



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

الحكمة المتعالية
في الاستقار العقلية الأربعة

مؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الأديب

صدر الدين محمد شيرازي

مستند الفلسفة الإسلامية

الشؤون الدينية

دار الفکر للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعة:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة

الفهرس

الفهرس	٥
الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ٨	١٩
اشاره	١٩
اشاره	٢٤
السفر الرابع فی علم النفس	٢٥
اشاره	٢٥
الباب الأول فی أحكام عامه للنفس	٢٦
اشاره	٢٦
فصل (١) فی تحديد النفس	٢٦
اشاره	٢٦
أما البرهان علی وجودها	٢٩
و أما الحد	٣٠
حكمه مشرقیه:	٣٤
و لنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس	٣٧
فصل (٢) فی ماهیه النفس المطلقه	٤٦
الباب الثاني فی ماهیه النفس الحيوانیه و بيان جوهریتها و تجردها ضربا من التجرد و فيه فصول	٥٢
فصل (١) فی جوهریتها	٥٢
اشاره	٥٢
من الناس من ذهب إلى أن النفس هی المزاج و يدل علی فسادہ براهین.	٥٢
الأول أن البدن جوهر أسطقسی مركب من عناصر متنازعه متسارعه بطباعها إلى الانفكاك	٥٢
اشاره	٥٢
لكن هنا شكوك	٥٣
منها لعل الأسطقسات فی بدن الحيوان مقسوره علی الاجتماع و حصول المزاج	٥٣
و منها سلمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء و شدة الالتحام	٥٣
و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء و الأرض هو النشف	٥٤

- ٥٥ و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطقسات تحريك الوالدين أو مزاج الرحم
- ٥٦ و منها أن هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ
- ٥٧ و منها أن النفس لا يحدث إلا عند استعداد المادة لها
- ٥٨ و أما ما ذكر في النقص عن هذا
- ٦٣ البرهان الثاني على مغايره النفس للمزاج
- ٦٤ البرهان الثالث
- ٦٤ البرهان الرابع
- ٦٥ البرهان الخامس
- ٦٥ البرهان السادس
- ٦٥ البرهان السابع
- ٦٧ فصل (٢) في بيان تجرد النفس الحيوانيه و عليه براهين كثيره
- ٦٧ منها أن الحيوان قد يتزايد أجزاءه تارة و يتناقص أخرى
- ٦٨ و منها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكيه
- ٦٩ برهان آخر على أن الحيوان ليس هو البنيه المحسوسه
- ٦٩ فصل (٣) في دفع ما أورد على جوهرية النفس من الشكوك
- ٧٨ فصل (٤) في تعديد قوى النفس المنشعبه عنها في البدن
- ٧٨ اشاره
- ٧٨ القوى النفسانيه منقسمه بالقسمه الأوليه إلى ثلاثه أجناس
- ٧٨ اشاره
- ٧٨ أحدها النفس النباتيه
- ٧٨ و ثانيها النفس الحيوانيه
- ٧٨ و ثالثها النفس الإنسانيه
- ٧٨ و للنفس النباتيه قوى ثلاث
- ٧٨ اشاره
- ٨٠ القوه الغاذيه
- ٨٠ و القوه المنميه

٨٠	و القوه المولده
٨٠	و النفس الحيوانيه لها بالقسمه الأولى قوتان محرکه و مدركه.
٨٠	و المحركه على قسمين
٨٢	و أما القوه المدركه فتنقسم إلى قسمين
٨٤	فصل (٥) في قاعده تستعلم منها تعدد القوى
٨٤	و اعلم أن الذى يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف القوى و المبادئ خمسه أوجه-
٨٤	اشاره
٨٤	أحدها اختلاف المفهومات
٨٥	و ثانيها الاختلاف بالوجود و العدم فى الأفعال
٨٥	و ثالثها بالأشد و الأضعف
٨٥	و رابعها بالسرعه و البطوء
٨٥	و خامسها اختلاف الآثار بالنوع
٨٥	إذا تمهد هذا فنقول
٨٥	القسم الأول
٨٥	و القسم الثانى
٨٧	و القسم الثالث
٨٧	و أما القسم الخامس
٨٩	البرهان على تعدد القوى أحد أمرين
٨٩	اشاره
٨٩	أحدهما انفكاك وجود قوه عن قوه أخرى
٩١	و الثانى تناقض الفعلين
١٠٧	الباب الثالث فى ذكر القوى النباتيه و أفعالها و أحوالها و فيه فصول
١٠٧	فصل (١) فى أقسام تلك القوى بالوجه الكلى
١١٤	فصل (٢) فى فعل الهاضمه فى الفضله المندفعه و الإشاره إلى وجود الدافعه و التنبيه على تغاير هذه الأربع و تعيين آلاتها من الأعضاء
١١٦	فصل (٣) فى أن هذه القوى فى بعض الأعضاء مضاعفه و فى حقيقه الغذاء و مراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا
١٢٠	فصل (٤) فى مراتب الهضم و أن للهضم أربع مراتب
١٢٢	فصل (٥) فى تحديد القوى الغاذه و الناميه حدا بحسب الحقيقه

- اشاره - - - - - ١٢٢
- شك و تبصره: - - - - - ١٢٥
- فصل (٦) فى سبب وقوف القوى كالناميه و الغاذه فى ضروره الموت - - - - - ١٢٦
- اشاره - - - - - ١٢٦
- فالذى ذكره فى وقوف الناميه - - - - - ١٢٦
- و أما الذى قاله فى وقوف الغاذه و حلول الأجل فوجه - - - - - ١٢٦
- الأول أن القوه الغاذه قوه جسمانيه - - - - - ١٢٦
- فنقول الوجه الثانى - - - - - ١٢٨
- الوجه الثالث - - - - - ١٣١
- الوجه الرابع - - - - - ١٣٣
- الوجه الخامس - - - - - ١٣٤
- الوجه السادس - - - - - ١٣٤
- فصل (٧) فى تحقيق الكلام فى القوه المصوره - - - - - ١٣٨
- و لنقدم ما قيل فيها - - - - - ١٣٨
- اشاره - - - - - ١٣٨
- قال أفضل المتأخرين و المصوره عندى باطله - - - - - ١٣٨
- و قال بعض من سبق عليه أن هذه الأفاعيل و ما يجرى مجراها - - - - - ١٣٨
- و أكثر المتكلمين نسبوا هذه الأفاعيل كلها إلى الله تعالى من غير واسطه - - - - - ١٣٩
- و اعلم أن استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقا إلى ماده أو الجزء المادى من سخياف الأفعال - - - - - ١٤١
- و مما لا بد لك من معرفته قبل الخوض فى تحقيق هذا المقام - - - - - ١٤٧
- زياده تنوير و تصوير: - - - - - ١٥٦
- فصل (٨) فى الإشاره إلى تعديد القوى النفسانيه و ما دونها على سبيل التصنيف - - - - - ١٥٩
- و معنى التصنيف هاهنا - - - - - ١٥٩
- و الغرض هاهنا الإشاره إلى تقسيم القوى و ترتيبها. - - - - - ١٥٩
- اشاره - - - - - ١٥٩
- فالإنسانيه مخدومه القوى - - - - - ١٦٠

- ١٦٠ و الحيوانيه تخدم الإنسانيه
- ١٦٠ و أما النفس الإنسانيه
- ١٦١ ثم المتخيله تخدمها قوتان
- ١٦١ ثم النباتيه تخدم الحيوانيه
- ١٦٣ فصل (٩) فى أن لكل بدن نفسا واحده و أن القوى التى أحصيناها تنشأ منها بل هى تفاصيل ذاتها و شروح هويتها
- ١٦٦ فصل (١٠) فى أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقه فى الحدوث على بعض كما مر
- ١٦٧ فصل (١١) فى طور آخر من تعديد القوى الإنسانيه على منهج أهل البصيره
- ١٦٧ اشاره
- ١٦٨ فجمله جنود القلب يحصرها ثلاثه أصناف
- ١٦٨ أحدها باعث مستحث
- ١٦٨ و الثانى هو المحرك للأعضاء
- ١٦٨ و الثالث و هو المدرك المتصرف
- ١٧٤ فصل (١٢) فى أن أول عضو يتكون هو ما ذا
- ١٧٦ فصل (١٣) فى وقت تعلق النفس الناطقه بالبدن
- ١٧٩ فصل (١٤) فى اختلاف هذه القوى
- ١٨١ فصل (١٥) فى إثبات القوه الحيوانيه للإنسان
- ١٨٧ الباب الرابع
- ١٨٧ اشاره
- ١٨٧ فصل (١) فى الإشاره إلى تلك القوى و منفعه كل منها على الإجمال
- ١٩٠ فصل (٢) فى اللمس و أحواله
- ١٩٦ فصل (٣) فى الذوق و فيه مباحث
- ١٩٦ منها أن الذوق أعم الخمسه بعد اللمس للحيوان
- ١٩٦ و منها أن هذه الرطوبه هل يتوسط فى إيصال أجزاء ذى الطعم
- ١٩٦ و منها يجب أن تعلم أن المذوق فى الحقيقه ليس الكيفيه الطعميه
- ١٩٧ و منها أن قوه الذوق واحده
- ١٩٨ فصل (٤) فى الشم
- ٢٠٠ فصل (٥) فى السمع

٢٠٠	اشاره
٢٠٠	[البحث] الأول
٢٠٥	البحث الثاني
٢٠٨	البحث الثالث
٢١٠	فصل (٦) في البصر
٢١٠	اشاره
٢١٠	و اختلفوا في كيفية الإبصار
٢١٠	فالطبيعيون على أنه
٢١١	و الرياضيون
٢١٦	فصل (٧) فيما تمسك به أصحاب الانطباع و تعقيبه بما يرد عليهم و ذكر حجه النفاه قد تمسكوا بوجوه
٢١٦	أحدها و هو العمده أن العين جسم صقيل نوراني
٢١٦	و ثانيها أن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس
٢١٧	و ثالثها أن من نظر إلى الشمس طويلا ثم أعرض عنها
٢١٧	و رابعها أن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي
٢١٧	و خامسها أنه لو لا الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليديه لكانت خلقه العين
٢٢٠	و سادسها أن الممرورين قد يبصرون صوراً مخصوصه متمايزه
٢٢١	و سابعها أن شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخييله متى شئنا
٢٢٢	و أما أدله نفاه الانطباع
٢٢٢	فالحجه الأولى
٢٢٤	الحجه الثانيه
٢٢٤	الحجه الثالثه
٢٢٤	الحجه الرابعه
٢٢٥	الحجه الخامسه
٢٢٥	الحجه السادسه
٢٢٥	فصل (٨) فيما قاله أصحاب الشعاع
٢٢٩	فصل (٩) في سبب الحول و فيما وقع الخلاف بين أصحاب الشعاع و أصحاب الانطباع في سبب الحول

- فصل (١٠) فى أنه لا بد فى الإبصار من توسط الجسم الشفاف ٢٣١
- فصل (١١) فى انحصار الحواس فى هذه الخمس ٢٣٤
- فصل (١٢) فى المحسوسات المشتركة بينها ٢٣٥
- الباب الخامس من علم النفس فى الإدراكات الباطنه و فيه فصول ٢٣٩
- فصل (١) فى الحس المشترك و يسمى نبطاسيا أى لوح النفس ٢٣٩
- اشاره ٢٣٩
- و احتجوا على إثباتها بحجج ثلاث ٢٣٩
- إحداها أنا نحكم بأن هذا الأبيض حلو أو ليس هذا ذاك ٢٣٩
- الثانيه أنا نرى قطر النازل خطأ مستقيما ٢٤٢
- الحجه الثالثه و هى أقوى الحجج ٢٤٣
- فصل (٢) فى الخيال ٢٤٥
- اشاره ٢٤٥
- و استدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثه ٢٤٥
- الأول أن الحس المشترك له قوه قبول الصور ٢٤٥
- الثانى أن الحس المشترك حاكم على المحسوسات مدعن لها ٢٤٦
- الثالث أن صور المحسوسات قد تكون مشاهده و قد تكون متخيله ٢٤٦
- فصل (٣) فى المتخيله و الواهمه و الذاكره ٢٤٩
- أما المتخيله ٢٤٩
- و أما القوه الوهميه ٢٥٠
- و أما القوه الحافظه ٢٥٣
- فصل (٤) فى بيان أن النفس كل القوى ٢٥٦
- اشاره ٢٥٦
- و التى من جهه الإدراك تذكر منها ثلاثه ٢٥٦
- البرهان الأول ٢٥٦
- البرهان الثانى ٢٥٩
- البرهان الثالث ٢٦٠
- و هاهنا وجوه أخرى خاصه ٢٦١

- أحدها إنا ندعى أن محل الشهوه و الغضب ليس هو البدن ٢٦١
- و ثانيها أن القوه الوهميه قوه غير ماديه ٢٦١
- و ثالثها أن الخيال و الحفظ قوه غير جسمانيه ٢٦١
- الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك ٢٦٢
- فصل (٥) في دفع ما قيل في النفس لا تدرك الجزئيات ٢٦٥
- و هي وجوه عامه و وجوه خاصه ٢٦٥
- أما الوجوه العامه في أربعه ٢٦٥
- الأول أن العقلاء بيداه عقولهم يدركون أن إدراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره ٢٦٥
- الثاني أنا نرى أن الآفه إذا حلت عضوا من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضعفت ٢٦٦
- و الثالث أن هذه الإدراكات الجزئيه حاصله لسائر الحيوانات ٢٦٧
- و الرابع أنا إذا أدركنا هذه الكره فلا بد و أن يرتسم في المدرك صورته الكره ٢٦٧
- و أما الوجوه الخاصه ٢٦٨
- و احتجوا أيضا على أن التخيل بقوه جسمانيه بحجج ثلاث ٢٦٩
- أولها و هي أقوى الأدله المذكوره في هذا الباب ٢٦٩
- و ثانيها أن الصور الخياليه مع تساويها في النوع قد يتفاوت في المقدار ٢٧٠
- و ثالثها أنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد و البياض في شبح خيالي واحد ٢٧٠
- و احتجوا على أن الوهم قوه جسمانيه ٢٧٤
- فصل (٦) في تعدد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء و نقضها و نحن نحمل كلامهم على الرموز و ناولها تأويلات حسيه بقدر ما يمكن إن شاء الله تعالى ٢٧٦
- قال قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه. ٢٧٦
- أقول نقض ظواهر هذه الأقوال و إبطالها في غايه السهوله ٢٧٩
- اشاره ٢٧٩
- أما قولهم إن النفس متحركه لكونها محركه أوليه ٢٧٩
- و أما قولهم إن المحرك الأول يكون لا محاله متحركا بذاته ٢٨٣
- و أما قولهم إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت ٢٨٤
- و أما من جعل النفس جسما ٢٨٥
- و أما قول من قال إنها هي من الأجرام التي لا تتجزى ٢٨٥

- ٢٨٦ ----- و أما نسبه الكرويه إلى النفس
- ٢٨٦ ----- و أما قولهم إن الحيوان يستنشق النفس بالتنفس
- ٢٨٧ ----- و أما من قال إنها ليست هي النفس
- ٢٨٧ ----- و أما من قال إن النفس نار
- ٢٨٧ ----- و أما السالكون مسلك الإدراك
- ٢٨٧ ----- و أما جعل بعضهم النفس من الجنس
- ٢٨٨ ----- و من رأى أن المبادئ هي الأعداد
- ٢٨٩ ----- و أما من رأى منهم أن الشئ ء إنما يدرك شبيهه
- ٢٩٠ ----- و من قال إنها بروده
- ٢٩٠ ----- و أما من قال إنها الدم
- ٢٩٠ ----- و أما من قال إن النفس تأليف
- ٢٩١ ----- و أما قول من قال إنها هو الإله
- ٢٩١ ----- و أما من قال إنه تعالى في كل شئ ء بحسبه
- ٢٩١ ----- ثم إن في ما ذكره الشيخ في مناقضه كلامهم بعض مناقشات
- ٢٩١ ----- اشاره
- ٢٩١ ----- الأول في قوله أما الذين تعلقوا بالحركة
- ٢٩٢ ----- و الثاني في قوله فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرك إلا من محرك
- ٢٩٣ ----- الثالث أن قوله هذه الحركة لا يخلو إما أن يكون مكانيه أو كمييه أو كيفيه
- ٢٩٣ ----- الرابع أن قوله و أما الحركة على سبيل الاستحاله
- ٢٩٥ ----- الخامس أن قوله ثم من المحال ما قالوه من أن الشئ ء يجب أن يكون مبدأ حتى يعلم ما وراه
- ٢٩٦ ----- الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقه الإنسانيه تجردا تاما عقليا و كيفيه حدوثها و فيه فصول
- ٢٩٦ ----- فصل (١) في أن النفس الناطقه ليست بجسم و لا مقدار و لا منطبعه في مقدار و فيه حجج
- ٢٩٦ ----- الأولى أن لها أن تدرك الكليات و الطبائع الكليه
- ٢٩٦ ----- اشاره
- ٢٩٧ ----- و ذلك [كون الصورة العقلية منقسمه أبدا] محال بوجوه
- ٢٩٧ ----- أحدها أنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزءين متشابهين أو جزءين مختلفين
- ٣٠٠ ----- الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية

- و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحجة فهي مدفوعه. ----- ٣٠٤
- الحجة الثانيه هي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات ..----- ٣٠٦
- الحجة الثالثه و هي قريبه المأخذ من الأولى ..----- ٣١٦
- الحجة الرابعه أن القوه العاقله تقوى على أفعال غير متناهيه ----- ٣٢١
- الحجة الخامسه لو كانت القوه العاقله منطبقه في جسم ..----- ٣٢٤
- الحجة السادسه لو كانت القوه العاقله جسديانيه ..----- ٣٣٠
- اشاره ----- ٣٣٠
- حكيمه عرشيه: ..----- ٣٣١
- الحجة السابعه و هي قريبه المأخذ مما تقدم ..----- ٣٣٢
- الحجة الثامنه أن النفس غنيه في فعلها عن البدن ..----- ٣٣٢
- الحجة التاسعه القوى البدنيه تكل بكثره الأفعال ..----- ٣٣٤
- الحجة الحادى عشر أن كل صورته أو صفه حصلت في الجسم بسبب من الأسباب ----- ٣٣٩
- فصل (٢) في شواهد سمعيه في هذا الباب ..----- ٣٤٠
- اشاره ----- ٣٤٠
- أما الآيات المشيره إلى تجرد النفس ----- ٣٤٠
- و أما الأحاديث النبويه ..----- ٣٤٢
- و أما كلمات الأوائل ----- ٣٤٥
- فقد قال معلم الحكيمه العتيقه أرسطاطاليس ----- ٣٤٥
- و قال أنبأذقلس ..----- ٣٤٧
- و أما فيثاغورث صاحب العدد ----- ٣٤٧
- و أما أفلاطون الشريف الإلهى ----- ٣٤٨
- و أما الآثار ----- ٣٤٩
- اشاره ----- ٣٤٩
- فقد قال الجنيد ره----- ٣٤٩
- و قال أبو يزيد البسطامى رض----- ٣٤٩
- و قال ابن عطا----- ٣٥١

- ٣٥١ ----- و قال بعضهم الروح لطيف قائم في كثيف
- ٣٥١ ----- و قال بعضهم الروح عبارة
- ٣٥٣ ----- و قال بعض المفسرين
- ٣٥٣ ----- و أيضا قال قوم إن الروح هو جبرئيل ع
- ٣٥٣ ----- و روى عن ابن عباس:
- ٣٥٣ ----- و قال أبو صالح-
- ٣٥٣ ----- و قال مجاهد
- ٣٥٥ ----- و قال سعيد بن جبير
- ٣٥٦ ----- و قال بعضهم الروح لم يخرج من كن
- ٣٥٧ ----- و قال بعضهم الروح لطيفه تسرى من الله
- ٣٥٧ ----- و سئل أبو سعيد الخراز عن الروح
- ٣٥٧ ----- و قال بعضهم إنها جوهر مخلوق
- ٣٥٨ ----- و قال الآخر
- ٣٥٨ ----- و قال بعضهم الأرواح تجول في البرزخ
- ٣٥٨ ----- و روى سعيد بن مسيب عن سلمان رض-
- ٣٦٠ ----- و قال بعضهم الروح خلق من نور العزه
- ٣٦٠ ----- و قال بعضهم قرن الله العلم بالروح
- ٣٦٠ ----- و المختار عند أكثر المتكلمين
- ٣٦٢ ----- و قال أبو طالب المكي
- ٣٦٣ ----- و قال الشيخ الغزالي
- ٣٦٣ ----- و قال صاحب العوارف و المعارف
- ٣٦٧ ----- و قال أبو سعيد القرشي
- ٣٦٧ ----- و قال بعضهم النفس لطيفه مودعه في القالب
- ٣٦٩ ----- الباب السابع في نبذ من أحوال النفس الناطقه من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعه و فيه فصول
- ٣٦٩ ----- فصل (١) في كيفية تعلق النفس بالبدن
- ٣٦٩ ----- اشاره
- ٣٦٩ ----- فأقوى التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهيه

- و الثاني ما بحسب الذات و الحقيقه ----- ٣٦٩
- و الثالث ما بحسب الذات و النوعيه جميعا ----- ٣٦٩
- و الرابع ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا و بقاء ----- ٣٧٠
- و الخامس ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء ----- ٣٧٠
- و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيله للوجود ----- ٣٧١
- فصل (٢) في تحقيق حدوث النفوس البشريه ----- ٣٧٤
- اشاره ----- ٣٧٤
- و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدوم النفوس ----- ٣٧٥
- و أما أرسطاطاليس و من تأخر عنه من المشاءين و الأتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس ----- ٣٧٤
- أما حجه كل من الفريقين ----- ٣٧٧
- فالمتعصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج ----- ٣٧٧
- الأولى أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من ماده مخصصه ----- ٣٧٧
- و الثانيه أن النفوس لو كانت حادثه لكان حدوثها بحدوث الأبدان ----- ٣٧٧
- الثالثه أنها لو كانت حادثه كانت غير دائمه ----- ٣٧٧
- و أما حجج القائلين بحدوث النفوس ----- ٣٧٨
- فمنها أنها لو كانت موجوده قبل الأبدان ----- ٣٧٨
- اشاره ----- ٣٧٨
- و اعترض صاحب الملخص على هذه الحجه بوجوه ----- ٣٧٨
- أحدها أنه لم لا يجوز أن يقال إنها كانت قبل الأبدان واحده ثم تكثرت ----- ٣٧٨
- الثاني سلمنا أن النفوس كانت متكثره قبل الأبدان ----- ٣٨٠
- الثالث سلمنا أنه لا بد في الأمور المتكثره من مميز ----- ٣٨٠
- الرابع سلمنا أنه لا يتميز النفوس بشىء من المقولات ----- ٣٨٠
- الخامس سلمنا أن النفوس لا تتناسخ ----- ٣٨١
- السادس المعارضه و هى أن النفوس بعد المفارقه لا يكون تمايزها بالماهييه و لوازمها ----- ٣٨١
- و الجواب أما عن الأول ----- ٣٨٢
- و أما الجواب عن الثاني ----- ٣٨٣

- و أما الجواب عن الثالث ----- ٣٨٤
- و أما عن الرابع ----- ٣٨٤
- و أما عن الخامس ----- ٣٨٤
- و أما عن السادس ----- ٣٨٥
- حجه أخرى على حدوث النفس ----- ٣٨٥
- اشاره ----- ٣٨٥
- و هذه الحجه ضعيفه بوجوه ----- ٣٨٦
- الأول أن الحجه التي أوردتها في بطلان التناسخ ----- ٣٨٦
- الثاني أن التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجوده قبل الأبدان ----- ٣٨٦
- الثالث أنها يجوز أن تكون موجوده ----- ٣٨٦
- فصل (٣) في إيضاح القول في هذه المسأله المهمه و تعقيب ما ذكره و هدم ما أصلوه ----- ٣٨٩
- اعلم أن هذه المسأله دقيقه المسلك بعيده الغور ----- ٣٨٩
- فالحق أن النفس الإنسانيه جسمانيه الحدوث و التصرف روحانيه البقاء و التعقل ----- ٣٩٣
- و لنرجع إلى تتمه أقوال القوم و متمسكاتهم في باب حدوث النفس الإنسانيه و قدمها ----- ٣٩٤
- اشاره ----- ٣٩٤
- فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمه الإشراق ----- ٣٩٤
- اشاره ----- ٣٩٤
- أقول فيه نظر من وجوه ----- ٣٩٦
- الأول أنه يرد على إبطال الشق الثاني ----- ٣٩٦
- و الثاني أنه يرد على إبطال الشق الأول ----- ٣٩٧
- الثالث أن قوله لا يتصور وحدتها ----- ٤٠٠
- و منها أيضا ما ذكره في ذلك الكتاب ----- ٤٠١
- و من الاحتجاجات على بطلان تقدم الأرواح الإنسيه على أبدانها ----- ٤١٦
- حجه أخرى ذكرها أيضا في كتاب حكمه الإشراق ----- ٤٢١
- اشاره ----- ٤٢١
- ذكر تنبيهي: ----- ٤٢٣
- و منها لزوم كثره في أفراد نوع واحد ----- ٤٢٤

- ٤٢٤ ومنها وجود جهات غير متناهيه بالفعل فى المبدأ العقلی
- ٤٢٤ اشاره
- ٤٢٨ إيضاح و تأكید:
- ٤٢٩ و أما ما ذكره بعض الفضلاء فى استحاله تقدم النفس على البدن
- ٤٣١ نقل كلام لتشبيد مرام:
- ٤٣٢ فصل (٤) فى أن النفس لا تفسد بفساد البدن
- ٤٣٢ استدلت الحكماء عليه
- ٤٣٣ أقول و فيه مساهلات و مواضع أنظار
- ٤٣٧ فصل (٥) فى أن الفساد على النفس محال
- ٤٣٧ اشاره
- ٤٣٧ ذكروا فى بيانه حجتين
- ٤٣٧ إحداهما أن النفس ممكنه الوجود و كل ممكن فله سبب فى وجوده
- ٤٤١ و ثانيتهما أن كل متجدد فإنه قبل تجده ممكن الوجود
- ٤٤٣ فصل (٦) فى ذكر ميعاد مشرقى
- ٤٤٩ فصل (٧) فى أن سبب النفس الناطقه أمر مفارق عقلی
- ٤٥٤ تعريف مركز

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

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

مشخصات نشر: بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری: ج.

