

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة 8

نويسنده: صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم

تاريخ وفات مؤلف: 1050 هـ. ق

موضوع: حكمت متعاليه

زبان: عربي

تعداد جلد: 9

ناشر: دار إحياء التراث العربي

مكان چاپ: بيروت

سال چاپ: 1981 م

نوبت چاپ: سوم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 8 ؛ ص 2

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 2

[الجزء الثامن]

بسم الله الرحمن الرحيم

السفر الرابع في علم النفس

من مبدأ تكونها<sup>٢١</sup> من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها ورجوعها إلى غاياتها القصوى و فيه أبواب

<sup>١</sup> (1) مراده من هذا المبدأ هو المبدأ القابلي لأنه مبدأ التكون في عالم التكوين الملازم للحركة الذاتية و التجدد الفطري الكوني و هي عبارة على ما ذكره قدس سره عن العناصر الأربعة من حيث تجدها و تعلقها بالقابل المحض و القوة الصرفة المسماة بالهپولى الأولى الشائقة بذاتها للفعليات التي هي متحركة إليها باتباع الصور العنصرية و الطبيعية المتحركة بجوهرها و هي لكونها في صرافة القوة و محوضة القبول لا تكون فاعلة بذاتها لوجود النفس و لا لشيء من الأشياء و إلا لزم خرق الفرض و كذا العناصر لكونها أجساما مقارنة لها لا يمكن أن تكون علة إيجابية لشيء ما مخرجه إياه من العدم إلى الوجود لما هو المقرر في مقرة و لأن معطي الشيء إعطاء إيجابيا يجب أن يكون واجدا له بنحو أعلى إذ المعلول المقتضي بذاته يجب و أن يكون بهويته الشخصية- متعينا في مرتبة اقتضاء العلة المقتضية بذاتها له و إلا لزم استواء النسبة الملازم للترجح بلا

اعلم أن عناية البارئ جل اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها<sup>٣</sup> بالفيض

الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف<sup>٤</sup> حتى بلغ إلى أدنى البسائط وأخسها منزلة- و لم يجز في عنيته<sup>٥</sup> وقوف الإفادة على حد لا يتجاوز<sup>٦</sup> فبقى إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوة إلى الفعل و كانت

مرجح و التخصص بلا مخصص و اقتضاء العلة المقتضية بذاتها عين ذاتها و العلة أعلى وجودا من المعلول فيكون المعلول متعينا فيها بنحو أعلى و أشرف من وجوده في مرتبة ذاته و العناصر أخس وجودا من النفس فكيف تكون علة إيجابية لها بل العلة الإيجابية لها و لسائر الكمالات الواردة على الهويلى الأولى و على الصور الأولية إنما هي العناية الصرفة الإلهية بوجه النزول في منازل فعله تعالى الساري في جميع المراتب البدوية و الختمية، م ره

<sup>2</sup> (2) إشارة إلى أن وحدة النفس التي هي عين وجودها طور آخر من الوحدة- و هي الوحدة الجمعية الجامعة لنشآت من الوجود بنحو الكثرة في الوحدة بوجه و الوحدة في الكثرة بوجه آخر إذ لها وجود جمعي وحداني بحسب أصل ذاتها و صورة صورها- و وجود فرقي بحسب فروع أصلها و توابع ذاتها التي هي عينها بوجه السريان و النزول- و هي في وجودها النفساني المأخوذ بوجه الإطلاق عن الجمع و الفرق جامعة لجمع وجودها و فرقه فمبدأ وجودها هو مرتبة من مراتبه المتقدمة عليها أولا بالزمان المتأخرة عنها أخيرا بالذات و المتدمات زمانا من مراتبها هي عين المتأخرات ذاتا منها من حيث الذات و غيرها من جهة الحدود الصعودية أولا و النزولية أخرا فتكون دانية في علوها عالية في دنوها مقدسة في تدنسها متدنية في تقدسها مجردة مع تعلقها متعلقة مع تجردها داخلية في شعبيها و فروعها التي هي منازل فعلها و مناهل لنورها لا كدخول شيء في شيء و خارجه عنها لا كخروج شيء عن شيء من عرف نفسه فقد عرف ربه فافهم ذلك و صنه عن الأعيان الأشرار المنكرين لأسرار التوحيد الذي عبر عنه أئمتنا عليهم آلاف التحية و الثناء تارة بالأمر بين الأمرين الجبر و التفويض و تارة بالمنزلة بين المنزلتين التشبيه و التنزيه و تارة بالخروج عن الحدين الإبطال و التشبيه، م ره

<sup>3</sup> (1) متعلق بكلمة يمكن و متعلق أفادت محذوف أي لما أفادت بالفيض المقدس- جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الأقدس الذي به تهندس الأشياء و تقديرها الأزلي و عناية البارئ تعالى هي العلم بالنظام الأحسن السابق على الإيجاد و يكون فعليا منشأ لوجود المعلوم و إن شئت التحقيق للمقام فاعلم أن للحق تعالى بعد تجليه الذاتي على ذاته بذاته تجليا على أسمائه و صفاته و لوازمها و تجليا على ذوات الأشياء.

أما الأول فكما أن له مقاما أحديا و هو مرتبة نفس الذات و الهوية المطلقة- كذلك له مقام واحد و هو مرتبة الذات المستجمعة لجميع الأسماء الحسنی و الصفات العليا مستتبعة للأعيان الثابتة للماهيات الممكنة بحيث لو جاز إطلاق الماهية على تلك المعاني المعقولة أعني مفاهيم الأسماء و الصفات لكانت الأعيان لوازم الماهيات- و هي في هذه المرتبة لا مجعولة بلا مجعولية الذات موجودة بوجود الذات لا بوجود آخر- أما تجلي الثاني فهو تجليه في مرتبة كن على ذوات الأشياء و هذا لتجلي يسمى بالفيض المقدس كما أن الأول و هو تجليه في أسمائه و صفاته يسمى بالفيض الأقدس- و هذا هو الرحمة الصفتية التي وسعت شينية مفاهيم الصفات كما أن الفيض المقدس هو الرحمة الفعلية التي وسعت شينية الماهيات، س ره

<sup>4</sup> (1) إذ لو لم يقد كذلك فإما أن يفيد لا على ترتيب بل في مرتبة واحدة في الإفادة- فلزم صدور الكثير عن المبدأ الواحد البسيط من جميع الجهات فلزم تركبه و هو خرق الفرض أو يفيد على ترتيب لكن بتقديم الأخص على الأشرف فلزم وجود الممكن الأخص قبل أن يوجد الممكن الأشرف و يبطله برهان قاعدة الإمكان الأشرف و كذا المناسبة التامة بين العلة بذاتها و معلولها بالذات الذي يصدر عنه من دون واسطة بحيث لا يكون بينها و بين سائر المعلولات مناسبة أتم منها بل و لا مكافئا لها و إلا لزم من صدوره منها دون غيره ترجح من دون مرجح أو ترجح المرجوح على الراجح و الأشرف أتم مناسبة من الأخص فلا يصدر الأخص قبله على أن العلة الكافية في وجود المعلول بالذات بذاتها تكون تمام اقتضاء الهوية الخاصة لذلك المعلول في مرتبة ذاتها بما هي علة له بذاتها و إلا لم يكن علة بذاتها له فإذا تمام ذاتها عين تمام اقتضاءها له و إلا لم يكن ما يفرض علة بذاتها بتمامها علة بذاتها له بل بعض ذاتها و الكلام في بعضها عائد و ينتهي الأمر إلى ما هو بتمام ذاته تمام اقتضاءه له فلو صدر الأخص منها قبل الأشرف و يلزم عند ذلك أن يصدر الأشرف من الأخص و بواسطته للزم من صدور الأخص منها عدم كون ذاتها تمام اقتضاءه لمعلولها بل بعض ذاتها ففعل ما هو أخس منها و أشرف منه و من صدور الأشرف من الأخص عدم وفاء ذات العلة لتمام اقتضاء معلولها و كون العلة أضعف من المعلول و هو كما ترى ضروري البطلان من دون دقة و بيان فافهم ذلك كله، م ره

<sup>5</sup> (2) وجهها ما سبق من لزوم تحدد عنيته تعالى الملازم لتحديد ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا، م ره

المواد الجسمانية و إن تناهت فى الأظلام و الكثافة و البرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعال  
كتأثير أشعة

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

الكواكب<sup>٧</sup> سيما الشمس فى التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجا و اعتدالا- مادة للأغذية و الأقوات و  
قوة منفعله لتوليد الكائنات مهياً لقبول النشوء و الحياة<sup>٨</sup> بصور يترتب عليها آثار الحكمة و العناية كالحيوآن و  
النبات بعد إيفاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات و قواها و قد مر السبب اللمى فى كون  
الأخس قابلا لما هو أشرف إذ الممكن لم يخلق هباء و عبثا بل لأن يكون عائدا إلى غايته الأصلية- فالعناصر  
إنما خلقت لقبول الحياة و الروح.

فأول ما قبلت من آثار الحياة<sup>٩</sup> حياة التغذية و النشوء و النماء و التوليد ثم حياة الحس و الحركة ثم حياة العلم  
و التمييز و لكل من هذه الأنواع من الحياة- صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحياة بقواها  
الخدامة إياها تسمى تلك الصورة نفسا أذناها النفس النباتية و أوسطها النفس الحيوانية و أشرفها النفس  
الناطقية- و لهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتى و حد جامع و نحن نريد أن نذكر فى هذا الفصل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 6

البرهان على وجودها مطلقا و الحد لماهيتها نفسا فإن البسيط<sup>١٠</sup> و إن لم يكن له حد و لا عليه برهان من جهة  
هوية ذاته البسيطة و لكن من جهة فعله أو انفعاله مما يقبل التحديد و يقام عليه البرهان فهكذا شأن النفوس  
و الصور بما هي نفوس و صور

6 (3) جواب لما و يجوز أن يكون هذا مفسدة للوقوف أي لم يجز الوقوف حتى يلزم بقاء ذلك فالفاء للعطف على قوله لم يجز و جواب لما حينئذ  
قوله فأول ما قبلت- قوله كتأثير الخ الكاف للتشبيه لا للتمثيل أي تأثير المبدأ الجواد و سائط جوده يشبه تأثير الأشعة أو تعليلية كقوله تعالى: ١ وَ  
أذْكَرُهُ كَمَا هَدَاكُمْ ۖ وَ إِنَّمَا حَمَلْنَاهَا عَلَىٰ ذَلِكَ- لأن تلك الأشعة معدت لا مبادي فاعلية كما لا يخفى، س ره

7 (1) الكاف للتمثيل أي مثل قبول هذا التأثير المحسوس الذي لا ينكره أحد و إن كان من أصحاب الحس و المحسوس الغالب حسه على عقله، م  
ره

8 (2) أي منتهية تهيو ذاتيا بصور نوعية لكمالات نوعية و صور شخصية لكمالات شخصية فإن الأعراض التي بها التهيو العرضي من آثار تلك  
الصور فالتهيو العرضي من آثار التهيو الذاتي فتهيو الهيولى إنما هو من قبلها لا من ذاتها فإنها فى صرافة القوة نسبتها إلى جميع الكمالات و  
التهيوالات سواء، م ره

9 (3) إطلاق الحياة على النبات مما لا وجه له لأن الحي هو الدراك الفعال و أقل مراتب الدرك هو اللمسي كما للخراطين و أقل مراتب  
الفعل تحريك القوة المحركة للحيوآن بالإرادة معلوم أن النبات لا حظ له منهما و جعله حيا باعتبار أن الوجود عين الحياة السارية فى كل شيء و إن  
كان حقا و هو قدس سره بصر عليه فى زيره و إن أنكر على صاحب الفتوحات فى أواخر مباحث المعاد حيث جعل الحياة ذاتية لذوات وجودات  
الأجسام إلا أنه لا يلائم هذا المقام حيث قسموا المركب إلى المعدن و النبات و الحيوآن إذ معلوم أن الحياة التي بها صار الحيوآن حيوآنا و مقابلا  
للآخرين هي الدرك و الفعل و إلا فباعتبار الحياة التي هي الوجود فهي و أمهاتها كلها حيوآنات و أيضا لا يلائم قوله فأول ما قبلت- فإنه ينادي بأن  
ما قبل النبات خال من الحياة و الحال أن حياة الوجود سارية فى ما قبله، س ره

10 (1) إن قلت النفس و إن كانت بسيطة بمعنى أن ليس لها أجزاء خارجية و لا أجزاء مقدارية إلا أن لماهيتها النوعية كما هو المشهور أجزاء  
يمكن التحديد بها و لو سلم أن ليس لها ماهية لكن يقام عليها البرهان المأخوذ من الفاعل و الغاية كما أن أنحاء الوجود بسائط إلا أنها مجعولة بالذات

## أما البرهان على وجودها

فنقول إنا نشاهد أجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير إرادة مثل الحس و الحركة و التغذية و النمو و توليد المثل و ليس مبدأ هذه الآثار المادة الأولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل و التأثير و لا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام إذ قد يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام في تلك الآثار و هي أيضا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال فإذن في تلك الأجسام مباد غير جسميتها و ليست هي بأجسام فيها و إلا فيعود المحذور فإذن هي قوة متعلقة بتلك الأجسام و قد عرفت في مباحث القوة و الفعل أنا نسمى كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسا و هذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 7

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

## و أما الحد

فنقول أخذا في بيانه على طبق ما قالته الحكماء إن النفس لها حيثيات متعددة فتسمى بحسبها بأسام مختلفة و هي القوة و الكمال و الصورة فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك و على الانفعال<sup>11</sup> من صور المحسوسات و المعقولات الذي هو الإدراك تسمى قوة و بالقياس إلى المادة التي تحلها ليجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني صورة و بالقياس إلى أن طبيعته الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها- فإذا انضاف إليها كمل بها النوع كمالا فقالوا تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه- أما أولا فلأنه أعم من حيث<sup>12</sup> إن الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة- و من النفس ما هي غير منطبعة فهي إذن ليست صورة للبدن و لكنها كمال له كما أن الملك كمال للمدينة و الربان كمال للسفينة.

و إن لم يقم عليها البرهان المأخوذ من العلة المادية و الصورية قلت إن البسيط الحقيقي الذي كالوجوب الذاتي أو الوجود المطلق لا مبدأ له يحد و يقام عليه البرهان باعتبار فعله و الانفعال منه لا بحسب ذاته- فهكذا شأن النفوس و الصور بالطريق الأولى و الصور عبارة أخرى للنفوس على ما يجيء بعد أسطر أو المراد به ما به الشيء بالفعل فيشمل العقول و لفظ انفعاله محذوف من باب الحذف و الإيصال كقوله تعالى: ١ وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ ۖ وَ وجه آخر النفوس و الصور فصول حقيقية و الفصول عنده وجودات و الوجود بما هو وجود لا حد له و لا برهان عليه و قد حققنا في حواشينا على الشواهد الربوبية معنى كون الفصل الحقيقي وجودا- من شاء فليراجع إليه و حينئذ فالصورة بمعناها الأشهر وجه آخر النفس الناطقة عنده و عند الشيخ الإشراقي روح الله روحه لا ماهية لها فلا حد لها و كذا لا برهان عليها باعتبار باطن ذاتها الخفية بل الأخرى و أمر الصورة و الانفعال حينئذ كما في الوجه الأول فتأمل، س ره

<sup>11</sup> (1) هذا على طريقة الجمهور و أما على مذهبه قدس سره فإدراك المحسوسات بالفعالية و المعقولات بالاتحاد بها و بالعقل الفعال كما سيجيء،

س ره

<sup>12</sup> (2) يمكن أن يقال النفس بما هي نفس مادية حالة في البدن كما هو طريقته قدس سره إلا أن منظوره أن في ذكر الصورة لا دلالة على أن لها مقاما آخر بخلاف الكمال إذ لا يلزمه أن يحل في شيء كما الملك بالنسبة إلى المدينة و لذلك ذكر لفظ الأولوية على أن هذا البيان من القوم، س ره

و أما ثانياً<sup>١٣</sup> فلأن الكمال قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من طبيعته الجنس

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

و هو النوع و الصورة قياس إلى الشيء الذي هو أبعد من ذلك و هو المادة فالصورة تقتضى نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها و إلى شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة و إلى شيء لا ينسب إليه الأفعال بالحقيقة أعنى النوع.

و أما ثالثاً فلأن الدلالة على المادة مقترنة<sup>١٤</sup> في الدلالة على النوع من غير عكس - فتيين من هذا أنا إذا قلنا في تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها و كان متضمناً لجميع أنواعها من جميع وجوهها و لا تخرج النفس المفارقة.

و هو أيضاً أولى من القوة لوجوه - أما أولاً فلأن للنفس قوة الإدراك<sup>١٥</sup> و هي انفعالية و قوة التحريك و هي فعلية - و ليس اعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر فإن قيل لفظ القوة و اقتصر على أحد وجهين<sup>١٦</sup> عرض ما قلناه و شيء آخر و هو أن لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة و قد بين في علم الميزان أن ذلك ليس بجيد و لا صواب فيجب اعتبارهما في حدها و اسم القوة يتناولهما بالاشتراك لأن أحدهما داخل تحت مقوله

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 9

أن يفعل و الآخر تحت مقوله أن ينفعل و الأجناس العالية قد علمت أنها متباينة بتمام ماهياتها و إطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال<sup>١٧</sup> فإن قوله عليهما ليس بالاشتراك فإن النفس من

<sup>13</sup> (3) معناه أن الكمال قايسته إلى النوع فيما مر آنفاً و النوع أقرب إلى الجنس لأجل الحمل فيكون الكمال أقرب إلى الجنس فهو جدير بأن يجعل جنساً في تعريفها - بخلاف الصورة فإن قياسها إلى المادة كما مر و المادة أبعد من الجنس لأنها مأخوذة بشرط لا غير محمولة و هو مأخوذ لا بشرط و محمول و الحاصل أن ما كان المقيس عليه له أقرب إلى الجنس فهو أجدر بأن يجعل جنساً مما ليس المقيس عليه له أقرب إليه و بما قررناه ظهر أن الفاء في قوله فالصورة تقتضى إلى آخره للعطف لأنه وجه آخر بدليل قوله بخلاف الكمال إلخ و ما قبله تام بدونه و جعلهما وجهاً واحداً باعتبار اشتراكهما في المقايسة - و لو أبدل الفاء بالواو كان أنسب لكن أمر اللفظ هين و قوله أعني المادة تفسير للفظ شيء - في المقامات الثلاثة ثم لا يخفى أن هذه وجوه استحسانية فلك أن تقلب هذا الوجه و تقول إن الصورة قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من طبيعة الجنس بل عين الجنس أو تقرر أن الجنس عين المادة ذاتاً و التفاوت بينهما بالاعتبار بخلاف الكمال، س ر ه

<sup>14</sup> (1) أي قرين معها مضمن فيها لأن الكمال تدل على النوع و الجنس جزؤه و هو مأخوذ من المادة فيدل عليها بخلاف الدلالة على المادة فتيين من هذا أنا إذا ذكرنا الكمال في تعريفه كان متضمناً للنفس المادية كالنباتية و المفارقة من جهة ذاتها - بخلاف ما إذا ذكرنا الصورة لإشعارها بالمادة فيخرج المفارقة منها و هذا كاف في الأولوية، س ر ه

<sup>15</sup> (2) هذا إنما يتوجه لو كان المراد بتحديد النفس الحيوانية من حيث هي نفس حيوانية و أما إذا كان المراد بتحديد النفس مطلقاً نباتية كانت أو حيوانية و أريد من القوة إذا وقعت في حدها قوة التحريك فلا يتوجه ما ذكره كما لا يخفى فتأمل ل ر ه

<sup>16</sup> (3) و هو الترجيح بلا مرجح و يمكن الترجيح بعموم الفعلية لشمولها جميع النفوس و لا يعرض شيء آخر لأن المعروف النفس بما هي عامة و ليس لها جهتان لكن مقصوده أن الحدود بإزاء الوجودات و الحكيم يتكلم في المفاهيم من حيث التحقق أي في الحقائق و النفس بما هي عامة لا وجود لها، س ر ه

<sup>17</sup> (1) يعني أن الكمال لكونه مشتركاً معنوياً بين القوتين يمكن أن يستعمل في الحد و يراد به الكمال في الجملة سواء كان بحسب قوة التحريك فقط كما في النفس النباتية أو بحسب كلتا القوتين كما في النفس الحيوانية بخلاف اسم القوة فإنه مشترك لفظي بين معنيي القوة فلو استعمل في الحد فيما

جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال و من جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضا كمال.

و أما ثانياً<sup>18</sup> فلأن القوة اسم لها من حيث إنها مبدأ للأفعال و الكمال اسم لها من هذه الجهة و من حيث إنها تكمل النوع و ما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس قالوا إنا إذا عرفنا أن النفس كمال لكذا بأى تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس و ذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس و قد عرفت في باب المضاف- أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل و لا نعرف من وجود النفس إلا ما يقتضيه تلك الإضافة المحدودة<sup>19</sup> بما هي إضافة محدودة لا تمام وجودها لكون اسم النفس

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص: 10

غير موضوع إلا لذلك الوجود الإضافي و لم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص بل من حيث إضافة التدبير و التصرف للأبدان- و وجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقى مقيس إلى شيء آخر فالإضافة النفسية مقيسة إلى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلا في تقوم وجودها التعلقى الإضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء و يؤخذ في حده و لا يؤخذ في حد الإنسان- فإن الحدود بإزاء الوجودات<sup>20</sup> فللإنسان بما هو إنسان وجود و له حد بإزائه يعرف به و لا يدخل في حده الإنسان و لا شيء من الجوهر و جنسه لأنه من مقوله المضاف و الإنسان من مقولة الجوهر و المقولات متباينة بتمامها فشيء منها لا يدخل في حد شيء من الأخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن و لهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناطرة في أحوال المادة و حركاتها فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدأ

أن يراد به كلا المعنيين فيلزم استعمال لفظ المشترك في الحد و هو مما لا يجوز عند التعاريف و إما أن يراد به أحد المعنيين- فيلزم الترجيح من غير مرجح إذ لا أولوية لأحدهما على الآخر و مع هذا يلزم أن لا يتضمن التعريف على ذات النفس من حيث هي نفس فإنها قد يعتبر فيها كلتا القوتين- كما في النفس الحيوانية و على هذا لا يتوجه ما أوردناه في الحاشية السابقة فافهم، ل ره

<sup>18</sup> (2) فيه نظر لأن ما يستفاد من لفظ الكمال هو أن النفس كمال من حيث إنه يكمل به النوع كما سبق من أنه اسم لها من هذه الجهة فقط و إن كان في الواقع كمالاً من جهة أخرى كما أنها قوة أيضاً من حيث إنها يكمل بها النوع لاتحادهما ذاتاً، س ره

<sup>19</sup> (3) أي المحدودة بحد من حدود الجوهر النفساني و درجة من درجاتها أو المحدودة بحدين الجوهر النفساني و البدن أو الإضافة المعرفة بالتعريف المذكور، م ره

<sup>20</sup> (1) أي حاكية لها و إنها تقدر بقدرها لا أن الوجودات معرفات حتى يرد أن التعريف للماهية و بالماهية و أن الوجود لا حد له، س ره

آخر<sup>21</sup> و يستأنف علما آخر غير هذا العلم الطبيعي و لو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في  
أى مقولة<sup>22</sup> وقعت فيها مشكلا فإن من عرف حقيقة الشيء و فهم ذاته

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 11

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

### حكمة مشرقية:

و هاهنا سر شريف<sup>23</sup> يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهرية و استكمال الحقيقة الإنسانية في هويته و ذاته  
و يعلم أن هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم<sup>24</sup> فقط كما في حد البناء و الأب و الابن و ما يجرى مجراها و  
ذلك لأن نفسية النفس ليست كأبوة الأب و بنوة الابن و كاتبية الكاتب و نحوها مما يجوز فيه فرض خلوة  
عن تلك الإضافة فإن لماهية البناء و جودا و لكونه بناء و جودا آخر و ليس هو من حيث كونه إنسانا هو بعينه  
من حيث كونه بناء فالأول جوهر و الثانى عرض نسبي و هذا بخلاف النفس فإن نفسية النفس

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 12

<sup>21</sup> (2) هو المبدأ الفاعلي كالأول تعالى و العقول الفعالة لأن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها، س ر ه  
<sup>22</sup> (3) حيث إنهم اختلفوا فيه فقال بعضهم إنها المزاج فتكون من مقولة الكيف 10 كما اشتهر من جالينوس و إخوانه قالوا فما دام البدن على ذلك  
المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فإذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل 10 و قال جماعة منهم إمام الحرمين إن النفس  
أجسام لطيفة نورانية سارية في البدن سريان الماء في الورد و النار في الجمر و ذلك الساري هو المخاطب و المثاب و المعاقب و الحافظ لهذا  
الهيكل المحسوس و إذا فارقه سارع إلى التلاشي 10 و قال أكثر المعتزلة و جماعة من الأشاعرة- إن النفس هذا الهيكل المحسوس 10 و قال نظام  
النفس جزء لا يتجزى في القلب و بالجملة قد تعددت آراء أهل الكلام تعددا كثيرا حتى قيل إنها بلغت إلى قريب من أربعين مذهبا ليس على واحد  
منها دليل قطعي و أشهر مذاهبهم القول بأنها أجزاء أصلية في البدن من أول العمر إلى آخره أقول و العجب أن من انتسب إلى العقل كيف يقول بهذه  
الأقوال- و أنى يرضى بهذا القدر من العلم فهو لاء<sup>25</sup> نسوا الله فأنساهم أنفسهم<sup>26</sup> فالحق ما قاله المحققون من الحكماء و المكاشفون من العرفاء إنه  
جوهر مجرد مدبر للبدن حافظ له و سيأتي براهينه و المنور له الذي ليس بأقل من كثير من الأدلة أن يستشعر الإنسان أن أصل كل مركب كوني من  
المواد هو العناصر و يرجع هذا المركب و الإنسانية إلى العناصر- و يسويه مع العناصر الخارجة عنه و ينظر أنه هل يسوغ عقله أن يسند العلم و  
الحكمة و القدرة- مما يستأهل الإنسان الكامل بها لخلافة الله تعالى إلى التراب و الماء و النار و الهواء و المزاج- حاشاه حاشاه عن ذلك فليفتش في  
التراب يفز بجوهره كريمة هي أمر رباني و سر سبحاني- و أما مذاهب الأقدمين من الحكماء فسينقلها المصنف قدس سره من الشفا و يأولها  
فانتظر، س ر ه

<sup>23</sup> (1) المقصود أن ما قالوا من أن حقيقة النفس لا يعلم بهذا باطل فإن النفس بدوها هذه الإضافة و هذه مرتبة من ذاتها و قولهم إنها جوهر مفارق  
في ذاته دون فعله غير صحيح من أول الأمر عند المصنف قده إذ المفارقة مع القدم باطل و مع الحدوث تهاقت إذ لا حامل لحدوث المفارق كما يأتي  
في مقامه، س ر ه

<sup>24</sup> (2) المراد بكونه معرفا بحسب الاسم فقط أن لا يكون مشتقلا على ماهية حقيقية- فإن الأوصاف المشتقة و ما في معناها عرضيات ليس بحذاء  
مفاهيمها شيء في الخارج- كالأسود الذي ليس بحذاء مفهومه في الخارج إلا الجسم و هو جوهر و السواد و هو كيف- و ليس دونهما شيء يحاذي  
مفهوم الأسود فمعرفة الأسود لا يتضمن ماهية حقيقية، ط مد

نحو وجودها الخاص و ليس لماهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفساً<sup>25</sup> إلا بعد استكمالات و تحولات ذاتية تقع لها في ذاتها و جوهرها فتصير حينئذ عقلا فعلا بعد ما كانت بالقوة عقلا.

و البرهان على أن نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت أو مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوة اللاحقة بذات الأب أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء<sup>26</sup> لزم كون النفس جوهرًا متحصلاً بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة لذوات ثم سنح لها أمر<sup>27</sup> ألجأها إلى التعلق بالبدن و مفارقة عالم القدس و مزاوله العنصریات لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لا يزول و الجوهر المفارق لا يسنح له شيء لم يكن له في ذاته إذ محل الحوادث المادة الجسمانية و ما يقترنها.

و أيضا النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنية نوع كامل جسماني - و لا يمكن أن يحصل من مجرد و مادي نوع طبيعي مادي بالضرورة فإذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك<sup>28</sup> كونها

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 13

من باب المضاف و لا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقلية فقط فهذه الإضافة كإضافة القابلية للهولي و إضافة الصورية للصور الطبيعية و إضافة المبدعية و العالمية و القادرية للواجب تعالى و إضافة العرضية للسواد و البياض و غيرهما من مقولات العرض فإن أنحاء وجوداتها لا تنفك عن إضافة إلى شيء و لها معانٍ آخر غير الإضافة لست أقول لها وجود غير وجود الإضافة فالسواد مثلا له ماهية مستقلة في معناها و حدها و هي من مقولة الكيف و لكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع أعني عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتي لهوية السواد لا لماهيته و هكذا القياس في المادة و الصورة و الطبيعة و النفس من

25 (1) هذا الاستثناء أشبه بالمنقطع لأن حركة المادة من حد الطبيعة إلى حد العقل الفعال لما كانت حركة اشتدادية بطريق اللبس بعد اللبس كانت النفس الخارجة إلى حد العقل حافظة لمرتبة نفسيته، ط مد

26 (2) الجمهور يرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لا من السوانج و كذا لا يرون استحالة تركيب مجرد و مادي نوعا واحدا فالمقدمتان ممنوعتان عندهم لا بد من بيانها لتمام الحجتين، ط مد

27 (3) لا يقال الدليل أخص من المدعى إذ من أفراد المدعى أن يكون نفسية النفس لازمة و النفس قديمة بل و إن كانت حادثة فلا يصدق قوله ثم سنح لأننا نقول المراد لزوم التهافت بين كون النفس جوهرًا مفارقًا عقليا و بين كونها متعلقة بالمادة بل و بين كونها حادثة لعدم الحمل و ليس المراد من بعدية السنوح البعدية الزمانية على أن القدم مبرهن البطلان إن قيل إذا كانت النفس حادثة لزم فناؤها و دثورها قلنا النفسية حادثة و هي زائلة أيضا فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء، س ره

28 (4) الإضافة قسما إضافة داخلية في الماهية بل الماهية عين الإضافة و هذه هي المقولة و إضافة داخلية في هوية الشيء مثل أن يكون الشيء بحسب الماهية من مقولة الجوهر - و بحسب الوجود مضافا كالهولي و قد يكون بحسبها عرضا و بحسبه مضافا كالسواد فإن وجوده محض الإضافة إلى الموضوع و ربما لا يكون بحسب الماهية تحت مقولة أصلا لانتهاء الماهية كالحق تعالى و يعرضه الإضافة كالمبدعية و القادرية و هذا نظير عدم القرار فإن من الأشياء ما عدم القرار مأخوذ في مفهومه كالحركة و الزمان و مقولة أن يفعل و أن يفعل و نحوها و منها ما عدم القرار معتبر في وجوده دون ماهيته كالكيف و الكم و الأين و الوضع و الطبع بل في الكيف يعتبر عدمه في مفهومه فيقال هيئة قارة إلخ و أما وجوده كالمقولات الثلاث التي تقع فيها الحركة فهو سيال بل كل المقولات سيالة غير قارة أما عدم القرار معتبر في مفهومها أو في وجودها على سبيل منع الخلو و لذا فالعالم الجسماني بشرائره أعراضه و جواهره حادث دائر، س ره



حيث إنه لكل منها ماهية أخرى جوهرية غير الإضافة كما أن للأعراض ماهية أخرى عرضية غير العروض و لكن هوياتها الشخصية هويات إضافية و بهذا يعلم<sup>29</sup> أن الوجود أمر زائد على الماهية فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن كما يلزم لكل صورة إضافة المادة لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف و لا كونها من الأعراض لأن هذه الإضافة إضافة التقويم و التكميل لا إضافة الحاجة المطلقة<sup>30</sup> كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق- فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا و بعدا من نشأتها العقلية بحسب تفاوت

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 14

وجوداتها شدة و ضعفا و كمالا و نقصا إذ الوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة و الفعل

### و لنرجع إلى ما فرقناه من تحديد النفس

فنقول فهي إذن كمال للجسم<sup>31</sup> لكن الكمال منه أولى و هو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسياف و الكرسي- و منه ما هو ثان و هو الذي يتبع نوعية الشيء من أفعيله و انفعالاته كالقطع للسياف و التمييز- و الروية و الإحساس و الحركة الإرادية للإنسان فإن هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعا بالفعل إلى حصول هذه الأمور بل إذا حصل له مبدأ<sup>32</sup> هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن إلا بقوة بعيدة- فالحيوان حيوان بالفعل و إن لم يتحرك بالإرادة بالفعل و لم يقع له الإحساس بالفعل لشيء و المهندس مهندس بالفعل<sup>33</sup> و إن لم يعمل عمل المساحة و غيرها و الطبيب طبيب بالفعل و إن لم يعالج أحدا فالنفس كمال أول و كون الشيء<sup>34</sup> كمالا

<sup>29</sup> (1) قد جعله في المشاعر دليلا على أصالة الوجود فإن الوجود إذا كان أمرا انتزاعيا- فالسواد ليس إلا الماهية المخصوصة و لما كان وجوده عين الوجود في الموضع و لا تحقق له- لزم كون السواد مضافا بحسب الماهية، س ر ه

<sup>30</sup> (2) أي المجردة عن التقويم و التكميل بالنسبة إلى المضاف إليه، م ر ه  
<sup>31</sup> (1) و قد دلت كلماته السابقة على ذلك كقوله يلزمها إضافة البدن و قوله من حيث إضافة التدبير و التصرف للأبدان و قوله النفس تمام البدن، م ر ه

<sup>32</sup> (2) أي بل يكون النوع نوعا إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل و لا يحتاج في كونه نوعا إلى أن يكون نفس هذه الأشياء حاصله له بالفعل بل يكفي حصول قوة هذه الأشياء و مبدئها له بالفعل في كونه نوعا بالفعل تدبر، ل ر ه

<sup>33</sup> (3) هذا بظاهره مناف لما حقق المصنف قدس سره مرارا من أن المشتق لا يطلق على الشيء بالفعل إلا يكون مبدأ الاشتقاق حاصله له بالفعل مثلا العالم بالفعل لا يطلق على زيد إلا بكونه موصوفا بالعلم بالفعل و يمكن توجيهه بأن معنى المهندس بالفعل ما الشخص إذا كان له قوة عمل المساحة و كذا الطبيب بالفعل من يكون له القدر المأخوذ قوة العلاج بالفعل نعم لا يقال له معالج بالفعل حين كونه موصوفا بالقوة بعلاج لأن في كون الشيء حيوانا بالفعل و مهندسا بالفعل هو حصول قوة الإحساس بالفعل و قوة العمل- لا فعلية الإحساس و العمل و إن كانت فعلية الإحساس و العمل مأخوذا في كونه حساسا و عاملا- و فرق ما بينهما تدبر، ل ر ه

<sup>34</sup> (4) اعلم أن النفس كمال أول للجسم بشرط شيء أي بما هو نبات أو حيوان و إنسان و أما الجسم بما هو جسم إذا كان مأخوذا لا بالشروط فهي كماله الثاني بل الثالث بالنسبة إلى الصور العنصرية و الجمادية و أما إذا كان مأخوذا بشرط لا فليست كمالا له أصلا س ر ه

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 15

أولا لشيء لا ينافي ذلك كونه كامالا ثانيا لشيء آخر.

فلا يرد أن النفس الإنسانية ليست كامالا للحيوان<sup>35</sup> بما هو حيوان و لا النفس مطلقا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت أن تحقق كل طبيعته بتحقيق كل فرد منه- و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد فإذن النفس كمال أول للشيء و إن كانت كامالا ثانيا لشيء آخر و الشيء الذي هي كمال أول له لا بد و أن يكون جسما لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو الذي بالمعنى الجنسي<sup>36</sup> لا الجسم بالمعنى المادي<sup>37</sup> كما علم في صناعة الميزان و قد مر الفرق بينهما في مباحث الماهية أيضا- و ليس هذا الجسم الذي النفس<sup>38</sup> كمال له أعم من الجسم الطبيعي و الصناعي كالسرير و الكرسي و السفينة و المدينة و لو فرض<sup>39</sup> أن نفس الربان كمال للسفينة و نفس الملك

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 16

كمال للمدينة فليست كماليتها هي النفسية للسفينة و المدينة و لو أخذ المجموع من السفينة و النفس أمرا واحدا حتى تكون النفس كامالا له لم تكن ذلك المفروض مجموعا جسما و لا جوهرًا و لا شيئا من المقولات إذ الماهية تابعة للوجود و الوجود مساوق للوحدة- و ما لا وحدة له لا وجود له.

35 (1) أي ليست كامالا أولا إذا أخذنا الحيوان لا بشرط أو ليست كامالا أصلا إذا أخذنا بشرط لا و إنما هو كمال أول له إذا أخذ بشرط شيء و كذا النفس مطلقا كمال أول للجنس بشرط شيء و هو قدس سره في آخر كلامه و إن صرح بأن النفس كمال أول للجسم- لا بشرط الذي هو جنس إلا أن المراد و هو اللابشرط في ضمن بشرط شيء حيث إنه غير مقيد بالابشرطية و الجنس المحمول على النوع كما قلناه فإنه قدس سره قال أولا كون الشيء كامالا أولا لشيء لا ينافي كونه كامالا ثانيا لشيء آخر و كذلك قال أخيرا فإذن النفس كمال أول إلخ و لكن في وسط كلامه نفي مطلق الكمال بقوله فلا يرد أن النفس الإنسانية ليست كامالا إلخ فأشار بهذا النمط من الكلام إلى المقامين أعني أنها ليست كامالا لما هو مأخوذ بشرط لا و ليست كامالا أولا لما هو مأخوذ لا بشرط، س ره

36 (2) أي لا بشرط شيء بخلاف المادي فإنه قد وقف، س ره

37 (3) الجسم بالمعنى المادي هو المأخوذ بشرط لا أي بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه في الوجود فما يقارنه لا يكون كامالا أوليا له بخلاف الجسم بالمعنى الجنسي- لأنه المأخوذ لا بشرط شيء و هو لا يأبى أن يكون ما يقارنه غير زائد عليه في الوجود بل يكون متحدا معه في الوجود محصلا إياه فيكون ما يقارنه كامالا أوليا له فافهم، ل ره

38 (4) اعلم قد يقال جسم طبيعي أي ليس بتعليمي و قد يقال جسم طبيعي أي ليس بمثالي برزخي و قد يقال جسم طبيعي أي ليس بصناعي و هو المراد هاهنا، س ره

39 (5) لما أخرج من الحد مثل الصور النوعية للسرير و أمثاله من الأجسام الصناعية بقيد الطبيعي أراد أن يخرج كمالية نفس الربان للسفينة و نفس الملك للمدينة و نحوهما- فإنها ليست نفسا لها لأن كمال الشيء لا بد أن يتحد به لا سيما الكمال الأول الذي هو صورته و فصله الحقيقي و هنا ليس كذلك و لو سلم فهي هنا كمال لجسم صناعي لا طبيعي- و لو سلم بأن يقال لا يذكر الطبيعي في الحد ليشملها لأنها من أفرادها فهي كمال ثان لهما لأن انتظامهما بها و ليست كامالا أولا و لو أخذ المجموع أمرا واحدا لتكون هي كامالا أولا كالسواد لمجموع الموضوع و السواد فلا وجود له في الخارج لأن الوجود و الوحدة مساوقان، س ره

فظهر أن النفس كمال أول لجسم طبيعي و لا كل جسم طبيعي<sup>40</sup> إذ ليست النفس كمالا للنار و لا للأرض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس و الحركة الإرادية.

و دلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة أن ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة أخرى فذاتها متحدة الوجود بالمادة كالصور الأسطوقسية و الجمادية كالنارية و الهوائية و الياقوتية و الذهبية و غيرها فكأنها هي مادية محضة منقسمة بانقسامها.

و أما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة أخرى فلا محالة تكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة و هذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الأولى شأن النفس

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 17

إذ لها حظ من الملكوت و التجرد و لو قليلا<sup>41</sup> فظهر أن كون الكمال الأول للجسم الطبيعي - مما تفعل بالآلة خاصيته النفسية فكل قوة لجسم طبيعي من شأنها أن تفعل فعلا باستخدام قوة أخرى تحتها فهي عندنا نفس و هذا الحد أعنى قولنا كمال أول لجسم طبيعي - آلى جامع لسائر النفوس إذ ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغازية و النامية و المولدة في النفس النباتية و الخيال و الحس و القوة الشوقية في الحيوان لا مثل المعدة و الكبد و القلب و الدماغ و العصب فيه فعلى هذا القول النفس الفلكية داخله في هذا الحد لصدق مفهوم الآلى عليها بالبرهان و ذلك لأن البرهان قائم عندنا على أن الفلك مع كونه ذا نفس دراية للعلوم فهو أيضا<sup>42</sup> ذو قوة طبيعية مباشرة للتحرير و له أيضا قوة حساسة لا كالتى في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطرأ لآلة الحس و أيضا يكون في بعض مواضع أبدانها قوة الحس و في بعضها قوة أخرى و لا كذلك مادة الفلك لبساطته فالفلك كله خيال و كله طبيعة محركة وضعية

<sup>40</sup> (1) بل الجسم الطبيعي الآلى فمفهوم هذه العبارة أن الآلى بالجر صفة للجسم- و يفهم من قوله فظهر أن كون الكمال الأول الخ أنه بالرفع صفة الكمال لأنه النفس التي هي تفعل بالآلة و كلاهما جائزان إلا أن الأول أولى ثم إن قوله و لا كل جسم الخ- عطف على قوله أعم من الجسم الطبيعي و لا زائدة بعد النفي و ليست عاطفة على قوله لجسم طبيعي و إلا لم يجز الواو لامتناع اجتماع حرفي العطف، س ره

<sup>41</sup> (1) ليس المراد التجرد بالمعنى المصطلح أي غير الحال في المادة و إلا لا يصدق على النفس النباتي بل الحيواني بل المراد بالتجرد المعنى المفهوم من قوله كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة بمعنى وجودها غير وجود المادة لا متحدة بها بل يكون كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة، ل ره

<sup>42</sup> (2) لامتناع مباشرة التحريك للعقل و النفس بما هي نفس و مع هذا فالحركة نفسانية لأن الطبيعة مسخرة للنفس و إلا فالحركات كلها طبيعية لأن الفاعل المباشر في الكل هو الطبيعة- و لذا قال المعلم الأول حركات الأفلاك طبيعية، س ره

من جنس الطبيعة<sup>٤٣</sup> الخامسة و كله حس لكن قوة الحس و الحركة دون قوة الخيال و قوة الإدراك الكلى إن كانت.

و بهذا يندفع الإشكال الذى استصعب المتأخرون حله و هو أن الحد المذكور و لا حد آخر أيضا لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاثة أعنى النباتية و الحيوانية و الفلكية- فإننا إن أعطيناها اسم النفس لأنها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم أن يكون كل قوة نفسا فيكون الطبايع كلها نفوسا و ذلك مخالف لما أطبق عليه المتقدمون من العلماء

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 18

و إن أعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية و اندرجت الباقيتان- و إن أعطيناه للقوة الفاعلة أفعالا متخالفة خرجت النفس الفلكية و دخلت الأخيرتان- و إن زدنا على هذه المعانى شرطا ازداد تخصيصا فإذا كلما احتيل حيلة يتناول بها اسم النفس الحيوانية و الفلكية يخرج النباتية أو يتناول الحيوانية و النباتية تخرج الفلكية و لا ينبغي أن يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك طولاً و عرضاً- حتى يظن أنها أفعال متقابلة فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل مبدءاً واحداً و جهةً واحدةً لا يتغير هذا ما ذكره من الإشكال و قد عرفت حله بتفسير معنى الآلة و لا حاجة إلى اعتبار الرأى المحتمل الغير المعلوم فى باب الفلكيات حسب ما قاله الشيخ من أن الأجسام السماوية فيها مذهبان- أحدهما مذهب من يرى أن كل فلك ذى كوكب يجتمع من الكواكب و من عدد كرات فيه جسم حيوانى قد دبرت له نفس يتم فعلها بعده أجزاء ذوات حركة فيكون هي كالآلات و ذلك القول لا يتم فى جميع الأفلاك و الكرات.

و ثانيهما مذهب من يرى أن كل كرة فلها فى نفسها حياة مفردة فيرى جسماً محيطاً بالكل واحداً لا كثرة فيه فهؤلاء يلزمهم أن يروا أن اسم النفس الواقع على النفس الفلكية و على النفس النباتية إنما يقع بالاشتراك هذا. ثم اعلم أنه بإدخال لفظ ذى الحياة فى حد النفس و إن خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ من أنه لا يقع على الفلك و الحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال إن الحيوانات و الفلك لا تشترك فى معنى اسم الحياة و لا اسم النطق أيضاً لأن النطق الذى هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيلوليان<sup>٤٤</sup> و ليس هذا مما يصح هناك- فإن النطق هناك عقل بالفعل<sup>٤٥</sup> و العقل بالفعل غير مقوم<sup>٤٦</sup> للنفس الكائنة جزءاً من

<sup>43</sup> (3) أي المباشرة للطبايع الأربع في العناصر لكونها قابلة للكون و الفساد دون تلك، س ر ه

<sup>44</sup> (1) أي الهيلولاني النظري و الهيلولاني العملي، س ر ه

<sup>45</sup> (2) إذ ليس هناك عقل هيلولاني إذ جميع كمالات الفلك حاصلة بالفعل إلا الأوضاع، س ر ه

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 19

حد الناطق و كذلك الحس هاهنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول<sup>47</sup> أمثلتها و الانفعال منها و ليس هذا مما يصح هناك انتهى و ذلك لأن لفظ ذى الحياة<sup>48</sup> إن أريد به مبدأ الإدراك و التحريك المطلقين يتناول الفلك و الحيوان جميعا- لأن الإدراك أعم من الإحساس و التخيل و التعقل.

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 20

و أيضا إن أريد بالإدراك المأخوذ في حد الحياة الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك إذ ليس من شرط معنى الإحساس انفعال الآلة بل لو تحقق إحضار صورته جزئية للقوة الحساسة من غير انفعال وقع لآلة الحس لكان الإحساس حاصلًا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم أو في اليقظة كما للمبرسمين فيشاهدونها النفس من غير تأثير الحاسة هناك فعلم أن حقيقة الإحساس هي حضور الصورة الجزئية- لا تأثير الآلة بها و لا انطباع الصورة فيها كيف و نحن ذاهبون إلى أن الإبصار عندنا ليس إلا بإنشاء النفس صورة أخرى غير التي في المادة الخارجية و هي مماثلته إياها معلقة لا في محل و هكذا حال الأفلاك في كونها حساسة من حيث إن حساسيتها بضرب من الفعل- لا بضرب من الانفعال.

لكن مع هذا ليس لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال إن الحياة بعينها هذا الكمال و هي الأمر الذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس فما الحاجة إلى أن يثبتوا نفسا فتكون الحياة هي مبدأ الأفعال.

---

46 (3) يعني أن النفس التي هي جزء من حد الناطق في قولنا الناطق نفس ذات نطق ليس مقومها العقل بالفعل بل القدر المشترك بينه و بين الفعل بالقوة و إلا لم يكن الإنسان ناطقا في مرتبة العقل الهيولاني، س ر ه  
47 (1) أي الصور المكتسبة من ذوات الصور و الانفعال منها كاتفعال الجليديتين- و الروح البخاري في مجمع النورين و ليس هذا مما يصح في الفلك إذ صور الإنسان و الفرس و البقر و غيرها هناك لم تؤخذ منها بل الصور التي هناك مبدأ هذه و مؤسسها- فتلك الصور كالصور العلة للباري تعالى التي هي قبل المعلوم و ليس انفعال الآلة هناك إذ لا عين و لا أذن و لا نظيرهما فالصور يترشح على الأفلاك من الباطن، س ر ه  
48 (2) ناظر إلى قول الشيخ و ليس هذا مما يصح هناك يعني أن الدرك التعقلي- و هو أعلى مراتب العلم الحسولي كاف في صدق الحياة على الفلك و إن لم يكن إحساس هناك أو لم يكن له نفس منطبعة بأن يحمل السلب في كلام الشيخ على السلب بانتفاء الموضوع- و أما إن حمل على أنه لا يصح هناك إحساس على سبيل قبول أمثلتها قبولًا انفعاليا- فالجواب حينئذ قوله و أيضا إن أريد بالإدراك المأخوذ الخ.  
و لا يخفى أنه لم يخرج من كلامه قدس سره جواب لقول الشيخ النطق هناك عقل بالفعل و هنا عقل بالقوة.  
و الأولى أن يجاب بأن الحي معنى الدراك الفعال من غير اعتبار كون الإدراك فعليا و انفعاليا.  
إن قلت ما الفرق بين هذا المقام و ما سبق من أن القوة المأخوذة في تعريف النفس مشترك لفظي فكيف لا يلزم استعمال اللفظ المشترك هنا و لزم هناك.

أقول السر فيه أن لفظ القوة كان مشتركا بين مقولتي أن يفعل و أن يفعل كما مر- و المقولات ماهيات الممكنات و الماهيات و لا سيما ماهيات الأجناس العالية مفضرة على الاختلاف و لا جهة جامعة ذاتية بين العوالي و إلا لم تكن عوالي فاشترك القوة بمجرد اللفظ و أما الإدراك فمرجه إلى الوجود كما مر في الأسفار السابقة أن العلم و الحياة و الإرادة و القدرة و غيرها تابعة للوجود تدور معه حيثما دار بل عينه مصداقا و في كل بحسبه فهو ليس من سنخ الماهيات لعدم محدوديته بل من سنخ الوجود المفطور على الاتفاق بحيث يكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاتفاق ففي عين كون الإدراك فعليا و آخر انفعاليا يكون الإدراك مشتركا معنويا، س ر ه

لأننا نقول في دفع ما ذكره إنا أقمنا الحججة على أنه لما تخصص بعض الأجسام- بهذه الآثار دون البعض فليس بد من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى بالحياة إما أن يكون تلك المبادئ أو كون الجسم ذا تلك المبادئ أو كون الجسم بحيث يصحح أن يصدر عنه هذه الآثار. الأول تسليم لما كنا بصدده فإن سمي أحد هذا المبدأ الذي سميناها نفسا باسم الحياة فلا مناقشة لنا معه إذ لم يكن خالفنا إلا بشيء لا يعتد به و هو اللفظ.

و الثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ- و الثالث أيضا غير صحيح فإنه ليس المفهوم من هذا الكون و من النفس أو الحي من حيث هو حي شيئا واحدا و ذلك لأن المفهوم من هذا الكون المذكور<sup>49</sup> لا يأبى أن يسبقه

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 21

بالذات مبدأ يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة إليها فإن ذلك مما يحتاج إلى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون<sup>50</sup> يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فإنه يمتنع أن يسبقه بالذات كمال أول و إلا لم يكن كمالا أولا و قد فرضناه أولا و هذا مثل<sup>51</sup> كون الجسم<sup>52</sup> بحيث يصدر عنه الإحراق فإن نفس هذا الكون و وجود الحرارة في الجسم

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 22

<sup>49</sup> (1) المقصود أن المفهوم منه لا يأبى عن هذا السبق و المفهوم من الكمال المذكور يأبى عنه و بين المفهومين تقابل الإيجاب و السلب فإذا كان المفهومان فكذا الحثيثان- متقابلين فكيف يكون متحدا مع النفس فلا يرد أن مجرد عدم الإباء لا يكفي بل يجب أن يقال يسبقه البتة حتى يكون المطلوب برهانيا إذ المقصود ما ذكرناه من أن المفهومين المتخالفين- لا ينتزعا من حيثية واحدة، س ر ه

<sup>50</sup> (1) أي كون السفينة بحيث يصدر إلخ لأن المفهوم من الكون المذكور كما قال- لا يأبى أن يسبقه كون آخر لا أنه يحتاج أن يسبقه كون آخر، س ر ه

<sup>51</sup> (2) ربما يتراءى في بادىء النظر أن حق العبارة أن يقال كما أن وجود الحرارة- و كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق واحد لكنه مسبق بالصورة النوعية النارية- كذلك الحياة و كون الجسم بحيث يصحح أن يصدر عنه هذه الآثار واحد لكنه مسبق بكون آخر هو النفس لكن هذا غلط و تكثير في المثال فإن مراده قدس سره أن المفهوم من الكمال الأول المذكور و الكون الذي بالفرض المبدأ له واحد و إلا لم يكن كمالا أولا فما فرضت مبدأ أولا فهو لا غيره كما أن كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق- و وجود الحرارة فيه شيء واحد فإن كونه بحيث يصدر عنه الإحراق بوجود الحرارة فيه بلا اثنية و تقدم و تأخر فقله و كذلك وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئا واحدا متعلق بما سبق و نتيجة له أي كما أن كون السفينة إلخ مسبق بالزمان- كذلك هذا الكون مسبق بوجود النفس، س ر ه

<sup>52</sup> (3). 21. قال الشيخ في الشفا إن كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء أو يوصف بصفة يكون على وجهين- أحدهما أن يكون في الوجود شيء غير ذلك الكون يصدر عنه ما يصدر مثل كون السفينة يصدر عنه منافع السفينة و ذلك مما يحتاج إلى البرهان حتى يكون هذا الكون و الربان و هذا الكون ليس شيئا واحدا بالموضوع.

و الثاني أن لا يكون لشيء غير هذا الكون في الموضوع مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة حتى يكون وجود الحرارة في الجسم هو وجود هذا الكون و كذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الأمر إلا أن ذلك في النفس لا يستقيم فليس المفهوم من هذا الكون و من النفس شيئا واحدا- و كيف لا يكون كذلك و المفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال و مبدأ ثم للجسم هذا الكون و المفهوم من الكمال الأول الذي رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر لأن الكمال الأول ليس له مبدأ و كمال أول فليس إذن المفهوم من الحياة و النفس واحدا إذ عيننا بالحياة ما يفهم الجمهور انتهى كلامه الشريف، م ر ه

شئ واحد ولكن وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً بل نقول<sup>53</sup> كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياة على ضربين فمن الأشياء ما يجب أن يسبق هذا الكون كون آخر و من الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر فأما الذى يحتاج فى هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقاً بالذات فهو الأجسام الحية فإن هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كل جسم حيا و إن كان لها هذا الكون لا بمجرد أنها أجسام ما فقد تخصصت بأمر آخر و ليس لك أن تقول<sup>54</sup> هذا الكون هو الذى يقوم الجسم لأن جوابك أن حياة الجسم هى الكون الذى بعد هذا الكون المفروض مقوماً له و كلامنا فى الكون الثانى<sup>55</sup> سواء أريد بالجسم هو الذى بمعنى المادة أو الذى بمعنى الجنس إذ لكل منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهية المذكورة و أما ما ليس بجسم فلا مانع من أن يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب فى أكثر<sup>56</sup> ما ليس بجسم أن يكون

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 23

وجوده حياته كالموجود الأول و ما يتلوه من العقول و النفوس و الحياة ليس ما به يكون الحى بالذات حيا إذ من المحال أن يصير الشئ بهذا الكون ذا هذا الكون بل حياة الشئ نفس حيوته كما أن الوجود ليس ما به يصير الموجود موجوداً لاستحالة أن يصير الشئ بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت فى باب الوجود و المضاف و الأين و العقل و نظائرها فإن المضاف بالذات نفس الإضافة فالأين لا يحتاج إلى أين آخر- و الصورة العقلية وجودها و عقليتها شئ واحد

### فصل (2) فى ماهية النفس المطلقة

و إذ قد فرغنا من حد النفس بما هى نفس بحسب المفهوم الإسمى الإضافى- فجددير بنا أن نشتغل بتعريف ماهياتها و نتفحص أنه هل لها حقيقة أخرى غير كونها كمالاً للجسم و ذلك لأننا إذا قلنا إنها كمال لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر أو ليست بجوهر فإن معنى الكمال الشئ الذى بوجوده يصير النوع نوعاً فالنفس شئ يصير الحيوان حيواناً و النبات نباتاً و هذا لا يعلم منه أنها بعد جوهر أو عرض فإن كثيراً من الكمالات

<sup>53</sup> (1) كلمة بل للترقي يعنى نثبت السبق على البت و الوجوب فى حياة الجسم- و لا نكتفى بمجرد الاحتمال و أيضاً نقول يمكن أن يكون النفس عين الحياة كما ذكره القائل لكن لا حياة الجسم أعني كون الجسم بحيث يصدر عنه أفعال الحياة بل كون الشئ بحيث إلخ، س ر ه

<sup>54</sup> (2) أي ليس لك أن تقول ما ذكرت سابقاً من أن الحياة هى النفس المعرفة بالكمال المذكور لأن الجواب أن الحياة للجسم التي يجوز أن تقومه و تحصله و تكون عين النفس التي هي كماله الأول هي الكون الذي في الصعود بعد الكون الذي هو مجرد الجسمية الذي فرضته مقوماً و كلامنا من حيث إسناد التقويم و التكميل في الكون الثاني الذي بعد الطبيعة في الحدوث زماناً و قبلها بالذات فالمراد بالتقويم التحصيلي- كما يقال إن الصورة مقومة للهوى مع أنها ليست من علل القوام لها بل شريكة الفاعل لها، س ر ه

<sup>55</sup> (3) أي الثاني بحسب الذكر لا بحسب المرتبة، م ر ه  
<sup>56</sup> (4) إضافة إلى ما بعده بيانية و ما ليس بجسم أكثر بالنسبة إلى الأجسام الحية- و لا يجوز جعل الإضافة لامية بأن يجعل الأقل الهوى و الأعراض لأن هذا هو الضرب الثاني من الأشياء التي يصدر عنها أفعال الحياة و ما جعلت أقل خارجة عن المقسم، س ر ه

هى فى موضوع كالسواد و الكتابة و غيرها فإنها كمالات أولية للمركب منها و من الموضوع السواد للأسود بما هو أسود و الكتابة للكاتب بما هو كاتب.

فإن قلت أ ليس هذا الشيء<sup>٥٧</sup> موجودا فى المركب و المركب لا فى الموضوع فهو موجود لا فى موضوع بل فيما لا يستغنى ذاته<sup>٥٨</sup> عن ذلك الشيء.

قلنا كون الشيء جزءا لما لا يكون وجوده فى موضوع لو فرض أن له وجودا

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 24

غير وجود الأجزاء لا يمنعه أن يكون فى موضوع و كون الجزء فيه لا كشيء موجود فى الموضوع لا يجعله جوهرًا و قد علمت فى مباحث الجوهر أن جوهرية الشيء لا تختلف بالإضافة حتى يكون الشيء بالقياس إلى ما هو جزء له جوهرًا و بالقياس إلى ما يعرضه عرضا كما فى الذاتية<sup>٥٩</sup> و العرضية و ليس كل جوهرى<sup>٦٠</sup> جوهرًا و لا كل عرضى عرضا فالجوهر جوهر فى نفسه و بالقياس إلى كل شيء و كذا العرض عرض فى نفسه بالقياس إلى كل شيء نعنى أن القياس إلى الأشياء لا يغير جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهرًا و لا عرضيته بمعنى كونه عرضا نعم يغير كونه جوهريا أو عرضيا.

قال الشيخ إن الشيء إذا تعقلت ذاته و نظرت إليها فإن لم يوجد لها موضوع البتة كانت فى نفسها جوهرًا و إن وجدت فى ألف شيء لا فى موضوع بعد أن توجد فى شيء واحد على نحو وجود الشيء فى الموضوع فهى فى نفسها عرض و ليس إذا لم يكن عرضا فى شيء<sup>٦١</sup> فهو جوهر فيه فيجوز أن يكون الشيء لا عرضا فى الشيء و لا جوهرًا فى الشيء كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحدا فى شيء و لا كثيرا فيه و لكن فى نفسه واحد أو كثير و ليس الجوهري و الجوهر واحدا و لا العرض<sup>٦٢</sup> بمعنى العرضى فى باب

57 (1) أي ليس هذا جزءا مما ليس فى الموضوع و أما مجرد الوجود فيما ليس فى الموضوع- فليس مناط الجوهريّة بالضرورة و إلا فالسواد

موجود فى الجسم و الجسم ليس فى الموضوع- و القرينة على ما فسرناه قوله قلنا كون الشيء جزءا و قوله ليس كل جوهرى جوهر، س ر ه

58 (2) يعنى السواد مثلا فى المركب الذى لا يستغنى ذاته عن ذلك الجزء إذ الكل محتاج إلى الجزء و هاهنا مقدمة مطوية هي أن كل حال فى محل يحتاج إلى الحال جوهر، س ر ه

59 (1) فإنهما أمران إضافيان كالحويان فإنه ذاتي بالقياس إلى الإنسان عرضي بالقياس إلى الناطق إذ الجنس عرض عام للفصل كما أن الفصل

خاصة للجنس، س ر ه

60 (2) و ليس كل جوهرى كاللون للسواد و لا كل عرضي كالإنسان للناطق فإنه ليس عينه و لا جزءه بل عرضي له، س ر ه

61 (3) قد خرج منه الجواب لما سبق من أن الشيء فى المركب لا فى موضع كالسواد فى المركب منه و من الموضوع فنقول لا يلزم إذا لم يكن

الشيء عرضا فى شيء أن يكون جوهرًا فيه بل يجوز ارتفاعهما عنه و إن كان فى نفسه واحدا منهما كما أن زيدا ليس واحدا فى السماء و لا كثيرا

فيه و كذا فى مرتبة ماهيته و إن كان فى نفسه و فى حيزه واحدا، س ر ه

62 (4) فإن العرض المستعمل فى إيساغوجي أي الكليات الخمس بقولهم العرض العام و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض المفارق هو

العرض المحمول و هو العرضي كالماشي و الضاحك و العرض المستعمل فى قاطيغورياس يعنى المقولات العشر هو مقابل الجوهر أعني الحال فى المحل المستغنى كالمشي و الضحك بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمة بالموضوع فإذا كانت نفس ما قائمة بالموضوع يكون عرضا و إن وجدت

فى ألف شيء لا فى موضوع كما سبق من الشيخ إلا أن يجعل تلك النفوس حقائق متباينة أو المراد أنه يحتمل أن يكون نفس ما و هي النفس النباتية و المنطبعة من الحيوان قائمة بالموضوع، س ر ه



## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 25

إيساغوجي هو العرض الذي في قاطيعورياس و قد بينا هذه الأشياء في صنائه المنطق انتهى فعلم أن كون النفس كمالا للجسم و الجسم جوهرًا و كونها جزءا للمركب لا عرضا قائما بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمه بالموضوع- و هي مع ذلك يكون جزءا للمركب و يحتمل أن لا يكون في موضوع فيكون جوهرًا.

فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا أن ذلك الكمال جوهر أو عرض فيجب لنا أن ننظر إلى ماهية النفس هل هي جوهر أو عرض لكن البرهان قائم على أن النفس جوهر و لا يكفي في هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهرية ذاتنا الإدراكية- و الاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرًا مجردًا عن البدن إذ ذاك لا يفيد جوهرية النفوس على الإطلاق و الأولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض أنواعها و كذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الإنسانية عن الأبدان العنصرية و الأجسام المادية على تجرد طائفة منها و هي التي بلغت إلى مقام العقل و المعقول بالفعل عن العالمين و مفارقتها عن الدارين.

أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرًا فهو أنه قد سبق أن بعض الأجسام في ذاتها و طبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياة و الحياة في الحيوانات<sup>٦٣</sup> صفة ذاتية مقومة

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 26

<sup>63</sup> (1) توضيحه أن الصفة هنا كالوصف العنواني في السنة المنطقيين كما قالوا إنه قد يكون عين ذات الموضوع و قد يكون جزءه و قد يكون خارجا منه و ليس المراد به الصفة العرضية المعرفة بالمعنى القائم بالغير و إنما كانت مقومة للجسمية لكونهما موجودتين بوجود واحد لا يحتاج في اتصافها بها إلى ضم ضمنية كما أن الجسم الأبيض يحتاج في الاتصاف إلى ضمنية البياض فالمراد بالجسمية الجسمية المضافة إلى الحياة أي الحيوان- و بالمقوم المحصل و إلا فالفصل بالنسبة إلى الجنس و هو هنا الجسم بما هو جسم مقسم لا مقوم فالمراد بالجسمية بالمعنى الجنسي الجسم المأخوذ لا بشرط في ضمن بشرط شيء- أو المراد الجسم الجنسي في ضمن النوعي و هو الحيوان و المقوم محمول على ظاهره- و بالجسم الذي هو موضوع أو مادة الجسم المأخوذ بشرط لا المستغني عن الحال ليكون موضوعا و هذا إذا أخذ بشرط لا بالنسبة إلى الأعراض أو المحتاج إليه ليكون مادة- و هذا بالنسبة إلى الصور الجوهرية و حاصل البرهان أنا نشاهد صدور آثار الحياة عن الحيوان و ليس مستندا إلى الجسمية المشتركة و إلا لكان كل جسم كذلك و لا إلى الهيولى لكونها قابلة محضة فلا يمكن تصحيح ذاتية الحياة باعتبار هذين الذاتيين العامين- فإذا كانت الحياة صفة ذاتية للجسمية المضافة إليها و فصلا لها فأخذها صورة مقومة للمادة التي هي مبدأ الجنس تقويما تحصيليا لأن الصورة شريكة علة الوجود للمادة لا من علل القوام فيصدق على تلك الصورة أنها حالة في المحل المقوم بالحال و كل ما هو كذلك فهو جوهر فالنفس جوهر.

ثم لما كان مبنى البرهان ذاتية الحياة للجسم إذ لو كانت عرضيا كان مبدؤها عرضا- و أن الأسود لما كان عرضيا للجسم كان مبدؤه عرضا و هو السواد تصدى لإبطال مذهب من زعم أنها عرضية بناء على ما رأوا من أن الأجسام دائرة هالكة و لم يفرقوا بين الجسم بشرط لا و لا بشرط و إلا فالثاني حي بالذات و كيف لا و يصدق كما ذكره قدس سره على الحيوان- بل يصدق على الناطق كما يصدق الناطق على بعض الجسم و مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود فمرتبة من مراتب الجسم لا بشرط هي الناطق و الفصل المنطقي تعبير عن الفصل الحقيقي و هو هنا العقل بالقوة و العقل بالفعل.

و أيضا قد ثبت أن كل بسيط و اجد و جامع لكمالات ما دونه و أيضا بمقتضى الحركة الجوهرية التي يقول بها المصنف قده و الحركة متصلة واحدة جميع الحدود التي في البدايات و الأوساط و النهايات واحدة و بهذا القدر يمكن دفع التكفير عن القائلين- بالمعاد الروحاني فقط بشرط أن يتقوهوا بالجسمية و إن كان هذا القول قصورا و كفرا عقليا لأن الجسم الذي لا بد أن يعتقد به هو الجسم الصوري فليدعن بعالم المقادير و الأشباح كعالمي المعاني و الأرواح ثم كيف لا يكون هذا الجسم المذكور حيا- و من مراتبه الجسم البرزخي و المثالي الأخرى إن الدار الآخرة لهي الحيوان، س ره

لجسميتها بحسب الماهية أعنى الجسم بالمعنى الجنسى لا بالمعنى الذى يكون موضوعا أو مادة و مبدأ تلك الحياء مقوم لجسميتها بالمعنى الذى هى به مادة كما علمت فى مقامه و جماعه من المتأخرين حتى صاحب حكمه الإشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين فى الجسم زعموا أن حياء الحيوانات عارضة لأجسادها عرضا غريبا و زعموا أن لا شىء من الأجسام مما هو حى بالذات بل كل جسم فى نفسه فهو ميت ظلمانى و ليس كذلك فإن كل حيوان جسم لذاته و الجسم جنسه و الحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 27

لا بشرط شىء أى الجسم بما هو جسم مطلق و إن لم يكن الإطلاق<sup>64</sup> قيذا له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان و كل حيوان حى بالذات فبعض الجسم حى بالذات و ذلك يناقض قولنا لا شىء من الجسم بحى بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحى.

فإذا تقرر أن نوع الحيوان ماهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم و الحياء ذاتية له و ليست حياء الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هى تلك الطبيعة و إلا لكانت الأجسام كلها حيوانا لاشتراكها فى الجسمية فهى بواسطة أمر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعنى النوع الإضافى له و مقوم النوع الذاتى للجوهر جوهر لا محالة فمبدأ الحياء<sup>65</sup> فى الحيوان صورة جوهرية.

و هكذا نقول فى الجسم النباتى إن النمو و التغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذى هو من الأنواع المحصلة للجسم الطبيعى و ليست حصولها لأجل الجسمية المشتركة فله لا محالة صورة نوعية محصلة لماهية الجسم الطبيعى المطلق على سبيل الفصل و التنوع و للمادة المخصوصة على سبيل التقيوم و الآثار المخصوصة على سبيل الإفادة- فتلك الصورة التى هى مبدأ هذه الأفاعيل و الآثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلا و تنوعا و تقويما هى أولى بأن يكون الجوهر من نفس الجسمية المبهمه الوجود و من الجسمية المادية القابلة لتأثيرات ذلك المبدأ المسمى بالنفس النباتية و قد سبق فى مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادئ من القاعدة التى وضعناها فى هذا الباب- فليرجع إليها من اختلجت فى صدره بعد دغدغه

<sup>64</sup> (1) فإن المطلق المقيد بالإطلاق اعتباري لا وجود لها فى الخارج و جعله فردا خفيا ليس إشارة إلى أنه يجوز أن يقيد بالإطلاق أيضا بل إلى أنه يطلق عليه المطلق و إن لم يقيد بالإطلاق أو إلى أنه فى ضمن فرد منه مقيد بالإطلاق، س ره

<sup>65</sup> (2) البرهان كما ترى إنما يثبت جوهرية النفس بمعنى كونها مقومة لنوع جوهرى- مندرج تحت مقولة الجوهر نظير كون المادة الأولى و الصورة الجسمية و كذا الصورة النوعية على ما قيل جواهر و أما الاندراج تحت مقولة الجوهر بحيث تصير بانضمام فصل إليه نوعا محصلا من الجوهر فهو ممتنع فالصور الجوهرية و كذا الفصول المأخوذة منها ليست جواهر بمعنى الاندراج تحت مقولة الجوهر و إنما هى جواهر بمعنى المقوم للنوع الجوهرى، ط مد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 28

الباب الثاني في ماهية النفس الحيوانية و بيان جوهريتها و تجردها ضربا من التجرد و فيه فصول

فصل (1) في جوهريتها

قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية و لكن سنزيدك هاهنا إيضاحا و ذلك أن

من الناس من ذهب إلى أن النفس هي المزاج و يدل على فساده براهين.

الأول أن البدن جوهر أسطقسى مركب من عناصر متنازعة متسارعة بطباعها إلى الانفكاك

و الذي يجبرها<sup>٦٦</sup> على الامتزاج و حصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا إن العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور و عليه الشيخ و غيره من العلماء أو قلنا<sup>٦٧</sup> إنها غير باقية و ذلك لأن الكيفيات العرضية أينما حصلت فهي تابعة للصور- فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة<sup>٦٨</sup> أو بمادة مفردة لا يمكن أن تكون عين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 29

الكيفية المزاجية لأن مبدأ الشيء و حافظه لا يكون عين ذلك الشيء و لا أيضا يمكن أن تكون صورة من صور العناصر لأن لكل منها آثارا مختصة ليست آثارا للنفس- فالنفس إذن غير الكيفية المزاجية و غير الصورة الأسطقسية التي لواحد من الأسطقسات

لكن هنا شكوك

منها لعل الأسطقسات في بدن الحيوان مقسورة<sup>٦٩</sup> على الاجتماع و حصول المزاج

<sup>66</sup> (1) و ما قيل من أن النفس موقوفة على المزاج فلو عكس دار مندفع بأن حدوث النفس موقوف على المزاج و أما المزاج فحفظه موقوف على النفس، س ره

<sup>67</sup> (2) كما هو مختاره على ما صرح به في أواخر مبحث الجواهر و الحق أنها غير باقية بصرافتها و إن كانت باقية بنحو التوسط بمعنى أن الأرض المنكسرة مثلا أيضا أرض- كما أن الكيفية باقية و لكن منكسرة الصورة فالأرض التي في بدن الإنسان من مراتب الأرض و إن لم تكن صرفة و إلا لكانت كفييتها صرفة لأن تخالف الآثار تبع تخالف مبادئها و حقيقة هذا على القول بجواز الاشتداد و التضعف في الجوهر و تبدل الذات مع أصل محفوظ فيها واضحة، س ره

<sup>68</sup> (3) هذا ناظر إلى بقاء الصور النوعية كما أن قوله مفردة ناظر إلى عدم بقائها، س ره

<sup>69</sup> (1) يعني أن الفلك مثلا بحركته قسرها على الاجتماع قسرا بسببه تحقق الفعل و الانفعال بينها زمانا ما و حاصل الحمل أن احتباس النار و الهواء هاهنا إما لضيق المسلك كما في الزلزلة و لا هناك و إما لتحقيق الفعل و الانفعال في زمان الحركة إلى الانفصال من الخلط لكون الأجزاء الباقية بعد القسر من النار و الهواء في غاية القلة فتبسط حركتها كما في الدهن المذكور فإنه يتحقق الامتزاج حال حركة الأجزاء إلى الانفصال فنقول معلوم إلخ ففي الكلام لف و نشر غير مرتب، س ره

لا أن جابرا يجبرها على الالتيام أو حافظا يحفظها أو يحفظ مزاجها و حله أن المقسور من الأسطقات الممتزجة إنما ينحفظ انحفاظا قسريا إما لعصيان المسلك عن الانشقاق كاحتباس النيران و الأهوية في الأرض قسرا حتى إذا قويت زلزلت الأرض و خسفتها و إما في زمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء و معلوم أنه ليست الأجزاء النارية و لا الهوائية في المنى قد بلغت في القلة إلى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة و لا هناك من الصلابة و عسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه- و في المنى أرواح كثيرة هوائية و نارية إنما يحسان مع الأرضية و المائية بشيء آخر- غير جسمية المنى بدليل أنه إذا فارق الرحم و تعرض للبرد الذي هو أولى بالتجميد رق بسرعة و كذلك إن تعرض للحر أو كان في رحم ذى آفة.

و منها سلمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء و شدة الالتحام و جوابه أن صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لا يمنع التفصي كالحال<sup>٧٠</sup> في المنى إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 30

خثورته<sup>٧١</sup> فإن قلت لو كانت<sup>٧٢</sup> نارية المنى و هوائيته غالبتين على مائيته و أرضيته لكان المنى صاعدا بالطبع و ليس كذلك فبطل المقدم و إن كانت الأرضية و المائية غالبتين - جاز أن يحسهما بالقسر.

قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من النارية و الهوائية عند مفارقة الرحم و تعرضه للبرد.

فإن قلت لم<sup>٧٣</sup> لا يجوز أن يقال النارية و الهوائية اللتان كانتا في المنى يفسدان بالمائية عند تعرضه للبرد لا أنهما تفارقان عنه و إذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادعيتموه.

قلنا فإذن يلزم أن يبقى مقدار حجم المنى زمانا يعتد به سيما عند عدم القواسر الخارجية كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعة و ليس كذلك.

<sup>70</sup> (2) المراد أن مانعية الصغر لا يتصور مع قلة المائع و إنما يتصور مع كون النار و الهواء مغمورين في المائع الكثير و هنا ليس كذلك كما هو حال المنى على التقدير المذكور لأن صغر الأجزاء لو منع عن التفصي فهو باق عند عدم التقام فم الرحم إياه فينبغي أن لا يزول خثورته و إذا زالت علمنا أن السبب عدم المائع الكثير، س ره

<sup>71</sup> (1) بالناء المثلثة نقيض الرقة، م ره

<sup>72</sup> (2) حاصل السؤال أنا سلمنا أن المائع هنا ليس كثيرا حقيقيا لكنه كثير بالإضافة إلى النار و الهواء و هو كاف في الحبس و حاصل الجواب أنه لو كان سبب الحبس ذلك لبقى عند مفارقة الرحم لبقاء الكثرة الإضافية، س ره

<sup>73</sup> (3) ناظر إلى قوله لوجب إلخ، م ره

و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء و الأرض هو النشف

ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب.

و الجواب أن النشف إنما يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء و عدم البدل.

فهب أن العنصرين الثقيلين اجتماعاً لا لجامع من خارج بل<sup>٧٤</sup> بمجرد الاتفاق في

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 31

الميل إلى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية و الهوائية و أما تعلق النار<sup>٧٥</sup> بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فإن النار مما يحدث في الحطب شيئاً فشيئاً على الاتصال فتزول بانقلابها إلى الهواء على التدريج و ليست هناك نار واحدة متعلقة بالحطب بل النيران المتعلقة بالفتيلة كالماء الجارى على الاتصال.

و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطقسات تحريك الوالدين أو مزاج الرحم

ثم يبقى ذلك القسر زماناً.

و جوابه أن حركة الوالدين و إن كانت تؤدي إلى اجتماع الأسطقسات التي في المنى لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم إلى المنى بعد ذلك حتى يتم الأعضاء الحيوانية و لا بد من حافظ لذلك الاجتماع و هذا هو الجواب<sup>٧٦</sup> القوى عن السؤالين السابقين.

و أيضاً لو لم يكن في المنى فاعل يفعل المزاج و الأعضاء لكان يجب أن يكون العضو المتخلق أولاً هو الظاهر لأن الأجسام إنما تفعل ما تفعل بالجثة لا بالقوة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 32

<sup>74</sup> ( 4 ) ليس كذلك بل لما كانت المناسبة شرطاً في العناصر و لهذا جعل كل واحد منها مجاوراً لمناسبة في الترتيب المكاني خرج الهواء من خلل الأرض لمنافرتيها فنشفت الأرض الماء المناسب لها لضرورة الخلاء كما مر في أواخر السفر الأول في أجرة المعلقة بقرب الماء، س ره  
<sup>75</sup> ( 1 ) يعني أنكم جعلتم سبب البقاء و الاجتماع مدة ما التعلق كالتعلق بالحطب في النار فإن النار باقية مجتمعاً مع الحطب مدة بسبب التعلق و هذا باطل لأن النار المتعلقة به لا بقاء له بل يتجدد أنا فأنا على نعت الاتصال كما ترى في أصول الشعل- فلا تتمكن النار الأولى من البقاء حتى يحصل المزاج فإن المزاج تحتاج إلى الحركة الاستحالية كما إلى الحركة الأينية في أجزاء الممتزج، س ره  
<sup>76</sup> ( 2 ) أتى بصيغة التنبيه مع أن الأسئلة الماضية ثلاثة لإلحاقه الثاني بالأول كما قال في صدر الثاني سلمنا فإنه صريح في ابتناؤه على الأول و الحاصل أن جامع أجزاء أصل المادة شيء آخر و لكن جامع الأجزاء المنضمة إليها و العلة المبقية لجمع الأول نفس المولود أي طليعة منها و هي الطبع الذي لا بشرط و في الحركة و إن لم يكن الطبع الواقف من مراتبها و كون هذه الأفعال و ما بعدها من نفس المولود و باطن ذاتها الملكوتية لا من أمر خارج غير خفي إذ لا خفاء أن جميع الآثار الظاهرة في البسائط- و المركبات الناقصة و النامة المعدنية عن أمور داخلية مختصة هي القوى و الطبائع فكيف ينزلزل القاعدة في النبات و الحيوان و المبادي هنا أتم و أقدر و أكمل و أشعر و مع ذلك فالكل بقدرة الله تعالى لأن المبادي مفارقتها بجهاتها النورانية درجات قدرته و فاعليتها مراتب فاعليته و عنت الوجوه للحق القويم، س ره

و من جهة المماسه و الانضمام و الأقرب مكانا أسبق حدوثا من الأبعد و التالي باطل بالاستقراء فكذا المقدم و ذلك لأن أول الأعضاء تكونا هو القلب و أيضا كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد.

و منها أن هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ

و الدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زمانا و ليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب أن يتفرق الأجزاء عند الموت.

و الجواب<sup>77</sup> أن لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدرا من العناصر الكثيفة و شكلا و لونا لا يحتاج إلى حافظ نفسى كما لا يحتاج البناء فى انحفاظه و تماسك أجزائه إلى حافظ غير يبوسه العنصر و الذى كانت النفس حافظه إياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان بل قدر آخر و مزاج آخر ما لم يتغير و لم يفسخ لم يعرض الموت- و النفس ليست من الأسباب القريبه الموجبه لهذا اللون و الشكل الباقيين بل هى كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكاته إلى هذا الشكل و اللون كالبناء و الباني ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد فى بدن الحيوان و غيره فينحفظ فى مده فى مثلها يمكن أن يتحرك العناصر تمام حركات الافتراق و التلاشى سريعه إذا كان الانعمار قليلا أو بطيئه إن كان كثيرا و يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجوهر النارى و الهوائى و يتأخر<sup>78</sup> و يبطىء ما شأنه التأخر و البطوء كالأرضى و المائى بل يجب أن يتوسط زمان لحركه الانفصال و لم يجب أن يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليلا على أن اجتماعه وقع بلا جامع على أنك إن حققت لم تجد الشخص و قد فارقتة الحياه فى آن من الآنات على أمر أو حال كان عليه فى حال الحياه.

الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 8، ص: 33

و منها أن النفس لا يحدث إلا عند استعداد المادة لها

و ذلك الاستعداد لا يحصل إلا بحدوث المزاج الصالح فإن المزاج من العلل المعدة للنفس و العله المعدة و إن كانت عله بالعرض لكنها متقدمه بالطبع فإذا كان تكون النفس عله اجتماع العناصر فكيف تتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه أعنى اجتماع العناصر الذى يتقدم عليها بالطبع.

77 (1) و الحق أن يقال لا يقطع علاقة النفس بالكلية بل ما دام أثر البدن باقيا باقية- و على هذا يحمل ما ورد من زيارة المقابر و هذا أوفق بمذهب المصنف قده فكما أن مقام الطبع البدني فى الحدوث من مراتب النفس و إشراق و طليعه لها كسخونة و تحمر يحصلان من نار عظيمة فى فحم كذلك فى الزوال كحرارة بقيت فى الجدران من الشمس بعد الغروب و ليؤخذ النار و الشمس فى مثالنا هذا لا بشرط بحيث يكون الشعاع و السخونة من صقعهما و ظهورا لهما لا شيئا على حبالهما، س ره  
78 (2) فى بعض النسخ بالواو و هو أولى و إن كان أو فهو لمنع الخلو، س ره

و أجيب عن هذا الإشكال بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الأبوين ثم إنه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس المولود ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له و جامعه لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

و اعلم أن المتأخرين قد اضطرب كلامهم فى أن الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها و لمزاجها أم لا و فى أنه نفس المولود أم نفس الأبوين فذهب الإمام الرازى إلى أن الجامع نفس الأبوين قبل حدوث نفس المولود و بعد الحدوث تصير هى حافظة له و جامعه لسائر أجزائه بالتغذية كما ذكر و نقل هو أيضا فى بعض رسائله المشتملة على أجوبة مسائل المسعودى أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين و الحافظ لذلك الاجتماع أولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة و تلك القوة ليست واحدة فى جميع الأحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين قال و بالجملة فإن تلك المادة تبقى فى تصرف المصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس هذا ما ذكره.

و أورد عليه أولا بأن الحكماء جعلوا المصورة و المولدة و غيرهما قوى للنفس و الآلات لها و النفس حادثة بعد المزاج و تمام صور الأعضاء<sup>79</sup> كما هو مذهب المعلم الأول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 34

و المشاءين فالقول بإسناد تصوير الأعضاء و حفظ المزاج إلى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل إياها و هو ممتنع جدا

و أما ما ذكر فى التفصلى عن هذا

تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز<sup>80</sup> قدمها- كما نقل عن بعض الأقدمين و تارة بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض الملبين و تارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل يجعلها من قوى النفس النباتية

<sup>79</sup> (1) هذا ليس بسديد لأن المورد أوردته على القائل بالحدوث مع أن قدم النفس باطل لحدوثها إنما قالوا بهذا

\1\ لقوله ص: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام\E

فحملوا العام على الزمان فى السلسلة العرضية الزمانية مع أن المراد العام الربوبي- فى السلسلة الطولية الدهرية من الجبروت و الملكوت و أيضا قالوا به آخذا لما ورد فى الشرع من أخذ العهد و الميثاق لكن هذا أيضا على طور آخر و يرد على هذا أيضا أول ما ورد على الأول و أيضا يلزم التعطيل و أيضا يلزم التخصيص بلا مخصص فى اختصاص وقت خاص بالحدوث بخلاف ما إذا كانت النفس حادثة بحدوث البدن، س ر ه<sup>80</sup> (1) هذا الجواب يستلزم تفويض الفاعل الطبيعى تدبيره إلى غيره و هذا يتم بالفاعل الصناعى دون المجبول كما سيجيء، س ر ه

المغايرة لها<sup>81</sup> بالذات كما هو رأى البعض و تارة بتصييرها من قوى نفس<sup>82</sup> الأم فشىء من هذه الوجوه لا يسمن و لا يغنى.

و ثانيا بما اعترض به محقق الإشارات فى شرحه بأن ما نقل فى تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله فى الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس فى الشفاء و هو قوله- فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة أسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها و هى حافظه لهذا البدن على النظام الذى ينبغى و بأن تفويض التدبير من قوة بعد مدة إلى قوة أخرى كنفس المولود غير معقول فى الأفاعيل و التدابير الطبيعية و إنما يجرى أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادته متجددة.

ثم أجاب عن أصل هذا الإشكال بأن نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ثم تجعلها أخلاطا و تفرز عنها بالقوة المولدة مادة المنى و تجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة و تصييرها إنسانا بالقوة و تلك القوة صورة حافظه لمزاج المنى كالصور المعدنية ثم إنه يتزايد كمالاته فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 35

أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها إياها و هكذا إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا فيتم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و تبقى مدبرة للبدن إلى أن يحل الأجل و قد<sup>83</sup> شبهوا تلك القوى فى أفاعيلها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد الحرارة النارية فى الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا- فمبدأ الحرارة الحادثة فى الفحم كذلك الصورة الحافظة و اشتدادها كمبدأ الأفعال النباتية- و تجمرها كمبدأ الأفعال الحيوانية و اشتعالها نارا كالناطقه فجميع هذه القوى كشيء واحد- متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود و يتبين أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة فى المنين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها و الجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن

<sup>81</sup> (2) هذا أيضا واه جدا إذ لا تسلط لتلك النفس على ما لا علاقة طبيعية بينها و بينه- فهو كاستخدام نفس زيد القوى الحالة فى بدن عمرو، س رة

<sup>82</sup> (3) التقييد لأجل أن ذلك غير معقول أيضا فى من يفعل بإرادة ثابتة قديمة، س رة

<sup>83</sup> (1) التشبيه بالنار المذكورة و إن ناسب سياق المصنف قده من كون النفس ذات مراتب أولاها الطبع و أخيرتها ما شاء الله تعالى إلا أنه لا يلائمه المتقدم من كلماته كقوله مستعدا لقبول نفس أكمل و لا يلائمه أيضا إنكار الحركة الجوهرية أقول قول المحقق قده كأنه شيء واحد و استعماله لفظي النقصان و الكمال حيث إن المتباينين ليس أحدهما ناقصا من الآخر و الآخر كمالاته بل لا بد أن يكونا كضوء ضعيف و ضوء شديد و غير ذلك من إشارات مما بينه على ذلك السياق و أما إنكاره الحركة الجوهرية فمحمول على ثبات وجه الله تعالى فى كل شيء الذى هو باطن الذات لها فإن ما هو لم هو و إطلاق الجوهر على الذات ليس بعزيز فى كلامهم و كلام غيرهم و لما كانت عباراته فى شرح الإشارات و غيره ناصة على أصالة الوجود فلو عبر عن الجزء الثالث فى النفس بل فى العالم الكبير بالوجود لكان حسنا أيضا و معلوم أن تجوهر الشيء و تذوته على هذا المذهب بالوجود، س رة



يتم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود و قول الشيخ إنهما واحد لهذا الاعتبار و قوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول انتهى.

أقول ما ذكره كلام متين إلا أن فيه إشكالا لا ينحسم و لا ينتجح إلا بطريقتنا من إثبات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 36

الاشتداد في الجوهر فإن ما ذكره يحتمل<sup>84</sup> وجوها - أحدها أن هذه الأفعال المتعددة من الحفظ للمزاج و التنمية و التحريك الإرادي - و النطق صادرة من مبدأ واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم عنه حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة و كونها معطلة عما سوى الأفعال الجمادية - و هذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكمية و لم يذهب إليه أحد من الحكماء.

و ثانيها أنها تصدر من مباد متعددة متخالفة الذوات متفاضلة في الكمال و هذا يوجب ما ذكره و أبطله من تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره في مادة إلى فاعل آخر يخالفه - و إن زعم<sup>85</sup> أن الصورة السابقة تفسد عن المادة و تتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة فيرد عليه أن فعل القوة السابقة ليس إلا الحفظ و التقويم و التكميل و محال أن تكون القوة الطبيعية التي شأنها تقويم المادة مما يوجب<sup>86</sup> فسادها و إبطالها أو يجعلها

84 ( 1 ) لا يخفى على الناظر الخبير أن الكلام المنقول من المحقق الطوسي نص في اشتداد الجوهر و لا يحتمل شيئا من الوجوه الثلاثة التي ذكرها المصنف فانه في حق النظر، ل ره

85 ( 2 ) الفرق بين هذا الشق و الشق الثاني أن الصور في الثاني كانت باقية و فوضت أحدها تدبيرها إلى الأخرى و صارت هي نفسها معطلة و في الثالث الصورة صارت فاسدة و تكونت صورة أخرى باشرت فعلها و فعل نفسها و لا يخفى أن هنا شقا آخر - و هو أن تكون الصورة السابقة باقية عند ورود اللاحقة و لا تفوض فعلها إلى اللاحقة بل تؤول كل أثر إلى مبدأ يناسبه فما لم يبطل هذا الشق أيضا لم يلزم المطلوب و هو أن يكون مبدأ هذه الآثار شيء واحد ذو مراتب مختلفة بالشدة و الضعف متصلة اتصالا معنويا لا أن هنا مبادي دفعية الحصول ذوات مفاصل لكن لما كان هذا الشق واضح البطلان لم يتعرض له لأن تلك الصور لما كانت متدرجة في الكمال من كاملة إلى أكمل من أكمل و هكذا لا بد أن يصدر من كل منها ما يصدر من سابقه مع أنه يبطل هذا و بعض ما سبق من أن المادة الواحدة لا بد لها من صورة واحدة و الجنس الواحد فصله واحد و المعلول الواحد علته واحدة، س ره

86 ( 3 ) أي يوجب فساد المادة الثانية المصورة بالصورة - إن قلت في المعطوف بكلمة أو أيضا فساد المادة متحقق فكيف المقابلة - قلت في المعطوف عليه جعل القوة موجبة لفساد المادة و في المعطوف جعلها موجبة لملزوم الفساد و كلمة أو للإضراب و ضمير تفسدها راجع إلى القوة و المنظور إليه في الحقيقة فيه فساد القوة نفسها و المعنى بل يجعل القوة مادتها مستعدة لقبول ما تفسد نفس القوة. إن قلت السائل لم يبين المفسد و لم يجعل الصورة مفسدة فمنظوره أن الأمور الخارجة تفسدها كما تفسد الصورة المادية في الانقلابات فليكن في النفس من هذا القبيل.

قلت إن ما نحن فيه من قبيل الحركة و الاستكمال لا من باب التفساد بالأمور الخارجة و الداخلة كما قال فهذا ينافي كون المني الخ 37 قال الشيخ إن كون الشيء من شيء على وجهين - أحدهما بمعنى أن كون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالتالي كالصبي إذا صار رجلا لم يفسد و لكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهر و لا عرضي إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد إذا قيس إلى كمال الآخر. و الثاني بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثاني مثل الماء يصير هواء فإذا حصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني و القسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر و قد نقل هذا عن الشيخ في السفر الأول في العقل و المعقول. و بالجملة كل صورة نوعية في مادة شأنها تقويم تلك المادة و تحصيلها و في المركب كذلك مع حفظ تركيبها و مزاجها لا إفساد المادة و أعداد مادة لقبول ما يفسد تلك الصورة و أيضا لو كان هنا كون و فساد لزم كون الغير المنتاهي من الأكوان و الفسادات محصورة بين حاصرين و لزم تتالي الأتات و الإنبات لأن الفساد و الكون عندهم دفعيان - و الكلام في مراتب كل نفس كالكلام في التبدل من نفس إلى نفس فكما أن التبدل من النفس النباتية إلى النفس الحيوانية بالفساد و الكون كذلك التبدل في مراتب كل نفس - كما في النفس النباتية التي قريبة الأفق من الجماد كما في الطحلب و التي قريبة الأفق من الحيوان كالنحل و كما في النفس الحيوانية التي للخراطين و التي للمسوخ و فيما بين مراتب شتى و الطبيعية لا تطفر عنها و أما حديث القسر فهذا ليس منه إذ في مواضع القسر لا يبقى المادة القريبة بل تفسد كما في قطع النبات و حرق الحيوان أو غرقه مثلا و هنا المادة على

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 37

بحيث تستحق بالإعداد لقبول ما يفسدها و يبطلها بالتضاد فهذا ينافى كون المنى بصورته التي

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 38

فيه بصدد الاستكمال و لو كان كذلك لوجب أن تكون القوى النباتية و الحيوانية و النطقية متضادة و ليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي كل سابق منها متوجه إلى اللاحق توجه الشيء إلى كماله و تشبث الفعل إلى غايته و غايته الشيء علة تامه لا علة بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلاثة فثبت أن الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده و يتكامل في تجوهر ذاته و يتطور في أطواره و يستوفي الدرجات الطبيعية و النباتية و الحيوانية و البشرية إلى ما شاء الله تعالى و قد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق أن الأفاعيل الذاتية متوجهة بالذات إلى ما هو خير و كمال و لا يتوجه شيء من الأشياء في سلوكه الطبيعي نحو شيء مناف له مضاد إياه إلا بقسر قاسر أو قاطع طريق له من خارج بل الكشف و البرهان قد أوجبا أن الأشياء كلها طالبة للخير الأقصى و النور الأعلى جل مجده و لنعد إلى ما كنا فيه

### البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج

أنه لا شك أن النبات و الحيوان - متحركان من تلقاء أنفسهما إلى كمالتهما في الكم و الكيف و لا محالة أن الحركة تقع في أمزجتهم أيضا لأن الأمزجة تابعة للممزجات فالمزاج يبدل عند الحركة و المحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك و أيضا فلأن البدن الذي يسوء مزاجه بمرض و شبهة قد يعود إلى المزاج الصحيح و لا بد له من معيد و ليس هو المزاج الصحيح الذي قد بطل و لا المزاج الفاسد فإذن المحرك المعيد غير المزاج و ليس خارجا عن جسم الحيوان - لأنه لو كان مفارقا فهو لا يفعل إلا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت و إن لم يكن مفارقا فهو لا يفعل إلا بمشاركة الوضع<sup>87</sup> أو بالجسمية المشتركة و هما باطلان أما الثاني فظاهر كما مر و أما الأول فلما<sup>88</sup> يعرف بأدنى تأمل من أنه ليس اغتذاء الحيوان و نموه و توليده بقسر قاسر فيكون بقوة فيه و هو المطلوب.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 39

حالتها و لو كان في الترقبات الطولية قسريات لكان القسر دائما أو أكثريا كما لا يخفى و هما محالان فإذن المحرك المعيد غير المزاج و هذا نظير الطبيعة المعيدة للحالة الطبيعية بعد زوال الحالة الغريبة القسرية و هي غير الحالتين، س ر ه  
87 (1) التردد على سبيل منع الخلو فإنه لو فعل بالجسمية المشتركة لكان فعله بمشاركة الوضع أيضا، س ر ه  
88 (2) بهذا التأويل كما يظهر بطلان الأول يظهر بطلان الثاني إلا أن يكون المراد بالثاني هو الجسمية المشتركة من الحيوان الذي هو متحرك في مزاجه لا أن المنفصل من الحيوان يحركه بالجسمية المشتركة فتدبر، ل ر ه

## البرهان الثالث

لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإعياء لأن الإعياء إنما يكون بسبب حركة طارئة على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه و ليس يمكن أن يقال- إن طبائع البسائط تقتضى حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها- يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها و لا يختلفان إلا بالقوة و الضعف فإنه لو كان مقتضى المزاج مقابلا لمقتضى الطبائع لكانت تلك الطبائع تقتضى أمرين متقابلين و ذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء و لما تجاذب مقتضى النفس- و مقتضى الطبيعة عند الرعشة فلذلك قال الشيخ فى الإشارات إن الحيوان متحرك بشيء غير مزاجه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال هذه الحركة البطوء و السرعة كما فى الإعياء فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجهة الحركة الإرادية هى الفوق و عند الإعياء لا يكون الحركة سريعة و يريد بقوله فى جهة حركته ممانعة النفس و الطبيعة كما فى الرعشة لأن النفس تحركها إلى فوق و المزاج إلى أسفل فيتربك الحركة منهما و يريد بقوله فى نفس حركته أن الإعياء ربما ينتهى إلى حيث لا يقوى النفس على التحريك أصلا.

و قال الشارح المحقق المراد بحالة الحركة وقت الحركة و المزاج قد يمانع فى جهة الحركة كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق و مزاج بدنه- لغلبة الثقلين تقتضى السفلى و المراد بقوله فى نفس حركته أن المزاج يقتضى السكون على وجه الأرض لمقتضى الثقل المذكور و النفس قد تريد الحركة على وجه الأرض- و رد ما ذكره فى باب الرعشة بأنها لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل و من كل حركة فى جهة تريدها النفس و من كل حركة فى مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فإنه إذا أحدث محرك ميلا إلى جهة و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة.

## البرهان الرابع

أن الإدراك الحسى فى هذا العالم لا يكون إلا بتكيف الآلة بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق إلا مع استحالة مزاج العضو اللامس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 40

فالمدرک لتلك الكيفية إن كان المزاج فذلك إما أن يكون المزاج الذى قد بطل و هو ممتنع أو الذى حدث و هو أيضا ممتنع لأن المزاج الصحيح الأصلى لا يدرك ذاته- فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته.

و بالجمله الإحساس يستدعى الانفعال و الشيء لا ينفعل عن نفسه فإذن لا بد في الإحساس من شيء باق عند توارد الحالتين ليحصل الشعور بذلك التغيير و المزاج غير باق.

### البرهان الخامس

أن الحيوان قد يتحرك في مزاجه إما عن الاشتداد إلى الضعف- أو عن الضعف إلى الاشتداد و لا شك أن المتحرك<sup>89</sup> غير المتحرك فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج.

### البرهان السادس

من العرشيات قد علمت أن الإدراك عبارة عن وجود المدرك بالفتح للمدرك بالكسر فنقول لو كانت النفس هي المزاج لزم أن يكون العرض موجودا لنفسه و التالي محال فالمقدم مثله و أما بيان الملازمة فلأن النفس تدرك المزاج و المزاج لأنه كيفية ملموسة تكون عرضا فلو كانت النفس هي المزاج فيكون العرض موجودا لذاته و أما بطلان التالي فلأن وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته- فليس إذن المدرك هو المزاج بل موضوع آخر و ليس ذلك هو الجسم المطلق لأن ذلك ممتنع و إلا لكان كل جسم دراكا و لا أيضا الجسم العنصري و إلا لكان كل جسم عنصري دراكا و هو خلاف الواقع فإذن القوة التي تدرك المزاج شيء غير المزاج و لا الجسم الذي قام به المزاج بل شيء غيرهما و هو المطلوب.

### البرهان السابع

أنا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانية و القوة الخيالية<sup>90</sup> عن الأجسام العنصرية و الطبيعية و التجرد فوق الجوهرية فبطل كون النفس مزاجا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 41

اعلم أن من الناس من حاول إبطال كون المزاج نفسا بطريق آخر و هو أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل و شكل الجزء واحدا و التالي باطل فكذا المقدم.

<sup>89</sup> (1) و الظاهر المحرك بدل المتحرك في الموضعين فإن المتحرك هو البدن فتفتن، ل ره  
<sup>90</sup> (2) عطفها إشارة إلى أن النفس الحيوانية مجردة بحسب القوة الخيالية لا بحسب اللمس كيبعض الحيوانات التي لها اللمس فقط ثم إن ما سبق من أننا لا نستدل بالتجرد على الجوهرية كما فعله المتأخرون هو التجرد العقلي و هنا وقع الاستدلال بالتجرد البرزخي الخيالي فلا منافاة و إن لم يشمل هذا أيضا جميع النفوس كالنباتية، س ره

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن المشكل عنده هو القوة المصورة و هي قوة سارية في محلها و جزؤها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال في القوة المصورة ما ألزم في<sup>91</sup> المزاج و كذلك أيضا يلزمه أن يكون شكل جزء<sup>92</sup> الفلك مساويا لشكل كله.

أقول أما القوة المصورة فهي و إن كانت سارية في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعة و خدمه للنفس فتفعل التشكيل في الأعضاء بحسب أغراض النفس و حاجاتها و أما فعل القوى البسيطة التي تفعل الكرات فلأجل أن القوة الواحدة- إذا اقتضت في مادة واحدة مقدارا معيناً و أفادت شكلا كان مقتضاها من الأشكال الكروية- فإذا سبق شكل الكروي للكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر للاتصال<sup>93</sup> الواقع فيها و قال أيضا لو كان المحرك قوة مزاجية تحركت إلى جهة واحدة فإن المزاج

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 42

الواحد مقتضاه واحد و اعترض عليه الفاضل المذكور بأن هذا أيضا منقوض بالقوى النباتية- فإن كلا منها واحدة تفعل أفعالا كثيرة كذلك هاهنا.

أقول و الجواب بمثل ما مر فإن القوى النباتية تفعل أفعالا مختلفة على حسب أغراض النفس فهذه البراهين<sup>94</sup> التسعة المذكورة ظهر أن النفس الحيوانية ليست قوة<sup>95</sup> مزاجية كالصور المعدنية مع أن المعدنيات أيضا ليست آثارها و لوازمها إلا بصور جوهرية غير أمزجتها

## فصل (2) في بيان تجرد النفس الحيوانية و عليه براهين كثيرة

منها أن الحيوان قد يتزايد<sup>96</sup> أجزاءه تارة و يتناقص أخرى

<sup>91</sup> (1) من وحدة شكل الكل و الجزء و كلمة ما بدل للمحال و خبر مبتدأ محذوف، س ره  
<sup>92</sup> (2) لأن المشكل هو طبيعة الفلك و هي واحدة و ليس لها شعور و إرادة و سنوح أعراض كالمصورة و المزاج فيلزم أن يكون كل جزء من الفلك كرة و ليس كذلك، س ره  
<sup>93</sup> (3) يعني ليس هاهنا بالحقيقة بعض و بعض بل متصل واحد و الاتصال الواحداني مساوق للوحدة الشخصية فإذا تشكل الموضوع بشكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر نعم لو انفصل جزء من الفلك عنه لكان كرة لكن لا يخفى أنه يمكن أن يقال بذلك في المزاج أيضا فنقول هو المشكل لكن إذا أفاد شكلا للكل يمنع ذلك من إفادته للجزء.  
إن قلت إن موضوع المزاج ليس بسيطا فإن صور العناصر باقية في المواليد و ليس اتصال حقيقي فيها لوجود المفاصل بتصغير الأجزاء و تماسها. قلت الكلام في المادة القريبة كالعصبية و العظمية أو نحوهما و هي واحدة لا البعيدة و إلا فلا يتم الدليل لجواز تفاوت الشكل بتفاوت القابل، س ره  
<sup>94</sup> (1) و ليعلم أن غالب المقدمات المأخوذة في هذه الحجج مقدمات طبيعية أو طبية مأخوذة من علومها على نحو التسليم و الأصول الموضوعية بيانها على الفن الذي أخذت منه، ط مد  
<sup>95</sup> (2) أي ليست مزاجا و إنما عبر بالقوة لإطلاق القوة الفعلية على الأعراض أيضا كالحرارة فإنها مبدأ التغيير كما مر في مرحلة القوة و الفعل و عبر ببناء النسبة من باب نسبة العام إلى خصوصياته كإطلاق الجوهر السوري على الصورة فالهولاني على الهولوى و نحوهما تمييزا لذلك العام أو من باب التجريد البيدي.  
و قوله كالصور المعدنية من باب التشبيه بالضد و هذا أدل دليل على ما قلناه، س ره  
<sup>96</sup> (3) و هذا ما أشار إليه المحقق الطوسي قدس سره في التجريد بقوله و غير المتبدل غير المتبدل و اعترض المحقق القوشجي عليه بأن هذا جار في النفس الحيوانية فتكون مجردة فالدليل أعم من المدعى فاسد لأن المدعى أيضا عام لأن بناء المعاد الجسماني على تجرد النفس الحيوانية بحسب القوة الخالية و بدون هذا لا يمكن إثباته و لكنه لم يخطر بباله هذا الانتباه و ليس ملايما لمذاقه، س ره

بالتحليل فإنه ما من بدن حيوانى إلا و تستولى عليه الحرارة الغريزية و الأسطقسية الداخلتان و حرارة الحركة و الهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس و ذلك الحيوان باق بشخصه فى الأحوال كلها فعملنا أن هويته مغايرة للبنية المحسوسة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 43

و منها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكية

و كيف لا و هى تهرب عن المؤلم و تطلب اللذيذ و ليس هربها عن مطلق الألم أما أولا فلأن المشهور أنها لا تدرك الكليات و لو أدركتها لكان ما نحن بصدده ألزم و أما ثانيا فلأنها لا تهرب عن ألم غيرها- مع أن ذلك أيضا ألم فهى إذن تهرب عن ألمها فهو يقتضى علمها بأنفسها و ذلك يقتضى تجردها بوجهين.

أحدهما أن العلم يقتضى ثبوت الشئ المدرك بالفتح للشئ المدرك بالكسر- و الصورة التى تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها و كل ما وجوده<sup>97</sup> لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل و ثانيهما أن علم الحيوان بهويته دائم و ليس بمكتسب بالحس و علمه بأعضائه الظاهرة و الباطنة ليس كذلك فهويته<sup>98</sup> مغايرة لأعضائه.

أما الصغرى فلأن العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان إما<sup>99</sup> بالحس و هو باطل فإن الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آله لها و مستعملة إياها- و أيضا<sup>100</sup> ربما يعلم ذاته عند ما لا يحس بشئ أصلا و أما بالفكر فلا بد من دليل- و الدليل إما علة النفس أو معلولها و الأول باطل لأن علة النفوس شئ أجل من أن يحيط به علم الحيوان و أيضا الأكثرون<sup>101</sup> من الناس يعرفون أنفسهم و إن لم يخطر ببالهم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 44

علة أنفسهم و الثانى أيضا باطل لأنه إما أن يكون الوسط فى الاستدلال هو الفعل المطلق أو فعله المضاف إليه فإن اعتبر الفعل المطلق لزم إثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو و إن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل

97 (1) أى وجوده بالفعل فلا يرد الهوى إذ ليس لها وجود بالفعل إلا فعلية القوة، س ر ه

98 (2) إن قلت النتيجة لهذا القياس أن علمه بهويته مغاير لعلمه بأعضائه لا ما ذكره.

قلت قد ثبت أن العلم و المعلوم بالذات متحدان بالذات، س ر ه

99 (3) إن قلت هذا الكلام فى قوة أن يقال لو كان مكتسبا بالحس لكان إما بالحس لأنه نقيض قوله و ليس بمكتسب بالحس و هو باطل.

قلنا هذا نقيض لكلا الجزئين لأن قوله علم الحيوان بهويته دائم بمنزلة قوله ليس بمكتسب بالحس و بغيره إذ المكتسب ليس بدائم كما لا يخفى فقوله

و ليس بمكتسب بالحس- من باب ذكر الخاص بعد العام، س ر ه

100 (4) كما فى الهواء الطلق على ما سنذكره، س ر ه

101 (5) إن قلت الكلام فى النفس الحيوانية قلت إذا كان الإنسان كذلك فالحيوان بطريق أولى مع أن أكثر الناس لا تفاوت بينهم و بين الحيوانات،

س ر ه

المضاف إلى الشخص توقف على العلم به- فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدور فثبت أن علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس أو دليل.

و أما الكبرى فلأن الإنسان لا يعرف أعضائه الظاهرة إلا بالحس و لا أعضائه الباطنة إلا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف أعضائه إذا عرف إلا بأحدها.

برهان آخر على أن الحيوان ليس هو البنية المحسوسة

ف نقول لو فرض الحيوان كأنه خلق<sup>١٠٢</sup> دفعه و خلق كاملا و لكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات- و إنه يهوى في خلاء أو هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء و لا يحس بشيء من الكيفيات- و فرقت بين أعضائه حتى لا يتلامس فإنه في هذه الحالة يدرك ذاته و يغفل عن كل أعضائه الظاهرة و الباطنة بل يثبت لذاته و لا يثبت لها مقدارا و لا طولاً و لا عرضاً و لا جهة من الجهات و لو تخيل وضعاً أو جهة أو عضواً من الأعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على أنه جزء من ذاته و ظاهر أن المشعور به غير المغفول عنه فإذاً هويته مغايرة لجميع الأعضاء

فصل (3) في دفع ما أورد على جوهرية النفس من الشكوك<sup>١٠٣</sup>

قالوا إن القوى النباتية حالة في الأجسام و كذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات و فاعله للأفعال الجزئية و الجوهر المفارق<sup>١٠٤</sup> يستحيل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 45

أن يكون<sup>١٠٥</sup> مدركاً للجزئيات و فاعلاً للأفعال الجزئية فإذاً تلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع<sup>١٠٦</sup> المركب من البدن و منها فتلك القوى النباتية و الحيوانية موجودة كل واحد منها في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فهي إذن جوهر صوري فمن جوز كون شيء واحد جوهرًا و عرضاً باعتبارين قال إن النفس من

<sup>102</sup> (1) ليس من البعيد أن يمنع ذلك و خاصة في غير الإنسان من سائر أنواع الحيوان، ط مد

<sup>103</sup> (2) أي على كونها جوهرًا فقط ليست فيها شائبة العرضية فافهم، م ره

<sup>104</sup> (3) إن أراد المفارق حتى من علائق المادة فالحكم صحيح و لكن النفس الحيوانية ليست مفارقة بتلك المثابة و إن أراد المفارق في الجملة فالحكم ليس بصحيح، م ره

<sup>105</sup> (1) إن قلت أ ليس المفارق مدركاً لذاته المشخصة قلت بلى و لكن بالحضور- و الكلية و الجزئية من أقسام العلم الحسولي و أيضا المستحيل إدراك الجزئي المتغير بالآلات المتغيرة لا الجزئي المجرد، س ره

<sup>106</sup> (2) إن أراد أن الجوهر المفارق مطلقاً و إن كان مفارقاً خيالياً يستحيل أن يكون مدركاً للجزئيات و فاعلاً لها فممنوع و إن أراد أن المفارق العقلي يستحيل أن يكون كذلك فمسلم و لكن يلزم منه أن لا يكون النفس الحيوانية من المفارقات العقلية و لا يلزم منه أن لا تكون من المفارقات مطلقاً و المطلوب هو الثاني لا الأول فلا تغفل، ل ره

<sup>107</sup> (3) أي علة ناقصة فمن حيث إنها علة للمجموع الذي هو جوهر و جزء له يكون جوهرًا لئلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض و من حيث استغناء المحل في الجسمية عن الحال يكون عرضاً، س ره

حيث إنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر و من حيث إنها تقوم بمحل مستغن عن الحال في جسميته عرض و  
كذا من أحوال كون<sup>١٠٨</sup> القائم بالمحل جوهرًا أنكر جوهرية النفس مطلقًا و قد علمت فساد هذين القولين<sup>١٠٩</sup> ثم  
للقائلين بعرضية النفس متمسكات.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 46

أحدها أن الحال يتمتع أن يكون سببا لمحلّه لاستحالة الدور فلا يكون جوهرًا.

و ثانيها و إن يساعدونا على أن الحال يمكن أن يكون من مقومات المحل - لكن قالوا إن النفس ليست كذلك  
لأنها إنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح - و المتأخر لا يكون علّة للمتقدم فالنفس لا تكون علّة لحصول  
المزاج و ثالثها أن النفس لو كانت جوهرًا لكان الجوهر ذاتيا لها لأنه جنس لما تحته من الأنواع المحصلة فلو  
كانت النفس جوهرًا لكان العلم بجوهريتها بديهيًا حاصلًا من غير كسب و التالي باطل فكذا المقدم.  
و الجواب أما عن الأول فقد مر فيما مضى.

و أما عن الثاني فلما مرت الإشارة إليه من أن المزاج الذي هو علّة معدة - لفيضان نفس أو صورة جمادية  
على المادة المستعدة به غير المزاج الذي تقيمه و تحفظه تلك النفس أو الصورة فاندفع الدور.

و أما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو أنا لا نعرف من النفس إلا أنها شيء مدبر للبدن فأما ماهية<sup>١١٠</sup> ذلك  
الشيء فمجهولة و الجوهر ذاتي لتلك الماهية لا لمفهوم أنه شيء ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر غير  
معلوم لنا و ما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر فزالت الشبهة.

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

<sup>108</sup> (4) وجه المحالية ما سيذكر من الدور فإنهم قالوا الحال لا محالة محتاج إلى المحل فلو احتاج المحل إليه لدار فهو مستغن و الحال في المحل  
المستغني عرض - و لذا قالوا بعرضية الصور النوعية لكن ليسوا قائلين بالهولي فلا يلزم عرضية الصورة الجسمية بمقتضى هذه القاعدة، س ره  
<sup>109</sup> (5) أما الثاني فلما مر في الجواهر والأعراض أن الحال محتاج في التشخص إلى المحل و المحل لا يمكن أن يحتاج إليه من هذه الجهة بل من  
جهة أخرى فأما في قوام وجودها كالاحتياج إلى الصورة الجسمية أو في نوعيتها كالصورة النوعية فلا دور - و أما العرض فهو الحال في المحل  
المستغني في الوجود و التنوع معا.  
إن قلت ما معنى احتياج المادة إلى الصورة النوعية في التنوع و نفس الجسمية أيضا نوع تام إذ الاعتبار في التمامية بالوجود في العقل و الجسم في  
العقل قديم بجنسه و هو الجوهر و فصله و هو القابل للأبعاد.  
قلت مرادهم بالتنوع صيرورة الجسم نوعا تاما من الأنواع المتكافئة كالنبايط و المركبات التي كل منها في عرض الآخر و الجسمية المشتركة بين  
الأجسام النوعية ما هي من الأنواع المترتبة كالهولي لأنها أيضا نوع بسيط هذا.  
و أما الأول فلأن التركيبان أدى إلى الوحدة الحقيقية فكيف يكون وجود واحد جوهرًا و عرضًا و قد مر أن القياس إلى الأشياء لا يغير جوهرية  
الشيء و لا عرضيته و إن لم يؤد إليها فليس جزءا بالحقيقة كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، س ره  
<sup>110</sup> (1) يعني أن ذاتي الشيء إنما يكون بين الثبوت إذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه - لا بأمر صادق عليه مطلقا بل على التفصيل أيضا لا على  
سبيل الإجمال كتصور المحدود - فإن الفرق بينه و بين الحد بالإجمال و التفصيل، س ره



## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 47

باطل لما قد مضى و ثبت أن علمى بنفسى ليس غير نفسى و أنه أبدا حاصل بالفعل و هى جوهر بالحقيقة و ليست من باب المضاف قال و العجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما لا لموجب ثم قال و الجواب الصحيح أن يقال الجوهرية ليست من الأمور الذاتية فلذلك جاز أن يبقى مجهولا كما بيناه من قبل.

أقول أما كون الجوهر ذاتيا للأنواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان و أما كونه مجهولا فى النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا الفاضل و أمثاله و هو أن الجوهر ذاتى للماهيات التى يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر و فصل محصل له و ليس الجوهر جنسا للوجودات إذ الوجود كما سبق لا جنس له و لا فصل له و العلم بالشىء إذا كان بحصول صورة زائده حصلت عنه فى ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه فلا بد أن يكون بحده المشتمل على جنسه و فصله.

و أما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص و هويته الشخصية و الوجود من عوارض الماهية و الماهية أيضا غير داخل فى وجودها و العلم الحصى صورة كلية و مقوماتها أيضا أمور كلية و العلم الحصى هويته شخصية غير محتاج الحصى إلى تقدم معنى جنسى أو فصلى.

فالإنسان متى رجع إلى ذاته و أحضر هويته فربما غفل عن جميع المعانى الكلية حتى معنى كونه جوهرًا أو شخصا أو مدبرا للبدن فإنى لست أرى عند مطالعة ذاتى إلا وجودا يدرك<sup>111</sup> نفسه على وجه الجزئية و كل ما هو غير الهوية المخصوصة التى أشير إليها بأنا خارج عن ذاتى حتى مفهوم أنا و مفهوم الوجود و مفهوم المدرك نفسه و مفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإن جميعها علوم كلية أشير إلى كل منها بهو و أشير إلى

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 48

ذاتى بأنا فالغفلة عن الجوهرية أو الجهل بها لا ينافى كونها من المحمولات الذاتية لماهية الإنسان و كذا الحيوان.

و يمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين و تحقق من تضاعيف الكلام أن النفس النباتية ليست بجسم و ثبت أيضا أن بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها و هى التى ثبت لها

<sup>111</sup> (1) الأولى فى العبارة أن يقال إلا وجودا مدركا نفسه لأن الاستثناء مفرغ- و يمكن أن يقرأ بالإضافة و حاصل كلامه أن للنفس كبرائها مقاما أحديا و مقاما واحديا على نحو الآية فالمقام الأحدي ملاحظة الذات فقط من دون ملاحظة كونها جامعة الكمالات- و مع قطع النظر عن المعاني الصادقة عليها و المقام الواحدى ملاحظتها مع أسمائها الحسنى- و صفاتها الجمالية و الجلالية من الحياة و التعقل و التوهم و التخيل و الإحساس و القدرة و التجرد و غيرها، س ر ه

إدراك تخيلي بالفعل أو إدراك لذاتها و هويتها- فلم يقع في جوهريتها شك كالإنسان و غيره من الحيوانات النامة الحواس التي لها القوة الإدراكية الباطنة كالوهم و الحفظ و التخيل.

