

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة 5

نويسنده: صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم

تاريخ وفات مؤلف: 1050 هـ. ق

موضوع: حكمت متعاليه

زبان: عربى

تعداد جلد: 9

ناشر: دار إحياء التراث العربى

مكان چاپ: بيروت

سال چاپ: 1981 م

نوبت چاپ: سوم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 5 ؛ ص 2

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 2

[الجزء الخامس]

[تتمة السفر الثانى]

[تتمة المرحلة من العلم الطبيعى]

[تتمة الفن الرابع]

بسم الله الرحمن الرحيم و أما المطالب

فالمطلب الأول فى أحكام الجواهر و فيها فنون

الفن الأول فى تجوهر الأجسام الطبيعية و فيه مقدمة و عدة فصول

أما المقدمة ففى ماهية الجسم الطبيعى

اعلم أنك لما علمت فى أوائل هذا السفر أن حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التى هى صور الأكوان و هويات الأعيان و أن الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية و يعرض لها العموم و الاشتراك فى العقل و معنى وجودها فى الخارج صدقها على الوجودات و هى فى حد نفسها لا موجودة و لا معدومة و لا كلية و لا جزئية.

و معنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود

العام البديهي لا بقيام فرد حقيقى من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مرارا و بالجمله الوجود هو بنفسه موجود فى الخارج و يكون متقدما و متأخرا و علو و معلولا و كل علو فهى فى رتبة الوجود أشرف و أقوى و أشد و أعلى من معلولها و كل معلول فهو فى رتبة الكون أخس و أدون و أنزل من علته حتى ينتهى سلسلة الوجود فى جانب العلية- إلى مرتبة من الجلالة و الرفعة و القوة يحيط بجميع المراتب و النشآت و لا يغيب عن وجوده شىء من الموجودات و لا يعزب عن علمه الذى هو ذاته ذرة فى الأرض و السماوات- و كذا ينتهى فى جانب المعلولية و جهة القصور إلى حيث لا حضور لذاته عند ذاته- بل تغيب ذاته عن ذاته و هو الوجود الامتدادى ذو الأبعاد المكانية و الزمانية و ليس له من الجمعية و التحصل الوجودى قدر ما لا ينطوى وجوده فى عدمه و لا يندمج حضوره فى غيبته و لا يتشابهك وحدته فى قوة 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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 3

فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود فى الذوات الجوهرية و لا بد أن تصل نوبة الوجود لأن كل وجود هو مبدأ أثر و أثره أيضا نحو من الوجود أنقص منه و هكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود إلى شىء يكون حيثية وجوده متضمنا لحيثية عدمه- يلزم عدم الوقوف إلى حد فلا يوجد الهولى التى هى محض القوة و الإمكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم و هذا أعنى الصورة الجسمية و إن كان أمرا ظلمايا إلا أنه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة 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 الدالة على تناهى المترتبات فى الوجود ترتبا ذاتيا عليا و معلوليا فينسند بذلك باب الرحمة و الإجابة عن إفادة الكائنات الزمانية

المتعاقبة سيما النفوس الإنسانية الواقعة في سلسلة المعدات و العائدات و أيضا لو لم ينته سلسلة الإيجاد إلى الجوهر الجسماني لزم أن ينحصر الممكنات في العقول فإن ما سوى العقول كالنفوس و الطباع و الصور و الأعراض كالكم و الكيف و الأين و المتى و غيرها لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم فهذه الوجوه و غيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية في الوجود مع قطع النظر عن ما يوجب الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح و النهايات حامل للكيفيات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر و قد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكم كما ستقف على الفرق بينهما و قد عرفوا الجسم بالمعنى الأول بحسب شرح اسمه بأنه الجوهر القابل لفرض الأبعاد الثلاثة.

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 4

أما الأول فلوجوه سبق ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا في موضوع و الوجود لا يصلح للدخول في الماهيات فلا يكون جزءا لأنواع الجوهر و لا في موضوع أمر سلبي و السلوب خارجة عن الحقائق الموجودة و أيضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج إلى فصل و فصله إن كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض و إن كان جوهرًا احتيج إلى فصل آخر¹ و يعود الكلام إليه فيتسلسل.

و أما الثاني فلأن معنى القابلية و إمكان الفرض و صحته و نحو ذلك من العبارات أمور نسبية لا تحقق لها في الخارج و إلا لقام بمحل قابل لها ضرورة أنها من المعاني العرضية فيحتاج إلى قابلية أخرى و يعود الكلام إلى قابلية القابلية فيلزم التسلسل في المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها و مثله باطل بالاتفاق سيما و هذه السلسلة أمر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية و المحل.

و الجواب أما عن الأول فلما عرفت فيما مر فإنه و أكثر الناس زعموا أن قولهم الموجود لا في موضوع حد للجوهر و فهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع و عليه يبتنى اعتراضاتهم على جنسية الجوهر و لم

¹ (1) لا يخفى عليك أن احتياج الجنس إلى الفصل إنما يكون لإبهامه و أن احتياج النوع إليه لاشتراك الجنس بينه و بين سائر الأنواع التي تشاركه في ذلك الجنس ليتميز عنها و الفصل لما كان متحصلا بنفسه متميزا عن سائر فصول الجنس و أنواعه بذاته فلا حاجة 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 ...

يعلموا أن لا حد للأجناس العالية- لكونها بسيطة و لا حد لبسيط فما ذكر في تعريف الجواهر خواص و لوازم يصلح رسما له و عدم جنسية رسم الشيء لا يوجب عدم جنسيته.

و أما عن الثانى فقد ذكر العلامة الطوسى فى شرح الإشارات أن الفصل ليس قابلية الأبعاد لأنها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول و هو ليس بشيء فإن المراد من الألفاظ المشتقة المذكورة فى التعاريف هى مفهوماتها البسيطة و حينئذ الفرق بينها و بين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 5

مبادئها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فإن مفهوم الأبيض بما هو أبيض بسيط كالبياض- و الفرق بينهما بأنه إن أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء 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 المذكورة فى أكثر الحدود بل هى ملزوماتها التى لا يمكن التعبير عنها إلا بتلك اللوازم كالناطق المذكور فى تحديد الإنسان فإن المراد قوة النطق و كونه بحيث ينشأ منه إدراك الكليات لا نفس هذا الإدراك الذى من قبيل الإضافات ضرورة أن المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة أقيمت مقام الفصول و المراد منها ملزوماتها.

و يؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس فى إلهيات الشفاء إذا أخذ الحس فى الحيوان- فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس دراكته متحركة بالإرادة و ليست هوية نفس الحيوان أن يحس و لا هويته أن يتخيل و لا هويته أن يتحرك بالإرادة 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 الجسمية قد تنفك عنها فى مطلق الوجود أما انفكاكها عن الخط مطلقا فى الوجود الخارجى و الذهنى جميعا و أما عن السطح المستوى فكذلك مثل الكرة و الحلقة المفرغة و أشباههما.

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

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 6

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 شيء من تصور حقيقة الجسم و إن لم يدرك تناهيه.

و من تصور جسما غير متناه 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 الإيجابي فلو كان التناهي مقوما لحقيقة الجسم لم يكن الإنسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقة الجسم مع أنه قد تصورهما هذا خلف.

و أما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما سيأتي من الدليل إذ لا انفكاك بينهما في شيء 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 المفروضة إما أن تكون مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلًا بالفعل في الجسم و إلا لم تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال و المتصل بنفسه هيولى كان أو غيرها فلا بد أن يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الأبعاد فيه و إلا لما كان الفرض صحيحا ضرورة أن ما لا اتصال له و لا بعد فيه لا يمكن فرض الأبعاد فيه.

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 7

على صحة الفرض و لا أن يكون معها و إلا لزم توقف الشيء على نفسه إما بمرتبة أو بمرتبتين و هو محال فثبت أن الاتصالات في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط- لازمة للجسم غير منفكة.

و الجواب أن للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة فإن كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الأبعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم و إن عنيتم أن في الجسم جهات متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الأمر كذلك بوجهين - أحدهما أنه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الانقراض لكان الجهات غير متناهية كما أن الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية.

و ثانيهما أن الجهة ليست إلا منتهى الإشارة كما ستعرف و لا يتعين الجهات الخطية 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 الجهة أو في هذه الجهة و ليس بحق أنه وجد قبل الفرض هذه الجهة لأن قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة 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 البعدية إذا كانت موجودة في الجسم بالقوة- و الانفصالات التي بإزائها أيضا موجودة بالقوة فإن الجسم² في اتصاله و انفصاله بالقوة و ما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل و لا منفصل هذا خلف.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 8

و الجواب عنه أن الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ مشترك في الصناعة بين الخطوط و المقادير و بين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك.

فنقول الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة فأما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لأنه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق فقد تقرر أن قابل الأبعاد ليس معناه القبول الإضافي المتأخر عن وجود القابل و المقبول- و لا ما يوجد فيه الأبعاد بالفعل و إلا لم يكن الكرة جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت و علمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع.

طريقة أخرى

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

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 مختلفة فالطول يطلق تارة للخط كيف كان كما وقع فى كتاب أقليدس و لأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقداراً- و لأعظم الأبعاد المتقاطعة 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 الثخانة و لثالث البعدين المفروضين طولاً و عرضاً إذا كان متقاطعا لهما و لما يؤخذ ابتداءه 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 كالكرة الغير المتحركة و لا أن يكون الجسمية مما يستدعى أن يكون ذا سطح و إن لم ينفك عنه فى الوجود- و لا أيضا يجب أن يكون ذا سطوح أو خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة و البيضى و الشلجمى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 9

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

فظهر من هذا أن وجود الأبعاد الثلاثة الموجودة بالفعل بأحد من المعانى المذكورة مما ليس مقوماً للجسم و لا لازماً من لوازم ماهيته و لا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا ينفك شىء من الأجسام الموجودة- عن تلك الأبعاد بشىء من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع فى تأويل هذا الرسم- إلى ما وقع التحقيق أولاً فى التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم أن الجسم هو جوهر يمكنك أن توقع أو تفرض فيه خطا كيف ما وقع أولاً فيسمى طولاً و خطا آخر مقاطعا له على نقطة من النقاط الموجودة أو المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم- فيسمى هذا الثانى عرضاً و خطا ثالثاً مقاطعا لهذين على القوائم فى النقطة المفروضة فى التقاطع الأول حتى يكون موضع التقاطع القائى للخطوط الثلاثة نقطة واحدة- و استحال وجود بعد آخر عمودى على نقطة واحدة غير الثلاثة الموصوفة.

فالمراد مما ذكر فى تعريف الجسم بأنه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التى مر وصفها و مر ذكر نظائرها و أشباهها ثم سائر الأبعاد و السطوح و التعليمات الموجودة أو الموهونة فى الجسم ليست داخله فى تجوهر الجسم بل هى أعراض خارجة لازمة أو مفارقة من توابع الجسم و لواحقه كما ستعلم و لفظ الاتصال مما يطلق تارة على صورة الجسم و تارة على المقادير التعليمية و غير التعليمية بحسب الاشتراك كما سنفصله إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 10

تتمة استبصارية

قد علمت أن معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له و تعريفها بها إياه هو كونه بالصفة المذكورة 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 ثلاثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلاثة 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 مقومة لماهيتها و لا لازمة 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 المشرقية 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 العنصرية و ما لا يكون شىء منها حاصلًا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة 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 القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسما انتهى و فيه بحث أما أولا فلأن فرض الأبعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائى يمكن على أنحاء شتى و وجوه غير متناهية كلما خرج منها إلى الفعل بقى بعد فى القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 11

النقاط الغير المتناهية المفروضة فى الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع أبعاد ثلاثة فى الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الإمكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ما هى استعداد له لم يلزم من وجود الأبعاد الثلاثة على الصفة المذكورة- بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الأبعاد الثلاثة أو بعضها و هو أيضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد إذ الإمكان بهذا المعنى صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما لجانب أو لجانبين كما سلف بيانه.

فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقيق طبيعة ما هو سلب له فإنه يوجب بطلان طبيعته ذلك السلب أ و لا ترى أن طبيعته رفع حركة ما فى هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة و لكن طبيعته الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الأفراد لها و ذلك لأن تحقق الطبيعة 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 قوة 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 قوة عليه يلزم أن يبطل صفة 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 فزيادة قيد الفرض لإدخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض أيضا و هو لا يغنى عن قيد الإمكان إذ ربما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 12

لا يتحقق بالفعل و لا 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 فلإخراج السطوح فإنها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة 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 إقامة البرهان على نحو وجوده و هو مطلب ما الحقيقية.

فذكر الأبعاد المتقاطعة على الوجه المذكور إما احتراز عما ذهب إليه بعض المعتزلة من تألف الأجسام عن السطوح الجوهرية و إما إيفاء بتمام تصوير ماهية الجسم- و إشعار بأن المعتبر فى جسمية الجسم قبوله للأبعاد على الوجه المذكور و إن كان قابلا لأبعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح هاهنا أيضا أن جسمى المكعب و غيره- ليس بحسب ما وجد فيها من الأبعاد حتى تبطل الجسمية ببطلانها و لا بحسب إمكان وقوع أبعاد مخصوصة شخصية على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الإمكان بتحققها- و يبطل ببطلانها الجسمية 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 الفراض أم لا و سواء تحقق منه الفرض أم لا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 13

عقد و حل

و ربما قال قائل إن هذا الرسم غير صحيح بوجوه- أما أولا فلصدقه على الهيولى الأولى لأنها جوهر يقبل الأبعاد و إن كان بواسطة الصور الجسمية فإن صحة فرض الأبعاد بواسطة أخص من صحة فرض الأبعاد مطلقا و متى تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة.

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

و أما ثالثا فلأن الصحة و الإمكان و نظائرها أمور عدمية 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 فماهية مركبة لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل يتركب هى منه و من الجنس و لتركبها من الهيولى و الصورة و التركيب فى الوجود يستلزم التركيب فى الماهية.

فيقال في الجواب أما عن الوجه الأول فلأن الأبعاد أعراض قائمة بالجسم لأنه موضوع لها و ليس للهيولى الأولى وجود فى ذاتها مستقل حتى يقبل شيئاً شأنه أن لا يكون عارضاً لأمر إلا بعد تمام تحصل ذلك الأمر الذى يقبله سواء كان بواسطة أو بدون واسطة بل لا يمكن لها فى ذاتها إلا قبول ما يكملها و يحصلها موجوداً بالفعل و تقومها ماهية نوعية خارجية.

نعم لو أريد بالواسطة الواسطة فى العروض بإزاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة فى الثبوت لكان صحيحاً أن يقال إن الهيولى يقبل الأبعاد بالواسطة مثل ما يقال لمن يجلس فى السفينة إنه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الإسناد الذى هو بحسب الواسطة فى العروض بضرب من التجوز ليس كالإسناد الذى هو بسبب أمر متوسط فى الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لأن هذا إسناد بالحقيقة دون الأول و اللازم فى التعريفات صدقها على أفراد المعارف صدقاً بالذات و عدم صدقها على غيرها كذلك

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 14

فلا يقدح فى صحة التعريف أن يصدق صدقاً بالعروض على غير أفراد المعرف.

و بهذا يندفع كثير من الإشكالات التى 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 متناهية و حد الرطب بأنه القابل للأشكال بسهولة و اليابس بأنه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهيولى الأولى فى جميع هذه الحدود و نظائرها- و بما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع و لك أن تقول إن ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجى من الجزئين هما الهيولى و الصورة و الهيولى هو الجزء الذى به يكون الجسم قابلاً متهيئاً لحصول الأشياء له و الصورة هو الجزء الذى به يتحقق الحصول و الفعلية و لا دخل للصورة فى القابلية إذ جهة القابلية إنما هى للهيولى فقط- فالقابل للأبعاد فى الحقيقة هى الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طرداً و عكساً لصدقها على الهيولى و إن كان بشرط الجسمية و عدم صدقها على المجموع المركب منهما أى الجسم لما بينا أن الصورة لا مدخل لها فى القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور.

و لنا أن نجيب عنه بأن القبول هاهنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء 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 الكمالية فى المفارقات من غير انفعال هناك فقبول الأبعاد الثلاثة بحسب الفرض لا يحتاج إلى انفعال مادة أصلاً و لا ترى أن الجسم لو كان محض الجسمية من غير هيولى لكان قابلاً للأبعاد الفرضية باتفاق العقلاء و لهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الأولى- أو نقول إن إمكان القبول للأبعاد صفة للجسم لا القبول فلا ينافى هذا كون القبول من جهة أحد جزئيه أ و لا ترى أن إمكان الإنسانية

صفه للمنى و ليس المنى إنسانا فإمكان قبول الأبعاد من لوازم الجسم التى لا يحتاج ثبوتها له إلى قابلية و استعداد و إن كان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 15

القبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة 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 النشأة التى نحن نتكلم فيها مع أحد أو نفيد له أو نستفيد منه و الوهم و إن قيل أشياء كثيرة و أبعادا و أجراما عظيمة إلا أن قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم و أبعاد هذا العالم هى التى يمكن أن يشار إليها بالحواس الظاهرة و عالم الخيال عالم آخر سماواته و أرضه أبعاده و أجرامه و أشخاصه و كفياته كلها مباينة الحقيقة لأبعاد هذا العالم و أجرامه و أشخاصه و كفياته و إليه الإشارة فى قوله جل ذكره **يَوْمَ تَبْدَلُ 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 الرطوبة- أن يقبل الشكل بسهولة أو صعوبة.

أ ما ترى أن القبر هاهنا قبر و أعداده متشابهة و فى البرزخ إما روضة أو نيران- و الوضوء هاهنا وضوء و هناك حور و الجهاد هاهنا جهاد و هناك نور و الدار هاهنا جماد و فى الآخرة حيوان.

و لنعرض عن هذا النمط من الكلام لأن الأسماع مملوءة من الصمم من استماع مثله و الأعين عماء عن مشاهدة نشأة أخرى و القلوب مغشوة غيظا و عداوة 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 الحقيقة 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.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 16

و التعريف للشيء بنحو من الكون و الوجود ليس تعريفا بأمر اعتبارى لا تحقق له كيف و وجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا ماهيته الكلية و كذلك الحال فى أكثر التعريفات الحقيقية 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 الكلية و يتصورها.

ثم لا فرق فى البسائط و المركبات فيما ذكره فإن تعريف الحقائق الموجودة- بنفس السلوب و الأعدام غير جائز سواء كانت بسيطة أو مركبة لأن الغرض من التعريف تحصيل أمر فى الذهن و العدم و العدمى مفهومهما زوال شىء لا تحصيله

فصل (1) فى ذكر اختلاف الناس فى تحقق الجوهر الجسمانى و نحو وجوده الذى يخصه

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 منقسمة أصلا لا وهما و لا فرضا و لا قطعا و لا كسرا و هؤلاء أيضا تشعبوا إلى قائل بعدم تنهى الجواهر الفردة فى كل جسم حتى الخردلة و هو النظام من المعتزلة و أصحابه.

و قائل إلى تنهيتها و هم جمهور المتكلمين.

و من قائل أنه متصل فى نفسه.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 17

و منهم من ذهب إلى أنه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي إلى ما لا ينقسم أصلا و هو صاحب كتاب الممل 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 ديمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين.

و القائل بانقسامه بأقسامه لا إلى نهاية افرقوا ثلاث فرق ففرقة 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 شيعة المشهورين بالرواقيين و من يحذو حذوهم و سلك منهاجهم كالشيخ الشهيد و الحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردي في كتاب حكمه الإشراق و فرقة إلى أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما صورة الاتصال و الآخر الجوهر القابل لها و هم أصحاب المعلم الأول و من يحذو حذوهم من حكماء الإسلام كالشيخين أبي نصر و أبي علي و فرقة إلى أنه مركب لكن من جوهر قابل و عرض - هو الاتصال المقدارى و هو ما ذهب إليه الشيخ الإلهي في كتاب التلويحات اللوحية و العرشية - و قد شنع عليه بعض الناظرين في كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين - حيث حكم ببساطة الجسم و جوهرية المقدار في أحدهما و اختار أنه مركب من جوهر سماه هيولى و عرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبعى من جوهر و عرض و بين الكلامين مخالفة بحسب الظاهر.

لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزورى صاحب تاريخ الحكماء و ابن كمنونه شارحى التلويحات و العلامة الشيرازى شارح حكمه الإشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين ما فى الكتابين فى القموص قائلين أن الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحية فيهما و يتحقق ذلك بأن فى الشمعة 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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 18

مصطلح التلويحات و ذلك الامتداد الجوهرى هو الجسم على مصطلح حكمه الإشراق و هو الذى يسمى بالنسبة إلى الهيئات و الأنواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم و جوهرية المقدار فى أحد الكتابين و حكمه بتركب الجسم و عرضية المقدار فى الآخر فإن ذلك الجسم و الامتداد غير هذا الجسم و الامتداد فتوهم المناقضة إنما طرأ من اشتراك اللفظ.

بحث و إشارة

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 شيئا يدل على أن ما سماه هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته أو مقدارا قائما بنفسه بل أثبت له خواص الهيولى التى هى عند المشائين أبسط من ماهية الجسم بما هو جسم أعنى ما يصلح جنسا للأجسام النوعية البسيطة أو المركبة إذ صرح فيه بأن فى الجسم ما يقبل الاتصال و الانفصال جميعا - و الاتصال نفسه لا يقبل شيئا منها فالقابل لهما أمر آخر و بأن الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم و إلا لما افتقر فى تعقلها إلى تعقله أولا فهو جزؤه و القابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم.

و هذا صريح فى أن رأيه هاهنا فى الهيولى موافق لرأى جمهور الحكماء و فى حكمه الإشراق نص على أن ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهرى قائم بنفسه- فالتناقض بين كلاميه بحاله فى جوهرية المقدار و عرضيته بلا مخلص و كذا فى بساطة الجسم و تركيبه فإن ما سماه هيولى فى أحد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصلا بذاته و مقدارا جوهريا و ليس كمال الجسم إلا بهذا المعنى أو بما يلزمه.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 19

الجسمية لا تتم و لا تتصور إلا بما يجرى مجرى الصورة الامتدادية 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 الكمية عارض للجسم عندهم و مجرد الجسمية عند صاحب الإشراق و هو منكر للمعنى الأول مطلقا فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس فى حقيقة الجسم المطلق و نحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين إلى تركيبه من جوهرين جوهر مادى و جوهر صورى إن شاء الله العزيز الحكيم

فصل (2) فى شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسمانى و ما يلزمه و يتوارد عليه أحاده مع بقاء الأول

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 صفة حقيقية فهو أيضا معيان.

أحدهما كون الشىء فى مرتبة ذاته و حد ماهيته صالحا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثة

المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية و العظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل و متصل و لا مساواة أى مماثلة 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 لمقولة 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 الوضعية فى مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل و الممتد عليه- مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات كلها فاتصاله و امتداده نفس متصليته و

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 20

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

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

قلنا ليس هذا القدر أى مجرد كون الشيء متصلا و ممتدا مساوقا لقبول القسمه المقدارية بل إنما يستتم ذلك بعد تعيين الكمية و تحصيل قدر الاتصال- إذ ما لم يتعين ذهاب قدر التماذى و الانبساط إما إلى حد معين من الحدود و النهايات- و مبلغ خاص من المبالغ و الغايات أو إلى اللانهاية 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 المهية لجميع هذه الأنحاء فى القسمه- هو تعيين المقدار سواء كان معروض القسمه و الاثنييه نفس المقدار أو معنى آخر كالهيولى 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 كميئه الاتصال و تقدره بعد نفس الاتصال.

و الدليل على أن كميئه الاتصال غير الاتصال أن ماهية الجسم متصوره فى الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية 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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 21

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

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

و قال فى الشفاء فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة و هذا المعنى غير المقدار و غير الجسمية التعليمية فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر و لا يناسبه بأنه مساو أو معدود 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 الجسمية التى ذكرناها.

و ثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين أجزائه المتخالفة الأوضاع الموهومة - حدود مشتركة

يكون كل حد نهاية لبعض و بداية لآخر و من خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهاية و هو فصل من فصول الكم و يتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قارة كانت أو غير قارة منقسمة 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 المتصلة فهى المتصلات الأبعاد.

و أما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة 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 بالطبعى و الذى هو عرض فيه بالتعليمى إذ يبحث عن الأول فى الحكمة التى تسمى بالطبيعات و عن الثانى فى التى تسمى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 22

بالتعليميات و أما ما هو صفة إضافية فهو أيضا يطلق على معينين.

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

و الثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة 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 الزاوية أو من جهة ما هو فى مادة كاتصال الأعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات و الرباطات بالعظام و بالجملة كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسه

تلخيص و توضيح-

فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من أفق التبيان أن للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتدادا و انبساطا في الجهات الثلاث مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته- لأنه من مقومات ماهيته و ليس له من تلك المرتبة أن يتعين تماديه بالنهاية و اللانهاية إن أمكنت بل أحدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم الماهية كما مر فالجسم بهذه الحثية في هذه المرتبة لا يساوى جسما آخر و لا يفاوته بالعظم و الصغر.

ثم إذا اعتبر تعيين الامتدادات لحق له إمكان انفراض الأجزاء المشتركة في الحدود المشتركة و عرض له الاتصال بالمعنى الذى هو مبدأ فصل الكم و مصحح قبول المساواة و المفاوتة.

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 الطبيعي- و ليس له بحسب هذه المرتبة أن يكون ممسوحا و إن اعتبر متعينا في تماديه فصح أن يمسح بكذا و كذا مرة أو مرات متناهية أو لا متناهية إن جاز وجوده فكان جسما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 23

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

و كذا القياس في الخط و الذى يكشف الأمر في جوهر الجسم المتصل بأحد المعنيين و عرضيته بالمعنى الآخر بقاء شخصيه أحدهما مع تبدل شخصيات الآخر عند تبدل أشكال جسم واحد بعينه بالتدوير و التكعيب كالشمعة الواحدة فهناك شخص الاتصال بالمعنى الأول باق و المقدار المساحى بحيث يمسح بكذا و كذا باق و هو حقيقة نوعيه من الجسم التعليمي لأن كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة أخرى فوقها أو تحتها و تبدل الأشكال مع انخفاض المساحة توجب تبدل الأشخاص المتساوية في الكم لأن التساوى يوجب المماثلة في الكم.

فعلم من هذا أن الجسم التعليمي عرض في الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم دون الوجود بحسب الطباع و كلاهما يفارقان المادة بتتابعهما في الوهم دون الوجود- إنما المفتقر إلى المادة في الوجودين الوهمي و العيني تغيرات كل منهما و انفعالاتهما الشخصية و سيظهر لك حقيقة هذه المعانى فصل ظهور و انكشاف في الفصول التالية- من بعد إن شاء الله الحكيم

فصل (3) في أن جميع الامتدادات و الاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر المتصل

إن العقل بغريزته التي فطر الناس عليها يحيل أن يعرض المقدار و الكمية الاتصالية لما ليس ممتدا في نفسه و متصلا في ذاته كما قال الرئيس بلغة الفرس في كتاب دانشنامج الموصوف بالحكمة العلائقية جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی فالأبعاد سواء كانت زمانية أو مكانية مما يتوقف

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 24

وجودها على متصل بنفسه مجردا عن التعین الامتدادی و التجدد الانبساطی حيث لم يكن ذاته ذاتا مقدارية إذ لو كان في حد نفسه أمورا متفاضلة لكانت بعد عروض المقدار المتصل له إما أن يكون باقية على حالها من الانفصال أم لا فعلى الأول يلزم أن يكون المتصل منفصلا إذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض فإذا كان المعروض أمورا متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا و هو خرق الفرض.

و أما الهيئة العارضة للعسكر و نظائره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل إنما عرضت لها في الذهن عند اعتبار العقل إياها أمرا واحدا- فثبت أن المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل إما بلا واسطة كالجسم التعليمي أو بواسطة كالسطح و بعده الخط و كذا الحركة المتصلة من جهة المسافة و بحسب اتصالها المسافي صالحة لأن يتكلم بالزمان و يتقدر به فإن جملة الكميات المتصلة- مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات.

و إن سألت الحق فالكمية المنفصلة و الكثرة العارضة لنوع متفق الأفراد- لا يستصح وجودها إلا بانفصال الجوهر الاتصالي لأن تكثر النوع الواحداني لا يعرض- إلا لما يعرض له الوحدة الاتصالية و ذلك لأن الموجب للتكثر لو كان أمرا ذاتيا له- أو لازما لطبيعته النوعية لكان كل فرد منه أفرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد- فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هذا خلف.

فإذا لم يكن الكثرة لازمة و لا الوحدة لازمة و إلا لكان من حق نوعه أن لا يوجد إلا في شخص و المفروض خلافه فلا بد أن يكون مثل هذا النوع صالحا في وجوده للاتصال و الانفصال.

و قد علمت أن المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي و سيظهر لك عن قريب أن القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخلية الجزء الصوري و إعداده إياه لقبول الفصل.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 25

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

فصل (4) فى أنحاء التقسيم إلى الأجزاء المقدارية و هى أربعة

أحدها انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل فى الخارج.

و ثانياها وهمية جزئية توجب كثرة فى الوهم و لا يخرج فيها إلى الفعل فى الوهم إلا جزئيات متناهية العدد بالفعل مع إمكان آحاد أخرى لا إلى نهاية.

و ثالثها عقلية فرضية تحيط بجميع الأجزاء الممكنة الانفراض مجمله على ما هو شأن العقل البسيط الإجمالى فى إدراك جزئيات الماهية العقلية.

و رابعها ما بحسب اختلاف عرضين قارين أو غير قارين فالأول مبدأ الافتراق الخارجى و الثانى منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق بحسب حال الموصوف فى الواقع و القسمة بأقسامها إذا طرأ الجسم إنما ترد على الصورة الاتصالية فى درجة مقدارها التعليمى إلا أن الانفكاكية مما يحتاج إلى تهيؤ من المادة و هى التى تقبلها و تنحفظ معها كما ستعرف فهى من عوارضها بالحقيقة و إن كان المهية لقبولها الانفكاك مقدار تعليمى عارض لصورة اتصالية.

و أما الوهمية فهى من عوارض التعليميات بما هى تعليميات من غير استعداد خاص للمادة.

و أما العقلية فهى أيضا من عوارضها بما هى متصلة اتصالا بالمعنى الأول من الأولين.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 26

فإن الأجزاء المقدارية أجزاء للمتصل بحسب الانفصال و الانحلال إليها لا بالحقيقة- بل بالمشابهة بأن يقدر و يفرض أنه لو كان للمتصل بما هو متصل أجزاء أى بحسب شخصه و وضعه لا بماهيته لكان أشبه الأشياء و أليقها بالجزئية هذه الأمور المسماة بالأجزاء- لأنها لما تأخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست أجزاء بالحقيقة للحقيقة- بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية إنما هى بالقياس إلى عدد حاصل

من الوحدات الاتصالية و لهذا تكون متوافقة و متوافقة لكل فى الحد و الاسم و العلم و الجسم فاحتفظ به
كى ينفك فى اندفاع ما ذهب إليه ديمقراطيس

فصل (5) فى إثبات المتصل الوحدانى لينكشف به نحو وجود الصورة الجسميئة

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

و الفلسفة الأولى لا العلم الطبيعي³ كما أن إيجاد الحقائق الإبداعية لا يتصور إلا من العقول الفعالة- دون
القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة فى عالم التغيرات و الاستحالات إذ العلم صورة للمعلوم و حقيقته.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 27

عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الأشياء الكليئة و الجزئية فيكون علمه بأى شىء
كلى أو جزئى من مسائل العلم الإلهى لأن علومه حصلت من النظر فى حقيقة 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 الفلسفة الأولى إلا أن العقول الإنسانية
لما كانت قاصرة عن الإحاطة بالأسباب القاصية- المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة فى هوى السفلى الثانية
عن الحق الأول فى هاوية البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الأسباب العالية 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 الطبيعية و الرياضية و الإلهية
كما أنه مبدأ وجود تلك الأشياء-

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

و إليه الإشارة أ و لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

³ (1) لأن العلم الطبيعي إنما يبحث عن أحوال الجسم من حيث إنه يتغير و ليست الماهيات و لا نحو وجودها من العوارض الذاتية للجسم من
الحيثية المذكورة 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

و بالجمله فإن الأشياء ذوى الأسباب⁴ لا يحصل العلم اليقيني بها إلا من جهة أسبابها و عللها و هى أربعة فاعل و غاية و صورة و مادة.

فمن الأشياء ما له جميع هذه الأسباب.

و منها ما لا يكون لها إلا الأولين و العلوم المختصة بمثله 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 المادة و الصورة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 28

و تشخصهما و تلازمهما على ذمة العلم الإلهى إذ لا مادة من حيث هى مادة لمثل هذه الأشياء و لا صورة.

و لما كان اتصال الجسم و قبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع تألفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد إنما يليق بهذا العلم لا بالطبيعات فذكر مسألة الجزء فى أوائل الطبيعات على سبيل المبدئية.

اللهم إلا ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته و قواه و أفعاله المتصلة فإن شيئا واحدا يكون مسألة لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين - كبحث استدارة الفلك.

فإنه ثبت فى الرياضى بالبرهان الإنى و البيان التعليمى و فى الطبيعى بالبرهان اللمى و البيان الطبيعى من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الآثار و كذا شىء واحد قد يثبت نحو وجوده من مبادئه المخصوصة ثم يجعل وجوده موضوعا لأحكام و أحوال خاصة ثم يصير تلك الأحوال بما يلزمها من الأحكام و وسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشىء بنحو واضح لإثبات وجوده تارة أخرى و هذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة.

إذا تقرر هذا فنقول إن الجوهر إذا كان له وضع و إشارة 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 المتقابلة للعالم فيتكثر أجزاءه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا أو وهما أو عقلا.

⁴ (1) 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 مقدمة على معرفة الأشياء كما أن وجوده مقدم على وجودها، إسماعيل رحمه الله

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

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 29

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

و الذى يوجب التنبيه عليه أن الشيء الذى له مماسات إلى أمور مختلفه بعينها إذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من أجزائه مختصا بملاقاة أمر واحد من تلك الأمور المختلفه دون غيره بحيث يستحيل أن يكون الجزء الملقى لهذا عين الجزء الملقى 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 المتكثرة و المكثرة بذاتها لأن طبيعته تقتضى التغير و لو وهما فالشئ الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن أن يكون ذا أوضاع متعددة كذلك لا يجوز أن يكون له بما هو واحد نسب مختلفه أو متعددة إلى أشياء ذوات أوضاع مختلفه من غير عروض كثره و تعدد فى ذاته يصحح ثبوت هذه النسب الكثره.

و أما تجويز تعدد النهايات و الأطراف لشئ 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 بعادا عن الحق.

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

و وجوها اضطراريه موجبه لوجود المتصل الجوهري و لهم فى هذا الباب طرق متعددة.

فمنها ما يبتنى على أن تعدد جهات الجوهر 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 الحركة و الزمان و أشباههما.

الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة، ج 5، ص: 30

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 لقي ب كله أو ببعضه كل كليهما فيتجزى أو ب كله كل أحدهما فقط فليس على الملتقى و قد فرض عليه و إن لقي 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 الجزئين على حيز الواحد فيلزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء حجم و مقدار فلا يحصل جسم أولا بالكلية بل لشيء دون شيء فيكون له طرفان و هو معنى الانقسام و هذه الحجج 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 أشرق 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

الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة، ج 5، ص: 31

عقدة 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 نقطة هى الطرف الثابت و جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى أدير و لا نعنى بالدائرة إلا ذلك السطح أو ذلك الخط.

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

و الحل بأن إثبات الدائرة و الكرة و نظائرها بطريق الحركة 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 دائرة عرفية لا حقيقية إلا أن طريق إثبات الدائرة- ليس منحصرًا فى الحركة على الوجه المذكور.

بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شىء منهما على نفى الجزء أولا فإن الرئيس قدس سره أثبت فى الشفاء و النجاة الكرة أولا بطريق لمى مبناه على إثبات الطبيعة فى الأجسام و كون مقتضاه فى البسائط الجسمانية ليس من جملة الأشكال- إلا الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لأن شأن ما لا زاوية له من الأشكال البيضية و الشلجمية و المفرطحة أن يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز و اختلاف تقدر فى الطول و العرض و الطبيعة البسيطة لا توجب اختلافًا و إذا أثبت الكرة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 32

بهذا الطريق فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث أو يتوهم فى الكرة الحقيقية.

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

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

فقد علم أن وجود الدائرة و الكرة و أمثالهما ليس موقوفا على نفي الجزء- و إن كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء أنكروها فإن وجودها يؤدي إلى نفي وجودها أما الدائرة فلأنها لو كانت من الأجزاء الغير المتجزية فإما أن يكون ظواهر الأجزاء متلاقية كبواطنها أو لا.

فعلى الأول إما أن يكون بواطنها أصغر من الظواهر فينقسم أولا فيساوى فى المساحة باطن الدائرة أعنى المقعر ظاهرها أعنى المحذب و هو باطل فإن كنت متوقفا فى بطلانه فانظر إلى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بها و المحاطة بها و كذا المحيطة بالمحيطة إلى أن يبلغ المحذب الأقصى و المحاطة بالمحاطة إلى أن ينتهى إلى المحيطة 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 متلاقية 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.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 33

و أما الكرة فحكمها يعرف بالمقاييسه إلى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم أنه كلما صح القول بالدائرة أو الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق أو كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالى باطل.

فإذا تقرر ذلك فاعلم أن طريق إثبات الحقائق إما البرهان و الحكمة و إما المجادلة⁵ بالتى هى أحسن ففى الأول الغرض إثباتها مطلقا تحصيلا للمبرهن- ما هو كمال نفسه سواء صدقه غيره أم لا و فى الثانى⁶ إصلاح المدينة و مصلحه الناس فى هدايتهم إلى الحق و إرشادهم و صيانتهم عن الباطل فى العقائد.

⁵ (1) لا يخفى أن المجادلة لا يثبتها 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 الجدل طريقا لإثبات الحقائق بهذا المعنى فتدبر، إسماعيل رحمه الله
⁶ (2) و يشاركه فى هذه المنفعة الموعظة الحسنه قوله تعالى: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ E) فتظن، إسماعيل رحمه الله

و كثير من الباحثين أهملوا فى شرائط المباحثه مثل أنهم إذا حاولوا إقامة الحجج على نفى الجزء بطريق قياس الخلف استدلو 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 بالقوابل البسيطة فذلك و إن كان تاما فى نفسه لكن ليس نافعا فى حقهم لإنكارهم تلك الأصول المبتنيه على نفى الفاعل المختار على زعمهم.

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 34

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 المثلث⁷ 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 نفى 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

⁷ (1) أقول وجود المثلث المذكور يستلزم نفى الجذر فإننا إذا فرضنا مثلثا يكون كل من ساقيه من خمسة أجزاء فلا محاله يكون الساق الأخر الذى هو وتر القائمة جذر خمسين جزء بشكل العروس و هو يستلزم انقسام الجزء فافهم، إسماعيل رحمه الله

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 35

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

بيان اللزوم أن نفرض ثلاث خطوط متماسة 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 ممتنعا فى نفس الأمر إلا أن استحالاته على الفرض المذكور ممنوع فإنه على أصل إثبات الجزء و تماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتألفه من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهرى مركب منها قطرا لمربع سطحى و مارا على الخطوط الجوهرية- إلا إذا كانت أجزاء الأضلاع و القطر متساوية.

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

ثم العجب أن بعض الأعلام ذكر فى بعض تعاليقه على شرح الهداية أن أصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ فى عيون الحكمة و إلهيات الشفاء حيث استدلل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بأنه لو تركب الجسم منها لزم أن يكون قطر المربع و المستطيل مساويا لصلعه.

ثم نقل منها وجهها آخر مع أن مسألة بطلان الجزء لم يذكر فى إلهيات الشفاء- أصلا فضلا عن هذا أو غيره.

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 36

متألفا من أربعة خطوط جوهرية تركب كل منها من أربعة أجزاء يلزم مساواة القطر للضلع و هو طريق حسن فى إلزام القائلين بالجزء لا غبار عليه.

و أما الطريق الثالث المبتنى على الحركات و تفاوتها التي ليس بتخلل السكنات- فكما احتجوا بحركة جزءين أحدهما فوق أحد طرفي خط مؤلف من أربعة أجزاء- و الآخر تحت طرفه الآخر يكون حركتهما متساويتين في السرعة و البطوء و الأخذ- فيلتقيان لا محالة عند مقطع و هو ملتقى الثاني و الثالث أو بحركة جزءين كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلاثة أجزاء فإنهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما.

و كما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء عند كونهما آخذين في الحركة معا- كالسريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما.

بيانه أن السريع إذا قطع جزءا فلو قطع البطيء أقل منه لزم الانقسام و إن قطع مساويا له أو أكثر لم يلحقه السريع أبدا و المشاهد خلافه هذا خلف.

و كما احتجوا من جهة المسامته بقولهم إن من المعلوم أن للشمس سمتا بواسطة ذى الظل مع الحد المشترك بين الظل و الضوء و حركة الظل أقل من حركة الشمس- فإذا تحركت جزءا تحرك أقل و إلا لكان ما سامته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير.

و كما احتجوا من جهة المماسه بأنا إذا وقعنا خطا مستقيما كالسلم على جدار قائم على سطح الأرض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان النخط المذكور وترا لها و فرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة خمسة أذرع مثلا.

فلا محالة يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس فإذا جررنا السلم و الوتر من أسفله على خلاف جهة 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 ذرعا صار ذلك الضلع أربعة و الضلع الثاني ستة فيصير مربع

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 37

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 غررنا خشبة 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 شيء 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 مفتقرة إلى البيان و لا ينكرها كثير من العقلاء و بطلان التوالى بأسرها يدل على بطلان المقدم.

و الجواب أن هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الأجزاء المحمولة و الأجزاء الخارجيه و أجزاء صفات أحدهما للأخرى فإن الصفات المذكورة إنما هي فى الأجزاء العقلية كالأجناس و الفصول و مع ذلك يشترط كون الماهية متعلقة بالكنه و هو ممنوع.

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

و منهم من زعم أنه لو وجد الجزء لكان متناها ضرورة

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 38

فرجه أقل من الكرة.

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

و منهم من تخيل أن ظل كل جسم يصير مثليه فى 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 المذكور⁸ و إنما ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا الأخير كمتلوه إنما وقع من جهة أجزاء صفة الشيء⁹ على جزئه الغير المنقسم

فصل (6) في ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلي

اعلم أنه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية إلا أنه و غيره من المعتزلة لا يفرقون بين القوة 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.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 39

و قد يستدل على إبطال مذهبه أولاً بالنقض بوجود المؤلف من أجزاء متناهية و لو في ضمن جسم آخر إذ لا كثرة إلا و الواحد فيها موجود فإذا أخذ منها أحاد متناهية أمكن أن يركب فيحصل منها حجم لأنها أجزاء مقدارية متباعدة في الوضع.

ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهي الأجزاء في جميع الأجسام بنسبة أجزاء ذلك الجسم إلى أجزاء سائر الأجسام و نسبة حجمه إلى حجمها ليلزم المطلوب إذ بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء و لما كانت الأحجام و الأبعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن أجزاء كل جسم متناهية- لزم أن يكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي.

و اعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور و تجويز كون النسبتين مختلفين مع أن الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستندا بأن ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبة بينهما ليست على نهج واحد- فإن نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية إلى القائمة بالنصف- و ليست نسبة وترها إلى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز أن يكون نسبة الجسمين من النسب الصمم التي توجد في المقادير دون الأعداد فلا يوجد مثله في الأعداد لأن نسبتها عددية قطعاً.

و رد هذا بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التي لا تتجزى- فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صمية فإن التفرقة بين الأعداد و المقادير إنما هي بوجود انتهاء

⁸ (1) الحكم المذكور هو أن نصف ظل كل شيء ظل نصفه و السند للمنع هو أن الحكم المذكور يقتضي أن يكون لكل شيء ذي ظل نصف و هذا يقتضي انقسام الجزء فهذا الحكم فرع انقسام الجزء فكيف يثبت به انقسام الجزء فتدبر، إسماعيل رحمه الله
⁹ (2) أقول إذا لم يكن شيء أي أجزاء وحدات سوى وحدات الأجزاء فصفاته بعينها صفات الأجزاء- كما في العشرة من الناس مثلاً فإن صفات العشرة بعينها صفات أحادها فعلى هذا يظهر قوة الاستدلال فإن تركيب الجسم من الأجزاء التي 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

الأعداد إلى الواحد- بخلاف المقادير فإذا كانت المقادير كالأعداد في تألفها من الوحدات لم يبق فرق إلا بأن الوحدات في أحدهما وضعيئة و في الآخر عقليئة.

و أما الجواب عما ذكر أولا بأن ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تعاضم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها- و عند ذينك الأمرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة و هذا و إن كان بحثا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 40

على السند إلا أن الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير.

و مما يختص أيضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين و ذلك لأن قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسمه و قسم قسمه إلى غير النهاية- و هي أمور مترتبة و الموقوف على أمور مترتبة غير متناهية محال فقطع المسافة يكون محالا على مذهبه.

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

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

و من الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الأشكال بأن قطع المسافة المعينة إنما توقف على زمان غير متناه الأجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة و هو على جزء من المسافة و هذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لأن المحدود من الحركة و الزمان يشتمل كل منهما على أجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي.

و زعم أن هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للأقسام بغير نهاية في زمان محدود و ذلك لكون الزمان أيضا كذلك و ذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة و الفعل جهلا منه أو تجاهلا حبا للتعصب أو رفضا للحكمة و عن أن ما يوجد شيئا فشيئا من بداية إلى نهاية فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير متناه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 41

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

فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع إلى قطع المسافة 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 جماعة بأعيانهم

فصل (7) فى الإشارة إلى مفاسد مترتبة على نفى الاتصال فى الجسم يشهد الحس بطلانها

و قد التزمها مثبتو الجزء الذى لا يتجزى و هى تفكك أجزاء الرحى و سكون المتحرك و الطفرة و التداخل و عدم لحوق السريع البطيء و لقوة 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 نهاية العقول اعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف فى هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة فإن إمام الحرمين صرح فى كتاب التلخيص فى الأصول أن هذه المسألة من مجازات العقول و كذا أبو الحسين البصرى و هو أحذق المعتزلة.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 42

لا يقطع مسافة محدودة 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 متناهية كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا فى الجواب القول بالطفرة- ثم ألزمهم 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 الرحي عند حركة البعيد و قطعه جزءا واحدا لكون القريب أبطأ من البعيد- و التزموا أن البطيء يسكن في بعض أزمته حركة السريع و لا يكون ذلك إلا بتفكك أجزاء الرحي 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 في لحوق السريع البطيء إذا تحركا على الوجه الذي مر بيانه.

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

و الثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين بأضعاف أضعاف حركة البطيء- كحركة الفرس و الشمس فيما إذا كان نقطه محاذة الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتهما متقدمه على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لثلا يبقى لهم مهرب من الأول إلى الاعتذار بالفاعل المختار و تعلق إرادته بتفكيك أجزاء الرحي تاره و إصاقها أخرى جهلا بأن إرادة الباري أجل شأننا مما تصوره.

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

الحكمه المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 43

من الفطنه و الإلهام حتى علم الأبطأ منهما أنه ينبغي أن يقف حتى لا يزول سمته عن الأسرع- و علم مقدار الوقفه من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الأسرع و الأبطأ و كيفية انضباط هذه النسب في أزمته 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 ييسر 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 كم 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 للطافة أزمته السكون جهلا بأنه إذا كانت نسبة زمان السكون إلى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم أن يكون زمان الحركة أطف بكثير من زمان السكون- فينبغى أن لا يحس بالحركة أصلا و لا أقل من أن يرى تارة متحركا و أخرى ساكنا.

و مما يؤكد فساد قولهم لزوم¹⁰ وجود المعلول بدون العلة فى حركة الشمس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 44

و سكون الظل و وجود¹¹ العلة بدون المعلول فيما إذا فرضنا بثرا عميقا مائة ذراع مثلا و فى منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا و على طرفه الآخر دلو ثم شدنا قلابا على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا أرسلناه فى البئر بحيث وقع القلاب فى الحبل الأول على طرفه المشدود فى الخشبة ثم جرناه فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط و الدلو من الأسفل معا و كذا انتهاؤهما إلى رأس البئر و قد قطع الدلو مائة ذراع و القلاب خمسين مع أن حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات فى خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علة التامة

فصل (8) فى تقرير شبه المثبتين للجزء و مبنى خيالاتهم و كشف الغشاوة عن وجه المقصود بإزالتها

اعلم أن مبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة أن الجسم إن لم يتناه القسمة فيه- فيستوى الجسم الأصغر كالخردل و الأكبر كالجبل فى المقدار لاستوائهما فى عدم نهاية القسمة و يلزم أن يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة أن مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه.

و هذا مما يندفع بأن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة و عديم النهاية بالقوة 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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 45

¹⁰ (1) لا يخفى على المتأمل أنه فى هذه الصورة يمكن التزام وجود العلة بدون وجود المعلول و التزام وجود المعلول بدون وجود العلة فإن حركة الدلو معلول و من جملة أجزاء علة التامة حركة القلاب فعلى تقدير سكون البطيء و هو القلاب يلزم وجود المعلول و هو حركة الدلو بدون وجود علة التامة إذ بانتفاء الجزء ينتفى الكل و بملاحظة أن عدم العلة علة لعدم المعلول فسكون القلاب علة لسكون الدلو فيتحقق العلة بدون تحقق المعلول و لذا قال المصنف فى الصورة الثانية أولا وجود العلة بدون المعلول و أخرا وجود المعلول بدون العلة فافهم، إسماعيل رحمه الله

¹¹ (1) الظاهر وجود العلة بدون المعلول فى الأول و الحق وجود المعلول بدون العلة فى الثانى و لعل ما ذكره وقع سهوا فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

صاحبه فى العدد فكل واحد من الأقسام التى للخردلة أصغر و التى للجبل أكبر و هكذا بالغ ما بلغ لا إلى نهائىة.

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

و أما ما قال بعض الأفاضل فى هذا المقام

من أن المقادير الغير المتناهية إذا كانت متساوية أو متزايدة كان مجموعهما غير متناه بالضرورة و أما إذا كانت متناقصة فلا- أ لا ترى أن أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه و هكذا لو فرضت موجوده لم يحصل منها إلا الذراع و الجسم إنما يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهية متناقصة فمدفوع بما قيل إذا كان هناك أقسام غير متناهية بالعدد فإذا انضم بعض متناه منها إلى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار أحدهما لا محالة فإذا انضم إليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهى قطعاً و المنع مكابرة.

و أما أن أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها إلا الذراع- فصحيح لو كانت تلك الأنصاف بالقوة 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 متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الآخر لكون أحدهما مضاف الآخر- فيكون المجموع المركب منها غير متناه فى المقدار على ما اعترف به.

اللهم إلا أن يفرق بين أن يكون تزايد الأجزاء من جانب اللاتناهى أو من جانب التناهى و قال بلزوم عدم تنهى المقدار فى الأول دون الثانى.

و هذا تحكم محض بعد أن يكون أعيان تلك الأجزاء باقية بحالها بالفعل فى السلسلتين المفروضتين متزايدة و متناقصة على أن وجود الأجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق و التضاييف و غيرهما لكونها مترتبة.

شبهه أخرى قريبه المأخذ مما ذكر

و هى لزوم تغشيه وجه الأرض بحبه

[بخرولة] إذا قسمت بأجزاء و لا يخفى وهنبا و سخافتها فإن وجه الأرض سطح متناه- يمكن أن يغشيه أجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد.

شبهه أخرى لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة- يحتاج إلى قطع نصفها

و قبل ذلك نصف نصفها و هلم جرا فلا يقطع أبدا و يلزم أن يكون الزمان الذي يقطع فيه الأنصاف الغير المتناهية غير متناه و هذه الشبهه مما ذكروه مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام و تأييدا له و مرة مردودة لانتقاص مذهب الحكماء.

و جوابها أن المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم إلى أجزاء غير متناهية إلا وهما و فرضا لا وجودا و فصلا و كذا الزمان الذي مقدار الحركة الواقعة فيها- و الكلام وارد على النظام كما مر.

شبهه أخرى ذكرها أبو ربحان البيروني

معترضا على أرسطاطاليس في رساله أرسلها إلى الشيخ الرئيس و هي أنه يلزم على أصل اتصال الجسم و قبوله للقسمة بغير نهاية أن لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد و إن كان المقدم منهما أبطأ بكثير كالشمس و القمر فإنهما إذا كان بينهما بعد مفروض و سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا- إذا سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا أصغر و كذلك إلى ما لا نهاية 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 المسألة و فسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة و المغالطة.

و تلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ أن ليس يعنى بتجزية الجسم بلا نهاية أن يتجزى أبدا بالفعل بل يعنى بها أن كل جزء منه له في ذاته متوسط و طرفان- فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزئه اللذين يحدهما الطرف و الواسطة و بعضها لا تقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة.

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 47

أجزائه منقسم بالفعل و بعضه بالقوة لم يلزم شيء لأن الحركة إنما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الأجزاء المنقسمة بالفعل.

و إنى أقول إن المتحرك ليس لمسافة حركته حد أنى موجود ما دام كونه متحركا فإذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعى فكذلك البعد الذى بينهما ليس بعدا معيناً شخصياً- بل بعدا مطلقاً و إنما يكون لكل منهما فى كل آن فرض حد معين من المسافة و بينهما مقدار معين منها و كما أن وجود الآنات فى زمان الحركة المتصلة 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 محصلاً بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق أو تقاطع بعضها ببعض أو حصول الأقطاب أو مواضع هى غاية التباعد بين الدائرتين- و غاية التباعد بينهما ليست إلا عدداً متناهما بين كل اثنين منها مقدار وحدانى الذات و الصفة غير منقسمة إلا بمجرد الفرض.

شبهة أخرى إذا تدرجت الكرة على سمت واحد فى بسيط مستو يكون ملاقاء دائرة منها بخط مستقيم من البسيط

بنقطة بعد أخرى و يلزم منه تجاوز النقطة و تركب الخط منها و رفعت بأن مماسة الكرة البسيطة و إن كانت فى حال الثبات و السكون بنقطة لا غير و لكنها فى حال الحركة إنما هى بخط غير قار متدرج الأجزاء فى الوجود و كذا يكون المماسه بينهما فى كل آن فرض وجوده بنقطة إلا أن الآنات حالها فى التحقق و الوجود حال النقطة المفروضة فى الخط فى أن وجود الجميع بالوهم و الفرض لا بالفعل و الفصل.

فالاستدلال بتجاوز الآنات على تجاوز النقطة من قبيل المصادرة على المطلوب الأول إذ التنازع فيها كالتنازع فى النقطة من جهة أن الحركات و الأزمنة كالأجرام و الأبعاد غير مؤلفه مما لا يتجزى و أن سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 48

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة؛ ج5؛ ص48

¹² صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربى - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

من الخط و إن كان الآن السيال نسبته إلى الزمان نسبة النقطة الجواله إلى الدائرة و الراسمة للخط إلى الخط و للناس كلمات عجيبة فى دفع هذه الشبهة.

فتارة يقولون إن حديث الكرة و السطح قوى و تماسهما بجوهريهما ضرورى.

و تارة يقولون إن زوال الملاقاه لا يكون إلا بالحركة و هى زمانية لا آنية فلزوم تتالى النقاط و الآنات ممنوع إذ زوال الانطباق فى الزمان كما ذكرنا- و حصول الانطباق على نقطة أخرى فى آن بينهما زمان و لما استحال الجزء الذى لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور.

و تارة بأن المتحقق ليس إلا نقطة واحدة فلزوم تتالى النقاط ممنوع بل ينعدم نقطة 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 الكرة و السطح أ بينهما تلاق أم تفارق و التفارق بينهما بين البطان.

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

و أما التلقى فهو إما بنقطة أو بخط فإن كان الثانى لزم الانطباق بين الخط المستدير و المستقيم و إن كان بنقطة و التلقى 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 بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع إلا بالاطلاع على الحق الذى ذكرناه فى الجواب.

و أما الثانى فلأن تجاور النقاط و اجتماعها متجاورة فى الزمان يكفى للاستحالة و إن لم تكن مجتمعة فى آن واحد فذلك أمر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 49

إلى ما لا ينقسم و لو بالقوة كما ذهب إليه محمد الشهرستانى 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 التي كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التجاور و لأن تجاور الآتات اللازمة لها على أى وجه أمر مستحيل في ذاته لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة و المنطبق على المتصل الوجداني لا بد و أن يكون متصلا و حدانيا فإذا كان أحد المتطابقين مركبا من الأفراد المتشافة الغير المتجزية أصلا لزم أن يكون الآخر أيضا مركبا منه و قد ثبت اتصال الجسم و عدم تألفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان و الحركة

شبهة أخرى إن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات في المستقبل

إن كانت متناهية 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 الممكنة الوقوع متناهية إلا أنها ليست في مرتبة معينة من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها- و هكذا حال الزمان و الحوادث التي في 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 جملة من الحوادث و الأيام و الساعات إلا و يوجد بعدها حادث آخر و يوم آخر و ساعة أخرى- فليس معنى كونها متناهية أنها تقف عند حد لا يتجاوزه.

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

شبهة أخرى إن وجود الأطراف يستدعي محلا غير منقسم

كالجواهر الفرد أو

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 50

ما في 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 المنقسمة و أما إذ كان المحل هي الذات المنقسمة مع حيثية 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 المنقسمة و ذلك كمحاذاة الجسم لجسم آخر و انطباقه له فينقسم المحاذاة و المطابقة نصفاً و ثلثاً و ربعاً و غيرها حسب انقسام الجسم ذى المحاذاة أو المطابقة إلى النصف و الثلث و الربع و ذلك لأن مماسة نصف الجسم هي نصف مماسة كله و مماسة ثلثه ثلث مماسة كله و هكذا.

و الثانى عند ما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالأبوة فإنها لا تعرض للإنسان الأب من أجل تقدره و جسميته فقط بل لأجل فعله النفسانى الشهوى و إخراجة فضلاً من بدنه يستعد لصورة من نوعه و كالبنوة فإنها تعرض للابن بواسطة انفعال جسم قليل المقدار يصير مادةً لبدنه بعد استحالات و تغيرات كثيرة كما و كيفاً عن شخص آخر مثله انفعالا مثل قبول الإفراز و الإنزال عنه.

و هاتان النسبتان ليستا عارضتين للأب و الابن من جهة جسميتهما فقط حتى يتزايداً بتزايد الجسمين و يتناقصاً بتناقصهما و ينقسما حسب انقسام البنية إلى الأعضاء- فيكون ليد الأب أبوة بالقياس إلى جزء من بنوة الابن التى تكون فى يده ليكون الأبوة التى فى اليد يد الأبوة التى فى الكل.

فإن ذلك واضح البطلان بل كل من الأبوة و البنوة عارضه للحيوان بما هو حيوان أى ذو نفس مقيسا إلى مماثله أو مجانسه و كون الشىء ذا حياة و نفس ليس مما يوجب الانقسام فكذا ما يتبعه من الأعراض التى تعرض من جهة الحيوانية- فإن الحيوانية و إن كانت قابلة للتفاوت بالكمال و النقص و القوة و الضعف عند بعض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 51

المحققين من الحكماء كما مر ذكره إلا أن تفاوتهما فى مراتب الكمال و النقص- ليس بإزاء تفاوت الجسمية فى العظم و الصغر حتى يكون الكامل فى التجسم كاملاً فى الحيوانية و الناقص الصغير فيه ناقصاً فيها فيكون الإبل و الفيل أتم حيوانية من الإنسان و القردة.

فإذن نقول إن حلول الأطراف بما هي أطراف ليس فى الجسم من حيث جسميته¹³ بل بانتهائه و عدمه و لهذا ذهب جمع إلى أنها عدمية.

¹³ (1) أى لأجل أن الجسم من حيث عدمه و الانتفاء يكون محلاً للأطراف بما هي أطراف- ذهب جمع إلى كونها أعداماً فإن الجسم من الحيثية المذكورة عدمية و عدمية المحل توجب عدمية الحال، إسماعيل رحمه الله

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

أما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة 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 نقطة فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم فى الامتدادين الآخرين.

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

شبهة أخرى يلزم منها طرفة الزاوية

و هى عقده عسيرة الانحلال و إشكال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 52

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

تقريرها أن الزاوية المسطحة مقدار سطحى بين خطين يلتقيان على نقطة أو كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبى الرياضيين و غيرهم فيها و على أى تقدير لا خلاف بين الحكماء فى قبول القسمة بغير نهاية فى الجهة التى بين الضلعين.

و الزاوية قد تكون متفقه الخطين مستقيمتها أو مستديرتها سواء وقع تحديباهما و تععيراهما من جهة واحدة أو كل منهما فى جهة أخرى مقابلة للجهة التى للآخر و هو أعم من أن يكون جانب التحديد منهما موضع الملاقاة أو جانب التععير بشرط أن لا يصيرا فى شىء من هذه الصور متحدين فى الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد و إلا لم يكن بينهما زاوية.

و قد تكون مختلفه الخطين و هى إما أن يكون بحيث وقعت حذبه خطها المستدير إلى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائره من خارج أو إلى الخارج كما إذا حدثت من تقاطع قطر الدائره و محيطها فالأولى مما برهن أقليدس فى كتابه- بالشكل الخامس عشر من المقالئه 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 لازدياد ما هو أزيد مما نقصت هى به عن القائمه عليها و كذا إذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين إلى موضعه

الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقليه الأربعه، ج 5، ص: 53

الأول يلزم المحذور المذكور.

و استصعب كثير من الأذكيا حل هذه العقده و ذكروا فيها وجوها غير سديه- 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 مريديه بإدائه 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 شيئا 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 خارجا عنهما إذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم و المستدير فلا ينطبق الزاويه المستقيمه الخطين على مختلفتيهما.

و بالجمله يختلف حقيقه الزاويه من جهة اختلاف الضلعين استقامه و استداره- لأنهما من الفصول المنوعه للخط فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا و لما كانت الحركة أمرا متصلا اتصال المسافه و الجسم و قد تقرر أن الأمور المتخالفه بالنوع- لا يكون بينهما اتصال وحداني موجود بوجود واحد فما يقع فى طريق الحركة- لا بد و أن يكون أفراده و مراتبه من نوع واحد فشىء واحد من أفراد أحد

الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة، ج 5، ص: 54

المقدارين المختلفين بالماهيه لا يقع فى مسافه الحركة و مسلکها.