یادداشت: عربی.

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

یادداشت: ج. ۱، چاپ سوم.

یادداشت: ج. ۲، ج. ۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت: ج. ۲، ج. ۳: ۱۹۸۱م.

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

موضوع: فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره: BBR۱۰۸۳/ص ۴۸ ح ۱۳۰۰

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

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

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

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

***ساختار

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

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

***گزارش محتوا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

***وضعیت کتاب

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

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

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

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

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

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

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

السفر الرابع في علم النفس

إشارة

من مبدأ تكونها (١)(٢) من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها ورجوعها إلى غاياتها القصوى وفيه أبواب

١- مراده من هذا المبدأ هو المبدأ القابلي لأنه مبدأ التكون في عالم التكوين الملازم للحركة الذاتية و التجدد الفطرى الكونى و هى عبارته على ما ذكره قدس سره عن العناصر الأربعة من حيث تجددتها و تعلقها بالقابل المحض و القوه الصرفه المسماه بالهيولى الأولى الشائقة بذاتها للفعليات التى هى متحركه إليها باتباع الصور العنصريه و الطبيعیه المتحركه بجوهرها و هى لكونها فى صرافه القوه و محوضه القبول لا- تكون فاعله بذاتها لوجود النفس و لا- لشيء من الأشياء و إلا- لزم خرق الفرض و كذا العناصر لكونها أجساما مقارنة لها لا يمكن أن تكون عله إيجابيه لشيء ما مخرجه إياه من العدم إلى الوجود لما هو المقرر فى مقره و لأن معطى الشيء إعطاء إيجابيا يجب أن يكون واجدا له بنحو أعلى إذ المعلول المقتضى بذاته يجب و أن يكون بهويته الشخصيه- متعينا فى مرتبه اقتضاء العله المقتضيه بذاتها له و إلا لزم استواء النسبه الملازم للترجح بلا مرجح و التخصص بلا مخصص و اقتضاء العله المقتضيه بذاتها عين ذاتها و العله أعلى وجودا من المعلول فيكون المعلول متعينا فيها بنحو أعلى و أشرف من وجوده فى مرتبه ذاته و العناصر أخس وجودا من النفس فكيف تكون عله إيجابيه لها بل العله الإيجابيه لها و لسائر الكمالات الوارده على الهيولى الأولى و على الصور الأوليه إنما هى العناية الصرفه الإلهيه بوجه النزول فى منازل فعله تعالى السارى فى جميع المراتب البدويه و الختميه، م ره

٢- إشارة إلى أن وحده النفس التى هى عين وجودها طور آخر من الوحده- و هى الوحده الجمعيه الجامعه لنشآت من الوجود بنحو الكثره فى الوحده بوجه و الوحده فى الكثره بوجه آخر إذ لها وجود جمعى وحدانى بحسب أصل ذاتها و صورها- و وجود فرقى بحسب فروع أصلها و توابع ذاتها التى هى عينها بوجه السريان و النزول- و هى فى وجودها النفسانى المأخوذ بوجه الإطلاع عن الجمع و الفرق جامع لجمع وجودها و فرقه فمبدأ وجودها هو مرتبه من مراتبه المتقدمه عليها أولا بالزمان المتأخره عنها أخيرا بالذات و المتقدمات زمانا من مراتبها هى عين المتأخرات ذاتا منها من حيث الذات و غيرها من جهه الحدود الصعوديه أولا- و النزوليه آخر فتكون دانيه فى علوها عاليه فى دنوها مقدسه فى تدنسها متدنسه فى تقدسها مجردة مع تعلقها متعلقه مع تجردها داخله فى شعبها و فروعها التى هى منازل فعلها و مناهل لنورها لا كدخول شيء فى شيء و خارجه عنها لا كخروج شيء عن شيء من عرف نفسه فقد عرف ربه فافهم ذلك و صنه عن الأغيار الأشرار المنكرين لأسرار التوحيد الذى عبر عنه أئمتنا عليهم آلاف التحية و الثناء تاره بالأمر بين الأمرين الجبر و التفويض و تاره بالمنزله بين المنزلتين التشبيه و التنزيه و تاره بالخروج عن الحدين الإبطال و التشبيه، م ره

الباب الأول فى أحكام عامه للنفس

إشاره

و فيه فصول

فصل (١) فى تحديد النفس

إشاره

اعلم أن عناية البارى جل اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها (١) بالفيض

١- متعلق بكلمه يمكن و متعلق أفادت محذوف أى لما أفادت بالفيض المقدس - جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الأقدس الذى به تهندس الأشياء و تقديرها الأزلى و عناية البارى تعالى هى العلم بالنظام الأحسن السابق على الإيجاد و يكون فعليا منشأ لوجود المعلوم و إن شئت التحقيق للمقام فاعلم أن للحق تعالى بعد تجليه الذاتى على ذاته بذاته تجليا على أسمائه و صفاته و لوازمها و تجليا على ذوات الأشياء. أما الأول فكما أن له مقاما أحديا و هو مرتبه نفس الذات و الهويه المطلقه - كذلك له مقام واحدى و هو مرتبه الذات المستجمعه لجميع الأسماء الحسنى و الصفات العليا مستتبعه للأعيان الثابته للماهيات الممكنه بحيث لو جاز إطلاق الماهيه على تلك المعانى المعقوله أعنى مفاهيم الأسماء و الصفات لكانت الأعيان لوازم الماهيات - و هى فى هذه المرتبه لا مجعوله بلا مجعوليه الذات موجوده بوجود الذات لا بوجود آخر - أما تجلى الثانى فهو تجليه فى مرتبه كن على ذوات الأشياء و هذا لتجلى يسمى بالفيض المقدس كما أن الأول و هو تجليه فى أسمائه و صفاته يسمى بالفيض الأقدس - و هذا هو الرحمه الصفته التى وسعت شئيه مفاهيم الصفات كما أن الفيض المقدس هو الرحمه الفعلية التى وسعت شئيه الماهيات، س ره

الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف (١) حتى بلغ إلى أدنى البسائط وأخسها منزله- و لم يجز في عنايته (٢) وقوف الإفاده على حد لا يتجاوز (٣) فبقى إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوه إلى الفعل و كانت المواد الجسمانية و إن تناهت في الأظلام و الكثافة و البروده غير ممتنع عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعال كتأثير أشعه

١- إذ لو لم يفد كذلك فيما أن يفيد لا على ترتيب بل في مرتبه واحده في الإفاده- فلزم صدور الكثير عن المبدأ الواحد البسيط من جميع الجهات فلزم تركبه و هو خرق الفرض أو يفيد على ترتيب لكن بتقديم الأ-خس على الأشرف فلزم وجود الممكن الأ-خس قبل أن يوجد الممكن الأشرف و يبطله برهان قاعده الإمكان الأشرف و كذا المناسبه التامه بين العله بذاتها و معلولها بالذات الذى يصدر عنه من دون واسطه بحيث لا يكون بينها و بين سائر المعلولات مناسبه أتم منها بل و لا مكافئاً لها و إلا لزم من صدوره منها دون غيره ترجح من دون مرجح أو ترجح المرجوح على الراجح و الأشرف أتم مناسبه من الأ-خس فلا يصدر الأ-خس قبله على أن العله الكافيه فى وجود المعلول بالذات بذاتها تكون تمام اقتضاء الهويه الخاصه لذلك المعلول فى مرتبه ذاتها بما هى عله له بذاتها و إلا- لم يكن عله بذاتها له فإذا تمام ذاتها عين تمام اقتضاءها له و إلا لم يكن ما فرض عله بذاتها بتمامها عله بذاتها له بل بعض ذاتها و الكلام فى بعضها عائد و ينتهى الأمر إلى ما هو بتمام ذاته تمام اقتضاءه له فلو صدر الأ-خس منها قبل الأشرف و يلزم عند ذلك أن يصدر الأشرف من الأ-خس و بواسطته للزم من صدور الأ-خس منها عدم كون ذاتها تمام اقتضاءه لمعلولها بل بعض ذاتها لفعل ما هو أ-خس منها و أشرف منه و من صدور الأشرف من الأ-خس عدم وفاء تمام ذات العله لتمام اقتضاء معلولها و كون العله أضعف من المعلول و هو كما ترى ضرورى البطلان من دون دقه و بيان فافهم ذلك كله، م ره

٢- وجهه ما سبق من لزوم تحدد عنايته تعالى الملازم لتحدد ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا، م ره

٣- جواب لما و يجوز أن يكون هذا مفسده للوقوف أى لم يجز الوقوف حتى يلزم بقاء ذلك فالفاء للعطف على قوله لم يجز و جواب لما حينئذ قوله فأول ما قبلت- قوله كتأثير إلخ الكاف للتشبيه لا للتمثيل أى تأثير المبدأ الجواد و وسائط جوده يشبه تأثير الأشعه أو تعليبيه كقوله تعالى وَ اذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ و إنما حملناها على ذلك- لأن تلك الأشعه معدات لا مبادئ فاعليه كما لا يخفى، س ره

الكواكب (١) سيما الشمس في التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجا و اعتدالا- ماده للأغذيه و الأقوات و قوه منفعله لتوليد الكائنات مهياة لقبول النشوء و الحياه (٢) بصور يترتب عليها آثار الحكمة و العناية كالحيوان و النبات بعد إيفاء الطبيعه حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات و قواها و قد مر السبب اللمی فی كون الأخص قابلا لما هو أشرف إذ الممكن لم يخلق هباء و عبثا بل لأن يكون عائدا إلى غايته الأصلية- فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياه و الروح.

فأول ما قبلت من آثار الحياه (٣) حياه التغذيه و النشوء و النماء و التوليد ثم حياه الحس و الحركه ثم حياه العلم و التمييز و لكل من هذه الأنواع من الحياه- صورته كماله يفيض بها على ماده آثار تلك الحياه بقواها الخادمه إياها تسمى تلك الصوره نفسا أدناها النفس النباتيه و أوسطها النفس الحيوانيه و أشرفها النفس الناطقه- و لهذه الثلاثه معنى مشترك ذاتي و حد جامع و نحن نريد أن نذكر في هذا الفصل

١- الكاف للتمثيل أى مثل قبول هذا التأثير المحسوس الذى لا ينكره أحد و إن كان من أصحاب الحس و المحسوس الغالب حسه على عقله، م ره

٢- أى متهيأه تهيؤا ذاتيا بصور نوعيه لكمالات نوعيه و صور شخصيه لكمالات شخصيه فإن الأعراض التى بها التهيؤ العرضى من آثار تلك الصور فالتهيؤ العرضى من آثار التهيؤ الذاتى فتهيؤ الهيولى إنما هو من قبلها لا من ذاتها فإنها فى صرافه القوه نسبتها إلى جميع الكمالات و التهيؤات سواء، م ره

٣- إطلاق الحياه على النبات مما لا- وجه له لأن الحى هو الدراك الفعال و أقل مراتب الدرك هو الدرك اللمسى كما للخراطين و أقل مراتب الفعل تحريك القوه المحركه للحيوان بالإراداه معلوم أن النبات لا حظ له منهما و جعله حيا باعتبار أن الوجود عين الحياه الساريه فى كل شىء و إن كان حقا و هو قدس سره يصير عليه فى زبره و إن أنكر على صاحب الفتوحات فى أواخر مباحث المعاد حيث جعل الحياه ذاتيه لذوات وجودات الأجسام إلا أنه لا يلائم هذا المقام حيث قسموا المركب إلى المعدن و النبات و الحيوان إذ معلوم أن الحياه التى بها صار الحيوان حيوانا و مقابلا للآخرين هى الدرك و الفعل و إلا فباعتبار الحياه التى هى الوجود فهى و أمهاتها كلها حيوانات و أيضا لا يلائم قوله فأول ما قبلت- فإنه ينادى بأن ما قبل النبات خال من الحياه و الحال أن حياه الوجود ساريه فى ما قبله، س ره

البرهان على وجودها مطلقا و الحد لماهيتها نفسا فإن البسيط (١) و إن لم يكن له حد و لا عليه برهان من جهة هويه ذاته البسيطه و لكن من جهة فعله أو انفعاله مما يقبل التحديد و يقام عليه البرهان فهكذا شأن النفوس و الصور بما هي نفوس و صور

أما البرهان على وجودها

ف نقول إنا نشاهد أجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيره واحده من غير إرادته مثل الحس و الحركة و التغذية و النمو و توليد المثل و ليس مبدأ هذه الآثار الماده الأولى لكونها قابله محضه ليست فيها جهة الفعل و التأثير و لا الصورة الجسميه المشتركه بين جميع الأجسام إذ قد يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام فى تلك الآثار و هى أيضا قد لا تكون موصوفه بمصدرية هذه الأفعال فإذن فى تلك الأجسام مباد غير جسميتها و ليست هى بأجسام فيها و إلا فيعود المحذور فإذن هى قوه متعلقه بتلك الأجسام و قد عرفت فى مباحث القوه و الفعل أنا نسمى كل قوه فاعليه يصدر عنها الآثار لا على وتيره واحده نفسا و هذه اللفظه اسم لهذه القوه لا بحسب ذاتها البسيطه بل من

١- إن قلت النفس و إن كانت بسيطه بمعنى أن ليس لها أجزاء خارجيه و لا- أجزاء مقداريه إلا- أن لماهيتها النوعيه كما هو المشهور أجزاء يمكن التحديد بها و لو سلم أن ليس لها ماهيه لكن يقام عليها البرهان المأخوذ من الفاعل و الغايه كما أن أنحاء الوجود بسائط إلا- أنها مجعوله بالذات و إن لم يقم عليها البرهان المأخوذ من العله الماديه و الصورية قلت إن البسيط الحقيقى الذى كالوجوب الذاتى أو الوجود المطلق لا مبدأ له يحد و يقام عليه البرهان باعتبار فعله و الانفعال منه لا بحسب ذاته- فهكذا شأن النفوس و الصور بالطريق الأولى و الصور عبارته أخرى للنفوس على ما يجىء بعد أسطر أو المراد به ما به الشىء بالفعل فيشمل العقول و لفظ انفعاله محذوف من باب الحذف و الإيصال كقوله تعالى وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ وَ جه آخر النفوس و الصور فصول حقيقيه و الفصول عنده وجودات و الوجود بما هو وجود لا حد له و لا برهان عليه و قد حققنا فى حواشينا على الشواهد الربويه معنى كون الفصل الحقيقى وجودا- من شاء فليراجع إليه و حيثئذ فالصوره بمعناها الأشهر وجه آخر النفس الناطقه عنده و عند الشيخ الإشراقى روح الله روحه لا ماهيه لها فلا حد لها و كذا لا برهان عليها باعتبار باطن ذاتها الخفيه بل الأخفى و أمر الصوره و الانفعال حيثئذ كما فى الوجه الأول فتأمل، س ره

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

و أما الحد

فنقول آخذاً في بيانه على طبق ما قالته الحكماء إن النفس لها حيثيات متعددة فتسمى بحسبها بأسام مختلفه و هي القوه و الكمال و الصوره فهي لكونها تقوى على الفعل الذى هو التحريك و على الانفعال (١) من صور المحسوسات و المعقولات الذى هو الإدراك تسمى قوه و بالقياس إلى ماده التي تحلها ليجمع منها جوهر نباتي أو حيواني صورته و بالقياس إلى أن طبيعه الجنس كانت ناقصه قبل اقتران الفصل بها- فإذا انضاف إليها كمل بها النوع كمالاً فقالوا تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصوره لوجوه- أما أولاً فلأنه أعم من حيث (٢) إن الصوره عند الجمهور هي المنطبعه فى الماده- و من النفس ما هي غير منطبعه فهي إذن ليست صورته للبدن و لكنها كمال له كما أن الملك كمال للمدينه و الربان كمال للسفينه.

و أما ثانياً (٣) فلأن الكمال قياس إلى المعنى الذى هو أقرب من طبيعه الجنس

١- هذا على طريقه الجمهور و أما على مذهبه قدس سره فيادراك المحسوسات بالفعاليه و المعقولات بالاتحاد بها و بالعقل الفعال كما سيحىء، س ره

٢- يمكن أن يقال النفس بما هي نفس ماديه حاله فى البدن كما هو طريقته قدس سره إلا أن منظوره أن فى ذكر الصوره لا دلالة على أن لها مقاما آخر بخلاف الكمال إذ لا يلزمه أن يحل فى شىء كما الملك بالنسبه إلى المدينه و لذلك ذكر لفظ الأولويه على أن هذا البيان من القوم، س ره

٣- معناه أن الكمال قايسناه إلى النوع فيما مر آنفاً و النوع أقرب إلى الجنس لأجل الحمل فيكون الكمال أقرب إلى الجنس فهو جدير بأن يجعل جنسا فى تعريفها- بخلاف الصوره فإن قياسها إلى الماده كما مر و الماده أبعد من الجنس لأنها مأخوذه بشرط لا- غير محموله و هو مأخوذ لا- بشرط و محمول و الحاصل أن ما كان المقيس عليه له أقرب إلى الجنس فهو أجدر بأن يجعل جنسا مما ليس المقيس عليه له أقرب إليه و بما قررناه ظهر أن الفاء فى قوله فالصوره تقتضى إلى آخره للعطف لأنه وجه آخر بدليل قوله بخلاف الكمال إلخ و ما قبله تام بدونه و جعلهما وجهاً واحداً باعتبار اشتراكهما فى المقايسه- و لو أبدل الفاء بالواو كان أنسب لكن أمر اللفظ هين و قوله أعنى الماده تفسير للفظ شىء- فى المقامات الثلاثه ثم لا يخفى أن هذه وجوه استحسانيه فلك أن تقلب هذا الوجه و تقول إن الصوره قياس إلى المعنى الذى هو أقرب من طبيعه الجنس بل عين الجنس أو تقرر أن الجنس عين الماده ذاتا و التفاوت بينهما بالاعتبار بخلاف الكمال، س ره

و هو النوع و الصورة قياس إلى الشئ ء الذى هو أبعد من ذلك و هو المادة فالصوره تقتضى نسبه إلى شئ ء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها و إلى شئ ء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوه و إلى شئ ء لا ينسب إليه الأفعال بالحقيقه أعنى النوع.

و أما ثالثا فلأن الدلاله على المادة مقترنه (١) فى الدلاله على النوع من غير عكس - فتبين من هذا أنا إذا قلنا فى تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها و كان متضمنا لجميع أنواعها من جميع وجوها و لا تخرج النفس المفارقه.

و هو أيضا أولى من القوه لوجوه - أما أولا - فلأن للنفس قوه الإدراك (٢) و هى انفعاليه و قوه التحريك و هى فعليه - و ليس اعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر فإن قيل لفظ القوه و اقتصر على أحد وجهين (٣) عرض ما قلناه و شئ ء آخر و هو أن لا يتضمن الدلاله على ذات النفس من حيث هى نفس بل من جهه دون جهه و قد بين فى علم الميزان أن ذلك ليس بجيد و لا صواب فيجب اعتبارهما فى حدها و اسم القوه يتناولهما بالاشتراك لأن أحدهما داخل تحت مقوله

١- أى قرين معها مضمن فيها لأن الكمال تدل على النوع و الجنس جزؤه و هو مأخوذ من المادة فيدل عليها بخلاف الدلاله على المادة فتبين من هذا أنا إذا ذكرنا الكمال فى تعريفه كان متضمنا للنفس الماديه كالنباتيه و المفارقه من جهه ذاتها - بخلاف ما إذا ذكرنا الصورة لإشعارها بالماده فيخرج المفارقه منها و هذا كاف فى الأولويه، س ره

٢- هذا إنما يتوجه لو كان المراد بتحديد النفس الحيوانيه من حيث هى نفس حيوانيه و أما إذا كان المراد تحديد النفس مطلقا نباتيه كانت أو حيوانيه و أريد من القوه إذا وقعت فى حدها قوه التحريك فلا يتوجه ما ذكره كما لا يخفى فتأمل ل ره

٣- و هو الترجيح بلا مرجح و يمكن الترجيح بعموم الفعلية لشمولها جميع النفوس و لا يعرض شئ ء آخر لأن المعرف النفس بما هى عامه و ليس لها جهتان لكن مقصوده أن الحدود بإزاء الوجودات و الحكيم يتكلم فى المفاهيم من حيث التحقق أى فى الحقائق و النفس بما هى عامه لا وجود لها، س ره

أن يفعل و الآخر تحت مقوله أن ينفعل و الأجناس العاليه قد علمت أنها متباينه بتمام ماهياتها و إطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه فى الحدود بخلاف لفظ الكمال (١) فإن قوله عليهما ليس بالاشتراك فإن النفس من جهه القوه التى يستكمل بها إدراك الحيوان كمال و من جهه القوه التى تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضا كمال.