و أما الحيوانات التي ليس لها إلا قوة اللمس و ما يقرب منها و سائر النباتات- فجوهريتها كما سبق بأن المادة القريبة بوجود هذه الأنفس فيها إنما هي بمزاج خاص<sup>112</sup> و هيئته و المادة إنما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لأنها التي تجعلها بذلك المزاج فإن النفس لا محالة علة لتكون مادة النبات و الحيوان على المزاج الذي لها و هي مبدأ التوليد و التربية فالموضوع<sup>113</sup> القريب للنفس يمتنع أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس لا بأن يتحصل أولاً بسبب آخر ثم لحقته النفس لحوقاً ما لا حظ له بعد ذلك في حفظ مزاجه و تقويمه و تركيبه كالحال في الأعراض اللازمة أو غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل أكثرهم أن المنى يتحصل أولاً بصورة معدنية ثم يضاف إليها صورة نفسانية و ليس كذلك فإن النفس مقومة لموضوعها القريب موجودة إياه بالفعل و إذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب و زالت القوى المتشعبة منها فيه و صير الموضوع

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 49

البعيد بحالة أخرى إما أن يبطل و يضمحل نوعه و جوهره الذي به كان مادة للنفس أو يخلف<sup>114</sup> النفس فيها صورة يستبقى المادة على طبيعتها و كيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبة- فإن تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فتزول بزوالها و إن لم تكن من فعلها و كانت المادة متحصلة بصورة أخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهرها محصلاً لما فرض مادة لها- و لعلنا بينا وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم و الشعر و الظفر و القرن- و غير ذلك من آثار النفوس الحيوانية و النباتية و لست الآن بصدد الخوض في ذلك- و الذي هو أحوج إلى الحل في هذا الموضوع إشكال آخر يختلج في صدور أكثر المشتغلين بالفكر في أحوال النفوس و هو أن لأحد أن يقول إن سلمنا أن النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها<sup>115</sup> و جامعاً لأجزائها و أما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفساني هي العلة القريبة لقوام مادتها فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فتكون النفس الحيوانية إنما تنطبع في مادة متقومة

<sup>112</sup> ( 1 ) هذا المزاج ليس هو المزاج الذي هو جامع لتمام استعداد حدوث النفس المتقدم عليها تقدم المستعد التمام على المستعد له و هو تقدم بالذات بالمعنى الأعم بل هو مزاج منبعث من النفس انبعاث الظل من الأصل و هو مجعول بجعلها و هي مقدمة عليها تقدم ما بالذات على ما بالعرض و تقدم المرتبة العالية على المرتبة الدانية المتصلة بها اتصالاً على نحو الاتحاد تدبر تفهم، م ره

<sup>113</sup> ( 2 ) المراد بالموضوع المحل مطلقاً لا المحل المستغني عن الحال و الحاصل أن النفس الحيوانية و النباتية مقومة للمحل القريب و كل حال مقوم للمحل جوهر، س ره

<sup>114</sup> ( 1 ) هذا هو الحق و لو لا هذه الخليفة لما كان لزيارات أهل القبور وجه و متى ضعف الاستخلاف هنا قوي الإحياء في الآخرة و هذا كيفية إحياء العظم الرميم و العظم متى اشتدت رميمته قويت حياته على عكس ما يتوهمه العوام و الكفرة السائلون بقولهم: مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، س ره

<sup>115</sup> ( 2 ) هذا الإشكال إنما هو على تقدير أن يكون المزاج المتعلق به النفس النباتية بعينه المزاج المتعلق به النفس الحيوانية و أما إذا كانا متغايرين فكل مقوم لشيء و يرشدك إليه قوله قده فيما مر إن المادة القريبة لوجود هذه النفوس إنما هي بمزاج خاص و هيئة، س ره

بالنفس النباتية فتكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض<sup>116</sup> فنقول في الجواب إنه إما أن يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنبات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 50

دون الحيوان أو المعنى الجنسى العام الذي يعم النفس النباتية و الحيوانية بل الإنسانية أيضا و هو مبدأ التغذية و النمو و التوليد أو يعنى بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار الثلاثة النباتية فإن عنى به الأول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل و التنوع كما ليس السواد الضعيف موجودا في السواد الشديد بالفعل - و إن عنى به المعنى الثانى فالمعنى العام يقتضى أثرا<sup>117</sup> عاما فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام كالكاتب المطلق ينسب إليه الكتاب المطلق فليست المادة النباتية مما يتحصل بنفس نباتية جنسية مطلقه فإن الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد و لا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي و الفصل الطبيعي و العرض العام الطبيعي مما يمكن أن يوجد مجردة عن القيود الوجودية و إذا لم يتحصل المادة بالمعنى العام النباتي فإذا تحصل هذا العام بقوة الحس و الحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق أمر متحصل القوام بذاته - لحوق العارض للموضوع له و إن عنى به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة النظرية من أن القوة النامية تفعل أولا بدنا حيوانيا ثم يأتيها القوة الحيوانية و تتصرف فيها بالاستخدام و يجعلها آله من آلاتها و قوة من قواها كما يجرى مثله في الأفعال الصناعية التي تقع بين القاصدين المختارين بل القوة النباتية هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى أخرى لا توجد قبل تلك النفس و إلا لكانت آله الشيء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 51

<sup>116</sup> (3) أقول قد مر أن خصوصية المزاج من تنمة المادة و لا شك أن المزاج الخاص الذي يستحق المادة النفس الحيوانية محفوظ بالنفس الحيوانية كما مر أيضا و إذا كان الأمر كذلك فكيف تكون لحوق النفس الحيوانية للمادة بعد تحصلها لجوهر نفساني بل العلة القريبة لقوام مادتها حتى يلزم أن يكون وجود النفس الحيوانية وجود عرض فتدبر، ل ره

<sup>117</sup> (1) الطبيعة الجنسية المأخوذة لا بشرط إنما تقتضى الأثر إذا كان منضمًا إليها الفصل - و بهذا الاعتبار أسندوا العرض العام إليها كما أسندوا الخاصة إلى الفصل و أما مع قطع النظر عن هذا فلا وجود فلا اقتضاء لأن وجود الجنس و جودات لاستهلاكه في وجودات الأنواع فلا يحاذيه شيء على حدة وراء مصاديق الأنواع و لذا يقال في تعريفه هو المقول على الكثرة المختلفة الحقائق بخلاف النوع لأنه موجود مجرد عن المادة و العوارض الغريبة في عالم العقل المنفصل أو المتصل و الجنس و جوده في العقلين أيضا بنحو الاستهلاك في النوع المعقول فالأقتضاء إنما هو للفصل.

إن قلت نحن نتصور الحيوان مجردا عن الفصول فكيف قلتم إن الجنس في العقل أيضا بنحو الاستهلاك - قلنا الحيوان المتصور كذلك مادة عقلية لا جنس إنما الجنس ما هو في ضمن الإنسان المعقول و أيضا المبهم الحيوان من حيث الوجود لا من حيث المفهوم، س ره

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 8 ؛ ص 51

مستعمله قبل وجود ذى الآله و هذا من المحالات<sup>١١٩</sup> عند المتدرب في صناعة الحكمة- فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصلة إلا بها كما أن الحيوانية حقيقة غير متحصلة فيما له جوهر نطقى إلا بالجواهر النطقى و ستعلم أن لكل بدن منا نفسا واحدة و أن سائر القوى معلولة لها منشعبة منها في الأعضاء هذا على ما اشتهر عند أئمة الحكمة من المتأخرين.

و أما الذى استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس<sup>١٢٠</sup> كل القوى و هى مجموعها الوجدانى و مبدؤها و غايتها و هكذا الحال فى كل قوة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التى تستخدمها و إن كان استخدامها بالتقديم التأخير فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض- و كل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة و الشرف فالنفس التى لنا أو لكل حيوان- فهى جامعة لأسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها على وجه يصلح لأن يكون بدنا لها- و هى أيضا التى تغذيه و تنميه و تكمله شخصا بالتغذية و نوعا بالتوليد و تحفظ صحته عليه و تدفع مرضه عنه و ترده على مزاجه الصحيح الذى كان به صلاحه إذا فسد و تديمه على النظام الذى ينبغى فلا يستولى عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه- و لو لا أن النفس كما أنها مبدأ للأفاعيل<sup>١٢١</sup> الإدراكية و الحيوانية مبدأ للأفاعيل النباتية

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 52

و الطبيعية فى المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الأحوال الخارجية عليها و لما كان ما يعرض النفس من القضايا و الاعتقادات المحبوبة أو المؤلمة الواردة على النفس- التى تلذها أو تؤلمها مؤثرة فى البدن مفيدة للقوى النامية قوة أو ضعفا و ليس هذا التأثير فى البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه

118 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9 جلد، دار إحياء التراث

العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

119 (1) الحاصل أن هذه القوة النباتية إن لم يجعل من خواص القوة الحيوانية يلزم إجراء مثل الأفعال الصناعية فيها و هو فاسد و إن جعلت منها يلزم استعمال الآلة قبل ذى الآلة فعلى قول أئمة الحكمة النفس الحيوانية موجودة أولا و مستخدمة للقوة النباتية و على تحقيق المصنف و قوله بالحركة الجوهرية فمبدأ التغذية و التنمية و التوليد طبيعة من نفس حيوانية أو إنسانية هي أصل محفوظ للقوى و أثرها في الإبتداء ليس إلا الاعتداء و نحوه، س ر ه

120 (2) فإن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء التى تحتها فهى الكثرة فى الوحدة بنحو أشد و أقوى كما أن القوى هى النفس بمعنى أنها شئونها و فنونها و مجالى ظهورها و محال انبساط نورها و هى الوحدة فى الكثرة و الأولى شهود المفصل فى المجلد- و الثانية شهود المجلد فى المفصل و العلة حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعلة كما مر- فالنفس هى القوى و القوى هى النفس، س ر ه

121 (3) المراد من الأفاعيل الإدراكية واضح و المراد من الأفاعيل الحيوانية أفاعيل الشهوة و الغضب و من الأفاعيل النباتية هو الهضم و التغذية و التنمية و غيرها و من الأفاعيل الطبيعية حفظ المزاج و تقويم المادة و التركيب و التأليف، م ر ه

انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور أو غم هما أيضا من الأحوال النفسانية و لكن يتبعها تغيير في أحوال الروح البخارى و مزاجه ثم في أحوال البدن الكثيف و مزاجه بتوسط القوى أما الفرح النطقى فيزيد القوى البدنية كالنامية أو ما هو أدنى منزلة منها شدة و نفاذا و الغم النطقى يفيدها ضعفا و عجزا و فتورا حتى يفسدها فعلها و ينتقص المزاج و ذلك من أقوى الدلالة على أن النفس يسرى فعلها و تدبيرها في المادة الأخيرة و القشر الأكتف الأبعد من لباب جوهرها الألف الأعلى فقد ثبت أن النفس الحيوانية بل الإنسانية جامعة لهذه القوى الإدراكية و النباتية- و موضوعاتها القريبة و البعيدة فهي إذن كمال لموضوع هو لا يتقوم إلا به و هو أيضا مكمل النوع و صانعه لأن الأشياء<sup>١٢٢</sup> المتخالفة بالأنفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الأنفس للأبدان كالهينات اللاحقة للأنواع المحصلة بعد تمامها.

و اعلم أيضا أن القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية و النوعية- للقوى النباتية الموجودة في الحيوان و هي في الموضوعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر أما في النبات فبالفعل و أما في الحيوان فبالقوة و معنى القوة هاهنا غير ما يصحبه الإمكان الاستعدادى بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوة الفعلية الإجمالية و هي كائنه عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشيء عن القابل المستعد له

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 53

#### فصل (4) في تعدد قوى النفس المنشعبة عنها في البدن

قال الشيخ في الشفا

القوى النفسانية<sup>١٢٣</sup> منقسمة بالقسمه الأولى إلى ثلاثة أجناس

أحدها النفس النباتية

و هي كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهه ما يتولد<sup>١٢٤</sup> و يربو و يولد.

<sup>122</sup> (1) تعليل لتحقق النوعية هاهنا بتخالف الأنفس.

فإن قيل فيكون كل واحد من زيد و عمرو و خالد و غيرهم نوعا منحصرا في شخصه- مع أن ذلك من خواص العقول.

قلت هذا حق بحسب الباطن كما سيجيء فإن الأشخاص بحسب اكتساب الملكات أنواع جمعة، س ره

<sup>123</sup> (1) أطلق القوى عليها لأنها كثيرا ما تطلق على القوى الفعلية و المبادي الفعالة- حتى أطلق أرسطو القوة الإلهية على الواجب تعالى أو لأنها بالنسبة إلى النفس الأرضية كقوى و النفس بمنزلة الجنس تحتها نوعان السماوية و الأرضية ثم الأرضية بمنزلة الجنس لأنواع هي الإنسانية و الحيوانية و النباتية و كل منها جنس لأنواع فأنواع النفس الحيوانية نفس الفرس و نفس الحمار و غيرها و كذا النباتية و أما الإنسانية فهي بحسب الباطن جنس تحته أنواع و أما في الظاهر فهي نوع حقيقي أخير لاتحاد الحد فالمراد بالأجناس في كلام الشيخ الجنس المصطلح و يحتمل أن يراد به الجنس اللغوي، س ره

## و ثانيها النفس الحيوانية

و هي كما أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة.

## و ثالثها النفس الإنسانية

و هي كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يدرك الأمور الكلية و يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى و الاستنباط بالرأى و لكل درجات متفاوتة فى الكمالية و النقص.

## و للنفس النباتية قوى ثلاث<sup>١٢٥</sup>

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 54

## القوة الغذائية

و هي التى تحيل جسما إلى مشاكلة الجسم الذى هي فيه و تلصقه و تشبهه به بدل ما يتحلل عنه

## و القوة المنمية

و هي قوة تزيد فى الجسم الذى هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة فى أقطاره طولاً و عرضاً و عمقاً ليبلغ به كماله فى النشو.

## و القوة المولدة

و هي التى تأخذ من الجسم الذى هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل فيها باستمداد<sup>١٢٦</sup> أجسام أخرى يتشبه بها من التخليق و التشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل.

## و النفس الحيوانية لها بالقسمة الأولى قوتان محركة و مدركة.

## و المحركة على قسمين

<sup>124</sup> ( 2 ) أي من الغذاء فيطابق ما هو المشهور و هو قولهم من جهة ما يتغذى و ليكون التعريف تاماً من جهة الدلالة على أجزائها الثلاثة من الغذائية و النامية و المولدة و أما المصورة فلا بأس بعدم الدلالة عليها لاستناد الأفعال المحكمة فى الحقيقة إلى الصانع الحكيم تعالى شأنه، س ر ه  
<sup>125</sup> ( 3 ) ما ذكره رحمه الله وحده من قوى النفس المنشعبة و محالها تبعاً لمن تقدمه من الحكماء يخالف ما يذكره أصحاب التشريح و علماء الحياة اليوم غير أن ما ذكره ر ه ميني على التقسيم و التعداد بحسب أنواع الأعمال النفسية و هو أوفق بما سيورده من الأبحاث النفسية، ط مد  
<sup>126</sup> ( 1 ) الفاء بمعنى ثم و يفعل بالبناء للمفعول لأن ذلك الفعل و التشبيه بالفعل إنما هما فى مثل الرحم و فعل المولدة فى تلك المادة إعداد كل جزء منها بصورة خاصة كما قرر، س ر ه

إما محرّكة بأنها باعثة على الحركة و إما محرّكة بأنها فاعلة و معنى الباعثة أنها علة<sup>١٢٧</sup> غائية و هي أشرف العلل الأربع كما علمت و تلك

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 55

الباعثة هي القوة الشوقية و هي متصله بالقوة الخيالية التي سنذكرها فإذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة أو مهروبة عنها حملت القوة المحركة الأخرى على التحريك و لها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية و هي قوة تنبعث على تحريك يقرب به من الأسباب المتخيلة ضرورية أو نافعة في قوامه طلبا للذة و شعبة تسمى قوة غضبية و هي التي تنبعث على تحريك - يدفع به الشيء المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبة و أما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب و العضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار و العضلات - و الرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ أو ترخيها أو تمدها طولاً فيصير الأوتار و الرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

### و أما القوة المدركة فتتقسم إلى قسمين

منها قوة تدرك من خارج و منها قوة تدرك من داخل و المدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثمان<sup>١٢٨</sup> ثم<sup>١٢٩</sup> أخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة و ساق الكلام إلى اللمس فقال و منها اللمس و هي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كله و لحمه تدرك<sup>١٣٠</sup> ما يماسه و يؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيئة التركيب و يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لا نوعاً آخر بل جنساً لقوى أربع أو فوقها منبثه معا في

<sup>127</sup> (2) الباعثة ما ينبعث عنا الشوق إلى العلة الغائية فتوجيه الحمل في كلام الشيخ من وجوه - أحدها أنها عين العلة الغائية بحسب العين لأن العلة الغائية مطلوبة للشوقية و هي ما لأجله الفعل و الشوق و الطالب و المطلوب من سنخ واحد فالنور يطلب النور و النار يطلب النار - و الطيبات للطيبين و الخبيثات للخبيثين و لذا يقال العشق النفساني مبدؤه مشاكلة نفس العاشق للمعشوق في الجوهر بل إن سألت الحق فالطالب و المطلوب واحد - و العاشق و المعشوق من مصدر فارد كما قيل أنا من أهوى و من أهوى أنا.

و ثانيها أنها عين العلة الغائية بحسب الذهن إذ قد تقرر أنها مقدمة ذهنياً مؤخرة عيناً و أن الأفعال الاختيارية مسبوقة بالتصور و التصديق بالغاية فتصور العلة الغائية عين المدرك لاتحاد المدرك و المدركة عين المحركة لأن القوى شئون ذات واحدة هي النفس و النفس في وحدته كل القوى و الشيخ و إن لم يقل باتحاد العاقل و المعقول فيما سوى كتابه المبدأ و المعاد إلا أنه لا يأتي عن الارتباط و الاتصال المعنويين بين القوى و بينها و بين مدركاتهما.

و ثالثها أن معنى الكلام أن الباعثة و استكمالها باستيفاء ما تشتهق إليه علة غائية في الحقيقة لأفعال النفس لا ما هو علة غائية في الظاهر مثل جلوس السلطان على السرير في عمل النجار أو استئذان زيد في البيت في عمل البناء و غيرهما في غيرهما، س ر ه

<sup>128</sup> (1) بناء على عد اللمس أربعة، س ر ه

<sup>129</sup> (2) بناء على أن القوة اللامسة تكون جنساً لقوى أربع و تكون واحدة وحدة اعتبارية كما هو الحق عند الشيخ و كون الحواس خمساً مبني على ما هو الظاهر المشهور - من كون القوة اللامسة واحدة وحدة بالذات فلا تغفل، ل ر ه

<sup>130</sup> (3) لكن ما قرب منه من الجلد فيقوى إدراكه و ما قرب من العظم فيضعف - و لذا قال المصنف قدس سره في المبدأ و المعاد في غالب اللحم و إنما اشترط المضادة بين المدرك و المدركة بقوله بالمضادة لأنه إذا كان من جنس واحد فلا تأثير إلا إذا كانت الكيفية المدركة غالبية و قوله أو المحيلة كتفريق اتصال يحدث في التركيب و قوله يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لا نوعاً قضية معدولة يعني ليست كالباصرة نوعاً آخر بل يشبه بالحق عند قوم أن يكون جنساً و سيجيء تحقيق هذا المذهب في هذا السفر، س ر ه

الجلد كله واحدها حاكمه في التضاد- الذي هو بين الحار و البارد و الثانية حاكمه في التضاد الذي بين الرطب و اليابس و الثالثة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 56

حاكمة في التضاد الذي بين الصلب و اللين و الرابعة حاكمه في التضاد الذي بين الخشن و الأملس إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحدها بالذات.

ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه تقريبا إلى الأفهام و هو أن القوة المدركة إما أن تكون مدركة للجزئيات أو للكليات و المدركة للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهرة و قد عرفتها و إما أن تكون من الحواس الباطنة ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركا فقط أو مدركا و متصرفا فإن كان مدركا فقط فإما أن يكون مدركا للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية و أعنى بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد و عمرو و أعنى بالمعاني الجزئية مثل إدراك أن هذا الشخص صديق و ذلك الآخر عدو فالدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا و هو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها و المدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال و خزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى أربع.

و أما القوة المتصرفة<sup>131</sup> فهي التي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانين بالتركيب و التحليل فتركب إنسانا بصورة طير و جبلا من زمرد و بحرا من زبيق و هذه القوة إن استعملها القوة الوهمية الحيوانية يسمى متخيلة و إن استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا الحس المشترك و الخيال مسكنها البطن<sup>132</sup> المقدم من الدماغ

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 57

و أما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الوهمية فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

<sup>131</sup> ( 1 ) تسميتها بها لاختصاص التصرف بها و إلا فقد مر أنها مدركة و متصرفة- و إن كان إسناد الإدراك إليها خلاف المشهور و لا وجه له في الواقع أيضا كيف و لو جوزوا إسناد فعلين إلى قوة فما بالهم ذهبوا إلى تكثير القوى ثم إن الأطبق بقواعد القوم أن يقال إن مدركنا إما معنى و إما صورة و المعنى إما جزئي و إما كلي فالدرك أيضا ثلاثة لأن المتضابفين متكافئان في العدد و لكل خازن فالدرك للصور هو الحس المشترك و خازنه الخيال و المدرك للمعاني الجزئية هو الوهم و خازنه الحافظة و المدرك للمعاني الكلية هو العقل و خازنه العقل الفعال و المتصرف في الجميع هو المتصرف، س ره

<sup>132</sup> ( 2 ) لم يذكر الخيال إذ يستنبط أن الخزانة مسكنها عند صاحبها، س ره



و أما الحافظة فمسكنها البطن الآخر من الدماغ.

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

و منهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية و يجعلون سائر القوى تبعا لها و لكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية و حاملها كلها هو الروح البخارى المشاكل لجوهر السماء و أما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتى ذكر تفاصيلها في موضع آخر و نحن الآن بصدد أن نذكر حجج إثبات هذه القوى و ما يرد عليها و الذب عنها و لكن بعد أن نبين وجوه الاختلاف في أفاعيل النفس كم هي و من الله التأييد

### فصل (5) في قاعدة تستعلم منها تعدد القوى

و اعلم أن الذى يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف<sup>133</sup> القوى و المبادئ خمسة أوجه-

#### أحدها اختلاف المفهومات

مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامى و معنى الحساس فيجعلون الحيوان لأجله مركبا من مادة و صورة هما بدن نباتى و نفس حساسة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 58

و كذا اختلاف ماهية النبات بحسب معنى التجسم الذى من جهة المادة و معنى النباتية الذى من جهة الصورة و على هذا القياس في كل ما له مادة و صورة.

#### و ثانيها الاختلاف بالوجود و العدم في الأفاعيل

مثل التحريك و التسكين و العلم و الجهل و اليقين و الشك.

#### و ثالثها بالأشد و الأضعف

<sup>133</sup> ( 1 ) المراد بالقوة أعم من القوة الفاعلة و القوة المنفصلة إذ لفظ القوة تطلق عليهما- كما مر في مرحلة القوة و الفعل و كذا المبدأ أعم من الفاعلي و القابلي إذ التركيب من المادة و الصورة الذى مثل به في الوجه الأول من هذا القبيل و لا سيما التركيب من مادة المواد و الصورة الجسمية في الجسم الطبيعي من جهة اختلاف مفهومي القوة و الفعل- بل المبدأ أعم من الوجود و العدم و كون العدم من المبادي من المشهورات فيما بينهم- فصح الوجه الثاني أيضا من أن اختلاف الأفاعيل بالوجود و العدم يستدعي مبدئين إذ معلوم أن مبدأ العدم و بالجملة ذكر الأوجه التي يمكن أن تكون منشأ لاختلاف المبادي- و القوى مطلقا في أي موضع كان يحقق منها ما هو منشأ تعدد قوى النفس بخصوصها و القوة في مباحث النفس القوة الفعلية بمعنى مبدأ التغيير، س ره

كاليقين و الظن في الاعتقاد أو زيادة الشهوة و نقصها في الأخلاق أو العظم و الصغر في الأبدان.

و رابعها بالسرعة و البطوء

كالتحسس و التفكير.

و خامسها اختلاف الآثار بالنوع

إما مع اتحاد الجنس القريب كإبصار<sup>134</sup> السواد و البياض و إدراك الحلاوة و المرارة و إما مع اختلاف الجنس إما القريب كإدراك الألوان و الأصوات و إما القريب و البعيد كالإدراك و التحريك.

إذا تمهد هذا فنقول

القسم الأول

<sup>135</sup> من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة و لا يستدعي اثنيين في الوجود إذ كثيرا ما يكون قوة بسيطة تكون مصداقا للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات و لا في حيثية الوجود كالعقلية و المعقوليّة في الجوهر المفارق- و كصدق العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و سائر النعوت الإلهية على واجب الوجود تعالى.

و القسم الثاني

أيضا لا يستدعي قوتين و لا يوجب كثرة في المبدأ للفعل إذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة و لا يكون عدمه لعدمها<sup>136</sup> بل لعدم<sup>137</sup> شرط من شرائط تأثيرها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 59

فوجود الفعل تارة و عدمه أخرى لم يكن دليلا على تعدد القوة.

و القسم الثالث

134 ( 1 ) لما كان العلم و الإدراك عين المعلوم و المدرك كان اختلاف السواد و البياض عين اختلاف الإبصارين و اتحاد جنسهما القريب عين اتحاد جنسهما القريب و كذا الكلام في قوله و إما مع اختلاف الجنس إلخ، س ره

135 ( 2 ) إلا مع التعاند كمفهومي العلة و المعلول و المحرك و المتحرك و الفاعل و القابل بمعنى المنفعل التجديدي و غير ذلك، س ره

136 ( 3 ) أي لعدمها رأسا و إن كان عدمه لعدم مرتبة من مراتب حركتها الجوهرية تدبر تفهم، م ره

137 ( 4 ) كالطبيعة يوجب التسكين بشرط عدم الخروج عن حيزه الطبيعي و يوجب التحريك بشرط الخروج منه، س ره

أيضا لا يقتضى تعدد القوى و إلا لزم أن يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة و الضعف الغير المتناهيه فلزم تتالى القوى فى آنات متتاليه غير متناهيه و اللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطيه أن الاشتداد حركه ما فى الكيف و الحركه حاله متصله يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهيه بحسب الوهم كل منها يوجد فى آن مفروض- و له فرد خاص من ذلك فى مرتبه خاصه من الشده و الضعف فلو وجب أن يكون لكل حد من الشده قوه أخرى لزم القوى المتفاصله الغير المتناهيه بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان و المسافه من أجزاء لا يتجزى و كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين و كون القوه الجسمانيه مبدأ لأفاعيل غير متناهيه و الكل محال بل لعل<sup>١٣٨</sup> السبب فيه قوه القوه الواحده و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعيه أو من جهه اختلاف القابل- أو الآله أو اختلالها أو كلالها تاره و حدتها و مضائها أخرى و كذا القول<sup>١٣٩</sup> فى الاختلاف بالسرعه و البطوء.

### و أما القسم الخامس

<sup>١٤٠</sup> فزعموا أن الأمور المتخالفه<sup>١٤١</sup> بالجنس قريبا كان أو بعيدا لا تستقل بها قوه واحده<sup>١٤٢</sup> فالقوه الواحده لا تكون وافيه بالإدراك و التحريك بل لا تكون وافيه عندهم بالإدراك الباطن و الإدراك الظاهر بل لا تكون وافيه بإدراك الألوان و الطعوم

### الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 8، ص: 60

و الروائح بل لا بد لكل جنس من قوه على حده هذا هو الذى اختاره الشيخ و من تبعه- و إذا علمت أن منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه<sup>١٤٣</sup> المذكوره.

فاعلم أن المركز فى مدارك المتأخرين من أهل البحث أن الحجته فى تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ و غيره أن القوى بسائط و البسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد- فإذن القوه الواحده لا يجوز أن يكون مبدأ لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول بل يجوز ذلك بالقصد الثانى و بالعرض مثل أن<sup>١٤٤</sup> الإبصار إنما هو

<sup>138</sup> (1) عطف على قوله لا يقتضى، س ر ه

<sup>139</sup> (2) فإنهما فى الحركات كالشده و الضعف فى الكيفيات، س ر ه

<sup>140</sup> (3) هذا إعادة بيان للقسم الخامس ثم امتاز عنهم بقوله و إذا علمت إلخ لكن فرق بين هذا البيان و البيان السابق فإن هذه اختيار للتفصيل و تخصيص لاستدعاء التعدد بالأمور المتخالفه بالجنس دون المتحد فى الجنس بخلاف السابق، س ر ه

<sup>141</sup> (4) ليس هذا تخصيصا لقولهم باستدعاء الاختلاف بالتعدد بالاختلاف فى الجنس بل أخذ ما هو أولى بالاستدعاء و أقرب منه و أبعد من البطلان فإنه إذا بطل استدعاء الاختلاف فى الجنس التعدد و اتضح بطلان استدعاء الاختلاف النوعى حق اتضح و لا يحتاج إلى الذكر تدبر، م ر ه

<sup>142</sup> (5) هذا منقوض بالحس المشترك فإنه قوه واحده تستقل بإدراك مدركات الحواس الظاهره مع كونها متخالفه بالجنس فتأمل، ل ر ه

<sup>143</sup> (1) أي الأربعة أو الخمسة بناء على اختيار التفصيل، س ر ه

<sup>144</sup> (2) ليس مراده أنها تدرك اللون الكلي ليكون خلاف الواقع بل مقصوده أنه لو فرضنا أنه كان اللون تحقق فى الخارج بدون الخصوصيات لكان مدركا على قياس ما يقال فى لوازم الماهيات من أنه لو كان لها تقرر بدون الوجود لكانت أيضا لوازم لها.

و اعلم أن ما ذكر من المقدمة بديهي اتفاقي و الكلام إنما هو فى تحقق الموضوع- فالمتكلمون قالوا إن كل شيء حتى واجب الوجود فيه جهات عديدة و لا واحد من جميع الجهات أصلا و إلا لا يصدر عنه إلا الواحد، س ر ه

قوة واحدة على إدراك اللون- ثم ذلك اللون في نفسه قد يكون سوادا و قد يكون بياضا و القوة الخيالية هي التي من شأنها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ إلى حد المعقولية ثم يعرض أن تكون تلك الصورة لونا و طعما و رائحة و صوتا و حرارة مثلا و القوة العاقلة هي التي تدرك الأمور البريئة عن المادة و علائقها ثم تارة تكون فلكا و تارة تكون حيوانا أو جمادا أو كيفا أو كما أو وضعاً أو أيناً أو غير ذلك من المقولات و أجناسها و أنواعها.

و هذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجج<sup>١٤٥</sup> غير جارية إلا في الواحد الحقيقي الذي هو

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 61

واحد من كل الوجوه و ليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها.

و أيضا الدليل الدال على أن الواحد بالنوع أو الجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالنوع أو الجنس كذلك دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا الواحد بالشخص فيلزم أن<sup>١٤٦</sup> تكون القوة الباصرة التي أدركنا بها سوادا غير الباصرة التي أدركنا بها سوادا آخر فإذا جوز كون القوة الشخصية مبدأ لأفعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة.

فقد علم أن المعول عليه في تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل

البرهان على تعدد القوى أحد أمرين<sup>١٤٧</sup>

أحدهما<sup>١٤٨</sup> انفكاك وجود قوة عن قوة أخرى

<sup>145</sup> (3) فيه نظر أما أولا فلأنه قدس سره يجريها في الطبائع تبعاً للقوم بأن مقتضاها الكروية فإن الطبيعة واحدة و الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلا فعلا واحدا.

و أما ثانياً فلأنه قدس سره أشار إلى الأجزاء في الإلهيات في فصل معقود لهذه القاعدة بقوله إن الحق الواحد الصرف و كذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه بتلك الحيثية إلا واحد.

و أما ثالثاً فلأن الواحد الغير الحقيقي و إن جاز فيه كثرة الحيثيات إلا أنه لا يناسب أية حيثية كانت لأي معلول كان مثل أن يفعل الطبيعة الواحدة شكلاً مضلعاً سطحه بجنسها و خطه بفصلها و نحو ذلك و إلا فلم لا يجوز أن يفعل النار الإضاءة و الإظلام و يفعل الطبيعة التحريك و التسكين من غير اشتراط بوجدان الحالة الملائمة و فقدانها، س ره

<sup>146</sup> (1) لا يخفى أنهم أجابوا بأن المدرك بالذات هو اللون و الخصوصيات مدركة بالعرض و بالقصد الثاني إلا أنه ره لما رأى أنه لا معنى محصل له لأن اللون المطلق لا تحقق له بدون الخصوصيات لم يلتفت إليه، س ره

<sup>147</sup> (2) بل الأمران كلاهما بل هنا أمر ثالث كما أشرنا إليه و هو الاختلاف في المفهوم بالتعاند- كاختلاف الفعلين بالتناقض الذي قد اعتبره، س ره

<sup>148</sup> (3) و هذا غير الاختلاف بالوجود و العدم الذي كان أحد الوجوه المزيفة لأنه كان في الأفاعيل و هذا في نفس مبادئها ثم إن هذا الوجه هو المدار عليه لأهل التحقيق في جميع القوى ففي القوى الطبيعية كما مثل به و أما في المدارك الباطنة فكفساد الخيال في علة فرمانيطس مثلا مع سلامة الذكر و التصرف الفكري كما عرض لديوقليس الطبيب فكان يتخيل أن في بيته قوما بزمرون و بلعبون و لا يفترون ساعة فيأمر بسلامة فكره بإخراجهم و لسلامة ذكره كان يعرف الصديق من العدو و كفساد التصرف إذا كان الآفة في وسط الدماغ مع سلامة التخيل و التذكر كما عرض للرجل الذي كان يغلق باب البيت على نفسه و يفتح الكوة و يسأل الناس هل يخبون أن يرمي إليهم بشيء فإذا سموا له بشيء رمى إليهم و لا يتخيل شيئا مثل ما يتخيل ذلك الطبيب و كان يعرف كل شيء يرمي به و فائدته و منفعتة لسلامة ذكره لكن لا يعلم أنه مخطيء فيما يصنع لفساد تصرفه الفكري و قد يكون الآفة في المؤخر فيفسد الذكر مع سلامة الباقي هذا كله في ابتداء العلة و أما عند الاشتداد فيسري آفة البعض إلى البعض لقرب مواضعها و لا يمكن الدلالة حينئذ، س ره

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 62

النامية<sup>١٥٠</sup> مع وجود الغاذية في الحيوان بل النبات أيضا فحكم بأن القوة النامية تغيير للقوة الغاذية و كذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية

### و الثاني تناقض الفعلين

الوجوديين كالجذب و الدفع أو القبول و الحفظ و أما مجرد<sup>١٥١</sup> اختلاف الآثار ماهية و نوعا فلم يستلزم تعدد القوى لجواز أن تكون القوة واحدة- و الاعتبارات و الجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيثية نوع آخر من الفعل- كالعقل الأول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود و تأكده جوهر عقلي آخر و من جهة قصوره و ماهيته الممكنة جوهر فلكي لكن الجهات الفاعلية لم يجوز أن تكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد لأن اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن إلا بالمادة القابلة للأحوال الحادثة من جهة الأسباب الاتفاقية من الحركات و غيرها مما لم يوجد في أول الفطرة على سبيل اللزوم.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 63

فإذا تحققت هذه الأصول فليس لقائل أن يقول لم لا يجوز<sup>١٥٢</sup> أن تكون النفس- هي التي تفعل هذه الأفعال كلها من غير حاجة إلى إثبات هذه القوى النفسانية و الحيوانية- ثم إن سلمنا تغيير النفس الناطقة للقوى الحيوانية لأنها جوهر عقلائي و هذه متعلقة بالأجسام لكن لم لا يجوز أن تكون القوة الحيوانية واحدة و تكون المدركة و المحركة واحدة و إن سلمنا تغييرهما و لكن لم لا يجوز أن تكون المحركة قوة واحدة و الشهوة و

<sup>149</sup> (4) لا تتوهم أن النمو باق في مثل الشعر و الظفر و به تصحيح عدم تخلف الذاتي الذي هو النمو لأن النمو ازدياد الأقطار الثلاثة من الأجزاء الأصلية و الشعر و نحوه فضل مندفع صبغة البخار الدخاني و عدم تخلف الذاتي له وجه آخر، س ره  
<sup>150</sup> (1) لا يخفى أن الحكم بانتفاء قوة دون أخرى إنما يحصل من العلم بانتفاء أثر تلك دون أثر هذه فلو اقتضى اختلاف الآثار اختلاف القوى صح ما ذكره أولا فلا تغفل، ل ره

<sup>151</sup> (2) لا يقال هذا يرد على المصنف قدس سره أيضا فإنه إذا تحقق الجهات الكثيرة هنا- و لأجلها جوز صدور الكثير عن الواحد فلم لا يجوز أن يكون قوة واحدة باعتبار شرط مفيدا لأثر و بانتفاء الشرط انتفى الأثر و هكذا نقول في التناقض إنه باعتبار شرطين متنافيين- كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع و صلابة الملح على طبيعتهما.

و أيضا الأول منقوض بالمادة و الصورة على طريقة المصنف فده فإن تركيبها اتحادي لا انضمامي مع تحقق الانفكاك بينهما لأننا نقول إذا كان الشرطان كحيثيين تعليينيين أو تقيديين اعتباريين فلا يكفيان في اجتماع متقابلين حقيقيين إذ لا يكونان أكثرين للموضوع و إذا كانا كحيثيين تقيديين انضماميين كان بالحقيقة قولاً بتعدد القوى إذ لا نغني بالتعدد إلا هذا فكأنكم قلتم النفس بشرط النامية تفعل النمو و بشرط الغاذية تفعل الغذاء و هكذا و إذا وافقتمونا في تعدد القوى فلا نزاع معكم في التسمية فإن شئتم سموا القوة بالشرط و إن شئتم فسموها بالحيثية الحقيقية بخلاف الجهات الاعتبارية كما في العقل الأول فإنها ليست مناط التعدد في المبادي و لذا ليس صدورهما صدور الكثير عن الواحد الحق الأحد إذ بعضها صدر بالذات و بعضها بالعرض و أما النقض بالمادة و الصورة فنقول الانفكاك في الحقيقة بين الصورة المثالية و المادة و هما لم يتحدا قط، س ره

<sup>152</sup> (1) و بزاء هذه المنوع و إن لم يكن منعا لتعدد القوى بل لتعدد المقوي عليه أن يقال لم لا يجوز أن يكون المبصر و المسموع و المشموم و المذوق و الملموس واحدا و كذا هي و المتخيل و غيره واحدة و إذا وقعت في قوى مختلفة و آلتها المتفاوتة ترسم رسوما مختلفة كما قال بعض المتأخرين إن الكلية و الجزئية بنحوي الإدراك لا يتفاوت في المدرك كيف و الموجودات بشرائها أصلها واحد و نسخها فارد و بالجملة هذا الاتحاد بزاء ذلك الاتحاد فلا عز فيه فتفتن، س ره

الغضب واحد فإن صادف اللذة انفعلت على نحو أو الأذى انفعلت على نحو آخر- و كذلك تكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة و الباطنة واحدة و إن سلمنا تباينهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في آلات مختلفة أفعالاً مختلفة.

و أيضاً فلم لا يجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية و إن سلمنا تباينهما- فلم لا يجوز أن تكون الغذائية و النامية و المولدة واحدة فهي تورث على الشخص في ابتداء تكونه أكثر مما يتحلل عنه فينمو و يزيد مقداره إلى أن ينتهي إلى كمال النشو في قبال الزيادة و إذا عجز عن ذلك و حرك الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرك ليغذوها به و يفضل عنه فضل غير محتاج إليه في التغذية غير منصرف إلى النمو فتصرف إلى فعل آخر محتاج<sup>153</sup> إليه و هو التوليد ثم لا يزال تورث بدل ما يتحلل إلى أن يعجز فتحل الأجل.

و بما ذكرناه سابقاً ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها و ليس مبنى إثبات كثرة القوى على تلك القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهورة.

منها أن الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فإن كانت هذه

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 64

الإدراكات مختلفة فقد بطل أصل الحجج و إن كانت غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة.

و منها أن القوة الباصرة لا تقصر إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السواد و البياض و ما يتوسطهما فإذا جاز أن يكون القوة الواحدة وافية بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز أن تكون وافية بإدراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد.

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

و منها أن قوة التخيل تدرك أموراً متخالفه بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور- فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى غير ذلك من النقوض و الإيرادات و ذلك لما علمت أن القاعدة المذكورة لا تجرى إلا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط و المضافات و الآلات فإنه إن توقفت الفاعلية على شروط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أفعال كثيرة أ لا ترى أن الطبيعة قوة بسيطة و

<sup>153</sup> ( 2 ) و في بعض النسخ غير محتاج إليه و لكل واحد منهما وجه فإن كونه محتاجاً إليه إنما هو بحسب النوع و كونه غير محتاج إليه إنما هو بحسب الشخص، م ر ه

هي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي و السكون و الاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصرى جوهر بسيط مع أنه مبدأ للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم و ذلك لأجل اختلاف الشرائط و الأسباب المعدة فإن مبنى هذه الإيرادات و النقوض من سوء فهم المتأخرين كأبي البركات البغدادي و الإمام الرازي و صاحب كتاب المواقف و شارحه السيد الجرجاني و شارح المقاصد المولى التفتازاني و نظرائهم من أهل التكلم و البحث دون التعمق و الخوض في الأنظار العقلية و الاستغراق في الأبحار الحكيمية.

و من جملة ما يباهى به صاحب الملخص و يبجح في هدم قاعدة الحكمة في تعديد القوى و حسن ترتيب الوجود في كل جمعية طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعى مباد مختلفة تستند إلى وحدة جمعية نفسانية و يظن أنها بذلك تزلزلت و اضطربت تلك القوانين و انهدمت أصولها هو قوله إن لنا مقدمه صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 65

و هي أن الحاكم على الشئيين يجب أن يكون مدركا لهما لأن الحكم عبارة عن التصديق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه و ذلك لا يتم إلا بتصور الطرفين فلا بد أن يكون الحاكم يتصور لذينك الأمرين الذين حكم على أحدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم إذا ثبت هذا فنقول إذا أدركنا شخصا من الناس و علمنا أنه فرد من الإنسان الكلى و ليس بفرد من الفرس الكلى فالحاكم على الإنسان الجزئى بكونه جزئيا للإنسان الكلى - و غير جزئى للفرس الكلى لا بد و أن يكون مدركا لموضوع الحكم و هو جزئى و لمحموله و هو كلى فإذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم و لا أدرى كيف ذهل عنها السابقون مع حداقتهم هذا كلامه.

أقول سبحان الله هل وجد آدمى في العالم بلغ إلى حده في وفور البحث و التفتيش - و كثرة التصانيف و الخوض في الفكر ثم بعد عن الحق<sup>154</sup> هذا البعاد و احتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمى عن ملاحظة نفسه في أفاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكير و بعضها من باب الحس و بعضها من باب الحركة و لم يعلم أن النفس هي المدرك العاقل الشام الذائق الماشى النامى المتغذى المشتهى الغضبان و غير ذلك و هي الفاعلة لهذه الأفاعيل الكثيرة بالآلات المختلفة و لها أيضا أفعال و انفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها و تصورها للأوليات و استعمالها للآلات إذ لا آلة بينها و بين استعمالها للآلة فأى مفسدة ترد على الحكماء في أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها و بعضها بالآلة فتدرك هذا الشخص الإنسانى بالحس و تدرك

<sup>154</sup> (1) حتى وقع في ورطة إبطال القوى و الطبائع كما هو طريقة قومه الأشاعرة، س ر ه

الإنسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما أدركته بالحس بما أدركته بالذات فتقول هذا الشخص إنسان و كأنه بطول إمامته و عرض مولويته ظن إدراك الشيء بالآلة معناه أن المدرك حينئذ يكون هي آلة النفس و لا شعور و لا خبر للنفس عن ما تدرك بالآلة و هذا من أسوأ الظنون حيث<sup>155</sup> زعم أحد أن في

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 66

شخص واحد من الإنسان يوجد و يتحقق جماعة كثيرة من أهل الإدراك كل واحد منها يختص بنوع من الإدراك أحدها يسمع و الآخر يرى و الثالث يذوق و الرابع يشم- و الخامس يلمس و السادس يتخيل و السابع يتوهم و هكذا في باب الحركة بعضها يتصرف و بعضها يجذب و بعضها يدفع و بعضها يهضم و بعضها يشتهي و بعضها يغضب- و هكذا في سائر القوى و ليس للنفس اطلاع على هذه الأفعال و الانفعالات إلا إدراك ذاتها و صفاتها الحالة بجوهر ذاتها و هذا خلاف الوجدان و البرهان.

أما الوجدان فلأن كل واحد منا يعلم أنه العاقل المتخيل الشام الذائق الكاتب المتحرك الجالس و أما البرهان فلأن النفس بإرادتها تبصر و ترى و تلمس و تستعمل آلاتها الجزئية- عند أغراض كلية أو جزئية أما الأغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان و أما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة إلى المعلم لأن يتعلم منه علوما عقلية- و المستعمل للآلة الجزئية بالإرادة و لا بد أن يدركها.

و أيضا البرهان قائم على أن المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس و دون آله إذ المدرك للشيء لا بد و أن يدرك ذاتها<sup>156</sup> في ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه و ليس للجسم و لا قوة يقوم به إدراك ذاته و كل راجع إلى ذاته<sup>157</sup> في إدراكه فهو روحاني البتة فثبت بهذه الوجوه و أمثالها أن النفس الناطقة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 67

في الإنسان هي المدركة للجزئيات و الكليات جميعا فلها أن تحكم بالكلية على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي.

<sup>155</sup> ( 2 ) أي بالقوم أن بعض الظن إثم و حاصل كلامه 65 أن من الذي أنكر هذا فإن القوم أيضا اعتقادهم أن المدرك للكليات و الجزئيات هو النفس إلا أن الكليات بذاتها و الجزئيات بالآلة لأن الآلات مدركة للجزئيات و النفس لا خبر لها بالذات و لعلاقة مجازية- ينسب ذلك الجزئيات إليها و كلام ذلك الإمام يدل على أن اعتقاده في حق السابقين هذا المعنى المعوج و الرأي المحرف و اعتقاد نفسه أيضا كان هكذا طول عمره حتى انكشف له المطلوب في الأواخر لكن معنى إدراك الجزئيات بالآلات على طريقة القوم أنها منطبعة في الآلات و تلك الآلات مع ما فيها معلومة بالحضور للنفس لا أنها ينعكس من الآلات إلى النفس أو لا تنطبع الصور الجزئية في المجرى و أما على طريقته قدس سره فهو أن انطباعها في القوى بل قيامها بها قياما صدوريا عين قيامها بالنفس لأنها شئونها الذاتية، س ره

<sup>156</sup> ( 1 ) أي يكون ذاته حاضرة لذاته إذ الإدراك هو الحضور و لذلك يمكن له أن يقول إنما يدرك بهذا الشيء و التصديق فرع تصور الطرفين، م ره

<sup>157</sup> ( 2 ) أي مدرك لذاته في إدراكه غيره، م ره



و اعلم أنه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان إثبات الاختلاف بين القوة الطبيعية و القوة الحيوانية من المسلك الأول من الطريقتين الذين ذكرناهما أنهم قالوا وجدنا عضوا سليما<sup>١٥٨</sup> فاعلا للأفعال الطبيعية مختلا عن الأفعال الحسية فعدم الإحساس إما لعدم القوة الحاسة أو لأن العضو لا ينفعل عن القوة فإن كان الأول فقد ثبت أن الحيوانية بشيء غير الطبيعة السارية في العضو لأن الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة و كانت إحدى القوتين مخالفة للأخرى فأما الثاني فباطل لأن<sup>١٥٩</sup> هذه الأجسام<sup>١٦٠</sup> قابلة لحصول الحر و البرد و الطعم و الرائحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة في عضو و قد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان الإدراك حاصلًا لوجود القوة الدراكة مع حصول الصورة التي يقع بها الإحساس و بمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تغاير القوى الإدراكية كالسمع و البصر و الشم و غيرها.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 68

فإننا نقول لو كانت قوة الذوق مثلا عين قوة الشم لوجب لكل منهما إدراك ما يدركه الأخرى إذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم و الرائحة جميعا و حيث لم يدرك شيء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أن القوتين متخالفتان ذاتا و حقيقة.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنه لا يلزم من حصول القوة المدركة و حصول المدرك في شيء واحد حصول الإدراك لجواز توقفه على شرط فائت ألا ترى أن العضو اللامس حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع أن تلك القوة غير مدركة الكيفية و كذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي وجد فيه لون ما و هيئة ما ثم إنها لا تبصر بشكل محلها و لا لونه و هيئته فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع القوة المدركة و الصور المدركة كيف كان حصول الإدراك فإذا لا يلزم من عدم حصول فعل و إدراك مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين.

أقول الشروط<sup>١٦١</sup> و الموانع إما داخلية ذاتية أو عرضية خارجية فالاختلاف في القسم الأول يوجب اختلاف القوى و أما الاختلاف في العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم و لا يمتنع زوالها بل قد ثبت في الحكمة

158 ( 1 ) كالعظم و الظفر و القرن و الظلف و غيرها من الحيوان فيفعل فيها الأفعال الطبيعية النباتية دون الحسية أو كاليد و الرجل و نحوهما لتخصيص الحسية بما عدا اللمسية أو كاليد المفلوجة- حيث تعنذي و إلا لسرع إليها الفساد فلا تخصيص و لكن تجعل السلامة إضافية أو لأن العضو لا ينفعل عن القوة أي عن فعلها و هو الصور المدركة بالذات لأن القوى لما كانت جسمانية- لا بد و أن ينفعل آلتها عن فعلها و لو على سبيل الإعداد كما على طريقة المصنف قده، س ره

159 ( 2 ) إما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للفقدان فيكون المراد بالحر و ما معه- المحسوسات بالذات لا بالعرض فهذه الأجسام و لو باعتبار صلوحها لسراية الروح البخاري قابلة لها و إما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للوجدان فيكون المراد بالحر و نحوه نفس كيفيات هذه الأجسام و الآلات حيث لا يخلو تلك الموضوعات من تلك الأعراض لكن ليس المراد أنها قابلة لها لبحس بها حتى يقال إنها موجودة للمادة و لا حضور لمادة و لا مادي عند القوة الدراكة كما سيجيء بل المراد أنها قابلة بالفعل لها فإذا كانت القوة الحساسة موجودة و وردت عليها أمثال هذه الكيفيات كان الإدراك حاصلًا لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فهذه معدة للإدراك و هذا هو الأظهر، س ره

160 ( 3 ) فإنها قابلة لحصول القوة الحاصلة فيها بتمام استعدادها لها فتكون قابلة لمدركات تلك القوة غير آبية عنها للمناسبة بين القابل و المقبول و كذا بين المدرك و المدرك تدبر تفهم، م ره

161 ( 1 ) المراد معناها اللغوي كأن يقال الإنسان بشرط النطق كذا و الحمار بشرط النهق كذا، س ره

الإلهية أن أفراد كل طبيعة نوعية يجب أن يكون فعلها الخاص لها إما دائمة أو أكثرية و أن طبيعته ما من الطباع لا يمكن أن تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها أبدأ الدهر فالقوة الجمادية مثلا لو كانت في طبعها إدراك الأمور أو تخيلها و لم تدرك لفقدان شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته و البرهان قائم على أن لا معطل في الوجود<sup>١٦٢</sup> و كذا لو كان للبصر إدراك الروائح و للشم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 69

إدراك المبصرات مثلا و لم يتحقق لوجود مانع خارجي أو فقدان شرط خارجي لزم المحالات المذكورة و هو التعطيل في الطباع و القوى.

و أما الذي ذكره من حال القوة اللامسة و الباصرة في عدم إدراك محالها و الكيفيات التي تحل في محالها فذلك الإدراك كما توهمه من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج إلى شرط فإنك قد علمت أن الصورة المادية مما يمتنع تعلق الإدراك بها إذ لا بد في كل صورة مدركة أن تكون مجردة عن المادة ضربا من التجرد إذ لا حضور لمادة و لا مادي عند القوة المدركة كما مر تحقيقه و ليس الأمر في الإدراك كما زعمه هذا الباحث و من يحذو حذوه أن الإدراك بإضافة من القوة المدركة إلى وجود أمر خارجي - و لا أن الإحساس<sup>١٦٣</sup> هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك و لا أيضا عبارة عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الذي في الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الإدراك الإحساسى لأن انفعال كل آلة حيوانية بمشاركته وضع معين لها بالقياس إلى مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي إلى تلبسه النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي تسمى بالكيفيات المحسوسة و بالجملة ليس الإدراك إلا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة و لا في الآلة أصلا و الذي يبين<sup>١٦٤</sup> به

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 70

<sup>162</sup> ( 2 ) وجهه على مشرب العلم الإلهي أن الوجود العام الإمكانى المسمى بحضرة الفعل- ظل للحضرة الواحدية و هذه الحضرة تابعة لحضرة الصفات المجتمعة في حضرة الذات على وجه البساطة و الجمع فلو كان في النظام الكلي للوجود الإمكانى نزولا أو صعودا طولا أو عرضا إذ عرض الوجود من حيث كلياته الواقعة في النظام الكلي بما هو نظام كلي راجع إلى طوله لزم نقص في الوجود المنزه من كل نقص تدبر تفهم، م

<sup>163</sup> ( 1 ) هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك اعلم أن آلة الإدراك في عرفهم مثل الأعصاب و الروح البخاري و لا سيما في عرف الطبيعيين و إليه ينظر قوله- القوى التي في آلات الإدراك و ربما يطبق الآلة على القوى بالنسبة إلى النفس كما مر في تعريف النفس بالكمال الأول الآلي فعلى الأول المقصود ظاهر و على الثاني المراد نفي انطباق الصورة في القوة بنحو القيام الحلولى كما هو المشهور و المراد من قوله و لا أيضا عبارة إلخ كون الإدراك انفعال العضو عما في المادة الخارجية كما نفي كونه إضافة إليها أولى و الحاصل أن الانفعال بواسطة وضع معين بالقياس إلى المادة الحاملة للكيفية معد لأن تخلق النفس في عالمها صورة محاكية لتلك الكيفية فالإحساس بطريق الفعلية كما هو رأي المصنف قده فما نفاه بقوله و لا أن الإحساس عبارة عن حصول الصورة غير ما أثبت بقوله و بالجملة ليس الإدراك إلا بحصول صورة الشيء إلخ و إن جعل الآلة نفس القوة- لأن المنفى حينئذ القيام الحلولى و المثبت هو القيام الصدوري، س ره

<sup>164</sup> ( 2 ) هذا مؤيد لكون القابل فيما مر هو القابل المصاحب للوجدان فتقطن و هذا إجمال بعد التفصيل للدليل، س ره

تعدد القوى التي هي في آلات الإدراك أن تلك الآلات من شأن كل منها الانفعال بكيفية يفعل به الأخرى و ليس من شأن بعض منها أن يتسبب في إدراك ما يتسبب في إدراكه البعض الآخر فذلك يوجب تغييرها و تخالفها في الطبائع المسخرة للنفس و من هذه الطريقة أيضا قولهم لو كانت القوة الحيوانية أى قوة الحس و الحركة الإرادية هي بعينها القوة النباتية لكانت النبات متحركا بالإرادة لأن جسمه ممكن الحركة و القوة المحركة بالإرادة موجودة فيه فإذا وجد الفاعل و القابل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإرادة لأن الدواعى حاصله و هي طلب المنافع و دفع المضار في هذا العالم للأجساد القابلة للأضداد فلما لم يكن تلك الحركة ثبت أن القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية.

و اعترض هاهنا بأن القوة الغذائية في كل عضو تخالف الغذائية التي في عضو آخر - بالنوع في الماهية عندهم فمن الواجب أن تكون الغذائية التي في الحيوان مخالفة للنوع للغذية التي في النبات فإذن لا يلزم من قولنا إن الغذائية التي في الشجر غير قوية على الحركة الإرادية أن تكون الغذائية التي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بفقد عدم اتصاف ما يخالفه في النوع.

أقول في الجواب إن القوى<sup>165</sup> الغذائية التي في النباتات و الحيوانات و إن كانت متخالفة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 71

بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس إطلاق القوة الغذائية عليها بالاشتراك اللفظي - و ذلك لأن القوى تعرف بأفاعيلها فإذا اشتركت الأفاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك فحيث إذا كانت النفس الغذائية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغذائية التي في النبات و قد زادت عليها بفعل الحس و الحركة الإرادية فكانت مشتملة على قوة أخرى كمالية هي مبدأ فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية و أما أن هذه القوة الجنسية و الفصلية يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لا يمكن بل هي النسبة موجودة بوجودات متعددة أيما كانت فذلك مطلب و سيأتي القول في ذلك و الحق عندنا أن النفس هي المدركة جميع الإدراكات بجميع

<sup>165</sup> ( 1 ) لا يقال هذا التزام الاعتراض إذ التخالف بالفصول علة لتخالف الآثار و لا يجدي الاشتراك في الجنس لأننا نقول مقصوده قد أنه لو كان اشتراك الغذائية في القوى المختلفة - اشتراك اللفظ أو اشتراك مفهوم بين هويتين بسيطتين مختلفتين بتمام ذاتيهما كانت الغذائية و الحساسة واحدة و كانت التغذية صادرة عن الحساسة و الحس و الحركة عن الغذائية - بأن تكون الطبيعة العامة في نفسها مختلفة لا بمجرد الفصول نظير البياض فإن تفرق نور البصر الذي هو من فصله ينسب إلى جنسه الذي هو اللون لأن وجودهما واحد و إن تعدد مفهومهما - و أما إذا كان اشتراكها فيها اشتراك جنس متحصل كاشتراك جنس المركبات حيث يؤخذ بوجه يكون متحصلا كما في الجوهر و قابل الأبعاد و الجسم النامي و الحساس حيث إنها أمور متعددة إذا أخذت بشرط لا متحصلة و إن كانت في بعض المواضع من وجه موجودة بوجود واحد كما أشار إليه بقوله و أما أن هذه القوى الجنسية و الفصلية إلخ ففعل الحس و الحركة إن كان مستندا إلى ذلك الجنس المشترك المحصل كان النبات أيضا حساسا متحركا لوجه فيه أيضا و إلا لثبت المدعى فعنوان الجنسية و الفصلية ملغى و المراد تحصلهما النوعي هذا كله على مذهب القوم و أما على مذهبه قدس سره فسيأتي في تحديد الغذائية و النامية أن القوى بسائط فانتظر.

و أيضا قد مر أن الاختلاف بالجنس في الآثار يوجب تعدد المبادي عندهم فآثار الغذائية متحدة بالجنس فهي مستندة إلى الغذائية المتحدة الجنس و الحس و الحركة الإرادية مخالفان لآثار الغذائية جنسا فيستندان إلى مبدأ آخر بالاشتراك اللفظي بل ليس الاشتراك المعنوي بين هويتين مختلفتين بتمام الذات، س ره

المدركات و هي المحركة بجميع الحركات الطبيعية و الإرادية- و هذا لا ينافى وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفه التي بعضها من باب الإدراك و بعضها من باب التحريك لأن القوة العاليه لا تفعل الفعل الدنى إلا بتوسط أ لا ترى أن المزاوول للتحريك المكانى أو الوضعى لا بد و أن يكون قوة ساريه فى الجسم بخلاف المزاوول للتحريك الشهوى بل الانتقال الفكرى أرفع قدرا من التجسم و أن المباشر للإدراك مطلقا لا بد و أن يكون قوى مجردة على تفاوت تجردها بحسب تفاوت إدراكاتها فالعقلية أشد ارتفاعا و أعلى مقاما و الحسيه سيما اللمسيه منها أدون درجه و أشد هبوطا من الجميع فإذا كان كذلك فوجب فى صدور هذه الآثار المختلفه إما تعدد القوى المتخالفه أو تحقق درجات متفاوتة لذات واحده و كل طبقه وجوديه حقيقتها و ما يترتب عليها متفقه سواء كانت منفصله عن غيرها أو متصله به فالغايه على اختلاف أنواعها حقيقه واحده سواء كانت نفسا على حده أو قوة من قوى نفس أو جزءا من أجزاء نفس و كذا اللامسه على اختلافها

#### الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 72

طبيعه واحده سواء كانت مستقله كنفس الدود و الخراطين فإن نفسها الحيوانيه هي اللامسه بعينها أو قوة وجوديه من قوى النفس الحيوانيه أو الإنسانيه أو جزءا من أجزائها المعنويه و هكذا الحكم فى جميع القوى المدركه و المحركه فكما أن قوة الإبصار و إن فرض أنها متخالفه الأنواع فى أنواع الحيوان لكنها مشتركه فى حقيقه واحده فكذا قوة السمع و الشم و الذوق و التغذيه و التنميه و غيرها من القوى الحيوانيه سواء وجدت مجتمعه فى قوة جامعها لها أو متفرقه مثال اجتماع القوى فى قوة واحده كاجتماع الحواس الخمس الظاهره فى الحس المشترك المسمى فى لغه اليونان بنطاسيا و كذلك النفس الناطقه التى للإنسان- جامعها مع بساطتها لجميع القوى المدركه و المحركه لا بمعنى أن تلك الآلات هي المبادئ للإدراكات و الحركات بالحقيقه دون ذات النفس إلا على وجه التوسيط و الاستخدام- بل النفس هي حس الحواس كلها و المباشره للمحركات الفكرية و الطبيعیه و الاختيارية- لأنها ذات مقامات و عوالم ثلاثه العقل و الخيال و الحس و سيرد عليك إيضاح فى مستقبل الكلام.

و ليس لقائل أن يقول<sup>١٦٦</sup> إن التغذى و النمو لو كانا من أفعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الإحالة و الهضم فكان يجب أن تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء و جميع الأعضاء على التفصيل علما بديهيها و التالي باطل - فعلمنا أن الفاعل لهذه الأفعال قوة عديمة الشعور بهذه الآثار.

لا لما قيل يجوز أن يكون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقى و يستمر لأجل أن كثرة تغيرات هذه الأفعال سبب لنسيان النفس لها- كما أن الإنسان إذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا هاهنا لأن ذلك يؤدي إلى السفسطة فإن جاز كوننا عالمين بجميع الاستحالات- و التغيرات التي تقع للمواد الغذائية و المواد العضوية التي يستحيل إليها الغذاء مع أنا لا

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 73

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

بل لما أقول و هو يحتاج إلى تمهيد أمور- أحدها أن العلم قد يكون فعليا و قد يكون انفعاليا و العلم الفعلى قد يكون سببا للمعلول و قد يكون عين<sup>١٦٧</sup> المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به و بالجملة كان الوجود عين الشعور في العلة و في المعلول فهذا أصل.

ثم الوجود قد علمت أنه مما يختلف بالشدّة و الضعف و غاية ضعف الوجود هو أن يكون من باب الهيولى و الحركة و المقدار و العدد و اسم العلم لا يقع إلا على الوجود الذى هو من باب الصورة<sup>١٦٨</sup> لا الذى من باب المادة و ما ينغمر فيها و يستغرق جوهره فى غشاوتها و قد علمت منا أيضا أن الجسمية و الامتداد المكانى أو الزمانى أمور يتشابه فيها الوجود مع العدم و الوحدة مع الكثرة و الجمعية مع الفرقة و ذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعى و الشعورى و يكون مناط المجهولية فهذا أصل آخر.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 74

<sup>166</sup> ( 1 ) هذا القائل توهم أن النفس محدودة وجودها بعالم التجرد و أنها منفصلة عن عالم التنس و استبعد كون شيء واحد مجردا منزها و ماديا و لم يفهم الوحدة الجمعية الشخصية للنفس ليتصور كونها بوحدها الجمعية لها مقام التجرد و التنس كليهما، م ره

<sup>167</sup> ( 1 ) و هذا كما أن أهل الإشراق يجعلونه تعالى فاعلا بالرضا و يجعلون علمه تعالى بالأشياء عين وجود الأشياء فهاهنا ليس العلم فعليا بمعنى سبب الفعل بل بمعنى أنه عين الفعل، س ره

<sup>168</sup> ( 2 ) المراد بها ما به الشيء بالفعل و هو القدر المشترك بين معاني الصورة أو المراد بها كل معنى بالفعل يصلح أن يعقل 73 قال الشيخ في الهيئات الشفا قد يقال صورة لكل معنى بالفعل أن يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى و قد يقال صورة لكل هيئة و فعل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون الحركات و الأعراض صوراً و يقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية و الأعراض صوراً و يقال صورة لما تكمل به المادة و إن لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة- و ما يتحرك إليها بالطبع و يقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال و غيرها و يقال صورة لنوع الشيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك و يكون كلية الكل صورة في الأجزاء أيضا انتهى.

فالعلم في قوله و اسم العلم يشمل الحضورى و الحصولى لكن الصورة في الحصولى ما هي وجودها للعالم لا للمادة و بين الصورتين فروق ثمانية و قد مرت في مرحلة العقل و المعقول من الأمور العامة، س ره

ثم إن الشيء قد يكون علما و لا يكون معلوما و قد يكون معلوما و لا يكون علما.

و بعبارة أخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم و المعلوم أقوى و أظهر من العلم به و قد يكون بالعكس بيانه أن الوجود إذا كان في غاية الجلالة و العظمة فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته و إن كانت ذاته علما بذاته و معلوما لذاته كالواجب تعالى و ما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود هاهنا علم و لا يكون معلوما لغيره و أن الوجود إذا كان في غاية الخسة و النقص فيمكن حضور صورته عند العالم و لا يمكن حضور ذاته كالهولوى الأولى و ما يقرب منها فالصورة هاهنا<sup>169</sup> أقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الأول- و الصورة الحاصلة<sup>170</sup> هاهنا علم و المعلوم ليس بعلم و في الأول المعلوم علم في نفسه- و علمنا به ليس علما به بل بوجه<sup>171</sup> من وجوهه.

إذا تقررت هذه الأصول فنقول إن النفس التي لنا إذا فرض كونها مبدأ لجميع الإدراكات و التحريكات الحيوانية و النباتية حتى الجذب و الإحالة و الدفع لا يلزم من ذلك أن تكون عالمة بأفاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة و الطبيعة و قولهم العلم بالعلة يوجب<sup>172</sup> العلم بالمعلول حق و لكن العلم بالعلة إذا كان عين وجودها كان

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 75

مقتضاه<sup>173</sup> كون العلم بالمعلول عين وجوده و إذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغاية النقص و الخسة كان العلم به كلا علم به و هذا معنى قول الفيلسوف المقدم إن العقل الأول يجهل بأشياء جهلا<sup>174</sup> هو<sup>175</sup> أشرف من العلم بها و ليس جميع أفاعيل النفس

<sup>169</sup> (1) هذا ناظر إلى العبارة الأخرى و ثاني شطري التفرع لمقابل الشطر الأول من العبارة الأولى قد أخره و هو قوله و المعلوم ليس بعلم، س

ره  
<sup>170</sup> (2) أي الصورة الحاصلة من الهولوى التي لها فعلية و كمالية لا دخل لها في حقيقة المعلوم الذي هو قوة محضة و نقص صرف فمن ضعفه لا تحاكيه تلك الصورة كما أنه في الأول من كمالية المعلوم لذاته لم تكن الصورة تحاكيه فظهر أن هاهنا العلم أقوى من المعلوم و في الأول المعلوم أقوى من علم الغير به و إن كان نفس ذاته علما لذاته، س ره

<sup>171</sup> (3) كما أن نفس العلم أيضا وجه من وجوه تدبر تفهم، م ره  
<sup>172</sup> (4) و الحق أن النفس من حيث كونها فاعلة للأفاعيل الطبيعية لا علم لها بذاتها- و لذلك لا علم لها بأفاعيلها فإن العلم بالعلة إذا كان موجبا للعلم بالمعلول كان عدم العلم بالعلة موجبا لعدم العلم بالمعلول أيضا فإن عدم العلة علة لعدم المعلول و أما بيان أن النفس لا علم لها بذاتها من حيث كونها علة للأفاعيل الطبيعية فهو أن النفس من هذه الحيثية هي الطبيعة لأنها من مراتبها النازلة فإنها دانية في علوها و عالية في دنوها و الطبيعة لا علم لها بذاتها بأفاعيلها و هو ظاهر فتدبر، ل ره

<sup>173</sup> (1) قد سلم أن العلم بالعلة متحقق لكن العلم بالمعلول ليس متحققا إذ لا يطلق اسم العلم هاهنا و الأولى أن يقال العلم بالعلة ليس متحققا بحسب هذه المرتبة الدنية التي عليه النفس فيها فإن النفس فاعل بالطبع بالنسبة إلى أفاعيلها الطبيعية بعين فاعلية القوى الطبيعية إذ لا بد و أن يكون لها مقام تتصف بصفات الطبائع أيضا و أما بالنسبة إلى نفس هذه القوى و إن كانت فاعلة بالرضا لكن علمها بها حضوري بسيط فإن علمها بوجوداتها للقوى في مقام ذاتها بنحو أبسط و أعلى نظير العلم الكمالى الإجمالى بالأشياء في الفاعل- بالرضا الحقيقى الواجبي و علمها بأثناء وجودات القوى في مقام القوى نظير علمه التفصيلي بالأشياء بنفس وجوداتها لأن القوى هاهنا كالأشياء هناك في كونها روابط محضة بالعالم، س ره

<sup>174</sup> (2) فإن وجود العقل الأول بعينه ليس مرتبة وجود تلك الأشياء المجهولة و إذا كان وجودها هو العلم بها كان وجوده عدم العلم بها و هو الجهل بها و لا ريب أن هذا الجهل هو وجود العقل الأول أشرف من العلم بها و هو وجود تلك الأشياء فتأمل، ل ره

<sup>175</sup> (3) لأن هذا الجهل فقدان تلك المرتبة المتشابهة بالإعدام عن مرتبة العقل الأول- و إن كان فيه تلك المرتبة بوجه أعلى و هذه المرتبة العقلية عين عدم تلك المرتبة الدنية- و ذلك لعدم هو الجهل و ذلك الجهل هو المبدأ لجميع الموجودات فكان أشرف من العلم- الذي هو وجود تلك المرتبة

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 76

كالكتابة و المشى و الأكل و الشرب و سائر الأفعال الاختيارية التي يتقدمها علم و إرادة زائدتان على النفس فإن تلك الأفعال متى لم يتصور أولا للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيا أو ظنيا أو تخيليا أو جهليا لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الأفعال و أما الأفعال البدنية فليس حصولها من النفس إلا بتبعيه شعورها بذاتها الذي هو عين ذاتها بتبعيه عشقها لكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلى لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق إلى مبدئها الأصلي و هذه المعاني و إن كانت برهانية لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور<sup>176</sup> البصيرة و الكشف و لذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين و المقلدين.

و مما ينبه على ما ذكرناه من أن قوة النفس سارية في جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللاتقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية و النباتية و الطبيعية هو أنه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج و حفظ الاتصال لم يتألم بتغير المزاج عند أدنى مغير من حر أو برد أو حركة أو تعب أو هبوب ريح مشوش إلى غير ذلك من الأمور التي ليست من الأمور النفسانية كالمخوفات و المبشرات و الإنذارات و ما يجرى مجراها- و كذا ينبغي أن تتأذى النفس من تفرق الاتصال و الجراحات تأذيا جزئيا في الحال و كان يجب أن يكون جميع الآلام و الموزيات الواقعة على الإنسان من باب خوف العاقبة و خطر المآل و سوء الآخرة و لم يكن المرض و تفرق الاتصال مؤلما في الحال لكن التوالى باطله فعلم أن النفس بذاتها موضوعه لهذه الانفعالات و الإدراكات لسراية قوتها إلى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات و الآلام و عرضة لهذه البليات و الأمراض - بل الموت أيضا وارد عليها من جهة ورودها إلى هذا العالم بقدر الله و ليس بوارد على محل الإيمان و المعرفة بالله و اليوم الآخر و إنما يرد على محل الجهل و الظلمة و الحركة و الاستحالة.

و من الشواهد الدالة على أن النفس بذاتها فاعلة لأفاعيل الطبيعية من الجذب

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 77

الذنية و يمكن حمل كلام الفيلسوف على أن العقل الأول يجهل ما دون الأول تعالى و لا خبر له عما سواه لاستغراقه في مشاهدة جماله و جلاله و لا شك أن الجهل بما سواه تعالى أشرف من العلم بها و قد ورد أن الله تعالى خلقا لا يعلمون أنه خلق آدم و لا إبليس.  
وجه آخر أنسب بمذهب المشاءين هو أن الموجودات الطبيعية من حيث هي طبيعية ليست علما للعقل حيث إن وجوداتها للمادة و إنها واقعة في الغيبة من حيث التباعد المكاني و التمدد الزماني و بناء العلم على الوجود الصوري النوري و الحضور و الجمعية فلو كانت علما لزم التغير في علم العقل نعم هي معلومة له بواسطة الصور المرتسمة بل القائمة بذاته قياما صدوريا- بل معلومة بالذات بمعنى آخر لأن العلوم ما حصل صورته عند العالم و هذا يصدق على ذي الصورة لا على الصورة سيما أن الصورة آلة للحاظ ذي الصورة و ليست ملحوظة بالذات، س ره  
<sup>176</sup> ( 1 ) أي البصيرة القلبية و كشف العقل المنتور بنور البصيرة القلبية الحاصل من المجاهدات و الرياضات الملازمة للتوجه إلى ميدان أنوار العلم و منبعها، م ره

و الدفع و غيرها أن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الإحالة و الهضم و الدفع<sup>١٧٧</sup> بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فإنه يجد نفسه مقصرة عن سائر الأمور الإدراكية و ما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال و استغراقها فيها فلا جرم تنقطع عن سائر الأفاعيل ثم إذا فرغ عن ذلك توجه النفس إلى مقامها الخاص الذى يقع فيه الأفاعيل الإدراكية و الله أعلم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 78

### الباب الثالث في ذكر القوى النباتية و أفعالها و أحوالها و فيه فصول

#### فصل (1) في أقسام تلك القوى بالوجه الكلى

إن القوى النباتية إما أن تكون مخدومة و إما أن تكون خادمة و أما التى لها درجة الاستخدام فإما أن يكون فعلها و تصرفها فى الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع أما الأول فهو إما لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته أما القوة التى تفعل لأجل بقاء الشخص فهى الغذائية و حدها<sup>١٧٨</sup> أنها قوة تحيل الغذاء إلى مشابهة جوهر المتغذى لتورده بدل ما يتحلل و أما التى تفعل لتحصيل كمال الشخص فهى النامية<sup>١٧٩</sup> و هى التى تزيد فى أقطار الجسم المتغذى على التناسب الطبيعى - ليبلغ إلى تمام النشوء و إنما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغذائية زيادة على البديل عما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 79

يتحلل فالغذائية تخدم النامية بإيراد الغذاء زائده على القدر الضرورى للبقاء و لكن ليس كل زيادة فى الأقطار نموا فإن السمن بعد<sup>١٨٠</sup> سن الوقوف ليس نموا و الهزال فى سن النمو ليس ذبولاً بل النمو هو الزيادة التى تكون على تناسب طبيعى ليبلغ تمام النشوء كما فى سن الشباب و مقابلة الذبول و هو النقصان الذى يكون على تناسب طبيعى - كما فى سن الشيخوخة.

177 ( 1 ) دون الجذب فإنه غير مطلوب للطبيعة بل مضر بحال المريض متنفر عنه الطبع، م ره  
178 ( 1 ) لا يخفى عليك إن تذكرت ما علقناه على أوائل السفر الأول فى مشاركة الحد و البرهان أن هذا و كذا حد النامية حد هو تمام البرهان كما أنه إذا اقتصر و قيل الغذائية قوة تورده البديل لما يتحلل كان حدا هو مبدأ البرهان و إذا قيل هى قوة تحيل الغذاء لمشابهة جوهر المتغذى كان حدا هو نتيجة البرهان، س ره  
179 ( 2 ) 78 قال المبيدي ره القياس يقتضى أن يقال المنمية لكن راعوا مشاكلة الغذائية.  
أقول هذا من رموزهم إلى ما حققه المصنف قده من أن البدن مرتبة من النفس- فوصفوا القوة بصفة الجسم للإشارة إلى نحو اتحاد بينهما و هذا نظير ما استنبطنا منه أيضا ذلك الاتحاد من قولهم القدرة كيفية نفسانية و الحال أنها كيفية قائمة بالقوة المنبئة فى العضلات فلو لا أنها مرتبة من النفس لم تكن كيفيتها كيفية النفس فاستقم كما أمرت، س ره  
180 ( 1 ) أي بعد الشروع فى سن الوقوف فكأنه قال من سن الوقوف إلى آخر العمر- ثم إنه خصه بالذكر مع أن السمن قبل الوقوف أيضا ليس نموا لأن الفرق فى مورد الانفكاك أوضح و الهزال فى سن الوقوف و الذبول، س ره



فإن قلت فالفاعل فى السمن و الهزال أى قوة من القوى إذ لا بد لكل فعل و حركة من فاعل و محرک.

قلنا الفاعل فىهما أيضا هو تلك القوة لأجل إعداد القاسر لأنهما حركتان قسريتان- و قد مر أن الفاعل فى الحركة القسرية أيضا طبيعته ذلك المقسور و قوته لكن اسم الطبيعة إنما يقع على تلك القوة إذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فها هنا اسم النامية إنما يقع على هذه القوة النباتية إذا كان تحريكها للجسد فى تزايد الأقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة فى السمن أو حرارة مفرطة فى الهزال.

ثم إن فعل الغاذية إنما يتم بأمور ثلاثة الأول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو و الثانى تصييره جزءا للعضو و الثالث تشبيهه به فى اللون و القوام كالدم و قد تخل بالأول كما فى عدم<sup>١٨١</sup> الغذاء و بالثانى كما فى استسقاء اللحمى.

و بالثالث كما فى البرص و غيره و حكموا بأن غاذية كل عضو مخالف لغاذية العضو الآخر- إذ لو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها و هذا صحيح و لا ينافى تعددها و تخالفها وحدة الغاذية التى فى شخص واحد بوحدته نفسه المقتضية لهذه القوى و أما اللتان<sup>١٨٢</sup> لبقاء

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 80

النوع فأولاهما المولدة و هى التى تفصل جزءا من فضل الهضم الأخير للمغذى و تودعه قوة من سنخه و ثانيتهما المصورة و هى التى تفيد المنى بعد استحالته صورة تكون معدة لفيضان القوى و الكيفيات بإذن الله تعالى و أما الخادمة فهى قوى أربع تخدم الغاذية- و هى الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة أما الجاذبة فوجودها فى بعض الأعضاء- كالمعدة و الرحم معلوم بالمشاهدة و فى غيرها معلوم بالقياس.

أما الأول فالإنسان إذا كان منقلبا حتى يكون رأسه إلى السفلى و رجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء و يزدرد الطعام و حركة الطعام و الشراب لكونهما جسمين ثقيلين إلى فوق ليست طبيعته بل قسرية و الحركة القسرية إما بجذب جاذب أو دفع دافع- و الثانى باطل فى هذا الوضع فبقى المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها.

<sup>181</sup> (2) أى فى العلة التى يسمى أطروقيا، س ره

<sup>182</sup> (3) لما كانت فى الواقع اثنتين ذكر هذه العبارة المشعرة بتقديم ذكرهما لتصديرهما بكلمة أما التفصيلية مع أنه لم يقدم أن المبقى للنوع اثنان ثم إن كون المولدة لبقاء النوع لا لبقاء الشخص ظاهر و فى كون المصورة كذلك خفاء و ربما يتراءى أنها لبقاء الشخص فإن المادة محتاجة إلى الصور التى فى العظام و العروق و الأعصاب و اللحوم و غيرها- و ليس احتياج المادة الشخصية إلى هذه الصور و إلى التى فى مادة النبات كاحتياجها إلى الرطوبة المنوية مثلا بل لا احتياج إليها لبقاء الشخص بالضرورة و الجواب أن المراد بصور يفعلها المصورة الأشكال و التخاطيب التى فى الأفراد أمثال و لولاها لم يبق النوع- فهذا كالعلاقات للنوع و معيار العلة أنها لولاها لم يكن المعلول فكما أنه لو لا المولدة لم يبق النوع لا أنه لم يبق الشخص فكذلك لو لا المصورة و تساويرها لم يبق النوع و لم يتميز نوع من نوع لا أنه لم يبق الشخص إذ فرض أن الغاذية باقية و كلما يتحلل من شخص الجسم يتدارك بالغاذية و لو قيل لم يبق هذا الشخص من هذا النوع بوصف الهذبة- فقد آل إلى هدم بقاء النوع، ص ره

و أيضا إنا نجد للمرى و المعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم - و كذا نجدهما عند تناول الأغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى أن الكبد أيضا يجذبها من المعدة للذاتتها و قربها من طبيعة القوة و أيضا متى تغذى الإنسان غذاء و تناول بعده غذاء حلوا و استعمل القيء يجد أن الحلو يخرج أخيرا و ذلك يجذب المعدة إياه إلى قعرها و كذا حال الرحم في جذب المنى بل الإحليل عند خلوه عن الفضول و شدة اشتياق المرأة إلى الوقاع و لذلك أن قوما من الفلاسفة سمو الرحم حيوانا مشتاقا إلى المنى و ذلك لشدة جذبه له.

و أما الثاني فنقول إن الدم إذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 81

الأخر أعنى الصفراء و السوداء و البلغم ثم إن كل واحدة منها يتميز عن الآخر و ينصب<sup>١٨٣</sup> إلى عضو معين و لو لا أن في كل<sup>١٨٤</sup> من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخلطية لاستحال أن يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها و لاستحال أن يخص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصا<sup>١٨٥</sup> أكثريا فهذا قاطع في إثبات القوة الجاذبة لجملة الأعضاء.

و أما القوة الماسكة فوجودها في المعدة و الرحم مشاهدة بالتشريح و في غيرهما معلوم بالبرهان أما المعدة فإننا إذا أعطينا حيوانا غذاء رطبا أو يابسا ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء لازمة ضامة له من جميع الجوانب و أما الرحم فإذا اجتذب إليه المنى يرى منضمًا إليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل و لو أنك شققت من الحيوان الحامل من أسفل السرة إلى نحو الفرج و كشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر.

و أما الحجج على وجود الماسكة في غيرهما من الأعضاء فهو أن الأجسام الغذائية أجسام ثقيلة لغلبة الأرضية و المائية عليها و لا بد في إمساكها في زمان الانهضام فهو حركة استحالية واقعة بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء من قوة ممسكة إلى غير طبيعة الغذاء

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 82

183 ( 1 ) لا عضو معين للبلغم كما للمرتين من الطحال و المرارة بل منبث في سائر الأعضاء لرطبتها فلا يجففها الحركة و أن يستحيل عند عوز الغذاء في البدن إلى الدم اللهم إلا أن يراد انصباب قدر منه إلى الدماغ ليدخل في تغذيته و كذا الرية، س ره  
184 ( 2 ) إن قلت ما يجب أن يتحقق هاهنا إنما هو التميز و أما أن هذا التميز لا بد أن يكون بالغاذية فلا إذ لعله يحصل بقوة مميزة قلنا الجاذبة تغني عن المميزة لأنه إذا جذبت جاذبة الطحال السوداء و جاذبة المرارة الصفراء مثلا يلزمه التميز فوجود قوة لا يحتاج إليه فضل معطل بخلاف الجاذبة لأنها ضرورية في جميع الأعضاء فالمميزة في الكبد لا يغني عنها فتأمل ثم إنه لا يحصل كمال التميز و تمام الانفصال إذ لا بد أن يبقى في الدم قليل صفراء ليحصل التلطيف بسبب نارية الصفراء و يسهل التنفيذ في المجاري الضيقة و قليل من السوداء ليحصل فيه قوام متشابه، س ره  
185 ( 3 ) احتراز عن مثل بعض أنواع اليرقان الحاصل بانسداد في مجرى المرارة، س ره

و الشراب لأنها لرطوبتها و ميعانها و رقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المزلقة- و أما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة و أمسكتها الماسكة إلى قوام مهيا لفعل المغيرة فيه و إلى مزاج صالح للاستحالة إلى العضوية بالفعل و هذه القوة غير الغذائية عند المحققين قيل في بيان الفرق بينهما إن القوة الهاضمة يبتدىء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة- و ابتداء فعل الماسكة فإذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم و أمسكتها ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية و إذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة و حدث له صورة أخرى فيكون كونا للصورة العضوية و فسادا للصورة الدموية و هكذا الكون و الفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد المادة للدمية في النقصان و للعضوية في الاشداد و هكذا لا يزال الأول في الانتقاص و الثاني في الاشداد إلى أن يبطل الصورة الدموية و يحدث الصورة العضوية فهاهنا حالتان سابقة و هي التي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية و لاحقة هي حصول الصورة العضوية فالأولى فعل القوة الهاضمة و الثانية فعل القوة الغذائية فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل عضو و غاذيته.

و اعترض عليه بوجهين الأول أن الهاضمة محركة للغذاء في الكيف إلى الصورة المشابهة لصورة العضو و كل ما حرك شيئا إلى شيء فهو الموصل له إلى ما يتحرك إليه- فالهاضمة هي الموصلة للغذاء إلى الصورة العضوية فإذن الفاعل للفعلين قوة واحدة- و الكبرى ظاهرة فإن ما حرك شيئا إلى شيء كان المتوجه إليه غاية المحرك و المعنى بكونه غاية أن المقصود الأصلي من الحركة هو ذلك الشيء و الثاني أن هاضمة كل عضو لا شك أنها بالطبخ و النضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية و لذلك الاستعداد مراتب في القوة و الضعف و ليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمة أولى من الآخر فإذا حصل كمال الاستعداد و الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصورة- و إذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذية فلا فرق إذن بين الهاضمة و الغذائية.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 83

أقول أما الجواب عن الأول<sup>186</sup> فهو أن لكل حركة نفسانية علتين فاعله و باعثة- و لها أيضا غايتان غاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة و غاية بمعنى ما وقعت الحركة لأجله و هما مختلفتان فلا بد لهما من قوتين فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار ليس إلا الطبخ و النضج و مجرد الطبخ و النضج لا يستلزم أن يكون على وجه

186 ( 1 ) توضيح المقام أن الغاية قد يراد بها ما انتهت إليه الحركة و قد يراد بها ما لأجله الحركة و لما كانتا معنيين مختلفين استدعتا قوتين مختلفتين كما استدعتا في الحيوان شوقية و عاملة فالعاملة غايتها دائما و إن كان في الفعل المسمى بالعبث و الجراف حاصلة- لأنها كالطبيعة شأنها الإيصال إلى حد مخصوص و هما بفعالن وظيفتهما كخادمة فوض إليها أمر مخصوص و هي تفعل ما طلبنا منها فليس المطلوب منهما حصول الداعي و الغرض- كلقاء الصديق مثلا فوظيفة طبيعة الحجر الملقى على رأس زيد أن يصل إلى ذلك الحد أعني الرأس و يشجه و كذا وظيفة العاملة المنبئة في عضل اليد أن يبطش و يقع على عضو من أعضاء المبعوض و أما أن ذلك الشج أو البطش و بالجملة الوصول إليه للتشفي لقلب الشاج و الباطش و لانقياد زيد و انقهاره فهو ما لأجله الفعل و هو وظيفة الشوقية- فكما كانتا غايتين مختلفتين و استدعتا مبدئين كذلك في تلك القوتين النباتيتين- فالهاضمة تحرك المادة إلى نهاية مخصوصة هي زوال الصورة الدموية و الغذائية تحرك لأجل حصول الصورة العضوية، س ره

يكون طريقا إلى استعداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة العضوية فالتى تسوق المادة لأجل غرض مخصوص - و غاية مطلوبة غير التى تسوقها لا إلى غرض أ لا ترى أن فى الحركة الحيوانية قوة فاعله مباشرة للحركة و هى القوة التى تميل بالعضلة و العضو إلى جهة من الجهات لا لغرض و قوة فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص و هى الباعثة فالفاعله القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذى هو من ضروريات الحركة- و الفاعله البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية أخرى غير نفس الحد المذكور و هى التى يكون المقصود الأسمى من تلك الحركة و يقع الوصول لأجلها و هى غير الوصول و إن لم تنفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فإن المحركة للمادة الغذائية بالطبخ - غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذى فى كماله الشخصى و النوعى.

#### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 84

و أما الجواب عن الثانى فنقول إن المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات و إن كان أمرا آخر أجل من هذه المبادئ الفاعله و الباعثة لكن لتعالیه عن هذه التغيرات و التجددات لا بد فى كل فعل جسمانى من فاعل مزاو لا متناع صدور هذه الأفاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت برىء عن التجدد رفيع عن التغير و لو كفى فى صدور هذه التحريكات و التصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطبائع و القوى و النفوس فى حرارة النار و برودة الماء و ييوسه الأرض و حفظ المعادن و نمو النبات و حركات الحيوان بل يكفى انفعالات الهيولى على أن كل<sup>١٨٧</sup> انفعال<sup>١٨٨</sup> و استعداد فى مادة تابع لفعل فاعل لما مر من أن كل قوة و إمكان مسبق بفعل و إيجاب و كما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة إلى قابل واحد من غير توسط جهات متكررة فى الانفعال كذلك لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيرة المختلفة إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكررة فى الفعل و قد مر فى مباحث العله و المعلول - أن الفعل الكلى يحتاج إلى فاعل كلى و الفعل الجزئى يحتاج إلى فاعل جزئى فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب و هذا التصوير يصدر عن هذا المصور و الفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه و الفاعل العقلى لم يكن فاعلا بالذات إلا لفعل معقول و الله ولى الهداية

187 ( 1 ) و ذلك لأنه لا ميز فى صرف الشيء فلا ميز فى صرف القوة و الاستعداد فلا بد و أن يختلف ما به الاستعداد حتى يختلف المستعدادات و الاستعدادات بذلك فمادة جميع الكائنات للعناصر بل مادتها الأولى هي الهيولى و هي واحدة فتخصصها بصورة الحنطة أو الشعير تخصص بلا مخصص فالمستعد فيهما هو العناصر لكن إذا كان ما به استعدادها تارة صورة الحنطة السابقة استعدت بصورة الحنطة اللاحقة و إذا كان ما به استعدادها تارة أخرى صورة الشعير السابقة استعدت بصورة الشعير اللاحقة و هكذا إذا نقل الكلام إلى السوابق و التسلسل تعاقبي جائز بل واجب عندهم لئلا يلزم انقطاع الفيض لولاه و هكذا فى الصور المرتبة الطولية لمادة واحدة كالمنى إذ بانضمام كل ما به استعداد كالعلقة أو المضغة يختلف استعداد المستعد، س ره

188 ( 2 ) لما كان بطلان اللازم عند المعترض منظورا فيه لعدم قوله بفاعل غيره تعالى- بل انفعالات المواد كافية عنده فى الإفاضة قال إن كل انفعال إلخ، م ره

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 85

فصل (2) في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة و الإشارة إلى وجود الدافعة و التنبيه على تغير هذه الأربع و تعيين آلاتها من الأعضاء

أما فعل الهاضمة فاعلم أن الغذاء مركب من جوهرين أحدهما صالح لأن يتشبه بالمتغذى و الثاني غير صالح لذلك فلها في كل منهما فعل خاص أما فعلها في الأول فما مضى و أما في الثاني فلا يخلو أن تلك الأجزاء إما غليظة أو رقيقة أو لزجة- و فعل الهاضمة في الأول الترقيق و في الثاني التخليط و في الثالث التقطيع لا يقال كلما كان الجسم أرق كان أسهل اندفاعا فلما ذا جعلتم التخليط أحد الأمور المسهلة للدفع- لأننا نقول إن الرقيق قد يتشربه جرم المعدة فيبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه و لا يندفع- و أما إذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم يندفع بالكلية.

و أما الدافعة فيدل على ثبوتها أمران خاصي<sup>189</sup> و عامي- الأول أنك ترى المعدة عند القيء كأنها تتزع من موضعها إلى فوق حتى يتحرك منها أكثر الأحشاء و ترى عند التبرز مثل ما ذكرناه و معونة الأحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى أنه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة.

و الثاني أن الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطا بالأخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المنافي عنده و لم يخلص شيء من الأعضاء عن الأخلاط الفاسدة الممرضة و اللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة فإذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعة في البدن أعنى الجذب و الإمساك و الإحالة و الدفع فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بأن يكون تلك القوة جاذبة عند ازدراد الطعام و ماسكة له بعد الازدراد و مغيرة له عند الإمساك و دافعة للفضل المستغنى عنه لا لما قيل إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فإنه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لأن هذه الأفاعيل أمور متخالفه إما متضادة كالجذب

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 86

و الدفع و إما ينفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو<sup>190</sup> ضعيفا في أحد هذه الأربع- و قويا في غيره و لو لا تغير هذه المبادئ لاستحال ذلك و أما آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها الليف المتطاوول و الماسكة آلتها الليف المورب و الدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض هذا ما قالوه و ظاهر أن المراد منه أن في

<sup>189</sup> (1) أي أحدهما خاص بالمعدة و الأمعاء و الآخر عام لكل الأعضاء، س ره

<sup>190</sup> (1) فالانفكاك تحقق بين الضعيفة و القوية من إحدى القوتين و الضعيفة و القوية من الأخرى لا بين أصلهما، س ره

معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب فإن جاذبه كل عضو أو ماسكته أو دافعته يحتاج إلى آله عصبية لا أن جاذبه كل ذره من العضو يحتاج إلى ليف متطاول و دافعته إلى ليف مستعرض.

فعلى هذا اندفع ما قيل فيه أما أولا فبأن لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبه و الماسكه و الدافعه فيه و أما ثانيا فبأن الرطوبه الجليديه تجذب الغذاء أو تمسكه و تهضمه مع أن الجزم حاصل بأن ليس فيها ليف أصلا.

و أما ثالثا فبأن كلا من شظايا الليف غير مركبه من الليف و إلا لتسلسلت الليفات إلى غير النهايه مع أن فيها هذه القوى.

و أما رابعا فبأن الليف المستعرض ليس فيه ليف متطاول مع أنه يجذب و كذا الليف المتطاول ليس فيه ليف مستعرض مع أنه يدفع الفضل و ذلك لما سبق من أن الحاجه إلى هذه الآلات في معظمات الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع و جلائلها لا في رقائقتها و جزئياتها المنخرطه في سلك المعظمات المندرجه فيها فإن الأصناف الثلاثه من القوى العظيمة إذا فعلت أفعالها بالآلات الثلاث من الليف الحاصله في الأورده يفعل كل منها بتلك الآله بالذات على وجه يسرى فيما يجاور آلاتها و لو بالعرض فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يرشح منه على جوهر الكبد و على هذا القياس في سائر المواضع المذكوره.

فإن قلت ذلك الدم إما أن يترشح من الليف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذبا لذلك الدم أو لا مع كونه جاذبا له فإن كان الأول فالجذب لا يتوقف على الليف و إن كان الثاني لم يكن في العضو قوه غاذيه.

الحكمه المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة، ج 8، ص: 87

قلنا نختار الشق الأول و لم يلزم عدم توقف الجذب على الليف فإن التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا أو بعيدا فلا بد في جاذبه كل عضو من ليف موجود فيه أو بحيله كالكبد و كالرطوبه الجليديه

فصل (3) في أن هذه القوى في بعض الأعضاء مضاعفه و في حقيقه الغذاء و مراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا

و هو أن هذه القوى الأربع توجد في المعده مضاعفه فإن التي تجذب غذاء البدن من الخارج إلى تجويف المعده غير التي تجذب<sup>191</sup> من جوف المعده إلى نفسها ما يصلح منه لها و كذا التي تمسكه هناك و هي التي

191 ( 1 ) أي من العروق التي في جوفها المجذوبه منها الدم لتغذية المعده و إلا فالكيلوس لا يصلح للتغذية و الدليل عليه قوله ما ينجذب إليها من الكبد و الثلاثة المشار إليها بقوله- و كذا التي تمسكه إلخ لغذاء البدن كله و الثلاثة المشار إليها بقوله و التي تمسك في جوهر المعده إلخ للدم المنجذب إليها من الكبد و هو غذاء المعده نفسها و في بعض النسخ غير التي تمسك في جوهر المعده و هو الأصح، س ره

تغيره إلى ما يصلح أن يكون دما و هو الكيلوس و التي تدفعه إلى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما ينجذب إليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل و التي تغيره إلى أن يصير غذاء و التي تدفع الفضول منها و كذلك الكلام في الكبد لأن التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد كما أن التغير إلى العصارة غير التغير إلى جوهر المعدة و التحقيق<sup>192</sup> أن هذه القوى الموجودة في جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل أفعال الغذائية بالذات- و هي المحصلة للغذاء تحصيلاً أولياً و أما المعدة و الكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشبهة بتلك و هي التي تفعل فعلها للإعداد لا لتحصيل الغذاء أولاً و بالذات و لا يبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعدة في غير المعدة و الكبد أيضا كالغم و المرى و الأمعاء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 88

و العروق و الطحال<sup>193</sup> و الأنثيين و المرارة من الأعضاء الخادمة.

و اعلم أن حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه- و الغذاء إما أن يكون بالقوة كالحنطة و الخبز و إما أن يكون بالفعل و هو الذي لم يحتج إلى شيء غير الالتصاق و قد يقال له غذاء عند ما صار جزء المغتذى شبيهاً به<sup>194</sup> بالفعل- و الغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسماني جزئي لا محالة أما الجوهرية فلأن غير الجوهر لا يمكن أن يصير جوهرًا أو جزء جوهر و أما الجسمانية فلأن المجردات لا تنقلب أجساما و أما الجزئية فلأن الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج فثبت أن غذاء كل بدن شخصي جسم شخصي و المشهود أن غذاء الحيوانات لا يكون أجساما بسيطة- فلا تغتذى إلا بالمركبات لبعد المناسبة في البسيط و قربها في المركب و لا يتتقض<sup>195</sup> هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكره.

و التحقيق يحتاج إلى نمط آخر من الكلام لا يناسب طور ما ألفه أسماع الأنام- و الإشارة إليه أن كل جوهر طبيعي أو نفساني أمر واحد بالفعل لأنه موجود بالذات- و كل موجود بالذات له وحدة بالفعل و كل واحد بالفعل كثير بالقوة ففعله أيضا واحد بالفعل كثير بالقوة فالأجسام النباتية و الحيوانية كل منها واحد بالفعل فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المسمى بالغذاء للجسم المغتذى بدلا لما يتحلل و لا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة الأجسام الخارجة فيه بل مجاورة الأجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيواني و النباتي مما

<sup>192</sup> (2) يعني أن ذلك البعض أطلق التضاعف و الحق أن يقال أربع محصلة للغذاء- و أربع معدة بل مشبهة، س ره  
<sup>193</sup> (1) وجود الأربع المحصلة فيها واضح و أما الأربع المعدة حتى الهضم و الدفع لكل البدن فلأن الهضم اشتداد كميّيات ما فيها من المرتين و غيرهما و الدفع صب شيء من الطحال من السوداء على فم المعدة ليتنبه بالجوع بدغدغته و قبضه لحموضة السوداء و كونه ذكي الحس و صب شيء من الصفراء من المرارة على المعاء ليتنبه بدفع البراز للذع المرة الصفراء و الدفع في الأنثيين، س ره  
<sup>194</sup> (2) و في بعض النسخ لا شبيهاً به و كأنه بملاحظة حال صاحب البرص و البهق فتدبر، ل ره  
<sup>195</sup> (3) بأن يقال إن غذاءه بسيط و هو الماء لأن الماء ما لم يختلط بالأرض لم يصير غذاء للشجر، س ره

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 89

يعد لأن يفيض<sup>196</sup> من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت فالحركة الكمية الحاصلة للأجسام النباتية عبارة عن توارد المقادير على

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 90

وجه الاتصال و الاستمرار من القوة الفاعلية على المادة القابلة كما سبق و لو كان التغذية بمدخله جسم غريب لم يكن المغتذى في كل وقت جسماً<sup>197</sup> واحداً شخصياً باقياً بعده- و كذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم أن لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئاً واحداً شخصياً و كذا القياس في الذبول بل الأمر كما أو ماناً إليه و مما يجب أن يعلم أن استكمال المغتذى بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم- و العقل بالقوة بالمعقول بالفعل و كما أن المعلوم سواء كان محسوساً أو معقولاً قد يكون بالقوة و قد يكون بالفعل و الذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوساً بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة لا التي في المواد الخارجية من الألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح- و كذا الذي هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولاً بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التي في الخارج من الفلك و الحيوان و النبات و الأرض و غيرها و إذا علمت بالبراهين أن المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجواهر الحاس و كذا

196 ( 1 ) و هذا كما أن فساد صورة الهواء المطيف بالطاس المكبوب على الحبل يعد المادة الهوائية لأن يفيض عليها الصورة المائية من المبدأ الفياض فها هنا أيضاً مجاورة الأجسام الرطبة معدة لإفاضة الصورة الغذائية التي هي غذاء بالفعل على المادة البدنية- على نعت الاتصال و تجدد الأمثال من عالم النفس نظير ذلك ما مر من المصنف قده أن النورية التي في البدن من إشراقات النفس و من مراتبها و أن الذي كانت النفس حافظة إياه ليس الباقي من جسد الحيوان بعد الموت بل قدر آخر و مزاج آخر و النفس ليست من الأسباب القريبة الموجبة لهذا اللون و الشكل الباقيين و كذا ما مر في السفر الأول و ذكر في الشواهد أيضاً أن الطبيعة التي تقع بها الإعياء غير الطبيعة المسخرة للنفس المجبولة على طاعتها و هي معها تدور حيث ما دارت و كذا القوى و إن كانت هذه المادة البدنية- و هذه الطبيعة و القوى أيضاً مأخوذة لا بشرط من مراتب النفس متصلة بها اتصالاً معنوياً- و قد مر أعجب من ذلك و ليس بعجب في الإلهيات أن الهواء الذي قام به الكلام بل اللوح بما هما محلان لصنع المتكلم و مأخوذان لا بشرط من صقعه و قيام الكلام بهما بهذا النظر قيام عنه و ليسا كتابين فالحق أن النفس لما كانت هيكل التوحيد معلمة بالأسماء الحسنى- جميعاً متصفة بصفات الطبائع كما أنها متخلقة بأخلاق الروحانيين بالقوة أو بالفعل كان فيها شيء من الطبائع و الأجسام بالذات أيضاً فكما أن فيها جسماً و طبعاً و غذاء بالعرض و بنحو الإعداد كذلك هي فيها بالذات و بنحو الإيجاد فكأنها الكوز الذي يترشح من باطنه الندوة و كيف لا و كل عال واجد لكمالات السافل بنحو أعلى مترشح نفسه و كمالاته منه بل الآثار النازلة منه في المراتب النازلة إنما هي بلا تجاف عن المقام العالي- بل بالظهور و التثان فكما أن من النفوس ما هي مستكفية بذاتها و باطن ذاتها في العلوم و الكمالات بلا إعداد سماع و رؤية كذلك البواقي في استكمالها بعد الإعداد فإنها بذاتها و باطن ذاتها بلا مداخله غرائب و أجنبيات من عالم المادة فكما أن أغذيتها المعنوية في مقام الحس و العقل بالصور المعلومة بالذات لا بالمعلومات بالعرض التي ليست هي منشأتها و أطوارها و ظهوراتها كذلك أغذيتها الحسية في مقام الطبع و الجسم و ليس هذا من باب التمثيل و القياس الفقهي بل من باب الدخول تحت الكلي الواحد و إنها أمر واحد بالفعل كما أشار إليه قده و بالجملة ليس المراد من الغذاء في قوله الغذاء من عالم النفس الغذاء بالقوة و لو بالقوة القريبة بل الغذاء بالفعل ثم المراد من الغذاء بالفعل صورته لا مادته و إنما أطلق القول لاتحاد المادة بالصورة عنده و استهلاكها لإبهامها فيها و المراد بعالم النفس جنباتها السافلة الصورية و ليس هذا فيه كثير استبعاد إذ كما أن أصل صور الأعضاء من عالم النفس كما مر أن المصورة مرتبة نازلة من النفس كذلك تداركها و تلافي ما تحلل منها من عالم النفس فإن النفس مظهر أسماء الله تعالى التنزيهية و التشبيهية جميعاً و كما لطف ذاتها صورة نفسه فإنها جامعة لعالمي المعنى و الصورة و بوجه كهواء صحو يضربه الصرد بغير بلا ارتفاع بخار و لكن إن كان بلا تجاف عن مقامه العالي اللطيف- و ليعذرني إخواني في تطويل المقام فإنه مثار الشك بل من مزال الأقدام، س ره

197 ( 1 ) لأن الموصل موصلة في كل وقت مجموع منه غير الآخر إذ الكل يرتفع بارتفاع بعض الأجزاء بخلاف ما إذا كان بروزات مراتب صورة لنفس واحدة شخصية هي أصل محفوظ للمراتب و بالجملة هذا إعمال القاعدة المشار إليها من أن كل جوهر طبيعي أو نفساني أمر واحد فلا تدع فطانتك، س ره



المعقولات بالفعل لا بد و أن تكون متحدة بالجوهر العاقل فالكمال<sup>198</sup> عين ما يكمل به- و الحساس نفس ما يحس به و العاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذى عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا فيها قوة بعيدة للتغذية و الكيلوس الحاصل منها

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص: 91

في المعدة أقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل في الكبد ثم الدم الحاصل في العروق أقرب استعدادا للغذائية من كل ما سبق فالذى يتصل بالعضو و يصير لحما أو عظما أو عضوا آخر هو الغذاء بالفعل و هو بعينه العضو المغتذى فالغذاء و المغتذى شيء واحد بعينه لا يتغايران إلا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذى أو العضو المغتذى تارة باعتباره في نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال- و تارة باعتبار تمامه و كماله الحاصل في نفسه بحسب سبق أفعال و حركات معدة لذلك الكمال كالحال في استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيناه و من دقائق<sup>199</sup> ما يقع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب الهضم في الاغتذاء على و زان مراتب التجريد في التعقل

#### فصل (4) في مراتب الهضم و أن للهضم أربع مراتب

اعلم لا بد للحيوان و كذا للإنسان ما دام في عالم الدنيا و طبيعته الجسمية من غذاء يشبه المغتذى صورة و مادة و ذلك لأن هذه الأجسام دائمة الاستحالة و الذوبان ثم لكل عضو حصه من الغذاء تناسبه و تشاكله بعد مراتب النضج و الاستحالات و التصفية عن القشور و الفضول بالقوة الغذائية التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس فمادة الغذاء إذا وردت في البدن و حضرت عند تصرف غذائية النفس فتصرفت فيها أحالتها في

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص: 92

مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الأمر و صيرتها بصنعته طبيعته يشبه الكيمياء خالصة عن شوائب الغش و الغل مصفاة عن الفضول مقشرة عن القشور في أربع مراتب للهضم و الإحالات إحداها في المعدة و ابتداء

198 ( 2 ) أي متحدة معه و إلا لم يكن كاملا و لم يكن خارجا من قوى الكمال إلى فعليته- بل يكون ناقصا بعد في ذاته و هذا كبرى لقياس مطوي بصورته و هو أن الحاس يكمل بما يحس به و كل ما يكمل بشيء فهو عين ذلك الشيء فالحاس عين ما يحس به، م ر ه  
199 ( 1 ) يعني كما أن مراتب القوة النظرية أربع و الأولى عقل بالقوة و الأخيرة عقل بالفعل كذلك مراتب الهضم أربع و الأولى غذاء بالقوة و الأخيرة غذاء بالفعل و يمكن أن يكون المراد أنه كما أن مراتب التجريد في العلم أربع حيث إن في العلم الإحساسي تجردا من المادة و لكن يشترط حضور المادة و في التخيل لا يشترط هذا و إن اختلف بالشكل و المقدار و غيرهما و في التوهم تجرد أبلغ و لكن بحتف بالإضافة إلى المتقدرات و في التعقل كمال التجرد و الرفع عن عالم المادة كذلك مراتب التصفية و الهضم في التغذية أربع- و حينئذ قوله في التعقل بدل العلم أمره سهل لأن كل الصور عند العقل و عنده قدس سره أسهل كما مر و سيأتي ثم لا يخفى منافات ذكر مراتب الهضم في هذا الفصل على حدة لما ذكر في العنوان لكن الأمر هين، س ر ه

هذا الهضم من الفم بدليل أن الحنطة الممضوغة- تفعل في إنضاج الدماميل و الخراجات<sup>٢٠٠</sup> ما لا يفعله المطبوخ بالماء و تمام هذا الهضم عند ما يرد<sup>٢٠١</sup> على المعدة و ينضج بحرارة جهنم المعدة التي إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب- و التهذيب للخارج عن طاعة الله البعيد عن الوحدة الجمعية الاعتدالية المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعة<sup>٢٠٢</sup> المدبرة للأجسام على منهج الحكمة الإلهية فتصير شبيها بماء الكشك الثخين و هو المسمى بالكيروس و المرتبة الثانية إذا تم ما فعلت هذه القوى به في هذه الطبقة السفلى و فرغت من أفاعيلها المأمورة بفعلها ارتفع قليلا عن هذه الطبقة الهاوية المظلمة إلى طبقة أخرى هي الكبد فوق بعد ذلك بيد قوى و سدنة أخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ و الإذابة فانهمض في الكبد مرة أخرى و سقط منه بعض ما بقي من الأكار و الفضول فصار أخلاطا أربعة متميزة بعض تمييز و مخلوطة بعض تخليط خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا لخروجها عن تمام التعصي عن الطاعة الإلهية و قربها عن الصلاح و الانقياد لأمر الله ثم إن أصلح هذه الرفقاء الأربعة هو الجوهر المسمى بالدم فوق قسط منها في مسالك العروق المسماة

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 93

بماساريقا<sup>٢٠٣</sup> إلى بيت القلب و سلك سبيل الطاعة للنفس و اشتغل في بيت القلب بالرياضة و المجاهدة و التصفية قدرا صالحا من الزمان حتى صلح لكسوة القبول و خلعة الصورة النفسانية و توزع ما بقي منه نافذا في العروق على الأعضاء فينهضم مرة أخرى و يتشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقية منه و كل قسط من الدم يتشبه بعضو خاص فيتصل به و يحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كل إلى شبيهه. و أقسام الفضول أربعة بعدد أقسام الهضم ففضله الهضم الأول الذي في المعدة البراز و هو مندفع من المعاء و فضله الهضم الثاني أكثرها البول و يندفع من المثانة- و باقيه يندفع من الطحال و المرارة و فضله الهضم الثالث يندفع بالعروق و ما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة كالأنف و الأذن و العين كما

<sup>200</sup> (1) بالخاء المعجمة و الجيم أورام كبيرة الحجم حارة و الدميلة أعم من الخراج لشمولها الباردة، س ر ه  
<sup>201</sup> (2) يشعر بأن آخر هذا الهضم عند الورود على المعدة و فيها هضم آخر و المشهور أن فيها هضم واحد و يمكن أن يقال إن الهضم التام إنما هو في المعدة و فيها يتم الهضم الأول و يكمل و الهضم الذي يتم عند ما يرد على المعدة ناقص فمعنى قوله تمام هذا الهضم كماله و اشتداده و معنى كون مراتب الهضم أربع أنها في الحيوانات الكاملة بالنظر إلى ظهورات التغيرات في الغاية أربع و إن كان الغذاء من حين المضغ إلى أن يصير جزءا من العضو يعرض له في كل آن تغير و استحالة فهي غير محصورة في عدد، س ر ه  
<sup>202</sup> (3) كلمة من بيانية أو نشوية أي القوى هي الطبيعة المدبرة لأنها شعبيها و مراتبها- أو القوى الناشئة من الطبيعة، م ر ه  
<sup>203</sup> (1) ليس الأمر كما ذكره بل المساريقا هي العروق التي بعد ما انهمض الغذاء في المعدة انهضاما تاما يجذب لطيفة من المعدة فتندفع في مسالك هذه العروق إلى العروق- المسمى باب الكبد و ينفذ في الكبد و ظني أن هذه العبارة كانت عند قوله إلى طبقة أخرى هي الكبد فوقعت هاهنا من تصرف الناسخين و إلا فهو قدس سره أجل من أن يشتبه عليه أمر المساريقا، س ر ه

فى الدموع- أو غير محسوسة كالمسام و فضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمنى و يخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن كالشعور و الأظفار و الأوساخ و ما يدفعه الطبيعة كالأورام المنفجرة و غيرها

### فصل (5) فى تحديد<sup>204</sup> القوة الغذائية و النامية حدا بحسب الحقيقة

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

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 94

و الفرق بين الماهية و الوجود أمر قد فرغنا من بيانه و الحد للماهية لا يكون إلا بأجزائها- كالجنس و الفصل و الحد بحسب الوجود لا يمكن بالأجزاء إذ الوجود لا جزء له فهو إما بالفاعل و الغاية إن كان تاما أو بالفعل إن كان ناقصا لما أشرنا إليه سابقا أن حد الوجود و برهانه شىء واحد و برهان اللم أقوى من برهان الإن.

إذا تقرر هذا فنقول كل قوة من القوى فرد من الوجود لبطاقتها و القوى قد يعرف بأفاعيلها فالقوة الغذائية يعرف بما يصدر عنها فيقال هى التى تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذى لتخلف بدل ما يتحلل.

فنقول فى بيان هذا الحد إن كل قوة لا محالة مبدأ تغير فى هذا العالم فلذلك التغير له صورة و مادة و للفاعل فى فعلها غاية فالصورة هاهنا هى الاستحالة إلى مشابهة المغتذى و المادة هاهنا هى الغذاء و الغذائية تخلف البدل للمتحلل فكأننا قلنا القوة الغذائية لفعل الفلانى فى المحل الفلانى للغاية الفلانية و أما النامية فقد ذكر فى حدها أنها الزائدة فى أقطار الجسم الطبيعى ليبلغ تمام النشوء على التناسب الطبيعى زيادة فى الأجزاء الأصلية فقولنا الزائدة فى أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فإن الصانع إذا أخذ مقدارا من الشمعة فإن زاد على طوله و عرضه نقص من عمقه و بالعكس و قولنا على التناسب الطبيعى احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء و سائر الأورام- و قولنا ليبلغ تمام النشوء احتراز عن السمن و قولنا زيادة فى الأجزاء الأصلية تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن و النمو و ذلك لأن النمو حركة فى جواهر الأعضاء- فلا جرم القوة المحركة يمدها و يزيد فى جواهرها و أما السمن فإنه زيادة حاصله- بمداخلة الأجسام الغريبة فى الأعضاء كأنها الملتصقة بها.

ثم إن التغذى و النمو<sup>205</sup> يتمان بأمر ثلاثة الأول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذى

<sup>204</sup> (2) هذا ثالث المواضع لتحديدهما أما التحديد الأول فمن الشيخ الرئيس و أما الثانى ففي ذيل التقسيم تطفلا و أما الثالث فهو هنا بالأصالة و إنما قال حدا بحسب الحقيقة- إشعارا بأن الحد الذى سبق حد بحسب الاسم لأنه قبل إثبات وجودهما 93 كما قال الشيخ فى الشفاء إن الحدود التى قبل إثبات الوجود للمحدودات حدود اسمية و هى بعينها بعده تتقلب حدودا حقيقية، س ر ه

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 95

و النامي في الماهية بالقوة و الثاني إلصاقها بهما على ما هو المشهور و الثالث تشبيها بهما بالفعل ثم إن كان المقدار الوارد على جواهر الأعضاء الأصلية مساويا لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية و إن كان أزيد فذلك فعل النامية و عند هذا لقائل أن يشكك و يقول إن الغاذية و النامية قوة واحدة و لا فرق بينهما إلا أن الغاذية تفعل هذه الأمور بمقدار ما يتحلل و النامية تفعل أزيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال و النقص فإن القوة إذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله فإذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الأصلي و كانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الأصلي و جب أن تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديدة القوة فعلى هذه القوة الغاذية هي المنمية إلا أنها في ابتداء الأمر تكون قوية فتكون وافية بإيراد البدل الأصلي و الزيادة جميعا و بعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل يورد الأصلي.

و مما يدل على ذلك أن القوة الغاذية في سن الانحطاط و الذبول تورد أقل مما يتحلل - و قد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول فإذن القوة الواحدة جاز أن يختلف إيرادها بالزيادة و النقصان - فهذا شك قوى.

أقول في جوابه إن اختلاف الغايات<sup>206</sup> الطبيعية تدل على اختلاف القوى لكن غاية القوة الغاذية تخالف غاية المنمية فهما قوتان مغايرتان.

بيان ذلك أن غاية فعل الغاذية في إيراد البدل سد الخلل الواقع من التحليل - ألا ترى أن الحيوان لا يطلب الغذاء إلا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة و البدن على التحليل فعند ذلك يشتهي الطعام و غاية فعل النامية تمديد الأعضاء على نسبة مخصوصة - و ليس<sup>207</sup> أن زيادة إيراد البدل على ما يتحلل في كل وقت توجب زيادة النمو و لا أصل

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 96

<sup>205</sup> ( 1 ) أما التغذي فيالذات و أما النمو فيواسطة التغذي و لكون فعل الغاذية يتم بهذه الأمور الثلاثة قيل إن وحدة الغاذية اعتبارية فإنها مجموع القوى الثلاث من المحصلة و المصلحة و المغيرة الثانية و التحقيق أنها واحدة و هي شئونها و أطوارها كما أن أمير القوى طراً كذلك و هو النور الأسفهد و الكل شئونه و فنونه و أطواره

### در خانه بكدخداى ماند همه چیز

، س ره

<sup>206</sup> ( 1 ) قيد بها لإخراج الغايات الإرادية فإن اختلافها لا يوجب اختلاف المرید، س ره

<sup>207</sup> ( 2 ) دليل آخر غير اختلاف الغاية و هو تخالف الفعلين و انفكاك القوتين و بمثل ذلك أثبت سابقا تعدد القوى و أيضا فعل الغاذية الحركة الكيفية باستخدام الهاضمة و وصلته ثم وصلته بالملصقة و تكوين الصور النوعية الجوهرية في جوهر البدن و فعل النامية عرض ضعيف تدريجي هو الحركة الكمية، س ره

النمو فرب وقت كان إيراد الغذاء أكثر و فعل النمو أقل و رب وقت كان بالعكس - فإننا قد نشاهد كثيرا أن بعض الغلمان و الجوارى فى زمان البلوغ اتفق أن كان مريضا مرضا شديدا يعطل الغذاء عن فعلها و مع ذلك ينمو هذا المريض نموا بالغا و يطول قامته طولا متفاوتا بالقياس إلى ما سبق من الزمان فإذن حيث وقع التخالف فى مقتضى هاتين القوتين و لو فى بعض الأوقات علم أنهما متغايران ذاتا لا بمجرد الشدة و الضعف إذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال و النقص لما وقع التخالف إلا بذلك لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك يعنى قد يقوى النمو و ينقص التغذية و قد يقوى التغذية و ينقص النمو فهما متغايران ذاتا لتغايرهما فعلا و غاية فثبت ما ادعيناه.

### شك و تبصرة:

إن من الناس من ادعى أن الغذاء نار و احتج عليه بأن الغذاء تغذو و النار<sup>٢٠٨</sup> تغذو فالغذاء نار و هذا مع فساد صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين فى الشكل الثانى بطل قولهم النار تغذو لأن النار لا تغذو بل تتولد و تتصعد بطبعها و إذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها فليست هناك نار واحدة مغتذية نعم فعل الغذاء يشبه فعل النار فى النضج و الإحالة.

و من الناس من ذهب إلى أن فى الأعضاء فرجا يملؤها القوة النامية و هو باطل كما وقعت الإشارة إليه فإن ملاء الفرج لا يوجب نمو الأعضاء و ليس ما ذكره الشيخ فى الشفا و صوبه بعض الفضلاء من أن القوة النامية يفرق اتصال العضو و يدخل فى تلك المسام الأجزاء الغذائية و هكذا القول فى الاغتذاء مرضيا عندنا و ذلك لأن تفرق الاتصال مؤلم بالذات و يستحيل أن تكون الطبيعة أو النفس تفعل فعلا طبيعيا تقتضى أمرا منافيا بالذات لطبيعة الجسم الذى هى فيه بحيث يوجب دوام الألم لو كانت هناك قوة مدركة - و كان الإدراك به حاصلًا بالفعل كما مر ذكره فى مبحث أن تفرق الاتصال مؤلم بالذات - و ذلك لأن القوة الواحدة لا تفعل و لا تقتضى أثرين متنافيين بل الحق كما شيدنا أركانه

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 97

من أن النمو حركة متصلة فى الكم و الحركة معناه خروج الشئ من القوة إلى الفعل - على سبيل التدرج و معنى التدرج هاهنا أن يكون للمتحرك فى كل آن فردا آخر من المقولة فليس فى حركة النمو مقدار ثابت و مقدار آخر وارد عليه سواء كان بالمداخلة أو بغير المداخلة

<sup>208</sup> ( 1 ) لأن النار تحيل الهواء و للمعارض أن يقول الغذاء هواء لأنها تغذو و الهواء يغذو لأن الهواء يفسد النار و يحيلها إلى نفسه و إلا لوصلت إلى كرة الأثير بل تراب لذلك، س ر ه

## فصل (6) فى سبب وقوف القوى كالنامية و الغاذية فى ضرورة الموت

و لنذكر أولا ما وقع الاحتجاج به من القوم فى هذا الباب ثم نذكر قاعدة كليه- من العلم الإلهى و الفلسفه الكليه التى أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلب و نحوه.

### فالذى ذكره فى وقوف النامية

أن الأبدان مخلوقه من الدم و المنى فلا محاله يكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد فى الأجنه التى فى بطون أمهاتها ثم لا يزال يستولى عليه الجفاف يسيرا يسيرا و قد عرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء- و ذلك بنفوذ الغذاء فى المسام كما هو المشهور و ذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأعضاء لينه- فأما إذا صلبت و جفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من أول الولادة إلى آخر الوقت الذى تصلب الأعضاء و جفت فحينئذ تقف النامية هذا ما ذكر فى سبب وقوف النامية.

و أما الذى قاله فى وقوف الغاذية و حلول الأجل فوجوه

### الأول أن القوة الغاذية قوة جسمانية

فلا يكون أفعالها إلا متناهية و هذا منقوض بالنفوس الفلكية لأنها قوى جسمانية سيما عند أصحاب المعلم الأول القائلين بأن نفوسها قوى منطبعة فى أجسامها مع أنها غير متناهية الأفعال عندهم و الذى وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك أنها و إن كانت جسمانية لكنها لما سنع عليها من نور العقل المفارق- تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال إذا جوزت ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنية و إن كانت متناهية إلا أنها تقوى على أفعال غير متناهية لما سنع عليها من أنوار العقل المفارق<sup>209</sup> فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركبا من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 98

الطبائع المتضادة فقد علم من هذا الجواب أن التعويل على مجرد وجوب التناهى فى القوى الجسمانية غير صحيح فلننظر إلى حال التعويل على كون البدن مركبا من الأسطقسات و لنحقق ما فى هذا الوجه.

<sup>209</sup> ( 1 ) محسوله أن القوى الجسمانية من حيث إنها جسمانية لا يمكن أن تكون مؤثرا تأثيرا غير متناه و أما من جهة اتصالها بالمعلومات و المجردات فيمكن فيها ذلك فإنها بذلك الاتصال تكون من القوى و الآلات لها لكن لما كانت لتلك القوى من جهة أخرى اتصال بالمادة و الجسم فاستمرار إمداد العلميات فيها منوط باستمرار وجود القابل لكن القابل إذا كانت أجزاؤها متضادة متداعية إلى الانفكاك فلا يقبل الدوام و إلا لزم تعطيل تلك الأجزاء- عما تقتضيهما طبيعتها و قسرها إلى خلافه و ذلك باطل على ما أدت إليه أنظار الحكماء، م ره

أن الشيخ ذكر في القانون أن الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد و أن تأخذ في الانتقاص المتأدى إلى الانحلال بالكلية و ذلك لاستيلاء الحرارة- على الرطوبة الغريزية بالتحليل و متى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية- فحينئذ يحصل الموت.