أ و لا ترى أن المتزايد بحسب المقدار الخطى لا يصل و لا يبلغ بحركه فى شىء- من المراتب مقدارا ما سطحيا و بالعكس و كذا المتزايد فى السطح لا يبلغ بالحركه فى حدودها إلى مساواة جسم ما و بالعكس فكل فرد من أحد نوعى الزاويه إذا تحرك ضلعه و صار أكبر إنما يبلغ بالتدرج إلى مساواة جميع الأفراد المتوسطه فى القدر بين المبدأ و المنتهى من ذلك النوع و هى التى تكون واقعته فى مسلک تلك الحركة و لا يمكن أن يبلغ إلى مساواة شىء من أفراد النوع الآخر و لا هى واقعته فى مسلک تلك الحركة أصلا 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 مساواة القائمة و لا التى بين الخط المماس و القطر العمود عليه فى التصاغر إلى مساواة ما هى أعظم الجواد

بحث و تتميم-

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 المساواة أيضا إذ الأعظم 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 أيبه 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 مشتملا بالقوه على الآخر مع شىء زائد و على ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن أن يقال

الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة، ج 5، ص: 55

لواحد منهما أى شىء هو من صاحبه و هو لا يقتضى كونهما من نوع واحد أو جنس قريب و لذا عرف أرسيميدس الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين - مع أن الاختلاف بين الخط المستقيم و المستدير و كذا بين الخطوط المستديرة المختلفة فى التحديب بالفصول المنوعة.

و أما المساواة فلا معنى لها إلا المماثلة فى المقدار و الكمية فلا بد أن يكون المتساويان متحدين فى نوع من الكمية فعلى ذلك قد ظهر أنه يصح أن يصير أصغر المقدارين أعظم من الأعظم بدون أن يصير مساويا له كما إذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة يزيد بحركة الفرجار إلى أن يبلغ نصف الدور فيصير أعظم من القطر و قد كانت أصغر منه لا محالة بدون أن يصير وقتا مساوية له فاعرف هذا.

و أما ما لزم من كون سدس المحيط من الدائرة مساويا لوتره الذى يساوى نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوى الأضلاع فى البرهان الترسى فالوتر يكون ستين جزء كـ نصف القطر من أجزاء بها يكون القطر مائة و عشرين جزء مثل سدس المحيط الذى أجزاءه ستون أيضا سدس ثلاثمائة و ستين هى أجزاء المحيط عند الحساب.

فالوجه فيه أن عدد ستين لسدس المحيط حقيقى و لنصف القطر وضعى - إذ ليست أجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة و عشرين بل هى بحسب الوضع عندهم - لمصلحة راعوها هى السهولة فى الحسابات و إنما أجزاء الحقيقة هى مائة و أربعة عشر و كسر فلم يلزم المساواة بين القوس و وترها إلا فى الوضع لا فى الحقيقة - فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور.

فالقدماء منهم أرسيميدس أثبتوا بين المقادير المتخالفة الأنواع نسبة بالأزديء و الأتقصية الصميتين لا بالمساواة فهى تتصف بالمفاوتة بين المختلفين بوجه الصمم - دون المساواة و سائر النسب العديء و اشتراط التجانس فى النسب مطلقا على ما اشتهر بين المتأخرين تفيد فيما إذا كانت عديء لا مقدارية أى صمية.

و هاهنا شبهة أخرى كثيرة متفقه المأخذ مشتركة الأصل فى الجواب تركنا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 56

ذكرها على وجه التفصيل مخافة الإسهاب فى التطويل و لأن بناء الأجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجىء حيث يحين حينه فانتظره مفتشا إن شاء الله.

و هى كاستلزام حضور شىء غير منقسم من الحركة و الزمان شيئا غير منقسم بإزائها من المسافة كإيجاب حركة النقطة بحركة ما هى فيه كمخروط مثلا تتالى أحياز غير منقسمة و كاقضاء عدم الآن فى آن يليه تتالى

الآنات المستلزمة 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 الحركة 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 الحركة لا أول لحدوثها لعدم حدوثها فى آن هو مبدأ الحركة 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 سرعة و بطوءا إذا انفقتا 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 مساواة الخردله للجبل

فصل (9) فى أن قبول القسمة الانفكاكية ثابتة إلى غير النهاية

اعلم أنه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس إلى أن ما يشاهدون من الأجسام المفردة كالماء و الهواء مثلا ليس بسائط على الإطلاق بل إنما هى حاصله من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع فى غايه الصلابه غير قابله للقسمة الانفكاكية

الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 57

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 قاعدة مثلثات و للفلك ذو اثنى عشر قاعدة 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 متشابهة 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 لامتنعت على المجموع و فيه بحث.

أما أولا فلكونه مبنيًا على تساوى تلك الأجسام فى الماهية و لا يجدى اعترافهم بكونها متساوية بالطبع إذ غاية الأمر فيه أن يحصل إلزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا.

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

و أما ثانيا فلأن صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوى الأجسام المحسوسة و مبادئها التى يتركب منها الأجسام و هو غير ثابت و لا هم معترفون بها أيضا- لأن هذه الأجسام المحسوسة متخالفة الطباع بالضرورة فإذا كان مبادئها متفقه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 58

الطبع جميعا فلم يكن الكل و الجزء متفقين فى الطبيعة و إن كان المراد من المجموع- العدد الحاصل من مجرد الأجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل- فليس لها حقيقة متصلة لها وحدة طبيعية حتى يحكم عليها بأنها متساوية لغيرها فى الحقيقة أم لا و كأنه أخذ هذا الحكم عن قول الشيخ أن القسمة بأنواعها تحدث اثني عشر فى المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع و لم يدر أن المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد و إلا فلا يخفى فساده-

ظل غربى مع نور شرقى

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

فالطباع معناه مصدر الصفة الذاتية الأولية للشئ حركه أو سكونا كان أو غيرهما و هو أعم من الطبيعة و المراد من أنواع القسمة 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 القسمة في هذه الأنواع أن الانقسام إن تأدى إلى الافتراق فالأول و إلا فإن كان في مجرد الوهم فالثاني و إلا فالثالث.

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

و قد أشرنا سابقا إلى التفرقة بين قسميه بأن أحدهما وهمي منشأ انتزاعه في الخارج و الآخر خارجي عرضي لقسميه اتصال إضافي بالمعنى الذى يعرض لأعضاء الحيوان و استدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم أن الجزء ما لا ينقسم لا كسرا و لا قطعا و لا وهما و لا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضيين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 59

ضعيف كما لا يخفى.

لأن الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط أنحاء القسمة و قد ظهر من نفى الأنواع المتباعدة في معنى واحد عن الشيء نفى النوع المتوسط عن ذلك الشيء- 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 الملاقاة عاد جسما واحدا.

و كذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة أقساما بلا نهاية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها ثم تعود في ذاتها متصلة واحدة في نفسها عند انقطاع الحركة- فإن ترويح سلب الوقوع في الخارج عن التى باختلاف عرضيين قارين بانضمامها مع التى صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس و المغالطة فإنما 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 موافاة المتحرك للمسافة متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم تناهى العدد.

و من الذى قال إن للمسافة المتصلة حدودا فى الواقع و هل هذا إلا من أغاليط المتأخرين أن الموجود من الحركة فى كل وقت جزء غير منقسم و سنعطف إشراق العرفان على تحقيق حقيقة الحركة و الزمان بوجه لم يبق لأحد مجال هذا الهديان حسب ما وعدناه إن شاء الله تعالى- و مما يؤكد تصريح الشيخ فى منطلق 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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 60

الآخر إما فى الوهم أو فى الخارج يساوى طباع كل من القسمين طباع الآخر و طباع المجموع المنحل إليهما و ذلك لأن الاتصال عبارة عن وحدة فى الوجود- بل هو نحو من الوجود الوجدانى و الوجود الواحد لا يعرض لأمر متخالفه فى الماهية المتحصلة التامة المستغنى كل منها فى تمام ماهيته عن الآخر بخلاف المادة و الصورة و الجنس و الفصل المحتاج بعضها إلى بعض لنقصانه و إبهامه.

فإذن لا يخلو إما أن يكون طباع كل جسم من الأجسام الديمقراطيةيساوى للآخر و لا أقل واحد منها لواحد 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 الحركة ذلك الجسم و هو المحسوس الأول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم أفلاطون فى كتاب النواميس الإلهية- و هو الزمان الذى إذا تحرك المتحرك كالنقطة الجواله أو الهابطه فيه دائرة عظيمة أو خطا طويلا يراها 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 الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام ماهية نوعية متحصلة فى الخارج- و إنما يختلف أفرادها من حيث هى أفرادها بأمر منضافة إليها من خارج.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 61

و قد مر فى مباحث الماهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو مادة الأنواع و بين الجسم بالمعنى الذى هو جنس فالفصول عوارض خارجية منضمه بالقياس إلى المعنى الأول و متممات داخلية مضمونة منضمه بالقياس إلى المعنى الثانى فجسمية إذا خالفت جسمية أخرى كانت بأمر خارجية سواء كانت جواهر صورية

أو أعراضا- و أما جسم إذا خالف جسما آخر مابينا له فى النوع كانت بأمور داخلية و عدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا.

و بالجمله لا شبهة فى أن الصور الامتدادية و هى تمام حقيقة 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 الطبيعة الامتدادية يلزم أن يكون الأجسام و الامتدادات كلها متصلا واحدا و لو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شىء من تلك الطبيعة متصلا واحدا بل لم يتحقق لا فى العين و لا فى الوهم و ذلك ضرورى البطلان و الجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من أفراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم و شرحه.

فهذا تقرير البرهان على أن القسمة الانفكاكية لا يقف عند حد فى شىء من الأجسام من حيث الجسمية و لا حاجة إلى دعوى التشابه فى الأجسام سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية أو مسلمة عند الخصم كما فى الأقيسة الجدلية.

و لذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد فى إثبات القسمة فى الأجسام الديمقراطيةية و الفلكية و جعل المانع عن الانقسام فى الفلك لازما و فيها زائلا و جعل المانع فى القبيلتين خارجا عن الطباع المشتركة 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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 62

مخلص آخر

لو قطع النظر عن تشابه الأجسام المنفصلة لثم 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 الحقيقة الامتدادية و ما يطابقها أيضا أن أجزاءها المقدارية جزئياتها للكل وجود بالفعل و تشخص عينى و للجزء وجود بالقوة و تشخص فيجوز بحسب الماهية المشتركة 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 في 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 قابله لا حيوانيته.

و هاهنا شبهة 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 يجمع الفعلية و لا ينافى اللزوم و فى الأخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذى لا يجمع الفعلية فمقتضى اطراد حكم

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 63

الطبيعه الواحده فى جميع الجزئيات هو جواز¹⁴ الاتصال و الوحده فى كل من تلك الأجسام بحسب أول فطرتها و الانفصال و التعدد فى أجزائها كذلك.

و لا يكفى ثبوت هذا المعنى فى تمهيد إثبات الهيولى بل لا بد من التوسل فيه إلى إمكان طء الوصل بعد الفصل أو الفصل بعد الوصل فإن المحوج إلى الهيولى فى كل موضع الإمكان الاستعدادى المغاير للفعلية فى الوجود دون الإمكان الذاتى المجمع 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 الانفكائيه بالنظر إلى نفس طبيعه الامتداد و إن منع عنها مانع لازم أو زائل إذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته- لكان فرض الانقسام فيه من الأوهام الاختراعيه و لم يكن حيثئذ فرق بين فرض الانقسام فيه و بين فرضه فى المفارقات الذوات و لا شك أن فرض الانقسام الوهمى من

¹⁴ (1) أقول إذا جاز ذلك بالنظر إلى طبيعه الأجسام و أجزائها بحسب أول الفطره فلا بد من مخصص للانفعال و التعدد للأجسام و الاتصال و الوحده لأجزائها فإن نسبة الفاعل إليهما واحده و التخصيص بلا مخصص محال و المخصص ليس إلا استعداد المادة و الهيولى فيجب أن يكون كل من الأجسام المذكوره مركبا من الهيولى و الصورة فليست هى المادة الأولى- كما زعمه نيمقراطيس 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 مادة له يكون نوعه منحصر فى شخصه- و أيضا بدبيهه العقل لا تفرق بين الفطره الأولى و الثانيه فى جواز هذا المعنى بالنظر إلى نفس الطبيعه فإن الطبيعه إذا لم تكن أبية عن الانفكاك و الانفعال بالنظر إلى ذاتها فى أول الفطره- لم يكن أبية 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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 64

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 الذاتي فضلا عن الاستعدادي إذ ربما جوز العقل شيئا في بادي النظر.

ثم إذا قام البرهان ظهر خلافه ثم إذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجي- لا يلزم أن يكون توهم القسمه فيه كتوهم القسمه في المجرد 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 المطب دليلان آخران.

أحدهما وجود التخلخل و التكاثر الحقيقيين في الأجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقه الرأس الجذابه للماء بعد المص الصياحه في النار بعد السد مع كون الخلاء محالا.

و ثانيهما أن كلا من تلك الأجسام لو كان بسيطا ذا طبيعه واحده كانت كرية الأشكال لما سيحيء 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 أحيازها و أشكالها الطبيعیه فيلزم ما لزم أولا من وقوع الخلاء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 65

الفن الثاني في البحث عن حال الهيولى ماهية و حقيقة و فيه فصول

فصل (1) في الإشارة إلى ماهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم و إثبات وجودها و تحقيق إنيتها بحيث ما أنكر أحد له أقل تمييز

إن في الأجسام سنخا يتوارد عليه الصور و الهيئات و لها خميره يختلف عليها الاستحالات و الانقلابات و لا يحتاج الجمهور في إثبات وجود أمر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم- أعني الماده القابله لوجود هذه الحوادث

و اللواحق و زوالها فإن كل من له استيهال مخاطبة علمية يعلم و يعتقد يقينا بالفكر أو الحدس أن التراب يصير نطفة و النطفة 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 النطفة باقية نطفة و الطين طينا و مع هذا فهو بشر و حيوان حتى يكون فى حالة واحدة نطفة و جسد إنسان أو طينا و حيوانا و إما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء أصلا و كذا الطين.

ثم حدث حيوان أو إنسان فحينئذ ما خلق الإنسان من نطفة و لا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته و هذا شيء آخر حصل جديدا بجميع أجزائه و إما أن يكون الجوهر الذى كان فيه الهيئة النطفية أو الطينية بطلت عنه تلك الهيئة و حصلت فيه هيئة إنسانية أو صورة حيوانية و القسمان الأولان باطلان عند الكافة و ليست مما يعتقدهما العامة و لذلك كل من زرع بذرا لينبت شيء 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 الزراعة من البر غير البر و من الشعير غير الشعير و لا فى التوليد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 66

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 الإشرقيين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو أمر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته 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 صورة يتحصل من تركيبها جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير و الأعراض و الصور اللاحقة و هو الجسم فالجسم عندهم

مركب في حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة و عند أصحاب ديمقراطيس أجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل.

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

نعم من زعم أن الامتداد الجسماني عرض في المادة و الجسم مركب من الهيولى- و الاتصال العرضي يكون مذهبه أشبه بمذهبه من مذهب المشاءين و بقى الفرق بينهما- بأن تقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عنده بما سماه صورة 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 نسبة مذهب المتكلمين إلى هذا المذهب كنسبة مذهب ديمقراطيس إلى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 67

مذهب الإشراقيين لأن هذين مشتركان في عدم جسمية الهيولى مع جوهريتها و قبولها للانقسام و مفترقان في فعلية الأقسام و عدمها و ذاك مشتركان في جسميتها و مفترقان في كون الأقسام جميعها حاصلة بالفعل أو بالقوة.

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

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

قلت نعم إلا أن هذه الأمور عندهم جواهر لا أعراض.

و تقرير هذا المذهب على ما صودف أن مثل الوهميات و العقليات كالأكوان و التأثيرات في كتبهم و الآراء و الاعتقادات و الآلام و اللذات و ما أشبهها كلها أعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعًا و أما الألوان و الأضواء و الطعوم و الروائح و الأصوات و الكيفيات الملموسة من الحرارة و البرودة 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 مجتمعة.

ثم إن تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت و تداخلت صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد أما الروح فجسم لطيف هو شيء 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 مجتمعة يحلها تلك الأعراض.

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 68

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

و الصواب أن يذكر مكان النظام ضرار على ما في 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 في 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 متخالفة 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 في أنفسها قائمة بذواتها و إن لم تكن متماثلة لجواهر الآخر كالحلاوة أو الحرارة مثلا.

و بهذا يظهر أيضا أن الاحتجاج بأن الأجسام باقية و الأعراض غير باقية 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 هي أجسام متماثلة عند الحكماء و المتكلمين لأن ذلك مناط إثبات الصورة النوعية 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 لفساده و ترويجا لكاسده و لن يصلح العطار ما أفسد الدهر من أنه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن أن يجعل جملة من الأعراض

داخله في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عائدا إليها و كأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم و التركيب الذهني و بين التماثل في الوجود و التركيب الخارجي و على تقدير التركيب العقلي و الاتحاد الجنسي.

فقد دريت أن المميز الفصلي لا يجب أن يكون ماهية مندرجة تحت مقولة عرضية و لا جوهرية فالأجسام إذا اتحدت مع سائر الجواهر في الجوهرية ذهنا و

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 69

كان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جزءا عقليا لا تأصل لها في 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 الجسمية مع أمر آخر على اختلاف رأى الحكماء و المتكلمين¹⁵ حتى يكون التركيب خارجيا و جنسية الأمر المشترك جسما كان أو جوهرًا ذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذي أشرنا إليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع كونها متحدة الحقيقة خارجا و عقلا باعتبار فلا يلزم إلا دخولها في حقيقة بعض الأنواع بما هي أنواع لا في حقيقة الجسم بما هو جسم كما هو مذهب الإشراقيين من تقوم الأجسام النوعية بالأعراض كما هو مذهب النظام فإن مذهبه أنها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لا في حقيقة الجسم بما هو جسم.

ثم العجب كيف ذهل عما ذهل في توجيه مذهبه و إصلاحه من الوقوع في ورطة أخرى و هي عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الشيء بانتفاء ما يتقوم به و هو جملة الأعراض الغير الباقية باعتدافه.

و قد أشار إليه بقوله و لذلك إن الأعراض لا تبقى و الجواهر باقية فلو تم كون الجواهر غير مختلفة بذواتها لما كانت الأجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة- بل مع جملة من الأعراض و حينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الأعراض و هل هذا إلا تناقض في الكلام

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 70

فصل (2) في الإشارة إلى ماهية الهيولى عند المحصلين من المشاءين

¹⁵ (1) فإن المشاءين من الحكماء و الجمهور من المتكلمين جعلوا المادة المشتركة هي الجوهر الذي 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 الثاني يكون التركيب من الجسمية مع أمر آخر فتدبر-، إسماعيل رحمه الله

قد عرفوا الهبولي بأنها الجوهر القابل للصورة و هو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لأنها جوهر قابل للصور
فالأولى أن يقيد الصورة بالحسية- و منهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له إلا القابلية.

و فيه خلل لا لما ذكره الشيخ الإلهي في المطارحات على ما سنذكره بل لأن في النفس¹⁶ جوهرها هيولانيا¹⁷ لا
معنى له إلا القابلية لأنه استعداد محض نحو

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 71

المعقولات الصورية كما سنحققه و ليس هو نفس النفس لأن النفس بما هي نفس صورة كمالية للمادة
الجسدانية فلا يكون استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحالة أن يكون أمر واحد بما هو واحد فعلا و قوة و إن
كان بالقياس إلى شئين و لا أن يكون صوره لأمر و مادة لأمر و إن كان الأمران متغايرين.

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

أما الهبولي فإنها محض القابلية و الاستعداد عند المشاءين.

و أما النفوس و الصور فإنها فعلية في أنفسها متعلقة بالقوة و الاستعداد مشوبة بها شوب و جودها بوجود
الهبولي الخارجة عن ذاتها و على ذلك بناء مذهبهم في تركيب الجسم المطلق من الهبولي و الصورة.

و أما ما أورده الشيخ الإلهي في أوائل طبيعيات كتابه بأن القابلية و استعداد القبول ليست أمورا جوهرية بل
ينبغي أن يتحقق القابل في نفسه حقيقة 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 حقيقة.

بلى لا يمنع أن يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هبولي باعتبار القبول كما أن النفس يسمى نفسا
باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الإضافات أجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية.

16 (1) و هذا الجوهر هو المسمى بالعقل الهبولاني و هو المادة للنشأة الثانية كما أن الهبولي الأول هي المادة للنشأة الأولى، إسماعيل رحمه الله
17 (2) أقول فيلزم وجود قسم آخر للجوهر وراء الخمسة المشهورة فإن هذا الجوهر الهبولاني لا يكون عقلا لكون العقل فعلا محضا و كون هذا
الجوهر قوة محضة و كذا لا يكون صورة لذلك بعينه و لا يكون هبولي و لا جسما و هو ظاهر فلو لم يكن نفسا كان قسما سادسا و هو خلاف ما
ذكره المصنف في تقسيم الجوهر إلى أقسام و لو كان هذا الجوهر غير النفس لزم أن لا يكون النفس قابلة للصور العقلية متصفة بها مستكملة بها
مترقية إليها بل القابل الموصوف المستكمل الصاعد إليها يكون هذا الجوهر الهبولاني و اللازم باطل ضرورة و اتفاقا من المصنف فالحق أن هذا
الجوهر الهبولاني هو النفس و ما ذكره من امتناع كون شيء واحد قوة و فعلا و إن كان بالنسبة إلى الشئين و مادة لشيء و صورة لشيء آخر إنما
يتم و يسلم في نشأة واحدة و بامتناعه بحسب نشأة واحدة يتم دليل إثبات الهبولي فإن نشأة الهبولي و الصورة نشأة واحدة و هي النشأة الذاتية الدائرة
الفاصلة قطن، إسماعيل رحمه الله

ففيه بحث لأن نسبة القابلية و الاستعداد إلى الهيولى كنسبة الفاعلية و الإيجاد إلى البارى تعالى فكما دل البرهان على أن سلسلة التأثير ينتهى إلى مؤثر يكون بذاته مؤثرا و إليها و ليست إلهيته و تأثيره بصفة زائدة و إلا لكان مفتقرا فى اتصافه بتلك الصفة إلى أمر يضم إليه و إلى إلهية سابقة على هذه الإلهية و هو ممتنع لانجراره إلى لزوم الدور أو التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق فى مقامه فكذلك سلسلة الحاجة و الافتقار الاستعدادى ينتهى إلى شىء ذاته محض الفاقة و الافتقار و كما أن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 72

معنى عينية الصفات فى الموجود الأول جل اسمه ليس أن المفهومات الإضافية التى لا وجود لها إلا فى العقل هى عين ذات الشىء 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 عينية الاستعداد للهيولى فإنها عبارة عن جهة فقر الأشياء و قصوراتها فى الوجود العيني كما أن الإمكان الذاتى عبارة عن جهة فقر الذوات و قصورات الماهيات بحسب تقومها فى مرتبة الذات و الماهية.

و لا يذهب على أحد أن كون الشىء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لأن المتضائفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر و ليس كذلك حال الوجودات العينية 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 المجعول بنفس جوهره مفاض و بالجعل البسيط مجعول فالبارى بنفس حقيقته القدسية فياض للأشياء و مع ذلك تعالى عن أن تكون واقعة تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذى هو أضعف الأعراض.

و أما النفس فى نفسيتها فإن كانت بجوهرها متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تديريا أو طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات و إن كان نحو العلاقة مختلفا و إن كانت النفسية جائزة الزوال و الانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس بلا جامع و أما قوله قدس سره بعد ذلك و لا يجوز أن يقال الأمر الجوهرى حقيقة نفسه- متقومة بالقوة و الاستعداد و هو نفس الاستعداد فإن جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح أن يكون عرضا و إلا لم يكن الشىء جوهر محضا بل مجموع جوهر و عرض.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 73

فالجواب أن كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة و هذا من باب تعريف القوى بأفعالها الذاتية فالقوة الفاعلة يعرف بفعلها الخاص و القوة الانفعالية يعرف بانفعالها.

و الحق أن تعريف العقل بإدراك المعقولات و تعريف القوة الحيوانية بالإحساس و التحريك و القوة النباتية بالتغذية و التنمية كلها مما أقيمت مقام الحدود و إن كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها أعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الأمور التي هي علاماتها و لوازمها.

إذ لا يمكن الحكاية عنها إلا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى و سائر القوى الانفعالية من حيث إنها انفعالية و السر في الجميع أن أنحاء الوجودات البسيطة لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم أو بالمشاهدة الإشرافية و أن ذا الحد المنطقي المركب من الجنس و الفصل ليس إلا الماهية الكلية النوعية.

و ربما يكون الوجود نحوا بسيطا و الماهية اللازمة له مركبا حدها من جزئين - كل منهما داخل في الماهية خارج عن ذلك الوجود إلا أنها بجزءيه حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمه له بحسب حاق مرتبته فيضطر الإنسان إلى ذكرهما عند الإشارة إليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع أن الوجود مما لا حد له و قد حقق الشيخ هذا في الحكمة المشرقية.

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 74

مجردة 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 الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها إلا بلوازمها المنتزعة عن حاق حقيقتها عندنا يتصور في الذهن و

لو بحسب التقدير و الهيولى ليست حقيقتها إلا قوة الحقائق و إمكانها الاستعدادى كما يدل عليه برهان وجودها.

فهذا الإمكان تمام ذاتها و كمال حقيقتها من حيث هي قوة الصور الجوهرية- كما أن الحركة كمال ما بالقوة من الأوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها.

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

فجوابه أن وحدة الهيولى كما سنحقق وحدة مبهمه لأن لها فى ذاتها استعداد كافة 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 وحدة الهيولى جنسية ليست شخصية و أولوا كلام من قال من الحكماء إن هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص بأن غرضه أن الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئة العارضة من الصور و الأعراض جملة و لا شك فى أن مجموع الجواهر و الأعراض شخص واحد.

و تحقيق ذلك أن للهيولى فى ذاتها لكونها أمرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقولات المشتركة بين الحقائق المتكثرة النوعية فى الذهن عند ملاحظة العقل إياها واحدة فى الذهن متشخصه بتشخصات العقل فحال الهيولى فى وحدتها الشخصى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 75

العقلى كحال الأجناس فى وحدتها الذهنية الاشتراكية.

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 تتجمع التكثر كما أن تشخصه لا يأبى العموم و الاشتراك فكذلك حكم الهيولى فى كونها استعدادا فإنها ليست استعدادا واحدا بل فى كل مرتبة يقترن بصورة تصير استعدادا لصورة أخرى.

و أيضا الحكماء فرقوا بين القوة و الاستعداد بوجوه ثلاثه ذكرها الشيخ الرئيس فى بعض رسائله و ذلك لأن القوة يكون على الضدين بالسوية 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 القوة ما تكون بعيدة و الاستعداد يكون قريبا و القوة يتفاوت شدة و ضعفا و الاستعداد لا يكون إلا واحدا هو القوة الشديدة.

و بالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فالهيولى الأولى هي بالقوة كل شيء 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 ضميمه أخرى حتى يتم الاستعداد و هذه القوة هي قوة بعيدة.

و أما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج إلى أن يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفع عنها فالشجرة مثلا ليست بالقوة مفتاحا بل يحتاج إلى أن يلقاها أولا قوة قالعه ثم ناشره ثم ناحته ثم بعد ذلك يتهيأ لأن ينفع من ملاقاته القوة الفاعلية المفتاحية فيصير مفتاحا.

فظهر أن الهيولى ليست استعدادا واحدا نحو صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور و ليست في ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 76

و ليست أيضا جوهرًا مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة- بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة 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 قوة مستمرة للهيئات و الصور المتبدلة للأعضاء و غيرها و استعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه ما دام في هذه النشأة نقص و بحسبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طور بعد طور و حالا غب حال- بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للأعضاء و الأمشاج و مع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة و للاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من أول العمر إلى آخر الأجل.

فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية و وحدة الهيولى التي هو قوة محضة مستمرة إلى آخر الدهر مع تبدل الصور و تعدد الاستعدادات و سيجيء فصل إيضاح في مباحث التلازم إن شاء الله تعالى.

و من هناك يظهر خطأ جماعة من المتأخرين كالعلامة 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 تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعددًا و التابع بما هو تابع واحدا شخصيا.

و قد برهن على أن ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة و أما القوة الجزئية- فهي متقدمة على الفعل الذى هو قوة عليه و كل قوة تابعة لفعل متقدم و هى إمكان لفعل يتقدم عليه و يضاف إليه فالقوة على الرجولية تابعة للصورة الطفولية مقترنة بها و القوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية و القوة عليها تابعة للصورة الدموية و القوة عليها تابعة لصورة الغذاء.

و هكذا متعاقبة إلى ما يقارن صور البسائط ثم يعود إلى صور المركبات تارة أخرى بغير واسطة أو بواسطة ترددها من بسيط إلى بسيط حتى ينتهى إلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 77

المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه و الصور تابعة 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 الحسية بأن من الصور الجسمانية ما ليست بحسية سيما صور الأفلاك فإنها غير محسوسة.

فالجواب أن المراد منها ما يقبل الإشارة الحسية و إن لم يكن أمرا مدركا بإحدى الحواس الظاهرة و إطلاق الحسى على ما يقابل العقلى شائع كثير.

و لأحد أن يورد فى تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بأنه جوهر من شأنه أن يعقد بالإشارة الحسية أو يمكن فيه فرض ثلاث تقاطعات على التقاطع العمودى كما مر

فصل (3) فى إثبات الجوهر الهيولانى

لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم إلى أجزاء لا تقبل القسمة المقدارية أصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد أفلاطون و أرسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة و تمامها أو عرضية¹⁸ كما عليه النظام و الضرار و النجار أو لا تقبل الفكية فقط دون غيرها كما رآه بعض آخر مثل ديمقراطيس و أصحابه ثبت أن حقيقة الجسم غير خارجة عن اتصال و متصل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 78

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

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

و بالجملة مثل هذه الحقيقة لا بد أن يكون وحدتها الشخصية هى نحو اتصالها و متصلتها كما أن وحدة العدد و شخصيتها ليست إلا انفصالها و تعددها و كما أن ببطان كثرة العدد يبطل هويتها الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال فى الجسم يبطل هويته الاتصالية 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 الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن فى الجسم شىء يقبل الانفصال لكان إما أن يقبل الاتصال مقابلة ضده¹⁹ أو عدمه.

و إما أن يكون الفصل إعداما لهويته الاتصالية بالتمام و إيجاد الهويتين الاتصاليتين الأخرين 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 لهوية واحد من غير جامع بين هذه و بين تينك و الأولان باطلان بالضرورة.

و كذا الثانى للفرق الضرورى بين الفصل و بين إعدام جسم بكليته و إحداث جسمين آخرين و كذا بين الوصل و إعدام جسمين و إحداث جسم ثالث كماء الجرة يجعل فى الكيزان أو ماء الكيزان يجعل فى الجرة فذلك الأمر الباقى فى الحالين - هو المراد بالهولى و هو استعداد محض ليس فى نفسه هوية اتصالية ليمتنع طريان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 79

الكثرة و الانفصال عليها مع بقائها بحالها و لا هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية - أو غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة و الاتصال عليه بل وحدتها و اتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها و كثرتها و انفصالها بطريان الانفصال عليها.

ثم إذا ظهر لك أن أدنى مراتب الموجودية بالفعل هو الموجود الاتصالى و الانفصالى - الذين لا جامع لشيء منهما بالقياس إلى نفسه و أجزاء ذاته و أن الوجود الانفصالى - لما كان أدونهما مرتبة فى الخسة و القصور فلم ينل من منبع الوجود إلا مرتبة أنزل - من أن يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحالة جوهرية الأفراد الانفصالية.

¹⁹ (1) بناء التردد على أن الانفصال أمر وجودي و عبارة عن حدوث هويتين أو عدمي و عبارة عن رفع الهوية الاتصالية عما من شأنه أن يكون متصلًا فعلى الأول يكون التقابل بينهما تقابل التضاد بناء على أن المعبر فيه المحل مطلقًا و على الثانى يكون التقابل بينهما - تقابل العدم و الملكة فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

و بطل كون المنفصلات و الأحاد الوضعية 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 العرضي كما سنحقق.

فظهر أن لا أدون منزلة من الجواهر الصورية إلا الهوية الاتصالية الجسمية- و لا شك أن مادة الشيء وجودها أنقص من ذلك الشيء كيف و نسبتها إليه نسبة الشيء إلى التمام و قد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الأربع فما ظنك بأمر يكون مادة يكون صورتها أضعف الصور فهل إلا قابل محض لا حظ لها من الفعلية.

فمثل هذه المادة يجب أن يكون حقيقتها قوة متقومة بفعل ما أي فعلية كانت- و مادة متحصلة بتعين ما أي تعين كان حتى إنها يستتم ماهيتها بالفصل ما يستتم بالوصل- و يتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحدة و يبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون و يقبل الخير كما يقبل الشر و إنما يحصل الاستمرار و البقاء لأنها لازمة لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الأشخاص بإبقاء مقيم قدسي يديم بعنايته عالم الأجسام و صورها و توابعها اللازمة و يحفظ أنواعها بتوارد أفرادها و يبقى وجوداتها و خيراتها و يجبر نقصاناتها و شرورها و آفاتها و نقائصها بتعقيب أمثالها و أشباحها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 80

أبحاث و تحقيقات-

[بحث]

قال صاحب البصائر و هو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجّة المذكورة- إن الانفصال عدمي و العدمي لا يحتاج إلى قابل يقبله و إلا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الأشياء.

و دفعه بأن الانفصال إن كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك و إن كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل منفصلا و النقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من إضافة إلى محل يبقى معه و له استعداد ما يقابله فكما أن البصر يضاف إلى محل و عضو يتصور بصورة المرئي و يقبل قوة بها يرتسم الألوان فكذلك العدمي الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا أو شخصا و كما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العدمي بل محله- فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله.

و قد علمت أن قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه أقل جهة يتهيأ بها لورود الأشياء عليه لغاية عريه في ذاته عن الصورة فنسبته إلى الاتصال و زواله ثم عوده كنسبه واحده فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثوانى لتصورها بصورها المقومه إياها الموجبه 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 بصورة تاميه لا أتم منها و كالمصور بصورة فلكيه أو كوكبيه لا ضد لها و لا ند و لا فساد يعتريها إلا على نحو الفناء المطلق كما هو عند أشراف المله و الحكمة فليس حال الهيولى الأولى من هذه الجهة بالقياس إلى الوصل و الفصل حال العين بالقياس إلى البصر و العمى و حال الإنسان بالقياس إلى العلم و الجهل.

الحكمة المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 81

بحث آخر-

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

و جوابه أنا نهنا على أن الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كأبعاد الشمعه و امتداداتها فإنها لا يخل تبدلها بحقيقه الجسميه بل بكميتها التعليميه و أما الاتصال المقوم للجسميه فمتى زال لم يبق جسم كان أولاً حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مابين للجسميه.

فثبت أن الاتصال ليس نفسه هو الجسم و توضيحه 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 يعقل إلا بالاتصال و كل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجاً عن حقيقته.

فظهر من هذا القول القياسى أن الاتصال غير خارج عن حقيقه الجسم و من القول القياسى السابق أنه ليس كل حقيقته فكل ما ليس خارجاً عن حقيقه شىء- و لا كل حقيقته فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم.

فإذا ثبت هذا لزم أن يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل أن يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزءه فله جزء آخر غير الاتصال فيتربك حقيقه الجسم عن الاتصال و ما يقبله فيكون للاتصال صوره جوهريه و القابل مادة جوهريه و هذا هو المرام.

بحث آخر-

إن بناء الحجّة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال- الذى هو بمعنى الممتد الجوهري و نحن لا نسلم فى الجسم إلا الاتصال الذى قيل إنه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 82

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

و ما قيل من أنك إذا شكلت الشمعة بأشكال مختلفة تغيرت أبعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فإن الشمعة المتبدلة الأشكال لا يخلو عن تفرق اتصال و توصل بعد افتراق فالمطولة إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة و المدورة إذا جعلت مستطيلة يفترق فيها أجزاء كانت متصلّة 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 توارد الانفصال و الاتصال عليه باقى بماهيته و نوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو و كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شىء فهو عرض للاتصال الذى يبطله الانفصال عرض.

و بوجه آخر إنكم أثبتتم فى الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية و امتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي و الامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة واحدة- و الحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهريّة و العرضية.

فإذا ثبت عرضية بعض أفرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل أشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه ثلاثة يشترك جميعها فى نفى الامتداد الجوهري عن الجسم فهى فى الحقيقة ترجع إلى إنكار الصورة لا إنكار الهيولى.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 83

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

و لهذا حدد بها و لو لم يكن متصلا فى مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ فى الحكمة الفارسية.

و حاصلها أن نفس ذات الجسميه بما هى هى لو لم تكن متصله واحده فى 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 الأحياز- و الأبعاد و الجهات ثم يعرضها الاتصال و قابليه الانفصال أو يلحقها التعلق بالأبعاد و الجهات و كلا الشقين باطل.

فبقى أن يكون الجسم متصلا فى حد حقيقته و ذاته فقابليه الجسم للأبعاد إنما يتصور إذا كان متصلا باتصال ثابت له فى حد نفسه و ما ثبت للجوهر فى 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 يقيم برهان بعد على استحالة 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 فى حقيقه الجسم عندهم لكنه عرض البتة.

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

لأننا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التى أثبتتم فإن الهيولى عندكم متصله باتصال يرد عليها من قبل الصورة فهى فى حد ذاتها غير متصله و لا منفصله.

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

الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج5، ص: 84

و الأمكنه فهو أيضا مشترك الورد.

و الجواب عن الموضعين أن عدم اتصال الشئ فى نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات الأفراديه و لا يستلزم فيه التجرد له عن الأحياز و الأمكنه فى الواقع- بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبه ذاته بذاته و إنما يلزم ذلك لو أوجب خلوه الشئ بحسب مرتبته 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 فى 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 الذى ذكرتم من حكاية كون الشيء متصلا في نفس الأمر غير متصل في مرتبة الذات و لا منفصل و لا متحيز و لا متجرد إنما يصح إذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له بنفسه و لا في مرتبة نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة و الإمكان و يكون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما يقترنه متصلا باتصاله منفصلا بانفصاله و هذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذى ليس في نفسه متصلا و لا منفصلا هيولى متقومة باتصال واحد و انفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصله- أو منفصله في نفس الأمر فيكون الاتصال جوهرًا صوريًا يقوم الهيولى بوحدته عند الاتصال الواحد و بكثرته عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولى في نفس الأمر عن التجسم و التحيز و لا كونهما مع قطع النظر عن الصور إما جوهرًا فردًا أو أمرًا مفارقًا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متأخرة الوجود عن وجود صورة ما فجوهرية الاتصال الصورى و تقوم الهيولى بها يوجب أن لا يكون للهيولى مرتبة في الواقع يكون بحسبها عارية عن الأحياز و الأبعاد.

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 85

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 في الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة و المقادير القارة و غير القارة وجود أصلا فكن على بصيرة في 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 يبينه.

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

أ و لا ترى أن استمرار طبيعة نوعية 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 عرضية للطبيعة فإن كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضي بمعنى محمول خارجي - لا أنه عرض بمعنى المفتقر في تقومه إلى الموضوع فرب عرضي لشيء يكون جوهرًا في نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضي لماهية الجسم - و مع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال ماهية و الهولي متقوم بها وجودًا و هذا شأن الجواهر الصورية كما سيجيء.

و أما الجواب عن الإشكال الثالث فهو من جهتين.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 86

الأول أنا لا نسلم أن الامتداد و الاتصال طبيعة واحدة و مفهوم واحد بل قد مر أن هاهنا اشتراكًا لفظيًا يطلق تارة على مفهوم جوهرى هو كفصل مقوم لماهية الجسم مقسم لجنس الجوهر و أخرى على مفهوم عرضي هو بمنزلة فصل مقسم لجنس الكم.

و الثانى أن الامتداد و إن كان مفهومًا واحدًا إلا أنه قد يؤخذ طبيعة مطلقه من غير تخصص بحد معين و مساحة معينة و هو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر و محصل للهولي بحسب الوجود و قد يؤخذ متخصصًا بحد معين ممسوحًا بمساحة كذا و كذا متناهية أو غير متناهية لو صح غير المتناهي في المتصلات و هو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم إذ بتغيرها و تغير شخصياتها عند تبدل الأشكال على الشمعة مثلاً لا يتغير الجسمية المعينة و إن تبدل مقدارها المعين.

لست أقول مرتبة ممسوحيتها لأنها أمر كلي محفوظ عند تبدل خصوصيات أبعاد الشمعة و إنما يتغير المساحة بالتخلخل و التكاثر الحقيقيين.

و تحقيق الكلام فى هذا المرام بحيث لا يزل أقدام الأفهام بأغاليط الأوهام - الموهومة لعقول الأنام يحتاج إلى بيان حقيقة 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 الثلاثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم و يكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون فى الجسم متصلان.

أحدهما صورةً جوهريةً و الآخر صفةً عرضيةً و يكون أحدهما كما و الآخر متكهما به و أحدهما قابلاً للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الأبعاد و الآخر قابلاً للقسمة الوهمية الجزئية متعينة فى أبعاده الثلاثة ممسوحاً بمساحة معينة لكنهما متحدان فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 87

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

و ثانيها أنه متصل²⁰ بالذات و يكون به ممتد الجسم الطبيعي بالعرض - و هذا مردود بما علمت أن الجسم فى مرتبة ماهيته متصل و فصله الذى يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس إلا مفهوم قولنا قابل للأبعاد الثلاثة و علمت بالبرهان أنه لو لا اتصال الجوهرى فى الموجودات لما صح لشيء من الأشياء الموجودة - صفة الوحدة الاتصالية و لما صدق على شيء حمل المتصل لا بالذات و لا بالعرض.

و ثالثها أنه مجموع أمور ثلاثة هى الطول و العرض و العمق للجسم²¹ و فيه أن هذه الأبعاد ليست بنعت الكثرة موجودة فى الجسم و الجسم التعليمى من الموجودات الخارجية بالفعل.

و رابعها أن فى الجسم اتصالاً واحداً منسوبا إلى الصورة الجسمية بالذات - و إلى مقدارها التعليمى بالعرض فحينئذ إما أن يراد بالجسم التعليمى نفس تعين امتداد الجسم و تحدد انبساطه فى الجهات فلزم أن لا يكون من مقولة الكم و إما أن يراد به الصورة الجسمية مأخوذة مع التعين المذكور محيثة بالحيثية المذكورة فكان له اتصال بالذات لا بأمر خارج عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية و يشبه أن يكون هذا هو الذى اختاره المحققون و يوافقهم 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 تعين امتداداته تعينا فى التقدر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 88

²⁰ (1) إن كان من الاتصال المراد هو الاتصال الذى هو الفصل المقسم للكم أعني كون الشيء بحيث يقبل الانقسام إلى أجزاء متشاركة 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 متصلاً بهذا المعنى بالعرض لا ينافي كونه متصلاً بالذات بالمعنى الآخر للاتصال أعني ما هو فصل مقسم للجوهر و هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة بالزوايا القوائم فافهم، إسماعيل رحمه الله

²¹ (2) أي الجسم الطبيعي و مجموع الأبعاد الثلاثة هو الجسم التعليمى، إسماعيل رحمه الله

و تحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا أو مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية و جوهرًا 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 التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية و عرض و هو تعين الامتداد.

و قد أجيب 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 مثبتي الهيولى حيث أخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل و العرض يجوز أن يصدق عليه تعريف العرض فيكون عرضا إذ لا خفاء في أن المجموع المركب من الصورة و حيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فإن الهيولى و إن لم تكن بالنسبة إلى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم إليها لكنها بالنسبة 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 العمدة في الإشكال أن أفراد المقولات ليس بعضها داخلا في بعض و هاهنا يلزم أن يكون ماهية واحدة مركبة من مقولتين مقولة الجوهر و مقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل أمرا اعتباريا له وحدة اعتبارية

مخلص عرشى -

الحق أن معنى الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا و كذا لذاته مساحة حاصله من تكرار مكعب واحد أو ما في حكمه و ليس كون الممتد جوهرًا داخلا في هذا المفهوم أصلا كما ليس داخلا في شيء من المشتقات كونها جوهرًا أو عرضا من حيث مفهوماتها و إن لم تكن في الوجود منفكة عن إحدى الخصوصيتين - فهذا الامتداد الذي هو في الجسم إذا أخذ على الإطلاق يكون مقوما للجسم و محصلا للهيولى - و إذا أخذ متقدرا متعينا في جهاته و قطع النظر عن كونها جزءا للجسم أو صورة للهيولى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 89

لأن كون الشيء جزءا لشيء آخر إضافة خارجة عن مفهوم ذاته و كذا كون الشيء صورة لأمر قابل بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء.

فيصح للعقل أن يعتبره مطلقا عن هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات و مفهومه بسيط عن اعتبار دخوله فى الجسم و تقويمه للهيولى و ليس مركبا 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 مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به فى مسفوراتهم و لا يكون فى الوجود إلا جسما ذا بياض و ليس هو بمعنى الذى هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية و لا الجوهرية لا فى المفهوم و لا فى الوجود بل مفهومه أمر مطلق عن الخصوصيتين اللتين هى غير البياض و وجوده أيضا ليس إلا وجود ما يفعل عنه الحاسة البصرية بتفرق نورها سواء كان معه جسم أم لا و ليس كون الشيء مفتقرا فى وجوده إلى مقارنة أسباب مهيات و أمور معدات و مقدمات فى عالم الحركات مما يوجب له أن يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز أن يكون فى الوجود بياض مجرد عن قابل جسمانى لكان بياضا و أبيض بذاته كما أن البياض المفتقر فى وجوده إلى الجسم المركب العنصرى بياض و أبيض بنفسه لا بذلك الجسم فيباضية البياض و أبيضته ليست بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر إلى حامل يحمله لكونه نحوا ضعيفا من الوجود عرضيا فالجسم الذى له البياض قسم من الجسم مطلقا داخل فى مقولة الجوهر بلا شك.

و أما إذا سقطت عنه خصوصية الجسمية و أخذ مجرد ما له البياض فهو قسم من اللون داخل فى مقولة الكيف فهكذا قياس كمية الجسم التعليمى فإن الممتد القابل للأبعاد إذا أخذ كونه مقوما 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 هيئة المكعب فهو من مقولة الكم.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 90

و هكذا فى خصوصيات أشكاله التعليمية مثل الكرة و المكعب و المخروط و الأسطوانة و غيرها فإن الكرة بما هى كرة أى مقدار محاط بنهاية واحدة تفرض فى داخله نقطة يتساوى الأبعاد الخارجة إليها من تلك النقطة من مقولة الكم و بما هى مستغنية القوام عن الموضوع مستقلة فى الإشارة الحسية فهى من مقولة الجوهر- و ليس مما يدخل فى تقومها الجوهرية و لا فى تحصلها الجسمانية الطبيعية كونها متعينة الشكل الكرى و لا متعينة الامتداد المساحى.

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

بحث آخر-

هب أن الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير و ليس فى الجسم متصل سواء و هو القابل للانفصال لا ما سميتومه مادة و لا يجدى قولكم أنه لا يبقى مع الانفصال لأن ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهري.

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 الكافء من لفظ الاتصال و هو الممتد الجوهري 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 وهمية فيقال عليها إنها متصلة بعضها ببعض أو يكون فى الجسم الواحد اختلاف عرضين فيقال إن محل أحدهما متصل بمحل الآخر و لا شك فى عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبى و هو الذى يقابله الانفصال- فلا يصلح أن يكون جزءا لأمر جوهري 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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 91

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 و غيره من المشتقات لا يدخل فى مفهومها غير مبدأ الاشتقاق و لو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية و الإطلاقات العرفية على أنه لا يبتنى الحقائق العلمية على أحكام الألفاظ.

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

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

يجاب بأن وجود التخلخل و التكاثر الحقيقين من فروع وجود الهيولى و إثباتهما يتوقف على إثباتها فإذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذى هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار و نقصانه من غير

ورود مادة عليه أو انفصالها عنه فإن زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة أجزاء الجسم و نقصانه بنقصانها- فمرجع التخلخل و التكاثر حينئذ إلى تخلل الجسم اللطيف بين أجزاء الجسم و انفصالها عنها و اجتماعها لا الحقيقتين اللتين هما حركة جسم واحد شخصى فى المقدارية- 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 بالكارورة المموصصة إذا كبت على الماء أو بالمقمة الصياحة إذا وقعت فى النار فهو فى غاية الضعف سيما و قد شوهد عند الكب الحبابات الدالة 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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 92

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

فإن قيل اشتراك الأجسام فى الجسمية و افتراقها فى المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فيقال لدفعه بما فى حكمه الإشراق من قوله اشتراكها فى الجسمية بعينه- اشتراكها فى نفس المقدار المشتركة 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 الجسمية لا غير.

و يرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال و النقصان و الشدة و الضعف فى نفس ماهية 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 المغايرة فى التحقق بين الاتصال بالمعنى الذى هو مقوم للجسم و ليس بمقدارى و بين الاتصال بالمعنى الذى هو من مقولة الكم و فى إثبات هذه المغايرة 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 مثلا فلا شبهة فى أن ذلك الوجود لم يبق بشخصيته- بل انعدم و حدث شخصان آخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا و ساكنا أسود و أبيض و إلا لزم اجتماع المتقابلين فى شخص واحد لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية فى ذات المتصل الأول و هذين المتصلين الحادثين و ما هو إلا ما ادعينا و عيناه بالهولى.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 93

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

و قد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذى هو جوهر مقوم للجسم و مفتقر
إليها الهيولى و بينها بالمعنى الذى هو كمية خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى.

و ثانيهما إثبات التخلخل و التكاثر الحقيقيين فى الأجسام و له دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق
الأجسام فى الجسمية و افتراقها فى المقادير.

و الحق أن هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما أورده عليه عند الإنصاف- من تجويز الاختلاف بين أفراد
حقيقة واحدة بالكمال و النقص فى أصل الحقيقة- سيما إذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية
الراجعة إلى أنحاء الوجود للشئ.

فإن العدد و المقدار و نظائرها حالات مخصوصة عارضة لهويات الأجسام و وجوداتها و الوجود قد مر أنه
مما يتفاوت و يتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شئ إليه به يحصل التميز و التعيين و التفاوت بين أفراد
و أنحاء و لكن إنكار الحركة فى الكمية بحسب التزايد و التناقص و التخلخل و التكاثر الحقيقيين لا يخلو
عن مكابرة لكثرة الشهادات و وفور العلامات الدالة على وجود التخلخل و مقابله مع ملاحظة امتناع الخلاء
كانكسار القمقمة الصياحة و دخول اللحم فى المحجمة بعد المص و بقائه فيه ما دام رأسه مسدودا و غير
ذلك من الأمور الجزئية التى يجزم العقل عند مشاهدتها بإشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بأن جسما
واحدا يزيد و ينقص مقداره و سنعيد القول إليه فى موضعه

زيادة توضيح لإعادة تهذيب و تنقيح-

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 94

على و من يقتفى آثارهم يفترون بين مفهومى الممتد أحدهما الصورة الجرمية التى معناها الممتد على الإطلاق و الآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة 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 تعيين فى الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم و محصل للمادة و إذا أخذ على التعيين الامتدادى المقدارى متناها كان أو غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم و لا محصل للمادة.

و يظهر الفرق بينهما بما مر منا و بإثبات التخلخل و التكاثر فى الجسم - لا بتبدل أشكال شمعة واحدة فإن فى موارد التخلخل و التكاثر يتبدل نفس المقدار.

و هاهنا يتبدل عوارضه التى هى مراتب انبساطه و خصوصيات أبعاده الطولية و العرضية و العمقية و أما الشيخ المؤيد بالإشراق فهو ممن أنكر الممتد بالمعنى الأول - فى كتاب حكمه الإشراق محتجا عليه بوجه ثلاثة.

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 طبيعة واحدة و مفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 95

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

و ثانيها أنه لو كان فى الجسم امتداد جوهرى لكان فى كل الجسم و فى جزئه - و ما فى الكل أعظم مما فى الجزء فيكون قابلا للتجزية فيكون كما مقداريا.

و ثالثها أنه إذا تخلخل الجسم إن بقى الامتداد الجوهرى كما كان و هو مقدار لا شك فليس فى كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية و هو محال و إن لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو إذن صار أزيد فالامتداد الجوهرى كم لذاته و هو عرض فالجوهر يكون عرضا.

قيل فى الجواب عن الوجه الأول بما حاصله أنه إن أراد بالكلى الكلى العقلى - اخترنا أن الممتد المقوم للجسم العينى ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلى بهذا المعنى فى الخارج و إن أراد به الكلى الطبيعى أى ما يصير معروضا للكلية إذا وجد فى العقل اخترنا أنه كلى باعتبار ماهيته و جزئى بتشخص الجسم.

قوله و إن كان هو الذى ثبت عرضيته و ليس فى الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته إنما هو أمر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع إما مطلقا أو مخصوصا و هذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد فى الماهية ليلزم من عرضيته عرضية ذلك المفهوم.

أقول لا يخفى ما فى هذا الجواب من الوهن و الفساد أما أولا فلأن ماهية المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد الجوهرى بل المتصل القابل للقسمه المقدارية الجزئية و الحدود المشتركة المعينة.

و أما ثانيا 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 القائمة بالشئ المستتبع إياها بحسب هويته الشخصية فليست بداخله فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 96

إفاده التشخص و المتشخصية عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم و بكلامهم - و إنما هى لوازم و أمارات للتشخص كما مر سابقا فى مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العينى 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 الجوهرى جزئيا متعينا فى الخارج مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات فلو كان عين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم أن يكون الجوهر عين العرض و إن لم يكن عين ما هو المقدار بل هو

غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام أن يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينان أحدهما جوهر و الآخر عرض متباينان في الوجود و هو خلاف ما تقرر عندهم.

و أيضا إذا تعين الممتد الجوهرى مع قطع النظر عن الممتد العرضى فهو إما مساو لهذا أو أزيد أو أنقص و على كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات أخرى- كاجتماع المثليين و التداخل و التعطل في 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 في الحدود و المساحة فهو بالمعنى الأول مقوم للجسم و بالمعنى الثانى عرضى خارج عنه و كثيرا ما يكون مفهومات متعددة²² ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصى بعضها داخل فى الحقيقة الشئ ذاتى له و بعضها خارج عنه عرضى له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته أنه مصداق للإنسانية و مصداق لكونه مفهوما و شيئا و ممكنا عاما.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 97

المعنى أحدهما مقوم له باعتبار و الآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوجدانى فى أى حد كان مقوم للجسم و من حيث إن له صفة الكمية و المقدارية عارض و التعين فى القدر غير معنى التشخص و كذا الإبهام فيه غير مستلزم للكليّة فإن مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد فى أشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الآخر فيها- و جسم معين شخصى ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة فى المقدار كما فى الحركة الكمية و الامتداد الجوهرى أى الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجرم العينى الشخصى- أمر متعين الذات مبهم المقادير التى كل منها عبارة 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 منسبًا فى الجهات على أى حد كان من حدود النهايات- و ليس المتصل الجوهرى المقوم للجسم ممتدا و المتصل المقدارى ممتدا آخر غيرها فى الوجود بل هما متغايران فى المعنى و المفهوم و تغايرهما فى المفهوم صار موجبا لتوهم أن الحكماء ذهبوا إلى أن فى الجسم الواحد ممتدان جوهرى و عرضى و جسمان طبيعى و تعليمى.

²² (1) 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

و أما الجواب عما ذكره ثانياً 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 بجوهريه الامتداد الوحدانى أجل شأننا من أن يذهلوا عن أن القابل - للجزئيه و الكليه و المساواة 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 فى 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 فى آنات زمان الحركة و أجزاءه الفرضيه على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار الذى كان للموضوع فى آن سابق أو لاحق.

الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 98

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 حركة التخلخل مثلا- 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 الحركة و المنتهى هو مقدار كبير قد حدث فى آخر آن من الآنات المفروضه لزمان الحركة 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 أوردها 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 فيقال 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 الجرمية و إن كان للجرم امتداد عيني 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.

الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 99

و أقول هاهنا فرق دقيق يجب التنبه عليه و هو أنه فرق ما بين نحو تركيب الشئ كالجسم الطبيعى من مادّه و صورّه 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 العيني المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل أحدهما الذى هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطره السليمه- بخلاف الجرم العيني 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 المتبادلّه و ذلك لانحفاظ وحدته الشخصيه العديّه باستمرار وحدّه أحد جزأيه بعينه.

فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضه لوجود الفارق المذكور- و ليس أيضا لقائل أن يقول إن هذا العظيم التحرير 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 صورّه مقومه للجسميه عند المشاءين و الآخر عرض خارج عن حقيقه الجسم لازم لها.

و الشيخ الإلهى قد أنكر المعنى الأول مطلقا جوهرًا كان أو عرضا 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

الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 100

الحكماء من أن الصورة الجسمية 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 الذهنى فإن للعقل أن ينتزع من الأشخاص ماهياتها و يأخذها على وجه لا يأبى عن الصدق على كثيرين فكما أن للجسم مرتبة 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 الخاصة مقومه للأجسام الخاصة 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 التكاثر الحقيقيين بل الحركة فى المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة على عرضية 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 المقدارية- و التعين الشخصى بحسب تجوهر الذات لا ينافى الإبهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافى الإبهام الكيفى فإن الجسم فى حد نفسه شخص جوهرى معين و قابل للحركات و الاستحالات الكمية و الكيفية و المتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة 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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 101

ماهية الجسم و الأخيران عرضان فيه زائدان عليه بتبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل و التكاثر و الآخر بتوارد الأشكال عليه لكن لم قلتم إن الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر ذاتى فإن اللازم ليس إلا أن حقيقة الجسم يجب أن يكون لذاتها قابلة للاتصالات و الانفصالات.

و أما أن القابل يجب أن يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا و إنما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوى الوحدة الاتصالية و يلازمها و هو غير مسلم فإن الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها إلى بعض فالجسمية لا تساوq الاتصال الوحدانى - بل اللازم كون القابل للاتصال و الانفصال أمرا واحدا شخصيا و يجوز أن يكون ذلك الواحد أمرا متصلا بذاته و مع استمرار وحدته الشخصية بتعدد اتصاله الذاتى.

فحينئذ لأحد أن يقول طريان الانفصال لا ينافى استمرار الاتصال بل إنما ينافى وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق فى الحالين بشخصه و الزوال و التبدل إنما هو لعارضه أعنى الوحدة و الكثرة.

و قد أجاب عنه بعض الأذكياء بعد تمهيد أن وجود كل شىء ليس إلا عبارة 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 واحدة و تشخص واحد فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل و تشخص خاص بحسب نفس الأمر.

كيف و قد تبين أن الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهائية.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 102

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

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

و هذان التعينان بحسب نفس الأمر أو بدونها.

فحينئذ إما أن يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال أو لا لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر من المساوqة بين التعين و الوجود - فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه و لا إلى الثانى لأنه يلزم أن يكون ذات واحدة يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود

و يوجد بوجود آخر و هو أيضا خلاف المفروض من أن الوجود ليس إلا نفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات.

و إما أن يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما و تعينهما حين الاتصال و إذا خرج وجودهما أو تعينهما بطريان الانفصال من القوة إلى الفعل تصير حاملة لهما و متلبسة بهما و ليس تلك المادة هي نفس ذلك المتصل الأول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له و لهما معا جوهرًا آخر و هو المطلوب

بحث و تعقيب

إن القول بأن تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص الموجودة أو مستلزم له و توحد عين توحد الشخصية أو مستلزم له و أن الاتصال و الانفصال عبارتان عن توحد الجسم و تكثره مما لا شبهة فيه و نحن نساعد كيف و من أصولنا المقررة أن الموجود ليس إلا نحو وجود كل شيء و الوجود بنفسه متشخص و هو عين الهدية و الهوية إلا أن هاهنا فرقا ما بين المتصل بالذات بأحد المعنيين و ما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فإن كون القسمة و إن كان موجبا لتحويل الوحدة الشخصية إلى الكثرة الشخصية و بطلان موجود واحد و حدوث

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 103

موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال و تعينه المقدارى ليس إلا ما سميتومه المقدار و هو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم و فى الخارج بواسطة الأمر الحامل له أى الجوهر الجسمانى - و قد مر مرارا أن الامتداد و الممتد بنفسه على الإطلاق شيء و المأخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقدارى أو العددي من كونه واحدا أو كثيرا شيء آخر.

و ليس المراد من قولنا إنه الممتد بنفسه مطلقا أن الصورة الجسمية بصرفه إطلاقه موجود فى الخارج و جزء للجسم بل الغرض كما مر أنها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية و العديّة موجودة.

فحاصل الكلام فى هذا المقام أن الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست عين الوحدة المقدارية فكما أنه فرق بين معنى المتصل فكذلك فرق بين وحدتهما و تعددهما فأحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة و الكثرة التى بإزائها أخرى من جهة 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 أية وحدة أو كثرة بحسب المعنى الآخر كانت فهو مما لا يقبل فى نفسه إلا نحواً واحداً 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 المساحة و الكمية و هو ما حواه السطح الأعلى من الفلك أعنى كره العالم و هو شخص واحد سواء كان فى اتصال واحد أو فى اتصالات متعددة حادثه أو فطريه و هذا الشخص له تشخص واحد مستمر و له أيضاً تشخصات و تعيينات متبدله حاصله فيه- من تبدلات مقاديره اتصالاً و انفصلاً 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.

الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج5، ص: 104

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

قيل كون ذات الهيولى أمراً مبهماً 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 تعيينين أحدهما ذاتى مستمر و الآخر عرضى متبدل فكذلك يقال فى الجوهر الممتد من أنه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال و كثرته و لها تعيين ذاتى مستمر و تعيين مقدارى يتبدل على نحو ما قالوه فى الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور.