و أما ثانيا (٢) فلأن القوه اسم لها من حيث إنها مبدأ للأفعال و الكمال اسم لها من هذه الجهه و من حيث إنها تكمل النوع و ما يعرف الشىء من جميع جهاته أولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر أن الكمال هو الذى يجب أن يوضع فى حد النفس مكان الجنس قالوا إنا إذا عرفنا أن النفس كمال لكذا بأى تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقه النفس و ذاتها بل عرفناها من حيث هى نفس و قد عرفت فى باب المضاف - أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل و لا نعرف من وجود النفس إلا ما يقتضيه تلك الإضافه المحدوده (٣) بما هى إضافه محدوده لا تمام وجودها لكون اسم النفس

١- يعنى أن الكمال لكونه مشتركاً معنوياً بين القوتين يمكن أن يستعمل فى الحد و يراد به الكمال فى الجمله سواء كان بحسب قوه التحريك فقط كما فى النفس النباتيه أو بحسب كلتا القوتين كما فى النفس الحيوانيه بخلاف اسم القوه فإنه مشترك لفظى بين معنى القوه فلو استعمل فى الحد فيما أن يراد به كلا المعنيين فيلزم استعمال لفظ المشترك فى الحد و هو مما لا يجوز عند التعاريف و إما أن يراد به أحد المعنيين - فيلزم الترجيح من غير مرجح إذ لا أولويه لأحدهما على الآخر و مع هذا يلزم أن لا يتضمن التعريف على ذات النفس من حيث هى نفس فإنها قد يعتبر فيها كلتا القوتين - كما فى النفس الحيوانيه و على هذا لا يتوجه ما أوردناه فى الحاشيه السابقه فافهم، ل ره

٢- فيه نظر لأن ما يستفاد من لفظ الكمال هو أن النفس كمال من حيث إنه يكمل به النوع كما سبق من أنه اسم لها من هذه الجهه فقط و إن كان فى الواقع كمالاً من جهه أخرى كما أنها قوه أيضا من حيث إنها يكمل بها النوع لاتحادهما ذاتاً، س ره

٣- أى المحدوده بحد من حدود الجوهر النفسانى و درجه من درجاتها أو المحدوده بحدين الجوهر النفسانى و البدن أو الإضافه المعرفه بالتعريف المذكور، م ره

غير موضوع إلا لذلك الوجود الإضافي و لم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقه الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص بل من حيث إضافه التدبير و التصرف للأبدان- و وجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقى مقيس إلى شىء آخر فالإضافه النفسيه مقيسه إلى البدن فلذلك يؤخذ البدن فى حد النفس لكونه داخلا فى تقويم وجودها التعلقى الإضافى كما يدخل وجود البناء فى قوام البناء و يؤخذ فى حده و لا يؤخذ فى حد الإنسان- فإن الحدود بإزاء الوجودات (١) فلإنسان بما هو إنسان وجود و له حد بإزائه يعرف به و لا يدخل فى حده الإنسان و لا شىء من الجوهر و جنسه لأنه من مقوله المضاف و الإنسان من مقوله الجوهر و المقولات متباينه بتمامها فشىء منها لا يدخل فى حد شىء من الأخرى فالنظر فى النفس بما هو نفس نظر فى البدن و لهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعیه الناظره فى أحوال الماده و حركاتها فمن أراد أن يعرف حقيقه النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافه النفسيه يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدأ آخر (٢) و يستأنف علما آخر غير هذا العلم الطبيعى و لو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها فى أى مقوله (٣) وقعت فيها مشكلا فإن من عرف حقيقه الشىء و فهم ذاته

١- أى حاكبه لها و إنها تقدر بقدرها لا أن الوجودات معرفات حتى يرد أن التعريف للماهيه و بالماهيه و أن الوجود لا حد له،

س ره

٢- هو المبدأ الفاعلى كالأول تعالى و العقول الفعاله لأن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها، س ره

٣- حيث إنهم اختلفوا فيه فقال بعضهم إنها المزاج فتكون من مقوله الكيف ١٠ كما اشتهر من جالينوس و إخوانه قالوا فما دام البدن على ذلك المزاج الذى يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فإذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل ١٠ و قال جماعه منهم إمام الحرمين إن النفس أجسام لطيفه نورانيه ساريه فى البدن سريان الماء فى الورد و النار فى الجمر و ذلك السارى هو المخاطب و المثاب و المعاقب و الحافظ لهذا الهيكل المحسوس و إذا فارقه سارع إلى التلاشى ١٠ و قال أكثر المعتزله و جماعه من الأشاعره- إن النفس هذا الهيكل المحسوس ١٠ و قال نظام النفس جزء لا يتجزى فى القلب و بالجمله قد تعددت آراء أهل الكلام تعددا كثيرا حتى قيل إنها بلغت إلى قريب من أربعين مذهبا ليس على واحد منها دليل قطعى و أشهر مذاهبهم القول بأنها أجزاء أصليه فى البدن من أول العمر إلى آخره أقول و العجب أن من انتسب إلى العقل كيف يقول بهذه الأقاويل- و أنى يرضى بهذا القدر من العلم فهؤلاء نسوا الله فأنساهم أنفسهم فالحق ما قاله المحققون من الحكماء و المكاشفون من العرفاء إنه جوهر مجرد مدبر للبدن حافظ له و سيأتى براهينه و المنور له الذى ليس بأقل من كثير من الأدله أن يستشعر الإنسان أن أصل كل مركب كوني من المواليد هو العناصر و يرجع هذا المركب و الإنسانى إلى العناصر- و يسويه مع العناصر الخارجه عنه و ينظر أنه هل يسوغ عقله أن يسند العلم و الحكمه و القدره- مما يستأهل الإنسان الكامل بها لخلافه الله تعالى إلى التراب و الماء و النار و الهواء و المزاج- حاشاه حاشاه عن ذلك فليفتش فى التراب يفز بجوهره كريمه هى أمر ربانى و سر سبحانى- و أما مذاهب الأقدمين من الحكماء فسينقلها المصنف قدس سره من الشفا و يأولها فانتظر، س ره

فعرض على ذهنه طبيعه أمر ذاتى له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له إذ الذاتى بين الثبوت لما هو ذاتى له كما عرف فى فن الميزان.

حكمه مشرقية:

و هاهنا سر شريف (١) يعلم به جواز اشتداد الجوهر فى جوهريته و استكمال الحقيقه الإنسانيه فى هويته و ذاته و يعلم أن هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم (٢) فقط كما فى حد البناء و الأب و الابن و ما يجرى مجراها و ذلك لأن نفسه النفس ليست كأبوه الأب و بنوه الابن و كاتبيه الكاتب و نحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الإضافه فإن لماهيه البناء وجودا و لكونه بناء وجودا آخر و ليس هو من حيث كونه إنسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالأول جوهر و الثانى عرض نسبي و هذا بخلاف النفس فإن نفسه النفس

١- المقصود أن ما قالوا من أن حقيقه النفس لا يعلم بهذا باطل فإن النفس بدؤها هذه الإضافه و هذه مرتبه من ذاتها و قولهم إنها جوهر مفارق فى ذاته دون فعله غير صحيح من أول الأمر عند المصنف قده إذ المفارقه مع القدم باطل و مع الحدوث تهافت إذ لا حامل لحدوث المفارق كما يأتى فى مقامه، س ره

٢- المراد بكونه معرفا بحسب الاسم فقط أن لا- يكون مشتملا على ماهيه حقيقه- فإن الأوصاف المشتقه و ما فى معناها عرضيات ليس بحذاء مفاهيمها شىء فى الخارج- كالأسود الذى ليس بحذاء مفهومه فى الخارج إلا الجسم و هو جوهر و السواد و هو كيف- و ليس دونهما شىء يحاذى مفهوم الأسود فمعرف الأسود لا يتضمن ماهيه حقيقه، ط مد

نحو وجودها الخاص و ليس لماهيه النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفسا (١) إلا بعد استكمالات و تحولات ذاتيه تقع لها في ذاتها و جوهرها فتصير حينئذ عقلا فعلا بعد ما كانت بالقوه عقلا.

و البرهان على أن نفسيه النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقه بذاتها لازمه كانت أو مفارقه كالحركه اللاحقه بالفلك أو كالأبوه اللاحقه بذات الأب أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء (٢) لزم كون النفس جوهرًا متحصلا بالفعل من جمله الجواهر العقليه المفارقه الذوات ثم سنع لها أمر (٣) ألجأها إلى التعلق بالبدن و مفارقه عالم القدس و مزاوله العنصريات لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لا يزول و الجوهر المفارق لا يسع له شئ ء لم يكن له في ذاته إذ محل الحوادث ماده الجسمانيه و ما يقترنها.

و أيضا النفس تمام البدن و يحصل منها و من ماده البدنيه نوع كامل جسماني- و لا يمكن أن يحصل من مجرد و مادي نوع طبيعي مادي بالضروره فإذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصى فهذه الإضافه النفسيه لها إلى البدن مقومه لها لكن لا يلزم من ذلك (٤) كونها

-
- ١- هذا الاستثناء أشبه بالمنقطع لأن حركه ماده من حد الطبيعه إلى حد العقل الفعال لما كانت حركه اشتداديه بطريق اللبس بعد اللبس كانت النفس الخارجيه إلى حد العقل حافظه لمرتبته نفسيتها، ط مد
 - ٢- الجمهور يرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لا من السوانح و كذا لا يرون استحاله تركيب مجرد و مادي نوعا واحدا فالمقدمتان ممنوعتان عندهم لا بد من بيانهما لتتمام الحجيتين، ط مد
 - ٣- لا يقال الدليل أخص من المدعى إذ من أفراد المدعى أن يكون نفسيه النفس لازمه و النفس قديمه بل و إن كانت حادثه فلا- يصدق قوله ثم سنع لأننا نقول المراد لزوم التهافت بين كون النفس جوهرًا مفارقًا عقليا و بين كونها متعلقه بالماده بل و بين كونها حادثه لعدم الحامل و ليس المراد من بعديه السنوح البعديه الزمانيه على أن القدم مبرهن البطلان إن قيل إذا كانت النفس حادثه لزم فناؤها و دثورها قلنا النفسيه حادثه و هي زائله أيضا فهي جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء، س ره
 - ٤- الإضافه قسمان إضافه داخله في الماهيه بل الماهيه عين الإضافه و هذه هي المقوله و إضافه داخله في هويه الشئ ء مثل أن يكون الشئ ء بحسب الماهيه من مقوله الجوهر- و بحسب الوجود مضافا كالهيمولي و قد يكون بحسبها عرضا و بحسبها مضافا كالسواد فإن وجوده محض الإضافه إلى الموضوع و ربما لا يكون بحسب الماهيه تحت مقوله أصلا لانتفاء الماهيه كالحق تعالى و يعرضه الإضافه كالمبدعيه و القادريه و هذا نظير عدم القرار فإن من الأشياء ما عدم القرار مأخوذ في مفهومه كالحركه و الزمان و مقوله أن يفعل و أن يفعل و نحوها و منها ما عدم القرار معتبر في وجوده دون ماهيته كالكيف و الكم و الأين و الوضع و الطبع بل في الكيف يعتبر عدمه في مفهومه فيقال هيئه قاره إلخ و أما وجوده كالمقولات الثلاث التي تقع فيها الحركه فهو سيال بل كل المقولات سياله غير قاره أما عدم القرار معتبر في مفهومها أو في وجودها على سبيل منع الخلو و لذا فالعالم الجسماني بشرائره أعراضه و جواهره حادث داثر، س ره

من باب المضاف و لا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقليه فقط فهذه الإضافة كإضافه القابليه للهولى و إضافه الصوريه للصور الطبيعیه و إضافه المبدعيه و العالميه و القادريه للواجب تعالى و إضافه العرضيه للسواد و البياض و غيرهما من مقولات العرض فإن أنحاء وجوداتها لا تنفك عن إضافه إلى شىء و لها معان أخر غير الإضافة لست أقول لها وجود غير وجود الإضافة فالسواد مثلا- له ماهيه مستقله فى معناها و حدها و هى من مقوله الكيف و لكن وجودها فى ذاتها هو وجودها فى الموضوع أعنى عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتى لهويه السواد لا- لماهيته و هكذا القياس فى المادة و الصوره و الطبيعه و النفس من حيث إنه لكل منها ماهيه أخرى جوهرية غير الإضافة كما أن للأعراض ماهيه أخرى عرضيه غير العروض و لكن هوياتها الشخصيه هويات إضافيه و بهذا يعلم (١) أن الوجود أمر زائد على الماهيه فوجود النفس لكونها صوره للماده يلزمها إضافه البدن كما يلزم لكل صوره إضافه الماده لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف و لا كونها من الأعراض لأن هذه الإضافة إضافه التقويم و التكميل لا إضافه الحاجه المطلقه (٢) كما فى العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوه الوجود الجسمانى إلى فعلية العقل المفارق- فهى صوره ماديه على تفاوت درجاتها قربا و بعدا من نشأتها العقليه بحسب تفاوت

-
- ١- قد جعله فى المشاعر دليلا- على أصاله الوجود فإن الوجود إذا كان أمرا انتزاعيا- فالسواد ليس إلا الماهيه المخصوصه و لما كان وجوده عين الوجود فى الموضوع و لا تحقق له- لزم كون السواد مضافا بحسب الماهيه، س ره
 - ٢- أى المجرده عن التقويم و التكميل بالنسبه إلى المضاف إليه، م ره

وجوداتها شده و ضعفا و كمالا و نقصا إذ الوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما بيناه فى العلم الكلى فى مباحث القوه و الفعل

و نرجع إلى ما فرقناه من تحديد النفس

فنبول فهى إذن كمال للجسم (١) لكن الكمال منه أولى و هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف و الكرسي- و منه ما هو ثان و هو الذى يتبع نوعه الشىء من أفاعيله و انفعالاته كالقطع للسيف و التمييز- و الرويه و الإحساس و الحركة الإراديه للإنسان فإن هذه كمالات ثانويه ليس يحتاج النوع فى أن يكون نوعا بالفعل إلى حصول هذه الأمور بل إذا حصل له مبدأ (٢) هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوه القريبه بعد ما لم يكن إلا بقوه بعيدة- فالحيوان حيوان بالفعل و إن لم يتحرك بالإراداه بالفعل و لم يقع له الإحساس بالفعل لشىء و المهندس مهندس بالفعل (٣) و إن لم يعمل عمل المساحه و غيرها و الطبيب طبيب بالفعل و إن لم يعالج أحدا فالنفس كمال أول و كون الشىء (٤) كمالا

١- و قد دلت كلماته السابقه على ذلك كقوله يلزمها إضافه البدن و قوله من حيث إضافه التدبير و التصرف للأبدان و قوله النفس تمام البدن، م ره

٢- أى بل يكون النوع نوعا إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل و لا يحتاج فى كونه نوعا إلى أن يكون نفس هذه الأشياء حاصله له بالفعل بل يكفى حصول قوه هذه الأشياء و مبدئها له بالفعل فى كونه نوعا بالفعل تدبر، ل ره

٣- هذا بظاهره مناف لما حقق المصنف قدس سره مرارا من أن المشتق لا يطلق على الشىء بالفعل إلا بكون مبدأ الاشتقاق حاصله له بالفعل مثلا العالم بالفعل لا يطلق على زيد إلا بكونه موصوفا بالعلم بالفعل و يمكن توجيهه بأن معنى المهندس بالفعل ما الشخص إذا كان له قوه عمل المساحه و كذا الطبيب بالفعل من يكون له القدر المأخوذ قوه العلاج بالفعل نعم لا يقال له معالج بالفعل حين كونه موصوفا بالقوه بعلاج لأن فى كون الشىء حيوانا بالفعل و مهندسا بالفعل هو حصول قوه الإحساس بالفعل و قوه العمل- لا فعليه الإحساس و العمل و إن كانت فعليه الإحساس و العمل مأخوذا فى كونه حساسا و عاملا- و فرق ما بينهما تدبر، ل ره

٤- اعلم أن النفس كمال أول للجسم بشرط شىء أى بما هو نبات أو حيوان و إنسان و أما الجسم بما هو جسم إذا كان مأخوذا لا بالشرط فهى كماله الثانى بل الثالث بالنسبه إلى الصور العنصريه و الجماديه و أما إذا كان مأخوذا بشرط لا فليست كمالا له أصلا س ره

أولا لشيء لا ينافي ذلك كونه كاملا ثانيا لشيء آخر.

فلا- يرد أن النفس الإنسانية ليست كاملا للحيوان (١) بما هو حيوان ولا- النفس مطلقا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت أن تحقق كل طبيعه بتحقيق كل فرد منه- وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد فإذن النفس كمال أول للشيء و إن كانت كاملا ثانيا لشيء آخر و الشيء الذي هي كمال أول له لا بد و أن يكون جسما لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو الذي بالمعنى الجنسي (٢) لا- الجسم بالمعنى المادى (٣) كما علم في صناعه الميزان و قد مر الفرق بينهما في مباحث الماهية أيضا- و ليس هذا الجسم الذي النفس (٤) كمال له أعم من الجسم الطبيعى و الصناعى كالسريير و الكرسي و السفينه و المدينه و لو فرض (٥) أن نفس الربان كمال للسفينه و نفس الملك

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

٢- أى لا بشرط شيء بخلاف المادى فإنه قد وقف، س ره

٣- الجسم بالمعنى المادى هو المأخوذ بشرط لا أى بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فى الوجود فما يقارنه لا يكون كاملا أوليا له بخلاف الجسم بالمعنى الجنسي- لأنه المأخوذ لا بشرط شيء و هو لا يأبى أن يكون ما يقارنه غير زائد عليه فى الوجود بل يكون متحدا معه فى الوجود محصلا إياه فيكون ما يقارنه كاملا أوليا له فافهم، ل ره

٤- اعلم قد يقال جسم طبيعى أى ليس بتعليمى و قد يقال جسم طبيعى أى ليس بمثالى برزخى و قد يقال جسم طبيعى أى ليس بصناعى و هو المراد هاهنا، س ره

٥- لما أخرج من الحد مثل الصور النوعيه للسريير و أمثاله من الأجسام الصناعيه بقيد الطبيعى أراد أن يخرج كماله نفس الربان للسفينه و نفس الملك للمدينه و نحوهما- فإنها ليست نفسا لها لأن كمال الشيء لا بد أن يتحد به لا سيما الكمال الأول الذى هو صورته و فصله الحقيقى و هنا ليس كذلك و لو سلم فهى هنا كمال لجسم صناعى لا طبيعى- و لو سلم بأن يقال لا يذكر الطبيعى فى الحد ليشملها لأنها من أفرادها فهى كمال ثان لهما لأن انتظامهما بها و ليست كاملا أولا و لو أخذ المجموع أمرا واحدا لتكون هى كاملا- أولا كالسواد لمجموع الموضوع و السواد فلا وجود له فى الخارج لأن الوجود و الوحده مساوقان، س

كمال للمدينه فليست كماليتها هي النفسيه للسفينه و المدينه و لو أخذ المجموع من السفينه و النفس أمرا واحدا حتى تكون النفس كمالا- له لم تكن ذلك المفروض مجموعا جسما و لا جوهرًا و لا شيئا من المقولات إذ الماهيه تابعه للوجود و الوجود مساوق للوحده- و ما لا وحده له لا وجود له.

فظهر أن النفس كمال أول لجسم طبيعي و لا كل جسم طبيعي (١) إذ ليست النفس كمالا- للنار و لا للأرض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانيه بآلات يستعين بها على أفعال الحياه كالإحساس و الحركه الإراديه.

و دلالة هذا المعنى على حقيقه النفس من جهه أن ما يكون من الصور التي فعلها في الماده من غير توسط قوه أخرى فذاتها متحده الوجود بالماده كالصور الأسطقسيه و الجماديه كالناريه و الهوائيه و الياقوتيه و الذهبيه و غيرها فكأنها هي ماديه محضه منقسمه بانقسامها.

و أما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوه أخرى فلا محاله تكون تلك القوه لكونها آله متوسطه أدون منزله من تلك الصوره فتكون تلك الصوره كأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده و هذا الارتفاع عن دنو الماده الجسميه الأولى شأن النفس

١- بل الجسم الطبيعي الآلى فمفهوم هذه العبارة أن الآلى بالجر صفة للجسم- و يفهم من قوله فظهر أن كون الكمال الأول إلخ أنه بالرفع صفة الكمال لأنه النفس التي هي تفعل بالآله و كلاهما جائزان إلا أن الأول أولى ثم إن قوله و لا كل جسم إلخ- عطف على قوله أعم من الجسم الطبيعي و لا- زائده بعد النفي و ليست عاطفه على قوله لجسم طبيعي و إلا لم يجز الواو لامتناع اجتماع حرفي العطف، س ره

إذ لها حظ من الملكوت و التجرد و لو قليلا (١) فظهر أن كون الكمال الأول للجسم الطبيعي - مما تفعل بالآله خاصيته النفسيه فكل قوه لجسم طبيعي من شأنها أن تفعل فعلا باستخدام قوه أخرى تحتها فهي عندنا نفس و هذا الحد أعنى قولنا كمال أول لجسم طبيعي - آلى جامع لسائر النفوس إذ ليس المراد بالآله المذكوره فى تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذه و الناميه و المولده فى النفس النباتيه و الخيال و الحس و القوه الشوقيه فى الحيوان لا- مثل المعده و الكبد و القلب و الدماغ و العصب فيه فعلى هذا القول النفس الفلكيه داخله فى هذا الحد لصدق مفهوم الآلى عليها بالبرهان و ذلك لأن البرهان قائم عندنا على أن الفلك مع كونه ذا نفس دراهه للعلوم فهو أيضا (٢) ذو قوه طبيعيه مباشره للتحريك و له أيضا قوه حساسه لا كالتى فى هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطرأ لآله الحس و أيضا يكون فى بعض مواضع أبدانها قوه الحس و فى بعضها قوه أخرى و لا كذلك ماده الفلك لبساطته فالفلك كله خيال و كله طبيعه محرکه وضعيه من جنس الطبيعه (٣) الخامسه و كله حس لكن قوه الحس و الحرکه دون قوه الخيال و قوه الإدراك الكلى إن كانت.

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

-
- ١- ليس المراد التجرد بالمعنى المصطلح أى غير الحال فى الماده و إلا- لا- يصدق على النفس النباتى بل الحيوانى بل المراد بالتجرد المعنى المفهوم من قوله كأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده بمعنى وجودها غير وجود الماده لا متحده بها بل يكون كأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده، ل ره
 - ٢- لا متناع مباشره التحريك للعقل و النفس بما هى نفس و مع هذا فالحرکه نفسانيه لأن الطبيعه مسخره للنفس و إلا فالحركات كلها طبيعيه لأن الفاعل المباشر فى الكل هو الطبيعه- و لذا قال المعلم الأول حرکات الأفلاك طبيعه، س ره
 - ٣- أى المباينه للطبايع الأربع فى العناصر لكونها قابله للكون و الفساد دون تلك، س ره

و إن أعطينا اسم النفس للقوه الفاعله بالقصد خرجت النفس النباتيه و اندرجت الباقيتان- و إن أعطينا للقوه الفاعله أفعالا متخالفه خرجت النفس الفلكيه و دخلت الأخيرتان- و إن زدنا على هذه المعانى شرطا ازداد تخصيصا فإذا كلما احتيل حيله يتناول بها اسم النفس الحيوانيه و الفلكيه يخرج النباتيه أو يتناول الحيوانيه و النباتيه تخرج الفلكيه و لا ينبغي أن يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك طولاً و عرضاً- حتى يظن أنها أفعال متقابله فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل مبدءاً واحداً و جهه واحده لا يتغير هذا ما ذكره من الإشكال و قد عرفت حله بتفسير معنى الآله و لا حاجه إلى اعتبار الرأى المحتمل الغير المعلوم فى باب الفلكيات حسب ما قاله الشيخ من أن الأجسام السماويه فيها مذهبان- أحدهما مذهب من يرى أن كل فلك ذى كوكب يجتمع من الكواكب و من عدد كرات فيه جسم حيوانى قد دبرت له نفس يتم فعلها بعده أجزاء ذوات حركه فيكون هى كالآلات و ذلك القول لا يتم فى جميع الأفلاك و الكرات.

