأ مقتضى التدبير الواجب فى استحفاظ النوع- و الثانى ما نعقله من مبدأ مقتضى التدبير الواجب فى استحفاظ الكل على نظامه.

فقول إذا لم يكن للصوره الكليه وجود عقلى مستقل فى الأعيان فأى معنى لاستحفاظه فى هذا العالم من جهه نسبه الجزئيات إليه و ذكر أيضا فى الإلهيات فى فصل إثبات الغايه فى حل شبهه من أبطل الغايه فى أشخاص الكائنات التى لا يتناهى حيث لا ينتهى إلى غايه بهذه العبارة.

و أما أشخاص الكائنات الغير المتناهيه فليست هى بغايات ذاتيه فى الطبيعه و

لكن الغايه الذاتيه هو أن يوجد مثلا الجوهر الذى هو الإنسان أو الفرس أو النحله- و أن يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا و كان هذا ممتنعا فى الواحد المشار إليه- لأن كل كائن فاسد فاستبقى بالنوع و الغرض الأول هو بقاء الطبيعه الإنسانيه مثلا فهو العله التماميه لفعل الطبيعه الكليه و هو واحد.

لكن هذا الواحد لا بد فى حصوله باقيا من أن يكون أشخاص بعد أشخاص بلا نهايه فيكون لا تنهى الأشخاص غرضا على المعنى الضرورى أقول و من تأمل فى كلاميه أحدهما أن لا وجود للطباع النوعيه مستقله و الآخر أن الغايه و الغرض الأصلى فى فعل المبدأ الفاعلى هى الطبيعه النوعيه دون الأشخاص إلا على وجه التبعية و على قسم من الضرورى المذكور فى موضعه لحكم بالاضطراب و الحيره فإن الغايه بالحقيقه و التى يؤمها القصد و الغرض بالذات يجب أن تكون موجوده فى الأعيان وجودا أقوى من وجود ما لا يؤمه القصد من الفاعل إلا بالعرض و على وجه الاستتباع

فصل (٣) فى أن فعل الطبيعه بالذات سواء كانت كليه أو جزئيه ليس إلا الخير و الصلاح لا الشر و الفساد

قال الشيخ إن كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعه الجزئيه ليس بخارج عن مجرى الطبيعه الكليه فإن الموت و إن كان غير مقصود فى الطبيعه الجريئه التى فى زيد فهو مقصود فى الطبيعه الكليه من وجوه- أحدها لتخلص النفس عن البدن للسعاده فى السعده و هى المقصوده و لها خلق البدن و إذا اختلفت فليس بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار و ليكون لقوم آخرين حالهم فى استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فإنه إن خلد هؤلاء- لم يسع للآخرين مكان و لا- قوه و فى قوه الماده فصل للآخرين و هم يستحقون مثل هذا الوجود و ليسوا أولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود.

فهذه و غيرها مقاصد فى الطبيعه الكليه و كذا الإصبع الزائده هى مقصوده فى الطبيعه الكليه التى تقتضى أن تكتسى كل ماده ما تستعد لها من الصور و لا تعطل فإذا فضلت ماده تستحق الصورة الإصبعيه لم تحرم و لم تضيق انتهى أقول فيه موضع بحث من وجوه- أحدها ما مر من لزوم التدافع فى كلامه حيث أثبت هاهنا وجود طبيعه كليه فى الأعيان و قد أنكرها بعينه فيما مر.

و ثانيها أن مثل الموت و الفساد و ما يجرى مجراها غير منسوب بالذات إلى الطبيعه كليه كانت أو جزئيه فإن منشأ الموت أن الطبائع الشخصيه متوجهه إلى كمالاتها بحركاتها الجوهرية التى مرت الإشاره إلى ثبوتها فإذا انتقلت الطبيعه الجزئيه من فطرتها الأولى إلى كمال صورى آخر و غايه ذاتيه أخرى يطرأ الزوال على نشأتها الأولى لطريان نشأتها الأخرى قبل أنها فسدت أو ماتت و ليس الفساد و لا الموت فعل الطبيعه بالذات و على سبيل القصد بل الغرض على سبيل التبع.

و ثالثها أن الذى ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعه الكليه من إيصال النفس إلى السعاده الأخرويه مختص بالنفوس الإنسانيه و لا يجرى ما ذكره فى النفوس الحيوانيه- فضلا عن النباتيه مع أن الموت أو الفساد لحقها أيضا من جهه الطبيعه.

و رابعها أن تلك السعاده على ما قرره فى بحث المعاد حسب ما ذهب إليه هو و أكثر أتباع المعلم الأول عقليه صرفه فهى لا تحصل إلا لجماعه من النفوس الإنسانيه- هى أقل عددا من البواقى و الذى يفعله الطبيعه الكليه من الغايات الذاتيه لا بد و أن يكون عاما أو أكثريا كما مر فى بحث الغايه فلو كان قضاء الموت من الطبيعه لبلوغ النفس إلى تلك السعاده لزم أن يكون جميع الناس أو أكثرهم سعداء و لا يكون الشقى إلا النادر منهم و ليس الأمر كذلك عندهم.

فالحق أن جميع الطبائع متوجهه لذاتها إلى كمالاتها و غاياتها و التخلف عن البلوغ إما لقسر قاسر أو عروض قاطع أو قصور طبيعه و أن حكمه عروض الموت ليست

مقصوره على البلوغ إلى السعادة و أن السعادة العقلية غير مطلق الكمال و الفعليه- و أن جميع النفوس المفارقة عن هذه الأبدان لها وجود آخر أشد و أكد من هذا الوجود و تأكد الوجود لا ينافي الشقاوه و النكال كما سيأتي بيانه في علم المعاد

فصل (٤) في موضوع العلم الطبيعي و مبادئه

قد تقرر في علم الميزان و في فن البرهان منه أن العلوم منها كليه و منها جزئيه- و المراد من العلم الكلي ما يبحث فيه أحوال الموجود بما هو موجود و عوارضه الذاتيه التي تلحقه من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا مقداريا أو عدديا أو نوعا واقعا في التغير كالعلمين الآخرين أعنى التعليمى و الطبيعى فالطبيعى علم جزئى و لكل علم جزئى موضع خاص جزئى.

فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغير- و المبحوث عنها فيه هي الأعراض اللاحقه له من هذه الحيشه سواء كانت صورا أو أعراضا أو نسبا و يسمى كلها طبيعيات من جهه نسبتها إلى القوه التي تسمى طبيعه كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها و بعضها آثار و حركات تصدر عنها و لا شك أن للأمور الطبيعه مباد و أسباب.

و قد ثبت أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهه العلم بسببه فلا سبيل إلى تحقيق معرفه هذه الأمور الطبيعه إلا بعد الوقوف على معرفه مبادئها و أسبابها و تلك المبادئ لا يخلو إما مباد لكافتها و رمتها فيشترك فيها الجميع أو لبعضها دون بعض.

أما التي تعم جميعها و تشترك فيها الكل و هي المبادئ لموضوعها المشترك- و لأحوالها المشتركه فلا- يمكن إثباتها إذا احتاجت إلى الإثبات في صناعه الطبيعيين- كما علم في فن البرهان من الميزان بل إثباتها على ذمه صاحب العلم الكلى و ليس على الطبيعى إلا قبول وجودها و وضعها و تصور ماهيتها إنيه و أما المبادئ التي لجزئى جزئى منها

من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد أن يفيد العلم الطبيعي إثباتها إنيه و ماهيه معا.

ثم إن الأشياء الطبيعيه إذا كانت لها مباد عامه مشتركه و أخرى جزئيه مختصه- مثل مباد النمو و الحس فطريق التعلم و التعليم فيها أن يتبدئ في السلوك مما هو أعم- و ينتهي إلى ما هو أخص و هذا في مبادئ القوام و الحد معلوم لكل من له أدنى بصيره- فإنك إذا أردت أن تعرف ماهيه الإنسان بحده و حقيقته فمعرفةك لجنسه و هو جزؤه المادى أقدم من معرفتك لنوعه فثبت أن العالم أعر ف عند العقل من الخاص.

و من ارتاضت نفسه بالفلسفه الإلهيه يعرف أن مبادئ الوجود أيضا كالفاعل و الغايه أقدم تعرفا في ذاتها من معلولاتها و كانا قد أوضحنا هذا فيما قبل.

و بالجملة المنهج الأشرف في التعليم أن يكون السلوك العلمى مطابقا للسلوك الوجودى النازل من الأعلى إلى الأسفل و من الأعم الأشمل إلى الأخص الأقل فمن أراد أن يعرف الأمور الطبيعيه فينبغى له أن يأخذ أولا- من مبادئ الطبيعه المشتركه إلى تلك الطبيعه و أحوالها و منها إلى الطبائع المختصه و أحوالها من جهه مبادئها الغير المشتركه إذ الأمور العامه أعر ف عند عقولنا من الأمور الخاصه.

و أما عند الطبيعه فإن كانت جزئيه فالشخص الجزئى أعر ف عندها من المعنى النوعى- و بعده المعنى الجنسى فإن المقصود في الطبيعه الجزئيه ليس أن يوجد حيوانا مطلقا و لا جسما مطلقا بل أن يوجد أولا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم إنسانا و هكذا إلى أن ينتهي إلى حقيقه خاصه جامعها لكل كمال في الطبيعه و أما المقصود في الطبيعه الكليه(١) بالمعنى الذى حققناه فهو أولا بالذات وجود ما هو أعلى و أشرف منها في الحيطه و الجمعيه- ثم ما يليه على وجه التبعيه و اللزوم و هكذا إلى أن ينتهي في النزول إلى الجسميه و الهيولى.

١- و هى الإنسان الكامل الذى أوفى جوامع الكلم و حينئذ يكون طبيعه كليه و صورته مفارقة عقليه و هذا مسلك أنيق و منهج دقيق يثبت به المثل الإلهيه و الصور المفارقة العقليه للأنواع الطبيعيه حسب ما رآه الأفلاطن الشريف الإلهى موافقا لأستاذه سقراط كما سلف مستقصى فافهم، إسماعيل رحمه الله

فالمقصود فى فعل الطبيعه ليس إلا نحا من الوجود و الوجود كما علمت متفاوت فى القوه و الضعف و الحيطه و القصور و ليس مقصودها كما زعمه بعض ماهيه كليه نوعيه كانت أو غيرها إذ الماهيه غير مجعوله و لا مقصوده بالذات كما سبق و إنما المجعول و الغايه فى القصد من أى مبدأ كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك فى معنى نوعى أو جنسى أو غيرها للعقل أن يتصورها و يتوسل من تعرف بعضها إلى تعرف الآخر.

و لأجل ذلك يقال العام أعرف عند العقل من الخاص لأن الذى يتفطن به أولاً من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالثبوتيه و الموجوديه ثم المعنى الذى دون ذلك فى الاشتراك كالجوهريه و العرضيه ثم كالجسميه و هكذا إلى أن ينتهى إلى معنى محصل كامل نوعى و لذلك الناس كلهم كالمشتركين فى معرفه العمومات و أوائل المفهومات التى لا كمال معتد به فيها و إنما يتميزون بأن بعضهم يعرف الخصوصيات و ينتهى إلى النوعيات ممعنا فى التفصيل.

و هذا الإمعان فى تحقيق الخصوصيات ينتهى ببعض من هؤلاء إلى أن يشاهدوا بعين عقولهم صوراً عقليه وجوديه و ذواتاً كامله نوريه هى مبادئ النوعيات و هذا هو الطرف الأعلى من الكمال و هو النتيجة الكبرى من معرفه المعانى العامه و الخاصه.

و لذا قيل المعرفه بذر المشاهده و هذه المشاهده غير الإحساس لأن حصول الإحساس كان متقدماً على حصول تلك العمومات و المخصصات و المشاهده بعد ذلك و ربما وقف بعضهم فى المعرفه على الجنسيات العامه كمن عرف الجسميه دون أن يحصل معها المعانى الفصلية كالنامى حتى يعرف معنى النبات أو حصل الجسم النامى و وقف عليه دون معرفه الحساس حتى يعرف معنى الحيوان.

فإذا انتهت المعرفه إلى الطبائع النوعيه و أحوالها وقف النظر البحثى و ليس بعده إلا المشاهده الحضوريه للطبائع العقليه و الصور المفارقة و أما معرفه الطبائع

الجزئيه فليس يبالى العقل بما يفوته من معرفتها لأن وجودها إنما هو كمال للموضوع الجسمانى و ليس كمالا للموضوع العقلى

فصل (٥) فى تعديد المبادئ التى للطبيعيين أن يأخذوها على سبيل المصادر و الوضع

اعلم أن الأشياء الطبيعیه مباد و أسباب

سنشير إليها أما ماهيه الموضوع أعنى الجسم الطبيعى من حيث قبوله للتغير فهى كأنها مركبه من معنى الجسم الطبيعى و الحيشه المذكوره و أما الجسم الطبيعى فقد مضى تحقيق ماهيته و أما معنى الحركه و التغير فهو أيضا قد علم و أما المبادئ فللجسم الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى و هو كالجزم من ماهيه الموضوع للعلوم الطبيعیه مباد و له من حيث هو كائن الجوهر فاسد- بل متغير فى الجملة زياده فى المبادئ.

فالمبادئ التى يحصل بها الجسميه منها ما هى أجزاء من وجوده و حاصله فى ذاته و هويته و هو اثنان أحدهما ماده كالخشب للسريير و ثانيهما الصوره كاليهيه للسريير- فالأول استعداد محض يسمى هيولى و موضوعا و ماده و عنصرا و أسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى آخر و الثانى هو الصوره الجسميه و هى كون الجسم بحيث يصح أن يوجد فيه أبعاد خطيه متقاطعه على زوايا قوائم و هى أيضا أضعف الصور وجودا و وحده يبقى مع آحاد التشكلات و التكممات و كل من هذين كما هو مبدأ للجسم بما هو جسم كذلك مبدأ للجسم الذى هو نوع من أنواع ذلك الجسم.

لأن سائر الصور التى للطبيعيات التى هى مبادئ أجناسها و أنواعها لا- تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعى مطلقا فيكون ماده الأولى التى هى أحد مبادئ الجسم التى منزلته من الجسم منزله الخشب من السريير نسبتها إلى الأجسام ذوات تلك الصوره هذه النسبه فيكون جوهرها إذا نظر إلى ذاتها غير مضافه إلى شىء من الصور بل خاليه عنها لكن من شأنها أن يقبلها

مجتمعه أو متعاقبه سواء كان ذلك من شأن طبيعه مطلقه جنسيه لها حتى لا يكون لها وحده إلا وحده ذهنيه غير متحققه الوقوع فى الأعيان بصفه الوحده أو من شأن طبيعه شخصيه لها هى بصفه الاشتراك للجميع مجتمعه أو متعاقبه واقعه فى الأعيان على اختلاف المذهبين.

و الذى سبقت الإشاره إليه أن وحدتها الخارجيه الشخصيه باعتبار المعنى الذى هى به ماده فى الضعف كالوحده الجنسيه للمعنى الجنسي للأشياء و ذلك لفرط نقصان وجودها فى ذاتها خاليه عن الصور فيكون فى طبيعتها و طبيعه كل ماده لما بعدها من الصور أن يكون لها مناسبه ما إليها بالنقص و التمام و الضعف و الشده و الغنى و الفقر كأنها رسم فيها و ظل و شبح و خيال و من الصور و يكون الصوره هى التى يكمل الجوهر المادى لوجودها جوهرًا آخر بالفعل بعد ما كان بالقوه.

فإذن ينبغى أن يوضع الطبيعى أن للجسم بما هو جسم مبدأين قريبين

ذاتيين - أحدهما هيولى و الآخر صوره إن شئت صوره امتداديه مطلقه و إن شئت صوره كماليه بعدها من صور الأجسام و إن شئت صوره عرضيه كما فى الأصناف الجسمانيه كالأبيض و الماشى و الضاحك و ليوضع أن الهيولى الأولى لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور الجرميه - بل كل هيولى بما هى هيولى لا- تجرد عن الصوره التى تقومها قائمه بنفسها و يكون الصوره التى تزول عنها لو لا أن زوالها إنما هو مع صوره أخرى موت عنها و يقوم فى التقويم مقام الأولى لبطلت الهيولى.

لست أقول إن تقويم اللا-حقه من الصوره بعينه هو تقويم السابقه بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعدده ينحفظ وحدتها الذاتيه بأى تحصل جاء من الصور و ينبغى أن يوضع أيضا للطبيعى آخذًا من الفلسفه الأولى و العلم الكلى أن كل صوره أخذت تماما لحقيقه نوع من الأنواع لا يجوز تبدلها إلى صوره أخرى نوعيه و النوع هو النوع الأول و لا إلى شخصيه أخرى مبائنه الوجود و الشخص هو الشخص الأول بل يفسد.

و هذا بخلاف كل جوهر أخذ مادته لنوع أو لشخص فإن الماده إنما اعتبرت فى الشىء المتقوم على وجه الإبهام فيجوز تبدلها و النوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقيه بحالها و لأجل هذا لا يجوز الحركه فى الجوهر الصورى و يجوز فى الجوهر المادى و لأجل ذلك لا يجوز حركه الصورة الجسمانيه و لا المقدار الجسمانى فى الكم لأنه بما هو نوع مقدارى لا بد له من بقاء صورته الامتداد المعين فيه و بقاء الموضوع شرط فى الحركه و المتبدل لا يجوز أن يكون عين المتبدل فيه.

و يجوز هذه الحركه على ما هو كالصوره المقيمه لهذه الجسميه التعليميه- كالصوره المقومه لنوع من النبات فإنها ما دامت باقيه بالعدد يكون تلك الحقيقه باقيه بالعدد و إن تبدلت عليها المقادير الجسميه بحسب الخصوصيات الامتداديه- فإن جسميه ما و مقدارا ما يكفى لأن يكون جزءا ماديا لحقيقه معينه من النبات و هكذا قياس نوع من أنواع الحيوان فى جواز تبدل القوى النباتيه عليه عددا أو نوعا مع بقاءه بالشخص ما دامت صورته الحيوانيه المعينه أعنى نفسه باقيه بالعدد.

فهذا هو الكلام فى المبادئ الداخله فى قوام الجسم و للأجسام مباد أيضا فاعليه و غائيه و الفاعل هو الذى طبع الصور التى للأجسام فى مادتها تقوم الماده بالصور وجودا و قوم منهما المركب ماهيه تفعل صورته فى مادته و ذلك المركب يفعل ما يفعل صورته و ينفعل عما ينفعل بمادته و الغايه هى التى لأجلها طبعت هذه الصور فى المواد و الكلام هاهنا لما كان فى المبادئ المشتركه فيكون الفاعل المأخوذ هاهنا فاعلا مشتركا و كذا الغايه المعبره هاهنا هى الغايه المشتركه.

قال الشيخ فى الشفاء و المشترك فيه هاهنا يعقل على نوعين أحدهما أن يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا أو لا يترتب عليه سائر الأفاعيل كالذى يفيد الماده الأولى الصوره الجسميه الأولى إن كان شىء كذلك على ما تعلمه فى موضعه يفيد الأصل الأول- ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده و يكون الغايه مشتركه فيها بأنها الغايه التى تؤمها جميع

الأمر الطبيعي إن كانت غايه كذلك على ما تعلمه فى موضعه.

فهذا نحو و النحو الآخر أن يكون المشترك فيه مشتركاً بنحو العموم - كالفاعل الكلى المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئيه للأمر الجزئيه - و الغايه الكليه هى المقوله على كل واحد من الغايات الجزئيه لا الأمر الجزئيه.

أقول فيه بحث أما أولاً - فلأن الذى ذكره أولاً - فى تبين الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحه فإن الصادر أولاً من المبدأ الفاعل فى هذا العالم ليس هو الجسميه المشتركه ثم الصور الكماليه النوعيه بل الطبائع الخاصه الكماليه أقدم صدوراً و فعلاً - من الأمور الجسميه.

كيف و قد حقق فى مقامه أن الذى يجرى مجرى الصور مقوم للذى يجرى مجرى ماده و أيضاً الصوره الجسميه لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعيه لم يكن الصور صوراً بل كانت أعراضاً لاستغناء الجسميه عنها فى الوجود.

و أما ثانياً فلأن الغايه على المعنى الذى يكون بإزاء الفاعل بهذا المعنى يلزم أن يكون أخس الغايات لأنه يلزم أن يكون غايه للجسميه أولاً و لغيرها بتوسطها كما أن الفاعل كذلك.

و أما ثالثاً فلأنه قد صرح الشيخ فى الإلهيات فى فصل القوه و الفعل بأن ما بالفعل دائماً أقدم مما بالقوه و بين ذلك بوجه كثيره و أيضاً أبطل فى موضع آخر منها فى فصل تكون الأسطقسات كون الوجود أولاً - للجسم و ليس له فى نفسه إحدى الصور المقومه غير الصوره الجسميه ثم يكتسب سائر الصور.

و أما رابعاً فلأن الذى ينبغى أن يوضع للطبيعى من أحوال المبادئ يجب أن لا - يكون مبحثاً عنه فى علمه فعلى هذا الفاعل المشترك و الغايه المشتركه بالنحو الذى ذكره ثانياً لا - يجوز أيضاً أن يكون من المبادئ التى يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادره.

فالحق أن يعرف معنى الفاعل المشترك و الغايه المشتركه على نحو آخر

غيرهما و إن كان قريبا من النحو الذى ذكره الشيخ و هو أن يكون الفاعل المشترك- و هو الذى يبتدئ منه وجود جميع الأشياء الطبيعىة بوسط أو بغير وسط و أن الغايه المشتركه هى التى ينتهى إليها و لأجلها وجود جميع الأشياء الطبيعىة بوسط أو بغير وسط و ميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد أو كثيرا بالعدد و سواء كان فاعلا لغير الأمور الطبيعىة أيضا أو كان مقصور الفعل على تلك الأمور فهو فاعل مشترك لجميع الأشياء الطبيعىة من حيث صدورها عنه بعينه واحدا أو متعددا و كذا القياس فى الغايه المشتركه بما هى غايه مشتركه بالمعنى المذكور فالصادر أولا من الفاعل المذكور هو أشرف الطبائع النوعيه المتعلقه بالأجسام كالنفوس الحيوانيه على تفاوتها فى التقدم حسب تفاوتها فى الكمال ثم النفوس الناميه من أكملها إلى أنقصها.

ثم الطبائع المعدنيه ثم الأسطقسات ثم الصور المقداريه ثم الماده المشتركه- و العائد إليه فى الانفعالات الإعداديه الزمانيه فى سلسله الرجوع الصعودى على العكس- من الترتيب الأول الصدورى النزولى فيبتدئ الوجود من الأخص فالأخص كالصور الجسميه و العنصرية إلى الأشرف فالأشرف كالنفوس و ما بعدها و الفرق بين وجودى النظيرين فى كل مرتبه مما يحتاج إلى كلام مشبع- لا- يناسب هذا الموضع و ظاهر أن الفاعل بهذا المعنى و كذا الغايه بالمعنى المشار إليه- خارج عن عالم الطبائع الماديات و المتغيرات و أما أنه واحد فى ذاته أو كثير واجب أو ممكن فمما تبين فى موضع آخر ليس على الطبيعى أن يبرهن عليه و لا أيضا وجب عليه أن يضعه و يتسلمه.

و أما أن المبادى المشتركه فى الأجسام الطبيعىه هى هذه الأربعة فعليه أن يضعه و هو مبرهن عليه فى الفلسفه الأولى و أما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير- أو المستكمل أو الكائن الفاسد فإن له زياده مبدئيا فإن كون الشئ متغيرا تغيرا طبيعيا أولا و أن يصير بصدد الاستكمال كمالا ذاتيا أو عرضيا أو كائنا و إن كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا و المفهوم من كونه كائنا أو حادثا

غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد و أن يكون فيه شىء ثابت هو المتغير و صفه كانت موجوده فعدمت و صفه كانت معدومه فوجدت.