و إنما قلنا إن الرطوبة لا بد و أن يأخذ في الانتقاص لأمر ثلاثة- أحدها استيلاء الهواء المحيط بها و هي لحرارتها يفنى الرطوبة و ثانيها معاونته الحرارة الغريزية من داخل على ذلك و ثالثها معاضدة الحركات البدنية و النفسانية.

فإن قيل لم لا يجوز أن تورد الغذائية بدل ما يتحلل من الرطوبات.

قلنا هب أن هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهولة أكثر من المتحلل وقت الشباب و إذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغذائية في هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل أقل منه فلا جرم ينتهي إلى النقصان- و ذلك يؤدي إلى الفساد و البطلان و الحاصل أنه كلما كان السن أكبر كان تأثير المجففات الثلاثة أكثر فكان الجفاف أكثر و كانت الحرارة أقل فكان ضعف الغذائية أكثر- و استمرار ذلك مما يؤدي إلى الانقطاع فيعرض الموت.

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

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 99

المحلل صار أقوى فصار التحليل أكثر أو لأن الغذائية صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل و الأول باطل لأن المحلل ليس إلا الأمور الثلاثة المذكورة و هي الحار الداخلي و الحار الخارجي و الحركات البدنية و النفسانية و هذه الأسباب الثلاثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة و إذا لم يزد المحلل استحالة أن يزداد التحلل و الثاني أيضا باطل لأن الغذائية لا تصير ضعيفة إلا لنقصان الحرارة و لا يتقص الحرارة إلا لنقصان الرطوبة فإذا جعلنا<sup>211</sup> انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغذائية لزم الدور و هو محال.

<sup>210</sup> (1) أي لما كان التعويل على كون البدن مركبا من الأسطقات بعينه هذا الوجه الثاني فلنتكلم عليه، س ر ه  
<sup>211</sup> (1) لا يخفى أن الكلام في انتقاص الرطوبة الواردة و ما هو سبب ضعف الغذائية- نقصان الرطوبة الغريزية التي هي قابلة الحرارة الغريزية فلا دور.  
 فإن قيل انتقاص الواردة سبب انتقاص الغريزية و انتقاصها سبب ضعف الغذائية و سبب السبب سبب.

و ما قيل من أن المحلل و إن كان وقت الكهولة هي الأمور الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب و لكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة أطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب و ذلك لأن الضعيف قد يكون أقوى أثرا من القوى إذا كان أطول مدة من الآخر و إذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها في الكهل أدوم من تأثيرها في الشباب- فالجفاف فيه أكثر منه في الشباب.

فكلام لا حاصل له<sup>212</sup> لأن دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 100

حاصل في السبب المورد للغذاء فكما أن دوام فاعل التجفيف يعطى زيادة الجفاف- فكذلك دوام فاعل التغذية يعطى زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف.

و قريب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أن فعل الحرارة الغريزية في المنى- إذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلتصق به فإن حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث أولا شيئا كالكشر ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة و تشويه حتى يحصل النضج و كذا الحرارة التي في المنى تجعل أولا قشرا ثم تقشو تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود و تنبسط فيه حسب انبساطه في الطول و العرض و العمق فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة أشهر و ما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبه تمت الصورة في زمان أكثر حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة إلى ثلاثمائة و أربعة أيام فالمولود يولد و الرطوبة غالبه عليه- و لذلك لا يقدر على الانتصاب و الانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الأعضاء رويدا رويدا فيصير فيه أولا تهيو للقعود فتجلس ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشى على حسب تقليل الرطوبات و

---

قلنا ليس كذلك بل تنقص الغريزية بسبب فاعلها فإن علة زوال الشيء أو نقصه عدم علة وجوده أو كماله أو ينقص بسبب آخر كاشتداد الحرارة مثلا على أن كل شينين لأحدهما تعلق بالآخر و لا سيما تعلق الطول فزوال أحدهما أو ضعفه منشأ زوال الآخر أو ضعفه و لكن من جهتين لنلا يدور كما أن زوال المادة منشأ زوال تشخص الصورة و زوال الصورة منشأ زوال وجود المادة و في الضعف في فاعلية الصورة الحافظة لتركيب المادة المحفوظة كما فيما نحن فيه ضعف الصورة منشأ ضعف انحفاظ المادة و ضعف انحفاظ المادة منشأ ضعف فاعلية الصورة و لكن درجة أخرى من الضعف غير الأول و هي منشأ ضعف آخر في انحفاظ المادة و هكذا حتى يؤدي إلى الزوال و الانحلال، س ره

212 ( 2 ) فيه أن طول المدة في إيراد الغازية الغذاء لا يجدي نفعاً لأن القوة الطبيعية فعلها على وتيرة واحدة و الأسباب الاتفاقية لا انضمام لها فنختار أن المحلل صار أقوى- بانضمام سوء التدبير في الغذاء و الهواء و غيرهما من الأسباب الستة الضرورية فإن الإنسان و إن كان مدبراً حكيماً طبيياً مراقباً حسن التدبير بأدلا جهده فيه مستقر غا وسعه له لا يحيط علماً بالأسباب القدرية و لا يمكنه دفع سهام الحادث عن نفسه.

فإن قلت سوء التدبير كان أيضا في سن الشباب و أيضا الغازية بتدراك بإيراد البدل- لانثلام الوارد من الحملات و سوء التدبيرات. قلنا هذه الأسباب القدرية كما يوهن النسبية و القابل كذلك يوهن القوة و الفاعل- فتدرك الغازية لانثلامات النسبية لا يكافئها بل يزال في التنقص لأجل ورود سوء التدبير- و غيره على نفسها أيضا فمثل الغازية كمثل من يقيم فسطاطا في ريح عاصفة تأتيه من كل مكان- فكلما يحرف الريح ذلك الفسطاط و يشرفه على الانهدام يصلحه المقيم بإقامة أعمدته و أحكام أوتاده فتلك الريح كما تزلزل أركان الفسطاط كذلك توهن أطراف ذلك المقيم المصلح حتى تستأصله و تهدم بنيانه، س ره



من هذا الباب يتفاوت أوقات المشى فى الأطفال و هكذا تفعل الحرارة<sup>213</sup> الغريزية فى بدن الحيوان إلى أن تفنى رطوبته بالكليّة فتتنطفئ الحرارة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 101

لانتفاء ما تقوم به و يحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحياة و ذلك لأنه لو لم تكن الحرارة غالبه على الرطوبة لم تحصل الحياة ثم لزم من غلبه الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة و من فناء الرطوبة فناء الحرارة و كان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث يستولى على الرطوبة سببا للحياة أولا و للموت ثانيا هذا ما نقل عنه فى شرح القانون و قد مر ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لإرجاعه إلى ما سنحقيقه

### الوجه الثالث

ما وجدناه فى كلام المحققين و هو أن السبب الموجب للموت فى جميع الحيوانات هو أن البدل الذى تورده الغذائية و إن كان كافيا فى قيامه بدلا عن ما يتحلل - و فاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية.

و بيان ذلك أن الرطوبة الغريزية و الأصلية إنما تخمرت و نضجت فى أوعية الغذاء أولا ثم فى أوعية المنى ثانيا ثم فى الأرحام ثالثا و التى توردها الغذائية لم تتخمر و لم تنضج إلا فى الأولى دون الآخرين فلم يكمل امتزاجها و لم تصل إلى مرتبة المبدل عنها فلم تقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها أنقص من قوة الأولى - كمن أنقص زيت سراج و أورد بدله ماء فما دامت الكيفية الأولى الأصلية غالبه فى الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية آخذة فى زيادة الاشتعال مورده على الممتزج أكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم إذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وفتت الحرارة الغريزية و ما قدرت على أن تورده أكثر مما يتحلل - و إذا غلبت الثانية انحط الممتزج و ضعفت الحرارة إلى أن لا تبقى أثر صالح للكيفية الأولى فيقع الموت ضرورة و ظهر من ذلك أن الرطوبة الغريزية الأصلية من أول تكونها آخذة فى النقصان بحسب الكيفية و ذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج - و يعلم منه أن الغذائية لو كانت غير متناهية و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البدل تقاوم المبدل من حيث الكيف - و إن قاومه من حيث الكم.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 102

<sup>213</sup> ( 1 ) لما تقرر أن الأشياء مجبولة على طلب خيراتها و كمالاتها فلا محالة لا يعمل شيء من الأشياء لطبعه عملا يؤدي لإفناؤه و بطلانه فعلى هذا لا يكون فعل الحرارة الغريزية من تجفيف الرطوبة شيئا فشيئا إلا استكمالا فإذا تكملت استغنت فانقطعت علاقة المصاحبة و المجاورة و المخالطة فافهم إن كنت أهلا و لا تكن من الغافلين، ن ره

أقول هذا<sup>٢١٤</sup> الوجه أيضا ضعيف إقناعي لوجوه- الأول أنا لا نسلم أن مزاج المنى أقوى و أشرف من أمزجته المواد الحيوانية التي تكونت بعده إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف لكانت الكمالات النفسانية فائضة عليه في الابتداء فيكون ذا حياة و نطق و اللازم ظاهر البطلان.

الثاني أن<sup>٢١٥</sup> مادة المنى غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المنى و بعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يقال إن مزاج المنى أقوى في الكيف و مزاج الوارد عليه أضعف.

الثالث أنا<sup>٢١٦</sup> لا نسلم أن مبنى جودة النضج و التخمر و قوة المزاج أن يكون حصوله في تلك الأوعية إذ رب مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 103

بل بالتولد و مع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه أقوى من الذي يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل أقوى و أحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه فلم يقدح على ضرورة الموت.

فهذه هي وجوه ثلاثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدر لها و قد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثة في كليات القانون بقوله ثم يجب أن يعلم أن الحرارة بعد سن الوقوف يأخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة و معاونة الحرارة الغريزية من داخل و معاضدة الحركات البدنية و النفسانية الضرورية في المعيشة- و عجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فإن جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي فلا يكون فعلها في الإيراد دائما و لو كانت هذه القوة غير متناهية و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لما

<sup>214</sup> ( 1 ) أقول نظره قدس سره إلى الوجه الذي ارتضاه بحسب الأسباب الإلهية و أين هو من هذا و لكنه أيضا جيد بحسب الأسباب الطبيعية لا غبار عليه و أما قوله لا نسلم أن مزاج المنى أقوى و أشرف إلخ فجوابه أن كون الرطوبة نضيجة مستحكمة شيء و كون مزاج المنى أشرف شيء آخر فإن هذه الرطوبة بمعنى البله جوهر و المزاج عرض فالمراد الرطوبة التي بها اتصال الأعضاء الأصلية و لا سيما القلب و إن كانت هي الرطوبة المنوية فيها لكن الكلام في رطوبة تلك الأعضاء و هي أحد الرطوبات الأربع التي يسمى عند الأطباء رطوبات ثواني و لا خفاء في كونها أصلية غريزية و أن العارضية و الغريبة ليستا مثلهما و منع هذا مكابرة غير مسموعة.

ثم إن قوله إذ لو كان أعدل إلخ منقوض بأنه لا شك أن مزاج الشاب و اليافع أشرف و أعدل من مزاج الكهل و الشيخ مع أن الكمالات النفسانية في الأخيرين أوفر و لا سيما النطق الباطني و الكمالات لا يفيض على المنى ابتداء إذ ليس فيه أوعية الأرواح الثلاثة من القلب و الدماغ و الكبد بل القوى و الكمالات تفيض الأرواح على أنه لو لا مزاج المنى و الأعضاء الأصلية و الرئيسية لم يفيض الكمالات رأسا، س ره

<sup>215</sup> ( 2 ) هذا في غاية الضعف لأن الرطوبة المنوية و هي الرطوبة الثانية التي بها اتصال الأعضاء لا تنفذ إلا بالموت حتى في دق المفتت و هل يمكن أن يقال في الجلد الرطب- بالأصالة المنقوع في الماء إنه ليس فيه رطوبة، س ره

<sup>216</sup> ( 3 ) أقول من الذي حصره فيه و الكلام في كون الرطوبة الأصلية أقوى و أحكم من العارضة و ليس الكلام في المزاج فأين هذا من ذلك، س ره

كان البدل تقاوم المتحلل و لكان التحلل يفنى الرطوبة فكيف و الأمران متظاهران على تهيئة النقصان و التراجع و إذا كان كذلك فواجب ضرورة أن تفنى المادة فتتطفىء الحرارة و خصوصا إذ يعين على إطفائها بسبب عوز المادة سبب آخر و هى الرطوبة الغريبة التى تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين أحدهما بالخبو و الغمر و الآخر لمضادة الكيفية لأن تلك الكيفية بلغمية باردة و هذا هو الموت الطبيعى انتهى فقوله ثم يجب أن يعلم إلى قوله و معاضده الحركات البدنية و النفسانية الضرورية فى المعيشة إشارة إلى الوجه الثانى و قوله و عجز الطبيعة إلى قوله فلا يكون فعلها فى الإيراد دائما- إشارة إلى الوجه الأول و قوله و لو كانت هذه القوة إلى قوله و خصوصا إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشارة<sup>217</sup> إلى ثالث الوجوه الثلاثة.

#### الوجه الرابع

أنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 104

بالوجود قد أفنوا المادة التى منها التكون فلم يبق لنا مادة يمكن أن نوجد و نتكون منها و لو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان و رزق و إن قلنا نبقى نحن و الذين بعدنا على العدم دائما و يبقى الأولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف للحكمة إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا بل العدل يقتضى أن يكون لكل حظ من الوجود- فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتأخر إمكان و هذا الوجه أيضا إقناعى ضعيف لأنه لا يدل على وجوب الموت لكل أحد.

#### الوجه الخامس

أنه لو لم يكن الموت واجبا لجاز أن يبقى الظالم المتحكم فى الدنيا دائما فيدوم شره و إفساده و لم يطمع المظلوم فى إنصافه من ظالمه و ذلك لا محالة مؤد إلى الفساد و هذا الوجه أيضا ضعيف لا يقتضى وجوب الموت لكل من فى الدنيا- و وجود الظالم لا يخلو من مصلحة و كما جاز دوام نوع الظالم و ظلمه فى هذا العالم- كما نرى و نعلم فليجز دوام شخص أو أشخاص منه و مكافأة المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم.

<sup>217</sup> ( 1 ) أى إشارة خفية أصل الإشارة من جهة أن اختلاط الرطوبة الغربية بالرطوبة الغذائية يوهن كفيّتها و يجعلها أبعد مناسبة و إنما قلنا خفية لأن مفاد الوجه الثالث أن الكيموس و إن كان أجوده و أحمده لا تخلف بدلا عما يتحلل من الأعضاء الأصلية لبعد المناسبة فى الكيفية لا باعتبار الاختلاط بالرطوبة الغربية، س ر ه

أنه لو لم يكن الموت و المعاد واجبين كان الأتقياء و الأخيار أشقى الناس لأنهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض و ذلك مما يدعوا إلى الفسق و ارتكاب اللذات و الإعراض عما سواها و هو لا محالة شر و فساد- و هذا الوجه أيضا كالوجهين السابقين من الأسباب الغائية للموت و ليس شيء منها سبب فاعلى و لا سبب غائي بالذات و كلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح أن يكون وسطا في البرهان و هو إما سبب فاعلى قريب كما في العلم الطبيعي و إما سبب غائي أو فاعلى بعيد كما في العلم الإلهي و الوجوه الثلاثة ليست من الأسباب الفاعلية الطبيعية للموت و لا من الأسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة و العرضي اللاحق لا يصح كونه مبدءا للبرهان بل للخطابة و ما يشبهها و إنما قلنا تلك الأمور من توابع غاية الموت لا عينها لأن غاية الموت بالحقيقة وجود النشأة الباقية و وصول النفوس إلى منازلها الذاتية و درجاتها أو دركاتها في السعادة أو الشقاوة لا لأجل أن مادة الأرض تبقى- لتكوين الباقين بموت السابقين و لا لأن المظلوم ينتصف من الظالم و ينتقم منه و لا لأن

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 105

الصلحاء الأتقياء يصل إليهم عوض آلامهم و محنهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلالة لضرورة الموت و هو أن الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما<sup>218</sup> مبدعة أو كائنة و بعبارة أخرى إما تامة أو ناقصة و المبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي و الغائي و أما الكائن فكل كائن فاسد لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة و الزمان و كل حركة لا بد من انقضائها و عند انقضاء السبب أو جزئه لا بد و أن ينعدم المعلول المسبب فلا محالة جميع ما هو كائن<sup>219</sup> فاسد و لا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنة المتجددة- فلا محالة أنها فاسدة تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامة باقية لأنها لم توجد لأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر و لذلك انحصر

<sup>218</sup> ( 1 ) لم يذكر المخترع مع أنه بصدد استيفاء الاحتمالات العقلية إذ المراد بالمبدع هنا معناه الأعم فالكائن هو المسبوق بالمادة و المدة جميعا و مقابله هو المبدع من باب رفع المركب و كذا التام و الناقص ليس المراد بهما معناهما المشهور أي ما ليس له حالة منتظرة و مقابلة بدليل أنه قال و أما الموجودات الناقصة إلخ إذ من الناقصات النفوس المستكفية و غيرها و هي لم تخلق لأن يتكون منها موجود آخر بأن تكون مادة له إذ المواد خلقت لأن يتكون منها النفوس و ليست النفوس الفلكية مفروضة الدوام بل محققة الدوام إنما المراد بالتام و الناقص كما أشار إليه ما يوجد لأن يكون مادة و وسيلة لموجود آخر و مقابله و إلا فهو قدس سره ذكر في كتبه أن الموجود مطلقا إما تام و إما ناقص و التام إما فوق التمام أو غيره و الناقص إما مستكف و إما غير مستكف، س ره

<sup>219</sup> ( 2 ) لم لا يجوز أن تستبقي حياة البدن بعقله التامة كائنة ما كانت بالحركة بعد الحركة- إلى غير النهاية كما تستبقي برهة من الزمان في مدى حياته بالحركة بعد الحركة- و الظاهر أن هذا الوجه و ما سيذكره بقوله ثم نقول إلخ جميعا وجه واحد لبيان ضرورة الموت و المراد به السلوك من طريق الحركة الجوهرية إلى إثبات الغاية لكل مرتبة من مراتب الوجود المتحرك و بعبارة أخرى النبات و الحيوان و الإنسان حدود لهذه الحركة ينبغي للمتحرك أن ينتقل منها إلى ما فوقها و هو الموت الطبيعي للمتحرك و هذا الوجه لا بأس به غير أن قوله فيما سيأتي أن غاية النبات أن يكون غذاء للحيوان و غاية الحيوان أن يكون غذاء للإنسان ليس على ما ينبغي فإن النبات الذي غابته الحيوان هو النبات الذي في صراط الحيوانية و مادة لها دون النبات الذي له صورة تامة نباتية مستقلة- كشجرة اللوز مثلا و كذا الحيوان الذي غابته الإنسانية هو الحيوان في صراط الإنسانية- دون الحيوان ذي الصورة الحيوانية المستقلة كالفرس و البقر و من المستبعد جدا أن يعد صيرورة النبات مثلا غذاء للحيوان موتا طبيعيا له و انقضاء رشد و نموه و بطلان آثار الحياة فيه بحسب رسل طبعه موتا اخترا ميا له و كذا في الحيوان فافهم، ط مد

نوعها في شخصها و أما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لأن يتكون عنها موجود آخر فهي أسباب معدة لموجودات أخرى- فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة و قد فرضت ناقصة هذا خلف و اعلم أن الموت طبيعي

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 106

لا لأجل<sup>٢٢٠</sup> أن الأجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت أنها ممكنة الدوام على سبيل<sup>٢٢١</sup> التبدل و الإمداد فوقاني و لا لأجل أن القوة الغازية لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفية أو الكمية لما عرفت و هن هذه القواعد و أشباهها بل لأن القوى و النفوس دائمة التوجه و الانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى و قد بين في العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات و الأفعال الطبيعية و قد برهن في مباحث العلل على أن الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لا بد و أن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته و جوهره- فالغاية بالحقيقة هي راجعة إلى الفاعل و الغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية- من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية و حصول المواليد للقوى الفلكية- و هذه غايات عرضية و الغاية الحقيقية إما لقوى النبات فصيروتها غذاء للحيوان- و إما لقوى الحيوان فلحصول الأغذية و غيرها للإنسان و إما لقوى الإنسان فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء و النماء للبدن و غاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقله أو القوة النفسانية من المتخيلات و الموهومات و أوائل العقلية فالنفس

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 107

الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل إما في السعادة العقلية الملكية أو في الشقاوة<sup>٢٢٢</sup> الشيطانية أو السبعية أو البهيمية انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع و إذا ارتحلت عن البدن عرض الموت و هذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي- **كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ\*** و هو غير الآجال الاخترامية التي تحصل بعروض الأسباب الاتفاقيه و القواطع القسرية و بالجملة الموت طبيعي للبدن و معناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية و ترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية- و صيروتها إما

<sup>220</sup> ( 1 ) كما أنه مطبوع للناطقه و إن لم يكن مطبوعا للوهم، س ر ه

<sup>221</sup> ( 2 ) إشارة إلى تزييف جواب الشيخ سابقا أن هذه المركبات لا تقبل الإمداد لتضادها بأن يورد الغازية البدل و يصلح كل ما يفسد فلو كانت النفس دائمة التوجه إلى هذا العالم و استخدمت القوى لوردت البدل ولكنها ليست كذلك لأنها دائمة التوجه إلى الغاية و الغنى عن البدن و قواها بالفطرة و بعكسه في الطريقة الأنيفة- لو كانت القوى الجسمانية غير متناهية التأثير لرفضتها النفس الناطقة و لم تستعملها لوصولها إلى الغاية فلما كانت بالفطرة متوجهة إلى الله قليلة المبالاة بالبدن لا جرم فسد و انهدم، س ر ه

<sup>222</sup> ( 1 ) أي إنها كمال تكويني في جانب مظهرية القهر و إن كانت نقصا حسب التكليف- فالنفس تغني في جانب اللطف أو القهر عن استعمال البدن الطبيعي، س ر ه

سعيدة فرحانه مسرورة بذاتها كالملائكة و إما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة كالشياطين و الأشرار و إما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن الأغراض و الغشاوات و أما سائر النفوس<sup>٢٢٣</sup> الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السماوات و الأرض إلا ما شاء الله فينجو من العذاب و يتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة و أرحام النسوان كالحرث نساؤكم حرث لكم و النطف في الأرحام كالبذور في المزارع و الولادة كالنبت و أيام الشباب كالنشوء و أيام الكهولة كالنضج و أيام الشيخوخة كالبيس و الجفاف و بعد هذه الحالات لا بد من الحصاد و هو الموت و زمان القبر و الصراط كالبيدر فكما أن البيادر يجمع فيها الغلات من كل جنس و تداس و تنقى و ترمى القشور و التبن و الورق من الثمر و الحب و يجعل بعضها علفا للدواب و حطبا للنيران و بعضها لبوبا صالحه فهكذا يجتمع في الآخرة الأمم كلهم من الأولين و الآخرين من كل دين **قُلْ إِنَّ الْأُولِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ** و ينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر و يميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم و ينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء و لا هم يحزنون و هذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم

و من قول نبيه ع: الدنيا مزرعة الآخرة

فهذا بيان حكمه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 108

٢٢٤

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 8 ؛ ص 108

الموت بالبرهان و القرآن و هو رحمه من الله لأوليائه و تحفه للمؤمن فلأجل ذلك يتمنى أولياء الله الموت كما قال تعالى توبينا لمن ظن أنه منهم بغير حق **قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ** و حق للنفوس البشرية و غيرها تمنى الموت طبعاً فإنها كالصناع و

<sup>223</sup> (2) أي الإنسانية المتصفة بصفات الحيوانات الصامتة ليس لها النار المعنوية بل هي محترقة الخ، س ره  
<sup>224</sup> 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.

الأبدان و الأجساد كالدكاكين و الأعضاء و قواها كالألات و الأدوات و إنما يجتهد الصانع فى دكانه لأجل غرض فإذا تم غرضه و بلغ أمنيته ترك دكانه و رمى من يده أدواته و استراح من العمل و هكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد و خرجت كل فيما خلق من القوة إلى الفعل اشتغلت بذاتها و كان هذا الجسد وبالا عليها و مانعا من الخروج إلى منازلها و معادنها فإن لها معادن كمعادن الذهب و الفضة كما ورد فى الحديث فإذا ن الموت حكمه و رحمه من الله تعالى كما قال تعالى **ثُمَّ يَمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** و قال شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبينا و عليه السلام - **وَ الَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي**

## فصل (7) فى تحقيق الكلام فى القوة المصورة

و لنقدم ما قيل فيها

ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق و لا نستحي منه.

قال أفضل المتأخرين و المصورة عندى باطله

لامتناع صدور هذه الأفاعيل عن قوة عديمة الشعور.

و قد أشرنا إلى كيفية شعور القوى بذاتها و بما يصدر عن ذاتها.

و قال بعض من سبق<sup>225</sup> عليه أن هذه الأفاعيل و ما يجرى مجراها

مما ينسب إلى القوى النباتية صادرة عن الملائكة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 109

و سيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله و كيفية تأثيرها بإذن ربهم أن طبقاتهم العالية أرفع قدرا من أن يفعلوا مثل هذه الأفاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام للسندنة و الأعوان و قد بين أن القوى المباشرة للأفاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية و التى تدرك المعقولات و الخيرات الحكيمية و المنافع الكلية هى المفارقة الذات عن الجسمانيات فالكلام عائد فى القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات و التشكيلات-

<sup>225</sup> (1) كأنه الغزالي و النزاع لفظي فإن مراد الحكماء بالقوى الملائكة المدبرون أمرا لا الصافون صفا من الملائكة المقربين و المهيمين لأنهم أرفع شأنًا من تدبير المواد. و لكن هذا إذا أريد بالقوى المبادي المفارقة و المقارنة لا الزمانية و بعبارة أخرى المتدليات بعرض الله تعالى إذ الزمانيات المتعلقة بالمواد مدبرة فيها و محال التصرفات فاعلم ذلك، س ر ه

و أكثر المتكلمين نسبوا هذه الأفاعيل كلها إلى الله تعالى من غير واسطة

و لا مخصص كالأشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الإرادة بلا مرجح و قد علمت ما فيه.

و منهم من قال بالتوليد<sup>٢٢٦</sup> كالمعتزلة و هو أيضا خارج عن التوحيد في الأفعال.

و أصل<sup>٢٢٧</sup> الإشكال هاهنا هو أنه لا يجوز أن يكون خلقه الأعضاء و شكلها- و مقدارها و وضعها و خشونتها و ملاستها و صلابتها و ليبتها صادرة عن القوة المصورة- لأن المنى متشابه الأجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون ساريه في جميع أجزائه و القوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا فعلا واحدا متشابها فيجب أن يكون الشكل الذي يفيد المصورة هو الكرة فالمصورة الحيوانية إن كانت قوة واحدة- كان الحيوان كرة واحدة و إن كانت متعددة يفعل كل منها في بعض من مادة متشابهة الأبعاض كان الحيوان جملة كرات متعددة و قد تأكدت هذه الشبهة لما ذهب إليه المعلم الأول و شيعته إلى أن المنى متشابهة الأعضاء لانفصاله عن الأنتيين فقط لا عن جملة البدن و كون كل جزء محسوس منه مشاركا لعله في الاسم و الحد و ذهب بقراط

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 110

و تابعوه إلى أنه ليس متشابه الأجزاء لأن المنى يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به و يخرج من العظم شبيه به و على هذا من جميع الأجزاء و هذه الأعضاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الأعضاء المنفصلة هي عنها و غير متشابهة للكل و هو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج لأن الحس لا يميز بين تلك الأجزاء و إن كان في نفس الأمر متميزا بعضها عن بعض.

أقول التعليل في اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزاء المنى مما ليست فيه فائدة في دفع الإشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال آخر و هو كون المنى حيوانا<sup>٢٢٨</sup> تام الأعضاء بالفعل و ذلك لأن

<sup>226</sup> ( 1 ) يعني أنها من الأفعال التوليدية لله تعالى فإن كل فعل يتولد من فعل آخر عندهم و الحق أن الكل بحول الله و قوته لا استقلال لغيره لكن المعتزلة لقولهم بعدم احتياج المعلول في البقاء إلى العلة يقولون لو فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك لما ضر عدمه بذرة فهو تعالى صيرها غنية في ذاتها و أفعالها و الحكيم يقول إنها وسائط جوده بنحو الإعداد لا على سبيل التوليد و الإيجاد و الأشعري يسقط الوسائط رأسا و يبطل السببية و المسببية مطلقا، س ره

<sup>227</sup> ( 2 ) يعني أن إشكال كون المصورة عديمة الشعور مع كونها فاعلة للأفعال المحكمة المتقنة لا صعوبة له عندنا إذ ليس الأحكام و الإلتقان دليل العلم كما يشاهد في فعل الطبايع- على أنا أثبتنا العلم الحضورى للقوى كما مر فأصل الإشكال الخ، س ره

<sup>228</sup> ( 1 ) لا يلزم ذلك بل هو مادة للحيوان تحتاج إلى الصورة إلا أن يقال المحال كونه تام الأعضاء و هو يلزم حيث إن فيه من كل عضو شيئا لا الحيوانية بالقوة اللازمة على كلا القولين ثم إن اسم الإشارة عائد إلى عود المحذور إن قلت المحذور المهروب منه كون الحيوان كرة و اللازم هنا الدور و التسلسل و أيضا عود المحذور مبني على تشابه الأجزاء و كون المنى حيوانا تام الأعضاء مبني على تخالفها ففي المحذورين تهافت. قلت الجواب أما عن الأول فيأن تخالف الأجزاء لما كان مستلزما للدور و التسلسل كان محالا فتحقق التشابه فعاد المحذور بالأخرة و أما عن الثاني فيأن المنظور أن المحال الآخر لازم لهذا القول بلا واسطة شيء آخر و التشابه يناقضه و لكنه لازم بسبب الدور أو التسلسل من حيث لا يشعر القائل فلا تهافت، س ره



اختلاف أجزاء المنى إن كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه أعنى الأعضاء و كان ذلك الاختلاف أيضا لاختلاف أجزاء المنى - كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان و هو يستلزم إما الدور<sup>٢٢٩</sup> أو

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 111

التسلسل<sup>٢٣٠</sup> و كلاهما محالان<sup>٢٣١</sup>.

و اعلم أن استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقا إلى المادة أو الجزء المادى من سخياف الأقوال

إذ<sup>٢٣٢</sup> المادة في كل شيء أمر مبهم لا قوام له إلا بالصورة القائمة بها- فاستناد صور الأعضاء و اختلافها في الحيوان إلى النطفة في المحالية كاستناد صور العالم- و اختلافها إلى الهولى الأولى المشتركة و ليست فيها إلا جهة قبول الأشياء و إمكانها لا جهة فعليتها و تخصيصها و وجوبها.

و ربما استدل على كون المنى غير متشابه الأجزاء بما استدل به بقراط و تابعوه- كما حكى الشيخ في الفصل الثانى من المقالة الحادى عشر من الشفا بقوله الذى دعاهم إلى هذا الظن ثلاثة أمور

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 112

أحدها عموم<sup>٢٣٣</sup> اللذة بجميع البدن و لو لا خروج المنى من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المنى. و ثانيها المشاكلة الكلية فإنه لو لا أن كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهة بحسب عضو واحد.

<sup>229</sup> ( 2 ) هذا و إن كان كشبهة البيضة و الدجاجة في الظاهر و يرد عليه أيضا أنه لم قلت لا بد من الاختلاف في الفاعل و لم لا يكتفى بالاختلاف في القابل كما هو طريقته قدس سره في كثير من المواضع و طريقة القوم حيث قالوا اختلاف صور الأفراد بالمواد و اختلاف المواد بالصور السابقة بمعنى أنها ما به الاستعداد و هكذا و التسلسل تعاقبي مجوز عندهم إلا أنه في الحقيقة قوي متين لا غبار عليه لأن الاختلاف في صور الأعضاء لما كان نوعيا لا يجوز استناده إلى القابل و جهاته و إن كان الاختلاف الشخصي في أفراد ماهية واحدة مستندا إلى استعدادات المادة فلا يكفي ذلك في الاختلاف النوعي بل لا بد من الاختلاف في الفاعل أو الجهات للفاعل كما ذكروا في استناد الكائنات إلى العقل الفعال على ما ذكره المصنف قده في المبدأ و المعاد على طريقة الإشرافيين اختلاف الأنواع بسبب الجهات الفاعلية و هي أرباب الأنواع التي هي جهات فاعلية رب الأرباب فإن موجودات العالم الأدنى عندهم- ظلال الموجودات في العالم الأعلى و اختلاف ماهيات تلك الأرباب ذاتي بلا جعل تركيبى- بل و لا جعل بسيط إلا بالعرض كما أن عند العرفاء اختلاف الماهيات باعتبار اختلاف الأرباب- التي هي الأسماء الحسنى له تعالى و هي لا مجعولة بلا مجعولية المسمى و حينئذ فلما كانت تلك الصور عللا فاعلية يلزم جمعها في الوجود فلا جرم يدور أو يتسلسل اجتماعيا لا تعاقبيا و في قوله و اعلم الخ إشارة إلى ذلك، س ره

<sup>230</sup> ( 1 ) لما كان الكلام في العلة بالذات للاختلاف كان التسلسل اللازم تسلسلا اجتماعيا- لا تعاقبيا فافهم، ل ره

<sup>231</sup> ( 2 ) و الوجه في الاستحالة أن المفروض كون هذه الأمور المتوقف بعضها على بعض عللا فاعلية مترتبة لا عللا قابلية فإذا ذهبت إلى غير النهاية أدى ذلك إلى الدور أو التسلسل المحالين، ط مد

<sup>232</sup> ( 3 ) لما كان أعضاء الحيوان أمورا مخالفة بالنوع فلا يكفي اختلاف الجهات القابلة- بل لا بد فيها من اختلاف في الفاعل أو جهاته كما أن الأنواع المخالفة الواقعة في العالم الكبير لا يكفي في اختلافها اختلاف استعدادات المادة بل يكون مستندة إلى قوالب مختلفة هي أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونية كما استقر عليه حكماء الفرس و ذهب إليه المصنف قده أو إلى جهات مختلفة في العقل الفعال على ما ذهب المشاءون فتأمل فلا تغفل، ل ره

<sup>233</sup> ( 1 ) أي اللذة المسبية و سبب هذه اللذة أن في المنى أرواحا كثيرة و حرارة و افرة فيدغدغ محالة و تحصل فيها احتكاك بحرارته الحارة فإذا خرج حصل دعة و خفة و راحة- و رفع ألم الاحتكاك، س ره

و ثالثها مشكلة عضو الولد لعضو ناقص من والديه أو عضو ذى شامة أو زيادة- قالوا و إذا ثبت أن المنى جسم مركب من أجسام مختلفة الطبائع فالذى هو نازل من اللحم يتكون لحما و النازل من العظم يتكون عظما فلا يجب أن يكون الحيوان كالكرة.

و الجواب من وجوه ثلاثة- أحدها ما مرت الإشارة إليه من لزوم الدور أو التسلسل.

و الثانى أيضا ما قد أشرنا إليه من أن المادة ما به الشئ بالقوة و هى فى كل شئ أمر مجمل فى ذاته مبهم فى جوهره لا تحصل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجية و الكلام ليس إلا فى سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الأعضاء و كون المنى<sup>٢٣٤</sup> مختلف الأجزاء لا يدفع هذا الإشكال لأننا لو فرضنا المنى مركبا من أجزاء مختلفة- فننقل الكلام إلى سبب اختلاف تلك الأجزاء و أيضا إن كل مركب من أجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد أن يوجد فيه أجزاء بسيطة متشابهة و لا بد أن يكون فى كل منها- قوة بسيطة فى مادة بسيطة و هى لا تفعل إلا أمرا واحدا متشابهة فيجب أن يكون فعلها كرة حتى يكون المتولد من منى كرات مضمومة بعضها إلى بعض و الوجه الثالث أنه قدح أرسطاطاليس فى صحة هذه الأدلة و صحة هذا المذهب و هو كون المنى نازلا من جميع الأعضاء و بين ذلك بوجوه عشرة مذكورة فى الشفا منقولة فى شرح كلييات القانون.

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 113

الأول أن المشكلة<sup>٢٣٥</sup> قد تقع فى الظفر و ليس يخرج منها شئ- الثانى أن المولود قد يشبه جدا بعيدا و ليس يبقى له زرع و حكى أن واحدة ولدت من حبشى بتنا بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء. الثالث أن الزرع ليس يرسله الأعضاء المركبة<sup>٢٣٦</sup> من حيث هى آليّة و يقع فيها مشكلة.

الرابع لو كان المنى بالصفة الموصوفة لكان حيوانا<sup>٢٣٧</sup> لأنه فيه من كل عضو جزء- و تلك الأجزاء إن كانت موضوعة وضعها الواجب فالمنى إنسان صغير و إن لم تكن مترتبة فما الذى رتبها.

الخامس أن المرأة إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون فى الرحم منيان<sup>٢٣٨</sup> هما إنسانان.

<sup>234</sup> ( 2 ) إلى قوله تلك الأجزاء ليس فى بعض النسخ و هو الأصح، س ره

<sup>235</sup> ( 1 ) و أيضا قد تقع فى الشعر و الجواب أنه إذا خرج من منبت الظفر شئ و فيه مرض الوضع مثلا سرى إلى الظفر و إذا خرج من منابت

الشعر شئ و كانت حارة أسود الشعر- لكثرة دخانها الصابغ لمادة الشعر فالمشكلة تنفق فى المنابت بالذات و فى الظفر و الشعر بالعرض، س ره

<sup>236</sup> ( 2 ) أي ليس يرسله الهيئة التركيبية و يتحقق المشكلة فيها سيما إذا لم يتحقق فى الأحاد مثل أن الوالد أشم الأنف و الولد أفتس الأنف إلا أن

لرأس أنف كليهما محاذة بالفم و مثل أن الحاجب و العين منهما لا تتشاكلان لكن وقعت المشكلة فى تقارب هاتين و الجواب أنه لما خرج الرطوبة

من جميع الأعضاء و كانت متجاوزة لا جرم تحققت المشكلة فى هيئة التركيب و إن لم يتحقق فى الأحاد كان لمانع، س ره

<sup>237</sup> ( 3 ) فيه منع كما مر إلا أن يراد أن فيه الأعضاء المتخالفة كالجنين الميت، س ره

<sup>238</sup> ( 4 ) ممنوع و لعل أحدهما شرط التكون من الآخر و منه يخرج الجواب عن السادس، س ره

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

السابع أن الإنسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الإناث و ذلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 114

بسبب استحالة<sup>239</sup> المزاج و تغييره و ليس لأن العضو تارة خرج منه و فيه عضو الذكور- و تارة خرج و فيه عضو الإناث و إذا جاز أن يكون ذلك في الذكورة و الأنوثة جاز أن يكون في سائر الأجزاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء.

الثامن أن كثيرا من الحيوانات يتولد من غير<sup>240</sup> جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك كما قالوه.

التاسع قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات أكثر من واحد- و ربما كانوا ذكورا و إناثا.

العاشر الغصن من الشجر الذى لم يثمر بعد و يغرس فيثمر و كان يجب أن لا يثمر لأن الشجرة التي اتخذ منها لم يثمر و الأجزاء المأخوذة منها يجب أن تكون غير مثمرة- اللهم إلا أن يقال أجزاء الثمرة مخلوطة بأجزاء الغصن على ما يقوله أصحاب الخليط- فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك و على هذا لا يحتاج أن يجيء البذر و المنى من كل جزء بل جزء شيء واحد من البدن يكفي في ذلك إذ فيه جميع الأجزاء- فثبت بهذه الوجوه أن المشابهة ليس سببها الفاعلى اختلاف صور المادة بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الحاصلة من إعداد القوة المغيرة.

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

أقول و الحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان و البرهان أفاد أزيد من ذلك و هو أن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 115

<sup>239</sup> ( 1 ) و ظني أن سبب ذكورة الولد أو أنوثته قاهرية أحد المنيين و مقهورية الآخر- فإن قهر منى الرجل منى المرأة و غلب عليه و كيفه بكيفيته اتصف منى المرأة بصفة منى المرء، س ر ه  
<sup>240</sup> ( 2 ) كالبلغل و في بعض النسخ يتولد عن جنسه أي لا عن نوعه، س ر ه

المنى<sup>٢٤١</sup> ليس في ذاته جوهرًا<sup>٢٤٢</sup> تام الجوهرية في تحصله النوعي و في صورته الطبيعية- كسائر الجواهر المعدنية و غيرها و لذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضلية فحكمه حكم المادة الأولى في قصور تجوهرها عن التمام إلا بما يضاف إليها من الصور فيصير بها شيئًا نوعيًا يتحد بها و ينقلب إليها.

و أما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلًا أن المنى مختلف الأجزاء بحجة زعم أنها أقوى من الأدلة المذكورة و هي أن المنى لا شك أنه الفضل الهضم الأخير و ذلك إنما يكون عند نضج الدم و صيرورته مستعدًا استعدادًا تامًا لأن يصير جواهر الأعضاء و لذلك كان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المنى أزيد من الضعف- الذي يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فإنه يورث الضعف في جواهر الأعضاء الأصلية و إذا كان كذلك كان المنى مركبًا من أجزاء كل واحد منها قريب<sup>٢٤٣</sup> الاستعداد من أن يصير عضوًا مخصوصًا و ذلك يقتضى أن لا يكون المنى متشابه المزاج- بل متشابه الامتزاج انتهى.

أقول و هذه الحجة أيضا ضعيفة من وجوه

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 116

أحدها أنك قد علمت أن ما يتغذى بالفعل ليس هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان و غيره و لا التي وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذية بالقوة- بل لا يغتذى الحيوان بالحقيقة إلا من عند نفسه و لا يتقوى إلا بقوة باطنه و هذه المسماة<sup>٢٤٤</sup> عند القوم بالأغذية و الأدوية هي أسباب معدة لأن ينفعل مادة البدن من مبدأ نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرناه في المعقول بالفعل و المعقول بالقوة و إن الذي سمي معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل أبدا بل يعد لأن تحصل للنفس حالة هي معقولة و عاقله بالفعل فكذا في الغذاء و النمو و ليس كون اللحم لحما و العظم عظما و الرباط رباطا إلا من جهة ما تقتضيه هيئات النفوس و أوصافها و أجزاءها المعنوية و مقوماتها النفسانية فيظهر آثارها في الأجساد و الأبدان فينزل إلى عالم الأشباح الصورية من عالم الأرواح المعنوية بإعداد هذه الحركات و الانفعالات و تحريكات مواد الأغذية و غيرها.

<sup>241</sup> (1) أي الزائد على ما ذهب إليه المعلم و أما البرهان فقد مر أن المادة في كل شيء- مأخوذة على وجه الإبهام و القوة لا على وجه التحصل و الفعلية إذ كل فعلية فهي آبية عن فعلية أخرى فافهم ذلك، م ره

<sup>242</sup> (2) أي ليس له تمامية في الصورة النوعية المنوية فضلا عن تماميته في الأجزاء العصبية- و الرباطية و العظمية و غيرها كما قال تعالى: *و خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا* E ثم إن هذا مبني على ما هو ظاهر قولهم أن اختلاف الأعضاء نوعا باختلاف أجزاء المنى نوعا بلا حاجة إلى القوة المصورة و إلى القوة المولدة سيما المفصلة منها كما يدل عليه قول المصنف قدس سره أنفا- بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الخ و قولهم في الوجه الرابع من الاستدلال- و إن لم يكن مترتبة فما الذي رتبها و أما أن حمل كلامهم على أن اختلاف الأجزاء من قبيل اختلاف المواد مع الحاجة إلى القوى الفاعلة فلا يرد، س ره

<sup>243</sup> (3) قرب الاستعداد بالاختلاف النوعي لا يستلزم الاختلاف النوعي فإن قوة الشيء ليست بذلك الشيء كما أنه لا يوجد الشيء بالأولوية و ما لم ينسد جميع أنحاء عدم الشيء- و إن انسد كثير منها فهو معدوم بعد، س ره

<sup>244</sup> (1) أقول لو سلم الإمام ذلك فالإعداد يكفي لأنكم تسلمون أنه لا بد من مجاورة هذه الأغذية للأعضاء المختلفة و أن غاذية كل عضو مخالفة بالنوع لغاذية عضو آخر- فتختلف لا محالة فضل الأغذية بعد الهضم الرابع و هل ينشئ النفس الصور المحسوسة بالذات المتخالفة إذا لم يكن إعداد من الصور المحسوسة بالعرض المتخالفة، س ره

و ثانيها أنك هب أن المنى هو الحاصل من فضله الهضم الرابع فمن أين يلزم<sup>245</sup> أن يكون فضله الشيء لا بد أن يكون مثله أو قريبا منه في الاستعداد فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان و ثالثها هب أن المنى عند كونه متصلا بواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها و الخروج منها إلى مواضع أخرى لا نسلم أنه قد بقى ما كان عليه فمن الحافظ<sup>246</sup> عليه تلك الأجزاء على ترتيبها و وضعها و كيفيتها فإن كان

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 117

الحافظ نفس الأيوين فالنفس الواحدة كيف يدبر و يحفظ أزيد من بدن واحد تدبيرا و حفظا طبيعيا و لا يسرى فعل النفس في غير بدن واحد و لو سرى فعل النفس في نطفة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيوانا ذا نفس و أما حصول الضعف عند إنزال المنى في جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الأجزاء أصلا بل منشأ<sup>247</sup> الضعف أمر نفساني من انفعال يطرأ على النفس بحصول اللذة البدنية فيسرى ذلك الوهن و الانكسار في سائر أجزاء البدن كما عند الخوف و الخشية و كثير من الأمور النفسانية المورثة اضطرابا في البدن و وهنا في قواه و أعضائه الأصلية و بالجملة المنى جوهر قابل الأعضاء - و قابل الشيء لا بد و أن يكون خاليا عن ذلك الشيء و ضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين و كلاهما محالان.

و أيضا المنى رطوبة سيالة و الرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات و الصفات و الأوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيلة لاختلاف الصور و الآثار و قد مر أن اختلاف الاستعداد و اللاستعداد من باب القوى و الإمكانيات و النسب التي لا وجود لها إلا على سبيل التبعية دون الاستقلال.

و مما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام

و إثبات المصورة لأجساد النباتات و الحيوان أن المنسوب إلى المادة و استعدادها لم يجز أن يكون إلا أمورا جزئية شخصية من خصوصيات الأزمنة و الأمكنة و الأوضاع و أما الأمور الدائمة الوقوع و خصائص الأنواع

<sup>245</sup> ( 2 ) بل يلزم أن يناسبه و يدانيه و إن لم يكن يكافئه و يساويه أ ليس نخالة طحين كل حبة تناسبه و دردي كل عصارة تقاربه و كفى ذلك في الاختلاف، س ره

<sup>246</sup> ( 3 ) هذا حق في الترتيب و الوضع إن ادعى التشابه فيهما بذلك و أما إذا ادعى مجرد الاختلاف في الأجزاء فلا لأن المختلفات إذا انفصلت عن مواضعها و اجتمعت لا يرتفع اختلافها، س ره

<sup>247</sup> ( 1 ) أقول لا ينحصر المنشأ في الأمور النفسانية بل الأمور الطبيعية أيضا شيء لا يجوز الشك في تأثيرها و هو قدس سره بهذا و أمثاله مما قد سبق قد طوى بساط الطبيعيات و الطبييات - و قوله الرطوبة السيالة لا يمكن إلخ هذا في غير الوضع محال ممنوع خ ل و السند وجود مركب القوى كاللين و الخل، س ره

فلا بد أن ينسب إلى أسباب فاعليته على الوجه الكلي - فإذا تقررَت هذه الأمور فثبت أن اختلاف أشكال الأعضاء و خلقها و مقاديرها و أوضاعها - و كذلك كون كل عضو من الأعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الإنسان و الحيوان من التشكيلات و التصويرات سيما ما فى أعضاء الرأس من العين و طبقاتها و الأنف و الفم و الأسنان و اللسان و الشفتين و غيرها و ما فى كل منها من المنافع التى بعضها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 118

للضرورة و بعضها للراحة و الفضيلة و الزينة كأشجار العينين و سواد الحاجبين - و تعبير أخصم القدمين لا يمكن أن تكون منسوبة إلى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة و لا إلى قوة سفلية كالطبائع الجسمانية لأن فعل الطبيعة لا يكون إلا على نمط واحد و نحو غرض واحد أو غرضين و لا يمكن فيها فنون الأغراض و صنوف الدواعى و القصود بل لا بد و أن ينسب إلى أمور نفسانية منبعثة من أغراض علوية مؤدية إلى عالم عقلى و سر سبحانى بل نقول من رأس قولنا كليا إن السبب الفاعلى لبدن الحيوان إما أن يكون أمرا عديم العلم و الإدراك كالطبائع<sup>٢٤٨</sup> و ما فى حكمها و أما أن يكون أمرا ذا علم و إدراك.

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

و الثانى لا يخلو إما أن يكون هو البارى بلا واسطة أم لا.

و الأول محال بالبراهين القطعية و الأدلة الثقلية لأن ذاته تعالى أجل أن يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا و من نسب إليه تعالى هذه الانفعالات و التجددات - فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية و معنى الإلهية **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ\*** أو لم يعرفوا معنى الفاعلية و التأثير و أن وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضىء و الكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء و لا شك لمن له قدم راسخ فى العلم الإلهى و الحكمة التى هى فوق العلوم الطبيعية أن الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان و لا مكان و لكن بتسخير القوى و النفوس و الطبائع و هو المحيى و المميت و الرازق و الهادى و المضل و لكن المباشر للإحياء ملك اسمه إسرافيل و للإماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الأرواح من الأبدان و الأبدان من الأغذية و الأغذية من التراب و للأرزاق ملك اسمه ميكائيل يعلم مقادير الأغذية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 119

<sup>248</sup> (1) و من الأجزاء المادية المنوية فما ذكر فى بيان المحالية من قوله لشهادة كل فطرة إلخ على سبيل الاختصار و إلا فقد مضى ما هو الأصل و العمدة فى الإشكال، س ره

و مكائيلها و للهداية ملك اسمه جبرئيل و للإضلال<sup>249</sup> دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل و لكل من هذه الملائكة أعوان و جنود من القوى المسخرة لأوامر الله- و كذا في سائر أفعال الله سبحانه و لو كان هو المباشر لكل فعل دني لكان إيجاده للوسائط النازلة بأمره إلى خلقه عبثا و هباء تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثا أو معطلا- و ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا.

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

و الأول أيضا محال بمثل ما مر من حيث إن فعلها لا يتغير و لا يتكثر تكثيرا بالأعداد و الأزمنة فإن تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الأول- و إنما هي أشعة شمس و أضواء نوره يفنى ذواتهم في ذواته تندرج أنوارهم في نوره.

و الثاني و هو كون فاعل البدن هو النفس لا يخلو إما أن يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبقا بقصد و إرادة و علم زائد على ذاتها أو لا يكون.

و الأول باطل فإننا الآن مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء في أشكالها- و مقاديرها و أوضاعها و طبائعها إلا بعد ممارسة الشريح فكيف يمكن أن يقال إنا كنا عالمين في ابتداء تكوننا لهذه الأمور و قادرين عليها بالقصد و الاختيار فيبقى الشق الأخير و هو أن فاعل البدن و الأعضاء هو النفس و هو أيضا لا يخلو من أحد الأمرين- و هو أن فعلها للبدن على سبيل الاستقلال أو على ضرب من الطاعة و الخدمة لأمر من الله و ملكوته و الأول محال لأن النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الإيجاد كيف و النفس الإنسانية عند تشكل الأعضاء و حدوث صورها في غاية العجز و النقصان لا يملك

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 120

الإنسان حينئذ لنفسه نفعا و لا ضرا و لا موتا و لا حياة و لا نشورا و فاعل هذه التشكيلات و التصويرات و الترتيبات لا بد أن يكون صناعا حكيما و مدبرا عليما فلم يبق من الشقوق و الاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان و مشكلها و مصورها و غايتها و منميتها و مولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس و قواها المطيعة لإرادة الله و حكمته و هذه النفس تتقلب في أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره ففي بعض الأطوار شأنها تصوير المواد و الأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الأرحام و في بعض النشآت شأنها- تصوير

<sup>249</sup> ( 1 ) إن قيل فلم كان أركان العرش أربعة كما ورد في الأخبار قلت أما أولا فلأن عزازيل فعله في هذا العالم خاصة بخلاف أفعال الملائكة الأربعة فإنها موجودة في العوالم الباطنة في كل بحسبه إلى الحضرة الأحدية و نور الأنوار و أما ثانيا فلأن الشر مجعول بالعرض لا بالذات و أما مظهره و رقائقه الظاهرة في بعض الأحيان للأنبياء و الأولياء فهي أقوى و أظهر من نفسه إذ في جانب النور و العقل و الرحمة و نظائرها- الظاهر أقوى من المظهر و في جانب الظلمة و الجهل و الغضب و أمثالها المظهر أقوى من الظاهر فتلطف، س ره

القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات الحاكية لعالم النور في عالم الظلام و في طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات و الأوهام.

و في نشأة أخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق و المعاني الإلهية و العلوم الربانية- و على ما ذكرناه<sup>250</sup> يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين و هو أن المادة تستعد لأمر واحد هو النفس و لكن النفس<sup>251</sup> لها آلات و لوازم و قوى متخالفة يتحد نحوها من الاتحاد فوجب أن يكون في المادة استعدادات بالقوة<sup>252</sup> مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة و هي كيفية<sup>253</sup> المزاج كاتحاد أشياء فيها تركيب ثم كل قوة يجب أن يكون تركيب فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات و الآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء و هذا كما أن

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 121

باليئات التي وجدت في الأول و العقول الفعالة أعني المعقولات وجد ما بعدها و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه و المقصود منه إزالة الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها و هيئاتها و سبب ذلك أن جميع الموجودات التي بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحده على لوازم و هيئات و معاني كثيرة بحسب مقامه و مرتبته في الوجود يحاكي السبب الأول في كونه واحدا و مع وحدته عين جميع الصفات الإلهية و الأسماء الربانية و قد علمت من قبل أن البارى كل<sup>254</sup> الأشياء بلا تكثر و هكذا كل ما هو أقرب إليه أشد وحدة و أكثر جمعا للمعاني حتى أن كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية فالنفس الإنسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن و صور الأعضاء من القوى و الآلات فاختلف

250 ( 1 ) من أن المصورة مرتبة من مراتب النفس، س ر ه

251 ( 2 ) أي لكن لها وحدة جمعية و المراد بالآلات الأرواح البخارية و الأعضاء- و باللوازم الهيئات النورية التي في النفس بنحو أعلى في مقام

الكثرة في الوحدة- و بالقوى شئونها التي لها في مقام الوحدة في الكثرة و هي ظلال تلك الهيئات النورية، س ر ه

252 ( 3 ) أي كما أن المستعد لها بالفعل مختلف كذلك تلك الاستعدادات مختلفة بالقوة- فاختلف كل منها من سنخه و لا يجوز أن يقال كما سيشير

إليه المصنف قده إن الاستعداد البعيد بالفعل غيره بالقوة لأن الكلام مطلق، س ر ه

253 ( 4 ) أي ما به الاستعداد كيفية المزاج إلا أن يبني على مذهب من يرى أن المسمى بالإمكان الاستعدادي و هو بعينه كيفية المزاجية كما مر في

السفر الأول، س ر ه

254 ( 1 ) فإن المراد أنه مصداق واحد أحد يترتب عليه من الخبرات و الكمالات ما يترتب على كل المصاديق المتفرقة و الوجودات المنتهية و آيته

الإنسان الكامل الذي فيه شيء كالمملك و شيء كالفلك و شيء كالحبوان و شيء كالنبات و شيء كالطباع و الجمادات و غيرها مع أنه واحد و هذا

هو الكثرة في الوحدة و لا تتوهم أن كون البسيط كل الأشياء هو كون الوحدة في الكثرة لأن هذا مقام الفعل و ذلك مقام الذات- و هذا هو العلم

الفعلي و ذلك هو العلم العنائي الذاتي و هذا شيء وصل إليه الكثيرون- و ذلك شيء وصل إليه الأقلون بل لم يصل إليه باعتقاد المصنف قدس سره

إلا أرسطاطاليس- و قال قدس سره في موضع آخر لم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك و إن لم يكن كذلك- لأن كلا المقامين مما وصل إليهما

العرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل في المجمل و شهود المجمل في المفصل، س ر ه



أشكال الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة- و المحركة المنبثة<sup>٢٥٥</sup> آلاتها في سائر الأعضاء حسب انبثاات الروح المنبعث من القلب

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 122

في الأوردة و الشرايين و تلك القوى أيضا مع اختلافها و تشعبها يجتمع في وجود النفس و تتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل و بالجملة القوى السافلة تنفرع- و تنوزع عند انفصالها و فيضانها عن القوى العالية ثم تفعل أفعالها المختلفة على حسب أغراض تلك القوى العالية خدمة و طاعة إياها و إن لم يكن لها شعور بتلك الأغراض و الغايات كما أن القوة الجاذبة و الهاضمة و الدافعة تفعل فعلها لأغراض النفس في تدبيرها للبدن و ليس للجاذبة و الهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال و لكن على حسب التبعية و الاتصال بالنفس و كذلك في القوى الإدراكية فإن قوة السمع و قوة البصر يعلان فعلهما لغرض النفس و إدراكهما عين إدراك النفس و للنفس<sup>٢٥٦</sup> في ذاتها سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لذلك<sup>٢٥٧</sup> يصدر عنها هذه الإدراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما يفعل خدمته و طاعة للنفس على حسب الجبله فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 123

الأعضاء و تشكيلها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها.

و ليس لأحد أن يعترض بأن القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الأغراض فكيف تفعل هذه الأفاعيل التي يترتب عليها تلك الأغراض و ما خلقت إلا لتلك الفوائد و الغايات.

<sup>255</sup> ( 2 ) في هذه العبارة مسامحة لأن المراد بالآلات إما الأعضاء المفردة كالشريان و العصب و الوريد و نحوها فليس انبثااتها حسب انبثاات الروح بل بالعكس إذ يقال انبثاات المقبول على حسب انبثاات القابل لا بالعكس إلا أن يجعل حسب بمعنى سبب أو طبق مع أن القوى المدركة سوى اللمس غير منبثة آلاتها لأن آلاتها في الرأس خاصة و أما القوى و هو خلاف الظاهر إذ أكثر استعمال الآلة في الروح البخاري و الأعضاء و أما أن ذا الآلة ما هو فأمره سهل و هو الأصل المحفوظ في القوى- و السنخ الباقي فيها و آلات المحركة مثل المحركة عضلة و حددت بخمسائة عضل. ثم في قوله المنبعث من القلب في الأوردة و الشرايين أيضا تسامح لأن الروح الذي هو آلة القوى المدركة و المحركة هو الروح النفساني الدماغي و هو في الأعصاب لا في الأوردة و الشرايين و إنما فيهما الروح الحيواني القلبي و الطبيعي الكبدي و الأرواح ثلاثة كما صرحوا به لكن لما كان الروح النفساني أصله الروح الحيواني و يصعد من القلب إلى الدماغ سامح فيه، س ره

<sup>256</sup> ( 1 ) الفقرة السابقة في مقام الوحدة في الكثرة للنفس و هذه في مقام الكثرة في الوحدة لها فالنفس أيضا كل القوى بلا تكثر، س ره  
<sup>257</sup> ( 2 ) لا يقال ما يدرك عند التعقل هو الصور الخيالية من المبصرات و المسموعات و غيرهما قد صارت قوية لا أن في ذات النفس بصرا و سمعا و غيرهما لأننا نقول لا نعني بالبصر إلا ما حضر عنده الضوء و اللون مثلا و غيرهما من المرئيات بهذه الشدة التي في هذا البصر و لا بالسمع إلا ما حضر عنده الصوت كما في هذا السمع و كذا في الباقي- فإن شئت سم ذلك خيالا فإن الخيال حينئذ كان في ذاته تلك القوى و هو مرتبة من النفس كما لو سمي أحد هذه الحواس خيالا و المحسوسات متخيلات لم يكن مشاحة في الاسم، س ره

لأن جوابه أن تلك القوة مما تستخدمها قوة أخرى فوقها هي النفس فإن رجع و قال إنا نعلم أن نفوسنا غير شاعرة بتلك الأغراض و المنافع و المصالح.

قلنا نفسك ما دامت بالقوة و فى حد النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة- التى تفعل فعلها بالمباشرة خدمه و طاعة لقوة أخرى فوقها و لو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوة و النقصان إلى حد الفعلية و الكمال لشاهدت بنور البصيرة أنها تستخدم سائر القوى التى هى من جنودها و خدمها لأجل أغراض و مصالح حكيمه فيها صلاح شخصها أو نوعها إما بحسب نشأة الطبيعة أو نشأة أخرى فقول القائل المذكور إن المادة تستعد لأمر واحد هو النفس أراد بالمادة المنى و بالاستعداد استعدادا بعيدا من شأنه أن يصير قريبا بانفعالات و استحالات كثيرة يطرأ عليها شيئا بعد شيء فإن الفائض عليه من آثار النفس ليس إلا صورة حافظه لتركبه من الفساد و الضيعان لكن من شأن تلك الصورة أن تقوى و تتكامل و تشتد حتى تبلغ إلى مرتبه فوقها و هكذا الكلام فى تلك المرتبه من الصورة و قوله لكن النفس لها آلات و لوازم و قوى متخالفه تتحد نوعا من الاتحاد أراد به اختلاف درجات النفس و مقاماتها- فكل ما يعد من آلات النفس و قواها كان تلك الآلهة و القوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح أن تصير معدة لفيضان صورة أخرى مستعمله إياها قاهره عليها من غير تمرد و عصيان فى جبلتها و هكذا إلى آخر مرتبه من مقامات النفس و هذا هو الدين الإلهى الفطرى الذى جبل عليه كل قوة أنها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها- لا يناقض مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه و يؤم قصده و يجرى فى طريقه.

و بهذا يندفع الإشكال بأن المصورة لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآلهة قبل حدوث مستعملها أعنى النفس و ذلك لأن تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن

#### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 124

موصوفه بأنها آله للنفس بل كانت بمنزله صورة أو كمال أول كسائر القوى الحيوانية أو النباتية التى تحدث قبل النفس الإنسانية فإن الصورة الحيوانية بل التى قبلها- أى الصورة النباتية إذا حدثت فى مادة البدن لا شبهه فى أنها تفعل أفعالها لا على سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال و الرئاسة ثم إذا اشتد كماله و قويت ذاته و بلغت إلى مقام الناطقه متحده معها استحالت ذاتها مقهوره مطيعه لأمر الله و فعلت ما كانت تفعل خدمه و طاعة لهذا الجوهر العالى و هو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد- لأن النفس الإنسانية هى بعينها تدرك الكليات و الجزئيات و تحس و تحرك و تغزو و تنمو و تولد و تحفظ المزاج و بالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية- و النفس النباتية و النفس الحيوانية فهى بوحدتها كل هذه الجواهر التى توجد فى الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما فى هويته و ذاته و قوله فوجب أن يكون فى تلك المادة استعدادات مختلفه

تتحد معها على ضرب من الوحدة و هي كيفية المزاج لم يرد به أن فى المنى استعداد فيضان جميع هذه القوى و الآلات النفسانية و لوازمها ابتداء فى أول الكون حتى يرد<sup>٢٥٨</sup> عليه أن استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة و قواها لا يحصل إلا بعد صيرورتها بدنا إنسانيا و صيرورتها بدنا إنسانيا لا يحصل إلا بعد وجود هذه القوى- و الآلات و اللوازم و قد علمت<sup>٢٥٩</sup> مما ذكر مرارا أن الإمكانيات و الاستعدادات القريبة أبدا تابعة للصور و الكيفيات الموجودة بالفعل فما به الاستعداد و القوة شىء غير نفس الاستعداد و القوة و غير المستعد له و المقوى عليه لكن يجب أن يكون مناسباً إياه و واقعا فى طريقه كأجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق- فمراده أن<sup>٢٦٠</sup> المنى جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات و التقلبات أن يطرأ عليه

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 125

استعدادات متعاقبة ينتهى آخرها أن يصير بدنا إنسانيا فيه أعضاء مختلفة يرتبط كلها إلى عضو واحد هو القلب نسبتبه<sup>٢٦١</sup> إلى سائر الأعضاء كنسبة النفس إلى سائر القوى و هذه الاستعدادات التى هى بالفعل متكررة متشعبة فى القلب و الأعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة إلى استعداد واحد هو مبدأ سائر الاستعدادات على سبيل القبول كما أن جوهر النفس مبدأ سائر الصور و الفعليات على سبيل الفعل و هو مزاج النطفة و ذلك لأن النطفة يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف و لم يكن فيه قوة جانب دون أخرى- و لا فعلية طرف غير طرف حتى يكون مادة عارية من جميع القوى و الكيفيات لتصير قابلة لصورة كمالية يصدر عنها جميع الأطراف و الأضداد كالجذب و الدفع و الشهوة و الغضب و المحبة و النفرة و الأفاعيل المختلفة التى بعضها من باب الطبع و بعضها من باب الحس و المحسوس و بعضها من باب العقل و المعقول و لو كان فى المادة فعلية شىء من الطبائع و الصور لم يكن فى قوتها قبول الكل و لهذا ترى النطفة الإنسانية- من أضعف الأشياء جوهرية و قوله و كما أن بالهيات التى وجدت فى الأول و العقول الفعالة وجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه من أن كل قوة فعالة تشمل بوحدتها التامة على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثرة و التفصيل اشتمال<sup>٢٦٢</sup> البحر على قطرات الأمطار و اشتمال الجبل على الحصى و الأحجار و قوله و كما أنه ينتقش فى العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش فى القوة الغاذية مثلا صورة تشكى الإنسان

<sup>258</sup> ( 1 ) أى لو كانت صور الأعضاء كالعين بطبقاتها و رطوباتها معلولة لهيات القوى- لزم الدور فى القوى الإنسانية لأن استعداد قبول القوة الباصرة بعد قبول صورة العين- و صورة تقاطع العصبين و هذه الصور بعد وجود هذه القوة إذ الفرض أن الصور ظلال الهيئة المعنوية للقوى،

س ره

<sup>259</sup> ( 2 ) لزوم الدور خاص بالقوى الإنسانية و الحيوانية و هذا عام لضرورة ما به الاستعداد فى كل مستعد قريب، س ره  
<sup>260</sup> ( 3 ) حاصله أن للصورة درجات كما للقوة درجات فكل درجة سابقة من الصورة ما به الاستعداد لكون لاحقتها ظلا لهيئة من القوة و أما الدرجة الأولى من الصورة- فمشروطة بسبق صورة و كيفية مخالفتين لها، س ره

<sup>261</sup> ( 1 ) ليس مراده التخصيص بالقلب بل تمثيل برئيس الأعضاء لأنه كأصل شجرة و الأعضاء المرعوسة فروعه، س ره

<sup>262</sup> ( 2 ) بل كاشتمال العقل البسيط الإجمالى على العقول التفصيلية، س ره

بشركة المادة لم يرد به أن أشكال أعضاء الإنسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه أن تلك القوة اتفقوا على أنها عديمة الشعور و الإدراك كيف و النفس التي هي أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال و الهيئات إلا بعد ممارسة التشريح- بل أراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات و جهات متناسبة لتلك الأشكال و الصور

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 126

لأنها كالواسطة و الخليفة في فيضان تلك الأمور من المبادئ و لا بد للواسطة أن ينوب مناب المبدأ الأصل في أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى و أشرف و اعلم أنا لم نذهب إلى أن الأول تعالى و لا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا إلى أن كل عاقل بالفعل يتحد<sup>٢٦٣</sup> بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء و بينا ذلك على وجه الإحكام و الإتقان بما لم يبق فيه مجال ريب و شبهة فثبت من ذلك أن كل قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى و أبسط و الحكماء مع اتفاقهم على أن مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة و البساطة و مع بساطته على هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان و الأعضاء الحيوانية و إن شئت فارجع إلى ما ذكره في باب عنايته تعالى بالأشياء و إلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس و إلى كتاب بقراط و أفلاطون و سائر كتب التشريح حتى تعلم أنهم متفقون على أن فاعل الأبدان و الأعضاء هو الله سبحانه و لا ينافي ذلك إثباتهم الوسائط العقلية و القوى النفسانية و الآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله و قدره إذ ليس من دأب الحكيم مباشرة الكنس و دفع الفضولات و مزاوله المزابل بل فعله الخاص هو الحكم و الأمر و الهداية و القضاء و الإنزال و الإرسال دون الحركات و الانفعالات و من عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدر حق قدر عظمه الله كما قال تعالى **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ الْآيَةَ.**

### زيادة تنوير و تصوير:

و اعلم أن الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة في عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالى **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ** فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية- و لكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالأصالة و هذه

<sup>263</sup> ( 1 ) و ذلك الاتحاد هنا انطواء وجود الكل في بسيط الحقيقة، س ر ه

الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج فالحقائق<sup>٢٦٤</sup> بكلياتها في وجودها العلوي الإلهي لا ينتقل و رقائقها بحكم الاتصال و الإحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل في قوالب الأشباح و الأجرام كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله و الرقيقة<sup>٢٦٥</sup> هي الحقيقة بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص أ لا ترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكلية بين يدي الله و حملة لأحد أركان عرش الله الأعظم و عظم منزلته و حضرته لا يبرح عن مقامه و لا يتزحزح و لكن رقائقه و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته و تصرفاته فيما تحته قائمه بأنفس الخلائق فلكل نفس<sup>٢٦٦</sup> منفسه رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس و العمالة لأجلها على شاكله عمله من جذب الأغذية و تجريد العلوم من محسوساتها و تجريد المحسوسات عن موادها الجزئية و هو في مقامه الأصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن و كذلك الحقيقة الكلية الجبرئيلية من عالم أمر الله واقفه بين يدي الله و كل من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى إذ لا يتشرف بتشريف هذه الإضافة إلا من كان من أهل القدس و التجرد و حقيقة جبرئيل من هذا القبيل و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقائقه الممثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبي و رسول و حيا كفاها و صراحا أو وارث و ولي إلهاما و تعليما بأنواع التمثيلات و التعليمات كما قال الله تعالى **وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا - أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا** و قال **عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى** فالشديد القوى إشارة

إلى جبرئيل و قواه إشارة إلى رقائقه الممثلة للأنبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي ص<sup>٢٦٧</sup> و كذلك إسرائيل مع عظم وجوده عند الله و حملة العرش على كاهله- و نفخه في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالأرواح الجزئية و هو في أرقه الأعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن لأن عامله الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم

<sup>264</sup> ( 1 ) و هي أرباب الأنواع و هي لكونها موجودات تامة لا حالة منتظرة لها و لا نقل و لا تحويل فيها لا تتجافى عن مقامها و لكن بحكم الإحاطة التي لها بالمراتب التي دونها كون تلك المراتب و الرقائق نازلة متسلسلة نزول الحقائق و تسفلها و هذا معنى تنزل الملك المقرب فكلمة رقائقها بوجه مقتحمة فكانه قال الحقائق لا تنقل- و في عين عدم نقلها تنزل بحكم الاتصال و الإحاطة و لكن للتنزيه و لشيمة التأدب- أسند التنزل إلى الرقائق و إلا فلا تنزل بعد الرقائق الجزئية الطبيعية و يمكن على بعد أن يحمل الرقائق هنا على الرقائق المثالية و حينئذ فالتنزل واضح، س ره

<sup>265</sup> ( 2 ) و لكن بنحو الضعف كما أن الحقيقة هي الرقيقة بنحو الشدة، س ره

<sup>266</sup> ( 3 ) الصفة للتعميم كما في قوله تعالى **إِنِ لَا طَائِرُ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ**، س ره

<sup>267</sup> ( 1 ) و كما أن نفخ الأرواح في المواد بفعله و فعل رقائقه كذلك إلباس الصور بالمواد- فخلع صورة الكيلوس مثلا من المادة بفعل رقيقة عزرائيل و لبسها صورة الكيموس بفعل رقيقة إسرائيل، س ره

التغيرات الزمانية و التجددات المادية و كذلك الميكائيل ع قائم بين يدي ربه يتلقى منه ما صرف فيه من إنزال الغيث و إعطاء الأرزاق في كل وقت و زمان لتنزيل تنوعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عماله من الأدميين و غيرهم في تصوير أنواع الأرزاق البدنية- فرقائه موصلة لذلك و حقيقته الكلية لم يبرح من مقامها و لم يتغير عن حالها و لا يشغله شأن عن شأن و هكذا قياس جميع القوى المدركة و المحركة في أن لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلو و الدنو و الشرف و الخسة بعضها عقلي صرف و بعضها مثالي و بعضها حسي<sup>٢٦٨</sup> و بعضها جسماني صرف و أكثر الناس إنما وقعوا في الأغلط و الشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة و مقام و نظرهم إلى الأشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم في فعل المصورة فطائفة نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوة جسمانية عديمة الشعور فأبطلوا حق الله و حق ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى و نظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر و طائفة أخرى نسبوا أفعال المصورة من التشكيل و التخليق المتغير الفاسد المتجدد و الهابط في مهوى النزول إلى ذات الله فهؤلاء أبطلوا حق عباد الله و عزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى و أرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحق دون الخلق

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 129

ففات عنهم الحق و الخلق جميعا إذ الخلق طريق إلى الحق فمن أبطل الطريق و ضل عن سواء السبيل فكيف وصل إلى الحق فلا جرم قد حشروا أعمى العينين مطلقا- بعد ما كان لهم قوة البصر و إمكان النظر إذ لم ينظروا في آيات الله و حكمته و لم يتفكروا في صنع الله و عنايته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى

#### فصل (8) في الإشارة إلى تعدد القوى النفسانية و ما دونها على سبيل التصنيف

##### و معنى التصنيف هاهنا

أن هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الأنواع النباتية و الحيوانية بل امتيازها بعوارض إنسانية من تقدم بعضها على بعض و استخدام بعضها قبل بعض و هذه القوى بمنزلة أجزاء النفس الإنسانية

<sup>268</sup> (2) أي بالذات و بعضها جسماني أي حسي بالعرض و الأول مجرد في الجملة دون الثاني ثم إنه على حد ما سبق من القوى من عد عزرائيل من الأركان ينبغي أن يذكره مع رفاقه و لكن أدرجه في قوله و هكذا قياس جميع القوى إلخ، س ر ه

قبل أن صدرت و انبسطت عنها و انفصلت في أجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها- فتنقسم النفس أولاً إلى أجزاء ثلاثة هي نفوس ثلاثة في مواضع أخرى نفس نباتية موضعها الكبد و نفس حيوانية موضعها القلب<sup>269</sup> و نفس إنسانية سلطانها في الدماغ- و هذه النفوس متعاقبة في الحدوث و البقاء فالجزء النباتي يحدث أولاً ثم الحيواني ثم الإنساني و الأولان ينعلمان بفساد المزاج و بطلان الاستعداد دون الجزء الإنساني- فإنه يبقى في النشأة الآخرة إذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد و تعديل المزاج بل هو أمر رباني و سر سبحاني و نسبته إلى الحق نسبة الضوء إلى المضيء بالذات- فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم في مقامه.

و الغرض هاهنا الإشارة إلى تقسيم القوى و ترتيبها.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 130

فإنسانية مخدومة القوى

كلها<sup>270</sup> و هي تخدم العقول العالية كالعقل الفعال و الذي قبله و الذي بعده و هو العقل المستفاد و الذي يليه و هو العقل بالفعل و يليه المسمى بالعقل بالملكة

و الحيوانية تخدم الإنسانية

و تستخدم الحيوانية النباتية و لها ثلاث قوى كما مر الغذائية و المنمية و المولدة.

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

و أما المدركة الحيوانية فتنقسم بقسمين قسم يدرك من خارج و قسم يدرك من داخل و المدرك الداخلي ألطف و أشرف من المدركات الخارجية و هي بمنزلة القشور و النخالات له و المدرك من داخل أيضاً ينقسم إلى مدرك الصور و إلى مدرك المعاني- فمنها الحس المشترك ثم الخيال و المصورة ثم المتصرفة في الطرفين المسمى بالمتخيلة- بالقياس إلى الحيوانية و المتفكرة بالقياس إلى الإنسانية ثم الوهمية ثم الحافظة- ثم الذاكرة و المسترجعة.

<sup>269</sup> (1) بل قال الطبيعيون موضعها الدماغ لأن النفس الحيوانية متشعبة إلى الحساسة و المحركة و كلتاها في الدماغ و النفس الإنسانية لا موضع لها كما أشار إليه بقوله سلطانها في الدماغ نعم القوة الحيوانية التي بها قبض القلب و الشرايين و بسطهما و تدبير الروح الذي فيهما في القلب كما قالوا و سيجيء الكلام في تلك القوة، س ر ه

<sup>270</sup> (1) الضمير راجع إلى القوى لا إلى الإنسانية كما لا يخفى اللهم إلا أن يراد بالإنسانية هاهنا العقل العملي فإنه يخدم النظري، س ر ه

## و أما النفس الإنسانية

فتنقسم إلى عاملة و عالمة فالعاملة هي التي بها تدبير البدن و كمالها في أن يتسلط على سائر القوى الحيوانية و لا يكون فيها هيئة إذ غايته انقهارية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية و أما العالمة فهي القوة النظرية و هي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس و بين المفارقات لتنفعل عنها- و تستفيد منها العلوم و الحقائق فالعاملة يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن و العالمة يجب أن تكون دائم التأثير عن المفارق دائم المراجعة إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها ملكة الاتصال بالمبدأ الفعال فصارت نسبة اتصالها إلى المبدأ الفعال و الصورة

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 131

المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة فكانت هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الأوليات ثم بالفعل لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب و إذا كانت صائرة إياها متصله بها مطالعة تلك الصورة في ذاتها أو ذات مبدإها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا و عنده يتم الجنس الحيواني بحسب كماله الإنساني البالغ- إلى كل كمال و مرتبة و هو رأس سائر القوى و مخدومها ثم العقل بالفعل و يخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة و العقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فإن النظرى يحدث بعده و به يستعمل و يستكمل و العقل العملي يخدمه الوهم و الوهم يخدمه الذاكرة و جميع ما بعد الوهم مرتبة و ما قبله زمانا من التي يلي البدن يخدم القوة الحافظة و المتخيلة

### ثم المتخيلة تخدمها قوتان

محركة و مدركة فالقوة الشوقية يخدمها بالائتمار لها و القوة الخيالية يخدمها بعرضها الصور المخزونة في المصورة المهيأة لقبول التفصيل و التركيب و الحس المشترك يخدم جميع هذه القوى- بقبوله ما يورده الجواسيس من جانب و عرضه إياها على المتصرف ليركبها و يفصلها و على الواهمة لينظر فيها و يدرك معانيها ثم الحس المشترك تخدم الحواس بتأدية ما حضر في كل منها و القوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية و الغضبية و الشهوة و الغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل و هي آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى أنها مختصة بالحيوان

### ثم النباتية تخدم الحيوانية



و أولها المولدة ثم الغذائية و المنمية تخدمان المولدة و الغذائية تخدمهما جميعا ثم القوى الطبيعية أعنى الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة تخدم القوى النباتية لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة و الجاذبة من جهة و الدافعة من جهة و الدافعة منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الأربع يخدم جميع القوى المذكورة من قبل لكن الحرارة يخدمهما البرودة فإنها إما أن تعد للحرارة مادة- أو يحفظ ما أفاده الحرارة من التحليل و يخدمها جميعا الرطوبة و اليوسه و هما آخر درجات القوى و بعدها المادة القابلة للكل و هى القوة الانفعالية الجسمانية التى تقوم بالصورة الجرمية المقدرية أولا ثم بغيرها إلى الغاية القصوى فى الاستكمال كمرتبة العقل الفعال فيبتدىء الوجود من أنزل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 132

متدرجا فى الصعود إلى غايه ما هبط منها فالوجود كدائرة تدور على نفسها فينعطف آخره على أوله كما قال تعالى **كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ** و قال **هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ** فإذا شرع فى الصعود و أخذ فى الارتقاء يتحد بكل صورة يتلبس بها فهذه القوى كلما ارتفعت- يتحد بدنا واحدا له ذات واحدة و هوية نفسانية و هكذا حتى يصير إنسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى فيه جميع<sup>٢٧١</sup> الأشياء كأجزاء ذاته و ينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف إذا نظرت إلى ذاتك مجردة عن الأغيار فتراها عاقلا مدركا للكيليات و الجزئيات- متوهما حساسا سميعا بصيرا ذا شهوة و غضب و محبة و فرح و إرادة و غير ذلك من الصفات التى لا تعد و لا تحصى و قد عرفت أن الصورة قد تكون بسيطة و قد تكون مركبة و أن المادة قد تكون بسيطة و قد تكون مركبة لكن فى المركب الموجود لا بد أن يتحد ضربا من الاتحاد إذ ما لا وحدة له لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة لأنها مبدأ الكثرة- و أصلها و مرجعها و غايتها فبالوحدة الإلهية قامت السماوات و الأرضون و بالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية و نحن إنما توصلنا إلى معرفه النفس و قوتها بالفعل- كما توصلنا إلى إثبات صور العناصر فى الهيولى و الأخلاط فى البدن بأنا رأينا كيفيات و كميات فى هيولى فعلمنا أن صورها غيرها و رأينا آثارا مختلفه فى البدن فأثبتنا أخلاطا- فكذا رأينا أفعالا نفسانية فى بعض الأجساد فأثبتنا من

<sup>271</sup> (1) إن كانت هذه الرؤية باعتبار الكثرة فى الوحدة فقد علمت أنها بنحو البساطة- فهو الكل بلا تكثر فهي كأجزاء ذاته و لا جزء بالحقيقة و إن كانت باعتبار الوحدة فى الكثرة- فكذا أيضا لأنها وجودات لأصالة الوجود و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك- و لأن الكل كمراء لذاته البسيطة التى كانت هي الكل بلا تكثر و إذا كان العاكس واحدا بسيطا كانت العكوس كثيرة باعتبار القوابل واحدة باعتبار الأصل لأنه رباطها و جامع شئاتها فوحده حينئذ ظل الوحدة الحقة الحقيقية لنور النور- 132 و لنعم ما قال-

جمال خويش بر صحرا  
نهاديم

چو آدم را فرستاديم  
بيرون

جهتها أن لها مبادئ أخرى غير الأجسام و عوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك المبادئ و ارتباط بعضها إلى بعض و احتياج بعضها لبعض إلى أن لتلك المبادئ مبدأ جامعاً هو بالحقيقة فاعل تلك الأفعال

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 133

و الآثار و هو أصل حقيقتها و صورة صورها و نفس جميعها و هويته كلها ثم لاح لنا بواسطة أنها تدرك المعقولات و تحضر ذاتها و تدرك هويتها أنها جوهر<sup>٢٧٢</sup> قدسى لا تقبل الموت و الفساد فهي باقية عند الله محشورة مع الملائكة و النبيين ع إذا استحكمت علاقتها معهم و حسن أولئك رفيقا

فصل (9) في أن لكل بدن نفساً واحدة و أن القوى التي أحصيناها تنشأ منها بل هي تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

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

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

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 134

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً<sup>٢٧٣</sup> إلى قوله **إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً** و لو لم يكن للنفس<sup>٢٧٤</sup> مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة إضافية شوقية كما زعم أنها كمن يعيش مجاوراً لم يكن سوء

<sup>272</sup> (1) أما معرفة جوهريتها من ذلك فلأن المدرك لا بد و أن يكون وجوده لنفسه و العرض ليس كذلك إذ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه و أما التقديس و التجرد فلأنه لو كانت مادية لكان وجودها للمادة فلم تكن مدركة أيضاً و قس عليه عدم قبول الفساد، س ره  
<sup>273</sup> (1) أي الإنسان في السلسلة الصعودية حين من الدهر أي مقام هو مرتبة الهيولية- لم يكن شيئاً مذكوراً أي شيئاً بالفعل و إن كان شيئاً له قوة الفعليات و الصوريات- و لذا كان من حالات وقعت على الإنسان و جعل الحق سبحانه الإنسان أصلاً محفوظاً- حيث قرن في هذه الآية بين الإنسانية و عدم الشبيهة المذكورة و هذا ما يناسب الاستشهاد لهذا المقام و لعل المراد الكينونة السابقة في العلم الواجب لعينه الثابت و هو الإنسان

مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلما للنفس أما حسيا كالآلام عقلية أو وهمية فالنفس الإنسانية لكونها جوهرًا قدسيا- من سنخ الملكوت فلها وحدةٌ جمعيةٌ هي ظل الوحدة الإلهية و هي بذاتها قوة عاقلة إذا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 135

رجعت إلى موطنها الأصلي و هي متضمنة أيضا لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل إلى حد الإحساس اللمي و هو آخر مرتبة الحيوانية في السفالة و هي أيضا ذات قوة نباتية على مراتبها التي أدناها الغذائية و أعلاها المولدة و هي أيضا ذات قوة محرّكة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس من أن النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نظقية لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها و تمامية وجودها و جامعيتها ذاتها لهذه الحدود الصورية و هذه القوى على كثرتها و تفنن أفاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس و لكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس كما أن معاني الأنواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة إياها بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسية إلى حد المعقولة فكما يوجد في العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه أرفع و أعلى فذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية- وجودا نفسانيا أعلى و أرفع من وجوداتها في مواضعها الأخرى و بالجملة النفس الآدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجة الطباع و الحواس فيصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس و عند الشم و الذوق عين الشام و الذائق و هذه أدنى الحواس و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصوره و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادسة فيتحد<sup>275</sup> بكل عقل و معقول و أكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ و أتباعه لما لم يحكموا أساس

اللاهوتي في بدو السلسلة النزولية إنما لم يكن شيئا مذكورا إذ لا وجود له بالذات- و إنما الوجود للحق سبحانه و لعلمه إذ الأعيان الثابتة حيث وجدت بالعرض فيما لا يزال بوجودات متشعبة متكررة ما شمت رائحة الوجود فكيف إذ ظهرت كلها في نشأة العلم- بوجود جمعي واحد بسيط لاهوتي إذ لم يكن هناك من الإمكان و أحكامه اسم و لا رسم- فلم يكن شيئا مذكورا بالذكر الوجودي و إن كان مذكورا بالذكر الثبوتي كما أشار إليه مولانا الرضا ع في معنى المشية أنها الذر الأول و الأولية بالإضافة إلى الأكوان الأخر للماهيات في الذرات الثلاث الأخر و تلك الأكوان إذ كان آخر ثواني- و ثوالث و رابع، س ره

274 ( 2 ) المصنف ره كما ترى يفرع المسألة على وجود الرابطة بين مرتبة الطبيعة البدنية و بين مرتبة النفس الإنسانية مثلا فيندرج تحت ما استقدناه في مباحث الوجود الرابط إن تحقق الربط الوجودي بين أمرين يقضي بنحو من الاتحاد الوجودي بينهما- و إذا كان أحدهما موجودا للأخر كان من مراتب وجود ذلك الأخر فإن كان عرضا كالسواد مثلا من الجسم كان قائما بموضوعه غير خارج عن وجوده و إن كانا جوهرين كالمادة و الصورة أو النفس كان كل من مراتب وجود الأخر العالية أو السافلة و كان الأقوى وجودا تمام وجود الأضعف فالنفس الإنسانية مثلا هي الصورة الكمالية الوحيدة في البدن و ما سواها من المبادي البدنية من شئونها و شعب وجودها و لا يستلزم ذلك بطلان الصور التي دونها كالصور العنصرية مثلا بناء على أن الفعلية تدفع الفعلية فإن ذلك إنما يجري في الفعليتين العرضيتين و أما الطولبتان فلا و هو ظاهر، ط مد

275 ( 1 ) و مما ينور هذا المطلب أعني اتحاد عاقل بالمعقول ما ظهر لي و هو أن الموجود في الخارج و الموجود في الذهن توأمان يرتضعان من ثدي واحد فكما أن معنى الموجود في العين ليس أن العين شيء و زيد الموجود فيه شيء آخر كالطرف و المظروف بل معناه أن وجوده نفس العينية و أنه مرتبة من مراتب العين فكذلك ليس معنى الموجود في الذهن أن الذهن أعني النفس الناطقة شيء و ذلك الموجود فيها شيء آخر بل المراد أنه مرتبة من مراتب النفس و شأن من شئونها و ليس هذا من باب التمثيل بل من باب دخول أمرين تحت كلي واحد بل الموجود الذهني

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 136

علم النفس لذهولهم عن مسألة الوجود و كماله و نقصه و مباديه و غاياته أنكروا هذا المعنى و زعموا أن الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية و لكان العقل الفعال منقسماً<sup>276</sup> حسب تعدد النفوس العاقلة و لكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأخرى من النفوس و قد مر البرهان<sup>277</sup> النورى الكاشف لحجب هذه المضايق و الشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول

### فصل (10) في أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر

فالنفس الأدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها و هي إنما تحصل بعد تخطى الطبيعة درجات القوى الجمادية فالجنين الإنسانى نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل إذ لا حس له و لا حركة و كونه حيواناً بالقوة فصله المميز عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعاً مابيناً للأنواع النباتية و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصورى - و الشخص حينئذ حيوان بشرى بالفعل إنسان نفسانى بالقوة ثم يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر و الروية مستعملة للعقل العملى و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوى و الرشد الباطنى باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنة و ذلك في حدود الأربعين غالباً

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 137

فهو في هذه المرتبة إنسان نفسانى بالفعل و إنسان ملكى أو شيطانى بالقوة يحشر في القيامة إما مع حزب الملائكة و إما مع حزب الشياطين و جنودهم فإن ساعده التوفيق و سلك مسلك الحق و صراط التوحيد و كمل عقله بالعلم و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام يصير ملكاً بالفعل من ملائكة الله الذين هم في صفه العالمين المقربين و إن ضل عن سواء السبيل و سلك مسلك الضلال و الجهال يصير من جملة الشياطين أو يحشر في زمرة البهائم و الحشرات

### فصل (11) في طور آخر من تعدد القوى الإنسانية على منهج أهل البصيرة

---

موجود خارجي و ذهنيته بالإضافة ثم إنه بناء على أن التركيب بين المادة و الصورة اتحادي فأمر اتحاد العاقل و المعقول واضح و قد حققه إسكندر الأفروديسي على ما نقل عنه في مفاتيح الغيب، س ر ه  
276 (1) أي إن اتحدنا بكل العقل الفعال فيعلم كل أحد ما يعلمه الآخر و إن اتحدنا ببعضه لكان متجزياً و الجواب أن للعقل وجوداً في نفسه و وجوداً لنا و نحن نتحد مع وجوده لنا لا مع وجوده في نفسه، س ر ه  
277 (2) أما ما أوردوه على مسألة اتحاد العاقل و المعقول فقد تبين في السفر الأول من الكتاب اندفاعها و أما ما أقامه المصنف ر ه من الحجة على المسألة فقد تقدم أنه غير تام و تقدم أيضاً أن المتعين بناء المسألة على اتحاد القوة و الفعل وجوداً لمكان الربط بينهما فإن كانت الصورة المعقولة أضعف وجوداً من العاقل كانت من مراتب وجود العاقل كالعرض من موضوعه و إن كانت أقوى كان الأمر بالعكس كالمعلول بالنسبة إلى علتة و المادة خاصة المادة الثانية بالنسبة إلى صورتها، ط مد

قال بعض أهل العرفان إشارته إلى معنى قوله تعالى **وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ** إن الله تعالى فى القلوب و الأرواح و غيرهما من العوالم جنودا مجنده لا يعرف حقيقتها و تفصيل عددها إلا هو و نحن الآن نشير إلى بعض جنود القلب يعنى النفس الناطقة و هو الذى يتعلق بغرضنا و له جندان جند يرى بالأبصار و هى الأعضاء و الجوارح- و جند لا يرى إلا بالبصائر و هى القوى و الحواس و جميعها خادمة للقلب و مسخرة له- و هو المتصرف فيها و قد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافا و لا عليه تمردا- فإذا أمر العين للانفتاح انفتحت و إذا أمر الرجل للحركة تحركت و إذا أمر اللسان بالكلام و جزم الحكم به تكلم و كذا سائر الأعضاء و تسخر الأعضاء و الحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى فإنهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافا و لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون و إنما افتقر القلب إلى هذه الجنود- من حيث افتقاره إلى المركب و الزاد لسفره الذى لأجله خلق و هذا السفر إلى الله و قطع المنازل إلى لقائه فلأجله جبلت القلوب قال تعالى **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** و إنما مركبه البدن و زاده العلم و إنما الأسباب الموصلة التى توصله إلى الزاد و تمكنه من التزود و العمل الصالح فافتقر أولا إلى تعهد البدن و حفظه من الآفات بأن يجلب إليه ما يوافق من الغذاء و غيره و بأن يدفع عنه ما ينافيه و يهلكه

#### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 138

من أسباب الهلاك فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جندين باطن هو قوة الشهوة و ظاهر هو البدن و الأعضاء الجالبة للغذاء فخلق فى القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة و خلقت الأعضاء التى هى آلات الشهوة و افتقر لأجل دفع المؤذيات و المهلكات إلى جندين باطن و هو قوة الغضب الذى به يدفع المهلكات و ينتقم من الأعداء- و ظاهر و هو اليد و الرجل الذى يعمل به بمقتضى الغضب و كل ذلك بأمر خارج من البدن كالأسلحة و غيرها ثم المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوة الغذاء و آلته فافتقر فى المعرفة إلى جندين باطن و هو إدراك البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس و ظاهر و هو العين و الأذن و الأنف و غيرها و تفصيل وجه الحاجة إليها و وجه الحكمة فيها مما يطول شرحه و لا يحويها مجلدات كثيرة

فجملته جنود القلب يحصرها ثلاثة أصناف

أحدها باعث مستحث

إما إلى جلب المنافع النافع كالشهوة و إما إلى دفع المضار المنافى كالغضب و قد يعبر عن هذا الباعث بالإرادة.

## و الثاني هو المحرك للأعضاء

إلى تحصيل هذه المقاصد يعبر عن هذا الثاني بالقدرة و هي جنود مبثوثة في سائر الأعضاء لا سيما بالعضلات منها و الأوتار.

## و الثالث و هو المدرك المتصرف

<sup>٢٧٨</sup> للأشياء كالجواسيس و هي مبثوثة في أعضاء معينة فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الأعضاء التي أعدت آلات لهذه الجنود فإن قوة البطش إنما يبطش بالأصابع و قوة البصر إنما تدرك بالعين و كذا سائر القوى و لسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الأعضاء فإنها من عالم الملك و الشهادة و إنما نتكلم الآن فيما أيد به من جنود لم تروها و هذا الصنف الثالث و هو الدراك من هذه الجملة تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهرة و هي الحواس الخمس و إلى ما أسكن منازل باطنه و هي تجايف الدماغ و هي أيضا خمسة فهذه أقسام جنود القلب.

و قال أيضا اعلم أن جندي الغضب و الشهوة قد تنقادان للقلب انقيادا تاما

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 139

فيعينانه على طريقه الذي يسلكه و يحسنان مرافقته في السفر الذي هو بصدده و قد يستعصيان عليه استعصاء بغى و تمرد حتى يملكانه و يستعبدانه و فيه هلاكه و انقطاعه - عن سفره الذي به وصوله إلى سعادة الأبد و للقلب جند آخر و هو العلم و الحكمة و التفكير و حقه أن يستعين بهذا الجند فإنه حزب الله على الجندين الآخرين - فإنهما يلتحقان بحزب الشيطان فإن ترك الاستعانة به و سلط على نفسه الغضب و الشهوة هلك يقينا و خسر خسرانا مبينا و ذلك حال أكثر الخلق فإن عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة و يجب أن يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر إليه انتهى كلامه و لعمري أنه صدر من عين البصيرة و منبع التحقيق و ربما عبر هو و أتراه عن القوى المدركة بالطيارة و عن القوى المحركة بالسيارة و ذلك لأن القوى المدركة أسرع وصولا إلى مقاصدها و مدركاتها بل ضرب منها أنى الوصول إلى المعلوم و ضرب منها محض الإدراك بالفعل بلا قوة منتظرة - و هذا بخلاف القوى المحركة فإنها لا تخلو عن تراخي زمان و تجدد أحوال.

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

و اعلم أن النفس ما دام كونه متعلقة بالبدن غير واصله إلى النشأة الكاملة العقلية لا تصرف لها إلا في القوى الحيوانية التي علمت أقسامها الثلاثة و ما يتفرع عنها من القوى المبتوثة في الجسم و أما إذا كملت بالعلم و العمل فيطيعها الأكوان العقلية و الروحانية و الحسية كلها طاعتها لملك الملوك

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 140

و قال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي و الستون و ثلاثمائة حيث أراد بيان أن الإنسان الكامل خليفه الله مخلوق على صورة الرحمن بعد ما روى الحديث الإلهي لأهل الجنة من أنه ورد في خبر أهل الجنة أنه يأتي إليهم الملك فيقول<sup>279</sup> بعد أن يستأذن عليهم في الدخول فإذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا في الكتاب لكل إنسان يخاطبه من الحي القيوم<sup>280</sup> إلى الحي القيوم أما بعد فإنني أقول للشيء كن فيكون و قد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون-

فقال ص: فلا يقول أحد من أهل الجنة لشيء كن إلا و يكون بهذه العبارة

فجاء بشيء<sup>281</sup> و هو من أنكر النكرات فعم و غاية الطبيعة تكوين الأجسام و ما يحمله - فليس لها العموم و غاية النفس تكوين الأرواح الجزئية في النشآت الطبيعية و الأرواح من العالم فلم تعم فما أعطى<sup>282</sup> العموم إلا

<sup>279</sup> ( 1 ) إما أن يكون مفعول يقول مفهوما من سياق الكلام أو الفعل منزل منزلة اللازم أي يتكلم و قد نقل قدس سره هذا الحديث في ديباجة الهيئات هذا الكتاب بحذف قوله - فيقول إلى قوله فإذا دخل، س ر ه

<sup>280</sup> ( 2 ) هذا على وتيرة مكاتيب العرب حيث يكتبون في أولها من زيد بن عمرو إلى خالد بن بكر مثلا ثم المراد بالثاني الحي لحياة الأول و القيوم بقيوميته لا شيء بحاله - إذ لا تشريك في أمر الله الواحد القهار، س ر ه

<sup>281</sup> ( 3 ) أي أتى النبي ص بكلمة شيء و كلمة شيء من أنكر النكرات - لا يقال هو أنكر النكرات لا أنه من أنكرها كما قال الأزهرى النحوي أنكر النكرات شيء ثم الممكن ثم الجوهر و هكذا إلى الإنسان ثم الرجل لأننا نقول الشبيهة مساوق للوجود و نحوه فشيء بعض الأمور العامة أي يوجد مساوقة للعموم، س ر ه

<sup>282</sup> ( 4 ) و الحاصل أن الإنسان الطبيعي و النفسي ليس لشيء منهما ذلك العموم يعني عموم القدرة لأن غاية فعلهما تكون الأجسام و الأرواح و إنما العموم للإنسان العقلي، س ر ه

للإنسان الكامل حامل السر الإلهي و كل ما سوى الله جزء من كل<sup>٢٨٣</sup> الإنسان فاعقل إن كنت تعقل فانظر في كل ما سوى الله

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 141

و ما وصفه الحق به و هو قوله **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** و وصف<sup>٢٨٤</sup> الكل بالسجود و ما جعل لواحد منهم أمرا في العالم و لا نهيا و لا خلافة و لا تكوينا عاما و جعل ذلك للإنسان الكامل فمن أراد أن يعرف كماله فلينظر في نفسه في أمره و نهيه و تكوينه بلا واسطة لسان و لا جارحة و لا مخلوق غيره فإن صح المضاء في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فإنه عنده شاهد منه أي من نفسه في أمره و نهيه و تكوينه بلا واسطة و هو ما ذكرناه فإن أمر أو نهى أو شرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك أو وقع في شيء دون شيء و لم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل و لا يقدر في كماله ما لم يقع في الوجود عن أمره بالواسطة فإن الصورة<sup>٢٨٥</sup> الإلهية

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 142

بهذا ظهرت في الوجود فإنه أمر تعالى عباده على السنة رسله و في كتبه و منهم من أطاع و منهم من عصى و بارتفاع الوسائط لا سبيل إلا لطاعة خاصة لا يصح و لا يمكن إباؤه

قال ص: يد الله مع الجماعة

<sup>283</sup> ( 5 ) هذه الإضافة بيانية أي من الكل الذي هو الإنسان و الحاصل أن كل ما سوى- محاط تحت سعة وجود ذلك الإنسان فإن بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية فكان الكل مجالية و قد ورد في الزيارة المعروفة بالجامعة الكبيرة في الأئمة الطاهرين ع أنفسكم في النفوس و أرواحكم في الأرواح و أجسادكم في الأجساد- و نظائرها كثيرة و ورد أيضا أن الكل مخلوقة من أخلق بني آدم مثل أن البهائم من شهوته و السباع من غضبه و النمل من حرصه و بعض الحيوانات من حقه و بعضها من تكبره و بعضها من عجه و هكذا 141 و قال الشيخ الرئيس في خطبة بعض رسائله- الحمد لله الذي خلق الإنسان و خلق من فضالته سائر الأكوان و ذلك لأن فيه شيئا كالفلك- و شيئا كالملك و شيئا كالحيوان و شيئا كالنبات و أشياء كغيرها فلو كنت ناظرا إلى المعنى لا الصورة لم تر في خلق الرحمن من تفاوت أ لا ترى أن أحوالك من جوعك و عطشك و حرصك و شرهك و بسطك و قبضك و غيرها أمثال ما في غيرك من الحيوان و غيره بل الكليات و العقائد الحق التي ليست من الأمور المادية بعينها ما في أغيارك و أمثالك.

إن قلت لم قلت ما في الحيوان مثلا مخلوقة مما في الإنسان و لم لا يكون الأمر بالعكس قلت لأن كل شيء أصله و نحو أعلاه و مرتبة أشده عند الإنسان و لذلك يصير أفضل من الملائكة الكرام أو أضل من الشياطين و الأنعام، س ره

<sup>284</sup> ( 1 ) بصيغة المصدر عطف على قوله أي الشيء الذي وصف الحق تعالى ما سواه بذلك الشيء قوله **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** و وصفه الكل بالسجود في نحو قوله تعالى **وَ لِلَّهِ يُسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ** فوصف الكل بالطاعة و الانقياد و ما جعل لها شأنًا آخر و في بعض النسخ وصف بدون الواو العاطفة فيكون بصيغة الماضي بيانا لقوله و إن من شيء إلا أنه عبر عن التسبيح بالسجود لاتحاد روح معناهما،

س ره

<sup>285</sup> ( 2 ) يعني نخست ابن جنيش از حسن ازل خواست و هو تعالى خلق آدم على صورته و جعله ذاتا و صفة و فعلا على شاكلته ففيه نظير الأمر التكويني و التشريعي لله، س ره



و قدرته نافذة و لهذا لو اجتمع الإنسان في نفسه حتى صار شيئا واحدا نفذت همته فيما يريد و هذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة- فإن<sup>٢٨٦</sup> يد الله مع الجماعة فإن<sup>٢٨٧</sup> بالمجموع ظهر العالم و الأعيان ليست إلا هو- انظر في قوله تعالى ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي و الخلافة الإلهية للإنسان الكامل و الحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان- الكاشف لكل حجاب و لكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان و أكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض و غيره من المقاصد العظيمة الإلهية التي قصرت عنها أفكار أولى الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 143

لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق و الوجدان- و بين البحث و البرهان و لنعد إلى حيث ما فارقناه

### فصل (12) في أن أول عضو يتكون هو ما ذا

اختلفت الأطباء و الطبيعيون في هذا فزعم المشرحون أن التشريح دلهم على أن القلب أول ما يتكون من الأعضاء.

و قال بقراط إن أول ما يتكون هو الدماغ و قال محمد بن زكريا إن ذلك هو الكبد و دليل المشرحين المشاهدة إذ لا يمكن إقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية و ما ذهب إليه بقراط و محمد بن زكريا لا يقدح في ذلك لأن مبنى ما قاله قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسه التشريح فإن ابن زكريا زعم أن حاجة الجنين إلى القوة الغذائية و المنمية أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية<sup>٢٨٨</sup> و النفسانية و العضو المتولى لهذا الأمر هو الكبد و هو مقدم في التكون و رده الإمام الرازي بأن تكون الأعضاء متقدم على اغتائها و ذلك التكون إنما يتم بالقوة الحيوانية و الحار الغريزي فمنبعهما و هو القلب أولى بالتقديم.

<sup>286</sup> (1) تعليل لحجة إجماعهم، س ر ه

<sup>287</sup> (2) أي بالوحدة الجمعية التي هي ظل بسيط الحقيقة الذي هو كل الخيرات وجد العالم- أو بمجموع الأسماء الحسنی وجد أو المعنى أن بمجموع الأعيان و الموجودات تألف العالم و التام فعلى هذا كلمة هو في قوله و الأعيان ليست إلا هو راجعة إلى المجموع- أو إلى العالم و على الأولين إلى المجموع و يكون المراد بالاتحاد في الوجود فإن المسمى و الأسماء و الأعيان التي هي مظاهر الأسماء متحدة وجودا لا مفهوما في المرتبة الواحدة و يحتمل أن يكون كلمة هو اسما لا ضميرا و بالجملة المقصود من قوله و الأعيان إلخ أن المجموع الذي يترتب عليه كذا لا يخلو عن الحق تعالى بل يده معه و لولاه لا يترتب عليه شيء أصلا انظر في قوله تعالى: مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ تَالِثٌ هـ إنما كان هو تعالى رابعهم لا ثالثهم مثلا لأنه ليس واحدا عدديا محدودا- باننا عنهم بينونة عزلة واقعا في عرضهم كما أن كل واحد منهم بالنسبة إلى الآخر كذلك فلا يكون هو تعالى ثالث ثلاثة: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ هـ و لأنه ليس للثلاثون شأن إلا و له تعالى معهم شأن و لكن له تعالى شأن ليس للثلاثون معه شأن كان هو رابع الثلاثة مثلا و هذا كما أن وجود الثلاثة مثلا رابع الثلاثة لا ثالثها- لأن ماهية الثلاثة ماهية ثلاثة و الوجود ليس من نسخ الماهية و شبيئية الوجود غير شبيئية الماهية و لو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كان الوجود جزءا لماهيته و فيه مفاصد- ثم إن الآية و إن دلت على الوحدة في الكثرة و الكلام في الكثرة في الوحدة لكن لما كانت الأولى مستلزمة للثانية أوردتها الشيخ في المقام، س ر ه

<sup>288</sup> (1) المراد بالقوة الحيوانية هنا ما هي مصطلح الطبيعيين و الأطباء و هي التي تفعل انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما للترويح و سياأتي الكلام فيها بعد فصلين، س ر ه

أقول ليس مراد المستدل أن الكبد كان يعطى الغذاء للأعضاء التي لم تتكون بعد بل مراده<sup>289</sup> أن المادة الحيوانية أول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 144

الغاذية ثم يوجد فيها بعد طى المراتب النباتية من جهة المبادئ القوى الحيوانية على التدرج ثم النفسانية فالقياس يقتضى أن يكون المضغعة التي فيها قوة التغذية و التنمية - يتكون منها الكبد أولاً لأنه عندهم مبدأ القوى النباتية و الذى يتكون بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانية و الذى يتكون بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات التي غاية القوتين الأوليين.

هذا إذا نظرنا إلى الترتب الزمانى الطبيعى بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد و هي من الأدنى إلى الأعلى و من الأخس إلى الأشرف.

و أما إذا نظرنا إلى الترتب العلى و المعلولى و التقدم بالشرف و الوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله البقراط ثم القلب ثم الكبد ثم سائر الأعضاء بل المقدم هي الأرواح التي في الثلاثة النفسانية أولاً ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الأعصاب ثم الأوردة و الشرايين ثم العضلات و الرباطات ثم سائر الأعضاء البسيطة ثم المركبة و من علم تقدم القوى الآلية - على النفوس المستعملة إياها في الزمان و تقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على الكل بالذات و تأخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل - لأن القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة إياها غير القوة الفائضة منها بالعدد و عينها بالحقيقة لا يتعجب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ.

و استدل على تقدم القلب بأنه لا شك أن في المنى روحا كثيرة و فيه الحر و الخشورة بما فيه من كثرة الهواء الحارة و لذلك يشتد بياضه و إذا ضربه البرد الذى هو أولى بالتجميد و التكثيف يزول خشورته و بياضه و يصير رقيقا و إذا كان كذلك فوجب أن يكون أول متكون منه هو الذى أسهل و الحاجة إليه أمس و لا شك أن الروح أسهل تكونا من العضو فإن انقلاب الأجزاء الهوائية الموجودة في المنى المنقذ إلى الرحم إلى الروح أسهل من صيرورتها عضوا و الحاجة إلى تكون الروح لانبعث القوة المصورة و اشتدادها أمس من الحاجة إلى العضو فثبت أن تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا بد أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر لأنه يمتنع أن يهمل الطبيعة أمر

289 ( 2 ) حاصله أن مدار الاستدلال على قاعدة إمكان الأخس المستعملة في السلسلة الصعودية و أن القوى النباتية مقدمة على القوى الحيوانية و هي على القوى النفسانية- فيكون محال تكونها أيضا بهذا الترتيب هذا إذا نظرنا إلخ في هذا جمع بين الأقوال- بأن الكبد مقدم زمانا و الدماغ مقدم ذاتا و شرفا و أما القلب فتقدمه بالإضافة، س ره

هذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق و ينمو كيف اتفق فيجب أن يكون الجوهر الروحي أول ما يتكون و هو يجتمع في موضع واحد و يحيط به ما هو أكتف الأجزاء من المنى و ليس لبعض الجوانب بأن يكون مجمعا لتلك الأرواح أولويه من الجانب الآخر- فلا بد أن يكون مجموعها هو الوسط و يكون سائر الأجزاء محيطه به كالكرة و ذلك المجمع ليس هو الكبد لأن حاجة الأعضاء إلى الغذاء بعد تكونها كما مر في إبطال مذهب ابن زكريا فإذا ذلك المجمع هو الموضع الذي استحکم مزاجه و هو القلب.

أقول فيه نظر لأننا إن سلمنا أن أول ما يتكون من بخارية الأخلاط هو الروح- و أنه أسهل وجودا من الأعضاء و أمس حاجة إليه منها إلا أن الروح منه ما هو طبيعي- قريب الشبه مما يوجد في الأجسام النباتية من الأجزاء اللطيفة البخارية و منه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني و منه ما هو نفساني قريب الشبه بالأجرام الفلكية- فالذي يتكون منه أولا في الحيوان هو الأرواح الطبيعية و المجمع الحاصر لها هو المناسب إياها و هو الكبد ثم يضيف إليها للأجزاء الغذائية بالقوة الغذائية التي فيها- فيغتنى و ينمو و يتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر و تزايدها في المقدار إلى منزل أعلى و موضع أشرف و أقوى فيضم إلى المجمع الأول في جانبه العالي- الذي فيه قوة الحرارة مجمع آخر روحه أصفى و أقوى و أحر و أقبل للحياة و هو القلب و هكذا يتولد سائر الأعضاء بعضها للرئاسة و بعضها للخدمة إلى أن يتم البدن بجميع ما فيه من القوى و الأعضاء كمدينه عامرة يتزايد أجزاؤها شيئا فشيئا فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا و يخدم الرعايا المساكن و المنازل و الدواب و غيرها و ربما كان وجود السلطان آخر في السعى و العمل و أولا في الفكر و الغاية

### فصل (13) في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن

قد أشرنا سابقا إلى أن النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل إنما يحدث لمن يحدث في حدود الأربعين عاما بحسب الغالب و أما النفس المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية- باستعدادها للكمال العقلي و وقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك أن منى المرأة

تصير ذات أنفس بنفوذ قوة الذكورية فيه فإن الروح يشبه أن يتكون من نطفة الذكر- و البدن من نطفة الأنثى فإذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس إلى تكميل الأعضاء- و تكون حينئذ النفس غاذية إذ لا فعل لها غير ذلك ثم إذا استقرت فيها القوة الغاذية- أعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية و إن كانت

الحسية في ذوات النطق و النطقية واحدة لأن<sup>٢٩٠</sup> الأعضاء الحسية يتم معها و كذلك الغذائية و أعضاؤها و أيضا فأعضاء الحيوان لا يعمها الحس و يعمها الاغتذاء فلا يبعد<sup>٢٩١</sup> أن يكون النطفة يحصل فيها الغذائية مستفادة من الأب و الأخرى يحدث من بعد و يجوز أن يكون الغذائية التي جاءت من الأب يبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة ما ثم يتصل به الغذائية الخاصة كان الاستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم لتدبيرها إلى آخره بل تفي بتدبيرها مدة ثم يحتاج إلى أخرى كان ما يؤخذ من الأب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغذائية التي كانت في الأب و التي في الولد و لكن لم يخرج التغير به أن يعمل عملا ما مناسباً لذلك العمل و كيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين في الناطق تعلقت بهما النفس النطقية و يفيض منها الحسية أما النطقية

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 147

فيكون غير مادية و لكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران و المصروع - و إنما تستكمل بأمر من خارج.

هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ و أنى ما وجدت في كتبه هذه العبارة و لا يبعد أن تكون مذكورة في شيء منها و فيه مواضع أنظار حكمية.

الأول أن استفادة المادة المنوية قوة غذائية من نفس متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما<sup>٢٩٢</sup> و كثيرا ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب و النفس و لا غيرها من القوى المتعلقة بالأجرام لا يفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها و مادتها بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفعال كمالات متعاقبة جوهرية أولها كالصورة المعدنية و هي الحافظة للتركيب و المفيدة للمزاج و ثانيها الصور النباتية و بعدها الجوهر الحيواني و هكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهرى إلى أن تجرد و ارتفع عن المادة ذاتا ثم إدراكا و تدبيرا و فعلا و تأثيرا.

<sup>290</sup> (1) إلى قوله فلا يبعد تعليل لقوله أعدت للنفس الحسية و قوله و كذلك الغذائية- أي كما أن الأعضاء الحسية يتم بالنفس الحسية كذلك الأعضاء النباتية يتم بالنفس النباتية التي هي في الأول غذائية و قوله و أعضاء الحيوان الخ يترأى منه أنه لا مناسبة له بما قبله ظاهرا مع أنه غير صحيح في نفسه إذ ما من عضو الحيوان إلا و له اغتذاء و إلا يفسد في عالم الكون و الفساد في أسرع وقت حتى الظفر و الشعر مثلا و إن لم يكن لهما للمس و كذلك الأرواح البخارية الثلاثة الطبيعية و الحيوانية و النفسانية كما سينقل عن المباحثات كل ذلك مقرر في علم الطب فاعلم أنه تأكيد لقوله لأن الأعضاء الحسية يتم معها أي أعضاء الحيوان لا يعمها الغذائية و لا يتم بها حتى لا تحتاج إلى النفس الحسية و التعبير عن الغذائية بالاغتذاء غير عزيز و لا سيما في كلام الشيخ كما يعبرون عن المدرك بالإدراك و عن مبدأ التحريك بالتحريك، س ر ه

<sup>291</sup> (2) متفرع على مجموع ما سبق و حاصله أن هنا غوازي ثلاث التي للأب- و التي هي مستفادة منها و التي يحدث بعدها و هي الخاصة ببدن المولود و إنما لم يقل مستفادة من الأم مع أنه أظهر لما ذكر أن النفس يشبه أن يكون من نطفة الذكر، س ر ه

<sup>292</sup> (1) و الحال أن المعلول محتاج إلى العلة في البقاء كما في الحدوث فالقاسر للحجر المرمي إلى فوق إذا فنى و هو يتحرك بعد إلى فوق نعلم أنه كان معدا و أن الفاعل معه و هو الطبيعة الغير المخلاة بنفسها و أما فيما نحن فيه فمعلوم أن نفس الأب ليست معدة لهذه الغذائية حتى لا يقدر فناؤه في بقائها و يكون فاعلها المبدأ الفياض و إلا لكانت هذه الغذائية الخاصة ببدن المولود لا الاستفادة و الكلام فيها، س ر ه

الثانى أن النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتى الأولى موجودة فى أول تكون القلب و الدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها و كمالاتها اللائق اللازم لها- من غير عائق خارجى مدء مديدة و هذا مما أقيم البرهان الحكيمى على نفيه و ليس ذلك كحال السكران و المصروع لأن السكر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجة عن جبله النفس و كذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل فى ذات النفس- بل النفس إنما تصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت فى زمان طويل.

الثالث أن فى غير الطريقة التى اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها كالغاذية مثلا فإنها لا شك أنها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس فإذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور و أما على طريقتنا فالجوهر النفسانى يتدرج فى الاستكمال و يستلزم و يتضمن من القوى و الفروع ما كان يستلزمه

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 148

و يتضمنه من قبل مع زوايد أخرى كمية و كيفية و تلك القوى و الفروع متجددة بالعدد حسب تجددتها فى الشدة و الكمالية و ما أحسن ما وقع من بعض الحكماء فى التمثيل لحال النفس من مبادئ تكونها إلى غاية كماليتها و اتصالها بالعقل الفعال- من أن العقل الفعال كثار تأثر عنها فحم بالحرارة و آخر بالتحمر و التجمر و آخر بالإضاءة و الإحراق فيفعل فعل النار و فعل الأولين و كل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه فهذا مثال مراتب آثار العقل فى النبات و الحيوان و الإنسان- و كما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التى دونه و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط و لا كاشتمال مقدار على أبعاضه الوهمية بل على ضرب آخر فكذلك الوجود القوى جامع لما فى الوجودات الضعيفة التى دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود و ربما أخرجه الاشتداد من نشأة دائره إلى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الأجسام و علائقها- فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه و بين تدبير الأجسام كما يطول شرحه

### فصل (14) فى اختلاف هذه القوى

قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع و الماهية و إلا لما اختلف أفعالها نوعاً<sup>٢٩٣</sup> و كذلك القول فى النامية و المولدة و الخوادم الأربع و إنما هى متحدة بالجنس.

<sup>293</sup> (1) هذا فى النامية و الخوادم الأربع غير مسلم إلا فى الاختلاف عدداً بل مرتبة باعتبار القوابل لأن فعل النامية ليس إلا التمدد و هو غير مختلف نوعاً سواء كان فى العصب أو الوريد أو الشريان أو غيرهما و كذا فى الجذب و الإمساك و الدفع اللهم إلا فى الهضم باعتبار تحصيل

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 149

أقول اختلاف<sup>٢٩٤</sup> الأنواع<sup>٢٩٥</sup> في الآثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة- و إن استدعى اختلاف تلك القوة إما عددا أو نوعا و لكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدعى اختلافها نوعا اختلاف تلك القوة لا نوعا و لا عددا أ لا ترى أن المبدأ القريب لكل فلك يخالف نوعا للمبدأ القريب لفلک آخر و لكن آله كل فلك هو آله جميع الأفلاك واحد لا نظير له فغاذية كل عضو و إن كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل و المحل و لكن غاذية<sup>٢٩٦</sup> الشخص الواحد كزيد مثلا واحدة بالحقيقة و المادة أعنى البدن و الغاية و الفاعل أعنى النفس دون الآثار و الصوادر و هكذا قياس سائر القوى و الفواعل و الغرض أن تعدد الآثار و المعلومات حقيقة و نوعا لا يستلزم كلية تعدد عللها و مبادئها بل قد تكون<sup>٢٩٧</sup> الوحدة و الكثرة من لوازم مقامات الوجود- فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة و المحركة المتخالفه نوعا عند ما ظهرت

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 150

في نشأة البدن و هي متحدة عند ما كانت في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك و اتحاد المدارك كلها في العقل النظري و كاتحاد القوى المحركة النباتية- كالجذب و الدفع و غيرها في القوة النباتية و اتحاد جميع القوى المحركة المبنوثة في الأعضاء- في القوة الباعثة الحيوانية و العقل العملي في الإنسان

### فصل (15) في إثبات القوة الحيوانية للإنسان

اعلم أن كل طبيعة لنوع من أنواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الأخس الأنقص الذي دونها و لم يستوف قواه و لوازمها لم تتخط به إلى النوع الأشرف الأتم و هذه قاعدة كلية<sup>٢٩٨</sup> برهانیه ذكرها الشيخ في بعض كتبه و يستفاد من كتب المعلم الأول فالطبيعة التي بلغت إلى حد الإنسانية و النفس الناطقة لا بد من

الكيلوس و الكيموس و غيرهما نعم يتم في الغاذية و المولدة باعتبار المغيرة الثانية في الأولى و المغيرة الأولى في الثانية و كذا يتم في المصورة،  
س ره  
294 ( 1 ) إن قلت هذا الذي سلمه ره يكفي القائل فما الغرض قلت غرضه نفي اختلاف القوى بالكلية بأن الآثار و إن استدعت اختلاف القوى في النشأة السافلة لكن لا تستدعي اختلافها في النشأة العالية فإنها في النشأة العالية بنحو الجمع و البساطة موجودة- و هي بعينها هي التي في النشأة السافلة مع اختلاف الآثار و لكن تلك الآثار بالنسبة إليها و هي في النشأة العالية النفسية بعيدة، س ره  
295 ( 2 ) الماهية لا تختلف أجزاؤها بالقياس إلى شيء و شيء فلو سلم التخالف النوعي بينها- استحال تغيره عما هو عليه على أي تقدير فرض فالذي ذكره رحمه الله من الاختلاف في مرتبة- تحقق الآثار و الوحدة في مرتبة جامعية النفس إنما يصح بالنظر إلى وجودها لا ماهيتها- كما أن الأنواع المادية أنواع و ماهيات متخالفة و الجميع بحسب الوجود في مرتبة المبادي العالية واحدة قطعا و الظاهر أن هذا هو مراد المصنف ره و إن كانت عبارته لا تخلو عن قصور أو إبهام، ط مد  
296 ( 3 ) هذا إشارة إلى أن المبادي و العلل في النشأة السافلة البدنية أيضا لها نحو توحد من حيث إنها تشخص واحد حقيقتها واحدة حيث إن حقائق القوى كما مر وجودات- و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و مادتها بدن واحد و فاعلها و غايتها واحدة، س ره  
297 ( 4 ) كلمة بل للإضراب أي لا يستلزم كلية تعدد عللها بل إن كانت في مقام سافل تعددت بوجه و إن كانت في مقام شامخ فلا، س ره  
298 ( 1 ) و نقل عنه المصنف في كتاب المبدأ و المعاد مستدلا بها على عدم وجود عالم آخر في عرض هذا العالم و البرهان عليها قاعدة إمكان الأخس المستعملة في السلسلة الصعودية بإزاء قاعدة إمكان الأشرف المستعملة في السلسلة النزولية و أيضا عدم جواز الطفرة في الحركة الجوهرية كالأينية، س ره

استيفائها- لجميع الشرائط الحيوانية أصولها و فروعها حتى يبلغ إلى مقام الناطقة فإذن لا بد في الإنسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل و التحصيل بأن يكون في الإنسان قوة حيوانية بالفعل و قوة أخرى إنسانية بل على الوجه الذي حققناه في الفلك من كون نفسه العقلية هي بعينها نفسه المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى و الأثر فالقوة الناطقة فينا بعينها هي القوة الحيوانية التي بلغت حد الناطقة- كما قد كررنا الإشارة إليه و المراد بها القوة التي بها يستعد الأعضاء لقبول قوى الحس و الحركة.