و ثانيهما مذهب من يرى أن كل كره فلها فى نفسها حياه مفرده فيرى جسماً محيطاً بالكل واحداً لا كثره فيه فهؤلاء يلزمهم أن يروا أن اسم النفس الواقع على النفس الفلكيه و على النفس النباتيه إنما يقع بالاشتراك هذا.

ثم اعلم أنه بإدخال لفظ ذى الحياه فى حد النفس و إن خرجت النباتيه لكن ليس كما زعمه الشيخ من أنه لا يقع على الفلك و الحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال إن الحيوانات و الفلك لا تشترك فى معنى اسم الحياه و لا اسم النطق أيضاً لأن النطق الذى هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهوليان (١) و ليس هذا مما يصح هناك- فإن النطق هناك عقل بالفعل (٢) و العقل بالفعل غير مقوم (٣) للنفس الكائنه جزءاً من

١- أى الهولانى النظرى و الهولانى العملى، س ره

٢- إذ ليس هناك عقل هولانى إذ جميع كمالات الفلك حاصله بالفعل إلا الأوضاع، س ره

٣- يعنى أن النفس التى هى جزء من حد الناطق فى قولنا الناطق نفس ذات نطق ليس مقومها العقل بالفعل بل القدر المشترك بينه و بين الفعل بالقوه و إلا لم يكن الإنسان ناطقاً فى مرتبه العقل الهولانى، س ره

حد الناطق و كذلك الحس هاهنا يقع على القوه التى بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول (١) أمثلتها و الانفعال منها و ليس هذا مما يصح هناك انتهى و ذلك لأن لفظ ذى الحياه (٢) إن أريد به مبدأ الإدراك و التحريك المطلقين يتناول الفلك و الحيوان جميعا- لأن الإدراك أعم من الإحساس و التخيل و التعقل.

١- أى الصور المكتسبه من ذوات الصور و الانفعال منها كانفعال الجليديتين- و الروح البخارى فى مجمع النورين و ليس هذا مما يصح فى الفلك إذ صور الإنسان و الفرس و البقر و غيرها هناك لم تؤخذ منها بل الصور التى هناك مبدأ هذه و مؤسسها- فتلك الصور كالصور العله للبارى تعالى التى هى قبل المعلوم و ليس انفعال الآله هناك إذ لا عين و لا أذن و لا نظيرهما فالصور يترشح على الأفلاك من الباطن، س ره

٢- ناظر إلى قول الشيخ و ليس هذا مما يصح هناك يعنى أن الدرك التعقل- و هو أعلى مراتب العلم الحصولى كاف فى صدق الحياه على الفلك و إن لم يكن إحساس هناك أو لم يكن له نفس منطبعه بأن يحمل السلب فى كلام الشيخ على السلب بانتفاء الموضوع- و أما إن حمل على أنه لا يصح هناك إحساس على سبيل قبول أمثلتها قبولاً انفعاليا- فالجواب حينئذ قوله و أيضا إن أريد بالإدراك المأخوذ إلخ. و لا- يخفى أنه لم يخرج من كلامه قدس سره جواب لقول الشيخ النطق هناك عقل بالفعل و هنا عقل بالقوه. و الأولى أن يجاب بأن الحى معناه الدراك الفعال من غير اعتبار كون الإدراك فعليا و انفعاليا. إن قلت ما الفرق بين هذا المقام و ما سبق من أن القوه المأخوذه فى تعريف النفس مشترك لفظى فكيف لا- يلزم استعمال اللفظ المشترك هنا و لزم هناك. أقول السرفيه أن لفظ القوه كان مشتركا بين مقولتى أن يفعل و أن ينفعل كما مر- و المقولات ماهيات الممكنات و الماهيات و لا سيما ماهيات الأجناس العاليه مفطوره على الاختلاف و لا جهه جامعته ذاتيه بين العوالى و إلا لم تكن عوالى فاشتراك القوه بمجرد اللفظ و أما الإدراك فمرجه إلى الوجود كما مر فى الأسفار السابقه أن العلم و الحياه و الإراده و القدره و غيرها تابعه للوجود تدور معه حيثما دار بل عينه مصداقا و فى كل بحسبه فهو ليس من سنخ الماهيات لعدم محدوديته بل من سنخ الوجود المفطور على الاتفاق بحيث يكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاتفاق ففى عين كون الإدراك فعليا و آخر انفعاليا يكون الإدراك مشتركا معنويا، س ره

و أيضا إن أريد بالإدراك المأخوذ في حد الحياه الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك إذ ليس من شرط معنى الإحساس انفعال الآله بل لو تحقق إحضار صورته جزئيه للقوه الحساسه من غير انفعال وقع لآله الحس لكان الإحساس حاصلًا بالحقيقه كما يقع في الحس المشترك حضور صورته محسوسه في النوم أو في اليقظه كما للمبرسمين فيشاهدونها النفس من غير تأثر الحاسه هناك فعلم أن حقيقه الإحساس هي حضور الصوره الجزئيه- لا- تأثر الآله بها و لا انطباع الصوره فيها كيف و نحن ذاهبون إلى أن الإبصار عندنا ليس إلا بإنشاء النفس صورته أخرى غير التي في الماده الخارجيه و هي مماثلته إياها معلقه لا في محل و هكذا حال الأفلاك في كونها حساسه من حيث إن حساسيتها بضرب من الفعل- لا بضرب من الانفعال.

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

لأننا نقول في دفع ما ذكره إنا أقمنا الحجه على أنه لما تخصص بعض الأجسام- بهذه الآثار دون البعض فليس بد من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أخرى مخصوصه غير الجسميه المشتركه فالمعنى بالحياه إما أن يكون تلك المبادئ أو كون الجسم ذا تلك المبادئ أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار.

الأول تسليم لما كنا بصدده فإن سمي أحد هذا المبدأ الذي سميناه نفسا باسم الحياه فلا مناقشه لنا معه إذ لم يكن خالفنا إلا بشيء لا يعتد به و هو اللفظ.

و الثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ- و الثالث أيضا غير صحيح فإنه ليس المفهوم من هذا الكون و من النفس أو الحى من حيث هو حى شيئا واحدا و ذلك لأن المفهوم من هذا الكون المذكور (١) لا يأبى أن يسبقه

١- المقصود أن المفهوم منه لا يأبى عن هذا السبق و المفهوم من الكمال المذكور يأبى عنه و بين المفهومين تقابل الإيجاب و السلب فإذا كان المفهومان فكذا الحثيتان- متقابلين فكيف يكون متحدا مع النفس فلا يرد أن مجرد عدم الإباء لا يكفي بل يجب أن يقال يسبقه البتة حتى يكون المطلب برهانيا إذ المقصود ما ذكرناه من أن المفهومين المتخالفين- لا ينتزعان من حيثيه واحده، س ره

بالذات مبدأ يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينه بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبه إليها فإن ذلك مما يحتاج إلى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون (١) يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فإنه يمتنع أن يسبقه بالذات كمال أول وإلا لم يكن كمالاً أولاً وقد فرضناه أولاً وهذا مثل (٢) كون الجسم (٣) بحيث يصدر عنه الإحراق فإن نفس هذا الكون ووجود الحراره فى الجسم

١- أى كون السفينه بحيث يصدر إلخ لأن المفهوم من الكون المذكور كما قال- لا يأبى أن يسبقه كون آخر لا أنه يحتاج أن يسبقه كون آخر، س ره

٢- ربما يتراءى فى بادية النظر أن حق العبارة أن يقال كما أن وجود الحراره- و كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق واحد لكنه مسبوق بالصورة النوعيه الناريه- كذلك الحياه و كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار واحد لكنه مسبوق بكون آخر هو النفس لكن هذا غلط و تكثير فى المثال فإن مراده قدس سره أن المفهوم من الكمال الأول المذكور و الكون الذى بالفرض المبدأ له واحد وإلا لم يكن كمالاً أولاً فما فرضت مبدأ أولاً فهو هو لا غيره كما أن كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق- و وجود الحراره فيه شىء واحد فإن كونه بحيث يصدر عنه الإحراق بوجود الحراره فيه بلا اثنييه و تقدم و تأخر فقله و كذلك وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً متعلق بما سبق و نتيجته له أى كما أن كون السفينه إلخ مسبوق بالزمان- كذلك هذا الكون مسبوق بوجود النفس، س ره

٣- قال الشيخ فى الشفا إن كون الشىء بحيث يصدر عنه شىء أو يوصف بصفه يكون على وجهين- أحدهما أن يكون فى الوجود شىء غير ذلك الكون يصدر عنه ما يصدر مثل كون السفينه يصدر عنه منافع السفينه و ذلك مما يحتاج إلى البرهان حتى يكون هذا الكون و الربان و هذا الكون ليس شيئاً واحداً بالموضوع. و الثانى أن لا- يكون لشىء غير هذا الكون فى الموضوع مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحراره حتى يكون وجود الحراره فى الجسم هو وجود هذا الكون و كذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الأمر إلا أن ذلك فى النفس لا يستقيم فليس المفهوم من هذا الكون و من النفس شيئاً واحداً- و كيف لا يكون كذلك و المفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال و مبدأ ثم للجسم هذا الكون و المفهوم من الكمال الأول الذى رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر لأن الكمال الأول ليس له مبدأ و كمال أول فليس إذن المفهوم من الحياه و النفس واحداً إذ عيننا بالحياه ما يفهم الجمهور انتهى كلامه الشريف، م ره

شئ واحد ولكن وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً بل نقول (١) كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياه على ضربين فمن الأشياء ما يجب أن يسبق هذا الكون كون آخر و من الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر فأما الذى يحتاج فى هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقاً بالذات فهو الأجسام الحيه فإن هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياه لكان كل جسم حيا و إن كان لها هذا الكون لا بمجرد أنها أجسام ما فقد تخصصت بأمر آخر و ليس لك أن تقول (٢) هذا الكون هو الذى يقوم الجسم لأن جوابك أن حياه الجسم هى الكون الذى بعد هذا الكون المفروض مقوماً له و كلامنا فى الكون الثانى (٣) سواء أريد بالجسم هو الذى بمعنى المادة أو الذى بمعنى الجنس إذ لكل منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهيه المذكوره و أما ما ليس بجسم فلا مانع من أن يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفه بل يوجب فى أكثر (٤) ما ليس بجسم أن يكون

١- كلمه بل للترقى يعنى ثبت السبق على البت و الوجوب فى حياه الجسم- و لا نكتفى بمجرد الاحتمال و أيضاً نقول يمكن أن يكون النفس عين الحياه كما ذكره القائل لكن لا حياه الجسم أعنى كون الجسم بحيث يصدر عنه أفعال الحياه بل كون الشئ بحيث إلخ، س ره

٢- أى ليس لك أن تقول ما ذكرت سابقاً من أن الحياه هى النفس المعرفه بالكمال المذكور لأن الجواب أن الحياه للجسم التى يجوز أن تقوم و تحصله و تكون عين النفس التى هى كماله الأول هى الكون الذى فى الصعود بعد الكون الذى هو مجرد الجسميه الذى فرضته مقوماً و كلامنا من حيث إسناد التقويم و التكميل فى الكون الثانى الذى بعد الطبيعه فى الحدوث زماناً و قبلها بالذات فالمراد بالتقويم التقويم التحصيلى- كما يقال إن الصوره مقومه للهولى مع أنها ليست من علل القوام لها بل شريكه الفاعل لها، س ره

٣- أى الثانى بحسب الذكر لا بحسب المرتبه، م ره

٤- إضافه إلى ما بعده بيانیه و ما ليس بجسم أكثر بالنسبه إلى الأجسام الحيه- و لا يجوز جعل الإضافه لاميّه بأن يجعل الأقل الهولى و الأعراض لأن هذا هو الضرب الثانى من الأشياء التى يصدر عنها أفعال الحياه و ما جعلت أقل خارجه عن المقسم، س

وجوده حياته كالموجود الأول و ما يتلوه من العقول و النفوس و الحياه ليس ما به يكون الحى بالذات حيا إذ من المحال أن يصير الشىء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حياه الشىء نفس حيينه كما أن الوجود ليس ما به يصير الموجود موجودا لاستحاله أن يصير الشىء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت فى باب الوجود و المضاف و الأين و العقل و نظائرها فإن المضاف بالذات نفس الإضافه فالأين لا يحتاج إلى أين آخر- و الصوره العقليه وجودها و عقليتها شىء واحد

فصل (٢) فى ماهيه النفس المطلقه

و إذ قد فرغنا من حد النفس بما هى نفس بحسب المفهوم الإسمى الإضافى- فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهياتها و نتفحص أنه هل لها حقيقه أخرى غير كونها كمالا- للجسم و ذلك لأننا إذا قلنا إنها كمال لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر أو ليست بجوهر فإن معنى الكمال الشىء الذى بوجوده يصير النوع نوعا فالنفس شىء يصير الحيوان حيوانا و النبات نباتا و هذا لا يعلم منه أنها بعد جوهر أو عرض فإن كثيرا من الكمالات هى فى موضوع كالسواد و الكتابه و غيرها فإنها كمالات أوليه للمركب منها و من الموضوع السواد للأسود بما هو أسود و الكتابه للكاتب بما هو كاتب.

فإن قلت أ ليس هذا الشىء (١) موجودا فى المركب و المركب لا- فى الموضوع فهو موجود لا- فى موضوع بل فيما لا يستغنى ذاته (٢) عن ذلك الشىء .

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

١- أى ليس هذا جزءا مما ليس فى الموضوع و أما مجرد الوجود فيما ليس فى الموضوع- فليس مناط الجوهريه بالضروره و إلا فالسواد موجود فى الجسم و الجسم ليس فى الموضوع- و القرينه على ما فسرناه قوله قلنا كون الشىء جزءا و قوله ليس كل جوهرى جوهر، س ره

٢- يعنى السواد مثلا فى المركب الذى لا يستغنى ذاته عن ذلك الجزء إذ الكل محتاج إلى الجزء و هاهنا مقدمه مطويه هى أن كل حال فى محل يحتاج إلى الحال جوهر، س ره

غير وجود الأجزاء لا يمنع أن يكون في موضوع و كون الجزء فيه لا كشيء ء موجود في الموضوع لا يجعله جوهرًا و قد علمت في مباحث الجوهر أن جوهرية الشيء ء لا تختلف بالإضافة حتى يكون الشيء ء بالقياس إلى ما هو جزء له جوهرًا و بالقياس إلى ما يعرضه عرضًا كما في الذاتيه (١) و العرضيه و ليس كل جوهرى (٢) جوهرًا و لا كل عرضى عرضًا فالجوهر جوهر في نفسه و بالقياس إلى كل شيء ء و كذا العرض عرض في نفسه بالقياس إلى كل شيء ء نعى أن القياس إلى الأشياء لا يغير جوهرية الشيء ء بمعنى كونه جوهرًا و لا عرضيته بمعنى كونه عرضًا نعم يغير كونه جوهريا أو عرضيا.

قال الشيخ إن الشيء ء إذا تعقلت ذاته و نظرت إليها فإن لم يوجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهرًا و إن وجدت في ألف شيء ء لا في موضوع بعد أن توجد في شيء ء واحد على نحو وجود الشيء ء في الموضوع فهى في نفسها عرض و ليس إذا لم يكن عرضًا في شيء ء (٣) فهو جوهر فيه فيجوز أن يكون الشيء ء لا- عرضًا في الشيء ء و لا جوهرًا في الشيء ء كما أن الشيء ء يجوز أن لا يكون واحدًا في شيء ء و لا كثيرًا فيه و لكن في نفسه واحد أو كثير و ليس الجوهرى و الجوهر واحدًا و لا العرض (٤) بمعنى العرضى في باب

١- فإنهما أمران إضافيان كالحيوان فإنه ذاتى بالقياس إلى الإنسان عرضى بالقياس إلى الناطق إذ الجنس عرض عام للفصل كما أن الفصل خاصه للجنس، س ره

٢- و ليس كل جوهرى كاللون للسواد و لا كل عرضى كالإنسان للناطق فإنه ليس عينه و لا جزءه بل عرضى له، س ره

٣- قد خرج منه الجواب لما سبق من أن الشيء ء في المركب لا- في موضع كالسواد في المركب منه و من الموضوع فنقول لا يلزم إذا لم يكن الشيء ء عرضًا في شيء ء أن يكون جوهرًا فيه بل يجوز ارتفاعهما عنه و إن كان في نفسه واحدًا منهما كما أن زيدا ليس واحدًا في السماء و لا كثيرًا فيه و كذا في مرتبه ماهيته و إن كان في نفسه و فى حيزه واحدًا، س ره

٤- فإن العرض المستعمل فى إيساغوجى أى الكليات الخمس بقولهم العرض العام و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض المفارق هو العرض المحمول و هو العرضى كالمشى و الضاحك و العرض المستعمل فى قاطيغورياس يعنى المقولات العشر هو مقابل الجوهر أعنى الحال فى المحل المستغنى كالمشى و الضحك بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمه بالموضوع فإذا كانت نفس ما قائمه بالموضوع يكون عرضًا و إن وجدت فى ألف شيء ء لا فى موضوع كما سبق من الشيخ إلا أن يجعل تلك النفوس حقائق متباينه أو المراد أنه يحتمل أن يكون نفس ما و هى النفس النباتيه و المنطبعه من الحيوان قائمه بالموضوع، س ره

إيساغوجى هو العرض الذى فى قاطيغورياس و قد بينا هذه الأشياء فى صناعه المنطق انتهى فعلم أن كون النفس كمالا للجسم و الجسم جوهرًا و كونها جزءًا للمركب لا- عرضًا قائمًا بالمركب لا- يستلزم جوهريتها بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمه بالموضوع- و هى مع ذلك يكون جزءًا للمركب و يحتمل أن لا يكون فى موضوع فيكون جوهرًا.

فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالًا أن ذلك الكمال جوهر أو عرض فيجب لنا أن ننظر إلى ماهية النفس هل هى جوهر أو عرض لكن البرهان قائم على أن النفس جوهر و لا- يكفى فى هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهرية ذاتنا الإدراكية- و الاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقه جوهرًا مجردًا عن البدن إذ ذاك لا يفيد جوهرية النفوس على الإطلاق و الأولى فى التعليم تقديم الشروع فى بيان جوهرية النفس بما هى نفس على الشروع فى بيان تجرد بعض أنواعها و كذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الإنسانيه عن الأبدان العنصريه و الأجسام الماديه على تجرد طائفه منها و هى التى بلغت إلى مقام العقل و المعقول بالفعل عن العالمين و مفارقتها عن الدارين.

أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرًا فهو أنه قد سبق أن بعض الأجسام فى ذاتها و طبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياه و الحياه فى الحيوانات (١) صفة ذاتيه مقومه

١- توضيحه أن الصفة هنا كالوصف العنوانى فى ألسنه المنطقيين كما قالوا إنه قد يكون عين ذات الموضوع و قد يكون جزءه و قد يكون خارجًا منه و ليس المراد به الصفة العرضيه المعرفه بالمعنى القائم بالغير و إنما كانت مقومه للجسميه لكونهما موجودتين بوجود واحد لا- يحتاج فى اتصافها بها إلى ضم ضميمه كما أن الجسم الأبيض يحتاج فى الاتصاف إلى ضميمه البياض فالمراد بالجسميه الجسميه المضافه إلى الحياه أى الحيوان- و بالمقوم المحصل و إلا فالفصل بالنسبه إلى الجنس و هو هنا الجسم بما هو جسم مقسم لا مقوم فالمراد بالجسميه بالمعنى الجنسى الجسم المأخوذ لا بشرط فى ضمن بشرط شىء- أو المراد الجسم الجنسى فى ضمن النوعى و هو الحيوان و المقوم محمول على ظاهره- و بالجسم الذى هو موضوع أو ماده الجسم المأخوذ بشرط لا المستغنى عن الحال ليكون موضوعًا و هذا إذا أخذ بشرط لا بالنسبه إلى الأعراض أو المحتاج إليه ليكون ماده- و هذا بالنسبه إلى الصور الجوهرية و حاصل البرهان أنا نشاهد صدور آثار الحياه عن الحيوان و ليس مستندا إلى الجسميه المشتركة و إلا- لكان كل جسم كذلك و لا- إلى الهيولى لكونها قابله محضه فلا- يمكن تصحيح ذاتيه الحياه باعتبار هذين الذاتيين العامين- فإذا كانت الحياه صفة ذاتيه للجسميه المضافه إليها و فصلا لها فمأخذها صورته مقومه للماده التى هى مبدأ الجنس تقويما تحصيليا لأن الصوره شريكه عله الوجود للماده لا- من علل القوام لها فيصدق على تلك الصوره أنها حاله فى المحل المتقوم بالحال و كل ما هو كذلك فهو جوهر فالنفس جوهر. ثم لما كان مبنى البرهان ذاتيه الحياه للجسم إذ لو كانت عرضيا كان مبدؤها عرضيا- و أن الأسود لما كان عرضيا للجسم كان مبدؤه عرضيا و هو السواد تصدى لإبطال مذهب من زعم أنها عرضيه بناء على ما رأوا من أن الأجسام دائره هالكه و لم يفرقوا بين الجسم بشرط لا و لا بشرط و إلا فالثانى حى بالذات و كيف لا- و يصدق كما ذكره قدس سره على الحيوان- بل يصدق على الناطق كما يصدق الناطق على بعض الجسم و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود فمرتبه من مراتب الجسم لا- بشرط هى الناطق و الفصل المنطقى تعبير عن الفصل الحقيقى و هو هنا العقل بالقوه و العقل بالفعل. و أيضا قد ثبت أن كل بسيط واجد و جامع لكمالات ما دونه و أيضا بمقتضى الحركه الجوهرية

التى يقول بها المصنف قده و الحركة متصله واحده جميع الحدود التى فى البدايات و الأوساط و النهايات واحده و بهذا القدر يمكن دفع التكفير عن القائلين- بالمعاد الروحاني فقط بشرط أن يتفوهوا بالجسميه و إن كان هذا القول قصورا و كفرا عقليا لأن الجسم الذى لا- بد أن يعتقد به هو الجسم الصورى فليذعن بعالم المقادير و الأشباح كعالمى المعانى و الأرواح ثم كيف لا يكون هذا الجسم المذكور حيا- و من مراتبه الجسم البرزخى و المثالى الأخرى إن الدار الآخره لهى الحيوان، س ره

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

لا بشرط شىء أى الجسم بما هو جسم مطلق و إن لم يكن الإطلاق (١) قيذا له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان و كل حيوان حى بالذات فبعض الجسم حى بالذات و ذلك يناقض قولنا لا شىء من الجسم بحى بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحى.