و معلوم أنه لا- بد للكائن من حيث هو متغير فى ذاته من أن يكون له أمر- قابل لما تغير عنه و لما تغير إليه و صورته حاصله و عدم سابق لها مع الصوره الزائله و عدم مقارن معها للزائله و هذا فى التغيرات التى فى الصفات الزائده على جوهريات الأشياء معلوم لأكثر الناظرين.

و أما نحن فبفضل الله و جوده فقد بينا ذلك فى جوهريات الطبائع الماديه على وجه لم يتيسر لأحد بعد المعلم و من يحذو حذوه من الفلاسفه حيث سلف ذكره من كيفيه تجدد الطبيعه و تقوم وجود كل جزء منها بالعدم و عدم كل منها بالوجود.

فعلى هذا يجب أن يكون العدم معدودا من جمله المبادئ المقومه للكائنات- فإن العدم شرط فى كون الشىء متغيرا و إذا كان التغير فى جوهر الشىء و قوامه- كان للعدم شركه فى تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكليه عما هو متغير فى ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدأ بمعنى أنه لا بد منه فى وجود الشىء.

و لو نوقش فى إطلاق اللفظ و قيل المبدأ هو الذى لا بد من وجوده فى وجود شىء فلا مبالاه لنا فى ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبدأ المحتاج إليه فالعدم لا بد من أخذه فى تحديد المتغير المستكمل و كذا لا بد من أخذ الصوره (١) فيه على أن هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كأنه عدم شىء مع تهيؤ و استعداد فى ماده معينه فإن الإنسان لا يتكون عن كل لا إنسانيه بل لا إنسانيه فى قابل الإنسانيه لكن الكون باعتبار الصوره لا العدم و الفساد باعتبار العدم لا الصوره.

و قد يقال إن الشىء كان عن الهولى و عن العدم و لا يقال عن الصوره فيقال

١- بخلاف ماده فإنه لما كان الشخص مع تبدل ماده باقيا بعينه علم عدم مدخلية ماده فى الشخص فلا يؤخذ فى تحديد الشىء فتدبر، إسماعيل رحمه الله

إن السرير كان عن الخشب أو كان عن اللاسرير.

و اعلم أن فى كثير من المواضع يصح أن يقال إنه كان عن الهيولى و عن العدم- و فى كثير منها لا يصح و دائما يقال كان عن العدم فإنه لا- يقال كان عن الإنسان كاتب و السبب فيه أن بعض المتغيرات فيه استكمال للماده بصوره كماله يوجب وجودها فساد الصوره الأولى أو حاله وجوديه لها.

فالأول كالنطفه إذا تكون عنها إنسان حيث تزول عنها صوره النطفيه.

و الثانى الخشب إذا تكون عنه سرير فإنه و إن لم يزل عنه صوره الخشبيه مطلقا- لكنه قد خلا عن صوره ما و تشكل ما بالنحت و النجر و بعضها ليس فيه استكمال- بصوره يقتضى وجودها زوال شىء من الهيولى كالإنسان إذا صار كاتبا فإن الإنسانيه باقيه فيه بذاتها و صفاتها الوجوديه ففى الضرب الأول من الموضوعات و الهيوليات- يقال فيها عن بمعنى بعد و فى الضرب الثانى إذا استعمل لفظه عن أو لفظه من كان على معنى آخر و هو أن الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج و العفص مداد.

و تفصيل هذا المقام يطلب فى الشفاء و الذى لا بد أن يعرفه الرجل العلمى أن جميع التغيرات الطبيعيه يلزمها أن ينتقل ماده الشىء من صوره إلى صوره كماله- فإن الصوره الأولى و إن زالت من حيث وجودها الناقص لكنها لما اشتدت و استكملت- فهى كأنها باقيه من حيث السنخ و الذات فيجوز استعمال لفظه من أو عن بحسب كل من المعنيين و بعض التغيرات الغير الطبيعيه أيضا يجرى هذا المجرى كالإنسان إذا صار كاتبا فصح فيه الاعتباران بخلاف البعض كالسرير إذا تفرق أو الإنسان إذا هرم و الحيوان إذا مات.

فإن الهرم و الموت و أشباههما ليست عندنا من الغايات الذاتيه التى توجهها التغيرات الطبيعيه بالذات بل هى من الضروريات التابعه للاستكمالات فيجوز عدها من الأمور الغير الطبيعيه كالاتفاق و القسر و مما ذكره القدماء فى مثل هذا الموضع- حال شوق الهيولى إلى الصوره و تشبيهها بالأنثى و تشبيه الصوره بالذكر.

قال الشيخ و هذا شىء لست أفهمه.

أقول قد مر الكلام منا فى مباحث العلل فى تصحيح هذا الدعوى و إذا أريد من الهيولى مطلق الماده المستكمله بالصوره حتى يشمل المواد البدنيه بقواها الحسيه المستكمله بالنفوس بل يشمل العقل الهيولانى المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن فى إثبات التشوق للماده إلى الصوره و لو باعتبار بعض الأفراد كثير إشكال

فصل (٦) فى كيفيه كون هذه المبادئ المقارنه أعنى الماده و الصوره و العدم مشتركه

أما الهيولى

فالمشهور من رأى الفلاسفه أنه لا يوجد هيولى مشتركه لجميع الصور الطبيعيه بناء على أن الأجسام- منها ما هى قابله للكون و الفساد.

و منها ما ليست بقابله للكون و الفساد بل وجودها بالإبداع فلا يكون لها هيولى مشتركه تاره تقبل صوره الكائنات الفاسده و تاره تقبل صوره ما لا يفسد فى طباعها- و لا له كون هيولانى فإن ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركه لمثل الأجسام الكائنه الفاسده التى يفسد بعضها إلى بعض و يتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ.

أقول ما الذى ذكره من الفرق أن بعض الأجسام مبدعه و بعضها كائنه فاسده.

فهذا فرق من جهه الصوره لا- من جهه الماده فجاز فى الاحتمال العقلى أن يكون جوهر الموضوع للصوره المبدعه و الصوره الكائنه شيئاً واحداً صالحاً فى ذاته- لقبول كل صوره لكن بعض الصور فى نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد و بعضها فى نفسها مما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهه الصوره لا من جهه

و الذى يقوى هذا الظن أن الهيولى الأولى فى نفسها ليست إلا- قوه لقبول الأشياء من غير تخصص لها فى ذاتها و إلا لكانت مركبه من قوه و فعلية و ماده و صوره فلا- تحصل لها إلا- بالصور و لأجل ذلك يكون التركيب بينها و بين الصور اتحاديه على أنك قد علمت فى مباحث حدوث العالم أن صوره الأفلاك و الكواكب بحسب خصوصياتها و جزئياتها كائنه فاسده و أما طبائعها الكليه فليست ماديه بل عقليه و أما المبدأ الصورى المشترك.

فالشىخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد فى الصوره الجسميه الامتداديه دون غيرها من الصور الكماليه و قد أشرنا إلى فساده(١).

و العجب أن الشىخ لم يجوز كون الهيولى واحده مشتركه بواسطه اختلاف الصور مع أن أول ما يتحصل به الهيولى عنده هو الصوره الامتداديه الجرميه كما هو المشهور و نسبه الصوره الكماليه النوعيه إلى الجسميه هذه النسبه فكيف لم يصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسميه و قد صار موجبا لاختلاف الهيوليات مبطلا لاشتراكها للكل على أن الهيولى ضعيفه الوجود لا يقدر فى وحدتها الشخصيه كثره الصور كما مر بيانه بخلاف الجسميه فإنها تتبدل بالاتصالات و الانفصالات و غيرها من الأسباب.

فالحق أن المبدأ الصورى المشترك بين الأمور الطبيعيه يمتنع أن يكون هو الصوره الامتداديه لتبدلها فى كل كون و فساد و اتصال و انفصال بل لأنسب الصور فى أن يكون مبدأ صوريا مشتركا هو ما جعله جماعه من الحكماء المتقدمين حيث

١ - ٢٧٥ حيث قال فإن كان تصرف الأجسام فى الكون و الفساد إنما هو فى وراء الصوره الجسميه حتى يكون مثل الصوره الجسميه التى فى الماء إذا استحال هواء باقيه بعينها فيكون للأجسام مبدأ صورى على هذه الصفه مشترك بالعدد و بعده مباد صوريه يخص كل واحد منهما، منه رحمه الله

أخذوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحد هي نفس الكل و صوره الكل و هذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الأعظم جسما واحدا مشتملا على جميع السماويات له حركة واحده دائره حول مركز الكل فإن اختلاف الأبعاد بالنوع إذا روعى فيها ترتيب و نظام بين الأشرف و الأخس و الألف و الأكتف لا يقدر في الوحده الشخصيه بصوره الجميع كإنسان الذى هو عالم صغير.

ثم قال الشيخ و لو كان للأجسام مبدأ صورى مشترك بهذه الصفه لكان مداوم الاقتران بالهيولى و لا يكون و لا يفسد بل متعلق أيضا بالإبداع.

أقول قد علمت فيما سبق أن كون الشىء دائم الاقتران بالهيولى يناقض كونه إبداعى الوجود غير كائن و لا فاسد فإن الهيولى عباره عن أمر حامل لقوه وجود الشىء و إمكانه الاستعدادى ثم لحدوثه و كونه حتى لو كان الشىء مسلوب القوه و الاستعداد و الحدوث استحال تعلقه بالهيولى و مثل ذلك الشىء صورته محضه إذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد أن يكون للعدم شركه فى قوام وجوده فإنه لا يحصل إلا بالحركه و الزمان فلا يكون إبداعيا.

و أما الذى قرناه من الصور فى أن يكون مبدأ صوريا مشتركا فينبغى أن يكون لذاته جهتان إحداهما عقليه حاصله بالإبداع و الأخرى طبيعیه متعلقه بالهيولى و الكون و الفساد و النفس الفلكيه من هذا القبيل فإنها من حيث جوهرها العقلى صورته إبداعيه من عالم الأمر و من حيث قواها الطبيعیه و غيرها متعلقه الوجود بالهيولى ساريه فيها كائنه فاسده.

و أما العدم

فلا يجوز أن يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الأول من النحويين المذكورين فى الاشتراك لأن هذا العدم عدم شىء من شأنه أن يكون و هو معنى القوه و الاستعداد فلم يبعد أن يبطل عند وجود ذلك و أما المشترك بالمعنى الآخر من النحويين المذكورين للاشتراك فلا شبهه فى أن المبادئ الثلاثه مشتركه بهذا المعنى - إذ يصدق على كل من الحوادث و الكائنات و المتغيرات أن له هيولى و

صوره و عدما.

و هذا المفهوم الكلى المشترك يقال إنه لا يكون و لا يفسد على نحو ما يقال للكليات الطبيعیه أنها لا تكون و لا تفسد هذا ما قرره الشيخ.

و أقول قد أشرنا سابقا أن الأشياء المتجدده الوجود هي بحيث يكون وجودها يخالط عدمها و يتشابه فيها الوجود و العدم و أن لعدمها حضا من الوجود و لوجودها حضا من العدم إذ وجود كل جزء من أجزائه عدم الجزء الآخر و وجود ذلك الجزء عدمه و كذا كون كل جزء هو فساد الآخر و فساد كونه الآخر.

و بالجملة الكل كما أن له وجودا لكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم عن الكل فى ذلك الزمان و كذلك حال الاتصال المكانى للجوهر المقدارى المسمى بالقار الوجود فى نسبه وجود كل جزء مكانى منه إلى عدم الجزء الآخر المكانى و نسبه وجود الكل إلى عدم الكل مقيسين إلى كل المكان.

و قد علمت أن نحو وجود الطبيعه الجسمانيه هذا النحو بحسب كلتا الحثيتين - فإذن لو كان لمجموع العالم الجسماني صورته واحده مشتركه كما جوزها الشيخ - لم يبعد أن يقال إن له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الأول أيضا و إن كان ذلك العدم متضمنا لأعدام كثيره لا تحصى.

ثم قال الشيخ إن لهذا العدم نحوا من الكون أيضا بالعرض و من الفساد أيضا بالعرض فكونه هو أن يفسد الصورة عن الماده فيحصل عدم بهذه الصفه و فساده أن يحصل الصورة فلا يكون حينئذ العدم موجودا و لهذا العدم عدم بالعرض كما أن له وجودا بالعرض و عدمه هو الصورة و لكن ليس قوام الصورة و وجودها بالقياس إليه بل ذلك يعرض له باعتبار قوام هذا العدم و وجوده هو بنفس القياس إلى هذه الصورة.

أقول هذا الذى أفاده من أن للعدم كونا و فسادا بالعرض إنما يجرى فى حوادث قاره الوجود دفعيه الحصول و أنت تعلم أن فى الوجود أشياء متدرجه الكون

غير مستقره الذات كالحركه و الزمان و ما ينطبق عليهما من أفراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعیه عندنا فإذن العدم فى مثل هذه الأشياء كالوجود فى أن له كونا و فسادا بالذات لأن كل جزء من أجزاء المتصل التدريجى كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذى بعده و به فساده الذى قبله و لأن وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر فى قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق.

و لأجل ذلك يعد العدم من المبادئ لا كل عدم بل عدم جزء سابق- كونه على هذا الجزء فكما أن الصورة متجدده الوجود متصل بعضها ببعض فللصوره كون متصل و فساد متصل فكذلك الأعدام متصل بعضها ببعض فللعدم أيضا كون متصل و فساد متصل و فساد العدم هو كون الصوره كما أن كون الصوره هو فساد العدم.

فليس لأحد أن يقول إن إطلاق العدم على هويه الأمر التدريجى الحصول- بما هو تدريجى الحصول إطلاق مجازى بالعرض فإن التدرج فى الوجود لا- يحصل إلا بالتدرج فى العدم فيكون لكل من الوجود و العدم له كونا و فسادا بالذات نعم إطلاق الكون و الفساد على الصوره بما هى صورته أولى من إطلاقهما عليها بما هى عدم.

ثم لا يخفى عليك أن إطلاق الاسم على أفراد كل من هذه المبادئ الثلاثه أعنى الماده و الصوره و العدم بحسب معنى مشترك فى أفراد كل منها بلا- شبهه و مع ذلك ليس يمكن لنا أن نقول إن كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب أن يكون دلالتها دلالة التشكيك كدلاله الوجود و المبدأ و ذلك لأن تحت كل منها أمور شتى- يختلف فى معنى تلك المبدئيه بالتقدم و التأخر و الأشد و الأضعف فلجميع ما يقال إنها هيولى طبيعه مشتركه فى أنها أمر هو بالقوه لشيء آخر فقد يكون بسيطا و قد يكون مركبا و قد يكون بعيدا و قد يكون قريبا.

و كذا الصوره فمنها جوهر و منها هيئه إذ المراد من الصوره فى هذا المقام- ما به يخرج الشىء من القوه إلى الفعل سواء كان جوهرًا أو عرضًا و جميع ما يقال

إنه عدم فهو لا وجود صورته بالمعنى المذكور و لا شك في أنه في التقدم و التأخر و الشده و الضعف مقيس إلى الصورة.

ثم لا يخفى أن النظر هاهنا في مبدئيه الصورة و الاعتبارات التي فيها إنما يتصرف إلى حيثه كونها جزءا و بحسب أنها أحد جزئي الكائن إلا أنها مبدأ فاعلي و إن جاز أن يكون مبدأ فاعليا للجزء الآخر أو لهيئه أو لحرکه.

ثم إنه قد مرت الإشارة إلى أن الطبيعي لا اشتغال له بالمبدأ الفاعلي و الغائي المشتركين بالنحو الأول و لا بالنحو الآخر أيضا من حيث اشتراكهما و عمومهما و إن كان يبحث عن أفراد كل منهما و أما الفاعل المشترك أو الغايه المشتركه بالنحو الأول- لطائفه من الأمور الطبيعيه لا للجميع فللطبيعي بحث عنهما

فصل (٧) في أن أي العلل ينبغي أن يكون أشد مطلبا و اهتماما للطبيين

لا شبهه في أن صورته الشئ ء أحق بأن يطلب من مادته لأجل تقرير ماهيته لما علمت من أن بها يكون الشئ ء هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوه و كذا لا شبهه في أن كلا من الفاعل و الغايه للشئ ء أولى بالاهتمام به لتحقيق وجود ذلك الشئ ء من مادته و أما الترتيب بين هذين المبدئين و الصوره فطلب الصوره يشبه أن يكون أقدم من طلبهما.

و لهذا قيل في علم البرهان إن مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما أشرف منالا و أعلى مرتبه من طلب الصوره فإن الفاعل و الغايه هما تمام وجود المعلول- كما أن الصوره تمام ماهيته و معناه و تمام الشئ ء هو ذلك الشئ ء مع أمر زائد هو كماله فبالصوره فقط لا يتم وجود الشئ ء ما لم يحصل معه فاعله و غايته فالماده أنقص العلل اهتماما.

و أكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد دون الصوره و الطالبين

للأجساد دون الأرواح و إن كانت تلك المواد صوراً لمواد هي أحسن منها وجوداً و حكى الشيخ في الشفاء أن بعض الطبيعيين رفض مراعاة أمر الصورة رفضاً كلياً و اعتقد أن المادة هي التي يجب أن يحصل و يعرف فإذا حصلت فما بعد ذلك أعراض و لواحق غير متناهية لا تضبط و يشبه أن يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة المجسمة المنطبعة دون الأولى فكأنهم عن الأولى غافلون يعني لو تفتنوا لعلموا أن الذي حصلوه و عرفوه على زعمهم و جعلوه مادة فهي بالحقيقه صورته.

قال و ربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع و قايس بين الصناعات الطبيعيه النفريه- و بين الصناعات المهيئه فقال إن مستنبط الحديد و كده تحصيل الحديد و الغواص و كده تحصيل الدر و ما عليهما من صورتها و الذي يظهر لنا فساد هذا الرأي إيفاده إيانا الوقوف على خصائص الأمور الطبيعيه و نوعياتها التي هي صورتها و مناقضه صاحب هذا المذهب نفسه فإنه إن أقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصوره- فقد قنع من العلم بمعرفه شىء لا وجود له بل كأنه أمر بالقوه ثم من أى الطريق يسلك إلى إدراكه إذ قد أعرض عن الصور و الأعراض صفحا و هي التي تجر أذهاننا إلى إثباته- فإن لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصوره و رام للهيولى صورته كالهوائيه و المائيه و غير ذلك- فما خرج عن النظر فى الصوره ثم ذكر أن مستنبط الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها و موضوعها الأجسام المعدنيه التي يكتب عليها بالحفر و التدويب و فعل ذلك هو صورته صناعته ثم تحصيل الحديد غايتها و هو موضوع لصنائع أخرى و بالجملة طلب كل شىء فهو بالحقيقه طلبه بما هو صورته لا بما هو مادته.

ثم قال و قد قام بإزاء هؤلاء طائفه أخرى من الناظرين فى علم الطبيعه فاستخفوا بالماده أصلا و قالوا إنها إنما قصدت فى الوجود ليظهر فيها الصور و إن المقصود الأول هو الصورة و إن من أحاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة إلا على سبيل شروع فيما لا يعنيه.

قال و هؤلاء مسرفون في جهه إطراح المادة كما أولئك في جهه إطراح الصوره- فقد يقنعون بأن يجهلوا المناسبات التي بين الصور و المواد إذ ليس كل صوره مساعده لكل ماده و لا كل ماده ممهده لكل صوره و إذا كان العلم التام الحقيقي هو الإحاطه بالشىء كما هو و ما يلزمه و كانت ماهيه الصوره النوعيه مفتقره إلى ماده معينه فكيف يستكمل علمنا بالصوره- ثم قال و لا ماده أعم اشتراكا فيها و أبعد عن الصوره من ماده الأولى و فى علمنا بطبيعتها أو أنها بالقوه كل شىء يكتسب علما بأن الصوره التي فى مثل هذه ماده إما واجب زوالها بخلافه أخرى غيرها أو ممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر فى براهينه و محتاج فى استتمام صناعته إلى أن يكون محصلا للإحاطه بالصوره و ماده جميعا لكن الصوره مكتسبه علما بما هو هويه الشىء بالفعل أكثر من ماده و ماده مكتسبه العلم بقوه وجوده فى أكثر الأحوال و منهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشىء أقول ليس إسراف هؤلاء فى إطراح ماده مثل إسراف أولئك فى إطراح الصوره بل ما ذكروه لا يخلو عن وجه قوه.

و إن الذى ذكره الشيخ من افتقار ماهيه الصوره إلى ماده معينه ليس بمسلم فإن ماهيه الصوره بحسب مطلق وجودها مقومه لتلك ماده كما أن ماهيه الصوره الجسميه مقومه لوجود ماده الأولى و إنما حاجه الصوره إلى ماده مشتركه أو معينه هى بحسب تشخيصات أفرادها و لوازم هوياتها و أما بحسب مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك الماهيه الصوريه فلا حاجه إلى ماده من المواد أصلا.

كيف و قد أقمنا البرهان على أن لكل من هذه الصور الطبيعيه نحو من الحصول مجردا عن المواد و لواحقها فمن أطرح ماده فى تحصيل العلم بماهيه كل من الأنواع الطبيعيه من حيث ماهيتها المطلقة المجرده عن الأشخاص الخارجيه فلم يبعد عن الصواب كثير بعد و ذلك لأن معرفه الأشخاص المعينه بما هى أشخاص غير مطلوب فى العلوم الحقيقيه- لأن مطالبا يجب أن تكون ثابتة غير متغيره.

نعم لو بحث عن الأشخاص بما هى أشخاص لطبيعه نوعيه على الوجه الكلى

كان من المطالب و حينئذ يكون البحث حريا بأن يكون جامعا لطرفي المادة و الصورة معا.

ثم نقول إن ما ذكره من أن لا ماده أعم اشتراكا فيها و أبعده عن الصورة من الهيولى الأولى و فى علمنا كذا و كذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بصده فإن البحث عن أحوال المادة الأولى و أنها ماده للصور كافه و أنها بالقوه كل شىء و أنها واحده أو متعدده و أن وحدتها أى نوع من الوحده أو غير ذلك يكون جميع ذلك فى الحقيقه بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هى ماده فإن الهيولى أيضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالماده و الصورة أعنى جنسها و فصلها فالجوهرية جنسها و كونها ماده للأشياء فصلها- و كذا كونها بالقوه كل شىء هو فعليتها التى بها تمت نوعيتها البسيطة.

فإن البحث عن كون الهيولى قوه محضه فى بابها ليس يجب أن يكون بحثا عن شىء من الأنواع التى ركبت منها و من الصورة فكم من نوع جسمانى وقع البحث عنه و عن أحواله من غير أن يقع الالتفات إلى جانب مادته الأولى فلو كان معرفه المادة لكل نوع- مما يجب البحث عنها فى معرفه ذلك النوع لاستحال لأحد من الناس معرفه شىء من أنواع الأجسام فى الكمال إلا لمعرفه الهيولى الأولى و المراجعه إليها و الأمر على خلافه.

كيف و كثير من الحكماء السابقين أنكروا أن يكون لها حقيقه و الذى سنح بالبال فى هذا المقام أن يقال إن الأنواع الماديه بما هى واقع فى عالم التغير و الحركه متقومه بالعدم و الحدوث و الحركه و الكمال فهى لا- محاله لا بد أن يكون لها جهه قوه و جهه فعليه فإذا ينبغى للحكيم أن يعرف كل واحد من جانبى نقصه و كماله و جهتى قوته و فعليته و مادته و صورته- لأن صورته صورته شىء تحرك نحوها و استكمل بها

فصل (٨) فى معرفه كيفيه تركيب الجسم الطبيعى عن مادته و صورته

الحق عندنا

موافقا لما تفتن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شيراز حرسها الله و أهلها أن التركيب بينهما اتحادى بيان ذلك يستدعى تمهيد مقدمتين

إحداهما أن الموجودات كما مر متفاوتة في فضيله الوجود فيكون بعضها في الكماله بحيث يكون بوحدته عين معانى كثيره لا يوجد تلك المعانى برمتها في غيره إلا متفرقه و بعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الأول الإنسان إذ قد يوجد فيه جمله ما يوجد متفرقه في الحيوان و النبات و الجماد و ثانيتهما أن التركيب قسمان- أحدهما أن ينضم شىء إلى شىء آخر يكون لكل منهما ذات على حده و فى المركب كثره بالفعل كتركيب البيت من اللبناات و مثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل إما صناعى كالبيت و إما اعتبارى كالحجر الموضوع بجانب الإنسان- و إما طبيعى بالعرض لا بالذات كتركيب بعض أجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم.