مخلص عرشى

و أقصى ما لأحد أن يقول فى التفصلى عن هذا الإشكال و يتم دليل إثبات الهيولى- من جهة مسلك الاتصال و الانفصال هو أنه لا ريب لأحد من العقلاء فى أنه يندم عند طرو الانفصال على المتصل الوحدانى عن الجسم المفرد أمر كان موجوداً له فى الواقع [فى الخارج] عند الاتصال كما أنه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما أمر لم يكن موجوداً 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 محالة يكون وحدة ما للاتصال البتة فهى لا تخلو إما أن تكون وحدة ذاتية و اتصالا حقيقيا أو وحدة ارتباطية 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 اشتغال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل إعداما و إفناء للجسم بالمرءة و الوصل إبداعا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 105

و إنشاء نشأة أخرى.

و على الثانى يلزم أن يكون فى الجسم المفرد إضافات و وحدات اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية و يلزم المفاصد الواردة على مذهب النظام و أصحابه القائلين من جهة قبول الجسم.

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

شك و هداية

قد وقع هنا إشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس و هو أن الوجود و الوحدة و سائر الأمور العامة التى لا تنقسم فى المقدار و لا يحتاج فى وجودها و تعقلها إلى المادة فكيف يتعلق بالمادة و يقبل الانقسام فى المقدار ثم كيف ينقسم الوحدة و يتعدد الهوية.

ثم إن هذه الأمور لوازم و أعراض فهى لموضوعات و ينقسم لا محالة و لو كانت هذه الأمور غير حالة فى الموضوعات لكانت مفارقة و لكانت جواهر بل عقولا مفارقة.

فأجاب عنه الشيخ فى بعض مراسلاته إليه بقوله هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالإمكان و الوجود و الوحدة المادية ينقسم و الوجود مطلقا و الواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى.

بلى قوله إن هذه لوازم و أعراض فهي 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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 106

للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا و الاتصال يبطل بالانفصال- و يبقى متصلا بفرض الاثنينية الموهومة المشتركة فى الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثينية و قسمة وضعية ذهنية هذا كلامه.

و فيه تصريح بأن الوجود و الوحدة فى المتصل الحقيقى نفس الاتصال القابل للتعدد و الانفصال إن الانفصال فيه ليس إلا تعدد وجوده و تكرر وحدته مع أن الوجود و الوحدة المطلقين من الأمور الشاملة و المعقولات العامة 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 الوحدة لكل واحد هى عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت الذى لا يعتريه و صمه ريب و لا تهمة عيب.

و ظهر أيضا أن الوجود و الوحدة و ما يلزمها و سائر الأمور الحقيقية الشاملة لجميع الأشياء اللازمة لكل الموجودات هى أعم و أشمل من أن يكون معقولا محضا- أو محسوسا محضا لظهورها تارة فى العقول و هى بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة إلا بأجزاء مختلفة المعانى كالأجناس و الفصول و تارة فى الموارد البسيطة الاتصالية- و هى بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة إلا بأقسام مقدارية و ضعية متشاركة فى الحدود المشتركة- و هى مع ذلك كما مر بحسب حقيقتها بريئة عن الماهية و المادة مقدسة عن القسمة بحسب الحد و المعنى و بحسب الوضع و الهيولى.

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

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 107

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

و ممن تفتن 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 قسمة منعا كيف كان بل أن يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثير من جهة 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 معقولة و أن تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة حيث لا يبعد أن يكون الواحد بالاتصال و الوجود الجسمانى ينقسم إلى اثنين منه و إلى موجودين متشابهين و لا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية و غير ذلك انتهى كلامه- فافهم و اغتنم

بحث آخر على جهة أخرى-

إن تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها و محوجا إلى مادة فمادة المتعدد إن كانت واحدة لزم كون شىء واحد فى أحياز متعددة و جهات مختلفه و إن كانت متعددة فتعدها إما أن يكون حادثا بالانفصال أو مفطورا بحسب الذات فإن كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد أو مع بقائها.

فعلى الثانى يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة و أشخاصا متعددة أخرى- و على الأول يلزم التسلسل فى المواد إذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها- و هى أيضا حادثه على التقدير المذكور و مع ذلك فهو ينافى المقصود من وجود أمر يكون باقيا حالتى الفصل و الوصل لئلا يكون التفريق إعداما بالكليّة و الوصل إيجادا و لو كان التعدد واقعا فى المادة بحسب أصل الفطرة لكان الجسم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 108

المفرد مشتملا على أجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية 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 واحدة فى حد ذاتها و شخصيتها لكن لا يتهيأ لقبول الإشارة الحسية و الأبعاد المقدارية و تحصيل الجهات و حصول الفصل و الوصل و الوحدة و التعدد بالذات بل إنما يتهيأ لشيء من هذه الأوصاف و النعوت بالعرض- بعد تعيينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة و مع المتعدد متعددة و هى فى حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل إياها كذلك و لا

يلزم مما ذكرنا أن يكون الهيولى من المفارقات فى مرتبة ذاتها كما نبهناك عليه و لا أيضا متألفه من غير المنقسمات متناهية و غيرها لما مر من الإشارة إلى ما سيجىء من تقدم الصورة الجسمية فى الوجود عليها فإن ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشيء من تلك الأوصاف المذكورة فى نفس الأمر و إن كان بواسطة الصورة الجرمية- و أما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم.

و ستعلم أن ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية و وحدة اتصالية من جهة الصورة و الوحدة الأولى يتقوم إما بالوحدة الثانية- أو بما يقابلها فإذا طرأ عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها و زوال شخصيتها و هذا بخلاف الجوهر الجسماني فإن وحدته الاتصالية هى عين وحدته الشخصية لما علمت من أن الوجود فيه نفس وحدة الاتصال و هى عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال واحدة فى ذاتها متعددة الجزئين و هى محفوظة الوجود فى جميع المراتب باقية الذات فى حالتى الانفصال و الاتصال غير حادثه بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل فى المواد الحادثه و لا متكثر بتكثر الانفصال ليلزم اشتمال الجسم على أجزاء غير متناهية بل الزوال و الحدوث و الوحدة الاتصالية و الكثرة الانفصالية إنما تعرض للجوهر الممتد بالذات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 109

و الهيولى لا يقتضى فى ذاتها شيئا منها و لا أيضا مما يتأبى عنها فهىولى الجسمين اللذين أحدهما فى المشرق و الآخر فى المغرب لها وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية و يقبلهما لها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما أن وحدة العشرة تجامع الكثرة و التعدد كما أن لكل من الحركة و الزمان ثباتا يجامع التغير و التجدد و إنما ذلك لضعف الوحدة فيها و ضعف الثبات و الوجود فيهما فحصول الهيولى فى الجهات المتخالفه و الأحياء المتباعدة عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة و الجسميات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع فى الإشارة الحسية.

و قبول الأيون و الأحياء و الجهات بوحدتها الشخصية لا ينافى كثرتها الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال.

و قد قال بعض الحكماء إن الوحدة قد تكون من لوازم نفى الكثرة و قد يكون من لوازمه نفى الكثرة فهناك نقول يشبه أن يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الأول- فإن وحدتها ليست صفة وجودية بل هو مفهوم سلبى من لوازم نفى الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفى الكثرة الذاتية و وحدة الصور الجرمية من

قبيل الوحدة بالمعنى الثانى لأنها وحدة وجودية قابلة للانفصال و التعدد كيف و لو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال و ينعدم عن المادة بحدوث الاتصال

فصل (4) فى ذكر منهج آخر للفلاسفة لإثبات حقيقة الهيولى و نحو وجودها الذى يخصها

اعلم أن الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالى و صورته عينيه و هو لا محاله معنى بالفعل و من حيث استعداده لقبول الفصل و الوصل و غيرهما من الأشياء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد و الحركة و الحرارة و الصور النوعية المكمله له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون فى كل جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل و قوة و حيثيتا وجوب و إمكان و الشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 110

لأن مرجع القول إلى أمر عدمى هو فقدان شيء عن شيء و مرجع الفعلية إلى حصول حقيقة لشيء و الشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححا لهاتين الصفتين و منشأ لاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصل أو متحرك أو ذو سواد أو نفس أو صورة بل يكون كونه جوهرًا متصلًا غير كونه جوهرًا قابلاً للأشياء فإذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه أيضًا قوة قبول المتصل - لأن إمكان شيء 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 القسمة ففيه ما يقبل المتصل أيضاً إذ لو كان عين المتصل أو لازماً له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال و هو باطل بالبديهية فصحة قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فإذن الجسم بما هو جسم مركب فى ذاته مما عنه له القوة و مما عنه له الفعل و هما الهيولى و الصورة و هو المطلوب.

تذكرة قياسية

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

و لمزيد التوضيح نقول لا شك أن فى الجسم قوة على أن يوجد فيه أمور كثيرة.

فتلك القوة إما أن يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل أو ثابتة في أمر يقارنها أو قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الأبعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوة لأشياء كثيرة مما يطرأ للجسم فيلزم أن يكون إذا فهمنا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 111

الاتصال الجوهري فهمنا أنه استعداد لأمر كثيرة و ما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الأشياء و ليس كذلك و أيضا لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه أنه بالقوة كذا و كذا- لكان صورة الجسم عرضا لأن هذا المعنى أمر اعتباري عدمي أو إضافي و الإضافة من أضعف الأعراض و لو كان الاتصال حاملا لقوة 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 القابلية و الاستعداد لأن القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه و لو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الإمكان جوهرًا لكنه عرض كما علم.

فالحامل لقوة هذه الأشياء غير الاتصال و غير المتصل بما هو متصل بل الذي يكون فيه قوة الاتصال و الانفصال و غيرهما من هيئات غير متناهية و كمالات غير واقفة على حد هو الهولوى و هذه الحجّة و الحجّة السابقة متقاربتا المأخذ

و فيها أبحاث من وجوه-

الأول ما ذكره بعض شيعه الأقدمين نيابة عنهم

أن قولكم الجسم أو الاتصال نفسه ليس قوة على أمر فمسلم لكن لا يلزم أن لا يكون القوة موجودة فيه و ليس إذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم أن يكون هي هو.

فإن قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال.

قلنا هو [هذا] بعينه عود إلى الحجّة السابقة و قد مر الكلام فيها و إن قلتم إنه إذا كانت القوة حاصله للاتصال قائمة به و هي شيء متحصل بالفعل فيلزم أن يكون شيء واحد بالقوة و بالفعل معا و هو محال.

قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل و بالقوة معا و أما امتناع أن يكون شيء واحد بالفعل و له قوة شيء آخر فغير مسلم و لا امتناع

الأول أيضا مستلزم لامتناع الثاني فالفعل و القوة يجوز أن يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بأن يكون جهة الفعلية ذاته و جهة القوة عدم شيء آخر عنه و لا منافاة بين وجود شيء و عدم أشياء كثيرة عنه و كثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من إهمال الحثيات و الاعتبارات فيستعمل منشأ الاتصاف بشيء موضع الحامل له و لا يلزم أن يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ تلك القوة أو حيثية ثبوتها.

مخلص عرشى.

أقول إن كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية أو كانت أمرا انتزاعيا بحسب الواقع أى بأن يكون وجود الموصوف بحيثية يصدق عليه فى الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدأ قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق أن كل معلول يكون من لوازم علته التامة كما سبق و كل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فحينئذ لا يجوز أن يكون صفة من الصفات الوجودية أو العدمية تكون مأخوذة منتزعة 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 القوة و الاستعداد لا يجوز أن يكون منتزعا من جهة نفس الصورة و التمامية- و لا مما يتصف بهما المعنى الصورى²³ بما هو معنى صورى بل يجب أن يكون المحكى عنه

بهما أو المنتزع عنه لهما معنى مادي يكون نفس الإبهام و القصور و كأنك مما قد قرع سمعك من مباحث العلة و المعلول و خصوصا فى فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها لكنت تستغنى عن الزيادة فى شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بيانا و نقول- كل حيثية ثابتة لشيء ما فى نفس الأمر فلا بد له من مبدأ لانتزاعها و منشأ لحصولها و القوة و إن كانت عدما أو عدما لكن لما كانت مضافة 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 حاصلًا كما بين فى علم الميزان فلا محالة لهذا العدم من موصوف و قابل يصح تلبسه بملكه هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز أن يصير قابلا لما هو عدم له عند ما

²³ (1) عطف على قوله منتزعا أى لا يجوز أن يكون الاستعداد و القوة كأننا من الأمور الذي يتصف بها المعنى الصورى من حيث هو معنى صورى و هذا فى الحقيقة مؤكداً لسابقه فعلى هذا كان الظاهر بتبديل ضمير التنثية إلى المفرد المذكور نظرا إلى لفظ الموصول أو المؤنث مراعاة لجانب المعنى و يحتمل أن يكون عطفًا على قوله من جهة نفس الصورة و التمامية و يكون ضمير التنثية راجعا إلى الصورة و التمامية و يكون معنى الصورى المراد منه المعنى المنسوب إلى الصورة بأن يكون ملزوما لها فاعلا لقوله يتصف و كان من حق الكلام وضع الظاهر موضع الضمير و المعنى أنه لا يجوز أن يكون القوة و الاستعداد منتزعا من الذي يتصف بالصورة و التمامية من حيث هو متصف بهما و هو المعنى المنسوب إلى الصورة بأنه ملزوم لها و على هذا يكون هذا القول بمنزلة قوله فيما سبق الذي هو المقيس عليه و لما هو ملزوم للبياض و قوله إذ مما يلزمه الوجود فالكلام حينئذ للتأسيس لكن فيه من التكلف ما لا يخفى فتأمل، إسماعيل رحمه الله

خرج من القوة إلى الفعل كما أشرنا إليه فلو كان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوة على ذاته كما مر إلا أنا لا نكتفى بهذا القدر لثلا يرد عليه أنه متوقف على الحجته الأولى فى 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.

فقول إن المبادئ للأمور الطبيعية أربعة فالقبول مطلقا صفة نسبية لا بد له - من ارتباط بأحد هذه الأسباب فهو إما نعت للمادة أو الصورة أو الفاعل أو الغاية و للنظر فى مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسى فهذا القبول ليس يجوز أن يكون صفة الفاعل و لا صفة للغاية لأنهما منشئان للفعليّة و الحصول لا للقوة و القبول و لا يجوز أن يكون صفة للصورة الكرسية لأن وجودها نفس الفعليّة لنفسها فلا يكون قبولا لها فالموصوف بها يكون مادة الكرسى و مصحح قبولها للقوة هو قصورها عن درجة التمام فإذا علمت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 114

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

فقول معناه الصورى كالخشب مثلا لكونه أمرا تاما فى نوعيته و حقيقته - لا يجوز أن يكون جهة قوة و إمكان للصورة الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب 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 القوة و الاستعداد لا بأن يكون القوة صورة طبيعية حادثه له حتى يحتاج إلى أسباب أربعة لثبوتة فيحتاج إلى قابلية أخرى و يتسلسل بل بأن يكون لازما لماهية القابل من غير قابلية أخرى فى الواقع.

اللهم إلا بمجرد اعتبار العقل و التفاته فتقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الأوهام المتكررة.

فقد ثبت أن المصحح لقبول الحوادث الكونية فى الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ثم لا يخفى أنه و إن اشتركت هذه الحجته مع الحجته 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 المادة 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 الثاني أن أصل هذه الحجّة منقوضة بوجود النفس الإنسانية

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 115

٢٤

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 5 ؛ ص 115

أو سماويا لأنها من حيث ذاتها جوهر صوري و لها قوة قبول التغيرات و الانفعالات و سنوح الإرادات و التصورات فكبرى القياس الأول و هو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة تكون منسوخة بقياس من الشكل و هو أن النفس الإنسانية مثلا أمر بالفعل من جهة ذاتها و كل نفس إنسانية يكون لها قوة أمر ما فينتج بعض ما هو أمر بالفعل يكون له قوة أمر ما.

و الجواب عنه أن النفس الإنسانية و أمثالها و إن كانت مجردة بحسب الذات- لكنها مادية بحسب الأفعال و الصفات و كما أن الشيء الواحد بحسب الماهية يجوز أن يكون جوهرًا و عرضًا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون أمر واحد مجردًا و ماديًا- من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل إنما هي من قبل ذاتها المستندة إلى جاعلها التام و حيثية كونها بالقوة إنما هي من جهة أفاعيلها و آثارها الموقوفة على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الأفاعيل و السر فيه أن النفس في أول تكونها في غاية القصور و الضعف ففيها مع بساطتها حيثيتان عقليتان نسبتها إليها نسبة الجنس و الفصل إلى النوع البسيط فمن حيث إنها صدرت من المبدأ الفياض الذي هو بالفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات و من حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال في أول نشوها محتاجة إلى الاستكمال بما يكملها من العوارض

²⁴ صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (با حاشية علامه طباطبائي)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

التي يفتقر إلى مادة يحمل قوة حصولها و تجددتها فجبهة الافتقار إلى الكمال و حامل قوة الاستعداد له هي المادة التي تعلق بها و جهة الوجود و الفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض.

فقد صح من هاهنا أيضا أن جميع جهات الفعلية و التمام يرجع إلى القيوم الواجب سبحانه و جهة القوة و العدم يرجع إلى الهيولى الأولى الصادرة عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الإمكان الذاتى فيها فالمادة منبع الشرور و العدم و القصور و منبعها الإمكان الذاتى المندمج فى كل وجود إمكانى لأجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومى جل مجده و عظمت كبرياؤه.

و بهذا الأصل يندفع شبهة الثنوية القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 116

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 الحياة و الموت و العلم و الجهل و النهار و الليل و الضوء و الظل و القوة و الفعل و سائر المتضادات التي تجمعها الخير و الشر و الله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة و وجوب محض بلا إمكان و حياة محضة بلا موت و فعل بلا قوة و وجود بلا بخل و عطاء بلا منع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

البحث الثالث النقض بوجود العقول فإنها مؤثرة فيما تحتها

منفعلة عما فوقها ففيها جهتا فعل و انفعال ذاتها مركبة من أمرين بأحدهما يفعل و بالآخر ينفعل.

و الجواب أن انفعالها عما فوقها ليس إلا بنفس وجوداتها و ليس الانفعال²⁵ هناك بقوة استعدادية سابقة 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 الفائض عليها من علتها تفعل فيما تحتها.

البحث الرابع النقض بوجود الهيولى

فإنها فى نفسها جوهر موجود بالفعل - و هى أيضا مستعدة لها قوة قبول الأشياء فيلزم تركيبها من صورة يكون بها بالفعل و من مادة يكون بها بالقوة ثم نقل الكلام إلى مادة المادة و هيولى الهيولى.

²⁵ (1) بل الجواب أن جهة الانفعال فى العقول و هى الماهية غير جهة الفعل و هى الوجود إلا أن الانفعال هناك لما لم يكن بقوة استعداد سابقة لم يكن جهة الانفعال هناك غير جهة الفعل بحسب الواقع فافهم، إسماعيل رحمه الله

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

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 117

الخارج لكان الكلام عائدا إلى ما هو بمنزلة القابل و لأدى ذلك إلى التسلسل فى وجود القوابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محالة يجب الانتهاء إلى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر فى الواقع إلا بمجرد الذهن.

و الثانى بأنا نقول إن نسبة الهيولى إلى الجوهرية و الاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعى إلى المادة و الصورة بل كنسبة النوع البسيط إلى ما هما بمنزلة الجنس و الفصل و قد مر مثل الكلام فى مباحث المادة و الصورة فى المرحلة التى تذكر فيها أحوال الماهية فليذكر فإذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر و فصله أنه مستعد لأى شىء مخصوص و إلا لكان مركبا من القابلية و من الخصوصية التى بها قابل.

اللهم إلا أن يكون منشأ تلك الخصوصية أمر وارد عليها من الصور اللاحقة أو يكون من الجهات الناشئة عما هو أرفع من المادة و الصورة جميعا كالانتساب إلى جهة فاعلية مخصوصة فإن التحقيق أن الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكية و تشخصاتها و كذا الاختلاف بينها و بين هيولى العناصر و تعيينها يرجع إلى الاختلاف بين مبادئها القريبة الفعلية المنتظم تشخص كل من تلك المبادئ و وحدته الجمعية من وحدة شخصية للمفارق القدسى المقيم لواحدة منها شخصية و وحدة نوعية للصورة الطبيعية- التى يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم إما بورود شخص من تلك الطبيعة دائما عليها إن قبلت الدوام الشخصى أيضا بورود أمثالها إن لم يقبل كما فى العناصر على ما سيجىء تفصيله و توضيحه فى بحث التلازم.

فالحاصل أن الهيولى الأولى للجسم الطبيعى فى ذاتها هى بما هى بالقوة يكون بالفعل و بما هى بالفعل يكون بالقوة لكل شىء أو لأشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لأحد أن يقول إن القابلية و الاستعداد و الإمكان ليست أمورا جوهرية لأنها حال الشىء بالمقاييس إلى الخارجيات إذ الاستعداد إنما يكون استعداد شىء لشىء آخر له فى نفسه حقيقة و تحصل فينبغى أن يتحصل ذلك الشىء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الإضافة.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 118

فالجوهر الهيولى الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فىكون إضافة القبول داخله فى شرح اسمه و مفهوم وصفه لا فى ذاته بذاته كما أن النفس و الملك إنما يسميان نفسا و ملكا باعتبار تدبيرهما للبدن و المملكة لا باعتبار ماهيتهما فىكون إضافة التدبير جزءا لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية.

و أيضا لا يصح أن يكون فضل الهيولى القوة و الاستعداد لأن جزء الجوهر المحض لا يجوز أن يكون عرضا و أيضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لأنه لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم أن يبطل عند وجود الصورة و كلامنا فى حامل الصورة.

فقول إن هذه الإشكالات مما قد مضى ذكرها فى تحقيق ماهية الهيولى مع أجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكننا نعيد الجواب كما أعدنا السؤال بضرب آخر من البيان فى المقال كثيرا للقوائد بما فيه من الزوائد فليعلم أن أرباب العلوم كثيرا ما يطلقون ألفاظا موضوعة لأمر عرضية أو إضافية و يعبرون بها عن الأمور الذاتية مثل ما يذكرون فى فصول الأنواع الجوهرية أمورا إضافية كالناطق فى فصل الإنسان و المتحرك المرید فى فصل الحيوان.

و غرضهم منها المبادئ التى يترتب عليها تلك الأمور حتى إن الشيخ صرح- بتسمية هذه المبادئ بالفصول الحقيقية و بتسمية هذه المفهومات كمفهوم الناطق و الحساس و المتحرك بالفصول المنطقية فكذا المراد بالاستعداد و المستعد ليس نفس هذا المفهوم الإضافى بل المبدأ القابلى له و قد علمت أن محلته لمفهوم القبول ليست على سبيل القبول الاستعدادى بل كسائر لوازم الماهيات نعم لا يكون مصداق معنى القوة و القابلية إلا أمرا غير متحصل كما أن مصداق الموجودية المصدرية بنفس ذاته ليس إلا صرف الوجود و مصداق الزوجية بنفس ذاتها ليس إلا زوجا صرفا لا شيئا له زوجية عارضة أو لازمة.

فأتقن هذا البتة و لا تغفل عنه فإن فى الغفلة عنه و الإهمال فى رعايته ضررا عظيما فى تحقيق الحقائق.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 119

و لهذا مما قد كررنا ذكره و اجعل هذه المعانى المصدرية مرئى لملاحظة الحقائق الخارجية و مقاييس لمشاهدة أنحاء الوجودات التى لا يمكن وجودها فى العقل إلا بهذه المرئى و العنوانات.

و أما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هي قوة عليه فلا تكون باقية عند وجود ذلك الشيء فصحيح إن أراد القوة الخاصة لشيء خاص و أما القوة المطلقة لحصول الأشياء الغير المتناهية 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 متناهية.

و أما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز أن يكون عرضا فإن أراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر في 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 في أن فصول الجواهر البسيطة بأى معنى يكون جوهرًا على أن الحقائق الغير المتأصلة يصح عدم اندراجها في مقولة الجوهر و لا في مقولة الأعراض هذا ما يمكن أن يقال من قبل المشاءين المحصلين و الله الهادى إلى طريق الحق و اليقين

فصل (5) فى الإشارة إلى منهج آخر لهذا المرام

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 120

أعنى مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذى هو بعينه مادة عقلية باعتبار أخذها بشرط لا شيء و صورة خارجية يستفاد منها فصلها الذى هو بعينه صورة عقلية باعتبار أخذه بشرط لا شيء لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة أى يمكن أن يعدم فصله الذى هو مفهوم قولنا الممتد فى الجهات الثلاث على الإطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركيبه من مادة هى الهيولى الأولى و صورة هى الصورة الجسمية و هو المطلوب.

أقول و هذه الحجة أيضا قريبة المأخذ من الحجتين 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 إعادة القول عليها- مخافة التطويل و الإسهاب و الله ولى الحق و ملهم الصواب.

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

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

حتى إن من زعم أن الشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو و الحياة و هما مبدأ فصل النامي و الحساس و حدث الجنس فى كل منهما بحدوث جسمية أخرى بالكلية و بنية أخرى بالتمام و التزم أن جسمية الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع و كذا جسمية القالب الحيوانى الباقى بعد الموت- غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 121

الطرفة فى الحركة 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 المحمولة للحقيقة الموجودة 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 اللبنة بأنفسها قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لأن الجزئية و الجنسية من الصفات الإضافية يكفى لانعدامها انعدام ما أضيفت هى إليه

فصل (6) فى ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من أهل التحقيق لهذا المطلب و سماه برهان خاص الخاص

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

و من جملة الموجودات الممكنة هى الممتدات و لا بد لكل معلول أن يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها و لإيجادها له و تلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية و الموجود الحقيقى المنزه عن شائبة 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 مناسبة بكل واحد منها من حيثية و هو الهبولى إذ هى من جهة كونها غير ممتد

بحسب ذاتها يناسب أن يوجد من المبدأ المفارق و من جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتدات عنه.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 122

بحث و إشارة

كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجرمية بالذات و ليس كذلك بل الأمر بالعكس لما علمت أن جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة و قد مر في مباحث الماهية و في مباحث العلة و المعلول أن الصورة في كل شيء متقدمة على المادة و الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود و إن لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم.

و ممن يصرح بكون الصورة الجرمية أصلا في الجسم و الهيولى متقومة بها أى قائمة عليها العلامة التفاضلية في شرح المقاصد حيث قال و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى.

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

فجهة المناسبة بينها و بين المفارق في الصدور هى الوجودات المتوسطة التى غلبت فيها جهة الإمكان و تضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدرج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر الحاجة إلى العلة و الأسباب لنقص الوجود حتى انتهى إلى هوية متصلة- ذات أجزاء فرضية متخالفة الأوضاع و الحدود التى ليس شأنها الحضور و الجمعية و يكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة و اتصالها ذا استعداد الانفصال و بقاؤها قرين استيجاب الزوال إلا بسبب صورة أخرى يحفظها عن الزوال و يقيمها على الوحدة و الاتصال شخصا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 123

كانت كما فى الأفلاك أو نوعا كما فى العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التى لا وجود لها و لا وحدة و لا اتصال بالفعل فضلا عن أن يكون فى معرض الزوال و الانتقال إلى الكثرة و العدم و الانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود و العدم لغيره و قوة الوحدة و الكثرة و إمكان الاتصال و الانفصال.

فظهر أن الهيولى هى عين جهة الإمكان و القوة و ذاتها ماهيةً تعليليةً بأمر له تجوهر فى الوجود و الفعليةً لأن حقيقتها كحقيقته الأعراض تابعة إلا أن لها وحدةً جنسيةً يتحد بالجواهر الجسمانية و يحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها و إن كانت ماهيتها نفس معنى الجوهر إلا أن هذا كما علمت لا يقتضى فى مصداق الجوهر

فصل (7) فى حجة أخرى أفادها صاحب المباحث المشرقية

هى أن جسمية الفلك يلزمها شكل معين و مقدار معين لعدم قبولها الكون و الفساد على رأيهم.

فقول هذا اللزوم إما النفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لا اشتراكها فى الجسمية و ليس هكذا هذا خلف أو لأمر آخر فهو إذن إما حال فى جرمية أو محل لها أو مباين عنها فإن كان ذلك الأمر حالا فيها فإن لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل و المقدار المعينين و إن كان لازما عاد التقسيم فى كيفية لزومه فإما أن يتسلسل و هو محال أو ينتهى إلى ما يلزم الجرمية فيعود المحذور المذكور من أنه يجب أن يكون كل جسم كذا و إما أن يكون لزومه بسبب شىء لا حال فى الجسمية و لا محل لها فلا يخلو إما أن يكون ذلك الشىء جسما آخر أو قوة موجودة فيه أو أمرا مفارقا ليس بجسم و لا جسمانى و الأول باطل لأن ذلك الأمر إذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته و جب أن يكون كل جسم كذلك و لكانت الجسمية التى هى الملزومة لتلك الفلكية أولى بذلك الاقتضاء من جسمية أخرى و قد أبطلنا ذلك و إن لم يكن لمجرد الجسمية بل لقوة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 124

زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثانى.

فقول تلك القوة إن كانت من لوازم محلها عاد السؤال فى المقتضى لذلك اللزوم- و إن لم يكن من لوازم محلها فإذا فارقت محلها فإما أن تنعدم أو لا فإن عدمت عدمت الملازمة- لزوال ما يقتضيها و ذلك محال و إن لم تعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية فى وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب.

فهى إذن قوة غنية عن المحل فى وجودها فىكون تأثيرها فى جميع المتماثلات تأثيرا واحدا فلا بد فى اختصاص بعض الأجسام لقبول الفلكية عن تأثيرها دون بعض من مخصص و يعود الكلام فى كيفية لحوق ذلك المخصص و إن كان ذلك الأمر مبائنا.

فقد علمت أن نسبة المباين إلى جميع الأمثال واحدة فلا يقتضى فى بعضها الفلكية إلا برابط مخصص و يعود الشقوق فى ذلك الرابط بمثل ما مر فبقى من الاحتمالات المذكورة أن لزوم الفلكية بسبب شىء حلت فيه الجسمية و حلت الفلكية و ما يلزمها فيه.

ثم إن ذلك الشىء لذاته يقتضى الصورتين معا فلا جرم أنه صارت مقارنتها واجبة- فإذا لجسمية الفلك محل و ذلك هو المسمى بالهيولى و يجب أن يكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيوليات و الإعادات المحالات المذكورة و إذا ثبت أن جسمية الفلك محتاجة إلى محل يحل فيه و جب احتياج جسمية العناصر إلى الهيولى فهذا تمام الحجة 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 الجسمية- فى جميع الأجسام مستندا بجواز أن يكون جسمية بعض الأجسام مخالفا لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل و المقدار المعينين فى الفلك إلى جسمية اشتراك جميع الأجسام فى الفلكية و لوازمها و طول الكلام فى توجيه ذلك المنع بما لا فائدة فى ذكرها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 125

و سيجىء بيان كون الجسمية أى مصحح فرض الأبعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية.

ثم العجب منه أنه مع شدة حوضه فى تتبع العلوم و مهارته فى البحوث كيف اعتقد أن هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث و لا فيها قدح سوى ما ذكره من الشك على أن ما ذكره فى غاية الوهن و الضعف و سيجىء من الكلام ما لم يبق معه شك فى أن الجسمية مشترك فى جميع الأجسام.

كيف و هو أصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كإثبات الصور النوعية 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 الباحثة فى العلم الطبيعى- و أما الذى يتقدح به الحجة المذكورة و يرد عليها فأبحاث- الأول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه فى بيان لزوم القطبية و السكون لبعض مواضع الفلك و لزوم المنطقه و الحركة السريعة لبعض آخر و لا يمكن استناد ذلك إلى الهيولى لكونها واحدة فى كل فلك فلا توجب الاختلاف فإن استند لزوم القطبية لموضع من الفلك و الدائرة لموضع آخر إلى الأمور الإلهية و العناية

التي هي علمه تعالى بالنظام الأفضل أو الإرادة التي ينسبونها بعضهم إليه من غير مرجح - فيسند لزوم أصل الفلكية و ما يلزمها إليها.

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

الثاني أن إيجاب لزوم الشكل و المقدار لا يمكن أن يسند إلى الهيولى لأنها جوهر قابل و معنى القبول الصحة و الإمكان و هو ينافي الإيجاب و الاقتضاء بل لا بد من أن يكون للفلكية و لوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التي شأنها قبول الصور و الهيئات لا إيجاب شيء من الأشياء.

الثالث أن الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جليء الحال و ارتفع و زال أصل الإشكال و ظني أن هذه الشبهة هي التي قد كان الإمام

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 126

معتقدا منذ ثلاثين سنة فيها أنها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة أنها مغلطة و كان قد بكى على ذلك مدة.

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 جسمية الفلك لازم لها فإن أعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الأجسام في الجسمية.

قلنا الحال إذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمشتأ لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الأصل و المنشأ في الملازمة و المحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية و الهيولى حيث إن الجسمية أصل في الجوهرية و منشأ للملازمة و الهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل أصل الإشكال و الجواب جاريان في جميع الصور النوعية و محالها و كذا الفصول اللازمة لحصص الأجناس التي يكون في الأنواع.

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

ثم الأمر اللازم للماهية المشتركة كان مقتضاه مشتركا في الجميع و إن كان أمرا مباينا و المباين متساوى النسبة إلى جميع حصص الأنواع لتمائلها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح و إن كان لأمر هو محل الحيوانية- يرد الكلام في تخصص المحل به و لا يمكن هاهنا القول بأن المخصص هو الهبولى لأن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 127

الهبولى في العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها إلى بعض.

فالجواب الحق فيه أن الفصل مقدم في الوجود على حصة الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لأنه من لوازم ذاته و اللازم بين اللزوم للماهية لا يحتاج إلى سبب اللزوم لها سوى ذات الملزوم.

نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل و لا يفتقر إليه المحل في تحصله نوعا لافتقر لزومه إلى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار و البياض للثلج- فهناك يستند جهة اللزوم إلى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم الواحد- إلى ملزومات متخالفة و قد بقى في تحقيق هذا الموضوع كلام تركناه إلى موضع آخر لضيق المقام فإن ما اختاره من الشقوق المذكورة و هو إسناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة إلى المحل و إن لم يصح في المخصصات الكلية كالإبداعات و مبادئ الفصول للأنواع الثابتة كما بينا لكنه إذا جرى الإشكال في تخصيص الأشخاص بلوازمها الشخصية بأنه هل للماهية أو لأمر هو حال فيها أو محل لها أو مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعيين الشخص المعين و لوازمه الشخصية لعدم استغناء الشخص و وجود الشخص و وحدته عن الحاجة إلى المحل المستغنى عن ذلك الحال و إن كان الحال من أشخاص الماهية الجوهرية الصورية.

و ذلك لأن المقوم للمحل المادى حقيقة الصورة الحالة فيه لا الشخص المعين منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث الشخصية على المحل فالمحل علة للتشخص سابق عليه.

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 128

تتميم-

و مما يختلج بالبال أن الهبولى 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 الشيء بحسب الماهية و هي الأجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس و الفصل المتحصلين فى العقل - عند ملاحظة الإبهام و التعيين للماهية غير الأجزاء الوجودية أعنى المادة و الصورة و ما لا يطلب بلم أصلا لا بحسب الثبوت لشيء و لا بحسب الإثبات له إنما هي المقومات بحسب الماهية من حيث هي هي.

و أما الأجزاء الوجودية و هي أجزاء الشيء بحسب نحو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان أنها بالنسبة إلى الماهية المطلقة كالعوارض و إن كان وجودها بالنسبة إلى وجود الماهية كالمقومات و مقومات الوجود يطلب بلم كما أن مقومات الماهية يطلب بما.

و من هاهنا علم أن منزلة وجود العلة لوجود المعلول كمنزلة مفهوم الماهية للماهية كما لوحنا إليه سابقا فإذن تركيب الجسم من الهيولى و الصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف أولا بجوهرياتها المحمولة فيطلب بالحجة أجزاءه الوجودية و إن اشتملت الأولى بالقوة على الثانية فالقبول المأخوذ فى حد الجسم تدل على مادته الأولى و الأبعاد تدل على صورته أى الجوهر الممتد بالذات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 129

الفن الثالث فى تصاحب الهيولى و الصورة بالعلاقة الذاتية و فيه فصول

فصل (1) فى أن الجسمية من حيث هي لا تنفك عن الهيولى

قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة و الفعل

أن لا شيء من الأجسام حال عن الهيولى إذ ما من جسم إلا و فيه شوب قوة 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 جهة جوهريته و كنهه و كيفه و أينه و وضعه فى نفسه و جميع هيئاته القارة إلا أن فيه القوة من جهة أوضاعه بالقياس إلى الغير لعدم إمكان الجمع بين سائر الأوضاع و قد علمت أن جهة القوة يرجع إلى شيء هو محض القبول و الإمكان و لا محالة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله فى التجوهر و القوة لا تنفك عن ذى القوة و ذو القوة لا يمكن أن يكون مفارقا عقليا و النفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة أولا و بالذات هو الجسم بما هو جسم.

و هذا برهان متين لا يحتاج إلى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة فى جميع الأجسام على أن ذلك أمر ثابت لا خلل فيه.

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

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربه، ج 5، ص: 130

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 تعيين 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 زياده 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 لحوق الصور المكمله 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 اللحوق كان ماهيه ناقصه غير محصله و الجسميه ليست كذلك لأن الأجسام المختلفه الصور و الهيئات وجدنا أنها إذا حذف عنها العقل تلك الصوره و الأعراض كانت قد عقلت فيها ماهيه تامه جوهرية موصوفه بقبول الأبعاد و جوز العقل لها أن يكون بصرفتها 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 البسيطه أو متفاوته بفصول ذاتيه غير تلك الصور و الهيئات أو حقيقه واحده غير الحقيقه الواحده المسماة بالجوهر القابل للأبعاد أو هى مع طبيعه أخرى يكون بمنزله الفصل لها و الكل فاسد عند العقل

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربه، ج 5، ص: 131

الصحيح فبقى كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية أى الجوهر المصحح لفرض الأبعاد.

فإذا ثبت هذه الدعوى فيبتنى عليها كثير من المقاصد منها إثبات افتقار الأجسام من حيث جسميتها إلى الهيولى و له طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس فى الإشارات- لتعميم وجود الهيولى فى الأجسام الممتنعة عن قبول الفصل و الوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما فى الأفلاك أو زائلا كما فى الأجسام الصغار الصلبة بعد إثباتها فى الأجسام القابلة لتوارد الوصل و الفصل عليها.

أما الأول فلأن الطبيعة الامتدادية إما أن تكون بذاتها غنية عن الهيولى أو لم تكن فإن كانت غنية 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 الجسمية و إن لم تكن غنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها فى المحل أينما تحققت سواء كانت فى الأجسام القابلة للانفصال الخارجى أو فى غيرها

وهم و إزاحة-

قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه فى المحل الواحد- ليلزم اجتماع المتماثلات فى محل واحد و كون صورة واحدة حالة فى جميع المحال- و كون هيولى واحدة محلا لجميع الصور و كون كل جسم مركبا من جميع الصور و الهيوليات إلى غير ذلك من المحالات و هو منفسخ.

لأننا نختار عند الترديد أن الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها إلا إلى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر إليه هى الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص لها إلى المحل المعين لأجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لأسباب خارجة عنها- و الاستغناء الذاتى عن المحل المخصوص لا ينافى الافتقار العارض لخصوص فرد من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 132

الأفراد و هذا مثل لوازم الماهيات فإن ماهية 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 لازماً للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث هذا التساوى لقائمتين و يوجد في هذا المثلث جميع أفراد التساوى للقائمتين لأن الكلام يجري في كل مثلث و لازمه المعين.

فالحل فيه أن طبيعة المثلث مطلقاً لا تقتضى إلا مطلق التساوى و الطبيعة الخاصة تقتضى التساوى الخاص فالمطلق للمطلق و المقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار إلى المحل للجسمية فإن الافتقار إلى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة و الافتقار إلى المحل المعين يستلزمه الجسمية المعينة و كما أن نفس الأفراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الأولي.

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

لأننا نقول إذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فإن لم تكن مفتقرة إلى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها و ما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي و نحو الوجود الذاتي لماهية واحدة- لا يكون متفاوتاً فلا يجوز أن يكون نحو وجود الماهية المختص بها من حيث هي هي مختلفاً- بحسب اختلاف الأسباب الخارجة عنها و عن مقوماتها.

نعم هذا إنما يجوز في الوجودات العرضية و النسب و الإضافات مثلاً الافتقار إلى الأكل إنما يعرض للإنسان لا بسبب أصل البقاء على الإنسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد و قد يزول بزوالها و كذا الاستغناء عن اللباس الذي بالذات لا ينافى عروض الافتقار إليه بسبب برد مفرط لأن كونه أكلاً و لابساً ليس نحو وجود الإنسان المختص به.

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 133

أو جواز عروض الافتقار لعل و أما عروض الافتقار إلى المحل بعد أن لم يكن بسبب^{٢٦} أمر آخر فهو ممتنع لما مر من أن الحلول عبارة 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

26 (1) هذا إذا كان السبب واسطة في ثبوت الافتقار بعد أن لم يكن و أما إذا كان واسطة في العروض فلا امتناع فإن المحتاج بالذات هو الوساطة و هذا لا ينافي كون ذي الوساطة غنياً بالذات كما في افتقار الطبيعة إلى المحل المعين بواسطة خصوصية الفرد و الحاصل أنه لا فرق بين المحل المعين و المحل المطلق في جواز عروض افتقار الطبيعة إليهما بعد أن لم يكن بسبب أمر آخر إذا كان السبب واسطة في العروض كما أنه لا فرق بينهما في الامتناع- إذا كان السبب واسطة في الثبوت نعم لو ثبت كون الوساطة على تقدير تجريد الطبيعة عن الخصوصيات- لا يكون إلا واسطة في الثبوت ظهر الفرق و لعل المراد ذلك فافهم، إسماعيل رحمه الله

خارج يقتضى المقدار و الشكل المعينين إذ لو كانا لازمين لماهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها و كل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متأثر.

و قد علمت من أن جهة الانفعال يتصحح من الهولوى الأولى فيلزم أن يكون مقارنة لها و قد فرضت منفكة عن المحل هذا خلف.

و أما الطريق الثانى و هو ما يبتنى على إثبات إمكان القسمة الانفكاكية فى جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية و هو الذى قد مر بيانه فى إبطال مذهب ديمقراطيس و نحن قد أتمنا الحجة المشهورة 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 الطبيعة الامتدادية يكتفى فى الافتقار إلى الهولوى و إن عاق عن ذلك عائق طبيعى كما فى الأفلاك أو غير طبيعى كما فى الأجسام الديمقراطيةية.

و ذلك لأن الجسم إذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا و قد فرض جائزا فإمكان قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 134

الهولوى فيه.

قال الشيخ قدس سره و لعل هذا العائق إذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنيئية بالفعل - و لا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه فى شخصه مراده على ما سنح لنا فى كلامه أن الجوهر الممتد من حيث هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك و الانفصال بحسب الطبيعة 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 ديمقراطيس - مع وجود المانع هذا خلف.

ثم يثبت بطريق عكس النقيض أن المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسمانى - من حيث هو هو و إن كان لازما لبعض أفراد كالفلك فالصورة الفلكية العائقة للقسمة و إن كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مطلقا و اللازم لبعض الأفراد فقط عارض للطبيعة المشتركة فيجوز زواله نظرا إلى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها و إن لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة عنها و القابل للقسمة الانفكاكية غير مفارق عن الهولوى.

فثبت بذلك عموم الافتقار إلى الهيولى فى الأجسام و هو المرام

تحقيق و بحث

لما كانت طبائع الأفلاك أى صورها النوعية كما سيجىء مانعة 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 فىكون فى قوتهما من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل و الوصل مع أن المانع ذاتى لهما.

و لذا حكموا بامتناع الاثنينية فى الأفلاك من حيث الطبيعة الفلكية و كذا فى كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة و إن جازت القسمة فيها من حيث جسميتها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 135

فإذا كان هذا هكذا فنقول يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه كوكب أو تدوير أو خارج فيوجد له فى الخارج جزآن منفصلان من فلك واحد كجنبتى الكواكب أو التدوير أو الخارج و الاثنينية الخارجية فى طرفى الخارج المركز أظهر كالمتممين و ذلك لأن البيان الموجب لعدم الاثنينية جاز فيهما بأنه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنبتين 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 الخاصة و هما ممتنعان عليه عندهم فإن اعتذروا عن هذا بأصل الفطرة ها هنا 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 الفلكية ليست من الصفات السارية فى جسميتها كالإنسانية و ذلك لأن صورتها التى تحصلها نوعا خاصا و يقوم جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها لأن لكل جرم منها نفسا مجردة هى مبدأ صفاتها و أوضاعها و أفاعيلها- و حركاتها المختصة فأجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة أو خارجية ليست أجزاء مقدارية لذاته النوعية بل لمادته و جسميته و توارد الفصل و الوصل على جسمية الفلك- من حيث ذاتها الامتدادية غير مستحيل.

إنما المحال تعدد فلك واحد من حيث هو فلك إلى فلكين أو جزءين له من حيث هما جزءان للفلك لا من حيث هما جزءان لجسمية الفلك فالمتتمان ليسا فلكين عندنا و إن كانا من الأجسام المنسوبة إلى الفلك و لهذا أصحاب الهيئة لم يذكروهما من جملة أعداد الأفلاك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 136

فصل (2) في ذكر أحكام كلية متعلقة بهذا المقام

منها أنه قد ظهر مما ذكر أن مادة الشيء ليست داخله في قوام ماهية ذلك الشيء

و إلا لكانت بينه الثبوت و لم يفتقر في 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 مادة تحمل معناه أم لا إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي.

فظهر لنا أن الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال و محل فيتبين من هذا أن المادة غير داخله في قوام ماهية الجسم ثم إنا بعد ما أثبتنا المادة 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 حاجة الشيء إلى المادة فى حقيقة ذاته و إن احتاج إليها فى قوام وجوده و كما علمت هذا فى الجسمية بالقياس إلى ما قامت بها أى المادة فاعلم أيضا بالقياس إلى ما يقوم بها كالطبائع النوعية كما مر.

و قد تأكد الشيخ فى إلهيات الشفا هذا الحكم بقوله- و أما الجسمية التى نتكلم فيها فهى فى نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم إليها حتى لو توهمنا أنه لم ينضم إلى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن أن يكون متحصلا فى أنفسنا إلا مادة 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 الشيء بالفعل موجودا هو أن لا يتحصل طبيعته فإن البياض و السواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى مخصصا أتم تخصيصه الذى فى ذاته ثم لا يجوز أن يوجد بالفعل إلا فى مادة و أما المقدار مطلقا فيستحيل أن يحصل له طبيعة مشار إليها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 137

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.

و قال أيضا و أما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها و لا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية- و ما يلحقها إنما يلحقها على أنها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز إذن أن يكون جسمية محتاجة إلى مادة و جسمية غير محتاجة إلى مادة و اللواحق لا يغيئها عن المادة بوجه من الوجوه لأن الحاجة إلى المادة إنما تكون للجسمية و لكل ذي مادة لأجل ذاته و للجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان أن الأجسام مؤلفة من مادة و صورة.

و منها أن قول الحكماء كلما استغنى فرد من أفراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته

فيلزم استغناء سائر أفراد تلك الطبيعة عنه يجب أن يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة و الأفراد بأفراد الخارجية لثلا ينتقض هذه القاعدة بالجواهر المجردة- و بالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فإن كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا إليه و قد يزول عنه و هو المحل المستغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهنى للجواهر إلى الموضوع افتقار سائر الأفراد له إليه فيلزم أن لا يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادئ العالية هذا خلف.

ثم إنك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء تجويز كون ماهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة إلى المحل و عدمها فالاستدلال على افتقار الجواهر- الممتد إلى الهيولى في الفلكيات بتحقيق الافتقار إليها في الأجسام القابلة للفصل و الفك غير صحيح على هذا الرأي فلا بد من المصير إلى أحد²⁷ المسلكين الآخرين في

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 138

بيان هذا المطلب

فصل (3) في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة

هذا المقصد مما يمكن فهمه من أحد مسالك الهيولى

²⁷ (1) أحدهما ما ذكرناه أولا من جهة القوة و الفعل و الآخر ما ذكرناه آخرا من جهة اتحاد الأجزاء المقدارية في الماهية و في الأحكام و اللوازم و هذا مما لا شبهة فيه، إسماعيل رحمه الله

و هو مسلك²⁸ القوة و الفعل فإن الهيولى إذا تجردت عن كافة الصورة لكانت أمرا بالفعل و لها قوة قبول الأشياء و لا أقل لها استعداد شيء ما و إلا لم يكن هيولى فيتركب ذاته من جهة بها يكون بالفعل و من جهة بها يكون بالقوة و قد فرضت بسبب هذا خلف.

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

بيان ذلك أنها إذا تجردت فإن كانت ذات وضع و حيز فكانت إما منقسمة فيكون أحد المقادير الثلاثة و قد فرضته مجردة عنها و عن ما يستدعيها أو غير منقسمة فيكون جوهرًا فردًا لا يتجزى و قد مر بطلانه.

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

و إن كان الشق الثاني فلا يخلو إما أن يحل فيها البعد المحصل لها دفعة أو

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 139

تدریجاً على نهج الحركة في حيز مخصوص أم لا فعلى الأول إذا صادفها المقدار و قد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة و متحيزة و إن لم تكن محسوسة و هو محال و إن لم يكن صادفها في حيز مخصوص فلم يكن فيها و لا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز أولى به من حيز و لا محالة لا بد أن يكون عند المصادفة في حيز فهو إما في جميع الأحياز أو في بعضها دون بعض.

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

و الثاني يستلزم الترجيح من غير مرجح فعلم من هذا أن هيولى جسم خاص- كالمدره إذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به لبست الصورة المدريه و إذا لبست تلك- فليس يصح أن يختص بحيز معين من أحياز كلية عنصرها و هو الأرض إلا بجهة منحصه- توجب لها نسبة إلى ذلك الحيز و ليست تلك الجهة إلا علاقة و ضعية إذ غيرها من الأسباب و المعاني و الصفات لا يختص القابل بحيز دون حيز لتساوى نسبة

²⁸ (1) قد علمت انتقاد المسلك بالهيولى و قد عرفت الجواب عنه على ما قاله الشيخ الرئيس بأن فعلية الهيولى فعلية القوة و هي لا يقتضي التركيب و منه يعلم عدم كفاية هذا المسلك لهذا المرام و عدم تمامية هذا البرهان لهذا المطلب إلا أن يثبت أن فعلية الهيولى عند تجردها عن الصورة المطلقة فعلية تحصل و تمام لا فعلية قوة و إبهام و دونه خرط القتاد، إسماعيل رحمه الله

نفس كونها هيولى - و نفس الفاعل المفارق و نسبة سائر الأوصاف الفاعلية و الدواعى الغائية عند المفارقة إلى صورة معينة شخصية دون غيرها فلا تأثير لها إلا بمناسبة 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 محالة الجهات و الأطراف الست فوق و تحت و القدام و الخلف و اليمين و الشمال و كل جوهر يلزمه الأبعاد و النهايات يكون جسما و قد فرض لا كذلك

طريق آخر

المادة عند التجرد أيضا يكون جوهرًا قابلاً كما علمت فيكون لازمة القبول للأشياء لأن لوازم الماهيات لا ينفك عنها و هذا هو التحقيق.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 140

إلا أنا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هى وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم أن يكون عند التجرد متصورة بالجسمية 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 بالقوة و لا بالفعل.

ثم إذا عرض له المقدار صار ذا أجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية و ذا أجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون عروض أمر مما يغير حقيقته عما كانت عليه و يبطل ذاتها و نحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشىء تقوم بأنه لا جزء له أصلاً لا بالقوة و لا بالفعل ثم عرض له أن يصير ذا أجزاء بالقوة فى وقت و بالفعل وقتاً آخر و التبدل فى حد الشىء و قوامه ممتنع و لا كذلك الحد بالنسبة إلى المحدود فليس لأحد أن يتوهم أن الحد لما كان عين المحدود و مع ذلك وجد المحدود فى الخارج أو فى الذهن مجرداً عن الأجزاء كالجنس و الفصل - ثم يوجد فى الذهن عند ملاحظة العقل معناه الحدى فيكون قوامه بالأجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطاً.

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

و أما الجوهر المفارق فلا يمكن أن يكون فيه أجزاء مقدارية لا بالفعل و لا بالقوة فلو فرض أن الجوهر المفارق صار ذا بعد و مقدار يلزم المحال المذكور و هو التبدل في نفس قوام الشيء و حقيقته و زيادته التفصيل و التوضيح في هذا المطلب يطلب من كتاب الشفاء.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 141

طريق آخر

ذكرها بهمنيار في التحصيل و هو أنه لو قبلت الهيولى صورة لا تقبل الانقسام- لكانت ضدا للصورة الجسمية و ليس للجسمية ضد و إن لم يقبل صورة أصلا لم يكن جوهرًا قابلاً بل يكون جوهرًا بالفعل فإن كانت في نفسه قابلة للإشارة فكانت جسماً و قد فرضت مجردة عن الجسمية و إن لم يكن في نفسها مما إليه الإشارة لزم من المحالات ما ذكرناه.

طريق آخر

لما تقرر عندهم أن مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها فلو فرض تجرد الهيولى عن الصورة لما صحت القسمة الخارجية في المقادير و بطلان التالي كبيان الملازمة بين فالمقدم كذلك.

تفريع

قد صح و استتم من كلام الشيخ و تلميذه أن الصورة الجسمية ليست بالنسبة إلى الهيولى كالأعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد أن يتم له نحو من أنحاء الوجود أي وجود كان سواء كان ذلك اللازم بحيث يتحصل به للملزوم تقوم ثانوى و له وجود طبيعي آخر كجسمية الفلك و صورتها الفلكية أم لم يتحصل كالمثلث و مساواة زواياه لقائمتين فإن للمثلث وجوداً تاماً سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين أم لا فاعتبار هذا اللازم و عدمه لا يؤثر في الملزوم وجوداً و كمالاً بخلاف الصور الطبيعية فإنها يستكمل بها المحل و ينفع عنها بكمال بعد كمال أول.

و أما الجسمية بالقياس إلى ما يتقوم بها فليست من أحد هذين القسمين إذ لا وجود لمحلها مستقلاً بوجه من الوجوه أصلاً بل الهيولى ما شأنها قوة الوجود بما هي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 142

قوة الوجود فى الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس إلى لازم الماهية- و بقيد الحيشية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس إلى ما يكملها من الطبائع الصورية و بقيد الخارج يخرج الإمكان و الماهية.

طريق آخر

لو جاز للهولى بقاء بلا صورة جرمية أى توجد وجودا عقلا نيا بلا وضع و إشارة حسيه يلزم أن يخالف هولى لهولى أخرى و ليس لهما مقدار بحسب المقدار و اللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك.

وجه اللزوم أنا إذا قسمنا جسما بنصفين فيفرد هولى كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة و توهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون صورة كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل و لا بالقوة.

فلا محالة حينئذ يكون هولى ذلك الجسم يخالف لهولى كل واحد من النصفين و هذه المخالفة إما بالماهية و لوازمها و هى واحد فى الجميع و إما بالوضع و المكان و هما لا يكونان عند عدم الجسمية و إما بالمقدار و هو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشئ و عدمه واحدا و إما باتحاد الهوليين بعد التجريد هولى واحدة كما كانت قبل القسمة- فيكون حكم الشئ لو لم يفصل منه شئ ما هو غيره هو بعينه حكمه و قد انفصل عنه غيره و حكمه مع غيره و حكمه وحده من كل جهة حكما واحدا.

و إما بفساد إحداهما و بقاء الأخرى فإن كان المعدم لها زوال الجسمية 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 محالة جزءا مقداريا لها مع أنهما مجردتان عن المقدار هذا خلف.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 143

تفريع آخر

يتحقق من هاهنا أن الهولى ليست فى ذاتها إلا شيئا جسمانيا و ليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية و إلا لكانت بحسب ماهيتها محتملة القوام من غير تجسم- فكل ما يحصل منها فى الذهن فهو وجه مباين لماهيتها غير صادق عليها إلا بحسب التقدير و الفرض.

فقولنا الهيولى أمر بالقوة معناه أن كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لأن كل ما يلتفت إليه العقل استقلالا و يحكم عليه بحكم بتى فهو أمر معقول القوام بالفعل و ليس أمرا بالقوة و هكذا الحال فى نظائرها من الأمور الناقصة التحصل و الوجود كالعدد و الزمان و الحركة 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 القسمة و التعدد و إلا لكان ما كان وجوده وجودا وحدانيا- غير انقسامى مما يقبل وجودا منقسما فى ذاته قسمة بالقوة كالمقدار أو بالفعل كالعدد و هو مستحيل عند العقلاء و لهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر المفارق أو الجوهر الفرد من ذوات الأوضاع لو فرض وجوده فلا بد أن يكون مادة الجسمية و المقدار أمرا داخلا تحت جنس التقدر و التجسم فلو تشكك متشكك أنا نقل الكلام إلى نفس مادة الجسم هل هى فى ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة- تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته إذ لا نعى بحقيقة الجسم إلا جوهرها متصلا بنفسه.

فبهذا يتم تلك الحقيقة بلا قصور فلا حاجة لها إلى جسمية أخرى غير ذاتها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 144

يلحقها أو يكون جوهرها عقليا أو جوهرها ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالته.

فهذا هو الباعث الكلى لمن أنكر وجود الهيولى الأولى على ذلك.

قلنا قد مر سابقا ما يفى بدفع هذا الشك فإن بناءه على الذهول عن معنى المادة- و مرتبة وجودها من الصورة إذ ليست نسبة الصورة الجسمية إليها نسبة لازم خارج أو صورة مكمله لحق كل منهما إلى الشىء بعد تمام حقيقته و وجوده و ليس للهيولى وجود مستقل بالفعل إلا بالصورة بمعنى أن الصورة نحو وجودها الخارجى و جهة تحصلها و تمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان الماهية الخارجية لها و قصور كل شىء من توابع حقيقته المطلقة.

و قد مر أن الصورة فى غير المادة الأولى من المواد الثانية من ذوات الطبائع الثانوية إنما يفيد لموضوعاتها وجودا كماليا بها يصير الموضوع موجودا مستكملا له تنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده فى ذاته و تحصله و تنوعه فى نفسه.

و لهذا يكون موضوعا و مادة أيضا من جهتين فمن حيث له فى نفسه و صورته مع قطع النظر عن لحوق صورة أخرى نوعية خارجية يكون مستغنيا عن الحال- يكون نسبته إليه نسبة الموضوع إلى العرض و باعتبار أن نسبة ذاته إلى هذا التحصل الثانوى و التنوع الأخرى نسبة النقص إلى التمام و القوة إلى الفعل يكون مادة.

و أما الهيولى الأولى فهى عارية فى ذاتها عن جميع مراتب التحصل و التنوع إلا بما ضم إليها و لذلك لا حقيقة لها إلا بما انضم إليها من صورة الجسمية أولا ثم من صورة كمالية أخرى كما سيجىء إثباتها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 145

فصل (4) فى كيفية التلازم بين الهيولى و الصورة ليظهر نحو وجود كل صورة بالقياس إلى ما هو حامل لها و تقدمها فى الوجود على هيولاها

اعلم أنك لما علمت أن الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى و أن الهيولى أيضا مفتقرة لذاتها إلى الصورة فعلمت أن بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق و كل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو إما أن تكون تلك العلاقة علاقة التضاييف- أو علاقة العلية و المعلولية أما الأولى فغير ثابتة بينهما لأن ذات كل واحدة منهما غير معقولة بالقياس إلى الأخرى نظرا إلى ذاتيهما و إن كانت الهيولية بحسب المفهوم- داخله تحت المضاف إذ لا يعقل إلا بالقياس إلى ما هى قوة أو ذات قوة له أو استعداد أو ذات استعداد له و كذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل إلا بالقياس إلى ما يتم و يكمل بها لكن الكلام فى نفس حقيقة 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 الثانية 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 الشيين بحيث يكون كل منهما علة للآخر- يفسخ بأدنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة إلى كلفة الاستدلال و فرق بين كون الشيين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر أو عدمه عدمه- و بين كون كل منهما سببا للآخر وجودا أو عدما.

فالثاني 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 علة واحدة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 146

و الآخر أن يكون أحدهما بخصوصه علة 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 فحيث لو لم يكن إحداهما أقرب إلى الثالث يلزم أن يكون وجود كل واحدة 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 المعلولية أقرب إلى العلة لا على وجه الاستقلال ليعود إلى جواز تحقق إحداهما فى مقام لم يكن الثانية 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 مستعدا²⁹ 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 علة للموجود و قد علمت أن الهيولى فى ذاتها قوة محضة.

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 147

²⁹ (1) لأن الموجد للشيء يجب أن يكون مجامعا معه و استعداد الشيء لا يجمع معه فلو كان المستعد للشيء موجدا له و يجب 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 علة قريبه لوجود الشىء و هو محال.

فقد علم من هاهنا أن الأجسام كلها فى أنفسها مكافئه فى درجه الوجود من غير علاقة 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 بالكليه لتناهى الأجسام قدرا و عددا و استحالة 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 صورة فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب أن يكون أولا سببا لوجود جزئه 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 و إزالة-

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 علة فى وجود الصورة الثانية و يكون للمادة القبول فقط.

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 148

و أما ثانيا فلأن بعد تسليم أن الصور تكون متخالفه بسبب الأحوال المكتسبه عن المواد فيكون العليه و المعلوليه بين الحالين لا بين صورتين 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 فى نفسها لا يتحصل و لا يتشخص إلا بسبب المادة فكذا إيجادها لشىء آخر- لما علمت أن الوجود مقوم للإيجاد لأنه شرط له فلنرجع إلى ما كنا بصدده.

ف نقول إذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبها من العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة و لا يمكن أيضا أن يكون واسطة مستقلة أو آلة مستقلة إذ فسادهما بعينه كفساد ما إذا كانت علة مطلقة كما عرفت و الفرق بين الآلة و الواسطة أن الآلة ما يؤثر به الفاعل في منفعله القريب و الواسطة معلول يقاس إلى الجانبين فيوجد علة قريبة لأحدهما فذاك المعلول المطلق و الآخر علة بعيدة.

ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة إلى بدل عاقب و صورة لا تفارقها- أما الضرب الأول منهما فلا يتصور ذلك فيها لأنها إذا كانت علة متوسطة للمادة التي تعدم عنها كانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة أخرى مستأنفة أيضا لما تقرر عندهم أن كل حادث يحتاج إلى مادة سابقة و قوة سابقة و استعداد لحامل القوة فيلزم أن يكون للمادة مادة.

و هذا مستحيل لأن الكلام في المادة الأولى و لأنه يلزم أن يكون المفروض مادة صورة و لأننا ننقل الكلام إلى مادة المادة و هكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعة³⁰ و لأن العلة يجب أن تكون موجودة متشخصة قبل وجود المعلول و التشخص في النوع المتكثر الأفراد لا يمكن أن يكون بحسب الماهية و لوازمها و إلا لانحصرت الماهية في شخص

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 149

واحد و ليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة و كل صفة عارضة ليست من اللوازم- يحتاج وجوده إلى جهة انفعالية و الانفعال لا يكون إلا من جهة المادة فيلزم أن تكون المادة موجودة قبل ما تكون موجودة هذا محال.

فيجب أن يكون الصورة بنفسها جزءا من علة مستقلة و شريكا لعل متشخصة في إفادة وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة إلا بورود صورة أخرى يفعل فعل ما عدمت عن المادة في إقامتها بإفاضة هذا الثالث المعطى دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم و هو الواهب للصور الذي 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

³⁰ (1) لأن تلك المواد الغير المتناهية يجب أن يكون السابقة منها قابلة لما هو لاحق منها- فمجموعها قابلة للمادة الأخيرة التي كلامنا فيها و القابل يجب وجوده مع المقبول فيكون المواد المترتبة الغير المتناهية مجتمعة و هو التسلسل المحال، إسماعيل رحمه الله

لما كانت الواسطة في التقويم يلزم أن يكون قد تقومت أولا بذاتها أولية بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب أن يكون الصورة قد تقومت أولا بالفعل من ذاتها أو من المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها أقدم من وجود الهيولى - و الصورة الجسمانية هي فعلية و تحصل للجسم و تمام له و قوة وجودها و جهة نقصها و إمكانها في المادة و المادة بالقوة إنما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود أولاً للصورة بما هي صورة و ثانياً للمادة بما هي مادة و كونها مادة عين كونها مادة للصورة في الوجود و إن كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة.

و أما الضرب الثاني من الصورة التي يلزم الهيولى أبدا لعدم تحقق أسباب الفساد من حدوث الانقطاع و الالتصاق و الاتصال و الانفصال إلا ما شاء الله فهي و إن كانت في أول النظر مما يجوز الوهم أن يكون واسطة مطلقه أو آله مطلقه في إقامة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 150

الهيولى.

لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك بالبرهان و ذلك لأن تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج إلى علة.

و أيضا قد علمت أن تشخص أفراد الجوهر الامتدادى لا يتحقق إلا بعوارض انفعالية غير واجبة للزوم للطبيعة دائمة و إلا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية و ليس كذلك فلو كانت علة مطلقه لقوامها لسبقها بالوجود و القوام بنفسها و بعلة المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين و هذا بين الاستحالة.

ثم لما علمت أن الإيجاد متقوم بالوجود و الوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لأنه إنما يكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول غير منفكة عن التغير و الحدتان بسبب خصوصيات الاستمرار و البقاء و إن كانت لها جهة جامعة متفقه الحصول في تلك الخصوصيات لازمة التحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الانفعال و الافتقار إلا الهيولى إلا أنها مبهمه غير منفكة عن تجدد الأمثال و لا خالية عن توارد الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر إلى المادة و إن كان بالتبعيه فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر إليه في تشخصه و التشخص متقدم على الإيجاد.

لأنها إما عين الوجود كما هو المذهب المنصور أو مساوق له فلو كانت الصورة سببا للهيولى و كانت المادة متقدمة إما عليها أو على ما معها و المتقدم على ما مع المتأخر متقدم عليه أيضا فيلزم أن يكون الهيولى سابقة

على نفسها بمرتبتين - هذا محال - و لأن الصورة الشخصية لا تنفك عن التناهي و التشكل المخصوصين و هما من عوارض المادة إذ لو كانا من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الأجسام كلها فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 151

مرتبة واحدة من التناهي و نحو واحد من الشكل و ليس كذلك.

فالتناهي و التشكل اللذان من العوارض المسببة بالمادة إما أن يكونا فى درجة الصورة الجرمية الشخصية أو سابقا عليها و السابق على السابق على ذلك الشيء و كذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهولى لكانت الصورة سابقة على ما يسبقها إما بمرتبة أو بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه إما بثلاث مرتبة أو بمرتبتين و كلاهما بين الاستحالة و استحالة التالى يستلزم استحالة المقدم.

فانكشف امتناع كون الصورة بأحد قسميها علة مستقلة أو واسطة و آله فبقى أن يكون شركة للعة الفاعلية و جزءا للعة التامة

فصل (5) فى تجويز كون المعلول مقارنا للعة

لما علمت أن الوجود أولا للصورة بحسب الذات و ثانيا للمادة و دريت أن العلية ليست مفادها إلا التقدم فى الوجود بحسب الذات و وجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها فى الهولى كوجود العلة مع المعلول و المعية بينهما لا ينافى كون الصورة مفيدة و الهولى مستفيدة بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول و أن يكون المعلول معها إذ المعية فى الوجود غير المعية فى فضيلة الوجود و استقلاله و الأول لا يستلزم الثانى.

فكذلك الصورة إذا كانت صورة و موجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها و المفيد لوجود شيء منه ما يفيد و هو مباين و منه ما يفيد و هو ملاق و العقل لا ينقبض عن صحة القسمين و الوجود يصدقه فيهما و البرهان قائم على وجود هذين القسمين.

و هكذا حال الجواهر مع الأعراض فإن الجوهر واسطة فى وجود الأعراض الحالة فيه بعد تقومه فى ذاته بالفعل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 152

فصل (6) فى كىففة كون الشىء الواحد بالعموم علة لشىء واحد بالعدد بوجه خاص

لما تبين و تحقق أن الصورة ليست مع الهيولى فى درجة واحدة بل لها درجة من السبق لم يكن الهيولى فى تلك الدرجة.

و ظهر مع ذلك أن الصورة ليست سببا تاما و لا علة فاعلية و أن هناك لا محالة شىء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه و هو جوهر نورى إلهى و فعل قدسى سبحانه لاستحالة كونه جوهرنا نفسانيا فضلا عن كونه صورة أو طبيعة جرمية لكن يستحيل أن يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة أصلا بل إنما يتم الأمر بهما جميعا فهذا النور العقلانى يهب الصورة الجرمية بإذن رب الصور المجردة 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 كىففة ذلك أنه إذا انقطعت صورة معينة- تلبست بها الهيولى أدامها و استبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث إن اللاحقة تشارك السابقة فى أنها صورة ما تعاون المقيم القدسى على الإقامة و من حيث إنها تخالفها- تجعل الهيولى بالفعل جواهر غير الجوهر الذى كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين العلة و معلولها فلا محالة تكون متقومة بالعلة و متقدمة تقديما بالذات- فهى أقدم تحصلا و ثبوتا من الهيولى و هى فعل و قوة فعليتها فى الهيولى التى هى قوة محضة.

و لعلك تقول كيف يصح فى فتوى العقل كون طبيعة³¹ مطلقه مبدأ لوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 153

شخصى و وحدة عمومية علة لوحدة عددية مع أن العلة يجب أن يكون أشد تحصلا و أقوى تعيينا 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 وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد و هاهنا كذلك فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و هو المفارق و بالحقيقة الموجب الأصل هو ذلك المفارق إلا أنه إنما يتم إيجابه بانضمام أحد أمور يقارنه أيها كانت لا بعينه.

³¹ (1) أقول الصورة الجسمية لكونها طبيعة نوعية كما مر يكون وحدتها وحدة إبهامية زمانية- و وحدة شخصية دهرية و يكون واسطة لوجود الهيولى بحسب وحدتها الشخصية الدهرية لا بحسب وحدتها الإبهامية الزمانية فإنها من هذه الجهة ليس لها وجود إلا بوجود الأشخاص التى تكون حادثة مسبوقة بالمادة و المدة فكيف يكون واسطة لوجود المادة فثبت أن واسطة الصورة للمادة إنما يكون بحسب وجودها الدهرى و وحدتها من هذه الجهة وحدة شخصية عددية فلا يلزم كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد فتفتن، إسماعيل رحمه الله

و ذلك لا يخرجها عن الوحدة العددية بل إنما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير- من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذى هو بالفعل من كل جهة و بين ما هو فى ذاته قوة محضة.

و بالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهولى من غير أن يدخل فى سببها شىء من خصوصيات الأفراد إلا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التأثير باقية الوجود و التشخص غير متكررة بتكثر أشخاص تلك الطبيعة المرسله إذ ليست الأفراد و لا شىء منها جزء العلة فواحد بالعدد علة لما هو كذلك.

و ثانيهما ما خطر ببال الراقم بعون الله و هو أن الهولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحالة استنادها إلى أمر عام الوجود بل إنما تشخصها ضرب آخر من التشخص و تعيينها نحو ناقص من التعيين لأن تعيينها قد حصل بمطلق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 154

الصور لا بصورة خاصة فما أشبه تعيينها بتعين الأمور الذهنية كالمعنى الجنسى إذا لاحظ العقل من حيث هو هو مع قطع النظر إلى الفصول و غيرها.

فالوحدة الشخصية التى للهولى ليست وحدة شخصية أبت فى ذاتها أن تكون مستندة لوحدة نوعية للصورة بل هذه إنما هى متعينة بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر و أما الافتقار إلى انضمام الأمر القدسى فليس لأن مرتبة تحصل الهولى و نحو تشخصها يستدعى الاستناد إلى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لأن الصورة فى كونها سببا افتقرت إليه لتكون محفوظة الوجود به و بواحد من أفرادها الشخصية كما مر.

و مما يوضح ذلك أنهم ذكروا فى كيفية افتقار كل من الهولى و الصورة إلى الأخرى فى التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا أن الهولى سابقة الماهية و الشخصية- على شخصية الصورة القائمة فيها لا محالة و أما تشخص الهولى فبنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصور بماهيتها لا بشخصيتها أقدم من شخصية الهولى و ماهيتها جميعا و أما الصورة الشخصية فهى إنما تفتقر إلى هولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة لا من تعيين الصورة فكن على بصيرة

بحث و تحصيل

لك أن تقول من رأس لما تقرر بالبيان البرهاني أن كل طبيعة نوعية يحتمل أشخاصا كثيرة في العين فهي إنما تشخص بالمادة فتشخص تلك المادة إن كانت بمادة أخرى يتسلسل المواد إلى لا نهاية و إن كان بالصورة فيلزم الدور.

فاعلم أن معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة و ذلك لأن معنى الأول أنها تشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص أو لما يلزمه من الأعراض المسماة بالمشخصات فإن حقيقة الهيولى هي القابلية و الاستعداد و ليست فاعلة للتشخص.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 155

و هذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة وإنما تشخص بالمادة أى يحتاج إلى قابل يقبل الشخصية و القابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للشخصية من الأعراض المكتنفة للصورة كالوضع و الأين و متى و أمثالها المسماة بالمشخصات و أما معنى العكس أى تشخص الهيولى بالصورة المطلقة- فمن حيث هي فاعلة و مفيدة لتشخصها فلا يلزم الدور و لا التسلسل.

بحث و تحصيل

و لقاتل أن يقول إن تشخص كل من المادة و الصورة 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 المقدمة مستندا بأن انضمام الوجود إلى الماهية- لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا مردود لأن المقدمة الأخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية.

و أما النقض بحال الماهية و الوجود فغير وارد لأنهما ليسا فى الخارج أمرين متعددين منضم و منضم إليه بل اثنتينهما بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر سابقا- بل الجواب بمنع المقدمة الأولى [الأخرى] و هى أن الشئ المطلق غير موجود- فإنها غير صحيحة و الصحيح أن المطلق بقيد الإطلاق عن القيد غير موجود و أما الشئ المطلق عن قيد الإطلاق و التقييد أى بلا ملاحظة شئ منها لا بملاحظة عدم شئ منها فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هي - بعين وجود أشخاصها.

فالحاصل أن الماهية يمكن أن يؤخذ بلا شرط إطلاق و تقييد و يمكن أن يؤخذ

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 156

بشرط الإطلاق و بين الاعتبارين فرق واضح فهي المأخوذة بأحد الوجهين موجودة خارجا و ذهنا و بالآخر غير موجودة إلا ذهنا و اللازم فيما نحن فيه هو الأول دون الثاني - فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم. و اعلم أن هذين الجوابين المرضى و غير المرضى ذكر أحدهما المحقق الطوسي و ذكر الآخر الإمام الرازي و لعله أجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبائع في الخارج.

تذنيب-

كل واحد من المادة و الصورة و إن كانت ترتفع برفع الأخرى إلا أنه لا يستلزم أن يصير كل منهما كالآخر في مرتبة الوجود و هكذا في كل علة مقتضية و معلولها و ذلك لأن إحداها و هي العلة إذا رفعت رفع المعلول و أما الآخر و هو المعلول فليس إذا رفع رفعت العلة بل إذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات. فالأمر هاهنا بالعكس من ذلك فإن رفع المعلول متأخر و رفع العلة متقدم ذاتا- مع أنهما معا في زمان واحد كحركتي اليد و المفتاح حيث إن رفع حركتها متقدم على رفع حركته و هما معان في الزمان و أما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم و التأخر الذاتيين جائز فيهما كما في برهاني اللم و الإن.

و قد مر هذا في مباحث العدم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 157

الفن الرابع في إثبات الطبائع الخاصة للأجسام و الإشارة إلى جوهرية صورها المنوعة و ما يلتصق بها و فيه فصول

فصل (1) في الإشارة إلى معناها

ذهب الحكماء المشاءون إلى أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد و قبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعا مختلفة و لهذا سميت صورة نوعية أى منسوبة إلى النوع بالتقويم و التحصيل و ما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في سائر الأنواع الجسمانية و هي أيضا عندهم مبادئ آثارها المختلفة و مبادئ حركاتها و سكناتها الذاتية فتسمى قوى و طبائع و تسمى أيضا كمالات لصيرورة الجنس بها أنواعا مركبة.

فهذه عنوانات و أوصاف لأمر واحد فى كل جسم طبيعى من الأجسام لأحد أن يأخذ بيان جوهرية ذلك الأمر من كل واحد من هذه النعوت و يجعلها طريقا موصلا إليه

فصل (2) فى إثباتها من جهة مبدئيتها للحركات و الآثار

[الاستدلال على ذلك]

لا ريب فى أن المقتضى للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من أقسام

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 158

الأجسام لا بد و أن يكون أمورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لأننا نعلم أن للأجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك و الالتيام بسهولة كالماء و الهواء أو بعسر كالأرض و النار و امتناعهما كالكوكب و السماء و كاختصاص كل قسم من أقسام الفلكيات و العنصریات- بما له من الشكل و المكان و الوضع و الكيفية اللازمة له أو المجهول على حفظها عند الحصول و طلبها عند الزوال بقاسر و الرجوع إليها بمجرد زوال القاسر على أسرع ما يتصور فى حقه.

و نعلم بالضرورة 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 الجسمية المتفقه و إلا لاتفقت الآثار و لا الهيولى لأنها كما علمت قابلة محضة و الكلام فى المقتضى و لأنها واحدة فى العنصریات- فيعود مثل المحذور المذكور فى مبدئية الجسمية المشتركة 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 نسبة البارى إلى الأشياء نسبة واحدة- و الأشرف منها ماهية و إنية 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 الحكمة و الترتيب فاختصاص بعض الأجسام بصفات و آثار مخصوصة- لا بد فى حصوله من الفاعل الحكيم و الفاطر العليم من مخصص و هو المسمى بالصورة النوعية.

نعم إنما ينسد باب إثبات الصور النوعية بل سائر القوى و الكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة أيضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له إرادة بلا داع و حكمه إذ مع تمكين هذه الإرادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات و لم يبق مجال للتأمل فى المقدمات و النظر فى العلوم النظرية و لا أيضا يأمن الإنسان أن يخلق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 159

فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيما و العقيم منتجا و يرى الأشياء كلها على خلاف ما هى عليها و أكثر الناس يلتزمون هذا لإعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق أعمال قبيحة و أخلاق و عادات سيئة من حب الجاه و التفوق على الأقران و سائر أمراض نفسانية استحكمت فى نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم و إنكارهم الحكمة لئلا يشوش أحد عليهم أصولا فاسدة أخذوها من معلمهم تقليدا و تلقفا من غير بصيرة فألجأتهم تلك الأصول مع ما يعتريهم من تلك الأمراض و العادات و الإعراض عن العلوم الحققة و الحكميات شعفا بما عندهم من قشور الأفكار و الأنظار إلى القول بما سموه الفاعل المختار و قى الله السالكين شرهم و ضرهم فى الدين.

لأن هؤلاء قطاع طريق الآخرة على المسلمين و هؤلاء المعطلة فى الدورة الإسلامية بإزاء ما فى دورة الأقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر قال بعض المحققين إن لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن وجه الأرض و انطمست العلوم القدسية-

و اعترض على هذا الاستدلال بوجوه

الوجه الأول

لم لا يجوز أن يكون تلك المبادئ للآثار المنصوصة أعراضا مخصوصة إذ كل موجب أثر فى الأجسام لا يلزم أن يكون صورة جوهرية فإن الميل القسرى و غير القسرى مبدأ ما للحركة و ليس بصورة جوهرية و الحرارة فى الحديد الحامية مبدأ الحرق لجسم و الحركة فى بعض المواضع سبب للحرارة و ليست بصورة جوهرية و هكذا فى مواضع كثيرة صارت الأعراض مبادئ للآثار فليكن ما سميتوه صورا من هذا القبيل.

لا يقال ليست هذه الأعراض مبادئ للآثار بل هى معدات و الفاعل غيرها.

لأننا نقول مثل هذا فيما سميتموه صوراً و مما يؤكد ذلك أن الشيخ الرئيس - قد استدل في بعض رسائله على أن الطبيعة لا يجوز أن يكون مبدأ للصفات و الأعراض

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 160

الحاصلة في مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات و الكيفيات - كالحرارة و البرودة في النار و الماء حيث قال و ذلك لأن مصدر الفعل الجسماني - قوامه و وجوده بالجسم و لا يجوز أن يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه و بين ما يصدر عنه.

فإذا كانت القوى المنطبعة في الأجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة أجسامها و الطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل إلا بواسطة جسمها و الفعل الذي واسطة جسمها شرط في إتمامه إنما يصح في أشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم و كيف يصح فعلها في الجسم و شرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة و لا يمكن أن يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه و بين ذاته فإذن فعلها في أجسامها محال قطعاً.

بل معنى قولنا إن الطبيعة هي مبدأ تلك الأشياء مثل الحركة و الحرارة و البرودة مثلاً غير ذلك هو أن الجسم المنطبع بتلك الطبيعة إنما تستعد بحدوث الطبيعة لتلك الأشياء فإذا تم استعدادها لها أفاضها واهب الصور عليها بإذن خالقه جلت قدرته - فكما أن الطبيعة 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 الطبيعة فيها إلا أنه لما كان وجود الطبيعة في الأجسام شرطاً لقبول ذلك الفيض قيل إن الطبيعة سبب لذلك أو مبدأ لذاك.

و هكذا في غير هذا إذا تأملت وجدت بعض الهيئات و الصفات متقدماً وجوده على وجود البعض و وجوده شرطاً لوجود المتأخر أعني أن المادة القابلة لذلك البعض - إنما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه يقال عليه إنه سبب للمتأخر و كذلك نسبة النفس إلى قواها و صفاتها نسبة الطبيعة إلى ما قلناه انتهى.

و هو صريح في أن هذه الأمور معدات للآثار و ليست فواعل فإنه لما ثبت أن فاعل الحرارة في النار و البرودة في الماء و الجمودة في الأرض ليس أمراً مقارناً لتلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 161

الأجسام فليجز مثل ذلك فى الحرارة التى تحصل فى غير النار بواسطة النار و فى البرودة التى تحصل فى غير الماء بواسطة الماء و كذلك فى سائر الآثار كالأحوال إلى شبيهه جوهر المعتدى و الإنماء و التوليد و التصوير و غير ذلك.

فما يسمونها صوراً لم يثبت إلا كونها من الشرائط و المعدات التى لا ينافى العرضية كالميل و الحرارة و البرودة و أمثالها.

و أيضاً القوى كالغاذية و النامية و المصورة أعراض مع أنهم يسمونها فعالة و عند المشاءين ينسبون إليها أفعالاً كإفادة الصور و غيرها فإذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم أعراضاً فغيرها أولى بالعرضية.

و الجواب أن استدلالهم على إثبات [أن] الصور [التى] تكون مبادئ الآثار المختلفة فى الأجسام يجب أن تكون جواهر ليس متوقفاً على كون المبادئ أسباباً فاعلية بل يكفى كونها عللاً معدة فإن الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات إن كانت ذاتيات الأجسام و مبادئ فصولها الذاتية حتى يكون الأجسام بها مختلفة الحقائق فتكون جواهر لا محالة إذ مقوم الجوهر عندهم و إن كانت أعراضاً فتكون كالأثار الخارجية فيحتاج إلى مخصصات غيرها.

فنقل الكلام إلى مخصصات المخصصات فإما أن يتسلسل إلى غير النهاية أو يدور أو ينتهى إلى مخصصات هى ليست آثاراً للأجسام بل صوراً مقومة منوعة ينقسم بها الجسم الطبيعى أنواعاً مختلفة و الأولان مستحيلان فتعين الثالث و هو المطلوب.

و أما ما وقع منهم من نسبة الفعل و الإفادة إلى بعض القوى و الكيفيات و قولهم بأنها فعالة فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الأمر من كون الفاعل فى الإيجاد يجب أن يكون متبرى الذات عن علاقة المواد و هم قد صرحوا بأن المسمى فعل الطبيعة- من باب الحركات و الانفعالات و أما غير ذلك فهى واسطة و الواهب غيرها.

و ليس هذا مما خفى إلا على الناقصين فى الحكمة كالأطباء و الدهريين و المنجمين و من يحذو حذوهم.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 162

الوجه الثانى

أنا لا نسلم أن نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء لم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصية ببعض الأجسام دون بعض و لو سلم ذلك لكن لا نسلم أنه يلزم منه حينئذ أن لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة.

و إنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام و هيولياتها استعدادات مختلفة- بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة عليها.

و الجواب أن الأجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص أو حالة خاصة أو ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرأ عليها ذلك الاستعداد أو غيره لأن الاستعداد كالقوة أمر عدمي منشؤه صفة خاصة متقررة في ذات المستعد- فتلك الصفة لو كانت أمرا عارضا لكان عارضا لجسمية مخصوصة.

و إنما الكلام في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية أيضا أمرا عارضا متأخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الأمر أو يدور- فلا بد أن يكون الخصوصية بالأخره أمرا داخلا في 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 مخصوصة يكون هي أسباب اختصاصات الأجسام بالعوارض و الآثار فيعود الكلام في أصل امتياز تلك الأجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الأجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية.

و ذلك لما أشرنا إليه من أن تلك الصور وجوداتها أسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا و هوياتها مقومات للأنواع بماهياتها الخاصة و لغفلة أكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الأمر في كثير من المواضع حتى إنهم يتحIRON

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 163

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 5 ؛ ص 163

³² صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائي)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

فى فصول الأنواع المركبة بل البسيطة و يطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان- التى فى الإنسان و سبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التى فى الفرس و لا يعلمون أن الحيوان من اللوازم العامة للناطق و الصاهل و أمثالهما المتأخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل أولى بطلب اللمية فيه من حصول الفصل للجنس- و اختصاصه بحصة 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 حاجة إلى صور نوعيه أو يكون عدد المفارقات كثيره حسب تكثر الأجسام نوعا.

كما ذهب إليه الأقدمون كأفلاطن و من يحذو حذوه من أشياخه و معلميه مثل سقراط و أنباذقلس و فيثاغورث و اغاثاذايمون و هرمس و غيرهم من أعظم حكماء الفرس و ملوك الحكمة المشرقيه و أساطين الفلسفه و الخسروانيه حسب ما روى عنهم الشيخ الإلهى صاحب الإشراق فى كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع و المقامات- 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 عناية به و هو الغذى و المنمى و المولد فى الأجسام الناميه لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفه فى النبات- عن قوة 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 الأعظم من اليونانيين و الفرس ينسبون جميع أنواع الأجسام و هيئاتها إلى تلك الأرباب و يقولون إن هذه الهيئات المركبه العجيبه و النسب المزاجيه و

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج5، ص: 164

غيرها ظلال لإشراقات معنويه فى تلك الأرباب النوريه كما أن الهيئه البسيطة 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 غيرها.

و هو الذى سماه الفرس ارديهشت فإن الفرس كانوا أشد مبالغة فى إثبات أرباب الطلسمات و هرمس و اغاثاڤيمون و إن لم يذكروا الحجة على إثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحققة المتكررة المبتنية على رياضاتهم و مجاهداتهم و أرسادهم الروحانية و خلعهم أبدانهم و إذا فعلوا هذا فليس لنا أن نناظرهم كما أن المشاءين لا يناظرون المنجمين كابرخس و بطلميوس فيما حكموا عن مشاهداتهم الحسية بآلاتهم الأرضية- حتى إن أرسطو عول على أرساد بابل.

فإذا اعتبر رصد شخص أو أشخاص معدودة من أصحاب الأرساد الجسمانية فى الأمور الفلكية حتى تبعهم غيرهم ممن تلاهم و بنوا عليه علوما كعلم الهيئة و النجوم- فليعتبر قول أساطين الحكمة و التأله فى أمور شاهدها بأرسادهم العقلية بحسب خلواتهم و رياضاتهم فيما شاهدها من العقول الكثيرة و هيئتها و نسبها النورية.

و هى بمنزلة أفلاك نورية هذه الأفلاك ظلال لأنوارها و هيئاتها الوضعية و غيرها ظلال لهيئاتها العقلية و نسبها النورية كما أشرنا إليه فيما مر.

و ليس كما قال الذاب عنهم و المتعصب لهم و هو الشيخ الإلهى للمشاءين دليل على حصر العقول فى عشرة أو خمسين و بالجملة فى السلسلة الطولية أى العلية و المعلولية و لا يلزم أن يأخذ الأفلاك فى الترتيب حيث يأخذ العقول فى الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى و يحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى عرضية كالفروع لتلك الأصول الأعلى يحصل من الفروع الأجسام الفلكية و العنصرية من البسائط و المركبات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 165

الأشرف من الأشرف و الأخص من الأخص و عدد الفريقين كثير كما فى القرآن و مَا 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 علاقة ببدن واحد و لصاحب النوع علاقة و عناية 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 فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا إلى الاستكمال به بخلاف النفس فإنها مفتقرة إلى الاستكمال بالجسم و علاقة الأجسام إنما هى لنقص فى جوهر النفس يستكمل بالعلاقة و من له رتبة الإبداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم و شواغله و كمال المفارق التشبه بمبدئية الواجب بالذات

فالعلاقة الجسمانية نقص له- و الذى ينوع الجسم و يحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك ظاهر لمن له أقل حدس.

و الجواب أنا و إن نساعدكم فى إثبات هذه الصور العقلية المفيضة لهذه الأنواع الجسمية كما مر من كلامنا فى مباحث الماهية و قد ذبنا عن إثبات المثل النورية الأفلاطونية- و أحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه.

إلا أنا نعلم مع ذلك ضرورة أن تلك الآثار إنما تصدر من الأجسام التى قبلنا أو من المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن بها مباشر لحركاتها 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 الصورة الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الأجسام.

كيف و الشيخ الإلهى ممن قد برهن فى كتبه كالتلويحات و غيرها على أن المفارق الصرف لا يمكن أن يكون محركا للأجسام على سبيل المباشرة أى الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاوله كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية كنفس المعلم التى يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنها تقريبا إليها و تشبها بها.

و بهذا الأصل حكموا بأن حركات الأفلاك كما لا بد لها من مباد عقلية هى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 166

غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هى قوى و طبائع مزاوله لتحريكها على سبيل التجدد و الانفعال لثلا يفقد المناسبة بين المفيض و المفاض بالكلية و ليحصل أمر متوسط بين المفارق المحض و الجسمانى المحض.

فلا بد أيضا فى الأجسام من أمور تنفعل من تلك المبادئ المفارقة و تفعل فى الأجسام المادية و ما هى إلا القوى الانطباعية أو النفوس النباتية أو الحيوانية و على الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت

فصل (3) فى إثبات الصور الطبيعية من منهج آخر و هو كونها مقومة للمادة

بيانه أنا نعلم بالضرورة أن فى كل نوع من الأجسام أمرا غير الهيولى و الجسمية- مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو إما أن يكون عرضا أو جوهرًا- و الأول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه و مثل هذا المقوم يكون صورة كما مر إذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية 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 بالجوهرية من المسبب لأن الوجود يتعدى من الأول إلى الثاني فيكون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهريا قطعاً.

فهو إما حال في المادة أو محل لها و الثاني باطل بالوجدان و لانقلابه إلى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا و الجوهر الحال يكون صورة و هو المطلوب و الاعتراض عليه من قبل الرواقيين من وجوه من الأبحاث

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 167

البحث الأول

أن الاحتجاج على حاجة الجسم و افتقار المادة إلى المخصصات التي سميتها صورة بلزومها للجسم و عدم تصور خلوه عنها بعد أن يسلم أن لها ماهية و إنية حتى ينازع في أنها هل هي جواهر أو أعراض فإن الكلام في أصلها طويل غير منجح لأن استحالة 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 وحدة و كثرة و التزمتم بعرضيتها.

و ليس لقائل أن يقول إنها يصح تبديلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم في تبديل الصور على الهيولى 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 صورة 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 الطبيعة النوعية كالإنسان مثلا و مميزات أشخاصها مقومات لوجودها مع أن التقويم و التحصيل هاهنا أقوى فما يحتاج إليه في التخصيص النوع و هو أتم تحصيلا أقوى في ذلك مما يحتاج إليه الجنس و هو أضعف تحصيلا.

فكما سميت مخصصات الجنس صوراً فهلا سميت مخصصات النوع صوراً إذ لا يصح تفرده دونها.

و هاهنا أبحاث مترادفة على طريق الأسئلة و الأجوبة

ذكرها صاحب المطارحات تعصبا و نصره للقائلين بعرضية الصور لا بأس بأن نذكرها أولا حتى يحيط الناظر بأطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 168

قال **س** مخصصات الأنواع تابعة للمتخصص الذي هو النوع مع أن التخصيص بها- **ج** فيلزمكم في صور الأجسام مثله- **فبقول** هي تابعة للماهية الجسمية و تخصصها بها كما ذكرتم في مخصصات الأنواع.

س الماهية النوعية في نفسها تامة.

ج فكذا يقال في الجسمية فإن استدلتتم على عدم تمامية الجسم باحتياجه إلى مخصصات فالإنسان أيضا غير تام لحاجته إلى الأمور المخصصة.

س لو فرض الإنسان نوعه منحصر في شخصه ما احتاج إلى مميز.

ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج إلى مميز.

س كان لا بد للجسم³³ من أن يكون في مكان أو وضع أو حيز.

ج إذا فرض الإنسان وحده أو الشجر أو نوع آخر جسمي لا بد له أيضا ضرورة من كونه على وضع و جهة و مقدار ثم إذا فرض الجسم وحده و لا يكون له مكان أو وضع إن كان هناك امتناع ففي انحصار الأجسام في جسم واحد و كذا الكلام في نوع كالإنسان و الشجر.

س لا مانع للإنسان بما هو إنسان من أن يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد و إن كان يمنع مانع فهو خارجي.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 169

ج هكذا يقال في الجسم بعينه بما هو جسم.

س الأمور المخصصة للنوع يعرض عن أسباب خارجة و أمور يتفق و لا يتقوم بها حقيقة النوع.

³³ (1) يعني أنه لو قيل في بيان استلزام الجسم للمكان و الوضع إن كون الجسم وحده بلا مكان و وضع ممتنع قلنا إن كان هناك امتناع كان لأجل امتناع لازمه الذي هو حصر الأجسام في 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 في واحد و هو الإنسان المذكور فتأمل فإن فيه ما فيه، إسماعيل رحمه الله

ج ما فرضتموه صوراً أيضاً يلحق الأجسام أو الهيوليات بأسباب خارجة فإن الهيولى لا يقتضى أن يكون ما فرضتموه صورة مائية أو هوائية بل يلحقها بعض هذه الصور لأمر خارجة و هي ليست بمقومة لحقيقتها حاملها.

س هي مقومة لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع.

ج كل الكلام في أنكم بما ذا تبين لكم أن المخصصات التي سميتها صوراً مقومة لوجود الجسم إن كان بالتخصيص فكذا يقال في مخصصات الأنواع ثم إذا كان المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم أن تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود إنه يحتاج إلى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولاً للتمييز - ما لم يثبتوا أن المميز فصلى أو خارجى إلى هاهنا كلامه.

مخلص عرشى

إن التحقيق في هذا المقام يستدعى تقديم أصل يبتنى عليه الجواب و هو أن لواحق المادة على ضربين ضرب منها ما هي كمالات يستكمل بها المادة و يتوجه إليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعى نباتاً ثم حيواناً ثم إنساناً فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية الأرضية صائرة بها نوعاً خاصاً يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعى و الحيز الطبيعى و المقدار و الوضع و غيرها.

و كذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكه الحراكه كمال أتم و أفضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعى بعد استعداده الأقرب و استكماله جسماً نامياً أمراً خاصاً أكمل و أشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الأجسام

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 170

عموماً من التشكل و الحيز و التقدر و التكيف بالكيفيات المحسوسة و غيرها و على الأجسام النباتية خصوصاً من النمو و التغذية و التوليد و هي اللواحق الحيوانية من المشى و الشهوة 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 العامة و الخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا يوجد في غيره - و الضرب الآخر منهما ما هي لواحق غير

كمالیه لا یصلح أن یكون غایات أخیره و لا متوسطه للطبیعه بل یکاد أن یكون من اللوازم الضروریة للوجود العام الجسمی مثل المقدار الخاص و الشكل الخاص و الحیز الخاص.

فإن مجرد الجسمیه مما یقتضیها من غیر أن یصیر أمرا مخصوصا فهی مكثرات العدد لا محصلات الأنواع و تكثرها لأعداد الإنسان و أعداد الفرس مثل تكثرها لأعداد الجسم و أعداد النبات و الحیوان.

فالضرب الأول عندنا و عند المعترین من المشاءین هی المسماء بالصور النوعیه- و الطبائع الجسمیه.

و الضرب الثانی هی العوارض الخارجیه و الأولى لكونها متقدمه فی الوجود علی الجسم الطبیعی بالمعنی الذی هو ماده و محصله للأنواع التی یخصها هی یكون لا محاله جواهر لأن عله تقوم الجوهر وجودا و محصل تجوهرها یكون جوهر لا محاله- و أما الثانیة فلتأخرها عن الأنواع و لحوقها بعد تمامها أو کمالها الإضافیة یكون أعراضا لكون محالها غیر متحصلة القوام بها فتدبر

قاعده عرشیه-

إذا تركز أمر ترکیبا طبیعیا له وحده طبیعیه من أمرین- أحدهما متیقن الجوهریه و الآخر مشکوک فیه الجوهریه و أردت أن تعلم حال الآخر أ هو جوهر أم عرض فانظر فی درجه وجوده و مرتبه فضیلتیه فی المعنی و الحقیقه

الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه، ج 5، ص: 171

بحسب الآثار المترتبه علی وجوده بما هو وجوده فإن كان وجوده أقوى من وجود ما- تحققت جوهریه لما یتراءى من الآثار التی ترتبت علیه فوق ما ترتبت علی ذلك المتحقق جوهریه.

فاعلم أن نسبة التقویم و العلیه و التقدم إلیه أولى من نسبة التقوم و المعلولیه و التأخر بالقیاس إلی قرینه و لقرینه الأولى عکس ذلك بالقیاس إلیه بعد أن تحقق عندک- أن لا بد فی کل ترکیب نوعی أو صنفی من ارتباط ما بالتقدم و التأخر و العلیه و المعلولیه- بین جزأیه و إلا لم یکن نوعا و لا صنفا إلا بمجرد العمل الوهمی و إن كان وجود الأمر الآخر الذی لم یتنقح عندک بعد أنه جوهر أو عرض أضعف من وجود ذلك الأمر الجوهری و رتبته أنقص.

فاعلم أن ذلك الأمر مستغنی القوام عنه فیحجب أن یكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا إلیه معلولا له فیکون إما ماده له أو عرضا قائما به إذ لو كان هذا جوهر غیر محتاج إلیه و ذلك أيضا كان مستغنيا

عنه فلم يكن بينهما ارتباط و ائتلاف ما طبعى أو غيره و إن كان عرضا قائما بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جذعا

فصل (4) فى إيراد منهج ثالث لإثبات جوهرية الصورة النوعية

و هو من جهة كونها أجزاء لماهيات الأجسام الطبيعية المحصلة.

تقريره أن الصور إذا تبدلت فى الأجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور أعراضا إذ الأعراض إذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشيء الجوهرى بما هو يكون جوهرًا لا عرضًا و إلا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض.

و البحث عليه نيابة عن القدماء الداهيين إلى عرضية كل ما يحل فى غيره- أن من الأعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فإن الحديد قبل أن يحصل فيه هيئة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 172

السيف إذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بأنه حديد أو بحد الحديد.

ثم إذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل أنه ما هو لا يجاب بأنه حديد بل بأنه سيف و لا يحصل فيه إلا الأعراض³⁴ كالشكل و الحدة 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 هى أعراض فقد علم أن تبدل الحدود لا مدخل له فى كون المتبدل فيه جوهرًا أو عرضًا.

و لا يجوز لأحد أن يقول هذه الهيئات جواهر لأنها خروج عن الفطرة و لا أن مجموع الأعراض يصير جوهرًا بعد الانضمام و هل كان الثوب الذى 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 فى كون المتبدل فيه جوهرًا أو عرضًا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق.

بحث آخر-

³⁴ (1) لا يخفى أن الأعراض من الآثار المترتبة على الصورة يترتب على السيف ما يترتب على الحديد و زيادة فلا بد فى هذه الزيادة من مبدأ كمالى فتبدل الأعراض كاشف عن تبدل أمر جوهر فهذا يتغير الجواب عن السؤال بما هو فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

ثم إن الاصطلاح المذكور فى رسم الجوهر و العرض و فى خاصية كل منهما- لم يكن بتبدل الجواب و عدم تبدله و أما الضابط فى كون محل العرض متقوما بنفسه و محل الجوهر متقوما بما حل فيه و لزوم كون ما حل فى الموضوع المستغنى عن ذلك الحال عرضا و ما حل فى المحل الذى يتقوم به صورة و جوهرًا فلا يوجب هذا المعنى فإن ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكر هاهنا.

فإن الحال لا يجوز أن يكون مقوم حقيقة المحل و كيف يكون الشئ جزء

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 173

ما يحله و المعقول من ماهية المحل غير المعقول مما هو من أحواله فليس كون المحل مفتقرا إلى ما يحل فيه من الصور إلا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام إلى المنهج المقدم و البحث فى حاجة المحل إلى بعض ما يحله و استغناؤه عن الأعراض هل هو بمجرد التخصيص و عدم الخلو و اللزوم أو بأن ماهية المحل ناقصة 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 الطبيعية- 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 البحثية.

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 (5) فى إيراد منهج رابع فى هذا المرام

و هو أن هذه الأمور أجزاء الجوهر النوعية و جزء الجوهر جوهر مثلا ماهية النار ليست مجرد الجسمية بل ماهيتها مركبة من جسم و أمر آخر يحصل من مجموعهما حقيقة 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 جهة واحدة 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 واحدة جوهر لا من جميع الجهات.

فكذا نقول حينئذ الماء يحمل عليه أنه جوهر باعتبار أنه جسم و باعتبار أنه حامل صورة 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 - مصادرة على المطلوب الأول كيف و الجوهرية إذا كانت أجزاءه فكما لا يعقل الكل إلا بالأجزاء فكذا لا يعقل الأجزاء إلا بأجزائها و المتقدم على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء.

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 أحاد الأجزاء.

فقد أثبت في هذه الحجة الشيء بما لا يثبت إلا به.

هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الأقدمين ذكرناه بعبارة إذ لم أجد فائدة في تغيير العبارة إذا كان المقصود تأدية المعنى بأي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه

فصل (6) فى دفع المناقضة التى ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الأخيرين

اعلم أولاً أن من الأمور المتقررة فى مدارك المحققين أنه لا يجوز أن يتحصل حقيقة نوعية لها وحدة طبيعية لا صناعية كالسائط الأسطوقسية و المركبات الطبيعية التى فاضت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستحقاقها التى حصلت من تغيرات المادة و تطوراتها بعقل و قوى ذاتية من مقولتين مختلفتين.

لما تقرر أن الوحدة فى جميع التقسيمات معتبرة فالمقولة الواحدة 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 أمراً واحداً بل اثنين جوهرًا و كيفاً.

و أما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجداً ثالثاً يكون له علة مقتضية و علة غائية سوى علة هذا و علة ذاك و غاية هذا و غاية ذاك لا بمجرد تسمية أو اعتبار كما أن المركبات الصناعية لها وجودات صناعية و وحدات اجتماعية و فواعل عملية- و غايات تصنعياً لأعراض عرضية اعتبارية.

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 كيفية أو جسم و إضافة إلى شىء لأن الملتئم من ذات ما جوهرية و عرض ما لم يكن مجموعهما من مقولة أخرى و لا لهما معاً جنس واحد له فصل يحصله و امتنعوا عن تجويز أن يكون حقيقة واحدة مندرجة 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 جملة هذه المعانى معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات و ليس واقعا تحت مقولة أخرى إلا لأمر عارض فيكون قول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 176

الكم عليه لأجل الطول الذى عرض له قولاً بالعرض.

فكذا قول الكيف عليه لأجل عروض البياض له و هكذا فى جميع المقولات- فهو و إن كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول أفرادها فيه لكن ليس اندراجها تحتها كاندراج نوع تحت جنسه إلا الذى دخل فى قوام ماهيته الوحداًنية و هو الجوهر و غيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هى هى و إنما صدقها عليه صدق عرضى لا امتناع دخول مقولتين مختلفتين فى قوام شىء له وجود فطرى و وحدة طبيعية.

إذا تقرر هذا فنقول لا شك أن الجسم الناري و الهوائى و الحجرى و النباتى و الحيوانى و غير ذلك لكل منها حقيقة متحصلة لها و حده طبعية من غير اعتبار و تعمل - و هى غير حالة فى موضوع فيكون جوهرها واحدا غير بسيط الحقيقة لأنها متقومة من جسمية مشتركة فيه جميع الأجسام و من أمر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الأمر مندرجا كالجسمية المشتركة 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 حقيقة وحدانية له وجود فائض عليه من الحق و يكون كالحجر الموضوع بجنب الإنسان و الواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلى.

فيجب أن يكون للنار جزء مختص جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية و كذا الماء و الأرض و الفلك و الشجر و الحيوان بل يجب أن يكون نسبة الصورة إلى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل إلى الجنس من حيث يكون نسبته إليه - نسبة الكمال إلى النقص فكما أن ماهية المعنى الجنسى تكمل بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة.

و لهذا الوجه يقال لها كمال الجسم و كمال الشئ ينبغى أن يكون من جنسه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 177

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 هى مباد لفصول ذاتية لأنواع الجسم و هذا أمر مقرر عندهم.

كما مر من أن الجنس و الفصل مأخوذان فى الماهيات المركبة من المادة و الصورة الخارجيتين و الأجزاء المحمولة إنما تكون محفوظة الحقائق فى الذهن و الخارج كما مر فى مباحث الوجود الذهنى.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول أما قول من قال فى أحد المنهجين أن ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر و ما تبدل فهو عرض ليس مراده فى أى موضع كان على سبيل العموم و الكلية حتى لو فرض ماهية كالسواد مركبة من جنس و فصل - يكون كلاهما عرضيين كاللونىة 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 نوعية لها وحدة طبيعية و مع ذلك تكون واقعته تحت مقولة الجوهر بالذات و يكون له صفة مخصوصة.

فإذا أردنا أن نعلم أن الصفة مقومة له أو غير مقومة له ننظر أ يتبدل بتبدله جواب ما هو أم لا فإن تبدل فهو جوهر لا محالة و إن لم يتبدل فهو عرض إذ قد ثبت أنه صفة قائمة بمحل.

فبهذا يعلم أن صفة النارية أي كونها بحيث تكون محرقه داخله في قوام الجسم الناري 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 نسبه.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 178

نسبة الفصل.

بل أقول إن الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن ماهيته و لا يتغير فيه الجواب عما هو يتبدل مثل البياض و ما يجري مجراه عنه و أما المناقضة بالسيف و السرير و نحوهما فليست هي بأنواع طبيعية و كلامنا في الأنواع الطبيعية الواقعة- تحت مقولة الجوهر بالذات.

نعم الحديد ماهية طبيعية و الخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو و لا شبهة لأحد في أن نوعية كل من النار و الهواء و الأرض و الماء و الدر و الياقوت و الإنسان و الفرس نوعية طبيعية لكل منها علل أربع كلها بالذات لا بالعرض.

اثنتان منها مقومتا الوجود و هما الفاعل و الغاية الخارجان عن عالم العمل و التصنع و اثنتان منها مقومتا الماهية و هما داخلتان في ذاته تلبست إحداهما بالأخرى في الوجود من غير وضع واضح و اعتبار معتبر و لها فصول ذاتية مأخوذة من أمور خاصة طبيعية فهي المسماء بالصور.

فالصور الطبيعية جواهر فإذا كان في حقائق الأجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فإذا نسب إلى هذه الأنواع شيء يجب أن يستند الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع إلى تلك الصور نوعا من الاستناد و

إن كان لكل نوع من الأجسام مدبر عقلى ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلاءة هذا النوع بإذن مبدع الكل و أمره جلت عظمته.

و إذا كان لها تقويم المادة و تحصيل الأجسام أنواعا فلا يكون لها مباد فى المواد- بل يفيدها مفيد من خارج فإن الاستعدادات و اللا استعدادات ليست بأمر محصلة فى الخارج يتقوم بها أنواع بل هى توابع لأمر محصلة يتخصص بها الجسم تخصيصا أوليا- و إنما شأنها الإعداد لأنها من جهات القوة و القبول.

و منشأ اختلاف تلك الصور فى الحقائق يرجع إلى اختلاف مبادئها المفارقة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 179

دون اختلاف ذوات الهيوليات أو اختلاف استعداداتها فإنها مقدمة 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 القويم كما علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الأتم الأفضل و العقول و النفوس و غيرها جهات فاعلية يتكثر بها أنواع الحقائق المحصلة و المواد و الحركات و الأزمنة و الاستعدادات جهات قابلية 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 محالة يكون جوهرًا لأنه أقدم وجودًا منه فيكون أولى منه بعدم الافتقار إلى موضوع و العلم بكون الشيء جوهرًا أى 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 الطبيعى و كونه ذا أبعاد ثلاثة حاصل قبل أن يعلم أن له أجزاء و أنه مركب من هيولى و صورة 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 المحصلة فيكون مقوما لماهيتها- و مقوم الشيء لا ينفك عنه أصلا فى اعتبار من الاعتبارات و حيثية من حيثيات فالجوهر جوهر بأى حيثية أخذت معه و على أى وجه كان.

و أما تمثيله بالجسم الحار أو الأبيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث ماهيته حمل ذاتي و حمله على الحار و الأبيض حمل عرضي لأنهما بالذات من أفراد مقولة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 180

الكيف و مجموع المعروض و العارض ليس أمرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة 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 أي وجه كان من وجوهه بعد ما انحفظت ذاته عن الأزواج مع غيرها من الأوصاف الزائدة على ذاته و جزء الجوهر أي الواقع تحت جنس الجوهر لا بد و أن يكون جوهرًا و إلا فيلزم أن يكون المركب المعلول مستغنى القوام ذاتا و وجودا عن الموضوع و ما هو جزؤه و علته 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 الوحدة الطبيعية في الأنواع المحصلة و اشتبه عليه حال التركيب التأحدى الذى بين المادة و الصورة بحسب فعل الطبيعة بالتركيب التألفى الذى بين الموضوع و العرض بحسب فعل الصنعة.

و ذلك لأن أحد الجزئين إذا كان ذاتا جوهريا مستغنى القوام عن ما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر في وجوده إلى ما يضمه و ما يضمه إنما يضمه بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه و مما يضمه في مرتبة أخيرة ذاتا واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر و عرض فالجوهر متقدم و العرض متأخر- و الذات الواحدة لا تكون متقدمة و متأخرة معا.

كيف و لو كان المجموع جوهرًا واحدا له ذات واحدة 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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 181

العرض مطلقا أضعف قواما من أي جوهر كان و كذا يلزم تركيب موجود وحدانى من مقولتين و قد مر فساده

تحصيل عرشى

قد سبق منا ما أفادنا الله بالهامه و فاض على قلبنا بتأييده فى مباحث الماهية ما يتنور منه و ينكشف أن الصور النوعية هى محض الوجودات الخاصة للجسمانيات و الوجود بما هو وجود ليس بجوهر و لا عرض و ذلك لما أشرنا إلى أن فصول الجواهر متحدة الماهية فى المركبات العينية مع الصور الخارجية و الجنس ليس بجنس لفصله المقسم - بل من لوازمه التى يعمه و غيره.

فجنس الجوهر و إن كان مقوماً للأنواع المركبة الجوهرية لكنه عرضى خارج عن فصولها و صورها المأخوذة عنها تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست ماهية جوهرية لكنها مفيد القوام للأجسام الجوهرية فلا يكون إعراضاً بل هى أعلى ذاتاً من الاندراج تحت إحدى المقولات فلبساطتها و نوريتها و كونها مبادئ الآثار الخارجية - يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر أصول سابقه فى أوائل هذا الكتاب أنها هى الوجودات العينية المحصلة التى تحصل الأنواع و تميز بعضها من بعض و هى بنفسها متحصلة و متميزة كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطة و المركبة - حيث إنه متميز الآحاد و الأفراد متفاضل المراتب و الدرجات بنفسه لا بأمر يلحقه - و تميز الماهيات و تفاضلها تابعه لتمييز آحاد الوجودات و أفرادها و تفاضل مراتبها و درجاتها.

و أما حاجة الوجودات الصورية إلى الهيولى فهى ليست بحسب أنفسها و إنما يحوجها إلى المادة ما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماء عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف و الكم و الوضع و الأين و غيرها و هى من علامات التشخيصات و إنما التشخيص بنفس الوجود لأن تشخصه بنفسه و تشخص الأشياء به كما أن وجوده بنفسه و موجودية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 182

الأشياء به فهو تشخيص و متشخص و مشخص كما أنه وجود و موجود و موجود كل منهما باعتبار فانظر

فصل (7) فى أن تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل

لما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصورة لما علمت أن نسبتها إلى الجسمية - نسبة الفصل إلى الجنس و الفصل متقدم على الجنس و جوداً فمهما تبدل المتقدم يتبدل المتأخر دون العكس.

و لما صرح الشيخ أيضاً فى التعليقات و غيرها بأن كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية يحصل معها مقدار آخر و امتدادات أخرى فيحصل معها اتصال جوهرى آخر.

فلا ينبغي لأحد أن يقول إن الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما أن الجوهر المتصل يقوم الهبولى حتى يكون الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعية كالهبولى بالقياس إلى الصور الامتدادية فإن الجسم جزء الاتصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثة و إذا تبدل الاتصال الصورى يتبدل الصور الطبيعية بتبدل الجسم أيضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهبولى التى يبقى نفسها و يقبل حدودا مختلفة يقومها على سبيل البدل.

و السر فى هذا أن كل حال عرضا كان أو صورة يحتاج فى لوازم تشخيصه إلى المحل إلا أن العرض كما يفتقر إلى المحل فى تشخيصه كذلك يفتقر إليه فى نوعيته لأن حقيقته حقيقة ناعية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيتها و الصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذى هو المادة حيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة فى حدود الامتدادات و مراتب المقادير المختلفة صغرا و كبيرا.

فالهبولى تنحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهى بنوعيتها تقوم الهبولى و تشخيصاتها متقومة بها و هذا بخلاف الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 183

المتخالفة الأنواع فإن كل صورة طبيعية إذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم - فإذا تبدلت نوعيتها إلى نوعية صورة أخرى زالت الجسمية أيضا إلى جسمية أخرى و لأن الهبولى لما كانت أمرا بالقوة مبهمه الذات و الحقيقة يكفى فى تشخيصها مطلق الصور و أما الجسم بما هو جسم فهو ماهية نوعية تفتقر فى تشخيصها إلى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوالها و لا يوجب زوال خصوصيات الصورة و لا نوعياتها زوال الهبولى 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 الصورة النباتية أو الحيوانية و حدث جسم آخر بخلاف الهبولى الأولى فإنها مستمرة.

و هذا أيضا موضع الخلاف بين الفريقين لأنه متفرع على الخلاف بين جوهرية 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 المحمولة و الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما زعموا أن الشجر إذا قطع زال عنه الفصل أى النامى و بقى فيه الجنس و هو الجسم - و كذا في الحيوان إذا مات و الجسم إذا انفصل و قد أسمعناك ما يفى بتحقيق هذا المقام هناك فتذكر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 184

فصل (8) في أن مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية

قد مضى من الأصول ما يستفاد منه هذا المقصد إلا أنا نبينه تبينا آخر فنقول - إنه من المحال أن يكون الجسم المؤلف من الهيولى و البعد المنبسط في 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 السهولة أو الصعوبة لأن مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى أنه ليس يوجد فيه إلا الهيولى و الصورة الامتدادية هو مكان مطلق و شكل عام جنسى و مقدار كذلك - و بالجملة مقتضاه من كل صفة أمر عام لا وجود له إلا في الذهن إذ وجوده كذلك لا يكون إلا في العقل كما علمت إذ ما لا ينفك وجوده عن خصوصيات أوصاف متخالفة بالنوع و ما يقتضيها من الصور المتخالفة الحقيقية فلا يجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عن ما يخصه بإحدى هذه الصفات و لا سابقا عليها و إن لم يكن سابقا زمانيا بل يكون سابقا ما بالطبع و ما يضاويه إلا في العقل و محال وجود ما هذه صفته إلا مقترنا بإحدى الخصوصيات لا مجردا عنها و لا متقدما عليها أصلا.

فمحال أن يكون الصورة الطبيعية متأخرة عن الجسمية و لا أن تكونا متكافئتين - من غير تقدم و تأخر لإحداهما على الأخرى إذ يلزم منه أن يقوم الهيولى الصورة الجسمية - على انفرادها و الصورة الطبيعية على انفرادها.

و هذا من المستحيلات لأن المادة الواحدة البسيطة لا يجوز أن يقومها صورتان - لأن في تقويم إحداها إياها غنى عن تقويم الأخرى إذا كانتا في درجة واحدة كما يستحيل أن يقوم معنى واحد جنسى فصلان منطقيان و ليس الحال في الحساس و

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 185

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 الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة و الجسم الذي يقومه الصورة الطبيعية تقويما في الوجود- غير الجسم الذي يتركب منهما و هو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد و الماهية.

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 الهيولى و الصورتين تأحدا بالفعل لا بفرض فافرض كتأحد الجسم بالزنجى أو الأبيض فإن اتحاد الهيولى بالصورتين فى المصورة ليس كاتحاد الجسم بالحرارة فى الحار و كاتحاد الإنسان بالكتابة فى الكاتب فإن لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة و الكتابة بخلاف حال الهيولى مع الصورة.

و لهذا يكون الاتحاد هاهنا بالذات و هناك بالعرض و هذا الاتحاد يجعل الأمر الجنسى أمرا نوعيا فهو اتحاد نوعى و اتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم أمرا نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا و اتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل و الخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا.

فانظر أ يجعل الكتابة ما يضاف إليه أمرا يحتاج إليه الكتابة فى تحصله نوعا بل شخصا أيضا فإن الإنسان ما لم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة و لا بالبياض - و غيره من العوارض المتأخرة فقد ثبت أن المعنى الملتئم من الهيولى و الجوهر الامتدادى فقط وجوده كوجود الجنس فى أن يفتقر إلى ما يكمله و يحصله نوعا من الأنواع الطبيعية و إن لم يكن جنسا بالحقيقة 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 الحقيقة فى الخارج بل لنقص وجوده يحتاج إلى ما يحصله و يوجد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 186

نوعا كاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية و هكذا إلى أن يتم و يكمل تماما و كمالات لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا.

فإذا كان كذلك يجب أن يحصله أمر صورى هو إحدى الصور الطبيعية و المحصل للشئ يكون أقدم وجودا و أقوى قواما و تحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية- تقدما بالعلية و على المركب من الثلاثة تقدما بالطبع أو بالماهية.

و هاهنا شك مشهور

و هو أن الهيولى أمر واحد فكيف اختصت ذاتها بصورة طبيعية دون صورة أخرى طبيعية و قد مر أيضا شبه هذا السؤال و هو أن اختلاف الأجسام بالآثار إذا كان منشؤه اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها فى الجسمية.

و نحن قد أشرنا إلى ما يفسخ به هذا الإيراد لأن مبناه على الغفلة عن جوهرية الصور النوعية و تقدمها فى الوجود و جعل على الجسم بالمعنى الذى هو مادة متفقه الحقيقة فى الكل.

و أما الجسم بالمعنى الذى هو محمول على سائر الأنواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا فى الكل و إنه يتحصل بفصول مأخوذة عن الصورة و يكون فى كل منها بمعنى آخر.

و أما اختلافات تلك الصورة أو الفصول فهى بذواتها و بجهات راجعة إلى مبادئ الوجودية لا بصور و فصول أخرى لأنهما معان بسيطة غير ملتئمة من مادة و صورة أو جنس و فصل.

و بالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه و تأخره و كماله و نقصه فى ذاته أصل كل اختلاف و منشأ كل حقيقة و نعت و وصف ذاتى أو عرضى.

ثم إن ما يختلف من الهيوليات و الجسميات اختلافا نوعيا أعنى اختلافا بالفصول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 187

و الصور كهيوليات الأفلاك و جسمياتها المختلفة و هيولى العناصر و طبائعها النوعية- فالأمر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا و لا زمانا على تلك الطبائع الخاصة.

و أما الهيولى بما هى واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة أو واحدة بالشخص - كما زعمه قوم ثم يتصور بصورة بعد صورة فباستعدادات تلحقها و يختلف بها من أسباب علوية بإعداد الحركات الدورية كما ينكشف فى موضعه إن شاء الله

فصل (9) فى أن وجود الصور الطبيعية و القوى الجسمانية ليست فى أطراف و نهايات للأجرام

إن الصور و القوى لا يجوز أن يختص فى الجسم بحد غير منقسم منه كنقطة أو سطح بل يجب أن يكون سارية فيه إذا كانت تحل فى الجسم بما هو جسم أى فى نفس ذاته المنقسمة إذ لو كانت موجودة فى حد منه غير منقسم لا فى الجسم كله لزم أن يكون لذلك الحد وجود منحاز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية 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 كالكطب و المحور ما لم يتحرك فلو كان وجوده القوه المحركه فى تلك النقطه أو ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة 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 جماعة من المعتبرين 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 زيادة معنى غير منقسم كالأبوه و أمثالها فيجب أن يعرض للطباع و القوى الجسمانية هذه الأمور بالعرض و ليست مقارنه القوى و الصور للوضع و المقدار و ما

الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة، ج 5، ص: 188

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 بارتفاعها الجسم و ما يقوم به و لا يرتفع بارتفاع مثل السواد و الحركة.

فلهذا لا يؤثر مثل هذه الأمور فى القوى و الصور و الأعراض الموجوده فى 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 كالحركة فليس إذا عدم السواد عدم الحركة و لا إذا عدم نصفه عدم نصفها

تلويح عرشى

و مما يجب أن يعلم هاهنا أيضا أن الوحده فى بعض الأشياء عين الانقسام- كالعدد أو عين قبول الانقسام كالزمان و المقادير فإن حقيقه العدد التى بها تحصله و قوامه هى نفس المنقسم إلى الوحدات لا أمر يعرضه الانقسام إليها و حقيقه الزمان كما سيجىء نفس الاتصال المتجدد الغير القار و حقيقه المقدار نفس الكميئه الاتصاليه- التى لها قوه الانقسام و فى 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 الوحده و الثانى كالأشياء التى لها جهه تمام و جهه نقص.

فالفلک و الحيوان مثلاً لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة أو بالفعل و هي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصاً و جهة نفسية أو عقلية بها لا تقبل الانقسام لا بالقوة و لا بالفعل و هي الجهة التمامية التي بها يكون تاماً فالفلک من حيث

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 189

فلكيته التي تمامه لا يصلح لأن يصير فلكين أى تصوير النفس ذا نفسين و الحيوان بما هو حيوان لا يصلح لأن يصير حيوانين أعنى ذا ذاتين و إنما صار جسمية كل منهما قابلة لأن يصير جسمين لأن بمجرد الجسمية لا يصير الشيء ذا حقيقة تامة لأن وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة و تمامها عين النقصان.

و من هاهنا علم أن الجسم بما هو جسم كالجنس و أما الصور الطبيعية فهي أيضاً ذات جهتين جهة قبول الانقسام و جهة عدم الانقسام و هي متفاوتة بحسب غلبة إحدى الجهتين على الأخرى.

فكلما كانت أنزل مرتبة و أشد إلصاقاً بالجسمية و أقرب درجة إلى المادة الأولى - و أبعد وجوداً عن وجود الفاعل الأول فهي أقبل للكثرة و الانقسام و أبعد عن التمام - و كلما كانت عكس هذه الأوصاف عليها أغلب فهي أقبل للوحدة و أقرب إلى التمام و أمتع عن قبول الخرق و الالتيام و ألصق بعالم الصور المجردة عن الأبعاد و الأجرام - و كذلك حكم الأعراض و الكيفيات فإن بعضها أبعد عن الوحدة و التمامية من بعض - فإن السواد و البياض ليسا كالكرة و الدائرة إذ يتصور لكل من هاتين وحدة و تمامية بحسب الواقع و أما فيهما فليس شيء من الوحدة و التمامية إلا بحسب المقايسة و الاعتبار.