و اعلم<sup>299</sup> أن الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكمية كالشفا و النجاء و غيرهما و لكنها أثبتتها في القانون.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 151

و جمهور الأطباء قائلون بها لا على وجه حققناه بل على أنها قوة منفصلة عن الناطقة- موجودة بالفعل مغايرة إياه.

و احتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لأن ما فيه من العناصر المتداعية إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعاً بقاهر يجبرها و ذلك القاهر ليس من توابع المزاج لأن تابع الشيء لا يكون حافظاً إياه فإذن فيه قوة متقدمة على مزاج العضو- حافظه إياه عن التلاشي و الفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية و هي إما قوة الحس و الحركة الإرادية أو قوة نباتية تفعل التغذية و غيرها أو قوة أخرى غير هذين النوعين- لكن الأول باطل لأن العضو المفلوج ليس فيه قوة حس و لا حركة و كذا الثاني باطل بوجهين أحدهما أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة و ثانيهما أن هذه القوة مفيدة لقبول الحس و الحركة لو لا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغذائية و الغذائية موجودة في النبات فيلزم أن يكون في النبات استعداد قبول الحس و الحركة و التالي باطل فالمقدم مثله فإذن هذه القوة نوع آخر مغاير للقوى النفسانية و النباتية.

أقول هذا الاستدلال مع قصوره عن إفادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط و الالتباس.

أما بيان القصور فلأحد أن يقول إن القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غذائية.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 152

<sup>299</sup> (2) اعلم أن القوة الحيوانية تطلق باشتراك الاسم كثيرا على المدركة و المحركة في الحيوان و قد مر أنها تسمى قوى حيوانية لاختصاص الحيوان بها و على القوة التي يستعد بها الأعضاء لقبول الحس و الحركة و هي المرادة هنا و هذا الإطلاق في عرف الأطباء أكثر فيقسمون الأعضاء إلى رئيسية و هي الكبد و القلب و الدماغ و الأرواح إلى ثلاثة روح طبيعي منبوع الكبد و مجراه الأوردة و روح حيواني منبوع القلب و مجراه الشرايين و روح نفساني منبوع الدماغ و مجراه الأعصاب و يقسمون القوى إلى ثلاث قوة نفسانية و قوة طبيعية نباتية و قوة حيوانية بها تدبير الروح الحيواني- و انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما لترويح الروح بجذب النسيم و دفع البخار الدخاني و بها يكون حركات الخوف و الغضب و الحزن و الفرح و بها و بتنفيذها الروح الحيواني في الأعضاء حياة الأعضاء و استعدادها لقبول قوتي الحس و الحركة، س ره

قولهم قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة- قلنا لا نسلم بطلانها بل نقول قوة التغذية باقية و إلا لسرع<sup>300</sup> التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل أكثر مقداره و ليس الأمر كذلك غاية الأمر أن لا يظهر أثر التغذية ظهورا بينا لمانع.

و قولهم قوة التغذية موجودة في النبات و هي غير مفيدة لقبول الحس و الحركة- قلنا الغذائية التي في النبات مخالفة<sup>301</sup> بالماهية للغذية التي في الحيوان كما أن الحيوانية التي في سائر الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي للإنسان و السبب في<sup>302</sup> ذلك على الوجه الكلي أن جهة القوة ينافي جهة الفعلية فالصورة إذا قويت فعليتها و وجودها استكملت المادة بها و تمت ذاتها بتلك الصورة فبطل استعدادها لقبول صورة أخرى لشدة وجود الصورة و أما إذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 153

303

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 8 ؛ ص 153

محوضة الفعلية و صرافة القوة لم يمنع المادة عن قبول صورة أخرى فوقها فالأول كما في العناصر حين بساطتها فالنار الصرفة لا تقبل صورة النبات و الحيوان و كذا الأرض و الماء و الهواء و أما إذا انكسرت كفيياتها و ضعفت سورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة أخرى فعلى هذا القياس القوة الغذائية<sup>304</sup> التي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغذائية التي في الحيوان فإنها لضعفها تقبل قوة

<sup>300</sup> (1) أقول ما تقولون في العلة المسماة باطروقيا و هي عوز الغذاء و عدمه، س ره  
<sup>301</sup> (2) هذا يناقض ما سبق منه قده في بيان تعدد القوى عند الكلام على دليلهم القائل بأنه لو كانت القوى الحساسة و المحركة هي القوى النباتية لكان النبات حساسا متحركا بالإرادة حيث أبدى المعترض المخالفة النوعية بين الغوازي و دفعه المصنف قدس سره بلزوم الاشتراك اللفظي لو لم تتحد في الجنس مع ما أوضحناه في الحاشية التي كتبناها هناك، س ره

<sup>302</sup> (3) هذا هو السر في كون بعض الأجناس نوعا كالأجناس المتوسطة فإن التفاوت بين الجسم النامي الذي لا يقال له النوع و النامي الذي يقال له الجنس ليس بمجرد اعتبار بشرط لا و لا بشرط إذ شأن الحكيم البحث عن أحوال الموجودات بل التفاوت إنما هو باعتبار أن المادة في الجسم النامي الذي هو نوع قد وقفت عن الحركة و الترقى كما في الشجر فليس تحصله عين الإبهام و هي في النامي الذي يطلق عليه الجنس غير واقفة عن الحركة و الترقى كما في النطفة الحيوانية و كذا في البذر قبل حال الوقوف فالنامي هنا جنس إذ تحصله عين الإبهام إلا أنه لا يدفع الحاجة إلى شرط للقبول و ما به الاستعداد للمستعد فالقوى النباتية في النبات لا يقبل القوى النفسانية لعدم القوة الحيوانية و الروح البخاري الحيواني القلبي فيه و التي في الحيوان يقبلها لوجودهما فيه، س ره

<sup>303</sup> 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.

<sup>304</sup> (1) أقول جهة القبول في الغذائية لا يغني عن القوة الحيوانية فإن القوة الحيوانية ما به القبول للغذية بها تقبل القوى النفسانية كما أن كل استعداد لا بد له مما به الاستعداد- فالعناصر المكسورة الصورة لا بد في قبولها لصورة أخرى من قوة أخرى عرضية هي المزاج، س ره



أخرى فوقها- و كذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى **خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا** صارت حيوانيته خميرة لفظرة أخرى و مادة قابلة لنشأة ثانية باقية.

و أما بيان الخلط و الالتباس فقد<sup>305</sup> علمت أن القوة الحيوانية ليست إلا مبدأ الحس و الحركة فإن الحياة الحيوانية تنوط بمبدأ هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدؤهما موجودا في العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم<sup>306</sup> بأن القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق أن الموجود في العضو المفلوج- من القوى النفسانية هي قوة التغذية و من الأرواح هي الروح الطبيعي الذي يسرى من الكبد إلى سائر الأعضاء.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 154

و أما القول بأن الموجود هي قوة الحس و الحركة الإرادية لكن فعل الحس و الحركة الإرادية لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله و ذلك المانع هو مادة الفالج لأنها قد منعت عن<sup>307</sup> أفعال قوى الحس و الحركة عنها و لا تكون مبطله لذاتي القوتين.

فليس بشيء لأن هذه القوى جسمانية و المادة داخله في تعيين وجودها فإذا كانت موجودة و كان وجودها لا محالة في مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت<sup>308</sup> تلك المادة لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها.

نعم لو قال<sup>309</sup> أحد بأن النفس الإنسانية ما دامت متعلقة بالبدن و هي تكون مبداء لجميع القوى النطقية و الحيوانية و النباتية و الطبيعية لكن أجزاء البدن متفاوتة في قبول ذلك ففي بعضها يتعلق النفس بأكثر قواها كالدماغ و القلب ففيه القوة الإدراكية و التحريكية الإرادية و النباتية كلها و في بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعة و شيء ضعيف من النباتية كالأظفار و الأسنان و العظام و لذا يختلف تعلقها بالبدن في الأحوال ففي حالة النوم و السكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القريبة من أفقها عن البدن كالشمس إذا غربت في الأفق و

<sup>305</sup> ( 2 ) هذا منه قدس سره غريب غاية الغرابة فإن القوة الحيوانية مبدأ قابل للحس و الحركة- و المبدأ الفاعلي لهما هو القوة النفسانية الدماغية لا الحيوانية القلبية و قد صرح نفسه بأن المراد بها القوة التي يستعد بها الأعضاء لقبول قوتي الحس و الحركة و قال بعد أسطر إن هذه القوة مفيدة لقبول الحس و الحركة لو لا المانع و قد صرح القوم أيضا بذلك، س ر ه

<sup>306</sup> ( 3 ) أقول حكمهم بذلك لأجل أن لا دخل لعدم وجود أثر قوة الحس أي اللمس- و أثر قوة الحركة في عدم وجود الحيوانية لأنها قوة تصلح الروح الحيواني الذي في عضو المفلوج و يبسط و يقبض شرائينه و يعد العضو لقبول الحس و الحركة لو لا مادة الفلوج، س ر ه

<sup>307</sup> ( 1 ) الصواب حذف كلمة عن أو كلمة عنها، س ر ه  
<sup>308</sup> ( 2 ) أقول القائل تعرض لهذا بقوله لمانع منع إلخ فالمادة و إن لم تكن نفسها مانعة لكن فيها مانع آخر عارض كما في كل قسر صلحت المادة لقبول الطبيعة و فيها مانع عن صدور فعلها.

إن قلت لعله منع في موارد القسر أيضا عدم صلوح المادة لقبول أثر الطبيعة- كيف و مبدأ الأثار هو النحو الأعلى منها و الأثار هي النحو الأضعف منه فقبول المادة للمبدأ في قوة قبول آثاره لأنه مرتبة اندماج كل الأثار كل ذلك مبرهن عليه عنده قده.

قلت هذا هاهنا لا يجدي نفعاً إذ على هذا يمكن أن يكون القوة التي في العضو المفلوج قوة الحس و الحركة هكذا، س ر ه  
<sup>309</sup> ( 3 ) لا جواب لكلمة لو كما ترى، س ر ه

خفيت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض و بقى بعض أضوائها و أظلالها فى وجه الأرض إذ لو انقطعت  
بتمام قواها عن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 155

البدن فى النوم لبطل و مات البدن دفعة و لو تعلقت به بكليتها لصدر منها فى النوم ما كان يصدر عنها عند  
اليقظة.

فقد علم من هذا أن وجودها لا يقتضى سراية قواها كلها فى كل عضو من البدن و لا فى كل وقت فالعضو  
المفلوج من شأنه أن يسرى فيه بعض قوى النفس كالطبيعية و النباتية دون الحيوانية فظهر أن استدلالهم على  
وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح فالمصير فى ذلك إلى ما أحكمنا بنيانه و أوضحنا  
تبيانه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 156

## الباب الرابع

من علم النفس فى أحوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التى منها مبادئ الإدراكات الظاهرة و منها مبادئ  
الإدراكات الباطنة و هى أشد قربا من عالم الملكوت<sup>310</sup> و منها مبادئ الحركات الإرادية و هى أنزل درجة من  
مبادئ الإدراكات جملة و فيه فصول

### فصل (1) فى الإشارة إلى تلك القوى و منفعة كل منها على الإجمال

اعلم أن الله لما خلق من المواد الأرضية جوهر النبات الذى هو أكمل وجودا من العناصر و الحجر و المدر و  
من الجواهر المعدنية كالحديد و النحاس و غيرها لأنه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة أصله و عروقه  
التى فى الأرض و أعد له آلات و قوى هى خوادم له أما القوى فقد مر ذكرها و أما الآلات فهى العروق  
الدقيقة- التى تراها فى كل ورقة يغلظ أصولها ثم ينشعب و لا يزال يستدق إلى عروق شعيرية- تنبسط فى  
أجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذى يفوق به على العناصر و  
المعدنيات ناقص الخلقه غير تام الوجود و لا مستقلا فى وجوده- فإنه لو أعوزه غذاء يساق إليه و يماس  
أصله جف و يبس و فسد و لم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر فإن الطلب إنما يكون بمعرفة المطلب و  
بالانتقال إليه و بقدر الطلب يكون المعرفة و على قدر المعرفة يمكن الانتقال إلى المعروف به و النبات عاجز

<sup>310</sup> ( 1 ) المراد بالملكوت ما يعم الجبروت و إلا فهى من الملكوت لا أنها أشد قربا منه- نعم هي من الملكوت الأسفل لا الملكوت الأعلى، س ره

عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان معطلا وجودها فيه و الله سبحانه أجل من أن يخلق أمرا معطلا و البرهان قائم على أن لا معطل فى الكون و لو فرض شعور فى النبات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 157

لكان شعوره لا يتعدى عما جبل عليه فعناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو أكمل وجودا من النبات فأنعم على الحيوان قوة الإحساس و قوة الحركة فى طلب الغذاء فأول مراتب الحواس هى حاسة اللمس لأن الحاجة بها أمس و لهذا يعم الحيوانات كلها و يسرى فى الأعضاء كلها إلا نادرا لأن الحيوان الأرضى مركب من عناصر متضادة الكيفيات الأولية قد اعتدلت و تصالحت و استقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة و صلاحه باعتدالها و فساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال فلا يتصور حيوان إلا و أن يكون له هذا الحس لأنه و إن لم يحس أصلا فليس بحيوان و أنقص درجات الحس أن يحس بما يلاصقه و يماسه فإن الإحساس بما يبعد منه إحساس أتم و أقوى و هذا الحس تجده فى كل حيوان حتى الدود التى فى الطين فإنه إذا غرز فيها إبرة انقبضت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض إذ لا يحس بالقطع إلا أن الحيوان اللمسى كاللحود ناقص الحياة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر فى كماله إلى حس يدرك ما بعد عنه فأفادت له العناية قوة الشم لكنه يدرك به الرائحة و لا يدرك أنها جاءت من أى ناحية فيحتاج إلى أن يطوف كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذى شم ريحه و ربما لم يعثر فيكون فى غاية النقصان أيضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك ما بعد عنه و يدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها إلا أنه مع ذلك يكون ناقصا إذ لا يدرك به ما وراء الجدار و الحجب فلا يبصر غذاء يحجب عنه و لا يبصر عدوا يحجب عنه و قد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات و لأن الإنسان لا يدرك بالبصر إلا شيئا حاضرا و أما الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف و أصوات يدرك بحس السمع فاشتدت الحاجة فينا إليه فخلق لنا ذلك و ميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات و كل ذلك ما كان يغنيننا و لا للحيوان لو لم يكن قوة الذوق إذ يصل الغذاء فلا يدرك أنه موافق أو مخالف فيأكله و ربما يكون مهلكا كالشجرة يصب فى أصلها كل مائع و لا ذوق لها فتجتذبه و ربما يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفى لو لم يخلق فى مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 158

المحسوسات الخمس و يجتمع فيه و لولاه لظال الأمر على الحيوان و يقع فى المهالك- فإن بعض الحيوانات كالفرش و غيرها لفقده الحس الباطنى ربما يتهافت على النار مرة بعد أخرى و قد تأذى بها و لو كان له تخيل<sup>311</sup> و حفظ لما وقع الإحساس به أولا- لم يكن يعود إلى ما تأذى به مرة ثم مع ذلك ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه بالحس إذ ما لم يتأذى بشيء فلا يدري أنه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس و غيره قوة يدرك بها معنى جزئيا لا تدخل تحت حس و لا تخيل و تلك القوة هى الواهمة فإن الفرس مثلا يحذر من الأسد إذا رآه أولا من غير أن يتأذى به فلا يكون حذره موقوفا على أن يحس به مرة و يتأذى به و كذا الشاة يرى الذئب أولا فيحذره- و يرى الجمل و البقر و هما أعظم منه شكلا و أهول صورة فلا يحذرهما و إلى الآن يشارك البهائم الإنسان فى هذه الإدراكات و بعد هذا يكون الترقى إلى حدود الإنسانية فيدرك عواقب الأمور و الأشياء التى لم يدخل تحت حس و لا تخيل و لا توهم و لا يقع الاقتصار فى الحذر و الطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة و يطلب الخيرات الآخرة فميز الله الإنسان من بين الحيوان بقوة أخرى هى أشرف من الكل بها يدرك منافع الأمور و مضارها و خيرات الآخرة و شرورها.

ثم اعلم أن الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس و المدارك لإدراك الموافق من الأغذية و الأدوية و غير الموافق و لم يخلق له ميل فى الطبع و شوق فى النفس إليه- أو إرادة إياه فى العقل يستحثه على الحركة إلى الموافق أو مقابلات هذه يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر و سائر الحواس معطلة فى حقه فاضطر أن يكون له ميل إلى ما يوافقه يسمى شهوة و نفرة عما يخالفه يسمى كراهة ليطلب بالشهوة الملائم- و يهرب بالكراهة المنافى ثم هذه المرتبة من الميل و النفرة فى جملة القوى المحركة- و إن كفت فى كمال وجود الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفى فى كمال وجود الإنسان

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 159

الذى هو أشرف أنواع الحيوانات إذ الشهوة و الغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق أو بحسب النوع كشهوة الجماع و الوقاع و الغضب على ما يخالف ذلك لا يدعوان إلا إلى ما ينفع و يضر فى الحال أما فى المال فلا يكفى هذه الداعية المسماة بالشهوة أو الغضب فخلق الله للإنسان داعية أخرى فوق الشهوة و الغضب مسخرة تحت إشارة العقل الهادى بنور الله إلى العواقب الأخروية المعرف لحسن الثواب و قبح العقاب و هذه الداعية هى المسماة بالإرادة و قد يسمى عند بعض علماء الدين باعنا دينيا و هى التى

<sup>311</sup> ( 1 ) لا يخفى أنه ثبت بذلك الاحتياج إلى الخيال و الحافظة مع أنه بصدد بيان الاحتياج إلى الحس المشترك اللهم إلا أن يقال اكتفى به للتلازم بينها و الأولى أن يقال التخيل إدراك ما فى الخيال و هذا الإدراك بالحس المشترك فإنه كما يدرك من الخارج كذلك يدرك من الداخل و الخيال يحفظ هذا الإدراك أيضا، س ره

خص الله بنى آدم بها و أفردهم بها عن البهائم إكراما و تعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء و هذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أن الشهوة تحت إدراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الإسلام- و حاولنا أن نذكره في هذا الفصل لجودة نظمه و حسن بيانه و لنعد إلى ذكر أحوال الحواس على التفصيل

## فصل (2) في اللمس و أحواله

قد علمت أن الحيوان الأرضي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج إلى قوة حافظة إياها مدركة للجسم المحيط به كالهواء و الماء إنه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقا إياه بحره أو مجمدا ببرده أو موافق ليطلبه أو يسكن فيه فهو أقدم الحواس - و يشبه أن يكون الحاجة إلى اللمس لدفع المضرة أقوى و إلى الذوق للدلالة على المطعومات التي يستبقى بها الحياة أشد لكن الحاجة إلى دافع المضرة لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجة إلى المنفعة لتحصيل الكمال و لأن جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر أن اللمس أول الحواس و أقدمها و أنه يجب أن يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة و البرهان<sup>312</sup> على ذلك أن بدن الحيوان من جنس مادة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 160

الكيفيات<sup>313</sup> الملموسة و كذا جميع أعضائه و عندنا أن المدرك دائما من جنس المدرك- فالذي يسرى في جميع البدن من قوة الحياة و الإدراك لا يمكن أن يكون غير مبدأ الإدراك اللمسي أما غيره فلا يمكن أن يكون ساريا في كل البدن مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها و ظلمتها لأن مدركات هذه القوة هي الأنوار فمدركها لا بد أن يكون متحدا معها بالماهية كما قررناه و ليست أعضاء البدن أنوارا لا بالفعل و لا بالقوة كالشفاف فاستحال أن يكون نور البصر ساريا في تلك الأعضاء لأنها كثيفة كدره و كذا قياس السمع<sup>314</sup> و سائر الإدراكات الباطنة كالوهم و الخيال لأن البدن و أعضائه ليست موهومة و لا

<sup>312</sup> (1) الكلام مبني على المسامحة فقد تقدم في مواضع الكتاب أن الإدراك ليس بقوة سارية في المادة و لا متعلقا بأمر مادي و تقدم أيضا أن التي تسمى بالحواس الظاهرة و كذا محال الإدراكات الباطنة مظاهر للإدراك و ليست بالمدركات حقيقة- فالكلام شبيه بالبرهان و ليس به و سيأتي في الفصل التالي ما يتأيد به ما ذكرناه من المسامحة، ط مد

<sup>313</sup> (1) المراد بمادة الكيفيات الملموسة موضوعها و هي العناصر و يمكن أن يكون المراد بها الكيفيات الفعلية و الانفعالية و المراد بكون البدن من جنسها أن يكون من ذلك السنخ و إلا فشرط الإدراك الخلو عن نوع الكيفية المدركة كما سيأتي و البدن و إن لم يخل عن الكيفية المعتدلة لكن المتوسط بين الأطراف كالخالي عنها، س ره

<sup>314</sup> (2) إن قلت مدرك البصر أولا و بالذات لما كان نورا و ضوءا أمكن أن يقال- حامل القوة الباصرة له سنخية معه و هو نور و ضوء كما يقال لملتقى العصبين مجمع النورين و هو الروح الذي صار لكمال لطافته هناك نورا و أما حامل السمع فكيف أمكن فيه السنخية مع مدركاته و كيف أمكن أن يقال إن هذا الحامل ملتئم من الأصوات- كما يقال إن ذلك الحامل نور قلت المراد سنخية حامل السمع مع مادة الأصوات الخارجية أعني موضعها سيما أن التركيب بين المادة و الصورة عنده اتحادي و العرض و العرضي متحدان فسنخية الحامل مع الهواء التي هي مادة الأصوات في الشفافية سنخية مع تلك الأصوات فقوله و لا بالقوة كالشفاف و قوله فيما بعد شفافا أو نحوه ناظر إلى حامل السمع و قوله أو نحوه إلى حامل البصر، س ره

متخيلة لكونها مادية و لا تدخل هي في عالم الوهم و الخيال بل صورة أخرى مناسبة إياها كما يقع في إدراك الوهمي و الخيالي.

و من هاهنا<sup>315</sup> يعلم أن الواهمة و الخيال و المدارك الباطنة ليست مادية موجودة

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 161

في عضو كالدماع كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك و المدرك و أما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق و السمع و الشم و البصر فهي و إن كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن لأن بعضها كالسمع و البصر في غاية اللطافة فيجب أن يكون موضعه جزءا لطيفا شفافا أو نحوه مناسبا لما أدركته القوة- و ليس كل عضو جزءا لطيفا و بعضها كالذوق و الشم و إن لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة أيضا لأن حامل مدركاتها ليست أجساما كثيفة صلبة بل إما بخارات و إما أجسام رقيقة و ليس كل عضو مناسبا لأن يكون موضوع الرائحة و الطعم بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمشموم و جرم اللسان للمطعم و هذا بخلاف اللمس فإن جميع الأجسام<sup>316</sup> سواء كانت صلبة أو رخوة كثيفة أو لطيفة قابلة لأن تقوم بها قوة اللمس- و يتعلق بها إدراكه فإن هذا الإدراك إنما يحصل بمماسه السطوح و مصاكتها.

و من الناس من زعم أن قوة اللمس أنواع أربعة الحاكمة بين الحار و البارد و الحاكمة بين الرطب و اليابس و الحاكمة بين الصلب و اللين و الحاكمة بين الأملس و الخشن- و زاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل و الخفيف فيكون خمس أنواع و قد مر<sup>317</sup> وجه الانحلال لما ذكره.

و اعلم<sup>318</sup> أن من خواص كل قوة حساسة أن يكون حاملها و إن كان من جنس

<sup>315</sup> (3) أقول عموم هذا الدليل يشمل المدارك الظاهرة إذ سيأتي عن قريب و قد مر أيضا في العقل و المعقول أن الصور الإدراكية حتى اللمسية غير الصور المادية المدركة بالعرض و بين هناك أن بينهما ثمانية فروق إلا أن يقال مراده بالمادية في قوله- و أما سائر الحواس إلخ الاشتراط بحضور المادة فإن مدركاتها في التجرد ليست كمدركات الخيال بل دونها و إن سمي أحد عالمها عالم هورقليا فرقا بينها و بين الصور الخيالية- المسماة بعالم المثال كان حسنا و إن كان هورقليا بلسان حكماء الفرس عالم المثال أو سماواته، س ره

<sup>316</sup> (1) المراد بالجميع في قوة اللمس أجسام البدن و في المتعلق كل الأجسام العنصرية من غير تخصيص بالبخارات أو رطوبة الملعب، س ره  
<sup>317</sup> (2) ما مر ذلك إلا على سبيل النقل عن الشيخ أنه يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا أخيرا و ظني المتأخم للعلم أنه ما مر في الأسفار السابقة أيضا إلا أنه ذكره في كتابه المبدل و المعاد و سنذكره من بعد ورقة، س ره

<sup>318</sup> (3) إن قلت هذا بظاهرة تناقض لأن الروح الحامل أعني الروح البخاري إن كان من جنس ما يدركه لم يكن خاليا عنها و إن كان خاليا عنها لم يكن من جنسها- قلت لا تناقض لا في القوة و لا في حاملها مع شمول هذه الخاصة لهما فإن منزلة القوة من الكيفيات المدركة منزلة المادة من الصورة و كذلك الحامل و صورته كما قال إن آلة الإدراك أيضا لا بد من تكيفها بكيفية المدرك فمادة الشيء لما وجب خلوها عن ذلك الشيء اشترط الخلو في المادة و الحامل و لما وجب أن يكون المادة القريبة للشيء من سنخه اشترط السنخية و لكن كسنخية المادة للصورة و هي لا تنافي الخلو لا ترى أن المادة الأولى الجسمانية مع خلوها عن جميع الصور الجسمانية من سنخها و نشأتها واحدة و المادة العقلية أعني العقل الهولاني مع خلوها عن كل الصور العقلية من سنخها- و نشأتها واحدة و كان الحامل للقوى الحسية لا بد أن يكون خاليا عن محسوساتها- مع أن حامل البصر لا بد أن يكون من سنخ المبصرات و أن يكون نشأتها واحدة حتى يقبلها- و لا يقبل مدركات القوة الأخرى ثم كيف لا يكونان من سنخ كفيياتها و المدرك متد مع المدرك و المادة مع الصورة و العرض مع العرضي و العرضي مع النوع، س ره

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 162

ما تدركه خاليا في ذاته عن صورة الكيفيات التي أدركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فإن آلة الإدراك ما لم يتكيف بكيفية المدرك لم يقع إدراك القوة بصورة تلك الكيفية وإن كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة لأن هذه خارجيه ماديه و تلك ذهنيه إدراكيه فإن المدرك للحرارة و البرودة مثلا يجب أن لا يكون موصوفا بهما فيرد الإشكال في باب اللمس لأن العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية لكننا نقول<sup>319</sup> هذه القاعدة لا تقتضى أن لا يكون لمحل الإدراك حظ أصلا من جنس ما يدرك بل يقتضى أن يكون خاليا عن نوع ما يدركه و عن ضده و المعتدل الفاتر الكيفية المتوسطة بين الأطراف لقصورها و ضعفها بمنزلة الخالي عن الأنواع كالماء الفاتر فإنه كاللاحار و اللابارد و لهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة- فالأقرب إلى الاعتدال أشد إدراكا.

و لك أن تقول إنا لا نعرف كون البهائم مدركا للمحسوسات و شاعرة بها إلا

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 163

لأجل طلبها ما يلائمها و هربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالإسفنجيات و الأصداف فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإرادة و لو لم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف أن لها قوة اللمس فإذا كان الأمر كذلك و قد وجدنا مثل ذلك في العناصر و النباتات فإن الأرض يهرب عن العلو إلى السفلى على طريقة واحدة و النار تهرب من السفلى إلى العلو على طريقة واحدة فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها في صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفلى و صعدت من الجوانب التي لا مانع فيها و كذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه و حركته انحرف عنه إلى جهة أخرى و يميل أيضا من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس.

و أيضا الشجر النبات بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم و الهرب عن المنافر و كل ذلك يدل على شعورها بالملائم و غير الملائم و أيضا<sup>320</sup> ما ذكرتم من أن الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب أوائل الكيفيات و صلاحه

<sup>319</sup> ( 1 ) و الحق أن الإشكال لا يقتضي إلا أن يقتصر الحاسة المدركة في إدراكه على خلاف ما عنده من مقدار الكيفية الموجودة كاللمس مثلا لا يدرك الحرارة إذا ساوت الحرارة الموجودة في العضو بل يجب أن تخالفها في المقدار إما بالنقيصة فتدركها في شكل البرودة أو بالزيادة فتدرك المقدار الزائد و هو كذلك و التجربة شاهدة فلا إشكال أصلا، ط مد

<sup>320</sup> ( 1 ) عطف على قوله و كل ذلك إلخ على حد قوله تعالى:  $\text{أَكْلُهُ دَائِمٌ وَ ظُلْمُهَا} \text{E}$  و التقدير و أيضا ما ذكرتم يدل إلخ و إن لم يلائمه قوله و هذا الوجه جار لكنه تأكيد له و جريانه إما بعينه و إما بنظيره بأن يقال لا بد من حافظ يحفظ جسمه فلا يرد أن العناصر البسيطة لا مزاج لها لكن هذا

باعتدالها وفساده بفسادها فلا بد له من قوة حافظة إياها مدركة لما يلائمها ويناظرها حتى يطلب بها الأول و يهرب عن الثاني و هذا الوجه جار في النبات أيضا بل في الجماد و العناصر لكننا نجيبك بعد تمهيد أن الإدراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه و أن الموجودات المادية السارية فيها لا حضور لها في نفسها فكيف<sup>321</sup> لما يدركها.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 164

فنقول أما العناصر<sup>322</sup> الكلية فهي<sup>323</sup> لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة و شرط بقاء الحياة في شيء خلوه عن الضد و إلا فأصل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة و حدانية تقبل الحياة بشرط خلوها عن الضد كالأفلاك - فإنها لخلوها عن التضاد و التفسد قبلت الحياة النطقية و أما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس يبعد أن يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف<sup>324</sup> و عندنا أن الوجود مطلقا عين العلم و الشعور مطلقا و لهذا ذهب العارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الإلهي لكن الوجود إذا خلص عن شوب العدم و الظلمات يكون الإدراك به و له على التمام و وجود الماديات ممزوج بالظلمات و الحجب مغمور في الأعدام و النقائص و بقدر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادئ العقلية و النفسية المجردة عن المواد و الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياة و الإدراك و يشبه أن يكون النفوس النباتية - مع كونها صورا منغمة في المواد هي أقرب مناسبة إلى عالم الملكوت من صور العناصر و المعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر و المعادن و لأجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحياة دون هذه الأجسام

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 165

## فصل (3) في الذوق و فيه مباحث

الوجه ضعيف لأن الحافظ في جميع هذه الصور النوعية كما يقال في المركب التام أنه الذي له صورة نوعية حافظة لتكوينه و مزاجه مدة معتدا بها إلا أن الحيوان لكون جسمه أطف و مزاجه أعدل و أكثر عرضة للأفات- يحتاج إلى الشعور للمس في خلافها، س ره<sup>321</sup> (2) المتعلق محذوف أي لها فإن الكلام في حضور المدرك بصيغة المفعول للمدرك بصيغة الفاعل لا في العكس، س ره<sup>322</sup> (1) في الكلام جهات من المسامحة غير خفية على من كان على ذكر من الأصول السالفة في أبحاث العقول و المعقول و أبحاث الماديات و المجردات و غيرها فلا تغفل، ط مد<sup>323</sup> (2) أي فهي عدم إدراكها لكونها إلخ فالجار و المجرور خبر المبتدأ و إنما حملنا على ذلك لأن كلا من التضاد و التجدد وجه على حدة لعدم الإدراك أما التضاد فلأن بناءه على الطرد و الإعدام و معنى الإدراك طبقا لمعناه اللغوي أيضا الحضور للمدرك و الوجدان و أما التجدد فمناقاته للإدراك واضح و الحيوان و إن كان متجدد الجسم لكن نفسه طليعة من الملكوت و الجمع و الحضور و أما النبات فكما قال قده و إن كان التضاد فيه مكسورا- إلا أنه لم يصل إلى الشعور للمس كيف و لو كان له لمس كان له محرقة شوقية و محرقة عاملة لقاعدة الإمكان الأخص فكان حساسا متحركا بالإرادة فكان حيوانا و قد مر مثل ذلك في أوائل هذه التعليقة، س ره<sup>324</sup> (3) لا يخفى أن الكلام في الشعور بالمشعر للمس و ما ذكره لا يثبت فحق العبارة أن يقال إن النبات و الجماد و نحوهما و إن كان لها شعور بسيط إلا أنه غير الشعور الذي هو المطلوب، س ره



## منها أن الذوق أعم الخمسة بعد اللمس للحيوان

و أشبه القوى بها فهو ثانى اللمس لأنه أيضا شعور بما يلائم البدن ليطلب و لهذا إذا اشتدت الحاجة إلى الغذاء- كان الإدراك أقوى و الذوق أيضا مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملاقاة بالسطوح كما مر بل لا بد من نفوذ ذى الطعم فى جرم آلة الذوق و هو اللسان إما بذاته أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان يقبل الطعوم و لا بد أن يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدى الطعوم إلى الآلة بصحة و إن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة.

و الحق أن الآلة أيضا يجب أن تكون إما عديمة الطعم مطلقا أو ضعيفة الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفية ما يتأدى إليها من الطعوم و يقع بها الإدراك- و لا يكفي لحصول هذا الإدراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم و لا ملاقاة المطعوم- لأن الخارج عن البدن لا يمكن أن يكون موضع شعور النفس إذ العلاقة الطبيعية غير حاصله للنفس إلا بالقياس إلى البدن و قواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس و تصرفها و النفس تتحد بقواها و آلتها ضربا من الاتحاد و لأجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس و الإدراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن و قواه دون ما خرج عنها.

## و منها أن هذه الرطوبة هل يتوسط فى إيصال أجزاء ذى الطعم

بأن يختلط معها و تغوص معها فى اللسان حتى يحس القوة بالطعم أو يتكيف بتلك الطعوم و تؤديها من غير مخالطة بتلك الأجزاء فعلى الأول لا فائدة فيها إلا كونها بدرقة مسهلة لوصول الطعوم و يكون الحس بملامسة ذى الطعم من غير واسطة و على الثانى يكون الملاقى المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة و كلا الوجهين محتمل و على كل حال لا يبقى بين الحاس و المحسوس متوسط.

## و منها يجب أن تعلم أن المذوق فى الحقيقة ليس الكيفية الطعمية

التي تقوم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 166

بالجسم المطعوم و لا التي تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها و لا التي تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه بل الصورة الذوقية التي تقوم بقوة الذوق و نسبة تلك القوة إلى صورة المذوق كنسبة المادة إلى الصورة و كنسبة العقل بالقوة إلى العقل بالفعل و هكذا الحال فى سائر

الحواس من أن المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الإبصار كما ستعلم.

#### و منها أن قوة الذوق واحدة

و قيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس- لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات.

و ربما<sup>٣٢٥</sup> يجاب بأنهم إنما أوجبوا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 167

قوة واحدة بها الشعور و التميز و الطعوم و إن كثرت إلا أن فيما بينها مضادة واحدة- و أما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة فإن بين الحرارة و البرودة نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة و اليبوسة

#### فصل (4) في الشم

و هو أطف من الذوق كما أن الذوق أطف من اللمس و هذه الثلاثة أكثف المشاعر و أغلظها و مدركات هذه القوة هي الروائح بملاقات الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم أيضا يحصل بالتماسه فهذه القوة أيضا شبيهة باللامسة فكأنها ضرب من اللمس و نسبتها في اللطافة إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللمس.

<sup>325</sup> ( 1 ) له قدس سره في كتابه المبدأ و المعاد في هذا المقام تحقيق حسن لا بأس بذكره تنويرا للمقام 166 قال ربما يقال إن المدرك بالحس هو المتضادات كالبرودة و الحرارة دون التضاد لأنه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد أنواع التضاد ثم إنهم جوزوا إدراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد و البياض- و لم يجعلوا ذلك أفعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات فما الذي يمنع نظير ذلك في اللامسة و من سخيف ما قيل في دفعه أن تباين الكيفيات الأول أعني الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة أشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالألوان و الروائح و الطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون بواقي الحواس فإذن المخلص أن يقال لما علم أن مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي أوائل المحسوسات اللامسية و ما يتبعها- و أن القوى التي هي أولى مراتب الحيوانية يجب أن يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان- عن أصداد ما فيه من الكيفيات و توابعها فالحيوان من حيث هو حيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من أوساط تلك الكيفيات تدرك الأطراف التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس إليها و تلك أطرافا بالقياس إليه و يتأثر عنها فلا محالة تعددت اللامسة بحسب تعدد التضاد و لا تتعدد الأطراف التي وقعت في جنس واحد لأن القوة لا تتأثر من الكيفية الشبيهة بكيفيتها بل بما يصادها في الجملة انتهى و حاصله أن اللامسة من سنخ الكيفية المتوسطة المزاجية و هي و إن كانت واحدة إلا أنها أربع من حيث إنها بالنسبة إلى الحرارة الصرفة برودة و بالنسبة إلى البرودة الصرفة حرارة و هكذا بالنسبة إلى الرطوبة و اليبوسة فاللامسة باعتبار أنها بكل توسط من هذه الكيفيات الأول تدرك الطرف المنسوب إليه تعد واحدة من الأربع باعتبار أنها من سنخ الحرارة المتوسطة واحدة- تدرك البرودة و توابعها كالثلج و باعتبار أنها من سنخ البرودة المتوسطة واحدة أخرى تدرك الحرارة و توابعها كالخفة و باعتبار أنها من سنخ الرطوبة المتوسطة قوة أخرى تدرك اليبوسة و توابعها كالخشونة و باعتبار أنها من سنخ اليبوسة المتوسطة تدرك الرطوبة و توابعها كالملاسة لا أنها باعتبار كونها من سنخ الخشونة المتوسطة تدرك الأملس و بالعكس أو باعتبار كونها من سنخ اللينة المتوسطة تدرك الصلب و بالعكس- إذ يزيد حينئذ عدد اللمس عن أربع باعتبار الجفاف و البلل و الهشاشة و الزوجة و غيرها من التوابع و لذا لم يعبا الشيخ بقول من زاد الخامسة قال فيما سبق القوى الخمس أو الثمان فالغرض من ذكر الصلابة و اللينة و غيرهما التنبيه على التوابع بذكر أظهرها و إلا فمناط تعدد اللمس هو الكيفيات الأول لا غير هكذا ينبغي أن يفهم مرامهم- و به يوفق بين وحدة اللمس و تعددها الوارد في كلامهم، س ر ه

و من مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذى الرائحة و تؤدي بها إلى الخيشوم أو يختلط بأجزاء لطيفة من ذى الرائحة فيتصل تلك الأجزاء إلى آلة الشم فيدرك برائحة الأجزاء من غير أن يكون رائحة للهواء و إلى كل من الطريقتين ذاهب.

و احتج الذاهب إلى الثاني بأنه لو لم يكن<sup>326</sup> كذلك لما كانت الحرارة مهيجة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 168

للروائح بسبب الدلك و التبخير و لما كان البرد يخفيها و معلوم بأن التبخير يذكي الروائح.

و أيضا<sup>327</sup> ترى التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل أجزاء ذى الرائحة- و احتج الآخرون بأنه لو كانت الروائح التي تملأ المحافل إنما يكون بسبب تحلل شيء و جب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه و يصغر حجمه.

و احتجوا أيضا بأننا نبخر الكافور تبخيرا<sup>328</sup> يأتي على جوهره كله فيكون معه رائحة تنتشر انتشارا إلى حد و يمكن أن تنتشر تلك الرائحة<sup>329</sup> في أضعاف تلك المواضع بالنقل و الوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في أضعافه فيكون مجموع الأبخرة- التي تتحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة أضعافا مضاعفة للذي يكون حاصلًا بالتبخير أو مناسبا له فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك- قريبا من ذلك النقصان أو مناسبا له لكن ليس الأمر كذلك فثبت أن للاستحالة مدخلا في هذا الباب.

و الحق أن كلا المذهبين صحيح محتمل.

و من الناس من زعم أن إدراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو و هذا أبعد الوجوه- و من مباحثه أن الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في إدراك لطائف الروائح القريبة إلا أنه أضعفها في إدراك البعيدة منها و في إدراك تفاصيلها المتنوعة- فإن رسوم الروائح في نفس الإنسان غير متحصلة تحصلا تفصيليا كما في المطعومات و الملموسات و لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين إحداهما من جهة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 169

<sup>326</sup> (1) ممنوع لم لا يجوز أن يكون سبب الهيجان شدة الاستحالة بالدلك و البخور، س ره

<sup>327</sup> (1) ممنوع لم لا يجوز أن يكون الذبول من مصادمات عالم الكون و الفساد- كتجفيف الهواء المطيف به، س ره

<sup>328</sup> (2) أي نجعله بخورا يفنى جوهره و يستحيل جميع أجزائه فكلمة على للتنعية، س ره

<sup>329</sup> (3) المراد بها ذى الرائحة يعني إذا جعلناه بخورا فنجعل ثانيا ذلك المقدار منه- منتشرا في مواضع شتى بالنقل و الوضع بلا بخور كالأول فنرى أن المتحلل في الأول- أكثر مع أن رائحته أقل و في الثاني لم يتحلل شيء و إن تحلل شيء فهو ناقص جدا مع أن رائحته أكثر فالمراد بالأبخرة الروائح و بالتحلل التكيف و كلمة أضعافا خبر يكون، س ره

الموافقة و المخالفة فيقال هذه رائحة طيبة و تلك رائحة كريهة و الأخرى من جهة انتسابها إلى المطعوم أو إلى الموضوع مطلقا فيقال رائحة حلاوة أو حموضة أو رائحة ورد أو مسك.

و قيل يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل الغير المحقق و أما إدراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوى جدا بحيث لا يحتاج إلى التنشق.

و من مباحث الشم أنه نقل عن أفلاطون و فيثاغورث و هرمس و غيرهم من الأقدمين- أن الأفلاك و الكواكب لها قوة الشم و فيها روائح طيبة أطيب مما يوجد في المسك و العنبر و الرياحين بكثير.

و رد عليهم أتباع المشاءين بأن إدراك الروائح مشروط بالهواء و البخار و ليس هنالك هواء و لا بخار و هذا الوجه ضعيف لأن كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلي و إنما يشترط ذلك في العالم العنصرى.

و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه أنه عند اتصاله بذلك العالم فى نوم أو يقظة شم منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك- و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية على أن لكل كوكب بخورا مخصوصا و لكل روحانى رائحة معروفة تستنشقونها و يتلذذون بها و بروائح الأطعمة المصنوعة لهم- فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له و سيحىء لك ما يصحح هذا القول و نظائره

## فصل (5) فى السمع

و هو عبارة عن إدراك الصوت و قد مر فى مباحث المقولات من العلم الكلى عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت و الذى يناسب هذا الموضوع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع و فيه أبحاث

## [البحث] الأول

أنهم قالوا إن السماع لا يحصل إلا عند تأدى الهواء<sup>330</sup> المنضغط بين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص: 170

القارع و المقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبه المفروشة فيه قالوا و هذا التأدى ظاهر و قد دل عليه<sup>331</sup> أمور- أحدها أن ذلك التجويف إذا سد أو انسد بطل السمع.

<sup>330</sup> (1) أي تأدى كيفية الهواء لا نفسه فإنهم قالوا كل من القرع و القلع يموج الهواء- حتى ينفلت عن المسافة التي سلكها القارع أو المقروع إلى جنبها و ينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره فيقع فيه التموج و التشكل الواقع هناك و هكذا يتصادم الأهوية إلى أن ينتهي إلى هواء لا ينقاد لذلك،  
س ر ه

و ثانيها أنه إذا كان بين الصائت و السامع جسم كثيف تعذر السماع أو تعسر.

و ثالثها أن من رأى إنسانا يقرع بمطرقة على سندان أو بمقرعة على نقارة- فإن كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق و القرع و كلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهاى طوله بعد المسافة.

و رابعها أن من وضع فمه على طرف أنبوبة و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبوبة على أذن إنسان آخر و تكلم فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين و ذلك لتأدى الهواء إلى أذنه و امتناع أن يتأدى إلى أذن غيره.

و خامسها أن عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع البعيد- لانحراف تلك الأهوية الحاملة لتلك الأصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر.

و هاهنا إشكال<sup>332</sup> قوى و هو أن أحدا إذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ و جب أن لا يسمع الذى من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج و المنافذ- و لو وجدت هناك منافذ لكنت قليلة ضيقة فوجب أن يتشوش تلك الأمواج و لا يبقى إشكال تلك الحروف كما خرجت عن مطلق المتكلم.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 171

و أيضا فلأن الإنسان إذا تكلم حدث فى الهواء ذلك التموج<sup>333</sup> فإن تأدى ذلك بالكلية إلى شخص و جب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام إذ ليس هناك إلا ذلك التموج الواحد و إن لم يتأد إليه بل تأدى إلى سمع كل واحد بعضه و جب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه.

و قد أجابوا عن الأول بأن الحائل الذى لا منفذ فيه أصلا فإنه يمنع من السماع البتة لأنه كلما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف فوجب إذا لا يوجد المنافذ أصلا- أن لا يوجد السمع.

<sup>331</sup> ( 1 ) حاصلها أن التأدي سبب للسمع للدوران و أنت تعلم أن الدوران لا يفيد إلا الظن و المسألة مما يطلب فيه اليقين كما قال الإمام الرازي في

سببية التموج للصوت- إلا أنه بمعونة الحدس القوي يفيد الجزم، س ره

<sup>332</sup> ( 2 ) و لعلماء الطبيعة و الرياضيات اليوم أبحاث عميقة فى السمع و كذا فى البصر و سائر الحواس الظاهرة متكأة على تجربات و سبعة تنتج نتائج قيمة يرتفع معها نوع الإشكالات المذكورة فيها ينبغي أن تراجعها فى تحقيق هذه الأبحاث، ط مد

<sup>333</sup> ( 1 ) اللائق بحال هذا المستشكل أن يستفسر عن كيفية تموج الهواء و تشكله و يستعلمها فإنه لم يفهمها و لعله ظن أن تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح بوجوداتها الكتبية و لذا قال ما قال و إلا لم ينصور تأدى ذلك التموج بالكلية إلى شخص كما نوضحه لك فمراده بالكلام ما هو أعم من الحرف الواحد و بالكلية تمام شكل الحرف الذى شكله الكتبي و بالبعض بعض ذلك و كل ذلك هواء و خطأ فإن المراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء الحاصل بإلقاء حجر فى وسطه و بالتشكل حالة شبيهة بانصبغ الماء بالألوان المختلفة تعاقبا فى التلطف بضرب مثلا إذا قلت ض فقد تموج الهواء- تموجا دوريا كدائرة موجية مائية محيطة بالحجر الملقى فى وسط الماء و تكيف بالكيفية الحرفية من جميع الجوانب كاصفرار الماء صفرة دورية و إذا قلت ر تكيف به كاخضرار الماء و إذا قلت ب تكيف به كاحمرار الماء و هكذا تكيفات متبدلة متعاقبة محيطة بالمتكلم و على هذا فكيف يتصور تأدى ذلك التموج و التكيف إلى شخص دون شخص أو تأدى بعضها و الكيف لا يتبعض، س ره

و عن الثاني بأن الحروف إنما يتكون بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص - فيكون الترميز الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون أجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من أجزائه فأى جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكره.

أقول عندى أن الحال فى كيفية التأديء ليس كما حصلوه فإن كون كل جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع و ذى الصوت مكيفا بكيفية الحروف و الكلمات - مع بساطة<sup>٣٣٤</sup> الهواء و تشابه أجزائها فى غاية البعد بل إنه غير صحيح و إلا لتكرر

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 172

الإدراك حسب تكرر وصولات الهواء إلى الصماخ و ليس بل الحق أن النفس يتنبه بواسطة الهواء الواصل إلى آلة السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع و المقروع أو القلع الحاصل لا أن هواء<sup>٣٣٥</sup> واحدا يتحمل تلك الكيفية و يبلغ بها

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 173

إلى الصماخ و لا أن أهوية متعددة متموجة يتأدى كل منها إلى الآخر و هكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها و يتأدى بها إلى السمع و هذا لا ينافى ما سبق ذكره منا و هو أن النفس لا يتعلق إدراكها إلا بصورة حاصله فى محال تصرفاتها بالطبع لأن كلامنا هناك فى المدرك بالذات للنفس و المدرك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكية من المسموع الحاصلة فى القوة السامعة و إنما الكلام هاهنا فى المحسوس بالعرض

334 ( 2 ) أقول ما هو مناط الإشكال هو مناط الحل إذ التكيف كما ذكرناه تعاقبي كيف- و الصوت و اللفظ غير قارين نعم لو كان تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح بها بنعت القرار فى البقاء لكان تشابه أجزاء الهواء مخلا و ليس كذلك لأنه غير قار فى الحدوث و البقاء جميعا فحيث كان الهواء متشابه الأجزاء فكل جزء جزء منه يتكيف بكل حرف حرف على التعاقب و على ما صورنا لك لا تكرر أيضا أ لا ترى أنه إذا سخن الهواء بنفسك من جميع جوانبك بمقدار ما ثم برد فوراً ثم اعتدل كل ذلك على التعاقب فهل يمكن أن لا يصل إلى لامسة أحد ممن فى حوليك أو يتكرر لمس الحرارة لأن جميع ذلك الهواء و إن سخن إلا أنه عدم فوراً فلم يصل إلى اللامسة إلا مرة و كذا فى البرودة و الاعتدال فقس عليه التكيف بالضاد و الرء و الباء فى الضرب فلا يرد عليهم إشكال لا إشكال المصنف و لا إشكال غيره مما مضى.

فإن قيل لزم التكرر من جهة أن الآن لا تحقق له فيبقى تكيف الهواء بالضاد مثلاً فى زمان فيتكرر الاستماع بوصول هواء بعد هواء. قلنا الهواء متصل فيمانع قدامه خلفه عن الوصول الدفعي للقسمه مثل قبول ذلك الاستماع لها و على سبيل التنزل نقول لم لا يجوز أن يكون كل تكيف فى هواء- معدا لتكيف ما يجاوره و المعد يوجد و يعدم فيوجد المعد له، س ره

335 ( 1 ) هذا مما لا قائل به و إنما هو مجرد احتمال بعيد و كيف لا و الهواء المنفلت- فيما بين القارع و المقروع فى رأس الفرسخ لا يخرق الأهوية الواقعة فى تلك المسافة الطويلة حتى يصل إلى الصماخ و يمكن أن يكون إشارة إلى ما قلناه من الإعداد فى التكيف أى تبلغ بالكيفية بنحو الإعداد إلى الصماخ لا بأن ينتقل نفس الهواء الحامل الذى فى المبدأ فيكون المراد بقوله و لا أن أهوية إلخ التأديء بنحو بقاء التكيفات كلا أو جلا ثم إن هذا المذهب الذى اختاره قدس سره قوي متين لا يرد عليه إشكال إدراك الجهة و القرب و البعد و لا إشكالات آخر مثل أن من غمس رأسه فى الماء لزم أن لا يسمع الصوت الذى فى خارج الماء و التجربة تشهد بخلافه و مثل أن من قرع خشبة على مقرع حوض ممتلىء ماء و جب أن لا يسمع صوت القرع منه و أما الدوي و الطنين فى الرأس و نحوهما- فلحركات الأبخرة و الأهوية الباطنة على أنك قد عرفت ضعف ما دل من الدوران على سببية التموج للصوت و سببية التأديء للإحساس و بهذا المذهب أيضا يتصحح ما حكى عن فيثاغورث و غيره من أن للأفلاك أصواتا عجيبة و من استماعهم هناك إلا أن الثالث و الخامس من الأمور الدالة على سببية التأديء للإحساس يخالفانه و يدلان على الاشتراط بالتأديء اللهم إلا أن يكون هنا شرط آخر خفي أو مانع كتخلخل الهواء و تكافئه، س ره

و هو المسموع الخارجى و منشأ<sup>٣٣٦</sup> هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع- بالنسبة إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذى يصير بسببه جميع هذه الثلاثة- أعنى<sup>٣٣٧</sup> الآلة و الهواء المتصل و ذى الصوت فى حكم آله واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على أى وجه يكون و بأى جانب يقع و هذا سر احتياج كل قوة جسمانية فى تأثيرها إلى مشاركة الوضع فإن الوضع المخصوص بين موضوع القوة<sup>٣٣٨</sup> و ما تأثرت فيه أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كأنه مادة واحدة و آله واحدة للقوة فكما يتأثر مادة القوة بفعالها كذلك يتأثر ذلك الجسم الذى له ذلك الوضع

## البحث الثانى

أنهم اختلفوا فى أن المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارح للصماخ فقط و هو المحسوس أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضا محسوس.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 174

أقول و عندنا كما مر أن المحسوس<sup>٣٣٩</sup> هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارح و المقروع فقط بدلالة أنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته و قربه و بعده- و معلوم أن الجهة لا يبقى أثرها فى التموج عند بلوغه إلى التجويف فكان يجب أن لا يدرك من الأصوات جهاتها و قربها و بعدها لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها القوة هناك و لا تميز بين القريب و البعيد كما أن اليد تدرك ملمسها ما تلقاه و لا تشعر به من جهة اللمس إلا حيث ملمسها و لا فرق بين وروده من أبعد بعد و أقرب قرب لأن اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتداء أولا فى المسافة بل من حيث انتهى و لما كان التميز بين الجهات و القرب و البعد من الأصوات حاصلنا علمنا أننا ندرك الأصوات الخارجة حيث هى.

و ليس لك أن تقول إنما يدرك الجهة لأن الهواء القارح إنما توجه من تلك الجهة و إنما يدرك البعيد و القريب لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

<sup>336</sup> ( 1 ) مع ترفع ما عن المادة لهذه القوة بالنسبة فإن القوى متفاوتة فى اللطافة- و الترفع عن المادة و الاختلاط بها و بحسب هذا التفاوت يتفاوت الأوضاع المشروطة بها فلا يرد أن اللمس أو الذوق هذا الوضع فيهما متحقق مع عدم التنبيه بمدركاتهما مجردة بل يشترط التماس للمدرك مع آلة المدرك، س ره

<sup>337</sup> ( 2 ) هذا على سبيل التمثيل فإن الجسم اللطيف المتوسط بينهما قد يكون ماء- و قد يكون فلكا على هذا المذهب، س ره

<sup>338</sup> ( 3 ) هذا من باب استعمال اللفظ المشترك فى كلا معنييه باستعمال واحد و ذلك غير جائز عند أكثر الباحثين عن الألفاظ و المعنيان هنا القوة الانفعالية و القوة الفعلية، س ره

<sup>339</sup> ( 1 ) و يبعده وقوع الخطأ فى المسموعات و لا معنى لوقوع الخطأ فى الخارج بعينه و كذا كون المسموع تقريبا لا تحقيا، ط مد

لأننا نقول أما الأول فباطل لأن الصوت قد يكون على اليمين من السامع - و يسمع بالأذن الأيسر للانسداد فى أذنه الذى يليه و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين و لا يصل التمويح إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن يعطف عن اليمين - فليس هاهنا إدراك الجهة التى جاء منها الصوت بل الجهة التى وقع القرع فيها.

و أما الثانى فهو أيضا باطل و إلا لكنا لم نفرق البعيد القوى من القريب الضعيف - و لكننا إذا سمعنا صوتين متساوى البعد مختلفين بالقوة و الضعف و جب أن يظن أن أحدهما قريب و الآخر بعيد و يشته علينا دائما القوة و الضعف بالقرب و البعد و ليس الأمر كذلك.

و اعلم أن جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما أوضحنا سبيله - استصعب عليهم الأمر فى تعيين السبب فى تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر إنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولا بقرع الهواء المتموج

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 175

لتجويف الصماخ و لذلك يصل من الأبعد فى زمان أطول و لكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارح للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد بل إنما يحصل ذلك بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد و ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى فيها ورد و الحاصل أنا بعد إدراكنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذى وصل إلينا إلى ما قبله و منه إلى ما قبل ما قبله من جهته و مبدأ و روده فإن بقى منه شىء و أدركناه إلى حيث ينقطع و يفنى و حينئذ ندرك الوارد و مورده و ما بقى منه موجودا و جهته و بعد مورده و قربه و ما بقى من قوة أمواجها و ضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لأنه يضعف تمويجه حتى أن لم يبق فى المسافة أمر ينتهى بنا إلى البعيد المبدأ - لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقى فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجو و بين دوى الرحى الذى هو أقرب منه إلينا هذا منتهى ما حصلوه فى هذا الباب.

و فيه ما لا يخفى من الإشكال و هو أن السمع ليس بإدراك بعد إدراك و استعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد إلى آخر و منه إلى آخر و هكذا بل هاهنا إدراك شىء واحد مع جهته و قربه و بعده ثم إنه بعد أن سلمنا أنه يتتبع الهواء الذى وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكا عن إدراك الجهة و غيرها كما قرروه من أن الصوت يدرك أولا ثم بعد التتبع تدرك الجهة و القرب و البعد و القوة و الضعف - حتى يكون هاهنا إدراكات متعددة سابقة و لاحقة فنقول مدرك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت فأما الجهة فهى غير مدركة للسمع أصلا و إذا لم تكن الجهة مدركة للسمع لم يكن الصوت الحاصل



فى الجهة مدركا له فبقى أن يكون مدرك السمع صوتا- لو كان حصوله فى جهة أخرى أية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه و هو محال- لأن الصوت<sup>340</sup> الجزئى لا بد أن يكون متخصصا بوضع و جهة و لا يمكن أن يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 176

مدرك الحس أمرا كليا كما برهن عليه مع أن المدرك للسمع هو الصوت الموجود فى الجهة المخصوصة هذا خلف و هذا إنما يلزم على تقدير أن يكون إدراك الجهة غير إدراك الصوت فيها و أن إدراكها قد حصل بتتبع التموجات الهوائية كما ذكروا و أما على الوجه الذى حققناه فلم يلزم محذور لأن المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع فى جهة معينة و فى موضع مخصوص فإن وجود الأمر المادى لا ينفك عن الوضع و الجهة و ليس أن وجوده شىء و كونه فى جهة أو على وضع شىء آخر أو المسمى بالعوارض المشخصة فى الحقيقة ليست من عوارض الشخص و إنما عروضها بالقياس إلى مرتبة ماهية ذلك الشخص كما مر فكل مدرك بإدراك حسى إنما يدرك وجوده فى جهة معينة و على وضع معين لا أن الحواس يدرك وجوده فقط أو يدرك وجوده و يدرك معه بإدراك آخر جهته و بإدراك آخر قربه و بعده لأن هذا شأن العقل و ليس شأن الحس إلا إدراك أمر ذى جهة فى وضع لما علمت أن وجود المحسوس و كونه فى جهة و على وضع شىء واحد بالشخص متعدد فى ظرف التحليل العقلى فكما أن المحسوس شىء واحد فكذلك الإدراك الحسى المتعلق به إدراك واحد هو بعينه إدراك بوجوده و إدراك بأنه فى جهة كذا و إدراك بأنه فى موضع كذا.

### البحث الثالث

مما يناسب طريقتنا فى السمع أن وجود الهواء بين السامع و ذى الصوت شرط لتحقيق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لأجل أن يحمل الهواء كيفية الصوت و يتأدى بها إلى السمع إن القدماء اكتفوا فى سماع الفلكيات تماس الأفلاك بعضها بعضا كما نسب إلى أساطين الحكمة كأفلاطون و من قبله إنهم يشبتون للأفلاك أصواتا عجيبة و نغمات غريبة تتحير من سماعها العقل و يتعجب منها النفس- و حكى عن فيثاغورث أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه و ذكاء قلبه نغمات الأفلاك و أصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال القوى

<sup>340</sup> (1) أقول هذا منقوض باللمس فإنه لا يدرك الجهة كما مر و ليس مدركه كليا- فللصوت مثلا سوى الجهة المعنية مشخصات جزئية منوطة بها و الجواب أن اللمس و إن كان لا يدرك الجهة التى أتى منها اللمس إلا أنه يدرك الجهة التى هي جهة العضو- الذى هو حامل اللمس فكيف يكون كليا و أما السمع فإن أدرك جهة المسموع القريبة ثم بعد التتبع البعيدة لزم أن يدرك المسموع الواحد قريبا و بعيدا و أن لا يدرك القريبة التى عند حامل السمع و البعيدة لم يدرك بعد لزم أن يدرك المسموع بلا جهة أولا فيكون كليا و المشخصات الجزئية الأخرى أيضا لم تدرك و عدم مدركيته لازم عدم مدركية الجهة لأنه إذا لم يدرك الأين و الوضع و غيرهما التى هي للهواء الذى هو موضوع الصوت المفروض عدم درك جهته، س ره

البدنية ورتب عليها الألحان و النغمات و كمل علم الموسيقى.

و اعلم<sup>341</sup> أن اشتمال الأفلاك و الكواكب على الطعوم و الروائح و الأصوات- و جميع ما يدركه الحواس هاهنا قول صحيح أيدته الأذواق الكشفية و البراهين العقلية- و المناسبات الوجودية و ذلك لأن الوجود مع كمالته و خيراته إنما يفيض من الأوائل على الثانوي و من الأعلى على الأدنى و هكذا إلى أدنى الوجود و كل ما يوجد من الصفات الكمالية في المعلولات الأخيرة فهي موجودة في مبادئها القريبة على وجه أطف و أصفى و كل ما توسط في الأسباب القريبة فهي موجودة في العلل القسوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم ألا ترى أن الكيفيات المحسوسة و جودها في موضوعاتها الجسمانية على نحو يلزمها التضاد و الانقسام و الاستحالة و غير ذلك و وجودها في الحواس و المدارك النفسانية على نوع آخر أصفى و أطف لصفاء القابل حيث يزول عنها- كثير من النقائص المصحوبة لها في الخارج و لها أيضا نوع آخر من الوجود في القوة العقلية على نوع أشرف و أعلى و جوهر السماويات في اللطافة دون عالم العقل و فوق عالم العناصر و هي في اللطافة بمنزلة الحواس فإن جوهر الحس للطفاته يقبل رسوم المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه و هو الذي يوجد فيه جوهر روحاني من جنس مادة الأشباح المثالية المتوسطة بين العقول و الأجسام- و الفلك لكونه بسيطا متشابه الأجزاء كله كالروح الحاصل في موضع الخيال منا و مما يزيل الاستبعاد في كون عالم الأفلاك مشتملا على الروائح و النغمات- أن هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي التي تكون في الخارج عن قوانا و مشاعرنا لما علمت مرارا أن المحسوس بما هو محسوس و جوده في نفسه ليس إلا و جوده للجوهر الحاس و معلوم أن وجودها للخيال مناط علمنا بها و انكشافها لدينا و قد

ثبت أن الخيال و جميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فإذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات و الأصوات و الروائح و المشمومات على وجه المشاهدة- تارة من جهة أمور خارجية معدة لها و تارة من جهة أسباب باطنية كما في المنام- فإننا قد نشاهد صورا عجيبة و أصواتا عظيمة في النوم لا نشك في وجودها فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية و الروائح الطيبة و النغمات العجيبة في عالم الأفلاك إذ ليست أسباب وجودها منحصرة في هذه الأمور المعتادة

<sup>341</sup> ( 1 ) هذا البيان لو جردت مقدماته برهانية يقينية لم يفد إلا اشتمال مرتبة من مراتب الوجود على ما يشتمل عليه المرتبة التي هي دونها كمراتب العقل و المثال بالنسبة إلى مرتبة الجسم و أما اشتمال جسم على ما يشتمل عليه جسم آخر من الكمال فلا و إن كان أحدهما أرق قواما و أطف جرما و البيان المسوق لإثبات ذلك غير برهاني البتة، ط مد

## فصل (6) فى البصر

قد تقرر فى علم التشريح أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب و أن الزوج الأول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بحلمتى الثدى و هو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا و يتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا إلى الحدقة اليمنى - و النابت يسارا إلى الحدقة اليسرى و قوة الإبصار مودعة فى الروح المصوب فى تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى.

## و اختلفوا فى كيفية الإبصار

### فالطبيعيون على أنه

بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى يشبه البرد و الجمد فإنها مثل مرآة فإذا قابلها متلون مضىء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الإنسان فى المرآت لا بأن يفصل من المتلون شىء و يميل إلى العين بل بأن يحدث مثل صورته فى المرآة فى عين الناظر - و يكون استعداد حصوله بالمقابلته المخصوصة مع توسط الهواء المشف و لما توجه الإيراد عليهم بوجهين.

أحدهما أن المرئى حينئذ يكون صورة الشىء و شبحه لا نفسه و نحن قاطعون بأنا نرى نفس هذا الملون.

و ثانيهما أن شبح الشىء مساو له فى المقدار و إلا لم يكن صورة له و مثالا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 179

و حينئذ يلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليدية لأن امتناع انطباع العظيم فى الصغير معلوم بالضرورة.

أجابوا عن الأول بأنه إذا كان رؤية الشىء بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لا نفس الشبح كما فى العلم بالأشياء الخارجية.

و عن الثانى بأن شبح الشىء لا يلزم أن يساويه فى المقدار كما يشاهد من صورة الوجه فى المرآة الصغيرة إذ المراد به ما يناسب الشىء فى الشكل و اللون دون المقدار - غاية الأمر أنا لا نعرف لمية إبصار الشىء العظيم و إدراك البعد بينه و بين الرأى بمجرد انطباع صورة صغيرة منه فى الجليدية و تأديها بواسطة الروح المصوب فى العصبين إلى الباصرة.

## و الرياضيون

على أن الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئى.

ثم اختلفوا هؤلاء فى أن ذلك المخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعة فى الجانب الذى يلي الرأس متفرقة فى الجانب الذى يلي القاعدة و قيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الذى يلي العين و يضطرب طرفه الآخر على المرئى.

و قيل الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء بكيفيته و يصير الكل آله فى الإبصار.

و ما نسب إلى الإشراقين و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي- أنه لا شعاع و لا انطباع و إنما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقى حضورى على المبصر- فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية فهذه ثلاثة مذاهب فى الإبصار.

و الحق<sup>342</sup> عندنا غير هذه الثلاثة و هو أن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدره الله

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 180

من عالم الملكوت النفسانى مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة- قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقلبه.

342 ( 1 ) أقول ما اختاره قدس سره فى باب الإبصار مذهب فحل و رأى جزل مناسب لمقام التعليم و التعلم إلا أن ما ذكره شيخ الإشراق قدس سره أيضا بمكان عال و در ثمنه غال يشير إلى مقامات سنوية للنفس حيث إنه قدس سره صرح بأن النفوس أنوار ساذجة بلا ماهية فإنها لا تبلغ إلى مقام إلا و تتجاوز عنه فلا حد لوجودها تنقف عندها و الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع- فهي حكاية عن حد الوجود لو كان محدودا فطريقة المصنف ناظرة إلى اتحاد المدرك- مع المدرك بالذات و طريقة الشيخ إلى اتحاده مع المدرك بالعرض الذى فى طريقة المصنف قدس سره كيف و الاتحاد مع المدرك بالذات يستلزم الاتحاد مع المدرك بالعرض- إذ الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن فالماهية فى النشاطين واحدة و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك مع أن تعدد حقيقة واحدة إنما هو بتخلل غيرها أي شيء كان- و العلم الإشراقى أيضا يقبل الشدة و الضعف أ لا ترى أن علم النفس بذاتها و قواها- و بدننها كلها إشراقى إذ الكل حاضر لها من باب حضور الشيء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاك الشيء عن نفسه مع تفاوتها بل علمها بذاتها حين نسيت ربها فأنساها نفسها حضوري- و حين عرفت نفسها فعرفت ربها أيضا حضوري و لكن أين هذا من ذلك و أين التراب و رب الأرباب و كيف لا يدرك الأشياء بالإضافة الإشراقية و الوجود الصرف الذى هو مناط وجود المدرك و كل وجود ما هو فيه لم هو كما أن ما هو فيه هو هل هو 180 و قال فى إلهيات الأسفار فى شرح

قوله ع: و كمال المعرفة التصديق به E\

و ذلك لأن من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذى لا أتم منه الذى يفتقر إليه الممكنات- و الوجودات الناقصة الذات فقد عرف أن لا بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود- و إلا لم يوجد موجود فى العالم أصلا و اللازم باطل فكذا الملزوم فحقيقة الوجود إذا عرفت على وجه الكمال و هو أن يكون معلومة بالعلم الحضوري الشهودي إذ قد ثبت فيما سبق أن الصورة العلمية فى الوجود لا بد و أن يكون نفس حقيقته المعلومة إلى آخر ما قال و قد حصر قدس سره العلم الحضوري فى موردين بل هذا بحسب الجليل من النظر و أما الإيرادات فمدفوعة عن الشيخ- أما الأول فبيان المادي بالنسبة إلى المبادي غير مادي و قد نقله قدس سره عن السيد المحقق الداماد قده فى مبحث المثل من السفر الأول فكذا بالنسبة إلى النفس بحسب مقامها السر و الخفى.

و أما الثانى فما ذكره الشيخ قده من أن أحدهما فى عالم المثال و هو موجه- و المصنف قدس سره لم يذكر وجهه لوقوله لا وجه له. و أما الثالث فبان قوله و الإدراك ليس إلا حصول صورة الشيء للمدرك- و حصول الشيء لأمر لا بد فيه من خصوصية و عليية منقوض بصورة علم الشيء بنفسه حيث يقول الجميع فيها باتحاد العالم و المعلوم و بصورة اتحاد العالم فى العلم بالغير حيث يقول هو قدس سره و فرفوربيوس و قوم آخرون بذلك فيها و وحدة النفس طور آخر من الوحدة.

و أما الرابع فبان التسمية قد وضح وجهها بما ذكرناه و إنما بسطنا الكلام فيه- مع كونه خروجا عن طور هذه التعليقة لكونه قدس سره قد زيف هذا المذهب فى كثير من كتبه كالأسفار و العرشية و حاشية حكمة الإشراق و غيرها و إنى قد وجدته حقا فلم أكتف الحق و كشفت عن وجهه الأستار و أبرزت لك بعض ما فيه من الأسرار بشرط صونه عن الأغيار و الله بيني و بينك، س ر ه

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 181

و البرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فإنه بعينه جار في جميع الإدراكات الحسية و الوهمية.

و قد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل و المعقول و قلنا إن الإحساس مطلقا- ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء أن الحس تجرد صورة المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفة و كذا الخيال يجردتها تجريدا أكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الإدراكات مطلقا إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة أخرى نورية إدراكية يحصل بها الإدراك و الشعور فهي الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل- و أما وجود<sup>343</sup> صورة في مادة فلا حس و لا محسوس إلا أنها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط.

و قد نص على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف بأثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك و أيضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثة المشهورة يرد على كل منها مفسد شتى أما مذهب الانطباع في الجليدية و مذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما.

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 182

و أما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضا أمور.

منها أن البرهان قائم على أن الجسم المادى و ما يعرضه من الصفات لا يمكن أن يتعلق به الإدراك إلا بالعرض كما مر ذكره سابقا.

و منها أن الأحوال يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الأمر الخارجى لزم أن يدرك ما لا وجود له فى الخارج و القول بأن إحدهما فى الخارج و الأخرى فى الخيال أو فى عالم المثال مما لا وجه له.

و منها أن الصورة الواحدة الخارجية إذا نظر إليها جماعة كثيرة لزم على هذا الرأى أن تكون مدركة لتلك النفوس كلها و الإدراك ليس إلا حصول صورة الشئ للمدرك و حصول الشئ لأمر لا بد فيه من خصوصية و عليه و العلة بالذات إنما هى فاعل و غاية و صورة و مادة و الشئ لا يكون حاصلًا بالذات إلا لشيء من

<sup>343</sup> (1) لا شك أن الأصول المبرهن عليها في أبحاث العاقل و المعقول من العلم الأعلى- تعطي أن المدرك صورة مجردة عن المادة و أن المدرك لها هي النفس المجردة لكن هذا لا يغني عن البحث الطبيعي عن الرابطة الموجودة بين القوة الجسمانية المنطبعة في البدن- و بين المادة الخارجية بعد ما تحقق بالحس و التجربة وجود رابطة بين الإدراك و بين البدن و المادة الخارجية فالبحث عن الانطباع و خروج الشعاع بعد ثبوت تجرد الصورة المدركة على حاله من دون أن يستغنى عنها كما هو ظاهر، ط مد

علله و أسبابه الذاتية فلو حصلت و وجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس إحدى العلل الذاتية لوجوده لها لكنها ليست مادة و لا صورة لها و هو ظاهر و لا فاعلة إياها و إلا لزم تكثر العلل الفاعلة لشخص واحد و لا غاية أيضا إذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة.

و منها أن تسمية هذه الإضافة من النفس التي بواسطة البدن إلى أمر جسماني - ذى وضع بالإضافة النورية مما لا وجه له إذ الإضافات التي يكون بين الأجسام أو بواسطة الأجسام و ما فيها ليست إلا إضافة وضعية لا غير كالمحاذات و المجاورة و التماس و التداخل و التباين و غير ذلك و جميع هذه النسب و الأوضاع إضافات مادية ظلمانية لما تقرر أن النسبة الوضعية من موانع الإدراك لأنها من لوازم المادية و مدار الإدراك على تجرد الصورة عن الوضع و المقدار المادى و أما العلاقة و النسبة النورية - فهي ما يكون بين الشيء و علة وجوده فإن الوجود عين الظهور و الفاعل و الغاية هما مبدأ وجود الشيء و المادة و الموضوع هما مبدأ قوة الشيء و إمكانه و قد يكونان مبدأ عدمه و خفائه لقبولهما ضد ذلك الشيء فثبت أن الحرى باسم الإضافة الإشراقية - هي النسبة التي بين فاعل الصورة و ذاتها و هي إنما يتحقق على ما قررناه فى الإبصار

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 183

بين النفس و الصورة الفائضة منه على ذاتها و كأن ما اخترناه كان مذهب الأوائل - و الاسم واقعا عليه فوقع فى النقل تحريف لغموض المذهب و قصور فهم الناقل و إذا دل البرهان على أن الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس و بطل القول بالشعاع - و بانطباع الصورة فى الجليدية و ما يجرى مجراها فثبت و تحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الآخرين المشهورين

فصل (7) فيما تمسك به أصحاب الانطباع و تعقيبه بما يرد عليهم و ذكر حجة النفاة قد تمسكوا بوجوه

أحدها و هو العمدة أن العين جسم صقيل نورانى

و كل جسم كذلك إذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمراة أما الكبرى فظاهر و أما الصغرى فلما يشاهد من النور فى الظلمة إذا حك المتنبه من النوم عينه و كذا عند إمرار اليد على ظهر الهرة السوداء و لأن الإنسان إذا نظر إلى نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء و إذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده و ذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك الوقت و إن غمض إحدى العينين يتسع ثقب العين الأخرى و ما ذلك إلا لأن جوهر نورانيا ملاء و لأنه لو لا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين لما جعلت ثقبنا الأنوار مجوفتين.

و هذا بعد تمامه إنما يدل<sup>٣٤٤</sup> على انطباع الشبح فيه لا كون الإبصار به.

و ثانيها أن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس

بأن يأتي صورته إليها لا بأن يخرج منها شيء إلى المحسوس فكذا الإبصار.

و أجيب بأنه تمثيل بلا جامع

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 184

أقول في سائر الحواس لا إتيان و لا خروج بل لفيضان صورة مناسبة للمحسوس متمثلة عند النفس فالجامع متحقق و لكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر.

و ثالثها أن من نظر إلى الشمس طويلاً ثم أعرض عنها

تبقى صورتها في عينه زماناً.

و دفع<sup>٣٤٥</sup> بأن الصورة في خياله لا في عينه كما إذا غمض العين.

و رابعها أن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي

يرى أكبر مما إذا بعد عنه و ما ذلك إلا لأن الانطباع على هيئة مخروطية من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة و قاعدته سطح المرئي حتى أنه وتر لزواوية المخروط و معلوم أن وتراً بعينه كلما قرب من الزاوية- كان الساق أقصر و الزاوية أعظم و كلما بعد فبالعكس و الشبح الذي في الزاوية الكبرى- أعظم من الذي في الصغرى و هذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع لا القاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت.

و أجيب بأننا لا نسلم أنه لا سبب سوى ذلك كيف و أصحاب الشعاع أيضاً يثبتون سببه- على أن استلزام

عظم الزاوية عظم المرئي و صغرها صغره محل نظر

و خامسها أنه لو لا الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليدية لكانت خلفة العين

<sup>344</sup> ( 1 ) قد تقدم أن اختصاص الإبصار و كذلك سائر الإحساسات بمعنى حصول الصورة العلمية بالنفس لا يعني عن البحث عن كيفية الإحساس المادي بمعنى حصول نتيجة التفاعل المادي بين القوة الجسمانية و بين المادة الخارجية فما وقع في كلامه ره في رد القول بالانطباع أو الشعاع من التمسك بأن الإدراك للنفس لا غير لا يصلح رداً لشيء، ط مد

<sup>345</sup> ( 1 ) و الصواب كما قال الفاضل القوشجي إن الصورة في الحس المشترك إذ فرق بين حالة المشاهدة و حالة التخيل و لا شك أن تلك الحالة حالة المشاهدة، س ره

على طبقاتها<sup>346</sup> و رطوباتها و شكل كل واحد منها معطلة فإن الفائدة في كون

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 185

الجليدية صافية أن يستحيل من الألوان و الفائدة في تفرطحها<sup>347</sup> أنه لو كانت خالصة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 186

الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس إلا على اليسير فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه أجزاء كثيرة و العينية إنما تقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة الجليدية و القرنية إنما لم يتقف لأنها رقيق أبيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء و لا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين.

<sup>346</sup> (2) و قد نظم هذه بالترتيب بالفارسية هكذا-

چشمت بهفت پرده و سه  
آب منقسم

کرد آفریدگار تعالی  
بفضل خویش

پس عنكبوت و بیض و  
عنب قرن و ملتحم

صلب و مشیمه شبکه  
زجاج آنگهی جلید

. و لما تكلم قدس سره في بعضها و كان في معرفتها و معرفة نضدها دلالة على حكمة الله تعالى و عنايته لا بأس بتبيين ما لها فنقول الطبقة الصلبة طبقة منشؤها و منبتها أطراف الغشاء الصلب الذي يلي العصبية المجوفة و قد بين في علم التشريح إن في داخل القحف غشاءين أحدهما غليظ و الآخر رقيق و هما محيطان بالدماع و لذا يقال لهما إما الدماغ- كما إن في خارجه غشاء يقال له الغشاء المجلل للقحف و الطبقة المشيمية طبقة- تنتسج من أطراف الغشاء الرقيق و من العروق و الشرايين و لكثرة العروق و الشرايين فيها شبهت بالمشيمية أو لاشتمالها على الشبكة اشتمال المشيمية على الجنين و الشبكية طبقة منشؤها أطراف العصب المجوف و هي محتوية على الزجاجية و الجليدية من ورائهما- إلى العنكبوتية التي بين الجليدية و البيضية احتواء الشبكة على الصيد و لهذا سميت بها و قيل لاشتبكها بالعروق الكثيرة التي تنفذ فيها من الغشاء الرقيق و الرطوبة الزجاجية رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب إلى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب يشتمل على النصف الآخر من الجليدية إلى أعظم دائرة منها لتغذوها فإن الجليدية رطوبة في غاية البياض و الصفاء و النور و لا يمكن استحالة الدم إليها دفعة فاحتيج إلى متوسط بينها و بين الدم و هو زجاجية و صفاء الزجاجية لأنها تغذو الصافي- و حرمتها لأنها من جوهر الدم و غلظتها لئلا تسيل و تتفرق و إنما أخرجت عن الجليدية- لأن مددها يأتي من الدماغ بتوسط الشبكية فوجب أن تتصل بها و ليكون إلى مبدأ الغذاء أقرب و الرطوبة الجليدية و تسمى بالبردية أيضا رطوبة شبيهة بالجليد في الجمود و الصفا و هي أفضل أجزاء العين إذ بها يقع الإبصار و لها الرئاسة و البواقي خادمة و نافعة و وقاية لها و لأشرفيتها جعلت في الوسط و هي مرآة تنطبع فيها مثل الأشياء- و العنكبوتية طبقة مثل نسج العنكبوت رقيقة جدا تغشى الظاهر من الجليدية- و منشؤها أطراف الشبكية و هي حاجزة بين الجليدية و البيضية لأن البيضية فضلة غذاء الجليدية و ملاقات الفضول على الدوام مضرة و إنما جعلت رقيقة في الغاية لئلا يمنع الأضواء و الأشباح من الجليدية و البيضية رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا و صفاء و قواما و إنما جعلت قدام الجليدية لتحجب عنها الأضواء القوية فتقع عليها تدريجا فلا تقهرها و لئلا يجففها الهواء بسبب سد هذه الرطوبة تندية هذه الرطوبة لها و لتحجز بينها و بين العينية فلا تتأذى بصلاية العينية و خشونتها و العينية طبقة ثخينة الجرم ظاهرها صلب لاتصاله بالقرنية و باطنها لين كأنه لحم اسفنجي ذو خمل و خشونة و في وسطها ثقبه محاذية للجليدية ينفذ فيها النور مثل ثقبه العنب عند نزعه من العنقود و لهذا سميت عينية و فائدتها أن تمسك البيضية عن التبدد و أن يكون ما ينفذ إلى العين من الفضول- يمنعه ذلك من الوصول إلى الحدقة و لونها الطبيعي عند أرسطو هو الأكلل فإنه يجمع البصر و يقويه و يعدل الضوء و عند جالينوس هو الأزرق فإن الأكلل يكتف الروح كثفا شديدا و يجمعه جمعا مستكرا و الأزرق لما فيه من البياض يبسط الروح و يخلخله و يزيد في مادته فيقوى البصر بذلك و يقال إن أرسطو كان أكلل و جالينوس كان شديد الزرق و القرنية طبقة صلبة مشفة مثل القرن الأبيض المرقق بالنحت و منشؤها الطبقة الصلبة و هي وقاية لما تحتها من الطبقات و الرطوبات و لذلك جعلت صلبة ذات أربع طبقات كطبقات القرن حتى لو أصابت أحدها آفة سلمته الأخرى و قيل لذا سميت بالقرنية و جعلت شفافة لئلا يحجب الشعاع عن النفوذ و منزلتها من الجليدية منزلة زجاج القنديل من السراج يمنع الآفات الخارجية و لا يحجب النور عن البروز و الطبقة الملتحمة حجاب غضروفي صلب مشف تخين مختلة بعضل حركة المعتلة يمتلىء لحما أبيض دسما لتلين العين و الجفن أيضا و لا يجف بكثرة الحركة و ملاقة الهواء و منشؤها عند بقراط هو الغشاء الصلب الذي فوق القحف و عند روقس هو الغشاء الصلب الداخل و هي تلتحم حول القرنية و لا تغشاها كما تغشى سائر الطبقات و لذلك سميت به كل ذلك مصرح بها في الطب، س ره

<sup>347</sup> (1) التفرطح التعريض القليل في قدامها و أما مؤخرها فيميل إلى الطول ليتمكن في العصب المجوف، س ره



و أجب بأن هذه الحجة غير برهانية إذ من الجائز أن يكون لخلق العين على طبقاتها وأشكالها و رطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع.

و سادسها أن الممرورين قد يبصرون صورا مخصوصة متميزة

و هي غير موجودة في الخارج و لا بد لها من وجود لامتيازها و تعيينها فهي لا محالة موجودة في البصر أو في جزء من أجزائه و إذا ثبت كيفية الإبصار في بعض المواضع و أنها بالانطباع ثبت في غيره أيضا لعدم الفرق.

و أجب<sup>348</sup> بأن ذلك يدل على أن الإبصار في هذا النوع بالانطباع و لا يدل على أن إبصارنا للموجودات الخارجية لأجل انطباع صورها.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 187

أقول الحق أن هذه الحجة قوية على إبطال مذهب الشعاع و مذهب<sup>349</sup> من يرى أن الرؤية تتعلق بالصورة الخارجة من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكد<sup>350</sup>.

و سابعها أن شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا

و إذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة.

و أجب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق أنا إنما أثبتنا الأشباح الخيالية لأنه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من إثباتها في الخيال و أما الإبصار فلتحقق المبصر في الخارج لم نحتاج إلى إثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حالة إضافية بين القوة الباصرة و بين المبصرات الموجودة في الخارج.

348 ( 1 ) الأولى أن يقال إن تلك الصور في الحس المشترك فإنه كما ينتقش بالصور من الحواس الظاهرة كذلك ينتقش بها من الباطن كما في النوم و شبهه إذ المانع من انتقاشه من الباطن إما اشتغاله بما يورده الحواس و هو يزول بالنوم أو بالضعف الفطري في الحواس أو بالاستعانة بما يوجب الوهن فيها كما تقرر في موضعه و أما استعمال العقل للمتخيلة في مآربه من الأمور الغير المحسوسة و هو يزول في حالة المرض و في بعض الأعراض كالبرسام و نحوه يزول الأول أيضا إما لضعف الروح البخاري و قلته عن الانبساط إلى الظاهر و إما لقوة تلك الصور الباطنة لآفة في الدماغ فعند رفع المانعين كل ما يخترعه المتخيلة في الصور الخيالية يشاهده الحس المشترك ثم يحفظه الخيال ثانيا فإن القوى الباطنة كالمرايا المتعكسة و الحس المشترك مع ذلك كمرآة ذات وجهين وجه له إلى الظاهر و وجه له إلى الباطن.

إن قلت ما قال المجيب إن ذلك يدل إلخ قد تعرض المستدل لدفعه بقوله و إذا ثبت كيفية الإبصار إلخ- قلت ما تعرض لدفعه غير هذا فإن ذلك هو التفرقة بين الأصحاء و أصحاب المرءة- و هذا هو التفرقة بين الصور الموجودة و الصور الغير الموجودة على أنه يمكن حمل جوابه على أن إثبات كيفية الإبصار في بعض المواضع لا يكفي، س ر ه

349 ( 1 ) أقول لا قوة لها عليه فإن من يقول إن ثاني ما يراه الأحوال أو ما في المرايا و نحوها في عالم المثال بقدر على أن يقول ما يراه الممرورون في ذلك العالم- و لهم يحصل إضافة إليه، س ر ه

350 ( 2 ) فإنه إذا كانت المبصرات بالذات فيما لها صور في المواد في عالم النفس مع هيئاتها وأشكالها و أوضاعها و جهاتها و قربها و بعدها و غير ذلك بحيث لا يشذ عنها شيء مما لها حال كونها في المواد إلا المادة نفسها و كانت المبصرات بالعرض خاصة خارجة عن عالمها كانت صور الممرورين في عالم نفوسهم و من صقعها و منشئاتها على نهج أوضح و أجلى فإن الأول فيه خفاء على غير أهله و لا يصدقون به، س ر ه

و أما أدلة نفاة الانطباع

فالحجة الأولى

ما ذكره جالينوس و هو الذى عول عليه القوم أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطة للناظر لكننا نبصر نصف كرة العالم.

و اعترضوا على هذه الحجة بوجه- أحدها أن الجسم الصغير مساو للكبير فى قبول الانقسامات بغير نهاية فلم لا يجوز أن يقبل شكله.

و ثانيها هب أن البصر لا ينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالمقايضة يعلم أن ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبة كما فى النقوش المصورة فى الجدران و غيرها من الأشياء و ثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة فى المرأة من نصف كرة العالم فإذا جاز انطباع العظيم فى الصغير فى المرأة فليجز فى البصر.

و رابعها المعارضة بالصور الخيالية فإننا نتخيل بحرا من زبيق و جبلا من ياقوت و هذه الصورة لا محالة موجودة لتميزها و تعينها و تأثيرها فى النفس و ليس وجودها فى الخارج فهى لا محالة فى محل منا و كذا الصور التى يشاهدها الممرورون- فإنهم قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة فلا بد لها من محل فإن كان محلها أمرا جسمانيا من بدننا فحينئذ يكون الشئ العظيم منطبعاً فى المحل الصغير فليجز فى الإبصار مثله- و إن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح.

أما أولا فلأنهم استدلوا على أن المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس- و أما ثانيا فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات فى النفس مع أن لا مقدار لها و لا حجم أصلا فلأن يعقل انطباع الصور العظيمة فى الحجم الصغير كان أقرب.

و أما ثالثا فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور فى النفس فصح القول بالانطباع- و صار النزاع بعد ذلك فى محل الانطباع نزاعا آخر.

و الجواب أما الأول فهو ركيك جدا لأن الجسم الصغير كونه موافقا للجسم

الكبير فى عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه فى المقدار و لا فى مقدار الأقسام- و أما الثانى فالإبصار<sup>351</sup>  
أمر دفعى ليس فيه مقياسه و استدلال.

و أما الثالث فالقول بانطباع الصور فى المرآة كالقول بانطباعه فى الجليديه فى البطلان و سبب الرؤيه هناك  
شئ آخر غير الانطباع كما ستعلم.

و أما الرابع فهذه الصور الخياليه و التى يشاهدها الممرورون ليس فى محل عندنا- حتى يلزم أن يكون محلها  
إما جزءا جسمانيا منا أو نفسا بل هى صور معلقه يقيمها النفس- و يحفظها ما دامت تشاهدها و الذى استدلوا  
عليه ليس إلا أن محل الصور الجزئيه- لا يمكن أن يكون هو النفس و أن القوه العاقله لا تدرك الجزئيات  
بذاتها المجرده.

و أما أن كل إدراك فهو بحلول الصورة فى جوهر المدرك فلم يقد عليه برهان و لا حجه- و قولهم إن انطباع  
المقدار العظيم فى مقدار الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع أنه مجرد  
قياس تمثيلى بلا جامع غير وارد هاهنا إذ قد علمت أن المقيس عليه أعنى النفس ليست محل الصور الخياليه.  
ثم من المعلوم الواضح أن كل مقدارين فإما أن يتساويا أو يتفاضلا و متى تفاضلا كانت الفضله خارجة فيمتنع  
انطباع المقدار العظيم فى المقدار الصغير.

و أما الشئ الذى لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرين و لهذا اعترض صاحب<sup>352</sup> المباحث على الشيخ  
و أصحابه بأنهم لما جوزوا أن يكون محل المقادير هو الهيولى التى لا مقدار لها فى ذاتها فكيف يسع لهم أن  
يحتجوا على القول بالانطباع فى باب الإبصار بأن الصورة الخياليه قائمه بالخيال أو النفس فإذا جاز انطباعها  
فى النفس- فليجز انطباعها فى البصر فإن انطباع العظيم فى المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباعه فيما لا  
مقدار له.

أقول فرق بين أن يكون الشئ متعينا فى الخارج بأنه لا مقدار له و ذلك كالنقطه و النفس مطلقا و كالخط و  
السطح باعتبار و بين أن يكون الشئ فى نفسه يمكن له أن

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربه، ج8، ص: 190

<sup>351</sup> (1) ممنوع بل التجربات و الأبحاث الدقيقة دالة على ذلك، ط مد  
<sup>352</sup> (2) أى للذهول و التفصيل اعترض، س ره

يتقدر بشيء و أن لا يتقدر بأن يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدرا و لا لا متقدرا- بل يقبل كلا من الأمرين من خارج و ذلك كالهولي التي نسبتها إلى جميع المقادير على السواء و كذا نسبتها في ذاتها لأن يتكلم و أن لا يتكلم على السواء لأنها مبهمه الذات غير متحصلة و ذلك بخلاف ما إذا تحصل شيء بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلا- أو بأن له مقدارا من جهة كالخط أو بأن له مقدارا صغيرا كالخردلة فاستحال للنقطة أن يقبل مقدارا مطلقا و للخط أن يقبل مقدارا سطحيا أو جسميا و للخردلة أن يقبل مقدارا عظيما و ليس بمستحيل للهولي أن يقبل المقادير كلها.

### الحجة الثانية

أن الإبصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب و البعيد- فإن المبصر إذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرتسم من شيء بعيد أو شيء قريب كما أن الجسمين إذا حضر عند الرائي أحدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الإبصار أن أحدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيد لكن الإحساس بالقرب و البعد حاصل فيطبل الانطباع.

و الجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة و القصيرة- فلا جرم صح منه أن يدركها.

### الحجة الثالثة

أن الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملونة و جب<sup>353</sup> أن لا يتشبح بالأشكال و الألوان كالهواء و إن كانت ملونة لزم محالان.

أحدهما أن يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئي.

و ثانيهما أن لا يتأدى الشكل و اللون الحاصل في سطحه إلى ما وراءها من ملتقى العصبين كما في الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل و صورة فإنه لم يتأد إلى ما وراءه.

### الحجة الرابعة

أن المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا أن نحس تلك

<sup>353</sup> (1) فيه أنه منقوض بالماء الصافي و البلور و نحوهما فإنها غير متلونة مع أنها متشبح بها و الحل أن الجليدية و إن لم تكن متلونة لكن لها قوام كالماء لا كالهواء- و كل ما له قوام و ميز متلون متشبح فما سيقول إن هاتين الحجتين قويتان إلخ غير موجه إلا في الأخيرة، س ر ه

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 191

الصورة منطبعة فيها كما أن الخضرة متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندركها و لكننا إذا نظرنا إلى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين و لو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات و حيث اختلفت فعلنا أن الصورة غير منطبعة فيها.

أقول هاتان<sup>354</sup> الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية- و نحن لا نقول به بل بأن الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع و لا حلول كما مر.

### الحجة الخامسة

زعم جالينوس أنه لو كان يخرج من المبصر شبح إلى الجليدية- لكان قد نقص المبصر أو اضمحل على طول الزمان و هذا في غاية السقوط لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر إلى البصر بل بأن مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدأ صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الإبصار.

### الحجة السادسة

أن الفاعل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون و الشكل المخصوص في العين- لكان قد فعلها في الهواء المتوسط و ليس كذلك بشهادة الحس. و جوابه<sup>355</sup> أن ما ذكرتم بعد تسليمه إنما يلزم إذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل كالبعيد و ليس في الهواء استعداد أن ينطبع فيه صورة المرئي

## فصل (8) فيما قاله أصحاب الشعاع

و اعلم أن علم المناظر و المرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين و بنوا

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 192

<sup>354</sup> (1) الحجة الأولى فيها منع أن يكون الوارد من اللون على البصر بأي وجه ورد باقيا على خلوصه و لا طريق للمستدل إلى إثباته و الحجة الثانية فيها أن الذي يراه الناظر في جليدية ناظر آخر شيء غير الصورة البصرية التي يتحقق بها الإبصار و قد صح ذلك، ط مد  
<sup>355</sup> (2) أي لا نسلم أولا أن الجسماني لا يفعل في البعيد إلا بعد فعله في القريب فإن الشمس تفعل الضوء و الحر هاهنا و لا تفعلها في القريب منها، س ره

الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الأجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط رأسه عند النير- وقاعدته عند ما يقابله فهذا مما يستدعي الظن بأن الرؤية بخروج الشعاع من البصر- ويكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع و لكننا قد أقمنا البرهان على أن المحسوس لكل حاسة هو الصورة الإدراكية المفارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية ومع ذلك لا بد في الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة- ومقابلة النقطة مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط<sup>٣٥٦</sup> ونحن لا ننكر أيضا تحقق الشعاع من البصر إلى المرئي صورته لكن نقول لا بد في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس وجميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا إليه و إن وافق رأيهم أيضا فإن الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد.

كقولهم إن الشيء إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب لأن المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة و يضيّق<sup>٣٥٨</sup> لذلك الدائرة التي عند المبصر و كلما ازداد

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 193

الشيء بعدا ازدادت الزوايا ضيقا و الدائرة صغرا إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار.

و كقولهم يرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء لأن الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة و أما في الماء فينعطف الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئي فيرى المرئي أعظم لأن<sup>٣٥٩</sup> الزاوية التي بإزائه في الجليدية بحالها في العظم- و عظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه<sup>٣٦٠</sup> ينفذ مستقيما و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيما و منعطفا معا من غير تمايز و

<sup>356</sup> (1) و لكن كل ذلك له مدخل عنده قدس سره بنحو الإعداد، س ره  
<sup>357</sup> (2) هذه هي النصفة التي لا مرية فيها لكن كان عليه ره أن يسلم مثله لأصحاب الانطباع أيضا لعدم مزاحمة قولهم قوله بإدراك النفس حقيقة،

ط مد  
<sup>358</sup> (3) إن قلت الزوايا و الدائرة تضيقان لكن المرئي لا يندمج و لا ينطوي فليصل قاعدة الشعاع ببعض المرئي و ليبصر ذلك البعض و نحن نبصر كله و لكن صغيرا.

قلت على القول بالشعاع موضع الإبصار قاعدة المخروط ففي البعد تلك القاعدة كمرآة صغيرة و المرآة الصغيرة يتراءى فيها المرئي بشكله و لكن صغيرا كما أن سبب الصغر على القول بالانطباع أن صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحدث فيه زاوية مخروط متوهم لا تحقق له رأسه مركز الجليدية و قاعدته سطح المرئي و تلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي و تصغر بصغرها الجزئي الذي يقع فيها من الجليدية و لا شك أن المنطبع في الأصغر أصغر فعندهم موضع الإبصار زاوية ذلك المخروط المتوهم و أما عدم وضوح المرئي البعيد على القول بالشعاع فلضعف الشعاع لتفاوته كيفاً أي شدة و ضعفا بحسب القرب و البعد من رأس المخروط و قاعدته، س ره

<sup>359</sup> (1) أي لا كما في الهواء إذ لا تبقى بحالها في العظم كما ذكر و إن المخروط يستدق كلما بعد المرئي و أما هاهنا فلتراكم الشعاع لعظم الزوايا و الدائرة فتكون الدائرة كمرآة كبيرة فيكون المرئي كبيرا، س ره

<sup>360</sup> (2) إن قلت الشعاع و الماء كلاهما بسيط و أجزاءهما متشابهة فلو نفذت بالاستقامة أو بالانعطاف لاتفتت الكل فيهما. قلت سيأتي أن قوة الشعاع في السهم فإذا اختلف بالقوة و الضعف جاز اختلافه في الاستقامة و الانعطاف، س ره

ذلك إذا قرب المرئى من سطح الماء و أما إذا بعد فيرى فى الموضوعين - لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين.

و كقولهم إذا غمضنا<sup>361</sup> إحدى العينين و نظرنا إلى القمر نراه قمرين لأن الامتداد الشعاعى الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة و يتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى المرئى فلا يلتقى طرفاهما على موضع واحد بل فى موضعين فيرى المرئى اثنين.

و هكذا فى الأحوال و إذا وضعنا<sup>362</sup> السبابة و الوسطى على العين مع اختلاف فى الوضع و نظرنا إلى السراج فإننا نراه اثنين و إذا نظرنا إلى إحدى الخشبتين الدقيقتين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 194

المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما فى القرب و البعد نرى الأخرى اثنين.

و كقولهم إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإننا نرى فى الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه و فى السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء.

هكذا نقل بعض العلماء عنهم و فيه ما لا يخفى<sup>363</sup> من النظر و الأولى أن نرى<sup>364</sup> قمرا فى السماء بالشعاع النافذ إلى السماء بالاستقامة و نرى قمرا فى الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء نعم هاهنا شىء آخر و هو أنا قد نرى فى الماء المقتصد فى اللون ثلاثة أقمار أحدها فى السماء بالشعاع النافذ إليه مستقيما بلا واسطة- و الثانى و الثالث فى الماء أحدهما يرى بالشعاع المنعكس إلى القمر من سطح الماء الظاهر- و الآخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر إلى القمر و من هذا القبيل رؤية الشىء اثنين عند توسط المرأة على وضع خاص بيننا و بينه إحداهما بالاستقامة- و الأخرى بالشعاع الممتد من الباصرة إلى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه.

و كقولهم إن السبب فى رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوسا أن الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجرة من موضع أقرب إلى الرائي- و إلى أسفله من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعدته

<sup>361</sup> (3) أي فتحناها بعد الغمض ففي أول الفتح بعد الغمض نرى القمر أو غيره أي شيء كان شبيهاً كأنه ينفصل أحدهما عن الآخر ففي العبارة قصور كما ترى، س ر ه

<sup>362</sup> (4) بل إحداهما على العين مع اختلاف فى الوضع أي وضع العين لا وضعها- فالمراد بالوضع الموضع المقول المصطلح أي نضع الإصبع بحيث يغور جلد الجفن- و يخرج الحدقة فيخالف وضع العين الصناعى وضعه الطبيعى، س ر ه

<sup>363</sup> (1) أقول لا غبار عليه غابته أن المتعلق أعني قولنا فى السماء غير مذكور فى الفقرة الأولى و أما فى الثانية فلم يقولوا نرى قمرا فى الماء بل قالوا فى السماء لأن مذهبهم ليس الانطباع فى المرايا بل مذهبهم انعكاس الشعاع من المرأة إلى المرئى بحيث يحدث الزاوية هناك فإذا وقع فى مقابلة الرائي جسم صيقلي- انعكس شعاع بصره منه إلى نفس ذلك الرائي فيرى نفسه على رأيهم لا صورته و شبحه لكن لا شعور له بالانعكاس فيتوهم أنه يراه بالاستقامة، س ر ه

<sup>364</sup> (2) كذا،

الشجرة بقاعدته عكسها و النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكونه أبعد منه و باقى أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجرة فيراها منكسا و بيان هذه الأمور و نظائرها على التحقيق فى علم المناظر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 195

## فصل (9) فى سبب الحول و فيما وقع الخلاف بين أصحاب الشعاع و أصحاب الانطباع فى سبب الحول

فرغم أصحاب الانطباع أن شبح المبصر أول ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية- و الإبصار ليس عندها و إلا لكان الواحد<sup>365</sup> يرى الاثنين كما إذا لمس شىء باليدين كان لمسين و لكن كما أن الصورة الخارجية يمتد منها فى الوهم مخروط يستدق إلى أن يقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذى فى الجليدية يتأدى منه بواسطة الروح المصبوب فى العصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقى المخروطان و يتقاطعان هناك و وراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ يتحد معهما صورة شبحية واحدة- عند الروح الحامل للقوة الباصرة فإن لم يتأد<sup>366</sup> الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحينئذ ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة أخرى على حدة فيرى الشىء الواحد شيئين.

و قال أصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لأننا إذا تكلفنا الحول و نظرنا إلى الشىء نظر الأحول نراه أيضا اثنين كما يراه الأحول و نحن نعلم أن عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين فى داخل الدماغ فإن التقاءهما ليس على وجه يبطل- و يعود متى شئنا و أيضا لو كان فى مقابلنا شيئان أحدهما قريب و الآخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا و جمعنا البصر عليه كأننا لا ننظر إلى غيره و إنا نراه واحدا و نرى الأبعد فى هذه الحالة شيئين- و لو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان الأمر بالعكس من ذلك فلو كان السبب فى الحول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 196

ما ذكره من انحراف العصبتين لما تصور أن يرى فى حالة واحدة أحد الشيئين واحدا و الآخر اثنين فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع بل السبب<sup>367</sup> فيه أن النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئى ثم إن قوة هذا النور و سلطته فى سهم المخروط و سميناه خط الشعاع و خطا

<sup>365</sup> (1) كذا قال كثير من الفضلاء و فيه أنه لو كان كذلك لسمع الصوت الواحد صوتين لمكان الصماخين و عدم التأدية إلى واحد، س ره  
<sup>366</sup> (2) هذا و كان السبب الذى سينقله من أصحاب الشعاع يتم لو ثبت أنه لا يرى الأحول الذى هو ذو العين الواحدة الشىء الواحد اثنين و لم أحققه، س ره  
<sup>367</sup> (1) فرض حسن يوجه به الرؤية البصرية توجيها حسنا غير أنه غير متعين- لجواز أن يفرض مكان خروج الشعاع من البصر إلى المبصر دخول الشعاع من نحو المبصر إلى البصر بعين الوضع الذى فرضوه فى كلامهم، ط مد



الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر يتحدان على نقطة هناك و جمع البصر على الشيء-  
يوجب إيقاع سهمى المخروط عليه فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع السهمان عليه و فى تلك  
الحالة يقع على الشيء الأبعد من كل مخروط طرفه الوحشى دون السهم و دون طرفه الأنسى و المراد  
بالطرف الأنسى ما يلى المخروط الآخر و بالوحشى ما يقابله فيرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً  
واحداً و الأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما فى الأقرب إلى جنبه ما يخرج من  
العين اليمنى إلى جنبه الأيسر و ما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن و أما إذا جمعنا البصر على الأبعد  
فقد وقع السهمان عليه فى موضع واحد و على الأقرب فى موضعين و على جنبه لكن السهم الخارج من  
العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن و الخارج من اليسرى على جنبه الأيسر فيرى الأبعد شيئاً واحداً و الأقرب  
اثنين و هكذا حال الأحوال فإن سهمى مخروط عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه  
من القاعدة أو يلتقيان من العينين فى الهواء قبل الوصول إلى المرئى و إنهم أبداً يرون الأشياء بطرف  
المخروط لا بوقوع السهم عليها إلا أن يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لو أمكن و حينئذ يرونه واحداً كما  
هو.

و اعلم<sup>368</sup> أن أصحاب انطباع الأشباح ذكروا أسباباً أخرى للحول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 197

منها حركة الروح الباصرة يمنة و يسرة فيرتسم الشبح فى بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين  
و هو مثل الشبح المرتسم فى الماء الساكن مرة و فى الماء المتموج مرارا كثيرة.

و منها حركة الروح الذى وراء تقاطع العصبتين إلى قدام و خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة  
إلى حس المشترك و أخرى إلى ملتقى العصبتين فيتأدى إليهما صورة المحسوس قبل أن ينمحي ما تأدى إلى  
الحس المشترك أو الملتقى فحينئذ يحصل فى كل واحد منهما صورة أخرى مرئية و الفرق بين هذا السبب و  
الذى قبله أن هذه الحركة المضطربة إلى قدام و خلف و كانت تلك يمنة و يسرة

فصل (10) فى أنه لا بد فى الإبصار من توسط الجسم الشفاف

<sup>368</sup> ( 2 ) هذان الوجهان ضعيفان أما أولاً فلأننا إذا تكلفنا الحول أو كان فى مقابلنا خشبان قريب و بعيد و جمعنا النظر على أحدهما على ما مر لزم  
أن يكون الروح المصوب متحركاً و ساكناً فى حالة واحدة على جمع النظر المذكور- و فى حالتين على تكلف الحول و أما ثانياً فلأنه يلزم أن يرى  
أكثر من الاثنين- كشبح السراج المرتسم فى الماء المتموج، س ره

و اعلم أن الحجة على ذلك أن تأثير القوى المتعلقة بالأجسام فى شىء و تأثرها عنه لا يكون إلا بمشاركة الوضع و منشأ ذلك أن التأثير و التأثر لا يكون إلا بين شيئين بينهما- علاقة عليّة و معلوليّة و هذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة و ما يتعلق به من مادة أو موضوع أو بدن لأنها إما علّة ذاته أو علّة تشخصه أو كماله و متحققة بالعرض<sup>369</sup>

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 198

بينها و بين ما له نسبة وضعيّة إلى ذلك المتعلق به فإن العلاقة الوضعيّة فى الأجسام- بمنزلة العلاقة العليّة فى العقليات إذ الوضع<sup>370</sup> هو بعينه نحو وجود الجسم<sup>371</sup> و تشخصه

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 199

فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسما واحدا فإذا وقع تأثير خارجى على أحدهما فيسرى ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخن بعض جسم بالنار فإنه يتسخن بعضه الآخر أيضا بذلك التسخين و كما استضاء سطح بضوء النير يستضىء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النير و إنما قيدنا التأثير بالخارجى لأن التأثير الباطنى الذى لا يكون بحسب الوضع لا يسرى فيما يجاور الشىء فإذا تقرر هذا<sup>372</sup> فنقول إن الإحساس كالإبصار و غيره هو عبارة عن تأثر القوى الحاسة من المؤثر الجسمانى و هو الأمر

<sup>369</sup> ( 1 ) المراد بالتحقق بالعرض هو التحقق بالتبع مسامحة و إلا فالتحقق بالعرض هو التحقق المجازي و لا يدخل ذلك فى البراهين هذا و مع ذلك فالبيان ليس بيانا برهانيا و لو صح البيان كانت نتيجته أنه لا بد فى التأثر الجسمانى من كونه فى الخارج عن الجسم المؤثر و هو مع ذلك ممنوع لظهور تأثير الصور فى موادها و أجسامها و أما كون الجسم المتأثر ذا فصل و ابتعاد من الجسم المؤثر فلم يتبين بعد. و أما قوله و أما إذا كان الجسمان متجاورين متصلين فكأنهما كانا جسما واحدا الخ فمن المعلوم أن المقدمة المشتبهة على التشبيه شعريّة لا برهانية فالصحيح أن تبنى المسألة على التجارب دون البيان العقلي المحض، ط مد

<sup>370</sup> ( 1 ) و ذلك لأن المقدار الذى يعد مادة الجسم الطبيعى لقبول القسمة الفكية- و يقبل بذاته القسمة الوهمية من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم الطبيعى- و من عوارض الماهية له لا من عوارض الوجود كما صرح به مرارا فتلك الهيئة الحاصلة بالنسبتين للأجزاء الحاصلة فى قوام وجود الجسم داخلة فى نحو وجوده و بها هويته و اعلم أن الوضع قد يطلق و يراد به كون الشىء مجاورا أو محاذيا أو نحوهما لشيء و هذا بالحقيقة نوع من مقولة الإضافة و يطلق و يراد به الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض فى الجهات و بسبب نسبتها إلى الخارج- و هذا هو المقولة كالقيام فإنه هيئة حاصلة للقائم بكه بسبب الوضع الإضافي و المجاورة المخصوصة للأجزاء و نسبتها إلى الخارج بحيث لو بقيت نسبة الأجزاء بحالها- و زالت النسبة بينها و بين الخارج لم يكن ذلك الوضع إذا تقرر هذا فنقول- الوضع الذى يقال إن تأثير القوى بمشاركته و عبر عنه بالعلاقة الوضعيّة هو المعنى الإضافي كالمجاورة و المحاذاة و نحوهما و الذى هو بعينه نحو وجود الجسم و تشخصه لو سلم- إنما هو معنى المقولة إذ لو لم يكن أمارة تشخص الجسم إلا الهيئة المخصوصة لأجزائه لا شك أنها أدخل فى ذلك و لا دخل للإضافة إلى الخارج فى قوام وجود الشىء و تشخصه لأن مقوم الشىء ثابت له و لو قطع النظر عن جميع ما عداه و الجواب أن المراد بالوضع- فى قوام تأثير الجسمانى بمشاركة الوضع هو المقولة المخصوصة لا الإضافة فإنها أمر اعتباري لا مدخلة لها فى التأثير و إن أردف أحيانا بالإضافة كما يقال تأثير الجسمانى بمشاركة الوضع و المحاذاة فالمراد بها أيضا تلك الهيئة البسيطة اللازمة للنسبتين- لا أن لنفس تلك النسبة إلى الخارج مدخلة و ذلك كما إذا قلنا للحس اللايشروط فى ضمن الإنسان الحكم الفلانى لا يلزم أن يكون ذلك الحكم له مأخوذا بشرط لا- على أنه بتقدير أن يكون الراد به الإضافة المخصوصة يتم التقريب أيضا لأن مراده قده بيان سبب المدخلة بأن الإيجاد لما كان متفرعا على الوجود و كان وجود الجسم متقوما بالهيئة الملازمة للنسبة إلى الخارج كان إيجادها أيضا مشروطا بإضافة مخصوصة إلى الخارج كالمجاورة و نحوها فتقوم إيجاد الجسمانى بهذا الوضع نشأ من تقوم وجوده بذلك الوضع، س ره

<sup>371</sup> ( 2 ) كان المراد بكون الوضع نحو وجود الجسم كونه جهة من جهات تعيينه- كما أنهم يقولون إن الجسم التعليمي هو تعيين الجسم الطبيعى هذا و هذا المعنى يتضح مزيد اتضاح على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر كما يظهر من بعض كلماته رحمه الله، ط مد

<sup>372</sup> ( 1 ) لا يقال هذا يقتضى أن يتحقق الإبصار إذا قرب المرئي من البصر قريبا مفرطا- لكمال الاتصال حينئذ فأية حاجة إلى توسط الشفاف ليحصل الاتصال فإنه حاصل بدونه لأننا نقول كل تأثير خاص مشروط بوضع خاص و اتصال مخصص فالوضع الخاص أن لا يكون قريبا مفرطا و لا بعدا مفرطا و الاتصال المخصص أن يكون بتوسط الشفاف، س ره

المحسوس الخارجى فلا بد هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة و ذلك الأمر المحسوس و تلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادى بينهما إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعا- و لا نسبة بينهما طبعاً بل العلاقة إما ربط عقلى أو اتصال حسى فلا بد من وجود جسم واصل بينهما و ذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الثخن فليس هو فى نفسه قابلاً للأثر النورى فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر أو ارتباط المنير بالمستنير فإن الرابط بين الشئيين لا بد و أن يكون من قبلهما لا أن يكون منافياً لفعلهما فإذن لا بد أن يكون بينهما جسم مشف غير حاجز و لا مانع لوقوع أحد الأثرين أعنى النور من النير إلى المستنير أو من البصر إلى<sup>٣٧٣</sup> المبصر أو تأديته الشبح من المبصر إلى البصر.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 200

فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان أرق كان أولى فلو كان خلاء صرفاً لكان الإبصار أكمل حتى كان يمكن إبصارنا النملة على السماء لا بما ذكره فى جوابه بأن هذا باطل فليس إذا أوجب رقة المتوسط زيادة قوة فى الإبصار لزم أن يكون عدمه يزيد أيضاً فى ذلك فإن الرقة ليست طريقاً إلى عدم الجسم لأن اشتراط الرقة فى الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح أنه إذا كان رقة الجسم منشأ سهوله النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى فى ذلك و كانت الرقة على هذا التقدير طريقاً إلى العدم بل فساده لأنه لو لم يكن بين الرائي والمرئى أمر وجودى متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل و انفعال.

فإن قلت إن الشيخ اعترف بأن هذا النوع من الفعل و الانفعال لا يحتاج إلى ملاقات الفاعل و المنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس و المحسوس فأى محال يلزم من انطباع صورة المحسوس فى الحاس بل الخلاء محال فى نفسه و الملاء واجب.

قلنا قد مر سابقاً أن ملاقاتهما و إن لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك إما الملاقاة و إما وجود متوسط جسمانى بينهما يكون به مجموع المتوسط و المنفعل فى حكم جسم واحد بعضه يقبل التأثير لوجود الاستعداد فيه و بعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض أن ليس بين النار و الجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين و تسخن لعدم الرابطة و كذا لو لم يكن بين الشمس و الأرض جسم متوسط لم يقبل الأرض ضوءاً و لا سخونة

<sup>373</sup> (2) الترديد للتطبيق على المذاهب الثلاثة فى الإبصار فالأول ناظر إلى مذهب أصحاب الشعاع و الثانى إلى مذهب شيخ الإشراق و الثالث إلى مذهب الانطباع، س ره

## فصل (11) في انحصار الحواس في هذه الخمس

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسة سادسة غير هذه الخمس و الحكماء أنكروا ذلك و احتجوا عليه كما نبه الشيخ في بعض كتبه من أن الطبيعة<sup>٣٧٤</sup> لا ينتقل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 201

من نوع أنقص إلى نوع أتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الأنقص فهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا و قد استكملت جميع ما في تلك المرتبة- فلو كان في الإمكان حس<sup>٣٧٥</sup> آخر لكان حاصلًا للحيوان فلما لم يكن حاصلًا في الإنسان- الذي هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لا حاسة في الوجود غير هذه

## فصل (12) في المحسوسات المشتركة بينها

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسة و غيرها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 202

محسوسة بالعرض فليس للحواس محسوس<sup>٣٧٦</sup> مشترك بالذات و ليس كذلك<sup>٣٧٧</sup> لأن المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوة الحاسة و المحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسًا بالحقيقة و لكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة مثل إحساسنا أبا زيد فإن المحسوس بالحقيقة ذلك

<sup>374</sup> ( 1 ) الحجة لا ريب في استقامة تأليفها إلا أن في مقدماتها ما هو أصل موضوع- و هو أن الإنسان أكمل الحيوانات أعني المركبات العنصرية الحية و لا بد في تمام الحجة من بيان هذه المقدمة و توضيح ذلك أن الأعظم من الحكماء السالفين بنوا الكلام في ترتيب الخلق على ما تعطيه الفنون الطبيعية السابقة و فن الهيئة و أمثالها- و الذي تعطيه هو أن المركبات العنصرية الحية منحصرة في أنواع الحيوان التي تعيش على بسيط المركز و هو الأرض و الأنواع الحيوانية التي أصبناها بالاستقراء- و حصلنا ما لها من آثار الحياة بالحس و التجربة أكملها النوع الإنساني المجهز بالتعقل و الفكر مع ما عنده من أنواع الشعور الحيوانية و يستنتج من ذلك أن الإنسان أكمل ما وجدناه من الأنواع الحيوانية وجودًا لظهور باقي مقدمات البيان و استقامتها نعم علينا لو وجدنا نوعًا من شعور خاص في شيء من الحيوان أن نحصل شيئًا يسانخه و يماثله في الإنسان كما هو كذلك و أما بناء على الفرضيات العلمية الحديثة- التي ترى جواز كينونية المركب الحيوي في غير هذه الأرض المسكونة لنا فمن المستصعب- إثبات أفضلية الإنسان من كل حيوان مفروض غيره بل لا بد من إقامة البرهان على امتناع وجود نوع حيواني أكمل و أشرف وجودًا من الإنسان و ما أصعبه بالنظر إلى الأصول الدائرة المعروفة في الفلسفة، ط مد

<sup>375</sup> ( 1 ) لا يخفى أنه غير تام على المشهور من عدم استلزام الإمكان الذاتي الإمكان الوقوعي نعم يتم على ما هو الحق من أن كل ما له إمكان ذاتي فهو واقع في عالم العقل إذ يكفي هناك مجرد الإمكان الذاتي و لا يحتاج إلى استعداد مادة و العقل لا محالة فعال فيما دونه إلا أن يحمل الإمكان في كلام الجمهور على الوقوعي فتأمل، س ره

<sup>376</sup> ( 1 ) بل محسوس مشترك بالعرض إذ على هذا المحسوس بالذات منحصر في الكيفيات المحسوسة الخمسة فلم يكن الكم و الوضع و غيرهما من الأمور المحسوسة بالذات المشتركة بل من المحسوسة بالعرض و المجاز لكن يقول قدس سره ليس كذلك لأنه يحصل منها أثر في الحس بل تحضر هي نفسها له و المحسوسية وصف لها بحال أنفسها- لا بحال متعلقاتها فلا معنى لجعلها محسوسة بالعرض مشتركة بل هي محسوسة بالذات بهذا المعنى مشتركة و إن احتاجت في كونها محسوسة إلى الوساطة في الثبوت كحركة اليد فإنها واسطة في الثبوت لحركة المفتاح لكن لا يحتاج إلى الوساطة في العروض مثل حركة السفينة لحركة جالسها، س ره

<sup>377</sup> ( 2 ) الكلام لا يخلو عن تشويش و تسامح و محصله أن لكل حاسة محسوسا- لا يشاركها فيه غيرها و أما المشتركات التي يشترك فيها أزيد من حاسة واحدة كالبعد و الشكل و نحوهما فإنما يدرك بضرب من الفكر، ط مد

الشخص لحصول صورة منه في الحس - و أما كونه أبا فليس بمحسوس البتة إذ ليس منه في نفسنا رسم و خيال و شبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته إلى ابنه إضافة الأبوة و هذا بخلاف المقدار و العدد و الوضع و الحركة و السكون و القرب و البعد و المماسه و المباينة فإنها و إن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بشيء آخر كاللون و الضوء في الإبصار و الحرارة و الرطوبة في اللمس و غيرها في غيرهما و الشيء الذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطة له في العروض لا ما لا واسطة له في الثبوت كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان.