و الثانى أن يتحول شىء فى ذاته إلى أن يصير شيئاً آخر و يكمل به ذاتا واحده فيكون هناك أمر واحد و هو عين كل واحد منهما و عين المركب كالجنين إذا صار حكيما و بالجمله كل ماده طبيعیه إذا تصورت بصوره جوهريه و التركيب فى هذا القسم لا بأس بأن يسمى تركيبا اتحاديا.

و هذا لا ينافى قول الحكماء إن هذا المركب أجزاءه خارجيه و لا يبطل به الفرق بين البسيط و المركب و لا بين التركيب العقلى و الخارجى فإن هذا المركب يجوز لبعض أجزائه أن ينفرد فى الوجود أى الذى بإزاء الجنس من الذى بإزاء الفصل بخلاف المركب العقلى فقط.

ألا- ترى أن اللونيه لا- يمكن وجودها مفارقة عن قابضيه البصر و مفرقيه- بخلاف الحيوانيه إذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقيه و كذا الجسم النامى إذ قد يوجد فى غير الحيوان مفارقا عن الحياه و الحس.

و الحجه على هذا الاتحاد كثيره

إحداها صحه الحمل بين الماده و الصوره

كقولنا الحيوان جسم نام و النبات جسم و الجسم جوهر قابل و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود إلا أن جهه الحمل و الاتحاد غير جهه الجزئيه و التركيب كما علمت فى مباحث الماهيه.

و بالجمله كيفيه كون الجزئين فى التركيب الطبيعى واحدا فى نفس الأمر- هو أن اعتبار هذا التركيب كما أشرنا إليه من حيث إن للعقل أن يحلل هذا الواحد الطبيعى إلى جزئين و اعتبر كلا منهما غير الآخر نظرا إلى أن أحد الجزئين قد يكون موجودا و لا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه لا أن لهما وجودين فى هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور و عليه الجمهور إذ البرهان يكذبه أو نظرا إلى شىء آخر- و هو أن يكون أمر واحد له معنيان جنسى و فصلى ثم انعدم ذلك الأمر من حيث إنه عين أحدهما و يبقى من حيث إنه عين الآخر فالنظر الأول فى التغيرات الاستكمالیه الطبيعیه و الثانى فى التغيرات الاتفاقيه و القسريه.

مثال الأول الحبه إذا صار نباتا و النطفه إذا صارت حيوانا- مثال الثانى الشجر إذا قطع أو قلع و الماء إذ صار هواء فالشجر إذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث إنه عين النامى و يبقى من حيث إنه عين الجسم و كذا الكلام فى الماء إذا صار هواء انعدم من حيث إنه ماء و يبقى من حيث إنه جسم فالأجزاء فى هذه المركبات الطبيعیه تحليلیه عقليه أيضا كما فى البسائط الخارجيه لا أنها ذوات متعدده فى الخارج.

إذ لو كانت الماده و الصوره ذاتين مختلفتين فى الجسم بحسب الخارج لم يجر صدق إحداهما على الأخرى بأى اعتبار أخذت كما نقل عن بعض المحققين أن الأجزاء المتغايره بحسب الوجود الخارجى يمتنع أن يحمل إحداهما على الآخر- و يقال هو هو أو يقال المجموع منها هو هذا الواحد أو ذاك الواحد و إن فرض بينهما أى ارتباط أمكن يشهد بهذا بديهه العقل لكن الماده تحمل على المركب المذكور- إذا أخذ بوجه كما علم فى موضعه.

و صرح به أكثر المحققين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه فيكون عين المركب و كذا الصوره تحمل عليه و كل منهما يحمل على الأخرى فالكل واحد لا محاله.

الحجه الثانيه

أن الأجزاء العنصريه ليست حاصله بالفعل فى المواليد الثلاثه مثلا

ليس فى الياقوت جزء نارى بالفعل و إلا- كانت الصوره الياقوتيه حاله فيها لأن حلولها فى مجموع الأجزاء حلول السريان كما أطبق عليه جمهور مثبتيها و لو كانت الصوره الياقوتيه حاله فى الجزء النارى و هو حينئذ نار بالفعل يكون جسم واحد ناراً و ياقوتا معا و هو محال و يتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الأربعة و هو خلاف ما اتفقوا عليه و كيف يكون الجزء النارى موجوداً فيه و لا- ينطفى فى الزمان الطويل الذى يكون الياقوت موجوداً فيه مع صغر حجمه و مجاورته للأجزاء المائيه و إن الأجزاء العنصريه ليست حاصله بالفعل كان أى جزء انفرض فيه و إن كان فى غايه الصغر ياقوتا فإذا لم يكن الأجزاء العنصريه حاصله بالفعل فى المواليد الثلاثه لم يكن تركيب المواليد منها و من صورها إلا تركيباً من هذا القبيل.

فإن العناصر تنقلب أخلاطاً و الأخلاط تنقلب نطفه و النطفه تنقلب علقه و هكذا إلى أن تنقلب حيواناً و ليس ما هو السابق فى هذه الانقلابات باقياً بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثره فى نفس الأمر (١) بل كل واحد من الغذاء و أجزاءها أمر واحد- طبيعى لا- كثره فى نفس الأمر نعم للعقل أن يقسم كل واحد منها بحسب آثاره و خواصه- إلى أقسام بعضها ماده له باعتبار و جنس باعتبار و بعضها صوره له باعتبار و فصل باعتبار- و يعضد ذلك ما ذكره الشيخ فى الحكمة العلائيه من أن الهولى و الصوره واحده بحسب الذات متعدده بحسب المعنى.

الحجّه الثالثه

أن ماده الشىء هى التى بها يكون الشىء بالقوه و صورته هى التى بها تصير بالفعل فلا بد أن يكونا متحدين و يكون الصوره للشىء بعينها ذلك الشىء- و لذلك حكموا بأن الهولى قوه محضه لكل شىء.

قال المحقق الطوسى قدس سره فى شرح الإشارات و ظاهر أن الشرف و البراءه عن القوى مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين إلى الهولى الأولى و التى

١- فىكون التركيب انضمامياً و إذا لم يكن فى المركب كثره فى نفس الأمر فىكون التركيب اتحادياً، إسماعيل رحمه الله

وجودها ليس إلا كونها بالقوه فهي نهايه الخسه- و كذا ما ذكره الشارح القديم فى شرحها من قوله لأن الهيولى شىء بالقوه متى حصلت فهي الجسم و ما ذكره بهمنيار فى إلهيات كتاب التحصيل أن الهيولى شىء ليست فى موضوع فهي إذن جوهر و الجوهرية التى لها ليست يجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل يعدها لأن يكون بالفعل شيئاً بالصوره.

كيف و لو كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتين حاصلتين فى نفس الأمر لم يصح تعريف الصورة بأنها ماهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بأنه ماهية البيت لكنهم عرفوا الصورة بأنها ماهية الشىء التى بها هو هو كما عرفها الشيخ فى الشفاء بها حيث قال إن لكل جسم طبيعه و ماده و صوره و أعراضا و صورته هي ماهيته التى بها هو هو و مادته هي المعنى الحامل لماهيته و أما إذا كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتا واحده صح تعريف صورته الجسم بماهيته لأن هذا الأمر الواحد هو صورته غايه الأمر أن يجوز للعقل أن ينتزع منه أمرا آخرا مبهما و قد صار عين هذا الأمر الواحد الموجود فى نفس الأمر.

الحجج الرابعه

أن النفس صورته البدن و البدن ماده له كما ذهب إليه المحققون من الحكماء و صرح به الشيخ و أتباعه.

ثم إن النفس تتصف بصفات معينه للبدن و كل ما اتصف بصفه معينه لشىء فهو عين ذلك الشىء فالنفس عين البدن أما الصغرى فهي مما يعلم كل أحد بالوجدان أن الذى يشير إليه منه بأنا هو المتحرك الجالس الآكل الشام الذائق فنقول أنا أجلس و آكل و أشم و أذوق و غير ذلك من غير تجوز و استعاره و هذه كلها بخصوصيتها صفات البدن و قد اتصفت بها النفس و أما الكبرى فلما ثبت فى مقامه أن الصفه الواحده المعينه لا تقوم بموصوفين لأن العرض وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه و لا- يمكن أن يكون وجود واحد فى نفسه وجودا لأمرين مختلفين من غير أن يتحدا بنحو من الوجود- فثبت أن النفس يكون عين البدن فإذا ثبت أنها عين البدن ثبت أن كل صورته عين مادتها إذ لا- قائل بالفصل و لأن غير النفس من الصور أولى بأن يكون عين الماده من النفس

بأن تكون عين البدن

إعضالات و تفصيات –

أحدها أنه قد صرح القوم بأن الصور عله للهبولى

و مع اتحادهما لا يتصور ذلك و جوابه أن العليه المذكوره فيها ليست من حيث إنهما شىء واحد بل إذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعليه بعض منه لبعض و لا حجر فى أن يكون فى الوجود شىء واحد يعرض له كثره عقليه يتحقق بينهما عليه و معلوليه فى اعتبار الكثره كما فى أجزاء حد الماهيه كالسواد من جنسه و فصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بأن فصله و هو قابض البصر عله لجنسه و هو اللون و كل منهما عله الماهيه.

هذا باعتبار التجريد و أحدهما محمول على الآخر و على الماهيه باعتبار الإطلاق- فكذلك الماده و الصوره و إن كانتا ذاتا واحده لكن إذا أخذت إحداهما مقيدا بكونه فقط- لم يصدق حملها على تلك الذات لأن تلك الذات ليست إحداهما فقط بل هى عين هذه و الأخرى معا فأحد الجزئين مأخوذ بهذا الاعتبار يسمى ماده أو صوره و إذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل أخذ مطلقا لصدق حمله على الماهيه و على الآخر فيسمى جنسا و فصلا فإذا جنس و الماده معنى واحد إذا أخذ مطلقا كان جنسا و إذا أخذ مقيدا بأنه لا يكون جزؤه [غيره] كان ماده و كذلك حال الفصل و الصوره.

فظهر أن الجنس و الماده متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار و كذلك الفصل و الصوره.

و ثانيها كون الماده و الصوره ذاتا واحده

على ما ذكرت إنما يتم فى المركب المتشابه الأجزاء كاليقوت إذ هناك أمر واحد بالفعل فجاز أن يكون ماده و صوره باعتبار و جنسا و فصلا باعتبار و أما المركب الغير المتشابه الأجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك إذ هناك أمور متعدده مختلفه الحقيقه كالعظم و اللحم و العصب فكيف يكون هذه الأمور المختلفه عين الصوره الفرسيه و هى أمر واحد.

أقول ليس يلزم أن يكون كل ما يوجد من الصورة و الكيفيات مع ماده الشىء داخلها فى قوام ماهيته و لا فى قوام هويته بما هى تلك الهويه بل ربما يكون من اللواحق أو المعدات إذ قد مر أن ماده الشىء يعتبر فيه على وجه الإبهام فالصوره الفرسيه هى أمر واحد يصدر عنه هذه الأفعال على الماده بنحو من الترتيب و هى بالحقيقه ذات الفرس و هويته التى بها هو هو و هذه الأعضاء من آثارها و لواحقها و ليست هى داخله فى مادته.

و لهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة و لو كانت هذه الأمور كلها أجزاء لماده الفرس بخصوصها لم يبق شىء منها عند موته و فساد صورته و ليس كذلك و ذلك لأن الصورة على أى وجه كانت عله للماده المخصوصه و إذا بطلت العله بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقه أمر واحد طبيعى له معان كثيره تصدق عليه و هو الجسم و النامى و المغتذى و الحساس و غير ذلك فلاكثره بالفعل فيما هو فرس بالحقيقه- و ليست جسميه الفرس بالحقيقه هذا المحسوس المركب من هذه الأعضاء المتباينه الوجود.

و قد أشرنا أيضا فيما سبق أن ماده الشىء بمعنى حامل قوته و إمكانه بالعدد غير مادته للصوره بصورته بالفعل فماده الإنسان مثلا بالمعنى الأول هى النطفه بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الآخر فإنها أمر مبهم فى ذاته متعين بالصوره.

و هذا الجواب أولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس أمر طبيعى لاكثره فيه بالفعل و ليس جسم الفرس موجودا واحدا فى نفس الأمر بل هو بعض من موجود واحد طبيعى و كذا حكم سائر أجزاءه كما أن الياقوت أيضا كذلك غايه الأمر أن الأجزاء التحليليه المفروضه فى الياقوت حقيقتها واحده و الأجزاء التحليليه المفروضه فى الفرس حقائق مختلفه ألا ترى أن الأجزاء التحليليه الواقعه فى الكره الواحده الحقيقه التى هى فلك الثوابت مختلفه الحقائق بعضها جرم الفلك و بعضها كواكب مختلفه الصور- و ذلك لأن القول بأن العظم و اللحم و غيرهما أجزاء تحليليه للفرس مع تخالفها

بالماهيه و أنها ليست موجوده بالفعل مخالف لبديهه العقل و لما حققه الشيخ و غيره من أن القسمة الفرضيه المقداريه إنما يكون إلى أجزاء متحده الماهيه.

و بذلك أبطلوا مذهب ذييمقراطيس قال فى إلهيات الشفاء الوحده بالاتصال إما معتبره مع المقدار فقط و إما أن يكون مع طبيعه أخرى إلى قوله لا- ينقسم إلى صور مختلفه و كون الفلك و الكواكب كلها متصلًا واحدًا ينافى ما حققه الحكماء من أن لكل كوكب حركه أخرى غير حركه فلكه.

و ثالثها أن التركيب الاتحادي الذى ذكرتم غير معقول فى الإنسان

اشاره

لأن نفسه التى هى صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهبت إليه الحكماء و بدنه جسم- و التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم أو لتجسم المجرد.

أقول إنما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الإنسانيه مجردات بالفعل فى أول تكونها و صيرورتها صورته نفسانيه مدبره للماده و ليس كذلك بل النفوس بما هى نفوس جسمانيه البتة ثم إذا استكملت و قويت فى جوهرها تصير مجردة و هى بما هى صورته مجردة ليست مع البدن و معنى قولهم الإنسان حيوان ناطق أى حيوان من شأنه إدراك المعقولات بالفعل لأن كل واحد من أفرادها له أن يعقل صورته عقليه بالفعل- فكل إنسان هو عاقل و معقول بالقوه فيكون مجردًا بالقوه لا بالفعل و العاقل و المعقول أمر واحد كما مر و

لو كان تركيب الإنسان من النفس و البدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه أمور شنيعه-

منها أنا نفهم ضروره من ذاتنا المشار إليها بأنا و مرادفاته معنى يصدق عليه

أنه المدرك للأشياء و المتحرك و الجالس فى المكان فإن كان هذا المعنى هو البدن- لا يصدق عليه أنه مدرك إذ الجسم بما هو جسم غير مدرك و إن كان هو النفس فلا يصدق عليه أنه الجالس فى المكان و إن كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد و مادى أنهما مدرك و لا جالس كيف و الوحده مساوقه للوجود بل هى عين الوجود فما لا وحده له لا وجود له.

و منها أن القوم عرفوا الإنسان بالحيوان الناطق و فسروا الناطق بمدرك الكليات

و هذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها و هو ظاهر و لا على البدن وحده لأنه ليس مدركا فضلا عن الكليات و لا على المجموع.

و منها أن التركيب الحقيقى بين المجرد بالفعل و المادى بالفعل

بحيث يكون مجموعهما أمرا واحدا طبيعيا هو نوع من أنواع الجسم غير معقول و لهذا أنكره السيد الشريف فى حواشى حكمه العين مستدلا عليه بأن كلا منهما واقع تحت جنس آخر أو النفس تحت الجوهر المجرد و البدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما أصلا.

اللهم إلا باعتبار عقلى و لو ساغ ذلك لجاز أن يكون العقل الفعال مع ما يفعله و يدبره أمرا واحدا بالحقيقه و أما الذى تفصى به العلامة الدوانى عن هذه الوجوه فغير سديد كما نذكره أما الذى أورده على الأول بقوله لا نسلم أنه يصدق على مفهوم أنا أنه جالس بل ذكر الشيخ و غيره أن المشار إليه بأنا هو النفس المجردة و وصفه بصفات الأجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم أنها هو و الإطلاقات العرفيه لا يقتنص منها الحقائق ألا ترى أن العرف يصف البارى تعالى بصفات الأجسام و يشير إليه حال التوجه إليه إلى السماء مع تنزهه عن الجهات و صفات الأجسام ففيه نوع مكابره و إن ارتكبه بعض الأكابر حتى صاحب الإشراق فى المطارحات.

فإن القول بهذه الإطلاقات كلها على الإنسان مجازيه عرفيه من النامى و المتحيز و الماشى و الأكل و المشتهى و النائم و غير ذلك مما يصادم الوجدان و البرهان - جميعا أما الوجدان فظاهر فإننا نجد من أنفسنا هذه الصفات و الأفعال الجسمانيه و أما البرهان فلأن المشار إليه بأنا إنسان و كل إنسان حيوان و كل حيوان جسم محمول - عليه هذه الصفات بالحقيقه لا بالمجاز و أما إجراء الصفات التشبيهيه على البارى جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه إلا الراسخون فى علم التوحيد.

و أما ما ذكره عن الوجه الثانى بقوله إن المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس و البدن فإن هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ فى الشفاء أنه جوهر يمكن

فيه فرض الأبعاد إذ لا- يلزم أن يكون لجميع أجزائه دخل في قبول الأبعاد فإن الجسم الطبيعي لا دخل للصوره النوعيه التى هى جزؤه فى ذلك بل قبوله لها الصوره الجسميه لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الأبعاد فيه و إن لم يكن للنفس التى هى بمنزله الصوره دخل فيه.

ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجرده التى هى المدركه لها و ليس شرط صدق المشتق على الشىء قيام مبدأ الاشتقاق و عن الوجه الثالث بأنا لا نسلم أن التركيب الحقيقى بين المجرد و المادى غير معقول إذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و التصريف و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدر فيه فكلاهما مقدوح مردود.

أما الأول فلأن ما ذكره لو كان حقا يلزم أن يصدق على مجموع السماء و الأرض - أنه سماء و أرض بأى اعتبار أخذت لأن هذه الاعتبارات التى يكون الشىء بحسب بعضها محمولا- و بحسب بعضها جزءا غير محمول إنما يجرى و يصح فى معان تكون موجوده بوجود واحد لا فى الأمور المتباينه الوجود.

ثم ما تشبث من كون قبول الأبعاد للجسميه لا- للصوره النوعيه مع أنه يصدق على المجموع أنه قابل للأبعاد فهو بعينه مصادره على المطلوب الأول فإن الكلام هاهنا فى اتحاد الماده بالصوره و الصوره للشىء هى بعينها مصداق جميع المعانى التى تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهه الصوره فالصوره المنوعه للحيوان هى بعينها قابله للأبعاد ناميه حساسه و الجسميه المنفصله عنها عند الموت و الفساد غير التى تكون متحده معها بالشخص كما أوأنا إليه و الذى ذكره من عدم اشتراط صدق المشتق على قيام المبدأ و إن كان له وجه لكن يجب إما القيام و إما الاتحاد و مجرد النسبه إلى المبدأ غير كاف للصدق و الأمثله التى يستدل بها على ذلك كالحداد و التامر و المشمس و غيرها لا تعويل بها إذ أكثرها إما مجازات و إما أن يوضع فيها ما ليس بمبدأ مبدأ.

و أما الثانى فالبرهان حاكم بأن ماده الشىء هى التى تصورت بذلك الشىء - لا التى لا يمكن أن يتصور به و الجسم لا يمكن أن يتصور بجوهر مفارق و إن كان مع أى إضافه فرضت له

تذكره فيها تبصره

اعلم أن السيد السند سلك فى الجواب عن الإشكال الثالث مسلكا آخر غير ما سلكناه حاصله أن شيئا من النفس و البدن غير موجود بالفعل بمعنى أن هذا الوجود الذى به يتحقق المركب ليس وجودا لواحد منهما بل لأمر آخر قابل للتحليل العقلى إليهما و كذا فى كل مركب من ماده و صورته فإنه قال لا نسلم أن التركيب الاتحادى بينهما مستلزم لذلك أى لتجسم المجرد أو تجرد المجسم لما عرفت من أن الصوره و ماده ليسا أمرين مختلفين فى الخارج حتى يكون هناك مجرد و مادى بالفعل و لزم من صيرورتهما واحدا - أحد الأمرين المذكورين.

فإن الإنسان قد انقلب النطفه إليه بالوسائط و هو واحد طبيعى ليس له فى الخارج جزء أصلا لا مادى و لا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكوره و العقل يقسمه بحسب آثاره إلى جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات و إن كان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد و النمو مستلزما لأن يكون له وضع و مقدار و حيز و تلبسه بإدراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشىء من هذه الثلاثه فهو مدرك الكليات من حيث إنه مجرد عن هذه الثلاثه.

و هذا هو المراد بالمجرد عندهم فإن المجرد بمعنى العريان و أرادوا به العارى عن هذه الثلاثه ثم لما جاز أن ينقلب الحيوان إلى أمر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلا فإنه يبقى فيه المقدار و الشكل و اللون دون النمو و الإحساس.

فإذا انقلب الإنسان إلى أمر لا يبقى المقدار و الوضع و التحيز و يبقى فيه إدراك

الكليات فحينئذ انقلب إلى أمر مجرد يخرج المجرد الذى كان فيه بالقوه إلى الفعل و لا دليل على امتناع ذلك فممنشأ السؤال أخذ ما بالقوه مكان ما بالفعل فإذاً يكون النفس المجردة- التى هى صورة الإنسان جزءاً تحليلياً كما هو شأن سائر الصور لا جزءاً تركيبياً انتهى.

أقول ما ذكره ليس بصحيح فإن معنى اتحاد المادة بالصوره كما أشرنا إليه مراراً- أن موجوداً واحداً هو الصوره وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعنى أن كلا منهما مطلقاً موجود بهذا الوجود بالفعل و التحليل العقلى بهما إنما هو بحسب أخذ كل منهما- باعتبار التجريد عن الآخر مثلاً الجسم ماده للصوره النباتيه و قيل صيوره الجسم نباتاً- يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد فقط و إذا تصور بصوره النبات و انقلب إليها صار من أفراد مفهومات أخرى أيضاً غير الجوهرية و قبول الأبعاد و هى المتغذى و النامى و المولد.

فجميع هذه المعانى موجوده بالفعل لا بالقوه بوجود واحد لكن مطلقاً لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم إن أخذ مطلقاً هو جنس صادق على النامى و إن أخذ مقيداً بعدم شىء آخر فيه يكون ماده و هكذا الفرق بين اعتبار الفصل و الصوره فى معنى النامى فالحاجه إلى التحليل إنما هى بحسب وصف الجزئيه.