فإذا تقرر أن نوع الحيوان ماهيه حقيقه مندرجه تحت حقيقه الجسم و الحياه ذاتيه له و ليست حياه الحيوان بواسطه الطبيعه الجسميه بما هى تلك الطبيعه و إلا- لكانت الأجسام كلها حيوانا لاشتراكها فى الجسميه فهى بواسطه أمر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعنى النوع الإضافى له و مقوم النوع الذاتى للجوهر جوهر لا محاله فمبدأ الحياه (٢) فى الحيوان صورته جوهرية.

و هكذا نقول فى الجسم النباتى إن النمو و التغذية من الصفات الذاتيه لذلك الجسم الذى هو من الأنواع المحصله للجسم الطبيعى و ليست حصولها لأجل الجسميه المشتركه فله لا محاله صورته نوعيه محصله لماهيه الجسم الطبيعى المطلق على سبيل الفصل و التنوع و للماده المخصوصه على سبيل التقويم و الآثار المخصوصه على سبيل الإفاده- فتلك الصوره التى هى مبدأ هذه الأفاعيل و الآثار لكونها محصله للجوهر تحصيلا و تنوعا و تقويما هى أولى بأن يكون الجوهر من نفس الجسميه المبهمه الوجود و من الجسميه الماديه القابله لتأثيرات ذلك المبدأ المسمى بالنفس النباتيه و قد سبق فى مباحث الصور النوعيه ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادئ من القاعده التى وضعناها فى هذا الباب- فليرجع إليها من اختلجت فى صدره بعد دغدغه

-
- ١- فإن المطلق المقيد بالإطلاق اعتبارى لا وجود لها فى الخارج و جعله فردا خفيا ليس إشاره إلى أنه يجوز أن يقيد بالإطلاق أيضا بل إلى أنه يطلق عليه المطلق و إن لم يقيد بالإطلاق أو إلى أنه فى ضمن فرد منه مقيد بالإطلاق، س ره
 - ٢- البرهان كما ترى إنما يثبت جوهرية النفس بمعنى كونها مقومه لنوع جوهرى- مندرج تحت مقوله الجوهر نظير كون الماده الأولى و الصوره الجسميه و كذا الصوره النوعيه على ما قيل جواهر و أما الاندراج تحت مقوله الجوهر بحيث تصير بانضمام فصل إليه نوعا محصلا من الجوهر فهو ممتنع فالصوره الجوهرية و كذا الفصول المأخوذه منها ليست جواهر بمعنى الاندراج تحت مقوله الجوهر و إنما هى جواهر بمعنى المقوم للنوع الجوهرى، ط مد

الباب الثانى فى ماهيه النفس الحيوانيه و بيان جوهريتها و تجردها ضربا من التجرد و فيه فصول

فصل (١) فى جوهريتها

اشاره

قد علمت فيما سبق ما فيه كفايه و لكن سنزيدك هاهنا إيضا و ذلك أن

من الناس من ذهب إلى أن النفس هى المزاج و يدل على فساد براهين.

الأول أن البدن جوهر أسطقسى مركب من عناصر متنازعه متسارعه بطباعها إلى الانفكاك

اشاره

و الذى يجبرها (١) على الامتزاج و حصول المزاج قوه غيرها سواء قلنا إن العناصر باقيه على صورها النوعيه كما هو المشهور و عليه الشيخ و غيره من العلماء أو قلنا (٢) إنها غير باقيه و ذلك لأن الكيفيات العرضيه أينما حصلت فهى تابعه للصور- فالنفس سواء كانت متعلقه بماده مركبه (٣) أو بماده مفرده لا يمكن أن تكون عين

١- و ما قيل من أن النفس موقوفه على المزاج فلو عكس دار مندفع بأن حدوث النفس موقوف على المزاج و أما المزاج فحفظه موقوف على النفس، س ره

٢- كما هو مختاره على ما صرح به فى أواخر مبحث الجواهر و الحق أنها غير باقيه بصرافتها و إن كانت باقيه بنحو التوسط بمعنى أن الأرض المنكسره مثلا- أيضا أرض- كما أن الكيفيه باقيه و لكن منكسره الصوره فالأرض التى فى بدن الإنسان من مراتب الأرض و إن لم تكن صرفه و إلا- لكانت كيفيتها صرفه لأن تخالف الآثار تبع تخالف مبادئها و حقيقه هذا على القول بجواز الاشتداد و التضعف فى الجوهر و تبدل الذات مع أصل محفوظ فيها واضحه، س ره

٣- هذا ناظر إلى بقاء الصور النوعيه كما أن قوله مفرده ناظر إلى عدم بقائها، س ره

الكيفيه المزاجيه لأن مبدأ الشىء و حافظه لا يكون عين ذلك الشىء و لا أيضا يمكن أن تكون صورته من صور العناصر لأن لكل منها آثارا مختصه ليست آثارا للنفس- فالنفس إذن غير الكيفيه المزاجيه و غير الصوره الأسطقسيه التى لواحد من الأسطقسات

لكن هنا شكوك

منها لعل الأسطقسات فى بدن الحيوان مقسوره على الاجتماع و حصول المزاج

منها لعل الأسطقسات فى بدن الحيوان مقسوره (١) على الاجتماع و حصول المزاج

لا- أن جابرا يجبرها على الالتيام أو حافظا يحفظها أو يحفظ مزاجها و حله أن المقسور من الأسطقسات الممتزجه إنما ينحفظ انحفاظا قسريا إما لعصيان المسلك عن الانشقاق كاحتباس النيران و الأهويه فى الأرض قسرا حتى إذا قويت زلزلت الأرض و خسفتها و إما فى زمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء و معلوم أنه ليست الأجزاء الناريه و لا الهوائيه فى المنى قد بلغت فى القله إلى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطه و لا هناك من الصلابه و عسر الانشقاق ما يمنع تحليل الجوهر الخفيف عنه- و فى المنى أرواح كثيره هوائيه و ناريه إنما يجلسان مع الأرضيه و المائيه بشىء آخر- غير جسميه المنى بدليل أنه إذا فارق الرحم و تعرض للبرد الذى هو أولى بالتجميد رق بسرعه و كذلك إن تعرض للحر أو كان فى رحم ذى آفه.

و منها سلمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء و شدة الالتحام

و جوابه أن صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور فى المائع الكثير لا يمنع التفصى كالحال (٢) فى المنى إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت

١- يعنى أن الفلك مثلا- بحركته قسرها على الاجتماع قسرا بسببه تحقق الفعل و الانفعال بينها زمانا ما و حاصل الحمل أن احتباس النار و الهواء هاهنا إما لضيق المسلك كما فى الزلزله و لا هناك و إما لتحقيق الفعل و الانفعال فى زمان الحركه إلى الانفصال من الخلط لكون الأجزاء الباقية بعد القسر من النار و الهواء فى غايه القله فتبطل حركتها كما فى الدهن المذكور فإنه يتحقق الامتراج حال حركه الأجزاء إلى الانفصال فنقول معلوم إلخ ففى الكلام لف و نشر غير مرتب، س ره

٢- المراد أن مانعيه الصغر لا- يتصور مع قله المائع و إنما يتصور مع كون النار و الهواء مغمورين فى المائع الكثير و هنا ليس كذلك كما هو حال المنى على التقدير المذكور لأن صغر الأجزاء لو منع عن التفصى فهو باق عند عدم التقام فم الرحم إياه فينبغى أن لا يزول خثورته و إذا زالت علمنا أن السبب عدم المائع الكثير، س ره

خثورته (١) فإن قلت لو كانت (٢) ناريه المنى و هوائيه غالبتين على مائيته و أرضيته لكان المنى صاعدا بالطبع و ليس كذلك فبطل المقدم و إن كانت الأرضيه و المائيه غالبتين - جاز أن يحسهما بالقسر.

قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من الناريه و الهوائيه عند مفارقه الرحم و تعرضه للبرد.

فإن قلت لم (٣) لا يجوز أن يقال الناريه و الهوائيه اللتان كانتا فى المنى يفسدان بالمائيه عند تعرضه للبرد لا أنهما تفارقان عنه و إذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادعيتومه.

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

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

ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب.

و الجواب أن النشف إنما يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذى وقف فيه لضروره الخلا و عدم البذل.

فهب أن العنصرين الثقيلين اجتماعا لا لجامع من خارج بل (٤) بمجرد الاتفاق فى

١- بالشاء المثلثه نقيض الرقه، م ره

٢- حاصل السؤال أنا سلمنا أن المائع هنا ليس كثيرا حقيقيا لكنه كثير بالإضافه إلى النار و الهواء و هو كاف فى الحبس و حاصل الجواب أنه لو كان سبب الحبس ذلك لبقى عند مفارقه الرحم لبقاء الكثره الإضافيه، س ره

٣- ناظر إلى قوله لوجب إلخ، م ره

٤- ليس كذلك بل لما كانت المناسبه شرطا فى العناصر و لهذا جعل كل واحد منها مجاورا لمناسبه فى الترتيب المكانى خرج الهواء من خلل الأرض لمنافرتهما فنشفت الأرض الماء المناسب لها لضروره الخلا كما مر فى أواخر السفر الأول فى أجره المعلقه بقرب الماء، س ره

الميل إلى جهه واحده فما السبب فى اجتماع الناريه و الهوائيه و أما تعلق النار (١) بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فإن النار مما يحدث فى الحطب شيئاً فشيئاً على الاتصال فتزول بانقلابها إلى الهواء على التدرىح و ليست هناك نار واحده متعلقه بالحطب بل النيران المتعلقه بالفتيله كالماء الجارى على الاتصال.

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

ثم يبقى ذلك القسر زمانا.

و جوابه أن حركه الوالدين و إن كانت تؤدي إلى اجتماع الأسطقسات التى فى المنى لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم إلى المنى بعد ذلك حتى يتم الأعضاء الحيوانيه و لا- بد من حافظ لذلك الاجتماع و هذا هو الجواب (٢) القوى عن السؤالين السابقين.

و أيضا لو لم يكن فى المنى فاعل يفعل المزاج و الأعضاء لكان يجب أن يكون العضو المتخلق أولا هو الظاهر لأن الأجسام إنما تفعل ما تفعل بالجهه لا بالقوه

١- يعنى أنكم جعلتم سبب البقاء و الاجتماع مده ما التعلق كالتعلق بالحطب فى النار فإن النار باقيه مجتمعته مع الحطب مده بسبب التعلق و هذا باطل لأن النار المتعلقه به لا بقاء له بل يتجدد آنا فأنا على نعت الاتصال كما ترى فى أصول الشعل- فلا تتمكن النار الأولى من البقاء حتى يحصل المزاج فإن المزاج تحتاج إلى الحركه الاستحاليه كما إلى الحركه الأينيه فى أجزاء الممتزج، س ره

٢- أتى بصيغه التشبيه مع أن الأسئلة الماضيه ثلاثه لإلحاقه الثانى بالأول كما قال فى صدر الثانى سلمنا فإنه صريح فى ابتناؤه على الأول و الحاصل أن جامع أجزاء أصل الماده شىء آخر و لكن جامع الأجزاء المنضمه إليها و العله المبقية لجمع الأول نفس المولود أى طليعه منها و هى الطبع الذى لا بشرط و فى الحركه و إن لم يكن الطبع الواقف من مراتبها و كون هذه الأفعال و ما بعدها من نفس المولود و باطن ذاتها الملكوتيه لا- من أمر خارج غير خفى إذ لا- خفاء أن جميع الآثار الظاهره فى البسائط- و المركبات الناقصه و التامه المعدنيه عن أمور داخله مختصه هى القوى و الطبائع فكيف يتزلزل القاعده فى النبات و الحيوان و المبادئ هنا أتم و أقدر و أكمل و أشعر و مع ذلك فالكل بقدره الله تعالى لأن المبادئ مفارقها بجهاتها النورانيه درجات قدرته و فاعليتها مراتب فاعليته و عنت الوجوه للحى القيوم، س ره

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

و منها أن هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ

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

و الجواب (١) أن لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدرا من العناصر الكثيفه و شكلا و لونا لا يحتاج إلى حافظ نفسى كما لا يحتاج البناء فى انحفاظه و تماسك أجزائه إلى حافظ غير يبوسه العنصر و الذى كانت النفس حافظه إياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان بل قدر آخر و مزاج آخر ما لم يتغير و لم يفسخ لم يعرض الموت- و النفس ليست من الأسباب القريبه الموجهه لهذا اللون و الشكل الباقيين بل هى كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكاته إلى هذا الشكل و اللون كالبناء و البانى ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد فى بدن الحيوان و غيره فينحفظ فى مده فى مثلها يمكن أن يتحرك العناصر تمام حركات الافتراق و التلاشى سريعه إذا كان الانغمار قليلا أو بطيئه إن كان كثيرا و يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجوهر النارى و الهوائى و يتأخر (٢) و يبطىء ما شأنه التأخر و البطوء كالأرضى و المائى بل يجب أن يتوسط زمان لحركه الانفصال و لم يجب أن يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليلا على أن اجتماعه وقع بلا جامع على أنك إن حققت لم تجد الشخص و قد فارقت الحياه فى آن من الآتات على أمر أو حال كان عليه فى حال الحياه.

-
- ١- و الحق أن يقال لا يقطع علاقه النفس بالكلية بل ما دام أثر البدن باقيا باقيه- و على هذا يحمل ما ورد من زياره المقابر و هذا أوفق بمذهب المصنف قده فكما أن مقام الطبع البدنى فى الحدوث من مراتب النفس و إشراق و طليعه لها كسخونه و تحمر يحصلان من نار عظيمه فى فحم كذلك فى الزوال كحراره بقيت فى الجدران من الشمس بعد الغروب و ليؤخذ النار و الشمس فى مثالنا هذا لا بشرط بحيث يكون الشعاع و السخونه من صقعهما و ظهورا لهما لا شيئا على حيالهما، س ره
 - ٢- فى بعض النسخ بالواو و هو أولى و إن كان أو فهو لمنع الخلو، س ره

و منها أن النفس لا يحدث إلا عند استعداد المادة لها

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

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

و اعلم أن المتأخرين قد اضطرب كلامهم فى أن الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها و لمزاجها أم لا و فى أنه نفس المولود أم نفس الأبوين فذهب الإمام الرازى إلى أن الجامع نفس الأبوين قبل حدوث نفس المولود و بعد الحدوث تصير هى حافظه له و جامعه لسائر أجزائه بالتغذية كما ذكر و نقل هو أيضا فى بعض رسائله المشتمله على أجوبه مسائل المسعودى أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجه على أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين و الحافظ لذلك الاجتماع أولا القوه المصوره لذلك البدن ثم نفسه الناطقه و تلك القوه ليست واحده فى جميع الأحوال بل هى قوى متعاقبه بحسب الاستعدادات المختلفه لماده الجنين قال و بالجمله فإن تلك الماده تبقى فى تصرف المصوره إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقه فحينئذ توجد النفس هذا ما ذكره.

و أورد عليه أولا- بأن الحكماء جعلوا المصوره و المولده و غيرهما قوى للنفس و الآلات لها و النفس حادثه بعد المزاج و تمام صور الأعضاء (١) كما هو مذهب المعلم الأول

١- هذا ليس بسديد لأن المورد أوردته على القائل بالحدوث مع أن قدم النفس باطل لحدوثها إنما قالوا بهذا لقوله ص: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام فحملوا العام على الزمان فى السلسله العرضيه الزمانيه مع أن المراد العام الربوبى- فى السلسله الطويله الدهريه من الجبروت و الملكوت و أيضا قالوا به آخذنا لما ورد فى الشرع من أخذ العهد و الميثاق لكن هذا أيضا على طور آخر و يرد على هذا أيضا أول ما ورد على الأول و أيضا يلزم التعطيل و أيضا يلزم التخصيص بلا مخصص فى اختصاص وقت خاص بالحدوث بخلاف ما إذا كانت النفس حادثه بحدوث البدن، س ره

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

و أما ما ذكر في التفصلي عن هذا

تاره بعدم تسليم حدوث النفس لجواز (١) قدمها- كما نقل عن بعض الأقدمين و تاره بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض الملبين و تاره بعدم جعل المصوره من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتيه المغايره لها (٢) بالذات كما هو رأى البعض و تاره بتصييرها من قوى نفس (٣) الأم فشى ء من هذه الوجوه لا يضمن و لا يغنى.

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

ثم أجاب عن أصل هذا الإشكال بأن نفس الأبوين تجمع بالقوه الجاذبه أجزاء غذائيه ثم تجعلها أخلاطا و تفرز عنها بالقوه المولده ماده المنى و تجعلها مستعده لقبول قوه من شأنها إعداد ماده و تصييرها إنسانا بالقوه و تلك القوه صورته حافظه لمزاج المنى كالصور المعدنيه ثم إنه يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى

١- هذا الجواب يستلزم تفويض الفاعل الطبيعى تدبيره إلى غيره و هذا يتم بالفاعل الصناعى دون المجبول كما سيجى ء، س ره
٢- هذا أيضا واه جدا إذ لا تسلط لتلك النفس على ما لا علاقه طبيعیه بينها و بينه- فهو كاستخدام نفس زيد القوى الحاله فى بدن عمرو، س ره

٣- التقييد لأجل أن ذلك غير معقول أيضا فى من يفعل بإرادته ثابتة قديمه، س ره

أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها إياها و هكذا إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا فيتم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقه يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و تبقى مدبره للبدن إلى أن يحل الأجل و قد (١) شبهوا تلك القوى في أفعالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفسا مجردة بحراره تحدث في فحم من نار مشتعله تجاوره ثم تشتد حراره الناريه في الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا- فمبدأ الحراره الحادثه في الفحم كتلك الصوره الحافظه و اشتدادها كمبدأ الأفعال النباتيه- و تجمرها كمبدأ الأفعال الحيوانيه و اشتعالها نارا كالناطقه فجميع هذه القوى كشيء واحد- متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيره فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود و يتبين أن الجامع للأجزاء الغذائيه الواقعه فى المنين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها و الجامع للأجزاء المضافه إليها إلى أن يتم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود و قول الشيخ إنهما واحد لهذا الاعتبار و قوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول انتهى.

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

١- التشبيه بالنار المذكوره و إن ناسب سياق المصنف قده من كون النفس ذات مراتب أولها الطبع و أخيرتها ما شاء الله تعالى إلا- أنه لا- يلائمه المتقدم من كلماته كقوله مستعداً لقبول نفس أكمل و لا- يلائمه أيضا إنكار الحركة الجوهرية أقول قول المحقق قده كأنه شيء واحد و استعماله لفظى النقصان و الكمال حيث إن المتباينين ليس أحدهما ناقصا من الآخر و الآخر كمالا له بل لا بد أن يكونا كضوء ضعيف و ضوء شديد و غير ذلك من إشارات مما ينبه على ذلك السياق و أما إنكاره الحركة الجوهرية فمحمول على ثبات وجه الله تعالى فى كل شىء الذى هو باطن الذات لها فإن ما هو لم هو و إطلاق الجوهر على الذات ليس بعزيم فى كلامهم و كلام غيرهم و لما كانت عباراته فى شرح الإشارات و غيره ناصه على أصاله الوجود فلو عبر عن الجزء الثالث فى النفس بل فى العالم الكبير بالوجود لكان حسنا أيضا و معلوم أن تجوهر الشىء و تدوته على هذا المذهب بالوجود، س ره

الاشتداد في الجوهر فإن ما ذكره يحتمل (١) وجوها - أحدها أن هذه الأفعال المتعدده من الحفظ للمزاج و التثنيه و التحريك الإرادى - و النطق صادرة من مبدأ واحد بالعدد له قوى متعدده متعاقبه في الوجود فيلزم عنه حدوث النفس الناطقه عند حدوث النطقه و كونها معطله عما سوى الأفعال الجماديه - و هذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكيمه و لم يذهب إليه أحد من الحكماء.

