

الكتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة  
المؤلف: صدر الدين محمد الشيرازي  
الجزء: ٦  
الوفاة: ١٠٥٠  
المجموعة: فلسفة ، منطق ، عرفان  
تحقيق:  
الطبعة: الثالثة  
سنة الطبع: ١٩٨١ م  
المطبعة:  
الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان  
ردمك:  
ملاحظات:

الحكمة المتعالية  
في الأسفار العقلية الأربعة  
لمؤلفه  
الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني  
صدر الدين محمد الشيرازي  
مجدد الفلسفة الإسلامية  
المتوفى ١٠٥٠ هـ  
الجزء الثاني \* من السفر الثاني  
الطبعة الثالثة  
- ١٩٨١ -  
دار إحياء التراث العربي  
بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

واما المطالب

فالمطلب الأول في احكام الجواهر وفيها فنون

الفن الأول في تجوهر الأجسام الطبيعية وفيه مقدمه وعده فصول

اما المقدمة ففي مهية الجسم الطبيعي

اعلم انك لما علمت في أوائل هذا السفر ان حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان وهويات الأعيان وان المهيئات مفهومات كليه مطابقه لهويات خارجية ويعرض لها العموم والاشترك في العقل ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كليه ولا جزئية.

ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مرارا وبالجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدما ومتأخرا وعلة ومعلولا وكل علة فهي في رتبة الوجود أشرف وأقوى وأشد وأعلى من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الكون أخس وأدون وانزل من علته حتى ينتهي سلسله الوجود في جانب العلية إلى مرتبه من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب والنشئات ولا يغيب عن وجوده شئ من الموجودات ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذره في الأرض والسموات

وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهه القصور إلى حيث لا حضور لذاته عند ذاته بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادي ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من الجمعية والتحصل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده في عدمه ولا يندمج حضوره

في غيبته ولا يتشابك وحدته في قوة كثرته وهو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غايب عن بعض آخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس إلى بعض بعضه الاخر وهكذا

فالكل غايب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية ولا بد ان تصل نوبة الوجود لان كل وجود هو مبدء اثر واثره أيضا نحو من الوجود انقص منه و هكذا فلو لم ينته سلسله الوجود إلى شئ يكون حيشية وجوده متضمنا لحيشية عدمه يلزم عدم الوقوف إلى حد فلا يوجد الهیولی التي هي محض القوة والامكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا أعني الصورة الجسمية وإن كان أمرا ظلمانيا الا انه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود إليه لكان عدمه شرا وعدمه ايجاده بخلا وامساكا من مبدعة وهو غير جائز على المبدء الفياض المقدس عن النقص والامكان على مقتضى البرهان ولأن عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تناهى المترتبات في الوجود ترتبا ذاتيا عليا ومعلوليا فينسد بذلك باب الرحمة والإجادة عن افاده الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الانسانية الواقعة في سلسله المعدات والعائدات وأيضا لو لم ينته سلسله الایجاد إلى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر الممكنات في العقول فان ما سوى العقول كالنفوس والطبايع والصور والاعراض كالكم والكيف والأین والتمی وغيرها لا يمكن وجودها الا مع الجسم أو بالجسم فهذه الوجوه

وغيرها من القوانین الحکمیة تدل دلالة عقلیة على تحقق الممتدات الجوهریة في الوجود مع قطع النظر عن ما یوجبہ الحس من وجود جوهر ممتد فیما بین السطوح والنهایات حامل للکیفیات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشترک على معنی آخر من مقولة الكم كما ستقف على الفرق بینهما وقد عرفوا الجسم بالمعنی الأول بحسب شرح اسمه بأنه الجوهر القابل لفرض الابعاد الثلاثة.

ونقل عن الشیخ انه متردد في أن هذا التعریف للجسم حد أو رسم له وأبطل الفخر الرازي كونه حدا بان الجوهر لا یصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا له.

اما الأول فلوجوه سبق ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود  
لا في موضوع والوجود لا يصلح للدخول في المهيئات فلا يكون جزءا لأنواع الجوهر  
ولا

في موضوع امر سلبي والسلوب خارجه عن الحقائق الموجودة وأيضا لو كان  
الجوهر جنسا لاحتاج إلى فصل وفصله إن كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض و  
إن كان جوهرًا احتيج إلى فصل آخر (١) ويعود الكلام إليه فيتسلسل.  
واما الثاني فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من  
العبارات أمور نسبية لا تحقق لها في الخارج والا لقام بمحل قابل لها ضرورة انها من  
المعاني العرضية فيحتاج إلى قابلية أخرى ويعود الكلام إلى قابلية القابلية فيلزم  
التسلسل في المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها و  
مثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة امر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية  
والمحل.

والجواب اما عن الأول فلما عرفت فيما مر فإنه وأكثر الناس زعموا ان قولهم  
الموجود لا في موضوع حد للجوهر وفهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع  
و

عليه يبتنى اعتراضاتهم على جنسية الجوهر ولم يعلموا ان لا حد للأجناس العالية  
لكونها بسيطة ولا حد لبسيط فما ذكر في تعريف الجواهر خواص ولوازم يصلح  
رسما له وعدم جنسية رسم الشئ لا يوجب عدم جنسيته.  
واما عن الثاني فقد ذكر العلامة الطوسي في شرح الإشارات ان الفصل ليس قابلية  
الابعاد لأنها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشئ فان  
المراد  
من الألفاظ المشتقة المذكورة في التعاريف هي مفهوماتها البسيطة وحينئذ الفرق بينها  
وبين

---

(١) لا يخفى عليك ان احتياج الجنس إلى الفصل انما يكون لابهامه وان احتياج النوع  
إليه لاشترك الجنس بينه وبين سائر الأنواع التي تشاركه في ذلك الجنس ليميز عنها والفصل  
لما كان متحصلا بنفسه متميزا عن سائر فصول الجنس وأنواعه بذاته فلا حاجة له إلى فصل  
آخر وانما يحتاج إليه لو كان الجنس جنسا بالقياس إليه أيضا وليس كذلك لان الجنس عرض  
عام بالقياس إلى الفصل ولأنه لو كان الجنس جنسا للفصل...

مبادئها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم الأبيض بما هو ابيض بسيط كالبياض والفرق بينهما بأنه ان اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ فهو عرض غير محمول وان اخذ أعم من

ذلك بلا شرط غيره كان عرضيا محمولا وكذا الحكم في جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزء غير محمول بالاعتبار الأول وفصلا محمولا بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق

فالفرق بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غير سديد. بل الحري بالجواب ان يقال ليس المراد من الفصول المذكورة في أكثر الحدود بل هي ملزوماتها التي لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور في

تحديد الانسان فان المراد قوة النطق وكونه بحيث ينشأ منه ادراك الكليات لا نفس هذا الادراك الذي من قبيل الإضافات ضرورة ان المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة أقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها.

ويؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء إذا اخذ الحس في الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراية

متحركة بالإرادة وليست هويه نفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالإرادة بل هو مبدء لجميع ذلك انتهى.

ولعل من حد الجسم بأنه الطويل العريض العميق أراد به نحو ما ذكرناه لأن هذه المعاني مما يثبت عرضيتها كما مر فان الجسمية قد تنفك عنها في مطلق الوجود اما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا واما عن السطح المستوى

فكذلك مثل الكره والحلقة المفرغة وأشباههما.

واما عن المستقيم والمستوي منهما جميعا فكالعدسي والإهليلجي واما عن المستدير منهما فكذلك مثل المكعبات.

واما عن الجميع فذلك وان لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحقيقه في الوهم والعقل لان التناهي ليس من لوازم مهية الجسم فان من تصور جسما غير متناه

لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما وشيئا آخر وهو كونه غير منته إلى سطح فمن تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلاث من غير أن يتصور أو يعتبر معه تناهيه فقد أدرك وتصور جسما ولم يعوزه شيء من تصور حقيقة الجسم وان لم يدرك تناهيه.

ومن تصور جسما غير متناه لم يخطأ في التصور بل انما أخطأ في التصديق كمن قال إن الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه أخطأ في التركيب الايجابي فلو كان التناهي مقوما لحقيقة الجسم لم يكن الانسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقة الجسم مع أنه قد تصورهما هذا خلف.

واما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما سيأتي من الدليل إذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالانفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الابعاد ولا بقبوله إياها بالفعل

بحث وتحقيق

وربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم لا يخلو عن صحه فرض الابعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة اما أن تكون مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلًا بالفعل في الجسم والا لم تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال والمتصل بنفسه هيولي كان أو غيرها فلا بد ان يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الابعاد فيه والا لما كان الفرض صحيحا ضرورة ان ما لا اتصال له ولا بعد فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه.

فإذا كانت صحه هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه موجودا قبل الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه وإذا كانت صحه الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون وجود الاتصال موقوفا

على صحة الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما بمرتبته أو بمرتبتين وهو محال فثبت ان الاتصالات في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط

لازمه للجسم غير منفكة.

والجواب ان للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة فإن كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم جهات متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين أحدهما انه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الانقراض لكان الجهات غير متناهية كما أن الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية.

وثانيهما ان الجهة ليست الا منتهى الإشارة كما ستعرف ولا يتعين الجهات الخطية الا بوجود الخطوط ولولاها لما كان لتلك الجهات من حيث إنها تلك الجهات حصول بالفعل فحق انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الان ان حكم عليه بأنه هذه الجهة أو في هذه الجهة وليس بحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما أنه إذا حدث خط في سطح فإنه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط وإن كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجودا قبل هذا الخط.

ثم لقائل ان يقول الاتصالات البعدية إذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات التي بإزائها أيضا موجودة بالقوة فان الجسم (١) في اتصاله وانفصاله بالقوة

وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل هذا خلف.

-----  
(١) اللازم مما ذكر ان الجسم ليس بمتصل في نفسه بالاتصالات البعدية ولا بمنفصل في نفسه بالانفصالات التي بإزائها ولا يلزم منه نفي الاتصال مطلقا ولا نفي الانفصال كذلك عن الجسم والثاني هو المحذور لا الأول فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور فتدبر إسماعيل ره



والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك. فنقول الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لأنه صوره مقومه لمهية الجسم المطلق فقد تقرر ان قابل الابعاد ليس معناه القبول الإضافي المتأخر عن وجود القابل والمقبول ولا ما يوجد فيه الابعاد بالفعل والا لم يكن الكره جسما بل المراد مبدء هذا القبول كما علمت وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع. طريقه أخرى

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

وفيه ان كل واحد من هذه الألفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب أفليدس ولأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا

ولأعظم الابعاد المتقاطعة خطا كانت أو غيره وللبعد المفروض أولا وللبعد المفروض بين رأس الحيوان ومقابله من القدم أو الذنب وللبعد المفروض بين السماء والأرض وكذا العرض يطلق

على السطح نفسه ولا نقص البعدين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعدين المفروضين طولاً

وعرضاً إذا كان متقاطعا لهما ولما يؤخذ ابتدائه من فوق حتى أنه يسمى المأخوذ عكسه سمكا وقد يطلق على الجسم نفسه.

وليس من شرط الجسم كما علمت أن يكون فيه خط أو خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا ان يكون الجسمية مما يستدعى ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه في الوجود

ولا أيضا يجب ان يكون ذا سطوح أو خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيضي والشلجمي

ولا ان السطوح والابعاد التي وقعت في الجسم مما يجب أن تكون متفاضلة بل ربما يكون  
كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى إذا زالت  
زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الأجسام ليست بأنها واقعه بين السماء والأرض أو  
في  
جوف المحدد حتى تعرض له الجهات وان لم يكن بد من أن يكون الجسم اما محدد  
أو في محدد.

فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلاثة الموجودة بالفعل بأحد من المعاني  
المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازما من لوازم مهيته ولا من لوازم وجوده  
بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا ينفك شئ من الأجسام الموجودة  
عن تلك الابعاد بشئ من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع في تأويل هذا الرسم  
إلى ما وقع التحقيق أولا في التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم ان الجسم هو  
جوهر يمكنك ان توقع أو تفرض فيه خطا كيف ما وقع أولا فيسمى طولاً وخطا  
آخر مقاطعا له على نقطه من النقاط الموجودة أو المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم  
فيسمى هذا الثاني عرضا وخطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم في النقطة المفروضة  
في التقاطع الأول حتى يكون موضع التقاطع القائم للخطوط الثلاثة نقطه واحده  
واستحال وجود بعد آخر عمودي على نقطه واحده غير الثلاثة الموصوفة.  
فالمراد مما ذكر في تعريف الجسم بأنه طويل عريض عميق هو كون الجسم  
بالحيثية التي مر وصفها ومر ذكر نظائرها وأشباهاها ثم سائر الابعاد والسطوح و  
التعليمات الموجودة أو الموهونة في الجسم ليست داخله في تجوهر الجسم بل هي  
اعراض خارجه لازمه أو مفارقه من توابع الجسم ولواحقه كما ستعلم ولفظ الاتصال  
مما يطلق تارة على صوره الجسم وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب  
الاشترك كما سنفصله إن شاء الله تعالى

تتمه استبصارية

قد علمت أن معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عندما ذكرت عنوانا له وتعريفها بها إياه هو كونه بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ ترى المتأخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثه متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلثه هي الامكان والفرض و كون الابعاد على وجه القيام العمودي.

اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس واجبا في الجسم لأنها ليست مقومه لمهيته ولا لازمه لوجوده فلو لم يقيد بالامكان فهم منه الفعلية المطلقة التي هي أدنى مراتب ما يغاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم يوجد فيه الابعاد ولو في وقت من الأوقات فإذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد لكن لم يخلو عن امكانها.

ونقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده حاصله على طريق الوجوب كما في الأفلاك وما تكون حاصله لا على طريق الوجوب مثل ابعاد الأجرام العنصرية وما لا يكون شئ منها حاصلًا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصممة فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الابعاد

أو ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده أو رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث

اما أولا فلان فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائي يمكن على أنحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما خرج منها إلى الفعل بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطه من

النقاط الغير المتناهية المفروضة في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع ابعاد ثلثة في الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلاثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الابعاد الثلاثة أو بعضها وهو أيضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد إذ الامكان بهذا المعنى صفة وجودية

ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما لجانب أو لجانبين كما سلف بيانه. فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقق طبيعة ما هو سلب له فإنه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب أولا ترى

ان طبيعة رفع حركه ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من حركه ولكن طبيعة حركه لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الافراد لها وذلك لان تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها.

واما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس في إلهيات الشفاء حيث قال يمكنك ان تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة عليه بل هو وصف بحال متعلقه فإنه وصف للفراض فبعد تسليم ان هذا الامكان إذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو امكان له وقوه عليه يلزم ان يبطل صفه الامكان من الفراض بتحقيق الفرض فيه لا بتحقيق البعد في الجسم.

واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان ينعلم بثبوت ما هو امكان له بأي وجه كان فهو انما يلزم ان يتعدم بوجود فرض الابعاد لا بوجود نفسها وأين أحدهما من الاخر على أن معنى الامكان غير منحصر

في مفهوم الامكان العام والاستعدادي بل له معنى آخر يجوز ان يراد هيهنا وهو الامكان

الوقوعي بحسب نفس الامر أعم من أن يكون معه استعداد أم لا فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض أيضا وهو لا يغنى عن قيد الامكان إذ ربما

لا يتحقق بالفعل ولا وقتا ما في جسم من الأجسام فيلزم حينئذ ان يبطل جسميته لعدم ذلك

الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التي قد تجرى في المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يختل طرده بالجواهر المجردة واما تقييد الابعاد على النحو المذكور فلاخراج السطوح فإنها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين خطين لا أكثر منهما.

وذلك لأنه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على أنها لا يمكن ان يكون الا اعراضا والتعريف الأسمى لأمر يختلف الناس في نحو وجوده لا بد وأن يكون

على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم والا لجاز ان يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الانحصار انما يحصل بعد اقامه البرهان على نحو وجوده وهو مطلب ما الحقيقية.

فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب إليه بعض المعتزلة من تالف الأجسام عن السطوح الجوهرية واما ايفاء بتمام تصوير مهية الجسم واشعار بان المعتبر في جسمية الجسم قبوله للابعاد على الوجه المذكور وإن كان قابلا لأبعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح هيئنا أيضا ان جسمية المكعب وغيره ليس بحسب ما وجد فيها من الابعاد حتى تبطل الجسمية بطلانها ولا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة شخصية على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل بطلانها الجسمية بل المعتبر في الرسم أو المأخوذ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض في داخل ثخنه بعدا وبعدا آخر عمودا عليه وبعدا ثالثا عمودا عليهما وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم ابدا سواء وجدت فيه الابعاد أم لا وسواء وجد الفارض أم لا وسواء تحقق منه الفرض أم لا

عقد وحل

وربما قال قائل ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه  
اما أولا فلصدقه على الهيولى الأولى لأنها جوهر يقبل الابعاد وإن كان بواسطة  
الصور الجسمية فان صحه فرض الابعاد بالواسطة أخص من صحه فرض الابعاد مطلقا و  
متى تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة.

واما ثانيا فلان الوهم مما يصح فيه فرض الابعاد الثلاثة كذلك للمقادير الموجودة  
فيه والتعليميات مع أن الوهم ليس جسما طبيعيا.

واما ثالثا فلان الصحة والامكان ونظائرها أمور عدمية وأوصاف لا ثبوت لها  
في العين والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز في البسائط التي لا سبيل إلى معرفتها الا  
باللوازم واما الجسم فمهيبة مركبه لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل يتركب هي  
منه ومن

الجنس ولتركبها من الهيولى والصورة والتركيب في الوجود يستلزم التركيب في  
المهية.

فيقال في الجواب اما عن الوجه الأول فلان الابعاد اعراض قائمه بالجسم لأنه  
موضوع لها وليس للهيولى الأولى وجود في ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شأنه ان  
لا يكون عارضا لأمر الا بعد تمام تحصل ذلك الامر الذي يقبله سواء كان بواسطة أو  
بدون واسطه بل لا يمكن لها في ذاتها الا قبول ما يكملها ويحصلها موجودا بالفعل و  
تقومها مهية نوعيه خارجية.

نعم لو أريد بالواسطة الواسطة في العروض بإزاء ما هو المعروض بالذات دون  
الواسطة في الثبوت لكان صحيحا ان يقال إن الهيولى يقبل الابعاد بالواسطة مثل ما يقال  
لمن يجلس في السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحه هذا الاسناد الذي هو بحسب  
الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالاسناد الذي هو بسبب امر متوسط في  
الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا اسناد بالحقيقة دون الأول  
واللازم

في التعريفات صدقها على افراد المعارف صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها  
كذلك

فلا يقدر في صحه التعريف ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف .  
وبهذا يندفع كثير من الاشكالات التي تكون من هذا القبيل فان المعلم الأول  
حد المتصل بأنه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد مشترك ورسمه  
بأنه القابل لانقسامات غير متناهية وحد الرطب بأنه القابل للاشكال بسهولة واليابس  
بأنه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهيولى الأولى في جميع هذه الحدود  
ونظائرها

وبما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع ولك ان تقول ان مهية الجسم مركبه  
بحسب الوجود الخارجى من الجزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء الذي  
به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الأشياء له والصورة هو الجزء الذي به يتحقق  
الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية إذ جهة القابلية انما هي للهيولى فقط  
فالقابل للابعد في الحقيقة هي الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا لصدقه  
على الهيولى وإن كان بشرط الجسمية وعدم صدقه على المجموع المركب منهما أي  
الجسم لما بينا ان الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل  
الهيولى  
بالشرط المذكور.

ولنا ان نجيب عنه بان القبول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف بشئ سواء كان  
على وجه الانفعال والتأثر التجدي الذي يقال له الاستعداد أو لم يكن والذي يكون  
من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الأوصاف الكمالية في  
المفارقات من غير انفعال هناك فقبول الابعاد الثلاثة بحسب الفرض لا يحتاج إلى  
انفعال

مادة أصلا أولا ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية من غير هيولى لكان قابلا  
للابعاد الفرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الأولى  
أو نقول إن امكان القبول للابعاد صفه للجسم لا القبول فلا ينافي هذا كون القبول  
من جهة أحد جزئيه أولا ترى ان امكان الانسانية صفه للمنى وليس المنى انسانا فامكان  
قبول الابعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها له إلى قابلية واستعداد وإن كان

القبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة إلى تغير وانفعال فافهم هذا فان الاهمال فيه مما يغلط كثيرا

واما الجواب عن الشك الثاني فلان المراد من قبول الابعاد أو صحه فرضها أو امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي والنشأة التي نحن نتكلم فيها مع أحد أو نفيده له أو نستفيد منه والوهم وان قيل أشياء كثيرة وأبعادا وأجراما عظيمة الا ان قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم وابعاد هذا العالم هي التي يمكن ان يشار إليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سماواته وأرضه ابعاده وأجرامه وأشخاصه وكيفياته كلها مباينه الحقيقة لابعاد هذا العالم وأجرامه وأشخاصه وكيفياته واليه الإشارة في قوله جل ذكره يوم تبدل الأرض غير الأرض وأما إذا قلنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم الا ما يكون قابلا لها في وجوده

الخارجي وكونه الدنياوي واما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة أو صعوبة.

اما ترى ان القبر ههنا قبر وأعداده متشابهه وفي البرزخ اما روضه أو نيران والوضوء ههنا وضوء وهناك حور والجهاد ههنا جهاد وهناك نور والدار ههنا جماد وفي الآخرة حيوان.

ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوءة من الصمم من استماع مثله والأعين عماء عن مشاهدته نشأة أخرى والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين آمنوا بها وعملوا بموجبها.

واما الجواب عن الشك الثالث فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا لا يليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص ونحو من الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لان يفرض فيه الابعاد أو الجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فان مفاد الذي ما يرادف الوجود أو يساوقه.



والتعريف للشئ بنحو من الكون والوجود ليس تعريفا بأمر اعتباري لا تحقق له كيف ووجود كل شئ هو المتحقق بالذات لا مهيته الكلية وكذلك الحال في أكثر التعريفات الحقيقية للأشياء كتعريف الحيوان بأنه الجسم الذي من شأنه ان يحس ويتحرك وتعريف الانسان بأنه الحيوان الذي من شأنه ان يدرك الكليات أي يتعقل المعاني الكلية ويتصورها.

ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف الحقائق الموجودة بنفس السلوب والاعدام غير جائز سواء كانت بسيطة أو مركبة لان الغرض من التعريف تحصيل امر في الذهن والعدم والعدمي مفهومهما زوال شئ لا تحصيله  
فصل (١)

في ذكر اختلاف الناس في تحقق الجوهر الجسماني ونحو وجوده الذي يخصه

اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول والعرض والعمق مطلقا فهذا امر ضروري لا نزاع فيه لاحد من العقلاء واما انه متصل بنفسه أم لا أو انه بسيط أو مركب من جوهرين أو من جوهر وعرض فليس بضروري ولهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده.

فمن قائل من زعم أنه مركب من ذوات أو ضاع جوهرية غير منقسمة أصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعاً ولا كسراً وهؤلاء أيضاً تشعبوا إلى قائل بعدم تناهي الجواهر

الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة وأصحابه. وقائل إلى تناهيتها وهم جمهور المتكلمين.

ومن قائل انه متصل في نفسه.

فمن هؤلاء من ذهب إلى أنه يقبل الانقسام باقسامه لا إلى نهاية وهم جمهور الحكماء.

ومنهم من ذهب إلى أنه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي إلى ما لا ينقسم أصلا وهو صاحب كتاب المثل والنحل.

ومنهم من ذهب إلى أنه لا يقبل من الانقسام الا ما سوى الخارجي أعني الفك أو القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره وصلابته و هو ديمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين.

والقائل بانقسامه باقسامه لا إلى نهاية افترقوا ثلث فرق وفرقه ذهبت إلى أنه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهريا قائما بذاته وهو رأى أفلاطون الإلهي كما هو المشهور ومذهب شيعه المشهورين بالرواقيين ومن

يحدو حدوهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردي في كتاب حكمه الاشراق وفرقه إلى أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما

صوره الاتصال والآخر الجوهر القابل لها وهم أصحاب المعلم الأول ومن يحدو حدوهم من

حكماء الاسلام كالشيخين أبي نصر وأبي على وفرقه إلى أنه مركب لكن من جوهر قابل وعرض

هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب إليه الشيخ الإلهي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية

وقد شنع عليه بعض الناظرين في كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في أحدهما واختار انه مركب من جوهر سماه هيولي وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركيب نوع واحد طبيعي من جوهر

وعرض وبين الكلامين مخالفه بحسب الظاهر.

لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة الشيرازي شارح حكمه الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود قائلين ان الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحية فيهما ويتحقق ذلك بان في الشمعة حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الاشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير في الجوانب وهو

عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولي على



مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهرى هو الجسم على مصطلح حكمه الاشراق وهو

الذي يسمى بالنسبة إلى الهيئات والأنواع المحصلة الهولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة

الجسم وجوهريّة المقدار في أحد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الاخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما طرء من

اشتراك اللفظ.

بحث وإشارة

ان كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالشارع والمطارحات صريح في أنه كان ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم وفصوله ويطل الاتصال الذي هو مقوم للجسم وما ذكر في التلويحات شيئا يدل على أن

ما سماه هولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته أو مقدارا قائما بنفسه بل أثبت له خواص

الهولى التي هي عند المشائين أبسط من مهية الجسم بما هو جسم أعني ما يصلح جنسا للأجسام

النوعية البسيطة أو المركبة إذ صرح فيه بان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال جميعا

والاتصال نفسه لا يقبل شيئا منها فالقابل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة

الجسم والا لما افتقر في تعقلها إلى تعقله أولا فهو جزئه والقابل له هو المسمى بالهولى

جزء آخر للجسم.

وهذا صريح في أن رأيه هيئنا في الهولى موافق لرأي جمهور الحكماء وفي حكمه الاشراق نص على أن ما هو المسمى بالهولى مقدار جوهرى قائم بنفسه فالتناقض بين كلاميه بحاله في جوهرية المقدار وعرضيته بلا مخلص وكذا في بساطة الجسم وتركبه فان ما سماه هولى في أحد كتابه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا وليس كمال الجسم الا بهذا المعنى أو بما يلزمه.

واما الهولى التي أثبتها في كتابه الاخر فإنها لا تصلح الا جزء الجسم لان



الجسمية لا تتم ولا تتصور الا بما يجرى مجرى الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط وسيظهر لك الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم عند أصحاب أرسطو وبين ما هي نوع من الكمية عارض للجسم عندهم ومجرد الجسمية عند صاحب الاشراف وهو منكر للمعنى الأول مطلقا فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم المطلق ونحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين إلى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري إن شاء الله العزيز الحكيم

فصل (٢)

في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه و  
يتوارد عليه آحاده مع بقاء الأول

ان أول ما يجب عليك ههنا ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس إلى شئ آخر وبالمعنى الذي هو مقيس إلى الآخر اما ما هو صفه حقيقية فهو أيضا معنيان.

أحدهما كون الشئ في مرتبه ذاته وحد مهيته صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلاثة المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبه من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا مساواة أي مماثله في القدر فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا جذرا ولا مجذورا ولا

مباينا أيضا ولا أقل ولا أكثر.

وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما سنبرهن عليه إن شاء الله تعالى إذ هو بعد ما حقق امره في عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية في مرتبه ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداده نفس متصليته و

ممتديته لا امر آخر يقوم به فيصيره منشأ لصدق المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه  
سواء

كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية أو مؤلفا من صوره الامتداد وجوهر آخر قابل  
له على اختلاف رأى الحكيمين العظيمين المقدمين.

فان قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لأمكن فيه فرض شيء دون  
شيء ولكان قابلا للقسمة إلى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا  
المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته.

قلنا ليس هذا القدر أي مجرد كون الشيء متصلا وممتدا مساوقا لقبول  
القسمة المقدارية بل انما يستتم ذلك بعد تعيين الكمية وتحصيل قدر الاتصال  
إذ ما لم يتعين ذهاب قدر التماذي والانبساط اما إلى حد معين من الحدود والنهايات  
ومبلغ خاص من المبالغ والغايات أو إلى اللانهاية فيهما لم يصح فيه فرض جزء معين  
دون جزء معين ولا يتميز فيه جزء عيني عن جزء عيني ولا وهمي عن وهمي بأحد  
أسباب القسمة من الفك أو القطع أو الوهم أو اختلاف عرضين قارين كالبلقة أو غير  
قارين كمحاذتين أو موازتين إذ المصحح والمهيئ لجميع هذه الأنحاء في القسمة  
هو تعيين المقدار سواء كان معروض القسمة والاثنية نفس المقدار أو معنى آخر  
كالهولي أو الجسم.

وليس للجسم في مرتبه ذاته الا نفس الامتداد في الجهات كلها من دون تعيين  
الانبساط وتقدر الذهاب والاتصال وانما يعرض كميته الاتصال وتقدره بعد نفس  
الاتصال.

والدليل على أن كميته الاتصال غير الاتصال ان مهية الجسم متصورة في  
الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية والعددية نعم لا بد له في الوجود  
الخارجي من تعيين مقداري وعددي فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات و  
اللوازم الذهنية.

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

فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلا. ومثاله في المنفصل إذا قلنا جسمان من جملة خمسة أجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد أو كثير. وقال في الشفاء فالجسمية بالحقيقة صورته الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلاثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر ولا يناسبه بأنه مساو أو معدود به أو عادله أو مشارك أو مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر و من حيث جزء منه بعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها. وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الأوضاع الموهومة حدود مشتركة يكون كل حد نهاية لبعض وبداية لآخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قاره كانت أو غير قاره منقسمة

في الجهات كلها أو بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان. والدليل على اطلاق المتصل على هذين المعنيين الذين أحدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والآخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره في فصل من إلهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير اعراض بقوله واما الكميات المتصلة فهي المتصلات الابعاد.

واما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة فهذه العبارة نص منه على أن نفس الاتصال في الجهات كيف كان وعلى أي قدر

ومبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده.

واما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من أنواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك وربما يقيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي والذي هو عرض فيه بالتعليمي إذ يبحث عن الأول في الحكمة التي تسمى بالطبيعيات وعن الثاني في التي تسمى



بالتعليمات واما ما هو صفه إضافية فهو أيضا يطلق على معينين.  
أحدهما كون المقدار أو الشيء ذي المقدار متحد النهاية باخر مثله  
سواء كانا موجودين اثنين أو موهومين فيقال لأحدهما انه متصل بالثاني  
بهذا المعنى.

والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال لهذا انه متصل  
بذاك بهذا المعنى فالمعنى الأول من عوارض الكم المتصل وهذا المعنى من عوارض  
الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطى الزاوية أو من جهة ما هو في مادة كاتصال  
الأعضاء

بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل مماس  
يكون عسر القبول لمقابل المماسة

تلخيص وتوضيح

فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من أفق التبيان ان للجسم الطبيعي بما هو  
جسم طبيعي امتدادا وانبساطا في الجهات الثلاث مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته  
لأنه من مقومات مهيته وليس له من تلك المرتبة ان يتعين تماديه بالنهاية واللا نهاية  
ان أمكنت بل أحدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم المهية كما مر فالجسم  
بهذه الحثية في هذه المرتبة لا يساوى جسما آخر ولا يفاوته بالعظم والصغر.  
ثم إذا اعتبر تعين الامتدادات لحق له امكان انفراض الاجزاء المشتركة في الحدود  
المشتركة وعرض له الاتصال بالمعنى الذي هو مبدء فصل الكم ومصحح قبول  
المساواة والمفاوطة.

ولا يتوهم من أحد ان هناك امتدادين وممتدين بالذات جوهريا وعرضيا بل  
انما الممتد بالذات موجود واحد ان اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي  
وليس له بحسب هذه المرتبة ان يكون ممسوحا وان اعتبر متعينا في تماديه فصح  
ان يمسح بكذا وكذا مره أو مرات متناهية أو لا متناهية ان جاز وجوده فكان جسما

من باب التعليميات وكذلك السطح فيه اعتباران بأحدهما نهاية الجسم الطبيعي و ليس من الكميات وإن كان عرضا خارجا عن حقيقة الجسم وبالاخر نهاية للجسم التعليمي ويكون نوعا خاصا من المقادير القارة.

وكذا القياس في الخط والذي يكشف الامر في جوهر الجسم المتصل بأحد المعنيين وعرضيته بالمعنى الاخر بقاء شخصية أحدهما مع تبدل شخصيات الاخر عند تبدل اشكال جسم واحد بعينه بالتدوير والتكعيب كالشمعة الواحدة فهناك شخص الاتصال بالمعنى الأول باق والمقدار المساحي بحيث يمسح بكذا وكذا باق و هو حقيقة نوعيه من الجسم التعليمي لان كل مرتبه من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة أخرى فوقها أو تحتها وتبدل الاشكال مع انحفاظ المساحة توجب تبدل الأشخاص المتساوية في الكم لان التساوي يوجب المماثلة في الكم.

فعلم من هذا ان الجسم التعليمي عرض في الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم دون الوجود بحسب الطباع وكلاهما يفارقان المادة بتتابعهما في الوهم دون الوجود انما المفتقر إلى المادة في الوجودين الوهمي والعيني تغيرات كل منهما وانفعالاتهما الشخصية وسيظهر لك حقيقة هذه المعاني فصل ظهور وانكشاف في الفصول التالية من بعد إن شاء الله الحكيم

فصل (٣)

في أن جميع الامتدادات والاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر المتصل

ان العقل بغريزته التي فطر الناس عليها يحيل ان يعرض المقدار والكمية الاتصالية لما ليس ممتدا في نفسه ومتصلا في ذاته كما قال الرئيس بلغه الفرس في كتاب دانشنامج الموصوف بالحكمة العلائية جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى فالأبعاد سواء كانت زمانية أو مكانية مما يتوقف

وجودها على متصل بنفسه مجردا عن التعيين الامتدادي والتجدد الانبساطي حيث لم يكن ذاته ذاتا مقدارية إذ لو كان في حد نفسه أمورا متفاضلة لكانت بعد عروض المقدار المتصل له اما ان يكون باقيه على حالها من الانفصال أم لا فعلى الأول يلزم ان يكون المتصل منفصلا إذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض فإذا كان المعروض أمورا متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا وهو خرق الفرض.

واما الهيئة العارضة للعسكر ونظائره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل انما عرضت لها في الذهن عند اعتبار العقل إياها أمرا واحدا فثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل اما بلا واسطه كالجسم التعليمي أو بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذا حركه المتصلة من جهة المسافة وبحسب اتصالها المسافي صالحه لان يتكلم بالزمان ويتقدر به فان جملة الكميات المتصلة مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات.

وان سئلت الحق فالكمية المنفصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يستصح وجودها الا بانفصال الجوهر الاتصالي لان تكثر النوع الواحداني لا يعرض الا لما يعرض له الوحدة الاتصالية وذلك لان الموجب للتكثر لو كان أمرا ذاتيا له أو لازما لطبيعته النوعية لكان كل فرد منه افرادا كثيره فلم يتحقق منه فرد واحد فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هذا خلف.

فإذا لم يكن الكثرة لازمه ولا الوحدة لازمه والا لكان من حق نوعه ان لا يوجد الا في شخص والمفروض خلافه فلا بد ان يكون مثل هذا النوع صالحا في وجوده للاتصال والانفصال.

وقد علمت أن المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي وسيظهر لك عن قريب ان القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخلية الجزء الصوري واعداده إياه لقبول الفصل.

فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع أجناسها وأنواعها مما لا يستصح الا بالاتصال  
الجوهري فليكن هذا عندك محفوظا

#### فصل (٤)

في أنحاء التقسيم إلى الاجزاء المقدارية  
وهي أربعة

أحدها انفكاكية خارجية توجب كثره بالفعل في الخارج.  
وثانيها وهمية جزئية توجب كثره في الوهم ولا يخرج فيها إلى الفعل  
في الوهم الا جزئيات متناهية العدد بالفعل مع امكان آحاد أخرى لا إلى نهاية.  
وثالثها عقلية فرضية تحيط بجميع الاجزاء الممكنة الانفراض محمله على  
ما هو شان العقل البسيط الاجمالي في ادراك جزئيات المهية العقلية.  
ورابعها ما بحسب اختلاف عرضين قارين أو غير قارين فالأول مبدء الافتراق  
الخارجي والثاني منشأ انتزاع الوهم صفه الافتراق بحسب حال الموصوف في  
الواقع والقسمة بأقسامها إذا طرء الجسم انما ترد على الصورة الاتصالية في درجه  
مقدارها التعليمي الا ان الانفكاكية مما يحتاج إلى تهيؤ من المادة وهي التي تقبلها  
وتتحفظ معها كما ستعرف فهي من عوارضها بالحقيقة وإن كان المهية لقبولها  
الانفكاك

مقدار تعليمي عارض لصورة اتصالية.

واما الوهمية فهي من عوارض التعليميات بما هي تعليميات من غير استعداد  
خاص للمادة.

واما العقلية فهي أيضا من عوارضها بما هي متصلة اتصالا بالمعنى الأول من  
الأولين.

ومما يجب ان يعلم أن اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشئ وعلى ما  
ينحل إليه وعلى الجزء المقداري بضرب من الاشتراك أو على سبيل المسامحة والتجوز

فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الانفصال والانحلال إليها لا بالحقيقة بل بالمشابهة بان يقدر ويفرض انه لو كان للمتصل بما هو متصل اجزاء أي بحسب شخصه ووضعه لا بمهيته لكان أشبه الأشياء وأليقها بالجزئية هذه الأمور المسماة بالاجزاء

لأنها لما تأخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست اجزاء بالحقيقة للحقيقة بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية انما هي بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا تكون متوافقة وموافقة للكل في الحد والاسم والعلم و الجسم فاحتفظ به كي ينفعك في اندفاع ما ذهب إليه ذيمقراطيس  
فصل (٥)

في اثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود الصورة الجسمية

اعلم أن المتكفل لتحقيق المهيات واثبات نحو وجودها انما هو العلم الكلي والفلسفة الأولى لا العلم الطبيعي (١) كما أن ايجاد الحقائق الابداعية لا يتصور الا من العقول الفعالة

دون القوى الجسمانية المنفصلة الواقعة في عالم التغيرات والاستحالات إذ العلم صورته للمعلوم وحقيقته.

وأقول إذا اشتدت معرفه الانسان وحدت بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الأشياء وكذا الغاية ليس الا الباري جل اسمه بحسب قوة تأثيره في الأشياء وسراية نوره النافذ إليها فما من مطلوب الا ويتكفل باثبات وجوده العلم بالله عز اسمه ومن

---

(١) لان العلم الطبيعي انما يبحث عن أحوال الجسم من حيث إنه يتغير وليست المهيات ولا نحو وجودها من العوارض الذاتية للجسم من الحيثية المذكورة بل انها من عوارض الموجود من حيث هو موجود فيجب ان يبحث عنها في العلم الاعلى فيكون المتكفل لهذا التحقيق والاثبات هو العلم الإلهي بالمعنى الأعم  
إسماعيل ره

عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفه جميع الأشياء الكلية والجزئية فيكون

علمه باي شئ كلي أو جزئي من مسائل العلم الإلهي لان علومه حصلت من النظر في حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها وهكذا إلى أن ينتهي إلى الشخصيات.

وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم الإلهي والفلسفة الأولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة عن الإحاطة بالأسباب القاصية المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة في هوى السفلى الثانية عن الحق الأول في هاوية البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الأسباب العالية فضلا عن مسبب الأسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم واخذوا مبادئ العلم الأسفل من مسائل العلم الاعلى فشغلهم شان من شان واما الأولياء والعرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم بالأشياء الطبيعية والرياضية والإلهية كما أنه مبدأ وجود تلك الأشياء وقد روى عن أمير المؤمنين ص ما رأيت شيئا الا وقد

رأيت الله قبله واليه الإشارة أولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد. وبالجملة فان الأشياء ذوي الأسباب (١) لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة أسبابها وعللها وهي أربعة فاعل وغاية وصوره ومادة. فمن الأشياء ما له جميع هذه الأسباب.

ومنها ما لا يكون لها الا الأولين والعلوم المختصة بمثله يسمى علوم المفارقات وما يخص بما له جميع الأسباب هو العلم الطبيعي إذا كانت أمرا مخصوصا والا فهو الرياضي فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق واثبات المادة والصورة

(١) لان ذوات الأسباب لا يعرف الا بأسبابها ولما كان سبب جميع الأشياء هو الله تعالى فلا يعرف شئ من الأشياء الا بمعرفته فيكون معرفته مقدمه على معرفه الأشياء كما أن وجوده مقدم على وجودها  
إسماعيل ره

وتشخصهما وتلازمهما على ذمه العلم الإلهي إذ لا مادة من حيث هي مادة لمثل هذه الأشياء ولا صورته.

ولما كان اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع تألفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعات فذكر مسألة الجزء في أوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية. اللهم الا ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته و قواه وأفعاله المتصلة فان شيئا واحدا يكون مسألة لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين كبحث استدارة الفلك.

فإنه ثبت في الرياضي بالبرهان الآني والبيان التعليمي وفي الطبيعي بالبرهان اللمي والبيان الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الآثار وكذا شئ واحد قد يثبت نحو وجوده من مبادئه المخصوصة ثم بجعل وجوده موضوعا لاحكام وأحوال خاصه ثم يصير تلك الأحوال بما يلزمها من الاحكام وسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشئ بنحو واضح لاثبات وجوده تارة أخرى وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة.

إذا تقرر هذا فنقول ان الجوهر إذا كان له وضع وإشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلا بد ان يكون له وجه إلى فوق ووجه إلى مقابله فينقسم ولو وهما و كذا له وجهان إلى الشرق والغرب فينقسم كذلك وهكذا له وجهان إلى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم فيتكثر اجزائه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا أو وهما أو عقلا.

فان قلت يجوز ان يكون لأمر واحد غير منقسم محاذيات ونسب إلى أمور خارجه بلا استيجاب تكثر في جوهره وذاته وغاية الامر ان يتعدد أطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا. قلت اما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه

من الوجوه أصلا فهذا مما يحرم في شريعة العقل ويجزم بديهة العاقل ببطلانه.  
والذي يوجب التنبيه عليه ان الشيء الذي له مماسات إلى أمور مختلفه  
بعينها إذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقاة امر واحد من  
تلك الأمور المختلفة دون غيره بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقى لهذا عين  
الجزء الملاقى لذلك فقد علم من ذلك أن تخالف النسبة الوضعية وتعددها مما  
يوجب تخالف المنسوب والمنسوب إليه جميعا.  
ولهذا عد الحكماء الوضع من الأمور المتكثرة والمكثرة بذاتها لان طبيعته  
تقتضي التغير ولو وهما فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون  
ذا أوضاع متعددة كذلك لا يجوز ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفه أو متعددة  
إلى أشياء ذوات أوضاع مختلفه من غير عروض كثره وتعدد في ذاته يصحح ثبوت  
هذه النسب الكثيرة.  
واما تجويز تعدد النهايات والأطراف لشيء واحد ذي وضع من غير أن يتطرق  
إليه بحسبها كثره واثنينية لا في الخارج ولا في الوهم فهذا أشد سخافة وأوغل نزولا  
في الباطل وابعد بعادا عن الحق.  
اعلم أن للحكماء في باب اتصال الجسم ونفى تركيبها عن الجواهر الفردة  
حججا قويه ووجوها اضطراريه موجهه لوجود المتصل الجوهري ولهم في هذا الباب  
طرق متعددة.  
فمنها ما يبتنى على أن تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهاياته يوجب الانقسام.  
ومنها ما يبتنى على الاشكال الهندسية.  
ومنها ما يبتنى على الحركات والمسامات.  
ومنها ما يبتنى على الظلال اما الطريق الأول فالمشهور منها في الكتب  
حجتان خفيفتا المؤنة لعدم ابتنائهما على اثبات الكره والدائرة والمثلث ونظائرها  
ولا على حركه والزمان وأشباههما.



ففي الأول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فإن كان يحجز عن المماسية بين الطرفين فينقسم إذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الآخر وان لم يكن حاجزا فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم في كل وسط فلم يبق حجاب في العالم ولا تقدر وحجم فالتداخل مستحيل.

وفي الثانية يفرض جوهر فوق اثنين وعلى ملتقاهما فان لقي ب كله أو ببعضه كل كليهما فيتجزى أو ب كله كل أحدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه وان لقي ب كله أو ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما جميعا. والاحتمالات ترتقي إلى عشره كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق. ومن الحجج في هذا الطريق انه إذا انضم جزء إلى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم أولا بالكلية بل لشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجة أخف مؤنه من السابقتين في نفى التركب من تلك الجواهر.

واما في نفى الجوهر الفرد مطلقا فلا أخف مما ذكر أولا قبلهما. ومنها انا نفرض صفحه من اجزاء لا يتجزى له الطول والعرض دون العمق فإذا أشرقت عليها الشمس أو وقعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضيء أو المرئي غير الوجه الآخر فينقسم.

واما الطريق الثاني المبتنى على الاشكال والزوايا والأوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على المتأمل في كتاب أقليدس الصوري. ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الأثرية قسطا صالحا من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية من أراد الاطلاع عليها فليرجع إليه

عقده وحل  
قال شارح المقاصد ان برهان هذه الاشكال على ما بينه أقليدس مما يبتنى على رسم  
المثلث المتساوي الأضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل إلى اثباتها على  
القائلين  
بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت أحد طرفيه ويدار حول طرفه  
الثابت إلى أن  
يعود إلى موضعه الأول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف  
المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة  
إلى  
ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي أدير ولا نعنى بالدائرة  
الا ذلك السطح أو ذلك الخط.  
وهذا البيان لا ينهض حجه على مثبتي الجزء إذ ما ذكر محض توهم لا يفيد  
امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط والسطح  
من اجزاء لا تتجزى أو مع ذلك يمتنع حركه على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال  
وعلى هذا القياس اثبات الكره انتهى كلامه.  
والحل بان اثبات الدائرة والكره ونظائرها بطريق حركه وان توقف  
على اتصال المقادير كما قرره المعترض وقد نص الشيخ عليه أيضا وغيره أيضا من  
الحكماء وما فعله الفرجار ليس الا دائرة عرفية لا حقيقية الا ان طريق اثبات الدائرة  
ليس منحصرا في حركه على الوجه المذكور.  
بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شئ منهما على نفى الجزء أولا فان  
الرئيس قدس سره أثبت في الشفاء والنجاة الكره أولا بطريق لمى مبناه على اثبات  
الطبيعة في الأجسام وكون مقتضاه في البسائط الجسمانية ليس من جملة الاشكال  
الا الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان شان ما لا زاوية له من الاشكال  
البيضية والشلحمية والمفرطحة ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز واختلاف  
تقدر في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا وإذا أثبت الكره

بهذا الطريق فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث أو يتوهم في الكره الحقيقية.  
ثم قال وأصحاب الجزء يلزمهم أيضا وجود الدائرة فإنه إذا فرض الشكل  
المرئي مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى إذا أطبق  
طرفا خط مستقيم على نقطه تفرض وسطا وعلى نقطه في المحيط استوى عليه في  
موضع  
كان أطول.

ثم إذا طبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان أقصر  
أمكن ان يتم قصره بجزء أو اجزاء فإن كان زيادة الجزء لا يستوى بل يزيد عليه فهو  
ينقص عنه بأقل من جزء وإن كان لا يتصل به بل يبقى فرجه فليدبر في الفرجة هذا  
التدبر بعينه فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهذا  
خلف على مذهبهم انتهى.

فقد علم أن وجود الدائرة والكره وأمثالهما ليس موقوفا على نفى الجزء  
وإن كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء أنكروها فان وجودها يؤدي إلى نفى  
وجودها اما الدائرة فلأنها لو كانت من الاجزاء الغير المتجزية فاما ان يكون  
ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها أو لا.

فعلى الأول اما ان يكون بواطنها أصغر من الظواهر فينقسم أولا فيساوى في  
المساحة باطن الدائرة أعني المقعر ظاهرها أعني المحذب وهو باطل فان كنت  
متوقفا في بطلانه فانظر إلى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بها والمحاطة  
بها وكذا المحيطة بالمحيطة إلى أن يبلغ المحذب الأقصى والمحاطة بالمحاطة إلى أن  
ينتهي إلى المحيطة بالمركز وبطلانه ضروري واللزوم واضح لان التقدير  
تساوى الظاهر والباطن والمطابق والمطابق.

وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء  
لان غير الملاقي غير الملاقي ولأن ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزء لزم  
الانقسام

وان وسعه يلزم ان يكون الظواهر ضعف البواطن والحس يكذبه.

واما الكره فحكما يعرف بالمقايسة إلى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم  
انه كلما صح القول بالدائرة أو الكره لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق أو  
كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل.  
فإذا تقرر ذلك فاعلم أن طريق اثبات الحقائق اما البرهان والحكمة و  
اما المجادلة (١) والتي هي أحسن ففي الأول الغرض اثباتها مطلقا تحصيلا للمبرهن  
ما هو كمال نفسه سواء صدقه غيره أم لا وفي الثاني (٢) اصلاح المدينة ومصلحة  
الناس في هدايتهم إلى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل في العقائد.  
وكثير من الباحثين أهملوا في شرائط المباحثة مثل انهم إذا حاولوا اقامه  
الحجة على نفى الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا  
على تقدير وجود الدائرة وتركبها من الاجزاء يلزم الانقسام.  
فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وإن كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض  
امر مستحيل ليس بمحال وذلك الامر وجود الدائرة لأدائها إلى انقسام الجزء  
فاما إذا أقيم البرهان على وجود الكره والدائرة بأصول فلسفية مبتنية على اثبات  
الطبايع في الأجسام وايجابها للاشكال المستديرة بالقوابل البسيطة فذلك وإن كان  
تماما في نفسه لكن ليس نافعا في حقهم لانكارهم تلك الأصول المبتنية على نفى  
الفاعل المختار على زعمهم.

- 
- (١) لا يخفى ان المجادلة لا بتنائها على المسلمات والمشهورات لا يفيد الا الظن فلا يكون  
طريقا لاثبات الحقائق لكن لما كان ملزما للخصم المعاند للحق وبالزامه يسلم الحق عن  
المعارض وصار ثابتا كان الجدل طريقا لاثبات الحقائق بهذا المعنى فتدبر  
إسماعيل ره
- (٢) ويشاركه في هذه المنفعة الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع إلى سبيل ربك بالحكمة  
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن فتفطن  
إسماعيل ره

وهذا أيضا نوع من الاختلال في المباحثة إذا أريد الزامهم بهذا الطريق إذ قد ثبت في الميزان مقدمه ان من جمله المغالطات الموقعة للخطأ في الاستدلال اخذ مقدمه لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي وان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر.

ومن هذا القبيل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما يتنى على اشكال غير المربع والمثلث (١) القائم الزاوية المتساوي الساقين

مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذي هو يحصل من قطر المربع من الضلعين اللذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يتنى على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا.

اما عدم كونه برهانيا فلانه لقائل ان يمنع لزوم المحال والخلف على التقدير المذكور بان يقول إن اللازم من الدليل وإن كان أمرا محالا في الواقع الا ان محاليتها على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير أمرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما لمستحيل آخر عند فرضه.

واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يساعده لابتناؤه اما على أصل الاتصال واما على أصول أخرى فلسفية كبعض الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالة له في نفى الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته أقل من اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربعين من دائرتي المعدل ومنطقه البروج المنتهيين إليها الآخذين من نقطه التقاطع الربيعي أو الخريفي وان الانفراج

-----  
(١) أقول وجود المثلث المذكور يستلزم نفى الجذر فانا إذا فرضنا مثلثا يكون كل من ساقيه من خمسه اجزاء فلا محاله يكون الساق الاخر الذي هو وتر القائمة جذر خمسين جزء بشكل العروس وهو يستلزم انقسام الجزء فافهم  
إسماعيل ره

بين الساقين يتصاغر إلى أن يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير أصغر فيلزم الانقسام فيما لا ينقسم وكما في الدليل الذي ذكره حنين بن إسحاق من أنه لو تركيب الجسم من الجزء لزم ان يكون قطر فلك الأفلاك مقدار ثلثه اجزاء لا يتجزى.

بيان اللزوم ان نفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطرا للمحدود واحد جانبيه خط ا ب والاخر ج د. فإذا وصلنا بين نقطتي ا د بخط ا د لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبيين مع أنه مار بثلثه خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلثه اجزاء وهو المطلوب.

وفساده يعلم مما ذكرناه فان كون القطر مركبا من ثلثه اجزاء وإن كان ممتنعا في نفس الامر الا ان استحالته على الفرض المذكور ممنوع فإنه على أصل اثبات الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتألفة من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهري مركب منها قطرا للمربع سطحي ومارا على الخطوط الجوهرية الا إذا كانت اجزاء الأضلاع والقطر متساوية.

وكذا يجب ان يكون ههنا اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد الممرور بها من الخطوط المتلاصقة متساوية.

ثم العجب ان بعض الاعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية ان أصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة وإلهيات الشفاء حيث استدل على بطلان تركيب الجسم من الجواهر الفردة بأنه لو تركيب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مساويا لضلعه.

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

وما يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرض سطحا

متألفا من أربعة خطوط جوهريّة تركب كل منها من أربعة اجزاء يلزم مساواة القطر للضلع وهو طريق حسن في الزام القائلين بالجزء لا غبار عليه.

واما الطريق الثالث المبتنى على الحركات وتفاوتها التي ليس بتخلل السكنات فكما احتجوا بحركة جزئين أحدهما فوق أحد طرفي خط مؤلف من أربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر يكون حركتهما متساويتين في السرعة والبطؤ والاخذ فيلتقيان لا محاله عند مقطع وهو ملتقى الثاني والثالث أو بحركة جزئين كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلثة اجزاء فإنهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما.

وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء عند كونهما آخذين في حركه معا كالسريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما.

بيانه ان السريع إذا قطع جزء فلو قطع البطيء أقل منه لزم الانقسام وان قطع مساويا له أو أكثر لم يلحقه السريع ابدا والمشاهد خلافه هذا خلف.

وكما احتجوا من جهة المسامته بقولهم ان من المعلوم ان للشمس سمتا بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركه الظل أقل من حركه الشمس فإذا تحركت جزء تحرك أقل والا لكان ما سامته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير.

وكما احتجوا من جهة المماسه بانا إذا وقعنا خطا مستقيما كالسلم على جدار قائم على سطح الأرض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان الخط المذكور وترا لها وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة خمسه أذرع مثلا. فلا محاله يكون السلم جذر خمسين لقوه شكل العروس فإذا جررنا السلم والوتر من أسفله على خلاف جهة الجدار إلى أن ينحط أعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع ووجب ان يكون ما ينجر منه من أسفله أقل من ذراع إذ لو كان ذرعا صار ذلك الضلع أربعة والضلع الثاني ستة فيصير مربع

الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذر خمسين وذلك محال  
فثبت انه  
ينجر أقل من ذراع.

وأنت إذا فرضت بدل الأذرع اجزاء لا تتجزى فإذا انجر الوتر من أعلاه  
جزء وجب ان ينجر من أسفله أقل من جزء وذلك يوجب الانقسام.  
واما الطريق الرابع المبتنى على الظلال فكقولهم إذا غررنا خشبة في  
الأرض فعند كون الشمس في الأفق الشرقي لا بد وان يقع لها ظل.  
ثم لا شك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص إلى أن يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما  
تحركت الشمس جزء واحدا لا بد ان ينتقص من الظل شئ فاما ان يكون جزء واحدا  
فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع الفلك وانه محال أو أقل فيلزم الانقسام  
أوهام وإزاحات

من الناس من استدل على اتصال الجسم بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء  
لا تتجزى لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفتقرة إلى  
البيان ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان التوالي بأسرها يدل على بطلان المقدم.  
والجواب ان هذه مغالطة نشأت من الخط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء  
الخارجية واجزاء صفات أحدهما للأخرى فان الصفات المذكورة انما هي في الاجزاء  
العقلية كالأجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون المهية متعلقة بالكنه وهو ممنوع.  
واما الجزء الخارجي فربما يفتقر إلى البيان كالهولي والصورة عند الحكماء  
وكذا العقلي إذا لم يتصور المهية بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها  
ولغيرها من الجواهر.

ومنهم من زعم أنه لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة فكان مشكلا كره أو  
مضلعا لان المحيط به اما حد واحد أو أكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع  
فظاهر و

اما الكره فلانه لا بد عند ضم بعضها إلى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل



فرجه أقل من الكره.  
والجواب بان التشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجزء  
ليس له امتداد أصلا في جهة والا لكان خطأ فكيف في الجهات والا لكان جسما ولو  
سلم  
فذلك في الأجسام دون الاجزاء.

ومنهم من تخيل ان ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما وحينئذ يكون نصف  
ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل  
ذلك

الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء.  
والجواب بمنع كليه الحكم المذكور (١) وانما ذلك فيما له نصف فالاشتباه  
في هذا الأخير كمتلوه انما وقع من جهة اجزاء صفه الشيء (٢) على جزئه الغير  
المنقسم  
فصل (٦)

في ذكر ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلي  
اعلم أنه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية الا انه وغيره من  
المعتزلة لا يفرقون بين القوة والفعل فيأخذ هو تلك الأقسام حاصله بالفعل فمن هيئنا  
يلزم عليه الانتهاء إلى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر.

-----  
(١) الحكم المذكور هو ان نصف ظل كل شيء ظل نصفه والسند للمنع هو ان الحكم  
المذكور يقتضي ان يكون لكل شيء ذي ظل نصف وهذا يقتضي انقسام  
الجزء فهذا الحكم فرع انقسام الجزء فكيف يثبت به انقسام الجزء فتدبر إسماعيل ره  
(٢) أقول إذا لم يكن شيء أي اجزاء وحدات سوى وحدات الاجزاء فصفاته بعينها صفات الاجزاء  
كما في العشرة من الناس مثلا فان صفات العشرة بعينها صفات آحادها فعلى هذا يظهر قوة الاستدلال فان  
تركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى من هذا القبيل لان الاتصال بينها بحسب الحس لا بحسب  
الواقع الا ان يقال بان هذا الاتصال له اثر فتدبر إسماعيل ره

وقد يستدل على ابطال مذهبه أولاً بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم آخر إذ لا كثره الا والواحد فيها موجود فإذا اخذ منها آحاد متناهية أمكن

ان يركب فيحصل منها حجم لأنها اجزاء مقدارية متباعدة في الوضع. ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهي الاجزاء في جميع الأجسام بنسبه اجزاء ذلك الجسم إلى اجزاء ساير الأجسام ونسبه حجمه إلى حجمها ليلزم المطلوب إذ بحسب

ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبه الحجم إلى الحجم كنسبة الاجزاء إلى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية كما سيحى فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي. واعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجوز كون النسبتين مختلفين مع أن الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستندا بان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبة بينهما ليست على نهج واحد

فان نسبة الزاوية إحداه في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية إلى القائمة بالنصف وليست نسبة وترها إلى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب الصمم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثله في الاعداد

لان نسبتها عددية قطعاً.

ورد هذا بأنه لما كان الجسمان عنده مر كبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صمية فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هي بوجود انتهاء الاعداد إلى الواحد بخلاف المقادير فإذا كانت المقادير كالأعداد في تألفها من الوحدات لم يبق فرق الا بان الوحدات في أحدهما وضعية وفي الاخر عقلية.

واما الجواب عما ذكر أولاً بان ازدياد الوتر ليس مما يوجه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخططين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند ذينك الامرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة وهذا وإن كان بحثاً

على السند الا ان الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير.  
ومما يختص أيضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينه في زمان معين و  
ذلك لان قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه إلى  
غير النهاية  
وهي أمور مترتبة والموقوف على أمور مترتبة غير متناهية محال فقطع المسافة يكون  
محالا على مذهبه.

ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شناعته لم ينفعه لان المقطوع ان لم يكن أكثر  
من المطفور فلا أقل يكون مساويا أو أقل منه وجزء المسافة وان قل كان حكمه  
في الانقسام حكمها والمشاهد من حركه ليست الا قطع المسافة لا تركها أصلا  
واعتبر بامرار العضو اللامس على صفحه لمساء وبمد القلم على بيضاء بالسواد كيف  
يجد كلها ملموسا ومسودا.

ولو كانت نسبة المقطوع إلى المطفور نسبة المتناهي إلى غير المتناهي لوجب  
ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالأسود الا على هذه النسبة فليس كذلك وعلى هذا  
القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل.

ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الاشكال بان قطع المسافة  
المعينة انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من  
الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان  
المحدود من حركه والزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم  
المتناهي.

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

فالقول به قرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراطه المستقيم.  
فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع إلى قطع  
المسافة وإن كان عدم التناهي فيما له امتداد واحد أظهر وأجلى ولكن من لم يجعل  
الله له نورا فما له من نور.

ثم العجب ان المصحح لرأي النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء  
في اتصال الأجسام عند جماعه بأعيانهم

فصل (٧) في الإشارة إلى مفاسد مترتبة على نفى الاتصال في الجسم  
يشهد الحس بطلانها

وقد التزمها مثبتوا الجزء الذي لا يتجزى وهي تفكك اجزاء الرحي وسكون  
المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء ولقوه هذه المفاسد  
انعطف بعض المتكلمين عن اصرارهم على اثبات الجزء راجعين إلى مذهب المحققين  
منهم الإمام الرازي وغيره وتوقف بعضهم.

قال في كتاب نهاية العقول اعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف في  
هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة فان امام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في  
الأصول ان هذه المسألة من مجازات العقول وكذا أبو الحسين البصري وهو  
أحذق المعتزلة.

فنحن أيضا نختار هذا التوقف فاذن لا حاجة لنا إلى هذا الجواب عما ذكره  
انتهى قوله

ونقل في التاريخ انه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد بين جماعه  
من أصحاب تناهي الاجزاء وأصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فألزم  
أصحاب التناهي أصحاب النظام انه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان

لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لأنه لا بد عند حركه من خروج كل جزء من حيزه ودخوله في حيز جزء آخر وانتقال جزء غيره إلى حيزه فإذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا في الجواب القول بالطفرة ثم الزمواهم أيضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم ان يكون

حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء.

ثم إن أصحاب النظام الزم أصحاب تناهى الاجزاء تجزيه الجزء القريب من قطب الرحي عند حركه البعيد وقطعه جزء واحدا لكون القريب أبطأ من البعيد والتزموا ان البطيء يسكن في بعض أزمنة حركه السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الرحي عند حركتها على مثل دوائر دافية بعضها فوق بعض. وشنت كل من الطائفتين على الأخرى واستمر التشنيع عليهما بالطفرة و التفكيك وكذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء إذا تحركا على الوجه الذي مر بيانه.

ومما يقوى التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك ان نقرر الأول فيما يتفق العقلاء في شدته واستحكامه وعدم تفككه كالفلك الدوار وقد وصف تعالى الأفلاك بالشدة في قوله وبنينا فوقكم سبعا شدادا أو في جسم لو تفكك اجزائه لتناثرت كالفرجار وكان له شعور بذلك بل يبطل حياته وحركته كالانسان إذا دار على نفسه.

والثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين باضعاف اضعاف حركه البطيء كحركة الفرس والشمس فيما إذا كان نقطه محاذاة الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتهما متقدمة على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لئلا يبقى لهم مهرب من الأول إلى الاعتذار بالفاعل المختار وتعلق ارادته بتفكيك اجزاء الرحي تارة والصاقها أخرى جهلا بان اراده الباري اجل شانا مما تصوره. ثم من العجائب ان يتفطن اجزاء الدوامه والرحي وهما جسمان جماديان

من الفطنة والالهام حتى علم الأبطأ منهما انه ينبغي ان يقف حتى لا يزول سمته عن  
الأسرع  
وعلم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الأسرع والأبطأ و  
كيفية انضباط هذه النسب في أزمنة السكنات في كل جزء جزء من الاجزاء الدورات  
على حوالي الدوائر.

ولا تيسر للصوفية المرتاضين عشر من أعشار أعشار هذه الفطنة مع دعواهم  
الكشف والكرامات بل لا يتيسر لانسانين قصدا موضعا واحدا أحدهما أقرب منه  
من الاخر وأراد ان يبلغا معا إلى ذلك الموضع ويتما سيرهما دفعه واحده إذ لا يعلم  
الأقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولا يعلم الأبعد انه كيف ينبغي ان  
يسرع

حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه.  
ومن الثاني بان عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطافة أزمنة السكون  
جهلا بأنه إذا كانت نسبة زمان السكون إلى زمان حركه كنسبة فضل مسافة السريع  
على مسافة البطيء لزم ان يكون زمان حركه الطف بكثير من زمان السكون  
فينبغي ان لا يحس بالحركة أصلا ولا أقل من أن يرى تارة متحركا وأخرى ساكنا.  
ومما يؤكده فساد قولهم لزوم (١) وجود المعلول بدون العلة في حركه الشمس

-----  
(١) لا يخفى على المتأمل انه في هذه الصورة يمكن التزام وجود العلة بدون وجود المعلول و  
التزام وجود المعلول بدون وجود العلة فان حركه الدلو معلول ومن جملة اجزاء علتها التامة  
حركه القلاب فعلى تقدير سكون البطيء وهو القلاب يلزم وجود المعلول وهو حركه الدلو  
بدون وجود علتها التامة إذ بانتفاء الجزء ينتفى الكل وبملاحظة ان عدم العلة علة لعدم  
المعلول فسكون القلاب علة لسكون الدلو فيتحقق العلة بدون تحقق المعلول ولذا قال  
المصنف في الصورة الثانية أولا وجود العلة بدون المعلول وأخرا وجود المعلول بدون  
العلة فافهم  
إسماعيل ره

وسكون الظل ووجود (١) العلة بدون المعلول فيما إذا فرضنا بئرا عميقا مائه ذراع مثلا وفي منتصفها خشبه شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شددنا قلابا على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا أرسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط والدلو من الأسفل معا وكذا انتهائهما إلى رأس البئر وقد قطع الدلو مائه ذراع والقلاب خمسين مع أن حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة

#### فصل (٨)

في تقرير شبه المثبتين للجزء ومبنى خيالاتهم وكشف الغشاوة عن وجه المقصود بإزالتها

اعلم أن مبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوى الجسم الأصغر كالخردلة والأكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية

القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه.

وهذا مما يندفع بان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعديم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والألوف الغير المتناهيين وبينهما من التفاوت ما لا يخفى.

والحاصل انه ليس لأحدهما اقسام ما لم ينقسم وإذا قسما مساويا كل منهما

-----  
(١) الظاهر وجود العلة بدون المعلول في الأول والحق وجود المعلول بدون العلة في الثاني ولعل ما ذكره وقع سهوا فلا تغفل  
إسماعيل ره

صاحبه في العدد فكل واحد من الأقسام التي للخردلة أصغر والتي للجبل أكبر وهكذا بالغما ما بلغ لا إلى نهاية.

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

واما ما قال بعض الأفاضل في هذا المقام من أن المقادير الغير المتناهية إذا كانت متساوية أو متزائدة كان مجموعهما غير متناه بالضرورة وأما إذا كانت متناقصة فلا

الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام إلى اجزاء غير متناهية متناقصة فمدفوع بما قيل إذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فإذا انضم بعض متناه منها إلى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار أحدهما لا محاله فإذا انضم إليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعاً والمنع مكابرة.

واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة واما وجودها بالفعل فامر محال والمحال إذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا آخر وههنا من هذا القبيل على أن المقادير إذا كانت متناقصة من جانب تكون متزائدة من الجانب الآخر لكون أحدهما مضاييف الاخر فيكون المجموع المركب منها غير متناه في المقدار على ما اعترف به. اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهي أو من جانب التناهي وقال بلزوم عدم تناهي المقدار في الأول دون الثاني. وهذا تحكم محض بعد أن يكون أعيان تلك الأجزاء باقيه بحالها بالفعل في السلسلتين المفروضتين متزائدة ومتناقصة على أن وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والتضاييف وغيرهما لكونها مترتبة. شبهه أخرى قريبه المأخذ مما ذكر وهي لزوم تغشيه وجه الأرض بحبه



(بخردلة) إذا قسمت باجزاء ولا يخفى وهنها وسخافتها فان وجه الأرض سطح متناه يمكن ان يغشيه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيره العدد. شبهه أخرى لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج إلى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وهذا الشبهة مما ذكره مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام وتأيدا له ومرة مردودة لانتقاص مذهب الحكماء.

وجوابها ان المسافة المقطوعة شئ واحد غير منقسم إلى اجزاء غير متناهية الا وهما وفرضا لا وجودا وفصلا وكذا الزمان الذي مقدار حركه الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر.

شبهه أخرى ذكرها أبو ریحان البيروني معترضا على أرسطاطاليس في رسالة أرسلها إلى الشيخ الرئيس وهي انه يلزم على أصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير نهاية ان لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد وإن كان المقدم منهما أبطأ بكثير كالشمس

والقمر فإنهما إذا كان بينهما بعد مفروض وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا

إذا سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا أصغر وكذلك إلى ما لا نهاية له على انا قد نراه يسبقها.

ونقل الشيخ الرئيس ان هذه الشبهة مما أورده الفيلسوف على نفسه و أجاب عنه بجواب وهو مما لا يرتضيه الشيخ لأنه قال بعد ذلك واما ما أجاب به أرسطاطاليس عن هذه المسألة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة والمغالطة.

وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعنى بتجزية الجسم بلا نهاية ان يتجزى ابدا بالفعل بل يعنى بها ان كل جزء منه له في ذاته متوسط وطرفان فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا تقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة. فمن قال إن جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال إن بعض

اجزائه منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزم شئ لان حركه انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالفعل.

وانى أقول إن المتحرك ليس لمسافة حركته حد آني موجود ما دام كونه متحركا فإذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي فكذلك البعد الذي بينهما ليس بعدا معينيا شخصا بل بعدا مطلقا وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة و بينهما مقدار معين منها وكما أن وجود الآنات في زمان حركه المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما.