و معنى كون هذه المعانى بالقوه إنما هو باعتبار وجوداتها التفصيليه عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوه أمثال السواد الضعيف أو فى المتصل الواحد الكبير أمثال الصغير بالقوه و لا يمكن لأحد أن يقول ليس هذا الحيوان جسماً بالفعل بل له أن يقول ليس جسماً محضاً بالفعل و كذا لا يمكن له أن يقول ليس هو حساساً بالفعل- بل له أن يقول ليس حساساً محضاً فكذلك الإنسان يوجد فيه بالفعل جميع المعانى الموجوده فى ماهية الحيوان المطلق مع زياده قوه فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعانى السابقه و إدراك الكليات بالفعل نحو تناقض و المتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الإشكال المذكور و دفعه بما بيناه من أن المراد بالناطق- هو العاقل المدرك للكليات بالقوه و ليس للإنسان بحسب هذا الوجود الجسمانى إدراك

المعقول بالفعل إلا- بعد أن ينسلخ عنه هذا الوجود المادى و عن كثير من الغواشى و القشور- حتى ينتهى إلى وجود آخر و ينقلب إلى جوهر مفارق أخيرا و ذلك بأن تصير نفسه عقلا- و الصورة الحسيه له ماده معنويه لصوره عقليه هى عقل و معقول بالفعل

فصل (٩) فى حل شكوك توهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور و المواد

مما أوردتها صاحب حاشيه التجريد على معاصره-

و إن كان بين ما ذهب إليه من الاتحاد و بين ما رأيناه بونا بعيدا قال إن التحليل العقلى يجرى فى البسائط فإن العقل يحللها إلى جنس و هو اللون و فصل يميزها كالبابض للبصر بالنسبه إلى السواد و المفرق للبصر بالنسبه إلى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الأعراض ماده و صوره.

مع أن الشيخ قد صرح بأن ليس للأعراض ماده و صوره بل نقول هذا التحليل يجرى فى المجردات فإنها جواهر مخصوصه لكل منها جنس هو الجوهر و فصل يميزه عن غيره فيلزم أن يكون لها ماده فلا تكون مجردة هذا خلف فعلم أن مرادهم من الهيولى- ليس ما تخيله من الجزء التحليلى الذى هو الجنس و لا بالصورة ما توهمه من الجزء التحليلى المميز فى العقل الذى هو الفصل و إلا لكان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فإن التحليل إلى الجنس و الفصل يجرى فى جميع الممكنات عندهم.

أقول الفرق بين البسيط و بين ما سمي مركبا ليس كما توهمه من أن الوجود فى الأول للمعنى الجنسى و المعنى الفصلى واحد و فى الثانى متعدد حتى يكون فى النوع الواحد الطبيعى كالإنسان مثلا موجودات كثيره حسب أجناسه و فصوله القريبه و البعيده و إلا- لم يكن زيد مثلا- موجودا واحدا بل موجودات كثيره لها وحده اعتباريه- كوحده العسكر إذ يمتنع أن يكون الموجودات المتبائنه الوجود بأى اعتبار أخذ موجودا واحدا لأن موضوع الوحده العديده يستحيل أن يكون بعينه موضوع الكثره

و لو باعتبارين.

نعم الواحد العددي يجوز أن يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم- واحده بحسب الذات و الوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا و ما يسمى مركبا هو الذى أوأنا إليه من أن معنى الذى فيه بإزاء الجنس و المادة قد يوجد على حده من غير معنى الذى بإزاء الفصل و الصورة كالبذر للنبات و النطفه للحيوان.

فالصورة إذا وجدت بعد استعداد المادة بطل ذلك الوجود الذى كان للمادة فقط و حصل لمعناها وجود آخر أفضل و أتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعانى الصادقه على تلك المادة على وجه أشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب- و يترتب على هذه الصورة الفئاضه جميع ما كانت مترتبه على مادتها و ليست المادة التى كانت هى قبل فيضان الصورة بشخصها هى المعنى الجنسى الذى يتحد بالصورة.

بل المعنى الجنسى إذا جرده العقل عن المعنى الفصلى كان ماده عقليه اتحدت بالماده الخارجيه ماهيه و نوعا و كذا المعنى الفصلى إذا جرده العقل عن المعنى الجنسى- يقال له الصورة العقليه و هى فى الوجود غير الصورة الخارجيه لأنها فى العقل و هذه فى الخارج.

و أما قولهم ليس للأعراض ماده و صوره

و لا للمجردات ماده و صوره معناها ليس لها ماده جسمانيه خارجيه لا أنه ليس لها معنى نسبتته إليه عند التحليل نسبه ماده الشىء إليه كيف و هم جعلوا نسبه الماهيه إلى الوجود نسبه المادة إلى الصورة.

وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقه و ما سواه زوج تركيبى و ليس إطلاق المادة و الصورة على المركب و البسيط على مجرد الاشتراك اللفظى دون الاتحاد فى المفهوم لأن ماده الشىء هى ما لا- يتم بحسبها حقيقه ذلك الشىء و صورته هى تمام حقيقتها.

ثم قال إن ما تخيله من نفى بقاء صور العناصر فى المركبات يخالف

لما أطبق عليه المعتبرون من الحكماء و ما ذكره من أن حلول الصورة الياقوتيه مثلا- فى جميع الأجزاء حلول السريان و دعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذى يستفاد من كلام الشيخ أن الصورة الياقوتيه مثلا ساريه فى جميع أجزاء المركبه التى هى معروضه للكيفيه المزاجيه دون أجزاء البسيطه العنصريه- و لا بأس بأن يكون الشىء ساريا فى بعض أجزاء الشىء دون بعض أو من بعض الحثيات دون بعض كالخط فإنه سار فى السطح من حيث الطول فقط و السطح سار فى الجسم التعليمى من حيث الطول و العرض دون العمق.

أقول أولا- المتبع هو البرهان دون النقل عن أولئك الأعيان ثم إن بقاء صور العناصر(١) على تقدير ثبوتها غير داخله فى قوام الصورة الياقوتيه مثلا و لا فى قوام مادتها بما هى مادتها إذ ماده أمر مبهم الصور فى ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتيه فى ماده أخرى أو لا فى ماده لكان ياقوتا على أنا سنبين فى مبحث المزاج زياده تبين أن شيئا من العناصر غير موجوده بصرفته فى هذه الأنواع الطبيعيه.

و الذى يدل على أن وجودات العناصر على تقدير تحققها فى الياقوت لا مدخله لها فى الماهيه الياقوتيه و كذا وجودات العناصر و الأخلاط-لا-مدخله لها فى الحيوان ما قاله بهمنيار فى كتاب التحصيل و هو أنا نرى أجساما مركبه من العناصر و الأخلاط- تحس و تحرك بالإيراده تغذو و تنمو و تطلب بدل ما يتحلل فيجب أن يكون أولا- لهذه الأجسام خصوصيه جسميه ليست لأجزائها فإن ما ليس لها خصوصيه جسميه لم يصدر

١- فلا- ينافى بقاءها كون التركيب بين الماده و الصورة فى الياقوت تركيبا اتحاديا- أقول هذا و إن كان كذلك لكن لا يتم الاستدلال عليه بأنه لو كانت صور العناصر فى الياقوت باقيه لكان الشىء الواحد مثلا نارا و ياقوتا لأن الصورة الياقوتيه ساريه فى محلها كما مر فى كلام المصنف قدس سره و عدم تماميه الاستدلال على ما ذكره قدس سره ظاهر فتدبر، إسماعيل رحمه الله

عنه فعل خاص و النمو و الاغتذاء و طلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فإنه ليس لكل واحد من أخلاطه و أجزائه العنصريه نمو و لا تحلل و لا اغتذاء كما ليس لكل واحد من أجزاء العين إبصار بل الإبصار للعين بما هو عين و النمو للبدن بما هو بدن.

فتبين أن للحيوانات و النباتات خصوصيه أجسام ليست لكل واحد من أجزائها فوجود الأجزاء فيها إذن بالقوه لأن كل ما يكون وحدته بالفعل فالأجزاء فيه بالقوه انتهى كلامه ثم قال الفاضل الدواني إن ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمه العلائيه لا يدل على مطلوبه لجواز أن يكون مراده من اتحاد الهيولى و الصوره بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا و فصلا لا- من حيث كونهما هيولى و صوره بل نقول مراده من اتحادهما بالذات أن الوحده العارضه لهما بالتركيب وحده حقيقيه لا وحده اعتباريه كوحده العسكر و العشره و لذلك ما يتألف منهما ذات واحده.

و كذلك ما نقل عن الإشارات و شرحه فإن معناه أن الهيولى إذا تحصلت بحلول الصوره المائيه مثلا صارت ماء بالعرض كما أن الجسم إذا حل فيه السواد صار أسود بالعرض فالاتحاد الذى هاهنا كالاتحاد بين العرضيات و موضوعاتها هو اتحاد عرضي- و لا ينافي ذلك أن يحصل منهما ثالث كما فى العرضيات و معروضاتها انتهى أقول أما الذى ذكره أولا أن الاتحاد بين الهيولى و الصوره إنما هو من جهه كونهما جنسا و فصلا فهو فى الحقيقه اعتراف بالمقصود فإننا لا ندعى أن الهيولى- بحسب أى وجود لها تكون متحده بالصوره بل ندعى أن لها نحوا من الوجود بحسبه- يكون عين الصوره و ذلك الوجود هو بعينه وجود الصوره فى الخارج و للصوره وجود آخر فى العقل مجردا عن الماده.

و أما الذى ذكره ثانيا من أن الوحده العارضه لهما بالتركيب وحده حقيقيه لا اعتباريه فى غايه الرداءه فإن كون الوحده حقيقيه فى شىء عباره عن كون ذلك الشىء بوجوده الذاتى عين أشياء كثيره فيكون وحدتهما وحده بالفعل و كثرتهما

بالقوه و هذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة عليها و أما الذى ذكره ثالثا فهو أيضا باطل سخيف من وجهين أحدهما أنه يناهى ما اعترف به سابقا من أن الوحده العارضه لهما حقيقه لأنها متى كانت الوحده بين شيئين حقيقه كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لأن ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الحبر المدقق و الفرق بين الصورة و العرض فى ذلك مما لا يخفى على أهل التحقيق.

و كيف يذهب على أهل البصيره أن يقول إن الاتحاد بين الجسم المطلق و الماء- اتحاد بالعرض و الماء ماء بصورته و يقول الاتحاد بين الجنس و الفصل اتحاد بالعرض كيف و الجنس و الفصل موجودان بوجود واحد فكذلك المادة و الصورة إذا أخذتا مطلقتين و لعل منشأ هذا الوهم لبعضهم أنهم لما سمعوا قول الحكماء بأن الجنس عرض عام لفصله و الفصل خاصه للجنس و لم يفرقوا بين عوارض الماهيه و عوارض الوجود فزعموا أن العارضيه و المعروضيه بينهما فى الوجود و ذلك باطل فإن وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذى يحصله و إنما الفرق بينهما بحسب الحد و المفهوم بمعنى أن مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان و كذا العكس مع أن وجود الناطق بعينه وجود الحيوان.

ثم قال و أما ما نقل أن الشيخ عرف الصورة بأنها ماهيه الشىء حيث وصف صورته الجسم بأن الجسم هو بها هو هو فمراده أن حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة- فالباء فى قوله هو بها للسببيه.

و أما الباء فى تعريف الماهيه بما به الشىء هو هو فالمراد بها نفى السببيه إذ الإنسان مثلا لا يصير بسبب ماهيته إنسانا ثم ما توهمه من أنه على تقدير اتحادهما فى الوجود يصح تعريف صورته الجسم بماهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهيه الشىء و لو صح ذلك نظرا إلى اتحادهما فى الوجود لجاز تعريف الهولى أيضا بها

فإن الاتحاد مشترك بين الهیولی و الصورة عنده.

ثم لو كانت الصورة تمام ماهيته و هو بعينها الفصل عنده كانت الهیولی التي هي الجنس عنده خارجا عن الماهيه و هذا مما لا يقول به عاقل و لو كانت الصورة ماهيه الشىء لجاز وقوعه [عنها] فى جواب السؤال عنه [عنها] بما هو و حينئذ يكون مأخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل فى جواب ما هو هذا خلف انتهى.

أقول إن الظاهر أن الباء فى الموضوعين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببيه- لكن يراد بها نفى سببيه الغير فإذا قيل ماهيه الشىء هي التي بها هو هو أى ليست هويته بسبب شىء آخر و كذا إذا قيل صورته جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه أن الصورة إذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم فى حقيقته إلى شىء غيرهما ثم عدم تسليمه تعريف صورته الشىء بماهيته مما لا وجه له و لا مستند فيه.

و قوله كما لا- يجوز تعريف الفصل بماهيه الشىء فيه مغالطه ناشئه من الخلط بين مفهوم الفصل و طبيعته و مفهوم الماهيه و مصداقها أو من الخلط بين مطلق التعريف و بين التحديد و إلا فلا حجر لأحد فى تعريف فصل الشىء بماهيته بأن يعرف الناطق مثلا بالإنسان فإن مفهوم الإنسان صادق على الناطق مساو له فى الصدق و ربما كان أشهر و أعرف من الناطق عند قوم.

نعم لا يمكن تحديد الفصل بالماهيه بل لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا إليه من كون الصورة التي يحاذى بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات و الماهيه خارجه عن الوجود حدا و مفهوما متحده معه وجودا و من ذهب إلى أن صورته هذا الشىء هي تمام ماهيته و عرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما فى الوجود حتى لزم أن يكون الماده أيضا كذلك و جاز تعريفها بما ذكر.

و أما قوله لو كانت الصورة تمام ماهيه الشىء لجاز وقوعها فى جواب ما هو إلى آخره ممنوع فإن الإنسان مثلا تمام ماهيه الحيوان و غير واقع فى جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطه نشأت من الاشتباه بين الماهيه و الوجود.

ألا ترى أن وجود كل شىء تمام ماهيته و عينها و لا يمكن وقوع وجود الشىء - فى جواب السؤال عنه بما هو و قد علمت أن صورته الشىء هى وجوده بعينه و وجود كل شىء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات و عرضياته بالعرض.

و اعلم أن الشيخ نص فى بعض رسائله بأن كل شىء بصورته هو ذلك الشىء لا بمادته و بالغ فى بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا- بخشبته و السيف سيف بحدته لا- بحديده و الحكماء ذكروا فى فائده اقتناء الحكمه و غايتها أنها تصير نفس الإنسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسى مستدلين بأن العالم عالم بصورته لا بمادته فإذا حصل فى النفس صور هذه الموجودات من الأفلاك و العناصر و ما فيها على وجه عقلى كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام أن صورته كل شىء تمام حقيقته و وجودها وجود ماهيته.

تبصره

و اعلم أن التعويل و الاعتماد منا فى هذا المطلب الذى هو من المهمات العظيمة و غيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان إلا أن أقوالهم إذا وافقت توقع للقلب زياده اطمينان على أن طبيعه اللفظ مثار الخلط و الاشتباه و هذا المطلب لشده غموضه لم أعرف أحدا من المشهورين بالحكمه بعد الأوائىل كالشيخ و أتراه كان مدعنا لهذا الأصل على وجه الأحكام و الإتمام لا بتناؤه على عده قوانين مخالفه للمشهور.

منها كون الوجود فى كل شىء موجودا.

و منها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد و التضعف.

و منها أن الجوهر يقبل الحركة و الاشتداد فى ذاته.

و منها أن ماده الشىء هى بعينها جهه ضعفه فى الوجود و صورته هى شده وجوده.

و منها تجويز أن بعض الصور الجسمانيه كالنفس مع كونها طبيعه جسمانيه- فيها قوه أن تصير ماده للصور المجرده و متحداه بها بحيث يكون هي هي و قد كانت قبل ذلك هي عين الماده الجسمانيه.

و منها تجويز أن يكون أمر بسيط عين ماهيات كثيره قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه أعلى و أشرف من وجوداتها الخاصه التفصيليه إلى غير ذلك من المباحث الغامضه فالذى نقلنا من كلمات الشيخ و غيره كبهمنيار و الشارحين للإشارات- مما أجرى الله به الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سوره إنكار المنكرين- و صوله استبعادهم ذلك و إلا فالذى شاع و ذاع فى الكتب كالشفاء و غيره هو أن المركب الطبيعى يوجد فيه جزءان موجودان بالفعل بوصف الكثره.

قال فى إلهيات الشفاء و كل بسيط فإنه ماهيه ذاته لأنه ليس هناك شىء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشىء ماهيه المقبول الذى حصل له لأن ذلك المقبول كان يكون صورته و صورته ليس هو الذى هو قابل لماهيته و لو كان هناك شىء يقابل حده و لا المركبات بالصوره وحدها هي ما هي فإن الحد من المركبات ليس هو من الصوره وحدها بل حد الشىء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو أيضا يتضمن الماده بوجه.

و بهذا يعرف الفرق بين الماهيه فى المركبات الصور [بين الماهيه و الصوره فى المركبات]- و الصوره دائما جزء من الماهيه فى المركبات و كل بسيط فإن صورته أيضا ذاته لأنه لا- تركيب فيها و أما المركبات فلا صورتها ذاتها و لا ماهيتها ذاتها و أما الصوره فظاهر أنها جزء منها- و أما الماهيه فهي ما به هي ما هي و إنما هي ما هي بكون الصوره مقارنه للماده- و هو أزيد من معنى الصوره و المركب ليس هذا المعنى أيضا بل هو مجموع الصوره و الماده فإن هذا هو ما هو المركب و الماهيه هي نفس هذا التركيب فالصوره أحد ما يضاف إليه هذا التركيب و الماهيه هي نفس هذا التركيب الجامع للماده و الصوره- و قال فى موضع آخر منها الأشياء التى يكون فيها اتحاد على أصناف.

أحدها أن يكون كاتحاد المادة و الصورة فيكون المادة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه و إنما يصير بالفعل بالصورة على أن يكون الصورة أمراً خارجاً عنه- ليس أحدهما الآخر و يكون المجموع ليس و لا واحداً منهما.

و الثاني اتحاد أشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنياً من الآخر في القوام إلا أنها تتحد فيحصل منها شيء واحد إما بالتركيب و إما بالاستحالة و الامتزاج.

و منها اتحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل إلا بما انضم إليه و بعضها يقوم بالفعل- فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل و يجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم و البياض و هذه الأقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضاً و لا جملتها أجزاءها و لا يحمل البتة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ.

و منها اتحاد شيء بشيء قوه هذا الشيء منهما أن يكون ذلك الشيء لا أن ينضم إليه فإن الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيرة إلى آخر ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفضله.

أقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة و الصورة- و بمغايرة الماهية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد.

أما في الأول فبأن يقال الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة و الصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنساً و فصلاً.

و أما في الثاني فبأن المراد من الصورة حيث حكم بأنها غير الماهية هي الصورة- بحسب وجودها الكوني الخارجي و قد علمت أن كل صورة طبيعياً في الخارج هي مركبة من القوه و الفعل و الكون و الفساد حيث حكم بأنها عين الماهية أريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالي العقلي

فصل (١٠) فى تتمه القول فى الاتحاد بين الماده و الصوره جرحا و تعديلا

قال العلامة الدوانى و أنت تعلم أن البرهان قد دل على أن مدرك الكليات- لا يكون إلا مجردا فإذا كانت النفس متحده مع البدن فى الوجود و إنما تصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيه الصوره الكليه فيلزم أن لا يكون مدرك الكليات إلا بعد الموت.

و أيضا كيف يتصور استحاله المادى إلى مجرد فإذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الآثار المترتبه على التجرد حاصلًا بالفعل ما لم يتحقق الاستحاله كما أن آثار النطفه لا توجد فى الغذاء و آثار العلقه لا توجد فى النطفه و آثار البدن لا توجد فى العلقه انتهى.

أقول ما دل برهان على أن أفراد البشر فى آن تكونهم مدركين للكليات بما هى كليات بحسب وجودها العقلى المشترك بين الكثره من غير شائبه مقدار و وضع و تحيز بل كما أن الماهيه الموجوده فى الخارج كليه بالقوه جزئيه بالفعل- من شأنها أن تجرد عن المواد و تنتزع عنها الغواشى بتعمل و تجريد و نزع كذلك القوه الإنسانيه المدركه لها عاقله بالقوه إذ من شأنها أن تنتزع عن نفسها الماده و غواشيتها- فتصير عند ذلك عاقله أى مدركه للكليات بالفعل كيف و قد أقمنا البرهان على أن العاقل متحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجود الكلى بالفعل يمتنع أن يدرك كليا بالفعل.

و بالجملة مرتبه المدرك و المدرك فى كل إدراك مرتبه واحده فما أسخف قول من زعم أن الهويه الجسمانيه القريبه النشأه من نشأه الجماد و النبات كالجنين تكون صورتها التى بها هو ما هو عاقله لذاته و لذات الكليات المجرده بالفعل و قوله فيلزم أن لا تكون مدركه للكليات إلا بعد الموت

أقول الموت إن كان عبارته عن انصراف النفس عن عالم الطبيعه فلا- بد منه فى كل تعقل و إدراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام و التعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص و ربما يكون النفس مجردة بوجهه ماديه بوجهه أخرى و وحده النفس ليست كوحده النقطه و أشباهها حتى لا يتحد بأشياء كثيره- بل لها وحده جامعته لمقامات شتى و إن كان الموت عبارته عن فساد البدن عن قابليه تعلق النفس فليس ذلك شرطاً فى صيروره النفس عقلاً بالفعل و لا كونها عقلاً بالفعل مما ينافى أن يدبر الجسم الطبيعى ببعض قواها التى هى بمنزله شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس أولاً قبل الاستكمال سيما البدن الذى ضعف قوته و وهنت مادته إذ يكفيه لمعه من نور العقل الفعال أ لا ترى أن النفس فى حاله النوم مجردة عن البدن و لكن تدبر البدن ببعض قواها و أما إنكارها لاستحاله المادى إلى المجرى فمبناه على نفى الاشتداد للجوهر و قد أثبتناه فيما سبق بيانه.

و أما قوله لو توقف إدراك الكليات على استحاله النفس إلى درجه العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك.

فالجواب ما أشرنا إليه من أن المترتب عليها أولاً قوه ذلك الإدراك و استعداده و هذه القوه أعنى قوه وجود العقل بمنزله فصل النفس كما أن قوه وجود الجسم بمنزله فصل الهيولى إذ النفس أولاً عقل هيولانى ثم يصير عقلاً بالفعل بعد استحالات كثيره لها فى التجوهر النفسانى.

ثم قال لا- نسلم أن التركيب الحقيقى بين المجرى و المادى غير معقول إذا كان ذلك المجرى متعلقاً به تعلق التدبير و التصرف كما بين النفس و البدن و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه.

و لبت شعرى إذا لم يكن الاختلاف فى الحقيقه مانعاً من الاتصال الحقيقى فى أجزاء الياقوت بل من الاتحاد فى الوجود كما فى الماده و الصوره فلما ذا يمنع من التركيب الحقيقى.

و الأستاذ أى السيد الشريف جوز التركيب الحقيقى بين الجوهر و العرض كالسرير فلما ذا لا يجوز بين جوهر و جوهر و عدم التركيب بين العقل الفعال و بين الأجسام لأنه ليس متعلقا بها تعلق التدبير و التصرف و لو كان كذلك لكان نفسا لا عقلا- على أنه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل أن يجوز بين العقل و الجسم فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى.

أقول قد اعترف هذا التحرير بأنه لا بد فى المركب الطبيعى أن يكون له وحده حقيقه و مجرد تحقق الإضافه بينهما لا يجعلهما ذاتا أحديه و إلا لكان كل اثنين فى هذا العالم واحدا إذ ما من جسمين أو عرضين فى هذا العالم إلا و بينهما إضافه وضعيه- لا أقل و نسبة التدبير و التصرف نسبة ضعيفه لا يحصل بمجردا وحده حقيقه بين المتضائفين و نسبة الإيجاد و التأثير أكد و أقوى من نسبة التصرف و التحريك و مع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال و الجسم وحده حقيقه فقد علم أن ملاك الأمر فى حصول الوحده الحقيقه لنوع من الأنواع هو أن يكون النسبه بين جزئيه المادى و الصورى بالاتحاد دون غيرها من النسب و عدم كون العقل الفعال نفسا للأجسام ليس لأن ارتباطه بها أضعف من نسبة التحريك و التدبير بل لأن وجوده أرفع و أقدس من أن يتصل به الأجسام بما هى أجسام بخلاف النفس فإنها بما هى نفس متصله بالبدن.

و العجب أن نسبة الحلول كما بين النوع و العارض له لا يوجب عنده حصول الوحده الحقيقه بينهما و نسبة التحريك و التدبير يوجب ذلك مع أن تلك النسبه أقوى و أشد فإن قلت إذا لم يكن نسبة التدبير و التصرف كافيه فى الاتحاد فكيف يحكم بأن النفس متحده بالبدن و ليس نسبتها إلا نسبة التدبير و التصرف.