فالموجود من الشكل في كل جزء من أجزاء الجسم المشكل جزء منه و تمامه موجود في كلية الجسم و كلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من أجزائه و ليس كذلك حال مثل السواد³⁵ و البياض.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 190

و أما القوى الجسمانية فإن كان لها تمام و معنى زائد على أنها قوة في الجسم - فإنها موجودة في كلية الجسم و أما أجزاؤها ففي أجزاء الجسم فالنفس من حيث إنها قوة في الجسم فلها أجزاء بحسب أجزائه الشريف من أجزائها في الشريف من أجزاء الجسم كالقلب و الدماغ و الخسيس من أجزائها في الخسيس من أجزائه كالعقب و العجز.

³⁵ (1) أقول و السر في ذلك أن مثل السواد و البياض كله مساو لجزئه في الاسم و الحد- بخلاف الشكل فإن نصف الكرة مثلاً ليس بكرة و هكذا سائر أجزائها بخلاف أجزاء السواد- فإنها سواء و منشأ ذلك أن السواد و أمثاله لشدة لصوقها بالجسم تكون حالة في الجسم بما هو جسم و من حيث ذاته المنقسمة و أن الشكل مثلاً ليس بهذه المثابة من اللصوق بالجسم و لهذا لا يكون الجسم بما هو جسم في كونه محلاً له بل لا بد فيه من حيوية أخرى مثل كونه محاطاً بالحد الواحد أو الحدود مثلاً فافهم، إسماعيل رحمه الله

هذا إذا اعتبر الأجزاء المختلفة للبدن و أما إذا اعتبر أجزاؤه المتشابهة المقدارية فليس بإزائها من النفس إلا قوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه و كأنها هي المسماء بالطبيعة التي عرفت بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض أو ما هو كالألة للطبيعة و هو الميل فإن تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الأجسام ذوات النفوس و هي في البسائط صورة نوعية مبدأ فصل أخير و في المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم سائر القوى و الكيفيات.

و أما النفس من حيث إنها أمر في نفسها تامه الحقيقة مع قطع النظر عن أنها قوة في الجسم أو مباشرة لتحريكه أو تدبيره فليست هي ذات تجز من هذه الحيشة- و لا لها أجزاء في أجزاء الجسم لأنها ليست ناقصة كأجزائها أو قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد و من حيث لها قوة سارية فيه فهي أمر منقسم بانقسامه فما أشبه حال النفس بأمر مركب من مادة و صورة أو حيوان متألف من بدن و نفس لأنها ذات جهتين إحداهما قوة سارية في البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعية و الأخرى غير سارية فيه كالمفارقات.

فهذا حال النفوس المجردة الذوات و أما غيرها فجهد الوحد فيها ضعيفه مغلوبه- كالنباتات و رب حيوان كالحيات إذا جرى بقسمين توجد في كل واحد من قسميه- قوة محركه حساسة زمانا مديدا كما يوجد في كل من قطعتي بعض الأشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 191

فصل (10) في الإشارة إلى نحو وجود الأشياء الكائنات

قد علمت مما سبق بعض الأسباب القريبة لوجود الأمور الطبيعية و هي المادة الأولى و الصورة و انجر البحث في تلازمهما إلى إثبات السبب العقلي الفاعلي للأجسام- و ستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية إثبات الغايات العقلية و هما سببان قاصيان لوجود الكائنات التي هي تحت السماويات فلو كان وجود هذه الأشياء على وجه يصح حصولها من ذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة إلى سببين مفارقين- لكانت سبيلها أن يبقى و يدوم و لكانت على تمامها اللائق في أول تكونها فكان أولها عين آخرها و لكن لما كان قوامها من مادة و صورة و كانت مع ذلك متضادة الصور- متفاسدة الكيفيات الأولية و كل مادة لتكونها قوة قابلة.

فإن من شأنها أن يوجد لها هذه الصورة و ضدها صار لكل واحد من هذه الأجسام حق و استيهال بصورته و حق و استيهال بمادته فالذي له بحق صورته أن يبقى و يدوم على الوجه الذي له و الذي له بحق مادته أن

يتغير و يوجد لها وجود مضاد لوجوده الذى كان لها و إذا كان لا يمكن أن يوفى هذان الحقان معا فى وقت واحد إذ لا يمكن أن يتصور المادة بصور متضادة فى زمان واحد.

بل نقول إن جميع صور الموجودات التى فى هذا العالم كانت فى العالم العقلى بإبداع الواجب تعالى إياها كما ستعلم و قد مرت الإشارة إلى وجود هذه الصور وجودا مفارقا و كان وجود الفاعل الأول يقتضى تكميل المادة بوجودها فى هذا العالم- لأنه من التوابع المتأخرة على سبيل الفيض و كان إيجادها فى المادة على سبيل الإبداع مستحيلا إذ هى غير متأتية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة- فقدر بلطيف حكمته حركة دورية و زمانا غير منبث و مادة مستحيله من صورة إلى صورة و لزم ضرورة أن يوفى هذه إلى مدة و ذا إلى مدة فيوجد هذه و يبقى مدة ما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 192

محفوظة الوجود.

ثم يتلف و يوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة 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 ينبغى أن يصير إلى صاحبه فالعدل فى هذا أن تؤخذ مادته فتعطى لذلك و لذاك أن تؤخذ مادته فتعطى لهذا و تتعاقب المادة بينهما فلأجل الحاجة إلى توفية العدل فى هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشىء الواحد دائما على أنه واحد بالشخص كما قيل شعرا-

که چون جا گرم کردی گویدت خیز

از آن سرد آمد این کاخ دل آویز

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 وحدة الجنس و كل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج فى أن يوجد إلى أشخاص بعد أشخاص فيوجد أشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف و يقوم مقامها أشخاص آخر منه فيبقى مدة ثم يتلف و يقوم مقام الأشخاص السالفة أشخاص آخر أيضا من ذلك النوع و على هذا المثال إلى ما شاء الله و أراد

فصل (11) فى الإشارة إلى الصور الأول و ما بعدها و إلى نحو بقاء الفاسدات

منها أن من الصور ما هي أسطقسات.

و منها ما هي كائنه عن اختلاطها فمن هذه ما هي عن اختلاط أكثر تركيبا.

و منها ما هي اختلاط أقل تركيبا.

و أما الأسطقسات فإن المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط إذ كان لا ضد له في جملة جسميته و أما الكائن عن امتزاج أقل تركيبا فإن المضادات

الحكمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج 5، ص: 193

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 فبكثره المتضادات فيه و تراكيبها 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 الحجارة 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 شيء من هذه يتعلق عناية الله بأن يبقى صورته مدته ما أعطاه قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما و يكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل و لا يمكن إلا بأن ينجذب إلى جسمه جسم آخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته- التي كانت له و يكتسى صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الأجسام لصورها قوى أخرى هي الغاذية 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 الصورة التي هو متلبس بها إلى أن ينفذ هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابره أن يرد مثله فيتلف.

فبهذا الوجه ينحفظ الأجسام من المتلف الداخل و أما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالآلات جعلت بعضها فيه كقوة النشو في النبات يخرج الأوراق للصيانة عن الحر و البرد المفسدين من خارج و كقوة الحركة الإرادية 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 المساكن للحيوان.

ثم إذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا يبقى إلا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في أن يقوم مقام ما تلف من الأشخاص أشخاص أخرى يدوم بها الواحد النوعى إلى قوة أخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد لينحفظ بها و بأمثالها النوع يقال لها القوة المولدة و لها أيضا خواص و معينات ليس هذه مقام تفاصيلها و موعد مباحثها عن ذى قبل إن شاء الله الحكيم

الفن الخامس

في أن نحو وجود الأجسام الطبيعية ليس إلا على سبيل التجدد و الانقضاء و الحدوث الاستمراري من غير دوام و لا بقاء و كنا قد أحكمنا بنيان هذا المطلب و أوضحنا برهانه و سهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة و الفعل و أحكامهما و أحكام الحركة و السكون و نحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت و فصل إثبات الحركة في الجواهر - و الذب عن الاشتداد الجوهري في الجواهر المادية لكننا نريد أن نذكر هاهنا نمطا آخر من الكلام ما فيه زيادة توضيح و تأكيد لهذا المرام إذ فيه غرابة عن ما ارتكز في أذهان الجماهير و حيد عن المشهور عند الناس من أن الفلسفة كأنها توجب القول بقدوم الأجسام سيما الأفلاك و الكواكب و كليات العناصر.

فلأجل ذلك أساءوا الظن بأعظم الحكماء السابقين فنسبوا إليهم القول بتسرمد الأفلاك و نحوها نعم هذا الطعن يتوجه إلى متأخريهم لقصور أنظارهم و عدم صفاء ضمائرهم و خواطرهم كل الصفاء.

فالذي وصل إلينا من مآثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتأخرين من أن مذهبهم قدم العالم و تسرمد الأفلاك كما ستطلع عليه من أقوالهم سنذكرها في هذه الفصول

فصل (1) فيه لامعة عرشية

قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام أن إدارة الأفلاك و تسيير الكواكب و جريان العالم على ما هو به إنما الغرض به أن يكون العالم كله خيرا و سعادة و أن أصل الإبداع و الإيجاد جود الباري و رحمته و إيصال كل

شئ إلى كماله و منتهاه و تحريكه إلى غايته و مناه و إبلاغ السافل إلى العالى و تصوير كل مادة بصورتها اللائقة بها و تصيرها أفضل ما يتصور فى حقها.

فكما أن بلوغ المتحرك الطبيعى إلى حيزه سكونه و كذا بلوغ الطبيعة إلى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس إلى درجة العقل سكونها و هو نهاية النفس كما أن البارى نهاية العقل و ما دونه فعند ذلك الراحة الدائمة و الطمأنينة التامة 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 الملائكة 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 نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة و تكمل الخلقه و يرتفع عالم الكون و الفساد و يبطل الدنيا و يقوم القيامة الكبرى و ينمحق الشر و أهله و ينقرض الكفر و حزبه و يبطل الباطل و يحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الأقصى و المعرفة العظمى.

فظهر من هذا البيان أن الأجسام و طبائعها و قواها كلها عرضة للدثور و الفناء و لا حظ لها من الديمومة و البقاء فاحفظ هذا السر المخزون و العلم المكنون الذى لا يمسه إلا المطهرون.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 196

سر آخر فى تلاشى عالم الطبيعة و دثوره و فئائه.

إن أصل اللذات الحسية و الأنوار و الألوان المبتهجة و الروائح و الطعوم اللذيذة و الأصوات المطربة كلها الموجودة فى الطبيعة من إفاضة النفس عليها بإذن الله سبحانه فإليها مساقها و معادها.

و لأجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها إليها بقواها الحسية- و يتصرف فيها كيف يشاء بقوتها المتصرفه و المتخيلة فكل ما بقى فى الطبيعة فهى فى النفس- تنزلت إليها غير أن الطبيعة شوشتها و كدرتها لما مازحتها و اختلطت بها إذ كانت دونها فى الرتبة³⁶.

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 المتضادة المخالفه بعضها لبعض من الشرور و النقائص و الآفات و المحن و سائر ما يوجد فى هذا العالم الطبيعى و هو بجملته

³⁶ (1) يعنى لما كانت رتبة الطبيعة أدون و أنزل من رتبة النفس لأنها نازلة منها فلم يكن لها الصفاء فى الوجود فكانت كدرة و مكدره، إسماعيل رحمه الله

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 لذة 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 موجودة فى المحل الناقص- و معدومة 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 مدة بشقائه و يتبدل عليه جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد إلى دار النعيم أو يهوى إلى مقره فى الحميم فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى- وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 197

سر آخر

قد انكشف لك مما شددنا عليك بيانه و أوضحنا برهانه أن الطبيعة الجسمانية فلكية كانت أو عنصرية مما يتلاشى و يضمحل شيئا فشيئا 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 خدمة النفس و طاعة الأمر الأعلى.

و هكذا شأن كل سافل بالنسبة إلى العالى و دأب كل فرع بالنظر إلى أصله- و كل معلول بالقياس إلى علته.

ثم لو تأملت قليلا لوجدت أن النفس التى وقعت لها أدنى ارتفاع عن مقام الطبيعة و درجة الحس فهى غير راضية فى الكون مع الطبيعة و لا مشتاقة فى الرجوع إليها لأنها مجبولة فى محبة البقاء و التفاخر على أتم الحالات و لو لم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية يشتهى أن يكون أمير نوعه و سلطان بلده و رئيس أهله.

و هذا شىء مركز فى جبله كل ذى نفس أعنى الارتقاء إلى مرتبة العقل و اشتياقها إليه أكثر من اشتياقها إلى مرتبة الحس و الطبيعة و سائر الأشياء الدنية و الشهوات الحسية إن لم يعقها عائق و لم يخرجها مخرج عن فطرتها الأصلية إلى فطرة الطبيعة و ما دونها.

فإذا كانت النفس سليمة الفطره غير مريضه كان شوقها إلى ما فوقها إذ كانت معالي الأمور أشبه إليها كما أن سفسافها و نقائصها أشبه بالطبيعه فالنفس إذن مجتهدة دائما في طلب البقاء كارهة من التجدد و الزوال و البقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعه و هو من صفات العقل.

فبهذا الاجتهاد الغريزي إذا وصلت إلى مرادها و هو مقام العقل تخلت عن الطبيعه و اتحدت بالعقل.

الحكمة المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 198

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 في عينها حائله بينها و بين تقدسها و طهارتها و اتصالها بالعقل مخافه أن يبطل و يضمحل.

و هذا أيضا لحكمه و مصلحه من الله في اشتغال النفس برهه من الزمان- لتدبير عالم الطبيعه إلى أن يقضى الله أمرا كان مفعولا فإذا 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 اللمي لذلك فهو أن النفس حيث كانت ذات جهتين لأنها من جهه ذاتها كأنها جوهر عقلي 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 في قوامها لأنها الجنبه العاليه- و الأخرى لاحقه لذاتها و هي الجنبه السافله المضافه إلى أمر متجدد.

فإذا سقطت عنها هذه الإضافات رجعت إلى منبعها الأصلي و حيزها العقلي و أما الطبيعه فهي ساريه في أقطار الهاويه نائيه عن عالم البقاء و النور متخلصه إلى محل التجدد و الدثور فهي لاهيه عن الأمور العقليه غير عارفه بها و لا مشتاقه إليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء و بما فيها من الجهه العقليه النوعيه فحكمها حكم سائر المعاني النوعيه.

الحكمة المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 199

و الكليات الطبيعية لا وجود لها استقلالا إلا بما يقومها وجودا و يحصلها شخصا- فهي أيضا جسمانية الكون و كل جسمانى الكون فهو متجدد الوجود لا بقاء له و لا ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها و لا غيرها فلا شوق لها إلى عالم العقل فلا يدوم و أيضا لا يمكن بقاؤها إلا بالنفس كما مر.

و قد علمت أن النفس لا تدوم فيها و معها بل يرتقى عنها و تخليها لأنها محنة و عذاب لها و إنما أهبطت النفس إليها و بليت بها لعصيان و نقصان اعتراها فى النشأة الأولى و خطيئة صدرت عنها فى مبدأ الوجود و أول الولادة فاستوجب الوقوع فى موضع البلية و المحنة حتى يزول عنها النقائص و العيوب و درن الذنوب و وسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي.

ثم إن مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما أن السجن إذا خرج عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه و لا أيضا حاجة إلى السجن بعد خروج المسجون.

و إليه الإشارة بقول الصادق ع

: لا يقوم الساعة و على وجه الأرض من يقول الله الله

فلذلك وجب فى الحكمة الإلهية و السنة الواجبية زوال الطبيعة و تلاشيها و دثورها و اضمحلالها.

فثبت بالبرهان الصريح أن ذهاب الطبيعة و دثور الأجسام أمر ممكن واجب فى الحكمة و أن الطبيعة سواء كانت سماوية أو أرضية إذا استحالت و ذهبت تخلت النفس و لخراب البيت [البدن] ارتحلت كما قال سبحانه إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَ أذِنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُجَّتْ وَ إِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَ أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ فَإِنْ انشَقَّ السَّمَاءُ إِشَارَةٌ إِلَى ذَهَابِ طَبِيعَتِهَا عِنْدَ مَا رَجَعَتْ نَفْسُهَا إِلَى بَارئِهَا- وَ أذِنَتْ دَاعِيَهَا وَ هُوَ مَفَادُ قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَ ادْخُلِي جَنَّاتِي

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 200

فصل (2) فى إثبات أن كل متحرك جسما كان أو طبيعة أو نفسا سيئول إلى فناء بل كل شىء هالك إلا وجهه كما نطق به القرآن و وافقه البرهان

و اعلم أن البارى جل ذكره فاعل كل شىء و قد مر فى مباحث العلل و المعلولات و أحكامها أن الغاية الذاتية لكل شىء يرجع إلى فاعله بوجوه صحيحة قوية لا حاجة 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 وجود صرف لا يشوبه عدم و كل ما يكون خيرا محضا و وجودا بحثا يطلبه و يتقرب إليه كل شيء طبعاً و إرادة أو يطلب ما يطلبه و يتقرب إلى ما يتقرب إليه طبعاً و إرادة.

و هذا أمر مركوز في جبله العالم و جزئياته و كلياته و محسوساته و معقولاته و أرضياته و سماوياته و مركباته و مبسوطاته كما قال سبحانه **وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلالُهُمْ** و قوله **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** و من تصفح أجزاء العالم لم يجد موجودا إلا و له توجه غريزي أو حركة جبليه إلى ما هو أعلى منه طلبا للبقاء الأدم و الشرف الأقوم و تخلصا عن الوجود الأنقص المشوب بالعدم و الفساد و هكذا.

فما من موجود إلا و له عشق و شوق غريزي إلى ما وراءه و هذا المعنى في بعض الأشياء معلوم بالضرورة و في بعضها مشهود بالحس و في بعضها مكشوف بالبرهان و في 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 العالي لا يفعل شيئا لأجل السافل بل لأجل ذاته كالباري أو لأجل ما هو أشرف من ذاته كما سواه.

الحكمة المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 201

حتى أن النار لا يحرق شيئا كالحطب مثلا لأجل أن يحترق المادة و كذا الماء لا يربط 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 العالي يسلكه طبعاً أو إرادة و كل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محاله يتوجه إليه و يطلبه أو يشقاق إليه طلبا طبيعياً أو شوقاً نفسانياً.

و هذا الطلب و الشوق المركوزان في جبله الأشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية- و نهاية ضرورية لازمة لكان ارتكازه في الجبله و الغريزة عبثاً و باطلاً و هباءً و معطلاً و لا باطل في الوجود و لا تعطيل في الطبيعه.

فقد علم أن لكل سافل قوة إمكان الوصول إلى ما هو أعلى منه.

و هذا الإمكان إما ذاتي فقط كما في المبدعات و إما استعدادي كما في المكونات- ففي الإبداعات إذ قد ثبت الإمكان و وجد المقتضى و رفع المانع و القاسر حصل المقصود و الغاية و المانع و القاسر لا يوجدان في المفارقات لعدم التضاد و التزاحم كما في عالم الحركات فالوصول متحقق أبدا.

و أما في هذا العالم فالقواسر و الشرور و إن كانت موجودة إلا أنها ليست دائمية و لا أكثرية لأنها من الأسباب الاتفاقية لا من الأسباب الذاتية للأشياء و قد برهن في مباحث العلة و المعلول أن العلة الاتفاقية أقلية الوجود لا تدوم و مع قلتها و انقطاعها لا يوجد إلا في غير الفلكيات.

و أما فيها فالطبائع الأثيرية على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللاتقة فلها الوصول الدائم إلى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية و لها أيضا في كل آن وصول تدريجي إلى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 202

و اعلم أن الغاية للطبيعة الجزئية أولا و بالذات طبيعة جزئية أخرى و هكذا إلى ما شاء الله و الغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية أخرى فوقها بالعلية و الشرف.

فإذا تقرر هذا فنقول إن لكل طبيعة حسية فلكية أو عنصرية طبيعة أخرى في العالم الإلهي و هي المثل الإلهية و الصور المفارقة و هي صور ما في علم الله و كأنها هي التي سماها أفلاطن و شيعته بالمثل النورية و هي حقائق متأصلة نسبتها إلى هذه الصور الحسية الدائرة نسبة الأصل إلى المثل و الشبح و إنما هي تكون أصول هذه الأشباح الكائنة المتجددة لأنها فاعلها و غايتها و صورتها أيضا بوجه لأن تلك الأصول الأعلون هي عقليات بالفعل و هذه لا يخلو عن القوة و الإمكان.

و هذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشتافة إليها فهي من حيث جزئيتها و تشخصها الزماني الاتصالي تنال منها شيئا فشيئا على التتالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدرج و ذلك لأن لكل صورة مفارقة شئونا و جهات و وجوها و حيثيات لا يحيط بها إلا الله.

و أما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة إليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها- عند بلوغ النهاية و تمام الحركة و أما تلك العقليات و المثل النوريات و العلوم الإلهيات فهي أبدا متصله بفاعلها و غايتها ملاحظة لجمال باريها مستغرقة في بحر اللاهوتية- مطموسة في نور الأحديت القيومية بحيث لم يرجع إلى ذاتها طرفه عين لأن الإمكان هناك لا يفارق الوجود و القوة لا يباين الفعلية و النقص لا يخلو عن التمام.

فهى أبدا مستهلكة الذوات فى ذات الحبيب الأول لا فرق بينهم و بين حبيبهم كما ورد فى الحديث القدسى و لا مجال لهم فى الأنانية و الغيرية.

و أما إبليس و جنوده و هم أصحاب الأوهام و الاحتجابات فليسوا منهم و لا من طبقتهم و إلا لما وقع منهم الافتخار و الأنانية و الإباء عن السجود لأن لكل من العالين سجود و ركوع و خضوع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 203

وهم و إزالة-

و ليس لأحد أن ينكر وجود العشق الربانى و المحبة الإلهية فى هذه الصور المفارقة لما بينا أن محبة العالى مركوزة فى جبله السافل³⁷ و لاله أن يقول المحبة لا توجب الوصول و إلا لما وجد فى العالم محب مهجور و لو سلم الوصول فربما كان المطلوب نبيل التشبه بالمعشوق أو القرب منه لا الوصلة و الاتحاد.

لأننا نقول إن كل ميل أو شوق جبلى مركوز فى قوة ذات الشىء فمعنى ارتكازه فيها هو أن يمكن لها بحسبه حصول ما يميل و يشاق إليه إذا خلى و طبعه إلا لمانع خارج عن هوية 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 جهة خصوص هوياتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبائعها النوعية فإنها أيضا منتهية إلى غاياتها و أما ما ارتفع عن الكون فكل منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهيمه 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 الإضافية فليس من المطالب الصحيحة إذ لا وجود لها استقلالاً سيما فى الذوات العالیه و كذا إن أريد بها أمر عرضى لأن العرض أخس رتبة من أن يكون غاية ذاتية لأمر جوهرى فإن غاية الشىء و مطلوبه يجب أن يكون أعلى و أشرف منه.

و الجوهر أى جوهر كان أشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شىء واحد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 204

شريفاً و خسيساً معا من جهة واحدة كما لا يخفى.

³⁷ (1) فإن الوجود الفاضل من العالى على السافل عين المحبة و العشق من السافل للعالى فإنه إدراك حسن العالى و جماله و لذا قيل لو لا عشق العالى لانطمس السافل فتأمل، إسماعيل رحمه الله

ثم لو تكلف متكلف يجوز أن يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفة العرضية الكمالية.

قلنا ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لأن الكلام عائد إليه في أنه مع كونه على تلك الصفة فهو إما على غاية الخير و التمام التي لا أتم و لا أشرف منه أو يكون فوقه كمال أتم خيريه و أشرف وجودا و أعلى رتبة.

فعلى الأول يلزم المطلوب و على الثاني يتحقق له غاية أخرى تقتضى ذلك الشيء بحسب جبلته طلبه و الالتجاء إليه لما مر من أنه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره إلا و له غاية مطلوبة فوقه و الكلام جار أيضا في غاية غايته و هكذا إلى أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى غاية قصوى لا غاية فوقها و هو الباري غاية الكل و فاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار.

فثبت و تحقق أنه لا قديم سواه و إليه يرجع الأمر كله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء و إليه ترجعون.

حكمة مشرقية.

كل هوية سواء كانت واجبة أو ممكنة فلا بد لها من لوازم عقلية و فروعات- هي معاليه كالشيئية و المعلولية و الموجودية و خصوصا الهوية التي أصل الهويات و منبع كل إنية و وجود و منشأ كل مفهوم و ماهية فإذا الذات الإلهية لها أشعة و أنوار و أضواء و آثار كيف و الوجود كله من شروق نوره و لمعان ظهوره.

و تلك الأضواء و الأنوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة و المشاءون و هم أصحاب المعلم الأول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى و الأفلاطونيون و شيعتهم بالمثل النورية و الصور الإلهية و جمهور المتكلمين بالصفات القديمة و

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 205

المعتزلة بالأحوال و الصوفية بالأسماء أو بالأعيان الثابتة³⁸ و لكل وجهة هو موليها.

و تلك الأشعة كيف تفارق أصلها و منبعها و لو فارقت وجودا لم يكن أشعة و مثال هذا في الشاهد أشعة شمس عالم المحسوس و لله المثل الأعلى في السماوات إلا أن بين الأشعتين فرقا و هو أن أشعة شمس العقل أحياء ناطقة فعالة و أشعة شمس الحس أنوار لغيرها لا لذاتها و لهذا إنها غير أحياء و لا فاعلة.

و أيضا تلك الصور الإلهية لها اتصال عقلي لمبدئها و غايتها بخلاف هذه الأشعة- فإن لها نسبة وضعية بالشمس فأين هذا من تلك

³⁸ (1) و إلا فقد لزمه إن كانت الصورة عنده أن يكون منفردا عن الصورة التي عنده- فيكون هو صورة و قد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط، إسماعيل رحمه الله

فصل (3) 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 الحقّة و جميع السلاك الإلهية الماضية و اللاحقة لأن قاطبة أهل الحق و الموحدين فى كل دهر و زمان لهم دين واحد و مسلك واحد فى أركان العقيدة و أصول الدين و أحوال المبدأ 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 المبدأ و المعاد.

و من لم يكن دينه دين الأنبياء ع فليس من الحكمة فى شىء و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 206

٣٩

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 5 ؛ ص 206

لا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ فى معرفة الحقائق و الحكمة من أعظم المواهب و المنح الإلهية و أشرف الذخائر و السعادات للنفس الإنسانية و بها قيام العالم العلوى و ابتهاجات جميع الموجودات.

و من أعظم البلايا و الرزية

الإعراض عنها و الجحود لها كما قال تعالى و 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 أفضل كل عصر و زمان على فضلهم و تقدمهم و شهدت أمثال كل طائفة بزهدهم و صفاء ضمائرهم و انخلاعهم عن

³⁹ صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربى - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

الحس و تجردهم عن الدنيا و رجوعهم إلى المأوى و تشبههم بالمبادئ و تخلقهم بأخلاق البارى إنهم متفوقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره و أعراضه و أفلاكه و أملاكه و بسائطه و مركباته إلا أن هذه المسألة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين و الناظرين فى كتبهم - تحقيقها و فهمها على وجه يسلم عن التناقض و الانحراف عن القواعد العقلية.

و لعمري إن إصابة الحق فى هذه المسألة و أمثالها مع التزام القواعد الحكيمية و المحافظة على توحيد البارى و تقدسه عن وصمه التغير و التكثر من قصوى مراتب القوة النظرية المجاورة للقوة القدسية.

و نحن نريد أن نذكر فى هذا الموضوع جملة من أقوال جماعة من الحكماء الأولين دالة على أنهم قد أصابوا الحق فى هذه المسألة شاهدهم بأنهم وافقوا أهل السفارة الإلهية فى حدوث العالم و دثوره.

و اعلم أن أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانية

ثلاثة من الملطيين ثالث و انكسيمانس و اغناذيمون و من اليونانيين خمسة انباذقلس و فيثاغورث و سقراط - و أفلاطن و أرسطاطاليس قدس الله نفوسهم و أشركنا الله فى صالح دعائهم و بركتهم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 207

فلقد أشرقت أنوار الحكمة فى العالم بسببهم و انتشرت علوم الربوبية فى القلوب لسعيهم.

و كل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة ثم لم يسم أحد بعد هؤلاء حكيمًا بل كل واحد منهم ينسب إلى صناعة من الصناعات أو سيرة 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

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 النبوة 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 الأولى ما هي و كم هي و أن المعاد ما هو و كيف هو و بقاء النفس يوم القيمة و إنما نشأ القول
بقدم العالم بعدهم لأجل تحريف الحكمة و العدول عن سيرتهم و قلة التدبر في كلامهم و قصور الفهم عن
نبيل مرادهم

فمنهم ثالث الملطي

و هو أول من تفلسف بملطية 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 الذي لا مرد له هو أن المبدع كان و لا شيء مبدع فأبدع الذي أبدع و لا صورة له عنده في
الذات لأن قبل الإبداع إنما هو فقط و إذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة و جهة حتى يكون هو و
الصورة أو حيث و حيث حتى يكون هو ذو صورة و الوحدة الخالصة ينافي هذين الوجهين و الإبداع تأسيس
ما ليس بشيء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 208

و إذا كان هو مؤسس الآيسات فالتأسيس لا من شيء متفاد فمؤسس الأشياء لا يحتاج أن يكون عنده صورة
الآيس^{٤٠} بالآيسية.

قال لكنه عنده العنصر الذي فيه صور الموجودات و المعلومات كلها فانبعثت منه كل صورة موجودة في
العالم على المثال في العنصر الأول و هو محصل الصور و منبع الموجودات و ما من موجود في العالم العقلي
و العالم الحسي إلا و في ذات العنصر صورة و مثال عنه انتهى.

أقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه أشياء شريفة.

منها أنه تعالى كان و لا شيء معه و سيكون و لا شيء معه و لا يبقى معه كما في قوله تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ
لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ.

⁴⁰ (1) هذا القياس صحيح من الكل الذي ليس له وجود سوى وجود الأحاد كما نحن فيه- فإن مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات و
أما في الكل الذي له وجود سوى وجود الأحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد فافهم، إسماعيل رحمه الله

و منها أن الأثر الصادر عنه تعالى وجود الأشياء و آيسيتها لا ماهيتها و علم من قوله هو مؤسس الآيات 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 الفلسفه بالعنصر الأول و فى لسان الشريعه بالعلم الأعلى إلى غير ذلك من الفوائد التى لو ذكرناها لطلال الكلام.

و من العجب أنه نقل عنه أن أصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صورة- 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**.

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربه، ج 5، ص: 209

و من هؤلاء الأعظم انكساغورس الملطى

رأيه فى الوجدانيه مثل رأى ثالثيس- إلا أن فى كلامه رموزاً و تجوزات يتوهم أن فيه تجسيم الإله تعالى الحق عن ذلك علواً كبيراً مثل ما حكى أنه قال إن الحق الأول ساكن غير متحرك و الساكنون فى عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتى و ربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالى إلى السافل إذا كان مفارقاً محضاً و الحركة عبارة عن الفاعليه أى الإيجاد التدريجى أو عن الوجود بعد العدم.

و حكى عنه فرفورىوس أنه قال أصل الأشياء جسم واحد موضوع لكل 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 الهبولى الأولى المتقومه ذاتها من الجوهر الامتدادى مطلقاً و هى المبدأ القابلى للكائنات و فيها القوه الغير المتناهيه للانفعال- حسب ما يكتسبها من الفاعل الأول الغير المتناهى فى الفعل.

و حكى عنه أن الأشياء كانت ساكنه ثم إن العقل رتبها ترتيباً على أحسن نظام- فوضعها مواضعها من عال و من سافل و من متوسط ثم من متحرك و من ساكن و من مستقيم الحركة 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 التي أسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كي تدرك غوره و معنى قوله أن الأشياء كانت ساكنة أنها كانت لها كينونه عقلية قبل هذه الأكوان الطبيعية.

و من هؤلاء انكسيمانس الملطى

المعروف بالحكمة المذكور بالخبر كان يقول إن هذا العالم يدثر و يدخله الفساد و من أجل أنه سفلى تلك العوالم و ثقلها نسبته إليها نسبة القشر إلى اللب و القشر يرمى.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 210

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 مظلمة و بقيت الأنفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها و لا سرور و لا راحة و لا سكون و لا سلوة.

و قال كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم الأول- فالصور عنده بلا نهاية قال أبداع الواحد بوحديته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعه البارى فرتب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار و أصناف الآثار و صارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعه واحدة كما يحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان و لا ترتيب بعض على بعض غير أن الهيولى لا يحتمل القبول دفعه واحدة 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 أيضاً أن علومه تعالى قديمة قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته و أن معلوماته حادثه لقيامها بالهيولى التي شأنها القوة و الاستعداد و قبول التغير و التجدد لصور الأجساد صورة بعد صورة.

و من عظماء الحكمة و كبرائها أنباذقلس

و هو من الخمسة المشهورة من رؤساء يونان كان في زمان داود النبي ع و تلقى العلم منه و اختلف إلى لقمان الحكيم- و اقتبس منه الحكمة ثم عاد إلى يونان.

نقل عنه أنه قال إن العالم مركب من الأسطقسات الأربع و إنه ليس وراءها شيء أبسط منها و إن الأشياء كامنة بعضها في بعض و أبطل الكون و الفساد و الاستحالة 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

الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 211

مثلا صورة مائيه بالفعل إلا أنها أخفيت عن الأبصار و استبطنت 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 يدق إدراكه عن فهم الجماهير من الناس.

و مما قال أنباذقلس فى أمر المعاد أنه يبقى هذا العالم على الوجه الذى عهدناه من النفوس التى تشبثت بالطباع 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 تعاین الجزئيات الكليات فتخلص من الشبكه فتصل بكلياتها و تستقر فى عالمها مسروره محبوره و **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 حياة و نفس.

فيستفاد من كلامه أن كفيه رجوع الأشياء الكونيه إلى بارئها حسب ما ورد فى الشرائع الإلهيه و حققه العرفاء المليون و الفضلاء المكاشفون و العلماء الراسخون من هذه الحركة الرجوعيه التى للمكونات إلى الله تعالى بسبب ما ارتكز فى جبلتها من التشوق إلى الخير و التوجه إلى الغايه و ثبوت معاد الخلائق إلى المبدإ الخالق بالقيامه الكبرى الموجبه لفناء الكل حتى الأفلاك و الأملاك و بقاء الواحد القهار.

و من هؤلاء فيثاغورس

و كان فى زمان سليمان ع قد أخذ الحكمة من معدن النبوة 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

الحكمة المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة، ج 5، ص: 212

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 بغلبة الوحدة و كل ما هو أبعد عن الوحدة فهو أنقص و أحسن و كل ما هو أقرب منه فهو أشرف و أكمل.

و نقل عنه أنه قيل لم قلت بإبطال العالم قال لأنه يبلغ العلة التى من أجلها كان فإذا بلغها سكنت حركته.

أقول هذا كلام و جيز فى غاية البلوغ و الإفاده و كأنه مستفاد من معدن الوحى و النبوة فقد دل على منشا حدوث العالم و علة زواله و دثوره و كذا دل بوجازته على وقوع القيامة الكبرى كما ظهر من كلام أنبأذلس 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 بعيدا 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 دائمة غير منقطعة.

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 دفعة واحدة ثم ابتدع جميع ما تحتها بتوسطهما تدريجا 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

الحكمة المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة، ج 5، ص: 213

متجدد الكون و الحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء إلا و ينعدم كالحركة 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 جهة النفس المقيدة التى تلى الطبع فهى أيضا دائرة فانية و من هؤلاء السادات العظام و الآباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من أهل اثنى عشرية- كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس و ارسلاوس و اقتصر من أصنافها على الإلهيات و الخلقيات- و اشتغل بالزهد و رثاضة 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 عبادة الأوثان فثوروا عليه الغاغة و ألقوا ملكهم إلى قتله فحبسه الملك و سقاه السم و قصته معروفة.

و من جملة اعتقاداته أن علمه تعالى و حكمته و جوده و قدرته بلا نهاية و لا يبلغ العقل أن يصفها و لو وصفها لكانت متناهية فألزم عليك أن يقول إنها بلا نهاية و لا غاية- و قد ترى الموجودات متناهية.

فيقال إنما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة و الحكمة و الجود- و لما كانت المادة لا تحتمل صورا بلا نهاية فتناهدت الصور لا من جهة بخل فى الواهب- بل لقصور فى المادة و عن هذا اقتضت الحكمة الإلهية أنها و إن تناهدت ذاتا و صورة و حيزا و مكانا إلا أنها لا تتناهى زمانا فى آخره إلا من نحو أولها و إن لم يتصور بقاء الشخص فاقترضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص و ذلك بتجدد أمثالها استحفظ الشخص ببقاء النوع و يستبقى النوع ببقاء الأشخاص و لا يبلغ القدرة إلى حد النهاية- و لا الحكمة و قفت إلى غاية انتهى كلامه.

أقول إن كلامه دال على حدوث كل شخص جسمانى من أشخاص هذا العالم- لأن جميعها مادية متناهية القوة و العلة و هى عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية- مشتركة فى الفلكيات و العنصریات فجميعها قابل للزوال و الدثور من حيث

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 214

هوياتها الشخصية.

و أما بقاؤها بحسب الماهية و النوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى و الحد و بالعلم و العقل على أن الماهية غير موجودة عندنا و لا مجعولة بالذات بل هى حكاية تابعة للوجود و ظل له كما مر.

و قد مر أيضا أن القدم و الحدوث إنما يراد بهما صفتان للوجود لأنهما متقابلان لا يجتمعان فى شيء واحد و لا تقابل بين كون ماهية واحدة قديمة و حادثه حدا و عددا.

و من هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانية أفلاطن الإلهي

المعروف بالتوحيد و الحكمة حكي 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 الكلية كان في الأزل و لم يكن في الوجود رسم و لا تطل الأمثال عند البارى كما نقلناه.

و يحكى عنه أيضا أنه أدرج الزمان في المبادئ و هو الدهر و أثبت لكل موجود شخصا في عالم الإله فسميت تلك الأشخاص بالمثل الإلهية و المبادئ الأول و المثل عنده بسائط مبسوطات و الأشخاص مركبات و الإنسان المركب المحسوس جزئى ذلك الإنسان المبسوط المعقول و كذلك جميع الصور المحسوسة المادية و لهذا قال الموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم و لا بد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة.

أقول و نحن قد أحيينا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل و أحكمنا برهانه و قومنا بنيانه و شيدنا أركانه و سهلنا سبيله و أبطلنا النقوض عليه و التشنيعات التي 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 موجودة كلية دائمة باقية لأن كل مبدع ظهرت

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 215

صورتها في حد الإبداع فكانت صورته في علم الأول و الصور عنده بلا نهاية و لو لم يكن الصور عنده أزلية في علمه لم يكن ليبقى و لو لم تكن دائمة بدوامه لكانت تدثر بدثور الهيولى و لو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء و لا خوف و لكن لما صارت [كانت] الصور الحسية على رجاء و خوف استدل به على بقائها و إنما يبقى إذا كانت صورة عقلية في ذلك العالم ترجو اللحوق بها و تخاف التخلف عنها.

قال و إذا اتفقت العقلاء على أن هاهنا في الوجود حسا و محسوسا و عقلا و معقولا و شاهدنا بالحس جميع المحسوسات و هي محدودة محصورة بالزمان و المكان - فيكون مثل عقلية انتهى.

أقول قد أفادت كلماته الشريفة النورية أصولا حكمية حقة لطيفة.

منها حدوث العالم الحسى بجميع صورته و أعراضه على وجه البرهان إذ قد صرح بأن كل صورة متعلقة بالهيولى فإنها تدثر بدثور الهيولى و ذلك لأن الهيولى شأنها الدثور و العدم و أن الصور شأنها التجدد و الحدوث شيئاً 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 الطبيعية فلا بد و أن يكون عدمه السابق مقوماً له مقتضياً لوجوده اللاحق - فزوال وجود الصور السابقة مبدأ بالذات لوجود الصور اللاحقة 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 بقاؤه 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 صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها و هى صورة ذاتها و ماهيتها عند الله و هى المسماة بالمثل الأفلاطونية أعنى صور علمه تعالى بالأشياء التى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 216

عجزت العقلاء الذين جاءوا من بعده عن إدراك هذه المثل النورية على وجهها و التصديق بوجودها ما خلا المعلم الأول ربما مال إلى صحة القول بها فى بعض كتبه - و أنكرها فى الأكثر و كأنها يرى فى الإنكار مصلحة و قد مر فى هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين.

و منها الإشارة منه إلى أن هذه الصور الحسيات و الأكوان الدائرات راجعة إلى تلك العقليات صائرة إليها متحدة بها كاتصال الأشعة الشمسية بالشمس و كاتصال حواسنا بعقولنا مع أن إحداهما دائرة و الأخرى باقية و كاتصال البدن بالنفس حتى صار وجوده وجودها و فعله فعلها مع أن البدن متحلل بتحليل الحرارة الغريزية - و غيرها و النفس ثابتة و ذلك لاستدلاله بالخوف و الرجاء الثابتين لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم أن لها نشأتين دائرة حسيه و باقية عقلية.

و بالجملة إنه قدس الله روحه أخذ الوسط فى البرهان على دثورها و زوالها من جهة إثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا سابقاً و هو أحد المناهج التى سلكتها فى إثبات حدوث الأجسام و من أوثق البراهين أخذ الحد الأوسط من غاية الشىء.

و منها أن تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله و علومه التابعة لوجوده مع أن علوه و مجده بذاته لذاته لا لتلك الصور و لا يلزم من ذلك تعدد القدماء و لا استكماله تعالى بغير ذاته الأحدية الصمدية لأنها ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق و لا متميزة الإنية عن الإنية الأولى.

و ذلك لأنك قد علمت أنها مظموسة مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية عن ذاته باقية بقاء الله.

و لهذا المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة و لا حلية فيه و لا قوة لكنه فوق كل صورة و حلية و قوة لأنه مبدعها و قال و ليس المبدع الأول شيئا من الأشياء و هو جميع الأشياء لأن الأشياء منه.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 217

و لقد صدق الأفاضل الأوائل في قولهم مالک الأشياء هو الأشياء كلها إذ هو علّه كونها بأنه أوجدها فقط و علّه شوقها إليه و هو خلاف الأشياء كلها و ليس فيه شيء ما أبدعه و لا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا يشتاقه الصور العقلية العالية و السافلة- 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 شيء إليه تعالى و نقل عن أفلاطن أيضا أنه كان يحيل وجود حوادث لا أول لها لأنك إذا قلت حادث فقد أثبت الأولية لكل واحد و ما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت للكل.

و قال أيضا إن صور الأشياء لا بد و أن تكون حادثه و أما هيوليياتها و عنصرها فأثبت عنصرا قبل وجودها فظن بعض العقلاء أنه حكم بالأزلية و القدم.

أقول أما صحه قوله الأول فليس بناؤها على قياس حكم الكل⁴¹ المجموعى- على حكم كل فرد فرد بل غرضه أن الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فإذا كان الكل مسبوqa بالجزء و الجزء مسبوqa بالعدم فكان الكل مسبوqa بالعدم بل له مسبوقية بعدم كل جزء من أجزائه فله مسبوقيات بأعدام كثيرة غير محصورة حسب إعدام الأجزاء.

و أما ما اشتهر بين الجمهور من أن تعاقب الأشخاص لا إلى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات إلى غير النهاية فهذا من سخيف القول لأن وقوع مثل هذا التسلسل ليس إلا بمجرد الفرض فيستحيل أن يتحقق في

⁴¹ (1) هذا القياس صحيح من الكل الذي ليس له وجود سوى وجود الأحاد كما نحن فيه- فإن مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات و أما في الكل الذي له وجود سوى وجود الأحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد فافهم، إسماعيل رحمه الله

الواقع لأن المتحقق فى الواقع لا يكون إلا متناهما و الترتيب بين شيئين أو بين أشياء متفرع على وجودهما أو وجودها معا.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 218

و قد علمت أن المادة لا يحتمل صورتين معا فضلا عن الصور الغير المتناهية- إذ لا اجتماع لها فى الوجود بل لا تعدد كما فى الاتصالات التدريجية من الصور الفلكية و غيرها و لا قوة الخيال مما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهى و لا العدد الغير المتناهى و نسبة البقاء و الاستمرار للأنواع إنما هى من جهة وجودها العقلى و هو صورة علم الله تعالى.

و أما قوله الثانى فليس مراده أن العنصر أى الهيولى أمر متحصل مستمر الوجود بالعدد لأن الهيولى كما مر أمر بالقوة و لا تحصل لها فى الخارج إلا بالصور المتعاقبة و أن لها وحدة جنسية مستمرة و لها وحدات متجددة متصرمة حسب تجدد الصور و تصرمها و ليس فى عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية 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 الثانى وجود الأكوان الزمانية التى لا تثبت على حالة واحدة و بالثالث وجود المبادئ العقلية و الصور الإلهية و الأضواء الجبروتية و العلوم القضائية- 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 المتجددة الأكوان لأنه لم يؤهلها اسم الوجود.

و قد علمت أنها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم و يعنى بالثانى الصور المفارقة- التى هى فوق الزمان و الحركة و الطبيعة و حق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله.

و قد حكى أرسطاطاليس فى مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطن كان يختلف فى حديثه إلى افراطويس فكتب عنده ما روى عنه أن جميع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 219

الأشياء المحسوسة فاسدة و أن العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعده إلى سقراط و كان مذهبه طلب الحدود من دون النظر⁴² 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 دائمة كلية.

فعند ذلك ما سمى أفلاطون الأشياء الكلية صوراً لأنها واحدة و رأى أن الوجود في المحسوسات لا يكون إلا بمشاركة الصور إذا كانت الصور رسوماً و خيالات لها متقدمة عليها.

أقول قوله إن جميع الأشياء المحسوسة فاسدة شامل للأثيريات و العنصریات- فكان مذهبه حدوث الأفلاك و ما تحتها جميعاً و المراد من الأشياء الكلية في قوله- إن لم يكن من سهو الناسخ بدل الجزئية هو المعانى و الماهيات الكلية للمحسوسات و غيرها إذ لا صورة لها من حيث هي و الضمير في لأنها راجع إلى الصورة.

معناه أن أفلاطون لم يعتقد لها وجوداً خاصاً و لا هوية عددية حتى يلزم من استمرار صدق الحدود على المحسوسات قدم شيء من العالم لما مر أن المعانى الكلية لا يتحقق في الخارج إلا بتبعية الأشخاص و ليست لها وحدة عددية مستمرة فيما يتجدد أشخاصها و قوله لا يكون إلا بمشاركة الصور أراد بها الصور العقلية التي تكون للمحسوسات في عالم المفارقات عنى به أن قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لأنها فاعلها و غايتها لا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها بالذات.

حكاية فيها دراية

[كلام الشيخ أبى الحسن العامرى]

اعلم أن الشيخ أبى الحسن العامرى حكى في كتابه المعروف بالأمد على الأبد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 220

و كان يذكر فيه أحوال الفلاسفة الأوائل و أما أفلاطون فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم و حدوثه فإنه قال في أسولوطيقوس أى تدبير البدن إن العالم أبدى غير مكون- دائم البقاء و تعلق بهذا القول ابرقلس و صنف في أزلية العالم كتابه المعروف الذى ناقضه يحيى النحوى.

42 (1) يعني بأخذ حدود الأشياء من النظر في الصور المفارقة العقلية لكونها حقائق الأشياء و المحسوسات عكوس لها و أصنام و لا شك أن عكس الشيء ليس هو الشيء فإن عكس الإنسان لا يكون إنساناً- فيكون كلمة دون بمعنى غيره و الضميمة في غيرها لطبائع المحسوسات و المراد به صفاتها و أحوالها و يحتمل أن يكون المراد أنه بأخذ حدود الأشياء من غير نظر إلى خصوص المحسوسات و غير المحسوسات من المعقولات أي يأخذ الحدود بحيث يتناول من محسوسات و غيرها فيكون لكل ماهية فردان محسوس دائر فاسد و معقول باق أزلي فتدبر، إسماعيل رحمه الله

ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكون و أن البارى قد صرفه- من لا نظام إلى نظام و أن جواهره كلها مركبة من المادة و الصورة و أن كل مركب معرض للانحلال و لو لا أن تلميذه أرسطاطاليس شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة إلا أنه بين أن لفظه المكون مرتبة تحت الأسماء المشتركة و أن مقصوده من قوله إن العالم أبدى 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 بالصنعة النازمة للمادة بالصورة و ليس و لا واحد من هذين وجوده بذاته- دون الإيجاد لصاحبه فالمبدع لهما إذا قد أوجدهما على التآحيد النظمى فهو إذا بفعله الإبدعى 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 فحصى عن سبب اختراعه أجبناه بأنه مرید بذاته لإفاضة وجوده و قادر على إيجاد ما أراد 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 القوة إلى الفعل لكنه أحدث دفعه ثم لم يعرض له موت فى دار المثوبة و عنى بقوله الثانى أنه معرض للاستحالة من الجهل إلى العلم و من الرذيلة إلى الفضيلة 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 الروحانية بأنكم لستم لا تموتون و لكنى أستبقيكم بقوتى الإلهية انتهى كلام

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 221

العامرى

و أقول فيه مواضع مؤاخذات حكمية.

الأول

أن ما حكاه من أرسطاطاليس فى التوفيق بين كلامية الأولين غير مرضى فإن ما ذكره فى تأويل الأول و إن صح إذا أريد بالعالم عالم المفارقات المحضة- إلا أن ما نقله عنه فى تأويل القول الثانى منه الذى قاله فى كتاب طيماوس 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 القوة و الاستعداد كيف و ليست للماهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح أن يقال إنها مصروفة من العدم إلى الوجود.

لا سيما و قد علل أفلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة و الصورة- و بأن كل مركب معرض للانحلال و ذلك المعنى أى التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه أن للجواهر المادية خصوصية فى الحدوث- لأجل تركيبها و ليست تلك الخصوصية فى العقلية 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 باقية من أن المراد منه أنها لم تتدرج فى الحدوث و أنها باقية بعد الحدوث فى الدار الآخرة و فى تأويل حدوثها و موتها أنها معرضة للتغير فى الصفات و أنها باقية 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 الساذجة الواقعة فى حد العقل الهولانى دائره هالكه غير باقية بعد البدن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 222

و قد مال إليه الشيخ الرئيس فى بعض رسائله و إن أنكر ذلك فى سائر كتبه- زاعما أنها صورة مجردة حدوثا و بقاء و ما لا مادة له لا يجوز عليه الفساد و الفناء.

و ثانيهما أن الحق كما بين فى مقامه أن جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن- و كونه كامالا له و صورة مقومه إياه أمر تدريجى الحدوث كسائر الصور الطبيعية الحسية.

نعم إذا قويت ذاتها و خرجت من قوتها فى التجوهر الذى لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهى مادية 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 صورة البيان و مساق الكلام.

و ثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف فى النفوس الناقصة من أنها هالكة 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 بقاء 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.

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 223

و هذا مع ثبوته بالبرهان و وضوحه عند العرفان مما خفى تحقيقه إلا على الراسخين فى العلم بكيفيه 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 الصورة على الوجه الذى أوأنا إليه من أن شخصيات كل من الماده و الصورة 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 ملفقا مختلفا لفقهِ بعض عامه الفلاسفه ممن لم يبلغ مقام الراسخين و لم يدرك شأن الكاملين.

أن المختار عندنا فى التوفيق بين كلاميه فى قدم النفس و حدوثها وجهان آخران أحدهما أن يقال إن للنفوس الإنسانية بعد هذه النشأة الدائرة نشأتين أخرويتين إحداهما عقلية محضة و هى للمقربين و الثانية مثالية صورية فأراد بموت النفس عند ما حكم بأنها تموت فقدان استعدادها للحياة العقلية و السعادة الأخروية التى للكاملين - و أراد بعدم موتها بقاءها بعد البدن و إن كان بحياة حيوانية حسية غير عقلية.

و ثانيهما أن نفسية النفس كما بينا نفس [نحو] وجودها و هذا النحو من الوجود غير باق للنفوس بالحقيقة لأنها متحوّلة من هذا الوجود إلى وجود آخر تنقلب إليه فإذاً حكم بأن جوهر النفس غير مكون و لا مائت أراد به جوهرها العقلى و هو غير

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 224

واقع تحت الكون لأنه صورته علم الله و حيثما قال إنها مكونة مائتة أراد به جوهرها النفسانى و صورتها التى تعلقت بالبدن العنصرى.

و قد ثبت أن كل صورة مادية متكونة فاسدة و بالجملة كل نفس بما هى نفس ذاتقة الموت ثم إلى الله ترجعون ثم الله ينشئ النشأة الآخرة فكلما قولى أفلاطون صحيح من غير تناقض و تحير.

و مما يدل على قوله بالحدوث أنه ذكر الأستاذ أبو الفضل بن عميد أن الحكماء أوجبوا لجملة السماء النفس و الحياة.

فأما أفلاطون فزعم أن الأجرام العالية متنفسه حية بحياة غير سرمدية و لا باقية بذاتها و كان يقول إن الله تعالى حين أمر هذه الأجسام الشريفة بتعظيمه و تمجيده أخبرها بأنه لم يخلقها خلقاً يقتضى البقاء لكنه قرن بعد الخلق بها من مشيته ما يصيرها باقية.

و أما أرسطو فإنه بين أنها غير واقعة تحت الكون و الفساد.

و استدل على ذلك بأن الكون و الفساد يوجدان فى المادة القابلة للمتضادات - و لا ضد للأجرام العالية و لا لحركتها فهى إذن غير كائنة و لا فاسدة انتهى كلامه.

أقول لا منافاة بين كلامى هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام و ما سيلحق و سيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف عند شرحنا لكلمات المعلم الأول الذى سنقلها عن قريب إن شاء الله تعالى.

و من هؤلاء الأسلاف المكرمين الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس

قد ذكرنا سابقا من كلامه ما ناص على أنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما- لأن من طبيعته السيلا ن و الفساد فقد انكشف من كلامه لأهل البصيرة أن لا شىء من الجواهر الجسمانية بقديم عنده و مما يدل أيضا على أنه غير ذاهل عن الحدوث التدريجى للجواهر الجسمانية- هو ما حكاه عن أستاذه أفلاطن الشريف فى كتابه المعروف بأثولوجيا حيث قال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 225

ففرق أى أفلاطن بين العقل و الحس و بين طبيعة الإنيات الحقية و بين الأشياء المحسوسة و صير الإنيات الحقية دائمة لا تزول عن حالها و صير الأشياء الحسية دائمة واقعة تحت الكون و الفساد فلما فرغ من هذا التميز بدا و قال إن علة الإنيات الحقية التى لا أجرام لها و الأشياء الحسية ذوات الأجرام واحدة و هى الإنية الأولى الحق.

ثم قال إن البارى الأول الذى هو علة الإنيات العقلية الدائمة و الإنيات الحسية الدائرة هو الخير المحض و الخير لا يليق لشىء 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 الطبيعة العالية و كل طبيعة عقلية أو حسية منها بادية فإن الخير إنما ينبعث من البارى فى العالمين.

ثم قال إن الإنية الأولى الحق هى التى تفيض على العقل الحياة أولا ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعية 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 الحسية- و البارى لا يلزم الأشياء العقلية و الحسية بل هو ممسك لجميع الأشياء غير أن الأشياء العقلية هى إنيات حقية لأنها مبتدعة من العلة الأولى بغير وسط و أما الأشياء الحسية فهى إنيات دائمة لأنها رسوم الإنيات الحقية و مثالها و إنما قوامها و دوامها بالكون و التناسل كى تدوم و تبقى تشبها بالأشياء العقلية الثابتة الدائمة.

أقول كلامه نص على فساد هذا العالم و دنوره 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 طبيعة نوعية دائمة صورة عقلية ثابتة عند الله هى المقومة لها و ذات عناية بها و هى متعددة الإنيات حسب تعدد الأنواع الطبيعية و البارى أحدى الذات نسبة ذاته إلى الجميع نسبة واحدة قيومية.

و إنما تلك العقليات جهات قيوميته و تكثرات فيضه و جوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد و لهذا فرق بين نسبته إلى الأشياء و نسبة 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 ببقاء الذات الأحدىه و الحسيات إنما تبقى بتلاحق الأمثال و الأشباه و بقاء التدرج فى الحدوث و تشابك العدم بالوجود.

فقوله إنما قوامها و دوامها بالكون و التناسل أراد بالكون الوجود التدريجى على نعت الاتصال كما فى الفلكيات و بالتناسل التعاقب فى الكون على نهج الانفصال كما فى العنصریات من الطبائع المنتشرة الشخصيات مثل أنواع الحيوان و النبات.

و قال أيضا فى الميمر العاشر من كتاب الربوبية لما ابتدعت الهوية الأولى من الواحد الحق و قفت و ألفت بصرها على الواحد ليراه فصارت حيثند عقلا فلما صارت الهوية الأولى المبتدعة عقلا صارت يحكى أفاعيلها للواحد الحق لأنها لما ألفت بصرها عليه و رآته على قدر قوتها و صارت عقلا أفاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة- فلما صار العقل ذا قوة عظيمة أبداع صورة النفس من غير أن يتحرك تشبها بالواحد الحق.

و ذلك أن العقل أبداعه الواحد الحق و هو ساكن فكذلك النفس أبداعها العقل- و هو ساكن أيضا لا يتحرك غير أن الواحد الحق أبداع هوية العقل و أبداع العقل صورة النفس فى الهوية التى ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل.

و أما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يقو على أن يعقل فعلها بغير حركة- و هى ساكنة بل فعليته بحركة و أبداعت صنما ما و إنما يسمى صنما لأنه فعل دائر غير ثابت و لا باق لأنه كان بحركة و الحركة 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

و لا يخفى ما فيها من التصريح على أن الأجسام الفلكية و غيرها أصنام دائرة بائدة مستحيله الوجود كائنه فاسده متبدله الجواهر و الذوات.

و قال أيضا في صدر هذا الكتاب عند ذكر رءوس المسائل في الطبيعة و إنها صنم لحكم الكل^{٤٣} وافق للنفس سفلا في الطبيعة و إنها تفعل و تنفعل و إن الهيولى تنفعل و لا تفعل في الأنفس و إنها غير واقعة تحت الزمان^{٤٤} و إنما تقع تحت الزمان آثارها في الأنفس الكلية و إنها كانت تفعل الشيء بعد الشيء و لا محالة إنها تحت الزمان^{٤٥} أم ليست تحت الزمان^{٤٦} بل الأشياء المشتركة هي تحت الزمان و إن الكلمات الفواعل تفعل الأشياء معا و ليس في الكلمات المنفعله أن تفعل الانفعال كله معا لكن الشيء بعد الشيء.

و من الشواهد الدالة على أن هذا الفيلسوف الأعظم كان يرى و يعتقد حدوث العالم أنى قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في السنة الجمهور و غير ما نقله منه ثامسطيوس و اعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسألة و هو أنه قال الأشياء المحمولة يعنى بها الصور الجسمانية فليس كون أحدهما من صاحبه بل يجب أن يكون

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 228

بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة.

فقد بان أن الصورة تبطل و تدثر و إذا دثر معنى و جب أن يكون له بدء لأن الدثور غاية و هو إحدى الحاشيتين ما دل على أن جائها جاء به فقد صح أن المكون حادث لا من شيء و أن الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها و حملها إياها و هي ذات بدو و غاية يدل على أن حامله ذو بدو و غاية و أنه حادث لا من شيء.

و يدل على أن محدثه لا بدو له و لا غاية لأن الدثور آخر و الآخر ما كان له أول فلو كانت الجواهر و الصور لم يزالا بغير جازز لأن الاستحالة دثور الصورة التي بها كان وجود الشيء و خروج الشيء من حد إلى حد و من حال إلى حال يوجب دثور الكيفية و تردد المستحيل في 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 في العالم للكون و الفساد أن يكون كل العالم قابلا له و كان له بدو يقبل الفساد و آخر يستحيل إلى كون فالبدو و الغاية يدلان على

⁴³ (1) المراد من الكل هو العقل لكونه ما دونه على النحو الأشرف و من حكمه هو النفس- لكونها أمر الفعل للطبيعة بالكون و الوجود فلا تفعل، إسماعيل رحمه الله

⁴⁴ (2) يعني أن الطبيعة بحسب قوس النزول مقدمة على الهيولى و حركتها و مقدار حركتها- فلا تكون واقعة تحت الزمان، إسماعيل رحمه الله

⁴⁵ (3) يعني بحسب أن يكون الطبيعة يتدرج أنه لوجود شيئا فشيئا حتى تفعل الشيء بعد الشيء- و المراد من الأشياء المشتركة هي الأشخاص لنوع واحد فإن وجودها إنما يكون باستعدادات حاصلة من الحركة الراسمة للزمان فافهم، إسماعيل رحمه الله

⁴⁶ (4) لأن وجودها إنما يكون بالجهات الفاعلية و لا مدخل للاستعداد في وجودها فتدبر، إسماعيل رحمه الله

مبدع و ذكر أنه قد سأل بعض الدهريه أرسطاطاليس و قال إذا كان المبدع لم يزل و لا شيء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه فقال لم غير جائزه عليه لأن لم تقتضى علته و العلة محموله فيما هي علته عليه من معلل فوqe و ليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل- فلم عنه منفيه وإنما 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 الحكمة و الدين هل جاء أحد بعده من الحكماء و المتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين فى باب حدوث

الحكمة المتعالیه فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 229

العالم و ارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا فى ذاته و لا فى إرادته و إضافته.

تفسير و تذكرة

إن فى كلامه إشارات لطيفه و تحقيقات شريفه لعلها تخفى على بعض الناظرين- و تفتقر إلى التبيين فنريد أن نشرحها توضيحا للمرام فقوله فليس كون أحدهما من صاحبه إشارة إلى أن الصور السابقة ليست علته للاحقه من حيث شخصيتها لأن علته القوام و الوجود لا بد و أن لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان على شيء فلا يكون علته مقومه له.

و قوله و إذا دثر معنى و جب أن يكون له بدو لأن الدثور غاية إثبات لمعنى الحدوث و المسبوقيه بالعدم من جهة دثور الشيء و انتهائه إلى الغايه و تنبيه على أن بدو الشيء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه أيضا العدم مثله.