نعم وقوع المناطق والتقاطعات والأقطاب في الأفلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق أو تقاطع بعضها ببعض أو حصول الأقطاب أو مواضع هي غاية التباعد بين الدائرتين وغاية التباعد بينهما ليست الا عددا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات والصفة غير منقسمة الا بمجرد الفرض.

شبهه أخرى إذا تدحرجت الكره على سمت واحد في بسيط مستوي يكون ملاقة دائرة منها بخط مستقيم من البسيط بنقطة بعد أخرى ويلزم منه تجاوز النقط وتركب الخط منها ورفعت بان مماسة الكره البسيطة وان كانت في حال الثبات والسكون بنقطة لا غير ولكنها في حال حركه انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في الوجود وكذا يكون المماسية بينهما في كل آن فرض وجوده بنقطة الا ان الآنات حالها في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في الخط في أن وجود الجميع بالوهم والفرض لا بالفعل والفصل.

فالاستدلال بتجاوز الآنات على تجاوز النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الأول إذ التنازع فيها كالتنازع في النقط من جهة ان الحركات والأزمنة كالأجرام و الابعاد غير مؤلفه مما لا يتجزى وان سبيل الان من الزمان بعينه سبيل النقط الموهومة

من الخط وإن كان الان السيال نسبته إلى الزمان نسبه النقطة الجواله إلى الدائرة و  
الراسمة للخط إلى الخط وللناس كلمات عجيبه في دفع هذه الشبهه.  
فتارة يقولون إن حديث الكره والسطح قوى وتماسهما بجوهريهما ضروري.  
وتارة يقولون إن زوال الملاقاء لا يكون الا بالحركة وهي زمانية لا  
آنية فلزوم تتالي النقاط والآت ممنوع إذ زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا  
وحصول الانطباق على نقطه أخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي  
لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور.  
وتارة بان المتحقق ليس الا نقطه واحده فلزوم تتالي النقاط ممنوع بل  
ينعدم نقطه ويتحقق أخرى وكذا الحكم في تتالي الآت وكلا هذين القولين بعيد  
عن الصواب.

اما الأول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الأول في الان والثاني  
في آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بأنه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين  
الكره والسطح أيبينهما تلاق أم تفارق والتفارق بينهما بين البطلان.  
وان شئت فافرض الكره من الحديد أو جسم في غاية الثقل لا يرتفع عن  
السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه.

واما التلاقي فهو اما بنقطة أو بخط فإن كان الثاني لزم الانطباق بين الخط  
المستدير والمستقيم وإن كان بنقطة والتلاقي النقطي لا يكون الا في آن فننقل الكلام  
إلى الزمان الذي بين آن وقعت فيه الملاقاء الأولى وهذا الان ويعود الشقوق بعينها  
من رأس والكل محال.

وكذا القول بتجاوز الآت كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع الا بالاطلاع  
على الحق الذي ذكرناه في الجواب.

واما الثاني فلان تجاوز النقاط واجتماعها متجاوزة في الزمان يكفي للاستحالة  
وان لم تكن مجتمعه في آن واحد فذلك امر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمه المقدار

إلى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب إليه محمد الشهرستاني ولما سيأتي حسب ما  
يقام

عليه البرهان من أن المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في  
الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعه  
في الواقع على نعت التجاور ولأن تجاور الآتات اللازمة لها على أي وجه امر  
مستحيل في ذاته لانطباقها على حركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المتصل  
الوحداني لا بد وأن يكون متصلا وحدانيا فإذا كان أحد المتطابقين مركبا من الافراد  
المتشافة الغير المتجزية أصلا لزم ان يكون الاخر أيضا مركبا منه وقد ثبت اتصال  
الجسم وعدم تألفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان وحركة  
شبهه أخرى ان ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات في المستقبل  
ان كانت متناهية فيقف القسمة إلى ما لا يقبل القسمة أصلا عند فرض وقوع تلك  
الانقسامات

جميعا وإن كان ممكن الخروج إلى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من  
مذهب النظام.

وجوابها باختيار الشق الأول والقول بأنه وان كانت القسمة الممكنة  
الوقوع متناهية الا انها ليست في مرتبه معينه من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها  
وهكذا حال الزمان والحوادث التي في المستقبل عندهم.  
فإنهم ذهبوا إلى أن كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه و  
كذا كل ما يحصل من أيام الزمان وساعاتها مقدارها متناه ومع ذلك ما من جملة  
من الحوادث والأيام والساعات الا ويوجد بعدها حادث آخر ويوم آخر وساعة أخرى  
فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه.  
والتناهي بهذا المعنى يصح في العرف اتصافه باللاتناهي الا ان كثيرا ما يقع  
المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى عديم  
النهاية في المقدار والعدد.

شبهه أخرى ان وجود الأطراف يستدعى محلا غير منقسم كالجوهر الفرد أو

ما في حكمه والا لكان انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال.  
والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا.  
اللهم الا ان يكون المحل محلا من حيث ذاته المنقسمة واما إذ كان المحل  
هي الذات المنقسمة مع حيثية أخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام  
ما حل فيه.

أولا ترى ان الإضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم.  
فالأول عندما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمة وذلك كمحاذاة الجسم  
لجسم آخر وانطباقه له فينقسم المحاذاة والمطابقة نصفا وثلثا وربعا وغيرها حسب  
انقسام الجسم ذي المحاذاة أو المطابقة إلى النصف والثلث والرابع وذلك لان  
مماسة نصف الجسم هي نصف مماسة كله ومماسة ثلثه ثلث مماسة كله وهكذا.  
والثاني عندما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالأبوة فإنها لا تعرض للانسان  
الأب من اجل تقدره وجسميته فقط بل لأجل فعله النفساني الشهوى واخراجه  
فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه وكالبنوة فإنها تعرض لابن بواسطة انفعال  
جسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات وتغيرات كثيرة كما وكيفما عن  
شخص آخر مثله انفعالا مثل قبول الافراز والانزال عنه.

وهاتان النسبتان ليستا عارضتين للأب والابن من جهة جسميتهما فقط حتى  
يتزايدا بتزائد الجسمين ويتناقضا بتناقضهما وينقسما حسب انقسام البنية إلى الأعضاء  
فيكون ليد الأب أبوه بالقياس إلى جزء من بنوه الابن التي تكون في يده ليكون  
الأبوة التي في اليد الأبوة التي في الكل.

فان ذلك واضح البطلان بل كل من الأبوة والبنوة عارضه للحيوان بما هو  
حيوان أي ذو نفس مقيسا إلى مماثله أو مجانسه وكون الشئ ذا حيوه ونفس ليس  
مما يوجب الانقسام فكذا ما يتبعه من الاعراض التي تعرض من جهة الحيوانية  
فان الحيوانية وان كانت قابله للتفاوت بالكمال والنقص والقوة والضعف عند بعض

المحققين من الحكماء كما مر ذكره الا ان تفاوتهما في مراتب الكمال والنقص ليس بإزاء تفاوت الجسمية في العظم والصغر حتى يكون الكامل في التجسم كاملا في الحيوانية والناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الإبل والفيل أتم حيوانية من الانسان والقردة.

فاذن نقول إن حلول الأطراف بما هي أطراف ليس في الجسم من حيث جسميته (١) بل بانتهائه وعدمه ولهذا ذهب جمع إلى أنها عدمية.

فالسطح ينقسم في الجهتين لا في الجهة الثالثة لان وجوده انما يحصل بقطع وقع في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلاثة فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذي وقع في هذه الجهة لم ينقسم في هذه الجهة لا بالذات لأنه من هذه الجهة عدمي ولا بالعرض بتبعية انقسام الجسم فيها لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه وعدمه فيها ولكن ينقسم في الجهتين الباقيتين بالذات وبالعرض جميعا.

اما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة له.

واما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل فلان عروضه للجسم ليس لأجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لأجل قطع الواحد وبقاء الآخرين والا لكان خطأ أو نقطه فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الآخرين. واما الخط فينقسم في جهة واحده بالذات وبالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم في جهة أخرى أصلا بمثل الذي ذكرناه وعلى هذا قياس عدم انقسام النقطة في جهة أصلا فاعرف وتدبر.

شبهه أخرى يلزم منها طفره الزاوية وهي عقده عسيرة الانحلال واشكال

-----  
(١) أي لأجل ان الجسم من حيث العدم والانتفاء يكون محلا للأطراف بما هي أطراف ذهب جمع إلى كونها اعداما فان الجسم من الحيثية المذكورة عدمية وعدمية المحل توجب عدمية الحال إسماعيل ره

صعب الزوال مبناها على وجوب الاتصال في المقادير وما يحصل منها كالزوايا والاشكال.

تقريرها ان الزاوية المسطحة مقدار سطحي بين خطين يلتقيان على نقطه أو كيفية عارضه للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبي الرياضيين وغيرهم فيها وعلى أي تقدير لا خلاف بين الحكماء في قبول القسمة بغير نهاية في الجهة التي بين الضلعين.

والزاوية قد تكون متفقه الخطين مستقيمتها أو مستديرتها سواء وقع تحديدهما وتقعيراهما من جهة واحدة أو كل منهما في جهة أخرى مقابله للجهة التي للاخر وهو أعم من أن يكون جانب التحديب منهما موضع الملاقاة أو جانب التقعير بشرط ان لا يصيرا في شئ من هذه الصور متحدين في الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد والا لم يكن بينهما زاوية.

وقد تكون مختلفه الخطين وهي اما ان يكون بحيث وقعت حده خطها المستدير إلى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج أو إلى الخارج كما إذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فالأولى مما برهن أقليدس في كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على أنها أحد من جميع الجواد المستقيمة الخطين والثانية أعظم من جميع تلك الجواد.

فإذا تقرر هذا نقول إذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك إلى جهة الدائرة مع ثبات نقطه التماس منه حركه ما فأي قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين أعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير أولا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها في الحركة

وكذا إذا فرضنا حركه القطر أدنى حركه مع ثبات أحد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجه من غير أن يصير أولا مثل القائمة لازدياد ما هو أزيد مما نقصت هي به عن القائمة عليها وكذا إذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين إلى موضعه

الأول يلزم المحذور المذكور.  
واستصعب كثير من الأذكياء حل هذه العقدة وذكرها فيها وجوها غير سديده  
وتشبت بعض العلماء بان الزاوية من مقولة الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها  
على وجه الطفرة.

وبعضهم ذكر ان هذه حركة من أحد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين  
وهي جهة عرض البسيط الواقع بينهما بل في جهة أخرى هي جهة طول ذلك البسيط  
والزاوية لا يقبل الانقسام الا فيما بين الخطين لا فيما بين الرأس والقاعدة والسفسة في  
الجميع ظاهره.

وذكر شيخنا وسيدنا أدام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بإدامة وجوده  
الشريف وعزه الجليل وأضاء اشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين وتطهير  
نفوس المستعدين ما يشفى العليل ويروى الغليل بحمد الله وقوته من وجه وجيه نذكره  
تبركا بإفادته وتيمنا بإضاءته وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها  
سطح واعتبار انها أحيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك حركة  
بالاعتبار الأول فقط دون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين  
لا يمكن ان تساوى زاوية أخرى مختلفة الضلعين وكذلك العكس.

فإنه إذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما  
فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفتين أو خارجا عنهما إذ لا يمكن الانطباق بين  
المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما.  
وبالجمله يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة  
لأنهما من الفصول المنوعة للخط فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا ولما كانت  
الحركة أمرا متصلا اتصال المسافة والجسم وقد تقرر ان الأمور المتخالفة بالنوع  
لا يكون بينهما اتصال وحداني موجود بوجود واحد فما يقع في طريق حركة  
لا بد وأن يكون افراده ومراتبه من نوع واحد فشئ واحد من افراد أحد



المقدارين المختلفين بالمهية لا يقع في مسافة حركه ومسلكها.  
أولا ترى ان المتزايد بحسب المقدار الخطى لا يصل ولا يبلغ بحركة في شئ  
من المراتب مقداراً ما سطحياً وبالعكس وكذا المتزايد في السطح لا يبلغ بالحركة  
في حدودها إلى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من أحد نوعي الزاوية إذا  
تحرك ضلعه وصار أكبر انما يبلغ بالتدرج إلى مساواة جميع الافراد المتوسطة في  
القدر بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعه في مسلك تلك  
الحركة ولا يمكن ان يبلغ إلى مساواة شئ من افراد النوع الآخر ولا هي واقعه في  
مسلك تلك حركه أصلاً فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة والخط  
المماس في التعاضم إلى زاوية مساوية لمستقيم الخطين ولا التي بين القطر والمحيط  
في التعاضم إلى مساواة القائمة ولا التي بين الخط المماس والقطر العمود عليه في  
التصاغر إلى مساواة ما هي أعظم الجواد

بحث وتتميم

وللباحث ان يقول إذا قيست زاوية إلى زاوية بأنها أعظم أو أصغر أو أزيد  
أو انقص فلا بد ان يصلح ما يجرى بينهما قياس المساواة أيضاً إذ الأعظم والأزيد  
بالنسبة إلى الامر لا بد وان يشتمل على مثل ذلك الامر وشئ زائد عليه فالمماثلة بين  
المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان.

وجوابه بان الأزيدية كمقابلها يقال بالاشترك الأسمى أو بالحقيقة والمجاز  
على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان والنسبة  
بينهما لا محاله عددية رسمت بأنها اية أحد المقدارين المتجانسين من الاخر بان  
يقال هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه أو رבעه أو جزء من عشرين جزء منه  
وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين ويلزم كون أحدهما مشتملاً  
بالقوة على الاخر مع شئ زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يقال

لواحد منهما أي شيء هو من صاحبه وهو لا يقتضي كونهما من نوع واحد أو جنس قريب ولذا عرف أرشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين مع أن الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التحديب بالفصول المنوعة.

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

وأما ما لزم من كون سدس المحيط من الدائرة مساويا لوتره الذي يساوي نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوي الأضلاع في البرهان الترسبي فالوتر يكون ستين جزء كنصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائه وعشرين جزء مثل سدس المحيط الذي اجزائه ستون أيضا سدس ثلاثمائة وستين هي اجزاء المحيط عند الحساب.

فالوجه فيه ان عدد ستين لسدس المحيط حقيقي ولنصف القطر وضعي إذ ليست اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائه وعشرين بل هي بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها هي السهولة في الحسابات وانما اجزائه الحقيقية هي مائه وأربعة عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا في الوضع لا في الحقيقة فالمحدور غير لازم واللازم غير محدور.

فالقدماء منهم أرشميدس أثبتوا بين المقادير المتخالفة الأنواع نسبة بالأزيدية والأنقصية الصميتين لا بالمساواة فهي تتصف بالمفاوتة بين المختلفين بوجه الصمم دون المساواة وسائر النسب العددية واشتراط التجانس في النسب مطلقا على ما اشتهر بين المتأخرين تفيد فيما إذا كانت عددية لا مقدارية أي صمية. وهي هنا شبهه أخرى كثيره متفقه المآخذ مشتركة الأصل في الجواب تركنا

ذكرها على وجه التفصيل مخافة الاسهاب في التطويل ولأن بناء الأجوبة عن الكل على تحقيق حركه كما سيجئ حيث يحين حينه فانظره مفتشا إن شاء الله. وهي كاستلزام حضور شئ غير منقسم من حركه والزمان شيئا غير منقسم بإزائها من المسافة كايجاب حركه النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط مثلا تتالي أحياز غير منقسمة وكاقتضاء عدم الان في آن يليه تتالي الآنات المستلزمة لتركب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث اللا وصول في آن يلي آن الوصول تجاور الأنين وكذا اللا انطباق واللا محاذاة وكاستيحاب كون الزمان مركبا من الآنات وحركه من الأكوان الدفعية بكون الحاضر من الزمان أمرا غير منقسم مع انفصاله عما مضى وعما سيأتي بعدمهما فإذا عدم وجدان آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر ويكون حركه لا أول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو مبدء حركه و الا لكان الزمان موجودا في الان ولا في آن آخر يكون بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدء مبدء بل في آن يلي الان الأول الذي هو آخر زمان السكون. فيكون معناها الكون الأول في الان الثاني وكاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة وبطؤا إذا اتفقتا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في أين فايون كل واحده منهما مساوية لايون الأخرى واللازم باطل وكذا الملزوم.

وقد مر شبه هذه الشبهة في الزام مساواة الخردلة للجبل

#### فصل (٩)

في أن قبول القسمة الانفكاكية ثابتة إلى غير النهاية اعلم أنه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس إلى أن ما يشاهدون من الأجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليس بسائط على الاطلاق بل انما هي حاصله من تماس بسائط صغار متشابهه الطبع في غاية الصلابة غير قابله للقسمة الانفكاكية

بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها أجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء.

ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الأكثرون منهم إلى أنها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء.

وقيل إنها مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسه أنواع في الاشكال فللنار أربع مثلثات وللأرض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مجسمات.

هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ في الشفا انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها متفقه الأنواع.

وقد قرر بعض المتأخرين الدليل في بطلان هذا المذهب بان تلك الأجزاء لما كانت متشابهه الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء إذ لو امتنعت على الجزء نظر إلى ذاته لامتنعت على المجموع و فيه بحث.

اما أولا فلكونه مبني على تساوى تلك الأجسام في المهية ولا يجدى اعترافهم بكونها متساوية بالطبع إذ غاية الأمر فيه ان يحصل الزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا.

ولقائل ان يدعى انها متخالفة بالمهية ولا يوجد جزء ان متحدان في المهية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى فضلا عن أن يعم.

واما ثانيا فلان صحه هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوى الأجسام المحسوسة ومبادئها التي يتركب منها الأجسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها أيضا

لأن هذه الأجسام المحسوسة متخالفة للطبايع بالضرورة فإذا كان مبادئها متفقه

الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وإن كان المراد من المجموع العدد الحاصل من مجرد الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل فليس لها حقيقة متأصلة لها وحده طبيعية حتى يحكم عليها بأنها متساوية لغيرها في الحقيقة أم لا وكأنه اخذ هذا الحكم عن قول الشيخ ان القسمة بأنواعها تحدث اثينية في المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد والا فلا يخفى فساده  
ظل غربي مع نور شرقي

وليكتف في اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح واطمأن.

فالتباعد معناه مصدر الصفة الذاتية الأولية للشئ حركه أو سكونا كان أو غيرهما وهو أعم من الطبيعة والمراد من أنواع القسمة ما يكون بحسب الفك و القطع أو بحسب الوهم والفرض أو بحسب اختلاف عرضين قارين أي ما هو للموضوع

في نفسه كالسواد والبياض أو غير قارين أي ما هو له بالقياس إلى غيره كالتماس والتحاذي وقد مر ذكر هذه الأقسام.

والدليل على انحصار القسمة في هذه الأنواع ان الانقسام ان تأدى إلى الافتراق فالأول والا فإن كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث. وبما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا بقسميه قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين. وقد أشرنا سابقا إلى التفرقة بين قسميه بان أحدهما وهمي منشأ انتزاعه في الخارج والاخر خارجي عرض لقسميه اتصال إضافي بالمعنى الذي يعرض لأعضاء الحيوان واستدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين

ضعيف كما لا يخفى.

لان الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط أنحاء القسمة وقد ظهر من نفي الأنواع المتباعدة في معنى واحد عن الشئ نفي النوع المتوسط عن ذلك الشئ وكذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذي بعضه تسخن أو وقع عليه الضوء أو لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصير جسمين ثم إذا زال ذلك التسخن أو الضوء أو الملاقاة عاد جسما واحدا.

وكذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة أقساما بلا نهاية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها ثم تعود في ذاتها متصلة واحده في نفسها عند انقطاع حركه فان ترويح سلب الوقوع في الخارج عن التي باختلاف عرضين قارين بانضمامها مع التي صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس والمغالطة فانا قاطعون بان محل السواد من الجسم غير محل البياض منه وان ارتفع الوهم والفرض وخصوصا إذا انغمرا في باطنه وبان السطح الأسود غير السطح الأبيض وبان الماء الحار غير الماء البارد.

ثم من الذي قال إن موافاة المتحرك للمسافة متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم تناهى العدد.

ومن الذي قال إن للمسافة المتصلة حدودا في الواقع وهل هذا الا من أغاليط المتأخرين ان الموجود من حركه في كل وقت جزء غير منقسم وسنعطف اشراق العرفان على تحقيق حقيقة حركه والزمان بوجه لم يبق لاحد مجال هذا الهذيان حسب ما وعدناه إن شاء الله تعالى

ومما يؤكّد تصريح الشيخ في منطق الشفا بأنه انفصال بالفعل.

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

الآخر اما في الوهم أو في الخارج يساوى طباع كل من القسمين طباع الآخر و  
طباع المجموع المنحل إليهما وذلك لان الاتصال عبارة عن وحده في الوجود  
بل هو نحو من الوجود الواحداني والوجود الواحد لا يعرض لأمر متخالفة في  
المهية المتحصلة التامة المستغنى كل منها في تمام مهيته عن الآخر بخلاف المادة  
والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها إلى بعض لنقصانه وابهامه.  
فاذن لا يخلو اما ان يكون طباع كل جسم من الأجسام الديمقراطية يساوى  
للآخر ولا أقل واحد منها لو احد آخر أو يكون الجميع متخالفة الطباع بحيث  
لا اشتراك في الطباع بين اثنين.

اما على الشق الأول فنقول التحام النصفين أعني اتصالهما وافتراق الجسمين  
أعني انفصالهما اما بحيث يمتنع ارتفاعه أو لا وعلى الثاني ثبت المرام من تجويز الفصل  
والوصل في تلك الأجسام

وعلى الأول لا يخلو اما ان يكون الامتناع لأمر ذاتي أم عرضي لازم أو مفارق  
فإن كان الثاني فكذلك لان المطلوب تمهيد اثبات الهولى كما سيظهر وهو انما  
يثبت بامكان شئ منهما وان لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك أو مفارق  
كالصغر والصلابة في بعض الأجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الأول لا يحتمل  
القسمة عند الحس وبإزائه الزمان الذي يقطع فيه حركه ذلك الجسم وهو المحسوس  
الأول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم أفلاطون في كتاب النواميس الإلهية  
وهو الزمان الذي إذا تحرك المتحرك كالنقطة الجواله أو الهابطة فيه دائرة  
عظيمه أو خطأ طويلا يراها الحس مجتمعي الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع  
وإن كان الأول فيجب ان يكون نوعه محصورا في واحد والمفروض خلافه  
واما على الشق الثاني فنقول تلك الأجسام وان تخالف بحسب الطبايع و  
الصور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام مهية نوعيه متحصلة في الخارج  
وانما يختلف افرادها من حيث هي افرادها بأمر منضافة إليها من خارج.

وقد مر في مباحث المهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة الأنواع وبين الجسم بالمعنى الذي هو جنس فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس إلى المعنى الأول و متممات داخلية مضمونة منضمة بالقياس إلى المعنى الثاني فجسمية إذا

خالفت جسمية أخرى كانت بأمور خارجية سواء كانت جواهر صورية أو اعراضا واما جسم إذا خالف جسما آخر مباينا له في النوع كانت بأمور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا.

وبالجملة لا شبهه في أن الصور الامتدادية وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الأجسام امر واحد نوعي محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها في بعض الافراد يجوز ويمتنع في الكل فحينئذ لو كان الالتحام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون الأجسام والامتدادات كلها متصلا واحدا ولو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شئ من تلك الطبيعة متصلا واحدا بل لم يتحقق لا في العين ولا في الوهم وذلك ضروري البطلان والجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه.

فهذا تقرير البرهان على أن القسمة الانفكاكية لا يقف عند حد في شئ من الأجسام من حيث الجسمية ولا حاجه إلى دعوى التشابه في الأجسام سواء كانت الدعوى

مقدمه برهانية أو مسلمة عند الخصم كما في الأقيسة الجدلية. ولذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد في اثبات القسمة في الأجسام الديمقراطية والفلكية وجعل المانع عن الانقسام في الفلك لازما وفيها زائلا وجعل المانع في القبيلتين خارجا عن الطباع المشترك وإن كان المانع في الفلك داخلا في جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وكلما لزم المانع أو دخل فيه فمن حق نوعه ان لا يكون الا شخصا واحدا لم ينقسم



مخلص آخر  
لو قطع النظر عن تشابه الأجسام المنفصلة لتم البرهان لان النظر في جسم مفرد وقبوله للتبعيض الوهمي يوجب ان يقبل الجزء المقداري ما يقبله الكل و بالعكس لتشابه الكل والجزء فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها أيضا ان اجزائها المقدارية جزئياتها فللكل وجود بالفعل وتشخص عيني وللجزء وجود بالقوة وتشخص فيجوز بحسب المهية المشتركة ان يعرض لأحدهما ما يعرض للآخر و بالعكس فليجز ان يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا.  
س جزء الجسم يلزم ان يصح كون مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء والكل.  
ج كليه الكل يمنع ان يكون المقدار الجزء مثله فهذا من ضروريات تعيين الكل كلا والجزء جزء والا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعة.  
س فما تقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل على اجزائه لا على المجموع.  
ج ليس للفلك بما هو فلك جزء مقداري لان طبيعته المنوعة لجوهرة امر روحاني غير سار في الجسم فالمقسوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكيته كما أن المقسوم من الحيوان قلبه لا حيوانيته.  
وهيها شبهة مشهورة أعيت الفحول في حلها هي ان مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضوعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما يقبله الأجسام الديمقراطية و اجزائها ليس الا انفصالا فطريا واتصالا خلقيا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الأجسام وانفصال الاجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول في الأولين بمعنى الاتصاف الذي يجمع الفعلية ولا ينافي اللزوم وفي الأخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجمع الفعلية فمقتضى اطراد حكم

الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز (١) الاتصال والوحدة في كل من تلك الأجسام بحسب أول فطرتها والانفصال والتعدد في اجزائها كذلك. ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد اثبات الهيولى بل لا بد من التوسل فيه إلى امكان طء الوصل بعد الفصل أو الفصل بعد الوصل فان المحوج إلى الهيولى في كل موضع الامكان الاستعدادي المغاير للفعالية في الوجود دون الامكان الذاتي المجامع لها فيه الا في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما ستعلم إن شاء الله. وقد أجاب شيخنا وأستاذنا سيد أعظم الاعلام وسند أكابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر إلى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم أو زائل إذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الأوهام الاختراعية ولم يكن حينئذ فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات ولا شك ان فرض الانقسام الوهمي من

-----  
(١) أقول إذا جاز ذلك بالنظر إلى طبيعة الأجسام واجزائها بحسب أول الفطرة فلا بد من مخصص للانفعال والتعدد للأجسام والاتصال والوحدة لأجزائها فان نسبة الفاعل إليهما واحده والتخصيص بلا مخصص محال والمخصص ليس الا استعداد المادة والهيولي فيجب ان يكون كل من الأجسام المذكورة مركبا من الهيولى والصورة فليست هي المادة الأولى كما زعمه ديمقراطيس فظهر مما ذكرناه ان ثبوت هذا المعنى يكفي في اثبات تمهيد الهيولى ثم لا يخفى ان ما ذكرناه مأخوذ مما ذكره وقام عليه البرهان أيضا من أن تعدد افراد النوع الواحد انما يكون بالعوارض المادية وان ما لا مادة له يكون نوعه منحصر في شخصه وأيضا بديهية العقل لا تفرق بين الفطرة الأولى والثانية في جواز هذا المعنى بالنظر إلى نفس الطبيعة فان الطبيعة إذا لم تكن آبية عن الانفكاك والانفعال بالنظر إلى ذاتها في أول الفطرة لم يكن آبية عنهما بعد الفطرة بالنظر إلى ذاتها أيضا فان الذات واحده في أول الفطرة وثانيها وان عرض للذات بعد الفطرة ما تأبى به عن الانفكاك كان الامتناع لعارض وهو لا يقتضي الامتناع الذاتي فافهم إسماعيل ره

المعاني الانتزاعية وخصوصا إذا كان منشأه اختلاف عرضيين.  
بحث وكشف

هذا منقوض بالزمان فإنه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وأيضا توهم القسمة وان سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي إذ ربما جوز العقل شيئا في بادي النظر.

. ثم إذا قام البرهان ظهر خلافه ثم إذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجي لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرد لظهور الفرق بينهما بان هذا ممتد وذاك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل.

ثم إن لا بطلان هذا المطلب دليان آخران.

أحدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الأجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الرأس الجذابة للماء بعد المص الصياحة في النار بعد السد مع كون الخلاء محالا.

وثانيهما ان كلا من تلك الأجسام لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كريبه الاشكال لما سيحجى فيحصل بينها فرج خاليه والخلاء محال وإن كان مركبا من أجسام مختلفه الطبائع لم يكن متصلا واحدا هذا خلف وأيضا اجزاؤها يكون متداعية إلى الانفكاك والرجوع إلى أحيازها وأشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم أولا من وقوع الخلاء

الفن الثاني

في البحث عن حال الهيولى مهية وحقيقة وفيه فصول

فصل (١)

في الإشارة إلى مهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها وتحقيق آنيتها بحيث ما أنكر أحد له أقل تمييز

ان في الأجسام سنخا يتوارد عليه الصور والهيئات ولها خميره يختلف عليها الاستحالات

والانقلابات ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم أعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها فان كل من له استيهال مخاطبة علمية يعلم ويعتقد يقينا بالفكر أو الحدس ان التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان أو حيوان والبذر يصير شجرا والشجر يصير رمادا أو فحما.

وإذا قيل إنه خلق من الماء بشرا ومن الطين حيوانا لا يخلو اما ان يفهم من هذا القول إن النطفة باقيه نطفة والطين طينا ومع هذا فهو بشر وحيوان حتى يكون في حاله واحده نطفة وجسد انسان أو طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شئ أصلا وكذا الطين.

ثم حدث حيوان أو انسان فحينئذ ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شئ بطل بكليته وهذا شئ آخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية أو الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية أو صوره حيوانية والقسمان الأولان باطلان عند الكافة وليست مما يعتقدهما العامة ولذلك كل من زرع بذرا لينبت شئ منه أو تزوج ليكون له ولده يفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه ويحكم على الزرع بأنه من بذره وعلى الفرخ بأنه من بيضه.

أولا ترى انه لا يحصل في الزراعة من البر غير البر ومن الشعير غير الشعير ولا في التوليد

من الانسان غير الانسان ومن الفرس المحض الغير الفرس ومن الحمار غير الحمار ومن  
المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما.  
ثم إن جحد جاحد وعاند معاند لا يلتفت إليه العاقل الفطن بل يكذبه مجرد الحدس  
الانساني ومثل هذا الانسان يكذب نفسه في احكام كثيره الا انه لا  
يستحيى عن نفسه ومن لا يستحيى عن نفسه لا يستحيى عن الله لأنه أقرب إليه من  
نفسه.

فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع  
افتراقهم في الآراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين  
ومن  
تبعهم نفس الجسم الذي هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن  
حيث

جوهريته يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير يسمى مادة.  
وعند المشائين ومن يحدو حدوهم جوهر أبسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه  
يسمى صورته يتحصل من تركيبهما جوهر وحداني الحد قابل للمقادير والاعراض  
والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقته من الهيولى ومن  
الاتصال  
القابل للابعاد الثلاثة وعند أصحاب ديمقراطيس أجسام متعددة بسائط غير قابله للفصل.  
وعند قوم آخر هم المتكلمون على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التي  
يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه  
عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي  
هو الهيولى.

نعم من زعم أن الامتداد الجسماني عرض في المادة والجسم مركب من الهيولى  
والاتصال العرضي يكون مذهبهم أشبه بمذهبه من مذهب المشائين وبقى الفرق بينهما  
بان تقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عنده بما سماه صورته وعند هؤلاء بذاته  
مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الاخر منه بحسب المهية  
ويكون المحل شخصا واحدا عنده وأشخاصا متعددة عندهم.  
ونسبه مذهب المتكلمين إلى هذا المذهب كنسبة مذهب ديمقراطيس إلى

مذهب الاشرافيين لان هذين مشتركان في عدم جسمية الهيولى مع جوهريتها و قبولها للانقسام ومفترقان في فعلية الأقسام وعدمها وذانك مشتركان في جسميتها ومفترقان في كون الأقسام جميعها حاصله بالفعل أو بالقوة.

والهيولي عند المشائين استعداد محض وعند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه وستعلم ان جوهرية الهيولى لا يوجب كونها أمرا بالفعل محصلا. فان قلت المذكور في كتب المعتزلة ان مبادئ الأجسام عند النظام وأصحابه هي ألوان وطعوم وروائح ونحو ذلك من الاعراض فلم يكن هيولي الأجسام عند المتكلمين كافة جوهرًا.

قلت نعم الا ان هذه الأمور عندهم جواهر لا اعراض.

وتقرير هذا المذهب على ما صودف ان مثل الوهميات والعقليات كالأكوان والتأثيرات في كتبهم والآراء والاعتقادات والآلام واللذات وما أشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعًا واما الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام ومن تبعه جواهر بل أجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعه.

ثم إن تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد اما الروح فجسم لطيف هو شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الأمور اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الآخرين جواهر مجتمعه يحلها تلك الاعراض.

وقد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث وكان مصرا على أن الماء رطوبة متراكمة وان الأرض ييوسه متراكمة وهكذا سائر العناصر وهذا أشنع ما نسب إلى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره من أن الجسم

ليس مجموع اعراض مجتمعه خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي.  
والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب.  
وربما يوجه كلام المواقف بان الكلام فيما هو جسم اتفقا والنظام يجعله  
مجموع اعراض بسببها جواهر بل أجساما فهو يوافق النجار ويخالف القوم في المعنى  
الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر  
يقوم به ولهما بان الجواهر متماثلة والأجسام متخالفة فلا يكون جواهر لا يلائم  
هذا التوجيه ولا ينتظم على رأى النظام حيث زعم أن كلا من تلك الأمور كالسواد مثلا  
جسم مؤلف من جواهر متماثلة في أنفسها قائمه بذواتها وان لم تكن متماثلة لجواهر  
الآخر كالحلاوة أو الحرارة مثلا.  
وبهذا يظهر أيضا ان الاحتجاج بان الأجسام باقيه والاعراض غير باقيه لا تنهض  
عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه.  
واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي لا يتأتى على مذهب المانعين  
حتى لو قصد الالتزام لم يتم المرام بل الأقرب ان الأجسام بما هي أجسام متماثلة  
عند الحكماء والمتكلمين لان ذلك مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل  
المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام.  
وما أسخف ما في كلام صاحب المواقف تأييدا لمذهب النظام واصلاحا لفساده  
وترويجا لكاسده ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر من أنه لا محيص لمن يقول بتجانس  
الجواهر عن أن يجعل جملة من الاعراض داخله في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف  
عائدا إليها وكأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم والتركيب الذهني وبين  
التماثل في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقلي والاتحاد  
الجنسي.  
فقد دريت ان المميز الفصلي لا يجب ان يكون مهية مندرجة تحت مقولة  
عرضية ولا جوهرية فالأجسام إذا اتحدت مع سائر الجواهر في الجوهرية ذهنا و

كان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جزء عقليا لا تأصل لها في الخارج والطعوم والروائح ليست كذلك وأما إذا اتحدت الأجسام بعضها مع بعض أو الجواهر بعضها مع بعض اتحادا نوعيا أو كان كل منها مركبا من الجوهرية أو الجسمية مع امر آخر على اختلاف رأى الحكماء والمتكلمين (١) حتى يكون التركيب خارجيا وجنسية الامر المشترك جسما كان أو جوهرًا ذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذي أشرنا إليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع كونها متحدة الحقيقة خارجا وعقلا باعتبار فلا يلزم الا دخولها في حقيقة بعض الأنواع بما هي أنواع لا في حقيقة الجسم بما هو جسم كما هو مذهب

الاشراقيين من تقوم الأجسام النوعية بالاعراض كما هو مذهب النظام فان مذهبه انها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لا في حقيقة الجسم بما هو جسم. ثم العجب كيف ذهل عما ذهل في توجيه مذهبه واصلاحه من الوقوع في ورطة أخرى وهي عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الشيء بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الاعراض الغير الباقية باعترافه.

وقد أشار إليه بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقيه فلو تم كون الجواهر غير مختلفه بذواتها لما كانت الأجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة

بل مع جملة من الاعراض وحينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض وهل هذا الا تناقض في الكلام

---

(١) فان المشائين من الحكماء والجمهور من المتكلمين جعلوا المادة المشتركة هي الجوهر الذي لا يكون جسما والاشراقيين من الحكماء وديمقراطيس وأصحابه والنظام من المتكلمين جعلوا المادة المشتركة جسما فعلى الأول يكون التركيب من الجوهرية مع اعراض وعلى الثاني يكون التركيب من الجسمية مع امر آخر فتدبر (إسماعيل ره)



## فصل (٢)

في الإشارة إلى مهية الهيولى عند المحصلين من المشائين  
قد عرفوا الهيولى بأنها الجوهر القابل للصورة وهو بحسب الظاهر منقوض  
بالنفس لأنها جوهر قابل للصور فالأولى ان يقيد الصورة بالحسية  
ومنهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية.  
وفيه خلل لا لما ذكره الشيخ الإلهي في المطارحات على ما سنذكره بل  
لان في النفس (١) جوهرًا هيولانيًا (٢) لا معنى له الا القابلية لأنه استعداد محض نحو

-----  
(١) وهذا الجوهر هو المسمى بالعقل الهيولاني وهو المادة للنشأة الثانية كما أن  
الهيولى الأولى هي المادة للنشأة الأولى  
(إسماعيل ره)

(٢) أقول فيلزم وجود قسم آخر للجوهر وراء الخمسة المشهورة فان هذا الجوهر  
الهيولاني لا يكون عقلا لكون العقل فعلا محضا وكون هذا الجواهر قوة محضه وكذا لا يكون  
صوره لذلك بعينه ولا يكون هيولي ولا جسما وهو ظاهر فلو لم يكن نفسا كان قسما  
سادسا وهو خلاف ما ذكره المصنف في تقسيم الجوهر إلى اقسام ولو كان هذا الجوهر غير  
النفس لزم ان لا يكون النفس قابله للصور العقلية متصفة بها مستكملة بها مترقية إليها بل  
القابل الموصوف المستكمل الصاعد إليها يكون هذا الجوهر الهيولاني واللازم باطل  
ضرورة واتفاقا من المصنف فالحق ان هذا الجوهر الهيولاني هو النفس وما ذكره من امتناع كون  
شئ واحد قوة وفعلا وإن كان بالنسبة إلى الشئيين ومادة لشئ وصوره لشئ آخر انما يتم  
ويسلم في نشأة واحده وبامتناعه بحسب نشأة واحده يتم دليل اثبات الهيولى فان نشأة  
الهيولى والصورة نشأة واحده وهي النشأة الذاتية الدائرة الفاسدة فتفطن  
(إسماعيل ره)

المعقولات الصورية كما سنحققه وليس هو نفس النفس لان النفس بما هي نفس صوره كمالية للمادة الجسدانية فلا يكون استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فعلا وقوه وإن كان بالقياس إلى شيئين ولا ان يكون صوره لأمر ومادة لأمر وإن كان الأمران متغايرين.

وذلك لان اتصاف الشئ بمتخالفين بالإضافة إلى أمرين انما يجوز ويصح إذا لم يكن ذلك الشئ حقيقته محض حقيقة أحد المتخالفين وفيما نحن فيه كذلك. اما الهيولى فإنها محض القابلية والاستعداد عند المشائين.

واما النفوس والصور فإنها فعلية في أنفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركيب الجسم المطلق من الهيولى والصورة.

واما ما أورده الشيخ الإلهي في أوائل طبيعيات كتابه بان القابلية واستعداد القبول ليست أمورا جوهرية بل ينبغي ان يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل أمرا آخر ويضاف إليه انه قابل لأمر آخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد لشئ له في نفسه حقيقة.

بلى لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولي باعتبار القبول كما أن النفس يسمى نفسا باعتبار تديرها للبدن فيكون هذه الإضافات اجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية.

ففيه بحث لان نسبة القابلية والاستعداد إلى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد إلى الباري تعالى فكما دل البرهان على أن سلسله التأثير ينتهى إلى مؤثر يكون بذاته مؤثرا وإلها وليست إلهيته وتأثيره بصفة زائدة والا لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة إلى امر يضم إليه والى إلهية سابقه على هذه الإلهية وهو ممتنع لانجراره إلى لزوم الدور أو التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق في مقامه فكذلك سلسله الحاجة والافتقار الاستعدادي ينتهى إلى شئ ذاته محض الفاقة والافتقار وكما أن

معنى عينيه الصفات في الموجود الأول جل اسمه ليس ان المفهومات الإضافية التي لا وجود لها الا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهول الكنه. بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكاية تلك الصفات ومنبعها لانتزاعها عقلا كما أنه منبع لوجودات الأشياء خارجا فكذلك حكم عينيه الاستعداد للهولي فإنها عبارة عن جهة فقر الأشياء وقصوراتها في الوجود العيني كما أن الامكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذوات وقصورات المهيئات بحسب تقومها في مرتبه الذات والمهية.

ولا يذهب على أحد ان كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لان المتضائفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الاخر وليس كذلك حال الوجودات العينية إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الاخر والا لكان جميع الوجودات داخله تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك.

بيان ذلك أن الجاعل بنفس ذاته جاعل والمجعول بنفس جوهره مفاض و بالجعل البسيط مجعول فالباري بنفس حقيقته القدسية فياض للأشياء ومع ذلك تعالى عن أن تكون واقعه تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذي هو أضعف الاعراض.

واما النفس في نفسيتها فان كانت بجوهرها متعلقه الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تديريا أو طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وإن كان

نحو العلاقة مختلفا وان كانت النفسية جائزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس بلا جامع. واما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز ان يقال الامر الجوهري حقيقة نفسه متقومة بالقوة والاستعداد وهو نفس الاستعداد فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا والا لم يكن الشيء جوهر محضا بل مجموع جوهر و عرض.

فالجواب ان كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مره وهذا من باب تعريف القوى بأفاعيلها الذاتية فالقوة الفاعلة يعرف بفعالها

الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها.

والحق ان تعريف العقل بادراك المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس والتحريك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما أقيمت مقام الحدود وان كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها اعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الأمور التي هي علاماتها ولوازمها.

إذ لا يمكن الحكاية عنها الا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث إنها انفعالية والسرف في الجميع ان أنحاء الوجودات البسيطة لا سبيل إلى معرفتها الا باللوازم أو بالمشاهدة الاشراقية وان ذا الحد المنطقي المركب من الجنس والفصل ليس الا المهية الكلية النوعية.

وربما يكون الوجود نحووا بسيطا والمهية اللازمة له مركبا حدها من جزئين كل منهما داخل في المهية خارج عن ذلك الوجود الا انها بجزئيه حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمه له بحسب حاق مرتبته فيضطر الانسان إلى ذكرهما عند الإشارة إليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع أن الوجود مما لا حد له وقد حقق الشيخ هذا في الحكمة المشرقية.

وقريب منه ما أورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال وهيها سؤال وهو انه إن كان فصل الهيولى هو الامكان و الهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب ان يكون الامكان جوهرًا وقد أبطل هذا وان لم يكن الامكان فصله ولا انه لازم فقد كان قبل الامكان ممكنا لأنها لا تنفك عن الامكان.

والجواب عن هذا ان فصل الهيولى لا يعرف لان الهيولى من حيث هي هيولى

مجرده ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه إذا عقلت عقل معها  
الامكان فلا  
ينفك عنه انتهى كلامه.

وهو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه إذ غرضه ان الهيولى لكونها جوهرًا  
بسيطا وفصول البسائط الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها  
المنتزعة عن حاق حقيقتها عندنا يتصور في الذهن ولو بحسب التقدير والهيولي  
ليست حقيقتها الا قوة الحقائق وامكانها الاستعدادي كما يدل عليه برهان  
وجودها.

فهذا الامكان تمام ذاتها وكمال حقيقتها من حيث هي قوة الصور الجوهرية  
كما أن حركه كمال ما بالقوة من الأوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها.  
واما ما اعترض ثالثا بقوله والاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له  
كيف وقد قيل إن الاستعداد للشئ لا يبقى مع حصوله فإذا كانت الهيولى  
هي الاستعداد أو جزئها الاستعداد للصورة فلا يبقى مع الصورة وكلامنا في  
حامل الصورة.

فجوابه ان وحده الهيولى كما سنحقق وحده مبهمه لان لها في ذاتها استعداد  
كافه الصور والاعراض وكلما خرج منها إلى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم  
يكن الهيولى استعدادا له بل لغيرها.

ولهذا قيل إن وحده الهيولى جنسية ليست شخصية وأولوا كلام من قال من  
الحكماء ان هيولي عالم العناصر واحده بالشخص بان غرضه ان الهيولى لها تشخص  
حصل لها من الهيئة العارضة من الصور والاعراض جملة ولا شك في أن مجموع  
الجواهر

والاعراض تشخص واحد.

وتحقيق ذلك أن للهيولي في ذاتها لكونها أمرا عقليا وحده كوحدة عارضه  
للمعقولات المشتركة بين الحقائق المتكثرة النوعية في الذهن عند ملاحظة العقل  
إياها واحده في الذهن متشخصة بتشخصات العقل فحال الهيولى في وحدتها الشخصي

العقلي كحال الأجناس في وحدتها الذهني الاشتراكي.  
وكثيرا ما يصرح الشيخ وأترابه ان للجنس الذي للمركبات استعدادا لوجود  
الفصول ومع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول وذلك  
لان وحدته مبهمة تجامع التكثر كما أن تشخصه لا يأبى العموم والاشترك فكذلك  
حكم الهيولى في كونها استعدادا فإنها ليست استعدادا واحدا بل في كل مرتبه يقترن  
بصوره تصير استعدادا لصورة أخرى.

وأیضا الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ  
الرئيس في بعض رسائله وذلك لان القوة يكون على الضدين بالسوية فان كل  
انسان يقوى على أن يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو  
مستعد للحزن وكذلك الحكم في الغضب والخوف وسائر الانفعالات.  
ولأن القوة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبا والقوة يتفاوت شدة  
وضعفا والاستعداد لا يكون الا واحدا هو القوة الشديدة.  
وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فالهيولى  
الأولى هي بالقوة كل شئ فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه  
إلى زواله وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج إلى ضميمة أخرى  
حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة.  
واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج إلى أن يقارنها قوة فاعليه قبل القوة  
الفاعلية التي ينفعل عنها فالشجرة مثلا ليست بالقوة مفتاحا بل يحتاج إلى أن يلقاها أولا  
قوة قالعه ثم ناشره ثم ناحيته ثم بعد ذلك يتهيأ لان ينفعل من ملاقاته القوة الفاعلية  
المفتاحية فيصير مفتاحا.  
فظهر ان الهيولى ليست استعدادا واحدا نحو صورته واحده حتى يبطل ذاته  
بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحده بالعدد  
بل بالمعنى.

وليست أيضا جوهرًا مستقلاً في الوجود حتى يكون وحدتها وحده معينه بل هي في وجودها تابعة لوجود صورته ما مطلقه يحصل طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود وقيمتها مقيم عقلي مشخص.

وان أردت ايضاح ذلك فانظر إلى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للأعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه ما دام في هذه النشأة نقص وبحسبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طور بعد طور وحالا غب حال

بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للأعضاء والأمشاج ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة وللإستعداد المطلق بنفس شخصيته باقيه من أول العمر إلى آخر الاجل.

فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية ووحدته الهيولى التي هو قوة محضه مستمرة إلى آخر الدهر مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات وسيجيء فصل ايضاح في مباحث التلازم إن شاء الله تعالى.

ومن هناك يظهر خطأ جماعه من المتأخرين كالعلامة الخفري وغيره زعموا ان الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور بالأمواج ولو عكسوا الامر لكان يشبه ان يكون أولى فان وجود الهيولى تابعه لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعددا والتابع بما هو تابع واحدا شخصيا. وقد برهن على أن ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة واما القوة الجزئية فهي متقدمة على الفعل الذي هو قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي امكان لفعل يتقدم عليه ويضاف إليه فالقوة على الرجولية تابعه للصورة الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعه للصورة المنوية والقوة عليها تابعه للصورة الدموية والقوة عليها تابعه لصورة الغذاء.

وهكذا متعاقبة إلى ما يقارن صور البسائط ثم يعود إلى صور المركبات تارة أخرى بغير واسطه أو بواسطة ترددها من بسيط إلى بسيط حتى ينتهي إلى

المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه والصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالمد والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلكيات والقبض والبسط للصوفي.

وأما النقص على التعريف الذي ذكرناه للهيولي أي الجوهر القابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ما ليست بحسية سيما صور الأفلاك فإنها غير محسوسة.

فالجواب ان المراد منها ما يقبل الإشارة الحسية وان لم يكن أمرا مدركا بإحدى الحواس الظاهرة واطلاق الحسى على ما يقابل العقلي شائع كثير. ولاحد ان يورد في تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بأنه جوهر من شأنه ان يعقد بالإشارة الحسية أو يمكن فيه فرض ثلث تقاطعات على التقاطع العمودي كما مر.

فصل (٣)

في اثبات الجوهر الهيولاني

لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم إلى اجزاء لا تقبل القسمة المقدارية أصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد أفلاطون وأرسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة وتمامها أو عرضية (١) كما عليه النظام والضرار والنجار أو لا تقبل الفكىة فقط دون غيرها كما رآه بعض آخر مثل ذيمقراطيس وأصحابه ثبت ان حقيقة الجسم غير خارجه عن اتصال وامتصل

(١) أي بحسب الواقع ونفس الامر سواء كان القائل به قائلا لعرضيتها كالضرار والنجار أو غير قائل بعرضيتها كالنظام فان الجسم عنده تركيب من الألوان والطعوم والروائح وغيرها من الاعراض المحسوسة ولكن هذه كلها عنده من الجواهر كما مر فلا تغفل (إسماعيل ره)



في نفسه كما هو عند الحس قابلا للانفصال وليس انفصاله واتصاله تباعد  
الاجزاء وتجاورها بل زوال الوحدة وحدوث الانفصال أو زوال الانفصال وحدوث  
الاتصال.

وبالجمله مثل هذه الحقيقة لا بد ان يكون وحدتها الشخصية هي نحو اتصالها  
ومتصليتها كما أن وحده العدد وشخصيتها ليست الا انفصالها وتعددتها وكما أن  
ببطلان كثره العدد يبطل هويتها الانفصالية فبطلان وحده الاتصال في الجسم  
يبطل هويته الاتصالية فإذا تحقق للجسم اتصال وتحقق قبوله الانفصال وتحقق  
ان القابل وما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال  
لما علمت أن الوحدة مقابله للكثرة فلو لم يكن في الجسم شئ يقبل الانفصال لكان  
اما ان يقبل الاتصال مقابله ضده (١) أو عدمه.

واما ان يكون الفصل اعداما لهويته الاتصالية بالتمام وإيجاد الهويتين الاتصاليتين  
الأخرين من كتم العدم من غير رباط بحسب الذات بين هاتين وتلك وكذا عند التحام  
الهويتين

متصلا واحدا إذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم ان يقبل الشئ نفسه  
أو يكون الوصل اعداما لهويتين واحدا لهوية واحد من غير جامع بين هذه وبين  
تينك والأولان باطلان بالضرورة.

وكذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين اعدام جسم بكليته واحداث  
جسمين آخرين وكذا بين الوصل واعدام جسمين واحداث جسم ثالث كماء الجره  
يجعل في الكيزان أو ماء الكيزان يجعل في الجره فذلك الامر الباقي في الحالين  
هو المراد بالهبولى وهو استعداد محض ليس في نفسه هويه اتصالية ليمتنع طريان

-----  
(١) بناء الترديد على أن الانفصال امر وجودي وعبارة عن حدوث هويتين أو عدمي  
وعبارة عن رفع الهوية الاتصالية عما من شأنه ان يكون متصلا فعلى الأول يكون التقابل  
بينهما تقابل التضاد بناء على أن المعتبر فيه المحل مطلقا وعلى الثاني يكون التقابل بينهما  
تقابل العدم والملكة فلا تغفل (إسماعيل ره)

الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالتها ولا هويه انفصالية كالوحدات الجوهرية أو غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطريان الانفصال عليها. ثم إذا ظهر لك ان أدنى مراتب الوجودية بالفعل هو الوجود الاتصالي والانفصالي الذين لا جامعية لشيء منهما بالقياس إلى نفسه واجزاء ذاته وان الوجود الانفصالي لما كان أدونهما مرتبه في الخسة والقصور فلم ينل من منبع الوجود الا مرتبه انزل من أن يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحالة جوهرية الافراد الانفصالية.

وبطل كون المنفصلات والآحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الموجود العددي ليس الا عرضا قائما بغيره وانما المتالف من الوحدات لا يستحق الا نحوا عرضيا من الوجود وكذا الغير القار من المقادير لا يسع الا الوجود العرضي كما سنحقق.

فظهر ان لا أدون منزله من الجواهر الصورية الا الهوية الاتصالية الجسمية ولا شك ان مادة الشيء وجودها انقص من ذلك الشيء كيف ونسبتها إليه نسبة الشيء إلى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الأربع فما ظنك بأمر يكون مادة يكون صورتها أضعف الصور فهل الا قابل محض لاحظ لها من الفعلية. فمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة بفعل ما أي فعلية كانت ومادة متحصلة بتعين ما أي تعين كان حتى أنها يستتم مهيتها بالفصل ما يستتم بالوصل ويتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحدة ويبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون ويقبل الخير كما يقبل الشر وانما يحصل الاستمرار والبقاء لأنها لازمه لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الأشخاص بابقاء مقيم قدسي يديم بعنايته عالم الأجسام وصورها وتوابعها

اللازمة ويحفظ أنواعها بتوارد افرادها ويبقى وجوداتها وخيراتها ويجبر نقصاناتها وشرورها وآفاتها ونقايبها بتعقيب أمثالها وأشباحها

أبحاث وتحقيقات

قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمي لا يحتاج إلى قابل يقبله والا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الأشياء.

ودفعه بان الانفصال إن كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك وإن كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل منفصلا والنقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من اضافة إلى محل يبقى معه وله استعداد ما يقابله فكما ان البصر يضاف إلى محل وعضو يتصور بصوره المرئي ويقبل قوة بها يرتسم الألوان فكذلك العمى الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا أو شخصا وكما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله.

وقد علمت أن قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه أقل جهة يتهيأ بها لورود الأشياء عليه لغاية عريه في ذاته عن الصورة فنسبته إلى الاتصال وزواله ثم عوده كنسبة واحده فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثواني لتصورها بصورها المقومة إياها الموجبة لاستعدادها وقبولها لما يحتاج إلى مزيد تأثير من مؤثر قوى لينفعل به

وينتقل من أحد المتقابلين إلى الآخر بل ربما ينفعل من أحد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره أو للطرف الآخر كالمصور بصوره تمامية لا أتم منها و كالمصور بصوره فلكية أو كوكبية لا ضد لها ولا ند ولا فساد يعتربها الا على نحو الفناء المطلق كما هو عند

اشراف الملة والحكمة فليس حال الهيولى الأولى من هذه الجهة بالقياس إلى الوصل والفصل حال العين بالقياس إلى البصر والعمى وحال الانسان بالقياس إلى العلم والجهل.

بحث آخر

قالوا سلمنا ان الانفصال يحتاج إلى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهیولی الأولى لا غیر.

وجوابه انا نبهنا على أن الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كأبعاد الشمعة وامتداداتها فإنها لا يخل تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكميتها التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فمتى زال لم يبق جسم كان أولا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسمية.

فثبت ان الاتصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثاني الاشكال ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلا للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه وفي قوة هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال وكل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته.

فظهر من هذا القول القياسي ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم و من القول القياسي السابق انه ليس كل حقيقته فكل ما ليس خارجا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقته فهو جزئه فالاتصال يكون جزء الجسم.

فإذا ثبت هذا لزم ان يكون الهیولی غير الجسم نفسه فبطل ان يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزئه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال وما يقبله فيكون للاتصال صورته جوهرية والقابل مادة جوهرية و هذا هو المرام.

بحث آخر

ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي قيل إنه

من فصول الكم وما سواه ممنوع إذ القدر الذي ثبت من نفى الجواهر الفردة ليس الا جوهرًا شأنه الاتصال والامتداد وقبوله للابعد واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم أو جزئه فلم يثبت.

وما قيل من انك إذا شكلت الشمعة بأشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا يخلو عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة إذا جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال وتوزع الامتدادات غير صحيح.

وبوجه آخر ان نقول الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بمهيته

ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شئ فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض.

وبوجه آخر انكم أثبتتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية و امتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث مهية الامتداد حقيقة واحده والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهريّة والعرضية.

فإذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه ثلثة يشترك جميعها في نفى الامتداد الجوهري عن الجسم فهي في الحقيقة ترجع إلى انكار الصورة لا انكار الهيولى.

وقد مر ان صاحب التلويحات ذهب إلى أن حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجواهر الجسماني من جوهر وعرض قائم به ولكن يجاب عن اشكالاته من قبل المشائين.

اما عن الأول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلاثة على نعت الاتصال.

ولهذا حدد بها ولو لم يكن متصلا في مرتبه ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية.

وحاصلها ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة واحده في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها اما متألفة من الجواهر الافراد متناهية أو غير متناهية أو يكون من قبيل المجردات عن الأحياز والابعاد والجهات ثم يعرضها الاتصال وقابلية الانفصال أو يلحقها التعلق بالابعاد والجهات وكلا الشقين باطل.

فبقي ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور إذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون

اما تمام ذاته أو جزئها وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرًا.

ولقائل ان يقول إن هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقدّم برهان بعد على استحالة تقومه بعرض هو أحد جزئيه القائم بجوهر هو جزئه الاخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى وعن امتداد عرضي يقوم بها فذلك الامتداد وإن كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة.

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

لأننا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي أثبتتم فان الهيولى عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة.

واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية والتجرد له عن الأحياز

والأمكنة فهو أيضا مشترك الورد.

والجواب عن الموضوعين ان عدم اتصال الشئ في نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات الأفرادية ولا يستلزم فيه التجرد له عن الأحياء والأمكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبه ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو أوجب خلوه الشئ بحسب مرتبته عن الاتصال والمقادير والابعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس كذلك بل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما وانفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه.

فقد ظهر ان قابليته للابعاد لا يوجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه. هذا لكنا نجيب عن ذلك بان هذا الذي ذكرتم من حكاية كون الشئ متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبه الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا متجرد انما يصح إذا كان ذلك الشئ مما لا قوام له بنفسه ولا في مرتبه نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والامكان ويكون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما يقترنه متصلا باتصاله منفصلا بانفصاله.

وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا منفصلا هيولي متقومة باتصال واحد وانفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة أو منفصلة في نفس الامر فيكون الاتصال جوهرًا صوريًا يقوم الهيولي بوحدته عند الاتصال الواحد وبكثرتة عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلوه الهيولي في نفس الامر عن التجسم والتحيز ولا كونهما مع قطع النظر عن الصور اما جوهرًا فردًا أو أمرًا مفارقًا لكون مرتبه ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متأخرة الوجود عن وجود صورته ما فجوهرية الاتصال الصوري وتقوم الهيولي بها يوجب ان لا يكون للهيولي مرتبه في الواقع يكون بحسبها عارية عن الأحياء والابعاد. واما لو كانت الهيولي متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال ويكون الاتصال عرضًا قائمًا غير مقوم لها بل مقومًا للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات فالمحذور لازم لا مدفع له.

وهذا هو الذي حداهم إلى اثبات جوهرية الصورة.  
فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرًا وبنزع الامر أيضا فيما ادعيناه من أنه لو لم يكن امتداد جوهرى في الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة والمقادير القارة وغير القارة وجود أصلا فكن على بصيرة في هذا الامر. واما الجواب عن الاشكال الثاني فبان بقاء جسم واحد شخصي بشخصيته عند تعاقب الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافي جوهرية الاتصال.

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

والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء مع بقاءه بحالته الشخصية ولو بحسب ذاته وهويته فهو من عوارض حقيقته وأما إذا تبدل بتبدله الشخص إلى شخص آخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات والجسم إذا طرء عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بحالها بل ينعدم ويحدث بدلها هويتان أخريان.

أولا ترى ان استمرار طبيعة نوعيه جوهرية مع توارد أشخاصها وانحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الأشخاص اعراضا. نعم ما ذكرناه انما يدل على كون الأشخاص والمشخصات أمورا عرضية للطبيعة فان كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضي بمعنى محمول خارجي لا انه عرض بمعنى المفتقر في تقومه إلى الموضوع فرب عرضي لشيء يكون جوهرًا في نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضي لمهية الجسم ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال مهية والهيولي متقومة بها وجودا وهذا شان الجواهر الصورية كما سيحى.

واما الجواب عن الاشكال الثالث فهو من جهتين.



الأول انا لا نسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحده ومفهوم واحد بل قد مر ان هيهنا اشتراكا لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهرى هو كفصل مقوم لمهية الجسم مقسم لجنس الجوهر وأخرى على مفهوم عرضي هو بمنزله فصل مقسم لجنس الكم.

والثاني ان الامتداد وإن كان مفهوما واحدا الا انه قد يؤخذ طبيعة مطلقه من غير تخصص بحد معين ومساحة معينه وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر و محصل للهيولي بحسب الوجود وقد يؤخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحة كذا وكذا متناهية أو غير متناهية لو صح غير المتناهي في المتصلات وهو بهذا الاعتبار عرض

خارج عن حقيقة الجسم إذ بتغيرها وتغير شخصياتها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة وان تبدل مقدارها المعين.

لست أقول مرتبه ممسوحيتها لأنها امر كلي محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة وانما يتغير المساحة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين.

وتحقيق الكلام في هذا المرام بحيث لا يزل اقدام الافهام بأغاليط الأوهام الموهومة لعقول الأنام يحتاج إلى بيان حقيقة الجسم يعنى التعليمي بالمعنى الذي هو من عوارض الجسم وكمياتها وامتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخلى فيها من حيث القوام.

اعلم أنهم اختلفوا في حقيقته وتشعبوا إلى أقوال.

فأحدها انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون في الجسم متصلا.

أحدهما صوره جوهرية والاخر صفه عرضية ويكون أحدهما كما والاخر متكما به وأحدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والاخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا في ابعاده الثلاثة ممسوحا بمساحة معينه لكنهما متحدان في

الوضع والإشارة الحسية ولا يخفى فساده لورود ثالث الاشكالات عليه. وثانيها انه متصل (١) بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعي بالعرض وهذا مردود بما علمت أن الجسم في مرتبه مهيته متصل وفصله الذي يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعد الثلاثة وعلمت بالبرهان انه لولا اتصال الجوهر في الموجودات لما صح لشيء من الأشياء الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل لا بالذات ولا بالعرض. وثالثها انه مجموع أمور ثلثه هي الطول والعرض والعمق للجسم (٢) وفيه ان هذه الابعاد ليست بنعت الكثرة موجوده في الجسم والجسم التعليمي من الموجودات الخارجية بالفعل.

ورابعها ان في الجسم اتصالا واحدا منسوبا إلى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها التعليمي بالعرض فحينئذ اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه في الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية مأخوذة مع التعين المذكور محيثة بالحيثية المذكورة فكان له اتصال بالذات لا بأمر خارج عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل.

وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فإذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا في التقدر

(١) إن كان من الاتصال المراد هو الاتصال الذي هو الفصل المقسم للكم أعني كون الشيء بحيث يقبل الانقسام إلى اجزاء متشاركة في الحدود فلا شك ان الجسم التعليمي متصل بهذا المعنى بالذات والجسم الطبيعي متصل به بالعرض وعلى هذا لا يرد الرد لان كون الجسم الطبيعي متصلا بهذا المعنى بالعرض لا ينافي كونه متصلا بالذات بالمعنى الاخر للاتصال أعني ما هو فصل مقسم للجوهر وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة بالزوايا القوايم فافهم (إسماعيل ره)

(٢) أي الجسم الطبيعي ومجموع الابعاد الثلاثة هو الجسم التعليمي (إسماعيل ره)

وتحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا أو مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورته جسمية وجوهرا وان اعتبر من حيث هو متعين بتعين مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا وإذا اعتبر من حيث هو متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا. وأورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض وهو تعين الامتداد.

وقد أجب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء و العرض وان لم يكن عرضا إذ لا يكون له محل أصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق

عليه تعريف العرض فيكون عرضا إذ لا خفاء في أن المجموع المركب من الصورة و حيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فان الهيولى وان لم تكن بالنسبة إلى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم إليها لكنها بالنسبة إلى المجموع المركب

منها ومن العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع. وفيه بحث لان الاشكال ههنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض أم لا بل العمدة في الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخلا في بعض وههنا يلزم ان يكون مهية واحده مركبه من مقولتين مقولة الجوهر ومقوله الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل أمرا اعتباريا له وحده اعتبارية منخلص عرشي

الحق ان معنى الجسم التعليمي الشئ الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا وكذا لذاته مساحة حاصله من تكرار مكعب واحد أو ما في حكمه وليس كون الممتد جوهرًا داخلا في هذا المفهوم أصلا كما ليس داخلا في شئ من المشتقات كونها

جوهرا أو عرضا من حيث مفهوماتها وان لم تكن في الوجود منفكة عن إحدى الخصوصيتين

فهذا الامتداد الذي هو في الجسم إذا اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا للهيولى

وإذا اخذ متقدرا متعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها جزء للجسم أو صورته للهيولى

لان كون الشئ جزء لشيء آخر اضافه خارجه عن مفهوم ذاته وكذا كون الشئ  
صوره لأمر قابلي بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشئ.  
فيصح للعقل ان يعتبره مطلقا عن هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد  
المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط عن اعتبار دخوله  
في الجسم وتقويمه للهيولي وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن  
معنى آخر عرضي ليلزم تركبه عن جوهر وعرض.  
ونظير ذلك أن الأبيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرحوا  
به في مسفوراتهم ولا يكون في الوجود الا جسما ذا بياض وليس هو بمعنى الذي  
هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية ولا الجوهرية  
لا في المفهوم ولا في الوجود بل مفهومه امر مطلق عن الخصوصيتين اللتين  
هي غير البياض ووجوده أيضا ليس الا وجود ما ينفع عنه الحاسة البصرية بتفرق  
نورها سواء كان معه جسم أم لا وليس كون الشئ مفتقرا في وجوده إلى مقارنه  
أسباب مهيات وأمور معدات ومقدمات في عالم الحركات مما يوجب له ان يكون  
وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن  
قابل جسماني لكان بياضا وأبيض بذاته كما أن البياض المفتقر في وجوده إلى الجسم  
المركب العنصري بياض وأبيض بنفسه لا بذلك الجسم فيباضية البياض وأبيضيته  
ليست بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر إلى حامل يحمله لكونه نحو ضعيفا من  
الوجود  
عرضيا فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا داخل في مقولة الجوهر  
بلا شك.  
وأما إذا سقطت عنه خصوصية الجسمية واخذ مجرد ما له البياض فهو قسم  
من اللون داخل في مقولة الكيف فهكذا قياس كمي الجسم التعليمي فان الممتد  
القابل للابعد إذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر وإذا اخذ مجرد  
امتداد متعين في الجهات ممسوح بعاد مشترك خطى في طوله وعرضه وعمقه أو بعاد  
مشترك على هيئة المكعب فهو من مقولة الكم.

وهكذا في خصوصيات اشكاله التعليمية مثل الكره والمكعب والمخروط  
والأسطوانة وغيرها فان الكره بما هي كره أي مقدار محاط بنهاية واحده تفرض في  
داخله نقطه يتساوى الابعاد الخارجة إليها من تلك النقطة من مقولة الكم وبما  
هي مستغنية القوام عن الموضوع مستقلة في الإشارة الحسية فهي من مقولة الجوهر  
وليس مما يدخل في تقومها الجوهرية ولا في تحصلها الجسمانية الطبيعية كونها متعينة  
الشكل الكرى ولا متعينة الامتداد المساحي.

وقس عليه سائر الاشكال المجسمة على هذا المنوال واشكر لله في تأييدك لدفع  
هذا الاشكال.

بحث آخر

هب ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهرى لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم  
متصل سواه وهو القابل للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا يجدى قولكم انه لا يبقى مع  
الانفصال لان ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهرى.  
وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعى  
ان يكون بين شيئين وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو  
الممتد الجوهرى على اصطلاحهم.

وقد يطلق على المعنى الإضافى المتعارف بين الجمهور الذي لا يتصور ان يعقل  
الا بين شيئين متصل ومتصل به سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدث أو يتوهم  
بينهما اتصال أو يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال عليها انها متصلة  
بعضها ببعض أو يكون في الجسم الواحد اختلاف عرضين فيقال ان محل أحدهما  
متصل

بمحل الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله  
الانفصال

فلا يصلح ان يكون جزء لأمر جوهرى محض.

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

مع بقاءه بعينه في الحالين.  
واما ما يقال إن الممتد شئ ذو امتداد أو ما له امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره.

فقد مر ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدء الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية والاطلاقات العرفية على أنه لا يبتنى الحقائق العلمية على احكام الألفاظ.

أولا ترى انه يقال بعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل وليل أليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشتق منه على ما يحمل عليه.

فان قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد إذا تخلخل وتكاثف مع بقاءه في الحالين يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها.

يجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهیولی و اثباتهما يتوقف على اثباتها فإذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه أو انفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه بنقصانها فمرجع التخلخل والتكاثف حينئذ إلى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم و انفصالها عنها واجتماعها لا الحقيقيتين التين هما حركة جسم واحد شخصي في المقدارية

إلى حد زائد على ما كان عليه أو حد ناقص عنه فإنهما غير ثابتين بالبرهان وانما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية.