و ثانيها أنها تصدر من مباد متعدده متخالفه الذوات متفاضله في الكمال و هذا يوجب ما ذكره و أبطله من تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره في ماده إلى فاعل آخر يخالفه - و إن زعم (٢) أن الصورة السابقه تفسد عن الماده و تتكون الصورة اللاحقه بواسطه تكامل الماده فيرد عليه أن فعل القوه السابقه ليس إلا الحفظ و التقويم و التكميل و محال أن تكون القوه الطبيعيه التي شأنها تقويم الماده مما يوجب (٣) فسادها و إبطالها أو يجعلها

١- لا يخفى على الناظر الخبير أن الكلام المنقول من المحقق الطوسي نص في اشتداد الجوهرى و لا يحتمل شيئاً من الوجوه الثلاثه التي ذكرها المصنف قده فانظر فيه حق النظر، ل ره

٢- الفرق بين هذا الشق و الشق الثاني أن الصور في الثاني كانت باقيه و فوضت أحدها تدبيرها إلى الأخرى و صارت هي نفسها معطله و في الثالث الصورة صارت فاسده و تكونت صوره أخرى باشرت فعلها و فعل نفسها و لا يخفى أن هنا شقا آخر - و هو أن تكون الصورة السابقه باقيه عند ورود اللاحقه و لا تفوض فعلها إلى اللاحقه بل تؤول كل أثر إلى مبدأ يناسبه فما لم يبطل هذا الشق أيضا لم يلزم المطلوب و هو أن يكون مبدأ هذه الآثار شىء واحد ذو مراتب مختلفه بالشده و الضعف متصله اتصالا معنويا لا أن هنا مبادئ دفعيه الحصول ذوات مفاصل لكن لما كان هذا الشق واضح البطلان لم يتعرض له لأن تلك الصور لما كانت متدرجه في الكمال من كامله إلى أكمل من أكمل و هكذا لا بد أن يصدر من كل منها ما يصدر من سابقه مع أنه يبطل هذا و بعض ما سبق من أن الماده الواحده لا بد لها من صوره واحد و الجنس الواحد فصله واحد و المعلول الواحد علته واحد، س ره

٣- أى يوجب فساد الماده الثانيه المصوره بالصوره - إن قلت في المعطوف بكلمه أو أيضا فساد الماده متحقق فكيف المقابله - قلت في المعطوف عليه جعل القوه موجه لفساد الماده و في المعطوف جعلها موجه لمزوم الفساد و كلمه أو للإضراب و ضمير تفسدها راجع إلى القوه و المنظور إليه في الحقيقه فيه فساد القوه نفسها و المعنى بل يجعل القوه مادتها مستعده لقبول ما تفسد نفس القوه. إن قلت السائل لم يبين المفسد و لم يجعل الصورة مفسده فمنظوره أن الأمور الخارجه تفسدها كما تفسد الصورة الماديه في الانقلابات فيمكن في النفس من هذا القليل. قلت إن ما نحن فيه من قبيل الحركه و الاستكمال لا من باب التفاسد بالأمور الخارجه و الداخله كما قال فهذا ينافى كون المنى إلخ ٣٧ قال الشيخ إن كون الشىء من شىء على وجهين - أحدهما بمعنى أن كون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالتانى كالصبي إذا صار رجلا لم يفسد و لكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهرى و لا - عرضى إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوه بعد إذا قيس إلى كمال الآخر. و الثانى بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثانى مثل الماء يصير هواء فإذا حصل فيه الجوهر الذى للأول بعينه في الثانى و القسم الثانى لا يحصل الذى في الأول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر و قد نقل هذا عن الشيخ في السفر الأول في العقل و

المعقول. و بالجمله كل صورته نوعيه فى ماده شأنها تقويم تلك ماده و تحصيلها و فى المركب كذلك مع حفظ تركيبها و مزاجها لا- إفساد ماده و أعداد ماده لقبول ما يفسد تلك الصوره و أيضا لو كان هنا كون و فساد لزم كون الغير المتناهى من الأ-كوان و الفسادات محصوره بين حصرين و لزم تتالى الآنات و الآنيات لأن الفساد و الكون عندهم دفعيان- و الكلام فى مراتب كل نفس كالكلام فى التبدل من نفس إلى نفس فكما أن التبدل من النفس النباتيه إلى النفس الحيوانيه بالفساد و الكون كذلك التبدل فى مراتب كل نفس- كما فى النفس النباتيه التى قريبه الأفق من الجماد كما فى الطحلب و التى قريبه الأفق من الحيوان كالنحل و كما فى النفس الحيوانيه التى للخراطين و التى للمسوخ و فيما بين مراتب شتى و الطبيعه لا- تطفر عنها و أما حديث القسر فهذا ليس منه إذ فى مواضع القسر لا يبقى ماده القريبه بل تفسد كما فى قطع النبات و حرق الحيوان أو غرقه مثلا و هنا ماده على حالها و لو كان فى الترقيات الطوليه قسريات لكان القسر دائما أو أكثريا كما لا يخفى و هما محالان فإذن المحرك المعيد غير المزاج و هذا نظير الطبيعه المعيده للحاله الطبيعه بعد زوال الحاله الغريبه القسريه و هى غير الحالتين، س ره

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

فيه بصدد الاستكمال و لو كان كذلك لوجب أن تكون القوى النباتيه و الحيوانيه و النطقيه متضاده و ليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضله في الكمال الوجودى كل سابق منها متوجه إلى اللاحق توجه الشىء إلى كماله و تشبث الفعل إلى غايته و غايه الشىء إلى تمامه لا عله بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلاثه فثبت أن الجوهر الصورى مما يشتد في وجوده و يتكامل في تجوهر ذاته و يتطور في أطواره و يستوفى الدرجات الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه و البشريه إلى ما شاء الله تعالى و قد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق أن الأفعال الذاتيه متوجهه بالذات إلى ما هو خير و كمال و لا يتوجه شىء من الأشياء في سلوكه الطبيعى نحو شىء مناف له مضاد إياه إلا بقسر قاسر أو قاطع طريق له من خارج بل الكشف و البرهان قد أوجبا أن الأشياء كلها طالبه للخير الأقصى و النور الأعلى جل مجده و لنعد إلى ما كنا فيه

البرهان الثانى على مغايره النفس للمزاج

أنه لا- شك أن النبات و الحيوان- متحركان من تلقاء أنفسهما إلى كمالتهما في الكم و الكيف و لا محاله أن الحركه تقع في أمزجتها أيضا لأن الأمزجه تابعه للمميزات فالمزاج يبذل عند الحركه و المحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك و أيضا فلأن البدن الذى يسوء مزاجه بمرض و شبهه قد يعود إلى المزاج الصحيح و لا بد له من معيد و ليس هو المزاج الصحيح الذى قد بطل و لا المزاج الفاسد فإذن المحرك المعيد غير المزاج و ليس خارجا عن جسم الحيوان- لأنه لو كان مفارقا فهو لا- يفعل إلا- بواسطه قوه جسمانيه كما عرفت و إن لم يكن مفارقا فهو لا- يفعل إلا بمشاركه الوضع (١) أو بالجسميه المشتركه و هما باطلان أما الثانى فظاهر كما مر و أما الأول فلما (٢) يعرف بأدنى تأمل من أنه ليس اغتذاء الحيوان و نموه و توليده بقسر قاسر فيكون بقوه فيه و هو المطلوب.

١- التريد على سبيل منع الخلو فإنه لو فعل بالجسميه المشتركه لكان فعله بمشاركه الوضع أيضا، س ره

٢- بهذا التأويل كما يظهر بطلان الأول يظهر بطلان الثانى إلا أن يكون المراد بالثانى هو الجسميه المشتركه من الحيوان الذى هو متحرك في مزاجه لا أن المنفصل من الحيوان يحركه بالجسميه المشتركه فتدبر، ل ره

البرهان الثالث

لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإعياء لأن الإعياء إنما يكون بسبب حركة طارئة على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبيعه وليس يمكن أن يقال- إن طبائع البسائط تقتضى حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها- يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان إلا بالقوه والضعف فإنه لو كان مقتضى المزاج مقابلاً لمقتضى الطبائع لكنت تلك الطبائع تقتضى أمرين متقابلين وذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء ولما تجاذب مقتضى النفس- ومقتضى طبيعه عند الرعشه فلذلك قال الشيخ في الإشارات إن الحيوان متحرك بشيء غير مزاجه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهه حركته بل في نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال هذه الحركة البطوء والسرعه كما في الإعياء فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعه كالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجعله الحركة الإرادية هي الفوق وعند الإعياء لا يكون الحركة سريعه ويريد بقوله في جهه حركته ممانعه النفس و طبيعه كما في الرعشه لأن النفس تحركها إلى فوق و المزاج إلى أسفل فيتركب الحركة منهما ويريد بقوله في نفس حركته أن الإعياء ربما ينتهي إلى حيث لا- يقوى النفس على التحريك أصلاً.

وقال الشارح المحقق المراد بحاله الحركة وقت الحركة و المزاج قد يمانع في جهه الحركة كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق و مزاج بدنه- لغلبيه الثقلين تقتضى السفلى و المراد بقوله في نفس حركته أن المزاج يقتضى السكون على وجه الأرض لمقتضى الثقل المذكور و النفس قد تريد الحركة على وجه الأرض- و رد ما ذكره في باب الرعشه بأنها لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل و من كل حركة في جهه تريدها النفس و من كل حركة في مقابل تلك الجهه تحدث من امتناع العضو عن طاعه النفس فإنه إذا أحدث محرك ميلاً إلى جهه و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلاً إلى مقابل تلك الجهه.

البرهان الرابع

أن الإدراك الحسى في هذا العالم لا يكون إلا بتكيف الآله بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق إلا مع استحاله مزاج العضو اللامس

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

و بالجمله الإحساس يستدعى الانفعال و الشىء لا ينفعل عن نفسه فأذن لا بد فى الإحساس من شىء باق عند توارد الحالتين ليحصل الشعور بذلك التغير و المزاج غير باق.

البرهان الخامس

أن الحيوان قد يتحرك فى مزاجه إما عن الاشتداد إلى الضعف- أو عن الضعف إلى الاشتداد و لا شك أن المتحرك (١) غير المتحرك فيه فالمتحرك فى المزاج غير المزاج.

البرهان السادس

من العرشيات قد علمت أن الإدراك عباره عن وجود المدرک بالفتح للمدرک بالكسر فنقول لو كانت النفس هى المزاج لزم أن يكون العرض موجودا لنفسه و التالى محال فالمقدم مثله و أما بيان الملازمه فلأن النفس تدرك المزاج و المزاج لأنه كيفيه ملموسه تكون عرضا فلو كانت النفس هى المزاج فيكون العرض موجودا لذاته و أما بطلان التالى فلأن وجود العرض فى نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته- فليس إذن المدرک هو المزاج بل موضوع آخر و ليس ذلك هو الجسم المطلق لأن ذلك ممتنع و إلا- لكان كل جسم دراکا و لا أيضا الجسم العنصرى و إلا لكان كل جسم عنصرى دراکا و هو خلاف الواقع فأذن القوه التى تدرك المزاج شىء غير المزاج و لا الجسم الذى قام به المزاج بل شىء غيرهما و هو المطلوب.

البرهان السابع

أنا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانيه و القوه الخياليه (٢) عن الأجسام العنصرية و الطبيعیه و التجرد فوق الجوهرية فبطل كون النفس مزاجا

١- و الظاهر المحرك بدل المتحرك فى الموضوعين فإن المتحرك هو البدن فتفتن، ل ره

٢- عطفها إشاره إلى أن النفس الحيوانيه مجردة بحسب القوه الخياليه لا بحسب اللمس كبعض الحيوانات التى لها اللمس فقط ثم إن ما سبق من أنا لا- نستدل بالتجرد على الجوهرية كما فعله المتأخرون هو التجرد العقلى و هنا وقع الاستدلال بالتجرد البرزخى الخيالى فلا منافاه و إن لم يشمل هذا أيضا جميع النفوس كالنباتيه، س ره

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

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن المشكل عنده هو القوه المصوره و هي قوه ساريه فى محلها و جزؤها مساو لكلها فى الماهيه فيعود المحال فى القوه المصوره ما ألزم فى (١) المزاج و كذلك أيضا يلزمه أن يكون شكل جزء (٢) الفلك مساويا لشكل كله.

أقول أما القوه المصوره فهى و إن كانت ساريه فى العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعه و خدمه للنفس فتفعل التشكيل فى الأعضاء بحسب أغراض النفس و حاجاتها و أما فعل القوى البسيطة التى تفعل الكرات فلأجل أن القوه الواحده- إذا اقتضت فى ماده واحده مقدارا معيناً و أفادت شكلا كان مقتضاها من الأشكال الكرويه- فإذا سبق شكل الكرويه للكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر للاتصال (٣) الواقع فيها و قال أيضا لو كان المحرك قوه مزاجيه تحركت إلى جهه واحد فإن المزاج

١- من وحده شكل الكل و الجزء و كلمه ما بدل للمحال و خبر مبتدأ محذوف، س ره

٢- لأن المشكل هو طبيعه الفلك و هى واحد و ليس لها شعور و إراده و سنوح أعراض كالمصوره و المزاج فيلزم أن يكون كل جزء من الفلك كره و ليس كذلك، س ره

٣- يعنى ليس هاهنا بالحقيقه بعض و بعض بل متصل واحد و الاتصال الواحدانى مساوق للوحده الشخصيه فإذا تشكل الموضوع بشكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر نعم لو انفصل جزء من الفلك عنه لكان كره لكن لا يخفى أنه يمكن أن يقال بذلك فى المزاج أيضا فنقول هو المشكل لكن إذا أفاد شكلا للكل يمنع ذلك من إفادته للجزء. إن قلت إن موضوع المزاج ليس بسيطا فإن صور العناصر باقيه فى المواليده و ليس اتصال حقيقى فيها لوجود المفاصل بتصغر الأجزاء و تماسها. قلت الكلام فى ماده القريبه كالعصبيه و العظميه أو نحوهما و هى واحد لا البعيده و إلا فلا يتم الدليل لجواز تفاوت الشكل بتفاوت القابل،

س ره

الواحد مقتضاه واحد و اعترض عليه الفاضل المذكور بأن هذا أيضا منقوض بالقوى النباتيه- فإن كلا منها واحده تفعل أفعالا كثيره كذلك هاهنا.

أقول و الجواب بمثل ما مر فإن القوى النباتيه تفعل أفعالا مختلفه على حسب أغراض النفس فبهذه البراهين (١) التسعه المذكوره ظهر أن النفس الحيوانيه ليست قوه (٢) مزاجيه كالصور المعدنيه مع أن المعدنيات أيضا ليست آثارها و لوازمها إلا- بصور جوهرية غير أمزجتها

فصل (٢) فى بيان تجرد النفس الحيوانيه و عليه براهين كثيره

منها أن الحيوان قد يتزايد أجزاءه تارة و يتناقص أخرى

منها أن الحيوان قد يتزايد (٣) أجزاءه تارة و يتناقص أخرى

بالتحليل فإنه ما من بدن حيوانى إلا و تستولى عليه الحرارة الغريزيه و الأسطقسية الداخلتان و حراره الحرکه و الهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس و ذلك الحيوان باق بشخصه فى الأحوال كلها فعلمنا أن هويته مغايره للبنية المحسوسه.

١- و ليعلم أن غالب المقدمات المأخوذه فى هذه الحجج مقدمات طبيعیه أو طبيه مأخوذه من علومها على نحو التسليم و الأصول الموضوعه بيانها على الفن الذى أخذت منه، ط مد

٢- أى ليست مزاجا و إنما عبر بالقوه لإطلاق القوه الفعلية على الأعراض أيضا كالحراره فإنها مبدأ التغيير كما مر فى مرحله القوه و الفعل و عبر بباء النسبه من باب نسبه العام إلى خصوصياته كإطلاق الجوهر الصورى على الصوره فالهولانى على الهولوى و نحوهما تمييزا لذلك العام أو من باب التجريد البديعى. و قوله كالصور المعدنيه من باب التشبيه بالضد و هذا أدل دليل على ما قلناه، س ره

٣- و هذا ما أشار إليه المحقق الطوسى قدس سره فى التجريد بقوله و غير المتبدل غير المتبدل و اعتراض المحقق القوشجى عليه بأن هذا جار فى النفس الحيوانيه فتكون مجردة فالدليل أعم من المدعى فاسد لأن المدعى أيضا عام لأن بناء المعاد الجسمانى على تجرد النفس الحيوانيه بحسب القوه الخاليه و بدون هذا لا- يمكن إثباته و لكنه لم يخطر بباله هذا الانتباه و ليس ملايما لمذاقه، س ره

و منها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكية

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

أحدهما أن العلم يقتضى ثبوت الشئ المدرك بالفتح للشئ المدرك بالكسر- و الصورة التي تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها و كل ما وجوده (١) لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل و ثانيهما أن علم الحيوان بهويته دائم و ليس بمكتسب بالحس و علمه بأعضائه الظاهرة و الباطنه ليس كذلك فهويته (٢) مغايره لأعضائه.

أما الصغرى فلأن العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان إما (٣) بالحس و هو باطل فإن الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آله لها و مستعمله إياها- و أيضا (٤) ربما يعلم ذاته عند ما لا يحس بشئ أصلا و أما بالفكر فلا بد من دليل- و الدليل إما عله النفس أو معلولها و الأول باطل لأن عله النفوس شئ ء أجل من أن يحيط به علم الحيوان و أيضا الأكترون (٥) من الناس يعرفون أنفسهم و إن لم يخطر ببالهم

-
- ١- أى وجوده بالفعل فلا يرد الهولوى إذ ليس لها وجود بالفعل إلا فعلية القوه، س ره
 - ٢- إن قلت النتيجة لهذا القياس أن علمه بهويته مغاير لعلمه بأعضائه لا ما ذكره. قلت قد ثبت أن العلم و المعلوم بالذات متحدان بالذات، س ره
 - ٣- إن قلت هذا الكلام فى قوه أن يقال لو كان مكتسبا بالحس لكان إما بالحس لأنه نقيض قوله و ليس بمكتسب بالحس و هو باطل. قلنا هذا نقيض لكلام الجزئين لأن قوله علم الحيوان بهويته دائم بمنزله قوله ليس بمكتسب بالحس و بغيره إذ المكتسب ليس بدائم كما لا يخفى فقوله و ليس بمكتسب بالحس- من باب ذكر الخاص بعد العام، س ره
 - ٤- كما فى الهواء الطلق على ما سنذكره، س ره
 - ٥- إن قلت الكلام فى النفس الحيوانيه قلت إذا كان الإنسان كذلك فالحيوان بطريق أولى مع أن أكثر الناس لا تفاوت بينهم و بين الحيوانات، س ره

عله أنفسهم و الثانى أيضا باطل لأنه إما أن يكون الوسط فى الاستدلال هو الفعل المطلق أو فعله المضاف إليه فإن اعتبر الفعل المطلق لزم إثبات فاعل مطلق لا- فاعل هو هو و إن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف إلى الشخص توقف على العلم به- فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدور فثبت أن علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس أو دليل.

و أما الكبرى فلأن الإنسان لا يعرف أعضاؤه الظاهره إلا بالحس و لا أعضاؤه الباطنه إلا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف أعضاؤه إذا عرف إلا بأحدها.

برهان آخر على أن الحيوان ليس هو البنية المحسوسه

فنقول لو فرض الحيوان كأنه خلق (١) دفعه و خلق كاملا و لكنه محجوب الحواس عن مشاهده الخارجيات- و إنه يهوى فى خلا أو هواء طلق لا- يصدمه قوام الهواء و لا- يحس بشىء من الكيفيات- و فرقت بين أعضائه حتى لا يتلامس فإنه فى هذه الحاله يدرك ذاته و يغفل عن كل أعضائه الظاهره و الباطنه بل يثبت لذاته و لا يثبت لها مقدارا و لا طولا و لا عرضا و لا جهه من الجهات و لو تخيل وضعا أو جهه أو عضوا من الأعضاء فى تلك الحاله لم يتخيله على أنه جزء من ذاته و ظاهر أن المشعور به غير المغفول عنه فإذا ن هويته مغايره لجميع الأعضاء

فصل (٣) فى دفع ما أورد على جوهرية النفس من الشكوك

فصل (٣) فى دفع ما أورد على جوهرية النفس من الشكوك (٢) قالوا إن القوى النباتيه حاله فى الأجسام و كذا نفس الحيوان لكونها مدركه للجزئيات و فاعله للأفعال الجزئيه و الجوهر المفارق (٣) يستحيل

١- ليس من البعيد أن يمنع ذلك و خاصه فى غير الإنسان من سائر أنواع الحيوان، ط مد

٢- أى على كونها جوهرًا فقط ليست فيها شائبه العرضيه فافهم، م ره

٣- إن أراد المفارق حتى من علائق المادة فالحكم صحيح و لكن النفس الحيوانيه ليست مفارقه بتلك المثابه و إن أراد المفارق فى الجملة فالحكم ليس بصحيح، م ره

أن يكون (١) (٢) مدركا للجزئيات و فاعلا للأفعال الجزئية فإذن تلك النفس قوه جسمانيه عله للمجموع (٣) المركب من البدن و منها فتلك القوى النباتيه و الحيوانيه موجوده كل واحد منها فى محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوه فهى إذن جوهر صورى فمن جوز كون شىء واحد جوهرًا و عرضًا باعتبارين قال إن النفس من حيث إنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر و من حيث إنها تقوم بمحل مستغن عن الحال فى جسميته عرض و كذا من أحال كون (٤) القائم بالمحل جوهرًا أنكر جوهرية النفس مطلقًا و قد علمت فساد هذين القولين (٥) ثم للقائلين بعرضيه النفس متمسكات.

- ١- إن قلت أليس المفارق مدركًا لذاته المشخصه قلت بلى و لكن بالحضور- و الكليه و الجزئيه من أقسام العلم الحصى و أيضا المستحيل إدراك الجزئى المتغير بالآلات المتغيره لا الجزئى المجرى، س ره
- ٢- إن أراد أن الجوهر المفارق مطلقًا و إن كان مفارقًا خيالياً يستحيل أن يكون مدركًا للجزئيات و فاعلا لها فممنوع و إن أراد أن المفارق العقلى يستحيل أن يكون كذلك فمسلّم و لكن يلزم منه أن لا يكون النفس الحيوانيه من المفارقات العقليه و لا يلزم منه أن لا تكون من المفارقات مطلقًا و المطلوب هو الثانى لا الأول فلا تغفل، ل ره
- ٣- أى عله ناقصه فمن حيث إنها عله للمجموع الذى هو جوهر و جزء له يكون جوهرًا ثلاثًا- يلزم تقوم الجوهر بالعرض و من حيث استغناء المحل فى الجسميه عن الحال يكون عرضًا، س ره
- ٤- وجه المحاليه ما سيذكر من الدور فإنهم قالوا الحال لا محاله محتاج إلى المحل فلو احتاج المحل إليه لدار فهو مستغن و الحال فى المحل المستغنى عرض- و لذا قالوا بعرضيه الصور النوعيه لكن ليسوا قائلين بالهولى فلا يلزم عرضيه الصورة الجسميه بمقتضى هذه القاعده، س ره
- ٥- أما الثانى فلما مر فى الجواهر و الأعراض أن الحال محتاج فى التشخص إلى المحل و المحل لا يمكن أن يحتاج إليه من هذه الجبهه بل من جهه أخرى فأما فى قوام وجودها كالاحتياج إلى الصورة الجسميه أو فى نوعيتها كالصوره النوعيه فلا دور- و أما العرض فهو الحال فى المحل المستغنى فى الوجود و التنوع معا. إن قلت ما معنى احتياج الماده إلى الصورة النوعيه فى التنوع و نفس الجسميه أيضا نوع تام إذ الاعتبار فى التماميه بالوجود فى العقل و الجسم فى العقل قديم بجنسه و هو الجوهر و فصله و هو القابل للأبعاد. قلت مرادهم بالتنوع صيروره الجسم نوعًا تامًا من الأنواع المتكافئه كالبسائط و المركبات التى كل منها فى عرض الآخر و الجسميه المشتركه بين الأجسام النوعيه ما هى من الأنواع المترتبه كالهولى لأنها أيضا نوع بسيط هذا. و أما الأول فلأن التركيبان أدى إلى الوحده الحقيقه فكيف يكون وجود واحد جوهرًا و عرضًا و قد مر أن القياس إلى الأشياء لا يغير جوهرية الشىء و لا عرضيته و إن لم يؤد إليها فليس جزءًا بالحقيقه كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، س ره

أحدها أن الحال يمتنع أن يكون سببا لمحلّه لاستحاله الدور فلا يكون جوهرًا.

و ثانيها و إن يساعدونا على أن الحال يمكن أن يكون من مقومات المحل - لكن قالوا إن النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح - و المتأخر لا يكون عله للمتقدم فالنفس لا تكون عله لحصول المزاج و ثالثها أن النفس لو كانت جوهرًا لكان الجوهر ذاتيًا لها لأنه جنس لما تحته من الأنواع المحصله فلو كانت النفس جوهرًا لكان العلم بجوهريتها بديهيًا حاصلًا من غير كسب و التالي باطل فكذا المقدم.

و الجواب أما عن الأول فقد مر فيما مضى.

و أما عن الثاني فلما مرت الإشارة إليه من أن المزاج الذى هو عله معدة - لفيضان نفس أو صورته جماديه على المادة المستعده به غير المزاج الذى تقيمه و تحفظه تلك النفس أو صورته فاندفع الدور.

و أما عن الثالث فالذى ذكره الشيخ هو أنا لا نعرف من النفس إلا أنها شىء مدبر للبدن فأما ماهيه (١) ذلك الشىء فمجهوله و الجوهر ذاتى لتلك الماهيه لا لمفهوم أنه شىء ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا و ما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر فزالت الشبهه.

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن علمى بنفسى غير حاصل بالكسب كما برهن عليه - فلا يخلو إما أن لا أعلم نفسى إلا من حيث إن لها نسبه إلى بدنى أو أعلم حقيقتها فالأول

١- يعنى أن ذاتى الشىء إنما يكون بين الثبوت إذا كان ذلك الشىء متصورًا بالكنه - لا - بأمر صادق عليه مطلقًا بل على التفصيل أيضًا لا على سبيل الإجمال كتصور المحدود - فإن الفرق بينه و بين الحد بالإجمال و التفصيل، س ره

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

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

و أما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص و هويته الشخصيه و الوجود من عوارض الماهيه و الماهيه أيضا غير داخل فى وجودها و العلم الحصولى صورته كليه و مقوماتها أيضا أمور كليه و العلم الحضورى هويته شخصيه غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسى أو فصلى.