و لك أن تقول كيف يكون عدم الشيء غايه له- قلنا الأعدام غايات بالعرض كما أنها مبادئ كذلك بمعنى أنه إذا انتهى الشيء إلى غايه ذاتيه هي كماله فلا يبقى هويته الناقصه و كذا القياس فى عدمه السابق و قوله إن المكون حادث لا من شيء إشارة إلى التمييز بين ما منه الشيء و ما به الشيء و لا يمكن أن يكون إحداهما هو الآخر بعينه لأن ما منه الشيء يجب أن يفارقه الشيء و ما به الشيء يجب أن يجمعه 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 بالقوة و ما بالقوة لا يكون سببا لإخراج الشىء من القوة إلى الفعل.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 230

و لذلك قال و يدل على محدث لا بدو له و لا غاية 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 الاتصالية 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 كلية لمجموع الزمانيات فى الخارج بل هى فاسدة و دائره بوجود كل جزء و دنور.

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 المقدارى 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 الجسمانية تدريجى الحدوث⁴⁷ 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 الصيغة التى لا يحتمل الفساد إشارة إلى أن لكل صورة جسمانية غاية عقلية ترجع إليها و تصير إياها و تتحد بها.

و قد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن البارى الصانع و لمية بواره و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 231

⁴⁷ (1) 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 اللاولية 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 غاية و هى عناية الله السابقة على وجود أفاعيله و صنائعه قبل إظهار فعلها و صنعتها و من أجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسيط الأسباب و تشويق المحركات و كل محرك فإذا بلغ فعله إلى غرضه و غايته قطع الفعل البتة و أمسك عن العمل بالضرورة.

فإذا كان محرك الأفلاك بإذن الله تعالى و موجد الإنيات الزمانية بإرادته نال غرضه فى تحريكها فسيبيله أن يمسك عن تحريكها و إدارتها و كلما أمسك محرك الأفلاك و مشوق الأملاك عن التحريك و التشويق و ققت 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 الآخرة.

و ذلك لأن قوام هذا العالم بالحركة التى هى صورة 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 جبهة الفاعل لأجله- و قد فرضناه كذلك.

اللهم إلا أن الفاعل يقصده و يميل إليه مجازفة أو قسرا و شىء منهما لا يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 232

دائما و لا فى الأفاعيل الطباعية و المفروض أن محرك الأفلاك و مكون الأكوان الزمانية ملك كريم و فاعل حكيم و فعل الحكيم لا يكون بلا غاية تترتب عليه فوجود الأفلاك و ما فيها غاية يتبدى 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 اللىس 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 الغاية و ذكر أن لم غير جائزة عليه ثم أثبت الغاية حيث ذكر أن الفاعل يبطل هذا العالم - ليصوغه صيغة لا يحتمل الفساد.

تسجيل

فقد تبين و تحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الأعظم و نصوصه و إشاراتة - 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 الإلهية و القدرة و مراتب القوة القيومية - و هى جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التى هى بوجه ما غير الذات الأحديّة - التى سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فىكون القول بقدمها حقا و صدقا إذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الإلهية و مقامات الربوبية و العلوم الربانية - و عالم القضاء العيني.

و إن أراد بذلك ذواتا قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا أنها شئون إلهية و علوم قضائية فالقول بقدمها و تسرمد العقول الفعالة باطل لكونها مطموسة تحت سطوع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 233

نور الأحديّة لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعى أن اعتقاده و مذهبه هو القول الأول كما يشهد به وفور علمه و قوة حدسه و أحكام براهينه فى سائر الأصول الحكمية و لأن طرفيه و هما أفلاطون أستاذة و فرفورىوس 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 الربوبية و هو أنه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة و صيرتها قابلة للكون اضطرارا و إنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية و العلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة و مبدأ الكون فالكون آخر العلل العقلية المصورة و أول العلل المكونة و لم يكن يجب أن يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل أن يأتى الطبيعة.

و إنما ذلك كذلك من أجل العلة الأولى التى صيرت الإنيات العقلية عللا فواعل - مصورة للعلل [للصور] العرضية الواقعة تحت الكون و الفساد و أن العالم الحسى إنما هو إشارة إلى العالم العقلى و إلى ما فيه من الجواهر العقلية و ثبات قواها العظيمة و فضائلها الكريمة و خيرها الذى يغلى غليانا و تفور فوراً انتهى كلامه.

أقول قوله صورت الطبيعة و صيرتها قابلة للكون و الفساد اضطراراً معناه جعلتها جعلاً بسيطاً و هى فى ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لا أنها لم تكن فى ذاتها كذلك - فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطراراً يعنى صفة الكون و الفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها و بين كونها على تلك الصفة.

و قوله إنما صارت الطبيعة قابلة للكون إلى آخره إشارة إلى لمية تجدد الطبيعة و استمرارها و هما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوة و فعلية و دثور و ثبات و ذلك لأن فى أسبابها و عللها شبه هاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها النقص و الشوق و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 234

يلزمها الكمال و العقل و الشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعة و دثورها و الكمال العقلى الذى يكون للعلل العالية مما يلزمه الثبات و الدوام - فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة و اتصالها بتوارد الأمثال.

و قوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة إلى آخره إشارة إلى ضربى التأثير و الإيجاد و هما الإبداع و التكوين فبين أن سلسلة الإبداع انتهت إلى الطبيعة و أن سلسلة التكوين أخذت منها لما فى وجود الطبيعة من حقيقة الثبات و التجدد لما علم مراراً أن التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية و لهذا يكون أبداً فى التغير و الاستحالة فالتجدد لها ذاتى و لغيرها عرضى بواسطتها فيثبت من ذلك أن الطبيعة آخر الإبداع و أول التكوين و هاتان الحثيتان لا توجبان تركيباً فى ذاتها بحسب الخارج لما مر مراراً أن ثباتها عين التجدد و الانقضاء على قياس فعلية القوة فى الهولى و توحد الكثرة فى العدد و غير ذلك من الأمثلة.

ثم إن هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقاً أن حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة بل من سبب أعلى نسبته إلى المتجددات الزمانية نسبة واحدة غير زمانية و إنما أطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الأصلية المرتبة بالذات بالسلسلة الطولية و على المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية.

و قوله إن العالم الحسى إنما هو إشارة إلى العالم العقلى معناه أن كل صورة حسيه فى هذا العالم فلها صورة عقلية فى عالم الإلهية و فى علم الله سبحانه كما هو رأى كثير من الأقدمين مثل أفلاطون و سقراط و غيرهما و سموها بالصور المفارقة و قد أحكمنا ببيانها و أوضحنا طريقها مرارا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 235

فصل (4) فى ذكر اعتقادات الفلاسفة 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 الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم و هو قوله إن الموجودات باقية دائره أما بقاؤها فبتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى و ذكر أن الدثور قد لزم الصورة و الهيولى انتهى.

و من علم كيفية تعلق كل من الهيولى و الصورة بالأخرى يعلم صحة القول بتجددهما فى كل آن و من أقواله أيضا الدال على الحدوث قوله إن المبدع الأول- كان فى علمه صورة إبداع كل جوهر و صورة دثور كل جوهر فإن علمه غير متناه و الصور التى فيه من حد الإبداع غير متناهية و كذلك صور الدثور غير متناهية فالعالم يتجدد فى كل حين و دهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلناه منه أولا.

أقول المراد من عدم التناهى فى قوله فإن علمه غير متناه و الصور التى فى حد الإبداع غير متناهية ليس عدم التناهى بالعدد بالفعل لاستحالة البراهين و لهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب فى رساله نقله بعض أفاضل المتأخرين فى تصانيفه و تلك الرساله موجودة عندنا.

بل المراد إما عدم التناهى بالقوه كما فى المتصلات الجوهرية و العرضية- الواقعة فى الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسيه المتجدده و أفرادها المتعاقبة فى الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال.

و إما عدم التناهى من جهة الشده فى الوجود العقلى كما للصورة المفارقة- بحسب ما يصدر عنه من الأفراد و الحركات لا إلى حد و على أى تقدير ليس المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقلية لأنها متناهية البتة طولاً و عرضاً.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 236

و منها قوله إن الشمس و القمر و الكواكب يستمد القوة 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 صورة ذاتها في علم الله و وجهها الذى يلى القدس و التغير إنما يلحق السماء بحسب وجهها الذى يلى المادة و هو الطبيعة لأنها فانية 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 الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه و تبين مراده فلا نخوض فى بسطه و شرحه حذرا من الإطالة و من الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ديمقراطيس و شيعة إلا أن له رموزا و تجوزات قل من اهتدى إليها.

و لهذا اشتهر منه أشياء بظواهرها يناقض الأصول الحكيمية مثل القول بالأجسام الصغيرة و مثل القول بالاتفاق و البخت و كان هذا الفيلسوف إنما أنكر الغاية بمعنى العلة الغائية 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 اللاحقة بالماهيات لا لذواتها بل بسبب غيرها أمورا اتفافية و حينئذ يصح القول بأن وجود هذا العالم اتفافية.

قال بعض العلماء إن هذا الرجل تصفحنا كلامه القدر الذى وجدناه قد دل على قوة سلوكه و ذوقه و مشاهدات له رفيعة قدسية و أكثر ما نسب إليه افتراء محض- بل القدماء لهم أغاز و رموز و أغراض صحيحة و من أتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم إما لغفلة أو تعمدا لما يطلب من الرياسة انتهى.

فمن كلماته المرموزة أنه قال المبدع الأول⁴⁸ ليس هو العنصر فقط و لا العقل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 237

فقط بل الأخلاط الأربعة و هى الأسطقسات أوائل الوجودات كلها و منه ابتدعت الأشياء البسيطة دفعة واحدة و أما المركبة فإنها كونت دائمة دائمة إلا أن ديمومتها بالنوع.

48 (1) لا يخفى أن المبدع الأول هو الفيض القدسي الذى عبر عنه بكن و بالرحمة الواسعة و بالمشية و بالحق المخلوق به و بالنفس الرحماني و بالعماء و بالماء فى قوله **وَ كَانَ عَرْشُهُ 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 العالمية من حرارة منضجة و برودة جامدة و رطوبة مشكلة و بيوسة حافظة لكن فى كل موجود بحسبه و حسب نشأته فالمبدع الأول بوحدته مشتمل على هذه المعاني فيعبر عنه بالأسطقسات و قد قيل لا بد فى الموجودات من الخلق و الرزق و الحياة و الموت و لذا ورد أن حلمة العرش و أركانها أربعة إسرافيل و ميكائيل و جبرائيل و عزرائيل و لعل ما ذكر من الإشارة يكفى للعقل اللبيب فى تقطن المرام فتقطن، إسماعيل رحمه الله

ثم العالم بجملته غير دائر لأنه متصل بذلك العالم الأعلى كما أن عناصر هذه الأشياء متصلة بلطف أرواحها الساكنة 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 جهة الحواس فأما من نحو العقل فإنه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه و صفوها متصل بالعالم البسيطة انتهى.

أقول كلامه فى غاية القوة و المتانة إلا أن فهم كلامه و درك مرامه يحتاج إلى قريحة صافية و ذهن ثاقب مع تعمق شديد فى العلوم الإلهيات.

و العجب أن الحكماء مع شدة فهمهم و وفور علمهم كيف ذهلوا عن غور كلامه و بعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه و بالغوا فى التشنيع من جهة قوله إن أول مبدع هو العناصر و بعدها أبدعت البسائط الروحانية و قالوا هو ترقى من الأسفل إلى الأعلى- و من الأكردر إلى الأصفى و معلوم أن مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية.

و قد حكم صريحا بأنها دائرة فكيف يتناقض فى كلامه و لو لا مخافة الإطناب لبينت صحة مرامه و مع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدد من تجدد هذا العالم و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 238

دثور شخصياته الحسنية و هوياتها المادية بقاء صفوها أى صورها عند الله القيوم لأنه أراد بالأشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة و بالأشياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت أو عنصرية لتركبها من المادة و الصورة أو من الوجود و العدم كما علمت من تشابك الوجود و العدم فى الممتدات المكانية و الزمانية.

و من الفلاسفة القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفة 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 محالة إذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالأصل الذى منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحانى و هو باق غير دائر و ما كان منها جاشيا غليظا لحق بعالمه أيضا و كل جاش إذا انحل فإنما يرجع حتى يصل إلى اللطف فإذا لم يبق من الكثافة شىء اتحد باللطف 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 محالة ذلك المبدع الأول يتعلق بنور مبدعه فيبقى دهر الدهور خالدا مخلدا انتهى.

أقول كلام هؤلاء الفلاسفة فى غاية الشرف و النفاسة و هو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان أكثرنا ذكرهما و كررنا تنبيههما.

أحدهما دثور العالم الجسمانى و دثور صورته و فساد مادته و اضمحلال وجوده- و انحلال تركيبه.

و ثانيهما اتصال ما تروح و تल्पف من الصور الحسية إلى الصور العقلية و رجوع ما صفا و نقى منها إلى العلة الأولى الإلهية فالكل عائد إليه راجع صائر إياه متحد بوجهه الباقى رجوع النقص إلى التمام و مصير الفرع إلى الأصل كما قال تعالى - فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ و قوله **أَلَا إِلَى اللَّهِ**

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 239

تَصِيرُ الْأُمُورُ.

و من الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم

فإنه كان يقول إن أول الأوائل النور الحق لا يدرك من جهة عقولنا لأنها أبدعت من ذلك النور الأول و هو الله حقا و كان يقول إن بدو الخلق و أول هذا العالم المحبة و المنازعة و وافق فى هذا الرأى أنباذقلس حيث قال الأول الذى أبدع أولا هو المحبة و الغلبة.

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 غاية و كل ذى غاية يتحرك إليها و كل محبوب قاهر على جذب محبة إليه و محو آثاره بالكلية 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 يمحي آثاره و يجعله صائرا إليه من غير تغيير و مباشرة.

و بالجملة وجود المعلول مطلقا عين المحبة 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 كالمادة و الصورة- لا مبادئ الوجود المفارقة له كالفاعل و الغاية فإن المادة و الصورة داخلتان فى وجود هذا العالم و ماهيته و الفاعل و الغاية خارجتان عن وجود هذا العالم و أراد من الخلاء الهيولى الأولى لكونها عدمية خالية عن وجود الصورة فى ذاتها و لها امتداد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 240

مكاني باعتبار امتدادها الجسماني و أراد بالصورة الطبيعية المنوعة للأجرام و هى بحسب وجودها النفسى أو العقلى فوق الهيولى و الأبعاد فوقية بالعلية و الشرف و كل من الهيولى و الصورة مبدأ للوجود أيضا بمعنى ما منه الشىء لا بمعنى ما به الشىء- لكن الصورة مبدأ فعليه الشىء الحادث و كماله و المادة مبدأ قوته و قبوله و افتقاره.

ثم إن الصورة إذا كملت فهى غاية كماله و المادة إذا ادثرت و طرحت كالتقشر المرمى فهى غاية 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 الحسية يتجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود إليها و هذه الحسيات دائرة فاسدة بدثور الهيولى و تلك باقية عند الله ببقائه لا ببقاء ذواتهم فكل شىء هالك إلا وجهه.

و من حكم الشيخ اليونانى الدالة على حدوث هذا العالم أنه قال

على سبيل الرمز إن أمك رءوم لكنها فقيرة رعناء و إن أباك لحدث لكنه جواد مقدر يعنى بالأم الهيولى و بالأب الصورة و بالرءومية انقيادها و بالفقر قوة قبولها و هى أمر عدمى و بالرءونة عدم ثباتها على حالة واحدة و وجود باق و أما حدائث الصورة فهى تجدها فى الوجود فى كل آن و أما وجودها فهو مبدئيتها للأعراض و الآثار أو موجوديتها فبحسب حقيقتها العقلية التى فى علم و هى من جهات إفاضة الله و رحمته على القوابل المستعدة و هذه القوابل إنما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الأزمنة و الأوقات كما قال سبحانه وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ.

و من كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة و الجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير أنها دائرة لا بعد لها و مركزها العقل - و كذلك العقل دائرة استدارة على مركزها و هو الخير الأول المحض غير أن النفس و العقل و إن كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك أبدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 241

بمركزها و أما دائرة النفس فإنها تتحرك على مركزها و هو العقل حركة الاستكمال و أما دائرة العالم السفلى فإنها دائرة تدور حول النفس و إليها تشتاق و إنما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقا إلى النفس كشوق النفس إلى العقل و شوق العقل إلى الخير الأول المحض.

و لأن دائرة هذا العالم جرم و الجرم يشتاق إلى الشيء الخارج منه و يحرص أن يصير إليه فيعانقه فلذلك الجرم الأقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة لأنه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح إليها و يسكن عندها.

هذا كلامه و هو صريح في استحالة الفلك و انقطاع حركته الذاتية و دثور الطبيعة و نفاذه و فناء العالم الجسماني و اضمحلاله و انتقاله إلى الدار الآخرة حسب ما أوضحنا سبيله و من الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل و البراعة الإسكندر الأفرودوسي و هو من كبار أصحاب أرسطاطاليس رأيا و علما و كلامه أمتن و مقالته أرقن.

و قد وصفه الشيخ في الشفاء و في كتاب المبدأ و المعاد يفاضل المتقدمين وافق أستاذه في 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 في 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 حركة 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 شيء 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.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 242

أقول كلامه ظاهر في أن ما يكون تحت الدهر و الزمان فهو من الكوائن الفواسد و لا شبهة في أن جميع الأجرام الفلكية و العنصرية مما يجرى عليه الزمان- لأنها مادية فيها جهة القوة و الاستعداد و ما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود قابلا للكون و الفساد فحينئذ إن ثبت أن المحيط بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة و التغير فهو أيضا لا محالة ذو صورة متجددة كائنه فاسدة فيحتاج إلى محدد آخر يحدد زمان وجوده و مكان كونه و إن لم يكن كذلك فيكون إحاطته بالجميع- ليست إحاطة وضعية مكانية كإحاطة السقف بل كان أمرا نفسانيا يحيط بالسماء إحاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة و الحس بل من عالم الغيب و عالم التدبير و القضاء الإلهي و ما عند الله ببقائه كما قال **وَمَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ** **وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ.**

و من عظماء الحكماء المتألهين الراسخين في العلم و التوحيد فرفوروريوس صاحب المشاءين

واضع إيساغوجي و هو عندي من أعظم أصحاب المعلم الأول و أهدى القوم إلى عيون علومه و أرشدهم إلى إشارات و جميع ما ذهب إليه في علم النفس و علم الرب و كيفية المعاد و رجوع النفس إلى عالم الحق و دار الثواب و الاعتماد عليه في شرح التعليم الأول أكثر من غيره كإسكندر الرومي و ثامسطيوس و إن كان الشيخ أكثر تعويله على هذين دونه لإنكاره عليه في 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 الصورة على سبيل التغير و تفسد بخلو الصورة و قال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط و ما كان كثيرا مركبا فأفعاله كثيرة مركبة- و كل موجود ففعله مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط و ما يفعلها من أفاعيله بمتوسط فمركب.

و قال أيضا كل ما كان موجودا فله فعل مطابق الطبيعة و لما كان البارئ

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 243

موجودا ففعله الخاص الوحداني هو الاجتلاب إلى شبهه يعنى الوجود ففي كلامه دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية تصريحا و تلميحاً.

أما الأول فحيث قال المكونات إنما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير- و تفسد بخلوها عنها.

و أما الثانى فقولہ كل موجود ففعله مثل طبيعته و لا شبهة فى أن لكل جسم طبيعة 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 الوجدانى هو الاجتلاب إلى شبهة إشارة إلى تبدل هذا العالم و رجوعه إلى الله سبحانه.

و من الفلاسفة المعبرين 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 مخافة 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 الشهرستانى 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 طريقة الفكرة و الفلسفة من هذه الجهة لأن من الواجب على الحكيم أن يظهر الحكمة على طرق كثيرة- 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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 244

جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهرية.

و فى هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض و حدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور و استعلت لبوب فالقشور دائره و اللبوب دائمة لا يجوز عليها الفساد لأنها بسيطة و حيدة القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصورة 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 باقية- كانت اللبوب خافية.

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 للعلّة التى ذكرناه سابقا و إما لأنه كان محسودا عند أهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوة 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 باقية لا تدر و لا تضمحل و هى لازمة للدهر ماسكة 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 الحياة 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.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 245

و قال أيضا إن هذا العالم قد اضمحلت قشوره و ذهب دنسه و صار بسيطا روحانيا- و بقى ما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية مثل العوالم العلوية 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 دهري هو بعينه مذهب أفلاطن- و من تقدمه فى حدوث العالم و خرابه و بواره و بقاء العالم الإلهى و الصور الربانية.

و أنه لما رأى و انكشف له اتصال أواخر هذا العالم بأوائل ذلك العالم اتصال المعلوم المفاض بعلة الفياضه و اتصال ذى الغايه بغايته و لحوق الناس بكماله و تمامه- و ذلك العالم الربوبى باق ببقاء الله دائم بديموميته حكم أحيانا بأزلية هذا العالم بهذا المعنى كما يقال إن أبداننا باقية ببقاء نفوسنا مع أن البدن سائل زائل فى كل آن كما علم.

فقوله بدهر هذا العالم ليس يعنى به أن الصور الطبيعية الحسية التى للأفلاك و غيرها أزلية الأشخاص و الأعداد بل عنى به أن صورتها العقلية البسيطة الموجودة فى علم الله باقية عنده غير دائره بدثور هذه الحسيات المركبة و ذلك لأن الدثور يقتضى غايه و معادا غير دائر كما أن الحدوث يقتضى مبدأ و فاعلا غير كائن

لامتناع أن يكون لكل غاية غاية إلى لا نهاية أو أن يكون لكل مبدأ مبدأ لا إلى بداية ففي الطرفين لا بد و أن ينتهي الأشياء المتجددة إلى أمر لا بداية له و لا نهاية له.

فإذن مرجع قوله إن العالم قديم على الوجه الذي مر تحقيقه إلى أن الصانع له قديم و هو المبدأ الذي منه بدو كل باد و المعاد الذي إليه أوب كل آتب فما ذكره قول حق و صواب بشرط أن يعلم قائله و يدعن بأن الصور العقلية الدائمة التي هي بواطن هذه الصور الدائرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود مبائنة الذوات لوجود باريها و جاعلها الحق الأول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصفاتية و لا حالة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 246

في ذات الأول ليلزم التكثر في ذاته و لا أنها متحدة به تعالى عن ذلك في مرتبة ذاته- ليلزم الانقلاب له من الوجوب إلى الإمكان أو لها من الإمكان إلى الوجوب و الكل مستحيل.

بل الواجب واجب أبدا سرمدًا و الممكن ممكن دائما و الحق حق في الأزل و الباطل باطل لم يزل و هذا شيء لا يعرفه إلا أهل الأذواق و المواجيد و الراسخون في علم التوحيد على أن البرهان قائم كما أسلفناه على أن كل شوق و طلب غريزي يفضى بصاحبه إلى ما يطلبه و يحبه بالضرورة

فصل (5) في نبذ من كلام أئمة الكشف و الشهود من أهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الأمر في دثور العالم و زواله

قد ذكرنا فيما سبق كثيرا من الآيات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذي هو عمدة أصول الحكمة و الدين و هو مما يستفاد من الأحاديث المروية عن صاحب هذه الشريعة الماثورة عن أهل بيت العصمة و النبوة صلوات الله عليهم أجمعين.

منها كلام أمير المؤمنين ع في نهج البلاغة

: أحذركم الدنيا فإنها دار شخوص و محل تبغيض [تنغيص] ساكنها طاعن و قاطنها بائن تميد بأهلها ميدان السفينة- يصفقها العواصف في 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 غاية البلاغة فى الحكمة لا يكتشف حق معناه إلا على من أحكم القوانين الماضيه و أمعن فى الرياضات العقليه لطلب العلوم الإلهيه.

و أما كلام أهل التصوف و المكاشفين

فقد قال المحقق المكاشف محيى الدين العربى فى بعض أبواب الفتوحات المكيه قال تعالى **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا**

الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 247

عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ أى من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الإنزال الإلهي 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 **مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ** صحيح فى العلم لأن الخطاب منها لعين الجوهر- و الذى عنده أعنى عند الجوهر من كل موجود إنما هو ما يوجده 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 **مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا 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 بشيء 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 ثلاثمائة 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 إننى 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 واحدة و الدار ما كانت دنيا و لا آخرة إلا بكم- و الآخرة 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

من علم الجواهر فى المبادئ و الأسباب للطبيعات التى يتسلمه العالم الطبيعى أخذا من العالم الإلهى على وجه الحكاية و التسليم و أما البرهان عليه فضمامه على ذمة العالم الربانى أخذا من الله من جهة ملائكته المقربين الذين هم وسائط أمره فى خلقه و فيه فصول

فصل (1) فى تعريف الطبيعة

لا شبهة لنا فى أن هذه الأجسام التى قبلنا قد يصدر عنها أفعال و انفعال و حركات و استحالات نجد بعضها من جهة أسباب غريبة خارجة مثل حركة الحجر إلى فوق و النار إلى تحت و مثل تسخين الماء و تبريد 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 استحالة البذور و النطف نباتا و حيوانا و نصادف أيضا من الحيوانات تصرفا إراديا فى أنواع حركاتها و سكناتها من غير متصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف و قاسر غريب يقسرها على هذه الأفاعيل.

فهذا ما ارتسم فى أذهاننا فى أول النظر من غير أن يجزم أولا أن كلا من الوجهين

صادرة بإرادة مريد أو لا بإرادة مريد و كلا منهما لازم طريقة واحدة لا ينحرف عنها أو غير لازم طريقة واحدة بل متفنن الطرق و لا أيضا أن هذه الأجسام التى ليست محركاتها 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 جهة 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 الطبيعى و يبرهن عليه الإلهى أن هذه الأجسام المتحركة هذه الحركات إنما يقع حركاتها و أفعالها عن قوى موجودة فيها هى مبادئ آثارها و أفعالها.

فمنها قوة يصدر عنها الفعل و التغيير على نهج واحد من غير إرادة.

و منها قوة يصدر عنها كذلك مع إرادة.

و منها قوة متقننه الفعل و التحريك من غير إرادة.

و منها قوة كذلك مع إرادة و هكذا حال القسمة فى جانب السكون بحسب الاحتمال العقلى.

فالأولى يسمى طبيعياً بحسب هذا الاصطلاح و لا يخلو عنها جسم عندنا كما للحجر فى هبوطه و سكونه فى وسط الكل و معنى قولنا لا يخلو عنها جسم أنه ما من جسم إلا و يوجد فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة أو السكون على نهج واحد بلا شعور لها فى مرتبة وجودها الخاص بلا شرط أن لا يكون معها قوة أخرى فوقها كنفس أو عقل أو تكون و إذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد أو لم يكن.

و الثانية يسمى نفسا فلكيا كما للكوكب فى دورانه على نفسه عند محققى الحكماء.

و الثالثة تسمى نفسانياً كما للنبات فى تغذيته و نشره و توليده.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 250

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 5 ؛ ص 250

و الرابعة تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان فى إحساسه و مشيه و شهوته و غضبه.

⁴⁹ صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربى - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

و ربما قبل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا إرادة فتعم النفس النباتية و ربما قيل لمبدأ كل فعل بلا روية فتعم النفس الفلكية و غيرها حتى العنكبوت فى نسج شبكتها و النحل فى هندسة بيوتها إنه بالطبع لكن التى هى مبدأ للعلم الطبيعى الباحث عن أحوال المتغيرات هى الطبيعة بالمعنى الأول التى لا يخلو عنها جسم و ليس على الطبيعى أن يتكلف إثباتها بل عليه أن يلتمس إثباتها عن صاحب الفلسفة الأولى.

و على الطبيعى أن يعرف تحقيق ماهيتها و لا يتعرض لمن ينكر وجودها إذ فيه كلفة شاقة كما مر ذكرها من قبل من جهة أن لكل متحرك محركا.

فالطبيعى حكمه فى هذه المسألة و أمثالها حكم المحل القابل و الرجل الإلهى حكمه فيها حكم المعطى الفاعل و قد حدث الطبيعة بأنها مبدأ أول لحركة ما هو فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و هذا الحد موروث من الإمام الأول لتعليم الفلسفة و شرحه كما وجد فى الشفاء أن معنى قولنا مبدأ أول للحركة أى مبدأ فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره أعنى الجسم المتحرك و قد وقعت الإشارة منا سابقا أن معنى الفاعل فى استعمال الطبيعيين و فى الأفاعيل الطبيعية هو الذى يكون تأثيره زمانيا- و على التدرج.

ثم ينبغى أن يعلم أن الطبيعة لا يجب أن يكون فى كل شىء مبدأ للحركة- و السكون معا و لا أيضا يجب كونها مبدأ للحركة المكانية فقط بل المراد أنها مبدأ لكل أمر ذاتى يكون للشىء من الحركة إن كانت و السكون إن كان و سواء كانت الحركة فى أين أو كم أو كيف أو جوهر أو نحو آخر.

و معنى قوله أول أى مباشر قريب لا واسطة بينه و بين تحريكه فعسى أن يكون النفس مبدأ لبعض حركات الأجسام التى هى فيها و لكن بواسطة الطبيعة حتى أن قوما اعتقدوا أن النفس فى ذوات الأنفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة.

و هذا حق عندنا فى الحركات الانتقالية الإرادية التى تكون للحيوانات دون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 251

ما تكون كسقوط أبدانها من فوق إلى تحت كما لوحناه إليك سابقا من أن مباشر كل حركة هو الطبيعة سواء استقلت أو استخدمت للنفس.

و أما الشيخ فقد أنكر ذلك و استبعده حيث قال و لا أرى الطبيعة يستحيل محرقة للأعضاء خلاف ما توجهه ذاتها طاعة للنفس و لو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الإعياء عند تكليف النفس إياها غير مقتضاها و لا تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة و قد مر اندفاع ما ذكره.

و حل الإشكال بأن الطبيعة ليست واحدة بالنوع و وحدتها جنسية و التى فى العناصر و المعادن غير التى يتوسط بين النفس و تحريكاتها الأينية و الكمية و الكيفية.

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 النباتية و الحيوانية عنده أعراض و كفيات فعلية أو انفعالية و عندنا جواهر صورية و قوله هو ما فيه ليفرق بين الطبيعة و الصناعة و القواسر.

و أما قوله بالذات فقد حمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى المحرك و الآخر بالقياس إلى المتحرك فمعناه على الوجه الأول أن الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل أن لا يحرك حين خلوها عن مانع حركة غير الحركة التى لأجل قاسر- و معناه على الوجه الآخر أن الطبيعة 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 الطبيعة مبدأ لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض و الحركة بالعرض مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة.

و الثانى أنه إذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهى تحركه بما هو صنم بالعرض- لأن تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم و لذلك لا يكون الطبيب طبيبا إذا عالج نفسه- و حرك الطبيب ما هو فيه لأنه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 252

برؤه عن المرض لأنه طبيب و لكن لأنه متعالج فإنه من حيث هو معالج شىء و من حيث هو متعالج شىء لأنه بالحيشية الأولى صانع للعلاج و بالحيشية الأخرى قابل له مريض.

تبصرة

قد سنع لبعض الواردين بعد السابقين أن يستقصر هذا التحديد و توخى بعد استقصاره أن يزيد عليه زيادة. فقال إن هذا التعريف إنما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على نسبتها إلى ما يصدر عنها و يجب أن يزداد فى حدها فيقال إن الطبيعة قوة سارية فى 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 القوة التى كالجنس فى رسم الطبيعة هى القوة الفاعلية و إذا حدثت حدثت بأنها مبدأ الحركة من آخر فى آخر بأنه آخر و ليس معنى القوة إلا مبدأ تحريك يكون فى الشئ و ليس معنى السريان إلا الكون فى الشئ.

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 كثيرة من غير حاجة إليه و هو لا يشعر.

و مع ذلك فإن هذا المتدارك لخلل هذا الرسم بزعمه قد حسب أنه إذا قال قوة فقد دل على ذات غير مضافة إلى شئ و ما فعل فإن القوة مفهومها هو مبدأ التحريك و التسكين لا غير فالقوة لا ترسم إلا من جهة النسبة الإضافية هذا تلخيص كلامه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 253

أقول كون الطبيعة مبدأ لأفعالها الذاتية من الحركة و غيرها ليس على سبيل أن يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضحك و الكاتب للإنسان بل وجودها فى نفسها و وجودها مبدأ لكذا و كذا شئ واحد بلا تغاير.

فالمذكور فى تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ أنها حد بحسب مفهوم الاسم رسم بحسب الحقيقة و الذات و كذا ينبغى أن يعلم أن كون هذا المبدأ طبيعة و قوة و صورة و إن كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت أن تكثر المفهومات و تغايرها لا يقتضى تغاير نحو الوجود الذى هو مصداق الجميع.

فهذه القوة فى كل واحد من أنواع الجسم شئ واحد جسمانى يترتب عليه بها أفعاله و آثاره الذاتية الجسمانية من الحركات و الاستحالات و غيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفسانى أو لا و سيأتى لهذا شرح

فصل (2) فى نسبة الطبيعة إلى ما فوقها من الصورة و النفس و إلى ما تحتها من المادة و الحركة و الأعراض

[نسبة الطبيعة إلى الصورة]

قال الشيخ فى الشفاء إن لكل جسم طبيعة و مادة و صورة و أعراضا فطبيعته هو القوة التى يصدر عنها تحركه أو تغييره 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 لزمته أو عرضت له من خارج و ربما كانت طبيعة الشئ هى بعينها صورته و ربما لم يكن.

أما فى البسائط فإن الطبيعة هى الصورة بعينها فإذا قيست إلى الحركات و الأفعال - سميت طبيعة و إذا قيست إلى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء مثلا قوة أقامت هيولى الماء نوعا هو الماء و تلك غير محسوسة و عنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة و الثقل و هو الميل الذى لا يكون للجسم و هو فى حيزه الطبيعى فيكون فعلها فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 254

جوهر الماء إما بالقياس إلى المتأثر عنه فالبرودة و إما بالقياس إلى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة و أما بالقياس إلى مكانه الغريب فالتحريك و بالقياس إلى مكانه المناسب فالتسكين و أما فى المركبات فالطبيعة كشئ من الصورة و لا يكون كنه الصورة.

فإن تلك الأجسام لا تصير هى ما هى بالقوة المحركة لها بالذات إلى جهة وحدها - و إن كانت لا بد لها فى أن يكون هى ما هى من تلك القوة فكان تلك القوة جزءا من صورتها و كان صورتها تجتمع من عدة معان فيتحد كالإنسانية فإنها تتضمن قوى الطبيعة - و قوى النفس النباتية و الحيوانية و النطق.

و إذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع أعطيت الماهية الإنسانية و أما كيفية نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين فى الفلسفة الأولى هذا ملخص كلامه و فيه أمور صحيحة على طور حكمتنا المشرقية و أمور متزلزلة كما يظهر على من تأمل و تدبر فى مواضع من كلامنا فقولنا صورة الشئ 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 يبتنى عليه كثير من مقاصدنا سيما التى فى علم المعاد - فكل حقيقة نوعية فهى بصورتها التى مقوم نوعها و محصل جنسها و يتفرع عليه أمور.

منها كون النفس الإنسانية فى ذاتها مصداقا لجميع المعانى التى توجد فى الحيوان و النبات و المعدن على وجه الإطلاق.

و منها مسألة اتحاد العاقل بالمعقول.

و منها جواز حركة الاشتداد فى الجوهر و أما قوله و ربما كانت طبيعة الشىء - 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 طبيعة له و كذا الكواكب لا طبيعة لها و إنما لها ميل فقط و هو من الكيفيات كالثقل و الخفة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 255

و فيه ما مر من أن الأفلاك و كذا الكواكب لها طبيعة خامسة.

و أما ثانيا فقولته ربما لم يكن إلى آخره أراد به أن المركب الحيوانى و النباتى صورته النوعية هى نفسه و هى بالعدد غير طبيعته و كأنه أراد هاهنا بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التى هى أجزاء مادته.

و أنت تعلم أن شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان و لا النبات بما هو نبات و إن أراد به غير تلك الطبائع بل التى هى مبادئ حركات النشو أو الإرادة - فالحق أنها عين الصورة الحيوانية و النباتية وجودا و هوية و غيرها معنى و ماهية و قوله فالطبيعة كشىء من الصورة و لا يكون كنه الصورة و كذا قوله و كان تلك القوة جزءا من صورتها يحتمل وجهين أحدهما ما هو المختار عندنا و هو أن معنى الطبيعة المذكورة أحد معان يتضمونها الصورة النوعية التى للمركب فتلك الصورة مع تأخذها يتضمن مع تلك القوة من كونها مبدأ قريبا للحركات و الاستحالات الناشئة عما هى فيه بالذات لا بالعرض و إن جاز وجود تلك القوة مفردة فى مادة أخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار أخذها بشرط لا شىء آخر.

و ثانيهما و هو الذى قصدته الشيخ كما يظهر من مواضع أخرى من كلامه و هو أن هذه القوة توجد فى مادة المركب من الأسطقسات و معنى الصورة 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 القوة جزءا من الصورة بهذا الوجه.

و هذا و إن كان وجهها صحيحا إلا أن النظر يعطى أن صورة الشىء التى هى مبدأ فصله الأخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعانى الموجودة فى القوى التى تحتها بوجه أعلى و أبسط و كذا قوله و كان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد إلى آخره يجرى فيه الاحتمالان المذكوران.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 256

و كذا الكلام فى قوله و أما كيفية نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين فى الفلسفة الأولى فإن الذى يستفاد من كلامه فى غير هذا الموضوع فى كيفية هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو أن صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالإنسان مثلا يجب كونها مبدأ لسائر قواه على ترتيب و نظام كأنها يجمع الكل فى واحد لكونها مرتبًا بواحد على وجه التناسب و الترتيب و الترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد.

و أما الذى ينتهى إليه النظر العميق أن الصورة كالصورة الإنسانية مثلا و هى نفسه الناطقة على وحدتها جامعاً لجميع قواها الحيوانية و النباتية و المعدنية على وجه مبسوط شريف و كذا الكلام فى كل صورة 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 الصورة المقومة للمواد و قواها ليست فى قوة الوجود كالمبادئ العقلية حتى يتبرى عن المواد و قواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة حاجة و استكمال و جهة غناء و تكميل.

و قد مر فى مباحث التلازم بين المادة و الصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين - فالصورة مقومة للمادة من جهة أصل حقيقتها بإعانة جوهر عقلى يتصل به ضرباً من الاتصال و هى مفتقرة إلى المادة فى عوارضها الانفعالية و هيئتها المسماء بالمشخصات - و كلامنا فى الصورة من جهة أصل حقيقتها لا من جهة تأخرها عن المادة و افتقارها إليها فإنها ليست من تلك الحثية صورة بل هيئة و لا المادة من تلك الحثية مادة بل موضوعاً و هكذا الحال فى كل صورة و مادة حتى النفس و البدن فإن النفس محصلة للبدن و قواه من حيث اتصالها بالمبدأ الفاعل على نحو الشركة دون الاستقلال إلا مع تمام الاتصال و حينئذ يستغنى عن البدن كل الاستغناء و هى قائمة بالبدن مفتقرة إليه فى طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدأ و من جهة قصورها و نقصها هذا.

[نسبة الطبيعة إلى النفس]

و لنرجع إلى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبة الطبيعة إلى الصورة و منه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 257

يستفاد نسبه إلى النفس كما أو مانا إليه أما البسائط كالفلك و ما فيه فإن طبيعتها و نفسها شىء واحد فى الوجود و ذلك الواحد ذو شئون و درجات بعضها عقلياً و بعضها نفسانية مدركة للجزئيات و بعضها طبيعية سارية فى الجسم مباشرة للحركة الدورية التى على نهج واحد من غير إرادة بحسب هذه المرتبة أعنى القوة

السارية في الجسم و إن كانت الحركة إرادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية ضربا من الاتحاد- و هذه القوة القريبة من فعل الحركة حادثه شيئا فشيئا متجدده حسب تجدد الحركة- كما سبق تحقيقه

و أما نسبتها إلى المادة

فالتقويم بوجه و التخصيص بوجه و التنويع بوجه كما علمت في مباحث الماهية-

و أما نسبتها إلى الحركة و السكون

فالاستلزام و الاستتباع من غير تخلل جعل مستأنف بينهما و أما نسبتها إلى الأعراض ففي بعضها الإفاده و التحصيل و في بعضها التهيئة و الإعداد.

و أيضا فمن الأعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج

و منها ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادة كالسواد للزنجي و انتصاب القامة و حسن الشكل و الخلقه و بعضها تابع للصورة كالذكاء و الفرح و حسن الخلق بالضم و غير ذلك في الناس و قوة الضحك.

قال الشيخ في بيانه إن هذه الأمور و إن لم يكن بد من وجودها أن يكون في مادة فإن منبعها من الصورة و مبدئها و ستجد أعراضا تتبع الصورة و ينبعث منها أو يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج لها إلى مشاركة المادة و ذلك إذا حقق لك في علم النفس أقول جميع الأعراض تابعة للصورة و هي منبعها و مبدؤها إلا أن الصور متفاوتة قوة و ضعفا و تجردا و تجسما و ليس شأن المادة إلا القبول و الانفعال فلا فرق بين عرض و عرض في ذلك- بل كل عرض نسبتها إلى الصورة بالوجود و الصدور و إلى المادة بالاستعداد و القبول لكن بعض الصور قريبة الذات من ألق المادة الجسمانية كالصور المعدنية و النباتية فكذلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 258

الأعراض التابعة لها كالأشكال و الألوان و بعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الإنسانية و الفلكية فكذا الأعراض الناشئة منها.

و لما كانت تلك الصور العالية الشريفة حيثما وجدت وجدت معها في المادة صور و قوى متوسطة بينها و بين المادة المتوسطة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد منها في تلك المادة أعراض متفاوتة القرب و البعد منها فلأجل ذلك يقع الاشتباه فيقال لبعضها إنها تابعة للصورة و لبعضها إنها تابعة للمادة و التحقيق ما أشرنا إليه.

و بالجمله فأعلى الصور ما لا مادة له أصلا لا بحسب الذات و لا من جهة 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 عناية محضه- لا التفات معها إلى السافل و بعدها صور لا تعلق لها بالماده ذاتا و لها تعلق إضافى من جهة 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 متفاوتة فى النزول و غايتها فى النزول ما تكون ساريه فى جميع أجزاء الماده- التى فيها على نسبة واحده من غير تفاوت كالطبائع الأسطقسية و المعدنيه فإنها ذات أجزاء مقداريه كأجزاء الجسم و أرفع منها قليلا الصورة النباتيه فإنها ببعض أجزاء النبات أربط و أعلق دون البعض فلها شىء من الماده كالأصل لا يبقى الصورة أعنى النفس النباتيه بدونها فإذا قلع يجف النبات و يفسد كله و لها لشيء كالفروع إذا قطعت لم يفسد صورته الكلى ما دام الأصل باقيا و أيضا يتبدل أجزاء النبات بحسب التغذيه و التحليل و النفس باقيه ضربا من البقاء و أرفع درجه من صورته النبات صورته الحيوان- فإن بعضها يكاد أن يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاء شخصيا.

و بالجمله فقد وضح غاية الوضوح أن قوام كل مركب نوعى طبيعى بصورته- أو ما هو كالصورة أقوى و أكد من قوامه بمادته أو ما هو كالماده حتى يصح أن يقال

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 259

طبيعه الشىء هى صورته و ما أشد سخافه رأى طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب الماده فى التقويم على جانب الصورة متمسكين بحججه واهيه هى أنه لو كانت الصورة هى الطبيعه فى الشىء 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 هى 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 الشىء يجب أن لا يكون منه بد عند وجود الشىء لا عند عدمه أيضا بل الصورة للشىء ما يجعل به الشىء هو ما هو بالفعل و مادته هى ما به يكون بالقوه فلا يفيد الماده وجود الشىء بالفعل بل إن أفادت فإنما أفادت قوه وجود الشىء لا غير.

ألا ترى أن الطين و اللبنات إذا وجدت كان للبيت وجود بالقوة و أما كونه بالفعل فمستفاد من صورته حتى لو جاز أن يقوم صورة البيت لا فى مادة لاستغنى عن اللبنات و ما يجرى مجراها فالحاجة لبعض الصور إلى المادة لنقص وجودها الشخصى - و ضعفها لا لأجل أصل حقيقتها النوعية.

و سيظهر لك فى مباحث المعاد ظهورا أتم مما سبق فى مباحث المثل الإلهية- أن جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صورى فى عالم مقدارى مجرد عن هذه المواد و استعداداتها و ذلك العالم كله صورة بلا مادة و الوجود فيه فعل بلا قوة و كمال بلا نقص و قرار بلا حركة و دوام بلا تجدد و الحركة لا توجد فى ذلك العالم أصلا لا فيها نصب و لا فيها من لغوب.

و اعلم أن هاهنا ألفاظا مشتقة يستعملها أهل العلم فيقال الطبيعة و الطبيعى و ما له الطبيعة و ما بالطبيعة و ما بالطبع و ما يجرى مجرى الطبيعى أما الطبيعة فقد يستعمل على معان متقاربة المأخذ عندنا و أليق ما يذكر منها ثلاثة- فيقال الطبيعة للمبدأ الذى قد عرفتها أعنى ما يباشر الحركة و الاستحالات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 260

و مقابلاتها و يقال لما يتقوم به جوهر كل شىء و يقال طبيعة لحقيقته كل شىء و ذاته.

و أما الطبيعى فهو كل منسوب إلى الطبيعة و ذلك إما ما فيه الطبيعة و إما ما عن الطبيعة فالأول هو المتصور بالطبيعة أو الذى للطبيعة كالجزم من صورته و أما الثانى فالآثار و الحركات و غيرها من المكان و الزمان و ما يجانسه و أما ما له الطبيعة فهو الذى له فى نفسه مثل هذا المبدأ أعنى الجسم المتحرك بطباعه و الساكن بطباعه.

و أما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الأول كالأشخاص الطبيعية أو بالوجود الثانى كالأنواع الطبيعية.

و أما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالأشخاص و الأنواع الجوهرية أو لازما لها كالأعراض اللازمة و الحادثة و أما ما يجرى مجرى الطبيعى فمثل الحركات و السكونات التى يوجبها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجة عن مقتضاها و الخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها و هو المادة.

فإن الرأس المسفط و الإصبع الزائدة ليس جاريا مجرى الطبيعى و لكنه بالطبع و بالطبيعة بمعنى أن سببه الطبيعة و لكن لا لنفسها بل لعارض هو حال المادة بحسب كمية أو كيفية يقبل ذلك

اعلم أن الطبيعة قد تكون جزئية و قد توجد كلية و الأولى هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص و الثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية- نسبتها إلى هذه الشخصيات نسبة الفاعل إلى فعله و نسبة الأصل إلى فروعه و الكلي بهذا المعنى غير الماهية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الأعيان بل تابعة في الوجود لوجود الأشياء التي تحمل هي عليها بل إنما هي عينها في الوجود و غيرها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 261

بحسب التصور عند التحليل و أما الكلي الذي كلامنا فيه فهو صورة عقلية مجرد الوجود و المعنى جميعا عن المواد الجزئية.

و الشيخ قد أنكر وجودها في الأعيان حيث قال لا وجود إلا للقوى المختلفة التي في القوالب و لم تكن النسبة متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبة إلى شيء واحد و النسبة إلى الشيء الواحد الذي هو المبدأ لا يرفع الاختلاف الذاتى بين الأشياء و لا يقوم المنسوبات مجردة بأنفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لا في ذات المبدأ تعالى.

فإنه من المحال أن يكون في ذاته شيء غريب عن ذاته و لا في طريق السلوك إلى الأشياء كأنه فائض لكنه بعد لم يصل و لا له وجود في الأشياء متحد بلا اختلاف بل طبيعة كل شيء آخر بالنوع أو بالعدد انتهى.

أقول قد استقصينا الكلام فيما سبق في إثبات أن لكل طبيعة نوعية صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبتها إلى هذه الطبائع الجزئية نسبة الكمال إلى النقص و نسبة الأشد إلى الأضعف فلا نعيد ذكره.

و العجب أن الشيخ معترف بأن للطبائع الجزئية غايات و أن الغاية في تعاقب الأشخاص هي بقاء النوع و ذكر أن الكلي ربما كانت كلية بحسب نوع و ربما كانت كلية على الإطلاق و كلاهما لا وجود لهما في الأعيان ذواتا قائمة إلا في التصور لا وجود إلا للجزئى.

أما أحدهما فهو ما نقله من مبدأ مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ النوع- و الثانى ما نقله من مبدأ مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ الكل على نظامه.

فقول إذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلى مستقل في الأعيان فأى معنى لاستحفاظه في هذا العالم من جهة نسبة الجزئيات إليه و ذكر أيضا في الإلهيات في فصل إثبات الغاية في حل شبهة من أبطل الغاية في أشخاص الكائنات التي لا يتناهى حيث لا ينتهى إلى غاية بهذه العبارة.

و أما أشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة و

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 262

لكن الغاية الذاتية هو أن يوجد مثلا الجوهر الذي هو الإنسان أو الفرس أو النحلة- و أن يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا و كان هذا ممتنعا في الواحد المشار إليه- لأن كل كائن فاسد فاستبقى بالنوع و الغرض الأول هو بقاء الطبيعة الإنسانية مثلا فهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية و هو واحد.

لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من أن يكون أشخاص بعد أشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهى الأشخاص غرضا على المعنى الضروري أقول و من تأمل في كلاميه أحدهما أن لا وجود للطبائع النوعية مستقلة و الآخر أن الغاية و الغرض الأصلي في فعل المبدأ الفاعلي هي الطبيعة النوعية دون الأشخاص إلا على وجه التبع و على قسم من الضروري المذكور في موضعه لحكم بالاضطراب و الحيرة فإن الغاية بالحقيقة و التي يؤمها القصد و الغرض بالذات يجب أن تكون موجودة في الأعيان وجودا أقوى من وجود ما لا يؤمه القصد من الفاعل إلا بالعرض و على وجه الاستتباع

فصل (3) في أن فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية أو جزئية ليس إلا الخير و الصلاح لا الشر و الفساد

قال الشيخ إن كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة الكلية فإن الموت و إن كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه- أحدها لتخلص النفس عن البدن للسعادة في السعداء و هي المقصودة و لها خلق البدن و إذا اختلفت فليس بسبب من الطبائع بل لسوء الاختيار و ليكون لقوم آخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فإنه إن خلد هؤلاء- لم يسع للآخرين مكان و لا قوة و في قوة المادة فصل للآخرين و هم يستحقون مثل هذا الوجود و ليسوا أولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 263

فهذه و غيرها مقاصد في الطبيعة الكلية و كذا الإصبع الزائدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي تقتضى أن تكتسى كل مادة ما تستعد لها من الصور و لا تعطل فإذا فضلت مادة تستحق الصورة الإصبعية لم تحرم و لم تضيع انتهى أقول فيه موضع بحث من وجوه- أحدها ما مر من لزوم التدافع في كلامه حيث أثبت هاهنا وجود طبيعة كلية في الأعيان و قد أنكرها بعينه فيما مر.

و ثانيها أن مثل الموت و الفساد و ما يجرى مجراها غير منسوب بالذات إلى الطبيعة كلية كانت أو جزئية فإن منشأ الموت أن الطبائع الشخصية متوجهة إلى كمالاتها بحركاتها الجوهرية التي مرت الإشارة إلى ثبوتها فإذا انتقلت الطبيعة الجزئية من فطرتها الأولى إلى كمال صوري آخر و غاية ذاتية أخرى يطرأ الزوال على نشأتها الأولى لطريان نشأتها الأخرى قبل أنها فسدت أو ماتت و ليس الفساد و لا الموت فعل الطبيعة بالذات و على سبيل القصد بل الغرض على سبيل التبع.

و ثالثها أن الذي ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة الكلية من إيصال النفس إلى السعادة الأخروية مختص بالنفوس الإنسانية و لا يجرى ما ذكره في النفوس الحيوانية- فضلا عن النباتية مع أن الموت أو الفساد لحقها أيضا من جهة الطبيعة.

و رابعها أن تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسب ما ذهب إليه هو و أكثر أتباع المعلم الأول عقلية صرفة فهي لا تحصل إلا لجماعة من النفوس الإنسانية- هي أقل عددا من البواقى و الذي يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لا بد و أن يكون عاما أو أكثريا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس إلى تلك السعادة لزم أن يكون جميع الناس أو أكثرهم سعداء و لا يكون الشقى إلا النادر منهم و ليس الأمر كذلك عندهم.

فالحق أن جميع الطبائع متوجهة لذاتها إلى كمالاتها و غاياتها و التخلف عن البلوغ إما لقسر قاسر أو عروض قاطع أو قصور طبيعه و أن حكمه عروض الموت ليست

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 264

مقصورة على البلوغ إلى السعادة و أن السعادة العقلية غير مطلق الكمال و الفعلية- و أن جميع النفوس المفارقة عن هذه الأبدان لها وجود آخر أشد و أكد من هذا الوجود و تأكد الوجود لا ينافى الشقاوة و النكال كما سيأتى بيانه في علم المعاد

فصل (4) في موضوع العلم الطبيعي و مبادئه

قد تقرر في علم الميزان و في فن البرهان منه أن العلوم منها كلية و منها جزئية- و المراد من العلم الكلى ما يبحث فيه أحوال الموجود بما هو موجود و عوارضه الذاتية 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 اللاحقة له من هذه الحيشية سواء كانت صورا أو أعراضا أو نسبا و يسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها إلى القوة التي تسمى طبيعياً كما قد عرفت فبعضها موضوعات لها و بعضها آثار و حركات تصدر عنها و لا شك أن للأمور الطبيعية مباد و أسباب.

و قد ثبت أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه فلا سبيل إلى تحقيق معرفة هذه الأمور الطبيعية إلا بعد الوقوف على معرفة 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 المشتركة فلا يمكن إثباتها إذا احتاجت إلى الإثبات في صناعة الطبيعيين- كما علم في فن البرهان من الميزان بل إثباتها على ذمه صاحب العلم الكلي و ليس على الطبيعي إلا قبول وجودها وضعاً و تصور ماهيتها إنية و أما المبادئ التي لجزئى جزئى منها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 265

من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد أن يفيد العلم الطبيعي إثباتها إنية و ماهية معا.

ثم إن الأشياء الطبيعية إذا كانت لها مباد عامة مشتركة و أخرى جزئية مختصة- مثل مباد النمو و الحس فطريق التعلم و التعليم فيها أن يتدئ في السلوك مما هو أعم- و ينتهى إلى ما هو أخص و هذا في مبادئ القوام و الحد معلوم لكل من له أدنى بصيرة- فإنك إذا أردت أن تعرف ماهية الإنسان بحده و حقيقته فمعرفة لكجنسه و هو جزؤه المادى أقدم من معرفتك لنوعه فثبت أن العالم أعرف عند العقل من الخاص.

و من ارتاضت نفسه بالفلسفة الإلهية يعرف أن مبادئ الوجود أيضا كالفاعل و الغاية 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 الطبيعية فينبغى له أن يأخذ أولا من مبادئ الطبيعة المشتركة إلى تلك الطبيعة و أحوالها و منها إلى الطبائع المختصة و أحوالها من جهة مبادئها الغير المشتركة إذ الأمور العامة أعرف عند عقولنا من الأمور الخاصة.

و أما عند الطبيعة فإن كانت جزئية فالشخص الجزئي أعرف عندها من المعنى النوعي - و بعده المعنى الجنسي فإن المقصود في الطبيعة الجزئية 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 حقيقة خاصة جامعة لكل كمال في الطبيعة و أما المقصود في الطبيعة الكلية⁵⁰ بالمعنى الذي حققناه فهو أولا و بالذات وجود ما هو أعلى و أشرف منها في الحيطه و الجمعيه - ثم ما يليه على وجه التبعية و اللزوم و هكذا إلى أن ينتهي في النزول إلى الجسميه و الهبولي.

الحكمة المتعاليه في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 266

فالمقصود في فعل الطبيعة ليس إلا نحوا من الوجود و الوجود كما علمت متفاوت في القوة 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 المَجْعول و الغايه في القصد من أى مبدأ كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك في معنى نوعي أو جنسي أو غيرها للعقل أن يتصورها و يتوسل من تعرف بعضها إلى تعرف الآخر.

و لأجل ذلك يقال العام أعرف عند العقل من الخاص لأن الذي يتفطن به أولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئيه و الموجوديه ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهريه و العرضيه ثم كالجسميه و هكذا إلى أن ينتهي إلى معنى محصل كامل نوعي و لذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفه العمومات و أوائل المفهومات التي لا كمال معتد به فيها و إنما يتميزون بأن بعضهم يعرف الخصوصيات و ينتهي إلى النوعيات ممعنا في التفصيل.

و هذا الإمعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء إلى أن يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقليه وجوديه و ذواتا كامله نوريه هي مبادئ النوعيات و هذا هو الطرف الأعلى من الكمال و هو النتيجة الكبرى من معرفه المعاني العامه و الخاصه.

و لذا قيل المعرفة بذر المشاهده و هذه المشاهده غير الإحساس لأن حصول الإحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات و المخصصات و المشاهده بعد ذلك و ربما وقف بعضهم في المعرفة على

⁵⁰ (1) و هي الإنسان الكامل الذي أوفى جوامع الكلم و حينئذ يكون طبيعه كلية و صورة مفارقة عقلية و هذا مسلك أبيق و منهج دقيق يثبت به المثل الإلهية و الصور المفارقة العقلية للأنواع الطبيعية حسب ما رآه الأفلاطن الشريف الإلهي موافقا لأستاذه سقراط كما سلف مستقصى فافهم، إسماعيل رحمه الله

الجنسيات العامة كمن عرف الجسميه دون أن يحصل معها المعاني الفصليه كالنامى حتى يعرف معنى النبات أو حصل الجسم النامى و وقف عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان.

فإذا انتهت المعرفة إلى الطبائع النوعية و أحوالها وقف النظر البحثى و ليس بعده إلا المشاهدة الحضورية للطبائع العقلية و الصور المفارقة و أما معرفة الطبائع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 267

الجزئية فليس يبالى العقل بما يفوته من معرفتها لأن وجودها إنما هو كمال للموضوع الجسمانى و ليس كمالا للموضوع العقلى

فصل (5) فى تعديد المبادئ التى للطبيين أن يأخذوها على سبيل المصادرة و الوضع

اعلم أن الأشياء الطبيعية مباد و أسباب

سنشير إليها أما ماهية الموضوع أعنى الجسم الطبيعى من حيث قبوله للتغير فهى كأنها مركبة من معنى الجسم الطبيعى و الحيشية المذكورة و أما الجسم الطبيعى فقد مضى تحقيق ماهيته و أما معنى الحركة و التغير فهو أيضا قد علم و أما المبادئ فللجسم الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى و هو كالجزم من ماهية الموضوع للعلوم الطبيعية مباد و له من حيث هو كائن الجوهر فاسد- بل متغير فى الجملة زيادة فى المبادئ.

فالمبادئ التى يحصل بها الجسمية منها ما هى أجزاء من وجوده و حاصله فى ذاته و هويته و هو اثنان أحدهما المادة كالخشب للسرير و ثانيهما الصورة كالهئية للسرير- فالأول استعداد محض يسمى هيولى و موضوعا و مادة و عنصرا و أسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى آخر و الثانى هو الصورة الجسمية و هى كون الجسم بحيث يصح أن يوجد فيه أبعاد خطية متقاطعة على زوايا قوائم و هى أيضا أضعف الصور وجودا و وحدة 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 للطبيعات التى هى مبادئ أجناسها و أنواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعى مطلقا فيكون المادة الأولى التى هى أحد مبادئ الجسم التى منزلته من الجسم منزلة الخشب من السرير نسبتها إلى الأجسام ذوات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهرها إذا نظر إلى ذاتها غير مضافة إلى شىء من الصور بل خالية عنها لكن من شأنها أن يقبلها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 268

مجتمعة أو متعاقبه سواء كان ذلك من شأن طبيعته مطلقه جنسيه لها حتى لا يكون لها وحده إلا وحده ذهنيه غير متحققه الوقوع فى الأعيان بصفه الوحده أو من شأن طبيعته شخصيه لها هى بصفه الاشتراك للجميع مجتمعة أو متعاقبه واقعه فى الأعيان على اختلاف المذهبيين.

و الذى سبقت الإشارة إليه أن وحدتها الخارجيه الشخصيه باعتبار المعنى الذى هى به ماده فى الضعف كالوحده الجنسيه للمعنى الجنسى للأشياء و ذلك لفرط نقصان وجودها فى ذاتها خاليه عن الصور فيكون فى طبيعتها و طبيعته كل ماده لما بعدها من الصور أن يكون لها مناسبة 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 الصورة 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 صورة إن شئت صورة امتداديه مطلقه و إن شئت صورة كماليه بعدها من صور الأجسام و إن شئت صورة 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 الصورة التى تقومها قائمه بنفسها و يكون الصورة التى تزول عنها لو لا أن زوالها إنما هو مع صورة أخرى موت عنها و يقوم فى التقويم مقام الأولى لبطلت الهيولى.

لست أقول إن تقويم اللاحقه من الصورة 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 آخذاً من الفلسفه الأولى و العلم الكلى أن كل صورة أخذت تماما لحقيقه نوع من الأنواع لا يجوز تبديلها إلى صورة أخرى نوعيه و النوع هو النوع الأول و لا إلى شخصيه أخرى مبائنه الوجود و الشخص هو الشخص الأول بل يفسد.

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 269

و هذا بخلاف كل جوهر أخذ ماده لنوع أو لشخص فإن ماده إنما اعتبرت فى الشئ المتقوم على وجه الإبهام فيجوز تبديلها و النوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقيه بحالها و لأجل هذا لا يجوز الحركة فى الجوهر الصورى و يجوز فى الجوهر المادى و لأجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمانيه و لا المقدار الجسمانى فى الكم لأنه بما هو نوع مقدارى لا بد له من بقاء صورة الامتداد المعين فيه و بقاء الموضوع شرط فى الحركة و المتبدل لا يجوز أن يكون عين المتبدل فيه.

و يجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المقيمة لهذه الجسمية التعليمية- كالصورة المقومة لنوع من النبات فإنها ما دامت باقية بالعدد يكون تلك الحقيقة باقية بالعدد و إن تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية- فإن جسمية ما و مقدارها ما يكفي لأن يكون جزءا ماديا لحقيقة معينة من النبات و هكذا قياس نوع من أنواع الحيوان في جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا أو نوعا مع بقائه بالشخص ما دامت صورته الحيوانية المعينة أعنى نفسه باقية بالعدد.