واما اثباتهما بالضرورة الممصوصة إذا كبت على الماء أو بالقمقمة الصياحة إذا وقعت في النار فهو في غاية الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا أيضا إلى الحكم بان الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل.

وذكر الشيخ الإلهي في حكمه الاشراف انه قد جرب رشح بعض الادهان من

الزجاج فلا يمنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف كثيرا من الدهن.  
فان قيل اشتراك الأجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة  
المقدار للجسم فيقال لدفعه بما في حكمه الاشراف من قوله اشتراكها في الجسمية بعينه  
اشتراكها في نفس المقدار المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير  
هو

بعينه اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر وكما أن التفاوت بين المقدار الصغير  
والكبير

ليس بشئ زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك إذا بدل لفظ المقدار بالجسم و  
التفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير.  
ويرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في  
نفس مهية الشئ على ما هو رأى الإلهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره  
مستقصى.

واما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتأتى بأحد أمرين  
أحدهما باثبات المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم  
للجسم وليس بمقداري وبين الاتصال بالمعنى الذي هو من مقولة الكم وفي اثبات هذه  
المغايرة طرق

أحدها ان عند طريان الانفصال ينعدم امر جوهري عن الجسم اما تمامه  
أو أحد جزئيه وذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فإذا  
طرء عليه الانفصال وحصل متصلان أحدهما ساكن في المشرق والآخر يتحرك في  
المغرب أحدهما ابيض والآخر اسود مثلا فلا شبهه في أن ذلك الوجود لم يبق  
بشخصيته

بل انعدم وحدث شخصان آخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكننا اسود  
وابيض والا لزم اجتماع المتقابلين في شخص واحد لكن البديهة تحكم بثبوت جهة  
ارتباطية باقيه في ذات المتصل الأول وهذين المتصلين الحادئين وما هو الا ما ادعيناه و  
عنيناه بالهيولى.

وإذا ثبت وجود جوهر استعدادي يجامع مع المتصل العظيم والصغير ولا يخلو عن  
متصل ما على سبيل البدلية تحقق ان المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا في أي امتداد  
كان

والمقوم للجوهر المحصل لوجوده لا محاله يكون جوهرًا كما سيتضح بيانه إن شاء الله وتحقق

ان خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها. وقد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر إليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي هو كميته خارجة عن مهية الجسم مستغنية عنها الهيولى.

وثانيهما اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الأجسام وله دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الأجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير. والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوه ما أورده عليه عند الانصاف من تجويز الاختلاف بين افراد حقيقة واحده بالكمال والنقص في أصل الحقيقة سيما إذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية الراجعة إلى أنحاء الوجود للشئ.

فان العدد والمقدار ونظائرها حالات مخصوصة عارضه لهويات الأجسام ووجوداتها والوجود قد مر انه مما يتفاوت ويتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شئ إليه به يحصل التميز والتعین والتفاوت بين افراده وأنحائه ولكن انكار الحركة في الكمية بحسب التزید والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يخلو عن مكابرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ومقابله مع ملاحظة امتناع الخلاء كانكسار القمقمة الصياحة ودخول اللحم في المحجمة بعد المص و

بقائه فيه ما دام رأسه مسدودا وغير ذلك من الأمور الجزئية التي يجزم العقل عند مشاهدتها باسراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بان جسما واحدا يزيد و ينقص مقداره وسعيد القول إليه في موضعه

زيادة توضيح لإعادة تهذيب وتنقيح  
قد ظهر مما سبق ان أصحاب المعلم الأول واتباعهم كالشيخين فارابي وأبي



علي ومن يقتفى آثارهم يفترون بين مفهومي الممتد أحدهما الصورة الجرمية التي معناها الممتد على الاطلاق والآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد ومعناه الممتد المتعين الامتداد في الجهات. وظهر أيضا ان الأول مقوم للجسم والآخر عرض فيه وان الامتداد بالمعنى الأول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم وممتد في الجوانب عن ممتد في الجوانب فلا يكون بسببه شئ من الأجسام صغيرا أو كبيرا ولا جزء أو كلا ولا عادا أو معددا ولا ماسحا

أو ممسوحا ولا مشاركا أو مباينا بخلاف الثاني.

ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا يكون على رأيهم في الجسم الامتد واحد لكنه إذا اخذ بما هو هو من دون تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم ومحصل للمادة وإذا اخذ على التعين الامتدادي المقداري متناهيا كان أو غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة.

ويظهر الفرق بينهما بما مر منا وبأثبات التخلخل والتكاثف في الجسم لا يتبدل اشكال شمعه واحده فان في موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار. وهي هنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه وخصوصيات ابعاده الطولية والعرضية والعمقية واما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن أنكر الممتد بالمعنى الأول في كتاب حكمه الاشراف محتجا عليه بوجوه ثلثة.

أحدها انه لو يقوم الجسم الموجود في الأعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كلياً أو جزئياً لا جاز ان يكون كلياً لان الكلى من حيث هو كلي لا وجود له في الأعيان وما لا وجود له في الأعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز ان يكون جزئياً لأنه إن كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري وإن كان في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحده ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض

جزئياته جوهرًا وبعضه عرضًا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي. وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل أعظم مما في الجزء فيكون قابلاً للتجزية فيكون كما مقداريًا. وثالثها انه إذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار أزيد فالامتداد الجوهري كم لذاته وهو عرض فالجوهر يكون عرضًا.

قيل في الجواب عن الوجه الأول بما حاصله انه ان أراد بالكلية الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليًا بهذا المعنى لعدم وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج وان أراد به الكلي الطبيعي أي ما يصير معروضًا للكليّة إذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار مهيته وجزئي بتشخص الجسم. قوله وإن كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع اما مطلقًا أو مخصوصًا وهذا العرض ليس موافقًا

لمفهوم الممتد في المهية ليلزم من عرضيته عرضية ذلك المفهوم. أقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والفساد اما أولاً فلان مهية المقدر على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمه المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة. واما ثانياً فلان تشخص الشيء على ما حققناه ليس الا بنحو وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الأول. وربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس وعند الآخرين من المحصلين اما بذاته كما يراه الشيخ الاشراقي أو بارتباطه إلى الموجود الحقيقي كما نسب إلى أذواق المتألهين واما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب إليه صدر المدققين واما الاعراض القائمة بالشيء المستتبع إياها بحسب هويته الشخصية فليست بداخله في

افاده التشخص والمتشخصية عند المعترين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم وانما هي لوازم وامارات للتشخص كما مر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب ان لا يكون مناط جزئيته الأمور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات.

فإذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات فلو كان عين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون الجوهري عين العرض وان لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينا أحدهما جوهري والآخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم.

وأیضا إذا تعین الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو اما مساو لهذا أو أزيد أو انقص وعلى كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات أخرى كاجتماع المثليين والتداخل والتعطل في وجود أحدهما.

فالصواب ان يجاب عن الوجه الأول بما حققناه من أن الامتداد الواحد الجرمانى له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق ومفهوم كونه مقدارا خاصا متعينا

في الحدود والمساحة فهو بالمعنى الأول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضي خارج عنه و

كثيرا ما يكون مفهومات متعددة (١) ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصي بعضها داخل

في الحقيقة الشئ ذاتي له وبعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته انه مصداق للانسانية ومصداق لكونه مفهوما وشيئا وممكننا عاما.

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

---

(١) لا يخفى ان انتزاع مفهومات متعددة من نحو وجود واحد انما يصح إذا لم يكن بينهما تعاند وأما إذا كان بينهما تعاند كمفهوم السواد والبياض والواجب بالذات و الممكن فلا يصح انتزاعها من نحو وجود واحد وما نحن فيه من قبيل الثاني فلا تغفل (إسماعيل ره)

المعنى أحدهما مقوم له باعتبار والاخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال  
الوحداني في أي حد كان مقوم للجسم ومن حيث إن له صفة الكمية والمقدارية  
عارض والتعين في القدر غير معنى التشخص وكذا الابهام فيه غير مستلزم للكلية فان  
مرتبته معينه من المقدار ربما يوجد في أشخاص كثيره كل منها يتفق مع الاخر فيها  
وجسم معين شخصي ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة في المقدار كما في حركه  
الكمية والامتداد الجوهرى أي الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجسم العيني الشخصي  
امر متعين الذات مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقداري والتعين الذاتي  
لا ينافي الابهام المقداري وانما الذي ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقداري من حيث  
كونه كما لا من حيث كونه منبسطا في الجهات على أي حد كان من حدود النهايات  
وليس المتصل الجوهرى المقوم للجسم ممتدا والمتصل المقداري ممتدا آخر غيرها  
في الوجود بل هما متغايران في المعنى والمفهوم وتغايرهما في المفهوم صار  
موجبا لتوهم ان الحكماء ذهبوا إلى أن في الجسم الواحد ممتدان جوهرى وعرضي  
وجسمان طبيعي وتعليمي.

واما الجواب عما ذكره ثانيا ان الممتد بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق  
له كليه وجزئية وكبر وصغر انما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار  
كيف والقائلون بجوهرية الامتداد الوحداني اجل شانا من أن يذهلوا عن أن القابل  
للجزئية والكلية والمساواة وعدمها والعظم ومقابله ليس الا من مقولة الكم فكون  
الممتد الجوهرى ذا جزء مقداري أول هذه المسألة.  
واما عن الثالث فليس معنى حركه في الكم ولا الازدياد فيه ان يكون  
للموضوع مقدار معين باق من أول زمان حركه إلى آخره وقد زيد عليه وضم إليه  
آخر مثله أو أزيد أو انقص بل معناها ان يتوارد في آتات زمان حركه واجزائه  
الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار  
الذي كان للموضوع في آن سابق أو لاحق.

فليس في التخلخل مقدار باق من أول الأمر إلى آخره حتى قيل إنه يزيد أو ينقص أو يبقى بحاله بل الباقي في تمام الزمان الذي هو زمان حركه التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسافة هي خصوصيات هذه المقادير والمبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه حركه والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر آن من الآتات المفروضة لزمان حركه وكذا القياس في الاشتداد والتضعف من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك.

ثم العجب ان هذا العظيم التاله والبحث بجلاله قدره ممن حقق الامر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في صدر الفصل المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال حاشاه عن أن يتعمد في ذلك بحث آخر معه

ثم إنه ربما يورد معارضه أوردها بعض المحققين على ما ذكره بأنه قد اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي سماه هيولي ومن الاتصال و الامتداد العرضي فيقال الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي أو جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل.

اما الأول فظاهر واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني في صورتين اللتين ذكرهما فإن كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وإن كان للجرم امتداد عيني باق وآخر زائل فذلك محال لأنه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان.

فما أجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده.

وأقول ههنا فرق دقيق يجب التنبيه عليه وهو انه فرق ما بين نحو تركيب  
الشيء كالجسم الطبيعي من مادة وصوره عند المشائين وبين تركيبه من موضوع  
وعرض عند صاحب التلويحات.

وعند تحقيق هذا الفرق بين نحوي التركيب في المذهبين لقائل ان  
يقول بقاء الجرم العيني المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع  
تبدل أحدهما الذي هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة  
بخلاف الجرم العيني المتقوم من جوهر هو في الحقيقة تمام مهية الجسم بما هو جسم  
وعرض هو من معيناته ومنوعاته فإنه مما لا استحالة عند العقل في بقاء مركب بعينه  
ببقاء أحد جزئيه بالعدد وبقاء الجزء الآخر لا بالعدد بل بالمعنى والنوعية بورود  
الأمثال المتبادلة وذلك لانحفاظ وحدته الشخصية العددية باستمرار وحده أحد  
جزئيه بعينه.

فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور  
وليس أيضا لقائل ان يقول إن هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهرى  
في حكمه الاشارة فكيف يتأتى له الاستدلال على نفيه.

لأننا نقول ذلك الامتداد معنى آخر مقدارى عند الحكماء وهو غير الامتداد  
المقوم للجسم عندهم الا ان هذا المقدار عرض عندهم وجوهر عنده وقد  
مر مرارا ان للممتد معينين

أحدهما صورته مقومه للجسمية عند المشائين والآخر عرض خارج عن حقيقة  
الجسم لازم لها.

والشيخ الإلهي قد أنكر المعنى الأول مطلقا جوهرًا كان أو عرضا وأثبت المعنى  
الثانى وذهب إلى جوهريته وعينيته للجسم في حكمه الاشارة والى عرضيته و  
جزئيته للجسم في التلويحات كما بينا فإنه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للهيولى.  
ومحصل هذا الكلام ان بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر أقاويل

الحكماء من أن الصورة الجسمية أي المتصل بالمعنى الأول عندهم امر مبهم في الواقع فأورد عليهم انه كيف يتقوم امر عيني بأمر مبهم في الواقع.

واما المقدار الجوهرى عنده فليس أمرا مبهما في الواقع وان عرض له الابهام بحسب وجوده الذهني فان للعقل ان ينتزع من الأشخاص مهيئاتها ويأخذها على وجه لا يأبى عن الصدق على كثيرين فكما ان للجسم مرتبه اطلاق وتعين عند العقل فكذلك للمقدار بحسبه اعتباران فإذا حلله العقل إلى ذينك الاعتبارين يحكم بان أحدهما المقدار المقوم للجسم والمطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومه للأجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رأيه.

واما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول والعرض والعمق وليس شئ منها مقدارا للجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته.

وقد علمت أنه ممن ينكر وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل حركه في المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه.

واما الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشائين ليس الا أمرا محصلا متعينا في نفسه غاية الأمر انه مبهم من حيث المقدارية والتعين الشخصي بحسب تجوهر الذات لا ينافي الابهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الابهام الكيفي فان الجسم في حد نفسه شخص جوهرى معين وقابل للحركات

والاستحالات الكمية والكيفية والمتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة التي يقع فيها حركه.

وبه يخرج الجواب عن الوجه السابق أيضا منه فليدرك.

بحث آخر على نمط آخر

سلمنا ان في الجسم باعتبار الامتداد أمورا ثلثة الأول جوهر غير خارج عن

مهية الجسم والأخيران عرضان فيه زايدان عليه بتبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه لكن لم قلتهم ان الجسم إذا انفصل يجب ان يندم عنه امر ذاتي فان اللازم ليس الا ان حقيقة الجسم يجب ان يكون لذاتها قابله للاتصالات والانفصالات.

واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوى الوحدة الاتصالية ويلازمها وهو غير مسلم فان الانسان الواحد أو السرير الواحد مثلا لكل منهما وحده شخصية مع تألفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها إلى بعض فالجسمية لا تساوق الاتصال الوجداني

بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال أمرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد أمرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية بتعدد اتصاله الذاتي. فحينئذ لا احد ان يقول طريان الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل انما ينافي وحده الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددًا فالممتد الجوهرى باق في

الحالين بشخصه والزوال والتبدل انما هو لعارضه أعني الوحدة والكثرة. وقد أجاب عنه بعض الأذكياء بعد تمهيدان وجود كل شئ ليس الا عبارة عن نفس تحصله وتحققه سواء كان في العين أو في العقل وهو مساوق للتشخص بل عينه كما ذهب إليه المعلم الثاني فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا له

ذات واحده وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر.

كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية.

فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح أو لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على أصحاب لا تنهى الاجزاء للجسم



وإذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان وهويتان مستقلتان.  
فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل  
الواحد بعينها ليس الا بحسب الفرض.  
وهذان التعينان بحسب نفس الامر أو بدونها.  
فحينئذ اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما  
حال الاتصال أو لا لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر من المساواة بين التعين  
والوجود  
فالتعين الحادث بعد الانفصال يلزم الوجود الحادث بل عينه ولا إلى الثاني لأنه يلزم ان  
يكون ذات واحده يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر  
وهو  
أيضا خلاف المفروض من أن الوجود ليس الا نفس تحقق الشئ فلا يتصور تعدده مع  
وحده الذات.  
واما ان يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القرية فلا بد لهما  
من مادة حامله لقوه وجودهما وتعيينهما حين الاتصال وإذا خرج وجودهما أو تعيينهما  
بطريان الانفصال من القوة إلى الفعل تصير حامله لهما ومتلبسة بهما وليس تلك المادة  
هي نفس ذلك المتصل الأول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما معا  
جوهرًا  
آخر وهو المطلوب  
بحث وتعقيب  
ان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص الموجودة أو مستلزم له وتوحده  
عين توحد الشخصية أو مستلزم له وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الجسم و  
تكثره مما لا شبهه فيه ونحن نساعدده كيف ومن أصولنا المقررة ان الموجود ليس  
الا نحو وجود كل شئ والوجود بنفسه متشخص وهو عين الهذية والهوية الا ان هيهنا  
فرقا  
ما بين المتصل بالذات بأحد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فان كون  
القسمة و  
إن كان موجبا لتحويل الوحدة الشخصية إلى الكثرة الشخصية وبطلان موجود واحد  
وحدوث

موجودين متعددين لكن الموصوف بوحده الاتصال وتعيينه المقداري ليس الا ما سميتوه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الامر الحامل له أي الجوهر الجسماني.

وقد مر مرارا ان الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شئ والمأخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقداري أو العددي من كونه واحدا أو كثيرا شئ آخر. وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقا ان الصورة الجسمية بصرافة اطلاقه موجود في الخارج وجزء للجسم بل الغرض كما مر انها بذاتها مع قطع النظر عن التعيين بحسب المقدارية والعددية موجودة.

فحاصل الكلام في هذا المقام ان الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست عين الوحدة المقدارية فكما انه فرق بين معني المتصل فكذلك فرق بين وحدتهما وتعددهما فاحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بإزائها أخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود متعدد أخرى.

واما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بذاته على الاطلاق في أي امتداد كان وفي ايه وحده أو كثره بحسب المعنى الاخر كانت فهو مما لا يقبل في نفسه الا نحوا واحدا من وجود حقيقته وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يأبى قبول الأضداد والاختلافات لسائر الأشياء.

بل نقول القابل للابعد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك أعني كره العالم و

هو شخص واحد سواء كان في اتصال واحد أو في اتصالات متعددة حادثه أو فطرية و هذا الشخص له تشخص واحد مستمر وله أيضا تشخصات وتعينات متبدلة حاصله فيه من تبدلات مقاديره اتصالا وانفصالا أو تعينات أحواله وصوره واعراضه المتبدلة.

وهذا كما أن هيولي العنصریات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال و ورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات.

فان قلت الهيولى لما كانت أمرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحده بخلاف الجسم.

قيل كون ذات الهيولى أمرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح ثبوته وجريانه في الجسم غير بين ولا مبين بعد فكما ان معنى ابهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس الا انها متعينة الذات مبهمة الصور فان لها تعيينين أحدهما ذاتي مستمر والاخر عرضي متبدل فكذلك يقال في الجوهر الممتد من أنه متعين الذات مبهم وحده الاتصال وكثرته ولها تعيين ذاتي مستمر وتعين مقداري يتبدل على نحو ما قالوه في الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور.  
مخلص عرشي

وأقصى ما لاحد ان يقول في التفصي عن هذا الاشكال ويتم دليل اثبات الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو انه لا ريب لاحد من العقلاء في أنه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحداني عن الجسم المفرد امر كان موجودا له في الواقع (في الخارج - خ ل) عند الاتصال كما أنه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن

موجودا للمتصلين المتعددين قبل الاتصال.

فحينئذ نقول ذلك الامر الذي زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله و طريان الاتصال لا محاله يكون وحده ما للاتصال البتة فهي لا تخلو اما أن تكون وحده ذاتية واتصالا حقيقيا أو وحده ارتباطية واتصالا إضافيا.

فعلى الأول يثبت المقصود من وجود الهيولى الأولى لاتفاق الفريقين على أن المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما وافناء للجسم بالمرّة والوصل ابداعا

وانشاء نشأة أخرى.  
وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم المفرد إضافات ووحدات اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعه محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام وأصحابه القائلين من جهة قبول الجسم.

هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال في تميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال.  
شك وهداية

قد وقع هنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الأمور العامة التي لا تنقسم في المقدار ولا يحتاج في وجودها وتعقلها إلى المادة فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام في المقدار ثم كيف ينقسم الوحدة ويتعدد الهوية.

ثم إن هذه الأمور لوازم واعراض فهي لموضوعات وينقسم لا محاله و لو كانت هذه الأمور غير حاله في الموضوعات لكانت مفارقه ولكانت جواهر بل عقولا مفارقه.

فأجاب عنه الشيخ في بعض مراسلاته إليه بقوله هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والوحدة المادية ينقسم و الوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي في المعنى الجنسي.

بلى قوله ان هذه لوازم واعراض فهي لموضوعات فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يتأمل اما انها لوازم لموضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع لأنها اعراض فليس كذلك فإنه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا

للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلا بفرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمه وضعية ذهنية هذا كلامه.

وفيه تصريح بان الوجود والوحدة في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال ان الانفصال فيه ليس الا تعدد وجوده وتكرر وحدته مع أن الوجود والوحدة المطلقين من الأمور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات.

وهذا أيضا من المؤيدات لما ذهبنا إليه حسب ما حققنا وبسطنا القول فيه في أوائل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود وما ذهبنا إليه أيضا من أن الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت الذي لا يعتريه وصمه ريب ولا تهمة عيب.

وظهر أيضا ان الوجود والوحدة وما يلزمها وسائر الأمور الحقيقية الشاملة لجميع الأشياء اللازمة لكل الموجودات هي أعم وأشمل من أن يكون معقولا محضا أو محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول وهي بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا باجزاء مختلفه المعاني كالأجناس والفصول وتارة في الموارد البسيطة الاتصالية وهي بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة الا بأقسام مقدارية وضعية متشاركة في الحدود المشتركة

وهي مع ذلك كما مر بحسب حقيقتها بريئة عن المهية والمادة مقدسة عن القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولي. فما اجلها وما ارفع شانها وأحاط شمولها لكل لا بمعنى المخالطة وما أقدم طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة.

ثم ما أشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع أذهانهم ولم يرتق عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود ولوازمه من شموله معها لجميع الأشياء على الوجه المذكور إلى أن يحققوا الامر في شمول مبدء الوجود لجميع الأشياء شمولاً

احاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلى العقلي لافراده الخاصة بل نحو ارفع وأجل من ذلك.

وممن تفتن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال في كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام والمعاني العقلية هي الصور ليس انما يمنع ان يكون فيها قسمه منعا كيف كان بل إن يكون فيها قسمه ما هو واحد من جهة كثير من جهة كثره وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا إلى اجزاء مختلفه فلا يحل الأجسام واما هذه فإنها ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها أن تكون معقولة وأن تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة حينئذ ولا يبعد ان يكون الواحد بالاتصال والوجود الجسماني ينقسم إلى اثنين

منه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك انتهى كلامه فافهم واغتنم.

بحث آخر على جهة أخرى

ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها ومحوجا إلى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحده لزم كون شئ واحد في أحياز متعددة وجهات مختلفه وان كانت متعددة فتعدها اما ان يكون حادثا بالانفصال أو مفطورا بحسب الذات فإن كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد أو مع بقائها.

فعلى الثاني يلزم كون ذات واحده شخصا واحدا تارة وأشخاصا متعددة أخرى وعلى الأول يلزم التسلسل في المواد إذ كل حادث عندهم مسبق بمادة قابله لها وهي أيضا حادثه على التقدير المذكور ومع ذلك فهو ينافي المقصود من وجود امر يكون باقيا حالتي الفصل والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية و الوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب أصل الفطرة لكان الجسم

المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية إذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم إذا استوفى المواد ووصل إلى ذلك الحد وليس كذلك كما مر هذا خلف.

والجواب ان الهيولى وان كانت واحده في حد ذاتها وشخصيتها لكن لا يتهياً لقبول الإشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما يتهياً لشيء من هذه الأوصاف والنوعت بالعرض بعد تعيينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحده ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل إياها كذلك ولا يلزم مما ذكرنا ان يكون الهيولى من المفارقات في مرتبه ذاتها كما نبهناك عليه ولا أيضا متألفة من غير المنقسمات متناهية وغيرها لما مر من الإشارة إلى ما سيحى من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشيء من تلك الأوصاف المذكورة في نفس الامر وإن كان بواسطة الصورة الجرمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم. وستعلم ان ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحده شخصية

ذاتية ووحده اتصالية من جهة الصورة والوحدة الأولى يتقوم اما بالوحدة الثانية أو بما يقابلها فإذا طرء عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وزوال شخصيتها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية لما علمت من أن الوجود فيه نفس وحده الاتصال وهي عين الشخص

فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال واحده

في ذاتها متعددة الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقيه الذات في حالتها الانفصال والاتصال غير حادثه بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكثر بتكثر الانفصال ليلزم اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية بل الزوال

والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات

والهيولي لا يقتضي في ذاتها شيئاً منها ولا أيضاً مما يتأبى عنها فهولي الجسمين اللذين أحدهما في المشرق والآخر في المغرب لها وحده عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقبلهما

لها نحو وحده تجامع الاثنينية كما أن وحده العشرة تجامع الكثرة والتعدد كما أن لكل من

الحركة والزمان ثباتا يجامع التغير والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات

والوجود فيهما فحصول الهيولي في الجهات المتخالفة والأحياز المتباعدة عبارة عن قبولها

الأجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع في الإشارة الحسية. وقبول الأيون والأحياز والجهات بوحدتها الشخصية لا ينافي كثرتها الانفصالية بخلاف وحده الاتصال.

وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفى الكثرة وقد يكون من لوازمه نفى الكثرة فهناك نقول يشبه ان يكون وحده الهيولي من قبيل الوحدة بالمعنى الأول

فان وحدتها ليست صفه وجودية بل هو مفهوم سلبي من لوازم نفى الكثرة عن ذاتها بذاتها بل

هو عين نفى الكثرة الذاتية ووحده الصور الجرمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لأنها وحده وجودية قابله للانفصال والتعدد كيف ولو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال وينعدم عن المادة بحدوث الاتصال

فصل (٤)

في ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولي ونحو وجودها الذي يخصها

اعلم أن الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالي وصوره عينيه وهو لا محاله معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الأشياء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد وحركه والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون في كل جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل وقوه وحيثيتا وجوب وامكان والشئ من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة



لان مرجع القول إلى امر عدمي هو فقدان شئ عن شئ و مرجع الفعلية إلى حصول حقيقة لشئ والشئ الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححا لهاتين الصفتين ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث

هو بالقوة منفصل أو متحرك أو ذو سواد أو نفس أو صوره بل يكون كونه جوهرًا متصلًا غير كونه

جوهرًا قابلاً للأشياء فإذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه أيضا قوة قبول المتصل

لان امكان شئ يلزمه امكان مقابله إذ لو كان أحد المتقابلين ضروريا كان المقابل الآخر ممتنعا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف.

فعلم أن الجسم كما أنه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل أيضا إذ لو كان عين المتصل أو لازما له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فصحة قبول شئ آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة وهو المطلوب. تذكره قياسية

ان سبيل البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شئ من الجسم الموجود بالقوة ينتج لا شئ من الجسم الموجود هيولي. ولمزيد التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على أن يوجد فيه أمور كثيرة.

فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل أو ثابتة في امر يقارنها أو قائمه بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوة لأشياء كثيرة مما يطرء للجسم فيلزم ان يكون إذا فهمنا

الاتصال الجوهرى فهمنا انه استعداد لأمر كثيره وما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه

الأشياء وليس كذلك وأيضا لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه انه بالقوة كذا وكذا لكان صورته الجسم عرضا لان هذا المعنى امر اعتباري عدمي أو إضافي والإضافة من أضعف

الاعراض ولو كان الاتصال حاملا لقوه تلك الأشياء لم يصح ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه إلى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول.

لست أقول بوصف القابلية والاستعداد لان القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت القوة قائمه بذاتها لكان الامكان جوهررا لكنه عرض كما علم. فالحامل لقوه هذه الأشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفه على حد

هو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المأخذ وفيها أبحاث من وجوه

الأول ما ذكره بعض شيعه الأقدمين نيابة عنهم ان قولكم الجسم أو الاتصال نفسه ليس قوة على امر فمسلم لكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه وليس إذا كانت القوة تابعه لشيء يلزم ان يكون هي هو.

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

قلنا هو بعينه عود إلى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها وان قلتم انه إذا كانت القوة حاصله للاتصال قائمه به وهي شئ متحصل بالفعل فيلزم ان يكون شئ واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال.

قلنا الحق الصحيح امتناع كون شئ واحد من جهة واحده بالفعل وبالقوة معا واما امتناع ان يكون شئ واحد بالفعل وله قوة شئ آخر فغير مسلم ولا امتناع

الأول أيضا مستلزم لامتناع الثاني فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحده من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهه القوة عدم شئ آخر عنه و لا منافاة بين وجود شئ وعدم أشياء كثيرة عنه وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحثيات والاعتبارات فيستعمل منشأ الاتصاف بشئ موضع الحامل له و لا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ تلك القوة أو حيثية ثبوتها.

مخلص عرشي

أقول إن كل صفة خارجية سواء كانت لها صورته وجودية أو كانت أمرا انتزاعيا بحسب الواقع أي بان يكون وجود الموصوف بحيثية يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدء قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق ان كل معلول يكون من لوازم علته التامة كما سبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فحينئذ لا يجوز ان يكون صفة من الصفات الوجودية أو العدمية تكون مأخوذة منتزعة من مقابلها أو ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض أو لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم لا يجوز ان ينتزع من الوجود أو مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز ان يكون منتزعا من جهة نفس الصورة والتمامية ولا مما يتصف بهما المعنى الصوري (١) بما هو معنى صوري بل يجب ان يكون المحكى عنه

-----  
(١) عطف على قوله منتزعا أي لا يجوز ان يكون الاستعداد والقوة كائنا من الأمور الذي يتصف بها المعنى الصوري من حيث هو معنى صوري وهذا في الحقيقة مؤكد لسابقه فعلى هذا كان الظاهر تبديل ضمير التثنية إلى المفرد المذكور نظرا إلى لفظ الموصول أو المؤنث مراعاة لجانب المعنى ويحتمل ان يكون عطفا على قوله من جهة نفس الصورة والتمامية ويكون ضمير التثنية راجعا إلى الصورة والتمامية ويكون معنى الصوري المراد منه المعنى المنسوب إلى الصورة بان يكون ملزوما لها فاعلا لقوله يتصف وكان من حق الكلام وضع الظاهر موضع الضمير والمعنى انه لا يجوز ان يكون القوة والاستعداد منتزعا من الذي يتصف بالصورة والتمامية من حيث هو متصف بهما وهو المعنى المنسوب إلى الصورة بأنه ملزوم لها وعلى هذا يكون هذا القول بمنزله قوله فيما سبق الذي هو المقيس عليه ولما هو ملزوم للبياض وقوله إذ مما يلزمه الوجود فالكلام حينئذ للتأسيس لكن فيه من التكلف ما لا يخفى فتأمل (إسماعيل ره)

بهما أو المنتزع عنه لهما معنى مادي يكون نفس الابهام والقصور وكأنك مما قد قرع سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصا في فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها لكنت تستغنى عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامه الذوق لكن نزيدك بيانا ونقول كل حيثية ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد له من مبدء لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدما أو عدما لكن لما كانت مضافة إلى شيء فلها حظ من الثبات فإنها عدم شيء عما من شأنه ان يكون له أو لنوعه أو لجنسه وجود ذلك الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلًا كما بين في علم الميزان فلا محاله لهذا العدم من موصوف وقابل يصح تلبسه بملكه هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير قابلا لما هو عدم له عندما خرج من القوة إلى الفعل كما أشرنا إليه فلو كان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوة على ذاته كما مر الا انا لا نكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه انه متوقف على الحجة الأولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون رجوعا إليها بل نقول إذا ثبت ان لهذا العدم حظا من الوجود وان له قابلا وموصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له بالذات ولنعمد إلى بيانه وتحقيقه.

فنقول ان المبادئ للأمور الطبيعية أربعة فالقبول مطلقا صفة نسبية لا بد له من ارتباط بأحد هذه الأسباب فهو اما نعت للمادة أو الصورة أو الفاعل أو الغاية وللنظر في مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس يجوز ان يكون صفة الفاعل ولا صفة للغاية لأنهما منشئان للفعلية والحصول لا للقوة والقبول ولا يجوز ان يكون

صفة للصورة الكرسية لان وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قبولها لها فالموصوف بها

يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو قصورها عن درجه التمام فإذا علمت

هذا في مادة الكرسي فننقل الكلام إلى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل أو معنى صوري له قابل.

فنقول معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه أمرا تاما في نوعيته وحقيقته لا يجوز ان يكون جهة قوة وامكان للصورة الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته وهكذا إلى أن ينتهي إلى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعاني التي هي بالفعل والاتصال للجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبدء الفصل للجوهر الجرمي فلا بد من امر آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لا بان يكون القوة صورته طبيعية حادثه له حتى يحتاج إلى أسباب أربعة لثبوته فيحتاج إلى قابلية أخرى ويتسلسل بل بان يكون لازما لمهية القابل من غير قابلية أخرى في الواقع. اللهم الا بمجرد اعتبار العقل والتفاته فتقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الأوهام المتكررة.

فقد ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ثم لا يخفى انه وان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الأولى في المأخذ أو في البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات إلى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد

تدقيق وتحقيق حيث يظهر فيها ان أحد جزئي الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد فيه حتى يظهر ان أحد حاشيتي الوجود قد انتهى إلى ما يجاور عدم المحض بحيث لا يمكن التخطيطي عنه إلى ما هو دونه فلم يبق شيء في الامكان الذاتي الا وقد افاده القيوم الجواد وبذلك يظهر أيضا ان كل ما لا يوجد أو يوجد غير تام الخلقة أو مع آفة أو خلل أو فساد فإنما هو لعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو أتم

وأشرف وأفضل مما وقع.

وبذلك يعلم أن وجود العالم أشرف ما يتصور من النظام وأتم ما يمكن من الفضل والتمام

البحث الثاني ان أصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا

أو سماويا لأنها من حيث ذاتها جوهر صوري ولها قوة قبول التغيرات والانفعالات و  
سنوح الإرادات والتصورات فكبرى القياس الأول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا  
يكون

بالقوة تكون منسوخه بقياس من الشكل وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من  
جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون  
له قوة امر ما.

والجواب عنه ان النفس الانسانية وأمثالها وان كانت مجردة بحسب الذات  
لكنها مادية بحسب الافعال والصفات وكما أن الشيء الواحد بحسب المهية يجوز ان  
يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا  
من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة إلى  
جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة أفاعيلها وآثارها الموقوفة على تهيؤ  
المادة التي هي آله لصدور تلك الأفاعيل والسر فيه ان النفس في أول تكونها في غاية  
القصور

والضعف ففيها مع بساطتها حيثتان عقليتان نسبتها إليها نسبة الجنس والفصل إلى  
النوع

البسيط فمن حيث إنها صدرت من المبدء الفياض الذي هو بالفعل من جميع الوجوه  
فهي

موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن  
رتبه الكمال

في أول نشوها محتاجة إلى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر إلى مادة  
يحمل قوة حصولها وتجدها فجهة الافتقار إلى الكمال وحامل قوة الاستعداد له هي  
المادة التي تعلق بها وجهه الوجود والفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد  
المحض.

فقد صح من ههنا أيضا ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع إلى القيوم الواجب  
سبحانه وجهه القوة والعدم يرجع إلى الهولي الأولى الصادرة عن الوسائط العقلية  
بواسطة

جهة الامكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الامكان الذاتي  
المندمج في كل وجود امكاني لأجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومي جل مجده  
و

عظمت كبريائه.

وبهذا الأصل يندفع شبهه الثنوية القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من

(11e)

تحقق الخير والشر والنفع والضر في هذا العالم وشاهدوا الأنوار والظلام والنفوس والأجرام والأرواح والأشباح والحياة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات التي تجمعها الخير والشر والله تعالى نور محض

لا يشوبه شوب ظلمه ووجوب محض بلا امكان وحيوه محضه بلا موت وفعل بلا قوة ووجود

بلا بخل وعطاء بلا منع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا  
البحث الثالث النقض بوجود العقول فإنها مؤثرة فيما تحتها منفعلة عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال فذاتها مركبة من أمرين بأحدهما يفعل وبالاخر ينفع. والجواب ان انفعالها عما فوقها ليس الا بنفس وجوداتها وليس الانفعال (١) هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل ولفظ القبول والانفعال مشترك بين المعنيين أحدهما مقابل للفعل وهو منشأ التركيب الخارجي بخلاف آخر فهي بنفس

وجودها الفايض عليها من علتها تفعل فيما تحتها.

البحث الرابع النقض بوجود الهيولى فإنها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي أيضا مستعدة لها قوة قبول الأشياء فيلزم تركيبها من صورته يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ننقل الكلام إلى مادة المادة وهيولى الهيولى. والجواب عنه حسبما ذكر الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه ان فعلية الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية القبول للأشياء لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة وجوهرية حقيقة من الحقائق المتأصلة ولا يستوجب بهاتين الجهتين ان يكون ذات جزئين بأحدهما يكون بالفعل وبالأخرى يكون بالقوة. اللهم الا بحسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بأمرين أحدهما بأنه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما في بحسب

(١) بل الجواب ان جهة الانفعال في العقول وهي المهمة غير جهة الفعل وهي الوجود الا ان الانفعال هناك لما لم يكن بقوة استعداد سابقه لم يكن جهة الانفعال هناك غير جهة الفعل بحسب الواقع فافهم (إسماعيل ره)



الخارج لكان الكلام عائدا إلى ما هو بمنزله القابل ولأدى ذلك إلى التسلسل في وجود القوابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محاله يجب الانتهاء إلى قابل يكون الجهتان

فيه عقليتين من غير تكثر في الواقع الا بمجرد الذهن.  
والثاني باننا نقول إن نسبة الهيولى إلى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي إلى المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط إلى ما هما بمنزله الجنس والفصل وقد مر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي تذكر فيها أحوال المهية فيذكر فإذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لأي شئ مخصوص والا لكان مركبا من القابلية ومن الخصوصية التي بها قابل. اللهم ان لا يكون منشأ تلك الخصوصية امر وارد عليها من الصور اللاحقة أو يكون من الجهات الناشئة عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب إلى جهة فاعليه مخصوصة فان التحقيق ان الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكية و تشخصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هيولي العناصر وتعيينها يرجع إلى الاختلاف بين مبادئ القريبة الفعلية المنتظم تشخص كل من تلك المبادئ ووحدته الجمعية من وحده شخصية للمفارق القدسي المقيم لواحدة منها شخصية ووحدته نوعيه للصورة الطبيعية التي يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم اما بورود تشخص من تلك الطبيعة دائما عليها ان قبلت الدوام الشخصي أيضا بورود أمثالها ان لم يقبل كما في العناصر على ما سيحى تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم.  
فالحاصل ان الهيولى الأولى للجسم الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شئ أو لأشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لاحد ان يقول إن القابلية والاستعداد والامكان ليست أمورا جوهرية لأنها حال الشئ بالمقايسة

إلى الخارجيات إذ لاستعداد انما يكون استعداد شئ لشئ آخر له في نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يتحصل ذلك الشئ بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الإضافة. نعم لا مانع من دخول الإضافات في مفهومات أسامي الأشياء لا في حدودها الجوهرية

فالجوهر الهیولی الحامل للصورة ربما یسمى هیولی باعتبار القبول فیکون اضافہ القبول داخله فی شرح اسمه ومفهوم وصفه لا فی ذاته بذاته كما أن النفس والملک انما یسمیان نفسا

وملکا باعتبار تدبیرهما للبدن والمملکة لا باعتبار مهیتهما فیکون اضافہ التدبیر جزء لمفهوم الاسم لا للحقیقة الجوهریة.

وأیضا لا یصح ان یكون فضل الهیولی القوة والاستعداد لان جزء الجوهر المحض لا یجوز ان یكون عرضا وأیضا الاستعداد لا یكون حاملا لما هو استعداد له لأنه لا یبقى مع

حصوله فالهیولی یلزم ان یبطل عند وجود الصورة وكلامنا فی حامل الصورة. فنقول ان هذه الاشکالات مما قد مضى ذکرها فی تحقیق مهیة الهیولی مع أجوبتها علی وجه لا مزید علیه لكننا نعید الجواب كما أعدنا السؤال بضرب آخر من البیان فی المقال کثیرا للفوائد بما فیہ من الزوائد فلیعلم ان أرباب العلوم کثیرا ما یطلقون ألفاظا موضوعه لأمر عرضیة أو إضافية ویعبرون بها عن الأمور الذاتیة مثل ما یدكرون فی فصول الأنواع الجوهریة أمورا إضافية كالناطق فی فصل الانسان والمتحرك المرید فی فصل الحیوان.

وغيرهم منها المبادئ التي یترتب علیها تلك الأمور حتی أن الشیخ صرح بتسمیة هذه المبادئ بالفصول الحقیقیة وتسمیة هذه المفهومات كمفهوم الناطق و الحساس والمتحرك بالفصول المنطقیة فكذا المراد بالاستعداد والمستعد لیس نفس هذا المفهوم الإضافی بل المبدء القابلی له وقد علمت أن محلته لمفهوم القبول لیس علی سبیل القبول الاستعدادی بل كسائر لوازم الماهیات نعم لا یكون مصداق معنی القوة والقابلیة الا أمرا غیر متحصل كما أن مصداق الموجودیة المصدریة بنفس ذاته لیس الا صرف الوجود ومصداق الزوجیة بنفس ذاتها لیس الا زوجا صرفا لا شیئا له زوجیه

عارضه أو لازمه.

فاتقن هذا البتة ولا تغفل عنه فان فی الغفلة عنه والاهمال فی رعايته ضررا عظیما فی تحقیق الحقائق.

ولهذا مما قد كررنا ذكره واجعل هذه المعاني المصدرية مرثي لملاحظة الحقايق الخارجية ومقاييس لمشاهدة أنحاء الوجودات التي لا يمكن وجودها في العقل الا بهذه المرثي والعنوانات.

واما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هي قوة عليه فلا تكون باقيه عند وجود ذلك الشئ فصحيح ان أراد القوة الخاصة لشئ خاص واما القوة المطلقة لحصول الأشياء الغير المتناهية فإنما يبطل إذا حصل جميع تلك الأشياء وهو محال وإذا لزم انتهاء مقدورات الله تعالى وقد برهن على أن قدرته تعالى وقوته غير متناهية. واما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا فان أراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر في تقومها إليه فلا نسلم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان أراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرًا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فممنوع ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى. وقد سبق الكلام في أن فصول الجواهر البسيطة باي معنى يكون جوهرًا على أن الحقايق الغير المتأصلة يصح عدم اندراجها في مقولة الجوهر ولا في مقولة الاعراض هذا ما يمكن ان يقال من قبل المشائين المحصلين والله الهادي إلى طريق الحق واليقين.

فصل (٥)

في الإشارة إلى منهج آخر لهذا المرام ان للجسم مهية مركبه من جنس وفصل وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو مفهوم قولنا ذو ابعاد ثلثه على الاطلاق وكل مهية لها حد أي جنس وفصل إذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها عنها ويبقى معنى جنسها كان لا محاله جنسها وفصلها يحاذيان جزئين خارجين هما مطابقا صدقهما ومبدأ انتزاعهما عن الخارج

أعني مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذي هو بعينه مادة عقلية باعتبار اخذها بشرط لا شئ وصوره خارجية يستفاد منها فصلها الذي هو بعينه صورته عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شئ لكن الجسم مهية بالصفة المذكورة أي يمكن ان يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلاث على الاطلاق المستلزم لنعث الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الأولى وصوره هي الصورة الجسمية وهو المطلوب.

أقول وهذه الحجة أيضا قريبه المأخذ من الحجتين السابقتين ويرد عليها أكثر المناقشات التي سبق ذكرها وان كانت بعنوانات وعبارات أخرى غيرها لكن المال واحد كما يظهر بالتأمل تركنا استيناف الكلام فيها واعاده القول عليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولي الحق وملهم الصواب. فان قلت إذا كان جعل الجنس والفصل في المركبات واحدا لأنهما من الاجزاء المحمولة فيلزم ان يكون وجودهما معا وعدمهما معا فإذا انعدم عن الجسم قابلية الابعاد فيلزم ان يكون زوال الاتصال عن الجسم عن زوال الجوهرية عنه فانهدم أساس هذه الحجة لان مبناها على زوال الاتصال وبقاء الجوهرية و ليس كذلك.

قلت قد مر مثل هذا الكلام في مباحث المهية وذكرنا هناك ان زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو مادة. حتى أن من زعم أن الشجر إذا قطع والحيوان إذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحياة وهما مبدء فصل النامي والحساس وحدث الجنس في كل منهما بحدوث جسمية أخرى بالكلية وبنيه أخرى بالتمام والتزم ان جسمية الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع وكذا جسمية القالب الحيواني الباقي بعد الموت غير ما كان قبل مفارقه الروح بلحظه. فقد كابر مقتضى عقله وحسه جميعا وليس ارتكاب هذا منه بأقل من ارتكاب

الطفرة في حركه والتفكك في الرحي وغيرهما من مجازفات المتأخرين بل الحق في هذا المقام ان يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس والفصل جعلاً ووجوداً لكونهما من الاجزاء المحمولة للحقيقة الموجودة من الفرق بين استمرار ذاته الجنس أو استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليه. ا ولا ترى ان انهدام البيت بقي اللبنة بأنفسها قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان الجزئية والجنسية من الصفات الإضافية يكفي لانعدامها انعدام ما أضيفت هي إليه.

#### فصل (٦)

في ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من أهل التحقيق لهذا المطلب و سماه برهان خاص الخاص

وتحريره بعد التلخيص عن الزوائد هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه.

ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححه لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من أن يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منها من حيثية وهو الهيولى إذ هي من جهة كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها

للامتداد تصير واسطه لصدور الممتدات عنه.

بحث وإشارة

كلامه هذا مبني على تقدم الهيولي على الصورة الجرمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت أن جهة الفعلية في كل شئ سابقه على جهة القوة وقد مر في مباحث المهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل شئ متقدمة على المادة والفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم.

وممن يصرح بكون الصورة الجرمية أصلا في الجسم والهيولي متقومة بها أي قائمه عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر يقوم بذاته

ويتقوم به محله الذي هو الهيولي.

وسينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهيولي وبينه أشد وأكد لكون أحدهما بالفعل من كل الوجوه والأخرى بالقوة من كل الوجوه ولأن المفارق هو النور المحض على لسان الاشراف والوجود الصرف عندنا وإن كان نورا مفتقرا إلى نور الأنوار ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولي محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين المفارقات والهيولات حتى أن المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب.

فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور هي الوجودات المتوسطة التي غلبت فيها جهة الامكان وتضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدرج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر الحاجة إلى العلل والأسباب لنقص الوجود حتى انتهى إلى هويه متصله ذات اجزاء فرضية متخالفة الأوضاع والحدود التي ليس شأنها الحضور والجمعية ويكون

بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقائها قرين استيجاب

الزوال الا بسبب صوره أخرى يحفظها عن الزوال ويقيمها على الوحدة والاتصال شخصا

كانت كما في الأفلاك أو نوعا كما في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحده ولا اتصال بالفعل فضلا عن أن يكون في معرض الزوال والانتقال

إلى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوه الوحدة والكثرة وامكان الاتصال والانفصال.

فظهر ان الهيولى هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها مهية تعليقية بأمر له تجوهر في الوجود والفعلية لان حقيقتها كحقيقة الاعراض تابعه الا ان لها وحده جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت مهيتها نفس معنى الجوهر الا ان هذا كما علمت لا يقتضي في مصداق الجوهر.

فصل (٧)

في حجه أخرى أفادها صاحب المباحث المشرقية

هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رأيهم.

فنقول هذا اللزوم اما النفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لا شراكها في الجسمية وليس هكذا هذا خلف أو لأمر آخر فهو اذن اما حال في جرمية أو

محل لها أو مباين عنها فإن كان ذلك الامر حالا فيها فإن لم يكن لازما لها لم يكن سببا

للزوم الشكل والمقدار المعينين وإن كان لازما عاد التقسيم في كيفية لزومه فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى ما يلزم الجرمية فيعود المحذور المذكور من أنه يجب ان يكون كل جسم كذا واما ان يكون لزومه بسبب شئ لا حال في الجسمية ولا محل

لها فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ جسما آخر أو قوة موجودة فيه أو أمرا مفارقا ليس

بجسم ولا جسماني والأول باطل لان ذلك الامر إذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب

ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية أولى بذلك الاقتضاء من جسمية أخرى وقد أبطلنا ذلك وان لم يكن لمجرد الجسمية بل لقوه

زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني.  
فنقول تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في المقتضى لذلك لزوم  
وان لم يكن من لوازم محلها فإذا فارقت محلها فاما ان تنعدم أو لا فان عدمت عدمت  
الملازمة

لزوال ما يقتضيها وذلك محال وان لم تعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في  
وجودها عن

المحل فكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا  
بالجواب.

فهي اذن قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تأثيرها في جميع المتماثلات  
تأثيرا واحدا فلا بد في اختصاص بعض الأجسام لقبول الفلكية عن تأثيرها دون بعض  
من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق ذلك المخصص وإن كان ذلك الامر مبائنا.  
فقد علمت أن نسبة المباين إلى جميع الأمثال واحده فلا يقتضي في بعضها  
الفلكية الا برابط مخصوص ويعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر فبقي من  
الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شئ حلت فيه الجسمية وحلت الفلكية  
وما يلزمها فيه.

ثم إن ذلك الشئ لذاته يقتضي الصورتين معا فلا جرم انه صارت مقارنتها واجبه  
فإذا لجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون تلك الهيولى  
مخالفة لسائر الهيوليات والاعادات المحالات المذكورة وإذا ثبت ان جسمية الفلك  
محتاجة إلى محل يحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر إلى الهيولى فهذا تمام الحجة  
التي ذكرها.

قال وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شئ من مقدماتها  
قال ولكنه قد عرض لي الشك وكان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية  
في جميع الأجسام مستندا بجواز ان يكون جسمية بعض الأجسام مخالفا لجسمية  
غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل والمقدار المعينين في الفلك إلى جسمية اشتراك  
جميع الأجسام في الفلكية ولوازمها وطول الكلام في توجيه ذلك المنع بما لا فائدة  
في ذكرها



وسيجئ بيان كون الجسمية أي مصحح فرض الابعاد حقيقة نوعيه امتيازها بلواحق خارجية.

ثم العجب منه انه مع شدة خوضه في تتبع العلوم ومهارته في البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى ما ذكره من الشك على أن ما ذكره في غاية الوهن والضعف وسيجئ من الكلام ما لم يبق معه شك في أن

الجسمية مشترك في جميع الأجسام.

كيف وهو أصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية في الأجسام واثبات الهيولى في الأفلاك واثبات الشكل الطبيعي في كل جسم والحيز الطبيعي

له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباحثة في العلم الطبيعي واما الذي ينقدح به الحجة المذكورة ويرد عليها فأبحاث

الأول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة وحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك إلى الهيولى لكونها واحدة في كل فلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدائرة لموضع آخر إلى الأمور الإلهية والعناية التي هي علمه تعالى بالنظام الأفضل أو الإرادة التي ينسبونها بعضهم إليه من غير مرجح فيسند لزوم أصل الفلكية وما يلزمها إليها.

وبالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت. الثاني ان ايجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن ان يسند إلى الهيولى لأنها جوهر قابل ومعنى القبول الصحة والامكان وهو ينافي الايجاب والاقتضاء بل لا بد من أن يكون

للفلكية ولوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التي شانها قبول الصور والهيئات لا ايجاب شئ من الأشياء.

الثالث ان الذي ذكره هو في الحقيقة شبهه يجب حلها حتى ينكشف جليه الحال وارتفع وزال أصل الاشكال وظني ان هذه الشبهة هي التي قد كان الامام

معتقدا منذ ثلاثين سنة فيها انها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغلطة وكان قد بكى على ذلك مده.

ووجه الحل انا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضى لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان ذلك السبب هو امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان أعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الأجسام في الجسمية.

قلنا الحال إذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الأصل والمنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهولي حيث إن الجسمية أصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهولي لازمه لها متفرعة

عليها بل أصل الاشكال والجواب جاربان في جميع الصور النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الأجناس التي يكون في الأنواع. مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر فإذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه إن كان لأجل كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات كلها ناطقا للاشتراك في الحيوانية وإن كان لأجل امر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام

في تخصصه عائد وان لم يكن حالا في حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فإن كان حالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وإن كان أمرا لازما لها كان الكلام عائدا في سبب لزومه ويتسلسل أو ينتهي إلى الحيوانية فيعود المحذور المذكور.

ثم الامر اللازم للمهية المشتركة كان مقتضاه مشتركا في الجميع وإن كان أمرا مباينا والمباين متساوي النسبة إلى جميع حصص الأنواع لتماثلها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وإن كان الأمر هو محل الحيوانية يرد الكلام في تخصص المحل به ولا يمكن هيهنا القول بان المخصص هو الهولي لان

الهيولى في العنصریات كلها واحده بدلیل انقلاب بعضها إلى بعض.  
فالجواب الحق فيه ان الفصل مقدم في الوجود على حصه الجنس فلزوم  
الجنس للفصل معلل بالفصل لأنه من لوازم ذاته واللازم البين للزوم للمهية لا يحتاج  
إلى سبب للزوم لها سوى ذات الملزوم.

نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفترق إليه المحل في تحصله نوعا لافتقر  
لزومه إلى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار والبياض للثلج  
فهناك يستند جهة اللزوم إلى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم الواحد  
إلى ملزومات متخالفة وقد بقي في تحقيق هذا الموضوع كلام تركناه إلى موضع آخر  
لضيق المقام فان ما اختاره من الشقوق المذكورة وهو اسناد جهة الاقتضاء لتخصيص  
جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة إلى المحل وان لم يصح في المخصصات الكلية  
كالابداعیات ومبادي الفصول للأنواع الثابتة كما بينا لكنه إذا جرى الاشكال في  
تخصيص الأشخاص بلوازمها الشخصية بأنه هل للمهية أو لأمر هو حال فيها أو محل  
لها أو مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين الشخص المعين و  
لوازمه الشخصية لعدم استغناء الشخص ووجود الشخص ووحده عن الحاجة إلى  
المحل المستغنى عن ذلك الحال وإن كان الحال من أشخاص المهية الجوهرية  
الصورية.

وذلك لان المقوم للمحل المادي حقيقة الصورة الحالة فيه لا الشخص المعين  
منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث الشخصية على المحل فالمحل علة  
للتشخص  
سابق عليه.

وإذا نقل الكلام إلى تخصصه بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال ينجر  
الكلام إلى مسألة ربط الحادث بالقديم كما سيجئ كشفها وتوضيحها إن شاء الله  
العليم

تتميم

ومما يختلج بالبال ان الهيولى والصورة إذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يقعوا ولا شئ منهما في مطلب لم بل يقعان في الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب

شئ منهما بالبرهان كيف والذاتي لا يحتاج إلى وسط فيجب ان يعلم اجزاء الشئ بحسب الماهية وهي الاجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس والفصل المتحصلين في العقل عند ملاحظة الابهام والتعين للمهية غير الاجزاء الوجودية أعني المادة والصورة وما لا يطلب بلم أصلا لا بحسب الثبوت لشئ ولا بحسب الاثبات له انما هي المقومات بحسب

الماهية من حيث هي هي.

واما الاجزاء الوجودية وهي اجزاء الشئ بحسب نحو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان انها بالنسبة إلى الماهية المطلقة كالعوارض وإن كان وجودها بالنسبة إلى وجود المهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب بلم كما أن مقومات الماهية يطلب بما.

ومن ههنا علم أن منزله وجود العلة لوجود المعلول كمنزله مفهوم الماهية للماهية كما لوحنا إليه سابقا فاذن تركيب الجسم من الهيولى والصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف أولا بجوهرياتها المحمولة فيطلب بالحجة اجزائه الوجودية وان اشتملت الأولى بالقوة على الثانية فالقبول المأخوذ في حد الجسم تدل على مادته الأولى والابعاد تدل على صورته أي الجوهر الممتد بالذات

الفن الثالث

في تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول

فصل (١)

في أن الجسمية من حيث هي لا تنفك عن الهيولى  
قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل ان لا شئ من  
الأجسام حال عن الهيولى إذ ما من جسم الا وفيه شوب قوة الكمال أو قصور في  
أوضاع

وأفعال وتجدد وانتقال من حال إلى حال وإن كان في أيسر غرض وأسهل معنى فعلى  
أو انفعالي فان الفلك وإن كان بالفعل من جهة جوهريته وكمه وكيفه وأينه ووضع  
في نفسه وجميع هيئاته القارة الا ان فيه القوة من جهة أوضاعه بالقياس إلى الغير لعدم  
امكان

الجمع بين سائر الأوضاع وقد علمت أن جهة القوة يرجع إلى شئ هو محض القبول  
والامكان ولا محاله يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله في التجوهر و  
القوة لا تنفك عن ذي القوة وذو القوة لا يمكن ان يكون مفارقا عقليا والنفس  
بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة أولا وبالذات هو الجسم بما  
هو جسم.

وهذا برهان متين لا يحتاج إلى كون الجسمية طبيعة نوعيه متماثلة في جميع  
الأجسام على أن ذلك امر ثابت لا خلل فيه.

طريق آخر

ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء مبناه على أن الجسمية حقيقة واحده  
بيانها ان جسمية إذا خالفت جسمية أخرى في أن إحداهما حارة والأخرى باردة أو ان  
إحداهما لها طبيعة فلكية والأخرى لها طبيعة أخرى ولحوق الاعراض أو الطبايع انما  
كان بعد

تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية إلى انضمام شئ من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار حيث مثلا لا يكمل له مهية الا بعد تعين ان كميته الاتصالية القارة منقسمة

في جهة حتى يكون خطأ أو في جهتين حتى يكون سطحا أو في ثلاث جهات حتى يكون جسما تعليميا.

فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام الا بان يكون خطأ أو سطحا أو جسما واما الجسم بما هو جسم فليس اقتران أي معنى وصوره إليه كاقتران فصل الخط أو فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انها وجدت بالأسباب التي لها ان يوجد بتلك الأسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة الا بحسب استكمالات أخرى في كمالاتها الثانوية كالجمادية والنباتية والحيوانية فكما ان الطبيعة الجمادية إذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة إلى صورته أخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا

لكن لو حصلت له صورته أخرى صار أكمل من ما كان أولا فكذلك الصورة الامتدادية.

فقد علم أن لحق الصور المكملة للأجسام بها ليس من جهة ان مجرد الجسمية مهية مبهمة جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس تمام التحصل والحصول لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق فإنه إذا جرد عن الفصول واخذ في العقل محذوفا عنها ما عداه لم يكن لها وجود في الخارج أصلا ويكون بهذا الاعتبار مادة عقلية

محضه وإذا اخذ مطلقا عن الحذف واللحوق كان مهية ناقصة غير محصله والجسمية ليست كذلك لان الأجسام المختلفة الصور والهيئات وجدنا انها إذا حذف عنها العقل تلك الصورة والاعراض كانت قد عقلت فيها مهية تامه جوهرية موصوفه بقبول الابعاد وجوز العقل لها ان يكون بصرافتها موجودة في الخارج.

فعلم أنها مهية نوعيه إذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة والهيئات المتفاوتة اما حقائق مختلفه متخالفة بذواتها البسيطة أو متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيئات أو حقيقة واحده غير الحقيقة الواحدة المسماة بالجوهر القابل للابعاد أو هي مع طبيعة أخرى يكون بمنزله الفصل لها والكل فاسد عند العقل

الصحيح فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحده نوعيه هي الجسميه أي الجوهر المصحح لفرض الابعاد.

فإذا ثبت هذه الدعوى فيبتنى عليها كثير من المقاصد منها اثبات افتقار الأجسام من حيث جسميتها إلى الهيولى وله طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس في الإشارات لتعميم وجود الهيولى في الأجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازماً لها كما في الأفلاك أو زائلاً كما في الأجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الأجسام القابلة لتوارد الوصل والفصل عليها. اما الأول فلان الطبيعة الامتدادية اما أن تكون بذاتها غنية عن الهيولى أو لم تكن فان كانت غنية فاستحال حلولها في المحل لان الحلول في محل عين الافتقار إليه والغنى عنه إذا كان ذاتياً استحال زواله ولو بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فاستحال

حلولها لكن الحلول ثابت في بعض الأجسام وهو ينافي كون الغناء ذاتياً للجسم من حيث الجسميه وان لم تكن غنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها في المحل أينما تحققت سواء كانت في الأجسام القابلة للانفصال الخارجي أو في غيرها. وهم وإزاحة

قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورته واحده حاله في جميع المحال وكون هيولي واحده محلاً لجميع الصور وكون كل جسم مركباً من جميع الصور والهيوليات إلى غير ذلك من المحالات وهو منفسخ.

لأننا نختار عند التردد ان الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها الا إلى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر إليه هي الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص

لها إلى المحل المعين لأجل خصوصية عارضه لها لا لذاتها بل لأسباب خارجه عنها والاستغناء الذاتي عن المحل المخصوص لا ينافي الافتقار العارض لخصوص فرد من

الافراد وهذا مثل لوازم المهيات فان مهية المثلث إذا اقتضت تساوى الزوايا لقائمتين لا يقتضي في كل فرد الا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوي المطلق مقتضى

ذاته وليس شئ من خصوصيات التساوي مقتضاها لذاتها. فلا يرد حينئذ ان هذا التساوي المخصوص إن كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث هذا التساوي لقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع افراد التساوي للقائمتين لان الكلام يجرى في كل مثلث ولازمه المعين.

فالحل فيه ان طبيعة المثلث مطلقا لا تقتضي الا مطلق التساوي والطبيعة الخاصة تقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار إلى المحل للجسمية فان الافتقار إلى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة والافتقار إلى

المحل المعين يستلزمه الجسمية المعينة وكما أن نفس الافراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الأولي. فليس لأحد ان يقول كما جاز ان لا يكون افتقار الطبيعة إلى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل الافتقار لأجل خصوصية وسبب فليجز مثل ذلك بالقياس إلى المحل مطلقا.

لأننا نقول إذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فإن لم تكن مفتقرة إلى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو الوجود الذاتي لمهية واحده لا يكون متفاوتا فلا يجوز ان يكون نحو وجود المهية المختص بها من حيث هي هي مختلفا

بحسب اختلاف الأسباب الخارجة عنها وعن مقوماتها. نعم هذا انما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والإضافات مثلا الافتقار إلى الاكل انما يعرض للانسان لا بسبب أصل البقاء على الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة

للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس الذي بالذات لا ينافي عروض الافتقار

إليه بسبب برد مفرط لان كونه آكلا ولابسا ليس نحو وجود الانسان المختص به. وهذا هو الذي يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار والغنى الذاتين



أو جواز عروض الافتقار لعله واما عروض الافتقار إلى المحل بعد أن لم يكن بسبب  
(١)

امر آخر فهو ممتنع لما مر من أن الحلول عبارة عن نحو وجود مهية الحال وكذا  
عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره إليه لذلك ولأن الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت  
بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت وتأثرت عن فاعل خارج يقتضي المقدار  
والشكل المعينين إذ لو كانا لازمين لمهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها وكل ما يحدث  
بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متأثر.

وقد علمت من أن جهة الانفعال يتصحح من الهيولى الأولى فيلزم ان يكون  
مقارنه لها وقد فرضت منفكة عن المحل هذا خلف.

واما الطريق الثاني وهو ما يتنى على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في  
جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي قد مر بيانه في ابطال  
مذهب ذي مقراطيس ونحن قد أتمنا الحجة المشهورة على ابطال مذهبه بوجه  
لا خدشه فيها.

فظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكي كما  
يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في  
الافتقار إلى الهيولى وان عاق عن ذلك عائق طبيعي كما في الأفلاك أو غير طبيعي كما  
في الأجسام الديمقراطية.

وذلك لان الجسم إذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية  
مستحيلا وقد فرض جازا فامكان قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود

-----  
(١) هذا إذا كان السبب واسطه في ثبوت الافتقار بعد أن لم يكن وأما إذا كان واسطه  
في العروض فلا امتناع فان المحتاج بالذات هو الواسطة وهذا لا ينافي كون ذي الواسطة  
غنيا بالذات كما في افتقار الطبيعة إلى المحل المعين بواسطة خصوصية الفرد والحاصل انه  
لا فرق بين المحل المعين والمحل المطلق في جواز عروض افتقار الطبيعة إليهما بعد أن  
لم يكن بسبب امر آخر إذا كان السبب واسطه في العروض كما أنه لا فرق بينهما في الامتناع  
إذا كان السبب واسطه في الثبوت نعم لو ثبت كون الواسطة على تقدير تجريد الطبيعة عن الخصوصيات  
لا يكون الا واسطه في الثبوت ظهر الفرق ولعل المراد ذلك فافهم (إسماعيل ره)

الهيولى فيه.

قال الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق إذا كان لازما طبيعيا كان لا اثينية بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه مراده على ما سنح لنا في كلامه ان الجوهر الممتد من حيث هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك والانفصال بحسب

الطبيعة فلا يمكن تعدد أشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في شخصه إذ لو تعدد شخصاه

لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق في رد مذهب ذي مقراطيس مع وجود المانع هذا خلف.

ثم يثبت بطريق عكس النقيض ان المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسماني من حيث هو هو وإن كان لازما لبعض افراده كالفلك فالصورة الفلكية العايقة للقسمة و

ان كانت لازمه للفلك لكنها ليست لازمه لطبيعة الجسم مطلقا واللازم لبعض الافراد فقط

عارض للطبيعة المشتركة فيجوز زواله نظرا إلى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة عنها والقابل للقسمة الانفكاكية غير مفارق عن الهيولى.

فثبت بذلك عموم الافتقار إلى الهيولى في الأجسام وهو المرام.

تحقيق وبحث

لما كانت طبائع الأفلاك أي صورها النوعية كما سيحى مانعه عن قبول الفلك والفصل فعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع من الفلك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم إذ لو تحقق فلكان أو كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وبين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين أو الكوكبين فيكون في قوتها من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع أن المانع ذاتي لهما.

ولذا حكموا بامتناع الاثينية في الأفلاك من حيث الطبيعة الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيها من حيث جسميتها

فإذا كان هذا هكذا فنقول يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه كوكب أو تدوير أو خارج فيوجد له في الخارج جزئان منفصلان من فلك واحد كجنبتى الكواكب أو التدوير

أو الخارج والاثنيانية الخارجية في طرفي الخارج المركز أظهر كالمتممين ولذلك لان البيان الموجب لعدم الاثنيانية جاز فيهما بأنه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنبتين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين ويصح على المتصلين ما أمكن على

المنفصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه

عندهم فان اعتذروا عن هذا بأصل الفطرة هيهنا يعارض بمثله في شخصي نوع واحد من

الامتداد هناك.

مخلص عرشي

هذا النقض عليهم قد أورده الشيخ المحقق والمكاشف المدقق صاحب الاشراف في كتاب المطارحات بحثا على الحكماء وما أجاب عنه أصلا ولكنني أفاض الله على قلبي وجه التفصي عنه وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالانسانية

وذلك لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا ويقوم جسميتها موجودة ليست صوره تقوم بموادها لان لكل جرم منها نفسا مجردة هي مبدء صفاتها وأوضاعها وأفاعيلها وحر كاتها المختصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضه أو خارجية ليست

اجزاء مقدارية لذاته النوعية بل لمادته وجسميته وتوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك

من حيث ذاتها الامتدادية غير مستحيل.

انما المحال تعدد فلك واحد من حيث هو فلك إلى فلكين أو جزئين له من حيث هما جزئان للفلك لا من حيث هما جزئان لجسمية الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا وان

كانا من الأجسام المنسوبة إلى الفلك ولهذا أصحاب الهيئة لم يذكروهما من جملة اعداد الأفلاك.

## فصل (٢)

في ذكر احكام كليه متعلقه بهذا المقام  
منها انه قد ظهر مما ذكر ان مادة الشئ ليست داخله في قوام مهية ذلك الشئ  
والا لكانت بينه الثبوت ولم يفتقر في اثباتها إلى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد  
حصل

لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثه على الوجه المذكور وشككنا  
في أنه هل له مادة تحمل معناه أم لا إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر  
مادي.

فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال ومحل فيتبين من  
هذا ان المادة غير داخله في قوام مهية الجسم ثم انا بعد ما أثبتنا المادة لبعض الأجسام  
توقفنا في بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي بين الذي انكشف لنا  
مقارنته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجودها له.

فبهذا أيضا يتأكد ما قلنا من عدم حاجه الشئ إلى المادة في حقيقة ذاته و  
ان احتاج إليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية بالقياس إلى ما قامت  
بها أي المادة فاعلم أيضا بالقياس إلى ما يقوم بها كالتبائع النوعية كما مر.  
وقد تأكد الشيخ في إلهيات الشفا هذا الحكم بقوله

واما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها  
بشئ ينضم إليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم إلى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم  
يمكن

ان يكون متحصلا في أنفسنا الا مادة واتصال فقط.

ولذلك إذا أثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا  
بالإضافة إليه وقرنه به بل بحجج أخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده  
فليس ان لا يوجد الشئ بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد  
كل شئ منهما متحصل الطبيعة معنى مخصصا أتم تخصيصه الذي في ذاته ثم لا يجوز  
ان

يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشار إليها

الا ان يجعل بالضرورة خطأ أو سطحا حتى يصير جايزا ان يوجد لا ان المقدار يجوز ان

يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطأ أو سطحا.

وقال أيضا واما صورته الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحده بسيطه محصله لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورته جسمية لمجرد صورته جسمية بفصل داخل في الجسمية.

وما يلحقها انما يلحقها على أنها شئ خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة إلى مادة وجسمية غير محتاجة إلى مادة واللواحق لا يغيرها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة إلى المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لأجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الأجسام مؤلفه من مادة وصوره.