قلنا لا نسلم أن لا نسبة بينهما إلا هذه النسبه بل هى من وجه متحده بالبدن و من وجه متصرفه فيه تصرفا طبيعيا و من وجه مدبره فيه تدبيرا اختياريا كما أن الطبيعه تقوم الماده بوجه و تتحد [بها] بوجه و تفعل بها فعلا فى غيرها بوجه.

و قوله كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدر فيه إلى آخره مدفوع لأن الأمور

المتخالفه بالجنس يستحيل أن يحصل منها أمر واحد حقيقى لأن لكل جنس نحواً آخر من الوجود و كذا الأمور المتخالفه بالنوع إذا كانت متحصلة بالفعل و أما الاختلاف المعنوى بين أجزاء ماهيه واحده كأجناسه و فصوله البعيده و القريبه فليس ذلك اختلافاً جنسياً و لا- نوعياً فإن الفرق بين كل جنس و فصله المقسم له من حيث هما جنس و فصل ليس إلا بالإبهام و التعيين لا بأن يكون الجنس شيئاً و الفصل شيئاً آخر و كذلك نسبه الجنس إلى نوعه و نسبه جنس الجنس إلى فصله و نسبه فصل نوع النوع إلى جنسه.

و أما الجنس و الفصل من حيث اعتبار كونهما ماده و صورته فهما بهذا الاعتبار و إن كانتا متخالفتين نوعاً إذ قد اعتبر فى كل منهما قيد ينافى بحسبه أن يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهه بل الجهه الأولى.

ثم ما نقل عن أستاذه الشريف من تجويز التركيب الحقيقى بين الجوهر و العرض مبرهن الفساد و التمثيل بالسرير إن وقع من جهه الخشب و الهيئه المخصوصه- فهو باطل كما سبق و إن كان من جهه المقدار التعليمى و الشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف فى الجنس لأن نسبه أحدهما إلى الآخر بعينها النسبه التى يكون بين الجنس و الفصل و قوله على أنه لو جاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين.

ثم قال العلامة الدوانى ثم من اليبين أنه على تقدير اتحاد النفس و البدن- يكون الصور العلميه ذا وضع معين و مقدار معين فلا يكون كلياً و لا يجديه اختلاف الهيئه.

أقول اختلاف الهيئه و إن صح أنه غير كاف فى هذا الباب لكن يكفى فيه اختلاف أطوار النفس بواسطه تحولاتها الذاتيه و اختلاف نشأتها كنشأه التعلق و نشأه التجرد و كذا اختلاف القوى و الدرجات لنفس واحده و قل لى لعمر حبيبك أ ليست القوه اللمسيه و القوه النظرية كالتاهما من قوى نفس واحده و أين مقام إحداها من

مقام الأخرى فللنفس الإنسانية أطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحده لها وجود واحد- و النفس بحسب بعضها متصله بالبدن و بحسب بعضها متصله بالعقل.

ثم قال إن ما ذكره يقتضى أن لا يكون الهيولى أمرا حاصلًا بالفعل بل يقتضى أن لا يكون شىء من الأنواع حاصلًا بالفعل ضروره أن كل نوع متحد مع العوارض الصادقه عليه ثم إذا كانت الهيولى متحده مع الصوره فى الوجود الخارجى فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين الماده و الجنس بما ذكره القوم من أن الجنس محمول دون الماده.

أقول التركيب الاتحادى بين الشئيين لا يقتضى أن لا يكون أحدهما موجودا بل يقتضى أن يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا- بوجودين متعددين حين التركيب و إن جاز أن يكون لأحدهما أو لكل منهما وجود آخر منحازا عن صاحبه و لا يلزم من كون الماده متحده بالصوره محموله عليها أن يكون اتحادها معها من حيث كونها ماده خارجيه أو عقليه بل هى بحسب كونها ماده عقليه جزء عقلى للماهيه و الجزء غير محمول بل إنما اتحادها و صحه حملها من حيثيه أخرى و هى أن تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الآخر منه.

و أما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض- و أما كون هذه الأجزاء خارجيه فلما أشرنا سابقا من أن لها نحو آخر من الوجود فى الخارج و كذا الفرق بين الماده و الجنس بأن الماده بما هى ماده أى بوصف القابليه و الاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصوره بخلاف الماده بما هى جنس أى مأخوذ مطلقا فإنها محموله على الصوره كما مر و تحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا أن لكل من الماده و الصوره تجردا و تلاحقا بالأخرى على وجه دون وجه و لنمثل فى ذلك بالهيولى الأولى و الجسميه.

فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوه قابله و سببا معدا لفيضان الصوره- لكن من وجه آخر تكون تابعه للصوره و الصوره مقتضيه لها و مقتضى الشىء كيف

يكون مفتقرا إلى ذلك الشيء فعلم أن الهيولى السابقه غير الهيولى اللاحقه.

ثم لما كانت السابقه و إن كانت قوه قابله للصوره لكنها لا- تتقوم أيضا بذاتها بل بالصوره فعلم أن الصوره السابقه المقومه للهيولى غير اللاحقه المفتقره فى الحدوث إليها و هكذا القياس فى غيرهما من المواد و الصور و بهذا يندفع كثير من الإشكالات.

منها الإشكال المذكور فى بيان الفرق بين جامع أجزاء المنى و حافظ تركيبه.

و منها الإشكال الذى سبق من أن بدن الحيوان و هو مادته لما كان متقوما بنفسه التى هى صورته كيف تكون باقيه بعد زوال نفسه و الحل كما علمت من أن هذا غير ذاك بالعدد.

و منها الإشكال فى عدم بقاء صور العناصر فى ماده المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع و الإنبيق.

و الجواب أن ماده الكائنه فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصوره بالصوره الجامعه إلى غير ذلك من الإشكالات و سترجع فى بعض الفصول الآتية إلى تحقيق عدم بقاء العناصر فى مبحث المزاج.

و اعلم أن هذين التحريرين قد أفرغا جهدهما و بلغا غايه سعيهما فى تبين هذا المقام و بسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما إلى صاحبه أى سهم كان فى كنان علمه و مع ذلك لم يصل واحد منهما إلى رتبه التنقيح و مشرب التحقيق حيث ارتكب أحدهما نفى وجود الأجزاء المحسوسه و الأعضاء كالعظم و اللحم و غيرهما فى الحيوان- و نفى وجود النفس و البدن فى الإنسان بل نفى وجود ماده و الصوره فى كل نوع جسمانى.

و أما الآخر فحيث أهمل بل أبطل الوحده الحقيقه فى هذه الأنواع الطبيعيه- و لم يحصل الفرق بين صيروره الهيولى ماء و بين صيروره الجسم أبيض لجعله الاتحاد

بين المادة و الصورة بالعرض كما بين الموضوع و العرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقه الوجود و الموجود بما هو موجود حيث زعم أحدهما أن موجوديه الشئ ء بنفس هذا المعنى المصدري الذى يتكثر بتكثر الماهيات و المعانى الكليه.

فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشئيين و أما الآخر فحيث زعم أن موجوديه كل شئ ء هو عبارته عن نحو اتحاده بمفهوم الموجود المشتق أى هذا المفهوم الكلى الذهنى و لم يحصل أحد منهما أن الوجود هويه عينيه تشتد و تضعف و تكمل و تنقص و تصور المادة بصوره عبارته عن اشتدادها و استكمالها و إذا اشتد الوجود أو كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشئيين لا بد منه من جهه وحده- و جهه تعدد فالوحده من جهه الوجود و التعدد من جهه المعنى و الماهيه و لا حجر و لا ركاهه فيه كما زعمه العلامه الدوانى حيث قال لا ريب أن التركيب يقتضى الأجزاء و تغايرها و الاتحاد ينافى ذلك و هذا كما اصطلاح بعض الصوفيه على التعيين الإطلاقى و الهويه اللاهوتيه و حكم بأنه ركيك جدا- لأنه يوهم أمرا غير صحيح.

أقول كل الركاهه فى هذه المناقشه فى التسميه و المضايقه فى الاصطلاح بعد تصحيح المعنى

فصل (١١) فى تتمه القول فى أحوال العلل من حيث كونها مبادئ للمتغيرات و الطبيعيات

قد مر فيما سبق أحوال العلل الأربع و أحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير و هاهنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير و يقتضى سهوله السلوك من جهتها- إلى معرفه المعلولات الطبيعيه فنقول إن لكل جسم سببا عنصريا و سببا فاعليا و سببا سوريا و سببا غائيا أما إثبات أن لكل واقع فى التغير هذه الأربعة فأمر لا يتجشمه نظر الطبيعيين و هو

أمر موكول بتحقيقه إلى العالم الإلهي.

و أما تحقيق ماهيتها تصورا و الاطلاع على أحوالها وضعا و تسليما فأمر لا محيص عنه لباحث الأمور الطبيعيه المتغيره فليعلم أولا أن الفاعل في الأمور الطبيعيه هو مبدأ الحركه في آخر من حيث هو آخر.

و المراد بالحركه هاهنا كل خروج من القوه إلى الفعل في أى ماده كان- و النفس إذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طيب لا- بما هو عليل و المستعلاج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طيب و هذا أيضا إنما يتم على مذهبنا في النفس في كونها ذا مقامات مختلفه لأن موضوع القبول و الفعل مما لا- يكفى فيه التغيرات بالاعتبار إذ ليس هذا التغيرات كتغيرات العاقل و المعقول مثلا.

اعلم أن الفاعل بهذا المعنى إما مهيبى ء للحركه أو متمم لها فالمهيبى ء هو الذى يصلح الماده بالإحالات و الإنضاجات المعده لقبول الصوره و المتمم هو الذى يفيد الصوره و هى تمام الحركه.

و الحق أن الأول مباشر للماده ملاصق و الثانى مفارق و لا شبهه فى أن مفيد الصور المقومه للأنواع الطبيعيه سيما التى للأنواع الشريفه كالفلك و الإنسان مثلا- يجب أن يكون مبدأ خارجا عن عالم الطبيعه و ليس على الطبيعى أن يعلم ذلك أنه ما هو و أنه واحد أو كثير بعد أن يضع أن هاهنا أمرا يعطى الصور و كل من المهيبى ء و المعطى مبدأ للحركه و مخرج للماده من القوه إلى الفعل و كل منهما عند التحقيق صوره أيضا لكن غير الصوره التى يترتب وجودها على وجود الحركه و القوه.

أما المهيبى ء فصوره جزئيه أخس وجودا من التى إليها الحركه و أما المعطى فصوره كليه أشرف من الصوره المعطاه و كلاهما بعد المثير أى المشوق فإن من جمله مبادئ الحركه هو الذى يقال له المثير أو المشوق فهو المبدأ البعيد للحركه- بتوسط أمر آخر و ذلك لأنه سبب للصوره النفسانيه التى هى مبدأ حركه إراديه فهو مبدأ المبدأ.

بل نقول ذلك المثير المؤتم به ربما يكون مبدأ لصور نفسانيه مستحيله متجدده- كإرادات متتاليه يكون تلك الصور النفسانيه المتجدده مبدأ قريبا لحركات بدنيه حيوانيه يقال لها الحركه الإراديه و الحركه الإراديه يشبه أن تكون هي التي في النفوس لا التي في الأبدان و لو سميت هذه تسخيريه و التي في النفوس الإراديه لم يكن بعيدا.

و بالجمله المثير هو مبدأ المبدأ و هذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات و هو أخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا أو لا و أما المبدأ القابلي أعنى الماده- فنقول المبادئ الماديه كلها مشتركه في معنى و هو كونها حامله لأمر غريبه عن ذاتها و بهذا خرج نسبه الملزومات إلى لوازمها(١) و لها نسبه إلى المركب و نسبه إلى الهيئه الصوريه فالأولى كنسبه الجسم إلى الأبيض أعنى المركب من الجسم و البياض و الثانيه كنسبه الجسم إلى بياضه و نسبتها إلى المركب نسبه الجزئيه و وجود الجزء في ذاته أقدم من وجود الكل و هو مقوم للكل.

و أما نسبتها إلى الهيئه فذكر الشيخ أنها لا تعقل إلا على أقسام ثلاثه إما أن لا يكون أحدهما و لا الآخر متقدما أى سببا و لا متأخرا أى مسببا و إما أن يكون مفتقره في التقوم بالفعل إلى أمر و هو يكون متقدما عليها في الوجود الذاتى كان وجوده ليس متعلقا بالماده بل بمباد أخرى و لكنه يلزمه إذا وجد أن يقوم مادته و يحصلها بالفعل- كما أن كثيرا من الأشياء تكون متقومه بشىء و مقومه لشىء آخر لكنه ربما كان ما يقومه لمفارقة لذاته و ربما كان تقويمه بمخالطه من ذاته.

أقول إن الشيخ كاد أن يتكلم في هذا المقام بصريح الحق لو قال إن هذا المبدأ المقوم للماده يكون تقومه بأسبابه بحسب المفارقة و تقويمه للماده بحسب المخالطه فمثل هذا الأمر وجهان وجوديان أحدهما مفارق و الآخر مخالط و هذا الأمر هو الصوره

١- فإن الملزومات و إن كانت حامله للوازمها لكن اللوازم ليست غريبه عن اللزومات فلا يكون الملزومات مبدأ قابليا بالنسبه إلى لوازمها، إسماعيل رحمه الله

الجوهريه و قال أيضا و له قسط في تقويم ماده بمقارنه ذاته أو هو كل المقوم القريب و بيان ذلك في الصناعه الأولى.

أقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في مباحث التلازم بين الهيولى و الصوره و لا يتم ذلك إلا بأن يدعن أن للصوره الجوهريه وجودا ماديا و وجودا عقليا بأحدهما تقوم ماده تقويما بعيدا بالمشاركه و بالآخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال.

أما القسم الثالث فهو أن يكون ماده أقدم وجودا من ذلك الأمر لأنها متقومه في ذاتها حاصله بالفعل ثم تقوم به ذلك الأمر و هو المسمى بالعرض و الهيئه بالمعنى المقابل للصوره.

فالقسم الأول أوجب إضافه المعيه و القسمان الآخران إضافه تقدم و تأخر قال الشيخ و القسم الأول ليس بظاهر الوجود و كأنه إن كان له مثال فهو النفس و ماده الأولى - إذا اجتمعا في تقويم الإنسان.

أقول الحق في هذا المقام تشبه القسمه و الاكتفاء بالقسمين الأخيرين فإن الكلام في المبادئ الذاتيه للأموال الطبيعیه و لا يمكن التركيب الطبيعى بين أمور لا تعلق لأحدهما بالآخر و أما الذى مثل به من النسبه بين الهيولى الأولى و النفس و إن كانت الهيولى ماده للنفس و إن كانت بوسط و النفس صوره مدبره لها أو صوره لصورتهها فهي متقومه بالنفس و للنفس مرتبه التقويم و التحصيل لها فيكون متقدما عليها في الوجود و وحده الهيولى وحده ضعيفه لا تنافى بين تأخراتها من أشياء و تقدماتها على أشياء و إن لم يؤخذ الهيولى بالقياس إليها و لا النفس بما هي نفس متعلقه بها أو بالمركب منها و من هيئه أخرى فلا ماده ماده و لا النفس نفس كل منهما غير مضافه إلى أخرى تعلقه.

ثم قال و للماده مع المتكون عنها الذى هي جزؤه من وجود أنواع أخرى اعتبار المناسبه و يصلح أن ينتقل هذه المناسبه إلى الصور مع المتكون فإن ماده قد تكفى وحدها في أن يكون هي الجزء المادى لما هو ذو ماده في صنف من الأشياء و قد لا يكفى ما لم ينضم إليها ماده أخرى و ذلك في صنف آخر منها كالعقاقير للمعجون و الكيموسات للبدن

و ذلك إما بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكريه و المنازل للمدينه و إما بحسب الاجتماع و التركيب معا فقط كاللبن و الخشب للبيت و إما بحسب الاجتماع و التركيب و الاستحاله كالأسطقسات للكائنات فإنها لا تكفى نفس اجتماعها و لا نفس تركيبها بالتماس و التلاقى و قبول الشكل لأن يكون منها الكائنات بل بأن يفعل بعضها من بعض و ينفعل بعضها عن بعض و يستقر للجمله كيفيه متشابهه يسمى مزاجا فحينئذ يستعد للصوره النوعيه انتهى.

أقول الماده لصوره واحده أيه صوره كانت لا- تكون إلا- واحده و فى جميع هذه الأمثله التى ذكرها ليس و لا يكون لصوره واحده إلا ماده واحده أما المجتمعات التى لا استحاله فيها لأجزائها فالماده فيها بالجمله هو مقدار المجموع مع قابليه ضرب من الوحده الاتصاليه لها كاللبنات و الأخشاب لصوره البيت و شكله و أما المجتمعات التى وقعت فيها استحاله لأجزائها فهى بعد الاستحاله تصير مستعده للصوره- و هى حينئذ بما هى ماده لشيء واحد واحده و أما اعتبار اجتماعها قبل الاستحاله بل قبل التماس فهى بذلك الاعتبار أيضا مما يتصور له صوره واحده لماده واحده أما الصوره فهيهه اجتماعها فى الوجود و لو مع التباعد و أما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئه و فى بعض الأنواع لفرط نقص صورتها لا فضيله للصوره على الماده مثل العدد فإن كل مرتبه من العدد صورتها الوحدانيه و هى كميّه الوحدات عين مادتها المتكثره و هى الوحدات.

قال الشيخ فإذا قسمنا الماده إلى ما يحدث عنها فقد يكون الماده ماده لقبول الكون و قد يكون لقبول الاستحاله و قد يكون لقبول الاجتماع و التركيب و قد يكون لقبول التركيب و الاستحاله و أما الصوره فقد يقال للهيئه التى إذا حصلت فى الماده- قومتها نوعا و يقال صورته لنفس النوع و يقال صورته للشكل و التخطيط خاصه و يقال صورته لهيئه الاجتماع كصوره العسكر و صورته المقدمات المقترنه و يقال صورته للنظام المستحفظ كالشريع و يقال صورته لكل هيئه كيف كانت و يقال صورته لحقيقه كل شىء جوهرًا كان أو عرضًا و تفارق النوع فإن هذا قد يقال للجنس الأعلى.

و ربما قيل صورته للمعقولات المفارقة للماده و الصوره المأخوذه إحدى المبادئ - هي بالقياس إلى المركب منها و من الماده أنها جزء له توجهه بالفعل فى مثله و الماده جزء لا- يوجهه بالفعل و أما تقويم الصوره للماده فعلى نوع آخر و العله الصوريه قد تكون بالقياس إلى الصنف و هي الصوره التى تقوم الماده التى قد قامت دونها نوعا و هي طار عليها كصوره الشكل للسرير و البياض بالقياس إلى جسم أبيض.

أقول جميع ما جعل الماده مقيسه إليه بنسبه المقبول كالاتماع و التركيب و غيرهما فهى فى الحقيقه صور محصله للماده ضربا من التحصيل و مقومه لماهيه نوعيه مركبه من تلك الماده و وصف الاتماع مثلا أو وصف التركيب أو وصف الاستحاله فالنوع الحاصل منهما هو ماهيه المجتمع مثلا أو ماهيه المستحيل و إن لم يكن النوع نوعا جوهريا و لا الصوره صور جوهريه و كذا جميع ما عدده أنه مما أطلق عليه لفظ الصوره فهى مشتركه فى معنى الصوره التى عدت من المبادئ للوجود أو للقوام سواء كانت جواهر أو أعراضا و سواء كانت بالقياس إلى النوع أو الصنف.

إذ كل منهما يحصل بماده ما من المواد نحو من التحصيل و يقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الأشياء مختلفه فى أنحاء الوجود و التحصل - قوه و ضعفا و الوحده كما علمت عين الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قويه بعيده عن الكثره بل عن قوه الكثره أيضا و ما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير وحده مجامعه للكثره أو لقوه الكثره بوجه آخر.

و ربما كانت جهه الوحده فى شىء هي بعينها جهه الكثره فيه كالعدد نفسه مثلا و كالهولى و كالحركه و الزمان فالصوره فى أمثال هذه الأنواع تكون مغموره فى الماده حتى كأنها عين الماده وجودا و اعتبارا لفرط خسه الوجود و فى مقابلتها أنواع قويه الوحده و الوجود حتى لا- يتصور فيها تركيب من قوه و فعليه أو نقص و تمام فهى صوره لا ماده لها و كان الماده اضمحلت و استهلكت هناك لفرط الفعليه و

التمام فالماده هناك كأنها عين الصوره.

و أما الغايه فهى المعنى الذى لأجله تحصل الصوره فى الماده و هو الخير الحقيقى مطلقا أو بالإضافه أو الخير المظنون فإن كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فإنه يروم به ما هو خير بالقياس إليه فربما كان بالحقيقه سواء كان على الإطلاق أو من بعض الوجوه و ربما كان بالظن لا بالحقيقه و الواقع

فصل (١٢) فى تعيين المناسبات بين هذه المبادئ

لما علمت أن لماهيه واحده قد تكون أنحاء من الوجود و أنحاء من النسب و الإضافات - فاعلم أن الغايه بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل - بما هو فاعل و بحسب نحو آخر من الوجود متأخر عن الفعل مترتب عليه فالغايه غايه بوجه فاعل بوجه و الصوره أيضا فاعل بوجه لتحصيل الماده و عله صوريه بوجه لتحصيل النوع و قد يكون غايه بوجه لانتهاه الحركه

عن ماده إليها و ربما كانت ماده لصوره أخرى من جهه قوتها و إمكانها فقد جمع فى شىء واحد أقسام العلل بأسرها من غير استیجاب تركيب فى الموضوع إلا من جهه اجتماع المادة و الصورة فإن جهه القوه غير جهه الفعلیه البتہ و إن كانت بالقياس إلى أمرين متعددين.

قال الشيخ الفاعل من جهه سبب الغايه و كيف لا و هو الذى يحصل الغايه موجوده و الغايه من جهه سبب الفاعل و كيف لا و إنما يفعل الفاعل لأجلها و إلا لما كان يفعل فالغايه تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلا و لهذا إذا سئل لم تراض فتقول لأصح فيكون هذا جوابا كما إذا قيل لم صححت فتقول لأنى ارتضت و يكون جوابا- فالرياضه سبب فاعلى للصحه و الصحه سبب غائى للرياضه ثم إذا سئل لم تطلب الصحه- فقيل لأرتاض لم يكن جوابا صحيحا.

ثم إن قيل لم تطلب الرياضه فقيل لكى أصح كان الجواب صحيحا و الفاعل ليس عله لصيروره الغايه غايه و لا لماهيه الغايه فى نفسها و لكن عله لوجود ماهيتها فى الأعيان و فرق بين الماهيه و الوجود انتهى كلامه.

أقول الفرق بين الماهيه و الوجود ليس مما يصحح كون الماهيه سببا لشىء - من غير مدخليه ضرب من الوجود معها كيف و الشىء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شىء بل المؤثر فى الأشياء ليس إلا- الوجود فماهيه الغايه لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما أن الأكل مثلا لغايه هى الشبع مثلا فلا بد أن يكون للشبع وجود لفاعل الأكل قبل الأكل حتى يأكل لأجله فأحد وجودى الشبع يحرك محرك الماده لحصول وجوده الآخر لكونه أكمل و أتم من ذلك الوجود.

فالغايه بحسب أحد الوجودين جزء صورى للفاعل بما هو فاعل فهى سبب لكون الفاعل فاعلا و ليس الفاعل عله للغايه فى كونها غايه بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها فى نفسها هو بعينه وجودها المحصل للفاعل كما فى الغايات- التى تحت الكون لفعل الحركات و الاستحالات أو يكون وجودها فى نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما فى الغايه التى هى فوق الكون- كالعقل الفعال فى كونه غايه لاستكاملات النفس فإن وجوده فى نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها.