فالإنسان متى رجع إلى ذاته و أحضر هويته فربما غفل عن جميع المعانى الكليه حتى معنى كونه جوهر أو شخصا أو مدبرا للبدن فإنى لست أرى عند مطالعه ذاتى إلا وجودا يدرك (١) نفسه على وجه الجزئيه و كل ما هو غير الهويه المخصوصه التى أشير إليها بأنا خارج عن ذاتى حتى مفهوم أنا و مفهوم الوجود و مفهوم المدرك نفسه و مفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإن جميعها علوم كليه أشير إلى كل منها بهو و أشير إلى

١- الأولى فى العبارة أن يقال إلا وجودا مدركا نفسه لأن الاستثناء مفرغ- و يمكن أن يقرأ بالإضافه و حاصل كلامه أن للنفس كبارتها مقاما أحديا و مقاما واحديا على نحو الآيه فالمقام الأحدي ملاحظه الذات فقط من دون ملاحظه كونها جامعته الكمالات- و مع قطع النظر عن المعانى الصادقه عليها و المقام الواحدى ملاحظتها مع أسمائها الحسنى- و صفاتها الجماليه و الجلاليه من الحياه و التعقل و التوهم و التخيل و الإحساس و القدره و التجرد و غيرها، س ره

ذاتي بأنها فالغفله عن الجوهرية أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الإنسان و كذا الحيوان.

و يمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين و تحقق من تضاعيف الكلام أن النفس النباتية ليست بجسم و ثبت أيضا أن بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها و هي التي ثبت لها إدراك تخيلي بالفعل أو إدراك لذاتها و هويتها- فلم يقع في جوهريتها شك كالإنسان و غيره من الحيوانات التامة الحواس التي لها القوه الإدراكية الباطنه كالوهم و الحفظ و التخيل.

و أما الحيوانات التي ليس لها إلا قوه اللمس و ما يقرب منها و سائر النباتات- فجوهريتها كما سبق بأن المادة القريبه بوجود هذه الأنفس فيها إنما هي بمزاج خاص (١) و هيئته و مادته إنما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجوده لأنها التي جعلها بذلك المزاج فإن النفس لا محاله عله لتكون مادة النبات و الحيوان على المزاج الذي لها و هي مبدأ التوليد و التريه فالموضوع (٢) القريب للنفس يمتنع أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس لا بأن يتحصل أولا بسبب آخر ثم لحقته النفس لحوقا ما لا حظ له بعد ذلك في حفظ مزاجه و تقويمه و تركيبه كالحال في الأعراض اللازمه أو غير اللازمه كما زعمه بعض الناس بل أكثرهم أن المنى يتحصل أولا بصوره معدنيه ثم يضاف إليها صورته نفسانيه و ليس كذلك فإن النفس مقومه لموضوعها القريب موجدته إياه بالفعل و إذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب و زالت القوى المتشعبه منها فيه و صير الموضوع

-
- ١- هذا المزاج ليس هو المزاج الذي هو جامع لتمام استعداد حدوث النفس المتقدم عليها تقدم المستعد التمام على المستعد له و هو تقدم بالذات بالمعنى الأعم بل هو مزاج منبعث من النفس انبعاث الظل من الأصل و هو مجعول بجعلها و هي مقدمه عليها تقدم ما بالذات على ما بالعرض و تقدم المرتبه العاليه على المرتبه الدانيه المتصله بها اتصالا على نحو الاتحاد تدبر تفهم، م ره
 - ٢- المراد بالموضوع المحل مطلقا لا المحل المستغنى عن الحال و الحاصل أن النفس الحيوانيه و النباتيه مقومه للمحل القريب و كل حال مقوم للمحل جوهر، س ره

البعيد بحاله أخرى إما أن يبطل و يضمحل نوعه و جوهره الذى به كان ماده للنفس أو يخلف (١) النفس فيها صوره يستبقى الماده على طبيعتها و كيفيه هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبه- فإن تلك الصوره لو كانت من فعل النفس فتزول بزوالها و إن لم تكن من فعلها و كانت الماده متحصله بصوره أخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهرًا محصلاً لما فرض ماده لها- و لعنا بينا وجه تخلف تلك الصوره من النفس كما فى العظم و الشعر و الظفر و القرن- و غير ذلك من آثار النفوس الحيوانيه و النباتيه و لست الآين بصدد الخوض فى ذلك- و الذى هو أحوج إلى الحل فى هذا الموضوع إشكال آخر يختلج فى صدور أكثر المشتغلين بالفكر فى أحوال النفوس و هو أن لأحد أن يقول إن سلمنا أن النفس النباتيه عله لقوام مادتها القريبه لكونها مفيدته لمزاجها (٢) و جامعه لأجزائها و أما النفس الحيوانيه فهى تلحق النباتيه بعد تقويم الماده بجوهر نفسانى هى العله القريبه لقوام مادتها فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانيه فتكون النفس الحيوانيه إنما تنطبع فى ماده متقومه بالنفس النباتيه فتكون الحيوانيه تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا- بها فيكون وجودها وجود عرض (٣) فنقول فى الجواب إنه إما أن يعنى بالنفس النباتيه النفس النوعيه التى تختص بالنبات

١- هذا هو الحق و لو لا هذه الخليفه لما كان لزيارات أهل القبور وجه و متى ضعف الاستخلاف هنا قوى الإحياء فى الآخره و هذا كيفيه إحياء العظم الرميم و العظم متى اشتدت رميمته قويت حياته على عكس ما يتوهمه العوام و الكفره السائلون بقولهم مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، س ره

٢- هذا الإشكال إنما هو على تقدير أن يكون المزاج المتعلق به النفس النباتيه بعينه المزاج المتعلق به النفس الحيوانيه و أما إذا كانا متغايرين فكل مقوم لشيء و يرشذك إليه قوله قده فيما مر إن الماده القريبه لوجود هذه النفوس إنما هى بمزاج خاص و هيئه، س ره

٣- أقول قد مر أن خصوصيه المزاج من تتمه الماده و لا شك أن المزاج الخاص الذى يستحق الماده النفس الحيوانيه محفوظ بالنفس الحيوانيه كما مر أيضا و إذا كان الأمر كذلك فكيف تكون لحوق النفس الحيوانيه للماده بعد تحصلها لجوهر نفسانى بل العله القريبه لقوام مادتها حتى يلزم أن يكون وجود النفس الحيوانيه وجود عرض فتدبر، ل ره

دون الحيوان أو المعنى الجنسى العام الذى يعم النفس النباتيه و الحيوانيه بل الإنسانيه أيضا و هو مبدأ التغذى و النمو و التوليد أو يعنى بها قوه النفس التى يصدر عنها هذه الآثار الثلاثه النباتيه فإن عنى به الأول فذلك غير موجود فى الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل و التنوع كما ليس السواد الضعيف موجودا فى السواد الشديد بالفعل- و إن عنى به المعنى الثانى فالمعنى العام يقتضى أثرا (١) عاما فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام كالكتاب المطلق ينسب إليه الكتابه المطلقه فليست ماده النباتيه مما يتحصل بنفس نباتيه جنسيه مطلقه فإن الجنس الطبيعى غير موجود على الانفراد و لا الكليات الطبيعيه كالنوع الطبيعى و الفصل الطبيعى و العرض العام الطبيعى مما يمكن أن يوجد مجردة عن القيود الوجوديه و إذا لم يتحصل ماده بالمعنى العام النباتى فإذا تحصل هذا العام بقوه الحس و الحركه فليست هذه القوه الحيوانيه مما يلحق أمرا متحصل القوام بذاته- لحوق العارض للموضوع له و إن عنى به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لا يمعن فى صناعه الحكمة النظرية من أن القوه الناميه تفعل أولا بدنا حيوانيا ثم يأتىها القوه الحيوانيه و تتصرف فيها بالاستخدام و يجعلها آله من آلاتها و قوه من قواها كما يجرى مثله فى الأفعال الصناعيه التى تقع بين القاصدين المختارين بل القوه النباتيه هى قوه من نفس لها غير تلك القوه قوى أخرى لا توجد قبل تلك النفس و إلا لكانت آله الشىء

١- الطبيعه الجنسيه المأخوذه لا بشرط إنما تقتضى الأثر إذا كان منضمًا إليها الفصل- و بهذا الاعتبار أسندوا العرض العام إليها كما أسندوا الخاصه إلى الفصل و أما مع قطع النظر عن هذا فلا وجود فلا اقتضاء لأن وجود الجنس وجودات لاستهلاكه فى وجودات الأنواع فلا يحاذيه شىء على حده وراء مصاديق الأنواع و لذا يقال فى تعريفه هو المقول على الكثره المختلفه الحقائق بخلاف النوع لأنه موجود مجرد عن ماده و العوارض الغريبه فى عالم العقل المنفصل أو المتصل و الجنس وجوده فى العقليين أيضا بنحو الاستهلاك فى النوع المعقول فالأقتضاء إنما هو للفصل. إن قلت نحن نتصور الحيوان مجردا عن الفصول فكيف قلتم إن الجنس فى العقل أيضا بنحو الاستهلاك- قلنا الحيوان المتصور كذلك ماده عقليه لا جنس إنما الجنس ما هو فى ضمن الإنسان المعقول و أيضا المبهم الحيوان من حيث الوجود لا من حيث المفهوم، س ره

مستعمله قبل وجود ذى الآله و هذا من المحالات (١) عند المتدرب فى صناعه الحكمة- فالقوه النباتيه من شعب القوه الحيوانيه غير متحصله إلا بها كما أن الحيوانيه حقيقه غير متحصله فيما له جوهر نطقى إلا بالجوهر النطقى و ستعلم أن لكل بدن منا نفسا واحده و أن سائر القوى معلوله لها منشعبه منها فى الأعضاء هذا على ما اشتهر عند أئمه الحكمة من المتأخرين.

و أما الذى استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس (٢) كل القوى و هى مجموعها الوحدانى و مبدؤها و غايتها و هكذا الحال فى كل قوه عاليه بالنسبه إلى ما تحتها من القوى التى تستخدمها و إن كان استخدامها بالتقديم و التأخير فهذه القوى متقدمه بعضها على بعض- و كل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبه و الشرف فالنفس التى لنا أو لكل حيوان- فهى جامعها لأسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها على وجه يصلح لأن يكون بدنا لها- و هى أيضا التى تغذيه و تنميه و تكمله شخصا بالتغذيه و نوعا بالتوليد و تحفظ صحته عليه و تدفع مرضه عنه و ترده على مزاجه الصحيح الذى كان به صلاحه إذا فسد و تديمه على النظام الذى ينبغى فلا- يستولى عليه المغيرات الخارجيه ما دامت النفس موجوده فيه- و لو لا- أن النفس كما أنها مبدأ للأفاعيل (٣) الإدراكيه و الحيوانيه مبدأ للأفاعيل النباتيه

١- الحاصل أن هذه القوه النباتيه إن لم يجعل من خوادم القوه الحيوانيه يلزم أجزاء مثل الأفعال الصناعيه فيها و هو فاسد و إن جعلت منها يلزم استعمال الآله قبل ذى الآله فعلى قول أئمه الحكمة النفس الحيوانيه موجوده أولا و مستخدمه للقوه النباتيه و على تحقيق المصنف و قوله بالحركه الجوهريه فمبدأ التغذيه و التنميه و التوليد طليعه من نفس حيوانيه أو إنسانيه هى أصل محفوظ للقوى و أثرها فى الابتداء ليس إلا الاعتداء و نحوه، س ره

٢- فإن كل بسيط الحقيقه كل الأشياء التى تحتها فهى الكثره فى الوحده بنحو أشد و أقوى كما أن القوى هى النفس بمعنى أنها شئونها و فنونها و مجالى ظهورها و محال انبساط نورها و هى الوحده فى الكثره و الأولى شهود المفصل فى المجمع- و الثانيه شهود المجمع فى المفصل و العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله كما مر- فالنفس هى القوى و القوى هى النفس، س ره

٣- المراد من الأفاعيل الإدراكيه واضح و المراد من الأفاعيل الحيوانيه أفاعيل الشهوه و الغضب و من الأفاعيل النباتيه هو الهضم و التغذيه و التنميه و غيرها و من الأفاعيل الطبيعيه حفظ المزاج و تقويم ماده و التركيب و التأليف، م ره

و الطبيعى فى الماده البدنيه لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الأحوال الخارجيه عليها و لما كان ما يعرض النفس من القضايا و الاعتقادات المحبوه أو المؤلمه الوارده على النفس - التى تلذها أو تؤلمها مؤثره فى البدن مفيده للقوى الناميه قوه أو ضعفا و ليس هذا التأثير فى البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال فى المواد اللطيفه الساريه فى البدن من سرور أو غم هما أيضا من الأحوال النفسانيه و لكن يتبعها تغيير فى أحوال الروح البخارى و مزاجه ثم فى أحوال البدن الكثيف و مزاجه بتوسط القوى أما الفرح النطقى فيزيد القوى البدنيه كالناميه أو ما هو أدنى منزله منها شده و نفاذا و الغم النطقى يفيدها ضعفا و عجزا و فتورا حتى يفسدها فعلها و ينتقص المزاج و ذلك من أقوى الدلاله على أن النفس يسرى فعلها و تدبيرها فى الماده الأ-خيره و القشر الأكتف الأبعد من لباب جوهرها الألف الأعلی فقد ثبت أن النفس الحيوانيه بل الإنسانيه جامع لهذه القوى الإدراكيه و النباتيه- و موضوعاتها القريبه و البعيده فهى إذن كمال لموضوع هو لا يتقوم إلا به و هو أيضا مكمل النوع و صانعه لأن الأشياء (١) المتخالفه بالأنفس متخالفه بالحقيقه النوعيه لا- بمجرد العوارض الشخصيه ليكون الأنفس للأبدان كالهيات اللاحقه للأنواع المحصله بعد تمامها.

و اعلم أيضا أن القوى النباتيه الموجوده فى النبات مخالفه بالماهيمه و النوعيه- للقوى النباتيه الموجوده فى الحيوان و هى فى الموضوعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر أما فى النبات فبالفعل و أما فى الحيوان فبالقوه و معنى القوه هاهنا غير ما يصحبه الإمكان الاستعدادى بل هذه القوه كما يقال فى المعقولات بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوه الفعليه الإجماليه و هى كائنه عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشىء عن القابل المستعد له

١- تحليل لتحقق النوعيه هاهنا بتخالف الأنفس. فإن قيل فيكون كل واحد من زيد و عمرو و خالد و غيرهم نوعا منحصرافى شخصه- مع أن ذلك من خواص العقول. قلت هذا حق بحسب الباطن كما سيجىء فإن الأشخاص بحسب اكتساب الملكات أنواع جمه، س ره

فصل (٤) فى تعديد قوى النفس المنشعبه عنها فى البدن

اشاره

قال الشيخ فى الشفا

القوى النفسانيه منقسمه بالقسمه الأوليه إلى ثلاثه أجناس

اشاره

القوى النفسانيه (١) منقسمه بالقسمه الأوليه إلى ثلاثه أجناس

أحدها النفس النباتيه

و هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهه ما يتولد (٢) و يربو و يولد.

و ثانيها النفس الحيوانيّه

و هى كما أول لجسم طبيعى آلى من جهه ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإراداه.

و ثالثها النفس الإنسانيّه

و هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهه ما يدرك الأمور الكليه و يفعل الأفاعيل الكائنه بالاختيار الفكرى و الاستنباط بالرأى و لكل درجات متفاوتة فى الكماليه و النقص.

و للنفس النباتيه قوى ثلاث

اشاره

و للنفس النباتيه قوى ثلاث (٣)

تعالى أو لأنها بالنسبة إلى النفس الأرضية كقوى و النفس بمنزله الجنس تحتها نوعان السماويه و الأرضيه ثم الأرضيه بمنزله الجنس لأنواع هي الإنسانيه و الحيوانيه و النباتيه و كل منها جنس لأنواع فأنواع النفس الحيوانيه نفس الفرس و نفس الحمار و غيرها و كذا النباتيه و أما الإنسانيه فهي بحسب الباطن جنس تحته أنواع و أما فى الظاهر فهي نوع حقيقى أخير لاتحاد الحد فالمراد بالأجناس فى كلام الشيخ الجنس المصطلح و يحتمل أن يراد به الجنس اللغوى، س ره

٢- أى من الغذاء فيطابق ما هو المشهور و هو قولهم من جهة ما يتغذى و ليكون التعريف تاما من جهة الدلاله على أجزائها الثلاثه من الغاذه و الناميه و المولده و أما المصوره فلا بأس بعدم الدلاله عليها لاستناد الأفعال المحكمه فى الحقيقه إلى الصانع الحكيم تعالى شأنه، س ره

٣- ما ذكره رحمه الله وحده من قوى النفس المنشعبه و محالها تبعا لمن تقدمه من الحكماء يخالف ما يذكره أصحاب التشريح و علماء الحياه اليوم غير أن ما ذكره ره مبنى على التقسيم و التعداد بحسب أنواع الأعمال النفسيه و هو أوفق بما سيورده من الأبحاث النفسيه، ط مد

القوه الغاذيه

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

و القوه المنميه

و هي قوه تزيد فى الجسم الذى هي فيه بالجسم المتشبه به زياده متناسبه فى أقطاره طولاً و عرضاً و عمقاً ليبلغ به كماله فى النشو.

و القوه المولده

و هي التي تأخذ من الجسم الذى هي فيه ماده شبيهه به بالقوه فتفعل فيها باستمداد (١) أجسام أخرى يتشبه بها من التخليق و التشكيل ما يصيرها شبيهه به بالفعل.

و النفس الحيوانيه لها بالقسمه الأولى قوتان محرکه و مدرکه.

و المحرکه على قسمين

إما محرکه بأنها باعته على الحرکه و إما محرکه بأنها فاعله و معنى الباعته أنها عله (٢) غائيه و هي أشرف العلل الأربع كما علمت و تلك

١- الفاء بمعنى ثم و يفعل بالبناء للمفعول لأن ذلك الفعل و التشبيه بالفعل إنما هما فى مثل الرحم و فعل المولده فى تلك ماده إعداد كل جزء منها بصوره خاصه كما قرر، س ره

٢- الباعته ما ينبعث عنا الشوق إلى العله الغائيه فتوجيه الحمل فى كلام الشيخ من وجوه- أحدها أنها عين العله الغائيه بحسب العين لأن العله الغائيه مطلوبه للشوقيه و هي ما لأجله الفعل و الشوق و الطالب و المطلوب من سنخ واحد فالنور يطلب النور و النار يطلب النار- و الطيبات للطيبين و الخبيثات للخبيثين و لذا يقال العشق النفسانى مبدؤه مشاكلة نفس العاشق للمعشوق فى الجوهر بل إن سألت الحق فالطالب و المطلوب واحد- و العاشق و المعشوق من مصدر فارد كما قيل أنا من أهوى و من أهوى أنا. و ثانيها أنها عين العله الغائيه بحسب الذهن إذ قد تقرر أنها مقدمه ذهناً مؤخره عينا و أن الأفاعيل الاختياريه مسبوقة بالتصور و التصديق بالغايه فتصور العله الغائيه عين المدرك لا اتحاد المدرك و المدرك و المدركه عين المحركه لأن القوى شئون ذات واحده هي النفس و النفس فى وحدته كل القوى و الشيخ و إن لم يقل باتحاد العاقل و المعقول فيما سوى كتابه المبدأ و المعاد إلا- أنه لا- يأبى عن الارتباط و الاتصال المعنويين بين القوى و بينها و بين مدركاتهما. و ثالثها أن معنى الكلام أن الباعته و

استكمالها باستيفاء ما تشتاق إليه عله غائيه فى الحقيقه لأفعال النفس لا- ما هو عله غائيه فى الظاهر مثل جلوس السلطان على السرير فى عمل النجار أو استكنان زيد فى البيت فى عمل البناء و غيرهما فى غيرهما، س ره

الباعثه هي القوه الشوقيه و هي متصله بالقوه الخياليه التي سنذكرها فإذا ارتسمت فيها صورته مطلوبه أو مهروبه عنها حملت القوه المحركه الأخرى على التحريك و لها شعبتان شعبه تسمى قوه شهوانيه و هي قوه تنبعث على تحريك يقرب به من الأسباب المتخيله ضروريه أو نافع في قوامه طلبا للذو و شعبه تسمى قوه غضبيه و هي التي تنبعث على تحريك- يدفع به الشئ المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبه و أما القوه المحركه على أنها فاعله فهي قوه تنبعث في الأعصاب و العضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار و العضلات- و الرباطات المتصله بالأعضاء إلى نحو جهه المبدأ أو ترخيها أو تمدها طولاً فيصير الأوتار و الرباطات إلى خلاف جهه المبدأ.

و أما القوه المدركه فتقسم إلى قسمين

منها قوه تدرك من خارج و منها قوه تدرك من داخل و المدركه من خارج هي الحواس الخمس أو الثمان (١)

ثم (٢) أخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهره و ساق الكلام إلى اللمس فقال و منها اللمس و هي قوه مرتبه في أعصاب جلد البدن كله و لحمه تدرك (٣) ما يماسه و يؤثر فيه بالمضاده المحيله للمزاج أو المحيله لهيئه التركيب و يشبه أن يكون هذه القوه عند قوم لا نوعاً آخر بل جنساً لقوى أربع أو فوقها منبته معا في الجلد كله واحدها حاكمه في التضاد- الذي هو بين الحار و البارد و الثانيه حاكمه في التضاد الذي بين الرطب و اليابس و الثالثه

١- بناء على عد اللمس أربعة، س ر ه

٢- بناء على أن القوه اللامسه تكون جنساً لقوى أربع و تكون واحده وحده اعتباريه كما هو الحق عند الشيخ و كون الحواس خمسا مبني على ما هو الظاهر المشهور- من كون القوه اللامسه واحده وحده بالذات فلا تغفل، ل ر ه

٣- لكن ما قرب منه من الجلد فيقوى إدراكه و ما قرب من العظم فيضعف- و لذا قال المصنف قدس سره في المبدأ و المعاد في غالب اللحم و إنما اشترط المضاده بين المدرك و المدرك بقوله بالمضاده لأنه إذا كان من جنس واحد فلا تأثر إلا إذا كانت الكيفيه المدركه غالبه و قوله أو المحيله كتفرق اتصال يحدث في التركيب و قوله يشبه أن يكون هذه القوه عند قوم لا نوعاً قضيه معدوله يعني ليست كالبصره نوعاً آخر بل يشبه بالحق عند قوم أن يكون جنساً و سيجي ء تحقيق هذا المذهب في هذا السفر، س ر ه

حاكمه فى التضاد الذى بين الصلب و اللين و الرابعه حاكمه فى التضاد الذى بين الخشن و الأملس إلا أن اجتماعها فى آله واحده يوههم تأحدتها بالذات.

ثم شرع فى تفصيل القوى الباطنه بعبارته هذا ملخصه تقريبا إلى الأفهام و هو أن القوه المدركه إما أن تكون مدركه للجزئيات أو للكليات و المدركه للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهره و قد عرفتها و إما أن تكون من الحواس الباطنه ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركا فقط أو مدركا و متصرفا فإن كان مدركا فقط فإما أن يكون مدركا للصور الجزئيه أو للمعاني الجزئيه و أعنى بالصور الجزئيه مثل الخيال الحاصل عن زيد و عمرو و أعنى بالمعاني الجزئيه مثل إدراك أن هذا الشخص صديق و ذلك الآخر عدو فالدرك للصور الجزئيه يسمى حسا مشتركا و هو الذى يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهره كلها و المدرك للمعاني الجزئيه يسمى وهما ثم لكل واحده من هاتين القوتين خزانه فخزانه الحس المشترك هو الخيال و خزانه الواهمه هى الحافظه فهذه قوى أربع.