ومنها ان قول الحكماء كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعيه عن المحل لذاته فيلزم استغناء ساير افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة والافراد بافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه القاعدة بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا إليه وقد يزول عنه وهو المحل المستغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجواهر إلى الموضوع افتقار سائر الافراد له إليه فيلزم ان لا يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادئ العالية هذا خلف.

ثم انك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء تجويز كون مهية واحده نوعيه مختلفه المراتب في الحاجة إلى المحل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجواهر الممتد إلى الهولوى في الفلكيات بتحقق الافتقار إليها في الأجسام القابلة للفصل و الفك غير صحيح على هذا الرأي فلا بد من المصير إلى أحد (١) المسلكين الآخرين في

(١) أحدهما ما ذكرناه أولا من جهة القوة والفعل والآخر ما ذكرناه آخرا من جهة اتحاد الاجزاء المقدرية في المهية وفي الاحكام واللوازم وهذا مما لا شبهه فيه. (إسماعيل ره)

بيان هذا المطلوب

### فصل (٣)

في استحالة تعرى الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة  
هذا المقصد مما يمكن فهمه من أحد مسالك الهيولى وهو مسلك (١) القوة والفعل  
فان  
الهيولى إذا تجردت عن كاهه الصورة لكانت أمرا بالفعل ولها قوة قبول الأشياء ولا أقل  
لها  
استعداد شئ ما والا لم يكن هيولي فيتربك ذاته من جهة بها يكون بالفعل ومن جهة  
بها يكون  
بالقوة وقد فرضت بسيطه هذا خلف.

وهذا برهان تمام لا يرد عليه شئ عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به  
بل ذكروا مقدمه أخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسما وكل جسم  
مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه.  
بيان ذلك انها إذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون  
أحد المقادير الثلاثة وقد فرضته مجردة عنها وعن ما يستدعيها أو غير منقسمة فيكون  
جوهرًا فردًا لا يتجزى وقد مر بطلانه.  
إذ النقطة عرض لا يجوز أن تكون موجودة منحازة وان لم يكن ذات وضع و  
إشارة فلا يخلو اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدير أو يمكن فإن كان الشق الأول  
فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض  
خلاف ذلك.

وإن كان الشق الثاني فلا يخلو اما ان يحل فيها البعد المحصل لها دفعه أو

-----  
(١) قد علمت انتقاد المسلك بالهيولى وقد عرفت الجواب عينه على ما قاله الشيخ  
الرئيس بان فعلية الهيولى فعلية القوة وهي لا يقتضي التركيب ومنه يعلم عدم كفاية هذا المسلك لهذا  
المرام وعدم تمامية هذا البرهان لهذا المطلوب الا ان يثبت ان فعلية الهيولى عند تجردها عن  
الصورة المطلقة فعلية تحصل وتمام لا فعلية قوة وابهام ودونه حرط القتاد. (إسماعيل ره)

تدریجا على نهج حركه في حيز مخصوص أم لا فعلى الأول إذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة وان لم تكن محسوسة وهو محال وان لم يكن صادفها في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز أولى به من حيز ولا محاله لا بد ان يكون عند المصادفة في

حيز فهو اما في جميع الأحياز أو في بعضها دون بعض.  
فالأول محال لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا حيز واحد.  
والثاني يستلزم الترجيح من غير مرجح فعلم من هذا ان هيولي جسم خاص كالمدره إذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به لبست الصورة المدرية وإذا لبست تلك

فليس يصح ان يختص بحيز معين من أحياز كليه عنصرها وهو الأرض الا بجهة  
مخصصه

توجب لها نسبه إلى ذلك الحيز وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية إذ غيرها من  
الأسباب

والمعاني والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبه نفس كونها هيولي  
ونفس الفاعل المفارق ونسبه ساير الأوصاف الفاعلية والدواعي الغائية عند المفارقة  
إلى صوره معينه شخصية دون غيرها فلا تأثير لها الا بمناسبة وضعية.

واما على الشق الثاني أي كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعه  
بل على سبيل تدرج وانبساط فيلزم أن تكون أيضا ذات وضع بل جسما وذلك لان كل  
منبسط في المقدار يلزمه لا محاله الجهات والأطراف الست الفوق والتحت والقدام و  
الخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جسما وقد  
فرض لا كذلك.

طريق آخر

المادة عند التجرد أيضا يكون جوهرًا قابلاً كما علمت فيكون لازمه القبول  
للأشياء لان لوازم المهيئات لا ينفك عنها وهذا هو التحقيق.

الا انا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل  
بالفعل فيلزم ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل وهو ممتنع وان لم يكن  
وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقدر وتكمم فلا يكون ذا جزء  
بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة ولا بالفعل.  
ثم إذا عرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند  
الكثرة فيكون عروض امر لأمر مما يغير حقيقته عما كانت عليه ويبطل ذاتها ونحو  
وجودها  
المختص بها فكيف يكون للشئ تقوم بأنه لا جزء له أصلا لا بالقوة ولا بالفعل ثم  
عرض له ان يصير  
ذا اجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل في حد الشئ وقوامه ممتنع ولا  
كذلك  
الحد بالنسبة إلى المحدود فليس لأحد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع  
ذلك وجد المحدود في الخارج أو في الذهن مجردا عن الاجزاء كالجنس والفصل  
ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه الحدي فيكون قوامه بالاجزاء بعد  
ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا.  
لأنا نقول التفاوت بين الحاليين انما هو بحسب الأوصاف والاعتبارات لا بحسب  
وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك الأجزاء لا تتبدل في الحد والمحدود  
بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الاجمال وبالعكس إذ الاجمال والتفصيل  
نحوان ادراكيان من غير تفاوت وفي مهية المدرك ففي المحدود يكون وجودات  
الاجزاء بما هي وجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار عند  
الاتصال  
وعند الانفصال.  
واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل  
ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المحال المذكور وهو  
التبدل في نفس قوام الشئ وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا المطلب يطلب  
من كتاب الشفاء.



طريق آخر.

ذكرها بهمنيار في التحصيل وهو انه لو قبلت الهيولى صورته لا تقبل الانقسام  
لكانت ضدا للصورة الجسمية وليس للجسمية ضد وان لم يقبل صورته أصلا لم يكن  
جوهرًا

قابلا بل يكون جوهرًا بالفعل فان كانت في نفسه قابله للإشارة فكانت جسما وقد  
فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها مما إليه الإشارة لزم من المحالات  
ما ذكرناه.

طريق آخر

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

تفريع

قد صح واستتم من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة الجسمية ليست بالنسبة إلى الهيولى  
كالأعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد أن يتم له نحو من أنحاء الوجود أي وجود  
كان

سواء كان ذلك اللازم بحيث يتحصل به للملزوم تقوم ثانوي وله وجود طبيعي آخر  
كجسمية

الفلك وصورتها الفلكية أم لم يتحصل كالمثلث ومساواة زواياه لقائمتين فان للمثلث  
وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين أم لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه لا يؤثر  
في الملزوم وجودا وكامالا بخلاف الصور الطبيعية فإنها يستكمل بها المحل وينفعل  
عنها

بكمال بعد كمال أول.

واما الجسمية بالقياس إلى ما يتقوم بها فليست من أحد هذين القسمين إذ  
لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه أصلا بل الهيولى ما شأنها قوة الوجود بما  
هي

قوة الوجود في الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس إلى لازم المهية وبقيد الحثية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس إلى ما يكملها من الطبايع الصورية وبقيد الخارج يخرج الامكان والمهية.

طريق آخر

لو جاز للهولي بقاء بلا صورته جرمية أي توجد وجودا عقليا بلا وضع وإشارة حسية يلزم ان يخالف هولي لهولي أخرى وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم باطل

بالضرورة فالملزوم كذلك.

وجه اللزوم انا إذا قسمنا جسما بنصفين فيفرد هولي كل جزء بصوره فتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون صورته كل واحده من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة.

فلا محاله حينئذ يكون هولي ذلك الجسم يخالف لهولي كل واحد من النصفين وهذه المخالفة اما بالمهية ولوازمها وهي واحد في الجميع واما بالوضع والمكان

وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما بالمقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء

وعدمه واحدا واما باتحاد الهوليين بعد التجريد هولي واحده كما كانت قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل منه شيء ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدا.

واما بفساد إحديهما وبقاء الأخرى فإن كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك

بينهما فلا يختص إحديهما به دون الأخرى وإن كان بامتزاجهما شيئا واحدا وهو أيضا ممتنع

في عديم المقدار.

فلم يبق من الشقوق الا كون إحديهما جزء للأخرى وليس جزء محمولا عليها فيكون لا محاله جزء مقداريا لها مع أنهما مجردتان عن المقدار هذا خلف.

تفريع آخر

يتحقق من هيهنا ان الهيولى ليست في ذاتها الا شيئا جسمانيا وليس لها نحو  
من الوجود لم يكن به غير جسمانية والا لكانت بحسب مهيتها محتمله القوام من غير  
تجسم  
فكل ما يحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لمهيتها غير صادق عليها الا بحسب  
التقدير  
والفرض.

فقولنا الهيولى امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هيولي فهو بحيث  
لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلتفت إليه العقل استقلالا ويحكم عليه بحكم بتي فهو  
امر معقول القوام بالفعل وليس أمرا بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الأمور  
الناقصة التحصل والوجود كالعدد والزمان وحركه والحرف واللا تناهي والتناقض  
وأمثالها.

تفريع آخر

لما ثبت ان كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته  
وفعلية تجوهره مما يتأبى عن قبول القسمة والتعدد والا لكان ما كان وجوده وجودا  
وحدانيا  
غير انقسامي مما يقبل وجودا منقسما في ذاته قسمه بالقوة كالمقدار أو بالفعل كالعدد  
وهو  
مستحيل عند العقلاء ولهذا يحكم كل من له فطره مستقيمة باستحالة طريان الجسمية  
على  
الجوهر المفارق أو الجوهر الفرد من ذوات الأوضاع لو فرض وجوده فلا بد ان يكون  
مادة  
الجسمية والمقدار أمرا داخلا تحت جنس التقدر والتجسم فلو تشكك متشكك انا  
ننقل

الكلام إلى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة  
تكون متصلة فيكون نفسها صوره الجسم لا مادته إذ لا نغنى بحقيقة الجسم الا جوهر  
متصلا بنفسه.

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

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

فهذا هو الباعث الكلي لمن أنكر وجود الهولي الأولى على ذلك.

قلنا قد مر سابقًا ما يفي بدفع هذا الشك فان بناءه على الدهول عن معنى المادة ومرتبة وجودها من الصورة إذ ليست نسبة الصورة الجسمية إليها نسبة لازم خارج أو صورته

مكملة لحق كل منهما إلى الشيء بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهولي وجود مستقل بالفعل

الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو وجودها الخارجي وجهه تحصلها وتامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخيص دون نقصان المهية الخارجية لها و قصور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة.

وقد مر ان الصورة في غير المادة الأولى من المواد الثانية من ذوات الطبائع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها وجودا كماليا بها يصير الموضوع موجودا مستكملا له تنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده في ذاته وتحصله وتنوعه في نفسه.

ولهذا يكون موضوعا ومادة أيضا من جهتين فمن حيث له في نفسه وصورته مع قطع النظر عن لحوق صورته أخرى نوعيه خارجية يكون مستغنيا عن الحال فيكون نسبته إليه نسبة الموضوع إلى العرض وباعتبار ان نسبة ذاته إلى هذا التحصل الثانوي والتنوع الأخرى نسبة النقص إلى التمام والقوة إلى الفعل يكون مادة.

واما الهولي الأولى فهي عارية في ذاتها عن جميع مراتب التحصل والتنوع الا بما ضم إليها ولذلك لا حقيقة لها الا بما انضم إليها من صورته الجسمية أولا ثم من صورته كمالية أخرى كما سيجيء اثباتها

#### فصل (٤)

في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل صورته بالقياس إلى ما هو حامل لها وتقدمها في الوجود على هيولائها اعلم انك لما علمت أن الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وان الهيولى أيضا مفتقرة لذاتها إلى الصورة فعلمت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق و كل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو اما أن تكون تلك العلاقة علاقة التضاييف أو علاقة العلية والمعلولية اما الأولى فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحد منهما غير معقولة بالقياس إلى الأخرى نظرا إلى ذاتيهما وان كانت الهيولية بحسب المفهوم داخله تحت المضاف إذ لا يعقل الا بالقياس إلى ما هي قوة أو ذات قوة له أو استعداد أو ذات استعداد له وكذا مفهوم كون الشيء صورته لا يعقل الا بالقياس إلى ما يتم ويكمل بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما والا لم يحتج في استلزام كل منهما للآخر إلى برهان لان المتضائفين يعقلان معا.

واما الثانية فهي وان كانت في بادي الامر يحتمل قسمين أحدهما ان يكونا متكافئين والآخر ان لا يكونا كذلك.

لكن الشق الأول وهو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للآخر ينفسخ بأدنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجه إلى كلفه الاستدلال وفرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر أو عدمه عدمه وبين كون كل منهما سببا للآخر وجودا أو عدما.

فالثاني فاسد والأول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام في الثاني هو ان يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ما هو سبب له أولا. ثم الشق الثاني أيضا يتصور قسمين أحدهما ان يكون كلاهما معلولي علة واحده.

والاخر ان يكون أحدهما بخصوصه علة والاخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة أخرى بينهما والا لم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض.

إذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا إلى ذاتها بدون صاحبتهما فحينئذ لو لم يكن إحداهما أقرب إلى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحد منهما عن الثالث بواسطة الأخرى فيعود المحال المذكور الذي قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للاخر فيجب ان يكون إحداهما في درجه المعلولية أقرب إلى العلة

لا على وجه الاستقلال ليعود إلى جواز تحقق إحداهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه آخر سيظهر.

ثم الأقرب المتوسط لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فإنه لو جاز

ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا (١) له دائما من غير استعداد وأيضا لو كانت

المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور. وهذا هو معنى التقدم العلى والمعدوم لا يكون علة للموجود وقد علمت أن الهيولى في ذاتها قوة محضه.

فروع

من هيئنا ينكشف لدى العاقل البصير ان الجسم لا يكون سببا لوجود أصلا لا بتمامه ولا بأحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدمي وكذا ما يشتمل عليها من حيث

(١) لان الموجد للشيء يجب ان يكون مجامعا معه واستعداد الشيء لا يجمع معه فلو كان المستعد للشيء موجدا له وجب ان يكون موجدا من غير استعداد إذ لو كان موجدا مع الاستعداد لم يكن مجامعا للمعلول فلم يكن موجدا هذا خلف وإذا كان المستعد موجدا من غير استعداد فلم يكن مستعدا هذا خلف. (إسماعيل ره)

يشتمل عليها واما الصورة فلان تأثيرها في شئ بتوسط المادة لأنها لو استغنت عن المادة

في فعلها فالأولى ان يستغنى عنها في وجودها في نفسها إذ اليجاد يتقوم بالوجود والتالي

محال كما علمت فكذا المقدم فإذا كان تأثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبه لوجود الشئ وهو محال.

فقد علم من هيهنا ان الأجسام كلها في أنفسها مكافئة في درجه الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وانما قيدنا الكلام بقولنا في نفسها لأنها قد توجد التلازم والتعلق بينها من جهة الأمور اللاحقة والأوصاف الثابتة فان الأجسام المستقيمة الحركات كالعنصریات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون المحدد محددًا لا من حيث كونه جرما فلكيا و بذلك يثبت وجود امر قدسي مفارق عن الأجسام واعراضها بالكلية لتناهي الأجسام قدرا

وعددا واستحالة التسلسل مطلقا فينتهي إلى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسماني.

وهذا أحد الطرائق لاثبات وجود الواجب وأيضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولي وصوره فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب ان يكون أولا سببا لوجود

جزئيه اللذين هما أقدم منه وهذا محال لان المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا

ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الافراد في الوجود والعلة يجب أن تكون مخالفة للمعلول في درجه الوجود ونحوه وليس كذلك هذا خلف. شك وإزالة

ليس لقائل ان يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف أحوال المواد لان هذا فاسد من وجهين.

اما أولا فلانه حينئذ يكون تلك الأحوال هي الصور الأولى في المادة والكلام فيها عائد بعينه فيرجع إلى أن الصورة الأولى يكون علة في وجود الصورة الثانية و يكون للمادة القبول فقط.

واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور تكون متخالفة بسبب الأحوال المكتسبة عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين الحالين لا بين الصورتين الجسميتين. فذلك ان صح كان حديثا آخر خارجا عن مقصودنا على انا نقول كلاما مطلقا ان ذلك غير متصور عند التحقيق لما أشرنا إليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان وجودها في نفسها لا يتحصل ولا يتشخص الا بسبب المادة فكذا ايجادها لشيء آخر لما علمت أن الوجود مقوم للايجاد لأنه شرط له فلنرجع إلى ما كنا بصدده. فنقول إذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبها من العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن أيضا ان يكون واسطه مستقلة أو آله مستقلة إذ فسادهما بعينه كفساد ما إذا كانت علة مطلقه كما عرفت والفرق بين الاله والواسطة ان الاله ما يؤثر به الفاعل في منفعله القريب والواسطة معلول يقاس إلى الجانبيين فيوجد علة قريبه لأحدهما فذاك المعلول المطلق والاخر علة بعيده. ثم الصورة على ضربين صورته تفارق المادة إلى بدل عاقب وصوره لا تفارقها اما الضرب الأول منهما فلا يتصور ذلك فيها لأنها إذا كانت علة متوسطة للمادة التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة أخرى مستأنفة أيضا لما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج إلى مادة سابقة وقوه سابقه واستعداد لحامل

القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة.

وهذا مستحيل لان الكلام في المادة الأولى ولأنه يلزم ان يكون المفروض مادة صورته ولانا ننقل الكلام إلى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعة (١) ولأن

العلة يجب أن تكون موجودة متشخصة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر

الافراد لا يمكن ان يكون بحسب المهية ولوازمها والا لانحصرت المهية في شخص

(١) لان تلك المواد الغير المتناهية يجب ان يكون السابقة منها قابله لما هو لاحق منها فمجموعها قابله للمادة الأخيرة التي كلامنا فيها والقابل يجب وجوده مع المقبول فيكون المواد المترتبة الغير المتناهية مجتمعه وهو التسلسل المحال. (إسماعيل ره)



واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقه وكل صفه عارضه ليست من اللوازم يحتاج وجوده إلى جهة انفعالية والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فيلزم أن تكون المادة موجودة قبل ما تكون موجودة هذا محال.

فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريكا لعله متشخصة في افاده وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صوره غير معينه لا تفارق المادة الا بورود صوره أخرى يفعل فعل ما عدت عن المادة في اقامتها بإفاضة هذا الثالث المعطى دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهو الواهب للصور الذي سنصف حاله من ذي قبل إن شاء الله. ويلزم ان يكون جوهرًا روحانياً إذ لو كان جسماً أو جسمانياً لكان الكلام فيه باقياً إلى أن يعود الكلام إلى جوهر قدسي.

تسجيل

لما كانت الوساطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت أولاً بذاتها أولية بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب ان يكون الصورة قد تقومت أولاً بالفعل من ذاتها أو من المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها أقدم من وجود الهيولى والصورة الجسمانية هي فعلية وتحصل للجسم وتتمام له وقوه وجودها وجهه نقصها و امكانها في المادة والمادة بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود أولاً للصورة بما هي صورته وثانياً للمادة بما هي مادة وكونها مادة عين كونها مادة للصورة في الوجود وإن كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة.

واما الضرب الثاني من الصورة التي يلزم الهيولى ابدا لعدم تحقق أسباب الفساد من حدوث الانقطاع والاتصاق والاتصال والانفصال الا ما شاء الله فهي وان كانت في أول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطه مطلقه أو آله مطلقه في اقامه

الهيولى.

لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك بالبرهان وذلك لان تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاهما في الطبيعة النوعية يحتاج إلى علة. وأيضاً قد علمت أن تشخص افراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير واجبه اللزوم للطبيعة دائمه والا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة قائمه بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة مطلقه لقوامها لسبقها بالوجود والقوام بنفسها وبعلمها المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقه على نفسها بالوجود بمرتبتين وهذا بين الاستحالة.

ثم لما علمت أن اليجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لأنه انما يكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول غير منفكة عن التغير والحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعته متفقته الحصول في تلك الخصوصيات لازمه التحقق للطبيعة دائماً ليس بحسبها الانفعال و الافتقار الا الهيولى الا انها مبهمه غير منفكة عن تجدد الأمثال ولا خاليه عن توارد الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر إلى المادة وإن كان بالتبعية فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر إليه في تشخصه والتشخص متقدم على اليجاد.

لأنها اما عين الوجود كما هو المذهب المنصور أو مساوق له فلو كانت الصورة سببا للهيولى وكانت المادة متقدمة اما عليها أو على ما معها والمتقدم على ما مع المتأخر متقدم عليه أيضاً فيلزم ان يكون الهيولى سابقه على نفسها بمرتبتين هذا محال.

ولأن الصورة الشخصية لا تنفك عن التناهي والتشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة إذ لو كانا من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الأجسام كلها في

مرتبته واحده من التناهي ونحو واحد من الشكل وليس كذلك.  
فالتناهي والتشكل اللذان من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكونا في  
درجه الصورة الجرمية الشخصية أو سابقا عليها والسابق على السابق على الشئ سابق  
على ذلك الشئ وكذا السابق على ما مع الشئ سابق على المع فلو كانت  
الصورة سببا للهولي لكانت الصورة سابقه على ما يسبقها اما بمرتبته أو بمرتبتيه فيلزم  
سبق الشئ على نفسه اما بثلاث مرتبه أو بمرتبتيه وكلاهما بين الاستحالة واستحالة  
التالي

يستلزم استحالة المقدم.

فانكشف امتناع كون الصورة بأحد قسميها علة مستقلة أو واسطه وآله فبقي  
ان يكون شرکه للعلة الفاعلية وجزء للعلة التامة.

فصل (٥)

في تجويز كون المعلول مقارنا للعلة

لما علمت أن الوجود أولا للصورة بحسب الذات وثانيا للمادة ودريت ان  
العلية ليست مفادها الا التقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو  
الحلول فيكون وجودها في الهولي كوجود العلة مع المعلول والمعية بينهما لا ينافي  
كون الصورة مفيدة والهولي مستفيدة بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل لزم  
عنها المعلول وأن يكون المعلول معها إذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة  
الوجود

واستقلاله والأول لا يستلزم الثاني.

فكذلك الصورة إذا كانت صورته وموجوده يلزم عنها غيرها مقارنا لها والمفيد  
لوجود شئ منه ما يفيد وهو مبائن ومنه ما يفيد وهو ملاق والعقل لا ينقبض عن  
صحته القسمين والوجود يصدق فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين.  
وهكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطه في وجود الاعراض الحالة  
فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل

## فصل (٦)

في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء واحد بالعدد بوجه خاص

لما تبين وتحقق ان الصورة ليست مع الهيولى في درجه واحده بل لها درجه من السبق لم يكن الهيولى في تلك الدرجة.

وظهر مع ذلك أن الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعليه وان هناك لا محاله شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نوري إلهي وفعل قدسي سبحانه لا استحالة كونه جوهرًا نفسانيا فضلا عن كونه صوراً أو طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضانها عنه بلا توسط صوره أصلا بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية باذن رب الصور المجردة ويقوم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقه دون العكس بان يقيم الصورة بذات الهيولى. إذ لا ذات لها أصلا الا بالصور كما مر وكيفية ذلك أنه إذا انقطعت صوره معينه تلبست بها الهيولى أدامها واستبقاها بتعقيب صوره عاقبه فمن حيث إن اللاحقة تشارك السابقة في أنها صوره ما تعاون المقيم القدسي على الإقامة ومن حيث إنها تخالفها تجعل الهيولى بالفعل جواهر غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطه بين العلة ومعلولها فلا محاله تكون متقومة بالعلة ومتقدمة تقدا بالذات فهي أقدم تحصلا وثبوتا من الهيولى وهي فعل وقوه فعليتها في الهيولى التي هي قوة محضه.

ولعلك تقول كيف يصح في فتوى العقل كون طبيعة (١) مطلقه مبدء لوجود

---

(١) أقول الصورة الجسمية لكونها طبيعة نوعيه كما مر يكون وحدتها وحده ابهامية زمانية ووحدته شخصية ذهنية ويكون واسطه لوجود الهيولى بحسب وحدتها الشخصية الذهنية لا بحسب وحدتها الإبهامية الزمانية فإنها من هذه الجهة ليس لها وجود الا بوجود الأشخاص التي تكون حادثه مسبوقه بالمادة والمدة فكيف يكون واسطه لوجود المادة فثبت ان وساطة الصورة للمادة انما يكون بحسب وجودها الذهني ووحدتها من هذه الجهة وحده شخصية عددية فلا يلزم كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد فتفطن.  
(إسماعيل ره)

شخصي ووحده عمومية علة لوحده عددية مع أن العلة يجب ان يكون أشد تحصلا و أقوى تعينا من المعلول.

فيجاب عما ذكرت بوجهين

أحدهما ما افاده الشيخ الرئيس وغيره من القدماء قدس الله أرواحهم ملخصه ان العقل لا ينقبض عن أن يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحده عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وهيئنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة الموجب الأصل هو ذلك المفارق الا انه انما يتم ايجابه بانضمام

أحد أمور يقارنه أيها كانت لا بعينه.

وذلك لا يخرج عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذي هو بالفعل من كل جهة وبين ما هو في ذاته قوة محضه.

وبالجمله لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهولي من غير أن يدخل في سببيتها شئ من خصوصيات الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصية تامه التأثير باقيه الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر أشخاص تلك الطبيعة المرسله إذ ليست الافراد ولا شئ منها جزء العلة فواحد بالعدد علة لما هو كذلك.

وثانيهما ما خطر ببال الراقم بعون الله وهو ان الهولي ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحالة استنادها إلى امر عام الوجود بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو ناقص من التعين لان تعينها قد حصل بمطلق

الصور لا بصوره خاصه فما أشبه تعينها بتعين الأمور الذهنية كالمعنى الجنسي إذا لاحظته

العقل من حيث هو هو مع قطع النظر إلى الفصول وغيرها.  
فالوحدة الشخصية التي للهولي ليست وحده شخصية أبت في ذاتها أن تكون مستنده لو حده نوعيه للصورة بل هذه انما هي متعينة بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر و

اما الافتقار إلى انضمام الامر القدسي فليس لان مرتبه تحصل الهولي ونحو تشخصها يستدعى

الاستناد إلى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة في كونها سببا افتقرت إليه لتكون محفوظه الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية كما مر.

ومما يوضح ذلك انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من الهولي والصورة إلى الأخرى في التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا ان الهولي سابقه المهية والشخصية

على شخصية الصورة القائمة فيها لا محاله واما تشخص الهولي فبنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصور بمهيتها لا بشخصيتها أقدم من شخصية الهولي و مهيتها جميعا واما الصورة الشخصية فهي انما تفتقر إلى هولي متعينة تعينا مستفادا من الصورة لا من تعين الصورة فكن على بصيرة.

بحث وتحصيل

لك ان تقول من رأس لما تقرر بالبيان البرهاني ان كل طبيعة نوعيه يحتمل أشخاصا كثيره في العين فهي انما تشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة أخرى يتسلسل المواد إلى لا نهاية وإن كان بالصورة فيلزم الدور.

فاعلم أن معنى تشخص الصورة بالهولي غير معنى تشخص الهولي بالصورة و ذلك لان معنى الأول انها تشخص بالهولي من حيث هي قابله للتشخص أو لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهولي هي القابلية والاستعداد وليست فاعله للتشخص.

وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فإنما تشخص بالمادة أي يحتاج إلى قابل يقبل الشخصية والقابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للشخصية من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والأين ومتى و أمثالها المسماة بالمشخصات واما معنى العكس أي تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فمن حيث هي فاعله ومفيده لتشخصها فلا يلزم الدور ولا التسلسل.  
بحث وتحصيل

ولقائل ان يقول إن تشخص كل من المادة والصورة بذات الأخرى على أي وجه كان غير صحيح لأنه متوقف على انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى و انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم إليه غيره.

والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود إلى المهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هي هنا مردود لان المقدمة الأخيرة

غير قابله للمنع لكونها بديهية.

واما النقض بحال المهية والوجود فغير وارد لأنهما ليسا في الخارج أمرين متعددين منضم ومنضم إليه بل اثنيتيهما بحسب التحليل العقلي في الذهن كما مر سابقا.

بل الجواب بمنع المقدمة الأولى وهي ان الشيء المطلق غير موجود فإنها غير صحيحة والصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عن القيد غير موجود واما الشيء المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد أي بلا ملاحظة شيء منهما لا بملاحظة عدم شيء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود المهيات من حيث هي هي بعين وجود أشخاصها.

فالحاصل ان المهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ

بشرط الاطلاق وبين الاعتبارين فرق واضح فهي المأخوذة بأحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالاخر غير موجودة الا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الأول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم.

واعلم أن هذين الجوابين المرضي وغير المرضي ذكر أحدهما المحقق الطوسي وذكر الاخر الإمام الرازي ولعله أجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبائع في الخارج.

تذنيب

كل واحد من المادة والصورة وان كانت ترتفع برفع الأخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالآخر في مرتبه الوجود وهكذا في كل علة مقتضيه و معلولها وذلك لان إحديهما وهي العلة إذا رفعت رفع المعلول واما الاخر وهو المعلول فليس إذا رفع رفعت العلة بل إذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات.

فالامر هيهنا بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متأخر ورفع العلة متقدم ذاتا مع أنهما معا في زمان واحد كحركتي اليد والمفتاح حيث إن رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معان في الزمان واما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم والتأخر الذاتيين جائز فيهما كما في برهاني اللم والآن.

وقد مر هذا في مباحث العدم



الفن الرابع  
في اثبات الطبائع الخاصة للأجسام  
والإشارة إلى جوهرية صورها المنوعة وما يلتصق بها وفيه فصول

فصل (١)

في الإشارة إلى معناها  
ذهب الحكماء المشاؤون إلى أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى  
آخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الأجسام أنواعا مختلفه ولهذا سميت صوره  
نوعيه أي منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد في كل نوع جسمي يخالف  
ما يوجد في سائر الأنواع الجسمانية وهي أيضا عندهم مبادئ آثارها المختلفة ومبادئ  
حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى أيضا كمالات لصيرورة الجنس  
بها أنواعا مركبه.

فهذه عنوانات وأوصاف لأمر واحد في كل جسم طبيعي من الأجسام لاحد ان  
يؤخذ بيان جوهرية ذلك الامر من كل واحد من هذه النعوت ويجعلها طريقا  
موصلا إليه. فصل (٢)

في اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والآثار  
لا ريب في أن المقتضى للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام

الأجسام لا بد وأن يكون أمورا مختلفة غير خارجه عن ذاته لأننا نعلم أن للأجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء والهواء أو بعسر كالأرض والنار و امتناعهما كالكوكب والسماء و كاختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصریات بما له من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له أو المجبول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع إليها بمجرد زوال القاسر على أسرع ما يتصور في حقه.

ونعلم بالضرورة أيضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك إلى السماء بحسب ذاتها أو بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته. فتلك المبادئ لا يمكن أن تكون هي الجسمية المتفقه والا لاتفتقت الآثار و لا الهيولى لأنها كما علمت قابله محضه والكلام في المقتضى ولأنها واحده في العنصریات

فيعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الآثار في أجسام هذه الدار ولا العقل المفارق لتساوي نسبته إلى جميع الأجسام ولا يجوز استنادها أيضا إلى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبه الباري إلى الأشياء نسبه واحده والأشرف منها مهية وآنية أقدم منه تعالى صدورا وفيضانا.

وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و ما لم يبطل اخذ الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الأجسام بصفات و آثار مخصوصة لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية.

نعم انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة أيضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له اراده بلا

داع

وحكمه إذ مع تمكين هذه الإرادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولم يبق مجال للتأمل في المقدمات والنظر في العلوم النظریات ولا أيضا يامن الانسان ان يخلق

فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيما والعقيم منتجا ويرى الأشياء كلها على خلاف ما هي عليها وأكثر الناس يلتزمون هذا لأعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق أعمال قبيحة وأخلاق وعادات سيئه من حب الجاه والتفوق على الاقران وسائر أمراض نفسانية استحكمت في نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم وانكارهم الحكمة لئلا يشوش أحد عليهم أصولا فاسده اخذوها من معلمهم تقليدا وتلقفا من غير بصيرة فألجأتهم تلك الأصول مع ما يعترتهم من تلك الأمراض والعادات والاعراض عن العلوم الحقه والحكميات شعفا بما عندهم من قشور الأفكار و الأنظار إلى القول بما سموه الفاعل المختار وقى الله السالكين شرهم وضرهم في الدين.

لان هؤلاء قطاع طريق الآخرة على المسلمين وهؤلاء المعطلة في الدورة الاسلامية بإزاء ما في دوره الأقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر.

قال بعض المحققين ان لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن وجه الأرض وانطمست العلوم القدسية واعرترض على هذا الاستدلال بوجوه الوجه الأول لم لا يجوز ان يكون تلك المبادئ للآثار المخصوصة اعراضا مخصصة إذ كل موجب اثر في الأجسام لا يلزم ان يكون صورته جوهرية فان الميل القسري وغير

القسري مبدء ما للحركة وليس بصوره جوهرية والحرارة في الحديدية الحامية مبدء الحرق لجسم وحركه في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصوره جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادئ للآثار فليكن ما سميتموه صورا من هذا القبيل.

لا يقال ليست هذه الاعراض مبادئ للآثار بل هي معدات والفاعل غيرها. لأننا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا ومما يؤكد ذلك أن الشيخ الرئيس قد استدل في بعض رسائله على أن الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء للصفات والاعراض

الحاصلة في مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركته وضع بينه وبين ما يصدر عنه.

فإذا كانت القوى المنطبعة في الأجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطه أجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل الذي واسطه جسمها شرط في اتمامه انما يصح في أشياء خارجه عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها فاعله كون جسمها واسطه ولا يمكن ان يكون الجسم واسطه

بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذا فعلها في أجسامها محال قطعاً. بل معنى قولنا ان الطبيعة هي مبدء تلك الأشياء مثل حركه والحرارة و البرودة مثلاً غير ذلك هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما تستعد بحدوث الطبيعة لتلك الأشياء فإذا تم استعدادها لها أفاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الأخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الأجسام شرطاً لقبول ذلك الفيض قيل إن الطبيعة سبب لذلك أو مبدء لذلك.

وهكذا في غير هذا إذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطاً لوجود المتأخر أعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط الاستعداد

التام فبهذا الوجه يقال عليه انه سبب للمتأخر وكذلك نسبه النفس إلى قواها و صفاتها نسبه الطبيعة إلى ما قلناه انتهى.

وهو صريح في أن هذه الأمور معدات للآثار وليست فواعل فإنه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمودة في الأرض ليس أمراً مقارنة لتلك

الأجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء وكذلك في سائر الآثار كإحالة إلى شبيه جوهر المغتذى والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك.

فما يسمونها صوراً لم يثبت إلا كونها من الشرائط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وأمثالها.

وأيضاً القوى كالمغذية والنامية والمصورة اعراض مع أنهم يسمونها فعاله وعند المشائين ينسبون إليها أفعالا كإفادة الصور وغيرها فإذا كانت هذه المؤثرات

القوية عندهم اعراضاً فغيرها أولى بالعرضية.

والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور تكون مبادئ الآثار المختلفة في الأجسام يجب أن تكون جواهر ليس متوقفاً على كون المبادئ أسباباً فاعليه بل يكفي كونها عللاً معدة فان الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفه فتلك المخصصات ان كانت ذاتيات الأجسام ومبادئ فصولها الذاتية حتى يكون الأجسام بها مختلفه الحقائق فتكون جواهر لا محاله إذ مقوم الجوهر عندهم وان كانت اعراضاً فتكون كالأثار الخارجية فيحتاج إلى مخصصات غيرها.

فننقل الكلام إلى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل إلى غير النهاية أو يدور أو ينتهي إلى مخصصات هي ليست آثاراً للأجسام بل صوراً مقومه منوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي أنواعاً مختلفه والأولان مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب.

واما ما وقع منهم من نسبة الفعل والإفادة إلى بعض القوى والكيفيات وقولهم بأنها فعاله فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الامر من كون الفاعل في اليجاد يجب ان يكون متبرى الذات عن علاقة المواد وهم قد صرحوا بان المسمى فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهي واسطه والواهب غيرها.

وليس هذا مما خفى الا على الناقصين في الحكمة كالأطباء والدهريين والمنجمين ومن يحدو حدوهم.

الوجه الثاني

انا لا نسلم ان نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الأجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نسلم انه يلزم منه حينئذ ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة. وانما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام وهوليئاتها استعدادات مختلفه بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفايضة عليها.

والجواب ان الأجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص أو حاله خاصه أو ما شئت فسمه من خصوصية بها يطء عليها ذلك الاستعداد

أو غيره لان الاستعداد كالقوة امر عدمي منشأه صفه خاصه متقررة في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت أمرا عارضا لكان عارضا لجسمية مخصوصة. وانما الكلام في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية أيضا أمرا عارضا متأخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الامر أو يدور فلا بد ان يكون الخصوصية بالآخرة أمرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له.

فإذا حقق الامر هكذا فليس لأحد ان يقول إذا كان اختصاص الأجسام بعوارضها وآثارها مما يحتاج إلى صور مخصوصة يكون هي أسباب اختصاصات الأجسام بالعوارض

والآثار فيعود الكلام في أصل امتياز تلك الأجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الأجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية. وذلك لما أشرنا إليه من أن تلك الصور وجوداتها أسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهوياتها مقومات للأنواع بمهياتها الخاصة ولغفلة أكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى أنهم يتحIRON

في فصول الأنواع المركبة بل البسيطة ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وأمثالهما المتأخرة مرتبتها عن مرتبه هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل أولى بطلب اللمية فيه من حصول الفصل للجنس

واختصاصه بحصة من جنسه يطلبها فيهما

الوجه الثالث

انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفه بها يختلف نسبته إلى الأجسام فيفيد لبعض الأجسام آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة أخرى من غير حاجه إلى صور نوعيه أو يكون عدد المفارقات كثيره حسب تكثر الأجسام نوعا. كما ذهب إليه الأقدمون كأفلاطن ومن يحدو حدوه من أشياخه ومعلميه مثل سقراط وانباذقلس وفيثاغورث واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من أعاضم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية وأساطين الفلسفة والخسروانية حسبما روى عنهم الشيخ الإلهي صاحب الاشراف في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات وكتابة المسمى بحكمه الاشراف من أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب وبسائط العناصر

ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي و المنمى والمولد في الأجسام النامية لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطه عديمه الشعور وفينا عن نفوسنا والا لكان لنا شعور بها. وهؤلاء يتعجبون ممن يقول إن الألوان العجيبة في ريش من ريش الطواويس انما كان لاختلاف أمزجة تلك الريشة من غير أن يستند إلى سبب كلي وقانون مضبوط ومدبر

عقلي ورب نوع حافظ بل هؤلاء الأعاضم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع أنواع الأجسام وهيئاتها إلى تلك الأرباب ويقولون ان هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية و

غيرها ظلال لاشراقات معنوية في تلك الأرباب النورية كما أن الهيئة البسيطة لنوع كرايحة

المسك مثلا ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه.

قالوا وانجذاب الدهن إلى النار في المصباح لما تبين انه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لقوه جذابة في النار بالخاصية فهو أيضا لتدبير كلي من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ لصنوبريتها ولغيرها.

وهو الذي سماه الفرس أرديهشت فان الفرس كانوا أشد مبالغة في اثبات أرباب الطلسمات وهرمس واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقه المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وأرصادهم الروحانية وخلعهم أبدانهم وإذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما أن المشائين لا يناظرون المنجمين كابرخس وبطلميوس فيما حكموا عن مشاهداتهم الحسية بآلاتهم الأرضية حتى أن أرسطو عول على أرصاد بابل.

فإذا اعتبر رصد شخص أو أشخاص معدودة من أصحاب الأرصاد الجسمانية في الأمور الفلكية حتى تبعهم غيرهم ممن تلاهم وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فليعتبر قول أساطين الحكمة والتأله في أمور شاهدها بأرصادهم العقلية بحسب خلواتهم ورياضاتهم فيما شاهدها من العقول الكثيرة وهيئاتها ونسبها النورية. وهي بمنزلة أفلاك نورية هذه الأفلاك ظلال لأنوارها وهيئاتها الوضعية وغيرها ظلال لهيئاتها العقلية ونسبها النورية كما أشرنا إليه فيما مر.

وليس كما قال الذاب عنهم والمتعصب لهم وهو الشيخ الإلهي للمشائين دليل على حصر العقول في عشره أو خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية أي العلية والمعلولية ولا يلزم

ان يأخذ الأفلاك في الترتيب حيث يأخذ العقول في الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على

الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقه أخرى عرضية كالفروع لتلك

الأصول الأعلى يحصل من الفروع الأجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات



الأشرف من الأشرف والأخس من الأخس وعدد الفريقين كثير كما في القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو.

قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان يتألم بتألم أبدانها وصاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الأبدان لنوعه والنفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا.

ثم رب طلسم النوع إذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا إلى الاستكمال به بخلاف النفس فإنها مفتقرة إلى الاستكمال بالجسم وعلاقة الأجسام انما هي لنقص في جوهر النفس يستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله وكمال المفارق التشبه بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي ينوع الجسم ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك ظاهر لمن له أقل حدس.

والجواب انا وان نساعدكم في اثبات هذه الصور العقلية المفيضة لهذه الأنواع الجسمية كما مر من كلامنا في مباحث الماهية وقد ذبنا عن اثبات المثل النورية الإفلاطونية وأحكمتها بيانها بما لا مزيد عليه.

الا انا نعلم مع ذلك ضرورة ان تلك الآثار انما تصدر من الأجسام التي قبلنا أو من المفارق بواسطة مبدء قريب مقارن بها مباشر لحرركاتها آثارها فان الاحراق يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الأرض إلى غير ذلك فلو لم يكن في هذه الأجسام الا الهيولى والصورة الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الأجسام.

كيف والشيخ الإلهي ممن قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على أن المفارق الصرف لا يمكن ان يكون محركا للأجسام على سبيل المباشرة أي الفاعلية القريبة لحرركاتها بل على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية كنفس المعلم التي يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنها تقربا إليها وتشبها بها.

وبهذا الأصل حكموا بأن حرركات الأفلاك كما لا بد لها من مباد عقلية هي

غايات لحرركاتها الشوقية لا بد لها من محرركات جسمانية هي قوى وطبائع مزاولة لتحريكها على سبيل التجدد والانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية وليحصل امر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض. فلا بد أيضا في الأجسام من أمور تنفعل من تلك المبادئ المفارقة وتنفعل في الأجسام المادية وما هي الا القوى الانطباعية أو النفوس النباتية أو الحيوانية وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت.

فصل (٣)

في اثبات الصور الطبيعية من منهج آخر وهو كونها مقومه للمادة بيانه انا نعلم بالضرورة ان في كل نوع من الأجسام أمرا غير الهولي والجسمية مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا أو جوهرًا والأول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه ومثل هذا المقوم يكون صورته كما مر إذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون

ان يتخصص نوعا من أنواع الجسم.

فانا لا نقدر ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر لأنه سبب وجوده الخاص والسبب أولى بالجوهريّة من المسبب لان الوجود يتعدى من الأول إلى الثاني فيكون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهرًا قطعاً.

فهو اما حال في المادة أو محل لها والثاني باطل بالوجدان ولانقلابه إلى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا و الجوهر الحال يكون صورته وهو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقيين من وجوه من الأبحاث

## البحث الأول

ان الاحتجاج على حاحه الجسم وافتقار المادة إلى المخصصات التي سميتموها صوره بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه عنها بعد أن يسلم ان لها مهية وآنية حتى ينازع في أنها هل هي جواهر أو اعراض فان الكلام في أصلها طويل غير منحج لان استحالة الخلو لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل إليها في التقوم الوجودي أليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ولا يخلو عن وحدة وكثرة والتزتم بعرضيتها.

وليس لقائل ان يقول إنها يصح تبديلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على

افتقار المادة إلى الصورة الا مجرد انه لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صوره بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وكذا غيرهما.

ثم إن كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الأعيان الا بالمخصصات لو أوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات أشخاصها مقومات لوجودها مع أن التقويم والتحصيل هيينا أقوى فما يحتاج إليه في التخصيص النوع وهو أتم تحصيلاً أقوى في ذلك مما يحتاج إليه الجنس وهو أضعف تحصيلاً.

فكما سميتم مخصصات الجنس صوراً فهلا سميتم مخصصات النوع صوراً إذ لا يصح تقررهِ دونها.

وهيينا أبحاث مترادفة على طريق الأسئلة والأجوبة ذكرها صاحب المطارحات تعصبا ونصره للقائلين بعرضية الصور لا باس بان نذكرها أولاً حتى يحيط الناظر بأطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا.

قال س مخصصات الأنواع تابعه للمتخصص الذي هو النوع مع أن التخصيص بها ج فيلزمكم في صور الأجسام مثله.  
فنقول هي تابعه للمهية الجسمية وتخصصها بها كما ذكرتم في مخصصات الأنواع.

س المهية النوعية في نفسها تامه.

ج فكذا يقال في الجسمية فان استدلتتم على عدم تمامية الجسم باحتياجه إلى مخصصات فالانسان أيضا غير تام لحاجته إلى الأمور المخصصة.

س لو فرض الانسان نوعه منحصر في شخصه ما احتاج إلى مميز.

ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج إلى مميز.

س كان لا بد للجسم من أن يكون في مكان أو وضع أو حيز.

ج إذا فرض الانسان وحده أو الشجر أو نوع آخر جسمي لا بد له أيضا

ضرورة من كونه على وضع وجهه ومقدار ثم إذا فرض الجسم وحده ولا يكون له مكان أو وضع إن كان هناك امتناع ففي انحصار الأجسام في جسم واحد وكذا الكلام في نوع كالانسان والشجر.

س لا مانع للانسان بما هو انسان من أن يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد وإن كان يمنعه مانع فهو خارجي.

(١) يعنى انه لو قيل في بيان استلزام الجسم للمكان والوضع ان كون الجسم وحده بلا مكان ووضع ممتنع قلنا إن كان هناك امتناع كان لأجل امتناع لازمه الذي هو حصر الأجسام في جسم واحد وهذا اللازم كما هو لازم لكون الجسم وحده بلا مكان ووضع كذلك هو لازم لكون النوع كالانسان والشجر مثلا وحده بلا مكان ووضع إذ لو كان الانسان مثلا وحده بلا مكان ووضع لزم انحصار الأجسام في واحد وهو الانسان المذكور فتأمل فان فيه ما فيه. (إسماعيل ره)

ج هكذا يقال في الجسم بعينه بما هو جسم.  
س الأمور المخصصة للنوع يعرض عن أسباب خارجه وأمر يتفق ولا يتقوم  
بها حقيقة النوع.

ج ما فرضتموه صوراً أيضاً يلحق الأجسام أو الهوليات بأسباب خارجه فان  
الهولى لا يقتضى ان يكون ما فرضتموه صوراً مائة أو هوائية بل يلحقها بعض هذه  
الصور لأمر

خارجه وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها.

س هي مقومه لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع.

ج كل الكلام في انكم بما ذا تبين لكم ان المخصصات التي سميتموها صوراً  
مقومه لوجود الجسم إن كان بالتخصيص فكذا يقال في مخصصات الأنواع ثم إذا كان  
المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما في  
تعدد الواجب الوجود انه يحتاج إلى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولاً للتميز  
ما لم يثبتوا ان المميز فصلى أو خارجي إلى ههنا كلامه.

مخلص عرشي

ان التحقيق في هذا المقام يستدعى تقديم أصل يتنى عليه الجواب وهو ان  
لواحق المادة على ضربين ضرب منها ما هي كمالات يستكمل بها المادة ويتوجه إليها  
الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً فصوره النباتية مما  
يستكمل

بها الطبيعة الجسمية الأرضية صائرة بها نوعاً خاصاً يترتب عليها آثار مخصوصة غير  
ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي والمقدار و  
الوضع وغيرها.

وكذا صورته الحيوانية كالنفس الدراكة الحراكة كمال أتم وأفضل من القوة  
النباتية يصير بها الجسم الطبيعي بعد استعداده الأقرب واستكمال جسمه نامياً أمراً خاصاً  
أكمل وأشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الأجسام

عموما من التشكل والحيز والتقدير والتكيف بالكميافيات المحسوسة وغيرها وعلى الأقسام النباتية خصوصا من النمو والتغذي والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من المشي والشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها.

وهلم إلى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا يوجد في غيره

والضرب الاخر منهما ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات أخيرة ولا متوسطة

للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص.

فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير أن يصير أمرا مخصوصا فهي مكثرات العدد لا محصلات الأنواع وتكثيرها لاعداد الانسان واعداد الفرس مثل تكثيرها لاعداد الجسم واعداد النبات والحيوان.

فالضرب الأول عندنا وعند المعبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية.

والضرب الثاني هي العوارض الخارجية والأولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصله للأنواع التي يخصها هي يكون لا محاله جواهر لأن علة تقوم الجوهر وجودا ومحصل تجوهرها يكون جوهرا لا محاله واما الثانية فلتأخرها عن الأنواع ولحوقها بعد تمامها أو كمالها الإضافية يكون اعراضا لكون محالها غير متحصلة القوام بها فتدبر.

قاعدة عرشه

إذا تركيب امر تركيبا طبيعيا له وحده طبيعية من أمرين أحدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوك فيه الجوهرية وأردت ان تعلم حال الاخر أهو جوهر أم عرض فانظر في درجه وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة

بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فإن كان وجوده أقوى من وجود ما تحققت جوهريته لما يترأى من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته.

فاعلم أن نسبة التقويم والعلية والتقدم إليه أولى من نسبة التقويم والمعلولية والتأخر بالقياس إلى قرينه ولقرينة الأولى عكس ذلك بالقياس إليه بعد أن تحقق عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي أو صنفى من ارتباط ما بالتقدم والتأخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والا لم يكن نوعا ولا صنفا الا بمجرد العمل الوهمي وإن كان وجود الامر الاخر الذي لم يتنقح عندك بعد انه جوهر أو عرض أضعف من وجود ذلك الامر الجوهري ورتبته انقص.

فاعلم أن ذلك الامر مستغنى القوام عنه فيجب ان يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا إليه معلولا له فيكون اما مادة له أو عرضا قائما به إذ لو كان هذا

جوهر غير محتاج إليه وذلك أيضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط وايتلاف ما طبيعي أو غيره وإن كان عرضا قائما بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جذعا  
فصل (٤)

في ايراد منهج ثالث لاثبات جوهرية الصورة النوعية وهو من جهة كونها اجزاء لمهيات الأجسام الطبيعية المحصلة. تقريره ان الصور إذا تبدلت في الأجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور اعراضا إذ الاعراض إذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها مهية الشئ فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشئ الجوهري بما هو يكون جوهر لا عرضا والا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض.

والبحث عليه نيابة عن القدماء الذاهبين إلى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة

السيف إذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بأنه حديد أو بحد الحديد.  
ثم إذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو لا يجاب بأنه حديد بل بأنه  
سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض (١) كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين إذا  
جعل لبنات وبنى منها بيت لا يجاب بأنه طين بل بأنه بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع  
وهيئات وهي اعراض فقد علم أن تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه  
جوهرًا  
أو عرضًا.

ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيئات جواهر لأنها خروج عن الفطرة ولا ان  
مجموع الاعراض يصير جوهرًا بعد الانضمام وهل كان الثوب الذي اتخذ من القطن  
الا قطنًا أحدثت فيه هيئات بالفتل والنسج فإذا سئل بعد صيرورته ثوبًا انه ما هو لا يتأتى  
ان يقال إنه قطن بل إنه ثوب وعلى هذا القياس أمثاله ونظائره.  
فعلم أن من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا مدخل له في  
كون المتبدل فيه جوهرًا أو عرضًا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق.  
بحث آخر

ثم إن الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وفي خاصية كل منهما  
لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما الضابط في كون محل العرض متقومًا بنفسه  
ومحل  
الجوهر متقومًا بما حل فيه ولزوم كون ما حل في الموضوع المستغنى عن ذلك الحال  
عرضًا وما حل في المحل الذي يتقوم به صورته وجوهرًا فلا يوجب هذا المعنى فان  
ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكر ههنا.  
فان الحال لا يجوز ان يكون مقوم حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزء

(١) لا يخفى ان الاعراض من الآثار المترتبة على الصورة يترتب على السيف ما يترتب  
على الحديد وزيادة فلا بد في هذه الزيادة من مبدء كماله فتبدل الاعراض كاشف عن تبدل  
امر جوهر فلهذا يتغير الجواب عن السؤال بما هو فلا تغفل. (إسماعيل ره)



ما يحله والمعقول من مهية المحل غير المعقول من ما هو من أحواله فليس كون المحل مفتقرا إلى ما يحل فيه من الصور الا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام إلى المنهج المقدم والبحث في حاحه المحل إلى بعض ما يحله واستغناؤه عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص وعدم الخلو واللزوم أو بان مهية المحل ناقصة الوجود

يحتاج إلى مكمل جوهرى رجوع إلى الموقف الذي سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا.

هذا ما للذاب عن الأقدمين ان يبحث مع أصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا الموقف ولنؤخر ما عندنا من الجواب إلى أن نقرر مسلكا آخر في هذا المطلب قريب المأخذ إلى هذا المسلك استدلالا وبحثا وجوابا. ولندكر البحث الذي يرد عليه من شيعه المنكرين للصور فنشير إلى الجواب المناسب لأصحاب الأذهان البحثية.

ثم نرجع إلى ما أرانا الله من برهانه وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه فنظهر نبذا منه ولا نستحيي من قول الحق وإن كان فيه حيد عن المشهور.

فصل (٥)

في ايراد منهج رابع في هذا المرام

وهو ان هذه الأمور اجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا مهية النار ليست مجرد الجسمية بل مهيتها مركبه من جسم وامر آخر يحصل من مجموعهما

حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهرها وجزء الشئ الذي باعتبار جهة واحده جوهر جوهر.

والأول هو المسلم والثاني غير مسلم فان الأبيض أو الجسم الحار من حيث

هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الأبيض جوهر أو هذا الحار جوهر  
لأنهما

من جهة واحدة جوهر لا من جميع الجهات.

فكذا نقول حينئذ الماء يحمل عليه انه جوهر باعتبار انه جسم وباعتبار انه  
حامل صورته والماء ليس من جميع وجوهه جوهرًا بل هو مجموع جوهر وعرض  
وحمل عليه

الجوهرية لأجل أحد الجزئين لا لأجل انه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل  
الجوهرية على الأبيض المذكور وعلى الحار المذكور.

ثم لا يخفى انك إذا عرفت الماء لا تعرفه الا باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان  
الماء جوهر الا بعد أن تعلم أن اجزائه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم  
بان الماء من جميع الوجوه جوهر لا انه مركب من جوهر وعرض.

فإذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر  
مصادره على المطلوب الأول كيف والجوهرية إذا كانت اجزاء اجزائه فكما لا يعقل  
الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم  
بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء.

وقد علم أن جزء الجوهر جوهر فلا يصح ان يعقل الماء الا ان يعقل اجزائه  
ولا يعقل اجزائه الا بأنها جواهر فيلزم ان يكون إذا عقل جوهرية الماء عقل جوهرية  
جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت بعد هذا بالحجة ان شيئًا من اجزائه جوهر.

وفي الجملة لا يصح لك ان تثبت ان جزء الماء جوهر الا بان تثبت ان الماء  
من جميع وجوهه جوهر لا بأنه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان جزء الجوهر  
من جميع الوجوه جوهر وانما يمكنك ان تثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر  
إذا ثبت جوهرية آحاد الاجزاء.

فقد أثبت في هذه الحجة الشيء بما لا يثبت الا به.

هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الأقدمين ذكرناه بعبارة إذ لم  
أجد فائدة في تغيير العبارة إذا كان المقصود تأدية المعنى باي لفظ كان فلنذكر ما  
وعدناه

في الجواب إن شاء الله تعالى .

## فصل (٦)

في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الأخيرين اعلم أولا ان من الأمور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة نوعيه لها وحده طبيعية لا صناعية كالبسائط الأسطقسية والمركبات الطبيعية التي فاضت صورتها على مادتها من المبدء الفياض باستحقاقها التي حصلت من تغيرات المادة وتطوراتها بعلة وقوى ذاتية من مقولتين مختلفتين.

لما تقرر ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبره فالمقولة الواحدة اما جوهر أو كم أو كيف أو غير ذلك واما المركب من الجوهر والكم فليس جوهرًا ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس أمرا واحدا بل اثنين جوهرًا وكيفا. واما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجدا ثالثا يكون له علة مقتضيه وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك وغاية هذا وغاية ذاك لا بمجرد تسميه أو اعتبار

كما أن المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل تعملية وغايات تصنعية لاعراض عرضية اعتبارية.

ولهذا حكموا بأن المشتقات وما في حكمها كالأبيض والأسود والرومي و الزنجي أشياء لاحظ لها من الوجود بالذات انما الوجود في نفسه في كل منها اثنان جسم وكيفية أو جسم واضافه إلى شئ لان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما لم يكن

مجموعهما من مقولة أخرى ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز

ان يكون حقيقة واحده مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات. اللهم الا بالعرض فان الانسان وان صدق عليه حيوان وأبيض وطويل وقائم وغيرها الا ان مقوم وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات وليس واقعا تحت مقولة أخرى الا لأمر عارض فيكون قول

الكم عليه لأجل الطول الذي عرض له قولاً بالعرض.  
فكذا قول الكيف عليه لأجل عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات  
فهو وإن كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيه لكن ليس اندراجه  
تحتها كاندراج نوع تحت جنسه الا الذي دخل في قوام مهيته الوجدانية وهو الجوهر  
وغيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هي هي وانما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع  
دخول مقولتين مختلفتين في قوام شئ له وجود فطري ووحده طبيعية.  
إذا تقرر هذا فنقول لا شك ان الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي  
والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة متحصلة لها وحده طبيعية من غير اعتبار وتعمل  
وهي غير حاله في موضوع فيكون جوهرها واحدا غير بسيط الحقيقة لأنها متقومة من  
جسمية مشتركة فيه جميع الأجسام ومن امر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر  
مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هي الجوهر بل يكون هو في نفسه  
مندرجا تحت مقولة أخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ايتلاف طبيعي واتحاد نوعي  
بل مجرد اجتماع.

ومثل هذا المجموع إذا اعتبره الفرض أمرا واحدا لا يكون نوعا من الجوهر  
ولا نوعا من الكيف ولا من إحدى المقولات العشر إذ لم يكن له حقيقة وجدانية له  
وجود فايض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف  
ذلك بالاتفاق العقلي.

فيجب ان يكون للنار جزء مختص جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصورة  
النوعية وكذا الماء والأرض والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبه  
الصورة إلى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل إلى الجنس من حيث يكون نسبه إليه  
نسبه الكمال إلى النقص فكما ان مهية المعنى الجنسي تكمل بالفصل المقسم كذلك  
جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة.  
ولهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكمال الشئ ينبغي ان يكون من جنسه

لا خارجا عن جنسه وكمال الجوهر ينبغي ان يكون محصلا لجوهريته ويكون أقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له.

وانما قلنا يجب ان يكون نسبتها إلى الجسم نسبة الفصل إلى الجنس لان تلك المخصصات انما هي مباد لفصول ذاتية لأنواع الجسم وهذا امر مقرر عندهم. كما مر من أن الجنس والفصل مأخوذان في المهيئات المركبة من المادة و الصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقائق في الذهن و الخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول اما قول من قال في أحد المنهجين ان ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما تبدل فهو عرض ليس مراده في أي موضع كان على سبيل العموم والكلية حتى لو فرض مهية كالسواد مركبه من جنس وفصل يكون كلاهما عرضين كاللونية وقبض البصر.

فإذا سئل عن السواد فأجيب بأنه لون قابض للبصر وإذا سئل عن غيره من الألوان فأجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرًا بل غرضه ان كل مهية نوعيه لها وحده طبيعية ومع ذلك تكون واقعه تحت مقولة الجوهر بالذات و يكون له صفة مخصوصة.

فإذا أردنا ان نعلم أن الصفة مقومه له أو غير مقومه له ننظر أيتبدل بتبدله جواب ما هو أم لا فان تبدل فهو جوهر لا محاله وان لم يتبدل فهو عرض إذ قد ثبت انه

صفه قائمه بمحل.

فبهذا يعلم أن صفة النارية أي كونها بحيث تكون محرقة داخله في قوام الجسم الناري و صفة الأبيضية ليست داخله في قوام الجسم الأبيض. لست أقول إن الحيوان الأبيض إذا اخذ مقيدا بالأبيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض ومعرض لا يكون البياض داخلا فيه ولا انه لا يتبدل حينئذ بتبدل البياض جواب ما هو كيف والبياض بحسب هذا الاخذ ذاتي داخل نسبته

نسبه الفصل.

بل أقول إن الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن مهيته ولا يتغير فيه الجواب عما هو يتبدل مثل البياض وما يجري مجراه عنه واما المناقضة بالسيف و السرير ونحوهما فليست هي بأنواع طبيعية وكلامنا في الأنواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات.

نعم الحديد مهية طبيعية والخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو ولا شبهه لاحد في أن نوعيه كل من النار والهواء والأرض والماء والدر والياقوت والانسان والفرس نوعيه طبيعية لكل منها علل أربع كلها بالذات لا بالعرض.

اثنتان منها مقومتا الوجود وهما الفاعل والغاية الخارجان عن عالم العمل والتصنع واثنتان منها مقومتا المهية وهما داخلتان في ذاته تلبست إحداهما بالأخرى في الوجود من غير وضع واضع واعتبار معتبر ولها فصول ذاتية مأخوذة من أمور خاصه طبيعية فهي المسماة بالصور.

فالصور الطبيعية جواهر فإذا كان في حقائق الأجسام فصول ذاتية مختلفه هي الصور النوعية باعتبار فإذا نسب إلى هذه الأنواع شئ يجب ان يستند الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع إلى تلك الصور نوعا من الاستناد وإن كان لكل نوع من الأجسام

مدبر عقلي ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلائة هذا النوع باذن مبدع الكل وأمره جلّت عظمته.

وإذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الأجسام أنواعا فلا يكون لها مباد في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات واللا استعدادات ليست بأمر محصله في الخارج يتقوم بها أنواع بل هي توابع لأمر محصله يتخصص بها الجسم تخصيصا أوليا وانما شأنها الاعداد لأنها من جهات القوة والقبول. ومنشأ اختلاف تلك الصور في الحقائق يرجع إلى اختلاف مبادئها المفارقة

دون اختلاف ذوات الهيوليات أو اختلاف استعداداتها فإنها مقدمه كما علمت بحسب الذات على الهيوليات واختلافها واختلاف استعداداتها انما يصحح اختلاف التشخيصات

وأنحاء الحصوليات لا الحقائق أنفسها.

والحق ان مفيض وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الأتم الأفضل والعقول والنفوس وغيرها جهات فاعليه يتكثر بها أنواع الحقائق المحصلة والمواد والحركات والأزمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقائق وأنحاء حصولاتها واعداد تعييناتها كما ذهب إليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا.

واما معنى قول المثبتين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان ما علم مجملا ببرهان أو حدس أو فطره انه جوهر فجزئه لا محاله يكون جوهرًا لأنه أقدم وجودا منه فيكون أولى منه بعدم الافتقار إلى موضوع والعلم بكون الشيء جوهرًا أي بصدق الجوهرية عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته وتصور اجزائه.

بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الاجزاء تفصيلا كما أن العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذا ابعاد ثلثه حاصل قبل ان يعلم أن له اجزاء وانه مركب من هيولي وصوره هما جوهران أو أحدهما جوهر والاخر عرض.

فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرًا إذا كان ذلك الجوهر جوهرًا من جميع الوجوه لا محصل له فان جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الأنواع المحصلة فيكون مقوما لمهيتها ومقوم الشيء لا ينفك عنه أصلا في اعتبار من الاعتبارات وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باي حيثية اخذت معه وعلى أي وجه كان.

واما تمثيله بالجسم الحار أو الأبيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث مهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والأبيض حمل عرضي لأنهما بالذات من افراد مقولة

الكيف ومجموع المعروض والعارض ليس أمرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة أخرى كما مر ذكره. والكلام فيما هو جوهر بالذات مقول عليه الجوهرية قولاً ذاتياً لا عرضياً وكل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على أي وجه كان من وجوهه بعد ما انحفظت ذاته عن الازدواج مع غيرها من الأوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر أي الواقع تحت جنس الجوهر لا بد وأن يكون جوهرًا والّا فيلزم ان يكون المركب المعلول مستغنى القوام ذاتا ووجودا عن الموضوع وما هو جزؤه وعلته وأقدم وجودا منه بالطبع محتاجا إليه والعلة يجب ان يكون أقوى وأؤكد وجودا من معلولها هذا خلف.

وأما تجويز كون جزء الجوهر عرضاً قائماً بجزئه الآخر الجوهرية فهو أيضا من مجازفات من أهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الأنواع المحصلة واشتبه عليه حال التركيب التاحدي الذي بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة بالتركيب التألفي الذي بين الموضوع والعارض بحسب فعل الصنعة. وذلك لان أحد الجزئين إذا كان ذاتا جوهريا مستغنى القوام عن ما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر في وجوده إلى ما يضمه وما يضمه انما يضمه بعد مرتبه وجوده فلا يحصل منه ومما يضمه في مرتبه أخيرة ذاتا واحده مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعارض متأخر والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتأخرة معا.

كيف ولو كان المجموع جوهرًا واحداً له ذات واحد غير ذات هذا الجوهر وهذا العرض وله جوهرية غير جوهرية جزئية بناء على أن ذاته غير ذات كل منهما فعند حصول جزئه الجوهرية لم يوجد بعد وانما وجد بعد وجود العرض فيكون العرض سبباً لوجود الجوهر متقدماً عليه هذا محال وان لم يكن العرض قائماً به بل بغيره جزء كان ذلك الغير أم خارجاً وذلك قوام العلة يجب ان يكون أقوى وأتم و



العرض مطلقا أضعف قواما من أي جوهر كان وكذا يلزم تركيب موجود وحداني من مقولتين وقد مر فسادة.

تحصيل عرشي

قد سبق منا ما أفادنا الله بالهامه وفاض على قلبنا بتأييده في مباحث المهية ما يتنور منه وينكشف ان الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك لما أشرنا إلى أن فصول الجواهر متحدة المهية في المركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه التي يعمه وغيره.

فجنس الجوهر وإن كان مقوما للأنواع المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج عن فصولها وصورها المأخوذة عنها تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست مهية جوهرية لكنها مفيد القوام للأجسام الجوهرية فلا يكون اعراضا بل هي أعلى ذاتا من الاندراج تحت إحدى المقولات فلبساطتها ونوريتها وكونها مبادئ الآثار الخارجية يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر أصول سابقه في أوائل هذا الكتاب انها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الأنواع وتميز بعضها من بعض وهي بنفسها متحصلة ومتميزة كما هو شان الوجود المنبسط على هياكل المهيئات البسيطة والمركبة حيث إنه متمايز الآحاد والافراد متفاضل المراتب والدرجات بنفسه لا بأمر يلحقه وتمايز المهيئات وتفاضلها تابعه لتمايز آحاد الوجودات وافرادها وتفاضل مراتبها ودرجاتها.

واما حاجه الوجودات الصورية إلى الهيولى فهي ليست بحسب أنفسها وانما يحوجها إلى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والأين وغيرها وهي من علامات التشخصات وانما

التشخص بنفس الوجود لان تشخصه بنفسه وتشخص الأشياء به كما أن وجوده بنفسه وموجودية

الأشياء به فهو تشخص ومتشخص ومشخص كما أنه وجود وموجود وموجد كل منهما

باعتبار فانظر. فصل (٧)

في أن تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل لما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصورة لما علمت أن نسبتها إلى الجسمية نسبة الفصل إلى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجودا فمهما تبدل المتقدم يتبدل المتأخر دون العكس.

ولما صرح الشيخ أيضا في التعليقات وغيرها بان كل صورته تحدث من الصورة الطبيعية يحصل معها مقدار آخر وامتدادات أخرى فيحصل معها اتصال جوهري آخر.

فلا ينبغي لاحد ان يقول إن الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما أن الجوهر المتصل يقوم الهولي حتى يكون الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعية كالهولي بالقياس إلى الصور الامتدادية فان الجسم جزء الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلاثة وإذا تبدل الاتصال الصوري يتبدل الصور الطبيعية بتبدل الجسم أيضا فيحدث مع كل صورته طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهولي التي يبقى نفسها ويقبل حدودا مختلفه يقومها على سبيل البدل.

والسر في هذا ان كل حال عرضا كان أو صورته يحتاج في لوازم تشخصه إلى المحل الا ان العرض كما يفتقر إلى المحل في تشخصه كذلك يفتقر إليه في نوعيته لان حقيقته حقيقة ناعتية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيتها والصورة

بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة حيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظه

الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة صغرا وكبرا. فالهولي تنحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعيه الصورة الاتصالية فهي بنوعيتها تقوم الهولي وتشخصاتها متقومة بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعية

المتخالفة الأنواع فان كل صوره طبيعية إذا كانت بنوعيتها مقومه للجسم فإذا تبدلت نوعيتها إلى نوعيه صوره أخرى زالت الجسمية أيضا إلى جسمية أخرى ولأن الهيولى لما كانت أمرا بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفي في تشخصها مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو مهية نوعيه تفتقر في تشخصها إلى صوره مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوالها ولا يوجب زوال خصوصيات الصورة ولا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور.