فهذا هو الكلام في المبادئ الداخلة في قوام الجسم و للأجسام مباد أيضا فاعلية و غائية و الفاعل هو الذى طبع الصور التى للأجسام فى مادتها تقوم المادة بالصور وجودا و قوم منهما المركب ماهية تفعل صورته فى مادته و ذلك المركب يفعل ما يفعل صورته و يفعل عما يفعل بمادته و الغاية هى التى لأجلها طبعت هذه الصور فى المواد و الكلام هاهنا لما كان فى المبادئ المشتركة فيكون الفاعل المأخوذ هاهنا فاعلا مشتركا و كذا الغاية المعبرة هاهنا هى الغاية المشتركة.

قال الشيخ فى الشفاء و المشترك فيه هاهنا يعقل على نوعين أحدهما أن يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا أو لا يترتب عليه سائر الأفعال كالأذى يفيد المادة الأولى الصورة الجسمية الأولى إن كان شىء كذلك على ما تعلمه فى موضعه يفيد الأصل الأول- ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده و يكون الغاية مشتركا فيها بأنها الغاية التى تؤمها جميع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 270

الأمر الطبيعية إن كانت غاية كذلك على ما تعلمه فى موضعه.

فهذا نحو و النحو الآخر أن يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم- كالفاعل الكلى المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للأمر الجزئية- و الغاية الكلية هى المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية لا الأمر الجزئية.

أقول فيه بحث أما أولا فلأن الذى ذكره أولا فى تبين الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحة فإن الصادر أولا من المبدأ الفاعل فى هذا العالم ليس هو الجسمية المشتركة ثم الصور الكمالية النوعية بل الطبائع الخاصة الكمالية أقدم صدورا و فعلا- من الأمور الجنسية.

كيف و قد حقق فى مقامه أن الذى يجرى مجرى الصور مقوم للذى يجرى مجرى المادة و أيضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعية لم يكن الصور صورا بل كانت أعراضا لاستغناء الجسمية عنها فى الوجود.

و أما ثانيا فلأن الغاية على المعنى الذى يكون بإزاء الفاعل بهذا المعنى يلزم أن يكون أخس الغايات لأنه يلزم أن يكون غايةً للجسمية أولاً و لغيرها بتوسطها كما أن الفاعل كذلك.

و أما ثالثاً فلأنه قد صرح الشيخ فى الإلهيات فى فصل القوة و الفعل بأن ما بالفعل دائماً أقدم مما بالقوة و بين ذلك بوجوه كثيرة و أيضاً أبطل فى موضع آخر منها فى فصل تكون الأسطقسات كون الوجود أولاً للجسم و ليس له فى نفسه إحدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية 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 الغاية المشتركة بالنحو الذى ذكره ثانياً لا يجوز أيضاً أن يكون من المبادئ التى يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادرة.

فالحق أن يعرف معنى الفاعل المشترك و الغاية المشتركة على نحو آخر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 271

غيرهما و إن كان قريباً من النحو الذى ذكره الشيخ و هو أن يكون الفاعل المشترك - و هو الذى يتدنى منه وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط و أن الغاية المشتركة هى التى ينتهى إليها و لأجلها وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط و ميل هذا الفاعل سواء كان واحداً بالعدد أو كثيراً بالعدد و سواء كان فاعلاً لغير الأمور الطبيعية أيضاً أو كان مقصور الفعل على تلك الأمور فهو فاعل مشترك لجميع الأشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحداً أو متعدداً و كذا القياس فى الغاية المشتركة بما هى غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر أولاً من الفاعل المذكور هو أشرف الطبائع النوعية المتعلقة بالأجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها فى التقدم حسب تفاوتها فى الكمال ثم النفوس النامية من أكملها إلى أنقصها.

ثم الطبائع المعدنية ثم الأسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة - و العائد إليه فى الانفعالات الإعدادية الزمانية فى سلسلة الرجوع الصعودى على العكس - من الترتيب الأول الصورى النزولى فيبتدئ الوجود من الأخس فالأخس كالصور الجسمية و العنصرية إلى الأشرف فالأشرف كالنفوس و ما بعدها و الفرق بين وجودى النظيرين فى كل مرتبة مما يحتاج إلى كلام مشبع - لا يناسب هذا الموضع و ظاهر أن الفاعل بهذا المعنى و كذا الغاية 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 أيضاً و جب عليه أن يضعه و يتسلمه.

و أما أن المبادئ المشتركة في الأجسام الطبيعية هي هذه الأربعة فعليه أن يضعه و هو مبرهن عليه في الفلسفة الأولى و أما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير- أو المستكمل أو الكائن الفاسد فإن له زيادة مبدأ فإن كون الشيء متغيرا تغيرا طبيعيا أولا و أن يصير بصدد الاستكمال كمالات ذاتيا أو عرضيا أو كائنا و إن كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا و المفهوم من كونه كائنا أو حادثا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 272

غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد و أن يكون فيه شيء ثابت هو المتغير و صفه كانت موجودة فعدمت و صفه كانت معدومة فوجدت.

و معلوم أنه لا بد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من أن يكون له أمر- قابل لما تغير عنه و لما تغير إليه و صورة حاصله و عدم سابق لها مع الصورة الزائلة و عدم مقارن معها للزائلة و هذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات الأشياء معلوم لأكثر الناظرين.

و أما نحن بفضل الله و جوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبائع المادية على وجه لم يتيسر لأحد بعد المعلم و من يحذو حذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة و تقوم وجود كل جزء منها بالعدم و عدم كل منها بالوجود.

فعلى هذا يجب أن يكون العدم معدودا من جملة المبادئ المقومة للكائنات- فإن العدم شرط في كون الشيء متغيرا و إذا كان التغير في جوهر الشيء و قوامه- كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدأ بمعنى أنه لا بد منه في وجود الشيء.

و لو نوقش في إطلاق اللفظ و قيل المبدأ هو الذي لا بد من وجوده في وجود شيء فلا مبالاة لنا في ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبدأ المحتاج إليه فالعدم لا بد من أخذه في تحديد المتغير المستكمل و كذا لا بد من أخذ الصورة⁵¹ فيه على أن هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كأنه عدم شيء مع تهيؤ و استعداد في مادة معينة فإن الإنسان لا يتكون عن كل لا إنسانية بل لا إنسانية في قابل الإنسانية لكن الكون باعتبار الصورة لا العدم و الفساد باعتبار العدم لا الصورة.

و قد يقال إن الشيء كان عن الهيولى و عن العدم و لا يقال عن الصورة فيقال

⁵¹ (1) بخلاف المادة فإنه لما كان الشخص مع تبدل المادة باقيا بعينه علم عدم مدخلية المادة في الشخص فلا يؤخذ في تحديد الشيء فتدبر، إسماعيل رحمه الله

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 273

إن السرير كان عن الخشب أو كان عن اللاسرير.

و اعلم أن في كثير من المواضع يصح أن يقال إنه كان عن الهيولى و عن العدم- و في 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 للمادة بصورة كمالية يوجب وجودها فساد الصورة الأولى أو حالة وجودية لها.

فالأول كالنطفة إذا تكون عنها إنسان حيث تزول عنها صورة النطفية.

و الثاني الخشب إذا تكون عنه سرير فإنه و إن لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا- لكنه قد خلا عن صورة ما و تشكل ما بالنحت و النجر و بعضها ليس فيه استكمال- بصورة يقتضى وجودها زوال شيء من الهيولى كالإنسان إذا صار كاتباً فإن الإنسانية باقية فيه بذاتها و صفاتها الوجودية ففي الضرب الأول من الموضوعات و الهيوليات- يقال فيها عن بمعنى بعد و في الضرب الثاني 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 في الشفاء و الذي لا بد أن يعرفه الرجل العلمى أن جميع التغيرات الطبيعية يلزمها أن ينتقل مادة الشيء من صورة إلى صورة كمالية- فإن الصورة الأولى و إن زالت من حيث وجودها الناقص لكنها لما اشتدت و استكملت- فهي كأنها باقية من حيث السنخ و الذات فيجوز استعمال لفظه من أو عن بحسب كل من المعنيين و بعض التغيرات الغير الطبيعية أيضا يجرى هذا المجرى كالإنسان إذا صار كاتباً 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 الذاتية التي توجهها التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضروريات التابعة للاستكمالات فيجوز عدها من الأمور الغير الطبيعية كالانفاق و القسر و مما ذكره القدماء في مثل هذا الموضوع- حال شوق الهيولى إلى الصورة و تشبيهها بالأنثى و تشبيه الصورة بالذكر.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 274

قال الشيخ و هذا شيء لست أفهمه.

أقول قد مر الكلام منا في مباحث العلل في تصحيح هذا الدعوى و إذا أريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية بقواها الحسية المستكملة بالنفوس بل يشمل العقل الهيولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في إثبات التشوق للمادة إلى الصورة و لو باعتبار بعض الأفراد كثير إشكال

فصل (6) فى كىففة كون هذة المبادئ المقارنة أعنى المادة و الصورة و العدم مشتركة

أما الهيولى

فالمشهور من رأى الفلاسفة أنه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع الصور الطبيعية بناء على أن الأجسام - منها ما هى قابلة للكون و الفساد.

و منها ما ليست بقابلة للكون و الفساد بل وجودها بالإبداع فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة و تارة تقبل صورة ما لا يفسد فى طباعها- و لا له كون هيولانى فإن ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الأجسام الكائنة الفاسدة التى يفسد بعضها إلى بعض و يتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ.

أقول ما الذى ذكروه من الفرق أن بعض الأجسام مبدعة و بعضها كائنة فاسدة.

فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز فى الاحتمال العقلى أن يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة و الصورة الكائنة شيئاً واحداً صالحاً فى ذاته- لقبول كل صورة لكن بعض الصور فى نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد و بعضها فى نفسها مما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 275

المادة.

و الذى يقوى هذا الظن أن الهيولى الأولى فى نفسها ليست إلا قوة لقبول الأشياء من غير تخصص لها فى ذاتها و إلا لكانت مركبة من قوة و فعلية و مادة و صورة فلا تحصل لها إلا بالصور و لأجل ذلك يكون التركيب بينها و بين الصور اتحادية على أنك قد علمت فى مباحث حدوث العالم أن صورة الأفلاك و الكواكب بحسب خصوصياتها و جزئياتها كائنة فاسدة و أما طبائعها الكلية فليست مادية بل عقلية و أما المبدأ الصورى المشترك.

فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد في الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية و قد أشرنا إلى فساد⁵².

و العجب أن الشيخ لم يجوز كون الهيولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع أن أول ما يتحصل به الهيولى عنده هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور و نسبة الصورة الكمالية النوعية إلى الجسمية هذه النسبة فكيف لم يصير اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية و قد صار موجبا لاختلاف الهيوليات مبطلا لاشتراكها للكل على أن الهيولى ضعيفة الوجود لا يقدر في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فإنها تتبدل بالاتصالات و الانفصالات و غيرها من الأسباب.

فالحق أن المبدأ الصوري المشترك بين الأمور الطبيعية يمتنع أن يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون و فساد و اتصال و انفصال بل لأنسب الصور في أن يكون مبدأ صوريا مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 276

أخذوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحد هي نفس الكل و صورة الكل و هذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الأعظم جسما واحدا مشتملا على جميع السماويات له حركة واحدة دائرة حول مركز الكل فإن اختلاف الأبعاد بالنوع إذا روعى فيها ترتيب و نظام بين الأشرف و الأخس و الألف و الأكتف لا يقدر في الوحدة الشخصية بصورة الجميع كإنسان الذي هو عالم صغير.

ثم قال الشيخ و لو كان للأجسام مبدأ صوري مشترك بهذه الصفة لكان مداوم الاقتران بالهيولى و لا يكون و لا يفسد بل متعلق أيضا بالإبداع.

أقول قد علمت فيما سبق أن كون الشيء دائم الاقتران بالهيولى يناقض كونه إبداعى الوجود غير كائن و لا فاسد فإن الهيولى عبارة عن أمر حامل لقوة وجود الشيء و إمكانه الاستعدادى ثم لحدوثه و كونه حتى لو كان الشيء مسلوب القوة و الاستعداد و الحدوث استحال تعلقه بالهيولى و مثل ذلك الشيء صورة محضة إذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد أن يكون للعدم شركة في قوام وجوده فإنه لا يحصل إلا بالحركة و الزمان فلا يكون إبداعيا.

⁵² (1). 275 حيث قال فإن كان تصرف الأجسام في الكون و الفساد إنما هو في وراء الصورة الجسمية حتى يكون مثل الصورة الجسمية التي في الماء إذا استحال هواء باقية بعينها فيكون للأجسام مبدأ صوري على هذه الصفة مشترك بالعدد و بعده مباد صورية يخص كل واحد منهما، منه رحمه الله

و أما الذى قررناه من الصور فى أن يكون مبدأ صوريا مشتركا فينبغى أن يكون لذاته جهتان إحداهما عقلية
حاصلة بالإبداع و الأخرى طبيعية متعلقة بالهولى و الكون و الفساد و النفس الفلكية من هذا القبيل فإنها من
حيث جوهرها العقلى صورة إبداعية من عالم الأمر و من حيث قواها الطبيعية و غيرها متعلقة الوجود
بالهولى سارية 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 القوة و الاستعداد فلم يبعد أن يبطل عند وجود ذلك و أما المشترك
بالمعنى الآخر من النحويين المذكورين للاشتراك فلا شبهة فى أن المبادئ الثلاثة مشتركة بهذا المعنى - إذ
يصدق على كل من الحوادث و الكائنات و المتغيرات أن له هولى و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 277

صورة و عدما.

و هذا المفهوم الكلى المشترك يقال إنه لا يكون و لا يفسد على نحو ما يقال للكليات الطبيعية أنها لا تكون
و لا تفسد هذا ما قرره الشيخ.

و أقول قد أشرنا سابقا أن الأشياء المتجددة الوجود هى 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 فساده كون 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 نسبة وجود كل جزء مكانى منه
إلى عدم الجزء الآخر المكانى و نسبة وجود الكل إلى عدم الكل مقيسين إلى كل المكان.

و قد علمت أن نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلتا الحثيتين - فإذن لو كان لمجموع العالم
الجسمانى صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ - لم يبعد أن يقال إن له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الأول
أيضا و إن كان ذلك العدم متضمنا لأعدام كثيرة لا تحصى.

ثم قال الشيخ إن لهذا العدم نحو من الكون أيضا بالعرض و من الفساد أيضا بالعرض فكونه هو أن يفسد
الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة 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 و 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 قارة الوجود دفعية الحصول و أنت تعلم أن فى الوجود أشياء متدرجة الكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 278

غير مستقرة الذات كالحركة و الزمان و ما ينطبق عليهما من أفراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعية 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 متجددة الوجود متصل بعضها ببعض فلصورة كون متصل و فساد متصل فكذلك الأعدام متصل بعضها ببعض فللعدم أيضا كون متصل و فساد متصل و فساد العدم هو كون الصورة كما أن كون الصورة هو فساد العدم.

فليس لأحد أن يقول إن إطلاق العدم على هوية 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 الصورة بما هى صورة أولى من إطلاقهما عليها بما هى عدم.

ثم لا يخفى عليك أن إطلاق الاسم على أفراد كل من هذه المبادئ الثلاثة أعنى المادة و الصورة و العدم بحسب معنى مشترك فى أفراد كل منها بلا شبهة و مع ذلك ليس يمكن لنا أن نقول إن كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب أن يكون دلالتها التشكيك كدلالة الوجود و المبدأ و ذلك لأن تحت كل منها أمورا شتى - يختلف فى معنى تلك المبدئية بالتقدم و التأخر و الأشد و الأضعف فلجميع ما يقال إنها هيولى طبيعة مشتركة فى أنها أمر هو بالقوة لشيء آخر فقد يكون بسيطا و قد يكون مركبا و قد يكون بعيدا و قد يكون قريبا.

و كذا الصورة فمنها جوهر و منها هيئة إذ المراد من الصورة فى هذا المقام- ما به يخرج الشىء من القوة إلى الفعل سواء كان جوهرًا أو عرضًا و جميع ما يقال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 279

إنه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور و لا شك فى أنه فى التقدم و التأخر و الشدة و الضعف مقيس إلى الصورة.

ثم لا يخفى أن النظر هاهنا فى مبدئية الصورة و الاعتبارات التى فيها إنما يتصرف إلى حيثية كونها جزءًا و بحسب أنها أحد جزئى الكائن إلا أنها مبدأ فاعلى و إن جاز أن يكون مبدأ فاعليا للجزء الآخر أو لهيئة أو لحركة.

ثم إنه قد مرت الإشارة إلى أن الطبيعى لا اشتغال له بالمبدأ الفاعلى و الغائى 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 الغاية المشتركة بالنحو الأول- لطائفة من الأمور الطبيعية لا للجميع فللطبيعى بحث عنهما

فصل (7) فى أن أى العلل ينبغى أن يكون أشد مطلبًا و اهتمامًا للطبيعيين

لا شبهة فى أن صورة الشىء أحق بأن يطلب من مادته لأجل تقرير ماهيته لما علمت من أن بها يكون الشىء هو هو بالفعل دون مادته التى هو بها هو بالقوة و كذا لا شبهة فى أن كلا من الفاعل و الغاية للشىء أولى بالاهتمام به لتحقيق وجود ذلك الشىء من مادته و أما الترتيب بين هذين المبدئين و الصورة فطلب الصورة يشبه أن يكون أقدم من طلبهما.

و لهذا قيل فى علم البرهان إن مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما أشرف منلا و أعلى مرتبة من طلب الصورة فإن الفاعل و الغاية هما تمام وجود المعلول- كما أن الصورة تمام ماهيته و معناه و تمام الشىء هو ذلك الشىء مع أمر زائد هو كماله فبالصورة فقط لا يتم وجود الشىء ما لم يحصل معه فاعله و غايته فالمادة أنقص العلل اهتمامًا.

و أكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد دون الصورة و الطالبين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 280

للأجساد دون الأرواح و إن كانت تلك المواد صوراً لمواد هي أحسن منها وجوداً و حكي 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 لو احق 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 بالحقيقة صورة.

قال و ربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع و قايى بين الصناعة الطبيعية النفريه- و بين الصناعة 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 إفقاده إيانا الوقوف على خصائص الأمور الطبيعية و نوعياتها التي هي صورتها و مناقضه صاحب هذا المذهب نفسه فإنه إن أقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة- فقد قنع من العلم بمعرفه شيء 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 المصورة و رام للهيولى صورة كالهوائيه و المائيه و غير ذلك- فما خرج عن النظر فى الصورة 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 صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غايته و هو موضوع لصنائع أخرى و بالجملة طلب كل شيء فهو بالحقيقة طلبه بما هو صورة لا بما هو مادة.

ثم قال و قد قام بإزاء هؤلاء طائفة أخرى من الناظرين فى علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة أصلاً و قالوا إنها إنما قصدت فى الوجود ليظهر فيها الصور و إن المقصود الأول هو الصورة و إن من أحاط بالصورة علماً فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة إلا على سبيل شروع فيما لا يعنيه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 281

قال و هؤلاء مسرفون فى جهة إطراح المادة كما أولئك فى جهة إطراح الصورة- فقد يقنعون بأن يجهلوا المناسبات التي بين الصور و المواد إذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة و لا كل مادة ممهدة لكل صورة و إذا كان العلم التام الحقيقى هو الإحاطة بالشيء كما هو و ما يلزمه و كانت ماهية الصورة النوعية مفتقرة إلى مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة- ثم قال و لا مادة أعم اشتراكا فيها و أبعد عن الصورة من المادة الأولى و فى علمنا بطبيعتها أو أنها بالقوه كل شيء يكتسب علماً بأن الصورة التي فى مثل هذه المادة إما واجب زوالها بخلافه أخرى غيرها أو ممكن غير موثوق به بل الطبيعى مفتقر فى براهينه و محتاج فى استتمام

صناعته إلى أن يكون محصلا للإحاطة بالصورة و المادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هوية الشيء بالفعل أكثر من المادة و المادة مكتسبة العلم بقوة وجوده في أكثر الأحوال و منهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشيء أقول ليس إسراف هؤلاء في إطراح المادة مثل إسراف أولئك في إطراح الصورة بل ما ذكره لا يخلو عن وجه قوة.

و إن الذى ذكره الشيخ من افتقار ماهية الصورة إلى مادة معينة ليس بمسلم فإن ماهية الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما أن ماهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الأولى و إنما حاجة الصورة إلى مادة مشتركة أو معينة هي بحسب تشخيصات أفرادها و لوازم هوياتها و أما بحسب مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك الماهية الصورية فلا حاجة إلى مادة من المواد أصلا.

كيف و قد أقمنا البرهان على أن لكل من هذه الصور الطبيعية نحوا من الحصول مجردا عن المواد و لواحقها فمن أطرح المادة فى تحصيل العلم بماهية كل من الأنواع الطبيعية من حيث ماهيتها المطلقة المجردة عن الأشخاص الخارجية فلم يبعد عن الصواب كثير بعد و ذلك لأن معرفة الأشخاص المعينة بما هي أشخاص غير مطلوب فى العلوم الحقيقية- لأن مطالبا يجب أن تكون ثابتة غير متغيرة.

نعم لو بحث عن الأشخاص بما هي أشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 282

كان من المطالب و حينئذ يكون البحث حريا بأن يكون جامعا لطرفى المادة و الصورة معا.

ثم نقول إن ما ذكره من أن لا مادة أعم اشتراكا فيها و أبعاد عن الصورة من الهولى الأولى و فى علمنا كذا و كذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بصده فإن البحث عن أحوال المادة الأولى و أنها مادة للصور كافة و أنها بالقوة كل شيء و أنها واحدة أو متعددة و أن وحدتها أى نوع من الوحدة أو غير ذلك يكون جميع ذلك فى الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هي مادة فإن الهولى أيضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة و الصورة أعنى جنسها و فصلها فالجوهرية جنسها و كونها مادة للأشياء فصلها- و كذا كونها بالقوة كل شيء هو فعليتها التى بها تمت نوعيتها البسيطة.

فإن البحث عن كون الهولى قوة محضة فى بابها ليس يجب أن يكون بحثا عن شيء 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 معرفة المادة لكل نوع- مما يجب البحث عنها فى معرفة ذلك النوع لاستحال لأحد من

الناس معرفة شيء من أنواع الأجسام في الكمال إلا لمعرفة الهيولى الأولى و المراجعة إليها و الأمر على خلافه.

كيف و كثير من الحكماء السابقين أنكروا أن يكون لها حقيقة و الذي سنح بالبال في هذا المقام أن يقال إن الأنواع المادية بما هي واقعة في عالم التغير و الحركة متقومة بالعدم و الحدوث و الحركة و الكمال فهي لا محالة لا بد أن يكون لها جهة قوة و جهة فعلية فإذن ينبغي للحكيم أن يعرف كل واحد من جانبي نقصه و كماله و جهتي قوته و فعليته و مادته و صورته - لأن صورته صورة شيء تحرك نحوها و استكمل بها

فصل (8) في معرفة كيفية تركيب الجسم الطبيعي 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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 283

إحدهما أن الموجودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون بوحدته عين معاني كثيرة لا يوجد تلك المعاني برمتها في غيره إلا متفرقة و بعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الأول الإنسان إذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان و النبات و الجماد و ثانيتهما أن التركيب قسمان - أحدهما أن ينضم شيء إلى شيء آخر يكون لكل منهما ذات على حدة و في المركب كثره بالفعل كتركيب البيت من اللبنة و مثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل إما صناعي كالبيت و إما اعتباري كالحجر الموضوع بجانب الإنسان - و إما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض أجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم.

و الثاني أن يتحول شيء في ذاته إلى أن يصير شيئا آخر و يكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك أمر واحد و هو عين كل واحد منهما و عين المركب كالجنين إذا صار حكيما و بالجملة كل مادة طبيعية إذا تصورت بصورة جوهرية و التركيب في هذا القسم لا بأس بأن يسمى تركيبا اتحاديا.

و هذا لا ينافى قول الحكماء إن هذا المركب أجزاءه خارجية و لا يبطل به الفرق بين البسيط و المركب و لا بين التركيب العقلي و الخارجى فإن هذا المركب يجوز لبعض أجزائه أن ينفرد فى الوجود أى الذى بإزاء الجنس من الذى بإزاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط.

أ لا ترى أن اللونية لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر و مفرقته- بخلاف الحيوانية إذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية و كذا الجسم النامى إذ قد يوجد فى غير الحيوان مفارقا عن الحياة و الحس.

و الحجة على هذا الاتحاد كثيرة

إحداها صحة الحمل بين المادة و الصورة

كقولنا الحيوان جسم نام و النبات جسم و الجسم جوهر قابل و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود إلا أن جهة الحمل و الاتحاد غير جهة الجزئية و التركيب كما علمت فى مباحث الماهية.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 284

و بالجملة كيفية 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 الاستكمالية الطبيعية و الثانى فى التغيرات الاتفاقية و القسرية.

مثال الأول الحبة إذا صار نباتا و النطفة 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 الطبيعية تحليلية عقلية أيضا كما فى البسائط الخارجية لا أنها ذوات متعددة فى الخارج.

إذ لو كانت المادة و الصورة ذاتين مختلفتين فى الجسم بحسب الخارج لم يجر صدق إحداهما على الأخرى بأى اعتبار أخذت كما نقل عن بعض المحققين أن الأجزاء المتغايرة 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 بديهة العقل لكن المادة 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 الصورة تحمل عليه و كل منهما يحمل على الأخرى فالكل واحد لا محالة.

الحجة الثانية

أن الأجزاء العنصرية ليست حاصله بالفعل فى المواليد الثلاثة مثلا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 285

ليس فى الياقوت جزء نارى بالفعل و إلا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها لأن حلولها فى مجموع الأجزاء حلول السريان كما أطبق عليه جمهور مثبتيها و لو كانت الصورة الياقوتية حالة فى الجزء النارى و هو حينئذ نار بالفعل يكون جسم واحد نارا 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 موجودا فيه و لا ينطفى فى الزمان الطويل الذى يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه و مجاورته للأجزاء المائية و إن الأجزاء العنصرية ليست حاصله بالفعل كان أى جزء انفرض فيه و إن كان فى غاية الصغر ياقوتا فإذا لم يكن الأجزاء العنصرية حاصله بالفعل فى المواليد الثلاثة لم يكن تركيب المواليد منها و من صورها إلا تركيبا من هذا القبيل.

فإن العناصر تنقلب أخلاطا و الأخلاط تنقلب نطفة و النطفة تنقلب علقه و هكذا إلى أن تنقلب حيوانا و ليس ما هو السابق فى هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثرة فى نفس الأمر⁵³ بل كل واحد من الغذاء و أجزائها أمر واحد- طبيعى لا كثرة فى نفس الأمر نعم للعقل أن يقسم كل واحد منها بحسب آثاره و خواصه- إلى أقسام بعضها مادة له باعتبار و جنس باعتبار و بعضها صورة له باعتبار و فصل باعتبار- و يعضد ذلك ما ذكره الشيخ فى الحكمة العلائية من أن الهيولى و الصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى.

الحجة الثالثة

⁵³ (1) فيكون التركيب انضماميا و إذا لم يكن فى المركب كثرة فى نفس الأمر فيكون التركيب اتحاديا، إسماعيل رحمه الله

أن مادة الشيء هي التي بها يكون الشيء بالقوة و صورته هي التي بها تصير بالفعل فلا بد أن يكونا متحدين و يكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء- و لذلك حكموا بأن الهيولى قوة محضة لكل شيء.

قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الإشارات و ظاهر أن الشرف و البراءة عن القوى مرتب في صنفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين إلى الهيولى الأولى و التي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 286

وجودها ليس إلا كونها بالقوة فهي نهاية الخسئ- و كذا ما ذكره الشارح القديم في شرحها من قوله لأن الهيولى شيء بالقوة متى حصلت فهي الجسم و ما ذكره بهمنيار في إلهيات كتاب التحصيل أن الهيولى شيء ليست في موضوع فهي إذن جوهر و الجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل يعدها لأن يكون بالفعل شيئاً بالصورة.

كيف و لو كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الأمر لم يصح تعريف الصورة بأنها ماهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بأنه ماهية البيت لكنهم عرفوا الصورة بأنها ماهية الشيء التي بها هو هو كما عرفها الشيخ في الشفاء بها حيث قال إن لكل جسم طبيعته و مادة و صورة و أعراضاً و صورته هي ماهيته التي بها هو هو و مادته هي المعنى الحامل لماهيته و أما إذا كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتاً واحدة صح تعريف صورة الجسم بماهيته لأن هذا الأمر الواحد هو صورته غاية الأمر أن يجوز للعقل أن ينتزع منه أمراً آخراً مبهماً و قد صار عين هذا الأمر الواحد الموجود في نفس الأمر.

الحجة الرابعة

أن النفس صورة البدن و البدن مادة له كما ذهب إليه المحققون من الحكماء و صرح به الشيخ و أتباعه.

ثم إن النفس تتصف بصفات معينة للبدن و كل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن أما الصغرى فهي مما يعلم كل أحد بالوجدان أن الذي يشير إليه منه بأنها هو المتحرك الجالس الآكل الشام الذائق فنقول أنا أجلس و أكل و أشم و أذوق و غير ذلك من غير تجوز و استعارة و هذه كلها بخصوصيتها صفات البدن و قد اتصفت بها النفس و أما الكبرى فلما ثبت في مقامه أن الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين لأن العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه و لا يمكن أن يكون وجود واحد في نفسه وجوداً لأمرين مختلفين من غير أن يتحدا بنحو من الوجود- فثبت أن النفس يكون عين البدن

فإذا ثبت أنها عين البدن ثبت أن كل صورة عين مادتها إذ لا قائل بالفصل و لأن غير النفس من الصور أولى بأن يكون عين المادة من النفس

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 287

بأن تكون عين البدن

إعضالات و تفصيات-

أحدها أنه قد صرح القوم بأن الصور علة للهولي

و مع اتحادهما لا يتصور ذلك و جوابه أن العلية المذكورة فيها ليست من حيث إنهما شيء واحد بل إذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعليه بعض منه لبعض و لا حجر في أن يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما عليه و معلولية في اعتبار الكثرة كما في أجزاء حد الماهية كالسواد من جنسه و فصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بأن فصله و هو قابض البصر علة لجنسه و هو اللون و كل منهما علة الماهية.

هذا باعتبار التجريد و أحدهما محمول على الآخر و على الماهية باعتبار الإطلاق- فذلك المادة و الصورة و إن كانتا ذاتا واحدة لكن إذا أخذت إحدهما مقيدا بكونه فقط- لم يصدق حملها على تلك الذات لأن تلك الذات ليست إحدهما فقط بل هي عين هذه و الأخرى معا فأحد الجزئين مأخوذ بهذا الاعتبار يسمى مادة أو صورة و إذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل أخذ مطلقا لصدق حمله على الماهية و على الآخر فيسمى جنسا و فصلا فإذن الجنس و المادة معنى واحد إذا أخذ مطلقا كان جنسا و إذا أخذ مقيدا بأنه لا يكون جزؤه [غيره] كان مادة و كذلك حال الفصل و الصورة.

فظهر أن الجنس و المادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار و كذلك الفصل و الصورة.

و ثانيها كون المادة و الصورة ذاتا واحدة

على ما ذكرت إنما يتم في المركب المتشابه الأجزاء كالياقوت إذ هناك أمر واحد بالفعل فجاز أن يكون مادة و صورة باعتبار و جنسا و فصلا باعتبار و أما المركب الغير المتشابه الأجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك إذ هناك أمور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم و اللحم و العصب فكيف يكون هذه الأمور المختلفة عين الصورة الفرسية و هي أمر واحد.

أقول ليس يلزم أن يكون كل ما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام ماهيته و لا في قوام هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق أو المعدات إذ قد مر أن مادة الشيء يعتبر فيه على وجه الإبهام فالصورة الفرسية هي أمر واحد يصدر عنه هذه الأفاعيل على المادة بنحو من الترتيب و هي بالحقيقة ذات الفرس و هويته التي بها هو هو و هذه الأعضاء من آثارها و لواحقها و ليست هي داخله في مادته.

و لهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة و لو كانت هذه الأمور كلها أجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته و فساد صورته و ليس كذلك و ذلك لأن الصورة على أي وجه كانت علة للمادة المخصوصة و إذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة أمر واحد طبيعي له معان كثيرة تصدق عليه و هو الجسم و النامي و المغتذى و الحساس و غير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة- و ليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا المحسوس المركب من هذه الأعضاء المتباينة الوجود.

و قد أشرنا أيضا فيما سبق أن مادة الشيء بمعنى حامل قوته و إمكانه بالعدد غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الإنسان مثلا بالمعنى الأول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الآخر فإنها أمر مبهم في ذاته متعين بالصورة.

و هذا الجواب أولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس أمر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل و ليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الأمر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي و كذا حكم سائر أجزائه كما أن الياقوت أيضا كذلك غاية الأمر أن الأجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة و الأجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقائق مختلفة أ لا ترى أن الأجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقائق بعضها جرم الفلك و بعضها كواكب مختلفة الصور- و ذلك لأن القول بأن العظم و اللحم و غيرهما أجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها

بالماهية و أنها ليست موجودة بالفعل مخالف لبديهة العقل و لما حققه الشيخ و غيره من أن القسمة الفرضية المقدارية إنما يكون إلى أجزاء متحدة الماهية.

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 متصلا واحدا ينافى ما حققه الحكماء من أن لكل كوكب حركه أخرى غير حركه فلكه.

و ثالثها أن التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول فى الإنسان

لأن نفسه التى هى صورته جوهر مجرد عن الماده 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 سيورتها صوره نفسانيه مديرة للماده و ليس كذلك بل النفوس بما هى نفوس جسمانيه البتة ثم إذا استكملت و قويت فى جوهرها تصير مجردة و هى بما هى صوره مجردة ليست مع البدن و معنى قولهم الإنسان حيوان ناطق أى حيوان من شأنه إدراك المعقولات بالفعل لأن كل واحد من أفراد له أن يعقل صوره عقليه بالفعل- فكل إنسان هو عاقل و معقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة 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 شنيعة-

منها أنا نفهم ضرورة 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 مادي أنهما مدرك و لا جالس كيف و الوحده مساوقه للوجود بل هى عين الوجود فما لا وحده له لا وجود له.

الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 290

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 في 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 بالحقيقة 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 العرفية لا يقتنص منها الحقائق أ لا 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 مكابرة و إن ارتكبه بعض الأكابر حتى صاحب الإشراق فى المطارحات.

فإن القول بهذه الإطلاقات كلها على الإنسان مجازية عرفية 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 الجسمانية و أما البرهان فلأن المشار إليه بأنا إنسان و كل إنسان حيوان و كل حيوان جسم محمول- عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز و أما إجراء الصفات التشبيهية 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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 291

فيه فرض الأبعاد إذ لا يلزم أن يكون لجميع أجزائه دخل فى قبول الأبعاد فإن الجسم الطبيعى لا دخل للصورة النوعية التى هى جزؤه فى ذلك بل قبوله لها الصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الأبعاد فيه و إن لم يكن للنفس التى هى بمنزلة الصورة دخل فيه.

ثم هذا المجموع مدرک للكليات لاشتماله على النفس المجردة التى هى المدركة 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 الشئ بحسب بعضها محمولا و بحسب بعضها جزءا غير محمول إنما يجرى و يصح فى معان تكون موجودة بوجود واحد لا فى الأمور المتباينة الوجود.

ثم ما تشبث من كون قبول الأبعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع أنه يصدق على المجموع أنه قابل للأبعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الأول فإن الكلام هاهنا فى اتحاد المادة بالصورة و الصورة للشئ هى بعينها مصداق جميع المعانى التى تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المنوعة للحيوان هى بعينها قابلة للأبعاد نامية حساسة و الجسمية المنفصلة عنها عند الموت و الفساد غير التى تكون متحدة 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 النسبة إلى المبدأ غير كاف للصدق و الأمثلة التى يستدل بها على ذلك كالحداد و التامر و الشمس و غيرها لا تعويل بها إذ أكثرها إما مجازات و إما أن يوضع فيها ما ليس بمبدأ مبدأ.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 292

و أما الثانى فالبرهان حاكم بأن مادة الشئ هى التى تصورت بذلك الشئ - لا التى لا يمكن أن يتصور به و الجسم لا يمكن أن يتصور بجوهر مفارق و إن كان مع أى إضافة فرضت له

تذكرة فيها تبصرة

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 مادة و صورة فإنه قال لا نسلم أن التركيب الاتحادى بينهما مستلزم لذلك أى لتجسم المجرد أو تجرد المجسم لما عرفت من أن الصورة و المادة ليسا أمرين مختلفين فى الخارج حتى يكون هناك مجرد و مادى بالفعل و لزم من صيرورتهما واحدا - أحد الأمرين المذكورين.

فإن الإنسان قد انقلب النطفة إليه بالوسائط و هو واحد طبيعى ليس له فى الخارج جزء أصلا لا مادى و لا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة 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 بشيء من هذه الثلاثة فهو مدرك الكليات من حيث إنه مجرد عن هذه الثلاثة.

و هذا هو المراد بالمجرد عندهم فإن المجرد بمعنى العريان و أرادوا به العارى عن هذه الثلاثة 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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 293

الكليات فحينئذ انقلب إلى أمر مجرد يخرج المجرد الذى كان فيه بالقوة إلى الفعل و لا دليل على امتناع ذلك فمنشأ السؤال أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فإذاً يكون النفس المجردة- التى هى صورة الإنسان جزءا تحليليا كما هو شأن سائر الصور لا جزءا تركيبيا انتهى.

أقول ما ذكره ليس بصحيح فإن معنى اتحاد المادة بالصورة كما أشرنا إليه مرارا- أن موجودا واحدا هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعنى أن كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل و التحليل العقلي بهما إنما هو بحسب أخذ كل منهما- باعتبار التجريد عن الآخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية و قيل صيرورة الجسم نباتا- يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد فقط و إذا تصور بصورة النبات و انقلب إليها صار من أفراد مفهومات أخرى أيضا غير الجوهرية و قبول الأبعاد و هى المتغذى و النامى و المولد.

فجميع هذه المعانى موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم إن أخذ مطلقا هو جنس صادق على النامى و إن أخذ مقيدا بعدم شيء آخر فيه يكون مادة و هكذا الفرق بين اعتبار الفصل و الصورة فى معنى النامى فالحاجة إلى التحليل إنما هى بحسب وصف الجزئية.

و معنى كون هذه المعانى بالقوة إنما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة أمثال السواد الضعيف أو فى المتصل الواحد الكبير أمثال الصغير بالقوة و لا يمكن لأحد أن يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له أن يقول ليس جسما محضا بالفعل و كذا لا يمكن له أن يقول ليس هو حساسا بالفعل- بل له أن يقول ليس حساسا محضا فكذلك الإنسان يوجد فيه بالفعل جميع المعانى الموجودة فى ماهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعانى السابقة 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 بالقوة و ليس للإنسان بحسب هذا الوجود الجسماني إدراك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 294

المعقول بالفعل إلا بعد أن ينسلخ عنه هذا الوجود المادي و عن كثير من الغواشى و القشور- حتى ينتهي إلى وجود آخر و ينقلب إلى جوهر مفارق أخيرا و ذلك بأن تصير نفسه عقلا- و الصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل و معقول بالفعل

فصل (9) في حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور و المواد

مما أوردها صاحب حاشية التجريد على معاصره-

و إن كان بين ما ذهب إليه من الاتحاد و بين ما رأيناه بونا بعيدا قال إن التحليل العقلي يجرى في البسائط فإن العقل يحللها إلى جنس و هو اللون و فصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة إلى السواد و المفرق للبصر بالنسبة إلى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الأعراض مادة و صورة.

مع أن الشيخ قد صرح بأن ليس للأعراض مادة و صورة بل نقول هذا التحليل يجرى في المجردات فإنها جواهر مخصوصة لكل منها جنس هو الجوهر و فصل يميزه عن غيره فيلزم أن يكون لها مادة فلا تكون مجردة هذا خلف فعلم أن مرادهم من الهيولى - ليس ما تخيله من الجزء التحليلي الذي هو الجنس و لا بالصورة ما توهمه من الجزء التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل و إلا لكان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فإن التحليل إلى الجنس و الفصل يجرى في جميع الممكنات عندهم.

أقول الفرق بين البسيط و بين ما سمي مركبا ليس كما توهمه من أن الوجود في الأول للمعنى الجنسى و المعنى الفصلى واحد و في الثانى متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالإنسان مثلا موجودات كثيرة حسب أجناسه و فصوله القريبة و البعيدة و إلا لم يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية- كوحدة العسكر إذ يمتنع أن يكون الموجودات المتبائنة الوجود بأى اعتبار أخذ موجودا واحدا لأن موضوع الوحدة العددية يستحيل أن يكون بعينه موضوع الكثرة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 295

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 النطفة 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 الصادقة على تلك المادة على وجه أشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب- و يترتب على هذه الصورة الفائضة جميع ما كانت مترتبة 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 مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية ماهية و نوعا و كذا المعنى الفصلى إذا جرده العقل عن المعنى الجنسى- يقال له الصورة العقلية و هى فى الوجود غير الصورة الخارجية لأنها فى العقل و هذه فى الخارج.

و أما قولهم ليس للأعراض مادة و صورة

و لا للمجردات مادة و صورة معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لا أنه ليس لها معنى نسبتة إليه عند التحليل نسبة مادة الشئ إليه كيف و هم جعلوا نسبة الماهية إلى الوجود نسبة المادة إلى الصورة.

و قال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة و ما سواه زوج تركيبى و ليس إطلاق المادة و الصورة على المركب و البسيط على مجرد الاشتراك اللفظى دون الاتحاد فى المفهوم لأن مادة الشئ هى ما لا يتم بحسبها حقيقة ذلك الشئ و صورته هى تمام حقيقتها.

ثم قال إن ما تخيله من نفي بقاء صور العناصر فى المركبات يخالف

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 296

لما أطبق عليه المعتبرون من الحكماء و ما ذكره من أن حلول الصورة الياقوتية مثلا فى جميع الأجزاء حلول السريان و دعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذى يستفاد من كلام الشيخ أن الصورة الياقوتية مثلا سارية فى جميع أجزائه المركبة التى هى معروضة للكيفية المزاجية دون أجزائه البسيطة العنصرية- و لا بأس بأن يكون الشئ ساريا فى بعض أجزاء الشئ 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 أولاً المتبع هو البرهان دون النقل عن أولئك الأعيان ثم إن بقاء صور العناصر⁵⁴ على تقدير ثبوتها غير داخله في قوام الصورة الياقوتية مثلاً و لا في قوام مادتها بما هي مادتها إذ المادة أمر مبهم الصور في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة أخرى أو لا في مادة لكان ياقوتا على أنا سنبين في مبحث المزاج زيادة تبين أن شيئاً من العناصر غير موجودة بصرفته في هذه الأنواع الطبيعية.

والذي يدل على أن وجودات العناصر على تقدير تحققها في الياقوت لا مدخلية لها في الماهية الياقوتية و كذا وجودات العناصر و الأخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب التحصيل و هو أنا نرى أجساماً مركبة من العناصر و الأخلاط - تحس و تحرك بالإرادة تغذو و تنمو و تطلب بدل ما يتحلل فيجب أن يكون أولاً لهذه الأجسام خصوصية جسمية ليست لأجزائها فإن ما ليس لها خصوصية جسمية لم يصدر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 297

عنه فعل خاص و النمو و الاغتذاء و طلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فإنه ليس لكل واحد من أخلاطه و أجزائه العنصرية 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 خصوصية أجسام ليست لكل واحد من أجزائها فوجود الأجزاء فيها إذن بالقوة لأن كل ما يكون وحدته بالفعل فالأجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه ثم قال الفاضل الدواني إن ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا يدل على مطلوبه لجواز أن يكون مراده من اتحاد الهيولى و الصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنساً و فصلاً لا من حيث كونهما هيولى و صورة بل نقول مراده من اتحادهما بالذات أن الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العسكر و العشرة و لذلك ما يتألف منهما ذات واحدة.

و كذلك ما نقل عن الإشارات و شرحه فإن معناه أن الهيولى إذا تحصلت بحلول الصورة المائية مثلاً صارت ماء بالعرض كما أن الجسم إذا حل فيه السواد صار أسود بالعرض فالاتحاد الذي هاهنا كالاتحاد بين العرضيات و موضوعاتها هو اتحاد عرضي - و لا ينافي ذلك أن يحصل منهما ثالث كما في العرضيات و معروضاتها انتهى أقول أما الذي ذكره أولاً أن الاتحاد بين الهيولى و الصورة إنما هو من جهة كونهما جنساً و فصلاً فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فإننا لا ندعى أن الهيولى - بحسب أى وجود لها تكون متحدة

54 (1) فلا ينافي بقاءها كون التركيب بين المادة و الصورة في الياقوت تركيباً اتحادياً- أقول هذا و إن كان كذلك لكن لا يتم الاستدلال عليه بأنه لو كانت صور العناصر في الياقوت باقية لكان الشيء الواحد مثلاً ناراً و ياقوتا لأن الصورة الياقوتية سارية في محلها كما مر في كلام المصنف قدس سره و عدم تمامية الاستدلال على ما ذكره قدس سره ظاهر فتدبر، إسماعيل رحمه الله

بالصورة بل ندعى أن لها نحواً من الوجود بحسبه - يكون عين الصورة و ذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج و للصورة وجود آخر في العقل مجرداً عن المادة.

و أما الذى ذكره ثانياً من أن الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية في غاية الرداءة فإن كون الوحدة حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتى عين أشياء كثيرة فيكون وحدتهما وحدة بالفعل و كثرتهما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 298

بالقوة و هذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقاً لحمل معنى المادة عليها و أما الذى ذكره ثالثاً فهو أيضاً باطل سخيف من وجهين أحدهما أنه ينافى ما اعترف به سابقاً من أن الوحدة العارضة لهما حقيقة لأنها متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية 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 في ذلك مما لا يخفى على أهل التحقيق.

و كيف يذهب على أهل البصيرة 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 خاصة للجنس و لم يفرقوا بين عوارض الماهية و عوارض الوجود فزعموا أن العارضية و المعروضية بينهما في 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 مثلاً 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 ماهية الشيء حيث وصف صورة الجسم بأن الجسم هو بها هو هو فمراده أن حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة - فالباء في قوله هو بها للسببية.

و أما الباء في تعريف الماهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفى السببية إذ الإنسان مثلاً لا يصير بسبب ماهيته إنساناً ثم ما توهمه من أنه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بماهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء و لو صح ذلك نظراً إلى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى أيضاً بها

فإن الاتحاد مشترك بين الهيولى و الصورة عنده.

ثم لو كانت الصورة تمام ماهيته و هو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن الماهية و هذا مما لا يقول به عاقل و لو كانت الصورة ماهية الشيء لجاز وقوعه [عنها] في جواب السؤال عنه [عنها] بما هو و حينئذ يكون مأخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هذا خلف انتهى.

أقول إن الظاهر أن الباء في الموضوعين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببية- لكن يراد بها نفى سببية الغير فإذا قيل ماهية الشيء هي التي بها هو هو أى ليست هويته بسبب شيء آخر و كذا إذا قيل صورة جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه أن الصورة إذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته إلى شيء غيرها ثم عدم تسليمه تعريف صورة الشيء بماهيته مما لا وجه له و لا مستند فيه.

و قوله كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء فيه مغالطة ناشئة من الخلط بين مفهوم الفصل و طبيعته و مفهوم الماهية و مصداقها أو من الخلط بين مطلق التعريف و بين التحديد و إلا فلا حرج لأحد في تعريف فصل الشيء بماهيته بأن يعرف الناطق مثلا بالإنسان فإن مفهوم الإنسان صادق على الناطق مساو له في الصدق و ربما كان أشهر و أعرف من الناطق عند قوم.

نعم لا يمكن تحديد الفصل بالماهية بل لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا إليه من كون الصورة التي يحاذى بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات و الماهية خارجة عن الوجود حدا و مفهوما متحدة معه وجودا و من ذهب إلى أن صورة هذا الشيء هي تمام ماهيته و عرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم أن يكون المادة أيضا كذلك و جاز تعريفها بما ذكر.

و أما قوله لو كانت الصورة تمام ماهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو إلى آخره ممنوع فإن الإنسان مثلا تمام ماهية الحيوان و غير واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين الماهية و الوجود.

ألا ترى أن وجود كل شيء تمام ماهيته و عينها و لا يمكن وقوع وجود الشيء- في جواب السؤال عنه بما هو و قد علمت أن صورة الشيء هي وجوده بعينه و وجود كل شيء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات و عرضياته بالعرض.

و اعلم أن الشيخ نص في بعض رسائله بأن كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته و بالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبتة و السيف سيف بحدته لا بحديده و الحكماء ذكروا في فائدة اقتناء الحكمة و غايتها أنها تصير نفس الإنسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسى مستدلين بأن العالم عالم بصورته لا بمادته فإذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الأفلاك و العناصر و ما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام أن صورة كل شيء تمام حقيقته و وجودها وجود ماهيته.

تبصرة

و اعلم أن التعويل و الاعتماد منا في هذا المطلب الذي هو من المهمات العظيمة و غيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان إلا أن أقوالهم إذا وافقت توقع للقلب زيادة اطمينان على أن طبيعة اللفظ منار الخلط و الاشتباه و هذا المطلب لشدة غموضه لم أعرف أحدا من المشهورين بالحكمة بعد الأوائل كالشيخ و أتراه كان مدعنا لهذا الأصل على وجه الأحكام و الإتمام لابتناؤه على عدة قوانين مخالفة للمشهور. منها كون الوجود في كل شيء موجودا.

و منها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد و التضعف.

و منها أن الجوهر يقبل الحركة و الاشتداد في ذاته.

و منها أن مادة الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود و صورته هي شدة وجوده.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 301

و منها تجويز أن بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة جسمانية- فيها قوة أن تصير مادة للصور المجردة و متحدة بها بحيث يكون هي هي و قد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية.

و منها تجويز أن يكون أمر بسيط عين ماهيات كثيرة قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه أعلى و أشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية إلى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذي نقلنا من كلمات الشيخ و غيره كبهمنيار و الشارحين للإشارات- مما أجرى الله به الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سورة إنكار

المنكرين- و صولته استبعادهم ذلك و إلا فالذى شاع و ذاع فى الكتب كالشفاء و غيره هو أن المركب الطبيعى يوجد فيه جزءان موجودان بالفعل بوصف الكثرة.

قال فى إلهيات الشفاء و كل بسيط فإنه ماهية ذاته لأنه ليس هناك شىء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشىء ماهية 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 بالصورة وحدها هى ما هى فإن الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشىء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو أيضا يتضمن المادة بوجه.

و بهذا يعرف الفرق بين الماهية فى المركبات الصور [بين الماهية و الصورة فى المركبات]- و الصورة دائما جزء من الماهية 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 الصورة فظاهر أنها جزء منها- و أما الماهية فهى ما به هى ما هى و إنما هى ما هى بكون الصورة مقارنة للمادة- و هو أزيد من معنى الصورة و المركب ليس هذا المعنى أيضا بل هو مجموع الصورة و المادة فإن هذا هو ما هو المركب و الماهية هى نفس هذا التركيب فالصورة أحد ما يضاف إليه هذا التركيب و الماهية هى نفس هذا التركيب الجامع للمادة و الصورة- و قال فى موضع آخر منها الأشياء التى يكون فيها اتحاد على أصناف.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 302

أحدها أن يكون كاتحاد المادة و الصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه و إنما يصير بالفعل بالصورة على أن يكون الصورة أمرا خارجا عنه- ليس أحدهما الآخر و يكون المجموع ليس و لا واحدا منهما.

و الثانى اتحاد أشياء يكون كل واحد منها فى نفسه مستغنيا من الآخر فى القوام إلا أنها تتحد فيحصل منها شىء 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 الذى لا يقوم بالفعل بالذى يقوم بالفعل و يجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم و البياض و هذه الأقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا و لا جملتها أجزاءها و لا يحمل البتة شىء منها على الآخر حمل التواطؤ.

و منها اتحاد شىء بشىء قوة هذا الشىء منهما أن يكون ذلك الشىء لا أن ينضم إليه فإن الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيرة إلى آخر ما ذكره فى كيفية اتحاد الجنس بفضله.

أقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة و الصورة- و بمغايرة الماهية للصورة فى المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافى الاتحاد.

أما فى الأول فبأن يقال الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة و الصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنسا و فصلا.

و أما فى الثانى فبأن المراد من الصورة حيث حكم بأنها غير الماهية هى الصورة- بحسب وجودها الكونى الخارجى و قد علمت أن كل صورة طبيعية فى الخارج هى مركبة من القوة و الفعل و الكون و الفساد حيث حكم بأنها عين الماهية أريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالى العقلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 303

فصل (10) فى تنمى القول فى الاتحاد بين المادة و الصورة جرحا و تعديلا

قال العلامة الدوانى و أنت تعلم أن البرهان قد دل على أن مدرك الكليات- لا يكون إلا مجردا فإذا كانت النفس متحدة مع البدن فى الوجود و إنما تصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم أن لا يكون مدرك الكليات إلا بعد الموت.

و أيضا كيف يتصور استحالة المادى إلى المجرى فإذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الآثار المترتبة على التجرد حاصلًا بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما أن آثار النطفة لا توجد فى الغذاء و آثار العلقه لا توجد فى النطفة 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 الكثرة من غير شائبة مقدار و وضع و تحيز بل كما أن الماهية الموجودة فى الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل- من شأنها أن تجرد عن المواد و تنتزع عنها الغواشى بتعمل و تجريد و نزع كذلك القوة الإنسانية المدركة لها عاقله بالقوة إذ من شأنها أن تنتزع عن نفسها المادة و غواشيتها- فتصير عند ذلك عاقله أى مدركة 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 مرتبة المدرك و المدرك فى كل إدراك مرتبة واحدة فما أسخف قول من زعم أن الهوية الجسمانية القريبة النشأة من نشأة الجماد و النبات كالجنين تكون صورته التى بها هو ما هو عاقله لذاته و لذات الكليات المجردة بالفعل و قوله فيلزم أن لا تكون مدركة للكليات إلا بعد الموت

أقول الموت إن كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تعقل و إدراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام و التعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص و ربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة أخرى و وحدة النفس ليست كوحدة النقطة و أشباهها حتى لا يتحد بأشياء كثيرة- بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى و إن كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل و لا كونها عقلا بالفعل مما ينافي أن يدبر الجسم الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس أولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته و وهنت مادته إذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال أ لا ترى أن النفس في حالة النوم مجردة عن البدن و لكن تدبر البدن ببعض قواها و أما إنكارها لاستحالة المادى إلى المجرد فمبناه على نفى الاشتداد للجوهر و قد أثبتناه فيما سبق بيانه.

و أما قوله لو توقف إدراك الكليات على استحالة النفس إلى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك.

فالجواب ما أشرنا إليه من أن المترتب عليها أولا قوة ذلك الإدراك و استعداده و هذه القوة أعنى قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما أن قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى إذ النفس أولا عقل هيولانى ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في التجوهر النفسانى.

ثم قال لا نسلم أن التركيب الحقيقى بين المجرد و المادى غير معقول إذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و التصرف كما بين النفس و البدن و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدر فيه.

و ليت شعرى إذا لم يكن الاختلاف فى الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقى فى أجزاء الياقوت بل من الاتحاد فى الوجود كما فى المادة و الصورة 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 في المركب الطبيعي أن يكون له وحدة حقيقة و مجرد تحقق الإضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا أحديّة و إلا لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا إذ ما من جسمين أو عرضين في هذا العالم إلا و بينهما إضافة وضعيّة- لا أقل و نسبة التدبير و التصرف نسبة ضعيفه لا يحصل بمجردهما وحدة حقيقة 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 وحدة حقيقة فقد علم أن ملاك الأمر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الأنواع هو أن يكون النسبة 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 هي أجسام بخلاف النفس فإنها بما هي نفس متصله بالبدن.

و العجب أن نسبة الحلول كما بين النوع و العارض له لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما و نسبة التحريك و التدبير يوجب ذلك مع أن تلك النسبة أقوى و أشد فإن قلت إذا لم يكن نسبة التدبير و التصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بأن النفس متحدة بالبدن و ليس نسبتها إلا نسبة التدبير و التصرف.

قلنا لا نسلم أن لا نسبة بينهما إلا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن و من وجه متصرفه فيه تصرفا طبيعيا و من وجه مدبره فيه تدبيرا اختياريا كما أن الطبيعة تقوم الماده بوجه و تتحد [بها] بوجه و تفعل بها فعلا في غيرها بوجه.

و قوله كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدر فيه إلى آخره مدفوع لأن الأمور

الحكمة المتعاليه في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 306

المتخالفة بالجنس يستحيل أن يحصل منها أمر واحد حقيقى لأن لكل جنس نحو آخر من الوجود و كذا الأمور المتخالفة بالنوع إذا كانت متحصلة بالفعل و أما الاختلاف المعنوى بين أجزاء ماهية واحدة كأجناسه و فصوله البعيده و القريبه فليس ذلك اختلافا جنسيا و لا نوعيا فإن الفرق بين كل جنس و فصله المقسم له من حيث هما جنس و فصل ليس إلا بالإبهام و التعيين لا بأن يكون الجنس شيئا و الفصل شيئا آخر و كذلك نسبة الجنس إلى نوعه و نسبة جنس الجنس إلى فصله و نسبة فصل نوع النوع إلى جنسه.

و أما الجنس و الفصل من حيث اعتبار كونهما ماده و صورة فهما بهذا الاعتبار و إن كانتا متخالفتين نوعا إذ قد اعتبر في 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 الحقيقي بين الجوهر و العرض مبرهن الفساد و التمثيل بالسريير إن وقع من جهة الخشب و الهيئة المخصوصة- فهو باطل كما سبق و إن كان من جهة المقدار التعليمي و الشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف في الجنس لأن نسبة أحدهما إلى الآخر بعينها النسبة التي 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 الدواني ثم من اليبين أنه على تقدير اتحاد النفس و البدن- يكون الصور العلمية ذا وضع معين و مقدار معين فلا يكون كلياً و لا يجديهِ اختلاف الحيثية.

أقول اختلاف الحيثية و إن صح أنه غير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف أطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية و اختلاف نشأتها كنشأة التعلق و نشأة التجرد و كذا اختلاف القوى و الدرجات لنفس واحدة و قل لي لعمر حبيبيك أ ليست القوة للمسيئة و القوة النظرية كلاتهما من قوى نفس واحدة و أين مقام إحداها من

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 307

٥٥

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 5 ؛ ص 307

مقام الأخرى فللنفس الإنسانية أطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد- و النفس بحسب بعضها متصلة بالبدن و بحسب بعضها متصلة بالعقل.

ثم قال إن ما ذكره يقتضى أن لا يكون الهيولى أمرا حاصلًا بالفعل بل يقتضى أن لا يكون شيء من الأنواع حاصلًا بالفعل ضرورة أن كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم إذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجى فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة و الجنس بما ذكره القوم من أن الجنس محمول دون المادة.

⁵⁵ صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائي)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

أقول التركيب الاتحادي 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 منحاذا عن صاحبه و لا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها أن يكون اتحادها معها من حيث كونها مادة خارجية أو عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي للماهية و الجزء غير محمول بل إنما اتحادها و صحة حملها من حيثية أخرى و هي 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 خارجية فلما أشرنا سابقا من أن لها نحو آخر من الوجود في الخارج و كذا الفرق بين المادة و الجنس بأن المادة بما هي مادة أى بوصف القابلية و الاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس أى مأخوذ مطلقا فإنها محمولة على الصورة كما مر و تحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا أن لكل من المادة و الصورة تجردا و تلاحقا بالأخرى على وجه دون وجه و لنمثل في ذلك بالهيولى الأولى و الجسمية.

فقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابله و سببا معدا لفيضان الصورة - لكن من وجه آخر تكون تابعة للصورة و الصورة مقتضية لها و مقتضى الشئ كيف

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 308

يكون مفتقرا إلى ذلك الشئ فعلم أن الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة.

ثم لما كانت السابقة و إن كانت قوة قابله للصورة لكنها لا تقوم أيضا بذاتها بل بالصورة فعلم أن الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث إليها و هكذا القياس في غيرهما من المواد و الصور و بهذا يندفع كثير من الإشكالات.

منها الإشكال المذكور في 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 هي صورته كيف تكون باقية بعد زوال نفسه و الحل كما علمت من أن هذا غير ذاك بالعدد.

و منها الإشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع و الإنبيق.

و الجواب أن المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة إلى غير ذلك من الإشكالات و سنرجع في بعض الفصول الآتية إلى تحقيق عدم بقاء العناصر في مبحث المزاج.

و اعلم أن هذين التحريرين قد أفرغا جهدهما و بلغا غاية 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 رتبة التنقيح و مشرب التحقيق حيث ارتكب أحدهما نفى وجود الأجزاء المحسوسة و الأعضاء كالعظم و اللحم و غيرها فى الحيوان- و نفى وجود النفس و البدن فى الإنسان بل نفى وجود المادة و الصورة فى كل نوع جسمانى.

و أما الآخر فحيث أهمل بل أبطل الوحدة الحقيقية فى هذه الأنواع الطبيعية- و لم يحصل الفرق بين صيرورة الهولي ماء و بين صيرورة الجسم أبيض لجعله الاتحاد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 309

بين المادة و الصورة بالعرض كما بين الموضوع و العرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود و الموجود بما هو موجود حيث زعم أحدهما أن موجودية الشيء بنفس هذا المعنى المصدرى الذى يتكثر بتكثر الماهيات و المعانى الكلية.

فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشئيين و أما الآخر فحيث زعم أن موجودية كل شئ هو عبارة عن نحو اتحاده بمفهوم الموجود المشتق أى هذا المفهوم الكلى الذهنى و لم يحصل أحد منهما أن الوجود هوية عينيه تشتد و تضعف و تكمل و تنقص و تصور المادة بصورة عبارة 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 جهة وحدة- و جهة تعدد فالوحدة من جهة الوجود و التعدد من جهة المعنى و الماهية و لا حجر و لا ركائة فيه كما زعمه العلامة الدوانى حيث قال لا ريب أن التركيب يقتضى الأجزاء و تغايرها و الاتحاد ينافى ذلك و هذا كما اصطلاح بعض الصوفية على التعيين الإطلاقى و الهوية اللاهوتية و حكم بأنه ركيك جدا- لأنه يوهم أمرا غير صحيح.