و علم أن لكل من هذه العلل الأربع مبدءين بالقياس إلى شيتين أو بالقياس إلى شىء واحد بوجهين أما الماده و الصوره فلكل واحده منهما عليه لشيتين لأنهما عله لصاحبهما بوجه و عله للمركب منهما بوجه فكان كل منهما عله قريبه لشىء و عله بعيده لشىء فهما كأنهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العليه و قريبتان بنحو آخر من العليه و هى التقويم و كذا الفاعل فإن الفاعل إما أن يكون مهينا للماده فيكون سببا لإيجاد الماده القريبه من المعلول لا سببا قريبا منه أو يكون معطيا للصوره فيكون سببا لإيجاد الصوره القريبه من المعلول لا سببا قريبا منه و الفاعل أيضا سبب بعيد للغايه بوجه لأنه سبب للصوره

و الصورة مستلزمه للغايه و الغايه سبب فاعلى للفاعل فى أنه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصوره و بتوسطها للمركب لكن الغايه سبب غائى قريب لوجود الصوره فى الماده- بتوسط تحريكها الفاعل للمركب.

فالمبادى القريبه من الشىء المركب من جهه مطلق المبدئيه هى الهولى و الصوره بما هما جزءاه و إن اختلف تقويم كل منهما للمركب و بهذا الاعتبار يقال لهما العله الماديه لا الماده و العله الصوريه لا الصوره لكنه ربما عرض أن كانت الماده و الصوره عله بالواسطه أيضا أما الماده فكما فى المركبات الصنفيه التى كانت الصوره فيها هيئه عرضيه فيحتاج إلى المحل فيكون الماده عله لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون عله ما للعله و مع ذلك فإنها من حيث كونها جزءا من المركب- عله بلا واسطه.

و أما الصوره فكما فى المركبات الطبيعيه التى كانت الصوره فيها مقومه للماده- و الماده عله قريبه للمركب فالصوره عله بالواسطه لكنها عله صوريه بلا- واسطه فكل من الماده و الصوره عله للمركب بوجه و عله له بوجه فكل منهما عله للأخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين و عله للمركب بوجهين مختلفين فى القرب و البعد و فى نحو التقويم فالماده إذا كانت عله المركب فليس من حيث كونها عله ماديه له بل من حيث كونه ماده لصورته و الصوره إذا كانت عله المركب- فليس من حيث كونها عله صوريه له بل من حيث كونها صوره لمادته.

و ليعلم أن هذه الأحكام كلها إنما يجرى فى المركب من جهه اعتبار تركيبه- و من جهه اعتبار المغايره بين الماده و الصوره لكن بحسب اعتبار وحدتهما نحو من الوجود فلا تكن من الخاطبين

فصل (١٣) فى كيفية دخول العلل فى المباحث و الأفكار و طلب اللميه و الجواب عنها

اعلم أن بعض الأشياء مما لا-عله له أصلا بل هو عله العلل كواجب الوجود و بعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل و الغايه دون الماده و الصوره كضرب من المفارقات و الأشياء الصوريه لأنها عين الصوره التامه فلا صوره لها و لا ماده و بعضها مما له جميع هذا العلل كالمركبات و الأنواع الطبيعیه و جميع المتحركات و المستحيلات التى يبحث عنها فى العلوم الطبيعیه- فالعالم الطبيعى يجب عليه أن يكون معنيا بالإحاطه بجميع هذه العلل ليدخلها فى براهينه و خصوصا بالصوره و الماده حتى يتم إحاطته بالمعلول و أما التعليمى فليس عليه أن يعلم الماده إذ لا مدخل للماده و الحركه فى مطالبه فليس عليه أن يعلم مبدأ حركه و لا غايه حركه و لا الماده أيضا البته بل الذى يجب عليه أن يتأمل فيها من العلل هى العلل الصوريه فقط.

و لا يخفى عليك أن سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به و إلا لكان الشىء سببا لنفسه فإن تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمروا فيجوز أن يجاب بالغايه فيقال لكى ينتقم منه و يجوز أن يجاب بالمشير أو بالداعى و هو الفاعل المتقدم فيقال لإشاره فلان أو لأنه غضب حقه و هذا هو الفاعل لصوره الاختيار الذى ينبعث منه الفعل و أما أنه هل يجاب بالصوره أو بالماده فظاهر أنه غير صحيح.

أما الصوره فلما أشرنا إليه فإن صوره الفعل هاهنا هو القتال نفسه و ليس السؤال

إلا- عن عله وجودها عن الفاعل و الشىء لا يكون عله لنفسه اللهم إلا أن يكون تلك الصورة غايه الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة حيثئذ لذاتها لا بسبب آخر هي محركه للفاعل و مع ذلك فلا يكون عله قريبه لوجودها فى تلك المادة عن الفاعل بل عله لوجود الفاعل فاعلا- فلا يكون من حيث هي موجوده فى المادة عله للفاعل بل من حيث ماهيتها و معناها و أما المادة فظاهر أنه لا- يكفى الجواب بها حيثئذ هذا إذا ذكر فى السؤال خصوص الفاعل و أما إذا تضمن السؤال الغايه كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدء الفاعلى فيقال لأنه شرب الدواء و يصلح أن يجاب بالمبدء المادى مضافا إلى الفاعل فيقال لأن مزاج بدنه قوى الطبيعه و لا يكفى ذكر المادة وحدها.

و أما الصورة فقلما يقنع و يقطع السؤال بذكرها وحدها بأن يقال جوابا عن السؤال المذكور لأن مزاج بدنه اعتدل بل يحوج إلى جواب آخر يؤدى إلى ماده أو فاعل و أما إذا كان السؤال عن المادة و استعدادها بأن يقال لم بدن الإنسان يقبل الموت فقد يصح أن يجاب بالعله الغائيه فيقال ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن.

و قد يجوز أن يجاب بالعله الماديه و يقال لأنه مركب من الأضداد و لا- يجوز أن يجاب بالفاعل فى الاستعداد الذى ليس كالصوره لأن الفاعل لا يجب أن يعطى المادة أى استعداد كان إلا أن يعنى بالاستعداد التام فيعطيه الفاعل كما يقال فى المرآه- إذا سئل إنها لم تقبل الشبح فيجاب لأن الصيقلى صقلها و أما الاستعداد الأصلى فلازم للماده فيجوز أن يجاب بالصوره إذا كانت هي المتممه للاستعداد فيقال فى المرآه لأنها ملساء صقيه.

و بالجمله السؤال لا- يتوجه إلى المادة إلا- وقد أخذت مع صورته ما فيسأل عن عله وجود الصورة فى المادة و أما إذا تضمن السؤال الصورة فالماده وحدها لا يكفى أن يجاب بها بل يجب أن يضاف إليها استعداد ينسب إلى الفاعل و الغايه يجاب بها و الفاعل يجاب به.

و إذا شئت أن ترفض ما يقال على سبيل المجاز و تذكر الأمر الحقيقي فإن الجواب الحقيقي أن يذكر جميع العلل التي لم يتضمنها المسأله فإذا ذكرت و حتمت بالغايه الحقيقيه وقف السؤال و الله ولى التوفيق.

و لنختم هذا الفن بذكر المزاج و تحقيق القول فيه لكونه مناسباً لما مر من إثبات التركيب الاتحادي بين الماده و الصوره لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت و قد وعدناك تحقيقه

فصل (١٤) فى تحقيق ماهيه المزاج و إينته

اشاره

العاده جرت بذكر هذه المسأله فى فن الطبيعيات لكننا أوردناها هاهنا للعله المذكوره و لعله أخرى و هى أن البحث عن ماهيه شىء و نحو وجوده مناسب لأن يذكر فى العلوم الإلهيه.

فنقول إن المزاج كيفيه ملموسه من جنس أوائل الملموسات متوسطه بين الأربع الأول توسطاً ما متشابهه الأجزاء حتى إنها تكون بالقياس إلى الحرارة الشديده بروده- و بالقياس إلى البروده الشديده حراره و بالقياس إلى اليبوسه رطوبه و بالقياس إلى الرطوبه ييبوسه و إنها فى الجسم ذى المزاج بحيث يكون ما وجد منها فى كل جزء من أجزائه- مثل ما وجد منها فى جزئه الآخر لا تفاوت بينها إلا فى الموضوع ذاتا و وصفاً كما هو عند الجمهور أو وصفاً فقط كما هو عندنا.

و أما سبب إينتها فاعلا و قابلاً فالمشهور أن العناصر إذا تصغرت و امتزجت و تماست و فعل كل منهما فى الآخر انكسرت سوره كفياتها فحصلت للجميع كيفيه متوسطه متشابهه هى المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفه بحالها قالوا هذا التفاعل لا يحصل إلا عند مماسه بعضها لبعض و إلا فإما أن لا يعتبر بينها حصول نسبه وضعيه أصلاً سواء كانت مماساً أو غيره أو يعتبر نسبه أخرى كالمحاذاه و ضرب من القرب

و البعد لا سبيل إلى الأول لما تبين في موضعه أن كل تأثير و تأثير جسمانى فهو متوقف على نسبة وضعيه مخصوصه بين المؤثر و المتأثر فبقى الثانى.

فقول حينئذ إذا لم يكن النسبه بينهما بالملاقاه فلا بد أن يكونا على ضرب من المحاذاه و البعد فحينئذ إن كان بين المسخن و المتسخن مثلا- جسم فلا- يخلو إما أن يتسخن المتوسط قبل أن يتسخن المنفعل المفروض أو لم يتسخن و الثانى باطل لأن أثر التسخين لا- يصل إلى الأبعد إلا- بعد وصوله إلى الأقرب ضروره و الأول يوجب المطلوب- لأن المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط آخر و نقل الكلام إلى متوسط آخر حتى ينتهى إلى المتوسط الملاقى و إن كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل أولا من المسخن إلا للجسم الملاقى ثم إلى ملاقى الملاقى بتوسط الملاقى.

فظهر أن كل تأثير و تأثير طبيعى لا يكون إلا بالتماس و التلاقى.

هذا تقرير ما ذكره الشيخ فى طبيعيات الشفاء و اعترض عليه الإمام الرازى- بأن هذا يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من مقاله الثالثه من علم النفس منها حيث قال فى جواب من أنكر تأدى أشباح المبصرات فى الهواء من غير أن يتكيف الهواء- بأنه ليس بينا بنفسه و لا ظاهرا أن كل جسم فاعل يجب أن يكون ملاقيا للملموس- فإن هذا و إن كان موجودا استقراء فى أكثر الأجسام فليس واجبا ضروره بل يجوز أن يكون أفعال أشياء فى أشياء من غير ملاقاه فيكون أجسام تفعل بالملاقاه و أجسام تفعل لا بالملاقاه.

و ليس يمكن أن يقيم أحد برهانا على استحاله هذا و لا أنه يجب أن يكون بين الجسمين نسبه و وضع خاص بل يجوز أن يؤثر أحدهما فى الآخر من غير ملاقاه إنما يبقى ضرب من التعجب كما أنه لو كان اتفق أن كانت الأجسام كلها يفعل بعضها فى بعض بمثل تلك النسبه المباينه و كان إذا اتفق أن شوهد فاعل يفعل بالملاقاه تعجب منه كما تعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاه فإذا كان هذا غير مستحيل فى أول العقل و كان صحه مذهبنا المبرهن عليه يوجهه و كان لا برهان البته ينقضه.

فنقول من شأن الجسم المضى ء بذاته أو المستتير الملون أن يفعل فى الجسم الذى يقابله إذا كان قابلا للشبح قبول البصر و بينهما جسم لا لون له تأثيرا هو صورته مثل صورته من غير أن يفعل فى المتوسط شيئا إذ هو غير قابل لأنه شفاف.

هذا ما ذكره فى هذا الموضوع و قد ذكر هذا المعنى أيضا فى الفصل المشتمل على المقدمات التى يحتاج إليها فى معرفه الهاله و قوس قزح و لا- يخفى أن ذلك منه مبالغه فى بيان أن الفعل و الانفعال بين الأجسام لا يتوقف على الملاقاه و المماسه مع أنه تصدى فى فصل حقيقه المزاج لإقامه البرهان على أن الفعل و الانفعال لا يتمان إلا باللقاء و التماس.

و أنه ليكثر تعجيبى بوقوع أمثال هذه المناقضات الظاهره لهذا الشيخ قال- و من الإشكالات أن الشمس تسخن الأرض مع أنها لا تسخن الأجسام القريبه فإنها لا تسخن الأفلاك و كذا تضىء الأرض مع أنها لا تضىء الأجسام التى تتوسط بينها و بين الأرض لأنها شفافه فإذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكى مع هذه الإشكالات أن يجزم بأن الفعل و الانفعال لا يتمان إلا باللقاء و التماس انتهى كلامه.

أقول هذا الرجل سريع المبادره إلى الاعتراض على مثل الشيخ و نظرائه قبل الإمعان فى المبحث لعجله طبعه و طيشه و العجله من فعل الشيطان أما نسبه التناقض فى الكلام إلى الشيخ فغير مسلم فإن الذى منع فيه وجوب اللقاء و التماس هو مطلق التأثير و التأثير بين الجسمين و الذى أوجب فيه ذلك تأثير و تأثير مخصوصان- كالتسخين و التسخن و لا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص و عدم وجوبه على نوع آخر.

إذ ربما يكون نحو التأثير و التأثير مختلفا فيه فى الموضوعين فإن الفعل قد يكون دفعيا و قد يكون تدريجيا و كذا الانفعال فالذى أوجب فيه الملاقاه هو الانفعالات التدريجيه التى من باب الحركات و الاستحالات و لا بد فيها من مباشره الفاعل المحرك للقابل المتحرك و من هذا القبيل فعل العناصر بعضها و فى بعض فى الأمور

التي هي من متمماتها وكمالاتها كأوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة و البروده و الرطوبه و اليبوسه و الذى لم يجب فيه الملاقاه ما ليس كذلك كالفعل الدفعى و القبول الدفعى و التحقيق فى هذا المقام أن الموجودات بعضها طبيعى و بعضها تعليمى و بعضها عقلى و كذا الأفعال فالفعل الطبيعى لا- يصدر إلا- من فاعل طبيعى زمانى الوجود- و ذلك الفعل هو الذى يجب استحالته و تجرده فى ماده منفعله مستحيله و أما الفعل التعليمى فلا مدخل فيه للحركه و الانفعال التجددى التدريجى و إن لم يكن مفارقا عن الحركه و الطبيعه بالكليه و إنما المحتاج فى ذلك الفعل مجرد الكميّه و الوضع اللازم لها دون حركه و استحاله لا من جانب الفاعل و لا من جانب المنفعل.

و أما الفعل العقلى فلا- حاجه فيه إلى زمان و آن و لا إلى حركه و حد منها- إنما المحتاج إليه نفس الفاعل و ماهيه القابل إن كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعى كالتحريكات و الإحالات من التسخين و التبريد و التسويد و التبييض و التغذية و التنميه و التوليد و مثال الفعل التعليمى كالإناره و الإضاءه و وقوع العكوس و المحاذيات- و حدوث الأشكال كالتربيع و التكعيب و الدائره و غير ذلك من الأمور التى لا تحدث إلا دفعه مع كميّه ما و مقدار ما و مثال الفعل الإلهى كمطلق الإيجاد و الإفاضه و الجود و الإبداع و الرحمه و على هذا القياس أقسام المدركات و العلوم.

أ لا ترى أن أفعال مشاعر الإنسان بعضها طبيعى كاللمس و الذوق و بعضها غير طبيعى كالإبصار و التخيل و بعضها غير طبيعى و لا- تعليمى كالتوهم و التعقل به إذا تقرر هذا- فنقول إن كل فعل طبيعى يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون إلا بالملاقاه- و المباشره بينه و بين منفعله سواء وقع منه فى قابله كسخونه النار التى هي من طبيعتها فى مادتها أو فيما هو بمنزله قابله لأجل الاتصال به أو الامتراج و السر فى ذلك أن الفاعل الطبيعى من حيث هو فاعل طبيعى منغمر فى ماده كل الانغمار لأن وجوده

فى نفسه هو بعينه وجوده فى مادته على نحو الاستغراق و السريان بحيث يكون فى كل جزء من الماده جزء منه فكما أن وجود نفس الماده وجود ذات منقسمه فكذا وجود الأمر المادى ما يكون منقسما حسب انقسام نفس الماده و ذلك كالصور الناريه و الأرضيه- و سائر الصور الطبيعيه بما هى صور طبيعيه و كذا كفياتها و أعراضها التابعه و كمالاتها الثانيه.

و ليس من هذا القبيل الصوره الحيوانيه بما هى حيوانيه فلكيه كانت أو عنصريه- و قد مر سابقا أن فاعليه الشىء يتقوم بوجوده و المفتقر إلى الشىء فى وجوده مفتقر إليه أيضا فى إيجاداه فلو سخنت الحراره الفاشيه فى جسميه النار مثلا جسما آخر من غير أن تلاقيه و تماسه حتى يصيرا كأنهما بالاتصال جسم آخر يلزم أن يكون وجود تلك الحراره فى نفسها غير مفتقره إلى إلقاء محلها لما علمت من أن الإيجاد فرع الوجود و متقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

ثبت أن كل ما وجوده وجود أمر فاش مفتقر إلى محل يفشو فيه و يسرى إليه بجميع أجزائه فإيجاداه و تأثيره أيضا كذلك أى يكون إيجادا و تأثيرا على نعت الفشو و السرايه فى المحل المتأثر منه و يلزم من هذا أنه لا يجوز أن يكون مثل ذلك المؤثر مباين الذات للمتأثر منه و هذه قاعده شريفه ينتفع بتحقيقها و أعمالها فى كثير من المواضع.

و أنك إذا استقرت و تصفحت وجدت أن مراتب تأثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها و نسبتها إلى الماده و افتقارها و استغنائها فى التأثير و الإيجاد على حسب نسبتها إليها فى الوجود و الكون.

فإذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من أن الجسم المتسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوه المسخنه بالنسبه إليه كوجودها فى جسميه النار و مادتها لم يتسخن عنهما و كذا الحال فى التبريد و الترطيب و التجفيف و غيرها من التأثيرات الطبيعيه و أما الأفعال التى هى كالإناره و الإظلام و وقوع الأشباح و الأظلال

فليست من هذا الباب كما أشرنا إليه فلا تناقض بين كلامى الشيخ.

و أما قوله الشمس تسخن وجه الأرض من غير ملاقاته و قولك إنها تجفف الأرض المبتله كالطين و أيضا تبيض ثوب القصار و تسود وجهه من غير ملاقاته- فنقول فعل الشمس أولا و بالذات ليس إلا واحدا متشابهها هو الإضاءة و الإنارة- و هذا أمر يحدث دفعه فى هذه الأجسام القابله له المنفعله ثم إذا قبلت النور دفعه و مضى على وجود الضوء فى ماده قابله للضوء و السخونه منفعله بفعل الضوء فيها فعل السخونه- لأجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونه فى الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه و فى الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته و تصقيته على حسب اختلاف الأحوال القوابل.

و بالجمله الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونه فى شىء إلا بالملاقاه و التماس و أما أن قابل الحرارة لا يقبل الحرارة من أى فاعل كان إلا بالتماسه و بملاقاه فاعل السخونه فهو أمر آخر غير لازم من القضييه المذكوره و ليس بمعلوم الاستحاله إذ لا استحاله فى أن تأثر جسم من غير مباشره جسم و أن يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له أو من مسخن غير متسخن كالحركه و نحوها كما أن كل متحرك لا- يجب أن يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا- على نحو المباشره بل على نحو المفارقه كحركات نفوس الأفلاك من محركات عقليه على سبيل التشويق و الإمداد.

فإذا تقرر هذا الكلام فنقول لا- امتناع فى أن يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يستحيل فى كلتا كيفيته الفاعله و المنفعله بسبب أسباب داخله أو خارجه كإضاءة الكواكب و هبوب الرياح حتى يميل برودته إلى الحرارة و الرطوبه إلى اليبوسه فيحصل له كيفيه معتدله بسيطه متوسطه بين هذه الأرباع الأوائل الملموسه فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورته واحده لها كيفيه مزاجيه من غير حاجه إلى تركيب أجزاء- متصغره متماسه و من منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحاله ذلك.

و نحن لم نجد إلى الآن برهانا يعطى الحاجه إلى تركيب العناصر و تصغرها و تلاقيها فى حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمه على خلاف ما قرروه و الإشكالات ناهضه فى هدم ما أصلوه أما الإشكالات فمشهوره أشهرها أن هاهنا أموراً ثلاثه الكاسر و المنكسر و الانكسار أما المنكسر فليس هو الكيفيه لما بين أن الكيفيه الواحده لا- يعرض لها الاشتداد و التنقص بل إنما يعرضان لموضوعها و أما الكاسر فليس هو الكيفيه أيضاً و إلا لزم أن يكون المكسور يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا أو يكون حين انكساره كاسرا و حين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقى أن الكاسر هو الصوره و المنكسر هو الماده و هذا مشكل بوجهين- أحدهما أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد و اختلطا انكسر البارد بالحار- و ليس هاهنا صوره مسخنه هى مبدأ التسخين بذاتها و الثانى أن الصوره و إن كانت فاعله- ففعلها بتوسط الكيفيه كما أن تحريك الطبيعه بتوسط الميل و لأجل ذلك الصوره المائيه يفعل فعل التسخين بواسطه سخونتها فحينئذ يعود الإشكال المذكور فى كون الكاسر هو الكيفيه من لزوم كون المنكسر كاسرا و كذا الأمر من جهه القابل فإن الماده و إن كان شأنها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول الأمر إلا بتوسط كيفيه قائمه بها و إلا لكان كل ماده يقبل كل شىء فيعود الإشكال فى كون المنكسر هو الكيفيه.

و لك أن تقدح فى الوجه الأول بأنه كما أن فاعل الحركه القسريه بالذات- هو طبيعه المقصور لأجل حدوث حاله غريبه يعدها لا القاسر فهاهنا أيضا إذا تسخن الماء بالنار قسرا فمفيد تلك السخونه فى جسميه الماء ليس هو طبيعه النار لأنها معده و المعد ليس من الأسباب الذاتيه كما سبق بيانه فى مباحث العلل بل الصوره المائيه هى المعطيه للسخونه الموجوده فى الماء و لذلك قد يبقى تلك السخونه مع فساد تلك النار التى من جهتها حصلت السخونه لكن الوجه الثانى سالم عن القدح

و أما الحجج

فمنها

أن الحكماء المشاءين ذهبوا إلى أن الجسم النوعى إذا تصغر فى الغايه

لم يبق له صورته الخاصه النوعيه بل الذى يبقى له حينئذ هو الصوره الامتداديه فقط و لا شك أنه إذا بطلت صورته بطلت كفيته التابعه لها و اتصلت مادته بماده ما يجاوره- فيصير المجموع مصورا بصوره واحده نوعيه فظهر من هذا المذهب أن القول بحصول المزاج من جهه تصغر العناصر و تماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفه ليس بصحيح.

و منها

أن كل واحده من العناصر متداعيه إلى الافتراق و الميل إلى الأحياز الطبيعيه فالذى يجبرها على الاجتماع و يسخرها للالتيام شىء آخر و ذلك الشىء لا بد أن يكون جوهرًا صوريًا قائمًا بها متصرفًا فيها لأن العرض لا يستولى على الجوهر و الجوهر الجسماني المبائن فى الوضع لا يتصرف فى ماده الشىء كما مر تحقيقه ليكون حافظًا لتركيبها على التشتت و الافتراق سيما فى المواد الطبيعيه المستعده للأموال الكماليه من الأنواع المحفوظه دائمًا فإن مثلها لا يكون اتفاقيه و لا قسريه فالمتصرف فيها صورته منوعه متقدمه عليها تقدمًا ذاتيًا و هى قائمه على ماده بالتقويم و الإدامه و الحفظ فلا شك أنها صورته واحده و إلا لم يكن لذلك النوع وحده طبيعيه.