فالحاصل أن كل ما يقال إنه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أو لا يحصل فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض و إن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 203

الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أو لا يتوقف فالأول هو المحسوس الثاني و الثاني هو المحسوس الأول أقول هذا بحسب جليل النظر و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الأمر الخارجى المطابق لها.

و إذا عرفت ذلك فنقول إن البصر يحس بالعظم و العدد و الشكل و الوضع و الحركة و السكون بتوسط اللون.

و قال قوم إن الحركة غير محسوسة و إن السكون غير محسوس.

و احتجوا على الأول بأن الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها و إن كانت في غاية السرعة.

و على الثاني بأن السكون أمر عدمى فكيف يحس به.

و اعلم أن معنى كون الحركة و السكون محسوسين أن العقل بإعانة الحس يدركهما - فإن الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شيء و تارة بعيدا و هكذا على التدريج فيحكم العقل بأن ذلك الجسم متحرك خارج من القوة إلى الفعل و أما معنى خروج الشيء من القوة إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبي إضافي و كذا الحس يدرك جسما واقفا في مكانه غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار و عدم الانتقال و ليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله و زواله عن المكان الأول لأن الأول إضافي و الثاني

عدمى و شىء من الأمور الإضافية و العدمية ليس من مدركات الحس و لذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه باختلاف أوضاع السفينة و قربها و بعدها بالنسبة إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه أن يكون إدراك الحركة و السكون أمرا ذهنيا بشركة الحس كالبصر.

و أما اللمس فيدرك أيضا جميع الأمور المعدودة<sup>378</sup> بتوسط إدراك الصلابة و اللين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 204

و الحر و البرد و نحوها و كذا الذوق يدرك الطعم و بتوسط الطعم يدرك بالعظم - بأن يدرك طعما كثيرا و يدرك بالعدد بأن يجد طعوما مختلفة فأما إدراكه<sup>379</sup> للحركة و السكون فضعيف جدا بل لا يكون إلا بالاستعانة باللمس.

و أما الشم فإنه لا يدرك شيئا من ذلك إلا العدد بإعانه من العقل و هو أن يعلم أن الذى انقطعت رائحته غير الذى حصلت ثانيا.

و أما السمع فإنه لا يدرك العظم و لكنه يدل العقل بشركته بأن الأصوات القوية لا يحصل فى غالب الأمر إلا من الجسم العظيم و بالجملة فإدراك البصر لهذه الأشياء المعدودة أقوى و إن كان إدراكه أيضا بإعانه من العقل و إن سألت الحق فاعلم أن لا شىء من الإدراك الحسى إلا و قوامه بالإدراك الخيالى و لا شىء من التخيل إلا و قوامه بالتعقل كما أن الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا و لا أمكن وجوده منحاذا عن العقل و ليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كالآلات الصناعية بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدوم و المنحت وجود و إن فرض عدم النجار و لا يتصور للسمع و البصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية فى الإنسان و عن النفس الحيوانية فى غيره من الحيوان و كذا لا يتصور للنفس وجود إلا بالعقل و لا للعقل وجود إلا بالبارى جل ذكره و قد انجر الكلام إلى هذا المطلب و ليس هاهنا محل تحقيقه و كأنه قد مرت الإشارة إليه سابقا فإذا كان الأمر فى الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال فى المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى أنه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئى الذى بوساطة الحس بالمحسوس قسيما للمعقول أعنى إدراك المجردات الكلية هذا.

و ربما توهم بعض الناس أنه لا بد للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لإدراك تلك الأمور المعدودة و هذا باطل لما علمت أن تلك الأمور من المحسوسات المشتركة - التى يدرك بكل واحد من هذه الخمسة

<sup>378</sup> (1) و من المشتركات لكل الجهة حتى الذوق إذا وصل إليه طعم من جهة الخارج أو من جهة الحلقوم فيفرق بينهما و أما العظم المقداري ففي غير البصر و اللمس إدراكه بالعرض مشكل، س ره  
<sup>379</sup> (1) أي الأينية و أما الكيفية فقوية كما لا يخفى، س ره

فهي غير محتاجة إلى حس سادس بل لو كان في الوجود حس آخر كان معطلا من جهة أن الحواس الخمس بل بعضها وافية بإدراك هذه الأمور و التعطيل مستحيل كما علمت في الوجود

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 205

الباب الخامس من علم النفس في الإدراكات الباطنة و فيه فصول

فصل (1) في الحس المشترك و يسمى نبطاسيا أى لوح النفس

و هي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور<sup>380</sup> و عندنا قوة نفسانية استعداد حصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصوب فيه يتأدى إليها صور المحسوسات الظاهرة كلها و الحواس بالنسبة إليها كالجواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك.

و احتجوا على إثباتها بحجج ثلاث

إحداها أنا نحكم بأن هذا الأبيض حلو أو ليس هذا ذاك

و القاضي على الشئيين يجب أن يحضره المقضى<sup>381</sup> عليهما و هذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة أما أولا فلأن إدراكه للمحسوسات لا يكون

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 206

إلا بآلة جزئية و أما ثانيا فلأن هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها- إذ لو لا ذلك لتعذرت عليها الحياة و لو لم يكن الشم و الشكل دالا لها على الصورة المطلوبة لم تطلبها أو على الصورة المهروب عنها لم تهرب عنها فظهر أن للمحسوسات الظاهرة اجتماعا في قوة جزئية إدراكية و ليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من مدرك باطنى جزئى و هو المسمى بالحس المشترك.

و هذه الحجة<sup>382</sup> لا يخلو عن ضعف إذ العقل في الإنسان و الوهم في الحيوان- جامع لجميع القوى المدركة و غيرها و هو الحاكم على مدركاتها و المستعمل للجميع- فيكفى للحكم بأن هذا الأبيض هذا الحلو إذا أبصر

380 (1) و لذا أشكل عليهم المعاد الجسماني و وقع بعضهم في القول بالتناسخ- و أما عند المصنف قده فاليطن المقدم من الدماغ مظهره لا محله كما قال قوة نفسانية أي هي من صقع النفس لا البدن و قال استعداد حصولها أي لا أن نفس حصولها فيه كما أن النفس استعداد حصولها في البدن لا أن حصولها فيه، س ره

381 (2) اعترض عليه بأن الحاكم لا بد و أن يحضره الطرفان و النسبة و هي أمر معنوي مدرك للوهم فلا يثبت بهذه الحجة الحس المشترك. و الجواب أن النسبة في الصور صورية كما أنها في المعاني معنوية ففوقية السماء على الأرض وضعية و فوقية النفس على القوى معنوية و الأولى دركها و وظيفة الحس المشترك و الثانية دركها و وظيفة الوهم إن كانت جزئية، س ره

بياض السكر ببصره وإدراك حلاوته بذوقه و أيضا إذا عقلنا الإنسان<sup>٣٨٣</sup> الكلى ثم شاهدنا شخصا معيناً منه حكماً بأن هذا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 207

الشخص إنسان مع أن الإنسان كلى معقول و الشخص جزئى محسوس فلو كان الحاكم على الشئيين لا بد و أن يدركهما بالذات فلزم أن يكون هاهنا قوة مدركة غير العقل - و غير الحس تدرك للمعقول و المحسوس جميعاً لأن إدراك العقل مقصور على الكليات - و إدراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئى بالكلى أن يدرك الطرفين جميعاً بلا واسطة قوة أخرى يكون آله له فيلزم إما استحالة هذا الحكم و إما وجود قوى أخرى لا يكون عقلاً و لا حساً و اللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم.

قال بهمنيار<sup>٣٨٤</sup> و عندى أنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأن هذا اللون هو هذا الطعم مدركاً للصور المحسوسة كما أنه إذا أثار الإبصار الشهوة لم يجب أن يكون القوة الشهوانية دراكه بل يصح أن يكون النفس مدركة للطعم بالذوق و اللون بالبصر - ثم يحكم قوة أخرى بأن هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى.

أقول لا غبار على كلامه هذا و لا يرد عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله و هذا جهل مفرد و لعله نسي ما حفظه في أول المنطق من أن كل تصديق لا بد فيه من تصورين فمن لم يكن متصوراً للعالم و الحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحدهما للآخر انتهى و ذلك لأن المراد من قوة أخرى فى قوله ثم يحكم قوة أخرى قوة إدراكية كالعقل<sup>٣٨٥</sup> فى الإنسان و الوهم فى سائر الحيوانات فمعناه أنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبهه بوسيلة الذوق على الطعم و بوسيلة الإبصار على اللون بأن هذا الطعم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 208

<sup>382</sup> ( 1 ) أقول بل هي قوية متينة- ببيانها أنه كما أن الهبولى و الصورة اللتين هما نوعان من الجوهر ليسا جسماً بل اللتان تأدى تركيبهما إلى الوحدة و صارتا نوعاً واحداً آخر منه و هو الجسم كذلك البياض الذي في البصر و الحلاوة التي في الذوق ليسا مناط الحكم- بأن هذا السكر هذا الحلو و كذا نفس تركيبهما الحقيقي فإنه عمل المتصرف التي شأنها الفعل لا الإدراك فإن عملها كإضمام شيء إلى شيء بفعل الطبيعة كان نضم شيئاً إلى شيء خشبة حيث لا شعور للخشبة بالانضمام الذي هو عملها بل الحكم إدراك التركيب و الانضمام الحقيقي فإنه تصديق و التصديق قسم من العلم و لذا يقال إنه إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهذا الحكم الجزئى أعني إدراك هذه الهيئة التركيبية من الحس المشترك و ليس من العقل لأنه لا يدرك الجزئى و لا يحكم حكماً جزئياً في مقامه العالى و إن قلنا يدركه للجزئيات كما هو الحق فإنما هو في مقامه النازل أعني مقام الحواس و العقل النازل الحاكم حكماً جزئياً هو الحس المشترك و لو أدرك الجزئيات المحسوسة في مقامه العالى فأية حاجة إلى إثبات الحواس، س ر ه

<sup>383</sup> ( 2 ) أقول هذا ليس تركيباً حقيقياً و اتحاداً واقعياً بل هي وحدة حقيقية فلا يحتاج إلى قوة على حدة بل المعنى بالحكم و الاتحاد هنا أن زيدا مثلاً رقيقة الإنسان و الإنسان حقيقته فزيد مادي محدود و الطبيعة المرسله الإنسانية مجردة فكيف يكون هو هي كما إذا كانا جزئيين أو كليين إلا من باب سخرية الرقيقة مع الحقيقة كما لا يحصل من مادي و مجرد نوع واحد طبيعى كما مر كذلك لا حاجة هنا إلى قوة واحدة حقيقية بل يكفي القلب المعنوي لهذا و من ثم يسمى الجوهر المدرك للكليات و الجزئيات في اصطلاحات العرفاء بالقلب، س ر ه

<sup>384</sup> ( 1 ) يعني أن العقل مع كونه غير مدرك للجزئيات يحكم فيما بينها فصح أن الحاكم ليس يجب أن يدرك الطرفين و يرد عليه ما أورده المصنف قده مع أن الحاكم إن ليس يدرك الصور الجزئية فكيف يحكم كما قال الإمام و إن يدرك بالقوى و الآلات بأن يكون الصور فيها و لكن لا علم لذي الآلة بها فكيف يحكم أيضاً و إن انعكس من القوى و الآلات إلى صفحة ذاته بحيث يجوز انطباق الصور المحسوسة فيها مع تجردها و تنزهها فأية حاجة إلى القوى، س ر ه

<sup>385</sup> ( 2 ) فقول بهمنيار قوة أخرى بالنسبة إلى الذوق و البصر لا بالنسبة إلى النفس- و الأولى أن يقال بقوة أخرى، س ر ه



### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 8 ؛ ص 208

لما له هذا اللون فمن أين لزم<sup>٣٨٧</sup> هاهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين و قول الحكماء أن العقل لا يدرك الجزئيات و الوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه أن العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانه بآله إدراكية كالحس و الوهم و كذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس و إلا فلا مدرك بالحقيقة للكليات- و الجزئيات في الإنسان إلا القوة العاقلة و في الحيوانات لا مدرك للموهومات و المحسوسات إلا الوهم فهذا الاعتراض إنما نشأ عن قصور التأمل و سوء الفهم و قلة الممارسة لكلماتهم.

#### الثانية أنا نرى قطر النازل خطأ مستقيماً

و الذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة و النقطة في الخارج ليس خطأ و لا دائرة فإذا نزلت الأشباح في الحس و ليس محلها هو القوة الباصرة.

أما على مذهب أصحاب الشعاع و من يكون المبصر عنده هو الأمر الخارجي فهو بين.

و أما على مذهب من يرى أن الإبصار بحصول شبح المرئي فلأن حضور المادة شرط في الإبصار و في كل إحساس فالبصر لا يدرك المبصر إلا حيث يكون فبقي أن ذلك الأشباح و التمثيل في قوة أخرى و ليست هي النفس فهي قوة أخرى جزئية.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنكم استدللتم بهذا على أن الرؤية بالانطباع في البصر و الآن جعلتموه دليلاً على إثبات الانطباع في الحس المشترك و قد سبق الإيراد عليه بهذا و الذي نقوله الآن أنه لم لا يجوز أن يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة و القوة الباصرة فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة- ينطبع فيها صورة الجسم عند ما يكون في حيز آخر فإذا اجتمعت صورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بها فلا جرم أحست القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 209

<sup>386</sup> 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.  
<sup>387</sup> (1) هذا و إن لم يلزم لأن تصور الطرفين أعم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة. لكن إدراك الحكم الجزئي لم يتحقق مطلقاً لو لا الحس المشترك و عندي أن مراد بهمينيار بقوة أخرى الحس المشترك و بنفي الإدراك هو الإدراك بلا واسطة، س ره

و أيضا الشيخ الرئيس قد سلم أن البصر يدرك الحركة و يستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور.

أقول الحجج على أن الإبصار لا بد فيه من تمثيل شبح المرئي و صورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره و أما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطأ فليس بجائر لأن الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا إلا بمشاركة الوضع و ما لا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر و لا يفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به إذ لا شبهة في أن القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه و المنعدم لا وضع<sup>388</sup> له و ما لا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية- فلو كان البصر إدراك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه و لزم أن يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات و إدراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا و كما أن البدهة شاهدة- على أن الحواس الظاهرة لا تدرك الأمور الماضية و الأمور المستقبلية فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الأمس و الشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد فكذلك<sup>389</sup> الحكم هاهنا- و أما أن الشيخ سلم أن البصر تدرك الحركة فقد مر بيانه من أن ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا أن البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركة فلو ارتسمت أجزاء الحركة دفعه كما في القطرة النازلة و الشعلة الجواله فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر.

### الحجة الثالثة و هي أقوى<sup>390</sup> الحجج

إن الإنسان يدرك صوراً لا وجود لها في

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 210

الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين و كما يعرض للنائم في رؤياه فإنه يشاهد صوراً عظيمة محسوسة و أصواتا مسموعة متميزة عن غيرها و كذلك الذي يشاهدها أصحاب النفوس الشريفة كالأنبياء و الأولياء ع حين سلامة حواسهم من الصور البهية و الأصوات الحسية لا يرتابون فيها و يميزون بينها و بين غيرها و كذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة و الخوف في الحروب و الزلازل و غيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صوراً مناسبة لأحوالهم فإذا لتلك الصور وجود فإن العدم المحض يمنع أن يتميز عن غيره و ليس

<sup>388</sup> (1) و ما هو الموجود واحد من الأكوان إلى بدل و الفرد المنتشر من الأيون، س ر ه

<sup>389</sup> (2) أي لا فرق بين الماضي و الآتي بقرون و أحقاب و بينهما بثواني و ثوانت فلو كان هذان مدركين للبصر كان ذلك أيضا مدركين له و الجميع مشتركة في المغيبة أيضا، س ر ه

<sup>390</sup> (3) بل هي أخف مؤنة عما ذكره قدس سره بأن يقال لو لم يكن الحس المشترك موجودا لم يتحقق التخيل أصلا و إن كان من غير هؤلاء المذكورين لأن شأن الخيال ليس إلا حفظ المحسوسات الخمس و استمساكها و أما إدراكها في الخيال فيالحس المشترك- لأن كلا من القوى التي فينا لها مقام معلوم و ليس لها إلا شأن واحد كالقوى و الطبايع التي في العالم فالإدراك الخيالي في أن حيوان ناطق أو صامت بالحس المشترك و حفظ الصور و إن كان حفظ هذا الإدراك الذي في الخيال بالخيال، س ر ه

وجودها فى الخارج و إلا لرأها كل من كان سليم الحس - فإذا تلك الأمور وجودها لمدرک آخر غير القوة العقلية فإن العقل يمتنع أن يدرك الأجسام و الأبعاد و الأشكال المقدارية و غير الحس الظاهر لأن هذه الصور فى الأغلب - يدرك عند ركود الحواس و تعطلها و كذا يدرك فى المنام و قد يدرك فى اليقظة المبصر عند غموض العينين فبقى أن يكون المدرک لها قوة باطنه غير العقل و ليس الخيال مدرکا لها لأن الخيال حافظ و إلا لكان كل ما كان مخزوناً فيه متمثلاً مشاهداً و ليس كذلك فبقى أن يكون المدرک لها قوة أخرى و هى الحس المشترك و موضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول و مظهر إدراكاته هو الروح المصوب هناك و هذا الروح كالمراة التى تظهر بسببها لخلوها عن الألوان مع قابليتها صور الألوان من غير أن ينطبع فيها صورة فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها يصير سبباً لظهور الأشباح الغيبية على النفس من مثل<sup>391</sup> المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوة التى هى آله لإدراك المحسوسات الغائبة من الحواس و هو المطلوب.

و استدل من نفى هذه القوة بوجهين - الأول أن النائم قد يرى فى نومه جبلاً من الياقوت و بحراً من النار و هذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها فى جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير - فإذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 211

الثانى أنا كما علمنا ببداهة العقل أنا لا نذوق الطعوم و لا نشم الروائح بالأيدى و الأرجل كذلك علمنا بالضرورة إنا لا نذوق و لا نلمس بالدماغ.

أقول أما الأول فلا يرد علينا لأننا لا نقول بانطباع الصور المدركة و حلولها فى جرم من الأجرام بل هى قائمة بالنفس قياماً غير الحلول و الانطباع و كذا الثانى فإن الدماغ ليس محل الانطباع و لا أيضاً إليه حاجة فى إدراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس و لا فى إدراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها إنما الحاجة إليه فى كونه محل القوة و الإمكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان و حامل استعداد النفس للاتصال بمبدأ التصوير و التمثيل أما كون تلك الصور العظيمة منطبعة فى جزء من الدماغ - فنحن ننكره غاية الإنكار إذ قد أقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة فى هذا العالم إذ ليست من ذوات الأوضاع و مع ذلك لا بد من إثبات قوة أخرى غير النفس لمغايرة مدرک الجزئيات لمدرک الكليات لأن الجزئى بما هو جزئى

<sup>391</sup> (1) مثل بضمّتين، س ره

تباين في الوجود للكلية بما هو كلى أى عقلى و المدرك أبدا من نوع المدرك بل عينه كما علمت - فمدرك  
الجزئى غير مدرك الكلى

## فصل (2) في الخيال

قوة الخيال و يقال لها المصورة<sup>392</sup> هى قوة يحفظ بها الصورة الموجودة فى الباطن.

و استدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثه

الأول أن الحس المشترك له قوة قبول الصور

و الخيال له قوة حفظها و قوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 212

أحدهما أن القبول قد يوجد من غير حفظ كما فى الماء إذ فيه قوة قبول الأشكال دون حفظها فلو كان<sup>393</sup>  
أحدهما عين الثانى لم يجز الانفكاك.

و ثانيهما أن القبول<sup>394</sup> منشؤه الإمكان و الاستعداد و الحفظ منشؤه الوجوب و الفعلية فهما حيثيتان متخالفتان  
مكثرتان لذات الموضوع.

و الاعتراض<sup>395</sup> عليه بأن هذا مبنى على قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد نشأ من قلة التدبر و قصور  
البصاعة فى الحكمة كما مر ذكره.

الثانى أن الحس المشترك حاكم على المحسوسات مذعن لها

و الخيال غير حاكم بل حافظ فقط و الشىء الواحد لا يكون حاكما و غير حاكم.

و اعترض<sup>396</sup> بأنه لم لا يجوز أن يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمه و تارة تكون حافظه.

<sup>392</sup> ( 1 ) باشتراك الاسم بينها و بين مصورة النبات و لعلك تقول ينبغى إطلاق المصورة على الحس المشترك لأنه مصور للخيال حيث إنه مدرك  
لا الخيال قلنا لما كان الحس المشترك كمرأة ذات وجهين وجه إلى الخارج و وجه إلى الداخل كان الخيال مصورا لوجهه الداخلى و يحتل فتح  
الواو، س ره

<sup>393</sup> ( 1 ) المقصود إثبات المغايرة على سبيل الكلية أى لو كان أحدهما عين الآخر- لما وقع ذلك فى مورد أصلا فإذا وقع علمنا المغايرة و ليس  
المقصود التمثيل كما يشعر به قوله كما فى الماء فلا يرد اعتراض الإمام ثم إن هذا إثبات للتعدد من جهة الانفكاك كما أن الدليل الثانى و كذا الثانى  
من الأول و الثالث إثبات له من جهة تقابل الفعلين و هاتان كانتا مناط تعدد القوى كما مر فى محله، س ره

<sup>394</sup> ( 2 ) اعترض الإمام عليه بأن الخيال أيضا قابل للصورة أولا ثم يحفظها و الجواب أن القبول فى الخيال معناه الموضوعية و الإنشاء، س ره  
<sup>395</sup> ( 3 ) هذا الاعتراض يناسب أصل المدعى لا الدليل و قد مر فى بيان تعدد القوى- و بناء الدليل على امتناع اجتماع المتقابلين، س ره

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 213

غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور و الخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان- و اعترض صاحب المباحث المشرقية بأن الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة إياها بل ذاهلة فتلك الصور في هذا الوقت في أي خزائه تكون- فإن قلت إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدأ الفياض فاضت عليه تلك الصورة- و إذا عرضت انمحت و بطلت لكن النفس متى أحكمت ملكة الاتصال بالعقل فيكون متى تأهبت لإدراك تلك الصور فاضت عليها منه.

قلنا فلم لا يجوز أن يكون كذلك في الصور الخيالية حتى أن الحس المشترك متى تأهبت لاستحضار تلك الصور فاضت<sup>398</sup> عليه من المبدأ الفعال.

أقول القوة التي قد حصلت لها ملكة التوجه أو الاتصال بجوهر فعال يفيض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد بفكر أو إحساس غير القوة التي لم تحصل لها يعد هذه الملكة بل تحتاج في إدراكه إلى كسب كالإحساس كما في الحس المشترك أو الفكر كما في النفس فإن النفس بما هي نفس ليس لها أن تدرك المطالب النظرية متى شاءت من غير طلب و كسب إلا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الإدراكات و تعاقب الأفكار و ترادف الأنظار و قوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من المبدأ و هو عندنا جوهر<sup>399</sup> فوق النفس و دون العقل الفعال فهكذا نقول في هذا المقام- إن إدراك المحسوسات أولاً غير محتاج إلى ملكة بل إلى شيء كاسب من حس أو شيء آخر و أما حفظها فيحتاج<sup>400</sup> إلى زيادة ملكة و شدة في القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبه أسبابها عن الحس و قد سبق

<sup>396</sup> (4) أقول هذا الاعتراض مدفوع بأن الحفظ قد يوجد بدون الحكم و الإذعان- كما أن العقل الفعال حافظ للكواذب غير مذعن لها فهذا مثل القبول و الحفظ فكيف تم هذا دون ذلك، س ر ه

<sup>397</sup> (5) أرى أن هذه الحجة مدخولة فإن المراد بالتخيل إن كان هو حفظ الصورة- عادت إلى الحجة الأولى و إن كان هو التصرف في الصور أو إدراكها كانت حجة لإثبات المتخيلة أو الواهمة دون الخيال و الأولى أن يحتج على الخيال بالتذكر فإننا ربما أحسنا صورة و نتذكر أنها الصورة التي كنا أحسناها قبل ذلك بزمان و لا يتأتى الحكم بالعينية إلا مع انحفاظ الصورة في محل ثابت و هو الخيال تأمل فيه، ط مد

<sup>398</sup> (1) المراد به عالم المثال أو النفس المنطبعة الفلكية أو الصور و الناقور الوارد في الشرع و ليس المراد به الواجب تعالى أو العقل الفعال لأن المجرى لا يكون محل الأشباح و الصور الجزئية الخيالية و هو ظاهر، س ر ه

<sup>399</sup> (2) و هو العقل بالفعل، س ر ه

<sup>400</sup> (3) و هي أثر الخيال فإن عنيت بالمبدأ الفعال تلك الملكة فلا نزاع في المعنى- و إن عنيت به أمراً خارجياً فليس كذلك لأن الوجودان حاكم بأن تلك الملكة ليست خارجة عنا و الحاصل أن الإدراك الذي هو حال غير الإدراك الذي هو ملكة و الأول يتم بالحس المشترك و الثاني بالخيال، س ر ه

أن القوة المسترجعة لا توجد في الماديات على أن إثبات المغايرة بين الحس المشترك و الخيال ليس عندنا من المهمات التي يختل بإهمالها شيء من الأصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص و كمال لم يكن به بأس و العمدة إثبات أنها قوة جوهرية- باطنية غير العقل و غير الحس الظاهر و لها عالم آخر غير عالم العقل و عالم الطبيعة و الحركة و هذه القوة قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن و أجزائه و بها يتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه و أحوال البرزخ و بعث الأجساد و موضع تصرفها كل البدن و سلطانها في آخر التجويف الأول و آلتها الروح الغريزي الذي هناك

### فصل (3) في المتخيلة و الواهمة و الذاكرة

#### أما المتخيلة

فتسمى مفكرة أيضا باعتبار استعمال الناطقة إياها في ترتيب الفكر و مقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركة بأن الفعل و العمل غير الإدراك و النظر فإن لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض و نصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج كحيوان رأسه كراس إنسان و سائر بدنه كبدن فرس و له جناحان و هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوة أخرى.

و اعترض بأنه إن كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركا و متصرفا و إن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل و التركيب بطل قولهم القاضي على الشيثيين- لا بد و أن يحضره المقضى عليها.

و أيضا استخدام الوهم إياها تصرف فيها فإذن الوهم مدرك متصرف معا.

و أجاب المحقق الطوسي عن الأول أن هذه القوة ليست مدركة و تصرفها في شيئين<sup>401</sup>

يقتضى حضورهما لا إدراكهما إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا.

401 ( 1 ) قد مر منا أن شأن المتصرفية العمل كالانضمام و التركيب الصادرين عما لا شعور له فلذلك يقتضي الحضور لا الإدراك فجواب المحقق قدس سره في الحقيقة منع دخول هذا في قولهم القاضي على الشيثيين الخ لأن هذا تصرف و عمل فأين هو من الحكم الذي هو إدراك أن النسبة واقعة، س ره

و عن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركا و متصرفا من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته و الآخر<sup>٤٠٢</sup> بحسب آتته أو كلاهما بحسب آتتين- و موضع تصرف هذه القوة هو الجزء الأول من التجويف الأوسط و هي قوة للوهم و بتوسطه للعقل.

## و أما القوة الوهمية

فقد احتجوا على مغايرتها بأن قالوا إنا نحكم على المحسوسات بأمر لا يحس بها و لا صورة لها في المواد و هي إما أمور ليس من شأنها أن يحس بها كالعداوة التي يدركها الشاء من الذئب و المحبة التي تدركها السخلة من أمها- و إما أمور يمكن أن يحس بها كما إذا رأينا<sup>٤٠٣</sup> شيئا أصفر حكمنا بأنه عسل و حلو- فإن ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي تدرك هذه الأمور هي الوهم لكن يدرك القسم الأول أعنى المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته و القسم الثاني أعنى الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة و لا يجوز أن يكون شيئا من القوى المذكورة- إذ إدراكاتها مقصورة على الصور المحسوسة و هذا يدرك المعاني فهي إذن قوة أخرى و موضع تصرف<sup>٤٠٤</sup> الوهم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجويف الأوسط.

و اعلم أن الوهم عندنا و إن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليس له ذات

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 216

مغايرة للعقل بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي و تعلقها به و تدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما أن مدركاته هي المعاني<sup>٤٠٥</sup> الكلية

402 (1) جعل المعترض الاستخدام تصرفا فإذا كان التصرف بالآلة نقل الكلام إلى استخدام تلك الآلة فيلزم توسط الآلة بين الآلة و ذي الآلة و يتسلسل مع كونها محصورة بين حاصرين مع أنه لا قوة أخرى واسطة إن أريد بالآلة مثل القوى و بعيد أن يراد بها مثل الروح البخاري و الأعضاء فالقوة في الجواب أن الإدراك و التصرف هنا واحد فإن تصرف الوهم فيها عين إدراكها و هكذا من كل عال بالنسبة إلى السافل فإن النفس أيضا تستخدم القوى و تدركها لكن إدراكها عين استخدامها لأن علمها بالقوى حضوري كما مر فكما أن الواجب تعالى علمه قدرته كذلك النفس بالنسبة إلى القوى، س ره

403 (2) أي مع أنه لم يكن عسلا في الواقع فمدرك هذا الحكم الغلط هو الوهم- كما أن الحكم الصحيح بأنه عسل إذا كان عسلا مدركه الحس المشترك، س ره

404 (3) لأنه رئيس القوى الحيوانية جميعا و لأن المتخيلة التي هي آلة الوهم تتصرف في البطن المقدم و المؤخر، س ره

405 (1) هذا لو تم أن الوهم هو العقل المقيد و ليس فليس لأن المحبة التي هي من مدركات الوهم ليست من الانتزاعات التي لا فرد لها و لا من الكليات المنحصرة نوعا في شخص على أنه لو انحصرت لثبت الوهم أيضا بل من الكليات المنتشرة الأفراد و أفرادها محبة هذا الإنسان و هذا الغنم بولده و ذلك الحمار و غيرهما- و هكذا محبة هذا الإنسان بولده و بزوجه و بكل شيء يحبه و في يوم واحد يرد عليه ألف محبة بل تزيد فلا شبهة أن هذه الميول و الأشواق و المحبات أو ما شئت فسمها جزئيات معنوية قائمة بالمعنى الذي هو النفس لم تكن ثم كانت و تزول فيما وجدت- فهذا المعنى الجزئي لا بد له من مدرك للتضاييف بين المدرك و المدرك و لا يصلح لدرك هذه المعاني الجزئية الوجدانية الحواس الظاهرة و الحس المشترك و الخيال لأن وظيفتها إدراك الصور و حفظها و هذه معان و لا العاقلة لأن شأنها إدراك الكليات- و هذه جزئيات و جزئيتها ليست بمجرد الإضافة فلا بد من قوة أخرى غير الحس و الخيال و غير العقل و هي مرادهم بالوهم و لا يجد العقل فرقا بين البياض و بين المحبة في كونها من الأنواع المنتشرة الأفراد إلا أن أفراد البياض من الصور و المحسوسات و أفراد المحبة من المعاني الوجدانية و قس عليها العداوة و الكراهة و نحوهما و تتميم كلامه قدس سره بيئتي على شيتين- أحدهما أن لا يكون للمحبة و العداوة و أمثالهما جزئيات حقيقية إلا نسب كليتها إلى الصور الجزئية و ليس كذلك كما قلناه 216 و كما صرح نفسه في مبحث الإرادة و الكراهة من الإلهيات بقوله الإرادة و الكراهة كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية و هي من الأمور الوجدانية كسائر الأمور الوجدانية مثل اللذة و الألم بحيث يسهل معرفة جزئياتها و قال بعد أسطر و لاقتران إدراك جزئيات كل منها بإدراك جزئيات أمور أخرى إلخ.

المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية و ليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل - كما أن الكلي الطبيعي و الماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي أو العقلي.

و الحجة على ما ذكرناه أن القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث إنها في الشخص المعين أو لم يدركها إلا من حيث إنها في الشخص المعين فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلياً - فالوهم هو العقل و إن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أن العداوة<sup>٤٠٦</sup>

ليست<sup>٤٠٧</sup> صفة قائمة بهذا الشخص و على تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده و وحدته - فإن وجود الجسم الشخصي عين جسميته و وحدته عين اتصاله و كان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته فكان إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم و بالجملة<sup>٤٠٨</sup> كل معنى معقول كلي إذا وجد في الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية و المعلولية و التقدم و التأخر و سائر الإضافات كالأبوة و البنوة و غيرها و إما باعتبار أن لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد و الرائحة و الطعم فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها و إما بالوهم إذا أدركت متعلقه بشخص معين أو أشخاص معينة - و إدراك القسم الثاني بشيء من الحواس أو بالخيال فالعداوة مثلا

و ثانيهما أن يكون إدراك المعاني الجزئية التي انحصرت في الإضافات الاعتبارية- في الحيوانات العجم باتصال خيالها بأرباب أنواعها إذ لا عقل لها حتى يكون وهمها عقلا مقيدا و لو كانت ثمرة هذا الكلام منه عدم تأصل وجود إبليس و الأبالسة كما قالوا في آثارها إن الشر مجعول في القضاء و اللوح بالعرض فليقتصر على الوهم الغالط و أحكامه الغلط كحكمه بأن هذا الأصفر عسل كما مر و كدرك الخوف من الميت و لا يتعدى إلى الوهم الذي كالكلب المعلم و إلى الحاكم بالمحبة على الأب المحب و التصديق و نحوهما و الخوف من العدو المتغلب و لو كان العذر عدم عدم مدركات الوهم عالما على حدة مثل مدركات الخيال كان تعبدا على أنه جاز أن يكون ذلك لعدم إياها من الملكوت الأسفل لكونها معان جزئية قائمة بنفوس قائمة بالصور الملكوتية و الملكية أو من الملكوت الأعلى لشرافة المعنى و ظني أن الداعي له على ذلك التوغل في التوحيد و حبه إذ الأفراد المنتشرة من المعاني حيث كانت المكثرات الصورية فيها من الأشكال و الأوضاع و الأحياز و الجهات و غيرها مفقودة بخلاف الأفراد المنتشرة من الطبايع الصورية أمكن له توحيدها لكن الموضوعات و الأزمنة و غيرها موجودة و العجب أنه ذكر هذا في مواضع منها مفاتيح الغيب، س ر ه

406 ( 1 ) فيه ما لا يخفى فإن انكشاف هذا المعنى عند العقل لا يوجب أن تدرك قوة من القوى خلافة كما أن البصر و اللمس يخطئان في أمور كثيرة يحسانها و العقل يحكم بخلاف ما أدركاه و أيضا لا نسلم أن العداوة لو كانت قائمة بالشخص و جب أن تكون مدركة و الجسمية و الوحدة و الوجود و غيرها غير محسوسة بواحد من الحواس البتة و المدرك هو أعراض الجسم لا غير و ما أقامه من الحجة و إن كانت مزيفة- لكن يمكن المناقشة في كون الوهم قوة مستقلة بوجه آخر و هو أن المحسوسات إنما تقع محسوسة بالحس المشترك بعد وجودها في الحواس الظاهرة كالبصر و السمع و اللمس مثلا بأعيانها و علم النفس بها علما حضوريا من جملة اتحادها بالقوى البدنية نحو من الاتحاد و كذلك العلم الإحساسي الحسولي بهذه الأمور المسماة بالمعاني- كالمحبة و العداوة و نحوهما مسبوق بعلم النفس بها حضوريا فلم لا يجوز أن يكون المدرك لهذه الكيفيات النفسانية هو الحس المشترك كما أن المدرك لتلك الكيفيات الخارجية على اختلافها هو و مجرد تسميتها معاني قبيل الصور من جهة جواز قيام الصور كالحرارة و السواد بالخارج من النفس و البدن لا يوجب إثبات قوة أخرى مستقلة لإدراكها فتأمل فيه و لا يخفى أن الحس المشترك لو كفى في إدراك المعاني كفى الخيال أيضا في حفظ المعاني و كانت الحافظة مستغني عنها، ط مد

407 ( 1 ) أقول المحبة و العداوة و أمثالها قائمة بالنفس لا بالجثة و النفس أيضا معنى جزئي يدركها الوهم إدراكا إجماليا كما يأتي في مبحث تجرد النفس، س ر ه

408 ( 2 ) لما ذكر أن مدركات الوهم هي المعاني الكلية المضافة أراد أن يعين أنها الكليات المنتزعة كالعلية و نحوها لا مثل السواد و شبهه لكن المناسب أن يقال- و إدراك القسم الثاني أيضا إما بالعقل الصرف و إما بشيء من الحواس كما يقتضيه المقابلة، س ر ه



من قبيل القسم الأول- وإن كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلي مضاف إلى تلك الخصوصية و ليس لها قيام بالأجسام و إدراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلى المقيد بقيد جزئي

### و أما القوة الحافظة

فهي خزانه عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته كما أن الخيال خزانه للحس المشترك و قد يسمى أيضا ذاكرة و مسترجعه لكونها قوية على استعادتها و هذه الاستعادة تارة تكون من الصورة إلى المعنى و ذلك إذا أقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة ليستعرض الصور الموجودة في الخيال إلى أن عرضت له الصور التي أدرك معها ذلك المعنى و حينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانه و تارة تكون المصير من المعنى إلى الصورة إما باستعراض المعاني التي في الحافظة إلى أن عرض له المعنى الذي أدرك معه الصورة التي تطلب و إن تعذرت من هذه الجهة لانحاء الصورة عن الخيال بالنسيان أو لمانع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 219

الصورة و تصير مستقره في الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة.

و اعترض بأن حفظ المعاني مغاير لإدراكها و إدراكها مغاير للتصرف فيها و استعراضها فالاسترجاع لا يتم إلا بحفظ و إدراك و تصرف فالمسترجعه لا تكون قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة.

و الجواب أن الإدراك للوهم و الحفظ للحافظة و التصرف للمتفكرة و بهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة إلى قوة أخرى غيرها فوحده المسترجعه وحده اعتبارية غير حقيقية و كذا الذاكرة مركب من إدراك و حفظ يتم بالوهم و الحافظة.

و اعلم أن هذه القوى و إن كانت متغايرة الوجود مختلفه الحدوث منفكة بعضها عن بعض فمن الحيوان<sup>409</sup> ما لا يكون له إلا الحس الظاهر و منه ما له خيال و لا وهم له و منه ما لا حفظ له إلا أنها ترجع عند كمالها إلى ذات واحدة لها شئون كثيرة- و سيجيء بيان أن النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية و المعاني الكلية في فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا لبيانه و إن سبق منا تنبيهات كثيرة يتفطن الذكي اللبيب على هذا المطلب من غير كلفه لكننا نوضحه زيادة إيضاح لأنها مطلب عال و متاع ثمنه غال.

<sup>409</sup> (1) و للمنع بالنسبة إلى ما ذكره مجال و الاعتبار يعطي خلاف ذلك فإن الأفاعيل الإرادية التي في الجنس الحيواني يصعب تصور صدورها من غير تصديق و التصديق لا يتأتى إلا بوهم أو عقل، ط مد

و مما يؤيد ما ذكرناه أن الشيخ قال في الشفا في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس و يشبه أن يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة و المتخيلة و المتذكرة و هي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و أفعالها متخيلة و متذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور و المعاني و متذكرة بما ينتهي إليه عملها و أما الحافظة فهي قوة خزانها انتهى و لا ينافي هذا ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده و هو قوله و هذه القوة المركبة بين الصورة و الصورة- و بين الصورة و المعنى و بين المعنى و المعنى كأنها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل لتصل إلى الحكم و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 220

لها اتصال بخزانتى المعنى و الصورة انتهى فإنه دل على أن مبدأ الذى ينسب إليه التفكير- و التذكر و التخيل و الحفظ هو شيء واحد بالهوية و الذات كما أن مبدأ الجميع فى الإنسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع و قوى باعتبار أطواره المختلفة و درجاته المتفاوتة.

و قال أيضا فى فصل القوى النفسانية من كتاب القانون و هاهنا موضع نظر فلسفى أنه هل الحافظة و المتذكرة و المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أو قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى.

و إنما لم يحكم هاهنا و لم يجزم بأحد الشقين التغير أو الاتحاد لأن الحكم به إما على سبيل المبدئية فليس ذلك مما يبتنى عليه قاعدة طبيئة و لا على أن يكون مطلوبا هناك إذ ليس هذا من المسائل التى يلزم الطبيب أن يعرفها إذ موضع أفعال الوهم و الحفظ عضو واحد أو كالواحد عندهم إذا وقعت فيه آفة تسرى فى غيره أيضا فما الحاجة لهم إلى معرفتها.

و أيضا الحكم النظرى مفتقر إلى حجة و بيان و ليس يمكن إثباته بالأدلة الطبيئة و إثباته بالبراهين اللمية لا يكون إلا فى علم آخر فوق الطب و لكن قال فى الشفا بهذه العبارة و هذه القوة يعنى الحافظة يسمى أيضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها و متذكرة لسرعة استعدادها لاستبانتها و التصوير لها مستعيده إياها إذا فقدت- و ذلك إذا قبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور إلى آخر كلامه.

فهذا يدل على أنهما قوة واحدة و قد مر أن الذكر يتم بفعالين و الاسترجاع بثلاثة أفاعيل- فوحدة كل من الذكر و الاسترجاع اعتبارية و كذا وحدة القوة التى مبدؤه و فوق هذا كلام آخر موعود بيانه و بالجملة لا اضطراب فى كلامه أصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقرة بعضها إلى بعض و كلها

آلات للوهم و نسبة الأفاعيل إليها كنسبة الفعل إلى الآلة و الفعل بالحقيقة منسوب إلى ذى الآلة لا إلى الآلة و الوهم أيضا آله للعقل فيما له عقل و أما أن جميع القوى المدركة و المحركة- مع تعددها و تخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعية تشمل هذه المعاني

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 221

و هوياتها فشىء لم يذهب إليه الشيخ و أتباعه فاستمع لما يتلى عليك من عالم الأسرار- بشرط صونها عن الأغيار

#### فصل (4) في بيان أن النفس كل القوى

بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة و هي أيضا المحركة<sup>410</sup> لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية و النباتية و الطبيعية و هذا مطلب شريف و عليه براهين كثيرة بعضها من جهة الإدراك و بعضها من جهة التحريك

و التي من جهة الإدراك نذكر منها ثلاثة

#### البرهان الأول

من ناحية المعلوم أنه يمكننا أن نحكم على شىء بأحكام المحسوسات- و الموهومات و المعقولات فنقول مثلا إن الذى له لون كذا له طعم كذا و ما له صوت كذا له رائحة كذا و الحاكم بين الشئيين لا بد و أن يحضرهما و المصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة ندرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأن هذا اللون هو هذا المطعوم و أن الذى له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية و كذا إذا تخيلنا صورة ثم أدركناه بالبصر نحكم بأن تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية و الصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بأن هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس فإن القاضى بين الشئيين- لا بد و أن يحضره المقضى عليهما و كذا إذا أدركنا عداوة زيد و صداقه عمرو فقد اجتمع

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 222

410 ( 1 ) لا بمعنى أنها المجموع إذ المجموع لا وجود له كما لا وحدة له و لا بمعنى اتحاد الاثنين لكونه باطلا و لا بمعنى التجافى عن مقام و التلبس بمقام و لا غير ذلك من الاحتمالات الباطلة بل بمعنى أنها الأصل المحفوظ في جميع المراتب و روح الأرواح و صورة الصور و لا تتجافى عن مقامها العالي إذا اتصف بصفات مقامها السافل و لا تنتقل مصحوبه بخواص نشأتها السافلة إذا تخلقت بأخلاق مرتبتها الكاملة بل بنحو الاستكمال الذاتي و الحركة الجوهرية و لها الكثرة في الوحدة و الوحدة في الكثرة كما مر فوجودها واحد بالوحدة الحقبة الظلية و أما المفاهيم المنتزعة عن المراتب الطولية و العرضية للنفس فليست متفقة و ليس بقادح، س ر ه

عندنا صورة المحسوس و صورة الموهوم ثم لنا أن نتصرف فى الصور الخيالية و المعانى الجزئية المدركة بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و نحكم بإضافه بعضها إلى بعض إيجابا أو سلبا و الحكم لا يتم إلا بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعا- فإذن المتولى لهذا التركيب بين المعانى و الصور أو التفصيل قوة واحده مدركة للمعانى و الصور ثم نقول إذا أحسنا بزيد أو بعمر و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان و ليس بحجر و لا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئى بالمعقول الكلى و إذا أدركنا فرسا شخصا حكمنا بأنه حيوان و ليس إنسان فحكمنا بأن هذا المحسوس هو جزئى ذلك المعنى المعقول و ليس جزئى ذلك المعقول الآخر فإذن فينا قوة واحده مدركة للكليات المعقولة و للجزئيات المحسوسة فثبت أن النفس قوة واحده مدركة لجميع أصناف الإدراكات.

ثم نقول<sup>411</sup> الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محركها مختارا و كل مختار فمبدأ حركته شعوره بغايه الحركة سواء كانت حركة عقلية أو حسية شهوية أو غضبية- و الإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل و بعضها بالوهم- و بعضها لجلب الملائم الحسى و بعضها لدفع المنافر الحسى فإذن فى الإنسان شئ واحد هو المدرك بكل إدراك و هو المحرك بكل حركة نفسانية و هذا هو المطلوب- فإن قلت إدراكاته و تحريكاته بوساطة القوة فبالحقيقة مبادئ الإدراكات و التحريكات هى القوى و هى أمور متعددة.

قلنا هو المدرك بالحقيقة و القوى بمنزلة الآلات و قد مر أن نسبة الفعل إلى الآلة مجاز و إلى ذى الآلة حقيقة.

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 223

فإن قلت إذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة- و إذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية و إذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فتكون ذات واحدة عقلا و وهما و خيالا و حسا و طبعا و محركا و يكون جوهرها واحدا مجردا و ماديا.

قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الأمور و مبادئها إذ لها درجات و جوديه على ترتيب الأشرف فالأشرف و كانت لها حركة فى الاستكمال الجوهرى و كلما وصلت إلى مرتبة كمالية جوهرية كانت حيطتها أكثر و شمولها على المرتبة السابقة أتم فإذن النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأنقص فكما أن نوع الحيوان و طبيعته تمام لنوعية النبات و طبيعته و النبات تمام الطبيعة المركب المعدنى و طبيعة المعدن تمام لطبيعة

<sup>411</sup> (1) هذا أيضا استدلال من ناحية المعلوم إذ يقال أولا هذا المعلوم بأحد الأنحاء معلوم المرغوبية فالحاكم لا بد أن يحضره كلاهما لكن ثانيا يقال لو لم يكن العالم عين المحرك الراغب لم يصدر من ذلك العالم الخبير بالمرغوب الرغبة و الميل و لا من ذلك الميل العلم و الخبرة لأن المفروض أن أحدهما غير الآخر و التالي باطل فالمقدم مثله، س ر ه

الجسم فكذا طبيعة الإنسان أعنى ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية و النباتية و العنصرية و تمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه فالإنسان بالحقيقة كل هذه الأشياء النوعية و صورته صورة الكل منها.

فإن قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة إلى إثبات هذه القوى بل ينسد طريق إثباتها.

قلنا هذا بعينه كمسألة التوحيد فى الأفعال فإن قول الحكماء بترتيب الوجود و الصدور لا تدفع قول المحققين منهم أن المؤثر فى الجميع هو الله تعالى بالحقيقة فهكذا ها هنا<sup>412</sup> فإن النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيرة متفاوتة لا بد للحكيم من تعرف شئونها و حفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهالة- فإن من نسب حس الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل و ظلم فى حقه إذ العقل أجل من أن يكون شهوة و كذا من نسب دفع الفضلات بالبول و البراز إلى القوة العاقلة فقد عظم الإساءة له فى باب التحريك فإن تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق إليه شوقا و عشقا عقليا حكما و كذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور و الأفاعيل الخسيسة إلى البارى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 224

جل ذكره من غير توسط الجهات و القوى العالیه و السافله و هذا من سوء الأدب منهم فى حق البارى من حيث لا يشعرون و معرفه النفس ذاتا و فعلا مرقاة لمعرفة الرب ذاتا و فعلا فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك- الشام الذائق اللامس النامى أمكنه أن يرتقى إلى معرفة أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله.

## البرهان الثانى

من ناحية العالم أنك لا تشك فى أنك تبصر الأشياء و تسمع الأصوات و تدرك المعقولات و لا تشك أنك واحد بالعدد فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذى هو أنت عند التحقيق لم تدركهما جميعا إذ لو أدركهما لكان المدرك لهما ذاتا واحده و هو المطلوب و إلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتا واحده- و كذا الكلام فى الشهوة و الغضب فإنك لا تشك أنك المشتهى للنكاح أو شىء آخر و أنك المغضب لعدوك.

<sup>412</sup> ( 1 ) إذ قد ذكرنا أنفا أن المفاهيم المنتزعة منها ليست متفقة فكل أثر يصدر منها بما لها اسم خاص و مفهوم معين، س ره

فإن قلت القوة الباصرة التي في العين آلة في العين تدرك المبصر ثم يؤدي ما أدركته إلى العلاقة التي بيني و بينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي أدركته القوة الباصرة.

قلنا نعد التأديء إليك هل تدرك أنت الشيء المبصر كما أدركته الآلة أم لا فإن قلت نعم فإدراكك غير و إدراك الآلة غير فهب أن إدراكك يتوقف على إدراك آلتك- إلا أنك إنما تكون مدركا لأجل أنه حصل لك الإدراك لا لأجل أنه حصل لآلتك الإدراك.

فإن قلت أنا لا أدرك بعد التأديء فإذن ما أبصرت و ما سمعت و ما وجدت من نفسك ألمك- و لذتك و جوعك و عطشك بل علمت أن العين التي هي آلتك أو القوة الباصرة قد أدركت و أبصرت شيئا و هذا العلم غير و حقيقة الرؤية و الإبصار غير فالعلم بأن العين يبصر- و السمع يسمع و الرجل يمشى و اليد يبطش ليس إبصارا و لا سماعا و لا مشيا و لا بطشا- كما أن العلم بأن غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ ليس وجدانا للجوع و الألم و اللذة- لكن العقلاء بدهاهة عقولهم يعلمون أنهم يسمعون و يبصرون و يتألمون و يلتذون و يبطشون و يمشون فإن جاز إنكار هذا العلم جاز إنكار جميع المحسوسات و المشاهدات فعلم أن النفس بها قوة سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشينا فبها نسمع و بها نبصر و بها نبطش

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 225

و بها نمشى فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذي أنت به أنت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل و فاهم و باطش و ماش و إن احتاج في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة طبيعية و ذلك مما لا نزاع فيه ما دما في عالم الطبيعة و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلت في الوجود صدرت هذه الأفاعيل عنها بدون الآلة كما شاهده أصحاب النفوس الكاملة و دل عليه النوم فإننا نفعل هذه الأفاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات.

### البرهان الثالث

من طرف العلم على أن النفس مدركة للجزيئات لا شك في أن النفس ذات شخصية و هي متعلقة بالبدن تعلق التدبير و التصرف كما ستعلم و معلوم أن النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلي و إلا لكانت عقلا مفارقا بالكلية و لم يكن تعلقها بالبدن المعين إلا كتعلقها بسائر الأبدان و التالي باطل فالمقدم كذلك فهي إذن مدبرة لبدن جزئي و تدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هويته

الشخصية و ذلك لا يكون إلا بحضور صورته الشخصية عند النفس - و ذلك يستلزم<sup>٤١٣</sup> كون النفس مدركة للجزئيات و هي مدركة للكليات ففي الإنسان هوية واحدة ذات أطوار متعددة.

فإن قلت إن نفسى مدبر بدنا كلياً ثم إنه يتخصص ذلك التدبير لتخصص القابل.

قلت هذا باطل أما أولاً فكل عاقل يجد من نفسه أنه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص.

و أما ثانياً فتخصص هذا التدبير بسبب القابل إنما يكون معقولاً إذا كان بدن الشخص قابلاً لتدبير معين لا تقبله سائر الأبدان و ليس الأمر كذلك فإن كل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 226

تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل - و أما ثالثاً فتخصص البدن و تعيينه إنما يكون بسبب تصرف النفس و تدبيرها لأنها الجامعة لأجزائه و الحافظة لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هي الوجوه الكلية في بيان أن النفس كل القوى و ليس في ذلك إبطال القوى كما سبق

و هاهنا وجوه أخرى خاصة

أحدها<sup>٤١٤</sup> إنا ندعى أن محل<sup>٤١٥</sup> الشهوة و الغضب ليس هو البدن

و لا جسم من الأجسام لأن كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة و النفرة هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوة و بطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشىء واحد مشتتاً و نافراً.

و ثانيها أن القوة الوهمية قوة غير مادية

<sup>413</sup> ( 1 ) إن قلت هذا لا يستدعي زيادة مؤنة إذ ظاهر أنها تدرك المحسوسات- لأننا نقول دركها للجزئيات بالدرك الحسولي ليس مراداً هاهنا لأن كون ذلك الدرك للنفس محل الكلام فإنه لألايت النفس عند كثير منهم و أما ما ذكره قدس سره من العلم الحضورى بالبدن و القوى فلا شك أنه للنفس و أنه بدون الآلة و إلا يلزم توسط الآلة في إدراك نفسها و لا آلة أخرى أيضاً فثبت أن شيئاً واحداً هو النفس ذو أطوار مختلفة مدرك للجزئى و الكلى، س ر ه

<sup>414</sup> ( 1 ) فيه منع لابتنائه على دعوى لا دليل عليها لجواز مقارنة هذا المحل الخاص ما يمنع ذلك، ط مد  
<sup>415</sup> ( 2 ) هذا مستلزم لتجرد القوة الشهوية و الغضب لا النفس لجواز أن يكون محل الشهوة و الغضب هو البدن و لا جسماً آخر و لا النفس كما هو المطلوب بل قوة مجردة لها و هكذا نقول في الوجه الثانى و الثالث أقول بل المطلوب لازم لأن القوة إذا كانت مادية لم تكن من صقع النفس بخلاف ما إذا كانت مجردة فإنها حينئذ من صقعها- لأن مناط السوائية مستهلك في المجرى و قد مر أن لها مراتب من الطبع و التجرد البرزخى و العقلانى فحمل الشهوة و العداوة و غيرهما إذا كان في الإنسان مجرداً و لا مجرد هنا إلا النفس و ما من صقعها ثبت المطلوب، س ر ه

و إلا لانقسمت العداوة و الصداقة لانقسام محلها و كانت من ذوات الأوضاع فحينئذ يكون للصداقة ربع و ثلث و تكون قابلة للإشارة الحسية بأن هذه العداوة هناك فى الفوق أو فى التحت أو فى السوق أو فى البيت و ليس كذلك.

### و ثالثها أن الخيال و الحفظ قوة غير جسمانية

و عليه براهين قوية سبق ذكر بعضها فى مباحث العقل و المعقولات و الذى نذكر منها هاهنا أنا قد برهنا هناك على أن الصور التى يشاهدها النائمون و الممرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية يمتنع أن يكون محلها جزء البدن لما بيناه أن البدن ذا وضع و تلك الصور ليست من ذوات الأوضاع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 227

و لما ثبت أيضا فى بدهاه العقول من امتناع انطباع العظيم فى الصغير فإذا هى موجودة للنفس قائمة بها ضربا آخر من القيام.

طريق آخر أن الصور<sup>416</sup> الخيالية لو كانت منطبعة فى الروح الدماغى كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الأخرى و ذلك محال إذ الإنسان الواحد قد يحفظ المجلدات و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان و عجائبها و يبقى صور تلك الأشياء فى حفظه و خياله و من المعلوم بالبدهاه أن الروح الدماغى لا يفى بذلك و إما أن ينطبع جميع تلك الصور فى محل واحد- فيكون الخيال كاللوح الذى يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض و لا يتميز شئ منها- و لكن الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا أن الصور غير منطبعة على أن من الممتنع أن يتلاقى الأشياء المتحدة فى الطبيعة و لا تصير متحدة الوجود و إذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلا لصورة دون البعض.

وجه آخر أن الروح الخيالى لكونه جسما لا بد أن يكون له مقدار فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم<sup>417</sup> حلول المقدارين فى مادة واحدة و هو محال.

### الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ فى كتاب المباحثات على طريق التشكيك

<sup>416</sup> (1) فيه منع إذ الحكم فيه مبني على كون الجسم الدماغى فى الصلاحية و الأثر كسائر الأجسام و لا دليل على هذا القياس، ط مد  
<sup>417</sup> (2) و إن كان المقدار المتخيل مجردا مثاليا و الخيال و المتخيل واحدا ثبت تجرد الخيال لأن المراد بتجرد الخيال تجرد برزخى مثالى، س ره



لمنافاتته مع كثير من أصوله مثل أن الإدراك للشيء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها<sup>٤١٨</sup> محلا للمقدار- وإن الجوهر<sup>٤١٩</sup> الواحد لا يمكن أن يكون مجردا و ماديا عاقلا و حساسا و غيرهما

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 228

من القواعد و نحن نعتقد برهاننا لكونه مطابقا لما اعتقدناها من أصول محققة عندنا يخالف تلك الأصول مثل كون الوجود متحققا في الأعيان دون الماهية و كونه قابلا للشدة و الضعف و مثل تجوز الحركة في الجوهر و تجدد الطبيعة و كاتحاد العاقل بالمعقول و صيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس إلى غير ذلك من أمور كثيرة وقع الخلاف منا مع فيها و الحق أحق بالاتباع و هذه عبارته في المباحثات بعينها قال إن المدركات من الصور و المتخيلات لو كان المدرك لها جسما أو جسمانيا فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك و الثاني باطل لأن أجسامنا<sup>٤٢٠</sup> في معرض الانحلال و التزايد بالغذاء.

فإن قيل الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول و يكون ما ينضم إليها- كالدواخل عليها المتصلة بها اتصالا مستمرا و يكون فائدتها كالمعدة للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل و يكون للأصل بها تزايد غير جوهري.

فنقول هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أو لا يتحد به فإن يتحد به فلا يخلو<sup>٤٢١</sup> إما أن يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة أو ينسبط عليهما صورة واحدة و الأول يوجب أن يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واحد يستند به الأصل و واحد يستند به المضاف إلى الأصل. و أما الثاني فإذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على أن ذلك من الممتنع و إما أن اتحد الزائد بالأصل

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 229

<sup>418</sup> (3) فلو جوز الشيخ إدراك الشيء المغاير بالإنشاء لم يلزم ذلك على أن تجرد النفس في مقام الخيال أو تجرد الخيال تجرد برزخي، س ر ه  
<sup>419</sup> (4) بناء على إنكاره الحركة الجوهرية و الاتحاد بالعقل الفعال بعد الاتحاد بالحس و أما كون الوجود متحققا في العين و كونه قابلا للشدة و الضعف فلا ينكره الشيخ أيضا، س ر ه  
<sup>420</sup> (1) سيما الروح البخاري الذي لو كان الجسم أو الجسماني مدركا كان هو أليق بذلك لأن ذلك الروح عندهم محل القوى و القوة عرض فيه أو صورة منطبعة سارية فيه و إنما قلنا سيما الروح لأنه أطف و أسرع تحلا و أحوج إلى بدل ما يتحلل منه- و لذلك اعتنى الأطباء بأمر هذا الروح و إصلاحه بالأغذية و الأدوية و ازدياده كما و كيفا بها، س ر ه  
<sup>421</sup> (2) هنا شق آخر و هو أن يحصل صورة واحدة في الأصل فقط لكن لم يتعرض له لأن المضاف لا بد أن يكون خليفة لما يتحلل و الخليفة بصفة المستخلف فوجب الانطباع فيه، س ر ه

فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل و التبدل واحدا- فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل كما أن الزائد في معرض التحلل فظهر مما قلناه أن محل المتخيلات و المتذكرات جسم يتفرق و يزيد بالاغتذاء و إذا كان كذلك- فمن الممتنع أن يبقى صورة خيالية بعينها لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان متحدا فلا بد و أن يتغير كل ما فيه من الصور ثم إذا زالت الصورة المتخيلة الأولى- فإما أن يتجدد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أو لا يتجدد و باطل أن يتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه و كما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر- فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا و جب أن يكون محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة و يلزم من ذلك أن لا يبقى شيء من الصور في الحفظ و الذكر لكن الحس تشهد بأن الأمر ليس كذلك فإذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان في النفس و النفس إنما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا و يكون للنفس هيئة بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شاءت من المبادئ<sup>٤٢٢</sup> المفارقة و حينئذ يكون الأمر في المتذكرات و المتخيلات على وزان المعقولات من جهة<sup>٤٢٣</sup> أن النفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال<sup>٤٢٤</sup> فإذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا هاهنا إلا أن المشكل<sup>٤٢٥</sup> أنه كيف ترسم الأشباح الخيالية

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 230

في النفس ثم قال في آخر هذا الفصل و بهذا و بأمثاله يقع في النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضا جوهر غير مادي و أنه هو الواحد بعينه المشعور به و أنه هو الشاعر الباقي و أن هذه الأشياء آلات متبدلة عليه فهذا جملة ما يدل على صحة ما ادعينا

### فصل (5) في دفع ما قيل في النفس لا تدرك الجزئيات

و هي وجوه عامة و وجوه خاصة-

<sup>422</sup> (1) أي المنفصلة و هي النفس المنطبعة الفلكية لأن المفارقات لا يمكن أن يرسم فيها الأشباح الجزئية و لما كان مراده النفس المنطبعة الفلكية خص الإشكال في قوله إلا أن المشكل إلخ بالنفس و لم يذكر المفارقات، س ر ه  
<sup>423</sup> (2) الظاهر أن العبارة كانت هكذا من جهة أنه كما أن النفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل فإذا انمحت الصور تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال فكذا هنا و أما ما رأينا في النسخ فكما ترى، س ر ه  
<sup>424</sup> (3) في نسخة المراغي المستنسخة سنة 1211 العبارة هكذا من جهة النفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل فإذا انمحت إلخ، ف  
<sup>425</sup> (4) لا إشكال على الطريقة الحقّة لأن النفس في مقام الخيال لها تجرد برزخي- لا مانع فيها عن التشبيح بالأشباح المثالية و أيضا المشكل ارتسام الأشباح الخيالية في النفس لا قيامها بها قيام صدور، س ر ه

أما الوجوه العامة في أربعة

الأول أن العقلاء بدهاه عقولهم يدركون أن إدراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره

و الإحساس بالأصوات حاصل في الأذن لا في غيره و كما أن البدهاه حاكمه- بأن اللسان غير مبصر و العين غير ذائقة كذلك حاكمه بأن اللسان ذائق و العين مبصرة فلو قلنا بأن المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة.

و ليس لقائل أن يقول القوة المدركة و إن<sup>٤٢٦</sup> كانت غير موجودة في هذه الأعضاء لكنها آلات لها فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت.

لأننا نقول النفس إذا التفت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم أو إلى البشرة فالبشرة عند الضرب هل تتألم أم لا فإن أدرك فقد حصل المطلوب و إن لم يدرك فيجب أن لا يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد في كونه آلة الذوق.

و الجواب أن أكثر الناس يجدون إدراكاتهم الكلية و تعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم<sup>٤٢٧</sup> و دماغهم فهل يدل على أن محل هذه الإدراكات الكلية هو القلب و الدماغ

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 231

و إن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه.

و أيضا العقلاء بدهاه عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين و لا السامع هو الأذن- و لا المتكلم هو الحنجرة بل الإنسان هو السميع البصير المتكلم حتى أن بعضهم اعتقدوا في باديء نظرهم أن الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ثم لما<sup>٤٢٨</sup> لاح لهم أن الأحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع أن يكون

426 (1) الصواب حذف كلمتي و إن كانت كما لا يخفى، س ره

427 (2) و السر في ذلك أنهم يدركون الكليات في أكسية العبارات و في البسة صور المحسوسات و العبارات تتكون بالصوت الحاصل عن قسبة الرئة و بمقارنته و اصطكاكه بالمخارج الحلقية إلى الشفوية و صور المحسوسات تحصل في الرأس- حتى الملموسات باعتبار صورها الخيالية فلهذا توهم أن إدراك الكليات في جانب القلب و الدماغ و إلا فمعلوم أن الكليات مجردة و من تجردها يثبت تجرد النفس و المجرد كيف يسوغ أن يكون في محل خاص أو جهة خاصة و الإنسان إذا أدرك حقيقة كلية- فقد أحاط لطيفته المجردة بجميع أفرادها و رقائقها الخارجية و الذهنية و نشأتها الطولية و العرضية و أنى يتيسر هذا اللحم صنوبري أو جرم لزج دماغي أو روح بخاري، س ره

428 (1) أي الأحاد ليست موصوفة بجميع هذه الصفات بل و لا بعضها بنحو المدركية الحقيقية و إن اتصف البعض بنحو المدخلية و المراد بالجملة مجموع البنية و الهيكل المحسوس الذي ليس الإنسان عندهم إلا هو 231 و نعم ما قال الجامي قدس سره في سلسلة الذهب-

حيوانيست مستوى

القامه

حد انسان بمذهب عامه

الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا و تشككوا- و الأكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديها بل العلم البديهي حاصل أن للعين اعتبارا في حصول الإبصار فأما أنها هي مبصرة أو هي آلة للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطرة.

الثاني أنا نرى أن الآفة إذا حلت عضوا من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضعفت

أو تشوشت و ذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة و أما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على أن الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل و إن حلت البطن الأوسط اختل التفكير و إن حلت البطن المؤخر اختل الذكر و لو لا أن هذه القوى جسمانية لما كان الأمر كذلك.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 232

و الجواب أنه من الجائز أن يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلية لتلك الأفعال إلى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الأفعال لا في ذواتها أ لا ترى أن صاحب العيون الضعيفة- يحتاجون إلى البلور في الرؤية و لم يلزم من ذلك أن يكون تلك الآلة مدركة- فكذلك في هذه الآلات الطبيعية.

و الثالث أن هذه الإدراكات الجزئية حاصله لسائر الحيوانات

فيجب أن يكون لها نفس ناطقة مجردة و ذلك بعيد.

و الجواب أنه أي محال يلزم من ذلك و أقول التحقيق أن الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا عن عالم الصورة المقدارية فليس لها الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلية.

و أيضا فإننا لا نقول بأن إدراك الجزئيات يجب أن يكون بقوة مجردة بل ندعى أن نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ثم لما ثبت إدراكها للكليات و ثبت أن مدرك الكليات أمر مجرد فيحكم بأن قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و الكليات و أما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجّة فلا جرم بقى الأمر فيها مشكوكا فيه.

بدو پاره سپر بخانه و  
كوى

می برندش گمان كه  
انسانست

پهن ناخن برهنه پوست  
ز موى

هر كرا بنگرند  
كاینسانست

و الرابع أنا إذا أدركنا هذه الكرة فلا بد و أن يرسم في المدرك صورة الكرة

و من المحال أن يرسم صورة الكرة فيما لا وضع له و لا حيز و لا يكون إليه إشارة.

أقول<sup>٤٢٩</sup> في الجواب أن هذا الإشكال إنما يرد على مذهب من يكون الإدراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك و ليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك و القيام لا يستلزم الحلول بل المثل فقط.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 233

و أما الجواب بأنكم و إن أنكرتم إدراك النفس للجزئيات فلا تنكرون إدراكها للكليات فإذا أدركت الكرة الكلية فلا بد أن يرسم فيها صورة الكرة فيعود الإشكال الذي ذكرتم بأن ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع.

فباطل لأنك قد علمت في<sup>٤٣٠</sup> مباحث الوجود الذهني أن المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الأولى لا بالحمل المتعارف و أن مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقائضها فالكرة العقلية الكلية ليس كرة و لا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها فإنها كرة ذات مقدار شخصي لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم - و قد مر هذا في مباحث مقولة الوضع.

و أما الوجوه الخاصة

فقد احتجوا على أن الإدراكات الظاهرة جسمانية بأن قالوا- لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس و جب أن لا يتوقف إحساسنا على حضورها و كان يجب أن يكون إدراكها للقريب و البعيد و الحاضر و الغائب واحدا لأن النفس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام.

لا يقال إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب و البعد.

لأننا نقول العين إذا لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب و البعد بالنسبة إلى الرائي - بل بالنسبة إلى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فإنه لا يكفي ذلك في حصول الإبصار لعمرو.

<sup>429</sup> ( 1 ) أقول لا صعوبة له على مذهب الانطباعي أيضا لأن له أن يقول الوضع و الحيز و نحوه من لوازم وجود صورة الكرة الإدراكية لا ماهياتها حتى يستدعي الوضع و الحيز لمطلها أ لا ترى أن القوم مع قولهم بالانطباع في الوجود الذهني يقولون في دفع قول من يقول لو كان الوجود الذهني حقا لكان النار في الذهن محرقة و لكان النفس عند تصور الاستقامة مثلا مستقيمة إن الإحراق من لوازم وجودها الخارجي- و الاتصاف بالاستقامة إنما هو بوجودها العيني و ليس كذلك المفهوم الذهني، س ر ه  
<sup>430</sup> ( 1 ) و هذا منه ره عجيب فإن الوجود الذهني يعم الصورة العقلية و الخيالية جميعا و كذا الحمل فيهما جميعا حمل أولي لا شائع و قد مر في المباحث السابقة أن معنى كون الكرة الذهنية مثلا ليست بكرة بالحمل الشائع أنها ليست بكرة مادية بل هي مثالية أو عقلية، ط مد

و الجواب أن النفس و إن كانت هي المدركة للمحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط - منها كون الآلة سليمة و المحسوس حاضرا عند الآلة على نسبة مخصوصة و إذا كان إدراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبه و الحضور و البعد و القرب.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 234

أقول التحقيق أن النفس ذات نشأت ثلاثة عقلية و خيالية و حسيه و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس - و الحس آله و ضعيه تأثرها بمشاركة الوضع فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسه و إدراك النفس و الحاجة إلى الحضور الوضعي إنما يكون من حيث التأثير الحسي و هو الانفعال لا من حيث الإدراك النفساني و هو حصول الصورة

و احتجوا أيضا على أن التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلاث

أولها و هي أقوى الأدلة المذكورة في هذا الباب

أنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا - بمربعين متساويين لكل منهما جهة معينة فلا شك في تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما أو لأمر غير لازم و القسمان الأولان باطلان لأن المربعين الطرفين متساويان في الماهية.

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فاض و اعتبار معتبر و هذا باطل.

أما أولا فلأننا لا نحتاج في تخيل أحد المربعين يمينا و الآخر شمالا إلى فرض اختصاصه بعارض و إلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا ليصير بعينه المربع الأيسر و ذلك ظاهر الفساد.

و أما ثانيا فلأن الفاض لا يمكنه أن يخصه بذلك العارض إلا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور و إما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فاض فوجب أن يكون ذلك بسبب الحامل و ذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أي المادة الخارجية أو الحامل الثاني و هو الذهن و الأول باطل.

أما أولا فلأن كثيرا ما يتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبة إلى العدم الصفر.

و أما ثانيا فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب أحدهما- إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر فإذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني و هو الذهن فإن محل أحد المربعين غير محل المربع الآخر و إلا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 235

لامتنع أن يختص أحدهما بعارض مميز دون الآخر و هذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسما. فإن قيل أ ليس يمكننا أن نعقل مربعا كليا و نقرن به كونه يمينا أو يسارا- و يتميز في العقل حينئذ بين المربع الأيمن و المربع الأيسر.

فنقول<sup>431</sup> المربع الكلي أمر يقرن به العقل حد التيامن و التياسر فيكون ذلك بفرضه حتى أنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض و أما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأن المربع المعين الذي على الأيمن لا يمكننا أن نفرض عارضا حتى يغير هو في نفسه في الخيال مربعا أيسر فظهر الفرق.

و ثانيها أن الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد يتفاوت في المقدار

فيكون البعض أصغر و البعض أكبر و ذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للأخذ و الأول باطل لأننا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فعين الثاني و هو أن الصورة تارة يرتسم في جزء أكبر و تارة في جزء أصغر.

و ثالثها أنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد و البياض في شبح خيالي واحد

و يمكننا ذلك في جزئين و لو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المعتذر و الممكن فإذن الجزآن متميزان في الوضع.

و الجواب عن الحجة الأولى بوجهين النقض و الحل- أما الأول فأننا نتخيل الأمور العظيمة فإذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه إما أن ينطبع في الروح الخيالي أو لا ينطبع- فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم إن التخيل لأجل هذا الانطباع فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه و يكون محل ما يساويه و محل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 236

<sup>431</sup> ( 1 ) الحق في الجواب نظير ما سبق في الكرة الكلية أنها كرة بالحمل الأولى لا بالمتعارف فنقول المربع الكلي و التيامن و التياسر الكليان ليست هي بالحمل المتعارف- و إن فرض تيامن و تياسر جزئيان فذلك ليس بفرض العقل كما قال المجيب بل فرض كاذب غير موافق لنفس الأمر و إنما لم يتشبه بالحمل لأنه شيء متداول في هذا الكتاب- و في سائر كتب المصنف العلامة قده و لم يتفطن به هؤلاء المستدلون، س ر ه

ما يفضل عليه شيئاً واحداً مع أنا نميز بين القدر المساوي و القدر الفاضل و ذلك يدل على أن الصورتين الخياليتين و إن حصلاً لشيء واحد فإنه يمكننا أن نميز بينهما- و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتى المربعين الطرفين فى النفس أن لا يميز فى الخيال أحدهما عن الآخر و على الجملة فالإنسان ربما طاف العالم و شاهد البلدان- و يكون مع ذلك حافظاً للمجملات فإن كان صورة كل من تلك الأمور فى جزء من الدماغ متميزاً عن الجزء الذى لم يرسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم أن القدر القليل منه لا يفى بذلك و إن لم يجب أن يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز أن يكون فى محل واحد صور كثيرة و مع ذلك يكون البعض متميزاً عن البعض- فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور فى النفس أن لا يتميز بعضها عن البعض.

و أما وجه الحل فهو أن تلك الصور ليست مما كانت النفس قابلة لها بل النفس فاعلة و هوية كل من المربعين بأمر لازم لهويته المفعولة للنفس و ليست هوية المربع الخيالى كهوية المربع الخارجى حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات المختلفة لأجل أسباب خارجة بل هى أمر بسيط صورى لا مادة له و إنما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى أن الوهم<sup>432</sup> إذا توهم القسمة و الانفكاك فى مقدار موجود فى الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم فى التقسيم الخارجى لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول فجميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد فى الذهن من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعلية دون التكوين و التخليق من المخصصات القابلة و هى كصدور<sup>433</sup> الأفلاك من المبادئ العالية من حيث إن منشأ صدورهما و تخصيصها تصورات<sup>434</sup> تلك المبادئ و الفرق أن تصورات

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 237

المبادئ من لوازم ذاتها و غير مأخوذة من سبب خارجى و أما هاهنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجة أثر فى إنشاء هذه الصور فى عالم الخيال بالإعداد و التخصيص- فنقول إذا أدرك الحس صوراً خارجية كمربع مجنح بمربعين على نسبة مخصوصة مثلاً فى الخارج و ذلك الشكل و هو لا يكون موجوداً فى الخارج إلا بعوارض مفارقة خارجية مادية زائدة على ماهية المربع جعلاً و وجوداً لكونه موجوداً فى مادة قابلة

432 ( 1 ) متعلق بقوله لا مادة له، س ره

433 ( 2 ) أى كتصورات هى منشأ صدور الأفلاك بقرينية إبداع الفرق و إن كانت الفرق أيضاً من الجهات الفاعلية، س ره

434 ( 3 ) إطلاق التصورات على علوم المبادئ العالية إطلاق مسامحي كيف و علوم تلك المبادئ المجردة علوم حضورية خارجة عن مقسم التصور و التصديق الذى هو العلم الحسولى، ط مد



للاتقسام فللخيال أن يفعل بإزائها صوراً مثلها أو مخالفة لها جعلاً<sup>٤٣٥</sup> واحداً بسيطاً و إن كان على الوجه المعهود من الخارج في الجهات و الأوضاع و لا يلزم من ذلك أن يكون الخيال ذا جهة و وضع إذ صورة الجهة و الوضع لا يلزم<sup>٤٣٦</sup> أن يكون ذات وضع و جهة.

فإذا تقرر هذا فنقول قول المعترض إن تخصص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فاض و اعتبار معتبر.

قلنا لا نسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعترض و تصوره و جعله جعلاً بسيطاً قوله و إلا لأمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملاً به يصير المربع الأيمن الأيسر قلنا تخصيص الفاعل للأمر الصوري الذي لا مادة له ليس إلا جعل هويته الصورية لا إفادة صفة أو عرض على مادة و ليس في المربع الخيالي إلا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفساني اختراعاً بسيطاً.

و بالجملة إذا أرادت النفس أن يجعل هذا المربع الخيالي مربعاً آخر و هذا المقدار مقداراً آخر و أرادت تقسيم مقدار بعينه إلى قسمين لا يمكن لها ذلك إذ<sup>٤٣٧</sup>

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 238

ليس لتلك الأمور تركيب من مادة قابلة و صورة غيرها حتى يكون هناك مجعول و مجعول إليه بل كل واحد من تلك الأمور صورة فقط بلا مادة قابلة و تلك الصور عين تصور النفس و مشيتها و إرادتها فإذا انقسم مقدار خيالي إلى قسمين كان ذلك في الحقيقة إنشاءً هما ابتداءً لا من شيء سواء عدم المقدار الأول أو لا و إذا عدم<sup>٤٣٨</sup> فلم يعد إلى شيء ليلزم وجود مادة قابلة هناك و يحتاج إلى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية أما الجواب عن الحجّة الثانية و هي أن الصور الخيالية فقد يتفاوت في المقدار مع اتحادها في النوع فنقول هذا التفاوت ليس للمأخوذ منه و لا للأخذ بأن يكون مادة قابلة لها بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ و إنشائه دون قبوله و اتصافه.

435 ( 1 ) إذ لا مادة لها حتى تكون مجعولة و تلك الصورة مجعولة إليها بجعل مستأنف- كما في جعل الشمعة مربعة و أما جعل المربع مشخصاً مخصوصاً بخصوصية فليس جعلاً مستأنفاً و لا يناقياً ما سبق أن هوية كل من المربعين بأمر لازم لهويته لأن اللازم تابع في المجعولية و اللامجعولية للملزم أو لأن المراد به اللازم الغير المتأخر في الوجود، س ر ه

436 ( 2 ) و من هذا القبيل كون الصور الأخروية غير ذات جهة و وضع كموجودات هذا العالم، س ر ه

437 ( 3 ) و من هذا القبيل الصور الأخروية فإن التبدل هناك ليس من قبيل تحول المادة في الصور إذ لا مادة هناك و إلا كانت الآخرة دنيا و دار العمل لا دار الجزاء فتبدل الجلود أو صنوف التلذذ كلها من باب إنشاء ثم إنشاء على الاتصال و سيجيء في باب المعاد و حواشيه إن شاء الله تعالى، س ر ه

438 ( 1 ) و ذلك كالفلك فإن الفناء و عدم البحث البسيط جائز عليه و لكن الفساد أي عدم إلى شيء محال عليه لأنه لا يصير عند هذا معدوماً بحثاً مع أن الكل لا بد و أن يفنى و يبقى وجه ريك ذو الجلال و الإكرام بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ أي حاصل بسبب المأخوذ بجعل الأخذ كما مر أن هوية كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجعولة للنفس فيكون الجواب باختبار الشق الثالث أو حاصل للمأخوذ بسبب جهات فاعلية في الأخذ بأن يكون لام المأخوذ للاختصاص فيكون الجواب باختبار الشق الثاني، س ر ه

و أما عن الحجّة الثالثة فنقول إنا لا ننكر تغاير الأشباح و تعدد مقاديرها و اختلافها في الإشارة الخيالية لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرًا ماديًا أو كونها غير مدركة للجزئيات و الخياليات.

و اعلم<sup>٤٣٩</sup> أن الامتياز في الإشارة الخيالية لا يوجب كون الصور المقدارية- الموجودة في عالم الخيال و المثال ذوات أوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي المستحيل المتجدد الزماني ليلزم المنافاة بين تجرد النفس و تصورهما للصور

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 239

المقدارية و الأشباح المثالية و سيأتي تحقيق هذه المسألة في مباحث المعاد و حشر الأجساد.

### و احتجوا على أن الوهم قوة جسمانية

بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانيا و جب أن يكون الوهم الذي لا يدرك إلا ما يكون متعلقًا بصورة جسمانية كذلك.

و توضيحه أن مدرك الوهم إما أن يكون الصداقة المطلقة أو صداقة هذا الشخص - أما الأول فباطل لأنه أمر كلي إدراكه بالعقل و كلامنا في الإدراكات الجزئية- فيبقى الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص و جب أن يكون مدركًا لهذا الشخص - لأن إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحدهما للآخر لا يمكن إلا بتصور الطرفين - فإذن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد ثبت أن مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم إذا جسماني.

و الجواب عن هذه الحجّة أنا قد بينا أن مدرك الصور الخيالية الجزئية غير قوة بدنية و لا مادية فالوهم أولى بكونه غير مادي.

و التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهوية- و نسبة مدركاته إلى مدركات العقل كنسبة الحصّة من النوع إلى الطبيعة الكلية النوعية- فإن الحصّة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجًا عنها و الإضافة إليه داخلًا فيها على أنها<sup>٤٤٠</sup> إضافة لا على أنها مضاف إليه و على أنها نسبة و تقييد لا على

<sup>439</sup> (2) بل الامتياز في الإشارة الحسية يوجب و هذا الكلام متعلق بقوله و اختلافها في الإشارة الخيالية، س ره  
<sup>440</sup> (1) أي الإضافة معتبرة في الحصّة بنحو النسبية لا بنحو الطرفية و بنحو آلية اللحاظ و الحرفية لا بنحو الملحوظية بالذات و الاسمية و إلا لم يكن التفاوت بين الحصّة و الكلي بمحض الاعتبار كما قالوا و في هذا التحقيق تعريض بالمستدل حيث جعل مدرك الوهم مركبًا بقوله لأن إدراك المركب إلخ.  
إن قلت إذا كان وظيفة الوهم إدراك المعاني و لا خبر له من عالم الصور فكيف يضيف المعنى إلى الصورة.

أنها ضميمه و قيد فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص و العداوة المنسوبة إلى الصورة الشخصية يدركها<sup>٤٤١</sup> العقل المتعلق بالخيال و العداوة المنضمة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا و فعلا و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا و تعلقا و عن الصورة الخيالية ذاتا لا تعلقا و الخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا و نسبة<sup>٤٤٢</sup> الإرادة أي القوة الإجماعية إلى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم إلى الخيال في باب الإدراك و كل واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم نجد في كلام أحد

ما يدل على أن المحركة الشوقية جسمانية و التي لا خلاف لأحد و لا شبهة في كونها جسمانية هي المحركة الفاعلة القريبة لا الباعثة و هي المسماة<sup>٤٤٣</sup> بالقدرة لأنها عبارة عن قوة قائمة بالأعصاب و العضلات المميلة لها بالقبض و البسط و الجذب و الدفع - و كذا حكم<sup>٤٤٤</sup> الطبيعة المحركة للأجسام البسيطة و المركبة بالمباشرة

قلت هذا نظير ما ذكرناه في مثل زيد إنسان أنه ليس تركيبا حقيقيا فإدراك الصورة بالخيال و إدراك المعنى الجزئي بالعقل المتعلق بالخيال عند المصنف أو بالوهم كما هو المشهور و لكن تخصصه بالإضافة كالتشخص بأمر لازم للهوية كما مر - و هذا التركيب عمل المتخيلة و ملاك الأمر أن الكل مراتب النفس و هي روحها، س ر ه  
441 ( 1 ) و هو الوهم بخلاف العداوة المنضمة أي العداوة مع الصورة المذكورة في الاستدلال فإنها ليست شيئا واحدا فلا يدركها العقل المتعلق بل المشوب أي العقل و الخيال فهذا أيضا تعريض بالمستدل، س ر ه  
442 ( 2 ) الميل و الشوق المؤكد من العقل العملي يسمى بالإرادة كإرادة عيادة المريض - و الميل و الشوق المؤكد من القوة الباعثة الحيوانية يسمى بالشهوة كإرادة عيادة المريض للحفظ النفسانية فإن العقل النظري و العقل العملي في الإنسان بما هو إنسان - كالمدرسة و المحركة في الحيوان و في الإنسان بما هو حيوان فلما كان مبدأ الميل في الإنسان بما هو إنسان أجل سمي أثره باسم آخر كما سمي في الحق باسم آخر كالمحبة و الإرادة كما اشتهر في الشريعة أيضا و العشق و الابتهاج و إنما لم يشتهر في الشريعة إطلاق لفظ العشق و إن ورد بمثل من عشقتني عشقتة و غير ذلك لأن النبي بما هو نبي وظيفته الإتيان بالأدب و لو تكلم أحيانا بغيرها من مقام الجمع و الوحدة فهو يصدر عنه بما هو ولي  
٤٤١ كقوله ص: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل  
و غير ذلك و العشق من هذا القبيل و إلا فكما قيل-

## نست فرقى در میان حب و عشق شام در معنى نباشد جز دمشق

. ثم إنه قدس سره فسر الإرادة بنفس القوة بناء على الاتحاد كاتحاد العلم و العالم - فالإرادة عين المرید و الشهوة عين القوة الشهوية و القدرة عين القادر كما بصرح به بعد سطر و الحاصل أنه كما أن الوهم و الخيال كلاهما مجرد إلا أن الوهم أرفع منزلة في التجرد كذلك العقل العملي و القوة الشوقية كلاهما مجردان إلا أن العقل العملي أرفع منزلة في التجرد و قوله لكن لم نجد في كلام أحد إلخ من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم و هو من المحسنات البديعية مثل  
٤٤١: أنا أفصح الناس بيد أني من قریش  
س ر ه

443 ( 1 ) اعلم أن عد القوم القدرة من الكيفيات النفسانية من الشواهد للمصنف العلامة - على ما حققه من اتحاد مراتب النفس و أن إشراقها نفذ إلى تخوم أرض البدن إذ لولاه لما كانت القوة القائمة بالعضلات كيفية نفسية بل جسمية كما لا يخفى، س ر ه  
444 ( 2 ) المراد أن مثل القوة العاملة مثل الطبيعة في الانطباع و السريان في الأجسام - فكان العاملة طبيعة سارية في العضلات و كان الطبيعة محرركة عاملة منبئة في الخفاف و الثقال و غيرهما، س ر ه

بحركاتها الطبيعية و القسريه النفسانية لأن القسريه راجعه إلى الطبيعیه و النفسانية أيضا لا يمكن إلا باستخدام الطبيعیه و الله ولى الجود و الحكمة

فصل (6) فى تعديد مذاهب القدماء فى أمر النفس ذكرها الشيخ فى الشفاء و نقضها و نحن نحمل كلامهم على الرموز و ناولها تأويلات حسيه بقدر ما يمكن إن شاء الله تعالى  
قال قد اختلف أقوالهم فى ذلك لاختلاف المسالك إليه.

فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة.

و منهم من سلك إليه من جهة الإدراك.

و منهم من جمع المسلكين.

و منهم من سلك طريق<sup>٤٤٥</sup> الحياة غير مفصلة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 242

فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يخيل عنده أن التحريك لا يصدر إلا عن متحرك و أن المحرك الأول يكون لا محالة متحركا بذاته و كانت النفس محركه أولية إليها يترافى التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها و جعل لذلك جوهرها غير مائت معتقدا أن ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت - قال و لذلك الأجسام السماوية ليست تفسد و السبب فيه دوام حركتها.

فمنهم من منع أن يكون النفس جسما فجعلها جوهر<sup>٤٤٦</sup> غير جسم متحرك لذاته - و منهم من جعلها جسما و طلب الجسم المتحرك لذاته.

و منهم من جعلها<sup>٤٤٧</sup> ما كان من الأجرام التى لا تتجزى كريا ليسهل دوام حركته و زعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس و أن النفس غذاء النفس يستبقى النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التى

<sup>445</sup> (3) يعنى أن القائلين الذين سبق ذكرهم و إن كانوا سالكي مسلك الحياة فإن حياة الحيوان هي الدرك و الفعل التحريكي إلا أنهم لم يتخذوا المسلك عنوان الحياة- و هؤلاء الناهجون منهج الحياة أيضا و إن كانوا ناهجي منهج الدرك و الحركة في الحقيقة إلا أنهم لم يفصلوا الحياة إليهما، س ر ه

<sup>446</sup> (1) إما أن يقرأ على صيغة المفعول أو يراد مدلوله الالتزامي فإن مذهبهم أن النفس متحركة لذاتها ثم إن المراد بجوهر متحرك لذاته غير جسم على تأويل المصنف- الطبيعة السائلة التي هي مرتبة من النفس، س ر ه

<sup>447</sup> (2) هكذا في النسخ التي رأيناها من الأسفار و لا يحضرني الشفاء حتى أنظر- و الأولى التعبير بالفاء لأن الذين لم يتحاشوا عن جعل النفس جسما و طلبوا تعيين ذلك الجسم المتحرك لذاته تحزبوا أحزابا فمنهم من جعلها أجراما لا تتجزى و هكذا، س ر ه

هي الأجرام التي لا تتجزى التي هي المبادئ و أنها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائما في الجو- و لذلك صلحت لأن يحرك غيرها.

و منهم من قال إنها ليست هي النفس بل إن محركها هو النفس و هي فيها و تدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس نارا و رأى أن النار دائم الحركة.

و أما من سلك طريق الإدراك فمنهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه و مبدأ له فوجب أن يكون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذي كان يراه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 243

مبدأ<sup>٤٤٨</sup> إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء و مال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ الأشياء و بعضهم جعلها جسما بخاريا إذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء و كل هؤلاء كان يقول إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدأ لجميعها و كذلك من رأى أن المبادئ هي الأعداد جعل النفس عددا.

و منهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه و أن المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس<sup>٤٤٩</sup> مركبا من الأشياء التي يراها عناصر و هذا هو

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 244

قول انبادقلس فإنه جعل النفس مركبة من العناصر الأربعة و من الغلبة و المحبة- و قال إنما يدرك النفس كل شيء يشبهه فيها و أما الذين جمعوا الأمرين فكالذين قالوا- إن النفس عدد محرك لذاته فهي عدد لأنها مدركة و هي محرك لذاتها لأنها محرك أولية و أما الذين اعتبروا أمر الحياه غير مفصلة.

448 ( 1 ) أي للعالم و لكن بواسطة المبدأ الأول فإن لبعض الأقدمين أقاويل منها ما نقل عن تاليس الملطي انه قال المبدأ الأول أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات- و المعدومات كلها و هو الماء ثم حصل منها الأرض بالتكثيف و الانجماد و النار و الهواء بالتلطيف فإن الماء إذا لطف صار هواء و تكونت النار من صفوة الهواء- و السماء تكونت من دخان النار و يقال إن تاليس قد أخذ من التوراة لأنه جاء في السفر الأول منها إن الله تعالى خلق جوهرًا فنظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاءه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات و ظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ثم الجبال أرساها و مثله في أحاديث أهل العصمة و قال آخرون- كان الأصل أرضا فحصل الباقي من الأرض بالتلطيف و زعم انكسيمائس أنه الهواء- و يكون من لطافته النار و كثافته الأرض و الماء و آخر أنه النار و آخر أنه البخار- و عن انكساغورس أنه الخليط و عن ذيمقراطيس ما هو المعروف من الأجرام الصغار- الصلبة الميثوثة في خلاء غير متناه و عن الثنوية أن أصل العالم النور و الظلمة و الخرمانية لم يقولوا بجسمية المبدأ و هم الذين أثبتوا القدماء الخمسة الباري و النفس و الهولي و الدهر و الخلاء و الفيثاغورثيون اعتقدوا أن المبادي هي الأعداد المتولدة عن الوحدات- و هذه الأقاويل مزيفة و لأكثرها تأويلات حسنة لو ذكرناها لخرجنا عن طور هذه التعليقة.

و لنرجع إلى أصل المطلب فنقول صورة قياسهم هكذا النفس مدركة لما سواه- و كل مدرك لما سواه مبدأ فالنفس مبدأ و المبدأ إما نار أو هواء إلخ فالنفس إما نار أو هواء إلخ و هكذا قياس من يقول الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه، س ر ه

449 ( 2 ) أي يعتقد أنها أصولا للكون و البقاء في العالم فيشمل الغلبة و المحبة- فالكون منوط بالعناصر الأربعة و البقاء بدفع المنافر و جذب الملائم و هما منوطان بالغلبة و المحبة، س ر ه

فمنهم من قال إن النفس<sup>٤٥٠</sup> حرارة غريزية لأن الحياة بها.

و منهم من قال بل برودة و إن النفس مشتق من النفس و النفس هو الشيء المبرد و لهذا ما يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس.

و منهم من قال بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياة.

و منهم من قال بل النفس مزاج لأن المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحت الحياة.

و منهم من قال بل النفس تأليف و نسبة بين العناصر و ذلك لأننا نعلم أن تأليفا ما يحتاج إليه حتى يكون من العناصر حيوان و لأن النفس تأليف فلذلك يميل إلى المؤلفات من النعم و الأرييح و الطعوم و يلتذ بها.

و من الناس من ظن أن النفس هو الإله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- و أنه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعاً و في شيء نفساً و في شيء عقلاً سبحانه تعالى عما يشركون قال و هذه هي المذاهب المنسوبة إلى القدماء و الأقدمين في أمر النفس و كلها باطل ثم شرع في نقض ما قالوه و إبطالها و تزييفها.

أقول نقض ظواهر هذه الأقوال و إبطالها في غاية السهولة

بعد أن ثبت أن النفس جوهر مفارق الذات عن الأجسام و كل من له أدنى بضاعة في الحكمة يعلم أن النفس جوهر شريف ليس من نوع الأجسام الدنية كالنار و الهواء و الماء و الأرض و لا من باب النسب و التأليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانبادقلس و غيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفة في علم النفس و أحوالها فإذن التأويل و التعديل لكلامهم أولى من النقض و الجرح.

فتقول و من الله الاستعانة-

أما قولهم إن النفس متحركة لكونها محركة أولية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص: 245

فكلام صحيح مبرهن عليه و لا يلزم منه كون النفس جرماً من الأجرام أما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان و تقدم ذكرها تصريحاً و تلميحاً من أن لها تطورات جوهرية و تحولات ذاتية من

<sup>450</sup> (1) أي هؤلاء لما وصلوا إلى معرفة النفس من مسلك الحياة ف جعلوها من سنخ الحياة و مقوماتها و لوازمها و ممداتها، س ره

حد الإحساس إلى حد التعقل فتارة تتحد بالحس و ذلك في أوائل حدوثها و تكونها و طورا تبلغ إلى حد التخيل فتتحد بالخيال و إذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة تصير عقلا مفارقا متبرى الذات عن الأجرام و الجرميات و ما أسخف القول بأن النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين إلى حد كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملا الأعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته إنما التفاوت في إضافاته و أعراضه<sup>٤٥١</sup> اللاحقة حتى أن النفس البله و الصبيان و نفوس الأنبياء ع متحدة بالحقيقة و الماهية و إنما الاختلاف و التفاضل بينهم بضمائم خارجة بعضها من باب السلوب و الإضافات و بعضها من باب الانفعالات- و بعضها من باب الكيفيات فإذا كان كذلك كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الإنسانية فإذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للإنسان- فإذا قيل النبي ص أشرف أفراد الإنسان كان معناه أن شيئا خارجا من حقيقته و حقيقة أمته كالعلم و القدرة هو أشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته من حيث هويته و ماهيته على سائر الأفراد و هذا قبيح فاسد عندنا فإن جوهر نفس

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 246

النبي ص بحسب هويته التامة أشرف جواهر النفوس الأدمية و أشدها قوة و كمالا- و أنورها و أقواها تجوهرها و ذاتا و هوية بل<sup>٤٥٢</sup> ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غاية مرتبة كل نفس و عقل

كما قال: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل

و إن كان مماثلا<sup>٤٥٣</sup> لها في الماهية الإنسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في

451 ( 1 ) فإن النفس عندهم أيضا متغيرة و متحركة لكن في الكيف لأنه ازداد علمه و قدرته و نحوهما كما و كيفا و كلها من العوارض و أما جوهره و سنخ ذاته فهو محفوظ غير متغير أصلا و أما المصنف قدس سره فلما قال بالحركة الجوهرية كانت بذاتها عنده متغيرة متفاوتة مع أصل محفوظ و سنخ باق من أول وجودها إلى آخره لأصالة الوجود و كون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و باعتبار وجهها إلى الحق الباقي و لاتصال الحركة و غير ذلك فالتفاوت بين درجتي ذات واحدة مع وحدتها بهذه الوجه التي ذكرناها أعني درجة كونها عقلا بالقوة و درجة كونها عقلا بالفعل كتفاوت درجتي النبي ص و الأمة فإذا كان في ذات واحدة هذا التفاوت العظيم فما ظنك بالتفاوت في ذاتين هما كالروح و الجسد بل روح الروح الفاني في نور الأحد، س ر ه

452 ( 1 ) فإن جميع الفصول بالنسبة إلى الفصل الأخير لا بشرط أجناس و جميع الصور بالنسبة إلى الصورة الأخيرة مواد و الفصل الأخير محصلها و الصورة الأخيرة مقومها- ثم أشخاص النوع الأخير التي هي بحسب الباطن أنواع و هي عقول بالقوة بالنسبة إلى أشخاصه- التي هي عقول بالفعل هكذا فإن نسبة الشخص إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس ثم نسبة العقول بالفعل إلى العقل المقدس الختمي ص مأخوذة لا بشرط نسبة الجنس إلى الفصل- فإنه في العقول العائدات كالعقل الأول في البادئات بل هو هو و هي هي بوجه و للإشارة إلى أن العقول الصاعدة بالنسبة إليه ص هكذا قال تعالى: **إِنِّي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ نَفْسِهِمْ** E و كيف لا يكون كذلك و قد ورد في حق الأئمة من ولده ذكركم في الذاكرين و أسماؤكم في الأسماء و أنفسكم في النفوس و أرواحكم في الأرواح- و أجسادكم في الأجساد و في حق المؤمنين من أمته المرحومة **إِنِّي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ نَفْسِهِمْ** E

على بعض الوجوه، س ر ه

453 ( 2 ) لما أشار إشارة إجمالية إلى مقام روحانيته ص بأنه غاية الكل و تماميتها- و خلق الكل لأجله و خلق هو لأجل الله و لولاه لما خلق الأفلاك و الأملاك ففي هذا المقام لا مماثل لهذه الحقيقة المحمدية المطلقة تكافيه و لا ثاني لها توازيه حيث إن كل نفس و عقل من صقعه و ما من صقع الشيء لا يعادله و لا يقابله انتقل إلى نشأته الطبيعية و عطف عنان الكلام إلى مقام صورته البشرية المقترضة للتمثال و غيره فإن العارف الحقيقي لا بد أن يكون ذا العينين جامعا بين النشأتين الصورة و المعنى و الرقيقة و الحقيقة: **وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا** E لنلا يلزم الغلو و التفويض و

قوله تعالى **إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**\* فظهر أن للنفس الإنسانية تطورات و شؤونا ذاتية و استكمالات جوهرية و هي دائمة التحول من حال إلى حال و من راجع إلى ذاته- يجد أن له في كل وقت و آن شأنا من الشؤون المتجددة.

### و أما قولهم إن المحرك الأول يكون لا محالة متحركا بذاته

فهو أيضا صحيح لأن مرادهم من المحرك الأول هو الفاعل المباشر للتحرريك و هو إما الطبيعة أو النفس فيما له نفس و قد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوة و مباحث الحركة أى بيان أن العلة القريبة للحركة الطبيعية العرضية كالكمية و الكيفية و الأينية و الوضعية لا بد أن تكون جوهرًا متبدل الهوية و الوجود و إن كانت ثابتة الماهية و المراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الأفلاك لأنها أيضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار أن لها الإدراك و الإرادة و الحركة النفسانية الكمية التي في النبات و الحيوان لأن هذه الحركات طبيعية بوجه و نفسانية أيضا.

و بالجملة فما من حركة ذاتية إلا و مباشرها طبيعة سارية في الجسم و هذه الطبيعة قد ثبت تجددتها و تبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان و لا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر إلا أن هذا الجوهر في الفلك و الحيوان و النبات لا ينفك عن النفس بمعنى أن النفس كمال هذا الجوهر و تمامه لا أن الطبيعة في ما له نفس شيء له وجود و النفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة و الآخر نفس فإن ذلك ممتنع جدا بل كل شخص

طبيعي له ذات واحدة و صورة واحدة و هي وجوده و بها هويته و شخصيته فمن حيث كونها مبدأ الحركات و الانفعالات المادية طبيعة و من حيث إدراكها و تدبيرها نفس.

لا الجهل بالمقامات السنية للنفس و لا سيما النفوس الزكية القدسية كما قال الكفرة: **إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا** فجميع ما ورد في حق الأنبياء و الأئمة ع من العصمة و الطهارة- و التخلق بأخلاق الله و التحقق بها حق و صدق بحسب مقام روحانيتهم و وجههم إلى الله و جميع ما نسب إليهم من أمثال الصفات البشرية و الأحكام الخلقية مثل: **مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ** و مثل تعليم جبرئيل و إظهارهم العجز و الانكسار و لا سيما في مكالماتهم و مناجاتهم مع الله الواحد القهار صدق أيضا بحسب مقام صورتهم و وجههم إلى النفس فإنهم كما يأكلون و يشربون و ينامون و يتصرفون- بغير ذلك من أحكام البشرية و الخلقية بحسب الصورة في عالم الصورة كذلك لا يعلمون إلا ما علمهم جبرئيل لأن جميع كمالاتهم من الله تعالى فإن نسبة الشيء إلى القابل بالإمكان و نسبتته إلى الفاعل بالوجوب لكن لما كان القابل الواقعي أعني المادة الجسمية فيهم مستهلكا فضلا عن القابل التعملي أعني الماهية لقاهرية أحكام الروحانية- و أحكام الوجود و اشتراط السخية بين الأثر و المؤثر و لا وقع لعالم الصورة في جنب عالم المعنى الذي هو عالمهم و ما به فعليتهم كانت أحكام الصورة صورة و أحكام الروح روحا و من هنا لا تحكم لجسد النبي ص على روحه بل يدور معه حيث ما دار- و يتصف بصفاته مثل أنه لا ظل له و أنه يرى من خلفه و أنه بل جسد المؤمن لا يبلى و غير ذلك، س ر ه



و أيضا قد علمت فى الفصل السابق أن النفس التى فىنا هى بعينها مبدأ الحس و الحركة و التخيل و الوهم و التعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت و تحقق حقيقة كلام الأقدمين أن المحرك الأول للحركات الذاتية أمر متحرك لذاته يعنى بهويته و وجوده- و أن النفس هى المحركة الأولى فيما له نفس إليها يتراقى التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب و ذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها و بها يقع جميع الحركات و الاستحالات حتى القسرية و الاتفاقيه و الإرادية لما مر أن مرجعها إلى الطبيعة و النفس

و أما قولهم إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت

فكلام حق لأن مرادهم منه أن ما ينبعث حركته من ذاته و مقوم صورته لا من غير لا يموت فالأجسام بما هى أجسام مائة<sup>٤٥٤</sup> لأن مبدأ حركاتها أمر خارج عن جسميتها أعنى الجسم بالمعنى الذى هو مادة- و كل ما ينبعث الحركة من ذاته فهو لا محالة متوجه إلى الكمال الذاتى الجوهرى- و كل ما يتوجه<sup>٤٥٥</sup> نحو الكمال بحسب الفطرة الأولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة إلى نشأة أخرى و من دار إلى دار أعلى و الحركة المنبعثة<sup>٤٥٦</sup> عن الذات ليست

#### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 249

إلا نفسانية و أما هذه الحركات الطبيعية التى للبسائط العنصرية من مكان إلى مكان- فليست منبعثة عن ذات المحرك إذ شرط انبعاثها عن الطبيعة خروجها عن أحيائها الطبيعية- فهى بسبب أمر خارج عن ذات المتحرك و أما حركات المركبات المعدنية و النباتية فهى أيضا مفتقرة فى انبعاثها إلى أمور خارجة كحرارة طابخة أو برودة جماعه أو رطوبة مسهلة- لقبول الأشكال و التحولات و غير ذلك و أما الحركة الذاتية التى فى الطبيعة فهى و إن كانت منبعثة عن الذات لكن الطبائع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسده غير باقية بالعدد- و أما جواهر النفوس الحيوانية و طبائع الأجرام الفلكية التى هى عين نفوسها فهى حية بحياء ذاتية لأنها دائمة التشوق إلى منزل البقاء و حركتها إلى الكمال أمر ذاتى لها و تلك النفوس إن كانت عقلية كالنفوس الفلكية و الكاملين فى العلم من النفوس الإنسانية فلها حشر إلى الله تعالى فى دار المفارقات العقلية و إن لم تكن عقلية بل وهمية أو خيالية فلها أيضا حشر إلى عالم النفوس على طبقاتها فى الشرف و الدنو و

454 ( 1 ) حتى الفلك بما هو جسم فقط لأن مبدأ حركته نفسه أو طبيعته التى هى عين نفسه كما سيجي و كلتاها خارجتان عن الجسم بشرط لا و إن لم تكونا خارجتين عن الجسم لا بشرط لحمله عليهما، س ر ه  
455 ( 2 ) و ذلك لأن الطلب إذا كان فى جبله الشيء و فطرته الأولى يوصله إلى المطلوب و إلا لكان إبداعه فيه عينا و المطلوب للنفوس الحية التى أرادوا بالحركة الذاتية حركتها كما حصرها المصنف فيها دائم لا يفوت لأنه إما الحق و المفارقات العقلية أو عالم النفوس الخيالية و الوهمية من الصور المجردة من المادة دون المقدار- و الجميع دائمة بدوام الحق تعالى شأنه، س ر ه  
456 ( 3 ) قسم المتحرك إلى ستة أقسام ثلاثة منها حركتها منبعثة من خارج فمثل الحركات الأينية لمصادفة الحالة الغير الملائمة بل هذه الحركة لعدم الحركة و حركات المركبات أيضا من الكيفيات الأربع الخارجة كحرارة الأشعة السماوية و الحرارة الغريزية و غيرهما- و حركة الطبائع جوهرية و إن كانت ذاتية إلا أن التضاد يفسدها و أما النفوس الثلاث فحركاتها ذاتية و لا تضاد لها فهى دائمة، س ر ه

السعادة و الشقاوة فإن الشقاوة في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجريزة الشيطانية أو الشهوة البهيمية أو الغلبة السبعية فإنها كمالات لسائر النفوس و رذائل للنفس الإنسانية.

### و أما من جعل النفس جسما

أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية و لم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات و الانفعالات بل شبها برزخيا صوريا أخرويا له أعضاء حيوانية و تلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام و بوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي و يدرك الجزئيات و الحسيات كما اتفق عليه جميع السلاك و المكاشفين و ذلك الجسم هو الصورة التي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلا مصورا بجوارح و أعضاء و إنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكات جزئية و يعمل أعمالا حيوانية- فيسمع بإذنه و يرى بعينه و يشم بأنفه و يذوق بلسانه و يلمس ببشرته و يبطش بيده و يمشى برجليه و هذه كلها أعضاء روحانية غير هذه الأعضاء الطبيعية.

### و أما قول من قال إنها هي من الأجرام التي لا تتجزى

فأراد بها الأجرام

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 250

المثالية التي لا مادة لها و قد مر بيان أنها لا تقبل القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية إذ لا مادة لها فقسمتها بالوهم يرجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداء لا يجعل جسم معين جسمين و كذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عبارة عن إيجاد جسم آخر من كتم العدم.

### و أما نسبة الكروية إلى النفس

فلأنها<sup>457</sup> أبسط الأشكال و لهذا كانت الأفلاك كرية فالنفس إذا تصورت و تشكلت و وقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالأفلاك لكونها أسهل حركة كما قالوا إذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة إلى الفعل ثم التركيب الاتحادي بين النفس و البدن ثابت عندنا كما ذهب إليه أيضا بعض المتأخرين - فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس متحقق لكونها مبدأ فصله و تمام ذاته و إن لم يتصف بما هو مادة و هي صورة و معلوم أن اعتبار الجنس و الفصل غير اعتبار المادة و الصورة و في الاعتبار الأول كما يتصف

457 ( 1 ) فالكرية كناية عن بساطة الأجرام المثالية و قوله و لهذا كانت الأفلاك كرية بيان آخر لكرية النفس في ضمن بعض أفرادها بمقتضى التركيب الاتحادي بين المادة و الصورة بما هما جنس و فصل و الجسم في هذا التأويل الجسم الملكي لا المثالي الملكوتي، س ره

الأجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الأجسام و لذلك تشير إلى نفسك بأنى كاتب جالس  
فكون النفس الفلكية كره من هذا القبيل.

و أما قولهم إن الحيوان يستنشق النفس بالنفس

فالمراد أن فى الحيوان<sup>٤٥٨</sup>

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 251

روحا بخاريا من قبيل الأجرام الفلكية فى الصفا و اللطافة و هو خليفة النفس فى البدن الطبيعى و بالنفس يبقى  
اعتداله و يتغذى بالهواء المعتدل جوهره و لما كان هذا الجوهر - حاملا لقوة الحس و الحركة النفسانية و  
مفاضاً من النفس على الدوام فى هذا البدن الطبيعى فأطلقوا عليه اسم النفس و قد ذكره الشيخ فى بعض  
رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة روح بخارى را جان گویند و نفس ناطقه را روان.

و أما من قال إنها ليست هى النفس

بل إن محركها هو النفس و هى فيها و تدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه و يرجع إلى ما أولنا به  
الكلام السابق عليه فيتوافقان من غير تناقض.

و أما من قال إن النفس نار

و إن هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الأسطوقسية بل فى الوجود نار أخرى هى حرارة جوهرية  
يتصرف فى الأجسام بالإحالة و التحليل و هى الطبيعة<sup>٤٥٩</sup> و فوقها نار النفس الأمارة بالشهوة و الغضب و هى  
التي تطلع على الأفئدة كما أشير إليها فى الكتاب الإلهى و إذا كسرت سورتها بفعل الطاعات و الرياضات  
صارت النار نورا و النفس الأمارة مطمئنة.

و أما السالكون مسلك الإدراك

458 ( 2 ) لا يخفى أن هذا يناهى ما ذكره آنفا من أن المراد الأجرام المثالية- فإن مقتضى ذلك أن يستنشق بالنفس الأجرام المثالية لا الروح البخاري  
الذي هو من عالم الملك فإن اسم الإشارة فى قولهم يستنشق ذلك عائد إلى الجرم الكري.

و الجواب أن الروح البخاري مركب القوى و القوى مظهر الصور المثالية و لولاه لما حصل الظاهر و المظهر فهذا استنشاقه و ترويقه استنشاقها  
و ترويقها و لا سيما أن الروح البخاري عنده بسيط غير مركب من الأسطوقسات كما سيجيء و قولهم يستنشق ذلك أى مادة ذلك و الأولى أن يقال  
حمل المصنف قدس سره الأجرام فى قولهم عند الأجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي على الأجسام المثالية و قولهم الأجرام التي لا تتجزى كريا  
على الروح البخاري و كانوا من القائلين بالأجرام الصغار الصلبة و هذا التوجيه لكلامه قدس سره أقل تكلفاً، س ره

459 ( 1 ) و بها أول نار ذات ثلاث شعب لكونها فى الجسم و هو طويل عريض عميق فالتعلق بعالم الطبيعة منشأ الاحتراق بتلك النار فى الآخرة،

فقولهم إن الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه في غاية القوة و الاستقامة فإن المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك و قد علمت أن إدراك الشيء هو وجوده للمدرك و وجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما و ليست العلاقة الذاتية إلا العلية و المعلولية و لكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العالمة نسبة المجعول إلى الجاعل لا نسبة الحلول و الانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني و في مباحث الإبصار و غيرهما.

و أما جعل بعضهم النفس من الجنس

الذي كان يراه المبدأ إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء فلعله أراد من المبدأ المبدأ القريب لتدبير الأجسام و تصريفها فمن جعلها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 252

نارا أراد بها ما مر ذكره- و من جعلها هواء فلعله أراد به الشوق و المحبة فإن النفس عين المحبة ثم التعبير عن المبدأ الأول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء و للناس فيما يعشقون مذاهب و من جعلها ماء فأراد به عين ماء الحياة الذي به حياة كل شيء ذى نفس- كما قال تعالى **وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ** و النفس حياة الجسم كما أن العقل حياة النفس و لهذا عبر بعض الأوائل عن العقل الكل بالعنصر الأول و جعله ماء و ربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفاضل منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب- و من سماها أرضا فلكونها في ذاتها قابلة للعلوم و الصور الإدراكية الفائضة عليها من سماء العقل فالنفس القابلة للصور العلمية أرض الحقائق في مرتبة كونها عقلا هيولانيا- فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما تنزل الأمطار التي بها يحيى الأرض بعد موتها و قد ورد في الحديث

: إن القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الأرض بوابل السماء

. و من رأى أن المبادئ هي الأعداد

و جعل النفس عددا أراد من العدد كما أراد أصحاب فيثاغورث و تأويل كلامهم<sup>460</sup> أن المبدأ الأول واحد حقيقي و هو مبدأ الأشياء كما أن الواحد العددي مبدأ الأعداد لكن المبدئية و الثانوية و الثالثة و العشرية في هذه الأعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار أولا يمكن له أن يصير ثانيا و الثاني

460 ( 1 ) و يمكن تأويل آخر و هو أنه لما لم يكن للمبدأ الأول ماهية وراء الوحدة فهو الوحدة القائمة بذاتها واحدة صارت مبدأ الاثنين و هو العقل لأنه مركب من ماهية و وجود- و الاثنان صار مبدأ للثلاثة و هي النفس لأن لها وراء الوجود و الماهية تعلقا بالمادة تدبيريا- ثم صارت الثلاثة مبدأ الأربعة و هي الطبع لأن له وراء التعلق التدبيري و التصرف التسخيري تعلقا انطباعيا و إضافة حلولية و إلى هنا تم المبادي الفاعلية، س ره

منها يجوز أن يكون أولاً بخلاف المبدأ الأول تعالى فمبدئيته و أوليته عين ذاته و كذا ثانوية العقل الأول عين ذاته لا يتبدل و كذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول بإطلاق العدد على المبادئ العقلية و النفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيباً لا يمكن تبذله فالعددية فيها ذاتية و في غيرها عرضية فهي الأعداد بالحقيقة

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 253

كما أن الوحدة و الأولية ذاتية للحق الأول و فيما سواه إضافية فهو الواحد الحق - و ما سواه زوج تركيبى.

و أما من رأى منهم أن الشيء إنما يدرك شبيهه

و أن المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقوله حق و صواب و قد تكرر منا في هذا الكتاب أن المدرك دائماً من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات و هو من جنسه و كذا الذوق يدرك المذوقات و هو من جنسه و النور البصرى يدرك المبصرات و الخيال يدرك المتخيلات و الوهم يدرك الوهميات و العقل للعقليات و بالجملة كل قوة إدراكية إذا تصور بصورة المدرك - يخرج ذاته من القوة إلى الفعل و لا شبهة<sup>٤٦١</sup> في أن القوة القريبة و الاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء و فعليته ثم إنك قد علمت بالبرهان القطعى - اتحاد العقل بالمعقولات و الحس بالمحسوسات و الاتحاد أشد من الشبه و علمت أن النفس إذا صارت عقلاً تصير كل الأشياء و هي أيضاً الآن تتحد بكل من الأشياء التي تستحضرها في ذاتها أعنى صور تلك الأشياء لا أعيانها<sup>٤٦٢</sup> الخارجة عنها و لا يلزم من ذلك تركيب النفس من تلك الأمور الخارجية و لا من صورها أيضاً بل كلما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعا للأشياء و أشد بساطة إذ البسيط الحقيقى كل الأشياء كما مر برهانه.

و أما قول الجامعين بين الأمرين الإدراك و الحركة فإذا صح تأويل الكلام في كل واحد منهما صح في المجموع.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 254

و أما المعتبرون أمر الحياة في سلوك معرفة النفس فمن قال إن النفس حرارة غريزية فالحرار الغريزي قد ثبت أنها جوهر سماوى منبعث في البدن عن النفس و تفعل النفس به الأفعال الطبيعية و النباتية و الحيوانية و هذا

<sup>461</sup> ( 1 ) و الحاصل أن العقل بالقوة هيولى العقليات و هو يناسبها و يجانسها و الحس بالقوة هيولى للمحسوسات فيناسبها كما أن الفضة مادة لما يصنع منها و يناسبها و كذا الذهب و الحديد و غيرها، س ر ه  
<sup>462</sup> ( 2 ) و كما أن ليس المراد اتحاد المدرك مع المدرك بالعرض بل مع المدرك بالذات كذلك ليس المراد اتحادها مع مفاهيم المدركات بالذات التي هي بالحمل الأولي هي- و لهذا لا يلزم التركيب و التكتير بل مع وجودها أي الكل موجودة بوجود النفس ثم إذا اتحد المعقولات المفصلة بالوجود الظهوري للعقل لا يتجافى عن مقامه الشامخ ثم لها اتحادية في مقام عقله البسيط الإجمالى بنحو أعلى و أبسط هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، س ر ه

الجوهر الحار هو الروح الحيوانى - و هو عندنا بسيط<sup>٤٦٣</sup> غير مركب من الأسطقسات و قد مر أنه خليفة النفس و متصل بها.

و من قال إنها برودة

فلعله تجوز بها عن كيفية حالها و علمها اليقيني أو راحة البدن بها و سلامته عن الآفات ما دامت النفس حافظة للمزاج.

و أما من قال إنها الدم

فالدلم لكونه مركب الروح البخارى و هو يجرى فى كل البدن و بتوسطه تسرى الحياه فى الأعضاء فأطلق اسم النفس عليه إما من باب الاشتراك أو التجوز و إطلاق النفس على الدم شائع فى هذا الزمان أيضا.

و أما من قال إن النفس تأليف

أراد به المؤلف بالكسر لأنها يؤلف بين عناصر البدن و أجزاءها على نسبة و فقيه فيها أحديه الجمع أو أراد به المؤلف بالفتح لأن جوهرها مؤلف من معان و صفات على نسبة معنوية شريفة نورية ينشأ<sup>٤٦٤</sup> منها النسبة الاعتدالية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 255

المزاجية فى البدن و هذه كأنها ظل لها و حكاية عنها فإن جميع ما يوجد فى العالم الأدنى الطبيعى من الصور و أشكالها و أحوالها توجد نظائرها فى العالم الأعلى على وجه أشرف و أعلى.

و أما قول من قال إنها هو الإله

فلعله أراد به الفناء فى التوحيد الذى نقل عن أكابر الصوفية لا المعنى الذى ادعاه الفراعنة و الملاحدة تعالى عما يقوله الملحدون.