أقول كل الركائة فى هذه المناقشة فى التسمية و المضايقة فى الاصطلاح بعد تصحيح المعنى

فصل (11) 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 سهولة السلوك من جهتها- إلى معرفة المعلولات الطبيعية فنقول إن لكل جسم سببا عنصريا و سببا فاعليا و سببا صوريا و سببا غائيا أما إثبات أن لكل واقع فى التغير هذه الأربعة فأمر لا يتجشمه نظر الطبيعيين و هو

أمر موكل تحقيقه إلى العالم الإلهي.

و أما تحقيق ماهيتها تصورا و الاطلاع على أحوالها وضعها و تسليما فأمر لا محيص عنه لباحث الأمور الطبيعية المتغيرة فليعلم أولا أن الفاعل في الأمور الطبيعية هو مبدأ الحركة في آخر من حيث هو آخر.

و المراد بالحركة هاهنا كل خروج من القوة إلى الفعل في أي مادة 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 مختلفة 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 مهية للحركة أو متمم لها فالمهية هو الذي يصلح المادة بالإحالات و الإنضاجات المعدة لقبول الصورة و المتمم هو الذي يفيد الصورة و هي تمام الحركة.

و الحق أن الأول مباشر للمادة ملاصق و الثاني مفارق و لا شبهة في أن مفيد الصور المقومة للأنواع الطبيعية سيما التي للأنواع الشريفة كالفلك و الإنسان مثلا- يجب أن يكون مبدأ خارجا عن عالم الطبيعة و ليس على الطبيعي أن يعلم ذلك أنه ما هو و أنه واحد أو كثير بعد أن يضع أن هاهنا أمرا يعطى الصور و كل من المهية و المعطى مبدأ للحركة و مخرج للمادة من القوة إلى الفعل و كل منهما عند التحقيق صورة أيضا لكن غير الصورة التي يترتب وجودها على وجود الحركة و القوة.

أما المهية فصوره جزئية أحسن وجودا من التي إليها الحركة و أما المعطى فصوره كلية أشرف من الصورة المعطاة و كلاهما بعد المثير أي المشوق فإن من جملة مبادئ الحركة هو الذي يقال له المثير أو المشوق فهو المبدأ البعيد للحركة- بتوسط أمر آخر و ذلك لأنه سبب للصورة النفسانية التي هي مبدأ حركة إراديه فهو مبدأ المبدأ.

بل نقول ذلك المثير المؤتم به ربما يكون مبدأ لصور نفسانية مستحيلة متجددة- كإرادات متتالية يكون تلك الصور النفسانية المتجددة مبدأ قريبا لحركات بدنية حيوانية يقال لها الحركة الإرادية و الحركة الإرادية يشبه أن تكون هي التي في النفوس لا التي في الأبدان و لو سميت هذه تسخيرية و التي في النفوس الإرادية لم يكن بعيدا.

و بالجمله المثير هو مبدأ المبدأ و هذا هو معنى الفاعل فى الطبيعيات و هو أخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا أو لا و أما المبدأ القابلى أعنى المادة- فنقول المبادئ الماديه كلها مشتركه فى معنى و هو كونها حامله لأمر غريبه عن ذاتها و بهذا خرج نسبة الملزومات إلى لوازمها⁵⁶ و لها نسبة إلى المركب و نسبة إلى الهيئه الصوريه فالأولى كنسبه الجسم إلى الأبيض أعنى المركب من الجسم و البياض و الثانيه كنسبه الجسم إلى بياضه و نسبتها إلى المركب نسبة الجزئيه و وجود الجزء فى 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 فى التقوم بالفعل إلى أمر و هو يكون متقدما عليها فى 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 بشيء و مقومه لشيء آخر لكنه ربما كان ما يقومه لمفارقة لذاته و ربما كان تقويمه بمخالطه من ذاته.

أقول إن الشيخ كاد أن يتكلم فى 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

الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 312

الجوهريه و قال أيضا و له قسط فى تقويم الماده بمقارنه ذاته أو هو كل المقوم القريب و بيان ذلك فى الصناعه الأولى.

أقول ذلك البيان قد مضى فى هذا الكتاب فى مباحث التلازم بين الهيولى و الصوره و لا يتم ذلك إلا بأن يدعى أن للصوره الجوهريه وجودا ماديا و وجودا عقليا بأحدهما تقوم الماده تقويما بعيدا بالمشاركه و بالآخر تقويمها تقويما قريبا بالاستقلال.

أما القسم الثالث فهو أن يكون الماده أقدم وجودا من ذلك الأمر لأنها متقومه فى ذاتها حاصله بالفعل ثم تقوم به ذلك الأمر و هو المسمى بالعرض و الهيئه بالمعنى المقابل للصوره.

⁵⁶ (1) فإن الملزومات و إن كانت حامله للوازم لكن اللوازم ليست غريبه عن اللزومات فلا يكون الملزومات مبدأ قابليا بالنسبه إلى لوازمها، إسماعيل رحمه الله

فالقسم الأول أوجب إضافة المعية و القسمان الآخران إضافة تقدم و تأخر قال الشيخ و القسم الأول ليس بظاهر الوجود و كأنه إن كان له مثال فهو النفس و المادة الأولى - إذا اجتمعا في تقويم الإنسان.

أقول الحق في هذا المقام تثنية القسمة و الاكتفاء بالقسمين الأخيرين فإن الكلام في المبادئ الذاتية للأمور الطبيعية و لا يمكن التركيب الطبيعي بين أمور لا تعلق لأحدهما بالآخر و أما الذى مثل به من النسبة بين الهيولى الأولى و النفس و إن كانت الهيولى مادة للنفس و إن كانت بوسط و النفس صورة مدبرة لها أو صورة لصورتها فهي متقومة بالنفس و للنفس مرتبة التقويم و التحصيل لها فيكون متقدما عليها فى الوجود و وحدة الهيولى و وحدة ضعيفه لا تنافى بين تأخراتها من أشياء و تقدماتها على أشياء و إن لم يؤخذ الهيولى بالقياس إليها و لا النفس بما هي نفس متعلقة بها أو بالمركب منها و من هيئه أخرى فلا المادة مادة و لا النفس نفس كل منهما غير مضافة إلى أخرى إضافة تعلقية.

ثم قال و للمادة مع المتكون عنها الذى هي جزؤه من وجود أنواع أخرى اعتبار المناسبة و يصلح أن يتقل هذه المناسبة إلى الصور مع المتكون فإن المادة قد تكفى وحدها فى أن يكون هي الجزء المادى لما هو ذو مادة فى صنف من الأشياء و قد لا يكفى ما لم ينضم إليها مادة أخرى و ذلك فى صنف آخر منها كالعقاقير للمعجون و الكيموسات للبدن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 313

و ذلك إما بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكريه و المنازل للمدينة و إما بحسب الاجتماع و التركيب معا فقط كاللبن و الخشب للبيت و إما بحسب الاجتماع و التركيب و الاستحالة 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 كفيئه متشابهه يسمى مزاجا فحينئذ يستعد للصورة النوعية انتهى.

أقول المادة لصورة واحدة أية صورة كانت لا تكون إلا واحدة و فى جميع هذه الأمثلة التى ذكرها ليس و لا يكون لصورة واحدة إلا مادة واحدة أما المجتمعات التى لا استحالة فيها لأجزائها فالمادة فيها بالجمله هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية لها كاللبنات و الأخشاب لصورة البيت و شكله و أما المجتمعات التى وقعت فيها استحالة لأجزائها فهي بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة- و هي حينئذ بما هي مادة لشيء واحد واحدة و أما اعتبار اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار أيضا مما يتصور له صورة واحدة لمادة واحدة أما الصورة فهيئة اجتماعها فى الوجود و لو مع التباعد و أما مادتها فنفس

ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة و في بعض الأنواع لفرط نقص صورتها لا فضيلة للصورة على المادة مثل العدد فإن كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية و هي كمية الوحدات عين مادتها المتكثرة و هي الوحدات.

قال الشيخ فإذا قسمنا المادة إلى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقبول الكون و قد يكون لقبول الاستحالة و قد يكون لقبول الاجتماع و التركيب و قد يكون لقبول التركيب و الاستحالة و أما الصورة فقد يقال للهيئة التي إذا حصلت في المادة- قومتها نوعا و يقال صورة لنفس النوع و يقال صورة للشكل و التخطيط خاصة و يقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة العسكر و صورة المقدمات المقترنة و يقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة و يقال صورة لكل هيئة كيف كانت و يقال صورة لحقيقة كل شيء جوهرًا كان أو عرضًا و تفارق النوع فإن هذا قد يقال للجنس الأعلى.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 314

و ربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة و الصورة المأخوذة إحدى المبادئ- هي بالقياس إلى المركب منها و من المادة أنها جزء له توجهه بالفعل في مثله و المادة جزء لا يوجهه بالفعل و أما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر و العلة الصورية قد تكون بالقياس إلى الصنف و هي الصورة التي تقوم المادة التي قد قامت دونها نوعا و هي طار عليها كصورة الشكل للسرير و البياض بالقياس إلى جسم أبيض.

أقول جميع ما جعل المادة مقيسة إليه بنسبة المقبول كالاجتماع و التركيب و غيرهما فهي في الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل و مقومه لماهية نوعية مركبة من تلك المادة و وصف الاجتماع مثلا أو وصف التركيب أو وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو ماهية المجتمع مثلا أو ماهية المستحيل و إن لم يكن النوع نوعا جوهريا و لا الصورة صورة جوهرية و كذا جميع ما عدده أنه مما أطلق عليه لفظ الصورة فهي مشتركة في معنى الصورة التي عدت من المبادئ للوجود أو للقوام سواء كانت جواهر أو أعراضا و سواء كانت بالقياس إلى النوع أو الصنف.

إذ كل منهما يحصل بمادة ما من المواد نحو من التحصيل و يقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الأشياء مختلفة في أنحاء الوجود و التحصل- قوة و ضعفا و الوحدة كما علمت عين الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة أيضا و ما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير وحدة مجامعة للكثرة أو لقوة الكثرة بوجه آخر.

و ربما كانت جهة الوحدة في شيء هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا و كالهولي و كالحركة و الزمان فالصورة في أمثال هذه الأنواع تكون مغمورة في المادة حتى كأنها عين المادة وجودا و اعتبارا لفرط

خسة الوجود و فى مقابلتها أنواع قوية الوحده و الوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة و فعلية أو نقص و تمام فهى صورة لا مادة لها و كان المادة اضمحلت و استهلكت هناك لفرط الفعلية و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 315

التمام فالمادة هناك كأنها عين الصورة.

و أما الغاية فهى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة و هو الخير الحقيقى مطلقا أو بالإضافة أو الخير المظنون فإن كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فإنه يروم به ما هو خير بالقياس إليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على الإطلاق أو من بعض الوجوه و ربما كان بالظن لا بالحقيقة و الواقع

فصل (12) فى تعيين المناسبات بين هذه المبادئ

لما علمت أن لماهية واحدة قد تكون أنحاء من الوجود و أنحاء من النسب و الإضافات - فاعلم أن الغاية بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل - بما هو فاعل و بحسب نحو آخر من الوجود متأخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية بوجه فاعل بوجه و الصورة أيضا فاعل بوجه لتحصيل المادة و علة صورية بوجه لتحصيل النوع و قد يكون غاية بوجه لانتهاى الحركة عن مادة إليها و ربما كانت مادة لصورة أخرى من جهة قوتها و إمكانها فقد جمع فى شىء واحد أقسام العلل بأسرها من غير استيجاب تركيب فى الموضوع إلا من جهة اجتماع المادة و الصورة فإن جهة القوة غير جهة الفعلية البتة و إن كانت بالقياس إلى أمرين متعددين.

قال الشيخ الفاعل من جهة سبب الغاية و كيف لا و هو الذى يحصل الغاية موجودة و الغاية من جهة سبب الفاعل و كيف لا و إنما يفعل الفاعل لأجلها و إلا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلا و لهذا إذا سئل لم ترتاض فتقول لأصح فيكون هذا جوابا كما إذا قيل لم صححت فتقول لأنى ارتضت و يكون جوابا - فالرياضة سبب فاعلى للصحة و الصحة سبب غائى للرياضة ثم إذا سئل لم تطلب الصحة - فقيل لأرتاض لم يكن جوابا صحيحا.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 316

ثم إن قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكى أصح كان الجواب صحيحا و الفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية و لا لماهية الغاية فى نفسها و لكن علة لوجود ماهيتها فى الأعيان و فرق بين الماهية و الوجود انتهى كلامه.

أقول الفرق بين الماهية و الوجود ليس مما يصحح كون الماهية سببا لشيء- من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف و الشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر فى الأشياء ليس إلا الوجود فماهية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما أن الأكل مثلا لغاية هي الشبع مثلا فلا بد أن يكون للشبع وجود لفاعل الأكل قبل الأكل حتى يأكل لأجله فأحد وجودى الشبع يحرك محرك المادة لحصول وجوده الآخر لكونه أكمل و أتم من ذلك الوجود.

فالغاية بحسب أحد الوجودين جزء صورى للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا و ليس الفاعل علة للغاية فى كونها غاية 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 الغاية التى هى فوق الكون- كالعقل الفعال فى كونه غاية لاستكمالات النفس فإن وجوده فى نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها.

و علم أن لكل من هذه العلل الأربع مبدءين بالقياس إلى شيئين أو بالقياس إلى شيء واحد بوجهين أما المادة و الصورة فلكل واحدة منهما عليه لشيئين لأنهما علة لصاحبهما بوجه و علة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة قريبة لشيء و علة بعيدة لشيء فهما كأنهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية و قريبتان بنحو آخر من العلية و هى التقويم و كذا الفاعل فإن الفاعل إما أن يكون مهيتا للمادة فيكون سببا لإيجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه أو يكون معطيا للصورة فيكون سببا لإيجاد الصورة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه و الفاعل أيضا سبب بعيد للغاية بوجه لأنه سبب للصورة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 317

و الصورة مستلزمة للغاية و الغاية سبب فاعلى للفاعل فى أنه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصورة و بتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائى قريب لوجود الصورة فى المادة- بتوسط تحريكها الفاعل للمركب.

فالمبادئ القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هى الهيولى و الصورة بما هما جزءاه و إن اختلف تقويم كل منهما للمركب و بهذا الاعتبار يقال لهما العلة المادية لا المادة و العلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض أن كانت المادة و الصورة علة بالواسطة أيضا أما المادة فكما فى المركبات الصنفيه التى كانت الصورة فيها هيئه عرضيه فيحتاج إلى المحل فيكون المادة علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون علة ما للعله و مع ذلك فإنها من حيث كونها جزءا من المركب- علة بلا واسطه.

و أما الصورة فكما فى المركبات الطبيعية التى كانت الصورة فيها مقومة للمادة- و المادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة و الصورة علة للمركب بوجه و علة علة له بوجه فكل منهما علة للأخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين و علة للمركب بوجهين مختلفين فى القرب و البعد و فى نحو التقويم فالمادة إذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة مادية له بل من حيث كونه مادة لصورته و الصورة إذا كانت علة علة المركب- فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته.

و ليعلم أن هذه الأحكام كلها إنما يجرى فى المركب من جهة اعتبار تركيبه- و من جهة اعتبار المغايرة بين المادة و الصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما نحو من الوجود فلا تكن من الخاطئين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 318

فصل (13) فى كيفية دخول العلل فى المباحث و الأفكار و طلب اللبية و الجواب عنها

اعلم أن بعض الأشياء مما لا علة له أصلا بل هو علة العلل كواجب الوجود و بعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل و الغاية دون المادة و الصورة كضرب من المفارقات و الأشياء الصورية لأنها عين الصورة التامة فلا صورة لها و لا مادة و بعضها مما له جميع هذا العلل كالمركبات و الأنواع الطبيعية و جميع المتحركات و المستحيلات التى يبحث عنها فى العلوم الطبيعية- فالعالم الطبيعى يجب عليه أن يكون معنيا بالإحاطة بجميع هذه العلل ليدخلها فى براهينه و خصوصا بالصورة و المادة حتى يتم إحاطته بالمعلول و أما التعليمى فليس عليه أن يعلم المادة إذ لا مدخل للمادة و الحركة فى مطالبه فليس عليه أن يعلم مبدأ حركة و لا غاية حركة و لا المادة أيضا البتة بل الذى يجب عليه أن يتأمل فيها من العلل هى العلل الصورية فقط.

و لا يخفى عليك أن سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به و إلا لكان الشئ سببا لنفسه فإن تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمروا فيجوز أن يجاب بالغاية فيقال لكى ينتقم منه و يجوز أن يجاب بالمشير أو بالداعى و هو الفاعل المتقدم فيقال لإشارة فلان أو لأنه غصب حقه و هذا هو الفاعل لصورة الاختيار الذى ينبعث منه الفعل و أما أنه هل يجاب بالصورة أو بالمادة فظاهر أنه غير صحيح.

أما الصورة فلما أشرنا إليه فإن صورة الفعل هاهنا هو القتال نفسه و ليس السؤال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 319

إلا عن علته وجودها عن الفاعل و الشيء لا يكون علته لنفسه اللهم إلا أن يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة حينئذ لذاتها لا بسبب آخر هي محركة للفاعل و مع ذلك فلا يكون علته قريبه لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علته لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة في المادة علته للفاعل بل من حيث ماهيتها و معناها و أما المادة فظاهر أنه لا يكفي الجواب بها حينئذ هذا إذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل و أما إذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدأ الفاعلي فيقال لأنه شرب الدواء و يصلح أن يجاب بالمبدأ المادى مضافا إلى الفاعل فيقال لأن مزاج بدنه قوى الطبيعه و لا يكفي 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 يؤدي إلى مادة أو فاعل و أما إذا كان السؤال عن المادة و استعدادها بأن يقال لم بدن الإنسان يقبل الموت فقد يصح أن يجاب بالعلته الغائية فيقال ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن.

و قد يجوز أن يجاب بالعلته المادية و يقال لأنه مركب من الأضداد و لا يجوز أن يجاب بالفاعل في الاستعداد الذى ليس كالصورة لأن الفاعل لا يجب أن يعطى المادة أى استعداد كان إلا أن يعنى بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال فى المرآة- إذا سئل إنها لم تقبل الشبح فيجاب لأن الصيقل صقلها و أما الاستعداد الأصلي فلازم للمادة فيجوز أن يجاب بالصورة إذا كانت هي المتممة للاستعداد فيقال فى المرآة لأنها ملساء صقيلة.

و بالجملة السؤال لا يتوجه إلى المادة إلا و قد أخذت مع صورة ما فيسأل عن علته وجود الصورة فى المادة و أما إذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يكفي أن يجاب بها بل يجب أن يضاف إليها استعداد ينسب إلى الفاعل و الغاية يجاب بها و الفاعل يجاب به.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 320

و إذا شئت أن ترفض ما يقال على سبيل المجاز و تذكر الأمر الحقيقى فإن الجواب الحقيقى أن يذكر جميع العلل التى لم يتضمنها المسألة فإذا ذكرت و حتمت بالغاية الحقيقية وقف السؤال و الله ولى التوفيق.

و لنختم هذا الفن بذكر المزاج و تحقيق القول فيه لكونه مناسبا لما مر من إثبات التركيب الاتحادى بين المادة و الصورة لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت و قد وعدناك تحقيقه

فصل (14) فى تحقيق ماهية المزاج و إنيتة

العادة جرت بذكر هذه المسألة فى فن الطبيعيات لكننا أوردناها هاهنا للعللة المذكورة و لعللة أخرى و هى أن البحث عن ماهية شىء و نحو وجوده مناسب لأن يذكر فى العلوم الإلهية.

فنقول إن المزاج كيفة ملموسة من جنس أوائل الملموسات متوسطة بين الأربع الأول توسط ما متشابهة الأجزاء حتى إنها تكون بالقياس إلى الحرارة الشديدة برودة- و بالقياس إلى البرودة الشديدة حرارة و بالقياس إلى اليبوسة رطوبة و بالقياس إلى الرطوبة يبوسة 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 وصفا كما هو عند الجمهور أو وصفا فقط كما هو عندنا.

و أما سبب إنيتها فاعلا و قابلا فالمشهور أن العناصر إذا تصغرت و امتزجت و تماست و فعل كل منهما فى الآخر انكسرت سورة كيفياتها فحصلت للجميع كيفة متوسطة متشابهة هى المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها قالوا هذا التفاعل لا يحصل إلا عند مماسة بعضها لبعض و إلا فإما أن لا يعتبر بينها حصول نسبة وضعية أصلا سواء كانت مماسا أو غيره أو يعتبر نسبة أخرى كالمحاذاة و ضرب من القرب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 321

و البعد لا سبيل إلى الأول لما تبين فى موضعه أن كل تأثير و تأثر جسمانى فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر و المتأثر فبقى الثانى.

فنقول حينئذ إذا لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد أن يكونا على ضرب من المحاذاة 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 ضرورة 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 المتوسط الملاقى.

فظهر أن كل تأثير و تأثر 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 المقالة الثالثة 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 في أكثر الأجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز أن يكون أفعال أشياء في أشياء من غير ملاقاة فيكون أجسام تفعل بالملاقاة و أجسام تفعل لا بالملاقاة.

و ليس يمكن أن يقيم أحد برهانا على استحالة هذا و لا أنه يجب أن يكون بين الجسمين نسبة و وضع خاص بل يجوز أن يؤثر أحدهما في الآخر من غير ملاقاة إنما يبقى ضرب من التعجب كما أنه لو كان اتفق أن كانت الأجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباشرة و كان إذا اتفق أن شوهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما تعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاة فإذا كان هذا غير مستحيل في أول العقل و كان صحة مذهبا المبرهن عليه يوجب و كان لا برهان البتة ينقضه.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 322

فقول من شأن الجسم المضيء بذاته أو المستنير الملون أن يفعل في الجسم الذي يقابله إذا كان قابلا للشبح قبول البصر و بينهما جسم لا لون له تأثيرا هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل في المتوسط شيئا إذ هو غير قابل لأنه شفاف.

هذا ما ذكره في هذا الموضع و قد ذكر هذا المعنى أيضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج إليها في معرفة الهالة و قوس قزح و لا يخفى أن ذلك منه مبالغة في بيان أن الفعل و الانفعال بين الأجسام لا يتوقف على الملاقاة و المماسه مع أنه تصدى في فصل حقيقة المزاج لإقامة البرهان على أن الفعل و الانفعال لا يتمان إلا باللقاء و التماس.

و أنه ليكثر تعجبي بوقوع أمثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال- و من الإشكالات أن الشمس تسخن الأرض مع أنها لا تسخن الأجسام القريبة فإنها لا تسخن الأفلاك و كذا تضيء الأرض مع أنها لا تضيء الأجسام التي تتوسط بينها و بين الأرض لأنها شفافة فإذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الإشكالات أن يجزم بأن الفعل و الانفعال لا يتمان إلا باللقاء و التماس انتهى كلامه.

أقول هذا الرجل سريع المبادرة إلى الاعتراض على مثل الشيخ و نظرائه قبل الإمعان في المبحث لعجلة طبعه و طيشه و العجلة من فعل الشيطان أما نسبة التناقض في الكلام إلى الشيخ فغير مسلم فإن الذي منع فيه وجوب اللقاء و التماس هو مطلق التأثير و التأثير بين الجسمين و الذي 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 الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التى من باب الحركات و الاستحالات و لا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك و من هذا القبيل فعل العناصر بعضها و فى بعض فى الأمور

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 323

التى هى من متماتها و كمالاتها كأوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليوسة و الذى لم يجب فيه الملاقاة 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 استحاله و تجده فى مادة منفعله مستحيلا و أما الفعل التعليمى فلا مدخل فيه للحركة و الانفعال التجدى التدريجى و إن لم يكن مفارقا عن الحركة و الطبيعى بالكلىة و إنما المحتاج فى ذلك الفعل مجرد الكمية و الوضع اللازم لها دون حركة و استحاله لا من جانب الفاعل و لا من جانب المنفعل.

و أما الفعل العقلى فلا حاجة فيه إلى زمان و آن و لا إلى حركة و حد منها- إنما المحتاج إليه نفس الفاعل و ماهية القابل إن كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعى كالتحريكات و الإحالات من التسخين و التبريد و التسويد و التبييض و التغذية و التنمية و التوليد و مثال الفعل التعليمى كالإنارة و الإضاءة و وقوع العكوس و المحاذيات- و حدوث الأشكال كالتربيع و التكعيب و الدائرة و غير ذلك من الأمور التى لا تحدث إلا دفعة مع كمية ما و مقدار ما و مثال الفعل الإلهى كمطلق الإيجاد و الإفاضة و الجود و الإبداع و الرحمة 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 بالملاقاة- و المباشرة بينه و بين منفعله سواء وقع منه فى قابله كسخونة النار التى هى من طبيعتها فى مادتها أو فيما هو بمنزلة قابله لأجل الاتصال به أو الامتزاج و السر فى ذلك أن الفاعل الطبيعى من حيث هو فاعل طبيعى منغم فى المادة كل الانغمار لأن وجوده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 324

فى نفسه هو بعينه وجوده فى مادته على نحو الاستغراق و السريان بحيث يكون فى كل جزء من المادة جزء منه فكما أن وجود نفس المادة وجود ذات منقسمه فكذا وجود الأمر المادى ما يكون منقسما حسب انقسام نفس المادة و ذلك كالصور النارية و الأرضية- و سائر الصور الطبيعية بما هى صور طبيعية و كذا كفياتها و أعراضها التابعة و كمالاتها الثانية.

و ليس من هذا القبيل الصورة الحيوانية بما هى حيوانية فلكية كانت أو عنصرية- و قد مر سابقا أن فاعلية الشىء يتقوم بوجوده و المفتقر إلى الشىء فى وجوده مفتقر إليه أيضا فى إيجاد فلو سخنت الحرارة الفاشية فى جسمية النار مثلا جسما آخر من غير أن تلاقيه و تماسه حتى يصيرا كأنهما بالاتصال جسم آخر يلزم أن يكون وجود تلك الحرارة فى نفسها غير مفتقرة إلى إلقاء محلها لما علمت من أن الإيجاد فرع الوجود و متقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

فثبت أن كل ما وجوده وجود أمر فاش مفتقر إلى محل يفشو فيه و يسرى إليه بجميع أجزائه فإيجاده و تأثيره أيضا كذلك أى يكون إيجادا و تأثيرا على نعت الفشو و السراية فى المحل المتأثر منه و يلزم من هذا أنه لا يجوز أن يكون مثل ذلك المؤثر مباين الذات للمتأثر منه و هذه قاعدة شريفة 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 المادة 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 القوة المسخنة بالنسبة إليه كوجودها فى جسمية النار و مادتها لم يتسخن عنهما و كذا الحال فى التبريد و الترطيب و التجفيف و غيرها من التأثيرات الطبيعية و أما الأفعال التى هى كالإنارة و الإظلام و وقوع الأشباح و الأظلال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 325

فليست من هذا الباب كما أشرنا إليه فلا تناقض بين كلامى الشيخ.

و أما قوله الشمس تسخن وجه الأرض من غير ملاقاة و قولك إنها تجفف الأرض المبتلة كالطين و أيضا تبيض ثوب القصار و تسود وجهه من غير ملاقاة- فنقول فعل الشمس أولا و بالذات ليس إلا واحدا متشابها هو الإضاءة و الإنارة- و هذا أمر يحدث دفعة فى هذه الأجسام القابلة له المنفعلة ثم إذا قبلت النور دفعة و

مضى على وجود الضوء فى مادة 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 تصقيله 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 القضية 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 المفارقة 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 خارجة كإضاءة الكواكب و هبوب الرياح حتى يميل برودته إلى الحرارة و الرطوبة إلى اليبوسه فيحصل له كيفيه معتدله بسيطه متوسطه بين هذه الأوائل الملموسه فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صوره واحده لها كيفيه مزاجيه من غير حاجه إلى تركيب أجزاء- متصغره متماسه و من منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحاله ذلك.

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 326

و نحن لم نجد إلى الآن برهانا يعطى الحاجه إلى تركيب العناصر و تصغرها و تلاقيا فى حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمه على خلاف ما قرروه و الإشكالات ناهضه فى هدم ما أصلوه أما الإشكالات فمشهوره أشهرها أن هاهنا أمور 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 أيضا و إلا لزم أن يكون المكسور يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا أو يكون حين انكساره كاسرا و حين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه بقى أن الكاسر هو الصوره و المنكسر هو ماده 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 ماده و إن

كان شأنها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول الأمر إلا بتوسط كيفية قائمة بها و إلا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الإشكال في كون المنكسر هو الكيفية.

و لك أن تقدح في الوجه الأول بأنه كما أن فاعل الحركة القسرية بالذات - هو طبيعته المقصور لأجل حدوث حالة غريبة يعدها لا القاسر فها هنا أيضا إذا تسخن الماء بالنار قسرا فمفيد تلك السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعته النار لأنها معدة و المعد ليس من الأسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء و لذلك قد يبقى تلك السخونة مع فساد تلك النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثاني سالم عن القدح

و أما الحجج

فمنها

أن الحكماء المشاءين ذهبوا إلى أن الجسم النوعي إذا تصغر في الغاية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 327

لم يبق له صورته الخاصة النوعية بل الذي يبقى له حينئذ هو الصورة الامتدادية فقط و لا شك أنه إذا بطلت صورته بطلت كفيته التابعة لها و اتصلت مادته بمادة ما يجاوره - فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب أن القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر و تماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفه ليس بصحيح.

و منها

أن كل واحدة من العناصر متداعية إلى الافتراق و الميل إلى الأحياز الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع و يسخرها للالتيام شيء آخر و ذلك الشيء لا بد أن يكون جوهرها صوريا قائما بها متصرفا فيها لأن العرض لا يستولى على الجوهر و الجوهر الجسماني المبائن في الوضع لا يتصرف في مادة الشيء كما مر تحقيقه ليكون حافظا لتركيبها على التشتت و الافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للأمور الكمالية من الأنواع المحفوظة دائما فإن مثلها لا يكون اتفافية و لا قسرية فالمتصرف فيها صورة منوعة متقدمة عليها تقدا ذاتيا و هي قائمة على المادة بالتقويم و الإدامة و الحفظ فلا شك أنها صورة واحدة و إلا لم يكن لذلك النوع وحدة طبيعية.

و قد بين أن الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين و أن الصورة الواحدة لا تكون إلا لمادة واحدة لأن تحصل المادة و تقومها لا يكون إلا بالصورة فهي في وحدتها و كثرتها تابعة للصورة و كما أن المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين إلا واحدة بعد واحدة و كذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين إلا بتقدم و تأخر و ضرب من الترتيب فإذن قد ثبت أن كل نوع طبيعي له صورة واحدة و مادة واحدة فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح.

و أيضا إذا ثبت أن قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس إلا بصورة واحدة- و كل ما له طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب أن يكون مصدره و مبدؤه تلك الطبيعة و الصورة الواحدة ثم إن أول ما يصدر عن هذه الأنواع العنصرية هي التي من باب الميول و الحركات و هي من جنس أوائل الكيفيات الملموسة- فيجب أن يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 328

صور متخالفة لأن الأفعال المتخالفة بالذات متخالفة بالذات

حجة أخرى من العرشيات قريبة المأخذ مما سبق-

و هي أنه قد ثبت فيما مضى أن المادة إذا استعدت لصورة كمالية و حدثت فيها صورة أخرى بعد الأولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الأفعال و الانفعالات و اللوازم و الآثار تصدر من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع أمور زائدة تختص باللاحقة لأن نسبتها إليه نسبة التمام إلى النقص.

فقول إذا حصلت للممتزج من العناصر صورة أخرى كمالية فيجب أن يكون مبدأ صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصور الكمالية دون العناصر فإذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة إلا إليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضائعا معطلا مع أنه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقويمها للمركب.

حجة أخرى-

إن أجزاء الكيفية المزاجية المفروضة أنها سارية في جميع أجزاء المحل- لا شك أنها واحدة بالنوع كثيره بالعدد و الشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بأن التي في النار من هذه الكيفية كالتى في الماء فحينئذ نقول علة تكثر أفراد هذا النوع المزاجي إما الماهية أو لازمها أو مادتها أو صورتها أو أمر مباين و الكل

مستحيل - فتكثر أفراده محال أما الأولان فظاهر البطلان لأن ماهية واحدة و كذا لازم الماهية الواحدة واحد مطرد في الجميع و فعل الواحد واحد فلا تعدد لأفراد نوع واحد من جهة الماهية و لازمها.

و أما الثالث فهو باطل أيضا لأن المادة إما المادة الأولى فهي في الجميع

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 329

واحدة فمادة العناصر لا تكون من أسباب التكثر و التعدد و إما المادة الثانية أعني العناصر فهي أيضا لا تكون علة تكثر أفراد المزاج الواحد و ذلك لأنها لو كانت هي منشأ تكثر أفراد المزاج فمنشئيتها للتكثر إما من جهة جسميتها أو من جهة اختلافها بالصور و الأول باطل لأن الجسمية مشتركة في الجميع واحدة و الأمر الواحد لا يقتضى الاختلاف و التعدد و الثاني 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 المزاجية تابعة 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 المتصغرة المتماسة التي في المركب.

و أما الرابع فتلك الصور التي فرض أنها علة التكثر إن كانت الصور الكمالية فهي واحدة كما علمت و أثر الواحد واحد و إن كانت صور العناصر فلكل منها أثر و فعل - نسبته إلى فاعله الذي هو الصور بالصدور و إلى قابله الذي هو المادة بالقبول و الحلول لا بالصدور فالاختلاف بين أفراد هذه الكيفية المزاجية لما علمت أنه ليس بالماهية و لوازمها فليس أيضا بالصور و إلا لكان اختلافها بالماهية لما ثبت أن الصورة من حيث هي صورة هي مبدأ الماهية و تمامها لأنها بعينها بمنزلة الفصل الأخير و مبدأ المبادئ و الفصل تمام ماهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور و الصور متخالفة ذاتا و ماهية لكانت متخالفة الماهيات و الذوات و المقدر خلاف هذا.

و أما الخامس فنسبة المباين إلى الجميع واحد فلا بد من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص و يتسلسل الكلام فبقي أن لا اختلاف بين أعداد المزاج للطبيعة الواحدة بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام الماهية إلا بمجرد القسمة الفرضية أو الأجزاء الوهمية و بحسب الفك و الكسر كما في أجزاء المتصل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 330

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 متصلا واحدا لأن موضوع المتصل الواحد متصل واحد و إذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم و قرروه في إبطال رأى ذيمقراطيس من أن الأمور المتخالفه نوعا لا يمكن أن يكون متصلا واحدا فإذا ن ليس فاعل الكيفية المزاجية- إلا صورة واحدة لا غير و ذلك ما أردناه.

حجة أخرى-

لو كانت صور العناصر باقية في المواليذ البتة يلزم بقاء الأجزاء المائية و الهوائية في المذاب من الحديد و النحاس و الذهب و غيرها من المعادن التي تذوب و تصير في النار ثم ترجع إلى حالها و القول ببقاء الجزء المائي و الهوائي في المذابات حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان و القول ببطلانها عند الإذابة و عودها عند الجمود أبعد منه.

حجة أخرى-

لو كانت الأجزاء العنصرية باقية في المواليذ يلزم أن يكون الجزء الناري في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا و ياقوتا معا و هو باطل و قد مر تقرير هذه الحجة و تزييف ما ذكر في الجواب عنه و هذه الحجة مما أوردها الشيخ على نفسه و أجاب عنها بجواب غير مرضى عندنا كما ستعلم

فصل (15) فيما ذكره الشيخ في هذا المقام و دفعه

لعلك تكون من المغترين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 331

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 صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة و صورة واحدة.

فمنهم من جعل تلك الصورة أمرا متوسطا بين صورها ذات الحمية و يرى أن الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات.

و منهم من جعل تلك الصورة صورة أخرى من صور النوعيات و جعل المزاج عارضا لها لا صورة 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 شيء قاطر متجز لا يثبت في النار و إلى شيء أرضى لا يقطر و إنا وضعنا قطعة من اللحم في القرع و الإنبيق - يميز إلى جسم مائي قاطر و إلى كلس أرضى غير قاطر.

فتقول تلك الأجزاء التي كانت في المركب إما أن لا تكون بينها اختلاف في استعداد التقطير و عدمه أو يكون فعلى الأول يجب أن يكون الكل قاطرا أو الكل ممتنعا عن القطر و على الثاني فذلك الاختلاف إما بنفس ماهياتها أو بأمر خارج عنها و الأول يوجب اختلاف الأجزاء بالصور و أما الثاني 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 أجزاؤه مختلفه لقبول بعضها لحال و بعضها لحال أخرى و ذلك يقتضى أن يوجد في اللحوم لحم يقطر كله أو يكلس كله و كذلك القول في سائر المركبات⁵⁷ فيبطل القول بهذا المذهب.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 332

ثم ذكر حجة أخرى حاصلها أن صور البسائط لو تفسدت 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 لمفسدة.

أقول أما الحجة الأولى ففي غاية الضعف فلأن لأحد أن يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليذ و التجربة 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 بأمر خارجة [قوله] فيلزم أن يوجد جسم يقطر كله و يرسب كله.

قلنا أكثر المعدنية التي هي متشابهة 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 غيرها و كذا ما يجرى مجرى اللحم من الأعضاء المسماة بالبسيطة.

و ما قيل من أن العضو البسيط يجب أن يكون كل جزء من أجزائه مساويا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 333

⁵⁷ (1) لعله يجوز زواله بالنظر إلى ذات و لا يجوز بالنظر إلى الواقع فإن الإمكان الذاتي لا يستلزم الإمكان الوقوعي تدبر، إسماعيل رحمه الله

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 اللحمية مثلا المتفاوتة فى قبول فعل النار و أثرها فيها من النقطر 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 المواليد 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 بالماهيه و الصورة و لا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه و إن أردت فى مثل الذهب و الياقوت- فيمتنع أصل الاختلاف فى قبول الآثار و التريديد المذكور متفرع على اختلاف الأجزاء فى الآثار و هو غير ثابت بتجربه و لا برهان.

و أما الحجته الأخيرة فهى أيضا مقدوحه بوجهين- أحدهما أنه غير واردة 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 صورة أخرى و الذى ذهبنا إليه أن حدوث صور المواليد مما لا يحتاج أن يكون مادتها مركبه من أربع عناصر بل يكفى أن يكون هاهنا عنصر واحد يستحيل فى كفيئه الفاعله و المنفعله- بأسباب خارجة إلى أن ينتهى الأمر به إلى أن ينقلب صورته إلى صورة أخرى من صور المواليد الثلاثة.

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 معدة

الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 334

لانكسار 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 الموجبه فى حصول المعلول فتلك العله إن كانت صورة و كانت صورة بعضها عله لفساد صورة البعض كان المفسد مفسدا لمفسده و إن كانت كفيئه شدة لكان الكاسر كاسرا لكاسره و كذا إن فرض أن الصورة للبعض عله لاستحاله كفيئه البعض

الآخر لأن الصورة لا تفعل فعلا إلا بواسطة الكيفية لأن المباشر القريب للأفاعيل - التي هي من باب الحركات
و الاستحالات إنما هي الكيفيات و الميول

فصل (16) 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 ثانية حجتيه [إلى أن قال] فيكون الحاصل أن الماء و الأرض لما عدمتا أبطل أحدهما
صورة الآخر و هذا محال و إن كان شىء خارج أبطل صورتها إذا اجتمعت فيما أن يحتاج فى إبطالهما و
إعطاء صورة أخرى إلى أن تكونا موجودتين فقد دخلنا فى هذه المعونة فعاد الكلام من رأس و إن لم يحتج
فلا حاجة إلى المزاج بل البسيطة يجوز أن يكون منه الكائنات بلا مزاج إلى آخر ما ذكره.

أقول هذا أيضا لا ينتهض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكى عنه لأن الذى ذهبنا إليه لا
يوجب حاجة 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 كيفية بسيطة - واقعة فى حدود التوسط بين الكيفيات
الملموسة و به تصير المادة مستعدة لفيضان إحدى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 335

صور المواليد الكائنة من الجماد و النبات و الحيوان و هى منحفظة قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة
أخرى إما من صور المواليد أو من صور العناصر مع معين خارجى قسرى يخرج به كيفية ذلك العنصر من
صرافة سورتها و يدخل فى حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان أشرف صورة و أكمل
كمالا كان مزاج المادة المستعدة له أمعن فى التوسط و أقرب إلى الاعتدال الحقيقى من غير ضرورة 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 باقية فى الممتزجات و إنما يتغير
كمالاتها فيكون النار موجودة لكنها مفترقة قليلة - و الماء موجود لكنه يتسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة
زائدة على صور البسائط - و تكون تلك الصورة ليست من الصورة التى لا تسرى فى الكل فكانت سارية فى
كل جزء فكان الجزء المذكور من الأسطقسات و هو نار مستحيله و لم تفسد اكتسب صورة اللحمية فيكون
من شأن النار فى نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحالة أن يصير لحما و كذلك كل واحد من البسائط فيكون
نوع من الكيف المحسوس و حد من حدود التوسط فيه بعد الأجسام العنصرية لقبول اللحمية و لا يمنعها عن

ذلك صورها- كما لا يمنع صورة الأرض في الجزء المدخن أن يقبل حراره مصعده فيكون حينئذ من شأن البسائط أن يقبل صورة هذه الأنواع و إن لم يتركب بل استحاله فقط- فلا يكون إلى التركيب و المزاج حاجه انتهى كلامه.

و هو بعينه من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد و قد مر ذكره في مباحث إثبات التركيب الاتحادي بين المادة و الصورة استدلالا عليه و هي حجة قوية.

و العجب أن الشيخ حاول دفعها بأنها مشتركة الورود بين المذهب المشهور- و المذهب المخترع الذي حكاه قال ليس اعتراضها على أحد المذهبيين أولى من

الحكمة المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة، ج5، ص: 336

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 تغيير في كفياتها ثم يعرض لها أن تخلع صورها و تلبس صورة أخرى و لو لا ذلك لما كان لتركيبها فائده فإذا تركبت فإنما يقع بينها تركب في كفياتها بالزيادة و النقصان حتى يستقر على الأمر الذي هو المزاج و يحدث صورة أخرى بعد المزاج و لا يكون ما يظن أنه وارد بعد المزاج- إلا لاستحالتها في كفياتها.

فيجب أن تلك الاستحاله إذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة و إن كان لا يقبلها لأن تلك الاستحاله 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 شيء من المذهبيين- 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 الحاجة إلى الاجتماع و التركيب إنما إذا كانت في أول الأمر لحصول الاستحاله و التغيير في الكيفيات و بعد حصول تلك الاستحاله يستعد كل جزء لأن ينسلخ عنه صورته الخاصه و تلبس صورة أخرى من صور المواليد و لا استحاله في أن قبل الجزء المفرد- وحده تلك الصورة الأخرى لكن عقيب استحالته و خروجه عن صرافه كفيته الشديده- إلى كفيه فاتره السوره و على أي وجه فلا إشكال على ما ذهبنا إليه لعدم الحاجة إلى تصغر البسائط و امتزاجها لحصول المزاج المهيء للماده لقبول صورة أخرى من صور المواليد.

و أما الذى ذكره المحقق الدوانى فى دفع الإشكال فقد مر تزييفه فيما سبق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 337

و الذى يزيدك إيضاحا فى بطلان ما تفصى به عن ذلك من القول بأن الصورة الكمالية سارية فى بعض أجزاء الممتزج و هو حامل الكيفية المزاجية 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 الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة التفاعل لا أن بعضها معروض لها و بعضها غير معروض.

كيف و هم مصرحون بأن المزاج كفيه متشابهة الأعداد و ليست واحدة بالعدد فى كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعدد الأجزاء الموجودة فى الممتزج من البسائط و لا اختلاف بين أعدادها الحاصلة فى الممتزج إلا بالموضوع و أن الذى من أعداد المزاج فى الجزء النارى بعينه كالذى فى الجزء المائى فإن الصورة الكائنة 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 العنصرية غير باقية عند حدوث الصورة الكائنة 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 المواليذ مادة واحدة و صورة فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى- فلا استحالة فيه إذ إطلاق المركب على هذه الأجسام باعتبار أن حدوثها من مادة سابقة و صورة لاحقة أو باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوى كما فى الحيوان و النبات.

و بالجملة أمر الإطلاقات اللفظية مما لا تعويل عليه فى تحقيق الحقائق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 338

فصل (17) فى أن هذا المذهب أى عدم بقاء صور العناصر فى المواليذ يشبه أن يكون غير مستحدث

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 بالقوة و ظاهر هذا الكلام يدل- على أن صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ أوله بأنه عنى بذلك القوة الفعلية التى هى الصورة أو لم يعن أن تكون موجودة بالقوة التى يعتبر فى الانفعالات التى تكون للمادة فى ذاتها فإن الرجل إنما أراد أن يدل على أمر يكون لها مع أنها لا تفسد و إنما يكون ذلك إذا بقيت

لها قوتها التي هي صورتها الذاتية و أما القوة بمعنى الاستعداد فإنما يكون مع الفساد و الرجوع إلى المادة فإنها لو فسدت أيضا لكانت ثابتة أيضا بتلك القوة فإن الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان أولا.

ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره في هذا الفصل المذكور قال أما المعلم الأول فقال إن قواها لا يبطل و عنى بها صورها و طبائعها التي هي مبادئ هذه الكمالات الثانية التي إذا زال العائق عنها صدرت عنها الأفعال التي لها فحسب هؤلاء أنه بمعنى القوة الاستعدادية 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 القوة بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة و التي بمعنى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 339

الفعلية و التحصل كائنه مع الصورة بل هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد إذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بذاتها بل بصورة أخرى غير الصورة المستعد لها فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه أنها ثابتة بالقوة في الأمر الكائن المصور بصورة أخرى غير صورة الممتزجات.

و قوله 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 قوة وجود تلك الممتزجات لأن المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الأشياء و لا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من صورة يقوم بها بالقوة التي بمعنى الاستعداد.

نعم فرق بين قوة الشيء و القوة على الشيء فقوة الشيء توجد معه و القوة على الشيء لا توجد معه و إنما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصور مناسب للمقوى عليه.

توضيح لمى -

لما علمت أن الحجج و البراهين ناهضة على بطلان صور العناصر الأولى في الكائنات المعدنية و النباتية و الحيوانية سيما في المتشابهة الأجزاء السارية القوى - فاعلم أن السبب للمى في ذلك أن هذه العناصر كالأفلاك من شأنها أن تقبل صورة الحياة و العلم لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية خسة وجودها و قبولها للتضاد و التفسد لأن صورتها سارية في مادتها الجسمانية و من شأن الجسم بما هو جسم

القسمه 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 الشىء بحيث يدرك و يحرك بإرادئه منبعثه عن الإدراك و الإدراك عبارة عن حضور صورته شىء عند أمر و الجسم بما هو جسم لا حضور له

الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة، ج 5، ص: 340

عند شىء لا عند ذاته و لا عند غيره لأن حضوره يلازم غيبته و وجوده الذى هو اتصاله يساوق قبوله الانفصال و ما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود إلا نحوًا ضعيفًا من الوجود.

و لهذا لا يدرك ذاته و لا أمرا 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 وجودا بعيدا عن قبول التضاد و التفسد فإن هذه البسائط الأسطقسيه لتضادها و تفسادها- بعيدة عن قبول أثر الحياه و كلما كسرت صورته كقيمتها المختصه و هدم قوة تضادها و تفسادها حصل لها كفيهه لأنها واسطه بين الكل و لكونها واسطه كأنها جامعته لكل بوجه و مطلقه عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود و قبلت بهذا الوجود الجمعى ضربا من الحياه الشبيهه بحياء 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 كاملا 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 نسبيه 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 لغيرها من العناصر و المكونات فإن الصوره تحفظها عن أن يؤثر فيها غيرها بسرعه.

فهذا أثر من آثار الحياه و البقاء ثم إذا ازدادت توسطًا بين الكيفيات و خرجا عن أطرافها المتضاده قبلت و نالت من آثار الحياه ضربا أقوى فيفيض عليها صورته نفسانيه يترتب عليها مع المحافظه على أصل الهيئه و التركيب إيراد للبدل و زياده

الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة، ج 5، ص: 341

على الأصل فى الخلقه و الكميه و أفادت للمثل فتكون حافظه غاديه منميه مولده ثم إذا أمعت فى التوسط و الخروج عن الأضداد قبلت الحياه و النفس المدركه المتحركه بالإرادئه على تفاوت درجاتها من الحياه و

الإدراك و الفعل ثم إذا بلغت إلى الغاية و اللطافة نالت الشرف الأعلى و الحياة الأتم الأبقى فيكون ذا صورة نفسانية كمالية حياتها حياةً نطقية و إدراكها تعقل و حركتها فكرية و أفعالها حكمية.

إذا تقرر هذا عندك فعلمت أن هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف و الخسة و الكمال و النقص كلما هو أقوى و أشرف فهو أهد برءاء عن هذه العناصر المتضادة و أيضا كلما هو أتم و أعلى فيزول عنه النقائص التي كانت فيما هو أنقص و أدنى أكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل يكفي نفسه الحيوانية لإفادته نظائر ما كانت تفيده النفس النباتية على الوجه الألف و هكذا في النفس النباتية في إفادتها أصل الحفظ و غنائها فيه عن أن يكون معها صورة 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 المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلاثة و أنها لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صورة كمالية عليها و لأنك قد علمت أن كل مادة نسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام و أن التركيب بين الصورة و المادة تركيب اتحادي و كذا كل ناقص تم نقصانه كخط قصير إذا طال و قوس دائرة إذا عظمت حتى صارت نصف دائرة أو دائرة تامة.

و إذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يكون لمادة المواليد صورة أخرى غير الصورة التي بها هي ما هي فالياقوت ليس إلا ياقوتا و لا فعل له إلا فعل الياقوت و كذا النبات و الحيوان حتى الإنسان فإنه موجود واحد له ماهية واحدة لكنه أكمل الكائنات وجودا و أتمها ماهية و أشدها وحدانية و بساطة و مع أنه أسطها وجودا و أشدها وحدانية- يترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر و الجماد و النبات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 342

و الحيوان متفرقا.

و هكذا يجب أن يقاس الحال في كل ما هو أشرف وجودا و أشد وحدانية- و أكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فإنه أكثر جمعا للأشياء و أوفر آثارا و أفعالا- حتى أن البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة و قوة استعدادية أو إمكان واقعي- 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 (18) في بيان أن الموجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة و الشرف

و أن المواد الجسميه متهيئه لقبول الفيض الوجودى على التدرج 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 جارتان فيما تحت الكون بحسب الأنواع و إن لم تكونا جارتين بحسب حال كل شخص.

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 5، ص: 343

فإن قلت مراتب الشده و الضعف غير متناهيه بحسب الفرض كمراتب المقادير- فإذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد و ضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين و ذلك ممتنع سيما و هى 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 طبيعیه و لكل من الأصناف الثلاثه مراتب متفاضله- فى صنفها و الكل ذات واحده 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 ترقيةا من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاوره الإله المعبود- وجدت البرهان مطابقا للوجدان و ذلك أن هوى العناصر و هى الغايه فى الخسه و النقيصه- بحيث لا يتصور ما هو أخص منها إلا العدم المحض لأن نحو وجودها فى ذاتها هو قوة الوجود و تهيو 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

الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت العناصر الأربعة إما في درجة واحدة كما هو المشهور أو على تقدم و تأخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود إلى البواقي.

و لو كان المذهب الثاني حقا لكان الأسبق في الوجود منها ما هو الأدنى و الأخرس إذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الأخرس فالأخرس إلى الأشرف فالأشرف و لكن الجزم بأن الأخرس المطلق بين هذه الأربعة أيها كان لا يخلو من صعوبة.

ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية و هي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 344

أفضل منها فإن البسيط العنصرى سريع قبول الفساد عند مجاوره غيره فينقلب بعضها إلى بعض عند المجاورة إذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة و المنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب إلى جوهر الغالب القاهر و أما الصورة الجمادية فليست كذلك بل يرجى بقاءه زمانا طويلا أو قصيرا لأنها في فضيلة الوجود بالقياس إلى تلك الأربعة - كأنها جامعة لها متضمنة إياها على وجه أعلى فكأنها توحدت و صارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الأربع المتضادة حدا من التوسط ثم يتفاضل أصناف الصور الجمادية و أعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود و قبول الآثار الشريفة فإنها منها ما هي أدنى و أخرس قريبة الرتبة إلى رتبة العنصر الأول كالجص و النورة و النوشادر و غير ذلك.

و منها ما هي أعلى و أشرف قريبة إلى رتبة النبات كالمرجان و نحوه و ما بين هذين الطرفين أنواع و أصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار و مبدئية الأفعال و هكذا يتدرج الطبيعة فيها من الأدنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة إلى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية و هي الصورة النباتية.

و تلك الآثار هي الاغتذاء و التمدادى في الأقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد و يضمها إليه و يكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لا شخصا و عددا لأن ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعا و ماهية فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح لقبول صورة مثل صورته.

فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد

و أفراده متفاضلة فى تلك الحالات كما و كىفا و كثرة و شدة فى تدرج فىها شىئا فشىئا فبعضها ىنبت من غير بذر و لا ىحفظ نوعه بالثمر و البذر و ىكفیه فى حدوثه امتزاج الماء و التراب و هبوب الرىاح و طلوع الشمس فذلك هو فى أفق الجمادات و قریب منها ثم ىزداد هذه الفضیلة فى النبات فىفضل بعضه على بعض بنظام و ترتیب حتى ىظهر فىه قوة الإثمار و حفظ النوع بتولید المثل بالبذر الذى ىخلف به مثله فتصیر هذه الحال زائده فىه مكمله له ممیزة إىاه

الحكمة المتعالیة فى الأسفار العقلیة الأربعة، ج 5، ص: 345

عن حال ما قبله ثم ىقوى هذه الفضیلة فى النبات حتى ىصیر فضل الثالث على الثانى - كفضل الثانى على الأول.

و هكذا لا ىزال ىتدرج و ىشرف و ىفضل بعضه على بعض حتى ىبلغ إلى أقصى مرتبته و أفقه و ىكاد أن ىدخل فى أفق ال حیوان و هى كرام الشجر كالزیتون و الكرم و الجوز الهندى إلا أنها بعد مختلطة القوى أعنى قوتى ذكورها و إناثها غیر متمیزتین فهى تتحمل زیادة و لم تبلغ غایة أفقها الذى ىتصل بأفق ال حیوان ثم ىزداد و ىمعن فى هذا الأفق - إلى أن ىصیر فى أفق ال حیوان فلا ىحتمل زیادة.

و ذلك أنها إن قبلت زیادة ىسیره صارت حیوانا و خرجت عن أفق النبات - فحینئذ ىتمیز قواها فىحصل فىها ذكوره و أنوثة و ىقبل من فضائل ال حیوان أمورا - ىتمیز بها عن سائر النبات و الشجر كالنخل الذى طالع أفق ال حیوان بالخواص العشر - المذكورة فى مواضعها و لم ىبق بینه و بین ال حیوان إلا مرتبة واحدة 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 بقیة طینه آدم

فإذا تحرك النبات و انقلع عن أفقه و سعى إلى غذائه و لم ىتقید فى موضعه إلى أن ىسیر إلیه غذاؤه - و كونت له آلات أخرى ىتناول بها حاجاته إلى تكمله فقد صار حیوانا و هذه الآلات تتزاید فى أفق ال حیوان من أول أفقه و تتفاضل فىه فىشرف بعضها على بعض كما كان فى النبات.

فلا ىزال ىقبل فضیلة بعد فضیلة و كمالاتا فوق كمال حتى ىظهر فىه قوة الشعور باللذة و الأذى فىلتذ بوصوله إلى منافعه و ىتألم بوصول مضاره إلیه ثم ىقبل إلهام الله عز و جل إیاه فىهتدى إلى مصالحه فىطلبها 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

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربه، ج 5، ص: 346

فيه قوة 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 البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدء 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 آلة الرمي 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 قوة غضبه و لأنه لو أعطيه لصار كلا عليه فقد أعطى آلة الهرب و الحيل بجوده العدو و الخفه و قوة 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 ستتكلم فى ذلك فى موضعه الخاص فنعود إلى ذكر مراتب الحيوان فنقول- إن ما اهتدى منها إلى الأزواج و طلب النسل و حفظه و تربيته و الإشفاق عليه بالكن و العش و الكناس [النكاس] كما نشاهد فيما يلد و يبض 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 المترتبه 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

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربه، ج 5، ص: 347

يعمل عملا فيعمل مثله من غير أن يحوج الإنسان إلى تعب بها و رضاء لها.

و هذا غاية أفق الحيوان الذى إن تجاوزها و قبل زيادته 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 المرتبة تحرك إلى المعارف و اشتاق إلى العلوم و حدثت له قوى و ملكات و مواهب من الله عز و جل يقتدر بها على الترقى و الإمعان فى هذه الرتبة 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 المعمورة من الشمال و الجنوب كأواخر الترك من بلاد يأجوج و مأجوج- و أواخر الزنج و أشباههم من الأمم التى لا يتميز عن القردة إلا بمرتبة يسيرة ثم يتزايد فيهم قوة التميز و الفهم إلى أن يصيروا إلى حال من يكونون فى أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء و سرعته قبول الفضائل.

و إلى هذا الموضع ينتهى فعل الطبيعة التى وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء و أما عندنا فإلى أوائل أفق الحيوان ينتهى- فعل الطبيعة و الأكوان المحسوسة المادية و من هناك يبتدىء فعل النفس و الأكوان الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادى المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ إلى هذا الموضع و من هاهنا يقع الشروع فى اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان و اقتناء العقليات بالإرادة و السعى و الاجتهاد حتى يصل إلى أفق الملائكة العلوين و هذه أعلى مرتبة الإنسان بما هو إنسان و عندها يتأحد الموجودات و يتصل أولها بآخرها و آخرها بأولها و هو الذى يسمى دائرة الوجود و نصفها الأول قوس النزول و نصفها الآخر قوس الصعود لأن الدائرة هى التى قيل فى حدها إنها خط واحد يبتدىء بالحركة من نقطة و ينتهى بها إلى تلك النقطة بعينها.

فدائرة الوجود هى المتأحدة المتصلة حدودها و قسيها بعضها ببعض التى جعلت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 348

الكثرة فيها وحدة و هى التى تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدتها و مبدعها و حكمته و قدرته و كرمه و جوده تبارك اسم ربك ذى الجلال و الإكرام لأن دار الوجود إذا كانت واحدة فبانيها لا يكون إلا واحدا و الله من ورائهم محيط و أنت إذا تصورت قدر ما أومأنا إليك و فهمت اطلعت على الحالة التى خلقت لها و ندبت إليها و عرفت الأفق الذى يتصل بأفقك و الذى يحركك و ينقلك فى مرتبة بعد مرتبة 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 الشريفة التى اكتسبت إلى الآن بعض مبادئها و ما هو كالألات فى تحصيلها أو تقويم الفهم و تشحيد الذهن و تقوية العقل الغريزى و تصل إلى معرفة الخلائق و طبائعها و منها إلى العلوم الإلهية و حينئذ تستعد لمواهب الله عز و جل و عطايها و يأتىك الفيض الإلهى و السكينة-

فتسكن عن قلق الطبيعة و حركاتها نحو الأغراض النفسانية و تلاحظ طبقات الأكوان- و تحيط بالمراتب التي ترقيت فيها شيئا فشيئا و تقلبك في الساجدين من منازل الموجودات.

و علمت أن كل مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها و إذا وصلت الطبيعة إلى التي بعدها بأعداد التي قبلها صارت موجبة 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 غاية أفعه أشرف نور الأفق الأعلى الإلهي إليه فتصير إما حكيما إلهيا يأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من التصورات العقلية و الأحكام العلوية و إما نيبا مؤيدا يأتيه الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنه فيصير حينئذ واسطة بين الملائ الأعلى و الملائ الأسفل و مبدأ هذه الترقيات و التحولات التي تختص بالإنسان هو الشوق و الإرادة فإن الشوق إلى اقتناء العلوم و المعارف ربما ساق الإنسان على منهاج قويم و قصد صحيح فيتأدى به إلى غاية كماله و هي السعادة التامة.

لكن ربما أعوج به عن السمات المستقيم و السنن القويم و ذلك لأسباب كثيرة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص: 349

يطول شرحها فكما أن الطبيعة للأجسام على وجه التسخير ربما شوقت [سأقت] إلى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي لعلل تحدث و آفات تطرأ عليه بمنزلة من يشتاق إلى أكل الطين و ما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه و يفسده كذلك أيضا النفس الناطقة 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 معالجة نفسانية يرشده إليها طبيب روحاني من نبي هاد- أو شيخ مرشد أو أستاذ معلم كما احتاج في الحالة 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 السعادة الحقيقية نادر لا يقع إلا في الأزمنة الطوال و المدد البعيدة.

فإذا وقع أحد منها كان وجوده بمحض موهبة الله عز و جل لأسباب سفلية و تعاملات إرادية و ترقيات كسبية فكان زيت نفسه في فتيلة طبيعية تكاد تضيء و لو لم تمسسه نار التأديب و الفكر و الرضاة و كان نور الله في ظلمات الأرض و آية عظيمة من آياته كما قال تعالى **قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ** و نحن بصدد إثباته بالبرهان فيما بعد إن شاء الله.

و غرضنا فى هذا الفصل الإشاره إلى أن الوجود كله من أعلاه إلى أسفله و من أسفله إلى أعلاه فى رباط واحد مرتبط به بعضه إلى بعض متصل ببعضه 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 واحده و قواه الفعالة 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 فى علم النفس.

الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج5، ص: 350

و يجب أن يعلم أنه ما من جسم طبيعى إلا و له ماده و صوره و أن للماده ماده أخرى و هكذا إلى أن ينتهى إلى ماده هى قوه محضه لا فعلية لها أصلا إلا لغيرها و أن لصورته أيضا صوره و هكذا إلى أن ينتهى إلى صوره محضه هى فعلية 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 الملائك الكريم الأخص فما ظنك بالملائك الأسفل الأنزل و لو لا ذلك ما قال **وَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً** 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**⁵⁸

⁵⁸ صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقليه الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربى - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.