و قد بين أن الحقيقه الواحده لا يتقوم بصورتين و أن الصوره الواحده لا تكون إلا لماده واحده لأن تحصل ماده و تقومها لا يكون إلا بالصوره فهى فى وحدتها و كثرتها تابعه للصوره و كما أن ماده الواحده لا تتقوم بالصورتين إلا واحده بعد واحده و كذا الصوره الواحده لا تقوم لمادتين إلا بتقدم و تأخر و ضرب من الترتيب فإذن قد ثبت أن كل نوع طبيعى له صورته واحده و ماده واحده فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح.

و أيضا إذا ثبت أن قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس إلا بصوره واحده- و كل ما له طبيعه واحده فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب أن يكون مصدره و مبدؤه تلك الطبيعه و الصوره الواحده ثم إن أول ما يصدر عن هذه الأنواع العنصريه هى التى من باب الميول و الحركات و هى من جنس أوائل الكيفيات الملموسه- فيجب أن يكون الكيفيه المسماه بالمزاج صادره عن تلك الصوره المنوعه لا عن

صور متخالفه لأن الأفعال المتخالفه بالذات متخالفه بالذات

حجه أخرى من العرشيات قريبه المأخذ مما سبق -

و هي أنه قد ثبت فيما مضى أن المادة إذا استعدت لصوره كماليه و حدثت فيها صوره أخرى بعد الأولى فجميع ما كانت يصدر من الصوره السابقه من الأفاعيل و الانفعالات و اللوازم و الآثار تصدر من هذه الصوره اللاحقه الكماليه مع أمور زائده تختص باللاحقه لأن نسبتها إليه نسبه التمام إلى النقص.

فبقول إذا حصلت للممتزج من العناصر صوره أخرى كماليه فيجب أن يكون مبدأ صدور الكيفيه المزاجيه في ذلك النوع هو هذه الصور الكماليه دون العناصر فإذا كانت الكيفيه المسماه بالمزاج صادره عن هذه الصوره غير مستنده إلا إليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنه ضائعاً معطلاً مع أنه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرفه صورها غير موجوده في المواليد فضلاً عن تقويمها للمركب.

حجه أخرى -

إن أجزاء الكيفيه المزاجيه المفروضه أنها ساريه في جميع أجزاء المحل - لا شك أنها واحده بالنوع كثيره بالعدد و الشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بأن التي في النار من هذه الكيفيه كالتى في الماء فحينئذ نقول عله تكثر أفراد هذا النوع المزاجى إما الماهيه أو لازمها أو مادتها أو صورتها أو أمر مباين و الكل مستحيل - فتكثر أفراده محال أما الأولان فظاهر البطلان لأن ماهيه واحده و كذا لازم الماهيه الواحده واحد مطرد في الجميع و فعل الواحد واحد فلا تعدد لأفراد نوع واحد من جهه الماهيه و لازمها.

و أما الثالث فهو باطل أيضاً لأن المادة إما المادة الأولى فهي في الجميع

واحد فماده العناصر لا- تكون من أسباب التكثر و التعدد و إما الماده الثانيه أعنى العناصر فهى أيضا لا تكون عله تكثر أفراد المزاج الواحد و ذلك لأنها لو كانت هى منشأ تكثر أفراد المزاج فمنشئيتها للتكثر إما من جهه جسميتها أو من جهه اختلافها بالصور و الأول باطل لأن الجسميه مشتركه فى الجميع واحده و الأمر الواحد لا يقتضى الاختلاف و التعدد و الثانى يوجب أن يكون اختلاف أعداد المزاج من قبيل أعداد صور العناصر و اختلاف آثارها و كفياتها و ليس كذلك لأن هذا بالعدد و ذلك بالنوع.

و أيضا يلزم أن يكون عدد هذه الكيفيات المزاجيه تابعه لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها أربعا لا غير كما أن للعناصر أربع صور لا غير و اللازم باطل عندهم لأن تعدد أفراد المزاج على حسب تعدد الأجزاء المتصغره المتماسه التى فى المركب.

و أما الرابع فتلک الصور التى فرض أنها عله التكثر إن كانت الصور الكماليه فهى واحده كما علمت و أثر الواحد واحد و إن كانت صور العناصر فلكل منها أثر و فعل - نسبه إلى فاعله الذى هو الصور بالصدر و إلى قابله الذى هو الماده بالقبول و الحلول لا- بالصدر فالاختلاف بين أفراد هذه الكيفيه المزاجيه لما علمت أنه ليس بالماهييه و لوازمها فليس أيضا بالصور و إلا لكان اختلافها بالماهييه لما ثبت أن الصوره من حيث هى صوره هى مبدأ الماهييه و تمامها لأنها بعينها بمنزله الفصل الأخير و مبدأ المبادى و الفصل تمام ماهييه الشىء ء فلو كان اختلافها بالصور و الصور متخالفه ذاتا و ماهييه لكانت متخالفه الماهيات و الذوات و المقدر خلاف هذا.

و أما الخامس فنسبه المباين إلى الجميع واحد فلا بد من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكوره فى لحوق ذلك المخصص و يتسلسل الكلام فبقى أن لا- اختلاف بين أعداد المزاج للطبيعه الواحده بحسب الهويه بعد اتفاقها فى تمام الماهييه إلا بمجرد القسمه الفرضيه أو الأجزاء الوهميه و بحسب الفك و الكسر كما فى أجزاء المتصل

الواحد التي لا انقسام فيها إلا بسبب من أسباب القسمة المقدارية لأمر متصل سواء كان اتصاله بالذات أو بالعرض فوجب أن يكون موضوع الكيفية المزاجية متصلاً واحداً لأن موضوع المتصل الواحد متصل واحد وإذا كان متصلاً واحداً فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم وقرروه في إبطال رأى ذييمقراطيس من أن الأمور المتخالفه نوعاً لا يمكن أن يكون متصلاً واحداً فإذاً ليس فاعل الكيفية المزاجية- إلا صورته واحده لا غير وذلك ما أردناه.

حجه أخرى-

كانت صور العناصر باقيه في المواليده البتة يلزم بقاء الأجزاء المائيه والهوائيه في المذاب من الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب و تصير في النار ثم ترجع إلى حالها والقول ببقاء الجزء المائى والهوائى في المذابات حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان والقول بطلانها عند الإذابه و عودها عند الجمود أبعد منه.

حجه أخرى-

لو كانت الأجزاء العنصريه باقيه في المواليده يلزم أن يكون الجزء النارى في الياقوت مثلاً له صورتان فيكون جسم واحد ناراً و ياقوتاً معاً وهو باطل وقد مر تقرير هذه الحججه و تزييف ما ذكر في الجواب عنه و هذه الحججه مما أوردتها الشيخ على نفسه و أجاب عنها بجواب غير مرضى عندنا كما ستعلم

فصل (١٥) فيما ذكره الشيخ في هذا المقام و دفعه

لعلك تكون من المغترين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل

من طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا عجيبا و قالوا- إن البسائط إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها إلى أن ينخلع صورها- و تلبس حينئذ صوره واحده فيصير لها هيولى واحده و صوره واحده.

فمنهم من جعل تلك الصورة أمرا متوسطا بين صورها ذات الحميه و يرى أن الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعيه للمركبات.

و منهم من جعل تلك الصورة صوره أخرى من صور النوعيات و جعل المزاج عارضا لها لا صوره لها ثم قال ما حاصله أن هذا لو كان حقا لكان المركب إذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم يكن القرع و الإنبيق يميزه إلى شىء قاطر متجز لا يثبت فى النار و إلى شىء أرضى لا- يقطر و إنا وضعنا قطعه من اللحم فى القرع و الإنبيق- يميز إلى جسم مائى قاطر و إلى كلس أرضى غير قاطر.

فنقول تلك الأجزاء التى كانت فى المركب إما أن لا تكون بينها اختلاف فى استعداد التقطير و عدمه أو يكون فعلى الأول يجب أن يكون الكل قاطرا أو الكل ممتنعا عن القطر و على الثانى فذلك الاختلاف إما بنفس ماهياتها أو بأمر خارج عنها و الأول يوجب اختلاف الأجزاء بالصور و أما الثانى فذلك الخارج إن كان لازما يرجع إلى أن الاختلاف بالصور و إن لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز زواله- فأمكن أن يوجد مركب لم يكن أجزاءه مختلفه لقبول بعضها لحال و بعضها لحال أخرى و ذلك يقتضى أن يوجد فى اللحوم لحم يقطر كله أو يكلس كله و كذلك القول فى سائر المركبات(١) فيبطل القول بهذا المذهب.

١- لعله يجوز زواله بالنظر إلى ذات و لا يجوز بالنظر إلى الواقع فإن الإمكان الذاتى لا يستلزم الإمكان الوقوعى تدبر، إسماعيل رحمه اله

ثم ذكر حجه أخرى حاصلها أن صور البسائط لو تفاسدت و إن كانت فساد كل منها مقارنا لفساد الآخر مع أن فساد كل منها معلول لوجود الآخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما معدومتين و ذلك محال و إن سبق فساد أحدهما فساد الآخر استحال أن يصير الفاسد مفسدا لمفسده.

أقول أما الحجه الأولى ففي غاية الضعف فلأن لأحد أن يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليده و التجربه لا تجرى إلا في المركبات التي لها مزاج ثانوى- و أن يختار الشق الأخير من الشقوق التي ذكرها و هو أن الاختلاف بين أجزاء الجسم في التقطير و الرسوب بأمور خارجه [قوله] فيلزم أن يوجد جسم يقطر كله و يرسب كله.

قلنا أكثر المعدنيات التي هي متشابهه الأجزاء كالذهب و الفضة و الأسرب و غيرها من هذا القبيل و لا يلزم من ذلك أن يوجد في اللحوم لحم هذا شأنه إذ اللحم غير متشابه الأجزاء كالحيوان و يده و رجله و غيرهما و كذا ما يجرى مجرى اللحم من الأعضاء المسماه بالبسيطة.

و ما قيل من أن العضو البسيط يجب أن يكون كل جزء من أجزائه مساويا

لكله فى اسمه وحده قول مجازى معناه أن كل جزء بحسب الحس حكمه كذلك أو كل جزء كذلك بحسب الحس.

و بالجمله ليست تلك الأجزاء اللحميه مثلا المتفاوته فى قبول فعل النار و أثرها فيها من التقطر و التكلس أجزاء عنصريه أوليه بل هى تجرى مجرى الأجزاء الثانويه المختلفه- فى الصور أو فى العوارض و من ذهب إلى خلع صور العناصر البسيطة فى المواليده لم يلزمه القول بانخلاع صور أى أجزاء كانت فى أى تركيب فيمكن أن يكون لبعض المركبات أجزاء أوليه متخالفه الصفات فإذا تسلط عليه النار و تفعل و تؤثر فيها آثارا مختلفه فتذيب بعضها و تجمد بعضها و تبخر بعضها و حينئذ لو أورد الشقوق فى المركب الذى هو مثل اللحم و العظم فنختار من الشقوق أن اختلاف أجزائه بالماهييه و الصوره و لا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه و إن أردت فى مثل الذهب و الياقوت- فيمتنع أصل الاختلاف فى قبول الآثار و الترديد المذكور متفرع على اختلاف الأجزاء فى الآثار و هو غير ثابت بتجربه و لا برهان.

و أما الحجج الأخيره فهى أيضا مقدوحه بوجهين- أحدهما أنه غير وارده على ما اخترناه فإن الذى ذهبنا إليه غير المذهب المستحدث الذى حكاه الشيخ و هو أن العناصر بعد ما تصغرت و امتزجت و تماست- و انفعل بعضها عن بعض أدى الأمر بها إلى أن يخلع صورها و تلبس صوره أخرى و الذى ذهبنا إليه أن حدوث صور المواليده مما لا يحتاج أن يكون مادتها مركبه من أربع عناصر بل يكفى أن يكون هاهنا عنصر واحد يستحيل فى كيفية الفاعله و المنفعله- بأسباب خارجه إلى أن ينتهى الأمر به إلى أن ينقلب صورته إلى صوره أخرى من صور المواليده الثلاثه.

و ثانيهما أن ما ذكره من الإشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار- عنده من لزوم كون المنكسرين من حين انكسارهما كاسرين أو كون المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره و إن أجيب عن هذا بأن الكيفيه الكاسره عله معده

لأنكسار صاحبها و المعد لا- يجب وجوده عند حصول المعد له يجرى مثله جوابا عما ذكره على أن الجواب المذكور فى الموضوعين مصادم للتحقيق عندنا فإن العله المعده لا تغنى عن العله الموجهه فى حصول المعلول فتلك العله إن كانت صورته و كانت صورته بعضها عله لفساد صورته البعض كان المفسد مفسدا لمفسده و إن كانت كيفيه شده لكان الكاسر كاسرا لكاسره و كذا إن فرض أن الصوره للبعض عله لاستحاله كيفيه البعض الآخر لأن الصوره لا- تفعل فعلا إلا بواسطه كيفيه لأن المباشر القريب للأفعال- التى هى من باب الحركات و الاستحالات إنما هى الكيفيات و الميول

فصل (١٦) فى تتمه الاستبصار و دفع ما يمكن إيراده على المذهب المختار

قال الشيخ أيضا ثم لننظر أن هذه العناصر إذا اجتمعت فما الذى يبطل صورها الجوهرية و ساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثانيه حجتيه [إلى أن قال] فيكون الحاصل أن الماء و الأرض لما عدمتا أبطل أحدهما صورته الآخر و هذا محال و إن كان شىء خارج أبطل صورتها إذا اجتمعت فإما أن يحتاج فى إبطالهما و إعطاء صورته أخرى إلى أن تكونا موجودتين فقد دخلنا فى هذه المعونه فعاد الكلام من رأس و إن لم يحتاج فلا حاجة إلى المزاج بل البسيطه يجوز أن يكون منه الكائنات بلا مزاج إلى آخر ما ذكره.

أقول هذا أيضا لا- ينتهض حجه علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكى عنه لأن الذى ذهبنا إليه لا يوجب حاجه يكون الكائنات إلى اجتماع العناصر و تفاعلها و إنما المحتاج إليه فى حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج و الذى ذكره الشيخ لا يستدعى الاستغناء فى تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غير ضائر لنا و الضائر غير لازم علينا فإن المزاج كيفيه بسيطه- واقعه فى حدود التوسط بين الكيفيات الملموسه و به تصير الماده مستعده لفيضان إحدى

صور المواليد الكائنه من الجماد و النبات و الحيوان و هي منحفظة قبل حدوث صوره كائنه منها بصوره أخرى إما من صور المواليد أو من صور العناصر مع معين خارجى قسرى يخرج به كيفيه ذلك العنصر من صرافه سورتها و يدخل فى حدود التوسط على حسب مناسبه ذلك المكون فكلما كان أشرف صوره و أكمل كمالا كان مزاج الماده المستعده له أمعن فى التوسط و أقرب إلى الاعتدال الحقيقى من غير ضروره أن يكون هناك تركيب و امتزاج بين أجزاء المحل و هذا غير ممتنع و لا مستبعد مع أن البرهان أوجه.

ثم اعلم أن الشيخ أورد إشكالا على نفسه بأنه إذا كان جواهر البسائط باقيه فى الممتزجات و إنما يتغير كمالاتها فيكون النار موجوده لكنها مفتره قليله- و الماء موجود لكنه يتسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورته زائده على صور البسائط- و تكون تلك الصوره ليست من الصوره التى لا- تسرى فى الكل فكانت ساريه فى كل جزء فكان الجزء المذكور من الأسطقسات و هو نار مستحيله و لم تفسد اكتسب صورته اللحميه فيكون من شأن النار فى نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحاله أن يصير لحما و كذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس و حد من حدود التوسط فيه بعد الأجسام العنصريه لقبول اللحميه و لا- يمنعها عن ذلك صورها- كما لا يمنع صورته الأرض فى الجزء المدخن أن يقبل حراره مصعده فيكون حينئذ من شأن البسائط أن يقبل صورته هذه الأنواع و إن لم يتركب بل استحاله فقط- فلا يكون إلى التركيب و المزاج حاجه انتهى كلامه.

و هو بعينه من الحجج التى ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر فى المواليد و قد مر ذكره فى مباحث إثبات التركيب الاتحادى بين الماده و الصوره استدلالا عليه و هى حجه قويه.

و العجب أن الشيخ حاول دفعها بأنها مشتركه الورود بين المذهب المشهور- و المذهب المخترع الذى حكاه قال ليس اعتراضها على أحد المذهبين أولى من

اعتراضها على الآخر و ذلك لأن اجتماع تلك الأجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل و الانفعال و أنها أولا- يعرض لها تغير في كفياتها ثم يعرض لها أن تخلع صورها و تلبس صوره أخرى و لو لا- ذلك لما كان لتركيبتها فائده فإذا تركبت فإنما يقع بينها تركيب في كفياتها بالزيادة و النقصان حتى يستقر على الأمر الذي هو المزاج و يحدث صوره أخرى بعد المزاج و لا يكون ما يظن أنه وارد بعد المزاج- إلا لاستحالتها في كفياتها.

فيجب أن تلك الاستحالة إذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة و إن كان لا- يقبلها لأن تلك الاستحالة يستحيل إلا- بتصغر أجزائها فاعله و منفعله على أوضاع مخصوصه و أن تلك الصورة لا تحدث و لا تحل إلا لماده يستحفظها غيرها من العلل و المعاليل فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه.

أقول هذا الكلام بطوله لم يفد حل الإشكال و دفعه عن شىء من المذهبين- و لم يفد إلا تشريكهما في ورود الإشكال لا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع أن يقول إن أصل الإشكال هو كون كل جزء من أجزاء الممتزج عنصرا و ياقوتا مثلا- و هذا يختص بما إذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخه و الذي ذكره أنه مشترك الورود إشكال آخر غير ذلك الإشكال و له أن يدفعه أيضا عن نفسه بأن الحاجه إلى الاجتماع و التركيب إنما إذا كانت في أول الأمر لحصول الاستحالة و التغير في الكيفيات و بعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لأن ينسلخ عنه صورته الخاصه و تلبس صوره أخرى من صور الموالييد و لا استحالة في أن قبل الجزء المفرد- وحده تلك الصورة الأخرى لكن عقيب استحالته و خروجه عن صرافه كفيته الشديده- إلى كفيته فاتره السوره و على أى وجه فلا إشكال على ما ذهبنا إليه لعدم الحاجه إلى تصغر البسائط و امتزاجها لحصول المزاج المهيبى ء للماده لقبول صوره أخرى من صور الموالييد.

و أما الذى ذكره المحقق الدوانى فى دفع الإشكال فقد مر تزييفه فيما سبق

و الذى يزيدك إيضاحا فى بطلان ما تفصلى به عن ذلك من القول بأن الصورة الكماله ساريه فى بعض أجزاء الممتزج و هو حامل الكيفيه المزاجيه دون بعض قياسا على الخط و السطح حيث إن كلا منهما يسرى فى بعض جهات المحل دون بعض هو أن ما ذكر لا يجدى نفعا فإن كل جزء من أجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفيه الحاصله بالاستحاله من جهه التفاعل لا أن بعضها معروض لها و بعضها غير معروض.

كيف و هم مصرحون بأن المزاج كيفيه متشابهه الأعداد و ليست واحده بالعدد فى كل ممتزج بل كثيره العدد حسب تعدد الأجزاء الموجوده فى الممتزج من البسائط و لا اختلاف بين أعدادها الحاصله فى الممتزج إلا بالموضوع و أن الذى من أعداد المزاج فى الجزء النارى بعينه كالذى فى الجزء المائى فإن الصورة الكائنه بعد المزاج إذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور و هو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متميزتين.

فلا- مخلص عن هذا الإيراد إلا- بأن الصورة العنصريه غير باقيه عند حدوث الصورة الكائنه سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب و الامتزاج كما هو المشهور أو لم يكن مشروطا به كما هو عندنا و أما الإيراد عليه بأنه يلزم أن يكون- لكل من هذه المواليده ماده واحده و صورته فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى- فلا استحاله فيه إذ إطلاق المركب على هذه الأجسام باعتبار أن حدوثها من ماده سابقه و صورته لاحقته أو باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوى كما فى الحيوان و النبات.

و بالجمله أمر الإطلاقات اللفظيه مما لا تعويل عليه فى تحقيق الحقائق

فصل (١٧) فى أن هذا المذهب أى عدم بقاء صور العناصر فى المواليد يشبه أن يكون غير مستحدث

إشارة

لعل القول به كان فى الأوائل و الذى يدل على هذا ما حكاه الشيخ فى الشفاء- حيث نقل فى الفصل السابق على الفصل الذى تكلم فى بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور أنه قال المعلم الأول لكن الممتزجات ثابتة بالقوه و ظاهر هذا الكلام يدل- على أن صورها غير موجوده بالفعل بل بالقوه لكن الشيخ أوله بأنه عنى بذلك القوه الفعلية التى هى الصورة أو لم يعن أن تكون موجوده بالقوه التى يعتبر فى الانفعالات التى تكون للماده فى ذاتها فإن الرجل إنما أراد أن يدل على أمر يكون لها مع أنها لا تفسد و إنما يكون ذلك إذا بقيت لها قوتها التى هى صورتها الذاتيه و أما القوه بمعنى الاستعداد فإنما يكون مع الفساد و الرجوع إلى الماده فإنها لو فسدت أيضا لكانت ثابتة أيضا بتلك القوه فإن الفاسد هو بالقوه الشىء الذى كان أولا.

ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره فى هذا الفصل المذكور قال أما المعلم الأول فقال إن قواها لا يبطل و عنى بها صورها و طبائعها التى هى مبادئ هذه الكمالات الثانیه التى إذا زال العائق عنها صدرت عنها الأفعال التى لها فحسب هؤلاء أنه بمعنى القوه الاستعداديه انتهى.

أقول الحق أن ما فهمه المفسرون و ظنوه صحيح مطابق للواقع و موافق لظاهر كلام المعلم الأول و ليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم و حملهم كلام الفيلسوف عليه فإن كون القوه بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة و التى بمعنى

الفعلية و التحصل كائنه مع الصوره بل هي عين الصوره لا يوجب بطلان تفسيرهم القوه فى كلامه المذكور بمعنى الاستعداد إذ القوه الاستعداديه للشئ ء لا يقوم بذاتها بل بصوره أخرى غير الصوره المستعد لها فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوه معناه أنها ثابتة بالقوه فى الأمر الكائن المصور بصوره أخرى غير صوره الممتزجات.

وقوله إن الرجل إنما أراد أن يدل على أمر يكون لها مع أنها لا- تفسد غير مسلم بل لعله أراد به ما ذكرنا من أن الكائن من الممتزجات فيه قوه وجود تلك الممتزجات لأن المادة الحامله لصوره هذا الكائن فيها قوه سائر الأشياء و لا يلزم من حصول القوه على الشئ ء حصول ذلك الشئ ء بل لا بد من صوره يقوم بها بالقوه التى بمعنى الاستعداد.

نعم فرق بين قوه الشئ ء و القوه على الشئ ء فقوه الشئ ء توجد معه و القوه على الشئ ء لا توجد معه و إنما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصور مناسب للمقوى عليه.

توضيح لى -

لما علمت أن الحجج و البراهين ناهضه على بطلان صور العناصر الأولى فى الكائنات المعدنيه و النباتيه و الحيوانيه سيما فى المتشابهه الأجزاء الساربه القوى- فاعلم أن السبب اللى فى ذلك أن هذه العناصر كالأفلاك من شأنها أن تقبل صوره الحياه و العلم لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصوره الحيوانيه خسه وجودها و قبولها للتضاد و التفاسد لأن صورتها ساربه فى مادتها الجسمانيه و من شأن الجسم بما هو جسم القسمة و التزاحم و التضاد و من شأن ما له ضد أن ينفسد بضده فكل ما له ضد موجود معه لا- تقبل الحياه لأن الحياه كون الشئ ء بحيث يدرك و يحرك بإرادته منبعثه عن الإدراك و الإدراك عباره عن حضور صوره شئ ء عند أمر و الجسم بما هو جسم لا حضور له

عند شىء لا عند ذاته ولا عند غيره لأن حضوره يلازم غيبته ووجوده الذى هو اتصاله يساوق قبوله الانفصال وما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود إلا نحواً ضعيفاً من الوجود.