تفريع

ومن هيهنا حكموا بأن الشجر إذا قطع والحيوان إذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع الصورة النباتية أو الحيوانية وحدث جسم آخر بخلاف الهيولى الأولى فإنها مستمرة.

وهذا أيضا موضع الخلاف بين الفريقين لأنه متفرع علي الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها وكذا ما مر في مباحث المهيئات من أن الجنس والفصل مجعولان بجعل واحد في المركبات كما في البسائط وعند اتباع الاشرائيين جعل كل واحد منهما غير جعل الاخر والتزموا ذلك.

مع أنهما من الاجزاء المحمولة والحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما زعموا ان الشجر إذا قطع زال عنه الفصل أي النامي وبقي فيه الجنس وهو الجسم وكذا في الحيوان إذا مات والجسم إذا انفصل وقد أسمعناك ما يفي بتحقيق هذا المقام هناك فتذكر.

## فصل (٨)

في أن مرتبه وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبه وجود الصورة الجسمية

قد مضى من الأصول ما يستفاد منه هذا المقصد الا انا نبينه تبينا آخر فنقول انه من المحال ان يكون الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط في الأطراف مطلقا أمرا قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام أو عدم امتناع لهما. اما على نهج السهولة أو الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يوجد فيه الا الهيولى والصورة الامتدادية هو مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار كذلك

وبالجمله مقتضاه من كل صفة امر عام لا وجود له الا في الذهن إذ وجوده كذلك لا يكون الا في العقل كما علمت إذ ما لا ينفك وجوده عن خصوصيات أوصاف متخالفة بالنوع وما يقتضيها من الصور المتخالفة الحقيقة فلا يجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عن ما يخصه بإحدى هذه الصفات ولا سابقا عليها وان لم يكن سبقا زمانيا بل يكون سبقا ما بالطبع وما يضاويه الا في العقل ومحال وجود ما هذه صفته الا مقترنا بإحدى الخصوصيات لا مجردا عنها ولا متقدما عليها أصلا. فمحال ان يكون الصورة الطبيعية متأخرة عن الجسمية ولا ان تكونا متكافئتين من غير تقدم وتأخر لأحديهما على الأخرى إذ يلزم منه ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية

على انفرادها والصورة الطبيعة على انفرادها.

وهذا من المستحيلات لان المادة الواحدة البسيطة لا يجوز ان يقومها صورتان لان في تقويم إحداهما إياها غنى عن تقويم الأخرى إذا كانتا في درجه واحده كما يستحيل ان يقوم معنى واحد جنسي فصلان منطقيان وليس الحال في الحساس و

المتحرك بالإرادة للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد عبر بهما عنه كما بين في موضعه.

فيجب ان يتقوم الصورة الامتدادية أولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة والجسم الذي يقومه الصورة الطبيعية تقويما في الوجود غير الجسم الذي يتركب منهما وهو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد و المهية.

وقد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس إذ هو متاخذ من هذه الأمور الثلاثة الهيولى والصورتين

تاخذ بالفعل لا بفرض فافرض كتاخذ الجسم بالزنجي أو الأبيض فان اتحاد الهيولى بالصورتين في المصورة ليس كتاخذ الجسم بالحرارة في الحار وكاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة والكتابة بخلاف حال الهيولى مع الصورة.

ولهذا يكون الاتحاد هيهنا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسي أمرا نوعيا فهو اتحاد نوعي واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم أمرا نوعيا بعد

تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل والخصوصية

فلا يكون اتحادا نوعيا.

فانظر يجعل الكتابة ما يضاف إليه أمرا يحتاج إليه الكتابة في تحصيله نوعا بل شخصا أيضا فان الانسان ما لم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة ولا بالبياض وغيره من العوارض المتأخرة فقد ثبت ان المعنى الملتئم من الهيولى والجوهر الامتدادي فقط وجوده كوجود الجنس في أن يفتقر إلى ما يكمله ويحصله نوعا من الأنواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا في الذهن ولا في العين والجوهر الممتد فقط وإن كان تام المعنى في الذهن الا انه ليس تام الحقيقة في الخارج بل لنقص وجوده يحتاج إلى ما يحصله ويوجد

نوعا كاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا إلى أن يتم ويكمل تماما وكمالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا. فإذا كان كذلك يجب ان يحصله امر صوري هو إحدى الصور الطبيعية والمحصل للشئ يكون أقدم وجودا وأقوى قواما وتحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدا بالعلية وعلى المركب من الثلاثة تقدا بالطبع أو بالمهية.

وهي هنا شك مشهور

وهو ان الهيولى امر واحد فكيف اختصت ذاتها بصوره طبيعية دون صوره أخرى طبيعية وقد مر أيضا شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف الأجسام بالآثار إذا كان منشأ اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها في الجسمية.

ونحن قد أشرنا إلى ما يفسخ به هذا الايراد لان مبناه على الغفلة عن جوهرية الصور النوعية وتقدمها في الوجود والجعل على الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقه الحقيقة في الكل.

واما الجسم بالمعنى الذي هو محمول على سائر الأنواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا في الكل وانه يتحصل بفصول مأخوذة عن الصورة ويكون في كل منها بمعنى آخر.

واما اختلافات تلك الصورة أو الفصول فهي بذواتها وبجهات راجعه إلى مبادئها الوجودية لا بصور وفصول أخرى لأنهما معان بسيطه غير ملتئمة من مادة وصوره أو جنس وفصل.

وبالجمله فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتأخره وكماله ونقصه في ذاته أصل كل اختلاف ومنشأ كل حقيقة ونعت ووصف ذاتي أو عرضي. ثم إن ما يختلف من الهيوليات والجسميات اختلافا نوعيا أعني اختلافا بالفصول

والصور كهيوليات الأفلاك وجسمياتها المختلفة وهيولي العناصر وطبايعها النوعية فالامر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا ولا زمانا على تلك الطبائع الخاصة. واما الهيولى بما هي واحده بالنوع بالجسمية المشتركة أو واحده بالشخص كما زعمه قوم ثم يتصور بصوره بعد صوره فباستعدادات تلحقها ويختلف بها من أسباب

علوية باعداد الحركات الدورية كما ينكشف في موضعه إن شاء الله.

فصل (٩)

في أن وجود الصور الطبيعية والقوى الجسمانية ليست في أطراف ونهايات للأجرام

ان الصور والقوى لا يجوز ان يختص في الجسم بحد غير منقسم منه كنقطة أو سطح بل يجب ان يكون سارية فيه إذا كانت تحل في الجسم بما هو جسم أي في نفس

ذاته المنقسمة إذ لو كانت موجودة في حد منه غير منقسم لا في الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد وجود منحاز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له هذا خلف.

ولأن من الأجسام ما ليس له حد خطي أو نقطي كالكرة وأشباهها والجسم المستدير الفلكي لم يتعين فيه نقطه ولا خط كالمقطب والمحور ما لم يتحرك فلو كان وجوده القوة المحركة في تلك النقطة أو ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتين وهذا ممتنع فبقي ان وجودها ليس في امر غير منقسم.

ثم انك قد علمت أن المقدار والوضع من لوازم الأجسام بل من مقوماتها كما ذهب إليه جماعه من المعتبرين فإذا قارن الجسم امر لا يصح ان لا يوجد له المقدار والوضع وما يجرى مجريهما والا لم يكن وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالأبوة وأمثالها فيجب ان يعرض للطبايع والقوى الجسمانية هذه الأمور بالعرض وليست مقارنه القوى والصور للوضع والمقدار وما

يجرى مجريهما من الجسم كمقارنتها للسواد وحركه وما يشابههما. إذ ليس هذه الأمور حالها مثل المقدار والوضع بالقياس إلى الجسم وما يقوم به فإنه يرتفع بارتفاعهما الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد وحركه.

فلهذا لا يؤثر مثل هذه الأمور في القوى والصور والاعراض الموجودة في الجسم كما لا يؤثر فيه إذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر ما يؤثر فيه.

أولا ترى انه إذا عدم المقدار أو الوضع أو الشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه أو العرض الموجود فيه وإذا عدم نصف المقدار عدم نصف السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس إذا عدم السواد عدم حركه ولا إذا عدم نصفه عدم نصفها.

تلويح عرشي

ومما يجب ان يعلم ههنا أيضا ان الوحدة في بعض الأشياء عين الانقسام كالعدد أو عين قبول الانقسام كالزمان والمقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصله وقوامه هي نفس المنقسم إلى الوحدات لا امر يعرضه الانقسام إليها وحقيقة الزمان كما سيحى نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي بعض الأشياء تغاير الانقسام سواء ينافيها أو يجمعها من جهتين لا من جهة واحدة والا لكان عددا فالأول كالواجب الوجود وكالعقول وكنفس جهة الوحدة والثاني كالأشياء التي لها جهة تمام وجهه نقص. فالفلك والحيوان مثلا لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة أو بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصا وجهه نفسية أو عقلية بها لا تقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاما فالفلك من حيث



فلكيته التي تمامه لا يصلح لان يصير فلكن أي تصوير النفس ذا نفسين والحيوان بما هو حيوان

لا يصلح لان يصير حيوانين أعني ذا ذاتين وانما صار جسمية كل منهما قابله لان يصير جسمين لان بمجرد الجسمية لا يصير الشئ ذا حقيقة تامه لان وحدتها كما علمت عين

قبول الكثرة وتمامها عين النقصان.

ومن ههنا علم أن الجسم بما هو جسم كالجنس واما الصور الطبيعية فهي أيضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهه عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبه إحدى الجهتين

على الأخرى.

فكلما كانت انزل مرتبه وأشد الصاقا بالجسمية وأقرب درجه إلى المادة الأولى وابتعد وجودا عن وجود الفاعل الأول فهي اقبل للكثرة والانقسام وابتعد عن التمام وكلما كانت عكس هذه الأوصاف عليها أغلب فهي اقبل للوحدة وأقرب إلى التمام وامنع عن قبول الخرق والالتيام والصق بعالم الصور المجردة عن الابعاد والأجرام وكذلك حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها أبتعد عن الوحدة والتمامية من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة إذ يتصور لكل من هاتين وحده وتمامية بحسب الواقع واما فيهما فليس شئ من الوحدة والتمامية الا بحسب المقايسة والاعتبار.

فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه و تمامه موجود في كليهما الجسم وكلية الجسم الذي له وحده طبيعية غير موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد (١) والبياض.

(١) أقول والسر في ذلك أن مثل السواد والبياض كله مساو لجزئه في الاسم والحد بخلاف الشكل فان نصف الكره مثلا ليس بكره وهكذا سائر اجزائها بخلاف اجزاء السواد فإنها سواء ومنشأ ذلك أن السواد وأمثاله لشدة لصوقها بالجسم تكون حاله في الجسم بما هو جسم ومن حيث ذاته المنقسمة وان الشكل مثلا ليس بهذه المثابة من اللصوق بالجسم و لهذا لا يكون الجسم بما هو جسم في كونه محلا له بل لا بد فيه من حيثية أخرى مثل كونه محاطا بالحد الواحد أو الحدود مثلا فافهم. (إسماعيل ره)

واما القوى الجسمانية فإن كان لها تمام ومعنى زائد على أنها قوة في الجسم فإنها موجودة في كليه الجسم واما اجزائها ففي اجزاء الجسم فالنفس من حيث إنها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها في الشريف من اجزاء الجسم كالقلب والدماغ والخسيس من اجزائها في الخسيس من اجزائه كالعقب والعجز.

هذا إذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن وأما إذا اعتبر اجزائه المتشابهة المقدرية فليس بإزائها من النفس الا قوة متشابهه سارية في الجميع على نحو واحد متشابه وكأنها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بأنها مبدء أول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض أو ما هو كالألة للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الأجسام ذوات النفوس وهي في البسائط صوره نوعيه مبدء فصل أخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صوره مقومه بل حكمها حكم سائر القوى والكيفيات.

واما النفس من حيث إنها امر في نفسها تامه الحقيقية مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم أو مباشرة لتحريكه أو تديره فليست هي ذات تجز من هذه الحيشة ولا لها اجزاء في اجزاء الجسم لأنها ليست ناقصة كأجزائها أو قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فما أشبه حال النفس بأمر مركب من مادة وصوره أو حيوان متألف من بدن ونفس لأنها ذات جهتين إحداهما قوة سارية في البدن حكمها حكم سائر

الصور الطبيعية والأخرى غير سارية فيه كالمفارقات.

فهذا حال النفوس المجردة الذوات واما غيرها فجهة الوحدة فيها ضعيفه مغلوبة كالنباتات ورب حيوان كالحيات إذا جرى بقسمين توجد في كل واحد من قسميه قوة محرکه حساسة زمانا مديدا كما يوجد في كل من قطعتي بعض الأشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس

## فصل (١٠)

في الإشارة إلى نحو وجود الأشياء الكائنات

قد علمت مما سبق بعض الأسباب القريبة لوجود الأمور الطبيعية وهي المادة الأولى والصورة وانجر البحث في تلازمهما إلى اثبات السبب العقلي الفاعلي للأجسام وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية وهما سبيان قاصيان لوجود الكائنات التي هي تحت السماويات فلو كان وجود هذه الأشياء على وجه يصح حصولها من ذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجه إلى سببين مفارقين

لكانت سبيلها ان يبقى ويدوم ولكانت على تمامها اللايق في أول تكونها فكان أولها عين آخرها ولكن لما كان قوامها من مادة وصوره وكانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الأولية وكل مادة لكونها قوة قابله.

فان من شأنها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها صار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته فالذي له بحق صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي له بحق مادته ان يتغير ويوجد لها وجود مضاد لوجوده الذي كان لها وإذا كان لا يمكن ان يوفى هذان الحقان معا في وقت واحد إذ لا يمكن ان يتصور المادة بصور متضادة في زمان واحد.

بل نقول إن جميع صور الموجودات التي في هذا العالم كانت في العالم العقلي بابداع الواجب تعالى إياها كما ستعلم وقد مرت الإشارة إلى وجود هذه الصور وجودا مفارقا وكان وجود الفاعل الأول يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم لأنه من التوابع المتأخرة على سبيل الفيض وكان ايجادها في المادة على سبيل الابداع مستحيلا إذ هي غير متأتية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة

فقدر بلطيف حكمته حركه دورية وزمانا غير منبت ومادة مستحيلة من صورته إلى صورته ولزم ضرورة ان يوفى هذه إلى مده وذا إلى مده فيوجد هذه ويبقى مده ما

محفوظه الوجود.

ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مده ثم يفنى وهكذا فإنه ليس وجود أحد الضدين أولى من وجود الآخر ولا بقاءه أولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء.

وأيضاً لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الآخر ويكون عنده شيء ما لغيره وعند غيره شيء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى صاحبه فالعدل في هذا أن تؤخذ مادته فتعطى لذلك ولذا أن تؤخذ مادته فتعطى لهذا وتتعاقب المادة بينهما فلأجل الحاجة إلى توفيه العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً على أنه واحد بالشخص كما قيل شعراً  
از آن سرد آمد این کأخ دل آویز \* که چون جا گرم کردی گویدت خیز  
فجعل بقاء الدهر على أنه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الأولى وحرکه الأولى والزمان الذي بها وجود هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في أن يوجد إلى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع  
مده ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص اخر منه فيبقى مده ثم يتلف ويقوم مقام الاشخاص السالفة

اشخاص اخر أيضاً من ذلك النوع وعلى هذا المثال إلى ما شاء الله وأراد.

فصل (١١)

في الإشارة إلى الصور الأول وما بعدها والى نحو بقاء الفاسدات منها ان من الصور ما هي أسطقسات.

ومنها ما هي كائنة عن اختلاطها فمن هذه ما هي عن اختلاط أكثر تركيباً. ومنها ما هي اختلاط أقل تركيباً.

واما الأسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط إذ كان لا ضد له في جملة جسميته واما الكائن عن امتزاج أقل تركيباً فان المضادات

التي فيه يسيره وقواها منكسرة ضعيفه فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليلا  
التأثير لا يتلفه الا المفسد من خارج فصار المفسد له أيضا من خارج وما هو كائن عن امتزاج

بعد امتزاج وعن اختلاط أكثر تركيبا فبكثر المتضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات فيه أظهر وأقوى المتضادات فيه قويه.

وأیضا لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهه لم يمتنع ان يكون منها تضاد وتفسد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فإنه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء والحجارة فان هذين وما جانسهما انما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرها من النبات والحيوان فإنها تتحلل من أشياء متضادة لها من داخل وأشياء مضادة لها من خارج.

فلذلك إن كان شئ من هذه يتعلق عناية الله بان يبقى صورته مده ما أعطاه قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل و لا يمكن الا بان ينجذب إلى جسمه جسم آخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكتسي صورته هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الأجسام لصورها قوى أخرى هي الغازية وما يخدمها ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الأجسام يجتذب إلى نفسه شيئا ما مضادا له فينسلخ عنده تلك الضدية ويقبله بذاته ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها إلى أن ينفذ هذه القوة منه في طول المدة فبتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن

للقوة الجابرة ان يرد مثله فيتلف.

فبهذا الوجه ينحفظ الأجسام من المتلف الداخل واما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالآلات جعلت بعضها فيه كقوة النشو في النبات يخرج الأوراق للصيانة

عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة حركه الإرادية في الحيوان وبعضها من خارج جسمه متصلا كان أو غير متصل اما المتصل فكالأوراق للنبات وكالشعور والمخالب والأظفار والأنياب للحيوانات واما المنفصل فكالألبسة وآلات الحروب للانسان

وكالبيوت والمساكين للحيوان.  
ثم إذا كانت العناية متعلقه ببقاء ما لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج  
في أن يقوم مقام ما تلف من الاشخاص اشخاص أخرى يدوم بها الواحد النوعي إلى  
قوة أخرى تخلف مادة منفصله عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صوره غير  
الصورة

السابقة بالعدد لينحفظ بها وبأمثالها النوع يقال لها القوة المولدة ولها أيضا خوادم  
ومعينات ليس هذه مقام تفاصيلها وموعد مباحثها عن ذي قبل إن شاء الله الحكيم.  
الفن الخامس

في أن نحو وجود الأجسام الطبيعية ليس الا على سبيل التجدد والانقضاء و  
الحدوث الاستمراري من غير دوام ولا بقاء وكنا قد أحكمنا بنيان هذا المطلب و  
أوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا في فصول  
المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل وأحكامهما واحكام حركه والسكون  
ونحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة  
المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل اثبات حركه في الجوهر  
والذب عن الاشتداد الجوهرى في الجواهر المادية لكنا نريد ان نذكر ههنا نمطا  
آخر من الكلام ما فيه زيادة توضيح وتأكيد لهذا المرام إذ فيه غرابه عن ما ارتكز  
في أذهان الجماهير وحيد عن المشهور عند الناس من أن الفلسفة كأنها توجب القول  
بقدم الأجسام سيما الأفلاك والكواكب و كليات العناصر.

فلأجل ذلك أسأوا الظن بأعظم الحكماء السابقين فنسبوا الهيم القول بتسرمد  
الأفلاك ونحوها نعم هذا الطعن يتوجه إلى متأخريهم لقصور أنظارهم وعدم صفاء  
ضمائرهم

وخواطهم كل الصفاء.

فالذي وصل إلينا من مآثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتأخرين من أن مذهبهم  
قدم العالم وتسرمد الأفلاك كما ستطلع عليه من أقوالهم سنذكرها في هذه

الفصول.

فصل (١)

فيه لامعة عرشية

قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان اداره الأفلاك وتسيير الكواكب و جريان العالم على ما هو به انما الغرض به ان يكون العالم كله خيرا وسعادة وان أصل الابداع والايجاد جود الباري ورحمته وايصال كل شئ إلى كماله ومنتهاه وتحريكه إلى غايته ومناه وابلغ السافل إلى العالي وتصوير كل مادة بصورتها اللاليقة بها و تصيرها أفضل ما يتصور في حقها.

فكما ان بلوغ المتحرك الطبيعي إلى حيزه سكونه وكذا بلوغ الطبيعة إلى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس إلى درجه العقل سكونها وهو نهاية النفس كما أن الباري

نهاية العقل وما دونه فعند ذلك الراحة الدائمة والطمأنينة التامة والخير العظمى. وهذا هو الغرض الأقصى في بناء العالم وتحريك السماوات وتسيير الكواكب والأجرام وسائر الاستحالات والانقلابات وفي انزال الملائكة والرسل ع من السماء بالكتب والوحي والانباء أعني ان الغرض كله ان يصير العالم كله خيرا فيزول منه الشر والنقص ويعود إلى ما بدء منه فيصير لاحقا آخره بأوله وعاطفا نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيمة الكبرى وينمحق الشر وأهله وينقرض الكفر وحزبه ويبطل الباطل و يحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الأقصى والمعرفة العظمى. فظهر من هذا البيان ان الأجسام وطبايعها وقواها كلها عرضه للدثور والفناء ولاحظ لها من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم الممكنون الذي لا يمسه الا المطهرون.

سر آخر  
في تلاشي عالم الطبيعة ودثوره وفنائه.  
ان أصل اللذات الحسية والأنوار والألوان المبتهجة والروائح والطعوم اللذيذة  
والأصوات المطربة كلها الموجودة في الطبيعة من إفاضة النفس عليها بإذن الله سبحانه  
فإليها مساقها ومعادها.

ولأجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها إليها بقواها الحسية  
ويتصرف فيها كيف يشاء بقوتها المتصرفة والمتخيلة فكل ما بقي في الطبيعة فهي في  
النفس

تنزلت إليها غير أن الطبيعة شوشتها وكدرتها لما مازحتها واختلطت بها إذ كانت  
دونها

في الرتبة (١).

وقد مر بيان ان الوجود الجسماني ممزوج بالاعدام ومختلط لبه بالقشور و  
صفاه بالكدور فسميت تلك الشوائب المكدره شرا ووبالا لما كانت معوقة للخيرات  
وحصلت من ذلك الأشياء المتضادة المخالفة بعضها لبعض من الشرور والنقايس و  
الآفات والمحن وسائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي وهو بجملته عالم الكون و  
الفساد وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الأفلاك أو على نعت  
الانفصال

الانفكاكي كعالم الأسطقسات والمركبات وكل كمال ولذة في هذا العالم فأصله  
في عالم آخر وهو هناك على وجه أتم وأقوى وأشد وأعلى وألذ وأصفى.  
وكيف يتوهم متوهم ان اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص  
ومعدومة في المحل الفاضل وإذا كان الامر كما وصفناه فكل شئ يعود إلى أصله وكل  
ناقص يتوجه ويرجع إلى كماله وكل سعيد ينقلب إلى أهله مسرورا وكل شقي  
يتعذب مده بشقائه ويتبدل عليه جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد إلى دار النعيم أو  
يهوى إلى مقره في الحميم فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى  
واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى

(١) يعنى لما كانت رتبة الطبيعة أدون وانزل من رتبة النفس لأنها نازلة منها فلم  
يكن لها الصفاء في الوجود فكانت كدرة ومكدره. (إسماعيل ره)



سر آخر  
قد انكشف لك مما شددنا عليك بيانه وأوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية  
فلكية كانت أو عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئاً فشيئاً ولو نظرت إلى أحوال نفسك  
وكل  
ذي نفس ظهر لك ان شان ما يتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والأجرام ان  
تذوب  
وتذبل ويتحلل ذاتها وصفاتها على التدرج في خدمه النفس وطاعة الامر الاعلى.  
وهكذا شان كل سافل بالنسبة إلى العالى ودأب كل فرع بالنظر إلى أصله  
وكل معلول بالقياس إلى علته.  
ثم لو تأملت قليلاً لوجدت ان النفس التي وقعت لها أدنى ارتفاع عن مقام  
الطبيعة ودرجه الحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا مشتاقة في الرجوع  
إليها لأنها مجبولة في محبه البقاء والتفاخر على أتم الحالات ولو لم يكن ذلك مقتضى  
غريزة كل نفس لما كانت كل واحده من النفوس البشرية بل الحيوانية يشتهي ان  
يكون أمير نوعه وسلطان بلده ورئيس أهله.  
وهذا شئ مركوز في جبله كل ذي نفس أعني الارتقاء إلى مرتبه العقل واشتياقها إليه  
أكثر من  
اشتياقها إلى مرتبه الحس والطبيعة وسائر الأشياء الدنية و  
الشهوات الحسية ان لم يعقها عائق ولم يخرجها منخرج عن فطرتها الأصلية إلى فطره  
الطبيعة وما دونها.  
فإذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضه كان شوقها إلى ما فوقها إذ كانت  
معالي الأمور أشبه إليها كما أن سفاسفها ونقايصها أشبه بالطبيعة فالنفس اذن مجتهده  
دائماً في طلب البقاء كارهة من التجدد والزوال والبقاء كما علمت ليس من صفات  
الطبيعة وهو من صفات العقل.  
فبهذا الاجتهاد الغريزي إذا وصلت إلى مرادها وهو مقام العقل تخلت عن  
الطبيعة واتحدت بالعقل.

وقد علمت أيضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس ان النفس إذا انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هويته منفصلا عن هويته النفس لان هذا من سخييف القول كما مر بيانه غير مره فإذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت لان قيامها بالنفس كما أن قوام النفس بالعقل وقوام الكل بالحي القيوم ولأجل ان قوام الطبيعة بالنفس وكأنها كانت تحس بالفناء والاضمحلال دون النفس صارت جذابة للنفس إليها ومتروقة في عينها حائله بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل مخافة

ان يبطل ويضمحل.

وهذا أيضا لحكمة ومصلحة من الله في اشتغال النفس برهة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة إلى أن يقضى الله أمرا كان مفعولا فاذا ثبت بالبرهان المأخوذ من العلة الغائية ان جميع عالم الطبيعة دائر هالك.

وهم وتعليم.

ولك ان تقول لم وجب الدثور والفناء للطبيعة وكيف لا يلتحق بمنزله النفس كما يلتحق النفس بمنزله العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمي لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهتين لأنها من جهة ذاتها كأنها جوهر عقلي ثابت بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها إليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان الجهتان مما يشبه ان يكون إحديهما مقومه للنفس داخله في قوامها لأنها الجنبه العالية والأخرى لاحقه لذاتها وهي الجنبه السافله المضافة إلى امر متجدد.

فإذا سقطت عنها هذه الإضافات رجعت إلى منبعها الأصلي وحيزها العقلي واما الطبيعة فهي سارية في أقطار الهاوية نائية عن عالم البقاء والنور متخلصة إلى محل التجدد والدثور فهي لاهية عن الأمور العقلية غير عارفه بها ولا مشتاقة إليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء وبما فيها من الجهة العقلية النوعية فحكمها حكم سائر المعاني النوعية.

والكليات الطبيعية لا وجود لها استقلالا الا بما يقومها وجودا ويحصلها شخصا فهي أيضا جسمانية الكون وكل جسماني الكون فهو متجدد الوجود لا بقاء له ولا ثبات

فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها إلى عالم العقل فلا يدوم وأيضا لا يمكن بقاءها الا بالنفس كما مر.

وقد علمت أن النفس لا تدوم فيها ومعها بل يرتقى عنها وتخليها لأنها محنة وعذاب لها وانما أهبطت النفس إليها وبلت بها لعصيان ونقصان اعترافها في النشأة الأولى وخطيئة صدرت عنها في مبدء الوجود وأول الولادة فاستوجب الوقوع في موضع البلية والمحنة حتى يزول عنها النقايس والعيوب ودرن الذنوب ووسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي.

ثم إن مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما أن السجن إذا خرج عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه ولا أيضا حاجه إلى السجن بعد خروج المسجون.

واليه الإشارة بقول الصادق ع لا يقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول الله الله فلذلك وجب في الحكمة الإلهية والسنة الواجبية زوال الطبيعة وتلاشيها

ودثورها واضمحلالها.

فثبت بالبرهان الصريح ان ذهاب الطبيعة ودثور الأجسام امر ممكن واجب في الحكمة وان الطبيعة سواء كانت سماوية أو أرضية إذا استحالت وذهبت تخلت النفس ولخراب البيت ارتحلت كما قال سبحانه إذا السماء انشقت وأذنت لربها وحقت وإذا الأرض مدت وألقت ما فيها وتخلت فان انشقاق السماء إشارة إلى ذهاب طبيعتها عندما رجعت نفسها إلى بارئها وأذنت داعيها وهو مفاد قوله تعالى يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي

## فصل (٢)

في اثبات ان كل متحرك جسما كان أو طبيعة أو نفسا سيؤول  
إلى فناء بل كل شئ هالك الا وجهه كما نطق

به القرآن ووافق البرهان

واعلم أن الباري جل ذكره فاعل كل شئ وقد مر في مباحث العلل و  
المعلولات واحكامها ان الغاية الذاتية لكل شئ يرجع إلى فاعله بوجوده صحيحه  
قويه لا حاجه إلى اعادتها هيهنا لحصول الغناء عنها بالرجوع إلى ما هناك لمن كان له  
قلب متوقد.

وبالجملة انه جل مجده خير محض لا شرفيه أصلا ووجوده صرف لا يشوبه عدم  
وكل ما يكون خيرا محضا ووجودا بحثا يطلبه ويتقرب إليه كل شئ طبعاً وإرادة أو  
يطلب ما يطلبه ويتقرب إلى ما يتقرب إليه طبعاً وإرادة.

وهذا امر مركزوز في جبهه العالم وجزئياته وكملياته ومحسوساته ومعقولاته  
وأرضياته وسماوياته ومركباته ومبسوطاته كما قال سبحانه ولله يسجد من في  
السموات والأرض طوعاً وكرها وظلالهم وقوله وان من شئ الا يسبح بحمده  
ومن تصفح اجزاء العالم لم يجد موجودا الا وله توجه غريزي أو حركه جبليه إلى  
ما هو أعلى منه طلباً للبقاء الأدموم والشرف الأقوم وتخلصاً عن الوجود الأنقص  
المشوب

بالعدم والفساد وهكذا.

فما من موجود الا وله عشق وشوق غريزي إلى ما ورائه وهذا المعنى في بعض  
الأشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحس وفي بعضها مكشوف بالبرهان و  
في الكل متيقن بالاستقراء والتتبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان المشار  
إليه من أن الوجود خير محض مؤثر لذاته وما ذكر أيضا فيما سلف من أن العالي  
لا يفعل شيئاً لأجل السافل بل لأجل ذاته كالباري أو لأجل ما هو أشرف من ذاته كما  
سواه.

حتى أن النار لا يحرق شيئا كالحطب مثلا لأجل ان يحترق المادة وكذا الماء لا يرطب

شيئا كالثوب لأجل ان يتبل بل لأجل ان يكمل كل منهما ذاته ويحافظ على جوهره وطبعه.

وكذا النفس لا يدبر البدن لان ينصلح حال البدن ويعتدل مزاجه ويستقيم نظام اجزائه بل لان يبلغ إلى كماله أو يصل إلى غايتها وينال بغيتها وشهوتها فكل موجود سافل له طريق إلى كماله العالي يسلكه طبعاً أو اراده وكل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محاله يتوجه إليه ويطلبه أو يشتهق إليه طلباً طبيعياً أو شوقاً نفسانياً.

وهذا الطلب والشوق المركوزان في جبله الأشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية ونهاية ضرورية لازمه لكان ارتكازه في الجبل والغريزة عبثاً وباطلاً وهباءً ومعتلاً ولا باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة.

فقد علم أن لكل سافل قوة امكان الوصول إلى ما هو أعلى منه.

وهذا الامكان اما ذاتي فقط كما في المبدعات واما استعدادي كما في المكونات ففي الابداعات إذ قد ثبت الامكان ووجد المقتضى ورفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان في المفارقات لعدم التضاد و التزاحم كما في عالم الحركات فالوصول متحقق ابداً.

واما في هذا العالم فالقواسر والشورور وان كانت موجودة الا انها ليست دائمية ولا أكثرية لأنها من الأسباب الاتفاقية لا من الأسباب الذاتية للأشياء وقد برهن في مباحث

العلة والمعلول ان العلل الاتفاقية أقلية الوجود لا تدوم ومع قلتها وانقطاعها لا يوجد الا في غير الفلكيات.

واما فيها فالطبائع الأثرية على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللايقة فلها الوصول الدائم إلى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها أيضا في كل آن وصول

تدرجي إلى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية.

واعلم أن الغاية للطبيعة الجزئية أولاً وبالذات طبيعة جزئية أخرى وهكذا إلى ما شاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية أخرى فوقها بالعلية والشرف. فإذا تقرر هذا فنقول ان لكل طبيعة حسية فلكية أو عنصرية طبيعة أخرى في العالم الإلهي وهي المثل الإلهية والصور المفارقة وهي صور ما في علم الله وكأنها هي التي

سامها أفلاطن وشيعته بالمثل النورية وهي حقائق متأصلة نسبتها إلى هذه الصور الحسية الدائرة نسبة الأصل إلى المثل والشبح وانما هي تكون أصول هذه الأشباح الكائنة المتجددة لأنها فاعلها وغايتها وصورتها أيضا بوجه لان تلك الأصول الأعلون هي عقليات بالفعل وهذه لا يخلو عن القوة والامكان.

وهذه بحسب وجودها الكوني سالكه نحوها مشتاقة إليها فهي من حيث جزئيتها وتشخصها الزماني الاتصالي تنال منها شيئا فشيئا على التوالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدرج وذلك

لان لكل صورته مفارقه شئونا وجهات ووجوها وحشيات لا يحيط بها الا الله. واما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة إليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها عند بلوغ النهاية وتمام حركه واما تلك العقليات والمثل النوريات والعلوم الإلهيات فهي ابدا متصلة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال باريها مستغرقة في بحر اللاهوتية مطموسة في نور الأحدية القيومية بحيث لم يرجع إلى ذاتها طرفه عين لان الامكان هناك لا يفارق الوجوب والقوة لا يباين الفعلية والنقص لا يخلو عن التمام. فهي ابدا مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الأول لا فرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي ولا مجال لهم في الأنانية والغيرية. واما إبليس وجنوده وهم أصحاب الأوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم والا لما وقع منهم الافتخار والأنانية والإباء عن السجود لان لكل من العالين سجود وركوع وخضوع

وهم وإزالة

وليس لاحد ان ينكر وجود العشق الرباني والمحبة الإلهية في هذه الصور  
المفارقة لما بينا ان محبه العالي مركوزة في جبلة السافل (١) ولا له ان يقول المحبة  
لا توجب الوصول والا لما وجد في العالم محب مهجور ولو سلم الوصول فربما كان  
المطلوب نيل التشبه بالمعشوق أو القرب منه لا الوصلة والاتحاد.

لأنا نقول إن كل ميل أو شوق جبلي مركوز في قوة ذات الشئ فمعنى ارتكازه  
فيها هو ان يمكن لها بحسبه حصول ما يميل ويشتاق إليه إذا خلى وطبعه الا لمانع  
خارج عن هويه ذات الشئ.

ثم إن التخلف عن مقتضى ذات الشئ لمانع والحرمان عنه لا يكون الا في  
عالم الاتفاقات والأضداد وذلك أيضا يوجد في بعض أشخاص النوع المعوقة عما  
يقصده

بحسب فطرتها الأولى من جهة خصوص هوياتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة  
طبايعها النوعية فإنها أيضا منتهية إلى غاياتها واما ما ارتفع عن الكون فكل منه على  
مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمله ويطلبه.

وإذا ثبت هذا فقول القائل يجوز ان يكون المطلوب أمرا نسبيا كالتشبه أو  
القرب من المطلوب مدفوع بان هذه الأمور ان أريد بها نفس المعاني الإضافية فليس  
من المطالب الصحيحة إذ لا وجود لها استقلالاً سيما في الذوات العالية وكذا ان أريد  
بها امر عرضي لان العرض أحس رتبه من أن يكون غاية ذاتية لأمر جوهرى فان غاية  
الشئ ومطلوبه يجب ان يكون أعلى وأشرف منه.

والجوهر أي جوهر كان أشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شئ واحد

-----  
(١) فان الوجود الفايز من العالي على السافل عين المحبة والعشق من السافل  
للعالي فإنه ادراك حسن العالي وجماله ولذا قيل لولا عشق العالي لانطمس السافل فتأمل.  
(إسماعيل ره)

شريفًا وخسيسًا معًا من جهة واحدة كما لا يخفى.  
ثم لو تكلف متكلف يجوز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعا  
لتلك الصفة العرضية الكمالية.  
قلنا ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام عائد إليه في أنه مع كونه  
على تلك الصفة فهو اما على غاية الخير والتمام التي لا أتم ولا أشرف منه أو يكون  
فوقه كمال أتم خيرية وأشرف وجودا وأعلى رتبة.  
فعلى الأول يلزم المطلوب وعلى الثاني يتحقق له غاية أخرى تقتضي ذلك  
الشيء بحسب جبلته طلبه والالتجاء إليه لما مر من أنه ما من موجود سوى الواجب  
القيوم جل ذكره الا وله غاية مطلوبة فوقه والكلام جار أيضا في غاية غايته وهكذا  
إلى أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو الباري غاية الكل  
وفاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار.  
فثبت وتحقق انه لا قديم سواه واليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده ملكوت  
كل شيء واليه ترجعون.  
حكمه مشرقية.

كل هويه سواء كانت واجبه أو ممكنة فلا بد لها من لوازم عقلية وفروعيات  
هي معاليله كالشيئية والمعلولية والموجودية وخصوصا الهوية التي أصل الهويات  
ومنبع كل آنية ووجود ومنشأ كل مفهوم ومهية فإذا الذات الإلهية لها أشعة  
وأنوار وأضواء وآثار كيف والوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره.  
وتلك الأضواء والأنوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة والمشائون  
وهم أصحاب المعلم الأول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى والأفلاطونيون  
وشيعتهم بالمثل النورية والصور الإلهية وجمهور المتكلمين بالصفات القديمة و



المعتزلة بالأحوال والصوفية بالأسماء أو بالأعيان الثابتة (١) ولكل وجهه هو موليتها.

وتلك الأشعة كيف تفارق أصلها ومنبعها ولو فارقت وجودا لم يكن أشعة و مثال هذا في الشاهد أشعة شمس عالم المحسوس ولله المثل الاعلى في السماوات الا ان بين الأشعتين فرقا وهو ان أشعة شمس العقل احياء ناطقة فعالة وأشعة شمس الحس أنوار لغيرها لا لذاتها ولهذا انها غير احياء ولا فاعله.

وأیضا تلك الصور الإلهية لها اتصال عقلي لمبدئها وغايتها بخلاف هذه الأشعة فان لها نسبة وضعية بالشمس فأين هذا من تلك؟

فصل (٣)

في أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء ع والحكماء

اعلم أن ما ذكرناه وأوضحناه سابقا ولاحقا من حدوث العالم بجميعة من السماوات وما فيها والأرضيات وما معها هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل

الملل والشرائع الحقه وجميع السلاك الإلهية الماضية واللاحقة لان قاطبة أهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم دين واحد ومسلك واحد في أركان العقيدة وأصول الدين وأحوال المبدء والمعاد ورجوع الكل إليه سبحانه. ا ولا ترى ان أديان الأنبياء كلهم والأولياء صلوات الله عليهم ورحمته و اتباعه واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم في شئ من أصول المعارف وأحوال المبدء والمعاد.

ومن لم يكن دينه دين الأنبياء ع فليس من الحكمة في شئ و

(١) والا فقد لزمه ان كانت الصورة عنده ان يكون منفردا عن الصورة التي عنده فيكون هو صورته وقد بينا انه قبل الابداع انما هو فقط. (إسماعيل ره)

لا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفه الحقائق والحكمة من أعظم المواهب  
والمنح الإلهية وأشرف الذخائر والسعادات للنفس الانسانية وبها قيام العالم العلوي  
وابتهاجات جميع الموجودات.  
ومن أعظم البلايا والرزية الاعراض عنها والجحود لها كما قال تعالى و  
من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة أعمى الآية و  
قوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا  
يكسبون.  
واعلم أن الظن بأعظم الحكماء وأساطينهم حسبما وجدنا من كلماتهم و  
آثارهم وقد اتفقت أفاضل كل عصر وزمان على فضلهم وتقدمهم وشهدت أمثال كل  
طائفة بزهدهم وصفاء ضمائرهم وانخلاعهم عن الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم  
إلى المأوى وتشبههم بالمبادئ وتخلقهم بأخلاق الباري انهم متفقون على اعتقاد  
حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسايطه ومركباته الا  
ان هذه المسألة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين والناظرين في كتبهم  
تحقيقها وفهمها على وجه يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية.  
ولعمري ان اصابه الحق في هذه المسألة وأمثالها مع التزام القواعد الحكمية  
والمحافظة على توحيد الباري وتقده عن وصمه التغير والتكثر من قصوى مراتب القوة  
النظرية المجاورة للقوة القدسية.  
ونحن نريد ان نذكر في هذا الموضع جملة من أقوال جماعه من الحكماء  
الأولين داله على أنهم قد أصابوا الحق في هذه المسألة شاهده بأنهم وافقوا أهل السفارة  
الإلهية في حدوث العالم ودثوره.  
واعلم أن أساطين الحكمة المعتمدة عند طائفة ثمانية ثلاثة من الملطيين ثالث  
وانكسيمانس واغاتازيمون ومن اليونانيين خمسه انباز قلس وفيثاغورث وسقراط  
وأفلاطن وأرسطاطاليس قدس الله نفوسهم وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم

فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم.

وكل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألّهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة ثم لم يسم أحد بعد هؤلاء حكيمًا بل كل واحد منهم ينسب إلى صناعة من الصناعات أو سيره من السير مثل بقراط الطبيب وأوميرس الشاعر وأرشميدس المهندس وديمقراطيس الطبيعي ويوذاسف المنجم. ولكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من أنواع العلوم.

فنحن نذكر ما وصل إلينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات هذه الأساطين الخمسة اليونانيين والثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا بعدهم في الرتبة وذلك لأن هؤلاء الثمانية الأعلون بمنزله الأصول والمبادئ والإبء وغيرهم كالعيال لهم وذلك لأنهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة ولا خلاف

لاحد منهم في أصول المعارف.

وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري وإحاطة علمه بالأشياء كيف هو و كيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادئ الأول ما هي وكم هي وان المعاد ما هو وكيف هو وبقاء النفس يوم القيمة وانما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لأجل

تحريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر في كلامهم وقصور الفهم عن نيل مرادهم فمنهم ثالث الملطي وهو أول من تفلسف بملطية بعد ما قدم إليها من مصر و هو شيخ كبير نشر حكيمته.

قال إن للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة آثاره وابداعه وتكوينه الأشياء.

ثم قال إن القول الذي لا مرد له هو ان المبدع كان ولا شئ مبدع فأبدع الذي أبدع ولا صور له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط وإذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهه حتى يكون هو والصورة أو حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورته والوحدة الخالصة ينافي هذين الوجهين والابداع تأيس ما ليس بشئ

وإذا كان هو مؤيس الآيسات فالتأيس لا من شئ متقادم فمؤيس الأشياء لا يحتاج ان يكون عنده صوره الأيس (١) بالأيسية.

قال لكنه عنده العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعثت منه كل صوره موجودة في العالم على المثل في العنصر الأول وهو محصل الصور و منبع الموجودات وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسى الا وفي ذات العنصر صورته ومثال عنه انتهى.

أقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه أشياء شريفة.

منها انه تعالى كان ولا شئ معه وسيكون ولا شئ معه ولا يبقى معه كما في قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار.

ومنها ان الأثر الصادر عنه تعالى وجود الأشياء وأيسيتها لا مهيتها وعلم من قوله هو مؤيس الآيسات ان الوجود الممكني مجعول منه جعلاً بسيطاً وقد علمت ابتناء كثير من المقاصد التي منها حدوث الطبائع عليه.

ومنها ان العالم العقلي ب كله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحده ومع وحدته فيه صور جميع الأشياء وهو المعبر عنه في لسان الفلسفة بالعنصر الأول و في لسان الشريعة بالعلم الاعلى إلى غير ذلك من الفوائد التي لو ذكرناها لطلال الكلام.

ومن العجب انه نقل عنه ان أصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صورته ومنه أبدعت الجواهر كلها من السماء والأرض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحماني المناسب لقوله تعالى وكان عرشه على الماء.

(١) هذا القياس صحيح من الكل الذي ليس له وجود سوى وجود الآحاد كما نحن فيه فان مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات واما في الكل الذي له وجود سوى وجود الآحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد فافهم. (إسماعيل ره)

ومن هؤلاء الأعظم انكساغورس الملطي رأيه في الوجدانية مثل رأى ثاليس  
الا ان في كلامه رموزا وتجوزات يتوهم ان فيه تجسيم الاله تعالى الحق عن ذلك  
علوا كبيرا مثل ما حكى أنه قال إن الحق الأول ساكن غير متحرك والسكون في عرفهم  
عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالي إلى السافل إذا  
كان مفارقا محضا وحركه عبارة عن الفاعلية أي اليجاد التدريجي أو عن الوجود  
بعد العدم.

وحكى عنه فرفوروريوس أنه قال أصل الأشياء جسم واحد موضوع للكل  
لا نهاية له ومنه يخرج جميع الأجسام والقوى الجسمانية.  
أقول لعله أراد بالجسم الأول الموجود الأول وعبر عنه بالجسم لأنه فاعله  
ومقومه ومصوره ولا يبعد ان يكون عنى به الهولى الأولى المتقومة ذاتها من الجوهر  
الامتدادي مطلقا وهي المبدء القابلي للكائنات وفيها القوة الغير المتناهية للانفعال  
حسبما يكتسبها من الفاعل الأول الغير المتناهي في الفعل.  
وحكى عنه ان الأشياء كانت ساكنه ثم إن العقل رتبها ترتيبا على أحسن نظام  
فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ثم من متحرك ومن ساكن ومن  
مستقيم

الحركة ومن دائرة ومن أفلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على  
الاستقامة وهي كلها بهذا الترتيب مظهرات لما في الجسم الأول من الموجودات و  
يحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو الباري.  
أقول قد علم من الأصول التي أسلفنا ذكرها وجه صحه ما ذكره فتدبر كي  
تدرك غوره ومعنى قوله ان الأشياء كانت ساكنه انها كانت لها كينونه عقلية قبل هذه  
الأكوان الطبيعية.

ومن هؤلاء انكسيمانس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخبر كان  
يقول إن هذا العالم يدثر ويدخله الفساد ومن اجل انه سفل تلك العوالم وثقلها نسبته  
إليها نسبه القشر إلى اللب والقشر يرمى.

قال وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم والا لما ثبت طرفه عين ويبقى ثباته إلى أن يصفى جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فإذا صفى الجزء ان عند ذلك دثرت اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الأنفس الدنسة في هذه

الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا سلوه.

وقال كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الأول فالصور عنده بلا نهاية قال أبداع الواحد بوحدايته صورته العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعة

الباري فرتب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وأصناف

الآثار وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعه واحده كما يحدث الصور في المرآة الصقيلة

بلا زمان ولا ترتيب بعض على بعض غير أن الهيولى لا يحتمل القبول دفعه واحده الا بترتيب

وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى.

أقول قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا العالم وفساده ونفاده واضمحلاله وزواله وظهر من كلامه أيضا ان علومه تعالى قديمه قائمه بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته وان معلوماته حادثه لقيامها بالهيولى التي شانها القوة والاستعداد وقبول التغير والتجدد لصور الأجساد صورته بعد صورته.

ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذقلس وهو من الخمسة المشهورة من رؤساء يونان كان في زمن داود النبي ع وتلقى العلم منه واختلف إلى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد إلى يونان.

نقل عنه أنه قال إن العالم مركب من الأسطقسات الأربع وانه ليس ورائها شئ أبسط منها وان الأشياء كامنة بعضها في بعض وأبطل الكون والفساد والاستحالة والنمو.

أقول ولكلا قوليه وجه صحه أشرنا إليه في رسالة اثبات الحدوث وكون الأفلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر فيها على وجه أعلى وأشرف من ما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين.

واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من أهل النظر ان في النار

مثلا صورته مائة بالفعل الا انها أخفيت عن الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من التبريد والترطيب وغيرهما وكذا في الأجسام الأخرى فان هذا الرجل اجل قدرا و أعظم علما من أن يذهب إليه مثل هذا الرأي بل المراد شيء آخر مرموز يدق ادراكه عن فهم الجماهير من الناس.

ومما قال انباذقلس في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من النفوس التي تشبث بالطبائع والأرواح التي تعلق بالشبابك حتى تستغيث في آخر الامر إلى النفس الكلية فيتضرع هي إلى العقل ويتضرع العقل إلى الباري فيسمح الباري على العقل ويسمح العقل على النفس وتسمح النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضيء الأنفس الجزئية وتشرق الأرض والعالم بنور ربها حتى تعانين الجزئيات الكليات فتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها وتستقر في عالمها مسرورة محبورة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى ما نقل عنه.

أقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره بكله إذ قد بين البرهان ان وجود الأجرام لا يمكن بدون النفوس والأرواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الأول في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا حيث يشير إلى أن الأرض ذات حيوة ونفس.

فيستفاد من كلامه ان كيفية رجوع الأشياء الكونية إلى بارئها حسبما ورد في الشرائع الإلهية وحققه العرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون من هذه حركة الرجوعية التي للمكونات إلى الله تعالى بسبب ما ارتكز في جبلتها من التشوق إلى الخير والتوجه إلى الغاية وثبوت معاد الخلائق إلى المبدء الخالق بالقيمة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الأفلاك والأملاك وبقاء الواحد القهار. ومن هؤلاء فيثاغورس وكان في زمن سليمان ع قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعى انه شاهد العوالم بحسه وحده وبلغ في الرياضة والتصفية إلى أن سمع صفيح الفلك

ووصل مقام الملك وقال ما سمعت شيئاً قط ألد من حرركاتها ولا رأيت شيئاً أبهى من صورها وهيئاتها وقوله في الإلهيات ومبادئ الموجودات وانها هي العدد معروف عند القوم.

ونحن قد وجهنا قوله ان المبادئ هي العدد على معنى صحيح وقال إن شرف كل موجود بغلبه الوحدة وكل ما هو أبعد عن الوحدة فهو انقص وأخس وكل ما هو أقرب منه فهو أشرف وأكمل.

ونقل عنه انه قيل لم قلت بابطال العالم قال لأنه يبلغ العلة التي من اجلها كان فإذا بلغها سكنت حرركته.

أقول هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والإفادة وكأنه مستفاد من معدن الوحي والنبوة فقد دل على منشأ حدوث العالم وعلة زواله ودثور و كذا دل بوجازته على وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام انباذقلس وكان فيثاغورس يقول إن ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحس لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم أبهى وأشرف وأحسن من أن يصل الوصف إلى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للنطق

وصف ما فيها من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقائكم

بعيدا عن الفساد والدثور وتصيرون إلى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله

وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير منقطعة.  
أقول كلامه صريح في أن هذا العالم قابل للفساد والزوال غير محتمل للبقاء والدوام وكل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم وانتهائه إلى عدم.  
ثم مما يدل ان فيثاغورس ذهب إلى حدوث العالم انه كان حرينوس و زينون الشاعر متابعين له على رأيه في المبدع والمبدع وانهما قالا البارئ تعالى أبداع العقل

والنفس دفعه واحده ثم ابتدع جميع ما تحتها بتوسطهما تدريجا وفي بدو ما أبداعهما لا يموتان ولا يجوز عليهما الفناء والدثور.

أقول معنى كلامهما ان هذا العالم قابل للدثور والفناء لأنه تدريجي الحصول



متجدد الكون والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شئ الا وينعدم كالحركة حيث لا بقاء لها أصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لأنهما مطموسان تحت طوارق الجبروت.

واما جهة النفس المقيدة التي تلي الطبع فهي أيضا دائرة فانية ومن هؤلاء السادات العظام والآباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من أهل اثنية كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلأوس واقتصر من أصنافها على الإلهيات والخلقيات

واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق وأعرض عن ملاذ الدنيا واعتزل إلى الجبل وأقام في غار به ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعباده الأوثان فثوروا عليه الغاغة وألجأوا ملكهم إلى قتله فحبسه الملك وسقاه السم و قصته معروفة.

ومن جملة اعتقاداته ان علمه تعالى وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت متناهية فالزم عليك ان يقول إنها بلا نهاية ولا غاية وقد ترى الموجودات متناهية.

فيقال انما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت المادة لا تحتمل صورا بلا نهاية فتناهت الصور لا من جهة بخل في الواهب

بل لقصور في المادة وعن هذا اقتضت الحكمة الإلهية انها وان تناهت ذاتا وصوره وحيزا ومكانا الا انها لا تتناهى زمانا في آخره الا من نحو أولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقترضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك بتجدد أمثالها استحفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقى النوع ببقاء الأشخاص ولا يبلغ القدرة إلى حد النهاية ولا الحكمة وقفت إلى غاية انتهى كلامه.

أقول إن كلامه دال على حدوث كل شخص جسماني من أشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة والعلة وهي عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة في الفلكيات والعنصریات فجميعها قابل للزوال والذثور من حيث

هوياتها الشخصية.  
واما بقائها بحسب المهية والنوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد  
وبالعلم والعقل على أن المهية غير موجودة عندنا ولا مجعولة بالذات بل هي حكاية  
تابعه للوجود وظل له كما مر.  
وقد مر أيضا ان القدم والحدوث انما يراد بهما صفتان للوجود لأنهما  
متقابلان لا يجتمعان في شئ واحد ولا تقابل بين كون مهية واحده قديمه وحادثه  
حدا وعددا.

ومن هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانية أفلاطن الإلهي المعروف بالتوحيد  
والحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل أرسطاطاليس وثافريطس  
وطيماوس أنه قال إن للعالم صانعا مبدعا محدثا أزليا واجبا بذاته عالما بجميع  
معلوماته على نعت الأسباب الكلية كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل  
الأمثال عند الباربي كما نقلناه.

ويحكى عنه أيضا انه ادرج الزمان في المبادئ وهو الدهر وأثبت لكل موجود  
شخصا في عالم الاله فسميت تلك الأشخاص بالمثل الإلهية والمبادئ الأول والمثل  
عنده بسائط مبسوطات والأشخاص مركبات والانسان المركب المحسوس جزئي  
ذلك الانسان المبسوط المعقول وكذلك جميع الصور المحسوسة المادية ولهذا قال  
الموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر  
يشابهه نوعا من المشابهة.

أقول ونحن قد أحيينا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل وأحكمنا  
برهانه وقومنا بنيانه وشيدنا أركانه وسهلنا سبيله وأبطلنا النقوض عليه والتشنيعات  
التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده إلى وقتنا هذا تقربا إلى الله وتشوقا إلى  
دار كرامته ومحل أنواره.

قال وانما كانت هذه الصور موجودة كليه دائمه باقيه لان كل مبدع ظهرت

صورتها في حد الابداع فكانت صورتها في علم الأول والصور عنده بلا نهاية ولو لم يكن الصور عنده أزلية في علمه لم يكن ليبقى ولو لم تكن دائمة بدوامه لكانت تدثر بدثور الهيولى ولو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء ولا خوف ولكن لما صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدلت به على بقائها وانما يبقى إذا كانت صورها عقلية في ذلك العالم ترجو اللحوق بها وتخاف التخلف عنها. قال وإذا اتفقت العقلاء على أن ههنا في الوجود حسا ومحسوسا وعقلا ومعقولا وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون مثل عقلية انتهى.

أقول قد أفادت كلماته الشريفة النورية أصولا حكمية حقه لطيفه.

منها حدوث العالم الحسى بجميع صورها واعراضه على وجه البرهان إذ قد صرح بان كل صورها متعلقه بالهيولى فإنها تدثر بدثور الهيولى وذلك لان الهيولى شأنها الدثور والعدم وان الصور شأنها التجدد والحدوث شيئا بعد شئ ولهذا ادرج الزمان في المبادئ كما حكى عنه.

وهذا كما ادرج بعضهم العدم في المبادئ بمعنى ان كل ما هو زماني الوجود كالصور الطبيعية فلا بد وأن يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده اللاحق فزوال وجود الصور السابقة مبدء بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادئ بالذات كان مراده ما ذكرنا لان كل امر تدريجي الوجود يكون لنقص وجوده يتقوم وجوده بالعدم ويشوب كونه بالفساد وبقائه بالزوال. ولهذا يتصف وجود كل فرد منه أو جزء بعدم سائر الافراد والاجزاء يستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود والكل منه يغيب عن الكل ويغيب عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها. ومنها ان لكل صورها محسوسة صورها معقولة من نوعها وهي صورها ذاتها و مهيتها عند الله وهي المسماة بالمثل الإفلاطونية أعني صور علمه تعالى بالأشياء التي

عجزت العقلاء الذين جاؤوا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها و التصديق بوجودها ما خلا المعلم الأول ربما مال إلى صحه القول بها في بعض كتبه وأنكرها في الأكثر وكأنها يرى في الانكار مصلحة وقد مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين.

ومنها الإشارة منه إلى أن هذه الصور الحسيات والأكوان الدائرات راجعه إلى تلك العقليات صائرة إليها متحدة بها كاتصال الأشعة الشمسية بالشمس وكاتصال حواسنا بعقولنا مع أن إحداهما دائرة والأخرى باقيه وكاتصال البدن بالنفس حتى صار وجوده وجودها وفعله فعلها مع أن البدن متحلل بتحليل الحرارة الغريزية وغيرها والنفس ثابتة وذلك لاستدلاله بالخوف والرجاء الثابتين لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم أن لها نشأتين دائرة حسية وباقيه عقلية.

وبالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على ذورها وزوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا سابقا وهو أحد المناهج التي سلكناها في اثبات حدوث الأجسام ومن أوثق البراهين اخذ الحد الأوسط من غاية الشئ. ومنها ان تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله وعلومه التابعة لوجوده مع أن علوه ومجده بذاته لذاته لا لتلك الصور ولا يلزم من ذلك تعدد القدماء ولا استكماله تعالى بغير ذاته الأحدية الصمدية لأنها ليست موجودات مستقلة مبانيه الوجود عن وجود الحق ولا متميزة الآنية عن الآنية الأولى.

وذلك لأنك قد علمت أنها مطموسة مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية عن ذاته باقيه ببقاء الله.

ولهذا المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورته ولا حليه فيه و لا قوة لكنه فوق كل صورته وحليه وقوه لأنه مبدعها وقال وليس المبدع الأول شيئا من الأشياء وهو جميع الأشياء لان الأشياء منه.

ولقد صدق الأفاضل الأوائل في قولهم مالك الأشياء هو الأشياء كلها إذ هو علة كونها بأنه أوجدها فقط وعلة شوقها إليه وهو خلاف الأشياء كلها وليس فيه شيء ما أبدعه ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا يشتاقه الصور العقلية العالية والسافلة

فالعاشق يحرص على أن يصير إليه ويكون معه انتهى  
أقول قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الأشياء وان مصير كل شيء إليه تعالى ونقل عن أفلاطن أيضا انه كان يحيل وجود حوادث لا أول لها لأنك إذا قلت حادث فقد أثبت الأولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد يجب ان يثبت لكل. وقال أيضا ان صور الأشياء لا بد وأن تكون حادثه واما هيولياتها وعنصرها فأثبت عنصرا قبل وجودها فظن بعض العقلاء انه حكم بالأزلية والقدم.  
أقول اما صحه قوله الأول فليس بنائها على قياس حكم الكل (١) المجموعي على حكم كل فرد فرد بل غرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فإذا كان الكل

مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل له مسبوقية بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات بأعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء.

واما ما اشتهر بين الجمهور من أن تعاقب الأشخاص لا إلى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات إلى غير النهاية فهذا من سخييف القول لان وقوع مثل هذا التسلسل ليس الا بمجرد الفرض فيستحيل ان يتحقق في الواقع لان المتحقق في الواقع لا يكون الا متناهيا والترتيب بين شيئين أو بين أشياء متفرع على وجودهما أو وجودها معا.

-----  
(١) هذا القياس صحيح من الكل الذي ليس له وجود سوى وجود الآحاد كما نحن فيه فان مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات واما في الكل الذي له وجود سوى وجود الآحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد فافهم. (إسماعيل ره)

وقد علمت أن المادة لا يحتمل صورتين معا فضلا عن الصور الغير المتناهية إذ لا اجتماع لها في الوجود بل لا تعدد كما في الاتصاليات التدريجية من الصور الفلكية

وغيرها ولا قوة الخيال مما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي ولا العدد الغير المتناهي ونسبه البقاء والاستمرار للأنواع انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورته علم الله تعالى.

واما قوله الثاني فليس مراده ان العنصر أي الهولي امر متحصل مستمر الوجود بالعدد لان الهولي كما مر امر بالقوة ولا تحصل لها في الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها وحده جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة متصرمة حسب تجدد الصور وتصرمها وليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية لا من الصور ولا من المواد كما علمت مرارا.

ويحكى عنه أيضا في سؤاله عن طيماوس ما الشئ الذي لا حدوث له وما الشئ الحادث وليس بباق وما الشئ الموجود بالفعل وهو ابدأ بحال واحد وانما يعنى بالأول وجود البارى جل اسمه وبالثاني وجود الأكون الزمانية التي لا تثبت على حاله واحده و

بالثالث وجود المبادئ العقلية والصور الإلهية والأضواء الجبروتية والعلوم القضائية التي لا تتغير.

وحكى من أسؤلته أيضا ما الشئ الكائن ولا وجود له وما الشئ الموجود و لا كون له يعنى بالأول الزمان والزمانيات المتجددة الأكون لأنه لم يؤهلها اسم الوجود.

وقد علمت أنها ضعيفه الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان وحركه والطبيعة وحق لها اسم الوجود لكونها باقيه عند الله. وقد حكى أرسطاطاليس في مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة ان أفلاطن كان يختلف في حدائته إلى أفراطويس فكتب عنده ما روى عنه ان جميع

الأشياء المحسوسة فاسده وان العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعده إلى سقراط وكان مذهبه طلب الحدود من دون النظر (١) في طبائع المحسوسات وغيرها فظن أن نظر سقراط في غير الأشياء المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها لأنها انما تقع على أشياء دائمه كليه.

فعند ذلك ما سمى أفلاطون الأشياء الكلية صوراً لأنها واحده ورأى أن الوجود في المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور إذا كانت الصور رسوماً وخيالات لها متقدمة عليها.

أقول قوله ان جميع الأشياء المحسوسة فاسده شامل للأثيريات والعنصریات فكان مذهبه حدوث الأفلاك وما تحتها جميعاً والمراد من الأشياء الكلية في قوله ان لم يكن من سهو الناسخ بدل الجزئية هو المعاني والمهيات الكلية للمحسوسات وغيرها إذ لا صور لها من حيث هي والضمير في لأنها راجع إلى الصورة. معناه ان أفلاطون لم يعتقد لها وجوداً خاصاً ولا هوية عددية حتى يلزم من استمرار صدق الحدود على المحسوسات قدم شيء من العالم لما مر ان المعاني الكلية لا يتحقق في الخارج الا بتبعية الأشخاص وليست لها وحده عددية مستمرة فيما يتحدد أشخاصها وقوله لا يكون الا بمشاركة الصور أراد بها الصور العقلية التي تكون للمحسوسات في عالم المفارقات عنى به ان قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لأنها فاعلها وغايتها لا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها بالذات. حكاية فيها دراية

اعلم أن الشيخ أبا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالأمد على الأبد

(١) يعنى بأخذ حدود الأشياء من النظر في الصور المفارقة العقلية لكونها حقائق الأشياء والمحسوسات عكوس لها وأصنام ولا شك ان عكس الشيء ليس هو الشيء فان عكس الانسان لا يكون انساناً

فيكون كلمه دون بمعنى غيره والضميمة في غيرها لطبائع المحسوسات والمراد به صفاتها وأحوالها و يحتمل ان يكون المراد انه يأخذ حدود الأشياء من غير نظر إلى خصوص المحسوسات وغير المحسوسات من المعقولات أي يأخذ الحدود بحيث يتناول من محسوسات وغيرها فيكون لكل مهية فردان محسوس داثر فاسد ومعقول باق أزلي فتدبر. (إسماعيل ره)

وكان يذكر فيه أحوال الفلاسفة الأوائل واما أفلاطن فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فإنه قال في أسولوطيقوس أي تدبير البدن ان العالم ابدى غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا القول ابرقلس وصنف في أزلية العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي.

ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان البارى قد صرفه من لا نظام إلى نظام وان جواهره كلها مركبه من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا أن تلميذه أرسطاطاليس شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة الا انه بين ان لفظه المكون مرتبه تحت الأسماء المشتركة و ان مقصوده من قوله ان العالم ابدى غير مكون أي لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شئ وان مقصوده من قوله انه مكون وقد صرفه البارى من لا نظام إلى نظام ان وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس ولا واحد من هذين وجوده بذاته دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما إذا قد أوجدهما على التاحيد النظامي فهو إذا بفعله الابداعي صارف العالم من لا نظام إلى نظام أي من العدم إلى الوجود.

ولقد صرح بذلك في كتاب النواميس فقال إن للعالم بدوا عليا وليس له بدو زمني أي له فاعل قد اخترعه لا في زمان فان فاحص فحصى عن سبب اختراعه أجنبناه بأنه يريد بذاته لإفاضة وجوده وقادر على ايجاد ما اراده ولمثله قد أطلق القول في كتابه المنسوب إلى فادن بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت.

وقال في كتابه طيماوس انه مكون وانه ميت غير دائم وقد تولى أرسطاطاليس بتبيين مراده من اختلاف اللفظين فقال عنى بقوله الأول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة إلى الفعل لكنه أحدث دفعه ثم لم يعرض له موت في دار المثوبة وعنى بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل إلى العلم ومن الرذيلة إلى الفضيلة وان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأبدى لولا استبقاه الله على الدوام.

وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال إن خالق الكل أوحى إلى الجواهر الروحانية بأنكم لستم لا تموتون ولكني أستبقيكم بقوتي الإلهية انتهى كلام



العامري

وأقول فيه مواضع مؤاخذات حكمية.

الأول ان ما حكاه من أرسطاطاليس في التوفيق بين كلاميه الأولين غير مرضى فان ما ذكره في تأويل الأول وان صح إذا أريد بالعالم عالم المفارقات المحضه الا ان ما نقله عنه في تأويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماوس غير محتمل فان قوله صرفه الباري من لا نظام إلى نظام صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناطه الامكان الذاتي دون القوة والاستعداد كيف وليست للمهية مرتبه سابقه على الوجود حتى يصح ان يقال إنها مصروفة من العدم إلى الوجود.

لا سيما وقد علل أفلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبه من المادة والصورة و بان كل مركب معرض للانحلال وذلك المعنى أي التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية في الحدوث لأجل تركيبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان للأجسام ضربا آخر من الكون.

وأیضا قوله كل مركب معرض للانحلال صريح في أن العالم سيخرب و يهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائدا إلى الزوال.

الثاني ان ما حكاه من الفيلسوف في باب تأويل كلام أستاذه في قدم النفس و عدم كونها باقيه من أن المراد منه انها لم تتدرج في الحدوث وانها باقيه بعد الحدوث في الدار الآخرة وفي تأويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير في الصفات وانها باقيه باستبقاء الله إياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذي ذكره في الأول فمن وجهين.

أحدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه إسكندر الرومي ان النفوس الساذجة الواقعة في حد العقل الهولاني دائرة هالكة غير باقيه بعد البدن

وقد مال إليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله وان أنكر ذلك في سائر كتبه زاعما انها صورته مجردة حدوثا وبقاء وما لا مادة له لا يجوز عليه الفساد والفاء. وثانيهما ان الحق كما بين في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كمالا له وصوره مقومه إياه امر تدريجي الحدوث كسائر الصور الطبيعية الحسية.

نعم إذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في التجوهر الذي لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهي مادية الحدوث مجردة البقاء واما بعد الذي ذكره في القول الثاني فهو أيضا من وجهين أحدهما من كونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ وصوره البيان ومساق الكلام.

وثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من أنها هالكة كما مر فالأولى ان يقال في التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف وسنذكر ما عندي في التوفيق بينهما.

الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع جواهره الحسية السماوية و الأرضية واعراضه حادث حدوثا تدريجيا وانه متكون فاسد لا يبقى زمانين وبيننا ان العالم الربوبي عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما في العالم وصورها على وجه أتم وأشرف وانها باقية ببقاء الله فضلا عن استبقائه إياها وفرق بين كونها باقية ببقائه تعالى وبين كونها باقية باستبقائه فما عند الله من الصور الإلهية لو ثبت ان لها مهية

غير الآنيات والهويات الوجودية فصحيح انها من حيث المهية باقية باستبقائه. واما من حيث إنها وجودات محضه متعلقه الهويات والآنيات بجاعلها التام فإنها عشاق إلهيون واصلون إلى حبيبهم وانها وجوه ناظره إلى ربها وعيون باصرة وجه ربها مع أنها متفاوتة في الشدة والضعف والقرب والبعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله.

وهذا مع ثبوته بالبرهان ووضوحه عند العرفان مما خفى تحقيقه الا على  
الراسخين في العلم بكيفية الصنع والايجاد فعليك بالتجريد والتصفية كي تلحق بهم  
وتدرك غورهم.

فإذا تقرر ذلك فالحق ان يقال في التوفيق بين كلامي أفلاطن الإلهي ان  
يحمل مراده من العالم حيث يقول إن العالم ابدى وانه غير مكون على عالم  
الصور الإلهية لأنها حقائق الموجودات العالمة الثابتة في عالم علمه تعالى وحيث  
حكم بأنه مكون وان الباري صرفه من لا نظام إلى نظام فالمراد منه عالم الصور  
الحسية لأنها مادية منتظمة الوجود من القوة والفعل والمادة والصورة على الوجه  
الذي أوأنا إليه من أن شخصيات كل من المادة والصورة حادثه مسبوقه بالعدم  
الزمني.

الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التي سنقله إن شاء الله ان مذهبه  
يوافق مذهب أستاذه في باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبي.  
فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه ان يكون قولاً ملفقاً مختلقاً لفقّه بعض عامه  
الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شان الكاملين.  
الخامس ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس وحدوثها  
وجهان آخران

أحدهما ان يقال إن للنفوس الانسانية بعد هذه النشأة الدائرة نشأتين أخرويتين  
إحديهما عقلية محضه وهي للمقربين والثانية مثالية صورية فأراد بموت النفس عندما  
حكم بأنها تموت فقدان استعدادها للحياة العقلية والسعادة الأخروية التي للكاملين  
وأراد بعدم موتها بقائها بعد البدن وإن كان بحياة حيوانية حسية غير عقلية.  
وثانيهما ان نفسية النفس كما بينا نفس وجودها وهذا النحو من الوجود  
غير باق للنفوس بالحقيقة لأنها متحولة من هذا الوجود إلى وجود آخر تنقلب إليه فاذا  
حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكون ولا مائت أراد به جوهرها العقلي وهو غير

واقع تحت الكون لأنه صوره علم الله وحيثما قال إنها مكونة مائة أراد به جوهرها النفساني وصورتها التي تعلقت بالبدن العنصري. وقد ثبت ان كل صوره مادية متكونة فاسده وبالجملة كل نفس بما هي نفس ذائقه الموت ثم إلى الله ترجعون ثم الله ينشئ النشأة الآخرة فكلا قولي أفلاطون صحيح من غير تناقض وتحير.

ومما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الأستاذ أبو الفضل بن عميد ان الحكماء أوجبوا لجملة السماء النفس والحياة.

فاما أفلاطون فزعم أن الأجرام العالية متنفسة حية بحياة غير سرمدية ولا باقية بذاتها وكان يقول إن الله تعالى حين امر هذه الأجسام الشريفة بتعظيمه وتمجيده أخبرها بأنه لم يخلقها خلقا يقتضي البقاء لكنه قرن بعد الخلق بها من مشيته ما يصيرها باقية.

واما أرسطو فإنه بين انها غير واقعه تحت الكون والفساد. واستدل على ذلك بان الكون والفساد يوجدان في المادة القابلة للمتضادات ولا ضد للأجرام العالية ولا لحركتها فهي اذن غير كائنة ولا فاسده انتهى كلامه. أقول لا منافاة بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام وما سيلحق وسيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف عند شرحنا لكلمات المعلم الأول الذي سنقلها عن قريب إن شاء الله تعالى.

ومن هؤلاء الأسلاف المكرمين الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما ناص على أنه لا يمكن ان يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما لان من طبيعته السيالان والفساد فقد انكشف من كلامه لأهل البصيرة ان لا شيء من الجواهر الجسمانية بقديم عنده.

ومما يدل أيضا على أنه غير ذاهل عن الحدوث التدريجي للجواهر الجسمانية هو ما حكاه عن أستاذه أفلاطون الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال

ففرق أي أفلاطن بين العقل والحس وبين طبيعة الآنيات الحقيقية وبين الأشياء المحسوسة وصير الآنيات الحقيقية دائمه لا تزول عن حالها وصير الأشياء الحسية دائرة واقعه تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدا وقال إن علة الآنيات الحقيقية التي لا أجرام لها والأشياء الحسية ذوات الأجرام واحده وهي الآنية الأولى الحق.

ثم قال إن الباري الأول الذي هو علة الآنيات العقلية الدائمة والآنيات الحسية الدائرة هو الخير المحض والخير لا يليق لشئ من الأشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الأسفل خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الآنيات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية أو حسية منها باديه فان الخير انما ينبعث من الباري في العالمين.

ثم قال إن الآنية الأولى الحق هي التي تفيض على العقل الحياة أولا ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعية وهو الباري الذي هو خير محض انتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلا عن أستاذه.

وقال في موضع آخر من كتاب أثولوجيا ان الأشياء العقلية يلزم الأشياء الحسية والباري لا يلزم الأشياء العقلية والحسية بل هو ممسك لجميع الأشياء غير أن الأشياء العقلية هي آنيات حقية لأنها مبتدعة من العلة الأولى بغير وسط واما الأشياء الحسية فهي آنيات دائرة لأنها رسوم الآنيات الحقية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون والتناسل كي تدوم وتبقى تشبها بالأشياء العقلية الثابتة الدائمة.

أقول كلامه نص على فساد هذا العالم وذنوره واما معنى ما ذكره من لزوم العقليات للحسيات وعدم لزوم الباري للأشياء وكون الثابت له امسك الكل والفرق بين اللزوم والامسك فهو ان لكل طبيعة نوعيه دائرة صوره عقلية ثابتة عند الله هي المقومة لها وذات عناية بها وهي متعددة الآنيات حسب تعدد الأنواع الطبيعية والباري إحدى الذات نسبه ذاته إلى الجميع نسبه واحده قيومية.

وانما تلك العقليات جهات قيوميته وتكثرات فيضه وجوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد ولهذا فرق بين نسبه إلى الأشياء ونسبه سائر العلل إلى معاليها بان كلا منها يلزم معلوله بخصوصه لا يتعداه والباري لا يلزم شيئا من أنواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناظم لكل والممسك لرباطها عن الانفصام والحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود والبقاء حيث إن العقليات المحضة تبقى بقاء الذات الأحدية والحسيات انما تبقى بتلاحق الأمثال والأشباه وبقاء التدرج في الحدوث وتشابك العدم بالوجود.

فقوله انما قوامها ودوامها بالكون والتناسل أراد بالكون الوجود التدريجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصریات من الطبایع المنتشرة الشخصیات مثل أنواع الحيوان والنبات.

وقال أيضا في الميمر العاشر من كتاب الربوبية لما ابتدعت الهوية الأولى من الواحد الحق وقفت وألقت بصرها على الواحد ليراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الأولى المبتدعة عقلا صارت يحكى أفاعيلها للواحد الحق لأنها لما ألقت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت عقلا أفاض عليها الواحد الحق قوى كثيره عظيمه فلما صار العقل ذا قوة عظيمه أبدع صوره النفس من غير أن يتحرك تشبها بالواحد الحق.

وذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس أبدعها العقل وهو ساكن أيضا لا يتحرك غير أن الواحد الحق أبدع هويه العقل وأبدع العقل صورته النفس في الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هويه العقل.

واما النفس فلما كانت معلوله من معلول لم يقو على أن يعقل فعلها بغير حركه وهي ساكنه بل فعليته بحركة وأبدعت صنما ما وانما يسمى صنما لأنه فعل دأثر غير ثابت ولا باق لأنه كان بحركة وحركه لا تأتي بالشئ الثابت الباقي بل انما تأتي بالشئ الدأثر والا كان فعلها أكرم منها إذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل دأثرا بائدا

أعني حركه وهذا قبيح جدا انتهت عبارته.  
ولا يخفى ما فيها من التصريح على أن الأجسام الفلكية وغيرها أصنام دائرة  
بايدة مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة الجواهر والذوات.  
وقال أيضا في صدر هذا الكتاب عند ذكر رؤس المسائل في الطبيعة وانها صنم  
لحكم الكل (١) وافق للنفس سفلا في الطبيعة وانها تفعل وتنفعل وان الهيولى تنفعل  
ولا تفعل في الأنفس وانها غير واقعه تحت الزمان (٢) وانما تقع تحت الزمان آثارها  
في الأنفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء بعد الشيء ولا محاله انها تحت الزمان (٣)  
أم ليست تحت الزمان (٤) بل الأشياء المشتركة هي تحت الزمان وان الكلمات  
الفواعل تفعل الأشياء معا وليس في الكلمات المنفعلة ان تفعل الانفعال كله معا لكن  
الشيء بعد الشيء.

ومن الشواهد الدالة على أن هذا الفيلسوف الأعظم كان يرى ويعتقد حدوث  
العالم انى قد وجدت منه كلمات داله غير ما هو المشهور منه في السنة الجمهور وغير  
ما

نقله منه ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسألة وهو أنه قال الأشياء  
المحمولة يعنى بها الصور الجسمانية فليس كون أحدهما من صاحبه بل يجب ان يكون

- 
- (١) المراد من الكل هو العقل لكونه ما دونه على النحو الأشرف ومن حكمه هو النفس  
لكونها امر الفعل للطبيعة بالكون والوجود فلا تغفل. (إسماعيل ره)  
(٢) يعنى ان الطبيعة بحسب قوس النزول مقدمه على الهيولى وحركتها ومقدار حركتها  
فلا تكون واقعه تحت الزمان. (إسماعيل ره)  
(٣) يعنى بحسب ان يكون الطبيعة يتدرج انه لوجود شيئا فشيئا حتى تفعل الشيء بعد الشيء  
والمراد من الأشياء المشتركة هي الاشخاص لنوع واحد فان وجودها انما يكون باستعدادات  
حاصله من حركه الراسمة للزمان فافهم. (إسماعيل ره)  
(٤) لان وجودها انما يكون بالجهات الفاعلية ولا مدخل للاستعداد في وجودها  
فتدبر. (إسماعيل ره)

بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة.

فقد بان ان الصورة تبطل وتذثر وإذا دثر معنى وجب ان يكون له بدؤ لان الدثور غاية وهو إحدى الحاشيتين ما دل على أن جائيا جاء به فقد صح ان المكون حادث

لا من شئ وان الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها وحمله إيها وهي ذات بدو وغاية يدل على أن حامله ذو بدو وغاية وانه حادث لا من شئ.

ويدل على أن محدثه لا بدو له ولا غاية لان الدثور آخر والاخر ما كان له أول فلو كانت الجواهر والصور لم يزا لا فغير جائز لان الاستحالة دثور الصورة التي بها كان وجود الشئ وخروج الشئ من حد إلى حد ومن حال إلى حال يوجب دثور الكيفية وتردد المستحيل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث أحواله يدل على ابتدائه وابتداء جزئه يدل على بدو كله وواجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له وكان له بدو يقبل الفساد وآخر يستحيل إلى كون فالبدو والغاية يدلان على مبدع

وذكر انه قد سئل بعض الدهرية أرسطاطاليس وقال إذا كان المبدع لم يزل و لا شئ غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه فقال لم غير جائزة عليه لان لم تقتضي علة والعلة

محموله فيما هي علة عليه من معلل فووه وليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل فلم عنه منفية فإنما فعل ما فعل لأنه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل.

قال معنى لم يزل لا أول له وفعل فاعل يقتضي أولا واجتماع ان يكون ما لا أول له وذو أول في القول والذات محال متناقض.

قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فإذا بطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لأن هذه الصيغة يحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفة النورية أقول انظروا معاشر أهل اليقين وأولى البصيرة في الحكمة والدين هل جاء أحد بعده من الحكماء والمتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث



العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغيير لا في ذاته ولا في ارادته واضافته.  
تفسير وتذكره

ان في كلامه إشارات لطيفه وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين  
وتفتقر إلى التبيين فنريد ان نشرحها توضيحا للمرام فقله فليس كون أحدهما من  
صاحبه إشارة إلى أن الصور السابقة ليست علة للاحقة من حيث شخصيتها لأن علة  
القوام والوجود لا بد وان لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان  
على شئ فلا يكون علة مقومه له.

وقوله وإذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو لان الدثور غاية اثبات لمعنى  
الحدوث والمسبوقية بالعدم من جهة دثور الشئ وانتهائه إلى الغاية وتنبية على أن  
بدو الشئ على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدؤه أيضا العدم مثله.  
ولك ان تقول كيف يكون عدم الشئ غاية له.

قلنا الاعدام غايات بالعرض كما انها مبادئ كذلك بمعنى انه إذا انتهى الشئ  
إلى غاية ذاتية هي كماله فلا يبقى هويته الناقصة وكذا القياس في عدمه السابق وقوله  
ان المكون حادث لا من شئ إشارة إلى التميز بين ما منه الشئ وما به الشئ ولا يمكن  
ان يكون إحداهما هو الآخر بعينه لان ما منه الشئ يجب ان يفارقه الشئ وما به الشئ  
يجب ان يجامعه لان الأول سبب زماني معد والآخر سبب ذاتي مقوم فكل حادث  
يجب

ان يكون حدوثه بشئ لا من شئ فقط الا بمعنى التعاقب الزماني.  
لان الذي يتوهم انه منه حدث غير الذي به حدث لان ذلك قد بطل عند حدوثه  
بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا محصلا للشئ فكل حادث يفتقر إلى موجد  
لا يكون تحت زمان ولأن كل زماني لا يوجد الا شيئا فشيئا وكما أنه يوجد شيئا فشيئا  
فهو ابدا لا يخلو عن ما بالقوة وما بالقوة لا يكون سببا لاجراج الشئ من القوة  
إلى الفعل.

ولذلك قال ويدل على محدث لا بدو له ولا غاية لكونه خارجا عن أفق الزمان وقوله وواجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له معناه ان الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فإذا كان جزؤه فاسدا كان الكل أولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر سيما في الكل الذي كل واحد من اجزائه يكون فاسدا أعني الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزماني بهويته الكمية الاتصالية لا يجمع وجود شيء من اجزائه حتى إذا وجد جميع الأجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا في الوهم فلا كليه لمجموع

الزمانيات في الخارج بل هي فاسدة ودائرة بوجود كل جزء ودثور.

وما قيل إن لمجموع الزمان والزمانيات وجودا في الدهر

فجوابه ان لمجموعها عدما في الدهر لعدم اجزائها لان كل جزء كما أنه

موجود في وقت بل سائر الأوقات كلها فالكل معدوم في جميع الأوقات كما

حققناه سابقا في نحو وجود المتصل المقداري ان كل جزء منه معدوم عن الكل

وقوله معنى لم يزل لا أول له ومعنى فعل يقتضي أولا أراد بفعل ما هو تحت مقولة

ان يفعل وهو التأثير التدريجي دون الابداع وغرضه ان وجود الصور الجسمانية

تدريجي الحدوث (١) والفعل التدريجي لا يمكن بقاءه زمانين فضلا عن كونه باقيا

لم يزل بل وجوده يلزمه زواله وكونه يستدعى فساده وقوله يبطله ليصوغه الصيغة التي

لا يحتمل الفساد إشارة إلى أن لكل صورته جسمانية غاية عقلية ترجع إليها وتصير

إياها وتتحد بها.

وقد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن الباري الصانع ولمية بواره و

-----  
(١) لان المراد من الحدوث الذي في صدر بيانه هو الحدوث الزماني لان العالم هي الأجسام والجسمانيات حادث بهذا الحدوث واما الابداع الذي لازم للمبدع التام فلا أول له بعين الا أولية التي للمبدع التام لكونه موجودا بوجوده باقيا ببقائه فافهم.  
(إسماعيل ره)

خرابه وعلم منه كيفية خراب الأفلاك وطي السماوات كطي السجل للكتب كما قال تعالى كما بدانا أول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين وذلك لان البارئ عز اسمه محرك الأفلاك ومدير السماوات ومدبرها فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه وكل فاعل

مختار فله في فعله غرض وغاية وهي عناية الله السابقة على وجود أفاعيله وصنابعه قبل اظهار فعلها وصنعتها ومن اجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسيط الأسباب وتشويق المحركات وكل محرك فإذا بلغ فعله إلى غرضه وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة.

فإذا كان محرك الأفلاك بإذن الله تعالى وموجد الآليات الزمانية بإرادته نال غرضه في تحريكها فسيبيله ان يمسك عن تحريكها وإدارتها وكلما أمسك محرك الأفلاك ومشوق الأملاك عن التحريك والتشويق وقفت السماوات عن الدوران والكواكب

عن المسير وخرب العالم وفسد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليذ والحرث والنسل وانتقلت الأكوان إلى الدار الآخرة.

وذلك لان قوام هذا العالم بالحركة التي هي صورته المكونات فإذا بطلت بطل الجميع وإذا نفذت نفذت بنفاذها الأكوان وقامت القيمة فقد علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الأفلاك وطي السماوات والأرضين ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين.

وهم وتحصيل

ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المتحرك لعله لم يبلغ إلى غرضه ولم ينل بغيته فيزاج بأنه إذا علم المحرك انه لا يبلغ غرضه فسيبيله أيضا ان يمسك عن الفعل وأيضا ما لا يمكن الوصول إليه لم يمكن ان يكون غرضا مركزا في جبلة الفاعل لأجله وقد فرضناه كذلك.

اللهم الا ان الفاعل يقصده ويميل إليه مجازفة أو قسرا وشئ منهما لا يكون

دائماً ولا في الأفاعيل الطباعية والمفروض ان محرك الأفلاك ومكون الأكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا يكون بلا غاية تترتب عليه فوجود الأفلاك وما فيها غاية يبتدى منها علما وينتهي إليها عينا.

واما ما ذهب إليه أهل الحكمة كما أسلفناه من أن الباري ليس لفعله غرض فليس بمناقض لما نحن بصدده إذ ذاك في الفعل المطلق والتأيس من اللبس المطلق وكلامنا في الفعل الزماني وغايته والغرض الذي يعود إلى ذات الفاعل المباشر القريب. وبهذا يندفع أيضا ما يتوهم من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان لم غير جائزة عليه ثم أثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم ليصوغه صيغه لا يحتمل الفساد.

تسجيل

فقد تبين وتحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الأعظم ونصوصه وإشاراته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بواره وخراب السماوات وزوالها وان لله ميراث السماوات والأرض.

فاذن ما زعمه الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الأجسام والجسمانيات وحينئذ فلا يخلو حاله من أحد أمرين فاما إن كان يريد من العالم العقلي عالم الإلهية والقدرة ومراتب القوة القيومية وهي جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التي هي بوجه ما غير الذات الأحادية التي سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون القول بقدمها حقا وصدقا إذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الإلهية ومقامات الربوبية والعلوم الربانية وعالم القضاء العيني.

وان أراد بذلك ذواتا قديمه متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها شؤون إلهية وعلوم قضائية فالقول بقدمها وتسرمد العقول الفعالة باطل لكونها مطموسة تحت سطوع

نور الأحذية لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعى ان اعتقاده ومذهبه هو القول الأول كما يشهد به وفور علمه وقوه حدسه واحكام براهينه في ساير الأصول الحكمية ولأن

طرفيه وهما أفلاطون أستاذه وفرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما ومذهبه والله أعلم بالسرائر.

ومما يدل على أن هذا الفيلسوف كان يرى ويعتقد حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفه الربوبية وهو انه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابله للكون اضطرارا وانما

صارت الطبيعة قابله للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدء الكون فالكون آخر العلل العقلية المصورة وأول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان يأتي الطبيعة.

وانما ذلك كذلك من اجل العلة الأولى التي صيرت الآنيات العقلية عللا فواعل مصورة للعلل العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم الحسى انما هو إشارة إلى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها

الكريمة وخيرها الذي يغلى غليانا وتفور فوراً انتهى كلامه.

أقول قوله صورت الطبيعة وصيرتها قابله للكون والفساد اضطرارا معناه جعلتها جعلاً بسيطاً وهي في ذاتها قابله للكون بحسب هذا الوجود لا انها لم تكن في ذاتها كذلك

فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطرارا يعنى صفه الكون والفساد من ضروريات هويه الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها وبين كونها على تلك الصفة.

وقوله انما صارت الطبيعة قابله للكون إلى آخره إشارة إلى لمية تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوة وفعلية ودثور وثبات وذلك لان في أسبابها وعللها شبه هاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها النقص والشوق و

يلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب  
تجدد

الطبيعة ودورها والكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يلزمه الثبات والدوام  
فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بتوارد الأمثال.

وقوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة إلى آخره إشارة إلى ضربي التأثير و  
الايجاد وهما الابداع والتكوين فبين ان سلسله الابداع انتهت إلى الطبيعة وان سلسله  
التكوين اخذت منها لما في وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد لما علم مرارا ان  
التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطراريه ولهذا يكون ابداء في التغيير  
والاستحالة فالتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي بواسطتها فيثبت من ذلك أن الطبيعة آخر  
الابداع وأول التكوين وهاتان الحثيتان لا توجبان تركيبا في ذاتها بحسب الخارج لما  
مر مرارا ان ثباتها عين التجدد والانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى وتوحد  
الكثرة في العدد وغير ذلك من الأمثلة.

ثم إن هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله  
سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة بل من سبب أعلى نسبته  
إلى

المتجددات الزمانية نسبه واحده غير زمانية وانما أطلق اسم العلة على الصورة السابقة  
بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلة الأصلية المرتبة بالذات بالسلسلة  
الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية.

وقوله ان العالم الحسى انما هو إشارة إلى العالم العقلي معناه ان كل صورته  
حسية في هذا العالم فلها صورته عقلية في عالم الإلهية وفي علم الله سبحانه كما هو  
رأى

كثير من الأقدمين مثل أفلاطون وسقراط وغيرهما وسموها بالصور المفارقة وقد  
أحكمتنا

بنيانها وأوضحنا طريقها مرارا

#### فصل (٤)

في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الأصول الأعلون في حدوث العالم وخرابه وبوار السماوات والأرضين فمنهم زينون الأكبر بن فارس وقد نقلنا في مباحث حركه قوله الدال صريحا على حدوث العالم وهو قوله ان الموجودات باقيه دائرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولي انتهى.

ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولي والصورة بالأخرى يعلم صحه القول بتجددهما في كل آن ومن أقواله أيضا الدال على الحدوث قوله ان المبدع الأول كان في علمه صورته ابداع كل جوهر وصوره دثور كل جوهر فان علمه غير متناه و الصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية وكذلك صور الدثور غير متناهية فالعوالم يتجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلناه منه أولا. أقول المراد من عدم التناهي في قوله فان علمه غير متناه والصور التي في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهي بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين و لهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة نقله بعض أفاضل المتأخرين

في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا.

بل المراد اما عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية والعرضية الواقعة في الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسية المتجددة وافرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال.

واما عدم التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد والحركات لا إلى حد وعلى أي تقدير ليس المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقلية لأنها متناهية البتة طولاً وعرضاً.

ومنها قوله ان الشمس والقمر والكواكب يستمد القوة من جوهر السماء فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودورها في علم الباري سبحانه والعلم يقتضي بقائها دائما وكذلك الحكمة والباري قادر على أن يفنى العالم يوما ان أراد.

أقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلي وهو صورته ذاتها في علم الله ووجهها الذي يلي القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذي يلي المادة وهو الطبيعة لأنها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومراده من قوله والباري قادر على أن يفنى العالم يوما ان أراد هو يوم القيمة الذي مقدره خمسين الف سنة.

وقد أوردنا من الأصول والمبادئ الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه و تبين مراده فلا نخوض في بسطه وشرحه حذرا من الإطالة ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ديمقراطيس وشيعته الا ان له رموزا وتجوزات قل من اهتدى إليها. ولهذا اشتهر منه أشياء بظاهرها يناقض الأصول الحكمية مثل القول بالأجسام الصغيرة ومثل القول بالاتفاق والبخت وكان هذا الفيلسوف انما أنكر الغاية بمعنى العلة الغائية في فعل واجب الوجود لا غير إذ ما من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب لا يكون بل هو وغيره يسمون الأمور اللاحقة بالمهيات لا لذواتها بل بسبب غيرها أمورا اتفافية وحينئذ يصح القول بان وجود هذا العالم اتفافي. قال بعض العلماء ان هذا الرجل تصفحنا كلامه القدر الذي وجدناه قد دل على قوة سلوكه وذوقه ومشاهدات له رفيعة قدسية وأكثر ما نسب إليه افتراء محض بل القدماء لهم الغاز ورموز وأغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم اما لغفلة أو تعمدا لما يطلب من الرياسة انتهى. فمن كلماته المرموزة أنه قال المبدع الأول (١) ليس هو العنصر فقط ولا العقل

(١) لا يخفى ان المبدع الأول هو الفيض القدسي الذي عبر عنه بكن وبالرحمة الواسعة و بالمشية وبالحق المخلوق به وبالنفس الرحماني وبالعماء وبالماء في قوله وكان عرشه على الماء ولعل مراد هذا الفيلسوف انه ماء وهواء ونار وارض باعتبارات وجهات كما لا يخفى ولا بد في كل موجود من الموجودات العالمية من حراره منضجة وبرودة جامدة ورطوبة مشكلة وييوسة حافظة لكن في كل موجود بحسبه وحسب نشأته فالمبدع الأول بوحدته مشتمل على هذه المعاني فيعبر عنه بالاسطقسات وقد قيل لا بد في الموجودات من الخلق والرزق والحياة والموت ولذا ورد ان حلمه العرش وأركانها أربعة إسرافيل وميكائيل وجبرائيل وعزرائيل ولعل ما ذكر من الإشارة يكفي للعقل اللبيب في تفطن المرام فتفطن. (إسماعيل ره)



فقط بل الأخلاط الأربعة وهي الاسطقسات أوائل الوجودات كلها ومنه ابتدعت الأشياء البسيطة دفعه واحده واما المركبة فإنها كونت دائمة دائرة الا ان ديمومتها بالنوع.

ثم العالم بجملته غير دائر لأنه متصل بذلك العالم الاعلى كما أن عناصر هذه الأشياء متصلة بلطيف أرواحها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها من الروح البسيط الذي فيها غير دائر فإن كان كذلك فليست تدثر الا من جهة الحواس فاما من نحو العقل فإنه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه و صفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى.

أقول كلامه في غاية القوة والامتانة الا ان فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج إلى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الإلهيات.

والعجب أن الحكماء مع شدة فهمهم ووفور علمهم كيف ذهلبوا عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالغوا في التشنيع من جهة قوله ان أول مبدع هو العناصر وبعدها أبدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترق من الأسفل إلى الاعلى ومن الأكر إلى الأصفى ومعلوم ان مراده منها غير صورته هذه العناصر الحسية.

وقد حكم صريحا بأنها دائرة فكيف يتناقض في كلامه ولولا مخافة الاطناب لبينت صحه مرامه ومع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم و

دثور شخصياته الحسنية وهوياتها المادية بقاء صفوها أي صورها عند الله القيوم لأنه أراد بالأشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة والأشياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت أو عنصرية لتركبها من المادة والصورة أو من الوجود والعدم كما علمت من تشابك

الوجود والعدم في الممتدات المكانية والزمانية.

ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وخرابه فلاسفة فاداميا وانهم كانوا يقولون إن كل مركب ينحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متفقين في جميع الجهات والا فليس بمركب.

فإذا كان هذا هكذا فلا محاله إذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالأصل الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني وهو باق غير دأثر وما كان منها جأشيا غليظا لحق بعالمه أيضا وكل جأش إذا انحل فإنما يرجع حتى يصل إلى الطف فإذا لم يبق من الكثافة شئ اتحد باللطيف الأول فيتحد به فيكونان متحدين إلى الأبد.

وإذا اتحدت الأواخر بالأوائل كان الأول هو أول كل مبدع ليس بينه وبين مبدعة جوهر آخر متوسط فلا محاله ذلك المبدع الأول يتعلق بنور مبدعة فيبقى دهر الدهور

خالدا مخلدا انتهى.

أقول كلامه هؤلاء الفلاسفة في غاية الشرف والنفاسة وهو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان أكثرنا ذكرهما وكررنا تنبيههما.

أحدهما دثور العالم الجسماني ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده وانحلال تركيبه.

وثانيهما اتصال ما تروح وتلطف من الصور الحسية إلى الصور العقلية ورجوع ما صفني ونقي منها إلى العلة الأولى الإلهية فالكل عائد إليه راجع صائر إياه متحد بوجهه الباقي رجوع النقص إلى التمام ومصير الفرع إلى الأصل كما قال تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون وقوله الا إلى الله

تصير الأمور.

ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فإنه كان يقول إن أول الأوائل النور الحق لا يدرك من جهة عقولنا لأنها أبدعت من ذلك النور الأول وهو الله حقا وكان يقول إن بدو الخلق وأول هذا العالم المحبة والمنازعة ووافق في هذا الرأي انبازقلس حيث قال الأول الذي أبدع أولا هو المحبة والغلبة. أقول دلالة هذا الكلام على الحدوث ان كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب إلى محبوبه ويرجع إليه ويفنى فيه لان كل ناقص مشتاق له غاية وكل ذي غاية يتحرك إليها وكل محبوب قاهر على جذب محبه إليه ومحو آثاره بالكلية حتى يصير راجعا إليه كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده. وهذا لا يوجب الالتفات من العالي إلى السافل لان العالي لا ينفعل من السافل ولكن يحركه ويجذبه إليه ويمحى آثاره ويجعله صائرا إليه من غير تغيير ومباشرة.

وبالجمله وجود المعلول مطلقا عين المحبة لكونها ناقصا مفتقرا إلى ما يكمل به ويتم به ويخرج من فقره إلى غناه فالعالم بجميع ما فيه ومعه يخرج يوما إلى الله ويرجع إليه ويصير إياه كما أنه بدا منه.

ومن القائلين منهم بحدوث العالم ابيقورس قيل إنه خالف أوائل في الأوائل قال المبادئ اثنان الخلاء والصورة اما الخلاء فمكان فارغ واما الصورة فهي فوق المكان والخلاء ومنها أبدعت الموجدات وكل ما كان كون منهما فإنه ينحل إليهما فمنهما المبدء وإليهما المعاد وربما يقول الكل يفسد.

أقول كأنه أراد بالمبادئ مبادئ القوام المقارنة للمعلول كالمادة والصورة لا مبادئ الوجود المفارقة له كالفاعل والغاية فان المادة والصورة داخلتان في وجود هذا العالم ومهيته والفاعل والغاية خارجتان عن وجود هذا العالم وأراد من الخلاء الهيولى الأولى لكونها عدمية خالية عن وجود الصورة في ذاتها ولها امتداد

مكاني باعتبار امتدادها الجسماني وأراد بالصورة الطبيعة المنوعة للأجرام وهي بحسب وجودها النفسي أو العقلي فوق الهيولى والابعاد فوقه بالعلية والشرف وكل من الهيولى والصورة مبدء للوجود أيضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبدء فعليه الشيء الحادث وكمالها والمادة مبدء قوته وقبوله وافتقاره.

ثم إن الصورة إذا كملت فهي غاية كماله والمادة إذا ادثرت وطرحت كالقشر المرمى فهي غاية عدمه ومرجع فقره ونقصه ولهذا قال منهما المبدء وإليهما المعاد إذ مبدء كل معلول هو ما ينتهي إليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات وسائر الصور الحسية يتحدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود إليها وهذه الحسيات دائرة فاسده بدثور الهيولى وتلك باقيه عند الله ببقائه لا ببقاء ذواتهم فكل شيء هالك الا وجهه.

ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم أنه قال على سبيل الرمز ان أمك رؤوم لكنها فقيرة رعناء وان أباك لحدث لكنه جواد مقدر يعني بالام الهيولى وبالأب الصورة وبالرؤومية انقيادها وبالفقر قوة قبولها وهي امر عديمي و بالرعونة عدم ثباتها على حاله واحده ووجود باق واما حداثة الصورة فهي تجددتها في الوجود في كل آن واما جودها فهو مبدئيتها للاعراض والآثار أو موجوديتها فبحسب

حقيقتها العقلية التي في علم وهي من جهات إفاضة الله ورحمته على القوابل المستعدة و

هذه القوابل انما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الأزمنة والأوقات كما قال سبحانه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم.

ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير أنها دائرة لا بعد لها ومركزها العقل

وكذلك العقل دائرة استدارة على مركزها وهو الخير الأول المحض غير أن النفس والعقل وان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدا بل هي ساكنه واقفه شبيهه

بمركزها.

واما دائرة النفس فإنها تتحرك على مركزها وهو العقل حركه الاستكمال و  
اما دائرة العالم السفلى فإنها دائرة تدور حول النفس وإيها تشتاق وانما تتحرك بهذه  
الحركة الذاتية شوقا إلى النفس كشوق النفس إلى العقل وشوق العقل إلى الخير  
الأول المحض.

ولأن دائرة هذا العالم جرم والجرم يشترك إلى الشئ الخارج منه ويحرص  
ان يصير إليه فيعانقه فلذلك الجرم الأقصى الشريف يتحرك حركه مستديرة لأنه يطلب  
النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح إليها ويسكن عندها.  
هذا كلامه وهو صريح في استحالة الفلك وانقطاع حركته الذاتية ودثور  
الطبيعة ونفاده وفناء العالم الجسماني واضمحلاله وانتقاله إلى الدار الآخرة حسبما  
أوضحنا

سبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل والبراعة الإسكندر الافرودوسي وهو  
من

كبار أصحاب أرسطاطاليس رأيا وعلما وكلامه أمتن ومقالته أرقن.  
وقد وصفه الشيخ في الشفاء وفي كتاب المبدء والمعاد يفاضل المتقدمين وافق  
أستاذه في كثير من المسائل.

منها ان الباري عالم بالأشياء كلها كلياتها وجزئياتها على نسق واحد ولا يتغير علمه  
بتغير المعلوم ولا يتكثر وخالفه في بعضها بحسب ظاهر الامر ونحن قد وجهنا قوله  
بهلاك بعض

النفوس كما ستعلم.

ومما انفرد به أنه قال كل كوكب ذو نفس وطبع وحركه من جهة نفسه وطبعه  
ولا يقبل التحريك من غيره أصلا ومن كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك  
المحدد أنه قال

لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد  
للحركات أي عددها ولما لم يكن يحيط به شئ آخر والا لكان الزمان جاريا عليه  
لم يجز ان يفسد ويكون فلم يكن قابلا للكون والفساد وما لا يقبل الكون والفساد  
كان قديما.

أقول كلامه ظاهر في أن ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن  
الفواسد ولا شبهه في أن جميع الأجرام الفلكية والعنصرية مما يجزى عليه الزمان  
لأنها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون  
متغير الوجود قابلا للكون والفساد فحينئذ ان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له  
قوة الحركة والتغير فهو أيضا لا محاله ذو صورته متجددة كائنة فاسده فيحتاج إلى  
محدد آخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته  
بالجميع

ليست إحاطة وضعية مكانية كإحاطة السقف بل كان أمرا نفسانيا يحيط بالسماء إحاطة  
نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة والحس بل من عالم  
الغيب وعالم التدبير والقضاء الإلهي وما عند الله ببقائه كما قال ما عندكم ينفد وما  
عند الله باق.

ومن عظماء الحكماء المتألهين الراسخين في العلم والتوحيد فرفور يوس صاحب  
المشائين واضع ايساغوجي وهو عندي من أعظم أصحاب المعلم الأول واهدى القوم  
إلى

عيون علومه وأرشدهم إلى إشاراته وجميع ما ذهب إليه في علم النفس وعلم الرب و  
كيفية المعاد ورجوع النفس إلى عالم الحق ودار الثواب والاعتماد عليه في شرح  
التعليم الأول أكثر من غيره كإسكندر الرومي وثامسطيوس وإن كان الشيخ أكثر  
تعويله على هذين دونه لانكاره عليه في القول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفس  
بالعقل الفعال.

وقد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال المكونات كلها  
انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو الصورة وقال كل ما كان  
واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان كثيرا مركبا فأفعاله كثيره مركبه  
وكل موجود ففعله مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط وما يفعلها من أفاعيله  
بمتوسط فمركب.

وقال أيضا كل ما كان موجودا فله فعل مطابق الطبيعة ولما كان الباري

موجودا ففعله الخاص الوجداني هو الاجتلاب إلى شبهه يعنى الوجود ففي كلامه دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية تصرّيا وتلميحاً.  
أما الأول فحيث قال المكونات إنما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلوها عنها.

وأما الثاني فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولا شبهه في أن لكل جسم طبيعة هي مبدء حركته وحركه أمر دائم التجدد والحدوث فكذلك مبدءها القريب فيكون كل جسم طبيعي متجدداً حادثاً زائلاً كائناً فاسداً وأيضاً في قوله ففعله الخاص الوجداني هو الاجتلاب إلى شبهه إشارة إلى تبدل هذا العالم ورجوعه إلى الله سبحانه. ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين أبرقلس المنسوب إلى أفلاطون وقد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم ونسبته إلى الفلاسفة الأقدمين ومنشأ ذلك إيراد أبرقلس في تصنيفه تلك الشبهات التسع التي نقلها ولولا مخافة الاطناب لذكرتها وبينت وجه التقضى عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها لحد مجال الشك في العالم وكيفية صدور الموجودات منه تعالى على أن لكل منها محملاً صحيحاً

ووجهها وحيها يصار إليه.

ولهذا ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل أنه قال بعض المتعصبين لأبرقلس ممهداً له عذراً في إيراد تلك الشبهات أنه كان يناطق الناس بمنطقين أحدهما روحاني بسيط والآخر جسماني مركب وكان أهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين.

وإنما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه فخرج من طريقه الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لأن من الواجب على الحكيم أن يظهر الحكمة على طرق كثيرة

يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا يجدوا على

قوله مساعاً ولا يصيبوا عليه مقالاً ومطعناً لأن أبرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم وأنه باق لا يدثر وضع كتاباً في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته ففهموا منه

جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهرية.  
وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الطبيعية حدثت  
فيها قشور واستعلت لبوب فالقشور دائرة واللبوب دائمه لا يجوز عليها الفساد لأنها  
بسيطة

وحيده القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصورة واللب وعالم الكدور والقشور فاتصل  
بعضه ببعض وكان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق  
فلم يكن هذا العالم دائرا إذا كان متصلا بما ليس مدثر ومن وجه دثرت القشور و  
زالت الكدور وكيف يكون القشور غير دائرة ولا مضمحلة وما لم يزل القشور باقيه  
كانت اللبوب خافيه.

وأیضا فان هذا العالم مركب والعالم الاعلى بسيط وكل بسيط باق دائما  
غير مضمحل ولا متغير قال الذي يذب عن ابرقلس هذا الذي نقل عنه هو المقبول  
عن مثله بل الذي أضاف إليه القول الأول لا يخلو من أمرين اما ان لم يقف على مرامه  
للعلة التي ذكرناه سابقا واما لأنه كان محسودا عند أهل زمانه لكونه بسيط الفكر  
واسع النظر سائر القوة وكانوا أولئك أصحاب أوهام وخيالات.  
والدليل على صحه ما ذكره هذا الذاب ان ابرقلس كان يقول في موضع  
من كتابه ان الأوائل التي منها كونت العوالم باقيه لا تدثر ولا تضمحل وهي لازمه  
للدهر ماسكة الا انها من أول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وان صور  
الأشياء كلها منه وتحتته وهو الغاية والمنتهى التي ليس فوقها جوهر هو أعظم منها  
الا الأول الواحد وهو الأحد الذي قوته أخرجت هذه الأوائل وقدرته أبدعت  
هذه المبادئ.

وقال أيضا ان الحق لا يحتاج إلى أن يعرف ذاته لأنه حق حقا وكل حق  
حقا فهو تحتته إذ قد حققه الحق فالحق الذي امتد منه طباع الحياة والبقاء هو الذي  
أفاد بقاء هذا العالم بدوا وبقاء بعد دثور قشوره وزكى البسيط الباطن من الناس الذي  
كان فيه قد علق به.



وقال أيضا ان هذا العالم قد اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحانيا  
وبقى ما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المراتب الروحانية مثل العوالم  
العلوية وبقي فيه جوهر كله قشر ودنس وخبث هذه كلماته.

أقول قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التي في غاية الحسن والاتقان ان  
مذهب هذا الحكيم الرباني المشهور بين الناس بأنه دهري هو بعينه مذهب أفلاطن  
ومن تقدمه في حدوث العالم وخرابه وبواره وبقاء العالم الإلهي والصور  
الربانية.

وانه لما رأى وانكشف له اتصال أواخر هذا العالم بأوائل ذلك العالم اتصال  
المعلوم المفاض بعلمه الفياض واتصال ذي الغاية بغايته ولحوق الناس بكماله وتمامه  
وذلك العالم الربوبي باق ببقاء الله دائم بديموميته حكم أحيانا بأزلية هذا العالم بهذا  
المعنى كما يقال إن أبداننا باقيه ببقاء نفوسنا مع أن البدن سائل زائل في كل آن  
كما علم.

فقوله بدهر هذا العالم ليس يعنى به ان الصور الطبيعية الحسية التي للأفلاك  
وغيرها أزلية الأشخاص والاعداد بل عنى به ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة  
في علم الله باقيه عنده غير دائرة بدثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور يقتضي  
غاية ومعادا غير دائر كما أن الحدوث يقتضي مبدء وفاعلا غير كائن لامتناع ان يكون  
لكل غاية غاية إلى لا نهاية أو ان يكون لكل مبدء مبدء لا إلى بداية ففي الطرفين  
لا بد وان ينتهى الأشياء المتجددة إلى امر لا بداية له ولا نهاية له.

فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذي مر تحقيقه إلى أن الصانع  
له قديم وهو المبدء الذي منه بدو كل باد والمعاد الذي إليه أوب كل آيب فما ذكره  
قول حق وصواب بشرط ان يعلم قائله ويدعن بان الصور العقلية الدائمة التي هي  
بواطن هذه الصور الدائرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود مبائة الذوات  
لوجود باريها وجاعلها الحق الأول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصفاتية ولا حاله

في ذات الأول ليلزم التكثف في ذاته ولا انها متحدة به تعالى عن ذلك في مرتبه ذاته  
ليلزم الانقلاب له من الوجوب إلى الامكان أو لها من الامكان إلى الوجوب و  
الكل مستحيل.

بل الواجب واجب ابدأ سرمدًا والممكن ممكن دائمًا والحق حق في الأزل  
والباطل باطل لم يزل وهذا شيء لا يعرفه الا أهل الأذواق والمواجيد والراسخون في  
علم التوحيد على أن البرهان قائم كما أسلفناه على أن كل شوق وطلب غريزي يفضى  
بصاحبه إلى ما يطلبه ويحبه بالضرورة

فصل (٥)

في نبد من كلام أئمة الكشف والشهود من أهل هذه الملة البيضاء في  
تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الامر في دثور العالم وزواله  
قد ذكرنا فيما سبق كثيرا من الآيات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذي  
هو عمده أصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الأحاديث المروية عن صاحب  
هذه الشريعة المأثورة عن أهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم أجمعين.  
منها كلام أمير المؤمنين ع في نهج البلاغة أحذركم الدنيا فإنها دار  
شخوص ومحل تبغيض ساكنها ظاعن وقاطنها بائن تميد باهلها ميدان السفينة  
يصفقاها العواصف في لجج البحار.

ومنها أيضا قوله ع ما أصف من دار أولها عناء وآخرها فناء من ساعاها فاتته  
ومن استغنى عنها واتته هذا الكلام كما قبله في غاية البلاغة في الحكمة لا ينكشف  
حق

معناه الا على من احكم القوانين الماضية وأمعن في الرياضات العقلية لطلب العلوم  
الإلهية.

واما كلام أهل التصوف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف  
محي الدين العربي في بعض أبواب الفتوحات المكية قال تعالى وان من شيء الا

عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم أي من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الانزال الإلهي وهو اخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها. ثم قال بعد كلام طويناه فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم وبالنظر إلى كونها عند الله في هذه الخزائن.

ثم قال واما قوله ما عندكم ينفد صحيح في العلم لان الخطاب منها لعين الجوهر والذي عنده أعني عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجد الله في محله من الصفات والاعراض والأكوان وهي في الزمان أو الحال الثاني من زمان وجودها أو حال وجودها ينعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهو تجدد للجوهر الأمثال أو الأضداد دائما من هذه الخزائن.

وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حر لا شبهه فيه لأنه بعث الممكنات.

قال واما صاحب النظر فما عنده خبر بشئ من هذا لأنه تنبيه نبوي لا نظر فكري وصاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال.

وقال أيضا في الباب السابع والستين وثلاثمائة يحكى عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع إدريس النبي ع بهذه العبارة

قلت له انى رأيت في واقعتي شخصا بالطواف أخبرني انه من أجدادي وسمى نفسه فسئلته عن زمان موته فقال أربعون الف سنه فسئلته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لي عن أي آدم تسئل عن آدم الأقرب قلت بلى فقال صدق انني نبي الله ولا أرى للعالم مده يقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا ولا يزال دنيا وآخره والآجال في المخلوق بانتهاء المدد لا في الخلق فالخلق مع الأنفاس بتجدد.

فقلت له فما بقي لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم و هم في غفلة معرضون.

فقلت عرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطه فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحده والدار ما كانت دنيا ولا آخره الا بكم والآخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر في الأجسام أكوان واستحالات واتيان وذهاب لم يزل ولا يزال انتهى كلامه الشريف  
الفن السادس

من علم الجواهر في المبادئ والأسباب للطبيعات التي يتسلمه العالم الطبيعي اخذا من العالم الإلهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على ذمه العالم الرباني اخذا من الله من جهة ملائكته المقربين الذين هم وسائط امره في خلقه وفيه فصول.

فصل (١)

في تعريف الطبيعة لا شبهه لنا في أن هذه الأجسام التي قبلنا قد يصدر عنها أفعال وانفعال و

حركات واستحالات نجد بعضها من جهة أسباب غريبه خارجه مثل حركة الحجر إلى فوق والنار إلى تحت ومثل تسخن الماء وتبرد الهواء ونجد بعضها لا يستند إلى سبب غريب كحركة الحجر إلى تحت وحركة النار إلى فوق وكتبريد الماء وتسخين النار.

وقريب من هذا استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا ونصادف أيضا من الحيوانات تصرفا إراديا في أنواع حركاتها وسكناتها من غير متصرف خارج عنها يصرفها

هذه التصاريف وقاسر غريب يقسرهما على هذه الأفاعيل. فهذا ما ارتسم في أذهاننا في أول النظر من غير أن يجزم أولا ان كلا من الوجهين

صادره بإرادة مريد أو لا بإرادة مريد وكلا منهما لازم طريقه واحده لا ينحرف عنها أو غير لازم طريقه واحده بل متفنن الطرق ولا أيضا ان هذه الأجسام التي ليست محركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لا نحسه أم لا.

وعلى الأول هل من شأنه ان يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التأثير كمن شاهد انجذاب الحديد إلى جهة ولم ير مغناطيس يجذب الحديد أو عساه ان يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على أنه من الواضح الجلي لكل عاقل ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا خاصا ولا ان يحرك تحريكا. فالذي لا بد ان يتسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الإلهي ان هذه الأجسام المتحركة هذه الحركات انما يقع حرركاتها وأفعالها عن قوى موجودة فيها هي مبادئ آثارها وأفعالها.

فمنها قوة يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير اراده.

ومنها قوة يصدر عنها كذلك مع اراده.

ومنها قوة متفننة الفعل والتحريك من غير اراده.

ومنها قوة كذلك مع اراده وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي.

فالأولى يسمى طبيعية بحسب هذا الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم عندنا كما للحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخلو عنها جسم انه ما من جسم الا ويوجد فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة أو السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبه وجودها الخاص بلا شرط ان لا يكون معها قوة أخرى فوقها كنفس أو عقل أو تكون وإذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد أو لم يكن. والثانية يسمى نفسا فلكيا كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققي الحكماء.

والثالثة تسمى نفسانياتيه كما للنبات في تغذيته ونشره وتوليده.

والرابعة تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه.  
وربما قبل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا اراده فتعم النفس  
النباتية وربما قيل لمبدء كل فعل بلا رويه فتعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت  
في نسج  
شبكةها والنحل في هندسة بيوتها انه بالطباع لكن التي هي مبدء للعلم الطبيعي الباحث  
عن أحوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الأول التي لا يخلو عنها جسم وليس على  
الطبيعي  
ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يلتمس اثباتها عن صاحب الفلسفة الأولى.  
وعلى الطبيعي ان يعرف تحقيق مهيتها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها إذ فيه  
كلفه شاقه كما مر ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا.  
فالطبيعي حكمه في هذه المسألة وأمثالها حكم المحل القابل والرجل  
الإلهي حكمه فيها حكم المعطى الفاعل وقد حدث الطبيعة بأنها مبدء أول لحركة ما  
هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا الحد موروث من الامام الأول لتعليم الفلسفة  
وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى قولنا مبدء أول للحركة أي مبدء فأعلى يصدر  
عنه التحريك في غيره أعني الجسم المتحرك وقد وقعت الإشارة منا سابقا ان معنى  
الفاعل في استعمال الطبيعيين وفي الأفعال الطبيعية هو الذي يكون تأثيره زمانيا  
وعلى التدريج.  
ثم ينبغي ان يعلم أن الطبيعة لا يجب ان يكون في كل شئ مبدء للحركة  
والسكون معا ولا أيضا يجب كونها مبدء للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدء  
لكل امر ذاتي يكون للشئ من حركه ان كانت والسكون إن كان وسواء كانت  
الحركة في أين أو كم أو كيف أو جوهر أو نحو آخر.  
ومعنى قوله أول أي مباشر قريب لا واسطه بينه وبين تحريكه فعسى ان  
يكون النفس مبدء لبعض حركات الأجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة حتى أن  
قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الأنفس تفعل حركه الانتقال بتوسط الطبيعة.  
وهذا حق عندنا في الحركات الانتقالية الإرادية التي تكون للحيوانات دون

ما تكون كسقوط أبدانها من فوق إلى تحت كما لوحناه إليك سابقا من أن مباشر كل حركه هو الطبيعة سواء استقلت أو استخدمت للنفس.  
واما الشيخ فقد أنكر ذلك واستبعده حيث قال ولا أرى الطبيعة يستحيل محرکه للأعضاء خلاف ما توجهه ذاتها طاعة للنفس ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف النفس إياها غير مقتضاها ولا تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة  
وقد مر اندفاع ما ذكره.

وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحده بالنوع ووحدتها جنسية والتي في العناصر والمعادن غير التي يتوسط بين النفس وتحريكاتها الأينية والكمية والكيفية.

ثم العجب منه انه جوز مثل هذا التوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وإن كان الذي جوزه على طور غير الطور الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض وكميات فعليه أو انفعالية وعندنا جواهر صورية وقوله هو ما فيه ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر.

واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى المحرك والاخر بالقياس إلى المتحرك فمعناه على الوجه الأول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل ان لا يحرك حين خلوها عن مانع حركه غير حركه التي لأجل قاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لأمر يتحرك عن ذاته لا عن خارج. وقوله لا بالعرض أيضا يحمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى الفاعل والثاني بالقياس إلى القابل فالأول ان الطبيعة مبدء لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض و الحركة بالعرض مثل حركه ساكن السفينة بحركة السفينة.

والثاني انه إذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيبا إذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لأنه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن

برؤه عن المرض لأنه طيب ولكن لأنه متعالج فإنه من حيث هو معالج شئ ومن حيث هو متعالج شئ لأنه بالحيشية الأولى صانع للعلاج وبالحيشية الأخرى قابل له مريض.

تبصره

قد سنع لبعض الواردين بعد السابقين ان يستقصر هذا التحديد وتوخي بعد استقصاره ان يزيد عليه زيادة.

فقال إن هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على نسبتها إلى ما يصدر عنها ويجب ان يزداد في حدها فيقال ان الطبيعة قوة سارية في الأجسام

تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما وهي مبدء لكذا وكذا.

والذي عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردى فاسد غير محتاج إليه ولا إلى بدله.

فقال اما الزيادة التي رأى بعض اللاحقين بالأوائل ان يزيد بها فقد فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي القوة الفاعلية وإذا حدثت بأنها مبدء حركه من آخر في آخر بأنه آخر وليس معنى القوة الا مبدء تحريك يكون في الشئ وليس معنى السريان الا الكون في الشئ.

فان المحل إذا كان أمرا منقسما كان الذي يحله من حيث ذاته أيضا منقسما ساريا فيه وليس معنى التخليق والتشكيل الا داخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق والاشكال الا داخلا في التسكين فيكون هذا الرجل قد كرر أشياء كثيرة من غير حاجه إليه وهو لا يشعر.

ومع ذلك فان هذا المتدارك لخلل هذا الرسم بزعمه قد حسب أنه إذا قال قوة فقد دل على ذات غير مضافة إلى شئ وما فعل فان القوة مفهومها هو مبدء التحريك والتسكين لا غير فالقوة لا ترسم الا من جهة النسبة الإضافية هذا تلخيص كلامه.



أقول كون الطبيعة مبدءاً لأفعالها الذاتية من حركه وغيرها ليس على سبيل ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها ووجودها مبدء لكذا وكذا شئ واحد بلا تغاير.

فالمذكور في تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ انها حد بحسب مفهوم الاسم رسم بحسب الحقيقة والذات وكذا ينبغي ان يعلم أن كون هذا المبدء طبيعة وقوه وصوره وإن كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت أن تكثر المفهومات وتغايرها لا يقتضي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع.

فهذه القوة في كل واحد من أنواع الجسم شئ واحد جسماني يترتب عليه بها أفعاله وآثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات وغيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفساني أو لا وسيأتي لهذا شرح

## فصل (٢)

في نسبة الطبيعة إلى ما فوقها من الصورة والنفس والى ما تحتها من المادة وحركه والاعراض

قال الشيخ في الشفاء ان لكل جسم طبيعة ومادة وصوره وأعراضا فطبيعته هو القوة التي يصدر عنها تحركه أو تغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك سكونه وثباته وصورته هي مهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لمهيته والاعراض هي التي إذا تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزم له من خارج وربما كانت طبيعة الشئ هي بعينها صورته وربما لم يكن.

اما في البسائط فان الطبيعة هي الصورة بعينها فإذا قيست إلى الحركات والافعال سميت طبيعة وإذا قيست إلى تقويمها للنوع سميت صورته فصوره الماء مثلا قوة أقامت هيولي الماء نوعا هو الماء وتلك غير محسوسة وعنهما تصدر الآثار المحسوسة من البرودة

والثقل وهو الميل الذي لا يكون للجسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في

جوهر الماء اما بالقياس إلى المتأثر عنه فالبرودة واما بالقياس إلى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة واما بالقياس إلى مكانه الغريب فالتحريك وبالقياس إلى مكانه المناسب فالتسكين واما في المركبات فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة. فان تلك الأجسام لا تصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات إلى جهة وحدها وان كانت لا بد لها في أن يكون هي ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها تجتمع من عدة معان فيتحد كالانسانية فإنها تتضمن قوى الطبيعة

وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق.

وإذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع أعطيت المهية الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالأولى ان يبين في الفلسفة الأولى هذا ملخص كلامه و فيه أمور صحيحة على طور حكمتنا المشرقية وأمور متزلزلة كما يظهر على من تأمل وتدبر في مواضع من كلامنا فقله صورته الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لمهيته كلام حر صحيح يجب التعويل عليه في جميع المواضع. وهذا الذي ذكره أصل بيتني عليه كثير من مقاصدنا سيما التي في علم المعاد فكل حقيقة نوعيه فهي بصورتها التي مقوم نوعها ومحصل جنسها ويتفرع عليه أمور.

منها كون النفس الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق. ومنها مسألة اتحاد العاقل بالمعقول.

ومنها جواز حركه الاشتداد في الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته كالبسائط وربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب اما أولا فلان قوله كالبسائط عنى به العناصر الأربعة كما يعلم من مواضع اخر من كلامه من أن الفلك لا طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها ميل فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة.

وفيه ما مر من أن الأفلاك كذا الكواكب لها طبيعة خامسه.  
واما ثانيا فقولته ربما لم يكن اه أراد به ان المركب الحيواني والنباتي  
صورتها النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير طبيعته وكأنه أراد هيهنا بطبيعة الحيوان مثلا  
صور العناصر التي هي اجزاء مادته.

وأنت تعلم أن شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان ولا النبات بما هو  
نبات وان أراد به غير تلك الطبايع بل التي هي مبادئ حركات النشو أو الإرادة  
فالحق انها عين الصورة الحيوانية والنباتية وجودا وهوية وغيرها معنى ومهيه و  
قوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله وكان تلك القوة  
جزء من صورتها يحتمل وجهين

أحدهما ما هو المختار عندنا وهو ان معنى الطبيعة المذكورة أحد معان  
يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع تاحدها يتضمن مع تلك  
القوة من كونها مبدء قريبا للحركات والاستحالات الناشئة عما هي فيه بالذات  
لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة أخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار  
اخذها بشرط لا شيء آخر.

وثانيهما وهو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع أخرى من كلامه وهو  
ان هذه القوة توجد في مادة المركب من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول على  
المركب لأنها تتحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لا بشرط شيء والفصل محمول  
على المركب ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من  
الصورة بهذا الوجه.

وهذا وإن كان وجهها صحيحا الا ان النظر يعطى ان صورته الشيء التي هي  
مبدء فصله الأخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي  
تحتها بوجه أعلى وابسط وكذا قوله وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد إلى  
آخره يجرى فيه الاحتمالان المذكوران.

وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالأولى ان يبين في الفلسفة الأولى فان الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضوع في كيفية هذا الاجتماع

المناسب لسائر ما قاله هو ان صورته كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدء لسائر قواه على ترتيب ونظام كأنها يجمع الكل في واحد لكونها مرتبها بواحد على وجه التناسب والترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد. واما الذي ينتهي إليه النظر العميق ان الصورة كالصورة الانسانية مثلا وهي نفسه الناطقة على وحدتها جامعها لجميع قواها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط شريف وكذا الكلام في كل صورته بالقياس إلى ما دونها. فان قلت إذا كانت الصورة مبدء فاعليا لسائر القوى قاهرا عليها فيلزم ان لا تنفعل عنها ولا يستكمل بها.

قلنا هذه الصورة المقومة للمواد وقواها ليست في قوة الوجود كالمبادئ العقلية حتى يتبرى عن المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة حاجه و استكمال وجهه غناء وتكميل.

وقد مر في مباحث التلازم بين المادة والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومه للمادة من جهة أصل حقيقتها بإعانة جوهر عقلي يتصل به ضربا من الاتصال وهي مفتقرة إلى المادة في عوارضها الانفعالية وهيأتها المسماة بالمشخصات وكلامنا في الصورة من جهة أصل حقيقتها لا من جهة تأخرها عن المادة وافتقارها إليها فإنها ليست من تلك الحثية صورته بل هيئة ولا المادة من تلك الحثية مادة بل موضوعا وهكذا الحال في كل صورته ومادة حتى النفس والبدن فان النفس محصله للبدن وقواه من حيث اتصالها بالمبدء الفعال على نحو الشركة دون الاستقلال الا مع تمام الاتصال وحينئذ يستغنى عن البدن كل الاستغناء وهي قائمه بالبدن مفتقرة إليه في طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدء ومن جهة قصورها ونقصها هذا. ولنرجع إلى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبة الطبيعة إلى الصورة ومنه

يستفاد نسبته إلى النفس كما أو مانا إليه اما البسائط كالفلك وما فيه فان طبيعتها ونفسها

شئ واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شؤون ودرجات بعضها عقلية وبعضها نفسانية مدركه للجزئيات وبعضها طبيعية سارية في الجسم مباشره للحركة الدورية التي على نهج واحد من غير اراده بحسب هذه المرتبة أعني القوة السارية في الجسم وان كانت الحركة إرادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية ضربا من الاتحاد وهذه القوة القريبة من فعل حركة حادثه شيئا فشيئا متجددة حسب تجدد حركه كما سبق تحقيقه.

واما نسبتها إلى المادة فالتقويم بوجهه والتخصيص بوجهه والتنويع بوجهه كما علمت في مباحث المهية واما نسبته إلى حركه والسكون فالاستلزام والاستتباع من غير تحلل جعل مستأنف بينهما واما نسبتها إلى الاعراض ففي بعضها الإفادة و التحصيل وفي بعضها التهيئة والاعداد.

وأیضا فمن الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشئ فبعضها تابع للمادة كالسواد للزنجي وانتصاب القامة وحسن الشكل والخلقة وبعضها تابع للصورة كالذكاء والفرح وحسن الخلق بالضم وغير ذلك في الناس وقوه الضحك.

قال الشيخ في بيانه ان هذه الأمور وان لم يكن بد من وجودها ان يكون في مادة فان منبعها من الصورة ومبدئها وستجد اعراضا تتبع الصورة وينبعث منها أو يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج لها إلى مشاركه المادة وذلك إذا حقق لك في علم النفس.

أقول جميع الاعراض تابعه للصورة وهي منبعها ومبدئها الا ان الصور متفاوتة قوة و ضعفا وتجرد وتجسما وليس شان المادة الا القبول والانفعال فلا فرق بين عرض وعرض في ذلك

بل كل عرض نسبتها إلى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن

بعض الصور قريبه الذات من أفق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية فكذلك

الاعراض التابعة لها كالأشكال والألوان وبعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما  
الإنسانية

والفلكية فكذا الاعراض الناشئة منها.

ولما كانت تلك الصور العالية الشريفة حيثما وجدت وجدت معها في المادة  
صور وقوى متوسطة بينها وبين المادة المتوسطة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد منها  
في تلك المادة اعراض متفاوتة القرب والبعد منها فلأجل ذلك يقع الاشتباه فيقال  
لبعضها انها تابعة للصورة ولبعضها انها تابعة للمادة والتحقيق ما أشرنا إليه.  
وبالجملة فأعلى الصور ما لا مادة له أصلا لا بحسب الذات ولا من جهة أفعالها  
القريبة كالعقول القادسة فكذلك اعراضها التابعة لأنها المعاني الكلية والصفات العقلية  
كالعلم الكلي والقدرة التي ليس معها شوب تغير والإرادة التي هي عناية محضه  
لا التفات معها إلى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولها تعلق إضافي من  
جهة

أفعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية ونحوها وكذلك اعراضها التابعة كالعلوم  
الإنسانية المتغيرة والإرادات المتجددة.

وبعد هاتين المرتبتين صور قويه التعلق بالمواد شديده النزول إليها على  
طبقات متفاوتة في النزول وغايتها في النزول ما تكون سارية في جميع اجزاء المادة  
التي فيها على نسبه واحده من غير تفاوت كالطبائع الاسطقسية والمعدنية فإنها ذات  
اجزاء مقدارية كاجزاء الجسم وارفح منها قليلا الصورة النباتية فإنها ببعض اجزاء  
النبات اربط واعلق دون البعض فلها شئ من المادة كالأصل لا يبقى الصورة أعني  
النفوس النباتية بدونها فإذا قلع يجف النبات ويفسد كله ولها لشيء كالفروع إذا قطعت  
لم يفسد صورته الكل ما دام الأصل باقيا وأيضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية  
والتحليل والنفوس باقيه ضربا من البقاء وارفح درجه من صورته النبات صورته الحيوان  
فان بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاءا شخصيا.

وبالجملة فقد وضح غاية الوضوح ان قوام كل مركب نوعي طبيعي بصورته  
أو ما هو كالصورة أقوى وأكد من قوامه بمادته أو ما هو كالمادة حتى يصح ان يقال

طبيعة الشيء هي صورته وما أشد سخافة رأى طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التقويم على جانب الصورة متمسكين بحججه واهية هي انه لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء لكان السرير إذا غصن وصار بحيث يفرع غصنا وينبت فرع سريرا وليس كذلك بل يرجع إلى طبيعة الخشبية.

وهذا القائل كما ذكره الشيخ كأنه رأى أن الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظ ذاتها في كل تغير وكأنه لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا أيضا بين العارض والصورة ولم يدر ان مقوم الشيء يجب ان لا يكون منه بد عند وجود الشيء لا عند عدمه أيضا بل الصورة للشيء ما يجعل به الشيء هو ما هو بالفعل ومادته هي ما به يكون بالقوة فلا يفيد المادة وجود الشيء بالفعل بل إن أفادت فإنما أفادت قوة وجود الشيء لا غير.

الا ترى ان الطين واللبنات إذا وجدت كان للبيت وجود بالقوة واما كونه بالفعل فمستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورته البيت لا في مادة لاستغنى عن اللبنات وما يجرى مجريها فالحاجة لبعض الصور إلى المادة لنقص وجودها الشخصي وضعفها لا لأجل أصل حقيقتها النوعية.

وس يظهر لك في مباحث المعاد ظهورا أتم مما سبق في مباحث المثل الإلهية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صوري في عالم مقداري مجرد عن هذه المواد واستعداداتها وذلك العالم كله صورته بلا مادة والوجود فيه فعل بلا قوة و كمال بلا نقص وقرار بلا حركه ودوام بلا تجدد وحركه لا توجد في ذلك العالم أصلا لا فيها نصب ولا فيها من لغوب.

واعلم أن هيهنا ألفاظا مشتقة يستعملها أهل العلم فيقال الطبيعة والطبيعي وما له الطبيعة وما بالطبيعة وما بالطبع وما يجرى مجرى الطبيعي اما الطبيعة فقد يستعمل على معان متقاربة المأخذ عندنا وأليق ما يذكر منها ثلثه فيقال الطبيعة للمبدء الذي قد عرفتها أعني ما يباشر حركه والاستحالات

ومقابلاتها ويقال لما يتقوم به جوهر كل شئ ويقال طبيعة لحقيقة كل شئ وذاته.

واما الطبيعي فهو كل منسوب إلى الطبيعة وذلك اما ما فيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة فالأول هو المتصور بالطبيعة أو الذي للطبيعة كالجزم من صورته واما الثاني فالآثار والحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجانسه واما ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدء أعني الجسم المتحرك بطباعه والساكن بطباعه.

واما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الأول كالأشخاص الطبيعية أو بالوجود الثاني كالأنواع الطبيعية. واما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالأشخاص والأنواع الجوهرية أو لازما لها كالأعراض اللازمة والحادثة واما ما يجري مجرى الطبيعي فمثل الحركات والسكونات التي يوجبها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجه عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة.

فان الرأس المسفط والإصبع الزائدة ليس جاريا مجرى الطبيعي ولكنه بالطبع وبالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا لنفسها بل لعارض هو حال المادة بحسب كميته أو كيفية يقبل ذلك. حكمه مشرقية

اعلم أن الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية والأولى هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص والثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها إلى هذه الشخصيات نسبة الفاعل إلى فعله ونسبه الأصل إلى فروعته والكلي بهذا المعنى غير المهية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الأعيان بل تابعه في الوجود لوجود الأشياء التي تحمل هي عليها بل انما هي عينها في الوجود وغيرها



بحسب التصور عند التحليل واما الكلى الذي كلامنا فيه فهو صورته عقلية مجرد الوجود

والمعنى جميعا عن المواد الجزئية.

والشيخ قد أنكر وجودها في الأعيان حيث قال لا وجود الا للقوى المختلفة التي في القوابل ولم تكن النسبة متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبه إلى شئ واحد والنسبة إلى الشئ الواحد الذي هو المبدء لا يرفع الاختلاف الذاتي بين الأشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بأنفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لا في ذات المبدء تعالى. فإنه من المحال ان يكون في ذاته شئ غريب عن ذاته ولا في طريق السلوك إلى الأشياء كأنه فايض لكنه بعد لم يصل ولا له وجود في الأشياء متحد بلا اختلاف بل طبيعة كل شئ آخر بالنوع أو بالعدد انتهى.

أقول قد استقصينا الكلام فيما سبق في اثبات ان لكل طبيعة نوعيه صورته واحده عقلية في عالم المفارقات نسبتها إلى هذه الطبايع الجزئية نسبه الكمال إلى النقص ونسبه الأشد إلى الأضعف فلا نعيد ذكره.

والعجب أن الشيخ معترف بان للطبايع الجزئية غايات وان الغاية في تعاقب الأشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكلى ربما كانت كليه بحسب نوع وربما كانت كليه على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما في الأعيان ذواتا قائمه الا في التصور لا وجود الا للجزئي.

اما أحدهما فهو ما نعقله من مبدء مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ النوع والثاني ما نعقله من مبدء مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ الكل على نظامه. فنقول إذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلي مستقل في الأعيان فأى معنى لاستحفاظه في هذا العالم من جهة نسبه الجزئيات إليه وذكر أيضا في الإلهيات في فصل اثبات الغاية في حل شبهه من أبطل الغاية في أشخاص الكائنات التي لا ينتهى حيث لا ينتهى إلى غاية بهذه العبارة.

واما أشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة و

لكن الغاية الذاتية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان أو الفرس أو النحلة و ان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الواحد المشار إليه لان كل كايين فاسد فاستبقى بالنوع والغرض الأول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد.

لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من أن يكون أشخاص بعد أشخاص بلا نهاية فيكون لا تنهى الأشخاص غرضا على المعنى الضروري أقول ومن تأمل في كلاميه أحدهما ان لا وجود للطبائع النوعية مستقلة والاخر ان الغاية والغرض الأصلي في فعل المبدء الفاعلي هي الطبيعة النوعية دون الأشخاص الا على وجه التبع وعلى قسم من الضروري المذكور في موضعه لحكم بالاضطراب والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتي يؤمها القصد والغرض بالذات يجب أن تكون موجودة في الأعيان وجودا أقوى من وجود ما لا يؤمه القصد من الفاعل الا بالعرض وعلى وجه الاستتباع

فصل (٣)

في أن فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كليه أو جزئية ليس الا الخير والصالح لا الشر والفساد

قال الشيخ ان كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وإن كان غير مقصود في الطبيعة الجريئة التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه

أحدها لتخلص النفس عن البدن للسعادة في السعداء وهي المقصودة و لها خلق البدن وإذا اختلفت فليس بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار وليكون لقوم آخريين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فإنه ان خلد هؤلاء لم يسع للآخرين مكان ولا قوة وفي قوة المادة فصل للآخرين وهم يستحقون مثل هذا الوجود وليسوا أولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود.

فهذه وغيرها مقاصد في الطبيعة الكلية وكذا الإصبع الزائدة هي مقصوده في الطبيعة الكلية التي تقتضي ان تكتسى كل مادة ما تستعد لها من الصور ولا تعطل فإذا فضلت مادة تستحق الصورة الاصبعية لم تحرم ولم تضيع انتهى أقول فيه موضع

بحث من وجوه

أحدها ما مر من لزوم التدافع في كلامه حيث أثبت هيئنا وجود طبيعة كلية في الأعيان وقد أنكرها بعينه فيما مر.

وثانيها ان مثل الموت والفساد وما يجرى مجريهما غير منسوب بالذات إلى الطبيعة كلية كانت أو جزئية فان منشأ الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة إلى كمالاتها بحركاتها الجوهرية التي مرت الإشارة إلى ثبوتها فإذا انتقلت الطبيعة الجزئية من فطرتها الأولى إلى كمال صوري آخر وغاية ذاتية أخرى يطء الزوال على نشأتها الأولى لطريان نشأتها الأخرى قبل انها فسدت أو ماتت وليس الفساد و لا الموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل القصد بل الغرض على سبيل التبع. وثالثها ان الذي ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة الكلية من ايصال النفس إلى السعادة الأخروية مختص بالنفوس الانسانية ولا يجرى ما ذكره في النفوس الحيوانية

فضلا عن النباتية مع أن الموت أو الفساد لحقها أيضا من جهة الطبيعة.