<sup>463</sup> (1) هذا خلاف ما عند الحكماء و لا سيما الطبيعيين حيث قالوا إن الروح البخارى يتكون من لطيف الأخلاط و الأعضاء من كثيفها فهو من الأسطقسات و لكن ما ذكره قده هنا نظير ما ذكره فى أمر الغذاء من أنها من عالم النفس أو أنه الطبيعة المجبولة على طاعة النفس غير الطبيعة التي ربما تتعصى و بها يقع الإعياء مثلا كما قال فى الشواهد و غيره فيكون المراد به ما ذكره قبيل ذلك أن المراد بالنار حرارة جوهرية تصرف فى الأجسام بالإحالة و التحليل و هي الطبيعة، س ره

<sup>464</sup> (2) فالنفس فى مقام العاقلة تغتذى بالمعقولات و تتقوى بها فإذا وقع ظلها فى البدن- صار تغذيته بالجسمانيات و تقويا لها بها و ينمو مقدارها إلى المل الأعلى حتى تقوم بأحسن تقويم فى مقام الحضور لدى القيوم المحيط فإذا وقع ظلها على البدن صار تنمية حسية و حركة كمية فى أحسن تقويم صوري بهي و تجعل كل نفس شبيهة بنفسها علما و خلقا و عملا استخلافا معنويا و استيقاء نوريا فإذا وقع ظلها على البدن صار استيلادا بالمولدة صوريا و استخلافا جسمانيا و استيقاء نوعيا و هكذا جميع ما فى البدن ظلال حسية لهيئات نورية فى النفس بل موجودات العالم الأدنى طرا ظلال العالم الأعلى كما مر فى مبحث المثل النورية، س ره

و أما من قال إنه تعالى في كل شيء بحسبه

و يكون في شيء طبعاً و في شيء عقلاً فلست<sup>465</sup> أصحح كلامه حذراً عن سوء الأدب لكني أقول النفس الإنسانية في شيء طبع و في شيء حس و في شيء خيال و في شيء عقل فهي الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام الذائق اللامس الغازي النامي المولد و هي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا و صفه و خليفه له في هذا العالم ثم في العالم الأعلى و جعل معرفتها سببا لمعرفته تعالى فهذا ما تيسر لنا في تأويل رموزهم- و إظهار كنوزهم.

ثم إن في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم بعض مناقشات

و أبحاث نريد أن نشير إليها.

الأول في قوله أما الذين تعلقوا بالحركة

فأول ما يلزمهم من المحال أنهم نسبوا السكون إلى النفس فإن كان تحركها علةً للتحريك فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها و هي متحركة بحالها فيكون نسبه تحركها بذاتها إلى التحريك و التسكين واحدة إلى آخره فإننا نقول التحريك البدني الذي ينسب إلى تحريك النفس ليس المراد به هذا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 256

التحريك المكاني الإرادي الذي ينبعث من النفس بواسطة دواع خارجية و أمور لاحقة- و أسباب معدة للحركة الإرادية من مكان إلى مكان جلبا للنفع أو الملائم و دفعا للضرار أو المؤلم إنما المراد بذلك التحريك ما يقع به حركات الاستحالية الطبيعية التي يقع بها التغذية و التنمية و النضج و الإحالة و غيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها لحظة- و هي حركة الحياة و مقابلهما سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن- ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحياة الحيوانية ذاتية و أما فاعليتها للحركات الإرادية فهي أمر عرضي بمشاركة الأسباب الخارجية و نسبة هذه إلى تلك كنسبة الكتابة إلى تصوير الأعضاء و كنسبة طبخ الطعام في القدر إلى هضم الغذاء في المعدة- و بالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا و لا ينتهي إلى تسكين ما دامت النفس نفسا و البدن بدنا.

465 ( 1 ) قد مر أن للوجود ثلاث مراتب الوجود الحق و الوجود المطلق و الوجود المقيد الوجود الحق هو الله و المطلق فعله و المقيد أثره و ذلك المطلق في كل بحسبه فهو في العقل عقل و في النفس نفس و في الطبع طبع و في ذاته لا جوهر و لا عرض فما قالوا إنما هو في فعله تعالى و لكن لما كان فعله أمره و كلمته و نوره- كان من صقعه و ليس شيئا على حباله تفوهوا بما تفوهوا و لكن الأدب في حفظ المراتب و العدل وضع كل شيء في موضعه فيالعدل قامت السماوات و الأرضون، س ره

و الثاني في قوله فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرك إلا من محرك

و أنه ليس شيء متحركا من ذاته.

أقول حق أن كل متحرك يحتاج إلى محرك غيره لكن قد مر أن كل ما يتحرك في مقوله من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرك يفيد لها الحركة- و كل ما يتحرك في مقوله الجوهر كالتبيعة المتجددة الوجود فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحركا<sup>٤٦٦</sup> و قد مر الفرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهية و كذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة و الفعل و بين اختلافها بحسب التحليل الذهني كما في الوجود و الماهية و الحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده و المحتاج في الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يفيد ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود إذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهية خارجا بل ذهنا و على أي<sup>٤٦٧</sup> الوجهين فحاجة كل متحرك إلى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 257

محرك غيره ثابت و كذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك.

الثالث أن قوله هذه الحركة لا يخلو إما أن يكون مكانية أو كمية أو كيفية

أو غير ذلك إلى آخره.

مدفوع بأن هذه الحركة خارجة عن الأقسام المذكورة لأنها حركة جوهرية اشتدادية و لم يتم برهان في نفى الاشتداد الجوهري و ما ذكره الشيخ في إبطاله قد مر بيان ضعفه و وهنه.

الرابع أن قوله و أما الحركة على<sup>٤٦٨</sup> سبيل الاستحالة

فإما أن تكون حركة عن كونها نفسا فيكون إذا تحركت لا تكون نفسا و إما حركة في عرض من الأعراس- فأول ذلك أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها إلى آخره.

<sup>466</sup> (1) حال لا مفعول ثان، س ره

<sup>467</sup> (2) أي على الحركة العرضية و الحركة الجوهرية فكل متحرك يحتاج إلى محرك غيره كما هو مقرر في موضعه لكن في الحركة الجوهرية يحتاج إلى المحرك بمعنى المفيد لوجود ذلك المحرك و لكن إذا جعل ذلك الوجود جعله حال كونها متحركا بجعل واحد- لا أنه جعله موجودا ثم جعله بجعل آخر متحركا إذ قد علمت أن الحركة من عوارض ماهيته لا وجوده لأن الحركة في المتحرك بذاته الجوهرية و شينيتها الوجودية نحو وجوده- و في الحركة العرضية يحتاج إلى المحرك بمعنى المفيد له الحركة فإن المحركة هنا عرضية معللة بخلافها ثم فالجاعل جعل هنا وجود المتحرك ثم جعله بجعل آخر متحركا و كذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك ثابت و لكن في موضع بمعنى مفيد وجوده متحركا و في موضع بمعنى مفيد حركته و في بعض النسخ غير ثابت و الضمير غير ثابت- و هو لا يلائم أول الكلام و لا قوله أي الوجهين إذ على وجه واحد و هو الحركة الجوهرية- الاحتياج إلى المحرك المفيد للحركة غير ثابت لكونها ذاتية مع أن هذه القاعدة ثابتة- و عليها يبتني إثبات الواجب من مسلك الحركة لكن الصحيح على أي الوجهين ثابتة، س ره

<sup>468</sup> (1) هذا من باب عموم المجاز الذي هو مصطلح علماء المنقول فإن الاستحالة هي الحركة الكيفية و أما الجوهرية فتسمى بالتكوين كما سبق في السفر الأول، س ره



أقول فيه إن الشيخ قد خلط في كل موضع أراد إبطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود<sup>٤٦٩</sup> و الماهية و جعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 258

إلى ماهية أخرى بالفعل و ليس الأمر كذلك فإن الأشد و الأضعف و إن كانا متبائنين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلًا لهما بالفعل و أما عند الحركة الاشتدادية فللكل<sup>٤٧٠</sup> وجود واحد شخصي زمني له ماهية واحدة لها في كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه فالحركة في الأكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم إلا خروج المتحرك من كون حيواني إلى كون آخر حيواني لا خروج الحيواني من الحيوانية إلى غيرها كالفلكية مثلا إذ كل ما يقبل الأشد و الأضعف يجوز فيه الاشتداد و التضعيف و مقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في أنه يقبلهما فجاز<sup>٤٧١</sup> لبعض أنواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية فكما أن الاشتداد لا يخرج السواد إلى غير السواد بل يخرج من نوع منه إلى نوع آخر أو من شخص فقط إلى شخص آخر إما بالقوة كما في أوساط الحركة أو بالفعل كما في انتهاء الحركة فكذلك<sup>٤٧٢</sup> لا يخرج الجوهر إلى مقولة أخرى و لا إلى جنس آخر غير ما كان إلا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرك إلى غير جنسه كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 259

٤٧٣

469 ( 2 ) و إلا فالحركة في الجوهر معناها أنه سيال الوجود لا أنه سيال الماهية- فالطبيعة مثلا ماهيتها ثابتة و هويتها سيالة نعم ليس السيلان وجودا آخر طارئا على هويتها كما في الحركات العرضية حتى تكون الطبيعة ثابتة الماهية و الهوية جميعا و يصير السيلان من عوارض الوجود لا من عوارض الماهية و يتحقق في عالم الملك هوية ثابتة- حتى ينافي حدوثه الذاتي و تجده الجوهر بشراشه سماواته و أرضياته بسائطه و مركباته كما نطق به الشرائع الحقّة و بتجدد هوية الجوهر و وجوده و ثبات ماهيته- بل لإثباتها و لا لإثباتها يجمع بين القولين من تجدد الجوهر و عدم تجده، س ر ه

470 ( 1 ) كون وجود الكل شخصيا زمانيا لأجل أن يتحقق الخروج من وجود إلى وجود تدريجا فيصدق الحركة و لو لا أن لهذا الوجود الشخصي عرضا زمانيا لما صدقت الحركة و أما وحدة ماهيته فهي كوحدة ماهية الإنسان المركبة من الجوهر و القابل للأبعاد و النامي و غيرها فإنها غير متحصلات في صراط الإنسان حتى ينافي وحدة ماهيته و إن كانت متحصلة حيث وجدت بوجودات متفرقة، س ر ه

471 ( 2 ) كالطبائع السبالة بخلاف الجواهر المفارقة إذ لا سيلان في جواهرها و لا حالة منتظرة لهوياتها و لا حدوث تجديدي لها لكونها من صقع الربوبية التي استأثر لها الثبات و القدم فلا تمكن في ثبوتها و ثباتها التجدد و العدم، س ر ه

472 ( 3 ) أي الجوهر الذي هو الجنس العالي لا يخرج إلى جنس عال آخر و لا الجوهر النوعي الإضافي إلى نوع إضافي آخر و يحتمل أن يبراد بالجنس معناه اللغوي، س ر ه

473 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.

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 8 ؛ ص 259

إلى غير جنسه و كالإنسان في استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكة أو في اعوجاجاته و تنقصاته حتى يصير شيطانا أو بهيمة ثم إن نسيه النفس و إن كانت إضافة وجودية لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لا كونها نفسا.

و أما ما ذكر أن حركة النفس إذا كانت في عرض من الأعراض يلزم أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها فلاحد أن يقول إنهم لم يدعوا إلا أن المحرك للشئ المنفعل القابل للحركة لا بد و أن يتحرك في ذاته و ذلك لا يستلزم أن يكون حركة المتحرك من نحو حركة المحرك و لم يدعه أحد و في كثير من الأشياء التي يحرك شيئا- بأن يتحرك نرى الأمر على خلاف ما ذكره فالتحريكات السماوية الصادرة من نفوسها في أجرامها وضعية و هي تابعة لحركاتها النفسانية الإرادية كما اعترف به الشيخ في التعليقات و غيرها فأى محال يلزم في أن يكون تحريكات من النفس في البدن بالإحالة و غيرها و هي تابعة لحركاتها الوجودية أو الإرادية.

الخامس أن قوله ثم من المحال ما قالوه من أن الشئ يجب أن يكون مبدأ حتى يعلم ما وراه

فإننا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمباد لها إلخ.

أقول فيه إن المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة المحفوظة بحفظه إياها و لا شك أن النفس مبدأ فاعلى للصور الموجودة في قواها و مداركها و أما الصور العقلية المدركة للنفس فإن النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدأ قابلي لها و إذا صارت متصله بالعقل الفعال كانت فاعله حافظة إياها و الشيخ قد ذكر في كتاب المبدأ و المعاد في فصل ذكر فيه أن العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلى أن القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة فتكون خالقه و فاعله للصور المعقولة و قابله لها<sup>٤٧٤</sup> معا و قال في فصل آخر منه إن القوة العقلية تعمل في المحسوس عملا تجعله معقولا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 260

الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الإنسانية تجردا تاما عقليا و كيفية حدوثها و فيه فصول

فصل (1) في أن النفس الناطقة ليست بجسم و لا مقدار و لا منطبعة في مقدار و فيه حجج

الأولى أن لها أن تدرك الكليات و الطبائع الكلية

474 ( 1 ) القابلية عند كونها عقلا هيولانيا و الفاعلية عند كونها متصله بالعقل الفعال- كما قال المصنف قدس سره أو المراد القابلية بمعنى الموصوفية و على أي تقدير فلا يلزم كون شئ واحد قابلا و فاعلا، س ره

من حيث عمومها و كليتها و الكلى بما هو كلى أى طبيعته عامة لا يمكن أن يحل جسما و لا أن ينطبع فى طرف منقسم أو غير منقسم منه أما أنه لا يمكن أن يوجد فى طرف غير منقسم منه- فلأن النقطة يمتنع أن يكون محلا لصورة عقلية فلأنها لا تخلو إما أن يكون لها تميز- عن الشيء الذى هى نهايته أو لا يكون فإن لم يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها- دون المحل الذى هى طرفه بل كما أن النقطة طرف ذاتى له فكذلك إنما يجوز أن يحل فيها طرف شىء حال فى ذلك المقدار و يكون كما أن الحال يتقدر بذلك المقدار بالعرض فكذلك تناهيه بطرفه بتناهى المحل بها بالعرض و إن كان لها تميز عن ذلك المقدار فى الوجود فهو محال و إلا لكانت النقطة منقسمة كما بين فى موضعه.

و اعترض هاهنا بأن عدم التميز فى النقطة عن المحل و إن كان مسلما لكن لا نسلم أنه لا يحل فيها إلا نهاية ما يحل فى ذلك المقدار فإن ما ذكرتم منقوض بالألوان- و الأضواء الحاصلة فى السطوح دون الأعماق و كذا حال المماسه و الملاقاه.

و الجواب أن السطح له اعتباران اعتباران أنه نهاية للجسم و اعتبار أنه مقدار منقسم فى جهتين فقبوله الألوان و الأضواء و غيرهما من جهة أنه عبارة عن امتدادى الجسم- لا من جهة أنه نهاية له.

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص: 261

و أيضا لا بد فى قابلية الشىء أن يكون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتى يقبل كيفية أو صفة و ليس للنهائية بما هى نهاية اختلاف قوة أو حالة استعدادية فى القابلية- فلو كان للنقطة مثلا إمكان أن يقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها لعدم تجدد حالة فيها فرضا فكان المقبول حاصلا فيها أبدا إذ المبدأ دائم الفيض فلا يتراخى فيضه إلا لعدم صلوح القابل و المفروض أن الصلوح و الاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم من ذلك أن يكون جميع الأجسام ذوات النقطة عاقله و وجب أن يكون العاقل عند موته عاقلا- لوجود قابل العاقلية فيه فالتالى باطل فالمقدم كذلك و أما أنه يمتنع أن تحل الصورة المعقولة من الجسم شيئا منقسما فهو أن كل مقدار منقسم أبدا و الحال فى المنقسم منقسم- فيلزم أن يكون الصورة العقلية منقسمة أبدا لا يقف إلى حد ينتهى القسمة إليه

و ذلك [كون الصورة العقلية منقسمة أبدا] محال بوجوه

أحدها أنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين

و الأول محال.

أما أولا فلأن كل واحد من الجزئين يجب أن يكون مخالفا بوجه لكله لامتناع كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه و تلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة و لوازمها- و إلا لم يكن الانقسام إلى جزئين متشابهين فإذن المخالفة بشيء من العوارض المادية مثل المقدار و الشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هذا خلف.

و أما ثانيا فلأن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطا لكون الصورة معقولة أو لا يكون- فعلى<sup>٤٧٥</sup> الأول و جب أن يكون الجزآن متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء.

و أيضا فقبل ورود القسمة و جب أن لا تكون معقولة لفقدان الشرط.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 262

و أيضا الشيء الذي هذا حاله يجب أن يكون<sup>٤٧٦</sup> منقسما و ليس كل معقول كذلك- و إن لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع و تفريق و يكون في أقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة- لأن جزء<sup>٤٧٧</sup> تلك الماهية مساوية لكلها في الماهية و محل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في بعض محلها فيكون حلولا في ذلك المحل عارضا غريبا و الكلام في الصورة المجردة هذا خلف.

فإن قلت أ ليست الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كلية- مثل المعنى الجنسي كالحيوان فإنه تنقسم إلى حصص كحصه الإنسان و حصه الفرس منه- و الحصتان غير مختلفتين بالماهية فإن حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصهالية مساوية لحيوانية الإنسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع و الحقيقة فقد وقع انقسام الكلي إلى أقسام متشابهة مع أن<sup>٤٧٨</sup> تلك الأجزاء ليست ذوات المقادير و الأشكال الجزئية- فيقال هذا غير ذلك و هذا جائز لأنه بإلحاق كلي بكلي بل هذا<sup>٤٧٩</sup> تركيب و ذاك

475 ( 1 ) لأنهما معقولان لتحقق شرط المعقولية و الكل ليس معقولا لفقد هذا وجه المخالفة و ما ذكره من وجوب مباينة الكل للجزء محمول عليه أي الكل قبل الانقسام و الجزء بعده بجعل اللام في الكل و الجزء للعهد لا للجنس أو الاستغراق حتى يقال لا مباينة في الكل و الجزء المقارين إلا بالهوية و جه آخر أن يراد المخالفة بالهوية و العوارض الغير اللازمة و حينئذ اشتراط المعقولية بالانقسام اشتراط الشيء بنقيضه، س ر ه

476 ( 1 ) أي معقوليته مشروطة بالانقسام يجب أن يقبل الانقسام و ليس كل معقول كذلك لمكان البسائط المعقولة، س ر ه  
477 ( 2 ) فإن جزء المقدار جزئي منه و الجزئي حامل لنوعه بالتمام ثم إنه يمكن جعل هذا أعني قوله و يكون في أقل إلخ مع قوله و محل الجزء جزء المحل إلخ و جهها واحدا و المحذور لزوم العارض الغريب المذكور و يمكن جعلهما وجهين بجعل المحذور في الأول لزوم الخلف من وجهين آخرين أحدهما أن ما فرض صورة الشيء- لم يكن بتمامها صورة له و يلزم الغناء عن ذاتي الشيء و ثانيهما أن ما فرض مجردا- كان ملحوقا للعارض الغريب من حيث إنه إذا كان في الأقل كفاية و هكذا في كل أقل من أقل كانت الصورة معقولة أبدا مع ما لا دخل له في تتميم معقوليتها فهي دائما مغشاة بأمر غريب عن حقيقتها، س ر ه

478 ( 3 ) غرض السائل أنه وقع في الاستدلال مغالطة من باب إيهام الانعكاس فإن كل انقسام إلى أجزاء مقدرية انقسام إلى أجزاء متشابهة و ليس كل انقسام إلى أجزاء متشابهة انقساما إلى أجزاء مقدرية كالكلي و حصصه، س ر ه

479 ( 4 ) هذا مع قوله و بالجملة إلخ الذي هو عبارة أخرى له ملاك الجواب و أما قوله مثلا إلحاق الناطق إلخ فيرد عليه أنه مع تصريح السائل بعدم الاختلاف بين الحيوانيتين المجردتين عن الصهالية و الناطقية كيف يمكن دعوى الاختلاف بلا بيينة مع تنصيص القوم أيضا أن المضاف إليه خارج

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 263

تجزية مثلا إحقاق الناطق بالحيوان الذي هو حصه الإنسان يجعله مخالفا للحيوان الذي هو حصه الفرس و قسمة الكل إلى الجزء يوجب مساواتهما فلو كان أجزاء الصورة العقلية كأفرادها و جزئياتها لزم أن يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من أجزائها فلم تكن القسمة مقدارية و المفروض أنها مقدارية هذا خلف و بالجملة فانقسام الحيوان إلى الإنسان و الفرس و غيرهما قسمة الكلي إلى الجزئيات و هي عبارة عن ضم قيود متخالفة إلى المقسم و القسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل إلى الأجزاء و بينهما فرق ظاهر و أما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزئين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الأجزاء لا محالة هي الأجناس و الفصول - لكن الأجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة التي هي الأجناس و الفصول لتلك الصورة غير متناهية و هو محال.

و أيضا فلأن كل كثرة فإن الواحد و المتناهي فيها موجود فلو كان هناك أجزاء

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 264

غير متناهية لكان لكل واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزئين مختلفي الماهية و أيضا فبتقدير أن تكون تلك الصورة مركبة من مقومات غير متناهية و لكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم أن يكون للجسم أجزاء غير متناهية بالفعل و ذلك أيضا محال.

و أيضا إذا فرضنا قسمة فوق الفصل في جانب و الجنس في جانب ثم إذا فرضنا القسمة على نحو آخر فلا يخلو إما أن يقع في كل جانب نصف فصل و نصف جنس فيكون ذلك انقساما إلى جزئين متشابهين و قد مر إبطاله أو يوجب انتقال الجنس و الفصل - إلى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم أن يكون<sup>480</sup> مجرد الفرض

---

عن الحصة و أن الحصص متماثلة و الجواب أن مراده قدس سره الإشارة إلى جواب آخر في ذيل بيان التركيب و هو أن التخصيص ليس تجزية حقيقية خارجية كالتجزية إلى الأجزاء الخارجية المقدارية إذ الكلي الطبيعي مطلقا لا وجود له منعزلا عن الخصوصيات و المختلفات و لا سيما الأجناس و خصوصا جنس الأجناس المبهمة بذواتها المتحصلة بالتحصلات المتباينة في الخارج و لهذا يقال في تعريف الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة الحقائق و النوع و إن كان مقولا على الكثرة المتفقة إلا أنه في العقل طبيعة تامة متحصلة أو في عالم العقول بناء على القول بالمثل الأفلاطونية و هناك منحصر في فرد و بالجملة ليس التخصيص تجزية و تكثيرا خارجيا إذ لا مقسم في الخارج واحدا بالعدد فلا أقسام بما هي أقسام.

إن قلت الكلام في الموجود في العقل و الحصص المتماثلة موجودة فيه.  
قلت لا تكثر في العقل أيضا إلا بالاعتبار و يرشدك إليه قولهم لا تفاوت بين الكلي و الحصة إلا بالاعتبار و على تقدير التكثر ليس تجزيا و على تقدير التجزي كان الأجزاء متقدرة إذ الكلام على تقدير تقدر العقل، س ر ه  
480 ( 1 ) و يلزم أيضا انتقال العرض من موضوع إلى موضوع، س ر ه

يوجب تغيير مكان أجزاء الصورة العقلية و يكون محالها و مواضعها بحسب إرادات المرادين و فرض الفارضين.

### الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية

أن نقول لكل شيء حقيقة هو بها هو و تلك الحقيقة لا محالة واحدة و هي غير قابلة للقسمة أصلا فإن القابلة للقسمة يجب أن تبقى مع القسمة و العشرة من حيث إنها عشرة لا تبقى مع الانقسام فإن الخمسة ليست جزءا للعشرة بما هي نوع من الأنواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات- و ليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزءا فإذا انقسمت العشرة و حصلت الخمستان فهما جزءان للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة و الكثرة فيها بالنسبة إلى المعدود لا بالنسبة إلى نفسها فإن العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس و وحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة إذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة إن كان حالا في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه و من انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم أو مأخوذ بما هو غير منقسم هذا خلف.

أقول هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم و عندهم أنه من أقوى البراهين الدالة على تجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية و هي جميع النفوس البشرية و قد سبق منا أن التجرد العقلي<sup>481</sup> غير حاصل لجميع النفوس البشرية و عندي

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 265

أن هذا البرهان غير جار في كل نفس بل إنما يدل على تجرد العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الأمر سواء كانت بحسب ذاتها المقتضية للتجرد أو بحسب تجريد مجرد و نزع منزع معقولها من محسوسها و تلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوة و العقل الاستعدادي إلى حد العقل بالفعل و المعقول بالفعل و هذا العقل يوجد في بعض أفراد الناس دون الجميع و ذلك لأن الذي يدركه أكثر الناس من الطبائع الكلية وجودها في أذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان فإن ماهيته موجودة في الخارج بعين وجود الأشخاص و لها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصا بمكان معين و وضع خاص و لا أيضا من حيث ماهيته المشتركة بقابل للقسمة المقدارية الجزئية و كذلك إذا وجدت ماهيته في ذهن أكثر الناس - فإنها توجد تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة

481 (2) نعم التجرد العقلي التام و إن ليس لهؤلاء بالفعل إلا أن لهم قوة قريبة من التعقل فإذا شملتهم العناية و ألقى عليهم الصورة العقلية الحقيقة لا بد أن يكونوا قابلين- لأن العطايات بقدر القابليات فلا بد أن يكون فيهم لطيفة، س ره

لكن للذهن أن يعتبرها بوجوه من الاعتبار فهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة في قوة إدراكية جزئية تكون جزئية متخيلة و من حيث اعتبارها بما هي هي أي بما هي حيوان بلا اشتراط قيد آخر لا يكون متخيلة و لا محسوسة و لا معقولة أيضا لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود و إن كانت موجودة في الواقع بوجود ما تتحد به من الصورة و من حيث اعتبارها<sup>٤٨٢</sup> مشتركة بين

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 266

كثيرين تكون معقولة مجردة فحينئذ نقول إن الحاصل في الذهن من طبيعته الحيوان- ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود تجردى كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلها أيضا مجردا بل الموجود منها في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا و بحسب بعضها كليا و بحسب بعضها مطلقا<sup>٤٨٣</sup> و كذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية و نحن لا نسلم أن كل واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات- أو يمكن لنفسه أو يتصور أمرا ذهنيا من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين- مجرد عن الخصوصيات و القيود الجزئية و كذلك نقول إيرادا<sup>٤٨٤</sup> على الوجه الثاني

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 267

لا نسلم أن لكل شيء وحدة تقابل الانقسام من كل جهة حتى يلزم أن يكون صورتها أيضا كذلك فإن كثيرا من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعدد- أو عين قبول القسمة بالقوة كالأجسام و المقادير فإن العشرة و إن كانت حقيقة واحدة- لكن تلك الوحدة عين كثرة الآحاد التي يتألف منها العشرة و هذه

482 ( 1 ) أي من حيث اعتبار شينية الماهية فإن اعتبار شينية الوجود العقلي في الكلية- و أن هذا الوجود لاستواء نسبه إلى جميع الأفراد مناط الكلية و الاشتراك كما سيأتي- فشيء لا يفهمه بعض الخواص فضلا عن العوام فالاشتراك الذي يفهمونه صدق مفهوم مجمل غير مبين عندهم ذاتية و عرضية عليها بل مناسبتها في بعض الآثار الحسية بل إذا سمعوا كليا تصوروا بأوهامهم و خيالاتهم مقدارا ممتدا و غطاء منبسطا على الأفراد- كما إذا سمعوا النور المحيط الوجودي تخيلوا شعاعا عرضيا ممتدا مع أنه لا كم و لا كيف للكليات في ذاتها فكيف لحقيقة الوجود و هذا لغلبة أحكام الصورة عليهم- و قاهرية القوى الجزئية على عقولهم التي بالقوة في العلميات فهذه التصويرات أغذية خيالاتهم و أقواتها لا تنقوم بدونها و أما الخواص فهم إن وقعوا في هذه التمثيلات بغتة بحسب نشأة خيالهم فلكون قواهم مرتاضة في النظريات أو في العمليات رجموها و ردوا أحكامها و تداركوها بالأحكام العقلية و التجرد الذي يفهمونه إما أمر سلبي محض أو أن يرتقوا قليلا فتخلية شينية الماهية عن جميع العوارض كالماهية المجردة التي فهم بعض الحكماء من المثل المجردة حاشا القائل بها عن ذلك، س ره

483 ( 1 ) غير خفي أن لازم كلامه رحمه الله أن الذي يمكن أن يدركه الإنسان إدراكا على ثلاثة أقسام المفهوم الجزئي المدرك بحس أو خيال و الكلي بالمعنى الذي ذكره و المطلق المبهم الذي يظهر في الذهن بنوع من الاعتبار و لا شك أن القوم إنما يعنون بالمفهوم الكلي هذا القسم الثالث و يقيمون البرهان على تجرده- و تجرد النفس التي تدركه و على هذا فلازم كلامه ره منع التجرد العقلي لهذا النوع من المفاهيم التي يسمونها كلية في المنطق و الفلسفة و هي تصدق بنفسها على كثيرين- مع تجردها عن لوازم الشخصية و لا شيء من الأمور المادية و الخيالية على هذا الوصف- و لا سبيل إلى منع وجودها في أذهاننا و لا إلى منع أن يكون هذا الاعتبار في نفس الأمر فالحق أن إدراكها على ما لها من الوصف يوجب التجرد غير أن التجرد على أنحاء مختلفة من القوة و الضعف و الذي ذكره ره إنما هو التجرد التام أو ما يقرب منه، ط مد

484 ( 2 ) سبك الوجه الثاني الترقى من الأدنى فقالوا أبعد الأشياء عن الوحدة العدد- و مع هذا لا يقبل القسمة ثم ترقوا إلى الحقائق الخارجية الأخرى ثم إلى الصور العقلية فقبول العشرة القسمة لا ينتلم به عدم قبول البواقي سيما الصور العقلية مع أن قبول القسمة في العشرة باعتبار جنسها الذي هو الكثرة كما أن قبول القسمة في الأشياء الخارجية باعتبار مادتها أ لا ترى أنهم خصوا قبول القسمة في الكم بالوهمية- فإن الفكية تعدم المقدار و الهيولى تقبلها و لو كانت العشرة عين الكثرة كانت عين غيرها كالألف لأن جميعها هو الكثرة فهو نوع منها فلها فصل وراء جنسها الذي هو الكثرة- و ذلك الفصل جهة وحدتها و أيضا الكلام في العشرة الكلية العقلية و إن حكم على العشرة الكلية بحكم يسري إلى المعنون فمعنونها جميع العشرات التي لا نهاية لها و غير المتناهي لا نصف و لا ثلث و لا غيرهما له و محل القوة بخلافه، س ره

الكثرة<sup>٤٨٥</sup> غير مقابلة لها و إنما يقابلها كثرة أخرى هي كثرة العشرة أعنى العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الأجزاء أى الأعشار فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الأعشار و كذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الأخماس و قد مر أن العدد من الأشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة. أيضا حيث إن وحدته عين الكثرة و كذلك الأجسام و المقادير و سائر المتصلات- وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية أو الخارجية لأن وحدتها نفس متصليتها و ممتديتها و امتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدرية قوة أو فعلا فأنى توجد فى مثل هذه الأشياء نحو من الوحدة التى لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه نعم حيثى وحدتها تغاير حيثى الكثرة التى تقابل تلك الوحدة و لا تغاير حيثى الكثرة التى يتضمنها تلك الوحدة فافهم هذا المعنى فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ فى الشفا حيث أراد أن يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال إن الكثير من حيث هو كثير موجود و الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد و قد مر ما فيه<sup>٤٨٦</sup> من القول.

#### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 268

و لهم فى هذا المسلك وجه آخر و هو أن نفرض الكلام فى الأمور التى يستحيل عليها القسمة عقلا مثل البارى سبحانه و الوحدة و أيضا مثل البسائط التى يتألف منها المركبات- فإن الحقائق إذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة أن كل كثرة فالواحد فيها موجود و حينئذ يقال العلم المتعلق بها إن انقسم فإما أن يكون كل واحد من أجزائه علما أو لا يكون فإن لم يكن أجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الأجزاء فكلامنا فى تلك الهيئة و هو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء- فإن كان أجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء- كل ذلك المعلوم أو أجزاءه فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشئ مساويا لكليه من جميع الوجوه و ذلك محال و إن كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا أن هذه الحقائق لا بعض لها و لا جزء قالوا هذا الوجه أحسن الوجوه المذكورة أقول لا نسلم أن كل واحدة من النفوس البشرية أمكنها أن يتصور حقيقة هذه البسائط و أكثر الناس إنما يرتسم فى أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشباح خيالية و حكايات متقدرة و أنى لهم معرفة البارى جل ذكره و الجواهر البسيطة العقلية نعم الحجج المذكورة أصح البراهين على تجرد النفوس العارفة

485 ( 1 ) نعم و لكن ليس عينها بل قابلة لها عقلا كيف و نوعية العشرة لا يتم بدون الوحدة، س ره  
486 ( 2 ) و قد مر ما فيه من القول فى مباحث الوحدة و الكثرة و كون الوحدة فيما ذكره من الأمثلة عين الكثرة هو الذى دعاهم إلى القول بأن الانقسام إنما هو فى المعروف لا فى العارض فإن القول بكون كثرة العدد هي عين وحدته يمنع عن القول بأن العدد بما هو هذا العدد يقبل القسمة و إنما الكثرة فى معدوده و كذا سائر الكميات المتصلة فافهم ذلك، ط مد



بالله و الصور المفارقة- و تلك النفوس قليلة العدد جدا و أما سائر النفوس فهي مجردة عن الأجسام الطبيعية- لا عن الصور الخيالية.

و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحجّة فهي مدفوعة.

منها أن النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما أو غير منقسم فعلى الأول لزم حلول غير منقسم في منقسم و على الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى.

و منها النقض بالوحدة فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثرة حالة في الجسم.

و منها النقض بالإضافة فإن الأبوة مع أنها غير قابلة للانقسام حالة في الأب.

و منها أن القوة الوهمية قوة جسمانية و العداوة التي تدركها أمر غير منقسم- لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة إذ لا نصف لها و لا ربع و كذا الصداقة و غيرها.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 269

أقول أما اندفاع الأول فالتحقيق أن النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها للجسم باعتبار تنهاى امتداده و انقطاعه فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي و لهذا قيل الأطراف عدمية لأن محلها من حيث إنه محلها مشتمل على معنى عدمي و هو النفاذ و الانقطاع بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفة به.

و أما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا أن وحدة الجسم تقبل الانقسام- لأنها نفس اتصاليه و امتداده و كذا وجوده فإنه عين جسميته و العجب أن وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات<sup>487</sup> لا بالعرض كسائر العوارض التي تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لأن وحدة الجسم<sup>488</sup> نفس وجوده و عين هويته الشخصية.

487 ( 1 ) إن أراد القسمة الخارجية الفكرية فنفس الجسم و الامتداد لا يقبلها إذ قابلها الهيولى كما تقرر فكيف تقبلها الوحدة بالذات و إن أراد القسمة الوهمية فقابلها بالذات إنما هو الكم و الجسم يقبلها بالعرض، س ره

488 ( 2 ) سلمنا اتحادها مصداقا لكن لكل واحد حكمه فإن وجود الجسم حيثية طرد العدم و ترتب الأثر و وحدته عين حيثية الإباء عن الانقسام و الكثرة و تشخصه عين المنع عن الإبهام و الكلية و لا يمنع وحدة المصداق اختلاف الأحكام باختلاف العنوانات أ ليس الجنس و الفصل في البسائط جعلهما واحدا و وجودهما واحدا و الفصل علة و الجنس معلول و الماهية و الوجود متحدان و لكل حكم و لعل مراده بقبول الجسم قبول هيولاه و الأولى في الجواب أن يقال على القول باعتبارية الوحدة و أصلاتها جميعا لا حلول لها في الجسم كما لا يخفى، س ره

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلم أن جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الأجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة و المماسة و غيرها- فهي منقسمة بانقسام المحل فإن محاذاة نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم- و محاذاة ربه ربع محاذاة كله و منها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهي لا يلزم أن تكون منقسمة بانقسام محله كأبوة زيد مثلا- فإنها غير عارضة له من حيث جسميته و مقداريته بل من جهة أخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 270

و أما اندفاع الرابع فقد سبق أن القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن إضافتها- و كذلك حكم مدركاتها.

الحجة الثانية و هي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات

و اعتقد أنها أجل ما عنده في هذا الباب ثم إن تلامذته أكثرها من الاعتراضات عليها و الشيخ أجاب عنها و تلك الأسئلة و الأجوبة رأيتها متفرقة في مجموعة مشتتة على مراسلات وقعت بين الشيخ و تلامذته فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سانحة لنا في الإتمام- فالحجة أنا يمكننا أن نعقل ذاتنا و كل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فإذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورة أخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا- و إما أن يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا و الأول محال لأنه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصله لذاته كان قائما بذاته فإذن النفس جوهر قائم بذاته- و كل جسم و جسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني.

قال السائل إنا لا نسلم أن إدراكنا لذاتنا يقتضى أن تكون حقيقة ذاتنا حاصله لنا لم لا يجوز أن يكون هو أثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا- فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر فلا يكون ذلك الأثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين.

قال المجيب قد سبق<sup>489</sup> أن الإدراك ليس إلا بثبوت حقيقة الشيء فقوله إنه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 271

489 (1) أقول إدراكنا لذاتنا إما حضوري بمعنى أن هويتنا التي هي ذاتنا إدراكنا- و هي أيضا مدركة و مدركة و هذا هو المطلوب الذي أخذ في الاستدلال و إما حصولي و هو إما صورة مساوية لذاتنا فإن صورة الشيء ماهيته التي هو بها ما هو و هذا هو المأخوذ في الاستدلال بأنه جمع بين المثلين و إما حصولي و نقول بأن العلم بالشيء بنحو الشبكية فهو حينئذ أثر من ذاتنا و إما حصولي و نقول بالمثلية و مع هذا نقول بحصول أثر من ذاتنا لذاتنا لعدم اكتناها بحقائق ذواتنا فعملنا بذاتنا بالخواص و اللوازم كما في العلم الرسمي لا الحدي فهذا القول من المجيب لا يدفع حصول الأثر بهذا المعنى الأخير و إن دفع ما قبله و الحق في الجواب عن هذا السؤال أن يقال نحن نعلم ذاتنا بهويتنا الجزئية التي نشير إليها بأنا و كل صورة غير هويتنا نشير إليها بهو شيئا كانت أو رسما أو صورة مساوية، س ره

يحصل لنا أثر منه فنشعر بذلك الأثر إما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمرا مغايرا لذلك الأثر تابعا له فإن كان نفس ذلك الأثر فقوله فنشعر بذلك الأثر لا معنى له بل هو مرادف<sup>٤٩٠</sup> لقوله يحصل لنا أثر و إن كان الشعور<sup>٤٩١</sup> تبعه فإما أن يكون ذلك الشعور- هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غيره فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء و معناه و إن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر فيكون ماهية الذات غير موجودة إلى أن حصلها ذلك الأثر فلا يكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف و إن كانت ماهية الذات لنا بحال أخرى من التجريد و التجديد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد و كلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين.

قال السائل سلمنا أننا نعقل ذاتنا و لكن لم قلتم بأن من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات و إلا لكانا إذا عقلنا الإله و العقول الفعالة و جب أن يحصل لنا حقائقها.

قال المجيب الحاصل فينا من العقل إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع و الطبيعة لا من جهة الشخص لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال- و المعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع و الماهية و لا بالعوارض أصلا و لا تفارقه بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما هو هو بالنوع و أما العقل الفعال و ما يعقل منه فهو هو في المعنى و ليس هو هو في الشخص أقول الحق<sup>٤٩٣٤٩٢</sup> أن الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها

490 ( 1 ) إذ العلم في قولنا نعلم بالبياض نفس البياض الحاصل في الذهن لاتحاد العلم و المعلوم بالذات كما قالوا إن العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل لكن هذا بحث لفظي إذ لو أسقط قوله فنشعر بذلك الأثر أو جعل الباء سببية أي نشعر بالنفس بسبب ذلك الأثر لم يرد، س ر ه  
491 ( 2 ) هذا مبني على كون الباء سببية كما قلناه لا صلة للشعور إذ لا معنى لكون حصول ماهية الذات أو حصول ماهية غيرها شعورا بالأثر بل إن كان شعورا بالذات أو غيرها و كان الشعور بالأثر نفس حصول الأثر المتنوع كما لا يخفى، س ر ه  
492 ( 3 ) و الحق أن مراد الشيخ فيما أجاب به هو الذي اختاره المصنف ر ه في الجواب- و هو أن ذاتنا يحصل بهويتها المشتملة على الماهية و الشخص و هو العلم الحضورى بخلاف العقل الفعال فإن الحاصل منه هو الماهية و المعنى دون الهوية و هو العلم الحصولي- و ليس يعني به أن الموجود في الذهن فرد آخر من نوع العقل الفعال حتى يرد عليه ما أورده ر ه، ط مد  
493 ( 4 ) أقول الحق أن قول المجيب لا غبار عليه فإن بناء كلامه على أن للعقول ماهيات كما هو مذهبهم و على إمكان العلم الحصولي لنا بالنسبة إليها و حينئذ فنقول- لما كان العلم الحصولي بالشيء غير المعلوم لا كالعلم الحضورى الذي هو عين المعلوم- و الماهية محفوظة في أنحاء الوجودات كما هو التحقيق و اكتناه ماهية الممكن و تحديدها ممكن و إن لم يمكن اكتناه وجوده و معلوم أن الكلي العقلي بوجه شخصي بل ليس اعتبار شخصيته غير اعتبار كليته كما سيأتي بل الجزئي المجرد أيضا يدرك بالعقل الكلي مطلقا فإن وظيفة العقل درك الكليات و درك الذات الجزئية من مجردات كانت الطبيعة النوعية للعقل الفعال هي هو بالمعنى و ليس هي هو بالشخص و الوجود و المراد بالشخص نفس الطبيعة النوعية باعتبار شخصيتها بالوجود العقلي و حصولها في النفس الناطقة الجزئية فإن الموضوع من جملة المشخصات و انحصار نوعه في الشخص إنما هو في الخارج و أما في الواجب تعالى فنقول إذا حصل لنا العلم الحصولي به بأسمائه و صفاته بأن حصلنا عنوانات مطابقة لها كونه وجودا صرفا بسيط الحقيقة عليما بالعلم الحضورى علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي قديرا عام القدرة الجوبية و هكذا فهو هو في المعنى أي في عنوانات الأسماء و الصفات و ليس هو هو في الوجود و أيضا قد تقرر أنه كما أن حقيقة الواجب في الخارج عين حقيقة الوجود في الخارج كذلك ماهيته في الذهن عين مفهوم الوجود فمفهوم الوجود المطلق للواجب تعالى بمنزلة الماهية للممكن لأن الوجود ينتزع من نفس ذات الواجب تعالى كما أن الإنسانية المصدرية ينتزع من نفس ذات الإنسان أو أن مفاهيم الأسماء و الصفات كالماهية لواجب الوجود تعالى- كيف و الكثرة المعترية في الكلي أعم من أن يجوزها العقل أو يقدرها و لذا مفهوم واجب الوجود كلي ثم لو لا ذلك كان إطلاق الطبيعة النوعية في كلامه تهافتا و ما قالوا- أن تعدد أفراد نوع واحد بالمادة و لواحقها حق و لكن المادة هنا يشمل الموضوع بل المتعلق كما في النفوس المتعددة فالنوع هنا باعتبار القوايل و لا غرو في وجود القابل- للذي هو متحد مع العقل الفعال في الماهية لا في الوجود و مع هذا كليات الجواهر جواهر و هو مقام آخر نعم لو نفي العلم الحصولي و انحصار العلم بها في الحضورى- و أنه بالإضافة الإشراقية إليها عن بعد كما يقول في إدراك الطبائع الكلية إنه بالإضافة الإشراقية إلى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 272

لا في الخارج و لا في الذهن إذ البرهان قائم على أن نوع كل واحد من الجواهر المفارقة- منحصر في تشخص العقول من لوازم نوعياتها و لو تعددت أفراد ماهية واحدة لكان

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 273

امتياز كل من تلك الأفراد بعرض غير لازم للطبيعة و العرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه إلى فاعل منفصل الذات و قابل ذي تجدد و انفعال فلم يكن المفارق مفارقا هذا خلف فالأولى في الجواب أن يقال الحاصل في نفوسنا من تلك الحقائق البسيطة- ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر المفارق و مفهوم العقل أو غير ذلك.

قال السائل فإذا ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الإله فيكون ماهية الإله تعالى مقولة على كثيرين في الخارج.

قال المجيب البرهان إنما قام على أن تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج فأما على كثيرين في الذهن فلم يقيم.

أقول حاشا الجنب الإلهي أن يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج و لا في الذهن كيف و ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا أتم منه و لا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 274

مكافىء له إذ كل ما له ماهية كلية يكون تشخصه زائدا عليه و كذا الوجود لكونه عين التشخص فكل ماهية أو ذى ماهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب أن يقال نحن لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافية أو سلبية.

---

أرباب الأنواع كما مر في السفر الأول غير مرة و في تعاليفنا عليه لم يتعدد حينئذ لأن كل النفوس مشاهدة لشيء واحد و لها علم واحد و هو عين المعلوم كما هو شأن العلم الحضوري كما أن الصورة المعقولة من الفرس شيء واحد و لو وجد في ألف عقل- إذ لا ميز في صرف شيء و لا قابل و لا مقبول حينئذ كما لا علم غير المعلوم لكن على هذا ما جعله أولى من حصر العلم بها بالتعريف الرسمي بل إن الحاصل منها في نفوسنا مفاهيم عامة ليس أولى بل لا يوافق ما ذكرناه من مذاقه فالموافق لمذاقه أن يقال- حصول ماهية شيء لشيء و العلم الحضوري له مراتب فإن علم النفس بذاتها حين كونها عقلا بالقوة حضوري و حين كونها عقلا بالفعل و عرفت نفسها فعرفت ربها أيضا حضوري و أين هذا من ذلك و ما ذكره من تعقلها بمفهومات عامة ليس على ما ينبغي- لأننا إذا أردنا أن نعرفها بتعريفات مساوية نقول مثلا العقل الأول جوهر مفارق في ذاته- و في فعله عن المادة أو أول صادر عن الأول تعالى أو علة للثاني و قد علمت أن الأولية و الثانوية كالمقومين لهما أو مطلوب لنفس الفلك الأعظم.

إن قلت هذه آثار له و ليس حكاية عن حقيقته فليس هو هو في الماهية.

قلت المراد مبدأ هذه الآثار أعني فصله المنوع فإن كل عقل نوعه منحصر في شخصه كما أن فصل الحيوان مبدأ الحس و الحركة لا الحس و الحركة و فصل الإنسان مبدأ النطق العرضي الذي هو درك الكليات أو التكلم بالحروف الموضوعات، س ره

قال السائل سلمنا أن من عقل ذاتا فإنه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز أن يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما أن القوة العاقلة تشعر بالوهمية<sup>494</sup> فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية كما أنكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة.

قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك وإلا لم يكن المشعور بها هو الشاعر وأنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك وأنت الشاعر والمشعور به.

و أيضا فإن كان الشاعر بنفسك قوة أخرى فهي إما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو المطلوب وإن كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم - فنفسك إما أن تكون قائمة بذلك الجسم أو لا تكون فإن لم تكن وجب أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجهه ولا إدراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك ورجلك وإن كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما ولا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لأن ماهية القوة والنفس معا لغيرهما - وهو ذلك الجسم.

قال السائل تقريرا لهذا البحث لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته<sup>495</sup> إلى ذاتي كنسبة المرآة إلى البصر.

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 275

قال المجيب الذي يتوسط فيه المرآة إن سلم أنه مصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية أن يتصور في الحدقة فكذلك هاهنا لا بد وأن ينطبع صورة ذاتنا مرة أخرى في ذاتنا.

قال السائل لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول صورة أخرى في ذاتي - بيانه أنني حال ما أعقل نفس زيد إما أن لا أعقل نفسي وهو محال لأن العاقل للشيء - عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلا وفي ضمنه كونه عاقلا لذاته وإما أن أعقل نفسي في ذلك الوقت وحينئذ لا يخلو إما أن يكون الحاصل في نفسي من نفسي - ومن زيد<sup>496</sup> صورتان أو صورة واحدة فإن كانت واحدة فحينئذ أنا غيري وغيري أنا - إذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها أعراضي و مرة أخرى يكتنفها أعراض زيد وإما أن كان الحاصل صورتين فهو المطلوب.

<sup>494</sup> ( 1 ) إن قيل هذا قياس مع الفارق لأن النفس علة للقوى والعلة محيطية بالمعلول فتدركه والمعلول لا تحيط بالعلة فلا يدركها إلا على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض.

<sup>495</sup> قلنا الشعور بالنفس المسلم عند السائل ليس إلا هذا القدر وهو يتأتى من الوهمية، س ره  
<sup>496</sup> ( 2 ) وذلك الشيء كالعقل الفعال وإنما كان هذا تقريرا للسؤال الأول لأن الوهم أيضا كان هناك كمرآة فالثاني أعم من الأول، س ره

<sup>496</sup> ( 1 ) أي من نفس زيد ولا يخفى أن هنا شفا ثلثا وهو أن تعلم نفسك حضوريا - ونفس زيد حصوليا، س ره

قال المجيب أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك و إذا عقلت إنسانية زيد- فقد أضفت<sup>497</sup> إلى ذاتك شيئاً آخر و قرنته به فلا يتكرر الإنسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار و اعلم أن الفرق حاصل بين الإنسانية المطلقة المعتبرة بذاتها و بين الإنسانية- من حيث إنها كلية مشترك فيها بين كثيرين فإن الأول جزء ذاتي و أما الإنسانية العامة فهي الإنسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي قال السائل إن القسم<sup>498</sup> الذي أخرجتموه أيضاً باطل بيانه انا إذا قلنا موجود

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 276

لذاته يفهم منه معان ثلاثة- أحدها أن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره.

الثاني أن ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم و هذان القسمان باطلان لأنهما سلبيتان و المدركية أمر ثبوتى و هو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم.

و الثالث أن ذاته مضافة إلى ذاته و ذلك أيضاً محال لأن الإضافة تقتضى الاثنيية- و الوحدة تنافيها لا يقال إن المضاف و المضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره و لا يمكن نفي العام بنفي الخاص فإن هذه مغالطة لفظية كما إذا قيل المؤثر يستدعى أثراً و ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره فيلزم منه صحة أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه فكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا.

قال المجيب حقيقة الذات شيء و تعيينها غير و الجملة التي هي الأصل و التعيين شيء آخر و هذا لا يختلف سواء كان التعيين من لوازم الماهية كما في الإله و العقول الفعالة أو لا يكون كذلك كما في الأنواع المتكثرة بأشخاصها في الوجود و هذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الإضافة و لهذا التحقيق صح منك أن تقول ذاتي و ذاتك.

أقول هذا الجواب ضعيف فإن البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات و التعيين و قد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف و تحقيق مسألة العلم.

<sup>497</sup> ( 2 ) أي أضفت إلى النفس التي هي جزء ذاتك التي هي مجموع النفس و البدن أو مجموع النفس و الأعراض المكتنفة شيئاً آخر قرينه و هو الإضافة إلى أعراض زيد- و الحاصل اختيار الشق الثاني و هو أن الحاصل منهما صورة واحدة و هو المعلوم الحضورى أي حضور نفسي حضور نفس زيد و لا تعدد إلا في المضاف إليه و المراد بإنسانية زيد نفس زيد لأن شبيهة الشيء بالصورة فإنسانية الإنسان بالنفس دون البدن- و قس عليه الإنسانية المذكورة في ذيل قوله و اعلم إلخ إذ الكلام في النفس 275 و الأولى ما في المبدأ و المعاد حيث قال في هذا المقام فلا يتكرر النفس فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار و لست أقول النفس مع قيد الإطلاق جزء نفسي لأن قيد الإطلاق مفهوم خارج عن حقيقة نفسي بل أعني به عدم التقييد بشيء وجوديا كان أو عدما انتهى، س ره

<sup>498</sup> ( 3 ) أي في أصل الحجة حيث قلتم فتعين أن يكون تعلقتنا لذاتنا بحضور ذاتنا لذاتنا، س ره

<sup>499</sup> ( 1 ) لا يخفى أنه لا دلالة لقولنا موجود لذاته عليه بإحدى الدلالات و الصواب ليست حالة في غيره و لعله سهو من الناسخ و الدليل عليه قوله في المبدأ و المعاد- نفهم منه معنيين أحدهما أن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره أو لا يحل في غيره و ثانيهما أن ذاته مضافة إلى ذاته، س ره

قال السائل هذه الحجة منقوضة بإدراك الحيوانات أنفسها مع أن أنفسها غير مجردة و لا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم و تهرب عن المنافر و ليس طلبها لمطلق الملائم و إلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها و أيضا لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم و ذلك كلى فتكون البهيمه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 277

مدركة للكليات و ليست كذلك فإذا البهيمه تطلب ما يلائم لنفسها و إدراكها له يستلزم إدراكها لنفسها المنصوصه فإن العلم بإضافه أمر إلى أمر يقتضى العلم بكلا المتضايين.

قال المجيب إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها و نفوس الحيوانات الأخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها في آلات أوهامها كما تشعر بأشياء أخر بحواسها و أوهامها في آلات تلك الحواس و الأوهام فالشئ الذى يدرك المعنى الجزئى الذى لا يحس و له علاقة بالمحسوس هو الوهم فى الحيوانات و هو الذى تدرك به أنفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الإدراك لا يكون بذواتها و لا فى آله ذواتها التى هى القلب بل فى آله الوهم بالوهم - كما أنها تدرك بالوهم و بآلته معان أخر فعلى هذا ذوات<sup>500</sup> الحيوانات مره فى آله ذواتها و هى القلب<sup>501</sup> و مره فى آله وهمها و هى مدركة من حيث هى فى آله الوهم.

قال السائل فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات.

قال المجيب لأن القوة المدركة للكليات يمكنها أن يدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فإذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد مركب من أمور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر و أعنى بتلك الأمور حقيقة ذاتنا و الأمور المخالطة لها و يجوز أن يتمثل لنا حقيقة ذاتنا و إن كانت سائر الأمور غائبة عنا و إدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 278

<sup>500</sup> (1) أي لها ظهوران أحدهما ظهور أصلي عيني و هو وجود نفسها المتعلقة بالروح البخاري القلبي و ثانيهما ظهور ظلي علمي و هو صورة النفس القائمة بالآله وهمها و هي الدماغ، س ر ه  
<sup>501</sup> (2) لأن الركن الأعظم من ذاتها هو الشوقية المنشعبة إلى الشهوة و الغضب و هي قائمة بالروح القلبي أ لا ترى أنهم يقولون إن الروح القلبي و الدم الذي هو مركبه يبرز إلى الخارج شيئا فشيئا في الفرح و اللذة و يهرب إلى الداخل و يجتمع في المبدأ دفعة في الخوف و أما المدركة في الحيوانات العجم فلقضاء وطر الشوقية و التحقيق أن القلب آله الشوقية و أما ذات النفس الحيوانية التامة فلها تجرد برزخي و بقاء بمعنى أن صورتها بعد الموت تلتحق بعالم المثال و معناها المضاف إلى بدنها تتصل برب نوعه بعد الاستكمال، س ر ه

أقول هذا في الحقيقة<sup>502</sup> رجوع عن<sup>503</sup> هذه الحجة إلى الحجة الأولى و الحق أن نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها إدراكا خياليا لا بآله الخيال بل بهوياتها الإدراكية و ذلك يقتضى تجردها عن أبدانها الطبيعية دون الصور الخيالية و قد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم و الفرق بين نفوسها و نفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد و الصور و الأشكال و غيرها.

قال السائل ليس إذا أمكننا أن نميز ذواتنا عما يخالطها في الذهن و جب أن يصح ذلك في الخارج يعنى هذا التفصيل شىء نفعله و نفرضه في أذهاننا و أن ما عليه الوجود بخلاف ذلك و هذا غير مختص بما إذا أدركنا ذواتنا كلية أو جزئية مخلوطة.

ثم [بل] التحقيق<sup>504</sup> أن كل ما يدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان أو جزئيا

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 279

و الحمار إذا أدرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فإذن على كل الأحوال الحمار ذاته موجودة له و ليس ذلك إلا قوة واحدة فذاته مجردة له.

و مما يبطل قولكم أن المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته أن نقول المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوة أخرى فإن كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار و إن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته - و قد أبطلناه أولا.

و أيضا لو سلمنا أن الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد.

502 ( 1 ) هذا منه قدس سره غريب لأن ملخص الحجة الأولى أن النفس تدرك الكليات و هي غير منقسمة فلا بد أن لا يحل في الطرف المنقسم أو الغير المنقسم من الجسم فيكون مدركها مجردا و أين هذا مما ذكره المجيب هنا و هو إبداء الفرق بين إدراكنا لذاتنا- و إدراك الحيوانات لذواتها بأنه يمكن لنا أن ندرك صرف ذاتنا مجردة عن الغرائب كما ذكره في نفوس خواص الإنسان فهذا ليس بالقوة الوهمية المخلوطة بالغير المدركة للمعاني المضافة إلى الصور بل بذاتنا بخلاف الحيوانات فإنها تدرك ذواتها مخلوطة فلا حاجة حينئذ إلى مؤنة زائدة بل يكفي الوهم على أنه يمكن أن يقال في الحجة الأولى درك الكليات مأخوذ و مراد المجيب بماهية الذات ما به الشيء هو أي هويتها البسيطة المجردة عن الأجنبيات كما في إدراك المفارقات ذواتها العينية الشخصية نعم يقرب الوجه الآخر لهم المذكور في الحجة الأولى و بعد اللتيا و التي تلك الحجة كانت لإثبات التجرد- فلو تمسك بها لمطلب آخر و هو إبداء الفرق المذكور لم يقل هذا رجوع إليها لإثبات أصل المطلب، س ره

503 ( 2 ) لا يبعد أن يكون مراد الشيخ بقوله القوة المدركة للكليات مجرد التعريف- و بإدراك ماهية الذات مجردة عن العوارض الغريبة إدراك هوية النفس مع الصفح عن اللواحق البدنية علما حضوريا لا إدراك ماهياتها الكلية فلا يكون خروجا من الحجة إلى حجة أخرى، ط مد

504 ( 3 ) قد شرع السائل في الاحتجاج على تجرد النفس الحيوانية فارتد المعترض مستدلا على ما به النقض و لما كان ما ذكره صحيحا ملائما لمذاق المصنف قدس سره في الحيوانات التامة لم يجب عما ذكره إلا عن الأخير لسخافته، س ره



و أيضا فإذا حصلت نفس الحمار في آله قوته الوهميه مع كونها مخلوطة<sup>٥٥٥</sup> و جب أن يكون آله التوهم حيه بتلك النفس كما أن آله النفس حيه بها.

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا حصول تلك الصور في الوهم يشبه الخضره الحاصله من الانعكاس و حصولها<sup>٥٥٦</sup> في آلتها الخاصه كحصول الخضره الأصليه من الطبيعه هذا تمام ما قيل في هذا المقام و التحقيق ما لوحناه إليك من الكلام

الحججه الثالثه و هي قريبه<sup>٥٥٧</sup> المأخذ من الأولى

أن نفوسنا يمكنها أن تدرك

الحكمه المتعالیه في الأسفار العقلیه الأربعة، ج 8، ص: 280

الإنسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الأشخاص الإنسانيه كلها و لا محاله يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين و شكل معين و إلا لما كان مشتركا بين الأشخاص - ذوات الأوضاع المختلفه و الأشكال المختلفه و ظاهر أن هذه الصوره المجرده أمر موجود- و قد ثبت أن الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها في الذهن فمحلها إما أن يكون جسما أو لا يكون و الأول محال و إلا لكان له كم معين و وضع معين بتبعيه محله- و حينئذ يخرج عن كونه مجردا و هو محال فإذن محل تلك الصوره ليس جسما فهو إذن جوهر مجرد.

و لقائل أن يقول الصوره الكليه المعقوله من الإنسان هل لها وجود أم لا فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون كذا و إن كان لها وجود فلا محاله هي صوره شخصيه حاله في نفس إنسانيه شخصيه لاستحاله أن توجد المطلقات في الأعيان و هي من حيث إنها صوره شخصيه قائمه بنفس شخصيه غير مشترك فيها بين الأشخاص أما أولا فلأن الأمر الشخصي لا يكون مشتركا فيه و أما ثانيا<sup>٥٥٨</sup> فلأن

505 ( 1 ) لأن الحي ما حصل له النفس و الآله أيضا ما حصل لها الصوره العلميه من النفس المطابقه لها كما ينادي بهم جوابهم أن صوره النفس كعكس الخضره فلا يكون منشأ الحياه و لكن قوله و تلك النفس حيه بها إن أراد بها لزوم الدور فجوابه أن حياه النفس موقوفه إعدادا على الآله و حياه الآله موقوفه إيجابا على النفس على أن النفس في الموضوعين مختلفه و إن أراد شيئا آخر فليصوره حتى نتكلم فيه، س ر ه

506 ( 2 ) أي حصول الصوره بمعني ما به الشيء بالفعل و هي نفس النفس في آلتها الخاصه أي القلب، س ر ه  
507 ( 3 ) قد مر أن ملخص الأولى أن الكلي غير منقسم فمحله غير منقسم يرشدك إليه التخصيص في الوجه الآخر بالبنائات المعقوله و ملخص هذه أن الكلي مجرد عن العوارض المعينه فكذلك محله و إلا لكان الكلي محفوقا هذا خلف و لا يخفى قرب مأخذهما، س ر ه

508 ( 1 ) نعم الصوره عرض خارجي لأن العرض عندهم عرض عام شامل لمقولات الأعراض مطلقا و لمقوله الجوهر في الذهن لكننا جوهر ذهني كما قالوا إن كليات الجواهر جواهر و أما عند المصنف قدس سره فالكليات العقلية مجردات نوريه- و مثل إلهيه مشاهده عن بعد إن قلت حينئذ يكون الأمر أصعب إذ كيف يكون مجرد نوري مشترك فيه بين الأشخاص الظلمانية قلت من يقول بهذا لا يتحاشى عن كون بعض أفراد نوع واحد مجردا و بعضها ماديا و معنى الحمل و الهويهيه بينها و الاشتراك فيها أن شبيبه ماهيه الكلي العقلي شبيبه ماهياتها و شبيبه وجوده حقيقه شبيبه وجودها و هي راقنه و الحقيقه هي الرقيقه بنحو أعلى و بلا تجاف عن مقامه الأسنى و الرقيقه هي الحقيقه بنحو أضعف مثله كمخروط نور قاعدته عند الرقائق و رأسه الذي جامع لجميع ما في القاعده بنحو أشد عند حقيقتها فإن ذلك الرأس كقطعه راسمه لأضلاع مثلث يدور على نفسه فيتحقق مخروط فتلك النقطه روح النقاط المفروضه في أبعاد ذلك المثلث و كأنها خلاق لها و بسبطه الحقيقه التي هي كلها بنحو أعلى، س ر ه

الصورة عرض قائم بالنفس و الأشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن أن يقال إن حقيقة الجواهر القائمة بذاتها عرض قائم بالغير.

فإن قالوا إن المعنى بكون تلك الصورة كلية أن أى شخص من الأشخاص

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 281

الإنسانية سبق إلى النفس كان تأثيره فى النفس ذلك التأثير و لو أن السابق إليها هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر.

ف نقول إذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز أن يحصل هذه الصورة- على هذا الوجه فى محل جسمانى فيرتسم مثلا فى الدماغ من مشاهدته إنسان معين صورة- بحيث لو كان المرئى بدل ذلك الشخص أى إنسان شئت لكانت الصورة الحاصلة منه فى الدماغ تلك الصورة.

فإن قالوا لأن تلك الصورة لو حصلت فى الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين و شكل معين و ذلك يمنع من كونها كلية.

قلنا و كذلك الصورة الحاصلة فى نفس الشخص تكون صورة شخصية و تكون عرضا قائما بمحل معين و ذلك يمنع عن كونها كلية فإن كان ما يحصل للصورة- بسبب حلولها فى الجسم من الشكل و المقدار بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها فى النفس من الوحدة الشخصية و العرضية و جب أن يكون مانعا من الكلية و إن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار و إن كان اعتبار وحدتها و شخصيتها و حلولها فى النفس الشخصية مانعا من كون الصورة كلية جاز أيضا أن يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ و غيره باعتبار يكون هى بذلك الاعتبار كلية و إن كان باعتبار مقدارها و شكلها و وضعها جزئية و بالجملة فالصورة سواء كانت فى النفس أو فى الجسم فهى لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه- لأن وحدتها الشخصية مانعة من العموم و الكلية ثم إنها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار آخر.

أقول هذا إشكال صعب الانحلال مذكور فى مبحث الماهيات فى العلم الكلى- و مباحث الكليات فى علم الميزان و قد تفصينا عنه بأن مناط الكلية و الاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلى فالصورة و إن كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية و التعيين الذهنى و التشخص العقلى لا ينافى كون الصورة متساوى النسبة إلى كثيرين و لا يمنع التشخص العقلى الكلية و إنما المانع عن العموم

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 282

والاشتراك هو الوجود المادي و التشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص و أين خاص و مقدار خاص فتختلف نسبة هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانية- و الهويات المادية ذوات الأوضاع المختلفة و ليس<sup>509</sup> عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركا فيها غير و اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص غير لأن ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشد و أوسع من أن ينحصر في حد جزئي و يقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول و جميع المعاني<sup>510</sup> و الماهيات في أنفسها و بحسب حد معناها مما لا يأتي عنه الحمل على كثيرين.

و كذلك إذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص و مقدار خاص إذ الوجود العقلي نسبتها إلى جميع الأوضاع و المقادير و الأمكنة نسبة واحدة فالصورة العقلية لماهية الإنسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها و من حيث ماهيتها و معناها محمولة على كثيرين.

ثم إنك قد علمت من طريقتنا في العقل و المعقولات أن التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضيا و يلزم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني و هاهنا و مباحث علم الباري بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها و بمبدعها و هي في باب الوجود و التجوهر أقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها مفتقرة الوجود إلى المواد المتجددة الانفعالات و الاستحالات.

و أما الكلام في صحة هذا البرهان و دلالتها على تجرد النفوس.

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 283

فأقول إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الإنسانية- لا النفوس العامية إنما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية و يشاهدها من حيث عقليتها و نحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الأعداد الذي لا يحصل إلا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود و الزوائد و الخصوصيات و بالجملة كل من يمكن له أن يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص و مكان خاص و وضع

<sup>509</sup> ( 1 ) فله قدس سره أن يتفاخر و يباهي بجعله ما هو مناط الشخصية بعينه مناط الكلية كما تفخر أرسطو بجعله ما هو مناط شبيهة الثنوية مناط الدفع كما هو المشهور شكر الله سعيهما، س ره

<sup>510</sup> ( 2 ) يعني أن ذلك الوجود لسعته يقتضي الاشتراك بين كثيرين و أما شبيهة ماهيته فهي ليست مناط الكلية كما زعم بعضهم لأنها في نفسها لا كلية و لا جزئية نعم هي و إن لم تقتضي الاشتراك لكنها لا تأتي عن الحمل على كثيرين فإن لها حيثية القبول فقط- فالصورة من حيث الوجود مشترك فيها و من حيث الماهية محمولة على كثيرين لأن الحمل من المعقولات الثانية، س ره

خاص و زمان خاص و كذا تعقل صورة الإنسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بأن يكون<sup>٥١١</sup> إنسانا بحثا يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانية من الوضع الخاص و الكم الخاص و الأين الخاص و مع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و يد و رجل و بطن و كل ذلك<sup>٥١٢</sup> على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة لأن ذلك معنى إدراك الماهية الكلية لشيء كما قال المعلم الأول في أثولوجيا الإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 284

روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء مختلفه و كذا يمكنه أن يعقل الأرض العقلية و الماء العقلي و السماء العقلية و يحضر في ذهنه صورة كل طبيعه من الطبائع بنحو وجودها العقلي على الوجه الذي مر ذكره لأن ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكليات و قل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه- و الذي يتيسر لأكثر الناس أن يرتسم في خياله صورة إنسان مثلا فإذا أحس بفرد آخر منه يتنبه<sup>٥١٣</sup> بأن هذا مثل ذاك و يدرك جهة الاتحاد بينهما و أنها غير جهة الاختلاف إدراكا خياليا كما يدرك<sup>٥١٤</sup> جهة الاتحاد بين أجزاء الماء مثلا بحسب الحس و يعلم أن جميع أجزاء الماء ماء و كما يدرك أن جميع أجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار و الجهة كذا يدرك أن أفرادها المنفصلة ماء إدراكا خياليا

الحجة الرابعة أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية

و لا شيء من القوى الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية أما الصغرى فإنها تقوى على إدراك الأعداد و لا نهاية لمراتبها مع أنها أحد الأنواع المدركة للقوة العاقلة و أما بيان الكبرى

<sup>511</sup> ( 1 ) ليس المراد بالإنسان البحث شبيهة ماهيته البحثة التي في مقام نفسها مجردة عن جميع المتقابلات حتى الوجود بل المراد الإنسان الموجود البحث العقلي المجرد عن الغرائب أعني الحدود و النقائص و هو صرف الإنسان المجرد عما ليس من سنخه و واجد لجميع ما هو من سنخه

أن يجمع العالم في

واحد

ليس من الله بمستنكر

و هو مع هذه الجامعية الوجودية و الإحاطة بجميع الأفراد الخارجية و الذهنية الغير المتناهية واحد بسيط إذ مناط تكثره المادة و لواحقها من الزمان و المكان و غيرهما و قد أخذ ساقط الإضافة عنها فكما أن البياض ساقط الإضافة عن هذا الموضوع و ذلك الموضوع و هذا الزمان- و ذلك الزمان واحد كذلك الإنسان البحث إذ لا ميز في صرف شيء ثم إن جميع هذه في صرافتها و وحدتها تحاكي صرف حقيقة الوجود الذي لا أتم منه و وحدته و تتأسى به و إنما قيد الوضع بالخاص إذ لا بأس بعروض مطلقها على الوجه العقلي كما سيأتي في الحجة الخامسة في رد المحقق الطوسي قدس سره، س ر ه

<sup>512</sup> ( 2 ) و هو الأعضاء المعنوية التي هي روح الأعضاء الحسية مثل أن روح العين ما به يبصر فالعلم الحضورى بالمبصرات حقيقة العين و روح اليد ما به يبطش فالقدرة على البطش بمجرد الهمة حقيقة اليد و هكذا هذا في مقام الحقيقة و أما في مقام الرقائق و قاعدة مخروط نور الحقيقة فكل الأيدي و الأعين يده و عينه و هكذا في البواقي و بالجملة لا يحذف شيء إلا ما هو غريب كما عند أخذ الوجود صرفا لا يحذف إلا ما هو غريب من الوجود- و هو الذي من باب العدم و النقص بما هما كذلك، س ر ه

<sup>513</sup> ( 1 ) فالكلية عندهم المناسبة و المماثلة المحسوستان، س ر ه  
<sup>514</sup> ( 2 ) فيما ذكره من أمر الأمثلة منع ظاهر بل المدرك لجهة الاتحاد كليا و الحاكم في الجميع هو العقل دون الحس و الخيال، ط مد

فقد سبق قال صاحب المباحث إن إثبات كون القوى الجسمانية متناهية الفعل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمة بانقسام محلها فيرد النقوض المورد على الحجّة الأولى أعنى النقض بالنقطة والوحدة والإضافة ومدركات الوهم وغيرها.

أقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحجّة أسئلة زائدة تخصها.

أولها أنا لا نسلم أن القوة الناطقة تقوى على إدراك أمور غير متناهية دفعة بل إدراكا لا ينتهي إلى حد إلا و يقوى بعد ذلك على إدراك شيء آخر و لكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على إدراكات غير متناهية كما أن الجسم لا ينتهي في الانقسام إلى حد يقف عنده و لكن يستحيل أن يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 285

و بالجملة فالحال في فاعليته تلك القوة كالحال في منفعليته.

الثاني سلمنا أنها قوية على أمور غير متناهية و لكن لم قلت إنها قوية على أفعال غير متناهية و ذلك لأن الإدراك ليس فعلا بل هو انفعال و أنتم تجوزون أن يكون الأمر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية و الدليل عليه أنكم تثبتون هيولى أولية قد تواردت عليها صور غير متناهية.

الثالث النقض بالنفوس الفلكية فإنها عندكم قوى جسمانية مع أن أفعالها و هي الحركة الدورية غير متناهية.

و الجواب<sup>515</sup> أما عن الأول فلا شك أن القوة الناطقة لا تنتهي إلى حد إلا و تقوى على إدراك أمور آخر و قد قام البرهان على أن القوى الجسمانية لا يمكن أن يكون كذلك فقد حصل الغرض.

و لقائل أن يقول القوة الجسمانية إما أن يقال إنها تنتهي إلى وقت لا يبقى لها إمكان الوجود و بعد ذلك يصير ممتنع الوجود أو لا ينتهي إلى هذه الحالة البتة و الأول باطل لأن الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته.

<sup>515</sup> (1) قد سلم أن المراد باللانهاية في الاستدلال اللايقينية لكن القوى الجسمانية لا تقوى عليها أيضا و الأولى أن يقال مناط الاستدلال إدراك نفس اللانهاية فإن القوى الطبيعية معلوم أن لا شعور له أصلا و الخيال و المتخيلة يمثل مبلغا من المتخيلات محصورا- و أن لا تقف في حد و أما عدم تناهيتها فلا يدركها القوى الباطنة الجزئية و إنما دركه وظيفة العقل و ليس مرادنا درك نفس العنوان بل بحيث يسري إلى المعنوي على أن لنا أن نلتزم درك اللانهاية دفعة فإن الحكم في المحصورات إن كان على الأفراد الغير المتناهية فظاهر و إن كان على الطبيعة بحيث يسري إلى الأفراد قالة للناظر و هي الطبيعة واحدة و أما الأفراد الملحوظة بالذات فغير متناهية فالعقل يحيط بجميع الأفراد الغير المتناهية في كل درك موضوع قضية محصورة، س ره

و أما الثاني فنقول إذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها إلى حيث يزول عنه إمكان الوجود فهي إذا أبدا في ذاتها ممكنة الوجود و لا ينتهي إلى أن يستحيل بقاؤها أبدا و متى كانت باقية أبدا كانت مؤثرة و تجويز ذلك يبطل أصل الحجة.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 286

أقول إن الإمكان الذاتي و مقابله من عوارض الماهيات من حيث هي إذا قيست إلى الوجود و القوى عبارة عن موجودات متشخصة و الموجود بما هو موجود أمر شخصي - و يكون الزمان الخاص من مشخصاته فوجوب نحو خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بخصوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينها عن الإمكان الذي هو حالها من حيث هي و البرهان قائم على امتناع لا تناهى الأفعال لواحد شخصي من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعي و الوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية.

و أما عن السؤال الثاني فهب أن الإدراك نفسه انفعال و لكن فعل النفس في تركيب المقدمات و تحليلها و ذلك كاف في غرضنا.

أقول إن جهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة أفعالها و إن كانت الجهتان مختلفتين فإن الشيء<sup>516</sup> ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شيء آخر فالقوة الجسمانية كما لا تقوى على أفعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية و أما النقض بالهبولي فهو مندفع بأن الهبولي في ذاتها ليست<sup>517</sup> هوية باقية بالعدد لأنها ضعيفة الوحدة مبهمه الوجود وحدتها على نحو الوحدة الجنسية و هي بحسب تحصيلاتها الصورية - متبدلة متجددة كما مر بيانه.

فإن قلت أ لستم قد بيتم الفرق بين الحس المشترك و بين المفكرة بأن أحدهما مدرک و الآخر متصرف و القوة الواحدة لا تكون مبدأ للإدراك و التصرف فكيف تنسون ذلك و تحكمون بأن النفس قوة على الفعل و هو التصرف في المقدمات و تركيبها - و الانفعال و هو التصور و قبول الصور.

قلت إن النفس لها قوتان عملية و علمية و تفعل بأحدهما و تنفعل بالأخرى - و أما عن الثالث فقل إن النفوس الفلكية و إن كانت جسمانية إلا أنها غير مستقلة في أفعالها من التحريكات فهي في ذاتها و إن كانت متناهية القوة إلا أنها بما يسنح عليها

<sup>516</sup> ( 1 ) أي و إذا كان له وجود فإنه يفعل كما أنه ينفعل لعدم الانفكاك، ط مد

<sup>517</sup> ( 2 ) فقول السائل هبولي أزلية من باب خلط ما في الذهن بما في الخارج فإن الهبولي ثباتها إنما هو في الذهن و أما في الخارج فهي مع الصور السبالة سبالة كما أنها مع المتصل متصلة و مع المنفصل منفصلة، س ره

من أنوار العقل صارت غير متناهية.

و اعترض عليه بأن القوة العقلية إذا حركت الفلك فإما أن يفيد الحركة أو قوة بها يكون الحركة فإن أفادت القوة المحركة و هي جسمانية فالقوة الفاعلة للأفعال الغير المتناهية جسمانية و إن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا تكون الحركة حركة و أيضا يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم - قابلا لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوة جسمانية و هو محال.

أقول هذا إنما يلزم لو كان الوسط في التأثير قوة واحدة بالعدد أو ضميمه واحدة بالعدد و أما إذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى<sup>518</sup> متجددة كما رأينا أو كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين و قد مر نظير هذا الكلام فيما سبق.

و لكن بقى الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية - فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال - تقوى على الأفعال الغير المتناهية.

و أقول و يؤيد هذا البحث أن قوة التخيل مع كونها غير عقلية أيضا تقوى على تصورات غير متناهية لا تقف عند حدود ذلك لأنها مستمدة من عالم العقل.

#### الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم

كقلب أو دماغ لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير عاقلة له مطلقا و التالي باطل فالقول بأنها منطبعة في جسم باطل.

أما بيان الملازمة فنقول إن تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أن صورته الموجودة في الخارج حاضرة عند العقل كافيته في تعقله أو لأجل أن صورة أخرى من تلك الآلة - تحصل للقوة العاقلة فإن كان الأول و جب أن تكون دائمة التعقل لتلك الآلة و إن كان

<sup>518</sup> ( 1 ) بناء على الحركة الجوهرية فكل قوة متناهية التأثير و التأثر و الكيفيات المستحيلة كالتعقالات المتتالية و التشبهات المتعاقبة و المراد بالمستحيلة ما به الاستحالة. فإن المستحيل في الماء المتسخن مثلا هو الماء و السخونة السبالة ما بها الاستحالة، س ره

الثاني فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد الصورة<sup>519</sup> المنطبعة العاقلة و الصورة المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل و أيضا ليست إحداهما أولى بأن تكون عاقلة و الأخرى بأن تكون معقولة.

فإن قيل الصورة الثانية حالة في الأولى لا في مادتها فهي لكونها حالة في الصورة الأولى أولى بأن تكون معقولة و الأولى عاقلة دون العكس.

نقول يعود الكلام في كون إحداهما أولى بالحالية من الأخرى دون العكس - فثبت أن إدراك ذلك الجسم إن كان بصورة أخرى فيمتنع إدراك تلك القوة له و أما بطلان التالي أى المفهوم المردد بين القسمين فثبت ما هو مقابل للمعنى المردد بينهما لأننا تارة نعقل ذلك العضو و تارة لا نعقله فصوره هذه الحجة استثنائية مركبة من<sup>520</sup> متصلة مؤلفة من حملية و منفصلة و هي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعلقة له أصلا و الملازمة إنما تتبين بإبطال قسم آخر - على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يتبين بحقية ذلك القسم في الواقع استثناء نقيض التالي ليثبت نقيض المقدم و هو المطلوب و ذلك يتوقف على مقدمات أربع.

أولها أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك.

و الثانية أن المدرك إن كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته - و إن كان مدركا بأله كانت لحصولها في آله.

و الثالثة أن الأمور الجسمانية إنما تفعل أفعالها بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها.

و الرابعة أن الأمور المتحدة بالماهية النوعية لا تتغير إلا بسبب اقترانها بأمر متغيرة مادية.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 289

<sup>519</sup> ( 1 ) أي الصورة المنطبعة في آلة قوة العاقلة و هي الجسم الذي يكون محلا للقوة العاقلة بناء على ما في المقدمة الثانية أن المدرك بالآلة صورته المدركة في آله و كون ذلك الجسم آلة مبني على ما في المقدمة الثالثة من أن تلك الأجسام آلات الأمور الجسمانية في أفعالها و على هذا لا يتوجه السؤال الآتي، س ره  
<sup>520</sup> ( 2 ) و الجزء الآخر من المركب هو الحملية المستثناة و كون الجزء الأول متصلة - مؤلفة من حملية و منفصلة بالنظر إليها قبل دخول أداة الاتصال، س ره



أقول إن المقدمة الثانية ممنوعة عندنا لأنك<sup>٥٢١</sup> قد علمت أن القوة الباصرة- تدرك المبصرات لا بارتسام<sup>٥٢٢</sup> صورها في العين و كذا قوة الخيال تدرك الصور الأشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ فهذه الحجج مقدوحة لأجل اختلال تلك المقدمة.

و صاحب المباحث قدح في المقدمة الأولى كما فعله مرارا بأن العلم بالشئ ليس بمقارنهُ صورة المدرك بل العلم و الشعور حالهُ إضافيهُ قد يكون<sup>٥٢٣</sup> مع اقتران صورة و قد لا يكون و ليس العلم في جميع الأحوال إلا نفس تلك الإضافة المخصوصة فلم لا يجوز أن يكون الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها و بين الجسم تلك الإضافة المخصوصة- حصل الإدراك و إلا فلا.

أقول قد مر بطلان كون العلم و الإدراك إضافة محضة مرارا و قد علمت<sup>٥٢٤</sup> أن كل إضافة لا تتحقق إلا بتحقيق أمر به تقع الإضافة و بينا معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج.

و قال أيضا في رد تلك المقدمة إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 290

في الخارج في تمام الماهية و إلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لأن المناسبة بين السواد و البياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محل محسوس أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك- و بين السماء الموجودة التي هي جوهر موجود محسوس في الخارج محيط بالأرض.

و الجواب أن المعقول من الشئ هو ماهيته التي هو بها هو موجودة بوجود غير جسماني ذى وضع و إشارة فقول القائل إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة إن أراد به أن أحدهما معقول و الآخر

521 ( 1 ) قد عرفت الكلام فيما ذكره ره هناك إلا أنه لا يضر بالمنع الذي ذكره فإن الآلات لا إدراك لها عنده و قوله إن القوة الباصرة تدرك الخ مساهلة في البيان- فالمقدمة ممنوعة على أي حال، ط مد  
522 ( 2 ) بل بقيامها الصدوري بالنفس فيه أن عدم حصولها في الآلة على قولكم لقولكم بتجرد القوى في الجملة فعلى القول بالانطباع في النفس في المادة كقولهم بانطباع القوى الظاهرة و الباطنة في الروح البخاري لا مجال لعدم حصول الصورة في الآلة أي المحل، س ره  
523 ( 3 ) الأول بناء على القول بالوجود الذهني إذ الصورة الحاصلة في الذهن على القول بأن العلم إضافة ليست علما بل إضافتها إلى ذي الصورة علم و الثاني بناء على القول بعدمه و الأنسب أن يقال اقتران الصورة في صورة العلم بالغير و عدمه في صورة علم الشئ بنفسه و علم العاقلة بمحلها من باب علم الشئ بنفسه لعدم بينونتهما، س ره  
524 ( 4 ) و في علم الشئ بنفسه لا اثنيبية فلا تحقق لما به تقع الإضافة فلا إضافة حقيقة- و في علمه بالمحل الاثنيبية متحققة لكن مصحح الإضافة الطارئة في كلام القائل غير متحققة- و الإضافة و إن كانت انتزاعية لا بد لها من منشأ الانتزاع بل من وجود ضعيف رابط عند المصنف قدس سره، س ره

محسوس كان<sup>٥٢٥</sup> صادقا و إن أراد به أن المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب و إن أراد به أن أحدهما جوهر - و الآخر عرض فليس كذلك كما مر.

و اعلم أن المحقق الطوسي ره سلم في الجواب الذي ذكره عن هذا البحث في شرح الإشارات كون السماء المعقولة عرضا في محل مجرد و بين الفرق بين نسبة المعقول من السماء إلى محسوسها و بين مناسبة السواد و البياض بأن الفرق بين الأولين فرق بين الطبيعة المحصلة تارة مع عوارض و تارة مع مقابلتها و الفرق بين السواد و البياض فرق طبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعا و تارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للأول.

أقول<sup>٥٢٦</sup> أن التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولية تلك الماهية إذ للعقل أن يتصور ماهية الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته - من كفه و كيفه و أينه و وضعه و متاه و كذا بشكله و أعضائه و جوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم البارى بالجزئيات و الشخصيات على وجه عقلي

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 291

بل شرط الإدراك العقلي للشيء الخارجى أن يجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني إلى نحو الوجود العقلي فالفرق بين السماء المعقولة و السماء المحسوسة ليس بشيء إلا بنحو الوجود و كل ما وجوده ذلك الوجود النورى الواحد الحقيقى الغير القابل للاحتجاب و الكثرة و الافتراق فهو معقول الذات فى نفسه و كل ما وجوده هذا الوجود الجسماني المادى فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره إلا بلمعة<sup>٥٢٧</sup> يسيرة تقع عليه من القوى الفائضة عليه من ذلك الوجود.

و اعترض أيضا بأنه لا يلزم من كون العاقله متعلقه لمحلها بصورة مساوية لمحلها - اجتماع صورتين متمثلتين فى محل لأن إحداهما حاله فى العاقله و الأخرى محل لها.

و الجواب<sup>٥٢٨</sup> عنه كما فى شرح الإشارات أن العاقله لو كانت محلا للصورة من غير أن يحل تلك الصورة فى محلها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل - و لما كان<sup>٥٢٩</sup> كل فاعل جسماني فاعلا

<sup>525</sup> ( 1 ) و لكن التفاوت فى الوجود لا ينافى التساوي فى الماهية و لا سيما مع جواز كون أفراد نوع واحد مادية و مجردة بل فرد واحد منه ماديا و مجردا فى وقتين أو فى وقت واحد باعتبارين فهذا الاستدراك مطوي فى كلامه قدس سره، س ره

<sup>526</sup> ( 2 ) أقول هذا بحث سهل مع المحقق أعلى الله مقامه فإن العوارض على الوجه الكلي العقلي مقابلة للعوارض على الوجه الجزئي الحسي و التقابل بالعرض للنفي و الإثبات - على أن الوجود الذي ذكره المصنف قدس سره عارض و تعدده فى هذه الأفراد للطبيعة الواحدة ظاهر و فى الطبيعة العقلية باعتبار سلوب هذه الوجودات عنها، س ره

<sup>527</sup> ( 1 ) فى الكلام مساهلة و لعل المراد بذلك أن معنى تعلق العلم بالأمر المادية - تعلق العلم بصورة مثالية أو عقلية من ذلك الأمر المادى، ط مد  
<sup>528</sup> ( 2 ) بمقتضى المقدمة الثانية و الثالثة، س ره

بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فكانت العاقلة غير جسماني هذا خلف  
و لو كانت محلا لصورة حملت في محلها عاد المحال المذكور.

فإن<sup>530</sup> قيل الفرق بينهما باق لأن إحداهما حالة في العاقلة و محلها و الأخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا  
النوع من الحلول اقتران و اقتران الشيء بأحد الشئيين المتقاربين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 292

دون الآخر غير معقول و مع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي ماهية في محل واحد.  
و قال أيضا الجسم قد يحل فيه أعراض كثيرة و لا شك أن وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة و حالة في  
الجسم و يلزم من ذلك اجتماع المثليين.

و الجواب عنه أن وجود كل ماهية عين تلك الماهية في الأعيان و مغايرته إياها بحسب الذهن و ماهيات  
الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلك.

و قال أيضا هذه الحجة بعينها تقتضي إما كون النفس عاقلة بصفاتهما و لوازمها أبدا أو غير عاقلة بشيء منها في  
وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذي ذكرتم.

و أيضا تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة و إلا لكان علمها بعارضها لأجل  
صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثليين.

و أجاب عنه المحقق للإشارات أن الصفات و اللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها  
و إلى ما يجب لها بعد مقياستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة و غير موجودة في الموضوع و  
النفس<sup>531</sup> مدركة للصفة الأولى دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما و ليست مدركة للصفة الثانية إلا حالة  
المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة.

529 (3) إن قلت كيف صورة هذا القياس قلت المقدمة الثانية عكس نقيض للأولى- و هو كبرى لمقدمة مطوية هي أن العاقلة فاعل من غير مشاركة  
الجسم فصدق الصغرى إنما هو من الوضع المسلم عند الخصم و صدق الكبرى لكون الأصل صادقا و إذا كان الأصل صادقا كان العكس صادقا،  
س ر ه

530 (4) إن قيل هذا الفرق ممتنع لأن حلول الشيء الواحد في محلين محال إذ لا يمتاز حينئذ الواحد في وحدته عن الاثنين في اثنييته قيل المراد  
بالحلول الاقتران فإذا كانت الصورة العقلية مقارنة لأحد المتقارنين أعني العاقلة كانت مقارنة لمحلها فتكون مقارنة لهما معا، س ر ه

531 (1) إن قيل إدراك النفس للصفة الأولى صفة حاصلة لها و المفروض أن صفاتها معلومة لها ما دامت حاصلة لها فوجب العلم به أيضا و لهذا  
قلنا العلم بالعلم ليس أمرا زائدا عليه و ربما يقال إن كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره لأنها تعلم بالضرورة- أنه لا يدوم علمنا بالقدرة مثلا و  
الجواب أن المدعى العلم بها لا العلم بالعلم و الالتفات- و أيضا في هذه الضرورة خلط بين المفهوم و المصادق فإن مصادق القدرة مثلا و حقيقتها  
الوجودية معلوم كحقيقة الحياة دائما و إن لم يكن مفهومها مستحضرا دائما كيف و حقائق اللوازم منطوية في حقيقة الملزوم فكذا العلم بها في العلم به  
و هذا كما أنه يمكن الغفلة- عن المفاهيم المنتزعة عن هوياتنا كالجوهر القابل للأبعاد و النامي الحساس الناطق- لا يمكن الغفلة عن هوياتنا المنطوية  
في هوياتنا، س ر ه

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال على التقرير الثاني و يمكن أن يجاب عنه بأن عوارض النفس ليست إلا علومه و إدراكاته و ما يلزمها و تلك العلوم ما دامت

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 293

حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة و ما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها و كذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات التي تلحقها بمشاركة البدن كالغضب و الشهوة و الخجل و الوجل و غيرهما.

الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسدانية

لضعف في زمان الشيخوخة دائما- لكنها لا تضعف في ذلك الزمان دائما فهي غير جسدانية و تصحيح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة و ليس كلما يعقل به الشيخ فإنه تكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة و ليس يحتاج صحة هذا المطلب أن لا يكل عقل شيخ أصلا بل إذا كان عقل ما لم يكل عندها- يكفي في صحة ما ذكرناه لأن هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصله كليه موجبه استثنى فيه نقيض التالي و هو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا- لو كانت الناطقة جسدانية تعقل بالآلة لكان كلما عرض للبدن آفة أو مرض أو كلاله تعرض لها في التعقل فتور و ليس كذلك كليا ينتج أن تعقلها ليس بآلة بدنية فلا يرد عليه أن كثيرا ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لأن هذا بمنزلة استثناء لعين التالي فلا ينتج شيئا و سبب ذلك أن القوة الجسدانية ربما يحتاج إليها ابتداء- ليتم للقوة العاقلة ما يعقله و يجوز<sup>532</sup> أن يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقها عن سائر أفعالها و ذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر إلى بلده فرسا ردى الحركة فإنه يصير اشتغاله بمراعاة مركبة عائقا له من أفعاله الخاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس- و كذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإنه اشتغل عن أفعاله العقلية إلى تدبير بدنه أو عرض لآلته آفة ربما احتاج إليها في الابتداء لضعف نفسه و عدم رسوخ ملكته في التعقل.

فإن قيل لعل استمراره في أفعال عقله على صحته لأن عقله يتم بعضو من البدن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 294

يتأخر عنه الفساد و الاستحالة و إن ظهرت الآفة في سائر القوى و الأفعال.

<sup>532</sup> ( 1 ) إن قيل إذا كان جودة التعقل و شدته منوطة بقله الاشتغال بالبدن و قواه- و رداءته و ضعفه بكثرته فما بال الإنسان لا يحصل له ذلك في النوم قلت الحواس الظاهرة و القوى المحركة و إن كانت راکدة في النوم لكن الحواس الباطنة و القوى الطبيعية و النباتية تصير أيقظ و أقوى و اشتغال النفس بموردات المتخيلة أكثر و تحكم الوهم و تسلط الخيال على العقل أوفر إذ في اليقظة يكذبها الحواس في مورداتها و مخترعاتها بخلاف النوم مع قاهرية القوى الباطنة لقربها من أفق النفس، س ره

فيجاب بأن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف و الفساد لضعف يسبق إلى المبادئ - و لو كانت المبادئ صحيحة لانحفظت الأطراف و لم يسقط قواها و معلوم أن ليس كبد الشيخ و لا دماغه و لا قلبه على الحال الصحيحة و القريبة من الصحة و لذلك تجد في نبضه و بوله و أفعال دماغه تفاوتاً عظيماً و معلوم أن عقل الإنسان لا يحتاج في تمامه إلى يده و رجله و جلده و ما يجري مجراه.

أقول تفاوت الأحوال الحاصلة للإنسان بحسب الشيخوخة تابعة أيضاً لتفاوت يقع في أحوال النفس لأن المبدأ للمزاج و المشكل للأعضاء كما علمت هي النفس و منشأ كلال البدن و قواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأة إلى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبله و في ذلك حكمه كون الموت طبيعياً و لميته لا كما ذكره الأطباء و غيرهم.

فإن رجعت و قلت لعل مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوة العقلية فهذا يقوى فيه هذه القوة.

قلنا كلا فإن مزاج الشيخ إما بارد يابس و إما واهن ضعيف و كل منها يوجد في غير المشايخ و لا يكون لصاحبه مزيد استعداد و ليس كل شيخ أقوى من الشاب على أن ضعف البنية ليس يلائم لما يقوم بالبنية بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنية هذا.

### حكمة عرشية:

اعلم أن هذا البرهان أيضاً غير دال على أن لكل إنسان جوهرًا مفارقاً عقلياً بل يدل على أن القوة العاقلة غير بدينية و هو كما يدل على أن القوة العاقلة ليست بدينية يدل على أن القوة الخيالية و الوهمية أيضاً ليست بدينية فإن بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيله و تصوره للمعاني الجزئية بحاله و لو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت له آفة أو مرض وقع الاختلال في تخيله و تصوره و ليس كذلك إذ قد يكون غير مختلة في فعلها و القضية السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت و القوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخيل و التذكر - عند الشيخوخة و اختلال البدن.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 295

### الحجة السابعة و هي قريبة المأخذ مما تقدم

أن كثرة الأفكار و التعمق في إدراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحرارة المجففة و سبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة إلى الفعل و معلوم أن الشيء الواحد - لا

يكون سببا لكمال شيء و نقصانه فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس لكانت الأفكار التي هي سبب لنقصان البدن أو موته سببا لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكمله لجوهر النفس فعلمنا أن النفس غير قائمة بالبدن.

و لقائل أن يقول إن الممتنع كون شيء واحد سببا لكمال شيء واحد و نقصانه من جهة واحدة و في وقت واحد و أما أن يكون ذلك في وقتين و بحسب اعتبارين فغير ممتنع.

### الحجة الثامنة أن النفس<sup>533</sup> غنية في فعلها عن البدن

و كل غنى في فعله عن المحل فهو غنى في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل أما أنها غنية في فعلها عنه فلو جوه ثلاثة- أحدها<sup>534</sup> أنه يدرك ذاتها و من المستحيل أن يكون بينها و بين ذاتها آله فهي في إدراكها ذاتها غنية عن الآله و ثانيها<sup>535</sup> أنها تدرك إدراكها لنفسها و ليس ذلك بآله.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 296

و الثالث أنها تدرك آلتها و ليست بينها و بين آلتها آله أخرى فثبت أن النفس غنية في فعلها عن الآله و المحل و كل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضا غنى عن المحل و ذلك لأن كون الشيء فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما أيضا به لأن الإيجاد فرع الوجود و الفعل بعد الذات فحاجة الذات و الوجود إلى شيء- يستلزم حاجة الإيجاد و الفعل إليه من غير عكس و لهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمانية- إلا بمشاركة الجسم و لأجل كون الحواس و غيرها من القوى الجسمانية الوجود- لا تدرك ذاتها و لا إدراكها لذاتها و لا إدراكها لآلتها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك و قد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جرمية.

أقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقله بالفعل أو كانت متخيئه إذ للخيال أيضا أن يتخيل ذاتها و آلتها و يفعل فعلها من غير مشاركة البدن- و لهذا يتخيل أشياء خارجة عن هذا العالم

<sup>533</sup> (1) أي في الجملة كالأفعال الثلاثة المذكورة فلا يرد أن النفس كما هو المشهور عند القوم غنية في ذاتها دون فعلها عن المادة، س ره  
<sup>534</sup> (2) فيه أولا أن الإدراك انفعال كما صرح في أول هذا السفر و الانفعال لا يكون فعلا و ثانيها أنه كيف يكون إدراك النفس ذاتها أو إدراك إدراكها فعلا و هما حضوريان ليسا زاندين على ذاتها و الشيء لا يكون فعلا لنفسه و الجواب عن الأول- أن المراد بالفعل معناه اللغوي الذي يعم الانفعال كما في بعض الحجج السابقة و اللاحقة- و عن الثاني أن إدراك النفس ذاتها و إدراكها ذاتها مصداقا لا مفهوما و الموصل إلى المطلوب إنما هو ذلك المفهوم و لو أخذ المصداق لصودر على المطلوب و الأحكام تختلف باختلاف العنوانات، س ره  
<sup>535</sup> (3) فيه منع فإن هذا العلم حصولي يحصل بما يحصل به سائر العلوم الحصولية- و لو كان حاصلًا للنفس من غير توسط وسط لكان دائم الحصول لها و ليس كذلك فافهم- على أن القسم الأول أيضا و هو إدراك النفس لذاتها حيث كان علما حضوريا هو عين النفس لا تعد فعلا لها كما قيل، ط مد

الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقةً وضعيَّةً بالقرب و البعد فعلم أن فعلها ليس بآلةً بدنيةً و إن كان محتاجاً إلى البدن في الابتداء- كحاجة العقل إليه أيضاً من جهة الإعداد و تخصيص الاستعداد.

و اعترض صاحب المباحث على مقدمه هذا البرهان بوجهين الأول بأن الصور و الأعراض محتاجةً إلى محالها و ليس احتياجها<sup>536</sup> إلى محالها إلا بمجرد ذاتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذاتها عن تلك المحال.

الثاني أن جميع الآثار الصادرة من الأجسام مباديها قوى و أعراض في تلك الأجسام- و ليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاها تلك الآثار و الأجسام بما هي أجسام- يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة فعلمنا أن المستقل في اقتضاء تلك الأحكام هي تلك الأعراض و القوى الحالة وحدها ثم لا يلزم من استقلالها و انفرداها- في تلك الأحكام استغناؤها عن محالها في الوجود.

أقول في الجواب أما عن الأول فإن الاحتياج و الإمكان و ما أشبههما أمور عقليَّة و أحكام ذهنيَّة تعرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن إياها من حيث هي و الكلام في

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 297

الأفعال و الأحكام الخارجية و الصور الحالة و الأعراض حاجتها إلى الموارد و الموضوعات ليست أمراً زائداً على وجوداتها و وجوداتها متقومةً بالمحل فكيف<sup>537</sup> تكون مستغنية عن المحل بنفس ما به الحاجة إلى المحل أعني الوجود الحلولى و أما عن الثاني<sup>538</sup> فإننا لا نسلم أن محال القوى و الأعراض لا دخل لها في التأثير كيف و التأثير يحتاج إلى وضع خاص و نسبة معينة للمؤثر بالقياس إلى المتأثر و الوضع لا يقوم إلا بالجسم و الذى يذكر في الطبيعيات- أن الجسم بما هو جسم لا يكون سبباً لفعل خاص كحرارة أو برودة أو شكل أو حركة- و إلا لكان جميع الأجسام متشاركةً فيه لا ينافى هذا الحكم إذ المراد بنفى السببية عن الأجسام نفى سببيتها بالاستقلال لا نفى سببيتها مطلقاً و إن كانت بالجزئية و الدخول- حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الأجسام لكانت فاعلةً لهذه السخونة و السواد لو فرض تجرده عن الأجسام لكانت أيضاً قابضاً

536 ( 1 ) هذا يؤيد ما ذكرناه من تعميم معنى الفعل في هذه المقامات، س ر ه  
537 ( 1 ) فهذا الاستغناء لما كان في الاحتياج كان مؤكداً للاحتياج فكأنك قلت إنها تامة في النقصان و أيضاً إذا كان الاحتياج لازماً كيف أمكن انفكاك اللازم عن الملزوم-، س ر ه  
538 ( 2 ) أقول إن أراد الإمام استقلال تلك المبادي في اقتضاء تلك الأحكام في محال أنفسها لا يقبل المنع إذ لا يجوز توسط المواد و المحال في انفعالات أنفسها بينها و بين مباد حلت فيها.

إن قلت فيلزم على ما ذكره المصنف قدس سره من أن كل غني عن المحل في الفعل غني في الذات أن تكون تلك المبادي مجردة. قلت نعم و للزوم ذلك ترى الإشراقى ينسب هذه الآثار و الأفعال إلى الصور النوعية المفارقة أعني أرباب الأنواع و الصواب أن القوى في اقتضاء الأحكام في محالها ليست مستقلة أيضاً إذ الإيجاد فرع الوجود و الوجود متقوم بالمادة غايته أنه لا نقول تأثيره في مادته بتوسط مادته نعم لا يحتاج في اقتضاء الآثار في مادته إلى الوضع و لم يؤخذ في الدليل أن كل غني عن الوضع في الفعل غني في الذات بل كل غني عن المادة فيه غني فيها و على طريقة الإشراق لا تأثير للقوى في محالها إنما التأثير لأرباب الأنواع كما ذكرناه و هذا تعطيل للقوى و الطبائع و هو باطل، س ر ه

للبرهان كيف و المسألة أعنى كون تأثير القوى- الحالة فى محل بمشاركته برهانية قطعية لا يتطرق فى مقدماتها شك أصلا.

### الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الأفعال

و لا يقوى على القوى بعد الضعيف

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 298

و علة ذلك أن القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل و الاستحالة و الذبول و بسبب ذلك يعرض لها تبدل الأحوال أما كلالها و ضعفها فلتحلل المادة و ذبولها و أما عدم<sup>539</sup> تمكنها من الفعل الضعيف أثر القوى فالسر فيه أن القوى يناسب الأفاعيل و أن هذه القوى لما كان من شأنها الاشتداد و التضعيف و التبدل بالاستحالة كما علمت فهى متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد فإذا استعملت الآلة الجسمانية فى إدراك قوى أو فعل قوى فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدأ القوة القوية على تلك الآلة ثم إذا استعملت أثر ذلك الفعل فى فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لأنها لا تناسبه و إنما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة و القوة إنما تحدث تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق و لأجل<sup>540</sup> ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوى أ لا ترى أن القوة المحركة التى فى الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر فى هوية و لا للحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه- و أما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة إلى جميع القوابل و غير متناهية القوة فلا جرم يجوز أن يصدر منها القوى و الضعيف من الأفعال بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الأسباب المخصصة فلأجل ذلك لا يضعف بكثرة الأفعال و يقوى على القوى بعد الضعيف و على الضعيف بعد القوى.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 299

<sup>539</sup> (1) هذا الكلام يرشد إلى أن المذكور فى أول الحجة كان هكذا و لا يقوى على الضعيف بعد القوي بدل ما وقع و هو الواقع فى بعض كتب القوم أو كان كلاهما مذكورين كما سيذكرهما و لعل نسخة الأصل كان كما ذكرناه لكن السر فى عدم تمكنها من القوى بعد الضعيف لم يعلم من كلامه بل يتراءى أن فعل القوى بعد الضعيف أمكن و أسهل لحصوله بالتدرج بعد حصول المناسبة و للتجارب و لعله مخصص بصورة الاعتبار فإنه بعد ما اعتادت القوة بالفعل الضعيف لا تتمكن من القوى كما شهدت به التجارب أيضا و لذلك كل قوة تقوى على فعلها بالارتياض به و المزاولة عليه، س ره

<sup>540</sup> (2) أي لأجل اشتراط المناسبة لا يمكن للقوة القوية أصل الفعل الضعيف كما لا يمكن لها الضعيف بعد القوي و لا للقوة الضعيفة أصل الفعل القوى كما لا يمكن لها القوى بعد الضعيف، س ره



فإذا تقررت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت هكذا لأنها تدرك<sup>٥٤١</sup> المعقولات القوية و الضعيفة بعضها عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شأنها ما ذكرناه.

و هذا البرهان أيضا يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فإنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الحقيرة مثلا يمكنها أن يتخيل فلك الأفلاك مع الخردلة و أن يتخيل ضوء الشمس و حرارة النار مع ضوء الشرارة و حرارة الهواء المعتدلة و أن يتخيل صوت الرعد مع الهمس و هذا مما أشكل الأمر - على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الإشكال عن نفسه بأن قوة الإدراك غير قوة المدرك فالشمس و القمر و السماء مدركات قوية و نحن إذا تخيلناها فإدراكنا لها لا يلزم أن يكون قويا و لأجل ذلك لا يمنع إدراكنا لها عن إدراك المدركات الضعيفة و أما إذا قوى تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخييل امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشيء الحقيرة.

أقول الإدراك لا يخلو إما أن يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء أو الإضافة التي بين المدرك و المدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الأول لا معنى لقوة الإدراك و ضعفه إلا قوة المدرك و ضعفه لأنها أمر واحد لأن المدرك<sup>٥٤٢</sup> في الحقيقة هو الصورة

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 300

لا الأمر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة ثم لا يخفى أن صورة السماء التي في الخيال أقوى من صورة الخردلة فيه و أما على الثاني فالإضافة من الأمور - التي لا توصف بقوة و لا ضعف و لا عظم و لا حقارة إلا باعتبار ما أضيف إليه ثم قوله و أما إذا قوى تخيلنا امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشيء الحقيرة يناقض ما ذكره حيث<sup>٥٤٣</sup> وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال و أيضا الاستغراق في إدراك الشيء في الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك بالنسبة إلى وجود المدرك و غلبه وجود المدرك و استيلائه على القوة الإدراكية فيقهرها عن الإحاطة به و الاكتناه فليس الاستغراق في إدراك الشيء عبارة عن تسلط الإدراك على المدرك بل تسلط المدرك على الإدراك له.

<sup>541</sup> ( 1 ) و لا تكل بكثرتها كما هو الوسط الأول بل هو الأصل في كلام بعضهم كما لا يخفى على المتتبع في كلامهم، س ر ه  
<sup>542</sup> ( 2 ) يمكن أن يقرر المنع بنحو آخر و هو أننا لا نسلم أن القوة و الضعف في صور الأشياء المدركة بحسب القوة و الضعف اللذين لها في الوجود الخارجي ليكون صورنا الفلك و الخردلة في الذهن بينهما من القوة و الضعف ما بين وجوديهما الخارجيين و على هذا فقولنا صورة السماء في الخيال أقوى من صورة الخردلة فيه ممنوع لكن ذلك لا ينفي وجود القوة و الضعف بين المدركات الذهنية فإن ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره كالأمر البعيدة من الحس و القريبة منه و إدراك النفس لأحدهما لا يمنع من كمال إدراكها للأخر بالانتقال إليه و أما ما ذكره من القوة و الضعف في الإدراك بالاستغراق و عدمه - ففيه مضافا إلى ما أورده المصنف ر ه أنه إنما يستقيم بمقايضة حال النفس إلى حال القوى الجسمانية لو امتنع على النفس إدراك الشيء مع الانتقال إليه من شيء استغرقت في إدراكه على سبيل القوى الجسمانية التي تمتنع من الفعل في الضعيف بعد الانتقال إليه من القوي لا أن تنصرف النفس من إدراك الشيء حين الاشتغال بإدراك ما استغرقت فيه فتأمل، ط مد  
<sup>543</sup> ( 1 ) أقول الحقيرة صفة التخييل لا الشيء، س ر ه

و أيضا ما ذكره مشترك بين الإدراك العقلي و الإدراك الخيالي فإنما متى استغرقنا فى تعقل شىء عظيم قوى الوجود عالى المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره- و من استغرق فى جلال الله و عظمته امتنع عليه الالتفات إلى ذاته فضلا عن تعقل معقولات أخرى.

الحجة العاشرة قد سبق أن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شىء واحد فى الإنسان فنقول هذا المدرك إما أن يكون جسما من الأجسام بما هو جسم و إما أن يكون قوة أو صفة قائمة بالجسم صورة أو عرضا و إما أن يكون أمرا مفارقا عن الجسم غير قائم به و الأول ظاهر البطلان لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركا لشىء كما بيناه مرارا من أنه ليس للجسم وجود وحدانى و حضور جمعى يوجد له شىء أو يوجد هو لشىء.

و أيضا لو كان الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الأجسام مدركة و الثانى أيضا محال لأن تلك القوة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو قائمة ببعض أعضاء البدن دون بعض و الأول باطل و إلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا و ليس كذلك بالبداهه فإن البصر لا يسمع و اليد لا يتخيل و الرجل

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص: 301

لا يتفكر و باطل أيضا أن يقال بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات لأنه يلزم أن يكون فى البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم و لسنا نعلمه و لا نجد أى عضو هو.

و به يظهر فساد قول القائل لعل القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات أمر قائم بجسم لطيف محصور فى بعض الأعضاء.

فإننا نقول لو كان كذلك لكننا نجد من أبداننا موضعا مشتتلا على جسم موصوف- بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما.

فإن قلت هب أنكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه.

قلنا نحن نعرف ذواتنا و نعرف أنا نحن السامعون المبصرون و المتخيلون العاقلون- فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءا من البدن أو كان محصورا فى جزء من البدن- يكون موصوفا بتلك القوة المدركة بجميع الإدراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا و هويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الإدراكات و إذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقته ذاتنا.

و أيضا قد علمت فيما سبق أن المدرك و الحاس من جنس المدرك و المحسوس و إذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوة واحدة آله للسمع و البصر و الذوق و التخيل و التعقل. فإن قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعه بصيره لامسه متخيله عاقله.

قلت هذه<sup>٥٤٤</sup> القوى فروعاً و معاليل للقوة العقلية و هي تمام هذه القوى و فاعلها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 302

و التام و الفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص و المفعول من الأفعال<sup>٥٤٥</sup> دون العكس - لأن معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء و أما معلول علته الشيء فلا يكون معلولاً له و إلا لزم كون الشيء معلولاً لنفسه فثبت أن الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية و هو المطلوب.

الحجة الحادية عشر أن كل صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب من الأسباب

فإذا زالت عنه و بقي فارغاً عنها فيحتاج في استرجاعها إلى استيناف سبب<sup>٥٤٦</sup> أو سببية - كالماء إذا تسخن بسبب كالتار مثلاً ثم إذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها إليه إلا بسبب جديد و هذا بخلاف النفس<sup>٥٤٧</sup> في إدراكاتها فإن كثيراً ما يحدث فيها صورة علمية - بسبب فكر أو تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها عن غير استيناف ذلك السبب و بالجملة النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها في كمالها و لا شيء من الجسم مكثف بذاته فالنفس تعالت عن أن تكون جرمية.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 303

544 ( 1 ) و أيضا وحدة النفس و القوة العقلية على القول بتجردها وحدة جمعية بل وحدة حقة ظلية اضمحل عندها الكثرات و وحدة الجسم و المنطبعات فيه وحدة عددية.

إن قلت ما ذكره من كون القوى معاليل للقوة العقلية مشترك بين صورة التجرد و صورة التجسم فتقوى العقلية الجسمانية على ما يقوى القوى عليها. قلت الجسم و الجسماني و إن أمكن أن يكونا فاعلين طبيعيين لكن لا يمكن أن يكونا فاعلين إلهيين لأن فعل القوة الجسمانية بمشاركة الوضع و الوضع بالنسبة إلى المعدوم غير متصور.

و أيضا و على تقدير جسمانيتها لا يتصور التعدد إلا بالمادة أو بالموضوع و لو فرض الاختلاف النوعي مع الجسمانية في القوى و فرض انحصار كل نوع في شخص لا بد لكل واحدة من مادة أو موضوع و المفروض جسم واحد.

أيضا جعل ذلك الجسم أو الجسماني قوة عقلية ليس أولى من جعلهما قوة أخرى من سائر القوى و اشتمال العقلية عليها ليس أولى من اشتمال قوة أخرى منها عليها. لأن الكل جسمانية و لها آلة واحدة بسيطة أو مركبة، س ره

545 ( 1 ) لا تعلق له بالجواب إنما هو تحقيق آخر كما لا يخفى، س ره

546 ( 2 ) الأول ظاهر و الثاني فيما إذا كان السبب موجوداً و لكن يمنع مانع من فعله ثم إذا رفع المانع عادت سببته، س ره

547 ( 3 ) فيه منع إذ من الجائز أن يحصل أصل الصورة بسبب خارجي ثم يستبقى ذلك - أو يستأنف بسبب من داخل البدن و قيام سبب مكان سبب في الأسباب المادية غير نادر - اللهم إلا أن يتمسك بأن الصورة العائدة عين الزائلة المذهول عنها لكن هذا في الحقيقة برهان آخر من جهة الذكر فإن الصورة المستأنفة فيه عين الزائلة السابقة و لو كان أمراً قائماً بالمادة لكان الثاني غير الأول، ط مد

لا يقال الجسم أيضا قد يعود إليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضدها ثم يستعيد طبعه البرودة التي كانت له.

لأننا نقول كلامنا في الصفة الطارئة للشيء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف- و برودة الماء صفة ذاتية علتها طبيعة الماء بشرط عدم القاصر ثم إذا عادت البرودة إليه- ما عادت إلا مع سببها أعني مجموع الطبيعة و عدم المانع فهذه عشر<sup>٥٤٨</sup> براهين موقعة لليقين بأن النفس الإنسانية مجردة عن المادة و لواحقها سواء كانت بالغة إلى حد العقل بالفعل أم لا فإن النفس المتخيلة بالفعل أيضا يشارك العقل في تجرد ذاتها و فعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين و الخيال غير مجرد إلا عن إحدهما

## فصل (2) في شواهد سمعية في هذا الباب

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات و لا يصدقون<sup>٥٤٩</sup> بالأشياء إلا بمكافحة الحس للمحسوس و لا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس- فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات و حاشى الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية و تبا لفسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة.

## أما الآيات المشيرة إلى تجرد النفس

فمنها قوله تعالى في حق آدم<sup>٥٥٠</sup> و أولاده

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 304

وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي\* و في حق عيسى ع وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ وَهذه<sup>٥٥١</sup> الإضافة تنادي على شرف الروح و كونها عريئة عن عالم الأجسام و في حق شيخ<sup>٥٥٢</sup> الأنبياء إبراهيم الخليل ع وَكَذَلِكَ نُرِي

548 (1) هكذا في كثير من النسخ و الصواب أحد عشر برهانا، س ره  
549 (2) تمرىض لهم هذا هكذا إذا اقتصر على السمعيات و أما إذا اقتزن بها و شفع فهو نور على نور هذا كله فيما تنبيه به العقل بأي وجه كان و أما فيما لم يتنبه أو قبل التنبيه ففي الأخبار إيقاظ عقلي إذ لو لا أخبار السلف للخلف لاغتصص الأمر إذ النفوس المؤيدة عزيزة الوجود جدا، س ره  
550 (3) التعميم لذكر مطلق الإنسان و البشر و قال تعالى في سورة الحج\1 وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ\E و أيضا\1 وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ\E فمما يدل على العموم قوله تعالى في سورة الأعراف\1 وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ\E، س ره  
551 (1) إذ لو كانت الإضافة تشريفية أي الروح المشرف بالانتساب إلى الله دلت على التجرد للسخرية بين العلة و المعلول المنتسب إليها بلا مدخلية مادة و نحوها و إلا لم يكن منتسبا إليه تعالى فكما أن معلول النور نور و معلول الواحد واحد كذلك معلول مجرد\1 قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ\E و إذا كانت الإضافة بمجرد التغاير الاعتباري كقولك روعي و روحك و ذاتي و ذاتك دلت على مقام أعلى من التجرد عن المادة مثل التجرد عن الماهية أيضا كما هو مذهب شيخ الإشراق و أما الإضافة في كلمته فتدل أيضا على التجرد لأن كلمته الفعلية مجردة كالكلمة الذاتية و لهذا كان يسمع موسى ع كلامه تعالى في جبل طور من جميع الجهات و أيضا كلام اللسان مثله جسماني و كلام الخيال مثله صوري محدود و كلام النفس النطقية القدسية مثلها مجرد كلي فكلام الله تعالى عقول مجردة كلية، س ره  
552 (2) ليست مجرد إضافة انكشافية بل إبداعه في وجوده، س ره

إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ - وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ وَ قَوْلُهُ حِكَايَةُ عَنْهُ وَجَّهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ  
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَيِّفًا وَ مَعْلُومٌ<sup>٥٥٣</sup> أَنَّ الْجِسْمَ وَ قَوَاهِ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا بِهَذِهِ الصِّفَاتِ السَّنِيَّةِ مِنْ رُؤْيَاهُ عَالَمِ  
الْمَلَكُوتِ وَ الْإِيْقَانِ وَ التَّوْجُّهُ بِوَجْهِ الذَّاتِ لِفَاعِلِ السَّمَاوَاتِ وَ الْحَنِيفِيَّةِ أَيْ الطَّهَارَةِ وَ الْقُدْسِ.

وَ مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ<sup>٥٥٤</sup> فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

وَ مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ<sup>٥٥٥</sup>

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 305

كُلُّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ وَ قَوْلُهُ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ قَوْلُهُ لَقَدْ خَلَقْنَا  
الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وَ قَوْلُهُ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً وَ فِي الْحَقِيقَةِ جَمِيعِ  
هَذِهِ الْآيَاتِ الْمَشِيرَةِ إِلَىٰ الْمَعَادِ وَ أَحْوَالِ الْعِبَادَةِ فِي النِّشْأَةِ الثَّانِيَةِ دَالَّةٌ عَلَىٰ تَجَرُّدِ النَّفْسِ لِاسْتِحْالَةِ<sup>٥٥٦</sup> إِعَادَةِ  
الْمَعْدُومِ وَ انْتِقَالِ الْعَرَضِ وَ مَا فِي حِكْمِهِ مِنَ الْقُوَى الْمُنْطَبِعَةِ.