ولهذا لا يدرك ذاته ولا أمراً آخر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته أو غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل بضرب من الحياه لا بد أن يكون وجوده وجوداً بعيداً عن قبول التضاد والتفاسد فإن هذه البسائط الأسطقسيه لتضادها وتفسدها - بعيدة عن قبول أثر الحياه وكما كسرت صورته كيفيتها المختصه وهدم قوه تضادها وتفسدها حصل لها كيفيه لأنها واسطه بين الكل و لكونها واسطه كأنها جامعته للكل بوجه و مطلقه عن الكل بوجه قبلت ضرباً آخر من الوجود و قبلت بهذا الوجود الجمعى ضرباً من الحياه الشبيهه بحياه الأفلاك التى هى مشتمله على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما أمعت الماده الجسميه فى الخروج عن أطراف هذه الكيفيات الأربعة و سورتها إلى جانب التوسط الجمعى الذى بمنزله الخلو عن الأربع - قبلت صورته أتم و كاملاً أكمل و حياه أشرف حتى إذا وصلت إلى غايه التوسط نالت أرفع الكمال و غايه الفضيله التى للجسم أن ينالها و هى الحياه النطقيه التى تكون لمثل الكواكب و الأفلاك التى لا تضاد فيها و لا تفسد فى جواهرها و لا فى حال من أحوالها القاره إلا فى أمور نسيه لأوضاعها.

و أول ما ينال الماده العنصريه صورته معدنيه يترتب عليها بعض آثار الحياه - و هى حفظ الجسم و تركيبه عن المفسد المبطل فإن مجاوره الماء و الأرض و الهواء و النار بعضها لبعض يوجب الفساد فى أقل زمان بخلاف مجاوره المعادن غيرها من العناصر و المكونات فإن صورته تحفظها عن أن يؤثر فيها غيرها بسرعه.

فهذا أثر من آثار الحياه و البقاء ثم إذا ازدادت توسطاً بين الكيفيات و خرجت عن أطرافها المتضاده قبلت و نالت من آثار الحياه ضرباً أقوى فيفيض عليها صورته نفسانيه يترتب عليها مع المحافظه على أصل الهيئه و التركيب إيراد للبدل و زياده

على الأصل فى الخلقه و الكميّه و أفادت للمثل فتكون حافظه غاذيه منميّه مولده ثم إذا أمعت فى التوسط و الخروج عن الأضداد قبلت الحياه و النفس المدركه المتحركه بالإراداه على تفاوت درجاتها من الحياه و الإدراك و الفعل ثم إذا بلغت إلى الغايه و اللطافه نالت الشرف الأعلى و الحياه الأتم الأبقى فيكون ذا صوره نفسانيه كماليه حياتها حياه نطقيه و إدراكها تعقل و حركتها فكريه و أفعالها حكميه.

إذا تقرر هذا عندك فعلمت أن هذه الصور الوجوديه المتعاقبه المترتبه فى الشرف و الخسه و الكمال و النقص كلما هو أقوى و أشرف فهو أشد براءه عن هذه العناصر المتضاده و أيضا كلما هو أتم و أعلى فيزول عنه النقائص التى كانت فيما هو أنقص و أدنى أكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتيه بل يكفى نفسه الحيوانيه لإفاده نظائر ما كانت تفيده النفس النباتيه على الوجه الألف و هكذا فى النفس النباتيه فى إفادتها أصل الحفظ و غنائها فيه عن أن يكون معها صوره أخرى يصدر معها حفظ النبات عن صنوف الآفات من الحر الشديد و البرد المفسد و غيرهما.

فمن هذه المقدمات كلها يثبت و يتحقق أن صور العناصر المتضاده غير موجوده بالفعل فى شىء من المواليد الثلاثه و أنها لو وجدت فى شىء منها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صوره كماليه عليها و لأنك قد علمت أن كل ماده نسبتها إلى الصوره نسبه النقص إلى التمام و أن التركيب بين الصوره و الماده تركيب اتحادى و كذا كل ناقص تم نقصانه كخط قصير إذا طال و قوس دائره إذا عظمت حتى صارت نصف دائره أو دائره تامه.

و إذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يكون لماده المواليد صوره أخرى غير الصوره التى بها هى ما هى فالياقوت ليس إلا ياقوتا و لا فعل له إلا فعل الياقوت و كذا النبات و الحيوان حتى الإنسان فإنه موجود واحد له ماهيه واحده لكنه أكمل الكائنات وجودا و أتمها ماهيه و أشدها وحدانيه و بساطه و مع أنه أبسطها وجودا و أشدها وحدانيه- يترتب على وجوده الخاص الجمعى ما يترتب على العناصر و الجماد و النبات

و الحيوان متفرقا.

و هكذا يجب أن يقاس الحال فى كل ما هو أشرف وجودا و أشد وحدانيه- و أكثر ارتفاعا من المواد الجسمانيه فإنه أكثر جمعا للأشياء و أوفر آثارا و أفعالا- حتى أن البسيط الحقيقى المقدس عن التعلق بماده و قوه استعداديه أو إمكان واقعى- يجب أن يكون ذاته كل الأشياء و وجوده مبدأ كل الوجودات كما بينا سبيله و أوضحنا دليله بما لا مزيد عليه فليتذكر من وفق له

فصل (١٨) فى بيان أن الموجودات الطبيعىه متفاوتة فى الفضيله و الشرف

إشاره

و أن المواد الجسميه متهيئه لقبول الفيض الوجودى على التدرىج فكان هاهنا طبيعه واحده شخصيه متوجهه نحو الكمال سائره إلى عالم القدس مترقيه من أدنى المنازل إلى أرفعها

و الحق أن دار الوجود واحده و العالم كله حيوان كبير واحد و أبعاضه متصله بعضها ببعض

لا- بمعنى الاتصال المقدارى و اتحاد السطوح و الأطراف بل بمعنى أن كل مرتبه كماليه من الوجود ينبغى أن تكون مجاوره لمرتبه يليها فى الكمال الوجودى- و أن لا- يكون بينها و بين مرتبه أخرى فوقها من الشده أو تحتها فى الضعف خاليه- بحيث يتصور إمكان درجه أو درجات لم يتحقق بعد فإن ذلك غير جائز عندنا و البرهان عليه مستفاد من قاعده الإمكان الأشرف و قاعده أخرى هى قاعده الإمكان الأخص.

أما الأولى فموروثه عن المعلم الأول.

و أما الثانيه فنحن واضعها بعون الله و يجىء ذكرهما فى موضع يليق به إن شاء الله- و القاعدتان جارييتان فيما تحت الكون بحسب الأنواع و إن لم تكونا جارييتين بحسب حال كل شخص.

فإن قلت مراتب الشده و الضعف غير متناهيه بحسب الفرض كمراتب المقادير- فأذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد و ضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين و ذلك ممتنع سيما و هي مترتبه.

قلت إنما يلزم ذلك لو لم يكن طائفه منها موجوده بوجود واحد بأن يكون شخص واحد ذا درجات وجوديه بعضها أرفع و أشرف من بعض من غير انفصال و افتراق بينها و من هذا القبيل الشخص الواحد من الإنسان فإنه موجود واحد ذو قوى متعدده- بعضها عقليه و بعضها نفسانيه و بعضها طبيعيه و لكل من الأصناف الثلاثه مراتب متفاضله- فى صنفها و الكل ذات واحد كما ستعلم فى مباحث النفس إن شاء الله.

فإذا تقرر هذا فنقول إذا نظرت إلى حال الأكوان العنصريه فى تدرجها فى الوجود و تكاملها و ترقياها من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاوره الإله المعبود- وجدت البرهان مطابقا للوجدان و ذلك أن هوى العنصر و هى الغايه فى الخسه و النقيصه- بحيث لا- يتصور ما هو أخس منها إلا العدم المحض لأن نحو وجودها فى ذاتها هو قوه الوجود و تهيؤ قبول الصور و الهيئات لا غير فأول ما قبلتها الامتداد القابل للطول و العرض و العمق إذ لا قوام لها إلا بالجسميه كما لا استقلال للجسميه إلا لصوره أخرى نوعيه- و أدنى النوعيات الصوريه هى الصور النوعيه العنصريه فقبلتها بعد الجسميه المطلقه فحصلت العناصر الأربعة إما فى درجه واحد كما هو المشهور أو على تقدم و تأخر من جهه انقلاب ما سبق منها فى الوجود إلى البواقى.

و لو كان المذهب الثانى حقا لكان الأسبق فى الوجود منها ما هو الأدنى و الأخس إذ الترتيب فى هذه السلسله العوديه من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف و لكن الجزم بأن الأخس المطلق بين هذه الأربعة أيها كان لا يخلو من صعوبه.

ثم التى تفاض على ماده بعد العناصر البسيطه هى الصوره الجماديه و هى

أفضل منها فإن البسيط العنصرى سريع قبول الفساد عند مجاوره غيره فينقلب بعضها إلى بعض عند المجاوره إذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعله والمنفعله فيستحيل المقهور المغلوب إلى جوهر الغالب القاهر و أما الصوره الجماديه فليست كذلك بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا- أو قصيرا لأنها فى فضيله الوجود بالقياس إلى تلك الأربعة- كأنها جامعها لها متضمنه إياها على وجه أعلى فكأنها توحدت و صارت عنصرا واحدا متوسطا فى تلك الكيفيات الأربعة المتضاده حدا من التوسط ثم يتفاضل أصناف الصور الجماديه و أعدادها بعضها على بعض فى فضيله الوجود و قبول الآثار الشريفه فإنها منها ما هى أدنى و أخس قريبه الرتبه إلى رتبه العنصر الأول كالجص و النوره و النوشادر و غير ذلك.

و منها ما هى أعلى و أشرف قريبه إلى رتبه النبات كالمرجان و نحوه و ما بين هذين الطرفين أنواع و أصناف كثيره لا تحصى متفاضله متفاوته فى قبول الآثار و مبدئيه الأفعال و هكذا يتدرج الطبيعه فيها من الأدنى حتى تبلغ بالماده فى الفضيله إلى ما يقبل صورته بزياده آثار على آثار الصوره الجماديه و هى الصوره النباتيه.

و تلك الآثار هى الاغذاء و التمدادى فى الأقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ الماده فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد و يضمها إليه و يكسوها صورته كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومه فى الوجود لا شخصا و عددا لأن ذلك ممتنع فى هذا النمط من الوجود بل نوعا و ماهيه فيفرز من مادته بقوته المولده قسطا يصلح لقبول صورته مثل صورته.

فبالجملة للنبات حالات زائده على حال الجماد

و أفراده متفاضله فى تلك الحالات كما و كيفا و كثره و شدة فيتدرج فيها شيئا فشيئا فبعضها ينبت من غير بذر و لا يحفظ نوعه بالثمر و البذر و يكفيه فى حدوثة امتزاج الماء و التراب و هبوب الرياح و طلوع الشمس فذلك هو فى أفق الجمادات و قريب منها ثم يزداد هذه الفضيله فى النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام و ترتيب حتى يظهر فيه قوه الإثمار و حفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذى يخلف به مثله فتصير هذه الحال زائده فيه مكمله له مميزه إياه

عن حال ما قبله ثم يقوى هذه الفضيله فى النبات حتى يصير فضل الثالث على الثانى - كفضل الثانى على الأول.

وهكذا لا يزال يتدرج و يشرف و يفضل بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أقصى مرتبته و أفقه و يكاد أن يدخل فى أفق الحيوان و هى كرام الشجر كالزيتون و الكرم و الجوز الهندى إلا أنها بعد مختلطة القوى أعنى قوتى ذكورها و إناثها غير متميزتين فهى تتحمل زياده و لم تبلغ غايه أفقها الذى يتصل بأفق الحيوان ثم يزداد و يعنى فى هذا الأفق - إلى أن يصير فى أفق الحيوان فلا يحتمل زياده.

و ذلك أنها إن قبلت زياده يسيره صارت حيوانا و خرجت عن أفق النبات - فحينئذ يتميز قواها فيحصل فيها ذكوره و أنوثة و يقبل من فضائل الحيوان أموراً - يتميز بها عن سائر النبات و الشجر كالنخل الذى طالع أفق الحيوان بالخواص العشر - المذكوره فى مواضعها و لم يبق بينه و بين الحيوان إلا مرتبه واحده و هى الانقلاع عن الأرض و السعى إلى الغذاء.

و قد ورد فى الخبر ما هو كالإشارة و الرمز إلى هذا المعنى فى قوله ص -

: أكرموا عمتمكم النخلة فإنها خلقت من بقيه طينه آدم

فإذا تحرك النبات و انقلع عن أفقه و سعى إلى غذائه و لم يتقيد فى موضعه إلى أن يسير إليه غذاؤه - و كونت له آلات أخرى يتناول بها حاجاته إلى تكمله فقد صار حيوانا و هذه الآلات تتزايد فى أفق الحيوان من أول أفقه و تتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان فى النبات.

فلا يزال يقبل فضيله بعد فضيله و كمالاته فوق كمال حتى يظهر فيه قوه الشعور باللذه و الأذى فيلتذ بوصوله إلى منافعه و يتألم بوصول مضاره إليه ثم يقبل إلهام الله عز و جل إياه فيهدى إلى مصالحه فيطلبها و إلى أضدادها فيهرب منها و ما كان من الحيوان فى أول أفق النبات لا يتزوج و لا يخلف المثل بل يتولد كالديدان و الذباب و أصناف الحشرات الخسيسه ثم يتزايد فيها قبول الفضيله كما كان ذلك فى النبات سواء ثم يحدث

فيه قوه الغضب الذى ينهض بها إلى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فإن كانت قوته الغضبيه شديده كان سلاحه قويا و إن كانت ناقصه كان ناقصا و إن كانت ضعيفه جدا لم يعط سلاحا البته بل يعطى آله الهرب فقط كشدته العدو و القدره على الحيل التى تنجيه من مخاوفه.

و أنت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذى أعطى القرون التى تجرى مجرى الرماح و الذى أعطى آله الرمى تجرى مجرى النبل و النشاب الذى أعطى الأنياب و المخالب التى تجرى مجرى السكاكين و الخناجر و الذى أعطى الحوافر التى تجرى مجرى الدبوس و الطبر و أما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله أو لقله شجاعته و نقصان قوه غضبه و لأنه لو أعطيه لصار كلا عليه فقد أعطى آله الهرب و الحيل بجوده العدو و الخفه و قوه الطيران كالغزلان و الحيتان و الطيور أو المراوغه كالأرانب و الثعالب و أشباهها و إذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع و الوحوش و الطيور رأيت هذه الحكمه مستمره فيها.

فأما الإنسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بأن هدى إلى اتخاذها و استعمالها كلها و سخرت له هذه كلها و سنتكلم فى ذلك فى موضعه الخاص فنعود إلى ذكر مراتب الحيوان فنقول- إن ما اهتدى منها إلى الازدواج و طلب النسل و حفظه و تربيته و الإشفاق عليه بالكن و العش و الكناس [النكاس] كما نشاهد فيما يلد و يبيض و تغذيته إما باللبن و إما بنقل الغذاء إليه فإنه أفضل مما لا يهتدى إلى شىء ثم لا يزال هذه الأحوال تتزايد فى الحيوان- حتى يقرب من أفق الإنسان فحينئذ يقبل التأديب و يصير بقبوله الأدب ذا فضيله يتميز بها من سائر الحيوانات الأخر ثم تتزايد هذه الفضيله فى الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب أشرف كالفرس المؤدب و البازى المعلم و الكلب المفهم ثم يصير فى هذه المترته إلى مرتبه الحيوان الذى يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه و يتشبه به من غير تعليم و تأديب كالقرده و ما أشبهها و تبلغ من كمال ذكائها إلى أن يكتفى فى التأديب بأن يرى الإنسان

يعمل عملاً فيعمل مثله من غير أن يحوج الإنسان إلى تعب بها و رثاضه لها.

و هذا غاية أفق الحيوان الذى إن تجاوزها و قبل زياده يسيره خرج بها عن أفقه و صار فى أفق الإنسان الذى يقبل العقل و التميز و النطق و الآلات التى يستعملها و الصورة ثلاثمها فإذا بلغ هذه المرتبه تحرك إلى المعارف و اشتاق إلى العلوم و حدث له قوى و ملكات و مواهب من الله عز و جل يقتدر بها على الترقى و الإمعان فى هذه الرتبه كما كان ذلك فى المراتب الأخر التى ذكرناها و أول هذه المراتب فى الأفق الإنسانى المتصل بآخر ذلك الأفق الحيوانى من مراتب الإنسان للذين يسكنون فى أقاصى المعموره من الشمال و الجنوب كأواخر الترك من بلاد يأجوج و مأجوج- و أواخر الزنج و أشباههم من الأمم التى لا يتميز عن القرده إلا بمرتبه يسيره ثم يتزايد فيهم قوه التميز و الفهم إلى أن يصيروا إلى حال من يكونون فى أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء و سرعه قبول الفضائل.

و إلى هذا الموضع ينتهى فعل الطبيعه التى وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسه عند الجماهير من الحكماء و أما عندنا فإلى أوائل أفق الحيوان ينتهى- فعل الطبيعه و الأكوان المحسوسه الماديه و من هناك يبتدىء فعل النفس و الأكوان الخياليه الصوريه المجرده عن هذا العالم المادى المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ إلى هذا الموضع و من هاهنا يقع الشروع فى اكتساب الفضائل الزائده على فضائل الحيوان بما هو حيوان و اقتناء العقليات بالإراداه و السعى و الاجتهاد حتى يصل إلى أفق الملائع الأعلى و الملائكه العلويين و هذه أعلى مرتبه الإنسان بما هو إنسان و عندها يتأحد الموجودات و يتصل أولها بآخرها و أولها بأولها و هو الذى يسمى دائره الوجود و نصفها الأول قوس النزول و نصفها الآخر قوس الصعود لأن الدائره هى التى قيل فى حدها إنها خط واحد يبتدىء بالحركه من نقطه و ينتهى بها إلى تلك النقطه بعينها.

فدائره الوجود هى المتأحد المتصله حدودها و قسيها بعضها ببعض التى جعلت

الكثرة فيها وحده و هي التي تدل دلالة صادقه برهانيه على وحدانيه موجدتها و مبدعها و حكمتها و قدرته و كرمه و جوده تبارك اسم ربك ذى الجلال و الإكرام لأن دار الوجود إذا كانت واحده فبانيها لا يكون إلا واحدا و الله من ورائهم محيط و أنت إذا تصورت قدر ما أوأنا إليك و فهمت اطلعت على الحاله التي خلقت لها و نذبت إليها و عرفت الأفق الذى يتصل بأفقك و الذى يحركك و ينقلك فى مرتبه بعد مرتبه و يصعد بك طبقا عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق و الإيمان الصحيح بنشأتك الباقية و شهدت ما غاب عن عينيك و بلغت إلى أن تتدرج إلى العلوم الشريفه التي اكتسبت إلى الآن بعض مبادئها و ما هو كالألآت فى تحصيلها أو تقويم الفهم و تشحيذ الذهن و تقويه العقل الغريزى و تصل إلى معرفه الخلائق و طبائعها و منها إلى العلوم الإلهيه و حينئذ تستعد لمواهب الله عز و جل و عطاياه و يأتيك الفيض الإلهى و السكينه - فتسكن عن قلق الطبيعه و حرركاتها نحو الأغراض النفسانيه و تلاحظ طبقات الأكوان - و تحيط بالمراتب التي ترقى فيها شيئا فشيئا و تقلبك فى الساجدين من منازل الموجودات.

و علمت أن كل مرتبه منها محتاجه إلى ما قبلها فى وجودها و إذا وصلت الطبيعه إلى التي بعدها بأعداد التي قبلها صارت موجه لما قبلها على وجه آخر و علمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له جميع ما قبله و أنه إذا حصل كاملا و بلغ غايه أفقه أشرف نور الأفق الأعلى الإلهى إليه فتصير إما حكيما إلهيا يأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من التصورات العقلية و الأحكام العلويه و إما نبيا مؤيدا يأتيه الوحي على سبيل المشاهده لقوه باطنه فيصير حينئذ واسطه بين الملا الأعلى و الملا الأسفل و مبدأ هذه الترقيات و التحولات التي تختص بالإنسان هو الشوق و الإراده فإن الشوق إلى اقتناء العلوم و المعارف ربما ساق الإنسان على منهاج قويم و قصد صحيح فيتأدى به إلى غايه كماله و هي السعاده التامه.

لكن ربما أعوج به عن السمى المستقيم و السنن القويم و ذلك لأسباب كثيره

يطول شرحها فكما أن الطبيعه للأجسام على وجه التسخير ربما شوقت [سأقت] إلى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي لعلل تحدث و آفات تطرأ عليه بمنزله من يشتاقت إلى أكل الطين و ما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعه الجسد بل يهدمه و يفسده كذلك أيضا النفس الناطقه ربما اشتاقت إلى علم و تميز لا يكمله و لا يسوقه نحو سعادته بل يحركه و يسوقه إلى الأشياء التي تعوقه و تقصر به عن كماله.

فحينئذ يحتاج إلى معالجه نفسانيه يرشده إليها طبيب روحاني من نبي هاد- أو شيخ مرشد أو أستاذ معلم كما احتاج في الحاله الأولى إلى طبيب جسماني يرشده إلى طبيب طبيعي و لذلك يكثر حاجات الناس إلى الأنبياء ع و المعلمين و المؤدبين فإن وجود تلك الطبائع الفائقة التي يستكفي بذاتها من غير توفيق إلى السعاده الحقيقيه نادر لا يقع إلا في الأزمنه الطوال و المده البعيده.

فإذا وقع أحد منها كان وجوده بمحض موهبه الله عز و جل لأسباب سفليه و تعاملات إراديه و ترقيات كسيه فكان زيت نفسه في فتيله طبيعه تكاد تضىء و لو لم تمسه نار التأديب و الفكر و الرئاضه و كان نور الله في ظلمات الأرض و آيه عظيمه من آياته كما قال تعالى قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ وَ نحن بصدد إثباته بالبرهان فيما بعد إن شاء الله.

و غرضنا في هذا الفصل الإشاره إلى أن الوجود كله من أعلاه إلى أسفله و من أسفله إلى أعلاه في رباط واحد مرتبط به بعضه إلى بعض متصل بعضه ببعض و الكل مع كثرتها الخارجيه متحده و اتحادها ليس كاتصال الأجسام بأن يتصل نهاياتها و يتلاقى سطوحها و العالم كله حيوان واحد بل كنفس واحد و قواه الفعاله كالعقول و النفوس و غيرهما كقوى نفس واحده فإن قوى النفس عند البصير المحقق متحده الكثره لا- كما رآه قوم أنها آلات النفس متباينه الوجود متفاضله الذوات و لا كما رآه قوم آخرون من أنها واحد الذات كثيره المواضع و الآثار و سيأتى تحقيق ذلك في علم النفس.

و يجب أن يعلم أنه ما من جسم طبيعي إلا- وله مادة و صوره و أن للماده ماده أخرى و هكذا إلى أن ينتهي إلى ماده هي قوه محضه لا فعليه لها أصلا إلا لغيرها و أن لصورته أيضا صورته و هكذا إلى أن ينتهي إلى صورته محضه هي فعليه محضه لا قوه لها و كمال محض لا نقص فيه و أن الإنسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعه كما مر.

و قد جمع فيه حقائق العالم الأعلى و الأسفل و هو الذى أضاف إلى جميعه حقائق العالم حقائق الحق من أسمائه و صفاته التى بها صحت خلافته الكبرى فى العالم الكبير- بعد خلافته الصغرى فى عالم الطبيعه.

و بهذه المنزله الرفيعه أعنى جميعه الحقائق خضعت له الملائكه بالسجود بأمر الله تعالى و إذا سجد له الملائه الكريم الأخص فما ظنك بالملائه الأسفل الأنزل و لو لا- ذلك ما قال و سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا و لو لا ذلك ما قال لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ و ما قال ثناء على ذاته فى خلقه إياه فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