ورابعها ان تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسب ما ذهب إليه هو وأكثر اتباع المعلم الأول عقلية صرفه فهي لا تحصل الا لجماعة من النفوس الانسانية

هي أقل عددا من البواقي والذي يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لا بد وأن يكون عاما أو أكثريا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس إلى تلك السعادة لزم ان يكون جميع الناس أو أكثرهم سعداء ولا يكون الشقي الا النادر منهم وليس الامر كذلك عندهم.

فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لذاتها إلى كمالاتها وغاياتها والتخلف عن البلوغ اما لقسر قاسر أو عروض قاطع أو قصور طبيعة وان حكمه عروض الموت ليست

مقصورة على البلوغ إلى السعادة وان السعادة العقلية غير مطلق الكمال والفعالية وان جميع النفوس المفارقة عن هذه الأبدان لها وجود آخر أشد وأكد من هذا الوجود وتأكد الوجود لا ينافي الشقاوة والنكال كما سيأتي بيانه في علم المعاد فصل (٤)

في موضوع العلم الطبيعي ومبادئه  
قد تقرر في علم الميزان وفي فن البرهان منه ان العلوم منها كليه ومنها جزئيه والمراد من العلم الكلى ما يبحث فيه أحوال الموجود بما هو موجود وعوارضه الذاتية التي تلحقه من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا مقداريا أو عدديا أو نوعا واقعا في التغير كالعلمين الآخرين أعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضع خاص جزئي.

فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحثية سواء كانت صورا أو اعراضا أو نسبا ويسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها إلى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفت فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات تصدر عنها ولا شك ان للأمور الطبيعية مباد وأسباب.

وقد ثبت ان العلم بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فلا سبيل إلى تحقيق معرفه هذه الأمور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفه مبادئها وأسبابها وتلك المبادئ لا يخلو اما مباد لكافتها ورمتها فيشترك فيها الجميع أو لبعضها دون بعض. اما التي تعم جميعها وتشترك فيها الكل وهي المبادئ لموضوعها المشترك ولأحوالها المشتركة فلا يمكن اثباتها إذا احتاجت إلى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمه صاحب العلم الكلى وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضعها وتصوير مهيتها آنية واما المبادئ التي لجزئي منها

من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد ان يفيد العلم الطبيعي اثباتها آنية ومهية معا. ثم إن الأشياء الطبيعية إذا كانت لها مباد عامه مشتركة وأخرى جزئية مختصه مثل مباد النمو والحس فطريق التعلم والتعليم فيها ان يتبدء في السلوك مما هو أعم وينتهي إلى ما هو أخص وهذا في مبادئ القوام والحد معلوم لكل من له أدنى بصيرة فإنك إذا أردت ان تعرف مهية الانسان بحدده وحقيقة فمعرفتك لجنسه وهو جزؤه المادي أقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العالم اعرف عند العقل من الخاص. ومن ارتاضت نفسه بالفلسفة الإلهية يعرف ان مبادئ الوجود أيضا كالفاعل والغاية أقدم تعرفا في ذاتها من معلولاتها وكانا قد أوضحنا هذا فيما قبل. وبالجملة المنهج الأشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي النازل من الأعلى إلى الأسفل ومن الأعم الأشمل إلى الأخص الأقل فمن أراد ان يعرف الأمور الطبيعية فينبغي له ان يأخذ أولا من مبادئ الطبيعة المشتركة إلى تلك الطبيعة و أحوالها ومنها إلى الطبائع المختصة وأحوالها من جهة مبادئها الغير المشتركة إذ الأمور العامة اعرف عند عقولنا من الأمور الخاصة. واما عند الطبيعة فان كانت جزئية فالشخص الجزى اعرف عندها من المعنى النوعي وبعده المعنى الجنسي فان المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان يوجد حيوانا مطلقا ولا جسما مطلقا بل إن يوجد أولا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا وهكذا إلى أن ينتهى إلى حقيقة خاصه جامع له لكل كمال في الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية (١) بالمعنى الذي حققناه فهو أولا وبالذات وجود ما هو أعلى وأشرف منها في الحيطه والجمعية ثم ما يليه على وجه التبعية واللزوم وهكذا إلى أن ينتهى في النزول إلى الجسمية والهولي.

---

(١) وهي الانسان الكامل الذي أوفى جوامع الكلم وحينئذ يكون طبيعة كليه وصوره مفارقة عقلية وهذا مسلك أنيق ومنهج دقيق يثبت به المثل الإلهية والصور المفارقة العقلية لأنواع الطبيعة حسب ما رآه الأفلاطن الشريف الإلهي موافقا لأستاذه سقراط كما سلف مستقصى فافهم. (إسماعيل ره)

فالمقصود في فعل الطبيعة ليس الا نحوا من الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف والحيطة والقصور وليس مقصودها كما زعمه بعض مهية كليه نوعيه كانت أو غيرها إذ المهية غير مجعولة ولا مقصوده بالذات كما سبق وانما المجعول والغاية في القصد من أي مبدء كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك في معنى نوعي أو جنسي أو غيرها للعقل ان يتصورها ويتوسل من تعرف بعضها إلى تعرف الاخر.

ولأجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص لان الذي يتفطن به أولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم كالجسمية وهكذا إلى أن ينتهي إلى معنى محصل كامل نوعي ولذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفه العمومات وأوائل المفهومات التي لا كمال معتد به فيها وانما يتميزون بان بعضهم يعرف

الخصوصيات وينتهي إلى النوعيات ممعنا في التفصيل. وهذا الامعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء إلى أن يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقلية وجودية وذواتا كاملة نورية هي مبادئ النوعيات و هذا هو الطرف الأعلى من الكمال وهو النتيجة الكبرى من معرفه المعاني العامة والخاصة.

ولذا قيل المعرفة بذر المشاهدة وهذه المشاهدة غير الاحساس لان حصول الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات والمخصصات والمشاهدة بعد ذلك وربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها

المعاني الفصلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات أو حصل الجسم النامي ووقف عليه دون معرفه الحساس حتى يعرف معنى الحيوان.

فإذا انتهت المعرفة إلى الطبائع النوعية وأحوالها وقف النظر البحثي وليس بعده الا المشاهدة الحضورية للطبائع العقلية والصور المفارقة واما معرفه الطبائع

الجزئية فليس يبالي العقل بما يفوته من معرفتها لان وجودها انما هو كمال للموضوع الجسماني وليس كمالا للموضوع العقلي  
فصل (٥)

في تعديد المبادئ التي للطبيين ان يأخذوها على سبيل المصادرة والوضع

اعلم أن الأشياء الطبيعية مباد وأسباب سنشير إليها اما مهية الموضوع أعني الجسم الطبيعي من حيث قبوله للتغير فهي كأنها مركبه من معنى الجسم الطبيعي و الحثية المذكورة واما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيق مهيته واما معنى حركه و التغير فهو أيضا قد علم واما المبادئ فللجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجزم من مهية الموضوع للعلوم الطبيعية مباد وله من حيث هو كائن الجوهر فاسد بل متغير في الجملة زيادة في المبادي.

فالمبادئ التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصله في ذاته وهويته وهو اثنان أحدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهئة للسرير فالأول استعداد محض يسمى هيولي وموضوعا ومادة وعنصرا وأسطقسا كل اسم بحسب

اعتبار معنى آخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث يصح ان يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على زوايا قوائم وهي أيضا أضعف الصور وجودا ووحدته يبقى مع  
أحاد التشكلات والتكمات وكل من هذين كما هو مبدء للجسم بما هو جسم كذلك

مبدء للجسم الذي هو نوع من أنواع ذلك الجسم.  
لان سائر الصور التي للطبيعات التي هي مبادئ أجناسها وأنواعها لا تنفك عن مقارنه الجسم الطبيعي مطلقا فيكون المادة الأولى التي هي أحد مبادئ الجسم التي منزلته من الجسم

منزله الخشب من السرير نسبتها إلى الأجسام ذوات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهرًا إذا  
نظر إلى ذاتها غير مضافة إلى شئ من الصور بل خاليه عنها لكن من شأنها ان يقبلها

مجتمعه أو متعاقبة سواء كان ذلك من شان طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها وحده

الا وحده ذهنية غير متحققه الوقوع في الأعيان بصفة الوحدة أو من شان طبيعة شخصية لها هي بصفة الاشتراك للجميع مجتمعه أو متعاقبة واقعه في الأعيان على اختلاف المذهبين.

والذي سبقت الإشارة إليه ان وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذي هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للأشياء وذلك لفرط نقصان وجودها في ذاتها خاليه عن الصور فيكون في طبيعتها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور ان

يكون لها مناسبة ما إليها بالنقص والتمام والضعف والشدة والغنى والفقر كأنها رسم فيها وظل وشبح وخيال ومن الصور ويكون الصورة هي التي يكمل الجوهر المادي لوجودها جوهرًا آخر بالفعل بعد ما كان بالقوة.

فاذن ينبغي ان يوضع الطبيعي ان للجسم بما هو جسم مبدئين قريبين ذاتيين أحدهما هيولي والاخر صوره ان شئت صورته امتدادية مطلقة وان شئت صورته كمالية بعدها من صور الأجسام وان شئت صورته عرضية كما في الأصناف الجسمانية كالأبيض و

الماشي والضاحك وليوضع ان الهيولى الأولى لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور الجرمية

بل كل هيولي بما هي هيولي لا تجرد عن الصورة التي تقومها قائمه بنفسها ويكون الصورة التي تزول عنها لولا أن زوالها انما هو مع صورته أخرى موت عنها ويقوم في التقويم مقام الأولى لبطلت الهيولى.

لست أقول إن تقويم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقويم السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة ينحفظ وحدتها الذاتية بأي تحصل جاء من الصور وينبغي ان يوضع أيضا للطبيعي آخذا من الفلسفة الأولى والعلم الكلى ان كل صورته اخذت تماما لحقيقة نوع من الأنواع لا يجوز تبديلها إلى صورته أخرى نوعيه والنوع هو النوع الأول ولا إلى شخصية أخرى مبائة الوجود و الشخص هو الشخص الأول بل يفسد.



وهذا بخلاف كل جوهر اخذ مادة لنوع أو لشخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبديلها والنوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقيه بحالها ولأجل هذا لا يجوز حركه في الجوهر الصوري ويجوز في الجوهر المادي ولأجل ذلك لا يجوز حركه الصورة الجسمانية ولا المقدار الجسماني في الكم لأنه بما هو نوع مقداري لا بد له من بقاء صورته الامتداد المعين فيه وبقاء الموضوع شرط في حركه والمتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه.

ويجوز هذه حركه على ما هو كالصورة المقيمة لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فإنها ما دامت باقيه بالعدد يكون تلك الحقيقة باقيه بالعدد وان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فان جسمية ما ومقدارها ما يكفي لان يكون جزء ماديا لحقيقة معينه من النبات و هكذا قياس نوع من أنواع الحيوان في جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا أو نوعا مع بقاءه بالشخص ما دامت صورته الحيوانية المعينة أعني نفسه باقيه بالعدد. فهذا هو الكلام في المبادئ الداخلة في قوام الجسم وللأجسام مباد أيضا فاعليه وغائية والفاعل هو الذي طبع الصور التي للأجسام في مادتها تقوم المادة بالصور وجودا وقوم منهما المركب مهية تفعل صورته في مادته وذلك المركب يفعل ما يفعل صورته وينفعل عما ينفعل بمادته والغاية هي التي لأجلها طبعت هذه الصور في المواد والكلام ههنا لما كان في المبادئ المشتركة فيكون الفاعل المأخوذ ههنا فاعلا مشتركا وكذا الغاية المعتبرة ههنا هي الغاية المشتركة.

قال الشيخ في الشفاء والمشارك فيه ههنا يعقل على نوعين أحدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا أو لا يترتب عليه سائر الأفاعيل كالذي يفيد المادة الأولى الصورة الجسمية الأولى إن كان شيء كذلك على ما تعلمه في موضعه فيفيد الأصل الأول

ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركا فيها بأنها الغاية التي تؤمها جميع

الأمر الطبيعي ان كانت غاية كذلك على ما تعلمه في موضعه.  
فهذا نحو والنحو الاخر ان يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم  
كالفاعل الكلي المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للأمر الجزئية  
والغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية لا الأمر الجزئية.  
أقول فيه بحث اما أولا فلان الذي ذكره أولا في تبين الفاعل المشترك مما ليس  
له وجه صحه فان الصادر أولا من المبدء الفاعل في هذا العالم ليس هو الجسمية  
المشتركة ثم الصور الكمالية النوعية بل الطبايع الخاصة الكمالية أقدم صدورا وفعلا  
من الأمور الجنسية.

كيف وقد حقق في مقامه ان الذي يجرى مجرى الصور مقوم للذي يجرى  
مجرى المادة وأيضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور  
النوعية لم يكن الصور صوراً بل كانت اعراضاً لاستغناء الجسمية عنها في الوجود.  
واما ثانيا فلان الغاية على المعنى الذي يكون بإزاء الفاعل بهذا المعنى يلزم  
ان يكون أحسن الغايات لأنه يلزم ان يكون غاية للجسمية أولا ولغيرها بتوسطها  
كما أن الفاعل كذلك.

واما ثالثا فلانه قد صرح الشيخ في الإلهيات في فصل القوة والفعل بان ما  
بالفعل دائما أقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة وأيضا أبطل في موضع آخر  
منها في فصل تكون الأسطقسات كون الوجود أولا للجسم وليس له في نفسه إحدى  
الصور المقومة غير الصورة الجسمية ثم يكتسب سائر الصور.

واما رابعا فلان الذي ينبغي ان يوضع للطبيعي من أحوال المبادئ يجب ان  
لا يكون مبحثا عنه في علمه فعلى هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو  
الذي ذكره ثانيا لا يجوز أيضا ان يكون من المبادئ التي يتسلمه الطبيعيون على  
وجه المصادرة.

فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية المشتركة على نحو آخر

غيرهما وإن كان قريبا من النحو الذي ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك وهو الذي يتدى منه وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط وان الغاية المشتركة هي التي ينتهى إليها ولأجلها وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط وميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد أو كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الأمور الطبيعية أيضا أو كان مقصور الفعل على تلك الأمور فهو فاعل مشترك لجميع الأشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا أو متعددا وكذا القياس في الغاية المشتركة بما هي غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر أولا من الفاعل المذكور هو أشرف الطبائع النوعية المتعلقة بالأجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها في التقدم حسب تفاوتها في الكمال ثم النفوس التامية من أكملها إلى أنقصها. ثم الطبائع المعدنية ثم الأسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة والعائد إليه في الانفعالات الاعدادية الزمانية في سلسلة الرجوع الصعودي على العكس من الترتيب الأول الصدوري النزولي فيبتدى الوجود من الأخص فالأخص كالصور الجسمية والعنصرية إلى الأشرف فالأشرف كالنفوس وما بعدها.

والفرق بين وجودي النظيرين في كل مرتبه مما يحتاج إلى كلام مشبع لا يناسب هذا الموضوع وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار إليه خارج عن عالم الطبائع الماديات والمتغيرات واما انه واحد في ذاته أو كثير واجب أو ممكن فمما تبين في موضع آخر ليس على الطبيعي ان يبرهن عليه ولا أيضا وجب عليه ان يضعه ويتسلمه.

واما ان المبادئ المشتركة في الأجسام الطبيعية هي هذه الأربعة فعليه ان يضعه وهو مبرهن عليه في الفلسفة الأولى واما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير أو المستكمل أو الكائن الفاسد فان له زيادة مبدء فان كون الشيء متغيرا تغيرا طبيعيا أولا وان يصير بصدد الاستكمال كمالا ذاتيا أو عرضيا أو كائنا وإن كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كائنا أو حادثا

غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد وأن يكون فيه شيء ثابت هو المتغير وصفه كانت موجودة فعدمت وصفه كانت معدومة فوجدت.

ومعلوم انه لا بد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من أن يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير إليه وصوره حاصله وعدم سابق لها مع الصورة الزائلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات الأشياء معلوم لأكثر الناظرين.

واما نحن فبفضل الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبائع المادية على وجه لم يتيسر لاحد بعد المعلم ومن يحذو حذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية

تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل منها بالوجود. فعلى هذا يجب ان يكون العدم معدودا من جملة المبادئ المقومة للكائنات فان العدم شرط في كون الشيء متغيرا وإذا كان التغير في جوهر الشيء وقوامه كان للعدم شركه في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدء بمعنى انه لا بد منه في وجود الشيء.

ولو نوقش في اطلاق اللفظ وقيل المبدء هو الذي لا بد من وجوده في وجود شيء فلا مبالاة لنا في ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبدء المحتاج إليه فالعدم لا بد من اخذه في تحديد المتغير المستكمل وكذا لا بد من اخذ الصورة (١) فيه على أن هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كأنه عدم شيء مع تهيؤ واستعداد في مادة معينه فان الانسان لا يتكون عن كل لا انسانية بل لا انسانية في قابل الانسانية لكن الكون باعتبار الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة. وقد يقال إن لشيء كان عن الهيولى وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال

---

(١) بخلاف المادة فإنه لما كان الشخص مع تبدل المادة باقيا بعينه علم عدم مدخلية المادة في الشخص فلا يؤخذ في تحديد الشيء فتدبر. (إسماعيل ره)

ان السرير كان عن الخشب أو كان عن اللا سرير.  
واعلم أن في كثير من المواضع يصح ان يقال إنه كان عن الهيولى وعن العدم  
وفي كثير منها لا يصح ودائما يقال كان عن العدم فإنه لا يقال كان عن الانسان كاتب

و  
السبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصوره كمالية يوجب وجودها  
فساد الصورة الأولى أو حاله وجودية لها.

فالأول كالنطفة إذا تكون عنها انسان حيث تزول عنها صوره النطفية.  
والثاني الخشب إذا تكون عنه سرير فإنه وان لم يزل عنه صوره الخشبية مطلقا  
لكنه قد خلا عن صوره ما وتشكل ما بالنحت والنجر وبعضها ليس فيه استكمال  
بصوره يقتضى وجودها زوال شئ من الهيولى كالانسان إذا صار كاتباً فان الانسانية  
باقية فيه بذاتها وصفاتها الوجودية ففي الضرب الأول من الموضوعات والهيوليات  
يقال فيها عن بمعنى بعد وفي الضرب الثاني إذا استعمل لفظه عن أو لفظه من كان على  
معنى آخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج والعفص مداد.

وتفصيل هذا المقام يطلب في الشفاء والذي لا بد ان يعرفه الرجل العلمي ان  
جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان ينتقل مادة الشئ من صورته إلى صورته كمالية  
فان الصورة الأولى وان زالت من حيث وجودها الناقص لكنها لما اشتدت واستكملت  
فهي كأنها باقية من حيث السنخ والذات فيجوز استعمال لفظه من أو عن بحسب  
كل من المعنيين وبعض التغيرات الغير الطبيعية أيضا يجرى هذا المجرى كالانسان  
إذا صار كاتباً فصح فيه الاعتباران بخلاف البعض كالسرير إذا تفرق أو الانسان إذا  
هرم والحيوان إذا مات.

فان الهرم والموت وأشباههما ليست عندنا من الغايات الذاتية التي توجبها  
التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضروريات التابعة للاستكمالات فيجوز عدها  
من الأمور الغير الطبيعية كالاتفاق والقسر ومما ذكره القدماء في مثل هذا الموضوع  
حال شوق الهيولى إلى الصورة وتشبيهها بالأثني وتشبيه الصورة بالذكر.

قال الشيخ وهذا شئ لست افهمه.  
أقول قد مر الكلام منا في مباحث العلل في تصحيح هذا الدعوى وإذا أريد  
من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية بقواها الحسية  
المستكملة بالنفوس بل يشمل العقل الهولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في  
اثبات التشوق للمادة إلى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير اشكال.

#### فصل (٦)

في كيفية كون هذه المبادئ المقارنة أعني المادة والصورة  
والعدم مشتركة

اما الهيولى فالمشهور من رأى الفلاسفة انه لا يوجد هيولي مشتركة لجميع  
الصور الطبيعية بناء على أن الأجسام  
منها ما هي قابله للكون والفساد.

ومنها ما ليست بقابله للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولي  
مشتركة تارة تقبل صور الكائنات الفاسدة وتارة تقبل صور ما لا يفسد في طباعها  
ولا له كون هولاني فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولي مشتركة لمثل  
الأجسام الكائنة الفاسدة التي يفسد بعضها إلى بعض ويتكون بعضها من بعض لا  
لجميع

هذا ما ذكره الشيخ.

أقول ما الذي ذكره من الفرق ان بعض الأجسام مبدعة وبعضها كائنة  
فاسده.

فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلي ان  
يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئاً واحداً صالحاً في ذاته  
لقبول كل صورته لكن بعض الصور في نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد وبعضها  
في نفسها مما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة

المادة.

والذي يقوى هذا الظن ان الهيولى الأولى في نفسها ليست الا قوه لقبول الأشياء من غير تخصص لها في ذاتها والا لكانت مركبه من قوه وفعلية ومادة وصوره فلا تحصل

لها الا بالصور ولأجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصور اتحادية على انك قد علمت في مباحث حدوث العالم ان صوره الأفلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسده واما طبائعها الكلية فليست مادية بل عقلية واما المبدء الصوري المشترك.

فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد في الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية وقد أشرنا إلى فساده (١).

والعجب أن الشيخ لم يجوز كون الهيولى واحده مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع أن أول ما يتحصل به الهيولى عنده هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور ونسبه الصورة الكمالية النوعية إلى الجسمية هذه النسبة فكيف لم يصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية وقد صار موجبا لاختلاف الهيوليات مبطلا لا شراكها للكل على أن الهيولى ضعيفه الوجود لا يقدر في وحدتها الشخصية كثره الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فإنها تتبدل بالاتصالات والانفصالات و غيرها من الأسباب.

فالحق ان المبدء الصوري المشترك بين الأمور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون وفساد واتصال وانفصال بل لأنسب الصور في أن

يكون مبدء صوريا مشتركا هو ما جعله جماعه من الحكماء المتقدمين حيث

---

(١) حيث قال فإن كان تصرف الأجسام في الكون والفساد انما هو في وراء الصورة الجسمية حتى يكون مثل الصورة الجسمية التي في الماء إذا استحال هواء باقيه بعينها فيكون للأجسام مبدء صوري على هذه الصفة مشترك بالعدد وبعده مباد صورية يخص كل واحد منهما. (منه ره)

اخذوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحد هي نفس الكل وصوره الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الأعظم جسما واحدا مشتملا على جميع السماويات له حركة واحده دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع إذا روعي فيها ترتيب ونظام بين الأشرف والأخس والألطف والأكثف لا يقدر في الوحدة الشخصية بصوره الجميع كانسان الذي هو عالم صغير.

ثم قال الشيخ ولو كان للأجسام مبدء صوري مشترك بهذه الصفة لكان مداوم الاقتران بالهيولى ولا يكون ولا يفسد بل متعلق أيضا بالابداع.

أقول قد علمت فيما سبق ان كون الشئ دائم الاقتران بالهيولى يناقض كونه ابداعى الوجود غير كائن ولا فاسد فان الهيولى عبارة عن امر حامل لقوه وجود الشئ وامكانه الاستعدادى ثم لحدوثه وكونه حتى لو كان الشئ مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهيولى ومثل ذلك الشئ صورته محضه إذ كل ما يتعلق وجوده

بالهيولى فلا بد ان يكون للعدم شركه في قوام وجوده فإنه لا يحصل الا بالحركة و الزمان فلا يكون ابداعيا.

واما الذي قررناه من الصور في أن يكون مبدء صوريا مشتركا فينبغي ان يكون لذاته جهتان إحداهما عقلية حاصله بالابداع والأخرى طبيعية متعلقه بالهيولى والكون والفساد

والنفس الفلكية من هذا القبيل فإنها من حيث جوهرها العقلي صورته ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقه الوجود بالهيولى سارية فيها كائنة فاسده.

واما العدم فلا يجوز ان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الأول من النحويين المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شئ من شأنه ان يكون وهو معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل عند وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من النحويين المذكورين للاشتراك فلا شبهه في أن المبادئ الثلاثة مشتركة بهذا المعنى إذ يصدق على كل من الحوادث والكائنات والمتغيرات ان له هيولى و



صوره وعدما.  
وهذا المفهوم الكلى المشترك يقال إنه لا يكون ولا يفسد على نحو ما يقال  
للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ما قرره الشيخ.  
وأقول قد أشرنا سابقا ان الأشياء المتجددة الوجود هي بحيث يكون  
وجودها يخالط عدمها ويتشابك فيها الوجود والعدم وان لعدمها حظا من الوجود و  
لوجودها حظا من العدم إذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الآخر ووجود  
ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل جزء هو فساد الاخر وفساده كون الاخر.  
وبالجملة الكل كما أن له وجودا للكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم  
عن الكل في ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال المكاني للجوهر المقداري المسمى  
بالقار

الوجود في نسبه وجود كل جزء مكاني منه إلى عدم الجزء الآخر المكاني ونسبه  
وجود الكل إلى عدم الكل مقيسين إلى كل المكان.  
وقد علمت أن نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلتا الحثيتين  
فاذن لو كان لمجموع العالم الجسماني صورته واحده مشتركة كما جوزها الشيخ  
لم يبعد ان يقال إن له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الأول أيضا وإن كان ذلك العدم  
متضمنا  
لاعدام كثيره لا تحصى.

ثم قال الشيخ ان لهذا العدم نحوا من الكون أيضا بالعرض ومن الفساد  
أيضا بالعرض فكونه هو ان يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة وفساده  
ان يحصل الصورة فلا يكون حينئذ العدم موجودا ولهذا العدم عدم بالعرض كما أن  
له وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس إليه  
بل ذلك يعرض له باعتبار وقوام هذا العدم ووجوده هو بنفس القياس إلى  
هذه الصورة.

أقول هذا الذي افاده من أن للعدم كونا وفسادا بالعرض انما يجرى في  
حوادث قاره الوجود دفعية الحصول وأنت تعلم أن في الوجود أشياء متدرجة الكون

غير مستقره الذات كالحركة والزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعية عندنا فاذا العدم في مثل هذه الأشياء كالوجود في أن له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده وبه فساده الذي قبله ولأن وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق.

ولأجل ذلك يعد العدم من المبادئ لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة متجددة الوجود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعدام متصل بعضها ببعض فللعدم أيضا كون متصل وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما أن كون الصورة هو فساد العدم. فليس لأحد ان يقول إن اطلاق العدم على هويه الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازي بالعرض فان التدرج في الوجود لا يحصل الا بالتدرج في العدم فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا وفسادا بالذات نعم اطلاق الكون والفساد على الصورة بما هي صورته أولى من اطلاقهما عليها بما هي عدم.

ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادئ الثلاثة أعني المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في افراد كل منها بلا شبهه ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول إن كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة التشكيك كدلالة الوجود والمبدء وذلك لان تحت كل منها أموراً شتى يختلف في معنى تلك المبدئية بالتقدم والتأخر والأشد والأضعف فلجميع ما يقال إنها هيولي طبيعة مشتركة في أنها امر هو بالقوة لشيء آخر فقد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً وقد يكون بعيداً وقد يكون قريباً.

وكذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة إذ المراد من الصورة في هذا المقام ما به يخرج الشيء من القوة إلى الفعل سواء كان جوهرًا أو عرضًا وجميع ما يقال

انه عدم فهو لا وجود صورته بالمعنى المذكور ولا شك في أنه في التقدم والتأخر و الشدة والضعف مقيس إلى الصورة.

ثم لا يخفى ان النظر ههنا في مبدئية الصورة والاعتبارات التي فيها انما يتصرف إلى حيثية كونها جزء وبحسب انها أحد جزئي الكائن الا انها مبدء فأعلى وان جاز ان يكون مبدء افاعليا للجزء الاخر أو لهيئة أو لحركة.

ثم إنه قد مرت الإشارة إلى أن الطبيعي لا اشتغال له بالمبدء الفاعلي والغائي المشتركين بالنحو الأول ولا بالنحو الاخر أيضا من حيث اشتراكهما وعمومهما وإن كان

يبحث عن افراد كل منهما واما الفاعل المشترك أو الغاية المشتركة بالنحو الأول لطائفه من الأمور الطبيعية لا للجميع فللطبيعي بحث عنهما

فصل (٧)

في أن أي العلل ينبغي ان يكون أشد مطلبا واهتماما للطبيعيين لا شبهه في أن صورته الشئ أحق بان يطلب من مادته لأجل تقرير مهيته لما علمت من أن بها يكون الشئ هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوة وكذا لا شبهه في أن كلا من الفاعل والغاية للشئ أولى بالاهتمام به لتحقيق وجود ذلك الشئ من مادته واما الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون أقدم من طلبهما.

ولهذا قيل في علم البرهان ان مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما أشرف منالا وأعلى مرتبه من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هما تمام وجود المعلول كما أن الصورة تمام مهيته ومعناه وتمام الشئ هو ذلك الشئ مع امر زائد هو كماله فبالصورة فقط لا يتم وجود الشئ ما لم يحصل معه فاعله وغايته فالمادة انقص العلل اهتماما.

وأكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد دون الصورة والطالبين

للأجساد دون الأرواح وان كانت تلك المواد صوراً لمواد هي أحسن منها وجوداً  
وحكى الشيخ

في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة رفضاً كلياً واعتقد ان المادة  
هي التي يجب ان يحصل ويعرف فإذا حصلت فما بعد ذلك اعراض ولو احق غير  
متناهية لا تضبط ويشبه ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة  
المجسمة المنطبعة دون الأولى فكأنهم عن الأولى غافلون يعنى لو تفتنوا لعلموا ان  
الذي

حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهي بالحقيقة صورته.

قال وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصناعات وقايس بين الصناعة الطبيعية النورية  
وبين الصناعة المهيئة فقال إن مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد والغواص وكده  
تحصيل الدر وما عليهما من صورتها والذي يظهر لنا فساد هذا الرأي افقاده إيانا  
الوقوف على خصائص الأمور الطبيعية ونوعياتها التي هي صورتها ومناقضة  
صاحب هذا المذهب نفسه فإنه ان أقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة  
فقد قنع من العلم بمعرفة شئ لا وجود له بل كأنه امر بالقوة ثم من أي الطريق يسلك  
إلى ادراكه إذ قد اعرض عن الصور والاعراض صفحا وهي التي تجر أذهاننا إلى اثباته  
فإن لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة ورام للهيولى صورته كالهوائية و  
المائية وغير ذلك.

فما خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط الحديد ليس الحديد  
بموضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الأجسام المعدنية التي يكتب عليها بالحفر  
والتدوير وفعل ذلك هو صورته صناعته ثم تحصيل الحديد غايته وهو موضوع لصناعات  
أخرى وبالجملة طلب كل شئ فهو بالحقيقة طلبه بما هو صورته لا بما هو مادة.

ثم قال وقد قام بإزاء هؤلاء طائفة أخرى من الناظرين في علم الطبيعة فاستخفوا  
بالمادة أصلاً وقالوا انها انما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الأول  
هو الصورة وان من أحاط بالصورة علماً فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة الا على  
سبيل شروع فيما لا يعنيه.

قال وهؤلاء مسرفون في جهة اطراح المادة كما أولئك في جهة اطراح الصورة فقد يقنعون بان يجهلوا المناسبات التي بين الصور والمواد إذ ليس كل صورته مساعده لكل

مادة ولا كل مادة ممهدة لكل صورته وإذا كان العلم التام الحقيقي هو الإحاطة بالشئ كما هو

وما يلزمه وكانت مهية الصورة النوعية مفتقرة إلى مادة معينه فكيف يستكمل علمنا بالصورة

ثم قال ولا مادة أعم اشتراكا فيها وابتعد عن الصورة من المادة الأولى وفي علمنا بطبيعتها أو انها بالقوة كل شئ يكتسب علما بان الصورة التي في مثل هذه المادة اما واجب

زوالها بخلافه أخرى غيرها أو ممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج

في استتمام صناعته إلى أن يكون محصلا للإحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة مكتسبه علما بما هو هويه الشئ بالفعل أكثر من المادة والمادة مكتسبه العلم بقوة

وجوده في أكثر الأحوال ومنهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشئ أقول ليس اسراف هؤلاء في اطراح المادة مثل اسراف أولئك في اطراح الصورة بل ما ذكروه لا يخلو

عن وجه قوه.

وان الذي ذكره الشيخ من افتقار مهية الصورة إلى مادة معينه ليس بمسلم فان مهية الصورة

بحسب مطلق وجودها مقومه لتلك المادة كما أن مهية الصورة الجسمية مقومه لوجود المادة

الأولى وانما حاجه الصورة إلى مادة مشتركة أو معينه هي بسحب تشخصات افرادها ولوازم

هوياتها واما بحسب مطلق وجود مهيتها بما هو وجود تلك المهية الصورية فلا حاجه إلى مادة من المواد أصلا.

كيف وقد أقمنا البرهان على أن لكل من هذه الصور الطبيعية نحو من الحصول مجردا عن المواد ولو احققها فمن أطرح المادة في تحصيل العلم بمهية كل من الأنواع الطبيعية من حيث مهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الخارجية فلم يبعد عن الصواب

كثير بعد وذلك لان معرفه الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية

لان مطالبها يجب أن تكون ثابتة غير متغيرة.  
نعم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص لطبيعة نوعيه على الوجه الكلى

كان من المطالب وحينئذ يكون البحث حريا بان يكون جامعا لطرفي المادة و الصورة معا.

ثم نقول إن ما ذكره من أن لا مادة أعم اشتراكا فيها وابتعد عن الصورة من الهيولى الأولى وفي علمنا كذا وكذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بصده فان البحث

عن أحوال المادة الأولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شئ وانها واحده أو متعددة وان وحدتها أي نوع من الوحدة أو غير ذلك يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هي مادة فان الهيولى أيضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة والصورة أعني جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للأشياء فصلها وكذا كونها بالقوة كل شئ هو فعليتها التي بها تمت نوعيتها البسيطة.

فان البحث عن كون الهيولى قوه محضه في بابها ليس يجب ان يكون بحثا عن شئ من الأنواع التي ركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسماني وقع البحث عنه

وعن أحواله من غير أن يقع الالتفات إلى جانب مادته الأولى فلو كان معرفه المادة لكل نوع

مما يجب البحث عنها في معرفه ذلك النوع لاستحال لاحد من الناس معرفه شئ من أنواع

الأجسام في الكمال الا لمعرفة الهيولى الأولى والمراجعة إليها والامر على خلافه. كيف وكثير من الحكماء السابقين أنكروا ان يكون لها حقيقة والذي سنح بالبال في هذا المقام ان يقال إن الأنواع المادية بما هي واقعه في عالم التغير وحركة متقومة بالعدم

والحدوث وحركه والكمال فهي لا محاله لا بد ان يكون لها جهة قوه وجهه فعليه فاذن ينبغي

للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبي نقصه وكماله وجهتي قوته وفعليته ومادته وصورته

لان صورته صورته شئ تحرك نحوها واستكمل بها.

فصل (٨)

في معرفه كيفية تركيب الجسم الطبيعي عن مادته وصورته الحق عندنا موافقا لما تفتن به بعض المتأخرين من اعلام بلدتنا شيراز حرسها الله وأهلها ان التركيب بينهما اتحادي بيان ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين

إحديهما ان الموجودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون بوحدته عين معاني كثيرة لا يوجد تلك المعاني برمتها في غيره الا متفرقة وبعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الأول الانسان إذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيتها ان التركيب قسمان أحدهما ان ينضم شئ إلى شئ آخر يكون لكل منهما ذات على حده وفي المركب كثره بالفعل كتركيب البيت من اللبنة ومثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت واما اعتباري كالحجر الموضوع بجانب الانسان واما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم. والثاني ان يتحول شئ في ذاته إلى أن يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحده فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين إذا صار حكيما وبالجملة كل مادة طبيعية إذا تصورت بصوره جوهرية والتركيب في هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا.

وهذا لا ينافي قول الحكماء ان هذا المركب اجزؤه خارجية ولا يبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا المركب يجوز لبعض اجزائه ان ينفرد في الوجود أي الذي يازاء الجنس من الذي يازاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط.

الا ترى ان اللونية لا يمكن وجودها مفارقه عن قابضية البصر ومفرقته بخلاف الحيوانية إذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم النامي إذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحياة والحس.

والحجة على هذا الاتحاد كثيرة أحديها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ان جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث المهية.



وبالجمله كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما أشرنا إليه من حيث إن للعقل ان يحلل هذا الواحد الطبيعي إلى جزئين واعتبر كلا منهما غير الاخر نظرا إلى أن أحد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه لا ان لهما وجودين في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور إذ البرهان يكذبه أو نظرا إلى شئ آخر وهو ان يكون امر واحد له معنيان جنسي وفصلي ثم انعدم ذلك الامر من حيث إنه عين أحدهما ويبقى من حيث إنه عين الاخر فالنظر الأول في التغيرات الاستكمالية الطبيعية والثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية.

مثال الأول الحبة إذا صار نباتا والنفطة إذا صارت حيوانا  
مثال الثاني الشجر إذا قطع أو قلع والماء إذ صار هواء فالشجر إذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث إنه عين النامي ويبقى من حيث إنه عين الجسم وكذا الكلام في الماء إذا صار هواء انعدم من حيث إنه ماء ويبقى من حيث إنه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية

تحليلية عقلية أيضا كما في البسائط الخارجية لا انها ذوات متعددة في الخارج. إذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يجر صدق إحديهما على الأخرى باي اعتبار اخذت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع ان يحمل إحديهما على الاخر ويقال هو هو أو يقال المجموع منها هو هذا الواحد أو ذاك الواحد وان فرض بينهما أي ارتباط أمكن يشهد بهذا بديهة العقل لكن المادة تحمل على المركب المذكور إذا اخذ بوجه كما علم في موضعه.

وصرح به أكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه فيكون عين المركب وكذا الصورة تحمل عليه وكل منهما يحمل على الأخرى فالكل واحد لا محاله.

الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصله بالفعل في المواليث الثلاثة مثلا

ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا كانت الصورة الياقوتية حاله فيها لان حلولها في

مجموع الاجزاء حلول السريان كما أطبق عليه جمهور مثبتتها ولو كانت الصورة الياقوتية

حاله في الجزء الناري وهو حينئذ نار بالفعل يكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو محال ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الأربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الاجزاء العنصرية ليست حاصله بالفعل كان أي جزء انفرض فيه وإن كان في غاية الصغر ياقوتا فإذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصله بالفعل في المواليث الثلاثة لم يكن تركيب المواليث منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل.

فان العناصر تنقلب أخلاطا والأخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقه وهكذا إلى أن تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثره في نفس الامر (١) بل كل واحد من الغذاء واجزائها امر واحد

طبيعي لا كثره في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه

إلى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صور له باعتبار وفصل باعتبار ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من أن الهيولى والصورة واحده بحسب

الذات متعددة بحسب المعنى.

الحجة الثالثة ان مادة الشئ هي التي بها يكون الشئ بالقوة وصورته هي التي بها تصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشئ بعينها ذلك الشئ ولذلك حكموا بأن الهيولى قوه محضه لكل شئ.

قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الإشارات وظاهر ان الشرف والبراء ه عن القوى مرتب في صنفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين إلى الهيولى الأولى والتي

(١) فيكون التركيب انضماميا وإذا لم يكن في المركب كثره في نفس الامر فيكون التركيب اتحاديا. (إسماعيل ره)

وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي نهاية الخسة.  
وكذا ما ذكره الشارح القديم في شرحها من قوله لان الهيولى شئ بالقوة  
متى حصلت فهي الجسم وما ذكره بهمنيار في إلهيات كتاب التحصيل ان الهيولى شئ  
ليست في موضوع فهي اذن جوهر والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من  
الأشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة.  
كيف ولو كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر لم  
يصح تعريف الصورة بأنها مهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بأنه مهية البيت  
لكنهم عرفوا  
الصورة بأنها مهية الشئ التي بها هو هو كما عرفها الشيخ في الشفاء بها حيث قال إن  
لكل  
جسم طبيعة ومادة وصوره وأعراضا وصورته هي مهيته التي بها هو هو ومادته هي  
المعنى  
الحامل لمهيته وأما إذا كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتا واحده صح  
تعريف  
صوره الجسم بمهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الأمر ان يجوز للعقل ان  
ينترع  
منه أمرا آخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر.  
الحجة الرابعة ان النفس صورته البدن والبدن مادة له كما ذهب إليه المحققون  
من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه.  
ثم إن النفس تتصف بصفات معينه للبدن وكل ما اتصف بصفة معينه لشئ فهو  
عين ذلك الشئ فالنفس عين البدن اما الصغرى فهي مما يعلم كل أحد بالوجدان ان  
الذي يشير إليه منه باننا هو المتحرك الجالس الاكل الشام الذائق فنقول انا اجلس  
وأكل وأشم وأذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعاره وهذه كلها بخصوصيتها صفات  
البدن وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعينة  
لا تقوم بموصوفين لان العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه ولا يمكن  
ان  
يكون وجود واحد في نفسه وجودا لامرين مختلفين من غير أن يتحدا بنحو من الوجود  
فثبت ان النفس يكون عين البدن فإذا ثبت انها عين البدن ثبت ان كل صورته عين  
مادتها إذ لا قائل بالفصل ولأن غير النفس من الصور أولى بان يكون عين المادة من  
النفس

بان تكون عين البدن.

اعضالات وتفصيلات

أحدها انه قد صرح القوم بان الصور علة للهيولي ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوابه ان العلية المذكورة فيها ليست من حيث إنهما شئ واحد بل إذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا حجر في أن يكون في الوجود شئ واحد يعرض له كثره عقلية يتحقق بينهما عليه ومعلولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد المهية كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة المهية. هذا باعتبار التجريد وأحدهما محمول على الاخر وعلى المهية باعتبار الاطلاق فكذلك المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحده لكن إذا اخذت إحداهما مقيدا بكونه فقط

لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست إحداهما فقط بل هي عين هذه

والأخرى معا فاحد الجزئين مأخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة أو صورته وإذا لم يؤخذ بهذا

الاعتبار بل اخذ مطلقا لصدق حملة على المهية وعلى الاخر فيسمى جنسا وفصلا فاذن الجنس والمادة معنى واحد إذا اخذ مطلقا كان جنسا وإذا اخذ مقيدا بأنه لا يكون جزؤه (غيره - خ ل) كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة. فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل والصورة.

وثانيها كون المادة والصورة ذاتا واحده على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت إذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورته باعتبار جنسا وفصلا باعتبار واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك إذ هناك أمور متعددة مختلفه الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الأمور المختلفة عين الصورة الفرسية وهي امر واحد.

أقول ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشئ داخلا في قوام مهيته ولا في قوام هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق أو المعدات إذ قد مر ان مادة الشئ يعتبر فيه على وجه الابهام فالصورة الفرسية هي امر واحد يصدر عنه هذه الأفعال على المادة بنحو من الترتيب وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو وهذه الأعضاء من آثارها ولواحقها و ليست هي داخله في مادته.

ولهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الأمور كلها اجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شئ منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على أي وجه كانت علة للمادة المخصوصة وإذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة امر واحد طبيعي له معان كثيرة تصدق عليه وهو الجسم والنامي والمغتذي والحساس وغير ذلك فلا كثره بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا المحسوس المركب من هذه الأعضاء المتباينة الوجود.

وقد أشرنا أيضا فيما سبق ان مادة الشئ بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الأول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فإنها امر مبهم في ذاته متعين بالصورة. وهذا الجواب أولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثره فيه بالفعل وليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم ساير اجزائه كما أن الياقوت أيضا كذلك غاية الأمر ان الاجزاء

التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحده والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقائق مختلفه الا ترى ان الاجزاء التحليلية الواقعة في الكره الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفه الحقائق بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفه الصور. وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها

بالمهية وانها ليست موجودة بالفعل مخالف لبديهة العقل ولما حققه الشيخ وغيره من أن القسمة الفرضية المقدارية انما يكون إلى اجزاء متحدة المهية. وبذلك أبطلوا مذهب ذي مقراطيس قال في إلهيات الشفاء الوحدة بالاتصال اما معتبره مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة أخرى إلى قوله لا ينقسم إلى صور مختلفه وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا ينافي ما حققه الحكماء من أن لكل كوكب حركة أخرى غير حركة فلكه.

وثالثها ان التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول في الانسان لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهبت إليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم أو لتجسم المجرد. أقول انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في أول تكونها وصيرورتها صورته نفسانية مدبره للمادة وليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية البتة ثم إذا استكملت وقويت في جوهرها تصير مجردة وهي بما هي صورته مجردة ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق أي حيوان من شأنه ادراك المعقولات بالفعل لان كل واحد من افراده له ان يعقل صورته عقلية بالفعل فكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول امر واحد كما مر ولو كان تركيب الانسان من النفس والبدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه أمور شنيعة

منها انا نفهم ضرورة من ذاتنا المشار إليها باننا ومرادفاته معنى يصدق عليه انه المدرك للأشياء والمتحرك والجالس في المكان فإن كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه انه مدرك إذ الجسم بما هو جسم غير مدرك وإن كان هو النفس فلا يصدق عليه

انه الجالس في المكان وإن كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد ومادي انهما مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لا وحده

له لا وجود له.

ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على البدن وحده لأنه ليس

مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع.

ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادي بالفعل بحيث يكون مجموعهما أمرا واحدا طبيعيا هو نوع من أنواع الجسم غير معقول ولهذا أنكره السيد الشريف

في حواشي حكمه العين مستدلا عليه بان كلا منهما واقع تحت جنس آخر أو النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما أصلا.

اللهم الا باعتبار عقلي ولو ساغ ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال مع ما يفعله ويدبره أمرا واحدا بالحقيقة واما الذي تفصى به العلامة الدواني عن هذه الوجوه فغير سديد كما نذكره اما الذي أورده على الأول بقوله لا نسلم انه يصدق على مفهوم انا انه

جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار إليه بانا هو النفس المجردة ووصفه بصفات الأجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم انها هو والاطلاقات العرفية لا يقتنص منها الحقائق الا ترى ان العرف يصف الباري تعالى بصفات الأجسام ويشير إليه حال التوجه إليه إلى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الأجسام ففيه نوع مكابرة وان ارتكبه بعض الأكابر حتى صاحب الاشراف في المطارحات.

فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازيه عرفية من النامي والمتحيز

والماشي والاكل والمشتهي والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظاهر فانا نجد من أنفسنا هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار إليه بانا انسان وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز واما اجراء الصفات التشبيهية على الباري جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون في علم التوحيد.

واما ما ذكره عن الوجه الثاني بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء انه جوهر يمكن

فيه فرض الابعاد إذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل قبوله لها الصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه.

ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدء الاشتقاق وعن الوجه الثالث باننا لا نسلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول إذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصريف وكون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدر فيه فكلاهما مقدوح مردود.

اما الأول فلان ما ذكره لو كان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والأرض انه سماء وارض باي اعتبار اخذت لأن هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بحسب بعضها محمولا وبحسب بعضها جزء غير محمول انما يجرى ويصح في معان تكون موجودة بوجود واحد لا في الأمور المتباينة الوجود.

ثم ما تشبث من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع أنه يصدق على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادره على المطلوب الأول فان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي بعينها مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المنوعة للحيوان هي بعينها قابله للابعاد نامية حساسة والجسمية المنفصلة عنها عند الموت والفساد غير التي تكون متحدة معها بالشخص كما أوأنا إليه والذي ذكره من عدم اشتراط صدق المشتق على قيام المبدء وإن كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة إلى المبدء غير كاف للصدق والأمثلة التي يستدل بها على ذلك كالحداد و التامر والمشمس وغيرها لا تعويل بها إذ أكثرها اما مجازات واما ان يوضع فيها ما ليس بمبدء مبدء.



واما الثاني فالبرهان حاكم بان مادة الشئ هي التي تصورت بذلك الشئ  
لا التي لا يمكن ان يتصور به والجسم لا يمكن ان يتصور بجوهر مفارق وإن كان مع  
أي  
اضافه فرضت له.

تذكره فيها تبصره  
اعلم أن السيد السند سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا آخر غير ما سلكناه  
حاصله ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذي به  
يتحقق

المركب ليس وجودا لواحد منهما بل لأمر آخر قابل للتحليل العقلي إليهما وكذا  
في كل مركب من مادة وصوره فإنه قال لا نسلم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم  
لذلك أي لتجسم المجرد أو تجرد المجسم لما عرفت من أن الصورة والمادة ليسا  
أمرين  
مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا  
أحد الامرين المذكورين.

فان الانسان قد انقلب النطفة إليه بالوسائط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج  
جزء أصلا لا مادي ولا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه  
بحسب

آثاره إلى جوهر قابل للابعد نام حساس مدرك للكليات وإن كان تلبسه ببعض هذه  
الآثار كقبول الابعاد والنمو مستلزما لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك  
الكليات لا يستلزم تلبسه بشئ من هذه الثلاثة فهو مدرك الكليات من حيث إنه مجرد  
عن  
هذه الثلاثة.

وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان وأرادوا به  
العاري عن هذه الثلاثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان إلى امر آخر يكون فيه بعض  
صفات

الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلا فإنه يبقى فيه المقدار والشكل  
واللون دون النمو والاحساس.

فإذا انقلب الانسان إلى امر لا يبقى المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراك

الكليات فحينئذ انقلب إلى امر مجرد يخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة إلى الفعل ولا دليل

على امتناع ذلك فمنشأ السؤال اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة

التي هي صوره الانسان جزء تحليليا كما هو شان ساير الصور لا جزء تركيبيا انتهى. أقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما أشرنا إليه مرارا ان موجودا واحدا هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعنى ان كلا منهما مطلقا

موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الاخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقيل صيرورة الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر قابل للابعد فقط وإذا تصور بصوره النبات وانقلب إليها صار من افراد مفهومات أخرى أيضا غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد.

فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا هو جنس صادق على النامي وان اخذ مقيدا بعدم شئ آخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفصل والصورة في معنى

النامي فالحاجة إلى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية. ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة أمثال السواد الضعيف أو في المتصل الواحد

الكبير أمثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له

ان يقول ليس جسما محضا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا محضا فكذلك الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في مهية الحيوان المطلق مع زيادة قوه فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعاني السابقة وادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الاشكال المذكور ودفعه بما بيناه من أن المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود الجسماني ادراك

المعقول بالفعل الا بعد أن ينسلخ عنه هذا الوجود المادي وعن كثير من الغواشي والقشور حتى ينتهي إلى وجود آخر وينقلب إلى جوهر مفارق أخيرا وذلك بان تصير نفسه عقلا والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل.

فصل (٩)

في حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور والمواد مما أوردتها صاحب حاشية التجريد على معاصره وإن كان بين ما ذهب إليه من الاتحاد وبين ما رأيناه بونا بعيدا قال إن التحليل العقلي يجرى في البسائط فان العقل يحللها

إلى جنس وهو اللون وفصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة إلى السواد والمفرق للبصر بالنسبة إلى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الاعراض مادة وصوره.

مع أن الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصوره بل نقول هذا التحليل يجرى في المجردات فإنها جواهر مخصوصة لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هذا خلف فعلم أن مرادهم من الهيولى

ليس ما تخيله من الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهمه من الجزء التحليلي

المميز في العقل الذي هو الفصل والا لكان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فان التحليل

إلى الجنس والفصل يجرى في جميع الممكنات عندهم.

أقول الفرق بين البسيط وبين ما سمي مركبا ليس كما توهمه من أن الوجود في الأول للمعنى الجنسي والمعنى الفصلي واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات كثيرة حسب أجناسه وفصوله القريبة والبعيدة والا لم يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحده اعتبارية كوحدة العسكر إذ يمتنع ان يكون الموجودات المتبائنة الوجود باي اعتبار اخذ موجودا واحدا لان موضوع الوحدة العددية يستحيل ان يكون بعينه موضوع الكثرة

ولو باعتبارين.

نعم الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحده بحسب الذات والوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا وما يسمى مركبا هو الذي

أومأنا إليه من أن معنى الذي فيه بإزاء الجنس والمادة قد يوجد على حده من غير معنى الذي بإزاء الفصل والصورة كالبذر للنبات والنطفة للحيوان.

فالصورة إذا وجدت بعد استعداد المادة بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لمعناها وجود آخر أفضل وأتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعاني الصادقة على تلك المادة على وجه أشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب ويترتب على هذه الصورة الفايضة جميع ما كانت مترتبة على مادتها وليست المادة التي

كانت هي قبل فيضان الصورة بشخصها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة.

بل المعنى الجنسي إذا جرده العقل عن المعنى الفصلي كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية مهية ونوعا وكذا المعنى الفصلي إذا جرده العقل عن المعنى الجنسي يقال له الصورة العقلية وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لأنها في العقل و هذه في الخارج.

واما قولهم ليس للاعراض مادة وصوره ولا للمجردات مادة وصوره معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لا انه ليس لها معنى نسبتته إليه عند التحليل نسبة مادة الشئ إليه كيف وهم جعلوا نسبة المهية إلى الوجود نسبة المادة إلى الصورة.

وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواه زوج تركيبى وليس اطلاق المادة والصورة على المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لان مادة الشئ هي ما لا يتم بحسبها حقيقة ذلك الشئ وصورته هي تمام حقيقتها.

ثم قال إن ما تخيله من نفى بقاء صور العناصر في المركبات يخالف

لما أطبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من أن حلول الصورة الياقوتية مثلا في جميع الأجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع. بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي معروضه للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا بأس بان يكون الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض أو من بعض الحثيات دون بعض كالخط فإنه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح سار في

الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق. أقول أولا المتبع هو البرهان دون النقل عن أولئك الأعيان ثم إن بقاء صور العناصر (١) على تقدير ثبوتها غير داخله في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام

مادتها بما هي مادتها إذ المادة امر مبهم الصور في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة أخرى أو لا في مادة لكان ياقوتا على انا سنين في مبحث المزاج زيادة

تبيين ان شيئا من العناصر غير موجودة بصرفته في هذه الأنواع الطبيعية. والذي يدل على أن وجودات العناصر على تقدير تحققها في الياقوت لا مدخلية لها في المهية الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب التحصيل وهو انا نرى أجساما مركبه من العناصر والاخلاط تحس وتحرك بالإرادة تغذو وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل فيجب ان يكون أولا لهذه الأجسام خصوصية جسمية ليست لأجزائها فان ما ليس لها خصوصية جسمية لم يصدر

(١) فلا ينافي بقاءها كون التركيب بين المادة والصورة في الياقوت تركيبا اتحاديا أقول هذا وإن كان كذلك لكن لا يتم الاستدلال عليه بأنه لو كانت صور العناصر في الياقوت باقية لكان الشيء الواحد مثلا نارا وياقوتا لان الصورة الياقوتية سارية في محلها كما مر في كلام المصنف قدس سره وعدم تمامية الاستدلال على ما ذكره قدس سره ظاهر فتدبر. (إسماعيل ره)

عنه فعل خاص والنمو والاعتناء وطلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فإنه ليس لكل واحد من

اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اعتناء كما ليس لكل واحد من اجزاء العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن. فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية أجسام ليست لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه.

ثم قال الفاضل الدواني ان ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراده من اتحاد الهيولى والصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولى وصوره بل

نقول مراده من اتحادهما بالذات ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحده حقيقية لا وحده اعتبارية كوحدة العسكر والعشرة ولذلك ما يتألف منهما ذات واحده. وكذلك ما نقل عن الإشارات وشرحه فان معناه ان الهيولى إذا تحصلت بحلول الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما أن الجسم إذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض فالاتحاد الذي هيهنا كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها هو اتحاد عرضي ولا ينافي ذلك أن يحصل منهما ثالث كما في العرضيات ومعروضاتها انتهى. أقول اما الذي ذكره أولا ان الاتحاد بين الهيولى والصورة انما هو من جهة كونهما جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فانا لا ندعي ان الهيولى بحسب أي وجود لها تكون متحدة بالصورة بل ندعي ان لها نحو من الوجود بحسبه يكون عين الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود آخر في العقل مجردا عن المادة.

واما الذي ذكره ثانيا من أن الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحده حقيقية لا اعتبارية في غاية الرداءة فان كون الوحدة حقيقية في شئ عبارة عن كون ذلك الشئ بوجوده الذاتي عين أشياء كثيرة فيكون وحدتهما وحده بالفعل وكثرتهما

بالقوة وهذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة عليها.

واما الذي ذكره ثالثا فهو أيضا باطل سنخيف من وجهين أحدهما انه ينافي ما اعترف به سابقا من أن الوحدة العارضة لهما حقيقية لأنها متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الحبر المدقق والفرق بين الصورة والعرض في ذلك مما لا يخفى على أهل التحقيق.

وكيف يذهب على أهل البصيرة ان يقول إن الاتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض والماء ماء بصورته ويقول الاتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فكذلك المادة والصورة إذا اخذتا مطلقتين ولعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله والفصل خاصه للجنس ولم يفرقوا بين عوارض المهية وعوارض الوجود فزعموا أن العارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل

بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم بمعنى ان مفهوم أحدهما غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع أن وجود الناطق بعينه وجود الحيوان. ثم قال واما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بأنها مهية الشيء حيث وصف صورته الجسم بان الجسم هو بها هو هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة

فالباء في قوله هو بها للسببية.

واما الباء في تعريف المهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفى السببية إذ الانسان مثلا لا يصير بسبب مهيته انسانا ثم ما توهمه من أنه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورته الجسم بمهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بمهية الشيء ولو صح ذلك نظرا إلى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى أيضا بها

فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده.  
ثم لو كانت الصورة تمام مهيته وهو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن المهية وهذا مما لا يقول به عاقل ولو كانت الصورة مهية الشئ لجاز وقوعه في جواب السؤال عنه بما هو وحينئذ يكون مأخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هذا خلف انتهى.  
أقول إن الظاهر أن الباء في الموضوعين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببية لكن يراد بها نفى سببية الغير فإذا قيل مهية الشئ هي التي بها هو هو أي ليست هويته بسبب شئ آخر وكذا إذا قيل صورته جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه ان الصورة إذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته إلى شئ غيرها ثم عدم تسليمه تعريف صورته الشئ بمهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه.  
وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بمهية الشئ فيه مغالطة ناشية من الخلط بين مفهوم الفصل وطبيعته ومفهوم المهية ومصادقها أو من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والا فلا حرج لاحد في تعريف فصل الشئ بمهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساو له في الصدق وربما كان أشهر واعرف من الناطق عند قوم.  
نعم لا يمكن تحديد الفصل بالمهية بل لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا إليه من كون الصورة التي يحاذي بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات والمهية خارجه عن الوجود حدا ومفهوما متحدة معه وجودا ومن ذهب إلى أن صورته هذا الشئ هي تمام مهيته وعرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان يكون المادة أيضا كذلك وجاز تعريفها بما ذكر.  
واما قوله لو كانت الصورة تمام مهية الشئ لجاز وقوعها في جواب ما هو إلى آخره ممنوع فان الانسان مثلا تمام مهية الحيوان وغير واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين المهية والوجود.



الا ترى ان وجود كل شئ تمام مهيته وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشئ في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت أن صورته الشئ هي وجوده بعينه ووجود كل شئ بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات وعرضياته بالعرض. واعلم أن الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شئ بصورته هو ذلك الشئ لا بمادته وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبتة والسيف سيف بحدته لا بحديده والحكماء ذكروا في فائدة اقتناء الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسى مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته فإذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الأفلاك والعناصر وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام ان صورته كل شئ تمام حقيقته ووجودها وجود مهيته.

تبصره

واعلم أن التعويل والاعتماد منا في هذا المطلب الذي هو من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا ان أقوالهم إذا وافقت توقع للقلب زيادة اطمينان على أن طبيعة اللفظ مثار الخلط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف أحدا من المشهورين بالحكمة بعد الأوائل كالشيخ وأترابه كان مدعنا لهذا الأصل على وجه الاحكام والاتمام لابتناؤه على عدة قوانين مخالفة للمشهور.

منها كون الوجود في كل شئ موجودا.

ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف.

ومنها ان الجوهر يقبل حركه والاشتداد في ذاته.

ومنها ان مادة الشئ هي بعينها جهة ضعفه في الوجود وصورته هي شدة وجوده.

ومنها تجويز ان بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوه ان تصير مادة للصور المجردة ومتحدده بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية.

ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيات كثيرة قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه أعلى وأشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية إلى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذي نقلنا من كلمات الشيخ وغيره كبهمنيار والشارحين للإشارات مما أجرى الله به الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سوره انكار المنكرين وصوله استبعادهم ذلك والا فالذي شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره هو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزئان موجودان بالفعل بوصف الكثرة. قال في إلهيات الشفاء وكل بسيط فإنه مهية ذاته لأنه ليس هناك شئ قابل لمهيته لم يكن ذلك الشئ مهية المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته

ليس هو الذي هو قابل لمهيته ولو كان هناك شئ يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها

هي ما هي فان الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشئ يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو أيضا يتضمن المادة بوجه. وبهذا يعرف الفرق بين المهية في المركبات الصور (بين المهية والصورة في المركبات

خ ل) والصورة دائما جزء من المهية في المركبات وكل بسيط فان صورته أيضا ذاته لأنه لا

تركيب فيها واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا مهيتها ذاتها واما الصورة فظاهر انها جزء منها.

واما المهية فهي ما به هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنه للمادة وهو أزيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى أيضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والمهية هي نفس هذا التركيب فالصورة أحد ما يضاف إليه هذا التركيب والمهية هي نفس هذا التركيب الجامع للمادة والصورة وقال في موضع آخر منها الأشياء التي يكون فيها اتحاد على أصناف.

أحدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على أن يكون الصورة أمرا خارجا عنه ليس أحدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما. والثاني اتحاد أشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا من الاخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحاله و الامتزاج.

ومنها اتحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم إليه وبعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الأقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا ولا جعلتها اجزائها ولا يحمل البتة شيء منها على الاخر حمل التواطؤ. ومنها اتحاد شيء بشيء قوه هذا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم إليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيرة إلى آخر ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصله.

أقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة والصورة وبمغايرة المهية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد.

اما في الأول فبان يقال الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة و الصورة صوره لا بحسب اعتبار كونهما جنسا وفصلا.

واما في الثاني فبان المراد من الصورة حيث حكم بأنها غير المهية هي الصورة بحسب وجودها الكوني الخارجي وقد علمت أن كل صوره طبيعية في الخارج هي مركبه من القوة والفعل والكون والفساد حيث حكم بأنها عين المهية أريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالي العقلي

## فصل (١٠)

في تتمه القول في الاتحاد بين المادة والصورة جرحا وتعديلا قال العلامة الدواني وأنت تعلم أن البرهان قد دل على أن مدرك الكليات لا يكون الا مجردا فإذا كانت النفس متحدة مع البدن في الوجود وانما تصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم ان لا يكون مدرك الكليات الا بعد الموت.

وأیضا كيف يتصور استحالة المادي إلى المجرد فإذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الآثار المترتبة على التجرد حاصلًا بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما أن آثار النطفة لا توجد في الغذاء وآثار العلقة لا توجد في النطفة و آثار البدن لا توجد في العقلة انتهى.

أقول ما دل برهان على أن افراد البشر في آن تكونهم مدركين للكليات بما هي كليات بحسب وجودها العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبة مقدار و وضع وتحيز بل كما أن المهية الموجودة في الخارج كليه بالقوة جزئيه بالفعل من شأنها ان تجرد عن المواد وتنتزع عنها الغواشي بتعمل وتجريد ونزع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة إذ من شأنها ان تنتزع عن نفسها المادة وغواشيها فتصير عند ذلك عاقلة أي مدركه للكليات بالفعل كيف وقد أقمنا البرهان على أن العاقل متحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجود الكلى بالفعل يمتنع ان يدرك كليا بالفعل.

وبالجملة مرتبه المدرك والمدرك في كل ادراك مرتبه واحده فما أسخف قول من زعم أن الهوية الجسمانية القرابية النشأة من نشأة الجماد والنبات كالجنين تكون صورته التي بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذات الكليات المجردة بالفعل وقوله فيلزم ان لا تكون مدركه للكليات الا بعد الموت

أقول الموت إن كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تعقل وادراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص وربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة أخرى ووحدته النفس ليست كوحدة النقطة وأشباهها حتى لا يتحد بأشياء كثيرة بل لها وحده جامع لمقامات شتى وإن كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل مما

ينافي ان يدبر الجسم الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس أولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته ووهنت مادته إذ يكفيه لمعه من نور العقل الفعال لا ترى ان النفس في حاله النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها واما انكارها لاستحالة المادي إلى المجرد فمبناه على نفي الاشتداد للجوهر وقد أثبتناه فيما سبق بيانه.

واما قوله لو توقف ادراك الكليات على استحالة النفس إلى درجه العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك.

فالجواب ما أشرنا إليه من أن المترتب عليها أولا قوه ذلك الادراك واستعداده و هذه القوة أعني قوه وجود العقل بمنزله فصل النفس كما أن قوه وجود الجسم بمنزله فصل الهيولى إذ النفس أولا عقل هيولاني ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في التجوهر النفساني.

ثم قال لا نسلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول إذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدر فيه.

وليت شعري إذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي في اجزاء الياقوت بل من الاتحاد في الوجود كما في المادة والصورة فلما ذا يمنع من التركيب الحقيقي.

والأستاذ أي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير فلما ذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الأجسام لأنه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كذلك لكان نفسا لا عقلا على أنه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى.

أقول قد اعترف هذا التحرير بأنه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون له وحده حقيقة ومجرد تحقق الإضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا أحادية والا لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا إذ ما من جسمين أو عرضين في هذا العالم الا وبينهما اضافة وضعية

لا أقل ونسبه التدبير والتصرف نسبه ضعيفه لا يحصل بمجردا وحده حقيقة بين المتضائفين ونسبه الایجاد والتأثير أكد وأقوى من نسبه التصرف والتحرك ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال والجسم وحده حقيقة فقد علم أن ملاك الامر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الأنواع هو ان يكون النسبة بين جزئيه المادي والصوري بالاتحاد دون غيرها من النسب وعدم كون العقل الفعال نفسا للأجسام ليس لان ارتباطه بها أضعف من نسبه التحريك والتدبير بل لان وجوده ارفع وأقدس من أن يتصل به الأجسام بما هي أجسام بخلاف النفس فإنها بما هي نفس متصلة بالبدن. والعجب أن نسبه الحلول كما بين النوع والعارض له لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبه التحريك والتدبير يوجب ذلك مع أن تلك النسبة أقوى وأشد فان قلت إذا لم يكن نسبه التدبير والتصرف كافيه في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس متحدة بالبدن وليس نسبتها الا نسبه التدبير والتصرف. قلنا لا نسلم ان لا نسبه بينهما الا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن و من وجه متصرفه فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبره فيه تدبيرا اختياريا كم ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتحد بوجه وتفعل بها فعلا في غيرها بوجه. وقوله كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدر فيه اه مدفوع لأن الأمور

المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحو آخر من الوجود وكذا الأمور المتخالفة بالنوع إذا كانت متحصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي بين اجزاء مهية واحده كأجناسه وفصوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس وفصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعيين لا بان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا آخر وكذلك نسبه الجنس إلى نوعه ونسبه جنس الجنس إلى فصله ونسبه فصل نوع النوع إلى جنسه.

واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة وصوره فهما بهذا الاعتبار وان كانتا متخالفتين نوعا إذ قد اعتبر في كل منهما قيد ينافي بحسبه ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الأولى. ثم ما نقل عن أستاذه الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر و العرض مبرهن الفساد والتمثيل بالسرير ان وقع من جهة الخشب والهيئة المخصصة فهو باطل كما سبق وإن كان من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس بين الجزئين

تخالف في الجنس لان نسبه أحدهما إلى الاخر بعينها النسبة التي يكون بين الجنس والفصل وقوله على أنه لو جاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين.

ثم قال العلامة الدواني ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصور العلمية ذا وضع معين ومقدار معين فلا يكون كليها ولا يجديه اختلاف الحيشية.

أقول اختلاف الحيشية وان صح انه غير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف أطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية واختلاف نشأتها كنشأة التعلق ونشأة التجرد وكذا اختلاف القوى والدرجات لنفس واحده وقل لي لعمر حبيبك ليست القوة اللمسية والقوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحده وأين مقام إحداهما من

مقام الأخرى فللنفس الانسانية أطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحده لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصله بالبدن وبحسب بعضها متصله بالعقل.  
ثم قال إن ما ذكره يقتضى ان لا يكون الهيولى أمرا حاصلًا بالفعل بل يقتضى ان لا يكون شئ من الأنواع حاصلًا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة

عليه ثم إذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون جزء خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من أن الجنس محمول دون المادة.

أقول التركيب الاتحادي بين الشئيين لا يقتضى ان لا يكون أحدهما موجودا بل يقتضى ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب وان جاز ان يكون لأحدهما أو لكل منهما وجود آخر منحازا عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محموله عليها ان يكون اتحادهما معها من حيث كونها مادة خارجية أو عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي

للمهية والجزء غير محمول بل انما اتحادهما وصحة حملها من حيثية أخرى وهي ان تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الآخر منه.

واما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما أشرنا سابقا من أن لها نحو آخر من الوجود في الخارج وكذا الفرق بين المادة والجنس بان المادة بما هي مادة أي بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس أي مأخوذ مطلقا فإنها محموله على الصورة كما مر وتحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجردا وتلاحقا بالأخرى على وجه دون وجه ولنمثل في

ذلك بالهيولى الأولى والجسمية.

فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوه قابله وسببا معدا لفيضان الصورة لكن من وجه آخر تكون تابعه للصورة والصورة مقتضيه لها ومقتضى الشئ كيف



يكون مفتقرا إلى ذلك الشيء فعلم أن الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة. ثم لما كانت السابقة وان كانت قوه قابله للصورة لكنها لا تتقوم أيضا بذاتها بل بالصورة فعلم أن الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث إليها وهكذا القياس في غيرهما من المواد والصور وبهذا يندفع كثير من الاشكالات.

منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المنى وحافظ تربيته.

ومنها الاشكال الذي سبق من أن بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما بنفسه التي هي صورته كيف تكون باقيه بعد زوال نفسه والحل كما علمت من أن هذا غير ذاك بالعدد.

ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع والأنبيق.

والجواب ان المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة إلى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع في بعض الفصول الآتية إلى تحقيق عدم بقاء العناصر في مبحث المزاج.

واعلم أن هذين التحريرين قد أفرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبين هذا المقام وبسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما إلى صاحبه أي سهم كان في كنان علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما إلى رتبة التنقيح ومشرّب التحقيق حيث ارتكب أحدهما نفى وجود الاجزاء المحسوسة والأعضاء كالعظم واللحم وغيرهما في الحيوان ونفى وجود النفس والبدن في الانسان بل نفى وجود المادة والصورة في كل نوع جسماني.

واما الاخر فحيث أهمل بل أبطل الوحدة الحقيقية في هذه الأنواع الطبيعية ولم يحصل الفرق بين صيرورة الهيولى ماء وبين صيرورة الجسم ايض لجعله الاتحاد

بين المادة والصورة بالعرض كما بين الموضوع والعرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود حيث زعم أحدهما ان موجودية الشئ بنفس هذا المعنى المصدري الذي يتكثر بتكثر المهيئات والمعاني الكلية.

فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشئيين واما الاخر فحيث زعم أن موجودية كل شئ هو عبارة عن نحو اتحاده بمفهوم الموجود المشتق أي هذا المفهوم الكلي الذهني ولم يحصل أحد منهما ان الوجود هو به عينيه تشدد وتضعف وتكمل وتنقص و تصور المادة بصوره عبارة عن اشتدادها واستكمالها وإذا اشتد الوجود أو كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشئيين لا بد منه من جهة وحده وجهه تعدد فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والمهية ولا حجر ولا ركاكة فيه كما زعمه العلامة الدواني حيث قال

لا ريب ان التركيب يقتضى الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافي ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية على التعيين الاطلاقى والهوية اللاهوتية وحكم بأنه ركيك جدا لأنه يوهم أمرا غير صحيح.

أقول كل الركاكة في هذه المناقشة في التسمية والمضايقة في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى.

فصل (١١)

في تتمه القول في أحوال العلل من حيث كونها مبادئ للمتغيرات والطبيعات

قد مر فيما سبق أحوال العلل الأربع واحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير وهي هنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير ويقتضى سهولة السلوك من جهتها إلى معرفه المعلولات الطبيعية فنقول ان لكل جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا وسببا صوريا وسببا غائيا اما اثبات ان لكل واقع في التغير هذه الأربعة فامر لا يتجشمه نظر الطبيعيين وهو

امر موكول بتحقيقه إلى العالم الإلهي .  
واما تحقيق مهيتها تصورا والاطلاع على أحوالها وضعا وتسليما فامر لا محيص  
عنه لباحث الأمور الطبيعية المتغيرة فليعلم أولا ان الفاعل في الأمور الطبيعية هو  
مبدء حركه في آخر من حيث هو آخر .  
والمراد بالحركة هيهنا كل خروج من القوة إلى الفعل في أي مادة كان  
والنفس إذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طيبب لا بما هو عليل  
والمستعلاج  
يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طيبب وهذا أيضا انما يتم على مذهبنا في النفس في  
كونها ذا مقامات مختلفه لان موضوع القبول والفعل مما لا يكفي فيه التغير بالاعتبار  
إذ ليس هذا التغير كتغير العاقل والمعقول مثلا .  
اعلم أن الفاعل بهذا المعنى اما مهيبى للحركة أو متمم لها فالمهيبى هو الذي  
يصلح المادة بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذي يفيد  
الصورة  
وهي تمام حركه .  
والحق ان الأول مباشر للمادة ملاصق والثاني مفارق ولا شبهه في أن مفيد  
الصور المقومة للأنواع الطبيعية سيما التي للأنواع الشريفة كالفلك والانسان مثلا  
يجب ان يكون مبدء خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعي ان يعلم ذلك أنه  
ما هو وانه واحد أو كثير بعد أن يضع ان هيهنا أمرا يعطى الصور وكل من المهيبى  
والمعطى مبدء للحركة ومخرج للمادة من القوة إلى الفعل وكل منهما عند التحقيق  
صوره  
أيضا لكن غير الصورة التي يترتب وجودها على وجود حركه والقوة .  
اما المهيبى فصوره جزئيه أحس وجودا من التي إليها حركه واما المعطى  
فصوره كليه أشرف من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المثير أي المشوق فان من  
جمله مبادئ حركه هو الذي يقال له المثير أو المشوق فهو المبدء البعيد للحركة  
بتوسط امر آخر وذلك لأنه سبب للصورة النفسانية التي هي مبدء حركه إراديه فهو  
مبدء المبدء .

بل نقول ذلك المثير المؤتم به ربما يكون مبدء لصور نفسانية مستحيلة متجددة كإرادات متتالية يكون تلك الصور النفسانية المتجددة مبدء قريبا لحركات بدنية حيوانية يقال لها حركة الإرادية وحركة الإرادية يشبه أن تكون هي التي في النفوس لا التي في الأبدان ولو سميت هذه تسخيرية والتي في النفوس الإرادية لم يكن بعيدا.

وبالجمله المثير هو مبدء المبدء وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو أخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا أو لا واما المبدء القابلي أعني المادة فنقول المبادئ المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حامله لأمر غريبه عن ذاتها وبهذا خرج نسبه الملزومات إلى لوازمها (١) ولها نسبه إلى المركب ونسبه إلى الهيئة الصورية فالأولى كنسبة الجسم إلى الأبيض أعني المركب من الجسم و البياض والثانية كنسبة الجسم إلى بياضه ونسبتها إلى المركب نسبه الجزئية ووجود الجزء في ذاته أقدم من وجود الكل وهو مقوم للكل.

واما نسبتها إلى الهيئة فذكر الشيخ انها لا تعقل الا على اقسام ثلثة اما ان لا يكون أحدهما ولا الآخر متقدما أي سببا ولا متأخرا أي مسببا واما ان يكون مفتقرة في التقوم بالفعل إلى امر وهو يكون متقدما عليها في الوجود الذاتي كان وجوده ليس متعلقا بالمادة بل بمبادئ أخرى ولكنه يلزمه إذا وجد أن يقوم مادته ويحصلها بالفعل كما أن كثيرا من الأشياء تكون متقومة بشئ ومقومة لشئ آخر لكنه ربما كان ما يقومه لمفارقة لذاته وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته.

أقول إن الشيخ كاد ان يتكلم في هذا المقام بصريح الحق لو قال إن هذا المبدء المقوم للمادة يكون تقومه بأسبابه بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة فلمثل

هذا الامر وجهان وجوديان أحدهما مفارق والآخر مخالط وهذا الامر هو الصورة

(١) فان الملزومات وان كانت حامله للوازمها لكن اللوازم ليست غريبه عن اللزومات فلا يكون الملزومات مبدءا قابليا بالنسبة إلى لوازمها. (إسماعيل ره)

الجوهرية وقال أيضا وله قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته أو هو كل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الأولى.

أقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة ولا يتم ذلك إلا بان يدعى ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا ووجودا عقليا بأحدهما

تقوم المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالآخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال. اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة أقدم وجودا من ذلك الامر لأنها متقومة في ذاتها حاصله بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة.

فالقسم الأول أوجب اضافته المعية والقسمان الآخران اضافته تقدم وتأخر قال الشيخ والقسم الأول ليس بظاهر الوجود وكأنه إن كان له مثال فهو النفس والمادة الأولى

إذا اجتماعا في تقويم الانسان.

أقول الحق في هذا المقام تثنيه القسمة والاكتفاء بالقسمين الأخيرين فان الكلام في المبادئ الذاتية للأمور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين أمور لا تعلق لأحدهما بالآخر واما الذي مثل به من النسبة بين الهيولى الأولى والنفس وان كانت الهيولى

مادة للنفس وان كانت بوسط والنفس صورته مدبره لها أو صورته لصورتها فهي متقومة بالنفس و

لنفس مرتبه التقويم والتحصيل لها فيكون متقدما عليها في الوجود ووحده الهيولى وحده

ضعيفه لا تنافى بين تأخراتها من أشياء وتقدماتها على أشياء وان لم يؤخذ الهيولى بالقياس

إليها ولا النفس بما هي نفس متعلقه بها أو بالمركب منها ومن هيئة أخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة إلى أخرى اضافته تعلقية.

ثم قال ولللمادة مع المتكون عنها الذي هي جزؤه من وجود أنواع أخرى اعتبار المناسبة ويصلح ان ينتقل هذه المناسبة إلى الصور مع المتكون فان المادة قد تكفى وحدها في أن يكون هي الجزء المادي لما هو ذو مادة في صنف من الأشياء وقد لا يكفي

ما لم ينضم إليها مادة أخرى وذلك في صنف آخر منها كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن



وذلك اما بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة واما بحسب الاجتماع والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالأسطقسات للكائنات فإنها لا تكفى نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يفعل بعضها من بعض وينفعل بعضها عن بعض ويستقر للجملة كيفية متشابهه يسمى مزاجا فحينئذ يستعد للصورة النوعية انتهى.

أقول المادة لصورة واحدة ايه صورة كانت لا تكون الا واحدة وفي جميع هذه الأمثلة التي ذكرها ليس ولا يكون لصورة واحدة الا مادة واحدة اما المجتمعات التي لا استحالة فيها لاجزاءها فالمادة فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية لها كاللبنات والأخشاب لصورة البيت وشكله واما المجتمعات التي وقعت فيها استحالة لأجزائها فهي بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة

وهي حينئذ بما هي مادة لشيء واحد واحده واما اعتبار اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار أيضا مما يتصور له صورته واحده لمادة واحدة اما الصورة فهئية اجتماعها في الوجود ولو مع التباعد واما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهئية وفي بعض الأنواع لفرط نقص صورتها لا فضيلة للصورة على المادة مثل العدد فان كل مرتبه من العدد صورتها الوحدانية وهي كميته الوحدات عين مادتها المتكثرة وهي الوحدات.

قال الشيخ فإذا قسمنا المادة إلى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقبول الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول الاجتماع والتركيب وقد يكون لقبول التركيب والاستحالة واما الصورة فقد يقال للهئية التي إذا حصلت في المادة قومتها نوعا ويقال صورته لنفس النوع ويقال صورته للشكل والتخطيط خاصه ويقال صورته

لهئية الاجتماع كصورة العسكر وصورته المقدمات المقترنة ويقال صورته للنظام المستحفظ

كالشريعة ويقال صورته لكل هئية كيف كانت ويقال صورته لحقيقة كل شيء جوهرًا كان

أو عرضا وتفارق النوع فان هذا قد يقال للجنس الاعلى.



(۳۱۳)



وربما قيل صورته للمعقولات المفارقة للمادة والصورة المأخوذة إحدى المبادئ هي بالقياس إلى المركب منها ومن المادة انها جزء له توجهه بالفعل في مثله والمادة جزء لا يوجهه بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة الصورية قد تكون بالقياس إلى الصنف وهي الصورة التي تقوم المادة التي قد قامت دونها نوعا وهي طار عليها كصورة الشكل للسريير والبياض بالقياس إلى جسم ابيض. أقول جميع ما جعل المادة مقيسة إليه بنسبه المقبول كالاتحاد والتركيب وغيرهما فهي في الحقيقة صور محصله للمادة ضربا من التحصيل ومقومة لمهية نوعيه مركبه من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا أو وصف التركيب أو وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو مهية المجتمع مثلا أو مهية المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة صورته جوهريا وكذا جميع ما عدده انه مما أطلق عليه لفظ الصورة فهي مشتركة في معنى الصورة التي عدت من المبادئ للوجود أو للقوام سواء كانت جواهر أو اعراضا وسواء كانت بالقياس إلى النوع أو الصنف.

إذ كل منهما يحصل بمادة ما من المواد نحو من التحصيل ويقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الأشياء مختلفه في أنحاء الوجود والتحصيل قوه وضعفا والوحدة كما علمت عين الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قويه بعيده عن الكثرة بل عن قوه الكثرة أيضا وما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير وحده مجامعة للكثرة أو لقوه الكثرة بوجه آخر.

وربما كانت جهة الوحدة في شئ هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا وكالهولي وكالحركة والزمان فالصورة في أمثال هذه الأنواع تكون مغمورة في المادة حتى كأنها عين المادة وجودا واعتبارا لفرط خسة الوجود وفي مقابلتها أنواع قويه الوحدة والوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوه وفعلية أو نقص وتمام فهي صورته لا مادة لها وكان المادة اضمحلت واستهلكت هناك لفرط الفعلية و

التمام فالمادة هناك كأنها عين الصورة.  
واما الغاية فهي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة وهو الخير  
الحقيقي مطلقا أو بالإضافة أو الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا  
بالعرض  
بل بالذات فإنه يروم به ما هو خير بالقياس إليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على  
الاطلاق أو من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا بالحقيقة والواقع.  
فصل (١٢)

في تعيين المناسبات بين هذه المبادئ  
لما علمت أن لمهية واحده قد تكون أنحاء من الوجود وأنحاء من النسب  
والإضافات.

فاعلم أن الغاية بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل  
بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود متأخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية  
بوجه فاعل بوجه والصورة أيضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل  
النوع وقد يكون غاية بوجه لانتهاه حركه عن مادة إليها وربما كانت مادة لصورة  
أخرى من جهة قوتها وامكانها فقد جمع في شئ واحد اقسام العلل بأسرها من غير  
استيجاب تركيب في الموضوع الا من جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة  
غير جهة الفعلية البتة وان كانت بالقياس إلى أمرين متعددين.

قال الشيخ الفاعل من جهة سبب الغاية وكيف لا وهو الذي يحصل الغاية  
موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لأجلها والا لما كان  
يفعل فالغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلا ولهذا إذا سئل لم ترتاض فتقول  
لأصح فيكون هذا جوابا كما إذا قيل لم صححت فتقول لأنني ارتضت ويكون جوابا  
فالرياضة سبب فأعلى للصحة والصحة سبب غائي للرياضة ثم إذا سئل لم تطلب الصحة  
فقيل لارتاض لم يكن جوابا صحيحا.

ثم إن قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكي أصبح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لمهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود مهيتها في الأعيان و الفرق بين المهية والوجود انتهى كلامه.

أقول الفرق بين المهية والوجود ليس مما يصحح كون المهية سببا لشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر في الأشياء ليس الا الوجود فمهية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما أن الاكل مثلا لغاية هي الشبع مثلا فلا بد ان يكون للشبع وجود لفاعل الاكل قبل الاكل حتى يأكل لأجله فاحد وجودي الشبع يحرك محرك المادة لحصول وجوده الاخر لكونه أكمل وأتم من ذلك الوجود.

فالغاية بحسب أحد الوجودين جزء صوري للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا وليس الفاعل علة للغاية في كونها غاية بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه وجودها المحصل للفاعل كما في الغايات

التي تحت الكون لفعل الحركات والاستحالات أو يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون كالعقل الفعال في كونه غاية لاستكاملات النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها.

وعلم أن لكل من هذه العلل الأربع مبدئين بالقياس إلى شيئين أو بالقياس إلى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحد منهما عليه لشيئين لأنهما علة لصاحبهما بوجه و

علة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة قريبه لشيء وعلة بعيده لشيء فهما كأنهما علتان

غير قريبتين للمركب بنحو من العلية وقريبتان بنحو آخر من العلية وهي التقويم وكذا الفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهية للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه أو يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه والفاعل أيضا سبب بعيد للغاية بوجه لأنه سبب للصورة

والصورة مستلزمه للغاية والغاية سبب فأعلى للفاعل في أنه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة

بتوسط تحريكها الفاعل للمركب.

فالمبادئ القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هي الهيولى والصورة بما هما جزئاه وان اختلف تقويم كل منهما للمركب وبهذا الاعتبار يقال لهما العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة

علة بالواسطة أيضا اما المادة فكما في المركبات الصنفيه التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية فيحتاج إلى المحل فيكون المادة علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون علة ما للعلة ومع ذلك فإنها من حيث كونها جزء من المركب علة بلا واسطه.

واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقومه للمادة والمادة علة قربه للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطه فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة علة له بوجه فكل منهما علة للأخرى بوجه واحد

قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين وعلة للمركب بوجهين مختلفين في القرب والبعد وفي نحو التقويم فالمادة إذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة مادية له بل من حيث كونه مادة لصورته والصورة إذا كانت علة علة المركب

فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورته لمادته. وليعلم ان هذه الأحكام كلها انما يجرى في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما نحو من الوجود فلا تكن من الخابطين

(فصل ١٣)

في كيفية دخول العلل في المباحث والأفكار وطلب اللمية  
والجواب عنها

اعلم أن بعض الأشياء مما لا علة له أصلا بل هو علة العلل كواجب الوجود وبعضها  
مما

له بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات  
والأشياء

الصورية لأنها عين الصورة التامة فلا صورته لها ولا مادة وبعضها مما له جميع هذا  
العلل كالمركبات

والأنواع الطبيعية وجميع المتحركات والمستحيلات التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية  
فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معنيا بالإحاطة بجميع هذه العلل ليدخلها في  
براهينه وخصوصا بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمي فليس عليه  
ان يعلم المادة إذ لا مدخل للمادة وحركه في مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدء حركه  
ولا غاية حركه ولا المادة أيضا البتة بل الذي يجب عليه ان يتأمل فيها من العلل  
هي العلل الصورية فقط.

ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب  
بغيره لا به والا لكان الشئ سببا لنفسه فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمروا  
فيحوز ان يجاب بالغاية فيقال لكي ينتقم منه ويحوز ان يجاب بالمشير أو بالداعي وهو  
الفاعل المتقدم فيقال لإشارة فلان أو لأنه غصب حقه وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار  
الذي ينبعث منه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة أو بالمادة فظاهر انه غير صحيح.  
اما الصورة فلما أشرنا إليه فان صورته الفعل هي هنا هو القتال نفسه وليس السؤال

الا عن علة وجودها عن الفاعل والشئ لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة

غاية الغايات كالحير مثلا فيكون الصورة حينئذ لذاتها لا بسبب آخر هي محرکه للفاعل

ومع ذلك فلا يكون علة قريبه لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة في المادة علة للفاعل بل من حيث مهيتها

ومعناها واما المادة فظاهر انه لا يكفي الجواب بها حينئذ هذا إذا ذكر في السؤال خصوص

الفاعل وأما إذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدء الفاعلي فيقال لأنه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدء المادي مضافا إلى الفاعل فيقال لان مزاج بدنه قوى الطبيعة ولا يكفي ذكر المادة وحدها.

واما الصورة فقلما يقنع ويقطع السؤال بذكرها وحدها بان يقال جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج إلى جواب آخر يؤدي إلى مادة أو فاعل وأما إذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيقال ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن.

وقد يجوز ان يجاب بالعلة المادية ويقال لأنه مركب من الأضداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطى المادة أي استعداد كان الا ان يعنى بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المرأة إذا سئل انها لم تقبل الشبح فيجاب لان الصيقل صقلها واما الاستعداد الأصلي فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بالصورة إذا كانت هي المتممة للاستعداد فيقال في المرأة لأنها ملساء صقيلة.

وبالجملة السؤال لا يتوجه إلى المادة الا وقد اخذت مع صورته ما فيسئل عن علة وجود الصورة في المادة وأما إذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يكفي ان يجاب بها بل يجب ان يضاف إليها استعداد ينسب إلى الفاعل والغاية يجاب بها و الفاعل يجاب به.

وإذا شئت ان ترفض ما يقال على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقي فان الجواب الحقيقي ان يذكر جميع العلل التي لم يتضمنها المسألة فإذا ذكرت وحثمت بالغاية الحقيقة وقف السؤال والله ولى التوفيق.

ولنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسباً لما مر من اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت و قد وعدناك تحقيقه.

#### فصل (١٤)

في تحقيق مهية المزاج وآنيته العادة جرت بذكر هذه المسألة في فن الطبيعيات لكننا أوردناها ههنا للعلة المذكورة ولعله أخرى وهي ان البحث عن مهية شئ ونحو وجوده مناسب لان يذكر في العلوم الإلهية.

فنقول ان المزاج كيفية ملموسة من جنس أوائل الملموسات متوسطة الأربع الأول توسطاً ما متشابهه الاجزاء حتى أنها تكون بالقياس إلى الحرارة الشديدة برودة

وبالقياس إلى البرودة الشديدة حراره وبالقياس إلى اليبوسة رطوبة وبالقياس إلى الرطوبة ييوسه وانها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها في جزئه الاخر لا تفاوت بينها الا في الموضوع ذاتا وصفا كما هو عند

الجمهور أو وصفا فقط كما هو عندنا.

واما سبب آنيته فاعلا وقابلا فالمشهور ان العناصر إذا تصغرت وامتزجت و تماست وفعل كل منهما في الاخر انكسرت سوره كفيياتها فحصلت للجميع كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها قالوا هذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها لبعض والا فاما ان لا يعتبر بينها حصول نسبه وضعية أصلا سواء كانت مماسا أو غيره أو يعتبر نسبه أخرى كالمحاذاة وضرب من القرب

والبعد لا سبيل إلى الأول لما تبين في موضعه ان كل تأثير وتأثر جسماني فهو متوقف على نسبه وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتأثر فبقي الثاني.  
فنقول حينئذ إذا لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد فحينئذ إن كان بين المسخن والمتسخن مثلا جسم فلا يخلو اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المنفعل المفروض أو لم يتسخن والثاني باطل لان اثر التسخين لا يصل إلى الأبعد الأبعد وصوله إلى الأقرب ضرورة والأول يوجب المطلوب

لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط آخر ونقل الكلام إلى متوسط آخر حتى ينتهي

إلى المتوسط الملاقى وإن كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل أولا من المسخن الا للجسم الملاقى ثم إلى ملاقي الملاقى بتوسط الملاقى. فظهر ان كل تأثير وتأثر طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي.  
هذا تقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء واعترض عليه الإمام الرازي بان هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال في جواب من أنكر تأدي أشباح المبصرات في الهواء من غير أن يتكيف الهواء بأنه ليس بينا بنفسه ولا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وإن كان موجودا استقراء في أكثر الأجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون أفعال أشياء في أشياء من غير ملاقاة فيكون أجسام تفعل بالملاقاة وأجسام تفعل لا بالملاقاة.

وليس يمكن ان يقيم أحد برهانا على استحالة هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبه ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر أحدهما في الاخر من غير ملاقاة انما يبقى ضرب من التعجب كما أنه لو كان اتفق ان كانت الأجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة وكان إذا اتفق ان شوهده فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما تعجب الان من مؤثر بغير ملاقاة فإذا كان هذا غير مستحيل في أول العقل وكان صحه مذهبنا المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه.



فنقول من شان الجسم المضئ بذاته أو المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله إذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما جسم لا لون له تأثيرا هو صورته مثل صورته من غير أن يفعل في المتوسط شيئا إذ هو غير قابل لأنه شفاف. هذا ما ذكره في هذا الموضوع وقد ذكر هذا المعنى أيضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج إليها في معرفه الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الأجسام لا يتوقف على الملاقة والمماسه مع أنه تصدى في فصل حقيقة المزاج لإقامة البرهان على أن الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس.

وانه ليكثر تعجبي بوقوع أمثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الأرض مع أنها لا تسخن الأجسام القريبة فإنها لا تسخن الأفلاك وكذا تضئ الأرض مع أنها لا تضئ الأجسام التي تتوسط بينها وبين الأرض لأنها شفافة فإذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه. أقول هذا الرجل سريع المبادرة إلى الاعتراض على مثل الشيخ ونظرائه قبل الامعان في المبحث لعجلة طبعه وطيشه والعجلة من فعل الشيطان اما نسبه التناقض في الكلام إلى الشيخ فغير مسلم فان الذي منع فيه وجوب اللقاء والتماس هو مطلق التأثير والتأثر بين الجسمين والذي أوجب فيه ذلك تأثير وتأثر مخصوصان كالتسخين والتسخن ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر.

إذ ربما يكون نحو التأثير والتأثر مختلفا فيه في الموضوعين فان الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجا وكذا الانفعال فالذي أوجب فيه الملاقة هو الانفعالات التدريجية التي من باب الحركات والاستحالات ولا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها وفي بعض في الأمور

التي هي من متمماتها وكمالاتها كأوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك كالفعل الدفعي والقبول الدفعي.

والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي و بعضها عقلي وكذا الافعال فالفعل الطبيعي لا يصدر الا من فاعل طبيعي زماني الوجود وذلك الفعل هو الذي يجب استحالته وتجده في مادة منفعة مستحيلة واما الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجديدي التدريجي وان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة بالكلية وانما المحتاج في ذلك الفعل مجرد الكمية و الوضع اللازم لها دون حركه واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المنفعل. واما الفعل العقلي فلا حاجه فيه إلى زمان وآن ولا إلى حركه وحد منها انما المحتاج إليه نفس الفاعل ومهية القابل إن كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات والإحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتوليد ومثال الفعل التعليمي كالإنارة والإضاءة ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتريبع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الأمور التي لا تحدث الا دفعه مع كميته ما ومقدار ما ومثال الفعل الإلهي كمطلق الایجاد والإفاضة و الجود والابداع والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدرجات والعلوم. الا ترى ان أفعال مشاعر الانسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كالأبصار والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل به إذا تقرر هذا.

فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع منه في قابله كسخونة النار التي هي من طبيعتها في مادتها أو فيما هو بمنزله قابله لأجل الاتصال به أو الامتزاج والسر في ذلك أن الفاعل الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار لان وجوده

في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق والسريان بحيث يكون في كل جزء

من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الامر المادي ما يكون منقسما حسب انقسام نفس المادة وذلك كالصور النارية والأرضية وسائر الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كفياتها واعراضها التابعة وكمالاتها الثانية.

وليس من هذا القبيل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية فلكية كانت أو عنصرية وقد مر سابقا ان فاعليه الشيء يتقوم بوجوده والمفتقر إلى الشيء في وجوده مفتقر إليه أيضا في ايجاده فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسما آخر من غير أن تلاقيه وتماسه حتى يصيرا كأنهما بالاتصال جسم آخر يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة إلى القاء محلها لما علمت من أن اليجاد فرع الوجود ومتقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

فثبت ان كل ما وجوده وجود امر فاش مفتقر إلى محل يفشو فيه ويسرى إليه بجميع اجزائه فايجاده وتأثيره أيضا كذلك أي يكون ايجادا وتأثيرا على نعت الفشو والسراية في المحل المتأثر منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر مباين الذات للمتأثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها وأعمالها في كثير من المواضع.

وانك إذا استقرت وتصفحت وجدت ان مراتب تأثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها إلى المادة وافتقارها واستغنائها في التأثير واليجاد على حسب

نسبتها إليها في الوجود والكون.

فاذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من أن الجسم المتسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة المسخنة بالنسبة إليه كوجودها في جسمية النار ومادتها لم يتسخن عنهما وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التأثيرات الطبيعية واما الافعال التي هي كالإنارة والاضلام ووقوع الأشباح والاضلال

فليست من هذا الباب كما أشرنا إليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ.  
واما قوله الشمس تسخن وجه الأرض من غير ملاقاته وقولك انها تجفف الأرض المبتلة  
كالطين وأيضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاته  
فنقول فعل الشمس أولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الإضاءة والإنارة  
وهذا امر يحدث دفعه في هذه الأجسام القابلة له المنفعلة ثم إذا قبلت النور دفعه ومضى  
على وجود الضوء في مادة قابله للضوء والسخونة منفعلة بفعل الضوء فيها فعل السخونة  
لأجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا  
بعد تحفيفه وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيه على حسب اختلاف  
الأحوال  
القوابل.

وبالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة في شئ الا بالملاقاته  
والتماس واما ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة من أي فاعل كان الا بالتماسة و  
بملاقاته فاعل السخونة فهو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة وليس بمعلوم  
الاستحالة إذ لا استحالة في أن تأثر جسم من غير مباشره جسم وان يتسخن قابل من  
غير

مسخن ملاق له أو من مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما أن كل متحرك لا  
يجب

ان يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة  
بل على نحو المفارقة كحركات نفوس الأفلاك من محركات عقلية على سبيل  
التشويق والامداد.

فإذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع في أن يكون جسم بارد رطب مثلا ثم  
لا يزال يستحيل في كلتا كَيْفِيَّتِهِ الفاعلة والمنفعلة بسبب أسباب داخله أو خارجه  
كإضاءة

الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته إلى الحرارة والرطوبة إلى اليبوسة فيحصل  
له كيفية معتدلة بسيطه متوسطة هذه الأربع الأوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير  
امتزاج فيكون هناك صورته واحده لها كيفية مزاجية من غير حاجه إلى تركيب اجزاء  
متصغرة متماسة ومن منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك.

ونحن لم نجد إلى الان برهانا يعطى الحاجة إلى تركيب العناصر وتصغيرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمه على خلاف ما قرروه والاشكالات ناهضه

في هدم ما أصلوه اما الاشكالات فمشهورة أشهرها ان هيهنا أمورا ثلاثة الكاسر والمنكسر

والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية أيضا والا لزم ان يكون المكسور يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا أو يكون حين انكساره كاسرا وحين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقي ان الكاسر هو الصورة والمنكسر

هو المادة وهذا مشكل بوجهين

أحدهما ان الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد واختلطا انكسر البارد بالحار وليس هيهنا صورته مسخنة هي مبدء التسخين بذاتها والثاني ان الصورة وان كانت فاعله ففعلها بتوسط الكيفية كما أن تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولأجل ذلك الصورة المائية يفعل فعل التسخين بواسطة سخونتها فحينئذ يعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر كاسرا وكذا الامر من جهة القابل فان المادة وإن كان شأنها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول الامر الا بتوسط كيفية قائمه بها والا لكان كل مادة يقبل كل شئ فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية.

ولك ان تقدر في الوجه الأول بأنه كما أن فاعل حركه القسرية بالذات هو طبيعة المقصور لأجل حدوث حاله غريبه يعدها لا القاسر فهيهنا أيضا إذا تسخن الماء

بالنار قسرا فمفيد تلك السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لأنها معدة والمعد ليس من الأسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة مع فساد تلك النار

التي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثاني سالم عن القدرح واما الحجج فمنها ان الحكماء المشائين ذهبوا إلى أن الجسم النوعي إذا تصغر في الغاية

لم يبق له صورته الخاصة النوعية بل الذي يبقى له حينئذ هو الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه إذا بطلت صورته بطلت كلفيته التابعة لها واتصلت مادته بمادة ما يجاوره فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعيه فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر وتماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفة ليس بصحيح.

ومنها ان كل واحد من العناصر متداعية إلى الافتراق والميل إلى الأحياء الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ويسخرها للالتيام شئ آخر وذلك الشئ لا بد ان يكون جوهرًا صوريًا قائمًا بها متصرفًا فيها لان العرض لا يستولي على الجوهر و الجوهر الجسماني المبائن في الوضع لا يتصرف في مادة الشئ كما مر تحقيقه ليكون حافظًا لتركيبها على التثنت والافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للأمور الكمالية من الأنواع المحفوظة دائمًا فان مثلها لا يكون اتفاقيه ولا قسرية فالمتصرف فيها

صوره منوعة متقدمة عليها تقديما ذاتيا وهي قائمه على المادة بالتقويم والإدامة والحفظ فلا

شك انها صورته واحده والا لم يكن لذلك النوع وحده طبيعية. وقد بين ان الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون الا لمادة واحدة لان تحصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعه للصورة وكما أن المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين الا واحده بعد واحده وكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم وتأخر وضرب من الترتيب فاذا ثبت ان كل نوع طبيعي

له صورته واحده ومادة واحده فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح. وأيضا إذا ثبت ان قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس الا بصوره واحده وكل ما له طبيعة واحده فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبدؤه تلك الطبيعة والصورة الواحدة ثم إن أول ما يصدر عن هذه الأنواع العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس أوائل الكيفيات الملموسة فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن

صور متخالفة لان الافعال المتخالفة بالذات متخالفة بالذات. حجه أخرى من العرشيات قريبه المأخذ مما سبق وهي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة إذا استعدت لصورة كمالية وحدثت فيها صوره أخرى بعد الأولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الأفاعيل و الانفعالات واللوازم والآثار تصدر من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع أمور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها إليه نسبة التمام إلى النقص.

فنقول إذا حصلت للمتزوج من العناصر صوره أخرى كمالية فيجب ان يكون مبدء صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصور الكمالية دون العناصر فإذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستنده الا إليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضايعا معطلا مع أنه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقويمها للمركب.

حجه أخرى

ان اجزاء الكيفية المزاجية المفروضة انها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها واحده بالنوع كثيره بالعدد والشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بان التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء فحينئذ نقول علة تكثر افراد هذا النوع المزاجي اما المهية أو لازمها أو مادتها أو صورتها أو امر مباين والكل مستحيل فتكثر افراده محال اما الأولان فظاهر البطلان لان مهية واحده وكذا لازم المهية الواحدة واحد مطرد في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة المهية ولازمها.

واما الثالث فهو باطل أيضا لان المادة اما المادة الأولى فهي في الجميع

واحد فمادة العناصر لا تكون من أسباب التكثر والتعدد واما المادة الثانية أعني العناصر فهي أيضا لا تكون علة تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لأنها لو كانت هي منشأ تكثر افراد المزاج فمنشأيتها للتكثر اما من جهة جسميتها أو من جهة اختلافها بالصور والأول باطل لان الجسمية مشتركة في الجميع واحده والامر الواحد لا يقتضى الاختلاف والتعدد والثاني يوجب ان يكون اختلاف اعداد المزاج من قبيل اعداد صور العناصر واختلاف آثارها وكيفياتها وليس كذلك لان هذا بالعدد و ذلك بالنوع.

وأیضا يلزم ان يكون عدد هذه کیفیات المزاجية تابعه لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها أربعاً لا غير كما أن للعناصر أربع صور لا غير واللازم باطل عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصغرة المتماسسة التي في المركب.

واما الرابع فتلك الصور التي فرض انها علة التكثر ان كانت الصور الكمالية فهي واحده كما علمت واثر الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر وفعل

نسبته إلى فاعله الذي هو الصور بالصدور والى قابله الذي هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه کیفیة المزاجية لما علمت أنه ليس بالمهية ولوازمها فليس أيضا بالصور والا لكان اختلافها بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورها هي مبدء المهية وتامها لأنها بعينها بمنزله الفصل الأخير ومبدء المبادئ و الفصل تمام مهية الشئ فلو كان اختلافها بالصور والصور متخالفة ذاتا ومهية لكانت متخالفة المهيات والذوات والمقدر خلاف هذا.

واما الخامس فنسبه المباين إلى الجميع واحد فلا بد من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص ويتسلسل الكلام فبقي ان لا اختلاف بين اعداد المزاج للطبيعة الواحدة بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام المهية الا بمجرد القسمة الفرضية أو الاجزاء الوهمية وبحسب الفك والكسر كما في اجزاء المتصل



الواحد التي لا انقسام فيها الا بسبب من أسباب القسمة المقدارية لأمر متصل سواء كان اتصاله بالذات أو بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية المزاجية متصلا واحدا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد وإذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم وقرورة في ابطال رأى ذييمقراطيس من أن الأمور المتخالفة نوعا لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الا صورته واحده لا غير وذلك ما أردناه.

حجه أخرى

لو كانت صور العناصر باقيه في المواليد البتة يلزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية في المذاب من الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب وتصير في النار ثم ترجع إلى حالها والقول ببقاء الجزء المائي والهوائي في المذابات حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان والقول ببطلانها عند الإذابة وعودها عند الجمود أبعد منه.

حجه أخرى

لو كانت الاجزاء العنصرية باقيه في المواليد يلزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو باطل وقد مر تقرير

هذه الحجة وتزييف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة مما أوردها الشيخ على نفسه وأجاب عنها بجواب غير مرضى عندنا كما ستعلم.

فصل (١٥)

فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه  
لعلك تكون من المغترين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل

من طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها إلى أن ينخلع صورها وتلبس حينئذ صوره واحده فيصير لها هيولي واحده وصوره واحده. فمنهم من جعل تلك الصورة أمرا متوسطا بين صورها ذات الحمية ويرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات. ومنهم من جعل تلك الصورة صوره أخرى من صور النوعيات وجعل المزاج عارضا لها لا صوره لها ثم قال ما حاصله ان هذا لو كان حقا لكان المركب إذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم يكن القرع والأنبيق يميزه إلى شئ قاطر متجز لا يثبت في النار والى شئ ارضى لا يقطر وانا وضعنا قطعه من اللحم في القرع والأنبيق

يميز إلى جسم مائي قاطر والى كلس ارضى غير قاطر. فنقول تلك الأجزاء التي كانت في المركب اما ان لا تكون بينها اختلاف في استعداد التقطير وعدمه أو يكون فعلى الأول يجب ان يكون الكل قاطرا أو الكل ممتنعا عن القطر وعلى الثاني فذلك الاختلاف اما بنفس ماهياتها أو بأمر خارج عنها والأول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور واما الثاني فذلك الخارج إن كان لازما يرجع إلى أن الاختلاف بالصور وان لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز زواله فأمكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفه لقبول بعضها لحال وبعضها لحال أخرى وذلك يقتضى ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله أو يكلس كله وكذلك القول في سائر المركبات (١) فيبطل القول بهذا المذهب.

(١) لعله يجوز زواله بالنظر إلى ذات ولا يجوز بالنظر إلى الواقع فان الامكان الذاتي لا يستلزم الامكان الوقوعي تدبر. (إسماعيل ره)

أين حواشي در نسخه مرحوم حاج ميرزا حبيب هاشمي خوئي صاحب شرح نهج البلاغة مرقوم گردید ودر آخر كتاب خطي أين عبارات نوشته شده عينا طابق النعل بالنعل مرقوم گردید: هذا آخر ما وجدته من حواشي أستاذ الأستاذ محمد إسماعيل أعلى الله مقامه في كتابه ره بخطه ره وبغير خطه وكان عند استاذنا الرشتي في الطبيعي أدام الله بقاءه لا استاذنا في الإلهي بالمعنيين التبريزي زاد شرفه ووفقه بتوفيقه قد نقلها جالسا في بيته أياما وقد وقع الفراغ يوم السبت عاشر شهر جمادى الثاني وقد مضى الهجرة على هاجرها وآله العلية الصلوات الزاكيات وأفضل التحيات مأتان وأربعون وثمان بعد الألف اللهم اهدنا إلى سبيلك واغفر لنا ولوالدينا وللمعلميننا وللمن واجب حقه علينا ولجميع المؤمنين والمؤمنات الاحياء منهم والأموات بحق محمد (ص) وآله الأطهار واجعلنا تحت لواء دولتهم بحقهم يا محيب.

غرض نقشي است كزما باز ماند \* كه هستي را نمي بينم بقائي (١٢٤٨).

ثم ذكر حجة أخرى حاصلها ان صور البسائط لو تفسدت وان كانت فساد كل منها  
مقارنا لفساد الاخر مع أن فساد  
كل منها معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما  
معدومتين وذلك محال وان سبق فساد أحدهما فساد الاخر استحال  
ان يصير الفاسد مفسدا لمفسده.

أقول اما الحجة الأولى ففي غاية الضعف فلان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف  
في كل جسم من المواليد والتجربة لا تجرى الا في المركبات التي لها مزاج ثانوي  
وان يختار الشق الأخير من الشقوق التي ذكرها وهو ان الاختلاف بين اجزاء  
الجسم في التقطير والرسوب بأمور خارجه فيلزم ان يوجد جسم يقطر كله و  
يرسب كله.

قلنا أكثر المعدنية التي هي متشابهه الاجزاء كالذهب والفضة والأسرب و  
غيرها من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك أن يوجد في اللحوم لحم هذا شأنه إذا اللحم  
غير متشابه الاجزاء كالحيوان ويده ورجله وغيرهما وكذا ما يجرى مجرى اللحم من  
الأعضاء المسماة بالبسيطة.

وما قيل من أن العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا

لكله في اسمه وحده قول مجازي معناه ان كل جزء بحسب الحس حكمه كذلك أو كل جزء كذلك بحسب الحس.

وبالجمله ليست تلك الأجزاء اللحمية مثلا المتفاوتة في قبول فعل النار واثرها فيها من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية أولية بل هي تجرى مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور أو في العوارض ومن ذهب إلى خلع صور العناصر البسيطة في المواليده لم يلزمه القول بانخلاع صور أي اجزاء كانت في أي تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء أولية متخالفة الصفات فإذا تسلط عليه النار وتفاعل وتؤثر فيها آثارا مختلفه فتذيب بعضها وتجمد بعضها وتبخر بعضها وحينئذ لو أورد الشقوق في المركب الذي هو مثل اللحم والعظم فنختار من الشقوق ان اختلاف اجزائه بالمهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه وان أردت في مثل الذهب والياقوت فيمتنع أصل الاختلاف في قبول الآثار والترديد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الآثار وهو غير ثابت بتجربة ولا برهان.

واما الحجة الأخيرة فهي أيضا مقدوحة بوجهين أحدهما انه غير وارده على ما اخترناه فان الذي ذهبنا إليه غير المذهب المستحدث الذي حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعد ما تصغرت وامتزجت وتماست وانفعل بعضها عن بعض أدى الامر بها إلى أن يخلع صورها وتلبس صوره أخرى والذي ذهبنا إليه ان حدوث صور المواليده مما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبه من أربع عناصر بل يكفي ان يكون هيهنا عنصر واحد يستحيل في كيفية الفاعلة والمنفعله بأسباب خارجه إلى أن ينتهي الامر به إلى أن ينقلب صورته إلى صوره أخرى من صور المواليده الثلاثة.

وثانيهما ان ما ذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسرين من حين انكسارهما كاسرين أو كون المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره وان أجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة

لانكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول المعد له يجرى مثله جوابا عما ذكره على أن الجواب المذكور في الموضوعين مصادم للتحقيق عندنا فان العلة المعدة لا تغني عن العلة الموجبة في حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورته وكانت

صوره بعضها علة لفساد صورته البعض كان المفسد مفسدا لمفسدة وان كانت كيفية شدة لكان الكاسر كاسرا لكاسره وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الاخر لان الصورة لا تفعل فعلا الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للأفعال التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والميول.  
فصل (١٦)

في تتمه الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار قال الشيخ أيضا ثم لننظر ان هذه العناصر إذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية وساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثانيه حجتيه فيكون الحاصل ان الماء والأرض لما عدمتا أبطل أحدهما صورته الاخر وهذا محال وإن كان شيء خارج أبطل صورتها إذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالهما واعطاء صورته أخرى إلى أن تكونا موجودتين فقد دخلنا في هذه المعونة فعاد الكلام من رأس وان لم يحتاج فلا حازه إلى المزاج بل البسيطة يجوز ان يكون منه الكاينات بلا مزاج إلى آخر ما ذكره.

أقول هذا أيضا لا ينتهض حجه علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكى عنه لان الذي ذهبنا إليه لا يوجب حازه يكون الكاينات إلى اجتماع العناصر و تفاعلها وانما المحتاج إليه في حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج و الذي ذكره الشيخ لا يستدعي الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غير ضائر لنا والضائر غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واقعه في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة لفيضان إحدى

صور المواليد الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي منحفظة قبل حدوث صوره كائنة منها بصوره أخرى اما من صور المواليد أو من صور العناصر مع معين خارجي قسري يخرج به كيفية ذلك العنصر من صرافة سورتها ويدخل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان أشرف صوره وأكمل كما لا كان مزاج المادة المستعدة له أمعن في التوسط وأقرب إلى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المحل وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع أن البرهان أوجه.

ثم اعلم أن الشيخ أورد اشكالا على نفسه بأنه إذا كان جواهر البسائط باقيه في الممتزجات وانما يتغير كمالاتها فيكون النار موجودة لكنها مفترقة قليلة والماء موجود لكنه يتسخن قليلا ثم يستفيد بالامتزاج صورته زائدة على صور البسائط وتكون تلك الصورة ليست من الصورة التي لا تسرى في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطقسات وهو نار مستحيلة ولم تفسد اكتسب صورته

اللحمية فيكون من شان النار في نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حدود التوسط فيه بعد الأجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورته الأرض في الجزء المدخن ان يقبل حراره مصعدة فيكون حينئذ من شان البسائط ان يقبل صورته هذه الأنواع وان لم يتركب بل استحالة فقط فلا يكون إلى التركيب والامتزاج حاجه انتهى كلامه.

وهو بعينه من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا عليه وهي حجة قوية.

والعجب أن الشيخ حاول دفعها بأنها مشتركة الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاها قال ليس اعتراضها على أحد المذهبين أولى من

اعتراضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الأجزاء شرط في حصول الصورة للمركب

عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال وانها أولا يعرض لها تغير في كفياتها ثم يعرض لها ان تخلع صورها وتلبس صوره أخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فإذا تركبت فإنما يقع بينها تركيب في كفياتها بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صوره أخرى بعد المزاج ولا يكون ما يظن أنه وارد بعد المزاج

الا لاستحالتها في كفياتها.

فيجب ان تلك الاستحالة إذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة وإن كان لا يقبلها لان تلك الاستحالة يستحيل الا بتصغر اجزائها فاعله ومنفعلة على أوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا تحدث ولا تحل الا لمادة يستحفظها غيرها من العلل والمعاليل فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه. أقول هذا الكلام بطوله لم يفد حل الاشكال ودفعه عن شئ من المذهبين ولم يفد الا تشريكهما في ورود الاشكال لا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع ان يقول إن أصل الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا وياقوتا مثلا وهذا يختص بما إذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخه والذي ذكره انه مشترك الورود اشكال آخر غير ذلك الاشكال وله ان يدفعه أيضا عن نفسه بان الحاجة إلى الاجتماع والتركيب انما إذا كانت في أول الأمر لحصول الاستحالة والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان ينسلخ عنه صورته الخاصة وتلبس صوره أخرى من صور الموالييد ولا استحالة في أن قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الأخرى لكن عقيب استحالته وخروجه عن صرافة كفيته الشديدة إلى كيفية فاتره السورة وعلى أي وجه فلا اشكال على ما ذهبنا إليه لعدم الحاجة إلى تصغر البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيئ للمادة لقبول صوره أخرى من صور الموالييد.

واما الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيما سبق

والذي يزيدك ايضاحا في بطلان ما تقصى به عن ذلك من القول بان الصورة الكمالية سارية في بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث إن كلا منهما يسرى في بعض جهات المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدى نفعا فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة التفاعل لا ان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض. كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحده بالعدد في كل ممتزج بل كثيره العدد حسب تعدد الاجزاء الموجودة في الممتزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة في الممتزج الا بالموضوع وان الذي من اعداد المزاج في الجزء الناري بعينه كالذي في الجزء المائي فان الصورة الكائنة بعد المزاج إذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمائزتين.

فلا مخلص عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقيه عند حدوث الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب والامتزاج كما هو المشهور أو لم يكن مشروطا به كما هو عندنا واما الايراد عليه بأنه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليذ مادة واحده وصوره فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه إذ اطلاق المركب على هذه الأجسام باعتبار ان حدوثها من مادة سابقه وصوره لاحقه أو باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوي كما في الحيوان والنبات.

وبالجملة امر الاطلاقات اللفظية مما لا تعويل عليه في تحقيق الحقائق



## فصل (١٧)

في أن هذا المذهب أي عدم بقاء صور العناصر في المواليد يشبه ان يكون غير مستحدث

لعل القول به كان في الأوائل والذي يدل على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء حيث نقل في الفصل السابق على الفصل الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور أنه قال المعلم الأول لكن الممتزجات ثابتة بالقوة وظاهر هذا الكلام يدل على أن صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ أوله بأنه عنى بذلك القوة الفعلية التي هي الصورة أو لم يعن أن تكون موجودة بالقوة التي يعتبر في الانفعالات التي تكون للمادة في ذاتها فان الرجل انما أراد ان يدل على امر يكون لها مع أنها لا تفسد وانما يكون ذلك إذا بقيت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فإنما يكون مع الفساد والرجوع إلى المادة فإنها لو فسدت أيضا لكانت ثابتة أيضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان أولا.

ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره في هذا الفصل المذكور قال اما المعلم الأول فقال إن قواها لا يبطل وعنى بها صورها وطبايعها التي هي مبادئ هذه الكمالات الثانية التي إذا زال العائق عنها صدرت عنها الافعال التي لها فحسب هؤلاء انه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى.

أقول الحق ان ما فهمه المفسرون وظنوه صحيح مطابق للواقع وموافق لظاهر كلام المعلم الأول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة والتي بمعنى

الفعلية والتحصل كائنة مع الصورة بل هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد إذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بذاتها بل بصوره أخرى غير الصورة المستعد لها فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة في الامر الكائن المصور بصوره أخرى غير صوره الممتزجات.

وقوله ان الرجل انما أراد ان يدل على امر يكون لها مع أنها لا تفسد غير مسلم بل لعله أراد به ما ذكرنا من أن الكائن من الممتزجات فيه قوه وجود تلك الممتزجات لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوه سائر الأشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من صوره يقوم بها بالقوة التي بمعنى الاستعداد.

نعم فرق بين قوه الشيء والقوة على الشيء فقوه الشيء توجد معه والقوة على الشيء لا توجد معه وانما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصور مناسب للمقوى عليه.

توضيح لمي لما علمت أن الحجج والبراهين ناهضة على بطلان صور العناصر الأولى في الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المتشابهة الاجزاء السارية القوى فاعلم أن السبب اللمي في ذلك أن هذه العناصر كالأفلاك من شأنها ان تقبل صوره الحياة والعلم لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية خسة وجودها و قبولها للتضاد والتفاسد لان صورتها سارية في مادتها الجسمانية ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شان ما له ضد ان يفسد بضده فكل ما له ضد موجود معه لا تقبل الحياة لان الحياة كون الشيء بحيث يدرك ويحرك بإرادة منبعثة عن الادراك والادراك عبارة عن حضور صوره شيء عند امر والجسم بما هو جسم لا حضور له

عند شئ لا عند ذاته ولا عند غيره لان حضوره يلزم غيبته ووجوده الذي هو اتصاله يساوق

قبوله الانفصال وما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود الا نحوا ضعيفا من الوجود.

ولهذا لا يدرك ذاته ولا أمرا آخر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته أو غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل بضرب من الحياة لا بد ان يكون وجوده وجودا

بعيدا عن قبول التضاد والتفاسد فان هذه البسائط الأسطقسية لتضادها وتفاسدها بعيدة عن قبول اثر الحياة وكما كسرت صورته كيفيتها المختصة وهدم قوه تضادها وتفاسدها حصل لها كيفية لأنها واسطه بين الكل ولكونها واسطه كأنها جامعته للكل بوجه ومطلقه عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود وقبلت بهذا الوجود الجمعي ضربا من الحياة الشبيهة بحياة الأفلاك التي هي مشتملة على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما أمعت المادة الجسمية في الخروج عن أطراف هذه الكيفيات الأربعة وسورتها إلى جانب التوسط الجمعي الذي بمنزله الخلو عن الأربع قبلت صورته أتم وكمالا أكمل وحيوه أشرف حتى إذا وصلت إلى غاية التوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحياة النطقية التي تكون لمثل الكواكب والأفلاك التي لا تضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا في حال من أحوالها القارة الا في أمور نسبية لأوضاعها.

وأول ما ينال المادة العنصرية صورته معدنية يترتب عليها بعض آثار الحياة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المفسد المبطل فان مجاورة الماء والأرض والهواء والنار بعضها لبعض يوجب الفساد في أقل زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن أن يؤثر فيها غيرها بسرعة.

فهذا اثر من آثار الحياة والبقاء ثم إذا ازدادت توسطها بين الكيفيات وخروجها عن أطرافها المتضادة قبلت ونالت من آثار الحياة ضربا أقوى فيفيض عليها صورته نفسانية يترتب عليها مع المحافظة على أصل الهيئة والتركيب ايراد للبدل وزيادة

على الأصل في الخلقة والكمية وأفادت للمثل فتكون حافظة غذائية منمية مولدة ثم إذا أمعت في التوسط والخروج عن الأضداد قبلت الحياة والنفس المدركة المتحركة بالإرادة على تفاوت درجاتها من الحياة والادراك والفعل ثم إذا بلغت إلى الغاية و اللطافة نالت الشرف الاعلى والحياة الأتم الأبقى فيكون ذا صورته نفسانية كمالية حيوتها

حياة نطقية وادراكها تعقل وحركتها فكرية وأفعالها حكمية.

إذا تقرر هذا عندك فعلمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة والكمال والنقص كلما هو أقوى وأشرف فهو أشد براءه عن هذه العناصر المتضادة وأيضا كلما هو أتم وأعلى فيزول عنه النقايس التي كانت فيما هو انقص وأدنى أكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل يكفي نفسه الحيوانية لإفادة نظائر ما كانت تفيدته النفس النباتية على الوجه الألف وهكذا في النفس النباتية في إفادتها أصل الحفظ وغنائها فيه عن أن يكون معها صورته أخرى يصدر معها حفظ النبات عن صنوف الآفات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما. فمن هذه المقدمات كلها يثبت ويتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شئ من المواليد الثلاثة وانها لو وجدت في شئ منها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صورته كمالية عليها ولأنك قد علمت أن كل مادة نسبتها إلى الصورة نسبه النقص إلى التمام وان التركيب بين الصورة والمادة تركيب اتحادي وكذا كل ناقص تم نقصانه كخط قصير إذا طال وقوس دائرة إذا عظمت حتى صارت نصف دائرة أو دائرة تامة.

وإذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة المواليد صورته أخرى غير الصورة التي بها هي ما هي فالياقوت ليس الا ياقوتا ولا فعل له الا فعل الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فإنه موجود واحد له مهية واحده لكنه أكمل الكاينات وجودا وأتمها مهية وأشدّها وحدانية وبساطة ومع أنه ابسطها وجودا وأشدّها وحدانية يترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر والجماد والنبات

والحيوان متفرقا.  
وهكذا يجب ان يقاس الحال في كل ما هو أشرف وجودا وأشد وحدانية  
وأكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فإنه أكثر جمعا للأشياء وأوفر آثارا وأفعالا  
حتى أن البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوه استعدادية أو امكان واقعي  
يجب ان يكون ذاته كل الأشياء ووجوده مبدء كل الوجودات كما بينا سبيله وأوضحنا  
دليله بما لا مزيد عليه فليتذكر من وفق له.

#### فصل (١٨)

في بيان ان الموجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وان  
المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدرج فكان هيئنا  
طبيعة واحده شخصية متوجهه نحو الكمال سائره إلى عالم القدس مترقية  
من أدنى المنازل إلى ارفعها.

والحق ان دار الوجود واحده والعالم كله حيوان كبير واحد وابعاضه متصلة  
بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والأطراف بل بمعنى ان كل  
مرتبه كمالية من الوجود ينبغي أن تكون مجاورة لمرتبة يليها في الكمال الوجودي  
وان لا يكون بينها وبين مرتبه أخرى فوقها من الشدة أو تحتها في الضعف خاليه  
بحيث يتصور امكان درجه أو درجات لم يتحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا و  
البرهان عليه مستفاد من قاعدة الامكان الأشرف وقاعدة أخرى هي قاعدة  
الامكان الأخس.

اما الأولى فموروثة عن المعلم الأول.  
واما الثانية فنحن واضعها بعون الله ويجيء ذكرهما في موضع يليق به إن شاء الله  
والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الأنواع وان لم تكونا جاريتين بحسب  
حال كل شخص.

فان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير  
فاذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد وضعيف عدد غير متناه محصور  
بين حاصرين وذلك ممتنع سيما وهي مترتبة.

قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة بوجود واحد بان يكون  
شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها ارفع وأشرف من بعض من غير انفصال  
وافتراق

بينها ومن هذا القبيل الشخص الواحد من الانسان فإنه موجود واحد ذو قوى متعددة  
بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من الأصناف الثلاثة مراتب متفاضلة  
في صنفها والكل ذات واحده كما ستعلم في مباحث النفس إن شاء الله.  
فإذا تقرر هذا فنقول إذا نظرت إلى حال الأكوان العنصرية في تدرجها في  
الوجود وتكاملها وترقيتها من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاورة الاله المعبود  
وجدت البرهان مطابقا للوجدان وذلك أن هيولي العناصر وهي الغاية في الخسة  
والنقيصة

بحيث لا يتصور ما هو أحس منها الا العدم المحض لان نحو وجودها في ذاتها هو قوه  
الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير فأول ما قبلتها الامتداد القابل للطول  
والعرض

والعمق إذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا استقلال للجسمية الا لصورة أخرى نوعيه  
وأدنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة  
فحصلت

العناصر الأربعة اما في درجه واحده كما هو المشهور أو على تقدم وتأخر من جهة  
انقلاب

ما سبق منها في الوجود إلى البواقي.

ولو كان المذهب الثاني حقا لكان الأسبق في الوجود منها ما هو الأدنى  
والأخس إذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الأخس فالأخس إلى الأشرف  
فالأشرف ولكن الجزم بان الأخس المطلق بين هذه الأربعة أيها كان لا يخلو من  
صعوبة.

ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية وهي

أفضل منها فان البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها إلى بعض عند المجاورة إذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمنفصلة فيستحيل المقهور المغلوب إلى جوهر الغالب القاهر واما الصورة الجمادية فليست كذلك بل يرجى بقاءه زمانا طويلا أو قصيرا لأنها في فضيلة الوجود بالقياس إلى تلك الأربعة كأنها جامعها لها متضمنة إياها على وجه أعلى فكأنها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا

في تلك الكيفيات الأربع المتضادة حدا من التوسط ثم يتفاضل أصناف الصور الجمادية وأعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الآثار الشريفة فإنها منها ما هي أدنى

وأخس قريبه الرتبة إلى رتبة العنصر الأول كالجص والنورة والنوشادر وغير ذلك. ومنها ما هي أعلى وأشرف قريبه إلى رتبة النبات كالمرجان ونحوه وما بين هذين الطرفين أنواع وأصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار ومبدئية الأفعال وهكذا يتدرج الطبيعة فيها من الأدنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة إلى ما يقبل صورته بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية. وتلك الآثار هي الاغتذاء والتمادي في الأقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد ويضمها إليه ويكسوها صورته كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة

في الوجود لا شخصا وعددا لان ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعا ومهية فيقرز من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح لقبول صورته مثل صورته. فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد وافراده متفاضلة في تلك الحالات كما وكيفا وكثرة وشده فيتدرج فيها شيئا فشيئا فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو في أفق الجمادات وقريب منها ثم يزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوه الأثمار وحفظ النوع بتوليد

المثل بالبذر الذي يخلف به مثله فتصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزه إياه

عن حال ما قبله ثم يقوى هذه الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الأول.

وهكذا لا يزال يتدرج ويشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أقصى مرتبته وافقه ويكاد ان يدخل في أفق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي الا انها بعد مختلطة القوى أعني قوتي ذكورها وإناثها غير متميزتين فهي تتحمل زيادة ولم تبلغ غاية أفقها الذي يتصل بأفق الحيوان ثم يزداد ويمعن في هذا الأفق إلى أن يصير في أفق الحيوان فلا يحتمل زيادة.

وذلك انها ان قبلت زيادة يسيره صارت حيوانا وخرجت عن أفق النبات فحينئذ يتميز قواها فيحصل فيها ذكورة وأنوثة ويقبل من فضائل الحيوان أمورا يتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع أفق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبه واحده وهي الانقلاع عن الأرض والسعي إلى الغذاء.

وقد ورد في الخبر ما هو كالإشارة والرمز إلى هذا المعنى في قوله ص أكرموا عمتمكم النخلة فإنها خلقت من بقيه طينه آدم فإذا تحرك النبات وانقلع عن أفقه وسعى إلى غذائه ولم يتقيد في موضعه إلى أن يسير إليه غذاؤه وكونت له آلات أخرى يتناول بها حاجاته إلى تكمله فقد صار حيوانا وهذه الآلات تتزايد في أفق الحيوان من أول أفقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان في النبات.

فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكمالا فوق كمال حتى يظهر فيه قوه الشعور باللذة والأذى فيلتذ بوصوله إلى منفعه ويتألم بوصول مضاره إليه ثم يقبل الهام الله عز وجل إياه فيتهدي إلى مصالحه فيطلبها والى أضدادها فيهرب منها وما كان من الحيوان

في أول أفق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث



فيه قوه الغضب الذي ينهض بها إلى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فان

كانت قوته الغضبية شديده كان سلاحه قويا وان كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفه جدا لم يعط سلاحا البتة بل يعطى آله الهرب فقط كشددة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه.

وأنت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطى القرون التي تجرى مجرى الرماح والذي اعطى آله الرمي تجرى مجرى النبل والنشاب الذي اعطى الأنياب والمخالب التي تجرى مجرى السكاكين والخناجر والذي اعطى الحوافر التي تجرى مجرى الدبوس والطبر واما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله أو لقله شجاعته و نقصان قوه غضبه ولأنه لو أعطيه لصار كلا عليه فقد اعطى آله الهرب والحيل بجوده العدو والخفة وقوه الطيران كالغزلان والحيتان والطيور أو المراوغة كالأرانب والثعالب وأشباهها وإذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها.

فاما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بان هدى إلى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وستكلم في ذلك في موضعه الخاص فنعود إلى ذكر مراتب

الحيوان فنقول

ان ما اهتدى منها إلى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس كما نشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء إليه فإنه أفضل مما لا يهتدى إلى شئ ثم لا يزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من أفق الانسان فحينئذ يقبل التأديب ويصير بقبوله الأدب ذا فضيلة يتميز بها

من سائر الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب أشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم ثم يصير في هذه المترتبة إلى

مرتبه الحيوان الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتأديب كالقردة

وما أشبهها وتبلغ من كمال ذكائها إلى أن يكتفى في التأديب بان يرى الانسان

يعمل عملا فيعمل مثله من غير أن يحوج الانسان إلى تعب بها ورياضة لها. وهذا غاية أفق الحيوان الذي ان تجاوزها وقبل زيادة يسيره خرج بها عن أفقه وصار في أفق الانسان الذي يقبل العقل والتميز والنطق والآلات التي يستعملها والصورة ثلاثمها فإذا بلغ هذه المرتبة تحرك إلى المعارف واشتاق إلى العلوم وحدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقى والامعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها وأول هذه المراتب في الأفق الانساني المتصل باخر ذلك الأفق الحيواني من مراتب الانسان للذين يسكنون في أقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كأواخر الترك من بلاد يأجوج ومأجوج وأواخر الزنج وأشباههم من الأمم التي لا يتميز عن القردة الا بمرتبته يسيره ثم يتزائد فيهم قوه التميز والفهم إلى أن يصيروا إلى حال من يكونون في أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل.

والى هذا الموضوع ينتهى فعل الطبيعة التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء واما عندنا فإلى أوائل أفق الحيوان ينتهى فعل الطبيعة والأكوان المحسوسة المادية ومن هناك يبتدى فعل النفس والأكوان الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ إلى هذا الموضع ومن ههنا يقع الشروع في اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالإرادة والسعي والاجتهاد حتى يصل إلى أفق الملائكة العلويين.

وهذه أعلى مرتبه الانسان بما هو انسان وعندها يتاحد الموجودات ويتصل أولها باخرها وآخرها بأولها وهو الذي يسمى دائرة الوجود ونصفها الأول قوس النزول ونصفها الآخر قوس الصعود لان الدائرة هي التي قيل في حدها انها خط واحد يبتدى بالحركة من نقطه وينتهي بها إلى تلك النقطة بعينها. فدائرة الوجود هي المتاحدة المتصلة حدودها وقسيها بعضها ببعض التي جعلت

الكثرة فيها وحده وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدتها و مبدعها وحكمته وقدرته وكرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال والاکرام لان دار الوجود إذا كانت واحده فبانيها لا يكون الا واحدا والله من ورائهم محيط وأنت إذا تصورت قدر ما أوأنا إليك وفهمت اطلعت على الحالة التي خلقت لها وندبت إليها و

عرفت الأفق الذي يتصل بأفقك والذي يحركك وينقلك في مرتبه بعد مرتبه و يصعد بك طبقا عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق والایمان الصحيح بنشأتك الباقية وشهدت ما غاب عن عينيك وبلغت إلى أن تتدرج إلى العلوم الشريفة التي اكتسبت إلى الان بعض مبادئها وما هو كالألات في تحصيلها أو تقويم الفهم وتشحيد الذهن وتقوية العقل الغريزي وتصل إلى معرفه الخلائق وطبايعها ومنها إلى العلوم الإلهية وحينئذ تستعد لمواهب الله عز وجل وعطاياه ويأتيك الفيض الإلهي والسكينة فتسكن عن قلق الطبيعة وحرركاتها نحو الاغراض النفسانية وتلحظ طبقات الأكوان وتحيط بالمراتب التي ترقيت فيها شيئا فشيئا وتقبلك في الساجدين من منازل الموجودات.

وعلمت ان كل مرتبه منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها وإذا وصلت الطبيعة إلى التي بعدها باعداد التي قبلها صارت موجه لما قبلها على وجه آخر وعلمت ان الانسان لا يتم له كماله الا بعد أن يحصل له جميع ما قبله وانه إذا حصل كاملا وبلغ غاية أفضه أشرف نور الأفق الاعلى الإلهي إليه فتصير اما حكيمًا إلهيا يأتيه الالهامات فيما

يتصرف فيه من التصورات العقلية والاحكام العلوية واما نبيا مؤيدا يأتيه الوحي على سبيل

المشاهدة لقوه باطنه فيصير حينئذ واسطه بين الملاء الأعلى والملا الأسفل ومبدء هذه الترقيات

والتحويلات التي تختص بالانسان هو الشوق والإرادة فان الشوق إلى اقتناء العلوم و المعارف ربما ساق الانسان على منهاج قويم وقصد صحيح فيتأدى به إلى غاية كماله وهي السعادة التامة.

لكن ربما اعوج به عن السمتم المستقيم والسنن القويم وذلك لأسباب كثيرة

يطول شرحها فكما ان الطبيعة للأجسام على وجه التسخير ربما شوقت إلى ما ليس  
بتمام للجسم الطبيعي لعلل تحدث وآفات تطرأ عليه بمنزله من يشتاق إلى اكل  
الطين وما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده كذلك أيضا  
النفس  
الناطقة ربما اشتاقت إلى علم وتميز لا يكمله ولا يسوقه نحو سعادته بل يحركه  
ويسوقه

إلى الأشياء التي تعوقه وتقصر به عن كماله.

فحينئذ يحتاج إلى معالجة نفسانية يرشده إليها طبيب روحاني من نبي هاد  
أو شيخ مرشد أو أستاذ معلم كما احتاج في الحالة الأولى إلى طبيب جسماني يرشده  
إلى طبيب طبيعي ولذلك يكثر حاجات الناس إلى الأنبياء ع والمعلمين  
والمؤدبين فان وجود تلك الطبائع الفائقة التي يستكفي بذاتها من غير توفيق إلى  
السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في الأزمنة الطوال والمدة البعيدة.  
فإذا وقع أحد منها كان وجوده بمحض موهبة الله عز وجل لأسباب سفليه و  
تعملات إرادية وترقيات كسبية فكان زيت نفسه في فتيلة طبيعية تكاد تضى ولو  
لم تمسسه نار التأديب والفكر والرياضة وكان نور الله في ظلمات الأرض وآية عظيمه  
من آياته كما قال تعالى قد جائكم من الله نور وكتاب مبين ونحن بصدد اثباته  
بالبرهان فيما بعد أن شاء الله.

وغرضنا في هذا الفصل الإشارة إلى أن الوجود كله من أعلاه إلى  
أسفله ومن أسفله إلى أعلاه في رباط واحد مرتبط به بعضه إلى بعض متصل بعضه  
ببعض والكل

مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها ليس كاتصال الأجسام بان يتصل نهاياتها  
ويتلاقى سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحده وقواه الفعالة كالعقول  
والنفوس وغيرهما كقوى نفس واحده فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة  
الكثرة لا كما رآه قوم انها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة الذوات ولا كما رآه  
قوم

آخرون من أنها واحد الذات كثيره المواضع والآثار وسيأتي تحقيق ذلك في  
علم النفس.

ويجب ان يعلم أنه ما من جسم طبيعي الا وله مادة وصوره وان للمادة مادة أخرى وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة هي قوه محضه لا فعلية لها أصلا الا لغيرها وان لصورته أيضا صورته وهكذا إلى أن ينتهي إلى صورته محضه هي فعلية محضه لا قوه لها وكمال محض

لا نقص فيه وان الانسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كما مر. وقد جمع فيه حقائق العالم الاعلى والأسفل وهو الذي أضاف إلى جميعه حقائق العالم حقائق الحق من أسمائه وصفاته التي بها صحت خلافته الكبرى في العالم الكبير بعد خلافته الصغرى في عالم الطبيعة.

وبهذه المنزلة الرفيعة أعني جميعه الحقائق خضعت له الملائكة بالسجود بأمر الله تعالى وإذا سجد له الملا الكريم الأخص فما ظنك بالملا الأسفل الأنزل ولولا ذلك ما قال وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا ولولا ذلك ما قال ولقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم وما قال ثناء على ذاته في خلقه إياه فتبارك الله أحسن الخالقين.

قد تم بعون الله تعالى الجزء الثاني  
من السفر الثاني من  
الأسفار