و أما الأحاديث النبوية

فمثل

قوله ص: من عرف<sup>٥٥٧</sup> نفسه فقد عرف ربه

<sup>553</sup> (3) لأن النسخية معتبرة بين المدرك و المدرك

## رو مجرد شو مجرد را ببين

، س ره

<sup>554</sup> (4) الاستشهاد بالتفخيم مع تعقيبه بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، س ره

<sup>555</sup> (5) الزوجية فيما لا يعلمون بعلاوة ما هو الظاهر باعتبار النفس و البدن الأخروي و الوجود و الماهية و وجه الله و وجه النفس فإن ما لا يعلمون الذي هو معادهم يشمل الملكوت و الجبروت و الكلم الطيب مثل قولهم ع نحن الكلمات التامات- و إن كانت كلمة التوحيد فتدل على التجرد لأن حق التوحيد أن يصير حالهم و مقامهم- و أحسن التوحيد تقوم وجود الإنسان بعالم الأمر كتقوم الأمر بالأمر و الرجوع إلى الرب- هو التخلق بأخلاقه و التحقق به، س ره

<sup>556</sup> (1) يعني لو كانت النفس منطبعة فإما ينتفي بانتفاء المحل حين الموت فيلزم الأول- و إما تبقى و تنتقل إلى البدن البرزخي و الأخروي فيلزم الثاني، س ره

<sup>557</sup> (2) أي من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بين صفتي الوجوب و الإمكان بل بأنه جامع بين صفتي التشبيه و التنزيه و أنه معلم بالأسماء جميعا و مرأت لها تحاكي كلها عرف ربه أو من عرف نفسه بأنه خلقها تعالى مثلا له ذاتا و صفة و فعلا أما ذاتا فيأن يعرف أنها مجردة عن الأحياز و الجهات و الأزمنة و الأوضاع و نحوها و أنها لا داخله في البدن و لا خارجه عنه و أما صفة فيعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها و قدرتها و فاعليتها بالرضا أو بالعناية لقواها و منشئاتها و كيفية تكلمها العقلي الوجودي و كيفية عشقتها و إرادتها لذاتها و لآثارها على وجه العناية الخالية عن النقص و الالتفات بالذات إلى ما سواها و غير ذلك من صفاتها و أما فعلا فيعرف كيفية إبداعها و اختراعها و خلقها لما يشاء و يختار بمجرد الهمة في مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتا و صفة و فعلا أو من عرف نفسه أي نفس الكل كما قال تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ فقد عرف ربه أو من عرف نفسه بالفقر و أنه لا شيء له و الأمر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده في مقام توحيد الفعل بلا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم و لا صفة له و يتذكر في مقام توحيد الصفة بلا إله إلا الله و لا ذات له و يتذكر في مقام توحيد الذات بلا هو إلا هو عرف ربه بالغناء و شهد

و قوله: أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه

و قوله: من رآني فقد رأى الحق

و قوله:

أنا النذير العريان

و قوله:<sup>558</sup> لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و قوله: أبيت عند ربى يطعمنى و يسقيني

فهذه الأخبار و أمثالها تدل على شرف النفس و قربها من البارى إذا كملت

و كذا قوله: رب أرني الأشياء كما هي

و معلوم أن دعاء النبى ص مستجاب و العلم بالأشياء ذوات السبب كما هي لا يحصل إلا من جهة العلم بسببها و جاعلها كما برهن فى مقامه و المراد بالرؤية هو العلم الشهودى و كذلك دعاء الخليل ع كما حكى الله عنه فى قوله **رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى** و رؤية الفعل<sup>559</sup> لا تنفك عن رؤية الفاعل و ليس فى حد الجسم و مشاعره أن يرى رب الأرباب و مسبب الأسباب

و قوله ص: قلب المؤمن عرش الله

و

قوله قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن

---

فعله و صفته و ذاته فى الأفعال و الصفات و الذوات و إذا عرف نفسه بالحدوث و التجدد الذاتى و الحركة الجوهرية و السيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء و أن الأصل المحفوظ و الوجه الباقي فى جميع السبلات أعراضا كانت أو جواهر نفوسا كانت أو طبائع ثباته و قدمه و شهد أن إقليم البقاء بشرائره من صقع و كذا إذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة و قس عليه نظائره، س ر ه

<sup>558</sup> ( 1 ) أي مقام لا يسعنى فيه ملك مقرب كما قال جيرئيل لو دنوت أنملة لاحتترقت- و لا نبى مرسل حتى نبوة نفسه ص و رسالته لأن ذلك المقام مقام فناء التعينات و اضمحلال الكثرات فى أحدية الجمع، س ر ه

<sup>559</sup> ( 2 ) فيه وجه آخر هو أن الإحياء لم يرد به المعنى المصدري و الإضافى بل كيفية إحياء الله الموتى تعرف بأن تؤخذ الأجسام فلكية كانت أو عنصرية بشرط لا و فقط- و يشاهد النفوس و العقول التي هي إحياء الله المقيم لهذه الأجسام من صقع الربوبية فهذه الأجسام موتى بالذات و إذا لوحظت من صقع الحق القدوس كانت مجردة و هاهنا وجه آخر مذكور فى المثنوي المعنوي، س ر ه

و معلوم أن ليس المراد هذا اللحم الصنوبرى و لا أيضا إصبع الله جارحةً جسمانية بل القلب الحقيقى هو الجوهر النطقى من الإنسان و الإصبعان هما<sup>٥٦٠</sup> العقل و النفس الكليان أو القوتان العقلية و النفسية

و قوله ص: المؤمن أعظم قدرا عند الله من العرش

و معلوم أن هذه الأعظمية ليست بجسمية و لا لقوة محصورة فى عضو من أعضائه

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد<sup>٥٦١</sup> بألفى عام

و قول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 307

أمير المؤمنين و إمام الموحدين ع: حين سئل عنه خبر من الأحبار هل رأيت ربك حين عبدته فقال ع و يلك ما كنت أعبد ربا لم أره قال و كيف رأيت أو كيف الرؤية- فقال و يلك لا تدركه العيون فى مشاهدة الأبصار و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان

و الرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية

و قوله ع: فى الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خبير قلعت<sup>٥٦٢</sup> بقوة ربانية لا بقوة جسمانية

و عنه ع أنه قال: الروح ملك من ملائكة الله له سبعون<sup>٥٦٣</sup> ألف وجه

الحديث

و قال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت: لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين

<sup>560</sup> (3) أو هما صفتا اللطف و القهر الإلهيين أو هما الخوف و الرجاء أو القبض و البسط- أو الهيبة و الأنس، س ره  
<sup>561</sup> (4) هذه القبليّة ذاتية أو دهرية لا زمانية و المراد بألفى عام العام الملكوتي و العام الجبروتي باعتبار مظهرية كل منهما لألف اسم من أسماء الله، س ره  
<sup>562</sup> (1) كما ورد أن عليا ممسوس فى ذات الله و الممسوس فيه كالممسوس فى الجن و المصاب به فهو ع بسبب قرب النواقل مصداق كنت سمعه و بصره الوارد فى الحديث القدسي و بسبب قرب الفرائض عين الله الناظرة و أذنه الواعية و يده الباسطة- فلا غرو فى أمثال هذه العجائب منه، س ره  
<sup>563</sup> (2) تعيين هذا العدد باعتبار أن للروح سبب مراتب من النفس و القلب و العقل و الروح و السر و الخفي و الأخرى و فى كل من تلك المراتب القوى العشر الظاهرة و الباطنة بحسبها موجودة و كل من هذه مظهر للأسماء الألفية و إن شئت بدل القوى العشر بالأجسام الكلية العشرة من العنصر و الأفلاك الموجودة بحقائقها و معانيها فى كل من المراتب السبع و لو أريد بالوجه القوى و الطبائع كانت أزيد من هذا العدد فيكون بيانا للكثرة إذ فى كل القوى المدركة و الطبائع التي فى العالم، س ره

و قوله:

لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها

و أما كلمات الأوائل

فقد قال معلم الحكمة العتيقة أرسطاطاليس

في كتابه- المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية و هو علم المفارقات إنى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانبا و صرت كأنى جوهر مجرد<sup>٥٦٤</sup> بلا بدن فأكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص: 308

داخلا فى ذاتى خارجا من سائر الأشياء فأرى فى ذاتى من الحسن و البهاء ما أبقى له متعجبا بهتا فاعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهى ذو حياة فعالة فلما أيقنت بذلك- رقيت بذهنى من ذلك العالم إلى العلة الإلهية فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها- فأكون فوق العالم العقلى كله فى كلام طويل و قال أيضا من حرص على ذلك العالم- و ارتقى إليه جوزى هناك أحسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغى لأحد أن يفتر عن الطلب- و الحرص و الاهتمام فى الارتفاع إلى ذلك العالم و إن تعب و نصب فإن أمامه راحة لا تعب بعدها أبدا و ما يدل على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحه و هى مشتملة على كلماته التى تكلم بها حين حضرته الوفاة و ما احتج به على فضل الفلسفة و أن الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده.

و قال أيضا ليست النفس فى البدن بل البدن فيها لأنها أوسع منه.

و قال أنباذقلس

<sup>564</sup> (3) استعمال كان باعتبار قول الحكيم بلا بدن لئلا يلزم التناسخ بعد الرجوع- ثم إن أنموذجا من إشارات أن التصديق للصعود الروحاني يتوقف على أمرين أحدهما أن لا يعتقد أن الإنسان هذا الهيكل المحسوس فإذا صار عقلا بالفعل فالهيكل أجنبى عنه- فهو يطير فى أوج الجبروت و فضاء اللاهوت فضلا عن السماء فإن الكليات العقلية التى يسير فيها ليست ماهيات متقررة و مفهومات ثابتة للوجود بل لها وجود محيط واحد وحدة جمعية كما حققناه و من لا يصدق به فلضعف عقله يتربص صعود بدنه لأنه هو عنده- و فرضنا أنه عقل إلهى و خيال رياضى و ثانيهما أن يكون المعارف من العلم بالله و صفاته و أفعاله و اليوم الآخر ملحوظا بالذات لعارفا لا آلة اللحاظ لنيل الجزئيات الدائرة و الحظوظ الدنيوية بل يكون الأمر بالعكس و إلا فهو مخلد إلى الأرض متبع هواه غير صاعد لكنى أقول-

خليلى قطاع الفيافي  
إلى الحمى  
كثير و أما الواصلون  
قليل



إن النفس إنما كانت في المكان العالی الشریف فلما أخطأت<sup>٥٦٥</sup> سقطت إلى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غيائنا للأنفس التي قد انخلطت عقولها و كان يدعو الناس بأعلى صوته و يأمرهم أن يرفضوا هذا العالم و يصيروا إلى عالمهم الأول الشریف و وافق هذا الفيلسوف أغاناڤيمون في دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلا أنه تكلم بالأمثال و الرموز.

### و أما فيثاغورث صاحب العدد

فكلامه في الرسالة المعروفة بالذهبية ناص على هذا الرأي و الرسالة أيضا موجودة عندنا و قال في آخر وصيته لديوجانس إنك إذا فارقت هذا البدن تصير عند ذاك مخلى في الجو العالی تكون حينئذ سائحا غير عائد إلى الإنسية- و لا قابلا للموت

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 309

٥٦٦

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 8 ؛ ص 309

### و أما أفلاطون الشریف الإلهي

فروى عنه في كتاب أثولوجيا أنه قد أحسن في صفة النفس حيث وصفها بأوصاف كثيرة صرنا بها كأنا نشاهدها عيانا غير أنه قد اختلفت صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحس في صفات النفس و لا رفضه في جميع المواضع و ذم و ازدرى اتصالها بالبدن فقال إن النفس إنما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جدا لا نطق بها- ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالغار و قد وافقه أنباذقلس غير أنه سمى البدن بالصدى و إنما عنى بالصدى هذا العالم.

أقول و يوافق في هذا الكلام الإلهي وَ طَبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ.

ثم قال إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم و الترقى إلى عالمها العقلي.

<sup>565</sup> (1) سيأتي في مبحث حدوث النفس معنى الخطيئة و السقوط و الفرار إن شاء الله تعالى، س ره  
<sup>566</sup> 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.

أقول و سبب اختلاف صفات النفس فى كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف<sup>٥٦٧</sup> النفوس فى التجسم و التروح بل اختلاف نفس واحد فىهما بحسب وقتين أو فى وقت واحد من جهتين.

و قال فى كتابه الذى يدعى فاذن إن علته هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها فإذا<sup>٥٦٨</sup> ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول و قال فى بعض كتبه إن علته هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلك أن منها أنها تهبط لخطيئته أخطأها- و منها أنها هبطت لعله أخرى غير أنه اختصر قوله بأن ذم هبوط النفس و سكنها فى هذه الأجسام و إنما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم و مدحه فقال إنه جوهر شريف سعيد و إن النفس إنما صارت فى هذا العالم من فعل

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 310

البارى الخير ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب<sup>٥٦٩</sup> إذا كان هذا العالم متقنا فى غاية الإتيان أن يكون غير ذى عقل و لم يكن<sup>٥٧٠</sup> ممكنا أن يكون للعالم عقل و ليست له نفس فلهذه العلة أرسل البارى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه- ثم أرسل نفوسنا فسكنت فى أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا و لئلا يكون دون ذلك العالم فى التمام و الكمال لأنه كان ينبغى أن يكون فى العالم الحسى من أجناس الحيوان ما فى العالم العقلى.

### و أما الآثار

فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحققة فى ماهية الروح فقوم منهم بطريق<sup>٥٧١</sup> الاستدلال و النظر و قوم منهم بطريق الذوق و الوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم فى ذلك مشايخ الصوفية مع أنهم تأدبوا بأداب رسول الله ص و لم يكشفوا عن سر الروح إلا على سبيل الرمز و الإشارة و نحن أيضا لا نتكلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهى و قواه و منازلها النفسية و العقلية لا عن كنهه لامتناع ذلك.

### فقد قال الجنيد ره-

<sup>567</sup> ( 1 ) كالنفس التي هي عقل بالقوة و التي هي عقل بالفعل بل اختلاف نفس واحدة فىهما بحسب وقتين أي فى الابتداء فإنها جسمانية الحدوث و فى الانتهاء صارت روحانية- إن ساعدها التوفيق أو فى وقت واحد من جهتين أي بعد أن صارت روحانية بالفعل فعند كونها فاعلة للأفعال الطبيعية و الحيوانية كأنها طبيعة أو بهيمة آكلة شاربة و عند كونها مستغرقة فى ذكر الله أو المعارف المبدئية و المعادية ملك، س ره

<sup>568</sup> ( 2 ) أي بجناحي العقل النظري و العقل العملي، س ره

<sup>569</sup> ( 1 ) فإذا لم يكن كونه غير ذى عقل واجبا لم يمتنع كونه ذا عقل بل كان ممكنا- و إذا كان ممكنا كان واقعا لأن مجرد الإمكان الذاتى يكفي فى قبول الوجود فى الأمور الإبداعية و كون كلية العالم ذا عقل منها أو لم يكن من واجب الوجود تعالى، س ره

<sup>570</sup> ( 2 ) بقاعدة الإمكان الأشرف و الأخس و لعدم الربط بين الدنى الصرف و الشريف المحض و المراد بالعقل رب النوع و بالنفس فى البسائط العنصرية و المركبات المعدنية- هي الصور المثالية التي بإزائها و نفسية النفس الناطقة تظهر بها فإن الصور الكلية العقلية مقام عقليتها و الصور المثالية فى كل شيء حياة و علم | إنَّ الدَّارَ الأَجْرَةَ لَهِيَ الحَيَوانُ |<sup>٥٧١</sup> و حينئذ فقوله ثم أرسل إلخ تأسيس و ذكر للخاص بعد العام لزيادة الاهتمام أو المراد بالنفس الأولى هي النفس الفلكية إذ المراد بالعالم أعم من الأجرام الفلكية و العنصرية، س ره

<sup>571</sup> ( 3 ) أي قوم من المليين و المتشرعين الظاهريين تكلموا بطريق الاستدلال كما أن الحكماء تكلموا بطريق الاستدلال و قد مر، س ره

الروح شيء استأثره الله بعلمه و لا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجودو لعله أراد أنه موجود بحت و وجود  
صرف كسائر الهويات البسيطة العقلية- التي هي إنيات محضة متفاوتة بالأشد و الأضعف ليست لها ماهيات  
متقومة من جنس و فصل.

و قال أبو يزيد البسطامي رض-

طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها أي ذاته فوق

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 311

عالم الطبيعة و عالم المثال فيكون من المفارقات العقلية.

و قال أيضا انسلخت من جلدي فرأيت من أنافسمى البدن قشرا و جلدا و هذا تصريح بأن هوية الإنسان و  
إنيته شيء غير الجسد.

و قال أيضا<sup>572</sup> لو أن العرش و ما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس بها و ظاهر أن هذه  
السعة ليس لبدنه و لا لجسم آخر.

و قال ابن عطا-

خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى و لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ يَعْنِي الأرواح ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ

و قال بعضهم الروح لطيف قائم في كثيف

و في هذا نظر و له وجه صحيح.

و قال بعضهم الروح عبارة

و القائم بالأشياء هو الحي و فيه أيضا<sup>573</sup> نظر إلا أن يحمل على معنى الإحياء و مع ذلك يدل قوله على أن  
الروح حي بذاته لا بحياء الجسم

<sup>572</sup> ( 1 ) المراد بالعرش الفلك الأطلس و الضمير المستكن راجع إلى العرش و البارز إلى الموصول و يحتمل العكس بأن يكون المراد بما حوى  
العرش عالم المثال لكن الأنسب بمقامه أن يراد بالعرش الوجود المنبسط الذي هو النفس الرحماني و الرحمة الواسعة- و هو أحد إطلاقات العرش  
كما أن علم الحق المحيط أيضا أحد إطلاقاته و بما حوى العرش إياها الوجودات المقيدة و هذا الكلام عبارة عن مقام الفناء في الله، س ره  
<sup>573</sup> ( 2 ) هو النظر السابق و هو أن ظاهر الكلام أن الروح قائم بالجسم حال فيه و هو يستلزم العرضية إلا أن يحمل على معنى الإحياء بأن يجعل  
الباء للتعدي أي يقيم الأشياء و يحييها و فيه بعد ثم كيفية ربطه بقوله الروح عبارة أن يرجع كلمة هو إلى الروح و يجعل الحي بدلا عنه و معنى أنه

و قال بعض المفسرين

في قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي أمره كلامه فصار الحي حيا بقوله كن حيا فعلى<sup>٥٧٤</sup> هذا لا يكون الروح في الجسد.

و اعلم أن<sup>٥٧٥</sup> أهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله ص عنه - فمن الأقوال المنقولة عنهم ما يدل على أن قائله يعتقد بقدوم الروح.

و منها ما يدل على أنه يعتقد حدوثه.

و أيضا قال قوم إن الروح هو جبرئيل ع

و هذا القول يشبه قول من قال - باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها و يقرب منه الحديث المنقول أنفا

عن أمير المؤمنين ع: الروح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه

. و روى عن ابن عباس:

إن الروح خلق من خلق الله صورهم على<sup>٥٧٦</sup> صور بني آدم - و ما نزل من السماء ملك إلا و معه واحد من الروح

---

عبارة أنه لفظ و تعبير فاسمه معلوم و مسماه و كنهه مجهول- أو المعنى أن الروح عبارة و الحي المتعال بأسمائه و صفاته هو المعنى بل معنى المعنى كما قيل و الكل عبارة و أنت المعنى و قد قلت بالفارسية.

چو يك معنى كه پوشانى  
به گوناگون عباراتى  
حجاب پرتو رخساره  
جانانه شد جانها

. و إليه أشار بقوله و القائم بالأشياء أي المعنى القائم بالأشياء التي من جملتها- الروح هو الحي كقيام المعنى بالعبارة في الاختفاء لا كقيام العرض بالموضوع أو الباء للمصاحبة لا صلة للقيام أي المعنى القائم مصاحبا للأشياء هو الحي لكن على ما ذكرناه لم يكن صفة الروح و لا بأس به و على تقدير جعله صفة للروح على ما ذكره جعل الباء للمصاحبة و بمعنى مع أولى من جعل القيام بمعنى الإحياء، س ره

<sup>574</sup> (1) لأن الروح كلامه تعالى و كلامه قائم بذاته لا بالجسم، س ره  
<sup>575</sup> (2) و مبنى اختلافهم أن كلمة من في قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي E إن كانت نشئية- أي الروح ناش من عالم أمر ربي كان حادثا خارجا من كُن داخلا في يكون و إن كانت تبعية أي الروح من جملة أمر ربي كان قديما بقدوم أمره غير خارج من كُن واقع تحت ذل يكون و يمكن أن يكون كلمة من نشئية و يكون اختلافهم مبنيا على كون كلام الله قديما أو حادثا و هو خلاف مشهور بين المليين ثم إن هذا الخلاف في القدم و الحدوث واقع بين الفلاسفة أيضا كما سيأتي في مسألة حدوث النفس إن شاء الله تعالى، س ره

<sup>576</sup> (3) إما أن يقرأ صورهم بصيغة الجمع أو بصيغة الفعل و المراد أن صورهم الباطنية من الأعضاء الروحانية مطابقة لصور بني آدم من باب مطابقة الحقيقة و الرقيقة- و الباطن و الظاهر أو أن صورهم الظاهرية نفس صورة بني آدم و على أي التقديرين- فالروح روحهم فتم الاستشهاد و ما نزل من السماء أي من العلو و المراد بالملك أرباب الأنواع هنا و هم الصافات صفا و بنزولهم صدورهم عن العقول الطولية و بتوسطها عن رب الأرباب أو المراد بالملك المدبرات أمرا من الطبقة النازلة كملائكة الأشعة و الأمطار النازلة الحاصلة من ازدواجها مع الأجسام الأرضية الأرواح الأرضية، س ره

. و قال أبو صالح-

الروح كهيئة الإنسان و ليسوا بناس.

و قال مجاهد

الروح على صور بنى آدم لهم أيد و أرجل و رءوس يأكلون الطعام و ليسوا بملائكة.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 313

أقول المراد من إثبات هذه الأعضاء في الروح حيثما وقع في كلام هؤلاء القوم- ليس إثبات الجوارح الجسمانية بل أجزاء روحانية و قوى معنوية كما يليق بلطافة الروح- نظير ما ذكره قول المعلم الأول للمشاءين حيث قال في كتاب أثولوجيا إن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانية- و ليس موضع اليد غير موضع الرجل و لا مواضع الأعضاء كلها مختلفة لكننا فى موضع واحد

و قال سعيد بن جبير

٥٧٧ لم يخلق الله خلقا أعظم من الروح غير العرش و لو شاء

577 ( 1 ) المراد بالروح روح الأمين المتحد به النفس الناطقة بعد التبدلات و الاستكمالات الجوهرية كما هو الحق و بهذا الاعتبار كان الكلام فيه الكلام في الروح الإنساني- و كون العرش أعظم منه باعتبار أن العرش هو الرحمة الواسعة و الفيض المقدس و جبرئيل أحد حاملي عرش الله تعالى على كواهلهم كما مر عند الكلام على المصورة و بلغ هذا الروح السماوات إشارة إلى أن السماوات بالنسبة إلى سعة عالم العقل كحلقة في فلاة كما في الخبر و كون صورة خلقه أو خلقته إلخ إشارة إلى أن لجبرئيل ع صورة حقيقية هي ما هو عليها و قد رآه النبي ص على تلك الصورة مرتين

كما قال ص: رأيتَه و قد طبق الخافقين\E

و صورة شبيهة بشكل أصبح أهل زمان النبي الذي يراه كصورة دحية الكلبي في زمان نبينا ص و قيامه عن يمين العرش باعتبار أن اليمين أقوى الجانبين و المفارقات أقوى مراتب الوجود المنبسط- و لهذا فالعقول القدسية هي الركن الأيمن الأعلى من العرش و النفوس الكلية هي الركن الأيمن الأسفل منه و المثل المعلقة هي الركن الأيسر الأعلى منه و الطبائع الكلية هي الركن الأيسر الأسفل منه و شفاعته لأهل التوحيد إخراجهم من القوة إلى الفعل فهذا الإخراج سيبرز يوم هم بارزون بصورة الشفاعة أو المراد بالروح هو الروح الإنساني و العرش الذي هو أعظم منه العرش العلمي التفصيلي أو قلب الإنسان الكامل فإن قلب المؤمن عرش الله و حينئذ فيكون الكلام من باب الاستثناء من المدح- بما يشبه الدم

كما قال ص: أنا أفصح الناس بيد أني من قریش\E

و بلعه السماوات باعتبار انطواء السماوات العلى في وجوده فضلا عن السماوات المثالية و الطبيعية كما قيل-

آسمانهاست در ولایت

کار فرمای آسمان جهان

جان

. بل الأسماء اللطيفة و القهرية و مظاهرها في وجوده 313 كما قال المولوي

تا خورد او خار را با

ای عجب بلبل که

گلستان

بگشاید دهان

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 314

أن يبلع السماوات السبع و الأرضين في لقمه لفعل صورة خلقه على صورة الملائكة- و صورة وجهه على صورة الآدميين يقوم يوم القيمة عن يمين العرش و الملائكة معه في صف واحد و هو ممن يشفع لأهل التوحيد و لو لا أن بينه و بين السماوات ستر من نور- لاحترق أهل السماوات من نوره فهذه الأقاويل لا يكون منهم إلا نقلا و سماعا بلغهم عن رسول الله ص كذلك.

و قال بعضهم الروح لم يخرج من كن

لأنه لو خرج من كن كان عليه الذل- قيل فمن أى شيء خرج قال من بين جماله و جلاله سبحانه بملاحظة الإشارة خصها بسلامه و حياها بكلامه فهي معتقة من ذل كن.

أقول<sup>٥٧٨</sup> أراد أنه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لأن كل كائن فاسد و قد برهنا على أن الأرواح العقلية من سرادات الإلهية و شؤون الصمديئة و إمكاناتها أمور

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 315

ذهنية غير واقعة في نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات.

و قال بعضهم الروح لطيفة تسرى من الله

اين نه بلبل اين نهنگ  
آتش است  
جمله ناخوشها به پيش  
أو خوش است

. فصورة خلقه المراد بالصورة ما به الشيء بالفعل و هي باطنه و صورة وجهه المراد بها ما لها أخص خصوصية بالروح لبساطتها و دورانها معه حيثما دار و هي الصورة المثالية- التي تطابق الصورة الأدمية الطبيعية و الكلام في اليمين كما مر و شفاعته لأهل التوحيد أن له الوحدة الحقة الظلية تحكي الوحدة الحقة الحقيقية و له الجمعية لصفات التنزيه و التشبيهه فبوجوده يبين التوحيد و يسهل لأهله و إحراق نوره لأجل أنه كما قيل-

314

در بشر رو پوش آمد  
آفتاب  
فهم كن و الله اعلم  
بالصواب

، س ره  
578 (1) أقول فعلى هذا مراد ذلك البعض من كن عالم الأمر و هو عالم المجردات و يكون عالم الطبيعة و القابل الواقعي أعني المواد يكون و لك أن تقول مراده بكن هو الأمر العام أعني الوجود المنبسط على الأرواح و الأشباح و يكون حينئذ يكون هو الماهية- و هي القابل التعملي و عدم خروج الروح و لا سيما روح الكمل و لا سيما ختمهم ص- أعني الحقيقة المحمدية من كن و عدم وقوعه تحت ذله بأن يكون مصداق يكون عبارة عن كونه بلا ماهية كالعقول القدسية كما هو مذهب المصنف و شيخ الإشراق و غيرهما قدست أسرارهم أو معنى لم يخرج من كن لم ينشأ من كن لأنه نفس كن و الأمر لا يحتاج إلى أمر آخر كما ورد أن الله خلق الأشياء بالمشية و المشية بنفسها نعم مقام الصفة مقدم على مقام الفعل و الرحمة الصفتية على الرحمة الفعلية و الفيض الأقدس على الفيض المقدس- و لذا قال خرج من بين جماله و جلاله و هذا القول بما ذكرناه أنسب، س ره

إلى أماكن معروفة لا يعبر عنه بأكثر من موجود بإيجاد غيره أقول و قد مر تأويله بأن المراد أنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخليق من شيء آخر كموضوع أو مادة.

و سئل أبو سعيد الخراز عن الروح

أ هي مخلوقة قال نعم لو لا ذلك ما أقرت بالربوبية حيث<sup>٥٧٩</sup> قالت بلى قال و الروح هي التي قام بها البدن و استحقق بها اسم الحياة- و بالروح ثبت العقل و بالروح قامت الحجّة و لو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجّة عليه و لا له.

و قال بعضهم إنها جوهر مخلوق

و لكنها لطف المخلوقات و أصفى الجواهر و أنورها- و بها<sup>٥٨٠</sup> يرى المغيبات و بها يكون الكشف لأهل الحقائق و إذا حجبت الروح عن مراعات السر أساءت الجوارح الأدب.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 316

و قال الآخر

الدنيا و الآخرة سواء عند الروح.

و قال بعضهم الأرواح تجول في البرزخ

و تبصر<sup>٥٨١</sup> أحوال الدنيا و الملائكة يتحدثون في السماء عن أحوال الآدميين فأرواح تحت العرش و أرواح طيارة إلى الجنان و إلى حيث شاءت على أقدارهم من السعي إلى الله أيام الحياة.

579 ( 1 ) إشارة إلى الإقرار الذي وقع من بني آدم في عوالم الذرات الأربع فإن للماهيات أحوالاً سابقة في المثل المعلقة و النفوس الكلية و العقول القدسية و المرتبة الواحدية- و بعبارة أخرى في الملكوت الأسفل و الأعلى و الجبروت و اللاهوت فأول ظهورها حيث كانت أعياناً ثابتة لازمة للأسماء الحسنى و الصفات العلياء ثم في القلم ثم اللوح المحفوظ- ثم في لوح القدر و إقرارها في هذه البرزات عبارة عن نفي وجودها و اندكائها- إذ في الذر الأول الوجود ليس للأعيان و الماهيات بل ليس للأسماء و الصفات إنما هو للمسمى و الذات فهي موجودات تطفلا و تبعاً و هكذا في الذرات اللاحقة فإنها أيضاً دفاتر علمه تعالى فالوجود لتلك الدفاتر و لصفة علمه تعالى لا للماهيات كما أن الصور المنزائية في المرآت- موجودة بتبعية المرآة و الوجود للمرآت لا لها ففي كل هذه المرآت هي مقرة بأن لا وجود إلا لله و لا شينية لها إلا شينية الماهية نعم في هذا العالم المادي الغالب عليه مناط السوائية و ملاك الغيرية من الحركة و الزمان و المكان و غيرها من لواحق المادة حيث وجدت الماهيات بوجودات متشعبة متكررة ملكوا الوجود و نقضوا العهود و بدلوا كلمة بلى بكلمة لا إلا من فاز بالدرجة العليا و نال الغبطة العظمى و بما عهد وفي و رد الأمانة إلى أهلها، س

ره

580 ( 2 ) حتى المغيبات التي هي الخياليات و الوهميات و العقلية فإن كلها غيب مضاف، س ره

581 ( 1 ) هذا و نظائره مما ورد أن الأرواح تجيء ليل الجمعة إلى دورهم و أهاليهم- باعتبار أن موانع الإدراك هناك مرتفعة و المدارك في ذاتها منطوية و النفس التي هي مناط الإدراك هنا باقية هناك كما قال الآخر الدنيا و الآخرة سواء عند الروح إلا أن تكون نفس لها مقام شامخ إلهي يكون عطشانا لماء حياة وصال العقول النورية و ما فوقها- فإنها حينئذ لا يتوجه إلى القفا و لا يلتفت إلى الظل من الضياء بل تكون كارهة من الرقائق مبتهجة بالحقائق

و لذا قال مولى العارفين ع: فزت برب الكعبة E\

و روى سعيد بن مسيب عن سلمان رض -

قال أرواح المؤمنين تذهب في برزخ من الأرض حيث شاءت بين الأرض و السماء حتى يردّها إلى جسدها.

و قيل إذا ورد على الأرواح ميت من الأحياء التقوا و تحدثوا و تساءلوا و وكل الله بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عرض على الأموات ما يعاقب<sup>٥٨٢</sup> عليه الأحياء في الدنيا من أجل الذنوب كان عذرا ظاهرا عند الأموات فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى.

و من هذا القبيل ما رواه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره: أنه سأل أبو بصير أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع عن أرواح المؤمنين فقال في الجنة على صور أبدانهم لو رأيتهم لقلت فلان

. و روى أيضا محمد بن يعقوب الكليني ره في أواخر كتاب الجنائز من الكافي عن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 317

جعفر الصادق ع: أن الأرواح في صفه الأجساد في شجر في الجنة تتعارف و تتساءل فإذا قدمت الروح على تلك الأرواح تقول دعوها فإنه قد أقبلت من هول عظيم ثم يسألونها ما فعل فلان و ما فعل فلان فإن قالت لهم تركته حيا ارتجوه و إن قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى<sup>٥٨٣</sup> بهوى

. و في الكافي عنه ع: إن أرواح المؤمنين في حجرات في الجنة يأكلون من طعامها و يشربون من شرابها و يقولون<sup>٥٨٤</sup> ربنا أقم لنا الساعة و أنجز لنا ما وعدتنا و ألحق آخرا بأولنا

. و روى في أرواح الكفار بضد ذلك.

و روى أيضا محمد بن الحسن الطوسي ره في التهذيب عن الإمام أبي عبد الله ع:

---

و قوله و الملائكة بالنصب أي تبصر الأرواح الملائكة حال كونهم يتحدثون في السماء و إلا لم يكن أجزاء الكلام متلائمة و قوله و أرواح تحت العرش إلخ أي من الأرواح إلخ قوله في برزخ من الأرض كلمة من للابتداء، س ره  
582 ( 2 ) أي ما يعذب عليه الأحياء الذين في الدنيا ثم الأظهر تشديد الأجل و كون كلمة من بيانية لكلمة ما و قوله كان عذرا ظاهرا عند الأموات أي وصل إلى أيديهم حجة للعفو عنهم كما اشتهر أن البلية إذا عمت طابت فكأنهم نطقوا بلسان الحال بما نطق الخيام به و هو مشهور، س ره  
583 ( 1 ) أي قد سقط في هوي أي في الهاوية، س ره  
584 ( 2 ) أي القيامة الكبرى و الطامة العظمى و التجلي الأعظم و الفناء الأشد الأعم و إلا فمن مات قامت قيامته لكن القيامة صغرى و وسطى و كبرى، س ره



أنه قال ليونس بن زبيان ما يقول الناس في أرواح المؤمنين فقال يونس يقولون في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش فقال ع سبحان الله المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى - صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون و يشربون فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا

و الأخبار المنقولة عن أئمتنا أهل بيت رسول الله ص - أكثر من أن تحصى و لا تظنن أن اتصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل و الهيئة- و التحدث و الأكل و الشرب و غيرها مما تنافى تجردها عن هذا العالم الطبيعي بل<sup>٥٨٥</sup> يؤكد أنه لأن الروح يتشكل و يتصور و يتجسم في غير هذا العالم فإن الله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها أطف من بعض كلها مفارق عن هذا العالم و عن المواد الكونية و الاستعدادية و ستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثل الأرواح بصور الأجساد مع تجردها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 318

و مفارقتها عن الأبعاد و الأجرام ذاتا و وجودا لا فعلا و مثالا.

سئل الواسطي لأي علة كان رسول الله ص أحكم الخلق قال لأنه خلق روحه أولا فوقع له صحبة التمكين و الاستقرار ألا تراه كيف يقول كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين و في رواية العوارف بين الروح و الجسد أي لم يكن روحا و لا جسدا انتهى كلامه

و قال بعضهم الروح خلق من نور العزة

و إبليس خلق من نار العزة و لهذا قال خلقتني من نار و لم يدر أن النور خير من النار.

و قال بعضهم قرن الله العلم بالروح

فهي للطافتها تنمو بالعلم كما أن البدن تنمو بالغذاء.

و المختار عند أكثر المتكلمين

أن الإنسانية و الحيوانية عرضان خلقا في الإنسان- و الموت يعدمهما و أن الروح هي الحياة بعينها صار البدن بوجودها حيا و بالإعادة إليه في القيامة يصير حيا.

585 ( 3 ) إن قيل عدم المنافاة لا مضابفة فيه بناء على القول بثبوت عالم المثال و أما أنه يؤكد فلا و العلة التي ذكرها قدس سره ليست إلا لعدم المنافاة فلنا المراد بتأكيد التجرد ازديادها إذ يكون لها حينئذ نحوان من التجرد مثالي و عقلي فتدبر، س ره

أقول هذا الكلام مما له<sup>٥٨٦</sup> وجه صحه و تحقيق لو صدر عن ذى بصيره و كشف- و كذا ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفه اشتباك الماء بالعود الأخضر و هو اختيار أبى المعالى الجوينى أستاذ الشيخ أبى حامد الغزالى- و ذلك لأن<sup>٥٨٧</sup> ذلك الجسم البرزخى أيضا من مظاهر الروح و كينوته فى هذا البدن ليس بتداخل و اشتباك لكن يشبههما.

و أصر بعض متأخريهم على أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الواردة فيه الداله

### الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة، ج 8، ص: 319

على استقلاله و جوهريته من العروج و الهبوط و التردد فى البرازخ و أما قول ابن عباس حين سئل و قيل له أين تذهب الأرواح عند مفارقة الأبدان- فقال أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان فغرضه<sup>٥٨٨</sup> أن ذهاب الروح إلى المقام الذى جاء منه فمن علم كيفية مجيء الروح من ذلك المقام العقلى من غير لزوم حركة و تجسم يمكنه أن يعلم ذهابه إلى ذلك العالم من غير زياده مكان أو تغير أو تكثر هناك و قيل له أين يذهب الجسوم إذا بليت قال أين يذهب لحمها إذا مرضت.

### و قال أبو طالب المكى

فى قوة القلوب ما يميل إلى أن الأرواح أعيان فى الجسد و كذا النفوس لأنه يذكر أن الروح يتحرك و من حركتها يظهر نور فى القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك و أن النفس تتحرك و من حركتها يظهر ظلمه فى القلب- فيرى الشيطان الظلمه فيقبل بالإغواء.

أقول مراده من هذه الحركات الحركات الفكرية التى قد تكون برهانيه عقليه- يستدعى فيضان الصورة العقلية النورية على النفس و قد تكون قياسا سفسطيا وهميا

<sup>586</sup> (1) و هو أن المراد الإنسانية و الحيوانية الطبيعيتان و الموت الطبيعى يعدمهما- أو أن المراد مطلق الإنسانية و الحيوانية المحفوظ فى النشأت و الموت الاختياري و الفناء التام يعدمهما كما فى صاحب مقام لي مع الله أو أن المراد أن ذات الإنسان و أصله بل أصل كل شيء هو الوجود و شئيات الماهيات حتى الذاتيات عرضيات إلا أن الماهيات المنتزعة من المرتبة الأولى من الوجود و الكمال الأول تسمى ذاتيات و الماهيات المنتزعة من المرتبة الثانية من الوجود و الكمال الثانى تسمى عرضيات، س ره

<sup>587</sup> (2) و يمكن أن يكون المراد بالروح البخاري و هو مشتبك بالبدن و من هذا القبيل ما قيل إن النفس جسم لطيف سار فى البدن سريان الماء فى الورد و النار فى الفحم فمرادهم المرتبة النازلة من النفس، س ره

<sup>588</sup> (1) لما كان ابن عباس جليل القدر عظيم الشأن و من أعظم تلامذة مولى العارفين أمير المؤمنين علي ع و كان ظاهر كلامه فناء الأرواح عند بوار الأشباح و تلاشي الروح البخاري و نفاذ الدم الذى فى التجويف الأيمن من القلب الذى مملوه بالزيت فكما لا بقاء لضوء المصباح عند فناء الأدهان كذلك لا بقاء للروح عند نفاذ أدهان الروح البخاري و الدم القلبي أشار قدس سره إلى أنه من الواضحات أن ليس مراده رضي الله عنه ذلك- بل مراده أنه إذا فرض مصباح أصل ثابت و مصابيح فروع و فرض إطفائها دون الأصل- فأين تذهب تلك الفروع و معلوم أنها ترجع إلى المصباح الأصل فهكذا الأرواح التى هي تجليات روح القدس و لا سيما الأرواح التى صارت بالفعل ترجع عند دثور الأبدان إلى روح القدس المسمى بلسان المشاءين بالعقل الفعال الذى هو مكمل النفوس فالمراد بالمصباح فى كلامه المصباح الأصل و بالضوء المصابيح المشتعلة منه و لو مثل بمصباح أصل محفوظ و مصابيح عكسية منه فى مرآة متعددة و فرض دثور المرآة بل تبدلها بمرآة آخر و عكس أخرى و هكذا لكان أظهر و قول ابن عباس رضي الله عنه أين يذهب لحمها إذا مرضت أيضا تمثيل حسن فإنه أشار إلى أنه كما فى المرض يذهب اللحم و غيره من الأعضاء الغير الأصلية كذلك يبقى حقائق الأجساد و صورها فى الآخرة فى عين اضمحلال- موادها فى الدنيا كما سيجيء، س ره

مؤديا إلى تصور النفس بصورة فاسدة مظلمة و نتيجة<sup>٥٨٩</sup> باطله و هو من فعل الشيطان- و هذه الحركات لا تنافي تجرد النفوس.

### و قال الشيخ الغزالي

إن الروح إذا فارقت الأبدان تحمل<sup>٥٩٠</sup> معها القوة الوهمية بتوسط النطقية فتكون حينئذ مطالعة للمعاني المحسوسة لأن تجردها من هيئته البدن غير ممكن و هي عند الموت شاعرة بالموت و بعد الموت متخيلة نفسها مقبورة و يتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحياة و تحس بالثواب و العقاب في القبر و هذا كلام صحيح برهاني- يؤيد ما ذهبنا إليه من تجرد القوة الخيالية و ما يصحبها و سيرد زيادة تحقيق و إيضاح له.

### و قال صاحب العوارف و المعارف

ما وجدناه أيضا في كتاب الطواسين و اليواسين- و هو أن الروح<sup>٥٩١</sup> العلوى السماوى من عالم الأمر و الروح الحيوانى البشرى من عالم الخلق و هو محل الروح العلوى و مورده و هذا الروح الحيوانى جسمانى لطيف- حامل لقوة الحس و الحركة و هذا الروح لسائر الحيوانات و منه يفيض قوى الحواس- و هو الذى قواه الغذاء و يتصرف فيه بعلم الطب و به اعتدال مزاج الأخلاط و لورود الروح الإنسانى على هذا الروح تجنس<sup>٥٩٢</sup> و باين أرواح الحيوانات و اكتسب صفة أخرى

فصارت نفسا محلا للنطق و الإلهام قال تعالى وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا فتسويتها بورود الروح الإنسانى عليها و اقتطاعها عن جنس أرواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوى فى عالم الأمر و صار تكونها منه فى عالم الأمر- كتكون حواء من آدم ع فى عالم الخلق و صار بينهما من التأليف

589 (1) علمية أو عملية، س ر ه

590 (2) إشارة إلى رد شبهة القائل بالمعاد الروحاني فقط من أن درك اللذائذ أو المولمات الجسمانية يتوقف على المدارك الجزئية إذ العاقلة مجردة و المجرد لا يدرك إلا الكلليات و إن أدرك الجزئي فعلى وجه كلي و المدارك الجزئية قوى جسمانية تنحل بانحلال البدن و تندثر بدثوره ظاهرة كانت أو باطنة فكيف يدرك اللذائذ أو المولمات الجزئية- بيان الرد أن القوى المدركة للجزئيات ليست منحصرة في هذه المدارك المادية بل للنفس في ذاتها قوى و مشاعر جزئية مجردة و لكن لا كتجرد العاقلة فيشاهد المأكل الشهي و المطعم الهنيء و المنكح البهي إن كان سعيدا و مقابلها إن كان شقيا كل ذلك على وجه جزئي محسوس- و إليه أشار بقوله تحمل معها القوة الوهمية و لأنها رئيس القوى الجزئية خصها بالذكر و إلا فتحمل معها جميع القوى و المشاعر، س ر ه

591 (3) المراد به النفس الناطقة باعتبار مقامها التجردى و بالروح الحيوانى النفس الحساسة و بمورده الجسماني اللطيف الحامل لقوتي الحس و الحركة الروح البخاري الذي هو مطية القوى، س ر ه

592 (4) أي لورود الروح الأمري على الروح الحيوانى صار الروح الحيوانى جنسا آخر أي نوعا آخر بأن يكون المراد بالجنس معناه اللغوي أو كان الروح الحيوانى جنسا مصطلحا و باين الروح الأمري الذي هو الفصل الحقيقي عن أرواح الحيوانات الأخرى، س ر ه

والتعاشق كما بين آدم و حواء و صار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تعالى - وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَسَكَنَ آدَمُ إِلَىٰ حَوَاءَ وَ سَكَنَ الرُّوحُ الْعُلُوَىٰ إِلَىٰ الرُّوحِ الْحَيَوَانِي وَ صِيرَهُ نَفْسًا وَ يَتَكُونُ<sup>٥٩٣</sup> من سكون الروح إلى النفس القلب و أعنى بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية فالمضغة اللحمية من عالم الخلق و هذه اللطيفة من عالم الأمر و كان تكون القلب من الروح و النفس في عالم الأمر كتكون الذرية من آدم و حواء في عالم الخلق و لو لا المساكنة بين الزوجين الذين أحدهما الروح و الآخر النفس - ما تكون القلب فمن القلب متطلع إلى الأب الذي هو الروح العلوى ميال إليه و هو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله ص فيما رواه حذيفة

قال ص: القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهو

٥٩٤

فذلك قلب المؤمن و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 322

و قلب مربوط على علاقته فذلك قلب المنافق و قلب مصفح فيه إيمان و نفاق

<sup>593</sup> ( 1 ) بمقتضى النكاح الساري في جميع الذراري، س ر ه  
<sup>594</sup> ( 2 ) و هو نور التوحيد و ما أوفق و أطبق الشكل الصنوبري الذي أشير بالسراج إليه للقلب لأن قلب المؤمن العارف و الحكيم عالم عقلي مضاه للعالم العيني و عالم الوجود العيني كمخروط نور رأسه عند الواجب تعالى و قاعدته عند المواد لأنه كلما قرب إلى الواجب- غلب أحكام الوجوب من الوحدة و البساطة و كلما قرب من المواد غلب أحكام الإمكان من الكثرة و التركيب و إنما كان قلب الكافر أسود لأن العالم في حقه كمخروط ظلمة- و إنما كان منكوسا لإخلاده إلى عالم الكثرات بلا نظر إلى وحدة جامعة لها و إقباله إلى عالم الصورة بلا توجه و نبيل لمعنى مكتس بها اعلم أن للكفر أنواعا كما ضبطها بعض المحققين- فإن من لم تصل إليه الدعوة النبوية و لو في بعض الأمور لعدم سماعه أو لعدم فهمه فهو كافر كفر جهالة و هو أهون الكفار عذابا بل لا عذاب لأكثرهم لكونهم مستضعفين و من وصلت إليه الدعوة و لم يصدق و لو ببعضها إما لاستنكار أو تقليد و تعصب للأسلاف أو غير ذلك فهو كافر كفر جحود و عذابه عظيم و من وصلت إليه الدعوة و صدقها بلسانه و ظاهره لعصمة ماله و دمه و غير ذلك و أنكرها بقلبه و باطنه فهو كافر كفر نفاق و هو أشدهم عذابا و عذابه أليم و من وصلت إليه الدعوة فاعتقدها بقلبه لظهور حقيقتها و جحد و لو بعضها بلسانه و لم يعترف حسدا و بغيا أو تقليدا أو غير ذلك فهو كافر كفر تهود و عذابه قريب من عذاب المنافق- و من وصلت إليه الدعوة فصدقها بلسانه و قلبه و لكن لا يكون على بصيرة من دينه إما لسوء فهمه أو لاستبداده بالرأي أو لأخذه من قرناء السوء أو غير ذلك فهو كافر كفر ضلالة و عذابه على قدر ضلالته و من وصلت إليه الدعوة و صدقها بلسانه و قلبه على بصيرة و اتباع للإمام أو نائبه إلا أنه لم يمتثل بجميع الأوامر و النواهي بعد اعترافه بيقبح فعله فهو كافر كفر فسوق- و قد يطلق الكفر و عدم الإيمان في الكتاب و السنة أيضا عليه كما قال تعالى: **وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ** E

١\ و قال النبي ص: لا يزني الزاني حين يزني و هو مؤمن E  
و عند بعض المتكلمين مرتكب الكبائر كافر و عند بعضهم لا مؤمن و لا كافر ثم إن هذا أيضا له العذاب و إن رفع عنه الخلود إذا علمت هذا فاعلم أن إطلاق قوله ص و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر يشمل الجميع و إنما أخرج قلب المنافق بقسميه لأن كفر النفاق أشد أنواع الكفر و إنما جعل الأول مربوط على علاقته لأنه حيث لا يظهر مقتضيات كفره الباطني كان قلبه المحبوس كدابة مربوطة على وتد في محبس لا يفك عنقه أبدا. إن قلت الكافر بكفر اليهود أيضا كالمنافق قلبه مربوط على علاقته حيث إنه يضم شينا و يبرز آخر. قلت أما أولا فقد ذكرنا أنه ص يخرج من الإطلاق لعدم بلوغه إلى حد النفاق في الفضاعة المستحق للذكر على حدة و أما ثانيا فيمجرد اعتقاده الحقية لا يعد مؤمنا بل كافرا و يظهر مقتضيات كفره بخلاف المنافق و قد عدّه الله تعالى كافرا و جعل مثواه الدرك الأسفل من النار ثم إن القلب المصفح في القلوب كالنفس اللوامة في النفوس، س ر ه

فمثل الإيمان فيه مثل البقلة يمدّها الماء الطيب و مثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدّها القيح و الصديد- فأى المدتين غلبت عليه حكم له بها و القلب المنكوس ميال إلى الأم التي هي النفس الأمارة بالسوء و من القلوب قلب مترددة في ميله إليهما و بحسب غلبه ميل القلب يكون حكمه من السعادة و الشقاوة و العقل<sup>٥٩٥</sup> جوهر الروح العلوى و لسانه الدال عليه

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 323

و تديره للقلب المؤيد و النفس الزكية المطمئنة تدير الوالد للولد البار و الزوجة الصالحة- و تديره للقلب المنكوس و النفس الأمارة بالسوء تدير الوالد للولد العاق و الزوجة السيئة- فمنكر لهما من وجه و منجذب إلى تديرهما من وجه إذ لا بد له منهما فالروح العلوى يهيم بالارتقاء إلى مولاه تشوقا و حنوا و تنزها عن الأكوان و من الأكوان القلب و النفس فإذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار إلى الوالد و يحنو النفس إلى القلب حنو الوالدة الحنينة إلى ولدها و إذا حنت النفس ارتقت من الأرض- و انزوت عروقتها الضاربة في العالم السفلى و انكوى هواها و انجسمت مادتها و زهدت في الدنيا و تجافت من دار الغرور و أنابت إلى دار الخلود و قد تخلد النفس التي هي الأم إلى الأرض بوضعها الجبلى لكونها من الروح الحيوانى المجنس و مستندها في تكونها إلى الطبائع التي هي أركان العالم السفلى قال تعالى **وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ** فإذا سكنت النفس التي هي الأم إلى الأرض انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال إلى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم و ينجذب الروح إلى الولد الذى هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه و في هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة و الشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم

و قال أبو سعيد القرشى

الروح روحان روح الحياة و روح الممأة فإذا اجتمعا عقل الجسم<sup>٥٩٦</sup> و روح الممات هي التي إذا خرجت من الجسد يصير الحى ميتا و روح الحياة ما به مجارى الأنفاس و قوة الأكل و الشرب و غيرهما.

و قال بعضهم النفس لطيفة مودعة في القلب

<sup>595</sup> (1) قد ذكر هذا العارف أربعة من المراتب السبع التي للإنسان من النفس و القلب و العقل و الروح و طوى ثلاثا من السر و الخفى و الأخرى وقفا فيما لا ينال بمجرد البيان- إلى أن يبرزق الذوق و الوجدان كما لأصحاب الشهود و العيان، س ره  
<sup>596</sup> (1) في بعض النسخ الخطية عقد الجسم،

منها الأخلاق و الصفات المذمومة كما أن الروح لطيفة مودعة منها الأخلاق و الصفات المحمودة و كما أن العين محل الرؤية- و السمع محل الأذن و الأنف محل الشم و الفم محل الذوق فهكذا النفس محل الأوصاف الذميمة و الروح محل الأوصاف المحمودة و جميع أخلاق النفس و صفاتها من أصلين الطيش و الشره و طيشها من جهلها و شرها من حرصها و شبهت النفس في

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 324

طيشها بكرة مستديرة على مكان أملس لا تزال متحركة بجبلتها و شبهت في حرصها بالفراش- الذي يلقى نفسه على ضوء المصباح و لا تفنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه فهذه جملة من أقوال علماء الشريعة و إشارات مشايخ الطريقة دالة على أن في الإنسان جوهر روحاني و جميع ما نقلناه منهم مما له وجه وجيه و إن كان ظواهر بعضها مواضع إيرادات و أنظار لكن عند البصير العارف بأسرار الشريعة الإلهية لها محامل صحيحة و معاني لطيفة مشيرة إلى أسرار غامضة شريفة لأنهم في أقوالهم تتبعوا أحاديث الرسول ص و الأئمة ع و أكثر ما ذكروه مما يوجد في عبارات الأحاديث المنقولة عن لا ينطق بالهوى إن هو إلا وحى يوحى علمه شديد القوى و لو لا مخافة الإطئاب لشرحنا كلامهم و أوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية و القوانين الحكمية من غير شائبة شك و ريب و شائبة نقص و عيب و الله ولي الرحمة و الإحسان

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 325

الباب السابع في نبذ من أحوال النفس الناطقة من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعة و فيه فصول

فصل (1) في كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم أن تعلق الشيء بالشيء و حاجته إليه متفاوتة بحسب القوة

فأقوى التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهية

و المعنى ذهننا و خارجا كتعلق<sup>597</sup> الماهية بالوجود.

<sup>597</sup> (1) إنما كان أقوى لأن التعلق و الحاجة سرى إلى مقام تجوهر الماهية و قوامها- و أما كونها غير فارغة عن التعلق بحسب الذهن أيضا فباعتبار عدم الاعتبار- و أشدية هذا من الثاني مع عدم مجعولية الماهية و مجعولية الوجود و كونه عين الربط باعتبار الأكثرية و الأعمية تحققت إذ كلما تحققت الحاجة بحسب الماهية تحققت بحسب الوجود و لا عكس إذ لعله لم يكن للوجود المتعلق ماهية كما في العقول و النفوس على

## و الثاني ما بحسب الذات و الحقيقة

بأن يتعلق ذات الشيء و هويته بذات المتعلق به- و هويته كتعلق<sup>٥٩٨</sup> الممكن بالواجب.

## و الثالث<sup>٥٩٩</sup> ما بحسب الذات و النوعية جميعا

بذات المتعلق به و نوعيته كتعلق العرض بالسواد بالموضوع كالجسم.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 326

## و الرابع ما بحسب الوجود<sup>٦٠٠</sup> و التشخيص حدوثا و بقاء

بطبيعة المتعلق به- و نوعيته كتعلق الصورة بالمادة فإن حاجة الصورة في تشخيصها ليست إلا بمادة لا بعينها- بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها و كحاجة الجسم الطبيعي في وجوده إلى مكان ما لا بعينه و لهذا يسهل حركته- عن كل واحد من الأمكنة إلى مكان آخر.

## و الخامس<sup>٦٠١</sup> ما بحسب الوجود و التشخيص حدوثا لا بقاء

كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث إن النفس بحسب أوائل تكونها و حدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادة مبهمه الوجود فهي أيضا تتعلق بمادة بدنية مبهمه الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير فالشخص الإنساني و إن كان من

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 327

---

التحقيق- و كما في الوجود المنبسط المسمى بالنفس الرحماني ففي كل ذي ماهية حاجتان و الماهية واسطة في الإثبات و باعتبار شمول ظرف الذهن بخلاف الوجود إذ لا يحصل في الذهن- فالسلب بانتفاء الموضوع، س ره

598 (2) أي كتعلق الوجود الخاص للممكن بحذف المضاف أو الإمكان بمعنى الفقر فلا حذف، س ره

599 (3) أي الوجود الشخصي و النوعية جميعا أي لا كالصورة فإنها محتاجة في التشخيص إلى الهيولى لا في النوعية فإن الصورة المطلقة محتاج إليها للهيولى و أما قوله بذات المتعلق به و نوعيته فالمراد بالنوعية في الموضوع النوعية في ضمن الفرد المعين إذ معلوم أنه لا يجوز تعلق السواد بموضوع ما متحقق في ضمن موضوعات متبادلة أو متعاقبة لأن الموضوع المعين من جملة المشخصات و لا يجوز أن يراد بنوعية المتعلق به ماهيته إذ يلزم التفكير فإن النوعية في العرض ليس بهذا المعنى كما ذكرناه و إلا لكان ماهية العرض مطلقا متعلقة بالموضوع فكان كلها من باب المضاف، س ره

600 (1) فقط لا بحسب الطبيعة الإطلاقيه بخلاف الثالث حدوثا و بقاء بخلاف الخامس بطبيعة المتعلق به و نوعيته بخلاف المتعلق به في الثالث على ما ذكرناه ثم إن تعلق مادة المواد في التحقق بالصورة المطلقة الذي هو عكس هذا غير هذه التعلقات و لا يندرج في غير هذا ظاهرا و لا في هذا لأن تعلق الهيولى بالصورة بحسب أصل الوجود و ليس أيضا حدوثا لأن هيولى العالم عندهم إبداعي و لعله لم يرد حصر التعلقات فإن منها تعلق كل من المتضابيين ماهية بالآخر و يمكن إدراج الأول في الثالث و يكون قوله كتعلق العرض إلخ على سبيل التمثيل و إدراج الثاني في الأول على هذا السبيل إذ قد ذكر في الأول التعلق بحسب الماهية و سكت عن المتعلق به فإن كان المتعلق به شبيهة الوجود كان كتعلق الماهية بالوجود و إن كان المتعلق به أيضا شبيهة الماهية كان كتعلق التضابيف، س ره

601 (2) أي بطبيعة المتعلق به و نوعيته كما يصرح به و إنما اكتفى عنه بالسابق لأن البدن مادة النفس و المادة معتبرة على العموم و القول في العكس هنا أي تعلق البدن بالنفس المطلقة أي الأصل المحفوظ في مراتب النفس الواحدة بالوحدة الجمعية القول في العكس للرابع، س ره

حيث هويته النفسية شخصا واحدا و لكن من حيث جسميته أى التى بمعنى المادة أو الموضوع- لا التى بمعنى الجنس أو النوع ليس واحدا بالشخص و قد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية أمرا نوعيا بحسب الجسمية شخصيا بحسب الطبيعة أو النفس

### و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيلة للوجود

لا بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا و تعلقها<sup>٦٢</sup> به بعد البلوغ الصورى الذى عند صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة و عقل عملى بالفعل قبل أن يخرج عقله النظرى من القوة إلى الفعل عندنا و هذا أضعف التعلقات المذكورة و هو كتعلق الصانع بالآلة إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعى ذاتى و تعلق النجار مثلا بالآلة عرضى خارجى و ذلك لأن النفوس كلها خالية فى مبادئ تكونها عن الكمالات و الصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقا أو بحسب الإنسانية خاصة و لم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات و كان من الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة بعضها من باب الحركات و بعضها من باب الإدراكات- و التى من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة و بعضها من باب الغضب- و التى من باب الإدراكات بعضها من باب اللمس و بعضها من باب الشم و بعضها من باب الذوق- و بعضها من باب الإبصار و بعضها من باب السماع و هكذا غيرها و لو لم يكن آلات النفس مختلفة- حتى يفعل بكل آلة فعلا خاصا لزدحمت عليها الأفعال و لاجتمعت الإدراكات كلها على النفس و كانت حينئذ يختلط<sup>٦٣</sup> بعضها على بعض و لم يحصل منها شىء على الكمال و التمام و لأن صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولا فى حسها ثم فى خيالها ثم فى عقلها النظرى و لهذا قيل من فقد حسا<sup>٦٤</sup> فقد علما و لا شىء من المحسوسات بحيث

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 328

يكون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات و الصفات التى يقع الإحساس بها فإن المبصر غير المسموع و الرائحة غير الطعم فهكذا يجب أن يكون مدارك هذه الكيفيات و الكمالات و مشاعرها الجزئية مختلفة و هذا بخلاف وجود الأشياء فى العقل- حيث يجوز أن يكون هناك شىء واحد بحسب وجود واحد عقلى شما و ذوقا و رائحة و صوتا و لونا و حرارة و برودة و غير ذلك من الصفات على وجه أعلى و أشرف كما بينه الفيلسوف العظيم فى كتابه فثبت أن من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بما هى محسوسات-

602 ( 1 ) إنما قيد ببعدية البلوغ الصوري و قبليية خروج العقل النظرى من القوة إلى الفعل إذ بعد البلوغ المعنوي و خروج النظرى إلى الفعل لا تعلق بل كأنها و هي فى جلاباب البدن قد نضته و لا سيما النفس المتألهة فإن البدن لها كقفيص تلبسه تارة و تخلعه أخرى، س ره  
603 ( 2 ) فلو أدركت النفس بالبالصرة المبصر و المسموع و غيرهما لم تدركها صرفة، س ره  
604 ( 3 ) أي فقد العلم بالمحسوسات التى بجزء ذلك الحس المفقود أو فقد العلم الحقيقى الكلى المنتزع من تلك المحسوسات الجزئية، س ره



لا يمكن إلا بالآلات مختلفه حسب اختلاف أجناسها كيلا يختلط على النفس و يتشوش إدراكاتها- و لما اختلفت الآلات فلا جرم النفس إذا حاولت الإبصار التفتت إلى العين فيقوى على الإبصار التام و إذا حاولت السماع التفتت إلى الأذن فقويت على السماع التام و كذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى و إذا تكررت منها هذه الأفعال باستعانة هذه الآلات وقعت لها ملكة و اقتدار على تحصيل تلك الأمور التي لم يمكن حصول حضورها إلا باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها و تتصرف فيها كما تشاء بذاتها و في عالمها- فعلم من هاهنا أن النفس في أول تكونها كالهيوولي الأولى خالية عن كل كمال صوري- و صورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة ثم تصير<sup>605</sup> بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت أو كلية و لا محالة تلك الصور أشرف و أعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما أشد سخافة رأى من زعم أن<sup>606</sup> النفس بحسب جوهرها و ذاتها شيء واحد

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 329

من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها و قد علمت أنها في أول الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الإلهية **هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً** و عند استكمالها تصير عقلا فعالا.

فإن قلت قد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعي و الكمال و الصورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأن النفس في أول الفطرة معراة عن كل صورة.

قلنا الصورة<sup>607</sup> صورتان إحداهما صورة مادية وجودها وجود أمر منقسم متحيز ذى جهة و وحدتها عين قبول الكثرة و ثباتها عين التجدد و الانقضاء و فعلها عين قوة الأشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة و الثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا و

<sup>605</sup> (1) هذا على مذاق من يقول إدراك الكلي بانتزاع القدر المشترك من المواد الجزئية واضح و قد مر من كتاب المبدأ و المعاد للشيخ أن القوة العقلية تجرد الصور عن المادة فيكون خالقة و فاعلة للصور المعقولة و أما على مذاقه قدس سره من أن إدراك الكليات بمشاهدة النفس أرباب الأنواع عن بعد و أن العاقل يتحد بالمعقولات فالفعالية على سبيل التغليب أو باعتبار مقام الخفي و الأخرى للنفس و باعتبار باطنيات ذات النفس- و ظاهريات ذوات المعقولات نعم إذا قيل إن الكليات العقلية عنوانات و عكوس لتلك الأرباب لم يكن به بأس بل هو أنسب بمقام التعليم و التعلم فافهم، س ر ه

<sup>606</sup> (2) أي بالعدد له مرتبة واحدة بلا تبدل و حركة جوهرية في ذاتها و إلا فعنده أيضا شيء واحد ذو مراتب و أطوار طولية و شئون ذاتية متصف بصفات الطبائع بل الهيوولي كما أنه متخلق بأخلاق الله تعالى و بين هاتين المرتبتين متوسطات شتى و في الآية إشارة إلى أن مقام الهيوولية أيضا فضلا عن الطبيعة نفس و إنسان بقوله على الإنسان و لا غرو في ذلك نعم العجب و الغرابة فيما إذا نظر إلى المادة أو الطبع أو النبات أو الحيوان الواقعة في غير صراط الإنسان الواقعة عن الحركة المأخوذة بشرط لا و نحن لا نعدّها بهذا النظر من مراتب الإنسان و أطوار النفس ثم إن المعنى الذي أشار إليه قدس سره للآية و إن كان وجهها من وجوهها لكن الوجه الأرفع أن يكون إشارة إلى الكينونة- السابقة اللاهوتية للإنسان فإن عينه الثابت كان في المرتبة الواحدة لازما لأسمائه و صفاته معلومة بالذات بعلمه و كلمة حين مثل كلمة وقت في قوله ص لي مع الله وقت و لم يكن شيئا مذكورا لأنه لم يكن هناك موجودا بوجوده الخاص بل هو و جميع الأعيان الأخر كانت موجودة بوجود الله تعالى فلم يكن هناك هذه الوجودات- المتكثرة المتشنة الغالب عليها أحكام الإمكان و المادية و السوائية و إن كان النور مطلقا قاهرا على الظلمة و الرحمة سابقة على الغضب و الوحدة مستولية على الكثرة مطلقا- و لكن أين هي مما في الأكوان السابقة، س ر ه

<sup>607</sup> (1) و قد مر في مرحلة العقل و المعقول من السفر الأول أن بينهما ثمانية فروق فتذكر، س ر ه

هذه بقسميها هي الحرية باسم الصورة دون الأولى لأن الأول ضعيفه الوحده ضعيفه الوجود- كَسْرَابِ بَقِيْعَةٍ  
يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا و لذلك لم يكن لها وجود إدراكي فلا يكون بوجودها  
الخارجي محسوسة و لا متخيلة و لا معقولة و الثانية لها

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 330

وجود إدراكي صوري بلا مادة فتكون إما محسوسة إذا احتاجت في وجودها إلى نسبة وضعيه لمظهرها و  
مرآه حضورها بالقياس إلى مادة و إما متخيلة أو معقولة إن لم يكن كذلك- فإذا تحقق ما ذكرناه و تبين و  
ظهر أن النفس في أول الفطرة ليست شيئا من الأشياء الصورية بالمعنى الثاني و لا أيضا كانت مما قد حصل  
لها شيء من الصور الحسية أو الخيالية أو العقلية- إذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في  
نفسه بنحو ذلك الوجود إن خارجا فخارجا و إن حسيا فحسيا و إن خياليا فخياليا و إن عقلا فعقلا فهي حين  
حدوثها نهاية الصور الماديات و بداية الصور الإدراكيات و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية و أول  
اللبوب الروحانية

### فصل (2) في تحقيق ٦٠٨ حدوث النفوس البشرية

ما مر من الكلام يكفي لإثبات أن هذه النفوس حادثه بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها متجدده مستحيلة من  
أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها و لو كانت ٦٠٩ في ذاتها قديمه

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 331

لكانت كاملة الجوهر فطره و ذاتا فلا يلحقها نقص و قصور و لو لم يكن في ذاتها ناقصه الوجود- لم يكن  
مفتقرة إلى آلات و قوى بعضها نباتية و بعضها حيوانية.

و أيضا لو كانت ٦١٠ قديمه لكانت منحصره النوع في شخصها و لم يكن يسنح لها في عالم الإبداع الانقسام و  
التكثر لأن تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص ٦١١ الأجسام و الجسمانيات المادية و الذي

608 (1) وجه الضبط في استيفاء الأقوال في الحدوث و القدم للنفس أنه إما أن يقال بحدوث النفس أو بقدمها و القائل بالحدوث إما أن يقول بحدوثها  
قبل حدوث البدن تصحيحا للذر و العهد و الميثاق و إما أن يقول بحدوثها مع حدوثه و هو قول أكثر الحكماء و المتكلمين و إما أن يقول بحدوثها  
بحدوثه بل حدوثها حدوثه و هو قول المصنف قدس سره- و القائل بالقدم إما أن يقول بالقدم الذاتي و هو قول من يقول النفس هي الآلة كما نقل  
الشيخ في الشفا و هو مذهب الغلاة تعالى عن ذلك و إما أن يقول بالقدم الزماني و الحدوث الذاتي فإما أن يقول بالقدم في هذه السلسلة العرضية كما  
يقول به التناسخية- و إما أن يقول بالقدم في السلسلة الطولية و القائل الثاني إما أن يقول بقدمها بما هي نفوس جزئية و إما أن يقول بقدمها بما هي  
عقل كلي و هذا الآخر هو قول الفيلسوف الأعظم- أفلاطون الإلهي، س ر ه

609 (2) إن قلت الأفلاك عند الفلاسفة قديمة و يلحقها النقص و القصور و لو من جهة الأوضاع المتجددة و عند المصنف قدس سره من جهة تجدد  
جواهرها أيضا.

قلت مع تسليم كونها قديمة عندهم لما ثبت تجرد النفس فكأنه قال لو كانت قديمة و هي مجردة لكانت كذا، س ر ه

وجوده ليس بالاستعداد و الحركة و المادة و الانفعال- فحق نوعه أن يكون في شخص واحد و النفوس الإنسانية متكررة الأعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء فيستحيل القول بأن لهذه النفوس الجزئية وجودا قبل البدن فضلا أن تكون قديمة.

و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدوم النفوس

الإنسانية- و يؤيده الحديث المشهور

: كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين

و قوله ص:

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 332

الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف

و لعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكورة و تعطيل قواها عن الأفعال إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل المراد أن لها كينونة أخرى لمبادئ وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هي المثل الإلهية التي أثبتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكاملة<sup>611</sup> من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة و بعضها قبل الطبيعة و بعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه

---

<sup>610</sup> (1) إن قلت هذا منقوض بالأشكال المتوالدة فإنها عندهم قديمة مع أنها متكررة الأفراد. قلت لو سلم قدمها عندهم فمنما انحصر النوع في شخص ليس بل التجرد عن العوارض المفارقة و الخلو عن اللواحق الغريبة المثيرة للكثرة و هذا ليس متحققاً في الأنواع المذكورة و أيضاً المراد الموجود بوجود واحد قديم و النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص شينية الماهية، س ر ه

<sup>611</sup> (2) أي من الخواص الغير الشاملة فلا يرد أن الأجسام الفلكية أيضاً أنواعها منحصرة في أشخاصها و بعبارة أخرى انحصر النوع في شخص ليس من خواص المجردات و يمكن أن يقال هنا و في السوالين السابقين على مذاقه قدس سره بل مذاق أساطين الحكمة أن الأفلاك و ما فيها و الأنواع المتوالدة حادثه متجددة ذاتا متحركة جوهرها دائرة زائلة أنا فأننا فيالحقيقة كل فرد أفراد متصلة متتالية كل منها محفوف بعدمين سابق و لاحق- و النوع المتوالد لا وجود له سوى وجود الأشخاص كما هو حال كل كلي طبيعي- و الأشخاص كل واحد منها حادث فكذا كليها و كذا كلها إذ لا وجود لكل أيضاً- سوى وجودات الأجزاء فللنوع المتكرر الأفراد عرض بحسب الأفراد المتفرقة المنفصلة- سوى العرض الذي بحسب الأفراد المتصلة المتتالية في كل واحد واحد فعلى هذا تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من الخواص الشاملة للأجسام و الجسمانيات و الحادث هو المتجدد بالذات و القديم هو الثابت الذات الذي ليس له حالة منتظرة و هو الحق تعالى و ما من صفة، س ر ه

<sup>612</sup> (1) التخصص بالكاملة إما للكينونة فيما بعد الطبيعة و إما للكينونة فيما قبلها أيضاً إذ بالحقيقة كينونة ما قيل الطبيعة لمن له كينونة ما بعد الطبيعة فمن ملك عالم الملكوت و المثال قدم منه و كذا إذا اتحد بعالم الجبروت و عالم العقل جاء منه و من اتصل باللاهوت انفصل عنه<sup>1</sup> كما بدأكم تعودون<sup>2</sup> نحن السابقون اللاحقون و لو لا الأمر كما ذكرناه- لكانت الطبائع أيضاً قديمة إذ لها أيضاً كينونات سابقة لمبادئها فكل كينونة سابقة لرب نوع كينونة سابقة لمربوبه أي شيء كان و بهذا النظر يقال إن لكل شيء أكونا سابقة- لكن لما لم يرتقوا إليها و لم يظفروا بها على سبيل الاستشعار لم يتفوه أحد من المعتبرين بقدمهم بل لم يصدق أن لهم كانت هذه المقامات بالحقيقة إلا لصلوحهم أن يتخطوا على صراط الإنسان و يلجوا باب الأبواب و قوة الشيء قد ينزل منزلة الشيء، س ر ه

الراسخون في الحكمة المتعالية و ذلك مبنى<sup>٦١٣</sup> على ثبوت الأشد و الأضعف في الجوهر- و على وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية و على تحقيق المبادئ و الغايات فإن نهايات الأشياء هي بداياتها.

و أما أرسطاطاليس و من تأخر عنه من المشاءين و الأتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس

و هذه إحدى المسائل التي اشتهر أنه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 333

و نحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس و حدوثها على وجه يتوافق مغزاهما و يتحد معناهما كما أشرنا إليه.

أما حجة كل من الفريقين

فالمتعصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج-

الأولى<sup>٦١٤</sup> أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من مادة مخصصة

تكون باستعدادها- سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن فلو كانت النفوس حادثه لكانت مادية- و التالي باطل فالمقدم كذلك.

و الثانية أن النفوس لو كانت حادثه لكان حدوثها بحدوث الأبدان

لكن الأبدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية التي بإزائها غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الأبدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية لكن ذلك أي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل معا محال لكونها تقبل الزيادة و النقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناه فإذن ثبت أن النفوس الموجودة بالفعل متناهية فإذن ليس حدوث الأبدان سببا لحدوث النفوس فإذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن و استعداد المادة فهي قديمة.

الثالثة أنها لو كانت حادثه لكانت غير دائمة

<sup>613</sup> ( 2 ) و على أن العلة حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعلة و بعبارة أخرى الحقيقة هي الرقيقة بوجه أعلى و الرقيقة هي الحقيقة بوجه أدون فكون الحقيقة في مقام شامخ كون الرقيقة فيه داخلا و الرقيقة إلى الأرض صيرورة الحقيقة كذا بلا تجاف عن مقامه الشامخ و عليه مدار جميع رموز العقلاء و إشارات الأنبياء من القدم و الحداث و الإفاضة و التنزل و الصعود و الهبوط و الذرات و البرزات و غيرها و سنزيدك إيضاحا، س ر ه

<sup>614</sup> ( 1 ) هذه أمتن حججهم فإن المجرّد إذا حدث من مجرد تام الفاعلية منزّه عن التغير في مادة لا يكون مجردا هذا خلف و إن حدث مع مادة كما أجاب المصنّف قدس سره- فمع تجرّد ذاته بالفعل من الأزمنة و الأمكنة و غيرهما كيف يعقل حدوثه في زمان معين- و إن قالوا بتساوي ذاته بالنسبة إلى الأزمنة و حدوث تعلقه أو فعله في زمان معين فقد قالوا بقدومه ذاتا و وقعوا فيما هربوا منه، س ر ه

إذ كل كائن فاسد و كل<sup>615</sup> ما هو أبدى فهو أزلى و قد ثبت أنها باقية أبدية كما سيجيء بيانه فهي إذن أزلية.

أما الجواب عن الأول فلما سيأتى تحقيقه على مذهبننا من كون النفس جسمانية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص: 334

الحدوث روحانية البقاء و على مذهب القوم من أن النفس حادثه مع المادة لا فى المادة.

و أما عن<sup>616</sup> الثانى فبأن النفوس المفارقة و إن كانت غير متناهية لكنها ليست مرتبة لا ترتبا طبيعيا و لا وضعيا و البرهان الدال على استحالة اللاتناهى فى الأعداد- إنما ينهض لو كانت مترتبة مجتمعاً و إلا فلم يقم على استحالته برهان.

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة و لا فاسدة- و أما من جهة ما يقع تحت الكون فهي فاسدة أيضا كما أنها كائنة.

و أما حجج القائلين بحدوث النفوس

فمنها أنها لو كانت موجودة قبل الأبدان

فإما أن كانت واحدة أو كثيرة فإن كانت واحدة فإما أن تتكرر عند التعلق أو لا تتكرر فإن لم تتكرر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن و لو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه كل إنسان و ما جهله إنسان جهله كل إنسان و ذلك محال و إن تكثرت فما لا مادة له- لا يقبل الانقسام و التجزئة و إن كانت قبل البدن متكررة فلا بد و أن يمتاز كل واحد منها عن صاحبه إما بالماهية أو لوازمها أو عوارضها و الأول و الثانى محالان لأن النفوس الإنسانية متحدة بالنوع فيتساوى جميع أفرادها فى جميع الذاتيات و لوازمها- فلا يمكن وقوع الامتياز بها و أما العوارض اللاحقة فحدوثها إنما يكون بسبب المادة و ما فيها و مادة النفس بوجهه هى البدن و قبل البدن لا مادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا على نعت الاتحاد و لا على نعت الكثرة- فإذن القول بقدمها باطل

و اعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه

<sup>615</sup> (2) لا يقال هذا يتم لو انعكس الموجبة الكلية كنفسها لأن المسلم قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه أي كل أزلى أبدي لأننا نقول أو لا صحة هذا من باب مبرهنية كل من القاعدتين لا من باب الانعكاس و الاكتفاء بأن الأصل إذا كان صادقا كان العكس صادقا- فهذا نظير قولهم كل مجرد عاقل و كل عاقل مجرد و غير ذلك و ثانيا أنه إن كان من باب الانعكاس فهو عكس نقيض لقوله كل كائن فاسد، س ر ه

<sup>616</sup> (1) أقول لم يجعل المستدل المحذور التسلسل حتى يجاب بهذا بل جعل المحذور التناقض من حيث إنها بالنظر إلى الأبدان الغير المتناهية غير متناهية و بالنظر إلى قبول الزيادة و النقصان متناهية و إن كان هذا أيضا مجابا بمنع قول المستدل كلما يقبل الزيادة و النقصان فهو متناه، س ر ه

أحدها أنه لم لا يجوز أن يقال إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت

و ليس لقائل أن يقول كل ما كان واحدا و كان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية فكانت جسما  
لأننا نقول ممنوع أن كل ما وحدته اتصالية فإنه قابل للانقسام و ليس

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 335

بمسلم أن كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأن الموجبة<sup>617</sup> الكلية لا تنعكس كنفسها.

الثاني<sup>618</sup> سلمنا أن النفوس كانت متكثرة قبل الأبدان

لكن لم قلتم بأنه لا بد و أن يختص كل منها بصفة مميزة لأنه لو كان التميز لأجل الاختصاص بأمر ما لكان  
ذلك الأمر أيضا متميزا عن غيره فإما أن يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره فيلزم الدور أو بشيء  
ثالث فيلزم التسلسل و لأن المميز لا يختص بشيء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره  
باختصاصه بشيء لزم الدور.

الثالث سلمنا أنه لا بد في الأمور المتكثرة من مميز

فلم لا يجوز أن يكون المميز صفة ذاتية و بيانه بما بيانه من اختلاف النفوس بالنوع.

الرابع سلمنا أنه لا يتميز النفوس بشيء من المقولات

فلم لا يجوز أن يتميز بشيء من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة و المادة هي البدن و قبل البدن لا  
بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقة ببدن آخر- و كذلك قبل كل  
بدن ببدن آخر لا إلى نهاية و لا ينقطع هذه المطالبة إلا بإبطال التناسخ فإذن الحجّة المذكورة في إثبات  
حدوث الأرواح مبنية على إبطال التناسخ- لكن الحكماء الذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث  
الأرواح حيث قالوا- لو جاز انتقال النفس من بدن إلى آخر لكان لبدن واحد نفسان لأن النفوس لا يحدث

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 336

<sup>617</sup> ( 1 ) أقول لا يلزم ادعاء الكلية بل المراد كل قابل للانقسام إلى الموجودات الحقيقية- و يكون المقسم واحدا حقيقيا فوحدته اتصالية فالنوع القابل  
للانقسام إلى الجنس و الفصل- و إلى الماهية و الوجود و إلى المادة و الصورة خارج و كذا الهيئة الاجتماعية اعتبارية في المجموع المنقسم إلى  
الأحاد و معلوم أن النفوس ليس إحداها جنسا و الأخرى فصلا أو إحداها مادة و الأخرى صورة أو إحداها ماهية و الأخرى وجودا أو عددا أو هيئة  
اعتبارية حتى يكون انقسام النفس من هذا القبيل لتعدد وجودها و اتحاد هذه و لغير ذلك فيقي أن يكون كالمتمصل، س ره  
<sup>618</sup> ( 2 ) أقول لا اختصاص لهذا الكلام بهذا المقام بل يجري في كل تميز كما سبق للمصنف و الجواب أن التميز في أي موضع يقع لا يدور و لا  
يتسلسل بل ينتهي إلى التميز الذاتي و الذاتي لا يعلل و فيما نحن فيه إن أسند إلى الذاتي اختلفت النفوس بالنوع- و لو التزم هذا رجع إلى منعه الثالث  
الذي يتلو هذا، س ره

عن المبادئ إلا بسبب استعداد البدن فإذا حدث بدن باستعداده فلا بد أن يحدث عن المبادئ نفس متعلقة به فلو تعلقت به نفس أخرى مستنسخة أيضا يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان و هو محال فهذه حجتهم و هي مبنية على حدوث النفس و حدوثها مبتن على إبطال التناسخ فيلزم الدور و لأجل ذلك تعجب صاحب المعبر أبو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين و غفلتهم في مثل هذا المهم العظيم.

### الخامس سلمنا أن النفوس لا تتناسخ

لكن لم لا يجوز أن تكون قبل الأبدان- موصوفة بعوارض تميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله- لا إلى نهاية.

### السادس المعارضة و هي أن النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهية و لوازمها

و إنما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئا من العوارض إذا فارقت الأبدان لا يكون فيها شيء من العوارض إلا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك- متعلقة بأبدان متغايرة فإن كفى<sup>٦١٩</sup> هذا القدر في وقوع التمايز فكفى أيضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متميزة.

و ليس لأحد أن يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من أنها و إن لم تكتسب شيئا من الكمالات إلا أن لكل منها شعورا بهويته الخاصة و ذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى.

لأننا نقول شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم فلو<sup>٦٢٠</sup> اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما و ذلك يبطل أصل الحجة.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 337

و أيضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان.

### و الجواب أما عن الأول

<sup>619</sup> (1) فيه أنه من ذا الذي يلتزم التمايز في النفوس الهيولانية المفروضة من القائلين بمادية القوى بل بعرضيتها فهذه النفوس تصير متحدة إذ كما لا ميز في صرف الفعلية كذلك لا ميز في صرف القوة إذ الأبدان المتميزة لم تبق و القوى الجرمية انتفت بانتفاء المحل- و إن قيل بتجرد الخيال و المتخيلة و الوهم فالتمايز حاصل بالعوارض الإدراكية الجزئية- و إن لم تكتسب المعقولات الكلية بل وقع الشك من بعض القدماء في بقائها، س ر ه  
<sup>620</sup> (2) أقول مراده بالشعور بالذات المميز الشعور الوهمي المميز تمييزا و هميا كالشعور- بكونها وضعية جهتية محدودة في البدن لأن المفروض أنها لم تكتسب الكمالات العقلية، س ر ه

فكل ذات واحدة شخصية موجودة إذا انقسمت و تكثرت بعد وحدتها فوجب أن يكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة أن الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره فتلك المخالفة في الوجود إن كانت بالماهية و لوازمها أى منشأ تعددها في الوجود تخالفها بالماهية فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متميزة دائما- لا في وقت دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الأمور المتعلقة بالأبدان متكررة حينئذ و إن كانت مخالفتها لا بالماهية و لا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي- بالجزئية و الكلية تخالفا في المقدار فإن الجزئية و الكلية إذا لم يكونا بحسب المعنى و المفهوم كانتا لا محالة بحسب عظم المقدار و صغره و إلا لم يكن إحداهما أولى بالكلية- و الآخر بالجزئية دون العكس.

و أيضا<sup>621</sup> أجزاء الشيء إذا كانت من جزئيات ماهيته كان ذلك الشيء مقدارا أو ذا مقدار فيلزم أن تكون النفس مقدارا أو متقدرا و هو باطل.

و أيضا لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء مماثلة لها بالماهية أو مخالفة لها فيكون كل واحدة من تعيينات تلك الأجزاء إنما يحدث بعد التعلق بالأبدان فيكون كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثه و ذلك هو المطلوب.

أقول بقى الكلام في أن هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة الجوهرية- هل لها كينونة أخرى عقلية قبل وجود البدن كما أن لها عند استكمالها بالعقل بالفعل- كينونة أخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الإنسانية المتفقه النوع أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلا فهذه مسألة يحتاج تحقيقها إلى استئناف بحث على نمط آخر- و ليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمئز عنه أكثر الطبايع اشمئزاز

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 338

المزكوم لرائحة الورد.

و أما الجواب عن الثانى

فبقول إنه إشكال برأسه في باب التميز بالعوارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه في غير هذا المقام و ما قدر على حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال هب أن الأمر كما قلتموه إلا أنا نعرف بالبداهة أن كل نوع

<sup>621</sup> (1) هذا يتم لو انعكست الموجبة الكلية كنفسها فإن المسلم كلما كان الشيء مقدارا- كان جزؤه جزئيا لا أن كلما كان جزؤه جزئيا كان مقدارا و لم يبرهن عليه أيضا، س ره



من أنواع النفوس فإنها مقولة على أشخاص عديده لأننا بالضرورة نعلم أن كل إنسان لا يجب أن يكون مخالفا لجميع الناس في الماهية وإذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحجّة.

أقول مفاد ما يدريك لعل هذه المعرفة من بدهة الوهم بعد أن أقيمت الحجّة القوية عندك على أن الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا يخفى<sup>622</sup> ما في كلامه حيث جزم بالبدهة أولا أن كل نوع من أنواع النفوس مقولة على أشخاص عديده وعلل هذا الجزم بقوله لا يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس في الماهية.

والذي صح أن يقال في دفع هذا الإشكال هو أن المميز قد يكون ذاتيا للمتميز به عرضيا للأمر المشترك فيه و مثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كعروض الفصل لماهية الجنس و عروض الوجود و التشخص لماهية النوع فإن امتياز الإنسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية و لوازمها بالناطق و الناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضه لها لو كان بعد وجودها لكان متوقفا على تميزها و تحصلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدور لكن هذا العروض - إنما يكون في ظرف التحليل العقلي دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس و الفصل بوجود واحد فلا<sup>623</sup> يلزم أن يكون تميز المميز الفصلي للنوع الذي يتميز

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 339

به عن سائر الأنواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفا على تميز هذا النوع في نفسه أولا لأن الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجودا و إن تأخر عنه ماهية كالحال بين الوجود و الماهية و هكذا الأمر في المميزات الشخصية لأفراد النوع الواحد إذ التشخص عندنا بنحو الوجود و الوجود متقدم على الماهية في العين نحو آخر من التقدم و زيادته عليها إنما هي بحسب التصور كما بين مرارا

### و أما الجواب عن الثالث

<sup>622</sup> ( 1 ) أما أولا فلأن التعليل ينافي البدهة إلا أن يحمل على المنبه و أما ثانيا فلأنه ينبغي أن يقال يجب أن لا يكون مخالفا إلخ و أما ثالثا فلأن التعليل أخص لمكان الاختصاص بالإنسان و المعلل أعم لعموم كل نوع من أنواع النفوس فالأولى أن يقال - كل صنف من أصناف النفوس، س ره  
<sup>623</sup> ( 2 ) هذا من أوله إلى آخره جواب عن قول الإمام و لأن المميز لا يختص بشيء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره إلخ و لم يتعرض لجواب لزوم الدور و التسلسل و لا يخرج أيضا من هذا جوابه لأن الحيوان إذا امتاز بفصوله التي لم يباينه في الوجود تطرق المطالبة بالمميز لها أيضا بل جوابه أنه إذا امتازت أشياء بمميزات فامتياز تلك المميزات بأنفسها أو انتهت إليها فإذا امتاز الجسم الأسود و الأبيض بالسواد و البياض فامتياز السواد و البياض و اختلافهما بنفسهما فإنه كما أنه ما جعل الجاعل السواد سوادا و البياض بياضا - كذلك ما جعل السواد و البياض مختلفين فإنه ذاتي لا يعلل و من هذا القبيل اختلاف الوجود باختلاف الموضوعات التي هي الماهيات نعم هذه الاختلافات مجعولة بالعروض - لمجعولية ملزوماتها إن كانت الملزومات مجعولة بالذات و أما إن كانت الملزومات لا مجعولة كانت هي أيضا لا مجعولة فلا جعل بالعروض أيضا كاختلاف مفاهيم أسمائه و صفاته تعالى، س ره

فسنبن أن النفوس البشرية متحدة نوعا من حيث وجودها التعلقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهولانية من القوة إلى الفعل و البرهان<sup>٦٢٤</sup> قائم - على أن القوى المتعلقة بالأجسام الكائنة الفاسدة لا يمكن أن يكون نوعها منحصر في فرد لقصور جوهرها عن التمام و عدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الأبدى لما مر أن القوى الجسمانية متناهية الأفعال و الانفعالات.

#### و أما عن الرابع

فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة إثبات الغايات.

#### و أما عن الخامس

فلأن العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحدة- لا يمكن أن يكون ورودها إلا بأسباب عائدة إلى القابل من جهة حركاته الاستعدادية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 340

التي لا تكون إلا في مادة جسمانية و قبل الأبدان لا يكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بلاحقها و هكذا لا إلى بداية.

#### و أما عن السادس

فلأن النفوس الهولانية يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصله لها بسبب المادة لأن النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور و الطبائع المادية المتكثرة بسبب مميزات جسمانية ثم يلزم تعيين كل منها بوجودها الخاص و هو عين شعورها بذاتها و ذلك الذي<sup>٦٢٥</sup> يستمر استمرارا ثانيا مع ضرب من التجدد الوجودي- فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائما و إن حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من أول تكونها إلى غاية كمالها الجوهرى فالحاصل أن الامتياز في أفراد نوع واحد- لا بد و أن يكون أولا بشيء خارج عن الماهية و لوازمها و ذلك لا يكون إلا من عوارض المادة فالنفوس التي بعد الأبدان يتصور بينها التكثر و الامتياز الحاصل لها حين تلبسها بالأبدان ثم يستصحب<sup>٦٢٦</sup> حكم ذلك فيها بعد الأبدان لبقاء أثر التميز

<sup>624</sup> ( 1 ) أي البرهان اللمي المأخوذ من العلة الغائية فإن حاصل ما ذكره أن غاية تكثر النوع المنتشر الأفراد انحفاظ النوع بتعاقب الأفراد و انتشارها لقصور مادة الكائنات عن الديمومة الشخصية بخلاف العقول و السماء و السماوي، س ره

<sup>625</sup> ( 1 ) التجدد باعتبار الحركة الجوهرية و الاستمرار و الثبات باعتبار الأصل المحفوظ من الموضوع الباقي من أول الحركة إلى آخرها أو التجدد باعتبار وجه النفس و الثبات باعتبار وجه الله تعالى أو الثبات باعتبار أن الوجود هو الشخص و التجدد باعتبار أن المعتبر فيه الوجود مع عرض كعرض الأمزجة كما قال قدس سره في أمارات الشخص أو كما أن الفعلية في الهولوى عين القوة كذلك البقاء في المتجددات عين التجدد،

س ره

<sup>626</sup> ( 2 ) فالنفوس في التمثيل كميها عذبة اكتسبت طوعا و روائح في أوعية ملطخة بأدهان و دبس و خل و خمر أو طيبة بعد انكسارها، س ره

فيها و لو بالتبع- و أما النفوس التي قبل الأبدان فلا يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات و لا بالعرض بحسب التبعيئة و قد ثبت<sup>627</sup> أن قبل عالم الحركات و الاتفاقات لا يمكن عروض مخصص خارجي و مميز عرضي مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية و الحقيقة فهذا ما يمكن أن يتكلف في تقرير هذه الحججة.

### حجة أخرى على حدوث النفس

ذكرها أبو البركات فقال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت إما متعلقة بأبدان أخرى أو غير متعلقة بأبدان أخرى و باطل أن تكون

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 341

متعلقة بها لأن ذلك قول بالتناسخ ثم إنه أبطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت في بدن آخر لكننا نعلم الآن شيئا من تلك الأحوال التي مضت علينا- و نتذكر أنا كنا في بدن آخر و على حالة أخرى فلما لم نتذكر شيئا منها علمنا أنا ما كنا موجودين في بدن آخر و باطل أن لا يكون متعلقه ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطلة و لا تعطل في الطبيعة

و هذه الحججة ضعيفة بوجوه

### الأول أن الحججة التي أوردتها في بطلان التناسخ

الذي هو مبني هذا الدليل ضعيفة- لجواز أن لا يكون شيء من الأحوال و العلوم السابقة محفوظة في الذاكرة بل تكون منمحيئة<sup>628</sup> بانمحاء المدارك و تبدل القوى و المشاعر اللهم إلا أن تكون الآثار الباقية- من باب أمور استعدادية و لهذا تفاوت النفوس في الاستعدادات و تتخالف في الذكاء و البلادة و قبول التعاليم و اكتساب الملكات و غيرها.

### الثاني أن التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجودة قبل الأبدان

627 ( 3 ) قد مر في السفر الأول أنهم يعبرون كثيرا ما عن لحوق الأعراض الغريبة المفارقة للماهية بالاتفاق إذ ليست معتبرة في قوام ذاتها و لا باقتضاء من قبل ذاتها، س ره

628 ( 1 ) فإن المدارك الجزئية عندهم مادية فإذا انحلت المدارك فانمحت مدركاتها- و الباقي إنما هو النفس المدركة للكليات و لكن ذلك الانمحاء يختص بالمدركات الجزئية- و لا يشمل الكليات لتجردها و بقائها ببقاء النفس و يمكن أن يقال من قبلهم أن النفوس المدركة للكليات الحقيقية التي صارت عقولا بالفعل لا يجوزون نسخها كما سيجيء أنها ترتقي إلى عالم النور و المستنسخة لا تدرك الكليات و لو أدركوها لكانت مشوبة بالصورة الجزئية الخيالية فكلما هي من باب الفعليات لا تبقى إلا ما هي من باب الاستعدادات، س ره

بما هي نفوس و ليست متعلقة بالأبدان و أما إذا كانت لها نشأة أخرى و نحو آخر من الوجود فوق كونها نفسا كالعقل أو دون النفسية كالطبيعة و ما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل.

الثالث<sup>٦٣٩</sup> أنها يجوز أن تكون موجودة

قبل هذه الأبدان في عالم آخر متعلقة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 342

بأبدان<sup>٦٣٠</sup> آخر غير الأجساد الطبيعية عنصريه كانت أو فلكية فإن استحالة التناسخ - إنما يقام عليها البرهان إذا كان عبارة عن تردد النفوس و الأرواح في هذا العالم من بدن مادي آخر على سبيل الاستعداد و تهيؤ المواد كما يظهر من برهان استحالته حسب ما أصلناه كما سيحيى ذكره إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 343

فصل (3) في إيضاح القول في هذه المسألة المهمة و تعقيب ما ذكره و هدم ما أصلوه

629 (2) الظاهر أن قوله عنصريه كانت أو فلكية تعميم للأجساد الطبيعية و حينئذ يعود الإشكال إلى منع أن يكون البدن السابق على هذا البدن من سنخ أبدان هذا العالم الطبيعي بل من الجائز أن يكون النفس متعلقة ببدن موجود في عالم غير هذا العالم الطبيعي- مغايرة نوعية هذا فيرد عليه أن هذا مما أبطله في الإلهيات حين البحث عن وحدة عالم الأجسام و إن أريد بما ذكره من البدن المثالي بسبق المثال على المادة ورد عليه أن تعلق النفس ببدنها المثالي من قبيل تعلق الفاعل بفعله و ليس من التعلق التدبيري في شيء، طمد

630 (1) فيه أنه لو تم لورد على الدليل الأول الذي من القوم و الجواب في الموضعين- أن الصور المثالية التي في القوس النزولي غير التي في القوس الصعودي فإن هذه لوازم الأعمال و الحركات و تلك قبل دار العمل و الحركة و التعلق للترقي و لا يجوز بها الترقي- إذ ليس لها مادة تصحح الاستعداد و الحركة و الاستكمال و أيضا الصور الطبيعية المتعلقة للنفوس سبب تخصص النفوس بها المواد و هناك لا مادة فيلزم التخصيص بلا مخصص في كون نفس ذات صورة مقدارية طويلة و أخرى ذات صورة مقدارية قصيرة و كذا في المبيضة أو المسودة أو الصبيحة أو غيرها فليعلم أن الصور في السلسلة النزولية متعلقات بالنفوس لا النفوس بالصور فهي هناك كإضلال للنفوس و النفوس ذات الأظلة و لكن بما هي واحدة وحدة حقة ظليلة أعني بما هي ذوات كينونة عقلية كلية أو لاهوتية بسيطة و المصنف قدس سره هنا بصدد المنع لكلام ذلك المتكلم.

إن قلت الصور المثالية في عالم الذر كثيرة أفرادا فكيف قولهم التكثر الأفرادي مع الوحدة النوعية إنما هو بالمادة و لواحقها و لا مادة هناك.

قلت الصور هناك موجودة بوجود واحد هو وجود الله و وجود علمه القدري لا بوجود أنفسها كالصور التي في خيالكم من نوع واحد و يراد في قولهم التكثر الأفرادي التكثر الوجودي و ذلك عند كون أفراد النوع موجودة بوجوداتها المختصة بها و هذا إنما هو في هذا العالم الطبيعي الغاسق المثار للعقلة و في هذه القرية الظالم أهلها و قد مر معنى نقض العهد و تبديل بلى بلا فلا تغفل إن كنت أهلا فتكثر الصور التي من نوع واحد- و تميزها هناك إنما هو بالماهيات الشخصية التي قد يقال لها الهويات و تشخص الصورة هناك يراد به التميز لفقد وجودها الخاص و لا نفوس جزئية لها و حياتها و إدراكها بالله تعالى نعم الصور المثالية التي في البرزخ و الغيب المحالي إنما هي حياتها بنفوس متكررة كما ذكرنا في المنطقيات أن النفس الناطقة نوع منتشر الأفراد الغير المتناهية المجتمعمة الوجود بالفعل و ذلك التكثر في النوعين أي المعنى و الصورة بالمواد السابقة و الأبدان الخالية لا الحالية لبقاء الهيات و الملكات المكتسبة فيها فهناك أيضا تكثر وجودي إلا في أرواح متحدة لأهل الصفاء 342 كما قال المولوي المعنوي-

متحد بوديم و يكجوهر همه

إلى أن قال-

كنگره ويران كنيد از  
تا رود فرق از میان  
منجنیق  
این فریق

## اعلم أن هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور

ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها ووجه ذلك أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ولها نشأة سابقة ولاحقة- ولها في كل مقام و عالم صورة أخرى كما قيل

فمرعى لغزلان وديرا لرهبان

لقد<sup>631</sup> صار قلبي قابلا كل صورة

وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته و عسر فهم هويته و الذي أدركه القوم من حقيقة النفس ليس إلا ما لزم وجودها من جهة البدن و عوارض الإدراكية و التحريكية و لم يتفطنوا من أحوالها إلا من جهة ما يلحقها من الإدراك و التحريك و هذان الأمران مما اشترك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 344

فيهما جميع الحيوانات و أما ما أدرك منها أزيد من ذلك و هو تجردها و بقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فإنما عرف ذلك من كونها محل العلوم و أن العلم لا ينقسم و محل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات و كل بسيطة الذات غير قابل للفناء- و إلا لزم تركبه من قوة الوجود و العدم و فعلية الوجود و العدم هذا خلف هذا غاية عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا و من ظن أنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم- و من اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه إشكالات كثيرة لا يمكنها التفصي عنها- منها أن كونها<sup>632</sup> بسيطة الذات ينافي حدوثها.

<sup>631</sup> ( 1 ) أي لللطافته و سداجته من الألوان يتصور بكل صورة يتوجه إليها سواء كانت من الصور المترتبة الطولية الحاصلة له بالحركة الجوهرية و العرضية أو من الصور الذهنية الغير المترتبة ترتيبا طبيعيا فمرعى لغزلان باعتبار النشأة السابقة الحيوانية و دييرا لرهبان باعتبار النشأة اللاحقة العقلية أو الأول حين كون خياله مصروفا في أمتعة الدنيا- من الأنعام و الحرث و غيرهما و الثاني عند كونه متذكرا لله تعالى و ملائكته المقربين و أخياره الأنجبيين و التعبير بالغزال لكونه وحشيا إشارة إلى أن شهواته ما لم تنكسر- كحيوانات وحشية غير مرتاضة و لا معلمة لكن يمكن أن يكون القلب مرعى للحيوانات الإنسانية بكونها مقهورة مسخرة تحت إشارة العقل متوجه إليها لله تعالى بل يمكن تخليصه بذبح الحيوانية هديا في سبيل الله \ إِنْ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ \ E و يمكن أن يراد أنه قد بصير القلب مرعى للحيوانات الغزلان العيون الحسان الوجوه،

س ره

<sup>632</sup> ( 1 ) هذه الوجوه الأربعة وجوه ضعيفة للفائلين بتجرد النفس في أول حدوثها فعليهم أن يجيبوا عنها و قد تقدم في بعض المباحث السابقة التعرض لها فالأولى أن يعتمدوا في إثبات كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء على غيرها، ط مد

و منها أن كونها روحانية الحقيقة عقلية يناقض تعلقها بالبدن و انفعالاتها البدنية- كالصحة و المرض و اللذة و الألم الجسمانيين.

و منها أن بساطتها و تجردها عن المادة ينافى تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان- و مما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الأطوار منقلبة في الشئون الحسية و الخيالية و العقلية أن كل نفس من لدن أول تعلقها بالبدن و حدوثها إلى أقصى مراتب تجردها و عاقليتها و معقوليتها شيء واحد و جوهر واحد واقع تحت ماهية نوعية إنسانية- كوقوع الإنسان تحت ماهية جنسية حيوانية.

و أقول هاهنا دقيقة أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم و هو أنهم معترفون بأن النفس<sup>٦٣٣</sup> فصل اشتقاقى مقوم لماهية النوع المركب منها و من الجسد فى الخارج كالحساسة للحيوان- و الناطقة للإنسان و قائلون<sup>٦٣٤</sup> بأن الجنس و الفصل بإزاء المادة و الصورة فى المركبات الطبيعية و قائلون أيضا إن الفصل المحصل لماهية النوع محصل لوجود جنسه و إن

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 345

كون الجنس عرضا بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه أنه من عوارضه الخارجيه له- التى يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التحليلية- التى لا يتصور الانفكاك بين العارض و المعروف فى هذا النحو من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهنى فإذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفسانى الإنسى حركة جوهرية و استحالة ذاتية لزم<sup>٦٣٥</sup> كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامى الحساس لأن النفس مبدأ فصل النوع الإنسانى أعنى مفهوم الناطق الذى هو من الفصول المنطقية و كذا الحساس للحيوان بإزاء النفس الحساسة التى هى من الفصول الاشتقاقية بعينها هى الصور النوعية للأجسام الطبيعية و تلك الصور كالناطق و الفصول الاشتقاقية بما هى فصول لا بما هى صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس و إن لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسما بأحد الوجهين المذكورين

<sup>633</sup> ( 2 ) و هو الفصل الحقيقي الذى هو مبدأ الفصل المنطقي فالاشتقاقى منسوب إلى المشتق منه أى المأخوذ منه و المشتق هو المنطقي، س ره  
<sup>634</sup> ( 3 ) أى الجنس و الفصل المنطقي بإزائهما و إلا فالجنس الحقيقي و الفصل الاشتقاقى عينهما بل الأولان أيضا عينهما و التفاوت باعتبار

أخذهما لا بشرط و بشرط لا كما قرر فى محله، س ره

<sup>635</sup> ( 1 ) بمقتضى قولهم الأول إن الجنس و الفصل بإزاء المادة و الصورة و الجنس و الفصل من الأجزاء المحمولة و الحمل هو الاتحاد فى الوجود و بمقتضى قولهم الثانى- إن الفصل محصل الجنس و إن الجنس من عوارض الماهية للفصل لا من عوارض الوجود له فهو من العوارض الغير المتأخرة فى الوجود فلزم الاتحاد أيضا.

إن قيل لا اختصاص لهذا اللازم بنفي الحركة الجوهرية لها إذ لو تحركت جوهرها أيضا لزم الاتحاد بمقتضى هذه القواعد المقررة الممهدة.  
قلنا على تقدير حركتها الجوهرية ربما يؤدي إلى نفي الماهية المركبة عنها بأن يكون صورة لذاتها لا للمادة بل تصير متحدة بالعقل الفعال بل ربما ينفي الماهية عنها- 345 كما قال قدس سره تبعاً للشيخ الإشرافي إن العقول و النفوس أنوار ساذجة بلا ظلمة- و وجودات بسيطة بلا ماهية نعم لا نبالي بصدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس باعتبار ما كان أو باعتبار الجسم المثالي أو باعتبار وجدان وجود الجسم بنحو أعلى أو باعتبار كون الجسم موضوعاً لمعنى عام و هو روح المراتب كما فى الألفاظ المشتركة الأخرى مثل القلم و اللوح و غيرهما كما حقق فى محله فافهم هذا كي ينفك في تحقيق المعاد الجسماني- إن شاء الله تعالى، س ره

مع أنهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا و بقاء لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهذا أحد البراهين - على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف و الكم و به ينحل كثير

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 346

من الإشكالات الواردة في حدوث النفس و بقائها بعد الطبيعة و الجمهور لعدم تفتنهم بهذا الأصل الذي بيناه في هذا الموضوع و قبل هذا بوجوه قطعية أخرى تراهم<sup>636</sup> تحيروا في أحوال النفس و حدوثها و بقائها و تجردها و تعلقها حتى أنكر بعضهم تجردها- و بعضهم بقاءها بعد البدن و بعضهم قال بتناسخ الأرواح و أما الراسخون في العلم- الجامعون بين النظر و البرهان و بين الكشف و الوجدان فعندهم<sup>637</sup> إن للنفس شئونا و أطوارا كثيرة و لها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة و رأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 347

كمال<sup>638</sup> علتها و سببها و السبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الإفادة و ما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن- موقوف على استعداد مخصوص و شروط معينة و معلوم أن النفس حادثه عند تمام استعداد البدن و باقية بعد البدن إذا استكملت و ليس ذلك إلا لأن سببها يبقى أبد الدهر فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن و علمت معنى السببية و

<sup>636</sup> ( 1 ) فإنها كيف تحدث في وقت معين و نسبة المجرد إلى جميع الأوقات واحدة- ثم كيف تحدث و لا حامل حدوث لها كما مر و إن قالوا بحدوث تعلقها فتكون ذاتها قديمة- و أتباع أرسطاطاليس لا يقولون به و تحيروا في بقائها فإنها حادثه و كل كائن فاسد- و كل ما ليس بفاقد ليس بكائن و في تجردها إذ كما أن حدوث المجرد مشكل كذلك تجرد الحادث مشكل و في تعلقها إذ المجرد كيف يكون محصورا في علاقة جسم محدود، س ر ه <sup>637</sup> ( 2 ) كلها ذاتية ففي مقام طبع و في مقام نفس و في مقام عقل و في مقام فانية عن هذه كلها باقية بالله كما أخبر صاحب مقام لي مع الله عن نفسه ص فإذا قد خلقها الله أطوارا.

فإن قلت إنها حادثه ذاتا في مقام صدقت و إن قلت حادثه تعلقا و أردت بالتعلق وجودها الطبيعي الذاتي لا الإضافة كما مر غير مرة أن تعلقها بالبدن ليس كتعلق صاحب الدكان بدكانه صدقت و إن قلت إنها قديمة ذاتا باعتبار العقل النازلة هي منه و أنه تمامها و كمالها- بل باعتبار انقلابها إلى العقل المجرد الذي كل الأزمنة و الزمانيات بالنسبة إليه كالآن صدقت كما أنه بهذا الاعتبار إن قلت إنها باقية ببقائه بل ببقاء الله صدقت و إن قلت إنها غير باقية بل زائلة سيالة باعتبار حركتها الجوهرية صدقت و إن قلت بهذه الاعتبارات إنها جسمانية بل جسم و روحانية بل روح صدقت فما أعجب حال هذا المعجون و طائر بوقلمون الذي هو هيكل التوحيد و برزخ التكثير و التفريد 346 و نعم ما قال الشيخ فريد الدين العطار-

جزو كل شد چون فرو شد  
جان بجسم  
كس نسازد زين عجايبتر  
طلسم

جسم و جان پاك با هم  
يار شد  
آدمی اعجوبه اسرار شد

، س ر ه  
<sup>638</sup> ( 1 ) الإضافة بيانية فإن العلة كمال المعلول، س ر ه

المسببية و أن السبب<sup>٦٣٩</sup> الذاتي هو تمام المسبب و غايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها و غنائها و الذي يتوقف على البدن هو بعض نشأتها و يكون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأة الدنية و الطبيعة الكونية و هي جهة فقرها و حاجتها و إمكانها و نقصها لا جهة وجوبها و غنائها و تمامها و لو كان البدن شرطا لكمال هويتها و تمام وجودها كما في<sup>٦٤٠</sup> سائر الحيوانات و النباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها- كما يلزم أن ينعدم بعدم الآلة و فساد المزاج البدني تصرف الصانع و عمله المحتاج إلى الآلة كسائر القوى المادية الدائرة الفاسدة المتجددة الزائلة و البرهان قائم على أن للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات بذاتها لا باستعمال آله و هي كمالها الذاتي و جهة غنائها عن البدن و سائر الأجسام فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الأكوان المتجددة.

### فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث و التصرف روحانية البقاء و التعقل

فتصرفها في الأجسام جسماني و تعقلها لذاتها و ذات جاعلها روحاني و أما العقول المفارقة- فهي روحانية الذات و الفعل جميعا و الطبائع جسمانية الذات و الفعل جميعا فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية و لهذا حكمنا بتطورها في الأطوار- إذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الأجسام لأنها بذاتها مباشرة للتحرير

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 348

الجزئي و الإدراكات الجزئية على سبيل الانفعال و الاستكمال لا على وجه الإفاضة و الإبداع.

و لنرجع إلى تنمة أقوال القوم و متمسكاتهم في باب حدوث النفس الإنسانية و قدمها

و تزييف ما قالوه و هدم ما أصلوه أما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث-

فمنها ما ذكره<sup>٦٤١</sup> صاحب الكتاب المسمى بحكمة الإشراق

من قوله و ليس هذا النور أي النفس الإنسانية قبل البدن فإن لكل شخص إنساني ذاتا تعلم نفسها و أحوالها الخفية على غيرها فليست<sup>٦٤٢</sup> الأنوار المدبرة الإنسية واحدة- و إلا ما علم واحد كان معلوما للجميع و ليس

<sup>639</sup> (2) 347 كما قال أرسطاطاليس إن ما هو و لم هو في كثير من الأشياء واحد- و المجردات من ذلك الكثير فعند إحكامك و إتقانك هذه القواعد لا يبقى لك ريب بكينونة النفس قبل البدن لأن شئبية الشيء بتمامه لا بنقصه، س ره  
<sup>640</sup> (3) لا يخلو عن مساهلة فإن الحيوان بل النبات بناء على الحركة الجوهرية حالها حال الإنسان من غير فرق فلا تغفل، ط مد  
<sup>641</sup> (1) الظاهر أن هذه الحجة هي الحجة الأولى المذكورة في الفصل السابق و لا تختلف عنها إلا بزيادة الشدة و الضعف في البيان، ط مد



كذلك فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لا يتصور وحدتها فإنها لا تنقسم بعد ذلك إذ هي غير متقدرة ولا<sup>٦٤٣</sup> برزخية أي جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام و لا يتصور تكثرها فإن هذه الأنوار المجردة قبل الصياصي لا يمتاز بشدة و ضعف إذ كل<sup>٦٤٤</sup> مرتبة من الشدة و الضعف ما لا يحصى و لا

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 349

عارض غريب فإنها ليست في عالم الحركات حينئذ فلما لم يكن كثرتها و لا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا يمكن وجودها.

أقول فيه نظر من وجوه

### الأول أنه يرد على إبطال الشق الثاني

أنا لا نسلم أنها متحدة نوعا بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متميزة في الوجود بل هي بأجزاء شيء واحد وحدة عقلية أشبه منها بأفراد ماهية واحدة وحدة نوعية و المستند أن الجواهر العقلية- عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا ماهية و تلك<sup>٦٤٥</sup> الوجودات متفاوتة بالأشد و الأضعف و معنى الأشد هو كون الوجود بحيث كأنه يشتمل على أمثال ما في الأضعف و يترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان متميزة بجهات<sup>٦٤٦</sup> و حيثيات عقلية متقدمة على أكوانها الطبيعية بالذات

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 350

<sup>642</sup> (2) أي في عالم المادة ما دامت متعلقة بها فمهد أو لا إثبات التكثر ليتفرع عليه انقسام المجرى إن كان في عالم الإبداع واحدا فتكثر بعد النزول،

س ره  
<sup>643</sup> (3) البرزخ في اصطلاح حكمة الإشراق هو الجسم كما هو واضح لمن نظر إليها- لا ما هو المشهور عند أهل الشرع و الذوق و غيرهما و هو المتوسط بين الأمرين ذو حظ من الجانبين كالمثل المعلقة، س ره

<sup>644</sup> (4) 348 قال الشارح العلامة أي كل رتبة من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس لأنها غير متناهية و شدة نوريتها متناهية إذ فوقها الأنوار القاهرة و هي أشد نورية منها و إذا تناهت الشدة دون النفوس لزم أن يكون بإزاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية و إذا كان كذا فلا يمكن التميز أصلا بين النفوس التي لكل رتبة ثم أورد بأنه لا يلزم من تناهي شدة نورية النفوس و انحصارها بين طرفي إفراط و تفريط أن لا يقبل الرتب الغير المتناهية كما لا يلزم من انحصار المزاج الإنساني و غيره من الحيوانات بين طرفي إفراط و تفريط كون الأمزجة متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين حاصرين- كذلك شدة نورية النفوس يجوز أن يكون مع كونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتمال زمان و خط متناهيين على أنات و نقط غير متناهية و حينئذ يلزم أن يكون لكل رتبة من الشدة نفس واحدة لا نفوس و لا استحالة فيه فضلا عن كونها غير متناهية- و دفع بأنه لقائل أن يفرق بين رتب الشدة و بين نقط الخط و أحاد الأمزجة بأن الرتب على تقدير أزلية النفوس الغير المتناهية يكون بالفعل بخلاف النقط و الأمزجة فإنها و إن أخرجت إلى الفعل غير متناهية لكنها لم توجد معا و على هذا يلزم في الرتب انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين و لا يلزم في النقط و الأمزجة، س ره

<sup>645</sup> (1) حاصله أنه كما أن الجواهر العقلية متفاوتة بالشدة و الضعف كذلك النفوس بل تفاوتها عين تفاوتها لأن الكينونة السابقة للنفوس هي بعينها كينونات الجواهر العقلية، س ره

<sup>646</sup> (2) إن قلت جعل التميز أولا بالشدة و الضعف بل بذواتها المختلفة كالوجودات و الشخصيات الحقيقية فإن الشدة و الضعف كالترقيم و التأخر مقومات للوجودات و هاهنا بالجهات الفاعلية فكيف التوفيق.

قلت لا مخالفة بينهما فإن الوجودات النفسية إذا كانت تمايزها بنفس ذواتها الوجودية- و نفس ذواتها ناشئة من الجهات الفاعلية فتمايزها بظلال تلك الجهات و بالحقيقة النفوس المتخالفة بحسب الباطن كينونتها قبل نزولها في الأبدان كينونة الجواهر العقلية و الجهات الفاعلية أسماؤه تعالى و صفاته و يمكن أن يكون المراد بالجهات الفاعلية أنفسها فإن المجرىات جهات فاعليته تعالى لما دونها و حيثيات إفادته لرقانقها فيكون بمنزلة قولنا متميزة بذواتها و التميز بالجهات الفاعلية و القابلية في عالم الصورة كعكسي إنسان و شجر في المرآت الواحدة و كعكوس الإنسان الواحد في المرآة المختلفة صغرا و كبيرا و صفاء و كدورة و استقامة و اعوجاجا، س ره

لا بعوارض قابلية لاحقة لماهياتها و إليه الإشارة

بقوله ص: نحن السابقون اللاحقون

و قوله ص: كنت نيبا و آدم بين الماء و الطين

. و الثاني أنه يرد على إبطال الشق الأول

أنا لا نسلم لزوم ما ذكرتم إن أريد بالإدراكات الإدراكات المتوقفة على الآلات و إن أريد بها الإدراكات الغير المتوقفة على الآلات فلزومه مسلم و لا نسلم عدم اشتراك الكل فيها أ لا ترى أنها اشتركت<sup>٦٤٧</sup> في العلم<sup>٦٤٨</sup> بذواتها و في إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفة على الآلات.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 351

و لعلك تقول إذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كل أحد منا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل أقول<sup>٦٤٩</sup> كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلق بالأبدان

٦47 ( 1 ) فيه أن اشتراكها في العلم بذاتها على ما يريده المورد هو اشتراكها في مفهوم أن لها علما بذاتها و على ما يريده المستدل أن يكون كل نفس تدرك من ذاتها شخص ما يدركه غير ما بالعلم الحضورى و من البديهي أن ذلك غير مشترك بين النفوس، ط مد  
٦48 ( 2 ) هكذا قال العلامة في شرح حكمة الإشراف و المصنف في حواشيهما و الظاهر أنه مصادرة على المطلوب لأن علمها بذواتها عين ذواتها لأنه حضورى ذواتها في الواقع إن كانت متكررة مختلفة كانت علومها بذواتها كذلك و إن كانت واحدة كان علمها كذلك مشتركا فيه اللهم إلا أن يحمل على العلم بمفهوم ذاتها علما حصوليا و حينئذ يكون من قبيل العلم بالأوليات و يمكن الجواب بأن المراد أن علمها الحضورى بذواتها واحد مشترك فيه بمعنى أن تلك الذات المعرأة عن الغرائب المشار إليها في كل واحدة بأنا- المعلومة بحضورها بذاتها المعبر عنها بالعلم بذاتها واحدة فإن تلك الذات الغير المغفول عنها للكل على كل حال واحدة و تلك الحالة الوجدانية الحاصلة لزيد مثلا متفقه في جميع بني نوعه ثم إنه يمكن أن يترقى عن إدراك الأوليات و الذات و يقال هذه النفوس في مقام العاقلة واحدة و لا سيما على القول باتحاد العاقل و المعقول فإن معقولها الكلي- كالبياض الكلي الصرف واحد و لو وجد في ألف عقل و نفس إذ لا ميز في صرف الشيء- و هكذا في باقي الكليات التصورية و التصديقية من العنوانات المطابقة لنفس الأمر- و لهذا كل من جاء من لدن آدم إلى الخاتم ص من أهل الحق دينهم واحد و اعتقادهم فارد قلوبهم كمرء متعاكسة متصورة كل بما في الأخرى بعد ما ولت وجوهها شطر قبلة واحدة قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدُوا﴾<sup>E</sup>

و في الحديث: المؤمن مرأت المؤمن<sup>E</sup>  
فكل يقول بتوحيده و صفاته العليا و أسمائه الحسنى على وتيرة واحدة و لو تراءى اختلاف ففي نشأة الصورة بحسب العبارات و في الأسماع و كلامنا في مقام التعلق و من لم يشترك معهم في هذه المعارف فلأجل عدم تحقق الموضوع فيهم لا أن الموضوع متحقق و لكنه مختلف بل إن كنت ذا قلب متوقد- لدريت أن الصفات التي بشركة القوى أيضا لها جهة وحدة و فاق و إن كان لها جهة كثرة و خلاف بالقوابل أو بشدة و ضعف مع أن ما به الاختلاف فيهما عين ما به الاتفاق- فإن حالة البسط التي يحصل لك أو حالة القبض بعينهما مثل ما لأبناء نوعك بل حالات جوعك و عطشك و شعبك و ريك مثلا موافقة لما يحصل لأبناء جنسك فضلا عن أبناء نوعك- و هذا أحد وجوه قول القائل كل شيء فيه معنى كل شيء، س ره  
٦49 ( 1 ) هكذا في حاشيته على حكمة الإشراف أيضا أقول قد علمت أن كلام الشيخ الإشرافي في اتحاد النفوس عند التعلق بالأبدان فينفي الاتحاد عند التعلق و يثبت التكثر حتى يفرع عليه أنها لو كانت قبل التعلق متحدة ثم تكثر بعد لزم التجزي و الانقسام- فإذا سلمتم التكثر عند التعلق تم كلامه و لا بحث لكم معه إلا أن يقال لما نفى الشيخ قدس سره الاتحاد عند التعلق مطلقا أراد المصنف قدس سره إثبات الاتحاد في الجملة- عند التعلق الصوري حين صيرورتها روحانيات البقاء عند اتحادها بالعقل و في مقام عقليتها بالفعل بحمل قبليتها الأبدان في كلامه على القبليّة الدهرية بقرينة قوله و في النشأة العقلية تكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق و هذا القدر يكفي في منع بعض مقدمات الشيخ قدس سره.  
و أيضا لم يسلم التكثر و لو قبل الاتحاد بمقام العقل فإن الاتحاد في عالم الطبيعة- لا ينافي جهل بعض الأدراك الجزئية لبعضها على الآخر كما قال و الاتحاد بحسب كل نشأة الخ و أنه كيف يقاس الخ 351 ثم إنه نقل عن العلامة الدواني أنه قال في شرح الهياكل- إن أريد بالحيثية هاهنا التقيدية فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات مدركة لكون المقيد بها من حيث هو مقيد أمر اعتباري و على تقدير وجوده فيكون المقيد بكل آلة غير المقيد بالآلة الأخرى بالذات لأن القيد في الحيثية التقيدية بمنزلة الجزء فيكون المركب من الذات و كل قيد مغاير للمركب منه و من قيد آخر تغايرا بالذات فتغاير النفوس بالذات و قد فرضت متحدة و إن أريد بالحيثية التعليلية فلا ينافي الاتحاد في الإدراك ضرورة أن الأفاعيل المختلفة لا ينافي

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 8 ؛ ص 352

و الاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة أخرى و لا شبهة لأحد في أن نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف و النفوس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط و يتأحد كل واحد منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي حيواني و في النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل و الجمعية باتحادها في عالم الأبدان- و عالم التفرقة في الجواز و عدمه و لو جاز اتحاد النفوس في عالم الأبدان لجاز اتحاد الأبدان بعضها ببعض لأن البدن لا يتشخص إلا بالنفوس و الحاصل أن إدراك الشيء بأله متقوم بتلك الآلة فإدراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات فلا يلزم أن يكون مدركاتها من حيث حصولها بالآلات أخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها و لا لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التي بها أدركت تلك الإدراكات و المدركات.

#### الثالث أن قوله لا يتصور وحدتها

لأنها لا تنقسم بعد ذلك فيه أن الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية و النوعية و العددية و المقدارية و لكل وحدة كثرة تقابلها- و ليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فإن موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية و كذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالأجزاء و قد علمت أيضا فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه فإن النزول من نشأة العقل إلى نشأة الأبدان يقتضى تكثير الواحد و الصعود من هذه النشأة

---

وحدة الفاعل و ذلك كالنفوس تدرك المحسوسات المختلفة بالآلات متغايرة و مع ذلك هو المدرك لجميعها و أجاب المصنف قدس سره في تلك الحاشية بأننا نختار أن هذه الحيثيات تقييدية فكثرت النفوس المحيثة بها لا على وجه التركيب الاعتباري و لا لأن تكون المقيد بها من حيث هو مقيد بها أمرا اعتباريا- بل المقيد بكل قيد أمر حقيقي متحد بقيد مغاير للمقيد بقيد آخر من جهة ذلك القيد- و اتحاد به. قوله فيتغاير النفوس بالذات.

قلنا نعم و لكن في نشأة الآلات البدنية بحسب تقييدها الذاتي بتلك الآلات.

و قوله و قد فرضت متحدة.

قلنا نعم و لكن لا في هذه النشأة بل في نشأة سابقة عقلية هي نشأة ما قبل الطبيعة- و هي بعينها نشأة ما بعد الطبيعة انتهى و هو مؤيد لما ذكرناه فتفتن، س ر ه

<sup>650</sup> 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.

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 353

إلى نشأة العقل يقتضى توحيد الكثير و ليس تكثير الواحد و لا توحيد الكثير منحصرًا فيما يتعلق بالمقادير و الأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جرمية.

### و منها أيضا ما ذكره في ذلك الكتاب

و هو أنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب و لا شاغل عن عالم النور المحض و لا اتفاق و لا تغير في ذلك العالم فتكون كاملة فتصرفها في البدن يقع ضائعا ثم لأوليئه لتخصيص بعضها ببدن و الاتفاقات إنما هي في عالم الأجسام و ليس في عالم النور المحض اتفاق يخص ذلك الطرف و ما يقال إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل إذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات و التعلقات.

أقول قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الإشراق جوابا عن هذه الحجة أن للنفوس<sup>651</sup> كينونة في عالم العقل و كينونة في عالم الطبيعة و الحس و كينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا و هي و إن كانت هناك صافية نقيه غير محتجبه و لا ممنوعه عن كمالها العقلي النوعي و لكن<sup>652</sup> قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها إلا

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 354

بالهبوط إلى الأبدان و الآلات بحسب الأزمنة و الأوقات و فنون الاستعدادات فتصرفها في الأبدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعمه بل لحكمة جلييلة لا يعلمها إلا الله و الراسخون في العلم.

651 ( 1 ) أقول لعل مراد الشيخ قدس سره نفي الكينونة السابقة للنفس بما هي نفس و بما هي هويات متعددة لا بما هي عقل كيف و الأنوار حتى الأنوار العرضية عنده حقيقة واحدة بسيطة و عالمنا الأدنى ظلال العالم الأعلى.

و أيضا إجراؤه قاعدة الإمكان الأشرف في الأنوار القاهرة و إثباتها بثبوت الأنوار الأسفهدية أدل دليل على أنه يقول إن كينونتها السابقة كينونتها إذ الممكن الأشرف و الأخص لا بد أن يتوافقا في الماهية و إلا لم يلزم من إمكان الأخص إمكان الأشرف، س ره

652 ( 2 ) و هي مثل تعلم الأسماء التشبيهية كما كانت متعلمة بالأسماء التنزيهية عند كينونتها العقلية و جامعيتها لمظاهر هذه كمظاهر تلك كالحوانية و الملكية و غيرهما و هي تعلم أسماء الأشياء فلو لم تهبط لم تصر هيكلًا للتوحيد و مجمعا للكمال الأتم أو مظهرا للاسم الله الأعظم و لم ينته إليها كل التعاليم و لم تتخط كل الأقاليم 353 و لذا قال المعلم لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيء 353 و قال الشيخ العربي من تمامية العالم وجود النشأة الناقصة فيه.

أيضا نكتتان أخريان تدوران في خلدي في باب هبوط النفس إحداهما أنها أهبطت لتصير ذات مملكة إذ لم تكن هناك مملكة لها كما لم يكن لها وجود إلا تبعًا فلم تكن لها ماهية حتى يضاف إليها شيء فضلا عن مادة كما حقق أن العقول لا ماهية لها أو أنها مندكة الأنابات بخلافها هاهنا لمكان المادة التي هي مناط واقعية العدم و بروز الماهية- و مثار الإمكان الاستعدادي و الأناية فأضيف إليها مملكة و سلطنة بعد أن لم تكن شيئًا مذكورا و ثانيتهما أنها كانت هناك نورا و شفافا فلم تكن قابلة للعكوس البهية و الصور السنية فأهبطت إلى هذا العالم لتقبل للعكوس بسبب علوق الجسم المظلم بها كما يلصق الزبيق بظهر المرات لتقبل الصور و تتمكن فيها و إلى هذه العلل الغائبة و نحوها أشار قدس سره بقوله بل لحكمة جلييلة إلخ، س ره

ثم العجب أن هذا الشيخ و كثيرا ممن يسلك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس فى هذا العالم إلى عالم النور المحض و العقل الصرف من غير استلزام تجدد و إيجاب- و استيجاب سنوح حالة تجددية فى ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف فكيف ينكر<sup>653</sup> هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد و تغير هناك- و حال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق فى صعوبة الدرك و غموض الفهم و دقة المسلك- و من هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات فى الأبدان بعالم العقل البرىء عن السنوح و التجدد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم و اتصالها بالأبدان و كل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص: 355

ما يصحح أحد الأمرين من البدو و الإعادة يصحح الأخرى و لهذا كثيرا ما وقع فى الكتاب الإلهى إثبات الإعادة بثبوت البدايه كقوله تعالى **كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ.**

و اعلم أن حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم القدس موطن أبيها المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التى كالمهد و موطن النفس الحيوانية التى هى بمنزلة أمها مما كثرت فى الصحف المنزلة من السماء و مرموزات الأنبياء و إشارات الأولياء و الحكماء الكبراء فى القرآن العزيز ذكر هبوط النفس و صعودها فى آيات كثيرة كقوله تعالى **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** و كقوله تعالى فى حكاية آدم و هبوطه من عالم الجنان **قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** و قوله تعالى **قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ** و قوله تعالى **الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ** إلى قوله **ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ** و قوله تعالى **إِن مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا** و قوله تعالى **كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ**

و فى الحديث النبوى: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة

إشارة إلى تقدم وجودها فى معادن ذواتها من العقول المفارقة التى هى خزائن علم الله و كيفية هذا التقدم فى الوجود كما حققناه و وجهناه من أن للنفوس كينونة عقلية تجردية كما أن لها كينونة تعلقية و كما أن

<sup>653</sup> (1) أقول كما ذكرناه فى الحاشية السابقة أن الشيخ قدس سره ينكر الكينونة السابقة للنفوس بما هى نفوس و بما هى هويات متكررة لا بما هى عقل كذلك ينكر هبوطها بما هى عقل لا بما هى نفس إذ العقل ليس له حالة منتظرة فلا يجوز عليه النقل و التحول- و معنى الهبوط فى الحقيقة أن الرقائق التى فى عالمنا الأدنى لما كانت من سنخ الحقائق التى فى العالم الأعلى و ظلال و وجوه لها و وجه الشيء هو الشيء بوجه ضعيف- كانت كينونتها فى العالم الأدنى كينونة الحقائق فيه بلا تجاف لها عن مقامها كما أن معنى ارتقاء الرقائق كينونة الحقائق فى ذلك المقام الشامخ الإلهي و اتصال تلك بهذه و ملاك الاشتباه و متار الغلط فى الهبوط و النزول و السقوط و نحوها حملها على التجافي عن المقام مع أن حقائقها ليست إلا الإفاضة و حقيقة الإفاضة ليست إلا صدور الشيء عن الشيء بحيث لا ينقص فى فيضانه عنه بشيء و لا يزيد فى رجوعه إليه على كماله شيء- فالهبوط و الرجوع بهذا المعنى لا ينكرهما أحد فضلا عن الشيخ كيف و الشرع و الذوق و الوجدان و البرهان كلها مصدقة بصحتها و ألسنتهم مشحونة منهما، س ر ه

للأشياء<sup>٦٥٤</sup> الخارجية الجزئية ثبوتاً في القضاء السابق الإلهي - و هي هناك مصونة عن التغيير و المحو و الإثبات و هاهنا واقعة في الكون و الفساد و المحو و الإثبات لقوله تعالى **يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ** **الْكِتَابِ** يعني اللوح المحفوظ عن التغيير و التبدل.

و في كلام أمير المؤمنين ع: رحم الله امرأ عرف من أين و في أين و إلى أين .  
فالأولى إشارة إلى حال النفس قبل الكون و الوسط إلى ما مع الكون و الآخر إلى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 356

ما بعد الكون

و في كلامه ع أيضاً: و ليحضر عقله و ليكن من أبناء الآخرة فإنه منها قدم و إليها ينقلب

و روى عنه ع أيضاً في ماهية النفس و مبدئها و معادها

: اعلم أن الصورة الإنسانية هي أكبر

٦٥٥

حجة الله على خلقه و هي الكتاب الذي كتبه بيده - و هي مجموع صورة العالمين و هي المختصر من اللوح المحفوظ و هي الشاهد على كل غائب - و هي الطريق المستقيم إلى كل خير و الصراط الممدود بين الجنة و النار

. و قال معلم الفلاسفة أرسطاطاليس في كتاب أثولوجيا في فائدة هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه أنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفعت به و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء و

654 ( 1 ) يعني لا اختصاص للكينونة السابقة بالنفوس بل هي لجميع الأشياء إلا أنه لا استشعار لها إلا للنفوس إلا أن يدخلوا باب الأبواب، س ر ه  
655 ( 1 ) فإن الله تعالى جعلها مثالا لذاته و صفاته و أفعاله فمن ينكر ذاته المقدسة- المجردة عن كل التعينات التي ليست داخلية فيها و لا خارجة عنها فليُنظر مثله الأعلى و آيته الكبرى و هو النفس و لا سيما ما هي بالفعل منها فإنها مجردة عن كل التعينات- و لهذا تشير إلى كل منها بهو و إلى ذاته بأنها و ليست داخلية في البدن و قواه بل و لا في العالم و لا خارجة عنها و من ينكر صفاته العليا و أسماءه الحسنى فليُنظر جامعية النفس للصفات التنزيهية و التشبيهية و من ينكر أفعاله تعالى فليُنظر أفعال النفس و لا سيما إبداعه الكليات و اختراعه الجزئيات المثالية و إنشاءه الجزئيات المحسوسات بالذات- و غير ذلك من عجائب آيات الأنفس

\i قال مولانا الرضا عليه آلاف التحية و الثناء: قد علم أولوا الأبواب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا\E

، س ر ه

علمت<sup>٦٥٦</sup> ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها- و تراءت أعمالها<sup>٦٥٧</sup> و أفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها و هي في العالم العقلي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 357

فلو لا أنها ظهرت أفاعيلها و أفرغت قواها و صيرتها واقعة تحت الإبصار لكانت تلك القوى و الأفاعيل فيها باطلا و لكانت النفس تنسى الفضائل و الأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفية لا تظهر و لو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس و لا شرفها و ذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها و لو خفيت قوة النفس و لم يظهر لفسدت و لكانت كأنها لم تكن انتهى كلامه و في أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفة و رموز شريفة إلى هبوط النفس من ذلك العالم و صعودها و حكايات مرشدة إلى ذلك منها قصة<sup>٦٥٨</sup> سلامان و أفسال و منها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليله و دمنه"- و منها حكاية حي بن يقظان" و للشيخ الرئيس " قصيدة في السؤال عن علته هبوط النفس أولها

ورقاء ذات تعزز و تمنع

هبطت إليك من المحل الأرفع

٦٥٩

<sup>656</sup> (2) أي ما طبيعة الشيء بعد أن أفاضت عليه قواها و المراد بالشيء المحسوسات- يعني كما أن الملك لا تعرف الأكل و الشرب و الوقاع و أمثالها كذلك النفس حيث كانت في ذلك المقام الشامخ الإلهي و عند كينونة العقلية لم تكن تعرف شيئا من ذلك بهذا النحو الطبيعي المشهود للإنسان الطبيعي فهبطت إلى عالم الطبيعة و أفاضت عليه قواها حتى تعرف ما لم تعرف الملائكة و تصل إلى ما وصلوا و ما لم يصلوا إن ساعدها التوفيق- و صارت بالفعل في جميع مراتبها و لم تخلد إلى الأرض، س ر ه

<sup>657</sup> (3) إن للنفس أعمالا و أفعالا معنوية حقيقية لا تظهر إلا بأفاعيلها التي في البدن- لتطابق النشآت إذ الاستخلاف بالمولدة ظل الاستخلاف المعنوي الذي في النفس- فإن كل نفس تريد أن تتشبه كل نفس به و تتخلق بأخلاقه فإن النفس جوهر شبيه بالنار- و التغذية البدنية ظل التغذية الروحانية بالمعارف و اتحاد العاقلة بها و التصوير بالمصورة- ظل تصويرها بالحقائق و هكذا في سائر الصفات النباتية و كذا إبصار النور مثلا ظل شهود الأنوار المفارقة القاهرة و استماع الكلمات الطيبة ظل استماع الكلمات القلبية- و القدسية و الواردات الإلهامية و استنشام الروائح العطرة الفاتحة ظل استنشام النفحات الربوبية و هكذا في سائر الصفات الحيوانية فلو لم تظهر هذه الصفات الطبيعية و لم تصر واقعة تحت الإحساس لم تعرف الأفاعيل و الصفات المعنوية الكامنة في المقام العقلي- على ما هي عليه وجه آخر هو أن يراد كمالات العقل الفعال فمعنى كلامه أنها هبطت لأن يحصل لها الوجود الرباطي الذي للعقل الفعال بها و يصير عقلا فعلا في الصعود بازاء ما في النزول و يحصل للمتجلى عليه ما للمتجلى و لو لا الفعل لم يكن هذا و لم يصدق أنه غاية الفعل، س ر ه

<sup>658</sup> (1) و القصة بتفصيلها مذكورة في النمط التاسع من شرح الإشارات" للمحقق الطوسي" قدس سره، س ر ه

<sup>659</sup> (2) و منها

عن ميم مركزها بذات  
الأجرع

حتى إذا اتصلت بهاء  
هبوطها

كل ذلك يفيد أن للنفس كينونه قبل البدن و وجودا في العالم الشامخ الإلهي - و أن لها عودا و رجوعا إلى ما هبطت منه و طلوعا لشمس حقيقتها و كواكب قواها من مغربها إما مشرقه مستقيمه و إما منكسفه منكوسه مكدره و قوله قدس سره و ما يقال إن المتصرفات في الأبدان يسبح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها إلى آخره قلت في الحواشي إن سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الأصلي و نزولها عن أبيها المقدس العقلي و الحال<sup>٦٦٠</sup> التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شئون فاعلها و جهات علتها و حيثياتها و قد وقع التنبيه سابقا على أن المعلولات النازلة الصادرة

عن فواعلها إنما صدرت عنها بجهاتها<sup>٦٦١</sup> و لوازمها الإمكانية و نقائصها و إمكاناتها و فقر ذواتها إلى جاعلها التام القيومي و يعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة إلى أبينا آدم و عن صدور النفوس<sup>٦٦٢</sup> عنها بالفرار من سخط الله و ذلك ليس إلا ما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود فإن النور الأنقص لا تمكن له في

## عقلت بها ثاء الثقيل بين المعالم و الطول فأصبحت

و قوله بذات الأجرع أي في أرض ذات الأجرع و الأجرع المكان الواسع و الأرض- ذات الحزونة أو الكتيب جانب منه رمل و جانب حجارة و المراد بها عالم العقل الواسع الشامخ و في كلامه إشارات إلى لطائف منها أنه أشار إلى أنها صارت آدم" بسبب هبوطها بعد ما كانت ملكا فإن عدد الهاء و الميم عدد آدم" كما في قوله تعالى: **لِيُجِبُّهُمْ وَ لِيُجِيبُوهُمْ** و منها أنه أشار إلى جامعيتها لمراتب الغيوب و الشهادة فإن الهاء حلقية و الميم شفوية فأخذ أول الحروف و آخرها و باطنها تنبيهها على جامعيتها تلك الكلمة الثامنة الأدمية لكل الحروف التكوينية و منها أن الميم إشارة إلى الملك بالضم و السلطنة و الهاء إشارة إلى إضافتها- فإن الهاء كما قرر الشيخ" في الرسالة النيروزية" حرف إضافته تعالى فإن مجالي إضافته و إشراقه خمسة و في قوله عقلت بها ثاء الثقيل إشارة إلى أنها كلما توغلت في الهبوط- توغلت في الكثرة و الخمسة تصير خمسمائة و الهاء ثاء فإن الهاء و النون و الثاء حقائقها واحدة و تتفاوت بالترفع و التنزل فحيث كانت النفس في عالم الجبروت كانت كثرتها ضعيفة و في الملكوت متوسطة و في الناسوت قوية، س ره

<sup>660</sup> ( 1 ) أي الحال التي توجب صدورها هي الجهات الفاعلية كالأسماء و الصفات عند العرفاء و كالإشراقات و المشاهدات في العقول الطولية للطبقة المتكافئة من العقول- و كنفس هذه لأصنامها المثالية و المادية عند الإشرافيين و كالجهاث الثلاث في كل واحد من العقول العشرة و هي الوجوب و الوجود و الإمكان أو النور و الظل و الظلمة أو تعقل مبدئه و تعقل وجوده و تعقل إمكانه إلى غير ذلك من العبارات عند المشاءين- و لما كانت الجهات الفاعلية في غالب الأمر كمالات و حسنات و قد ذكر الكمل من عباد الله تعالى تأسيا به إن موجب السقوط هو الخطيئة في أبينا آدم ع تصدى لتحقيق ذلك بقوله و قد وقع التنبيه إلخ، س ره

<sup>661</sup> ( 1 ) أي لجهات تلك الفواعل و لوازمها لا لجهات تلك المعلولات و لوازمها الإمكانية- بناء على أن الإمكان مناط الحاجة فهو موجب الصدور و مهيوه إذ لا بد أن يكون تلك الجهة متقدمة حتى يصدق أن الخطيئة صارت موجبة للسقوط فبين أنه نيه على المعلول الداني لا بد أن يستند إلى الجهة الدانية و العالي إلى الجهة العالية كما أن العقل الثاني- يستند إلى وجوب العقل الأول و نفس الفلك الأطلس إلى وجوده و جسمه الذي هو المعلول النازل إلى إمكانه أي وجوده بما هو ممكن و المراد بالخطيئة الخطيئة التكوينية إذ قد تقرر أن الأمر و النهي كما يكونان تشريعيين كذلك يكونان تكوينيين- و هي النقيصة الإمكانية و إلا فلم يكن هناك تكليف تشريعي فلو لم تكن تلك الجهة الفاعلية التي هي النقيصة لم يصدر الجسم فهكذا لو لم تكن الجهة الإمكانية في الإنسان الجبروتي لم يصدر الإنسان الطبيعي الناسوتي فبمقتضى تطابق العوالم و انحفاظ الذاتيات و اتحاد الرقائق مع الحقائق ضربا من الاتحاد كان ذلك الإنسان الطبيعي في المقام الشامخ الإلهي و هو عالم العقل لكنيونة حقيقية فيه ثم سقط من جهة الخطيئة- و النقيصة في هذا المقام السافل بل أسفل السافلين و عبارته في الحواشي على أن المعلولات النازلة إنما تصدر من عللها بواسطة جهات نقائص تلك العلل و إمكاناتها انتهى و يمكن أن يراد بالخطيئة إضافة الوجود إلى الماهية و بالشجرة التي في الكتاب الإلهي شجرة الكثرة التي هي الماهيات إذ لو لم تكن تلك الماهيات و التعينات لم يضاف الوجود إليها و لم يحصل بينونة و بعد، س ره

<sup>662</sup> ( 2 ) فالمراد الفرار من قهر الله فإنه يقهر نوره أنوارها كما يقهر نور الشمس في النهار أنوار الكواكب فكما لا ظهور لها إلا في الليل فكذلك لا ظهور للأنوار الأسفهدية في ساحة ظهور نور الأنوار بل يبهرها فتفر إلى ظلم ليالي المواد من قهر الله الواحد القهار متمنية للظهور و إن استتمنت ذوات أورام، س ره



مشهد النور الأشد ألا ترى أنك إذا أردت أن تنظر في مسألة إلهية شديدة الغموض لم تحكمها بعد و توغلت فيها توغلا قويا يكل ذهنك قبل أن يحصل لك ملكة الرجوع إليها و يكون سريع الانصراف منها إلى شغل آخر من الأمور الدنية فرارا من أن يحترق دماغك من استيلاء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 360

ظهورها العقلي كما يستولى نور الشمس على أعين الأخافيش

و إليه الإشارة في الحديث النبوي: إن لله سبعين<sup>٦٦٣</sup> حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى إليه بصره

و الحكماء ذكروا وجوها عديدة على طريق الرمز و الإشارة تشير إلى علة هبوط النفس.

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أنبأقلس و هو أن النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم و إنما صارت إلى هذا العالم فرارا من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلى هذا العالم صارت غيائا للنفوس التي قد اختلطت عقولها.

و منها قال أفلاطون الرباني في كتابه فاذن علة<sup>٦٦٤</sup> هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول.

و منها ما قال هو أيضا في كتابه الذي يدعى طيماوس إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلك أن منها ما أهبطت لخطيئته أخطأتها و إنما هبطت إلى هذا العالم لتعاقب و تجازى على خطاياها و منها ما أهبطت لعله أخرى غير أنه اختصر في قوله و ذم هبوط النفس و سكنائها في هذه الأجسام.

و قال في موضع آخر من كتاب طيماوس إن النفس جوهر شريف سعيد و إنما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 361

<sup>663</sup> ( 1 ) هكذا نقل قدس سره في الحواشي أيضا و قد نقل في كثير من كتب العرفاء و الحكماء أن لله سبعين ألف حجاب من نور و سبعين ألف حجاب من ظلمة إلخ و لعل ما ذكره أيضا مأثور و النكتة في العدد أنه قد ورد أن لكل آية سبعة أبطن و قد مر أن للنفس سبع مراتب و الكرات التسع مع عالم العناصر عشرة و من ضرب السبعة في العشرة يحصل سبعون ثم إن كلا منها مظهر ألف اسم لله تعالى و الحجب النورية هي الوجودات و الظلمانية هي الماهيات لها و ربما يحمل الحجب النورية على الموجودات- الروحانية و الظلمانية على الموجودات المادية، س ره

<sup>664</sup> ( 2 ) أي علة كونها موجودا هابطا نازلا و بالجملة نفسيتها لأن الهبوط عين ذاتها الوجودية في هذه المرتبة و إن لم تكن عين ماهيتها المشتركة بين مقامها الأمري و الخلقي ضعف وجودها إذ لولاها لم تكن معلولة صادرة بل عين المصدر الذي هو العقل فإذا ارتاشت بجناحي العلم و العمل و قويا وجودها صارت عقلا، س ره

صارت في هذا العالم من فعل البارى الخير فإن البارى لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس و صيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقنا في غاية الإتقان أن يكون غير ذى عقل و لم يكن ممكنا أن يكون العالم ذا عقل و ليست له نفس فهذه العلة أرسل البارى تعالى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه ثم أرسل نفوسنا و أسكنها في أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا و لثلا يكون دون ذلك العالم في التمام و الكمال فينبغى أن يكون في العالم الحسى من أجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلى.

و منها ما قاله أرسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية من ذلك قوله الطبيع<sup>665</sup> ضربان عقلية و حسية و النفس إذا كانت في العالم العقلى كانت أفضل و أشرف و إذا كانت في العالم الحسى كانت أخس و أدنى من أجل الجسم الذى صارت فيه و النفس و إن كانت عقلية و من العالم الأعلى العقلى فلا بد أن ينال من العالم الحسى شيئا و تصير فيه لأن طبيعتها متلاحمة للعالم العقلى و العالم الحسى و لا ينبغى أن تدم النفس أو تلام على ترك العالم العقلى و كينونتها في هذا العالم لأنها موضوعة بين العالمين جميعا و إنما صارت النفس على هذه الحال لأنها آخر تلك الجواهر الشريفة الإلهية- و أول الجواهر الطبيع<sup>666</sup> الحسية و لما صارت مجاورة للعالم الحسى لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها و زينته بغاية الزينة و ربما نالت من خساستها ذلك إلا أن يحذر و يحترز.

و من ذلك قوله في موضع آخر إن النفس الشريفة و إن تركت عالمها العالى

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 362

و هبطت إلى هذا العالم السفلى فإنها فعلت ذلك بنوع<sup>666</sup> استطاعتها و قوتها العالمة ليتصور الإنية التى بعدها و لتدبرها و إن هى أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها و تدبيرها إياه- و صارت إلى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شىء بل انتفعت به و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشىء و علمت ما طبيعته.

<sup>665</sup> ( 1 ) كثيرا ما يطلق الطبيعة على الماهية النوعية للشيء فكأنه قال لكل ماهية نوعية جهرية فرد عقلي و أفراد حسية مادية و يمكن أن يراد بالطبيعة الحسية المبدأ الأول للحركة و السكون الذاتيتين كما هو المشهور و بالطبيعة العقلية الفرد العقلي المذكور كما قال شيخ الإشراق قدس سره و طبيعة كل شىء إذا أخذ غير كفيته و في بعض النسخ عن كفيته فهو النور الذى يكون ذلك الشىء صنمه و نقل في شرح حكمة الإشراق عن يحيى النحوي أنه عرف الطبيعة بأنها قوة روحانية سارية في الأجسام العنصرية- تفعل فيها التصوير و التخليق و هي المدبرة لها و مبدأ حركتها و سكونها بالذات- و تفعل لغاية ما إذا بلغت إليها أمسكت، س ره

<sup>666</sup> ( 1 ) أي قدرتها و اختيارها لا بنوع اضطرار فإنها في اللاهوت عين القدرة و الاختيار- و كذا في الجبروت لأنها مختارة فيه باختبار القادر المختار المحض بل بهذا النظر لا جبر هاهنا فتبصر، س ره

و منه قوله فى موضع آخر إذا فارتقت النفس العقل و أبت أن يتصل به و أن يكون هى و هو واحدا اشتاقت<sup>٦٦٧</sup> إلى أن تنفرد بنفسها و أن يكون و العقل اثنين ثم اطلعت إلى هذا العالم و ألت بصورها على شىء من الأشياء دون العقل استعادت الذكر حينئذ و صارت ذات ذكر فإن ذكرت الأشياء التى هناك لم ينحط إلى هاهنا و إن ذكرت إلى هذا العالم السفلى انحطت من ذلك العالم الشريف.

و منه قوله فى موضع آخر فإن قال قائل إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو أنها تتوهمه أيضا بعد خروجها منه و ورودها إلى العالم الأعلى فإن كانت تتوهمه فإنها لا محالة تذكره و قد قلت إنها إذا كانت فى العالم الأعلى<sup>٦٦٨</sup> تتذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا إن النفس و إن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه و لكنه تتوهمه بتوهم<sup>٦٦٩</sup> عقلى.

و مما يدل أيضا من كلامه على أن النفس كان لها وجود فى عالم العقل و وجود فى عالم الطبيعة و أن كلا من الوجودين غير الآخر قول هذا الفيلسوف فى الميمر الثانى

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 363

فتريد الآن أن نذكر العلة التى بها وقعت الأسامى المختلفة على النفس و لزمها ما يلزم الشىء المتجزى المنقسم الذات فىنبغى أن يعلم هل تتجزى النفس أم لا تتجزى - فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض و إذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى أم بعرض فنقول إن النفس تتجزى بعرض و ذلك أنها إذا كانت فى الجسم فقبلت التجزئة بتجزى الجسم كقولك إن الجزء المتفكر غير الجزء البهيمى و جزؤها الشهوانى غير جزئها الغضبى فالنفس إنما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها و إذا قلنا إن النفس لا تتجزى - فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى و إذا قلنا إنها تقبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضى و ذلك أنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية - و الجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثة فى جميع أجزائه انتهى هذا الكلام. و قد تبين<sup>٦٧٠</sup> منه أن النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات و لا بالعرض و هو وجودها

<sup>667</sup> (2) فيه إشارة إلى بعض النكات التى ذكرناها سابقا للهبوط، س ر ه

<sup>668</sup> (3) هذا حكم الواردين على العالم الأعلى الصادرين عنه و هم الفائزون بالقدح المعلى المتمكنون عند ربهم الأعلى المستغرقون فى شهود جماله المقهورون تحت نور جلاله، س ر ه

<sup>669</sup> (4) أطلق التوهم من باب المشاكلة أى تترك النار مثلا بحيث يسع كل النيران علما حضوريا أو حصوليا بحيث لا يشغله شأن عن شأن و لا يحجبه شىء عن شىء، س ر ه

<sup>670</sup> (1) إن قلت لا دلالة لكلام المعلم عليه فإن مدلول كلامه أن النفس و إن كانت فى البدن لا تتجزى بذاتها و تتجزى بالعرض لآلات البدن نعم لو قال بقول مرسل بدون قوله ذاتى لدل عليه.

قلت قد دل مفهوم الشرط فى قوله إذا كانت فى الجسم على أن لها كينونة لا فى الجسم و لا يقبل التجزئة حينئذ أصلا لا بالذات و لا بالعرض و هو معنى قوله بقول مرسل و يدل عليه قوله و إذا كانت لا تتجزى فبذاتها الخ كما حمل المصنف أى بذاتها فقط لا تتجزى أم بعرض أيضا فمراد المعلم أنها حين لم تكن فى الجسم و هو كينونتها السابقة العقلية لم تكن تتجزى لا بالذات و لا بالعرض و معنى قوله ذاتى أن عدم التجزئة بالقول المطلق ذاتى لها لا عرضى كالتجزئة و أشار المصنف قدس سره إليه بقوله بذاته لا بالذات و لا بالعرض، س ر ه

العقلی و لها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة و ظاهر أن الوجود الذى يتجزى و لو بالعرض غير الوجود العقلی الذى لا يتجزى أصلا بذاته لا بالذات و لا بالعرض.

363 و قال فى موضع آخر منه إن العقل إذا كان فى عالمه العقلی لم يلق بصره على شىء من الأشياء التى دونه إلا على ذاته و إذا كان <sup>٦٧١</sup> فى غير عالمه أى فى العالم الحسى

### الحكمة المتعالیة فى الأسفار العقلیة الأربعة، ج 8، ص: 364

فإنه یلقى بصره مرة على <sup>٦٧٢</sup> الأشياء و مرة على ذاته فقط و إنما صارت ذلك حال البدن- الذى صار فيه بتوسط النفس فإذا كان مشوبا بالبدن جدا ألقى بصره على الأشياء- و إذا تخلص قليلا ألقى بصره على ذاته فقط و العقل لا يستحيل و لا یميل من حال إلى حال إلا بالجهة التى قلنا و أما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء إلى آخر هذا الكلام و غير ذلك من كلماته الشریفة تصریحا و تلویحا إلى أن للنفس كینونته قبل هذه النشأة و بعدها فى عالم العقل یظهر لك بالمراجعة إليها و التأمل فيها.

ثم لا یخفى أن عادة الأقدمین من الحكماء تأسیا بالأنبياء أن یبنوا كلامهم على الرموز و التجوزات لحكمة رأوها و مصلحة راعوها مداراة مع العقول الضعیفة و ترؤفا علیهم و حذرا عن النفوس المعوجة العسوفة و سوء فهمهم فما وقع فى كلامهم أن النفس أخطأت و هبطت فرارا من غضب الله علیها فهم و أمثالهم یعلمون أن فى عالم القدس لا یتصور سنوح خطیئة أو اقتراف معصیة و لا یتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات- بل عنوا بخطیئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها و حصولها عن مبدئها و نقصها <sup>٦٧٣</sup>

671 ( 2 ) هذا الكلام من المعلم صریح فى أن كینونة العقل فى عالم الإبداع هى الكینونة السابقة للنفس و كینونة النفس فى عالم الكون هى الكینونة اللاحقة للعقل إذ العقل الذى فى عالم الحس هو النفس و هو الذى یصرح به المصنف قدس سره مرارا و یجمع به بین قدم النفس و حدوثها و هو الحق الذى لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه- و هو الذى نحن نزلنا التنزل و الهبوط و السقوط و أمثالها و مقابلاتها علیه، س ره  
672 ( 1 ) أى واقع فى التلوین و لم یتمکن فى مقام التمکین كما قال تعالى: *فَأَسْتَقَمُّ كَمَا أُمِرْتُ* E و قوله للبدن أى بسبب البدن الذى صار مهبطا لنور العقل بواسطة النفس- فإنها رابطة البدن و قواه بالعقل كرابط الحادث بالقديم فإذا كان مشوبا بالبدن أى الغالب علیه أحكام الطبيعة ألقى الخ\ *نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ* E و من عرف نفسه فقد عرف ربه\ *إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ* E\ *إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ* E.

این بخاک اندر شد و آن نمک اندر شد و گل پاک شد

. و قوله ألقى بصره على ذاته أى على ذاته و مقوم ذاته الوجودی فإن ما هو فى المقارقات لم هو، س ره  
673 ( 2 ) إن قلت ما ذكر أن الخطیئة جهة إمكانها قد دریناها بما بینه سابقا أن منشأ سقوط النفس أى صدورها كباقي المعلومات النازلة هو الجهات الإمكانیة فى الفواعل- و قد مر بیانه فى الحاشیة و لكن لا ندري ما ذكره بقوله أو نقصانها الخ و كذا قوله بعد كلمات و كونها عقلا بالقوة و أنه لا یتسع الخ فإن هذه نفس السقوط و الخروج من الجنة فكیف یجعل خطیئة و جرما منشئا لها و هل هذا إلا تعلیل الشیء بنفسه و أيضا هذه فى هذا العالم من خطیئاتها الطبیعیة و الخطیئات التى نسبت إليها فى النوامیس أو فى الرموز- إنما هی فى العالم السابق على هذا العالم. قلت فى وجهان أحدهما أن نقصانها و كونها بالقوة و عدم اتساعها إلا بعد حین- و نحوها باعتبار صورها العلمیة السابقة فى مراتب الألواح العالیة خطیئات طبیعیة بالحمل الأولى منشأ لهذه فى سجل المواد إذ قد تقرر أن للأشیاء ذواتها و صفاتها و أفعالها أكوانا سابقة و أن تلك العلوم فعلیات و ثانیهما أن هذه فى هذا العالم منشأ البعد للنفوس عن العقول فى السلسلة الصعودیة التى هی دار المقربین و عن الصور البهیة فیها التى هی مطلوبات أصحاب الیمین و الجنة التى خرج منها آدم بثلاثتها جنة الذات- و جنة الصفات و جنة الأفعال سواء كانت الأفعال الإبداعیة أو الاختراعیة و إن

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 365

الموجب لتعلقها بالبدن أو كونها بالقوة فجزيمتها الطبيعية نقص جوهرها و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية و كونها عقلا بالقوة و أنها لا تتسع القوة النظرية متمكنة عما من شأنها أن يصدر عنها إلا بعد حين يستعمل القوة العملية في أفاعيلها الحيوانية و النفسانية فالنفس منصرفه الوجه عن أبيها المقدس بعلاقة و تلك العلاقة نحو من أنحاء وجودها و الفرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعي إلى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجردى.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 366

و كذا ما نقل عن بعض المشرقين الفارسيين أن الظلمة حاصرت النور و حبسته مدة ثم أمددته و أيدته الملائكة فاستظهر على أهرمن الذى هو الظلمة فقهر الظلمة إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب و أن الظلمة حصلت من النور لفكرة رديه فهذا الحديث أيضا كان عن النفس فإنها جوهره نورانية من جهة كونها عقلا بالفعل كما برهن عليه- و الظلمة هي القوة الحيوانية و الطبيعية و انحصارها تسلط القوى عليها و انجذابها إلى العالم السفلى و إمداد الملائكة مصادفة توفيق القدر بهداية النفس لإشراق عقلى و خروجها إلى الفعل و الإمهال إلى أجل مضروب بقاء القوى إلى حين الموت أو قطع العلاقة و الفكرة الرديه التفتات النفس إلى الأمور المادية.

### و من الاحتجاجات على بطلان تقدم الأرواح الإنسية على أبدانها

قول صاحب حكمه الإشراق و التلويحات فى كتابه المذكور أن الأنوار المدبرة إن كانت قبل البدن فنقول إن كان منها ما لا يتصرف أصلا أى فى بدن فليس بمدبر و وجوده معطل و إن لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل و ما بقى نور مدبر.

---

كانت غير الجنة التي ترتقي النفوس إليها بأقسامها كما سيأتي الفرق بين البرزخين النزولي و الصعودي و الغيبين الإمكانى و المحالى إلا أن العوالم متطابقة و النشآت كل منها يحادي بما يوازنه و يوازيه و يماثله و يكافيه و ماهيتهما واحدة و وجودهما فيه أصل محفوظ و نسخ باق فإن ما به الامتياز في الوجود عين ما به اشتراك و لا سيما في عوالم العقول- فإن جميع ذلك فيها أكد و أقوى إذ أحكام الكثرة و التركيب و التجسم و التقدر و الحركة- بل أحكام السوانية هناك مستهلكة فالعقول الصعودية الحاصلة في صراط الكمل التي هي ما إليها سلوكهم هي العقول النزولية التي هي وسائط جوده تعالى و إن غابرتها ببعض الوجوه فمنشأ البعد عن هذه الجنات التي هي في السلسلة الصعودية منشأ البعد عن التي في النزولية و إن شئت بدل البعد بالخروج أو الإخراج باعتبار الصلوح الفطري- و قوله فجزيمتها الطبيعية إلى قوله فالنفس منصرفه الوجه إلخ أكثرها إعادة للفقرة السابقة مع إشارة إلى أن هذا الذنب طبيعى و هذا الجرم تكويني لا تشريعي و إن جاز كونه تشريعي على ما وجهناه و قوله و كونها عقلا بالقوة عطف على نقص جوهرها كما قال أنفا أو كونها بالقوة، س ر ه

أقول قد ذكرت في الحواشي إيرادا عليه أن لنا أن نختار الشق الأول و نقول إن الوجود المفارقي للنفوس غير الوجود التعلقى لها و من ذهب من الأقدمين إلى أن للنفوس وجودا فى عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به أن النفس بما هى نفس لها وجود عقلى بل مراده أن لها نحو آخر من الوجود غير وجودها الذى لها من حيث هى نفس مدبره فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفه فى الأبدان تعطيل و إنما يلزم التعطيل - لو لم يكن النفس بما هى نفس متصرفه فى البدن و حينئذ يقع وجودها ضائعا معطلا- و لا يلزم التعطيل لو لم يكن وجودها العقلى غير متصرفه فى جسم بل هى بما هى عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلا و هى بما هى نفس لا تنفك عن تدبير و مباشرة أصلا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الأخير فإن حقيقه هذا الشق لا يوجب أن يجىء وقت وقع فيه الكل و ما بقى وجود نفس مدبره فى العالم كما ذكره و ذلك لأنه إن أراد بالوقت فى قوله وقت وقع فيه الكل وقتا محدودا معيناً و من لفظه الكل الجميع فذلك<sup>٦٧٤</sup> غير

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 367

لازم مما ذكره و إن أراد به كل وقت أو أعم من ذلك و من لفظه الكل الأفرادى - فلا محذور فيه و ذلك لأن الزمان غير متناهى الأوقات فعلى تقدير عدم تناهى النفوس - و وجود كل فى وقت لا يلزم إلا وجود الجميع فى أوقات غير متناهىة و ذلك غير ممتنع لا وجود الكل فى وقت معين فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

ثم نقول إن المبدأ العقلى الذى وجدت و انتشرت منه النفوس إلى هذا العالم - غير متناهى القوى و الجهات و الحثيات الوجودية و كلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهىة كما كانت على حالها لا تبيد و لا تنفذ لأنه مبدع من مبدأ الكل - و ليس وجود النفوس الغير المتناهىة فى العالم العقلى على نعت الكثرة العددية و لا أنها ذات ترتيب ذاتى أو وضعى حتى يرد التردد الذى ذكره فى كل واحدة واحدة منها- و يلزم حينئذ ما ذكره من مجىء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس.

و إياك أن<sup>٦٧٥</sup> تتوهم مما ذكرناه أن وجود النفوس فى المبدأ العقلى وجود شىء فى شىء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهىة فى المبدأ القابلى أعنى الهيولى الأولى و ذلك لأن وجود الشىء فى الفاعل ليس

674 ( 1 ) لا يقال لزومه ظاهر لا يقبل المنع لأن المفروض أن النفوس الغير المتناهىة بأبدان غير متناهىة لنفوس غير متناهىة لتكون متصرفه و منها الخلف حيث فرض أنها قبل البدن و أنها متصرفه فيه أو التناسخ لو كانت مع أبدان و قيل أبدان آخر تعلقت بها فيما بعد. لأننا نقول ليس مقصوده قدس سره اختيار الشق الأخير بمعنى أنها موجودة بنعت الكثرة و من حيث إنها متصرفه بل بمعنى أنها موجودة بنعت الوحدة و الكينونة العقلية- و أن ذات المتصرفات موجودة من حيث ذاتها و أصلها و تماميتها لا مع الوصف العنوانى الذى هو التصرف و بعبارة أخرى أشار إليها فى ذيل قوله ثم نقول إلخ وجود الجهات الفاعلية و الحثيات الوجودية و الشؤون الكامنة فى المبدأ العقلى وجود تلك المتصرفات بذواتها و بمبادي إضافاتها نعم يمكن أن يقال إن الشيخ الإلهي ينكر وجودها بنعت الكثرة لا بنعت الوحدة و الكينونة العقلية كما أشرنا إليه سابقا فتجشم البراهين و سوق الحجج لإبطال الأول لا الثانى، س ره

كوجوده في القابل فإن وجوده في الفاعل أشد تحصيلًا- و أتم فعلية من وجوده عند نفسه و وجوده في القابل قد يكون أنقص و أخس من وجوده في نفسه و بحسب ماهيته لأن وجوده<sup>٦٧٦</sup> في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم و وجوده

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 368

عند نفسه أن يكون و أن لا يكون و له في الفاعل وجود بالوجوب و وجود النفوس عند مبدئها العقلي و أبيضها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز و لا متفرق و هذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين فإن قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة و هو ممتنع.

قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء و ذلك<sup>٦٧٧</sup> لأن انقلاب الشيء عبارة عن أن ينقلب ماهية شيء من حيث هي إلى ماهية شيء آخر بحسب المعنى و المفهوم- و هذا ممتنع لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي و كذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهية إلى وجود ماهية أخرى من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها أو ينقلب حقيقة بسيطة إلى حقيقة بسيطة أخرى و أما اشتداد الوجود في كماله و استكمال صورة جوهرية في نفسه حتى يصير متقوما بأوصاف ذاتية أخرى- غير ما كانت أولا فليس ذلك بممتنع لأن<sup>٦٧٨</sup> الوجود متقدم على الماهية و هو أصل و الماهيات تبعه له ألا ترى<sup>٦٧٩</sup> أن الصور الطبيعية تتكامل و تشتد إلى أن تتجرد عن المادة و تنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الأعلى العقلي على وصف الوحدة و التجرد- و كذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئا واحدا جوهرًا مبسوطًا متحدًا

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 369

عقليًا فتكثرت و تنزلت في هذا العالم و صارت لضعف تجوهرها متشبهة بأبدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين الأمرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل فإن للأشياء النوعية و المفهومات المحدودة كالإنسان و الفلك و الأرض و الماء و غيرها أنحاء من الوجود و أطوارا من الكون بعضها طبيعية و

<sup>675</sup> ( 1 ) من أن المبدأ العقلي غير متناهي القوى إلخ، س ر ه  
<sup>676</sup> ( 2 ) حاصله أن لوجود الشيء إضافات ثلاث إلى أشياء ثلاثة إضافة إلى نفس ماهية الشيء و هي بإمكان أن يكون و أن لا يكون و إضافة إلى قابله و مادته و هي بالفقدان و العدم و إضافة إلى فاعله و هي بالوجدان و الوجود و قد قالوا إن نسبة الشيء إلى فاعله بالوجوب و إلى قابله بالإمكان ففاعل الشيء معطي وجوده كما هو مصطلح الإلهيين أقرب من نفس الشيء إلى الشيء و كيف لا و هو مفتقر ذاتا و صفة و فعلا إليه- و بدؤه منه و عوده إليه، س ر ه  
<sup>677</sup> ( 1 ) فالمغالطة نشأت من اشتباه الوجود الحقيقي بالمفهوم ثم اشتباه الأصل المحفوظ في المراتب الحقيقية بها و في الاشتداد ثبات هذا الأصل من الفاعل و مادة المواد من القابل و الاتصال في نفس الحركة مصحح أن يقال هو هو من غير انقلاب مستحيل، س ر ه  
<sup>678</sup> ( 2 ) فإذا كان في وجود يصح أن يقال هو هو لأجل المصححات الثلاثة المذكورة- فالماهيات تابعة لأن انتزاع مفاهيم كثيرة من مصداق واحد جائز، س ر ه  
<sup>679</sup> ( 3 ) أن الأولى بتبديل هذا بالاقتران على فاء النتيجة بأن يقال فالصور الطبيعية إلخ لئلا يتوهم مصادرة في الكلام، س ر ه

بعضها نفسية و بعضها عقلية و بعضها إلهية أسمائية فإنك إذا تعقلت أو تخيلت أرضا أو سماء فقد حصلت في عقلك سماء عقلية- و في خيالك سماء خيالية كل واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما أن التي في الخارج عنك سماء بل الصورتان<sup>680</sup> الأوليان أحق باسم السماء و أولى من التي في الخارج لأن التي في الخارج مموهة مغشوشة بغواشى زائده و أمور خارجة عن ذاتها- و أعدام و ظلمات و أمور زائلة سائلة متجددة و كذا الحال في كل نوع من الأنواع الطبيعية- فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلى فأى مفسدة في أن يكون للنفوس- التي هي صور بعض الأنواع الطبيعية كينونة على نحو آخر في العالم العقلى و من<sup>681</sup> زعم أن كون معنى واحد موجودا بوجودات متعددة متخالفة النشآت يوجب قلب الماهية و بطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الأشياء فإن العلم بالأشياء<sup>682</sup> الغائبة عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم و تلك الصورة للشئ قد تكون عقلية و قد تكون خيالية و قد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها فالعالم

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 370

إذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالأشياء صورة بسيطة عقلية تطابق أعدادا بل أنواعا كثيرة في الخارج و تلك الأعداد مع كونها متكررة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية- فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعى متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط و قيد من وحده أو كثرة عددية و كذا إذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية- الموجودة في عالم الأشباح و الأمثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس أو موجودة في المادة بحسب الماهية و الحد مخالفة لها في نشأة الوجود و الهوية و كذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكية فقد علم أن لحقيقة واحدة نشأة وجودية بعضها أشد تجردا و أكثر ارتفاعا عن التكثر و الانقسام و عن الوقوع في الحركات و مواد الأجسام و إذا جاز أن يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماء بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة إنسيه تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانية و ما نقل عن فيثاغورث أنه قال إن ذاتا روحانية ألفت إلى المعارف فقلت من

680 ( 1 ) فالصور المادية أطلال الصور الذهنية يعكس ما هو المشهور و إليه يشير قوله ع و فيك انطوى العالم الأكبر، س ره  
681 ( 2 ) و هؤلاء هم الذين أنكروا كون الشيء ذا مراتب متفاوتة في أطوار مختلفة مع أصل محفوظ و نسخ باق فيها كالتبيعة المقولة بالتشكيك التي لها عرض عريض مرتبة وراء العرض الأفرادي الذي يشاركها فيه الطبيعة المتواطئة و الذين أنكروا الحركة الجوهرية- و التبديل الذاتي بنحو السبلان مع بقاء الموضوع على ما حققه المصنف قدس سره فيمتنع عندهم العلم بحقيقة شيء و كذا يمتنع عندهم الوجود الذهني و هؤلاء نشأتهم نشأة الاختلاف و نظرهم مقصور على روية المفاهيم و الصور لا يرون الوجود و المعنى فهم في الحقيقة أهل التكثر لا التوحيد إذ يقصر نظرهم عن أن يكون المعنى الواحد الذي هو رباط الصور المتفننة قبله قلوبهم و الوجود الذي هو كخييط يمسك المفاهيم المفطورة على التشتت عن الانقسام نصب أعين أفئدتهم فول وجهك شطره و اعرف قدره، س ره  
682 ( 3 ) أي الموجودة للمادة، س ره



أنت قال أنا طباعك التام يؤيد هذا المطلب و أنت يا حبيبي لو تيسر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأيت هويات متعددة متخالفه الوجود كل منها هويتك لا يعوزها شيء منك تشير إلى كل واحد منها بأنا<sup>٦٨٣</sup> و هذا كما في المثل المشهور أنت أنا فمن أنا.

### حجة أخرى ذكرها أيضا في كتاب حكمة الإشراق

بقوله إذا علمت لا نهاية الحوادث- و استحالة النقل إلى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثه لكانت غير متناهية فاستدعت

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 371

جهات غير متناهية في المفارقات و هو محال.

أقول قد أشرنا إلى أن وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكره ذات ترتيب زمني أو وضعي أو غير ذلك و الذي يلزم من كون النفوس- الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية يكون بها نحو وجودها العقلي أن يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التأثير و الفعل أعني بحسب الشدة و قد سبق الفرق بين اللاتناهي في الشدة و اللاتناهي في العدة أو المدة و ذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادئ العقلية بحسب الكثرة و العدة و حيثية الإمكان- فإن جهات الخير و الوجوب غير متناهية شدة و جهات النقص و الإمكان متناهية شدة- و كذا عده<sup>٦٨٤</sup> إلا بالقوة في أوقات و أدوار مختلفة كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا<sup>٦٨٥</sup> الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أن لكل نوع جسماني- نورا مدبرا في عالم المفارقات و أن للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا و ذهب إلى أن النفوس أنوار ضعيفة بالقياس

683 ( 1 ) كما كنت تشير قبل الارتقاء إلى البدن بأنا لكونك فانيا فيه و في تمشية أمره و قضاء وطره قال تعالى: نَسُوا اللَّهَ فأنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ E و الآن حصص الحق و صرت فانيا في باطنيات ذاتك و عادلا واضعا للشيء في موضعه فما كان أنا صار هو و ما كان هو صار أنا- و المثل المشهور الذي أشار إليه كأنه حكاية من ربط القرع على رجليه لئلا يضل و يفقد نفسه في ازدحام الناس فنام و فكه آخر و ربط على رجل نفسه و استلقى بجنبه فلما استيقظ الأول و لم يره في رجليه قال للأخر أنت أنا فمن أنا و نعم ما قيل- 370

گر جمله توئی پس این  
جهان چیست

ور هیچ نيم پس این  
فغان چیست

س ره ،  
684 ( 1 ) كذا في النسخة المخطوطة الموجودة عندنا و في المطبوعة لا بالقوة الصحيح على الظاهر كما في المخطوطة  
685 ( 2 ) ليت شعري لم لم يحمل المصنف ره الحجج المنقولة من هذا الشيخ العظيم- مع أنه ذهب إلى ما ذكره من المذاهب على بطلان النفوس بما هي نفوس ليسلم عن الإيرادات التي أوردها عليها و حملها على بطلان النفوس بما هي عقل ثم تعجب منه فأورد عليه ما أورده أن هذا لشيء عجاب، ل ره

إلى النور المفارق و أنها بالنسبة إليه كالأشعة بالقياس إلى نور الشمس و أن النور<sup>٦٨٦</sup> كله من سنخ واحد و نوع واحد بسيط لا اختلاف في أفراده

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 372

إلا بالكمال و النقص فإذا كانت نسبة النفوس إلى مبدئها العقلي هذه النسبة فلزم أن يكون وجود ذلك المبدئ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس و نوره كمال هذه الأنوار.

و حاصل هذا البحث أن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان في عالم المفارقات - عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي كما أن وجودها في عالم الأجسام عبارة عن تكثرها و تعددها أفرادا أو أبعاضا حتى أن جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ و غير ذلك من الأعضاء كما أن جزءها الفكري غير جزئها الشهوي و جزءها الشهوي غير جزئها الغضبي إلا أن هذه التجزئة بنحو آخر غير تلك التجزئة و للنفس أنحاء من التشريح و التفصيل يعرفها الكاملون و هي غير تشريح البدن و الأعضاء الذي بينه الأطباء و المشرحون و هكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي و الحسي له تشريح و تفصيل بنحو آخر و وجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي إدراكي مجرد عن الأجسام الحسية دون الخيالية إلا أن ذلك الوجود أيضا عين الحياة و الإدراك و قد علمت أن الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ و سائر الأجسام الطبيعية و هي حيوان تام متشخص سائح سائر في دار الحيوان و نشأه الجنان.

ذكر تنبيهي:

و اعلم أن شارح كتاب حكمة الإشراق العلامة الشيرازي زيف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ قدس سره في نفى قدم النفوس و تقدمها على الأبدان و نسبها إلى الإقناع بأن كلها مبتنية<sup>٦٨٧</sup> على إبطال التناسخ و زعم أن القول بالتناسخ مذهب قوى بل حق ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون و غيره و

686 (3) حتى الأنوار العرضية الشمسية و القمرية و السراجية مع الأنوار الجوهرية- كالأنوار القاهرة و الأسفهدية من سنخ واحد فإن تلك الأنوار الجوهرية إذا وقعت في هذا العالم صارت تلك الأشعة العرضية النازلة و كلها نوع بسيط كما قال لا اختلاف فيها إلا بكمال في نفس الحقيقة و نقص في نفسها و كما أن مراتب الحركات السريعة و البطيئة ليست بتخلل سكنات أقل أو أكثر كما يقوله بعض المتكلمين بل الحركة هيئة بسيطة في الخارج غير متشابهة بالسكنات متصلة لها أطوار و مراتب كل منها ممتاز بشيء من نفس ذاتها البسيطة و بحد من السرعة و البطوء متحد في الهوية الخارجية مع تلك المرتبة كذلك كل من مراتب الأنوار من الضياء و النور و الظل و ظل الظل و هكذا هيئة بسيطة غير مختلطة بالظلمات أقل أو أكثر ممتازة بشيء من سنخ النور كما في مراتب الوجود على القول المنصور، س ره

687 (1) اعلم أن الكينونة السابقة للنفوس على ثلاثة أوجه متصورة أحدها الكينونة العلمية و القلمية و اللوحية في السلسلة الطولية النزولية و هو حق و ثانيها الكينونة العقلية- في السلسلة العرضية للعقول بالفعل و للأخبار

i\ كما قال علي ع: كنت مع جميع الأنبياء سرا و مع خاتم الأنبياء جهرا\ E

i\ و قال: لي الكرات و الرجعات\ E

و سره أن تشخصها بالعقل الفعال الواحد الشخصي و هذا أيضا حق متين مرجعه السلسلة الطولية بحسب المقام العقول الصعودية و ثالثها الكينونة النفسية على التناسخ و هذا باطل من أصله في السلسلة العرضية الزمانية، س ره

نحن مع أنا قد رأينا بطلان التناسخ و ألهمنا بيرهان لطيف على استحالتة و فساده و حملنا كلام أفلاطون و الأقدمين على غير ما فهمه القوم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 373

و حملوه و وجهناه إلى غير ما وجهوه كما سيجىء لك بيانه في مباحث نفى التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في أبحاث هذا الشيخ التحرير في الحواشى بما يؤدى ذكره هاهنا إلى التطويل فارجع إلى الحواشى إن اشتهيت أن تسمعها ثم قال بعد ذلك و ذهب أفلاطون إلى قدم النفوس و هو الحق الذى لا يأتية الباطل من بين يديه و لا من خلفه

لقوله ع:

الأرواح جنود مجنده فما تعارف

الحديث

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام

و إنما قيده بألفى عام تقريبا إلى أفهام<sup>688</sup> العوام و إلا فليست قبليئة النفس على البدن متقدرة و محدودة بل هى غير متناهية لقدمها و حدوثه انتهى قوله.

أقول لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هى نفوس متكررة كما توهمه - لزم منه محالات قوية منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن و تدبيرها - و قد علمت أن الإضافة النفسية ليست كإضافة الأبوة و البنوة العارضة و كإضافة الربان إلى السفينة و كإضافة رب الدار إلى الدار حتى يجوز أن يزول و يعود تلك الإضافة النفسية و الشخص بحاله بل النفسية كالمادية و الصورية و غيرها من الحقائق اللازمة الإضافات التى نحو وجودها الخاص مما لزمتهما الإضافة و كالمبدعية و الإلهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقى فإذا استكملت فى وجودها و صارت عقلا مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود و يصير وجودها وجودا أخرويا و ينقلب إلى أهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسى قديما لزم التعطيل بالضرورة و التعطيل محال.

و منها لزوم كثرة فى أفراد نوع واحد

<sup>688</sup> ( 1 ) و تحقيقا للدهري من الأعوام فالتثنية باعتبار العام الجبروتي و الملكوتي و الألفية باعتبار مظهرية كل منهما لألف اسم من أسماء الله تعالى، س ر ه

من غير مادة قابلة للانفعال و لا مميزات عرضية و هو محال.

### و منها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدأ العقلي

ينتم لها وحدة المبدأ الأعلى - إلى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الأزل و على القول بتناهي النفوس<sup>689</sup> القديمة يلزم التناسخ و كثير من المفاسد المذكورة.

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 374

و بالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس إلى ذلك العظيم و غيره من أعظم المتقدمين مختلق كذب كيف و هم قائلون بحدوث هذا العالم و تجدد الطبيعة و دثورها- و سيلان الأجسام كلها و زوالها و اضمحلالها كما أوضحنا طريقه و نقلنا أقوالهم فيه.

و إن كان مراده بذلك أن لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعليقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس و لا تناسخ الأرواح و ترددها في الأبدان لأنها باطل كما مر- ثم إن الآيات و الأخبار الدالة على تقدم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه<sup>690</sup>.

ثم قال و قد تمسك أفلاطون عليه بأن علة وجود النفس إن كانت موجودة بتمامها- قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة و إن لم تكن موجودة بتمامها بل به يتم توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها أو شرطها لكنها لا تتوقف و إلا وجب<sup>691</sup> بطلانها ببطلانها لكنها لا تبطل

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 375

ببطلانها للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة و أخصرها أنها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلة به فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية

<sup>689</sup> ( 2 ) لأن الأبدان غير متناهية تعاقبا لعدم انقطاع الفيض فيلزم أن يتردد النفوس المتناهية فيها لكن لما كان مذهب المحققين من التناسخية أن النفوس تصعد إلى عالم النور بعد المفارقة في أول الأمر أو آخره فإذا كانت النفوس متناهية لزم انقطاع الفيض- إلا أن يحدث نفوس أخرى للأبدان الحادثة في الأدوار الغير المتناهية لكنه خلاف الفرض من جهتين إذ لزم الحدوث و عدم التناهي في النفوس و المفروض خلافهما ثم على القول بتناهيها لا يلزم التعطيل لأن الأبدان المتناهية في كل وقت تفي بها و لذلك قال كثير من المفاسد المذكورة أي بنوعه لا بشخصه و هو لزوم كثرة متناهية في أفراد نوع واحد من غير مادة و لواحقها و وجود جهات متناهية و لكن كثرة بعدد النفوس، س ر ه

<sup>690</sup> ( 1 ) من الكينونات السابقة اللاهوتية و الجبروتية و الملكوتية بنحو الوحدة و البساطة- و في الملكوت الأسفل و إن كان لها تفرق و تقدر لكن لا وضع و لا جهة بل لا تكثر من نسخ تكثر هذا العالم فإن ذلك العالم كون صوري صرف و كل شيء منه صورة شيء من هذا العالم بلا مادة، س ر ه

<sup>691</sup> ( 2 ) لا نسلم ذلك و إنما يلزم لو كان علة حدوثها و علة بقائها واحدة و ليس كذلك- بيانه أنه قد يكون علة حدوث الشيء عين علة بقائه كالكوز المشكل للماء بشكل نفسه- و هنا لا يمكن بقاء المعلول بعد فناء علة الحدوث و قد يكون غيرها كالبناء فإن علة حدوثه البناء و علة بقائه بيبس العنصر و هنا لا يلزم فناؤه من فنائها فعلة حدوث النفس بما هي نفس مزاج البدن و علة بقائها العقل الفعال فتكتفي به في البقاء، س ر ه

بقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت و إذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها و على هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة- استعدت لاشتعال من نار عظيمة فتجذب النفس إليه بالخاصية أو البدن إليها كالمغناطيس و الحديد و ليس من شرط جذب المغناطيس للحديد أن يكونا موجودين معا انتهى أقول إنا سنبين كيفية حدوث النفس و تعلقها بالبدن و ما ذكره إشكال ستقف على حله و هو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة و يلزم منه قدم المفارق- و كذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صور ما فى علم الله- و شأن من الشئون الإلهية و قد علمت أن وجود النفس و نفسيته شيء واحد و هى بحسب هذا الوجود صورة مضافة إلى البدن متصرفه فيه لا أن إضافتها إليه و تصرفها فيه من العوارض اللاحقة التى هى بعد وجودها حتى يزول و يعود كالإضافة التى بين المغناطيس و الحديد كما زعمه فالذى يحوج إلى البدن هو وجودها التعلقى و جهة نفسيتها و تصرفها فيه و استكمالها به و هذا النحو من الوجود ذاتى لها حادث بحدوث البدن و كما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى أنها تبطل النفس بما هى نفس ذات طبيعةً بدنيةً و ينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهرية المتوجهة إلى الغايات- و فناء<sup>٦٩٢</sup> الشيء إلى غايته الذاتية و مبدئه أشرف و أولى له فقوله و إلا و جب بطلانها ببطلانه مسلم و حق و قوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها إلى آخره- إن أراد به بقاء النفس بما هى نفس معينة فشيء من البراهين التى وجدناها لا يدل إلا على أن ما يكون موجودا بسيط الحقيقة لا يمكن أن يبطل و أما النفس بما هى نفس- و كذا كل صورة و طبيعةً ماديةً محصلة للجسم فليست بسيطة الهوية.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 376

فإن قال قائل إنه يلزم مما ذكرت أن كل نفس لم تبلغ فى وجودها إلى مقام العقل البسيط فهى هالكة بهلاك البدن و دثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان- إلا نادرا قليلا فى غاية الندرة.

<sup>692</sup> (1) كما قيل

در عدم من شاهم و  
صاحب علم

از وجودم میگریزم در  
عدم

فقول إن للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان أخريان إحداهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل و الطبيعة و الأخرى النشأة العقلية فالأولى للمتوسطين و الناقصين و الأخيرة للكاملين المقربين.

### إيضاح و تأكيد:

قوله و على هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها إلى آخره اعلم أن هذا كلام من يفرق بين التصرف الذاتى الطبيعى و بين التصرف الصناعى العرضى فوقع فى هذا الإشكال الذى بيناه الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض و ذلك لأن حقيقة النفس و ماهيتها ليست كما تصورها من أن لها فى نفسها لنفسها وجودا تاما و قد عرض لها بعد تمام وجودها التى يخصها- أن تتصرف فى جسم من الأجسام و تدبره و تحركه و تنميه و تكمله و تطعمه و تسقيه- كمن تصرف فى بناء أو غرس شجرة يقوم بتكميله و تعميره بإدخال أجسام أخرى كالتراب و الماء إليه حتى يبلغ إلى كماله فيكمله و يستكمل هو أيضا تكميلا و استكمالا عرضيين خارجيين عن هويته ذاته هيئات إن النفس ما دامت هى نفسا لها وجود ذاتى تعلقى هى مفتقرة فى هذا الوجود الذاتى إلى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية و الطبيعية به متعلقة به ضربا من التعلق.

و بالجملة تصرف النفس فى البدن تصرف ذاتى و هو نحو موجودية النفس كما أن تكميل الصورة للمادة تعلق ذاتى لها و هو نحو وجودها و كما أن حلول العرض كالبياض فى الجسم هو نحو وجوده و لا يلزم<sup>٦٩٣</sup> من ذلك أن يكون النفس و لا الصورة

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 377

و لا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف فى البدن من النفس- هو بعينه زوال وجودها فى نفسها أو مساوق له إلا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق و حينئذ لم يكن نفسا بل شيئا أرفع وجودا منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعية و هى كمال أول لجسم طبيعى إلى مقام<sup>٦٩٤</sup> النفسية كان شيئا أحسن وجودا و أدون مرتبة من النفس.

### و أما ما ذكره بعض الفضلاء فى استحالة تقدم النفس على البدن

<sup>693</sup> ( 1 ) لما سبق أن الإضافة معتبرة فى وجودها لا فى ماهيتها حتى تصير مضافة و معظم الأمر أن لا يفهم من التعلق و التصرف و نحوها معانيها المصدرية و حقائقها اللغوية و العرفية العامة بل حقائقها العرفية الخاصة كان يفهم من التعلق نفس مقام الطبع من النفس و هذا كما اصطلاحنا أن نقول الربط و الفقر و الإضافة الإشراقية و نريد بها الوجودات الحقيقية من حيث إنها متعلقات بذرى الحق تعالى مندليات بعرضه لا معانيها المصدرية و الإضافية، س ره

<sup>694</sup> ( 1 ) أى النفس بالمعنى المتعارف هو المبدأ الذى هو صاحب الخدم و الحشم أو الأول الآلى أو نحوهما من التغيرات و إلا فالصورة الطبيعية بل ما قبلها التى فى صراط الإنسان و فى طريق حركته و بعبارة أخرى بما هي جنس لا بما هي طبيعة متحصلة كما أشار إليها بقوله و هى كمال أول لجسم طبيعى من مراتب النفس عند المصنف قدس سره- نعم هي بما هي فقط واقفة عن الحركة بل الصورة الحيوانية التى هي أعلى منها بما هي كذلك ليست من مراتب النفس الإنسانية المطلقة، س ره

من أنها لو تقدمت على البدن لكان شيء واحد مفارقا و مخالطا للمادة و محال أن يكون الشيء الواحد مفارقا و مخالطا فمحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على هذا الوجه لا لما ذكره جماعة من أهل العلم منهم الشيخ المقنول في كتاب المشارع و المطارحات من أن النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجرى فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور و الأعراض و لا لما قيل إن المخالطة ليست إلا لعلاقة البدنية فلا يلزم مما ذكره القائل إلا كون شيء واحد مجردا عن العلاقة و ذا علاقة و هذا على هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرد و العلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما أما العلاقة في وقت و التجرد وقت آخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت و بعده أما بطلان الأول فلما علمت أن النفس في أول حدوثها صورة مادية ثم تصير مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطا و مفارقا فليجز في عكسه و أما بطلان الثاني فلأن نفسية النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقة أمر ذاتي لها و هو نحو من أنحاء وجود الشيء بالذات و لهذا قسموا الجوهر إلى أقسام هي أنواع محصلة لمقولة الجوهر و عدوا من تلك الأنواع النفس نوعا قسيما للعقل فعلم أن النفس ليست ذاتا شخصية تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه - بإضافة زائدة عليه.

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 378

فالحل و التحقيق كما ذهبنا إليه من أن كون الشيء مفارقا عن المادة و مخالطا لها إنما يستحيل فيما لا يتبدل أنحاء وجوداته و نشأته فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود و مع التعلق نحو آخر و بعد التعلق نحو آخر و ليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامة لأن بينها عليه<sup>٦٩٥</sup> و معلولية و وجود العلة لا يغير وجود المعلول - إلا بالكمال و النقص و لا وجوده يغير وجودها إلا بالنقص و الكمال فتأمل.

و بالجملة فللنفس الإنسانية نشآت بعضها سابقة و بعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الإنسانية كالحيوانية و النباتية و الجمادية و الطبيعية العنصرية و النشآت اللاحقة كالعقل المنفعل و الذي بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعال و ما فوقه.

<sup>695</sup> ( 1 ) إن قلت إذا كان منظور هذا الفاضل إلزام التسلسل كفي فيه أخذ حيثية الحدوث- إذ الكلام في الحادث الثاني و الثالث و هكذا كالكلام في الحادث الأول في الاحتياج إلى العلة- فلا حاجة إلى أخذ حيثية البساطة بل يلزم التسلسل على تقدير كون تلك العلة مركبة مع أنه لم يورده عند قوله و لا جائز أن تكون تلك العلة مركبة إلخ.

قلت لا يلزم التسلسل على تقدير كون علة الحادث مركبة و ينكشف جلية الحال- بذكر بعض مما نقل عنه في الأمور العامة 378 قال الفاضل بعد ذكر الدليل و يلزم منه أن تكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها أيضا و إلا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة يوجب لأجل حدوثها حدوث علتها و لأجل بساطتها بساطتها و لزم التسلسل لتركيبه من علل و معلولات غير متناهية بخلاف ما لو كان علة الحادث مركبة خارجية فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركيبها من أمرين قديم و حادث و يكون الحادث منها شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة و الشرط جاز أن يكون عدميا فلا يجتمع إذن أمور موجودة و لها ترتب العلوية و المعلولية إلى غير النهاية انتهى ما أردناه من كلامه نعم يرد أنه طول المسافة- فإن النفس لما كانت بسيطة عنده كما صرح في آخر كلامه بقوله لكن النفس يستحيل أن يكون مركبة كفي أن يقال لو كانت النفس حادثه و هي بسيطة أيضا لافتقرت من حيث إنها حادثه إلى علة أخرى حادثه و من حيث إنها بسيطة إلى أن يكون علتها بسيطة إلخ- و هو قد أوقع التردد بالبساطة و التركيب في علتها و نحن في نفسها من أول الأمر- و أيضا فيما ذكره بقوله أما الأول فلأنه إلخ غني عما ذكره بقوله و هذه العلة إما أن تكون موجودة إلخ، س ر ه

نقل كلام لتشييد مرام:

قد تمسك بعض الأفاضل على قدم النفس بأنها لو كانت حادثه- لافتقرت إلى علة بها يجب وجودها و هذه العلة إما أن تكون موجودة قبل حدوث النفس أو لا يكون كذلك و الأول يقتضى أن تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة و هو محال و الثاني لا يخلو إما أن تكون تلك العلة بسيطة أو مركبة لا جائز أن تكون بسيطة و إلا لافتقرت من حيث إنها حادثه إلى علة أخرى حادثه و من حيث إنها بسيطة إلى أن تكون علته بسيطة- أما الأول فلأنه لو لم يكن للحادث علة حادثه لكان إما أن لا يفتقر إلى علة أصلا و هو ظاهر البطلان أو تكون مفتقرة إلى علة دائمة و حينئذ يكون وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح و بطلانه ظاهر أيضا و أما الثاني فلأنه لو كان للبسيط علة مركبة فإن استقل كل واحد من أجزائها بالتأثير فيه فلا يمكن استناد المعلول إلى الباقي و إلا إن كان له تأثير في شيء من المعلول و للباقي تأثير في باقيه كان المعلول مركبا و إن لم يكن لشيء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلة- فإن كان عدما لم يكن مستقلا بالتأثير في الوجود و إن كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب إن كان بسيطا و في صدور البسيط عنه إن كان مركبا و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا و قد فرض مؤثرا هذا خلف- لا جائز أن تكون تلك العلة مركبة لما تقدم أن كلما علته التامة مركبة فهو مركب- لكن النفس يستحيل أن تكون مركبة فلا تكون علته كذلك انتهى كلامه.

قال العلامة الشيرازي معترضا عليه لا يخفى أن كلامه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركب و قد علمت ما عليه في أواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز أن يكون للشيء البسيط علة مركبة.

أقول قد علمت منا في كلامنا على القاعدة المذكورة أجوبة جميع ما ذكره هو و غيره- و حل ما عقده في تجويز تلك القاعدة و تصحيحها من النقض الإجمالي على حجة فسادها- و المناقضة و المعارضة في مباحث العلة و المعلول من هذا الكتاب فارجع إلى النظر فيها إن اشتهيت حتى يظهر لك حقيقة أن المعلول البسيط لا يمكن أن يكون له علة مركبة

و مع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لأنها غير بسيطة الحقيقة و كذا كل ما يوجد في الزمان و الحركة كالطبائع الصورية و غيرها و الله ولى الإنعام



## فصل (4) فى أن النفس لا تفسد بفساد البدن

استدلت الحكماء عليه

كما قرره الشيخ و غيره بأن النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو إما أن يكونا معا فى الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر - فإن كانا معا فلا يخلو إما أن يكونا معا فى الماهية أو لا فى الماهية و الأول باطل - و إلا لكانت النفس و البدن مضافين لكنهما جوهران هذا خلف و إن كانت المعية فى الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لها و لا يوجب عدم الآخر و إما أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فى الوجود فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن فإن كان المتقدم فى الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمانياً<sup>٦٩٦</sup> أو ذاتياً و الأول باطل لما ثبت أن النفس ليست موجودة قبل البدن و أما الثانى فباطل أيضاً لأن كل موجود يكون وجوده معلول شىء كان عدمه معلول عدم ذلك الشىء إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن العلة كافية فى إيجابه فلم تكن العلة علة بل جزءاً من العلة هذا خلف فإذا كان البدن معلولاً للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس و التالى باطل لأن البدن قد ينعدم لأسباب أخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فباطل أن يكون النفس علة للبدن و باطل أيضاً أن يكون البدن علة للنفس لأن العلة أربع و محال أن يكون فاعلاً لها فإنه لا يخلو إما أن يكون علة فاعلياً لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر زائد على جسميته و الأول باطل و إلا لكان كل جسم كذلك و الثانى أيضاً باطل أما أولاً فلما ثبت أن الصورة المادية إنما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 381

تفعل ما تفعل بواسطة الوضع و كلما لا يوجد<sup>٦٩٧</sup> إلا بواسطة الوضع استحال أن يفعل فعلاً مجرداً عن الوضع و الحيز و أما ثانياً فلأن الصورة المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه و الأضعف لا يكون سبباً للأقوى و محال أن يكون علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة و مستغنية عن المادة و محال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو غائية فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس فإذا لم يكن بين البدن و النفس علاقةً واجبةً الثبوت أصلاً فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر.

فإن قيل أ لستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس و الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فإذا كان البدن شرطاً لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها.

<sup>696</sup> ( 1 ) احتمال الزمانية مع اختيار الشق الذي هو احتياج أحدهما إلى الآخر لاستيفاء الاحتمالات فإن الأشاعرة يجوزون تخلف المعلول عن العلة أو تخلف العلة إياه، س ره  
<sup>697</sup> ( 1 ) فهانذا لا يتصور الوضع من وجهين أحدهما أن المعدوم لا يتصور الوضع بالنسبة إليه و ثانيهما أن المجرد لا وضع له و إن كان موجوداً، س ره

فقالوا<sup>٦٩٨</sup> إنا قد بينا أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر فلا بد و أن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث و كان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق<sup>٦٩٩</sup> أن يكون ذلك الشرط مستعدا لأن يكون آله للنفس في تحصيل كمالاتها و النفس لذاتها مشتاقه إلى الكمال لا جرم حصل لها شوق طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن و التدبير فيه على الوجه الأصح و مثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه عله لعدم الحادث هذا صورة ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس و من في طبقتة.

أقول و فيه مساهلات و مواضع أنظار

أما في الاستدلال فنقول إن القول بأن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 382

الصحابة بين النفس و البدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل و معتقد سخيف كيف و هم قد صرحوا بأن النفس صورة كمالية للبدن و قد عرفوه بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة و حكموا بحصول نوع طبيعي له حد نوعي من جنس و فصل ذاتيين كالإنسان و الفلك و غيره و مثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقة العلية و المعلولية.

فالحق أن بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايين و لا كمعية معلولى عله واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط و تعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة و الصورة و التلازم الذى بينهما كما علمت في مبحث التلازم بين الهبولى الأولى و الصورة الجرمية فلكل منها حاجة إلى الآخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققة إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها<sup>٧٠٠</sup> و النفس مفتقرة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعيينها الشخصية و حدوث هويتها النفسية.

إذا تقرر هذا فنقول قولهم فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما زمانى أو ذاتى.

٦٩٨ ( 2 ) حاصله أن الشرط إنما هو شرط الإضافة من الفيض المطلق لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص و أيضا الحدوث ليس الوجود المحمولى للشيء بل بعدية الوجود للعدم كأنه الحد المشترك بينهما سلمنا أنه الوجود لكنه الوجود العارض لوجود الشيء و أيضا الشرط شرط لمتاه لا لأصل الوجود، س ر ه

٦٩٩ ( 3 ) يعني هذا الشرط و هو البدن كما هو شرط حدوث النفس كذلك محل تصرفها- بخلاف مثل حركة الفلك فإنها شرط و ليس محل تصرفها فقد أشار إلى بيان آخر في الجواب بأن البدن شرط الاستكمال، س ر ه

٧٠٠ ( 1 ) أي حقيقتها العقلية بقرينة المقابلة أو المراد الإطلاق بحسب مراتبها في استكمالها الجوهرية و في أسنانها الزمانية فإن فيها أصلا محفوظا لا يقدح تبدلها في بقائه و على أي التقديرين ليس المراد المطلق بمعنى الفرد المنتشر من النفوس الكثيرة- أو المفهوم الكلي الصادق عليها بما هو مفهوم كما في صورة ما بالنسبة إلى الهبولى الأولى أيضا، س ر ه

قلنا إن تقدمها على البدن ذاتي.

قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه إلا بعدمها.

قلنا الأمر هكذا فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس- و لا وجوده مع عدمها و الذي يبقى بعد النفس و ما يجرى مجراها في نوعها على الإطلاق- ليس ببدن أصلا بل جسم من نوع آخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس- و النفس شريكه علة البدن.

فليس لأحد أن يقول لو كانت النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة إلى البدن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 383

لأن<sup>701</sup> توسيط المادة بوضعها في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فإذا لم تكن النفس في فعلها و لا في ذاتها مفتقرة إلى المادة لم تكن نفسا بل عقلا.

لأننا نقول النفس و كل صورة سواء كانت مادية الوجود أو مادية الفعل فإنما يؤثر في نفس تلك المادة و حالاتها لا على وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشركة مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علة مقيمة للبدن و هي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة إلى البدن افتقار الصورة في أحوالها المشخصة إلى المادة القابلة.

و قولهم و الثاني أي كون البدن علة للنفس باطل لأن العلل أربع إلخ.

قلنا نختار أن البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفساني و قد سبق أن نفسية النفس أي كونها بحيث تتصرف في البدن و تستكمل أمر ذاتي لها و وجود حقيقي لها و ليست النفسية لهذا الوجود كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها و هويتها- بل كونها نفسا ككون الصورة صورة و المادة مادة من حيث إن المسمى و المفهوم الإضافي- موجود بوجود واحد و ككون الواجب صانع العالم و كما أن عالمية الباري بالأشياء- و قدرته على الكل ليست بأمر زائد على ذاته فكذا نفسية النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيرى ليست بأمر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم و الماهية.

فقولهم في نفى كون البدن علة مادية إن النفس مجردة و المجرد مستغن عن المادة- فنقول المجرد و هو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالأجسام أصلا و ليست النفس كذلك فالدليل المذكور إن أقيم على أن

701 ( 1 ) و الحال أن تأثير القوى الجسمانية بمشاركة الوضع لا يتصور لها بالنسبة إلى مواد أنفسها أسند الإشراقيون هذه الآثار إلى الصور النوعية المفارقة أعني أصحاب الأصنام- و قد مر في مبحث المثل من الأمور العامة إسناد الشيخ الإشراقي التغذية و التنمية و التصوير- في النبات إلى صاحب صنمه، س ر ه

الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها و لا تعلق لها بالأجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح و لكن كون الشيء عقلا مفارقا ينافى كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئي المعين على وجه يفعل و يستكمل به ضربا من الانفعال و الاستكمال و قد علمت أن ليس بين النفس و البدن مجرد معية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 384

كالحجر الموضوع بجانب الإنسان بل هي صورة كمالية للبدن و نفس له و يتركب منهما نوع طبيعي و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقا عن الأجسام و المفارق ليس وجوده هذا الوجود التعلقي و ليس كون البدن آله لها ككون المنحت و المنشار آله للنجار- حتى يستعملها تارة و يتركها أخرى و الذات المستعملة هي كما هي من قبل و من بعد و لا كونها في البدن ككون الربان في السفينة و صاحب الدار في الدار تدخل فيها و تخرج عنها و السفينة بحالها و الدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفساني بعد البدن نعم قد دل على أن الجوهر المفارق العقلي- غير فاسد بفساد البدن.

بقي النظر في أن النفوس بعضها أو كلها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر- لا تعلق له بالجسم و لا حاجة إلى استعماله و الاستكمال به و بقي الكلام في كيفية هذا التحول و الانقلاب الجوهرى و طرو حاله بها يصير الجوهر المتعلق الوجود بالمادة جوهرًا مفارقًا عنها و ستعلم كيفية هذا عن قريب.

و أما الذى ذكره من أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير كان صدور الفعل عنه فى وقت دون ما قبله موقوفا على شرط و شرط الحدوث لأمر غنى فى وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل أو مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه فإن حدوث<sup>٧٠٢</sup> الشيء ليس إلا وجوده الخاص به و ليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد فإذا عدم<sup>٧٠٣</sup> الشرط عدم المشروط.

و أيضا لا معنى لكون أمر مادى استعدادا أو شرطا لوجود جوهر مفارق الذات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 385

702 ( 1 ) ليس كذلك فإن الحدوث هو الحد المشترك بين الوجود و العدم و ليس وجودا و لا عدما و قد مر فى الأمور العامة فى دفع شبهة من نفى التأثير و التأثير فى حال الحدوث لا فى حال الوجود و لا فى حال العدم و قوله و ليس صفة زائدة ممنوع كيف و نسخ الوجود معرى عن الحدوث فشرطها ليس شرطه أ لا ترى أن علة الأربعة ليست علة الزوجية مع أنها لا تنفك عن لازمها، س ره  
703 ( 2 ) ممنوع إذ علة الحدوث قد تكون غير علة البقاء كما فى علة حدوث البناء و علة بقائه فها هنا شرط حدوث النفس البدن و علة بقائه العقل الفعال، س ره

غنى الوجود عن المواد و أحوالها كما هو عندهم و بالجملة استعداد<sup>٧٠٤</sup> المادة لا يكون إلا لما يكون حالا من أحوالها و لا معنى لكون الشيء مستعدا لأمر مباين الذات عنه- فكن مترقبا لما يتلى عليك إن شاء الله تعالى

## فصل (5) فى أن الفساد على النفس محال

ذكروا فى بيانه حجتين

إحداهما أن النفس ممكنة الوجود و كل ممكن فله سبب فى وجوده

فللنفس سبب و السبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التى باعتبارها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 386

كان سببا استحالة انعدام المسبب كما سبق ذكره فى مباحث العلة و المعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شىء من أجزاء سببها التام و الأسباب أربعة- و يستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلى لأن السبب الفاعلى لها كما سنبين جوهر عقلى مفارق الذات من جميع الوجوه عن المادة فيمتنع عدمه لأن الكلام فيه كالكلام فى النفس و محال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادى لأنها قد بينا أن النفس ليست مادية بل مجردة و محال أن يكون لعدم السبب الصورى لأن صورة النفس بعينها ذاتها- و لأن الكلام فى عدم ذلك السبب الصورى كالكلام فى عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل و محال أن يكون لعدم السبب التامى لهذا الوجه أيضا فيمتنع عدم النفس مطلقا و أما الصور و الأعراض التى يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة<sup>٧٠٦</sup>

704 ( 1 ) خلاصة الإشكال من وجهين- أحدهما أنه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص و وقت خاص- مع تساوي نسبته إلى كل الأوقات و تجرده عن كل المواد.

و ثانيهما أن المستعد له لا بد أن يكون حالا من أحوال المستعد متصلا به و المستعد مستكملا بذلك المستعد له و المفارق مباين الذات عن المواد و الأجسام فكيف يكون حالا لها و بالحقيقة هذا هو الإشكال الذى سينقله عن أفضل المتأخرين المحقق الطوسي قدس سره فى الميعاد المشرقى و لهذا قال فكن مترقبا و أقول هذا كلام حق و إشكال صعب لكن بعضه مشترك الوجود عليهم و عليه قدس سره كما سيشير إليه فى موضعين من أن الوجود التجردى الروحاني فى البقاء كيف حدث و ما هو جوابه من أن الحادث وجود الرابط بينهما فهو جوابهم و لكن أين الثريا من الثرى إذ يلزم عليهم قدم النفس ذاتا- إذ الحادث إضافة مقولية لها لا ذاتها و على طريقته قدس سره من أنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء و أنها فى أول الأمر كالطباع السبالية و أن الإضافة وجودية إشراقية- حادثة ذاتا فى أول الأمر و إن انسلخت فى آخر الأمر عن الزمان و لا يصدق على وجودها المضى و الحال و الاستقبال بل جميع الأزمنة و الزمانيات بالنسبة إليها تصير كالآن و الأمكنة و المكانيات كالنقطة و كيف لا و هذا هكذا بالنسبة إلى مدرجاتها الكلية فضلا عن ذاتها المجردة و أيضا على طريقته هي ذات أطوار و شئون ذاتية و على طريقته ليس لها إلا مقام واحد هو مقام التجرد و أما أنه ما حامل استعداد وجودها التجردى البقائى- فسبحقته عن قريب، س ره

705 ( 2 ) ما مضى كان محالية الفساد عليها بفساد البدن و هاهنا محالية الفساد عليها مطلقا، س ره

706 ( 1 ) حتى الفاعلية و هاهنا إشكال ظاهر الوجود 386 و قد نقله السيد المحقق الداماد- عن المحقق الطوسي قدس سرهما فى القيسات و قد وصفه السيد قدس سره بأنه من مستصعبات العقد التعضيلية و هو أنه إذا عدم شىء فى العالم لزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك لأن عدم ذلك الشىء إما لعدم شرطه أو شرط علته أو لعدم جزء علته و الكلام فى عدمه كالكلام فيه حتى ينتهي إلى الواجب تعالى لأن الموجودات بأسرها ينتهي فى سلسلة الحاجة إلى الواجب تعالى و الجواب أن عدم الحادث ينتهي إلى عدم مرتبة و قطعة من حقيقة متجددة بالذات كالتبيعة الجوهرية السبالية الوجود عند المصنف و كالحركة الوضعية الفلكية عند القوم و تلك الحقيقة كل حد منها ضروري العدم عند وجود حد آخر بلا حاجة إلى علة أخرى

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 387

العدم على أحد أسبابها حتى الفاعلية لكون فاعلها القريب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمزجة مختلفة فيعد استعدادات مختلفة وقد سبق أن الأمر هاهنا ليس كذلك.

## الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 388

و ثانيتهما<sup>٧٧</sup> أن كل متجدد فإنه قبل تجدده ممكن الوجود

المتجدد و إلا لكان ممتنعاً و الممتنع غير موجود فإذا المتجدد غير المتجدد هذا خلف و نعى بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت و ذلك الاستعداد التام يستدعى محلاً لأن الذي يوجد فيه إمكان وجود الشيء هو الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أي استعداده القريب.

إذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء - يوجد فيه إمكان ذلك الفساد و ذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد و الذي فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد فإذا ذلك الشيء مادة النفس فيكون للنفس مادة فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صح عليها

كضرورة عدم يوم الجمعة في يوم الخميس و يوم السبت فإذا انتهى عدم الحادث إلى عدم تلك المرتبة من تلك الحقيقة السببية الوجود يقال عدمها ذاتي و الذاتي لا يعلل فلا ينتهي إلى عدم الواجب تعالى فالجاعل جعل نفس ذاتها جعلاً بسيطاً - لا أنه جعلها متقضية متجددة و السيد قدس سره أشار أولاً إلى ما ذكرناه و ثانياً إلى تحقيق آخر بقوله 386 فإذاً يجب علينا أن نقطع وريد الشبهة و نجب عرق الإعضال فنقول - ما حققناه لك أن الحدوث و الزوال في عالم امتداد الزمان لا يتصحح إلا بالانتهاء إلى طبيعة متجددة متصرمة يكون طباع جوهرها ثبات اتصال التجدد و التصرم و سيلان استمرار الحدوث و البطلان من غير استناد في الانقضاء و التصرم إلى علة خارجة عن ذاتها يضمن للمتأمل المخرج عن هذه المضايق و لكننا نستأنف الآن بياناً طرفاً من سبيل آخر فاعلمن أنه إنما يعتاض الأمر هنالك على من بتوهمات الفاسدة بحسب أن العدم الطاري على الشيء الكائن الفاسد في الزمان حادث متجدد في متن الواقع و طرو العدم عبارة عن تجدد البطلان بعد التقرر و أن انعدام الشيء الزماني إنما هو بارتفاع وجوده الحاصل في زمن حصوله - من تلقاء الجاعل الموجب عن وعاء التحقق عن زمان الحصول و أن العدم فعل الفاعل - و الفاعل فاعل البطلان و أن عدم حصول الشيء في زمان ما غير متحقق الصدق إلا في ذلك الزمان و مع تحققه لا قبله و أن انتفاء المانع متقدم على وجود المعلول بالذات - تقدماً بالطبع لكونه من أجزاء علته التامة و شيء من تلك الأوهام ليس له في عالم العقل من نصيب و لا في إقليم الحكمة من خلاق و أن في المتكلمين و المتفلسفين أقواماً و عشائر تلك أمانيهم و من هو على بصيرة في أمره يعلم أن ما يحدث و يتجدد و يعقل فيه الفعل - و القبول يكون لا محالة شيئاً ما يعبر عنه بالليسية و الانتفاء بل هو سلب محض و ليس صرف لا يخبر إلا عن لفظه و لا يروم بمفهومه إلا أنه ليس في الحصول أمر ما أصلاً و إنما طرو العدم على الكائن الزماني هو سلب وجوده في الزمان العاقب سلباً صرفاً ثم قال أ فليس من المنصرح أن ارتفاعه عن زمانه في قوة اجتماع النقيضين و عن الزمان البعد غير معقول إذ لم يكن متحققاً قط فإذاً قد استوى و استبان أن الزوال حقيقة انقطاع اتصال الفيضان لعدم الإفاضة الإيقانية المعبر عنها في القرآن الحكيم و التنزيل الكريم تارة بالحفظ<sup>١</sup> و لا يؤدّه حفظهما<sup>٢</sup> و تارة بالإمسك<sup>٣</sup> و يُمسك<sup>٤</sup> السّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنْ تَرُوتَا<sup>٥</sup> و أنه لا عدم إلا و هو أزلي - و أن طرو العدم على الحادث الزماني إنما معناه المحصل تخصيص وجوده بزمان ما محدود - في جهة النهاية بحد بعينه كما هو محدود في جهة البداية كذلك و ذلك الوجود المحدود بحدي الطرفين غير مرتفع لا عن الدهر و لا عن ذلك الزمان المحدود في الجهتين ثم قال فإذاً قد بزغ أن العدم اللاحق بالكائن الفاسد أزلي ليس يصح استناده إلى عدم تحقق العلة التامة لحصول الوجود في الزمان العاقب من بدو الأمر في الأزال و الأباد رأساً كما أن العدم السابق قبل حصول الوجود الحادث في الزمان الأول أيضاً كذلك لا أنه متجدد مستند إلى انتفاء جزء ما من أجزاء العلة التامة للوجود الحاصل في زمان الكون فإن العلة التامة لذلك الوجود و لأي وجود قد دخل في التحقق غير منقضية أبداً و إنما الصحيح أن العلة التامة لتقرر ما مفروض و وجود ما مقدر غير داخلة في التحقق من بدو الأمر أزلاً و أبداً و العدميات الأزلية سابقة كانت أو لاحقة من حاشيتي الوجود الكائن في زمان يعلية متسلسلة في العلية و المعلولية على الجهة اللايقينية بما هي متمثلة في لحاظ العقل متميزة بحسب الإضافة إلى الملكات لا إلى نهاية أخيرة يقف الأمر عندها فليستين انتهت كلماته النورية و إنما نقلناها بطولها مع كونه خروجاً عن طور هذه الحاشية لاشتمالها على تحقيقات شريفة نافعة في هذا المقام و في مقامات آخر فليدرك بعد غوره و ليذعن حسن طوره، س ره

707 ( 1 ) حاصله أن الفساد أمر متجدد و كل متجدد كونا كان أو فساداً مسبوق بحامل استعداد - و حامل استعداد فساد النفس إما هي و هو ظاهر البطلان و إما مادة لها و لا مادة لها و على تقدير جوازها يلزم الخلف إذ المادة هي الجزء المقوم و إذا لم يكن لها وضع و حيز و نحوهما - كانت هي النفس الباقية، س ره

الفساد احتاجت إلى مادة أخرى و لزم التسلسل و هو محال و إذا انقطع التسلسل فذلك السخ الباقي مما لا يجوز عليه الفساد و العدم و هو جزء النفس و لا يكون جزءها الباقي ذات وضع و إلا لكانت النفس منافية لمقارنته الصور العقلية و لكانت ذات وضع و حيز و هو محال كما بين و إذا كان ذلك الشيء الذي ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع و الحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعى بالنفس إلا جوهرها مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم.

فإن قيل أ ليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز أن يحصل في تلك المادة قوة فسادها.

فتقول الفرق ثابت لأن الذي فيه قوة الحدوث هو البدن و ذلك مما يصح أن يبقى مع الحدوث أما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس و بالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا ما في مسفورات القوم و الحجتان إنما تنهضان دليلا على امتناع الفساد على جوهر بسيط - مبين الوجود عن المادة و لواحقها لا على امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطي

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 389

التعلقى و مثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه و حدوثه بحدوث البدن بل لا تجدد له أصلا فإن كل ما هو كائن فاسد و كل ما لا فساد له لا كون له و بالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع أن يكون حادثا و مفارقا عن المادة إلا بأن تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية و صيرورته مجردا بعد ما كان متعلقا.

بقي الإشكال<sup>٧٠٨</sup> في أن وجوده التجردى كيف حدث و المجرد لا تعلق له بمادة و لا له استعداد وجود.

و الجواب عنه كما سيجيء حسب ما وعدناه لك و أنموذج ذلك الجواب أن صيرورة النفس مجردة ليست عبارة عن حدوث وجود أمر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقى و رجوعها إلى مبدئها الأصلي فبالحقيقة حدوث الأمر المجرد لشيء - عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث<sup>٧٠٩</sup> الحافظة للنفس و هى خزانة معقولاتها - و أما الذى ذكرها هنا من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث و حامل قوة الفساد و أن البدن فيه قوة حدوث النفس لأنه يبقى معها و ليس فيه قوة الفساد إذ لا يبقى معها.

<sup>708</sup> ( 1 ) أي في البقاء لا في الحدوث كما هو مذهب المصنف قدس سره هذا ما أشرنا إليه سابقا من أنه مشترك الوجود، س ره  
<sup>709</sup> ( 2 ) فإن ذات العقل الفعال ليس له حدوث في زمان و لا له وجود استعدادي إلا أنه بما هو حافظة و خزانة للنفس حادث، س ره

ففيه مغالطة مبناها اشتراك لفظ القبول و إطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية<sup>٧١٠</sup> و تارة بمعنى الانفعال و الاتصاف أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فإن حامل قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي بل شيء آخر كالنطفة و ما يجرى مجراها- و هو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية و البدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 390

المستكمل بها الاستكمال الجزء المادى بالجزء الصورى من المركب و يجوز أن يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها و الذى يقبل الفساد شيء آخر هو باق مع الفساد فى قابل كل<sup>٧١١</sup> من الطرفين أى الكون و الفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء و اعتبار ما فيه الشيء و إهمال الفرق بينهما مغلط فكن متيقظا فاستمع ما سيقرع سمعك يوم يناد المناد من مكان قريب

### فصل (6) في ذكر ميعاد مشرقى

اعلم أن المحقق الفاضل أفضل المتأخرين نصير الدين محمد الطوسى ره قد بعث رسالة إلى بعض معاصريه من العلماء هو العالم التحرير شمس الدين الخسرو شاهى و سأل عنه بعض المسائل المعضلة طالبا للكشف عن وجوه إعضالها و حل عقد إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب و كانت مسألة بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابة و قد قررها بقوله ما بال القائلين بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الإنسانية و امتنعوا عن تجويز فنائها- فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا و إن جعلوها لأجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم فى الأصل- و كيف<sup>٧١٢</sup> ساغ لهم أن جعلوا جسما ماديا حاملا لإمكان وجود جوهر مفارق مباين

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 391

<sup>710</sup> (3) و القابل بهذا المعنى لا يجمع المقبول و إلا لزم اجتماع القوة و الفعلية بخلاف القابل بمعنى المنفعل و المستكمل فإنه يجمع المقبول و إلا لم يكن منفعلا و لا مستكملا- و البدن قابل لوجود النفس و حدوثها بالمعنى الثانى و ليس يقابل له بالمعنى الأول فإن حامل قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي إلخ، ل ره

<sup>711</sup> (1) كما أن المادة تطلق على حامل قوة الشيء و يجمع الفقدان و تطلق على حامل الصورة و تجماع الوجدان كذلك قابل كون الشيء قد يجمع الاستعداد و الفقدان و قد يجمع الفعلية و الوجدان و يمانع القوة و الاستعداد و هكذا قابل الفساد و هذان مراده باعتباري ما منه و ما فيه و أما الاعتبار أن لما بالذات و ما بالعرض فهما أن البدن قابل بالذات للنفس و حامل قوة النفس باعتبار اشتماله على أجزاء المني المنخلق منها الأعضاء الأصلية فهو حامل القوة بالعرض و هكذا في حامل قوة الفساد و قابل الفساد المجمع للوجدان، س ره

<sup>712</sup> (2) أي نغمض أولا عن صحته و سقمه و نقول إن ساغ كون الجسم حاملا لكون النفس- فليسغ كونه حاملا لفسادها ثم ننقده و نقول كيف ساغ أن يكون الجسم حامل استعداد المجرد و المجرد استعداد و قوة له ثم كيف يكون الشيء مستعدا لأمر مباين كما مر، س ره



الذات إياه فإن جعلوها من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل - لإمكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحثيئة بعينها ذات حامل لإمكان العدم و بالجملة ما الفرق بين الأمرين فى تساوى النسبتين هذا ما ذكره بعبارة المتقحة الواضحة الدالة على أن ما أجيب عن هذا الإشكال فى الكتب حتى فى شرحه للإشارات غير مشبع و لا تام عنده.

و نحن قد أجبنا<sup>٧١٣</sup> عن هذا السؤال فى سالف الزمان بأن البدن الإنسانى - استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفه فيه تصرفا يحفظ به شخصه و نوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا للتدابير البشرية و الأفاعيل الإنسية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالى لا يمكن إلا بقوة<sup>٧١٤</sup> روحانية ذات إدراك و عقل و فكر و تميز فلا محالة تفيض من المبدأ الفياض

### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 392

الذى لا بخل و لا منع فيه جوهر النفس و حقيقتها فإذن وجود البدن بإمكانه الاستعدادى - ما يستدعى إلا صورة مقارنة له متصرفه فيه بما هى صورة مقارنة و لكن جود المبدأ الفياض - اقتضى صورة متصرفه ذات حقيقة مفارقة أو ذات مبدأ مفارق و كما أن الشىء الواحد - يجوز أن يكون جوهرًا من جهة و عرضًا من جهة أخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة فى الذهن لما تقرر عندهم أنها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية و عرض مفقود إليه بحسب هذا الوجود الذهنى العلمى بل كيف نفسانى عندهم و كذا يجوز أن يكون شىء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة أخرى كالوجود و الماهية لشيء واحد فكذلك يجوز أن يكون شىء واحد كالنفس الإنسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية أو له ذات عقلية ماديا من حيث كونه متصرفا فى البدن أو له قوة متصرفه فى البدن فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات و مادية من حيث الفعل فهى من حيث الفعل مسبوقه باستعداد البدن حادثه بحدوثه زائلة بزواله و أما من حيث حقيقتها الأصلية

<sup>713</sup> (1) أي وافقنا القوم و ارتضينا سابقا جوابهم سيما مع بذلنا الجهد فى تنقيحه كما أشار إليه و لكن فى مباحث الماهية قريبا بمبحث تحقيق المثل عبر عنه بما يقال، س ره

<sup>714</sup> (2) ليس المراد أن البدن استدعى صورة متصرفه مقارنة و كان هذا الاستدعاء فى الواقع غلطا و خطأ فإن التصرف فى البدن الإنسانى إنما يكون بقوة روحانية حتى يقال لا غلط فى الطبيعيات و لا خطأ فى استعدادات المواد حيث لا روية و لا أن الواهب رأى أن اللائق بحاله القوة الروحانية المميزة المفكرة فأعطى ما هو مقتضى لسان حاله حتى يقال - كان البدن حينئذ حامل استعداد القوة المجردة للإشكال بحاله و لا المراد أن البدن - استدعى القوة المتصرفه المقارنة و أصاب و أعطاه الواهب إياه إلا أنه زاد على ما استدعاه - بمحض الجود بإعطاء حقيقة مفارقة أيضا تلك المقارنة رقيقتها و ظلها أو مبدأ مفارق تلك القوة المقارنة خادمة حتى يقال هذا خلاف مقتضى العدل إذ لو لم يشترط الاستعداد لوهب الفياض النفس الناطقة للنملة بمحض الجود بل المراد كما سيشير إليه أن مادة البدن استدعت و استعدادت للقوة الروحانية أيضا و لكن بالعرض و مقتضى العدل أن الهبات على حسب الاستعدادات و لو بالعرض.

إن قلت إن لم تكن لتلك الحقيقة المفارقة حامل إمكان وجود كانت داخلة تحت القاعدة القائلة بأن ما لا حامل لإمكان وجوده لا يوجد بعد العدم فلم يكن حادثه و إن كانت مادية و لا يمكن أن يقال لها حامل إمكان الوجود بالعرض إذ يقال كذلك لها حامل إمكان الفساد بالعرض. قلت نلتزم ذلك كما يرشد إليه ما يأتي من قوله و هي من حيث الفعل مسبوقه باستعداد البدن إلى قوله هذا ما سنح و لكن إياك و أن تفهم من قوله بالعرض الكذب و الاعتبارى المحض و أيضا إياك و أن تفهم من قبيل حركة جالس السفينة بالعرض بل هذا من قبيل وجود الكلي الطبيعى بالعرض لتحقق الوجود الخاص و وجود الجنس بالعرض لوجود الفصل فى البساط، س ره

أو مبدأ حقيقتها فغير مسبوقه باستعداد البدن إلا بالعرض و لا فاسده بفساده و لا يلحقها شيء من نقائص  
الماديات إلا بالعرض فتدبر.

هذا ما سنعلم لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح و أما الذي نراه الآن أن نذكر في دفع  
هذا السؤال و حل الإعضال فهو أن للنفس الإنسانية مقامات و نشأت ذاتية بعضها من عالم الأمر و التدبير **قُلِ  
الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي** و بعضها من عالم الخلق و التصوير **مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ**<sup>٧١٥</sup>  
فالحديث

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 393

و التجدد إنما يطء ان لبعض نشأتها فنقول لما كانت للنفس الإنسانية ترقيات و تحولات من نشأة أولى إلى  
نشأة أخرى كما أشير إليه<sup>٧١٦</sup> بقوله تعالى **وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ - ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَإِذَا**  
ترقت و تحولت و بعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ إلى  
البدن و أحواله و استعداده- فزوال استعداد البدن إياها يضرها ذاتا و بقاء بل تعلقا و تصرفا إذ ليس  
وجودها<sup>٧١٧</sup> الحدوثي هو وجودها البقائي لأن ذلك مادي و هذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها  
كحالها عند استكمالها و مصيرها إلى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء و مثالها  
كمثال الطفل و حاجته إلى الرحم أولا و استغنائه عنه أخيرا لتبدل الوجود عليه و كمثال الصيد و الحاجة في  
اصطياده إلى الشبكة أولا- و الاستغناء في بقائه عند الصياد أخيرا ففساد الرحم و الشبكة لا ينافي بقاء المولود  
و الصيد و لا يضره و أيضا حاجة الشيء إلى أمر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية إليه كحاجة الوجود  
المعلولي إلى جاعل دون ماهيته لأنها غير مجعولة كما مر مع أنه من لوازم الوجود و ككون وجود المثلث  
معلولا و عدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولا.

ثم اعلم أن العلة المعدة علة بالعرض عند التحقيق و ليست عليتها كعلية العلة الموجبة حتى يقتضى زوالها  
زوال المعلول و ما ذكره من قولهم كل ما لا حامل لإمكان

<sup>715</sup> ( 1 ) الإنشاء من الأرض في الآخرة باعتبار أن البدن الأخروي الذي له الصورة الحسنة أو الشوهاء و صورة الأعمال من الحور و القصور و  
الزمهريز و الحرور و غير ذلك- إنما حصلت كلها في هذا البدن الدنيوي و هذه النفس من حركاتها و ملكاتها فأنشأها و إن كان من الأعمال و  
الملكات كما هو مقتضى تجسم الأعمال المبرهن عليه و الوارد في الملة البيضاء إلا أنها بواسطة البدن الترابي الدنيوي و أيضا إنشاء هذا البدن  
الدنيوي من الأرض بعينه إنشاء البدن البرزخي و الأخروي لأنهما شديدا هذا و كمالهما و التفاوت بينها كالتفاوت بين صورة في لوح أو موضوع و  
بين هذه الصورة إذ أغنت عنه و شبيهة الشيء بصورته و أيضا هذية الثلاث و هويتها بهوية النفس و سيجيء تحقيقه في المعاد، س ر ه  
<sup>716</sup> ( 1 ) بالصور الطبيعية ثم صورناكم و صورنا أعمالكم بالصور المثالية: **ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ** أي ادرجوا و انطوا في وجوده في  
مقام الاتحاد بالعقل، س ر ه

<sup>717</sup> ( 2 ) هذا مع قوله و أيضا حاجة الشيء و قوله ثم اعلم أن العلة المعدة وجوه ثلاثة لبقاء النفس بعد فناء البدن و أجوبة لقول المحقق الطوسي  
قدس سره فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا، س ر ه

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 8 ؛ ص 394

وجوده أو عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود لا يستلزم<sup>٧١٩</sup> القول بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود إذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل<sup>٧٢٠</sup> كافيا في رجحان وجوده اللاحق و ذلك إذا كان وجوده اللاحق طورا آخر من الوجود بأن يكون كاملا و تماما لوجوده السابق و من نظر في مراتب الأكوان الاشتدادية لموجود كوني كالسواد في اشتداده و كحرارة الفحم في اشتدادها وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف و قوته يزول عنه ذلك الإمكان و لا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد و إنما يزول نقصه و ضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشيء و استعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده و تبدل وجود الشيء قد يكون إلى عدمه و قد يكون إلى وجود أقوى و أكمل من وجوده المتقدم و من هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي إلا زوال وجودها البدني المفتقر إلى مادة البدن و زوال وجودها الأولى و تبدله لا يلزم أن يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الأقوى لها فالقاعدة المذكورة أي كون ما هو حامل لإمكان وجود الشيء فزواله أو زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقه لا شبهة فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلى عدم مطلق له بل ربما يكون تبدله إلى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات<sup>٧٢١</sup>.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 395

718 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.

719 (1) فإن قولهم ما لا حامل إلخ مستلزم لعكس نقيضه و هو ما يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود لا حامل لإمكانه و أما ما لا حامل لإمكانه لا يوجد بعد الوجود فلا ملازمة هاهنا- فعلى كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء لا مادة حاملة في البقاء و لا إشكال- و مرجح الوجود بعد الوجود و هو البقاء هو الوجود السابق و مثاله الموجود الكوني فهكذا الموجود الإبداعي بحسب البقاء و في الحقيقة المرجح للاتصال كما مر زماني و أما المتصل به و المتحول إليه فهو مجرد عن الأوقات و الاستعدادات، س ره

720 (2) متعلق بوجوده اللاحق فكأنه قال يكون وجوده السابق مع حامل كافيا في رجحان وجوده اللاحق من غير حامل و ذلك مثل أن يكون شيء مرجحا و معدا لسيلان ماء نهر إلى مهبط ثم كان ماء النهر متصلا بماء بحر و يمكن إرجاع الجواب الأول أيضا- إلى هذا فإن هذا تأويل الأول و باطنه و الأول قشر هذا و ظاهره و لكن بشرط أن يحمل الروحانية في الأول على الروحانية في البقاء لا في الحدوث فأحسن التأمل، س ره

721 (3) هذا بعد ما بين أن الوجود المفارقي وجود بعد وجود لا يتوجه فإن الوجود- بعد الوجود هو البقاء لا الحدوث و يمكن أن يقال لما كان الوجود الثاني متحد مع الوجود الأول في الهوية لأصل محفوظ فيهما و سنخ باق بينهما كان حادثا بحدوثه و لذلك لا يخرج وجود زيد الحادث مع عرضه العريض عن الحدوث فيطلق عليه الحادث و بالجملة هذا تفصيل ما مر من قوله بقي لك الإشكال في أن وجودها التجرد و جوابه بقوله و نموذج ذلك الجواب، س ره

فإن قلت نقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقي للنفس كيف حدث لها و كل حادث يفتقر إلى مادة و المجرد لا مادة له.

قلت الحادث هاهنا ليس في الحقيقة إلا اتصال النفس بذلك المفارق و انقلابها إليه- لا نفس وجود ذلك المفارق و ذلك الاتصال أو الوجود الرباطي أو ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد و حامل هذا<sup>٧٢٢</sup> الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن و حامل فعليه ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل و قد مر أن حامل قوة الشيء غير حامل وجوده و إن وجب أن لا يكون مباينا صرفا أيضا.

ثم إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطبائع حركة جبلية إلى غايات ذاتية كما مر غير مرة و أثبتوا لكل ناقص ميلا أو شوقا غريزيا إلى كماله و كل ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إنيته اتحد به و صار وجوده وجودا آخر و هذه الحركة الجبلية- في طبيعة هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة فإذا بلغت النفس في استكمالاتها و توجهاتها إلى مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعلا بل ما كانت عقلا منفعلا أى نفسا و خيالا فزالت عن المادة

#### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 396

و سلبت<sup>٧٢٣</sup> عنها القوة و الإمكان و صارت باقية بقاء الله سبحانه.

و بالجملة تحقيق هذا المبحث و تنقيحه لا يتيسر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال و مصير الأشياء في المبدأ المتعال و ذلك ميسر لما خلق له و اعلم أن نشأة الوجود متلاحقة متفاضلة و مع تفاوتها متصله بعضها ببعض و نهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى و آخر درجات هذه النشأة التعلقية أول درجات النشأة التجريدية و عالم التجرد المحض ليس فيه حدوث و تغير و سنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت في الفصل السابق فوود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة و تجدد فعليك بالتأمل الصادق و التفطن اللائق كي تدرك ما ذكرناه متنورا بيت قلبك بإشراق نور المعرفة على أرجائه من عالم الإفاضة و الإلهام- و الله يدعو إلى دار السلام

#### فصل (7) في أن سبب النفس الناطقة أمر مفارق عقلي

<sup>722</sup> (1) الأولى أن يقال إن المادة البدنية إنما كانت حاملة لإمكان وجود النفس لها و هو وجودها لغيرها و هكذا كل حامل لإمكان وجود صورة أو عرض إنما يحمل إمكان وجوده له ثم لما تجردت النفس بالحركة الجوهرية عادت موجودة بنفسها تامة لا لغيرها فلم تحتج إلى حامل لوجودها و لا إلى زمان يقارنها إلا بحسب التجوز و ذلك كمقارنة الإدراك العقلي و الخيالي للزمان بواسطة مقارنة الآلات الفاعلية البدنية بالعرض و إنما قلنا إن هذا التقرير أولى لأن القول بكون النفس المتعلقة بالمادة في فعلها مادة للنفس المجردة التامة كما ذكره ره لا يخلو عن شوب مناقشة، ط مد  
<sup>723</sup> (1) أي الاستعدادي و أما الذاتي فهو لازم لماهيته أو المراد استهلاك أحكام الإمكان مطلقا و غلبة أحكام الوجوب لكون العقل من صقع الربوبية و لهذا باق بقاء الله تعالى لا بإبقائه، س ره

قد سبق فيما مضى أن علة النفوس لا يجوز أن يكون هي الجسم بما هو جسم - وإلا لكان كل جسم كذلك ولا أيضا يجوز أن يكون قوة جسمانية لأن تلك القوة - لا يخلو إما أن يحتاج في وجوده إلى ذلك الجسم أو لا يحتاج إليه في وجوده بل في<sup>٧٢٤</sup> تأثيره فقط و كلا الشقين ممتنع فتأثيرها في وجود النفس ممتنع و قد فرضت مؤثره هذا خلف أما بطلان الأول فلوجه.

أما أولا فلأن الصورة الجسمانية إذا فعلت في شيء كان فعلها لمشاركة القابل - و القابل هو الجسم و الجسم ممتنع أن يكون جزءا من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه.

### الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 397

و أما ثانيا فلأن الصورة الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع و حيثيته لأن<sup>٧٢٥</sup> حيثية الوضع داخله في قوام وجوده الجسمي و يمتنع حصول الوضع بالقياس إلى ما لا وضع له.

و أما ثالثا فلأن العلة أتم و أقوى من المعلول و الجسماني أضعف وجودا من المجرد - لأن وجوده قائم بالمادة و وجود المجرد مستغن عنه فإذاً المؤثر في النفس يمتنع أن يكون محتاجا إلى الجسم في وجوده.

و أما بطلان الثاني و هو أن يكون تلك القوة الموجودة للنفس غير محتاجة إلى الجسم في وجودها بل في موجديتها فلأن الذي يحتاج في فاعليته إلى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن أن يكون ذلك الجسم آله متوسطة بينه و بين معلوله و توسط الجسم لا يتصور إلا من جهة وضعه و مقداره إذ جسمية الجسم بالوضع و المقدار فلا محالة يختلف نسبته بالقرب و البعد إلى ما يؤثر فيه و بحسبهما يختلف تأثيره فتأثيره في شيء يتوقف على أن يكون ذلك الشيء قريبا منه ضربا من القرب إذ لو لم يتوقف على القرب و لم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب و جب أن يكون تأثيره في القريب كتأثيره في البعيد - فلا يكون لذلك الجسم دخلا في التأثير لأن وجود الجسم و نحو تشخصه إنما يكون بوضع خاص له فإن كان التأثير في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه - و جب أن يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب و البعد فلا يكون أمرا مجردا روحانيا فإذاً كلما يفعل بمشاركة الجسم و بواسطته فهو ذو وضع و ينعكس انعكاس النقيض إن ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يكون بواسطة الجسم و النفس مما لا وضع له - فإذاً لا يمكن أن يوجد بواسطة الجسم فإذاً فاعل النفس غني في ذاته و فاعليته

724 ( 2 ) كالنفس المجردة السماوية لا المنطبعة و إنما حملنا عليها إذ الكلام في النفس الأرضية المطلقة و لأنه يتعرض لها و يحكى عن الشيخ

دفعها، س ر ه

725 ( 1 ) و ذلك لأن المقدار الذي يعد مادة الجسم للتجزئة الفكية و يقبل بذاته التجزئة الوهمية من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود للجسم و بعبارة أخرى من عوارض الماهية - لا من عوارض الوجود بالنسبة إليه فالوضع الذي هو الهيئة المعلولة للنسبتين المشهورتين - داخل في قوام وجوده لا من عوارضه المتأخرة في الوجود فتثبت المطلوب و قوله ما لا وضع له لأنه معدوم بعد و المعدوم لا وضع بالنسبة إليه و لأنه على تقدير وجوده مجرد و المجرد لا وضع بالنسبة إليه، س ر ه

عن المادة الفاعل للنفس الناطقة أمر قدسى مفارق عن المادة و علائقها سواء كان صورة أو نفسا أخرى و ذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء- و عند الأوائل و عظماء الفرس سمي روانبخش بلغتهم و وجه التسمية بالعقل أنه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته فإن كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل و المعقول- يجب أن يكون عاقلا لذاته و أن عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لأجل حضور صورة أخرى فذاته عقل و عاقل و معقول و إنما سمي بالفعال لوجوه ثلاثة- أحدها أنه موجد أنفسنا و مخرجها من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل- و ثانيها أنه<sup>٧٢٦</sup> بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوة و هو كل المعقولات- بل كل الموجودات بوجودها العقلي فأطلقوا عليه فعال مبالغه في الفعل فعلى هذا كل عقل فعال.

و ثالثها<sup>٧٢٧</sup> أنه الموجد لهذا العالم و مبدأ صورها الفائضة منه على موادها.

و أما بيان أن ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود فهو لأنه آخر المفارقات العقلية الذي فيه شوب كثرة و البارى واحد حق في غاية العظمة و الجلال- و النفوس كثيرة.

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس علة لبعض كنفس الوالد في نفس المولود- فلنا قد مر فيما سبق أن تأثير النفس في شيء بمشاركه الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس إليها و هذا أولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات من أن النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخلو إما أن تكون واحدة- أو أكثر من واحدة فإن كانت واحدة فإما أن تكون معينة أو غير معينة و الأول محال لأنه ليس

<sup>726</sup> (1) بأن يكون فعال بمعنى النسبة إلى الفعل لا مبالغة فاعل كالتمار و اللبان و نحوهما، س ر ه  
<sup>727</sup> (2) فيه أن هذا يستقيم على مذهب المشايخ إذ عندهم فاعل النفوس و مخرجها من القوة إلى الفعل هو العقل الفعال و يعنون به العقل العاشر و هو أيضا فاعل هذا العالم بإذن الله تعالى و قالوا إليه مفوض كخدائية أي تصرف عالم العناصر و أما عند الإشرافيين و المصنف قدس سره ففاعل النفوس الإنسانية مخرجها من القوة إلى الفعل هو رب النوع الإنساني مبادي صور الأنواع الأخر التي في هذا العالم أصحاب أنواعها لا صاحب النوع الإنساني و لا العقل العاشر لأنهم و إن قالوا بالطبقة الطولية من العقول كما قالوا بالطبقة العرضية إلا أنهم لم يحددوا الطولية في مبلغ معين كعشرة و عشرين بل قالوا يبلغ الأنوار القاهرة في مراتب التنزلات و الاصطكاكات إلى نور لا يفيض منه النور كما في مراتب الأضواء الحسية من الضوء الأول و الثاني و الثالث إلى أن ينتهي إلى ضوء ضعيف لا يفيض منه ضوء أصلا مع أن أنواع هذا العالم نفسا كانت أو جسما مستندة إلى الطبقة المتكافئة لا إلى الطبقة المترتبة على أنه قدس سره قال 398 في مبحث المعاد الروحاني في كل نوع من أنواع الكائنات لا بد من واسطة مناسبة من الصور المجردة و الجواهر العقلية و هم الملائكة المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع و عند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية و الصور الإلهية انتهى و هو كما ترى يناقض ما ذكره هنا و يمكن التوفيق بين كلاميه بأن المراد بالعقل الفعال الموجد المخرج للنفوس من القوة صاحب النوع الإنساني و كونه موجدا لهذا العالم و مبدأ لصورها الفائضة منه على المواد باعتبار اشتغال صنمه على جميع الأصنام- و اشتغال صاحبه على الجهات الفاعلية النورية التي في جميع الأرباب فإن نسبة صاحبه إلى تلك الأرباب كنسبة صنمه إلى أصنامها فهو موجد لهذا العالم و صورته و لكن لها بما هي في صراط الإنسان و بعبارة أخرى للمأخوذات لا بشرط بالنسبة إليه لا للمأخوذات بشرط لا و إن كانت الماهيات محفوظة و الوجودات ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك- و الكل مخلوقة من فضالة طبيئته بل كأنها المرء له، س ر ه

أحد المتفقيين فى النوع أولى بأن يكون علة للآخر دون العكس و الثانى أيضا محال لأن المعلول المعين يستدعى علة معينة و أما إن كانت كثيرة فهو باطل أيضا لأنه ليس عدد أولى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر فى النفس الواحد جميع النفوس المفارقة و ذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل فى زماننا مستقل بالتأثير لأن المجموع الذى قبل زماننا أقل من هذا المجموع و كان كافيا و بعض آحاد المجموع إذا كان كافيا- لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فإذا ن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة و لا ببعض آحادها دون بعض- فإذا ن يمتنع استناد وجود النفس إلى شىء من ذلك و هو المطلوب لأن هذه الحجج مبنية على اتحاد النفوس فى الماهية و هى عندنا كما سيجىء من أحوالها متخالفة الأنواع- بسبب رسوخ ملكاتها و أخلاقها الملكية أو الشيطانية أو البهيمية أو السبعية و إن كانت

#### الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص: 400

متحدة النوع فى أول نشأتها و سزاجه ذاتها القابلة للهيات و العلوم فلو كانت بعض النفوس- بعد خروجها فى شىء من الملكات من القوة إلى الفعل علة لبعض لم يلزم<sup>٧٢٨</sup> ما ذكره<sup>٧٢٩</sup>

<sup>728</sup> (1) أقول إن النفس الشيطانية و البهيمية و السبعية لا يمكن أن تكون شيئا منها علة مفيدة للنفس الناطقة لكونها أحسن منها و أما النفس الملكية فهي باعتبار كونها عقلا بالفعل و إن أمكنت عليتها للنفس الناطقة لكن بحسب هذا الاعتبار ليست غير العقل الفعال- و أما باعتبار نفسيتها فلا يمكن أن تكون علة للنفس الناطقة و إلا لزم ما ذكره الشيخ من كون أحد المتفقيين فى النوع علة للآخر و ليس أحد المتفقيين فى النوع أولى بأن يكون علة للآخر من العكس فتدبر، ل ره

<sup>729</sup> 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.