و أما القوه المتصرفه (١) فهى التى من شأنها أن تتصرف فى المدركات المخزونه فى الخزانين بالتركيب و التحليل فتركب إنسانا بصوره طير و جبلا من زمرد و بحرا من زيبق و هذه القوه إن استعملها القوه الوهميه الحيوانيه يسمى متخيله و إن استعملها القوه الناطقه يسمى باسم المفكره ثم قالوا الحس المشترك و الخيال مسكنها البطن (٢) المقدم من الدماغ

-
- ١- تسميتها بها لاختصاص التصرف بها و لإفقد مر آنفا أنها مدركه و متصرفه- و إن كان إسناد الإدراك إليها خلاف المشهور و لا- وجه له فى الواقع أيضا كيف و لو جوزوا إسناد فعلين إلى قوه فما بالهم ذهبوا إلى تكثير القوى ثم إن الأطبق بقواعد القوم أن يقال إن مدركنا إما معنى و إما صورته و المعنى إما جزئى و إما كلى فالدرك أيضا ثلاثه لأن المتضايقين متكافئان فى العدد و لكل خازن فالدرك للصور هو الحس المشترك و خازنه الخيال و المدرك للمعاني الجزئيه هو الوهم و خازنه الحافظه و المدرك للمعاني الكليه هو العقل و خازنه العقل الفعال و المتصرف فى الجميع هو المتصرفه، س ره
 - ٢- لم يذكر الخيال إذ يستنبط أن الخزانه مسكنها عند صاحبها، س ره

و أما المتخيله المتصرفه فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الوهميه فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الحافظه فمسكنها البطن الآخر من الدماغ.

ثم منهم من يجعل النفس الحيوانيه عباره عن مجموع هذه القوى.

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

فصل (٥) فى قاعده تستعلم منها تعدد القوى

و اعلم أن الذى يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف القوى و المبادئ خمسه أوجه -

إشاره

و اعلم أن الذى يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف (١) القوى و المبادئ خمسه أوجه -

أحدها اختلاف المفومات

مثل اختلاف الحيوان من جهه المعنى النامى و معنى الحساس فيجعلون الحيوان لأجله مركبا من ماده و صوره هما بدن نباتى و نفس حساسه

١- المراد بالقوه أعم من القوه الفاعله و القوه المنفعله إذ لفظ القوه تطلق عليهما- كما مر فى مرحله القوه و الفعل و كذا المبدأ أعم من الفاعلى و القابلى إذ التركيب من ماده و الصورة الذى مثل به فى الوجه الأول من هذا القبيل و لا سيما التركيب من ماده المواد و الصورة الجسميه فى الجسم الطبيعى من جهه اختلاف مفهومى القوه و الفعل- بل المبدأ أعم من الوجود و العدم و كون العدم من المبادئ من المشهورات فيما بينهم- فصح الوجه الثانى أيضا من أن اختلاف الأفاعيل بالوجود و العدم يستدعى مبدأين إذ معلوم أن مبدأ العدم و بالجمله ذكر الأوجه التى يمكن أن تكون منشأ لاختلاف المبادئ- و القوى مطلقا فى أى موضع كان يحقق منها ما هو منشأ تعدد قوى النفس بخصوصها و القوه فى مباحث النفس القوه الفعلية بمعنى مبدأ التغيير، س ره

و كذا اختلاف ماهيه النبات بحسب معنى التجسم الذى من جهة ماده و معنى النباتيه الذى من جهة الصوره و على هذا القياس فى كل ما له ماده و صوره.

و ثانيها الاختلاف بالوجود و العدم فى الأفاعيل

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

و ثالثها بالأشد و الأضعف

كاليقين و الظن فى الاعتقاد أو زياده الشهوه و نقصها فى الأخلاق أو العظم و الصغر فى الأبدان.

و رابعها بالسرعه و البطوء

كالتحسس و التفكير.

و خامسها اختلاف الآثار بالنوع

إما مع اتحاد الجنس القريب كإبصار (١) السواد و البياض و إدراك الحلاوه و المراره و إما مع اختلاف الجنس إما القريب كإدراك الألوان و الأصوات و إما القريب و البعيد كإدراك و التحريك.

إذا تمهد هذا فنقول

القسم الأول

(٢) من الاختلاف لا يوجب تعددا فى القوه و لا يستدعى اثنييه فى الوجود إذ كثيرا ما يكون قوه بسيطه تكون مصداقا للمعانى المتعدده من غير تكثر لا فى الذات و لا فى حيثيه الوجود كالعقليه و المعقوليه فى الجوهر المفارق- و كصدق العلم و القدره و الإراده و الحياه و سائر النعوت الإلهيه على واجب الوجود تعالى.

و القسم الثانى

أيضا لا يستدعى قوتين ولا يوجب كثره في المبدأ للفعل إذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوه و لا يكون عدمه لعدمها (٣) بل لعدم (٤) شرط من شرائط تأثيرها

-
- ١- لما كان العلم و الإدراك عين المعلوم و المدرك كان اختلاف السواد و البياض عين اختلاف الإبصارين و اتحاد جنسهما القريب عين اتحاد جنسهما القريب و كذا الكلام في قوله و إما مع اختلاف الجنس إلخ، س ره
 - ٢- إلا مع التعاند كمفهومي العله و المعلول و المحرك و المتحرك و الفاعل و القابل بمعنى المنفعل التجددى و غير ذلك، س ره
 - ٣- أى لعدمها رأسا و إن كان عدمه لعدم مرتبه من مراتب حركتها الجوهرية تدبر تفهم، م ره
 - ٤- كالطبيعه يوجب التسكين بشرط عدم الخروج عن حيزه الطبيعى و يوجب التحريك بشرط الخروج منه، س ره

فوجود الفعل تاره و عدمه أخرى لم يكن دليلا على تعدد القوه.

و القسم الثالث

أيضا لا يقتضى تعدد القوى و إلا لزم أن يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشده و الضعف الغير المتناهيه فلزم تتالى القوى فى آنات متتاليه غير متناهيه و اللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطيه أن الاشتداد حركه ما فى الكيف و الحركه حاله متصله يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهيه بحسب الوهم كل منها يوجد فى آن مفروض - و له فرد خاص من ذلك فى مرتبه خاصه من الشده و الضعف فلو وجب أن يكون لكل حد من الشده قوه أخرى لزم القوى المتفاضله الغير المتناهيه بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان و المسافه من أجزاء لا- يتجزى و كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين و كون القوه الجسمانيه مبدأ لأفاعيل غير متناهيه و الكل محال بل لعل (١) السبب فيه قوه القوه الواحده و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعيه أو من جهه اختلاف القابل - أو الآله أو اختلالها أو كلالها تاره و حدتها و مضائها أخرى و كذا القول (٢) فى الاختلاف بالسرعه و البطوء.

و أما القسم الخامس

(٣) فزعموا أن الأمور المتخالفه (٤) بالجنس قريبا كان أو بعيدا لا تستقل بها قوه واحده (٥) فالقوه الواحده لا تكون وافيه بالإدراك و التحريك بل لا تكون وافيه عندهم بالإدراك الباطن و الإدراك الظاهر بل لا تكون وافيه بإدراك الألوان و الطعوم

١- عطف على قوله لا يقتضى، س ره

٢- فإنهما فى الحركات كالشده و الضعف فى الكيفيات، س ره

٣- هذا إعادته بيان للقسم الخامس ثم امتاز عنهم بقوله و إذا علمت إلخ لكن فرق بين هذا البيان و البيان السابق فإن هذه اختيار

للتفصيل و تخصيص لاستدعاء التعدد بالأمور المتخالفه بالجنس دون المتحده فى الجنس بخلاف السابق، س ره

٤- ليس هذا تخصيصا لقولهم باستدعاء الاختلاف بالتعدد بالاختلاف فى الجنس بل أخذ ما هو أولى بالاستدعاء و أقرب منه و

أبعد من البطلان فإنه إذا بطل استدعاء الاختلاف فى الجنس التعدد و اتضح بطلان استدعاء الاختلاف النوعى حق اتضح و لا

يحتاج إلى الذكر تدبر، م ره

٥- هذا منقوض بالحس المشترك فإنه قوه واحده تستقل بإدراك مدركات الحواس الظاهره مع كونها متخالفه بالجنس فتأمل،

ل ره

و الروائح بل لا بد لكل جنس من قوه على حده هذا هو الذى اختاره الشيخ و من تبعه- و إذا علمت أن منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه (١) المذكوره.

فاعلم أن المركوز فى مدارك المتأخرين من أهل البحث أن الحجه فى تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ و غيره أن القوى بسائط و البسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد- فإذن القوه الواحده لا يجوز أن يكون مبدأ لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول بل يجوز ذلك بالقصد الثانى و بالعرض مثل أن (٢) الإبصار إنما هو قوه واحد على إدراك اللون- ثم ذلك اللون فى نفسه قد يكون سوادا و قد يكون بياضا و القوه الخياليه هى التى من شأنها استثبات الصوره المجرده عن الماده تجريدا غير بالغ إلى حد المعقوليه ثم يعرض أن تكون تلك الصوره لونا و طعما و رائحه و صوتا و حراره مثلا و القوه العاقله هى التى تدرك الأمور البريئه عن الماده و علائقها ثم تاره تكون فلكا و تاره تكون حيوانا أو جمادا أو كيفا أو كما أو وضعاً أو أيناً أو غير ذلك من المقولات و أجناسها و أنواعها.

و هذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجه (٣) غير جاريه إلا فى الواحد الحقيقى الذى هو

١- أى الأربعة أو الخمسه بناء على اختيار التفصيل، س ره

٢- ليس مراده أنها تدرك اللون الكلى ليكون خلاف الواقع بل مقصوده أنه لو فرضنا أنه كان للون تحقق فى الخارج بدون الخصوصيات لكان مدركا على قياس ما يقال فى لوازم الماهيات من أنه لو كان لها تقرر بدون الوجود لكانت أيضا لوازم لها. و اعلم أن ما ذكر من المقدمه بديهى اتفاقى و الكلام إنما هو فى تحقق الموضوع- فالمتكلمون قالوا إن كل شىء حتى واجب الوجود فيه جهات عديده و لا واحد من جميع الجهات أصلا و إلا لا يصدر عنه إلا الواحد، س ره

٣- فيه نظر أما أولا فلأنه قدس سره نفسه يجريها فى الطبائع تبعا للقوم بأن مقتضاها الكرويه فإن الطبيعه واحد و الفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل إلا فعلا واحدا. و أما ثانيا فلأنه قدس سره أشار إلى الأجزاء فى الإلهيات فى فصل معقود لهذه القاعده بقوله إن الحق الواحد الصرف و كذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه بتلك الحيشه إلا واحد. و أما ثالثا فلأن الواحد الغير الحقيقى و إن جاز فيه كثره الحيشيات إلا- أنه لا- يناسب أيه حيشه كانت لأى معلول كان مثل أن يفعل الطبيعه الواحده شكلا مضلعا سطحه بجنسها و خطه بفصلها و نحو ذلك و إلا فلم لا يجوز أن يفعل النار الإضاءه و الإظلام و يفعل الطبيعه التحريك و التسكين من غير اشتراط بوجدان الحاله الملائمه و فقدانها، س ره

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

و أيضا الدليل الدال على أن الواحد بالنوع أو الجنس لا- يصدر عنه إلا- واحد بالنوع أو الجنس كذلك دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا الواحد بالشخص فيلزم أن (١) تكون القوى الباصره التي أدركنا بها سوادا غير الباصره التي أدركنا بها سوادا آخر فإذا جوز كون القوى الشخصيه مبدأ لأفعال كثيره بالعدد فليجز صدور الكثيره بالنوع عن القوى الواحده.

فقد علم أن المعول عليه في تعدد القوى ليس القاعده المذكوره بل

البرهان على تعدد القوى أحد أمرين

اشاره

البرهان على تعدد القوى أحد أمرين (٢)

أحدهما انفكاك وجود قوه عن قوه أخرى

أحدهما (٣) انفكاك وجود قوه عن قوه أخرى

فدل على تبايرهما و ذلك لبطلان (٤)

١- لا يخفى أنهم أجابوا بأن المدرك بالذات هو اللون و الخصوصيات مدركه بالعرض و بالقصد الثاني إلا أنه ره لما رأى أنه لا معنى محصل له لأن اللون المطلق لا تحقق له بدون الخصوصيات لم يلتفت إليه، س ره

٢- بل الأمران كلاهما بل هنا أمر ثالث كما أشرنا إليه و هو الاختلاف في المفهوم بالتعاند- كاختلاف الفعلين بالتناقض الذي قد اعتبره، س ره

٣- و هذا غير الاختلاف بالوجود و العدم الذي كان أحد الوجوه المزيفه لأنه كان في الأفاعيل و هذا في نفس مباديها ثم إن هذا الوجه هو المدار عليه لأهل التحقيق في جميع القوى ففي القوى الطبيعيه كما مثل به و أما في المدارك الباطنه فكفساد الخيال في عله قرمانيطس مثلا مع سلامه الذكر و التصرف الفكرى كما عرض لديوقليس الطبيب فكان يتخيل أن في بيته قوما يزمرون و يلعبون و لا- يفتررون ساعه فيأمر بسلامه فكره بإخراجهم و لسلامه ذكره كان يعرف الصديق من العدو و كفساد التصرف إذا كان الآفه في وسط الدماغ مع سلامه التخيل و التذكر كما عرض للرجل الذي كان يعلق باب البيت على نفسه و يفتح الكوه و يسأل الناس هل يحبون أن يرمى إليهم بشىء فإذا سموا له بشىء رمى إليهم و لا يتخيل شيئا مثل ما يتخيل ذلك الطبيب و كان يعرف كل شىء يرمى به و فائدته و منفعتة لسلامه ذكره لكن لا- يعلم أنه مخطىء فيما يصنع لفساد تصرفه الفكرى و قد يكون الآفه في المؤخر فيفسد الذكر مع سلامه الباقي هذا كله في ابتداء العله و أما عند الاشتداد فيسرى آفه البعض

إلى البعض لقرب مواضعها و لا يمكن الدلالة حينئذ، س ره

٤- لا تتوهم أن النمو باق فى مثل الشعر و الظفر و به تصحيح عدم تخلف الذاتى الذى هو النمو لأن النمو ازدياد الأقطار الثلاثه من الأجزاء الأصلية و الشعر و نحوه فضل مندفع صبغه البخار الدخانى و عدم تخلف الذاتى له وجه آخر، س ره

الناميه (١) مع وجود الغاذيه فى الحيوان بل النبات أيضا فحكم بأن القوه الناميه تغاير للقوه الغاذيه و كذا قد يفقد المولده مع وجود الناميه

و الثانى تناقض الفعلين

الوجوديين كالجذب و الدفع أو القبول و الحفظ و أما مجرد (٢) اختلاف الآثار ماهيه و نوعا فلم يستلزم تعدد القوى لجواز أن تكون القوه واحده- و الاعتبارات و الجهات فيها مختلفه فيصدر عنها بحسب كل حيثه نوع آخر من الفعل- كالعقل الأول يصدر عنه من جهه كماليه الوجود و تأكده جوهر عقلى آخر و من جهه قصوره و ماهيته الممكنه جوهر فلكى لكن الجهات الفاعليه لم يجر أن تكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد لأن اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن إلا بالماده القابله للأحوال الحادثه من جهه الأسباب الاتفاقية من الحركات و غيرها مما لم يوجد فى أول الفطره على سبيل اللزوم.

١- لا- يخفى أن الحكم بانتفاء قوه دون أخرى إنما يحصل من العلم بانتفاء أثر تلك دون أثر هذه فلو اقتضى اختلاف الآثار اختلاف القوى صح ما ذكره أولا فلا تغفل، ل ره

٢- لا يقال هذا يرد على المصنف قدس سره أيضا فإنه إذا تحقق الجهات الكثيره هنا- و لأجلها جوز صدور الكثير عن الواحد فلم لا يجوز أن يكون قوه واحده باعتبار شرط مفيدا لأثر و بانتفاء الشرط انتفى الأثر و هكذا نقول فى التناقض إنه باعتبار شرطين متنافيين- كتوقف اقتضاء الحراره للين الشمع و صلابه الملح على طبيعتهما. و أيضا الأول منقوض بالماده و الصوره على طريقه المصنف قده فإن تركيبها اتحادى لا- انضمامى مع تحقق الانفكاك بينهما لأننا نقول إذا كان الشرطان كحيثيتين تعليليتين أو تقيديتين اعتباريتين فلا- يكفیان فى اجتماع متقابلين حقيقيين إذ لا يكونان أكثرين للموضوع و إذا كانا كحيثيتين تقيديتين انضماميتين كان بالحقيقه قولا بتعدد القوى إذ لا نعى بالتعدد إلا هذا فكأنكم قلمت النفس بشرط الناميه تفعل النمو و بشرط الغاذيه تفعل الغذاء و هكذا و إذا وافقتمونا فى تعدد القوى فلا نزاع معكم فى التسميه فإن شئتم سموا القوه بالشرط و إن شئتم فسموها بالحيثيه الحقيقه بخلاف الجهات الاعتباريه كما فى العقل الأول فإنها ليست مناط التعدد فى المبادى و لذا ليس صدورها صدور الكثير عن الواحد الحق الأحد إذ بعضها صدر بالذات و بعضها بالعرض و أما النقض بالماده و الصوره فنقول الانفكاك فى الحقيقه بين الصوره المثاليه و الماده و هما لم يتحدتا قط، س ره

فإذا تحققت هذه الأصول فليس لقائل أن يقول لم لا يجوز (١) أن تكون النفس - هي التي تفعل هذه الأفعال كلها من غير حاجه إلى إثبات هذه القوى النفسانيه و الحيوانيّه - ثم إن سلمنا تغيّر النفس الناطقه للقوى الحيوانيّه لأنها جوهر عقلاّنّى و هذه متعلقه بالأجسام لكن لم لا - يجوز أن تكون القوى الحيوانيّه واحده و تكون المدركه و المحركه واحده و إن سلمنا تغيّرهما و لكن لم لا - يجوز أن تكون المحركه قوه واحده و الشهوه و الغضب واحداً فإن صادف اللذه انفعت على نحو أو الأذى انفعت على نحو آخر - و كذلك تكون القوى المدركه للمحسوسات الظاهره و الباطنه واحده و إن سلمنا تغيّرهما لكن الحس الظاهر قوه واحده تفعل فى آلات مختلفه أفعالاً مختلفه.

و أيضاً فلم لا يجوز أن تكون القوى النباتيه هي الحيوانيّه و إن سلمنا تغيّرهما - فلم لا يجوز أن تكون الغاذيه و الناميه و المولده واحده فهي تورّد على الشخص فى ابتداء تكونه أكثر مما يتحلل عنه فينمو و يزيد مقداره إلى أن ينتهى إلى كمال النشو فى قبال الزيادة و إذا عجز عن ذلك و حرك الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرك ليغذوها به و يفضل عنه فضل غير محتاج إليه فى التغذى غير منصرف إلى النمو فتصرف إلى فعل آخر محتاج (٢) إليه و هو التوليد ثم لا يزال تورّد بدل ما يتحلل إلى أن يعجز فتحلل الأجل.

و بما ذكرناه سابقاً ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها و ليس مبنى إثبات كثره القوى على تلك القاعده المشهوره كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهوره.

منها أن الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهره فإن كانت هذه

١- و بإزاء هذه المنوع و إن لم يكن منعاً لتعدد القوى بل لتعدد المقوى عليه أن يقال لم لا يجوز أن يكون المبصر و المسموع و المشموم و المدوق و الملموس واحداً و كذا هي و المتخيل و غيره واحده و إذا وقعت فى قوى مختلفه و آلاتها المتفاوته ترسم رسوماً مختلفه كما قال بعض المتأخرين إن الكليه و الجزئيه بنحو الإدراك لا - بتفاوت فى المدرك كيف و الموجودات بشرائها أصلها واحد و نسخها فارد و بالجمله هذا الاتحاد بإزاء ذلك الاتحاد فلا عز فيه فتفتن، س ره

٢- و فى بعض النسخ غير محتاج إليه و لكل واحد منهما وجه فإن كونه محتاجاً إليه إنما هو بحسب النوع و كونه غير محتاج إليه إنما هو بحسب الشخص، م ره

الإدراكات مختلفه فقد بطل أصل الحججه و إن كانت غير مختلفه فلم لا يجوز صدورها عن قوه واحده.

و منها أن القوه الباصره لا تقصر إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السواد و البياض و ما يتوسطهما فإذا جاز أن يكون القوه الواحده وافيه بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز أن تكون وافيه بإدراك المختلفات المندرجه تحت جنس واحد بعيد.

و أيضا القوه الواحده تدرك الشكل و العظم و إن كان بتبعيه إدراك اللون فالقوه الواحده وافيه بإدراك أمور مختلفه فى الجنس أيضا كما فى النوع.

و منها أن قوه التخيل تدرك أمورا متخالفه بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور- فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى غير ذلك من النقوض و الإيرادات و ذلك لما علمت أن القاعده المذكوره لا تجرى إلا فى الفاعل البسيط المجرد عن الشروط و المضافات و الآلات فإنه إن توقفت الفاعليه على شروط فيجوز أن يصدر عن الشئ الواحد بحسب انضمام شروط كثيره إليه أفعال كثيره ألا ترى أن الطبيعه قوه بسيطه و هى مقتضيه للحركه بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعى و السكون و الاستقرار عند كون الجسم فى حيزه الطبيعى بل العقل الفعال الذى هو مدبر هذا العالم العنصرى جوهر بسيط مع أنه مبدأ للحوادث التى تحدث فى عالمنا هذا عندهم و ذلك لأجل اختلاف الشرائط و الأسباب المعده فإن مبنى هذه الإيرادات و النقوض من سوء فهم المتأخرين كأبى البركات البغدادى و الإمام الرازى و صاحب كتاب المواقف و شارحه السيد الجرجانى و شارح المقاصد المولى التفتازانى و نظرائهم من أهل التكلم و البحث دون التعمق و الخوض فى الأنظار العقليه و الاستغراق فى الأبحار الحكيمه.

و من جمله ما يباهى به صاحب الملخص و يبحج فى هدم قاعده الحكمه فى تعديد القوى و حسن ترتيب الوجود فى كل جمعيه طبيعيه يترتب عليها آثار مختلفه تستدعى مباد مختلفه تستند إلى وحده جمعيه نفسانيه و يظن أنها بذلك تزلزلت و اضطربت تلك القوانين و انهدمت أصولها هو قوله إن لنا مقدمه صادقه يقينيه لا يشك فيها عاقل

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

أقول سبحان الله هل وجد آدمى فى العالم بلغ إلى حده فى وفور البحث و التفتيش- و كثره التصانيف و الخوض فى الفكر ثم بعد عن الحق (١) هذا البعاد و احتجاب عن البصيره هذا الاحتجاب حتى عمى عن ملاحظه نفسه فى أفعالها المختلفه بعضها من باب التفكير و بعضها من باب الحس و بعضها من باب الحركه و لم يعلم أن النفس هى المدرك العاقل الشام الذائق الماشى النامى المتغذى المشتهى الغضبان و غير ذلك و هى الفاعله لهذه الأفعال الكثيره بآلات مختلفه و لها أيضا أفعال و انفعالات بلا آله كتصورها لذاتها و تصورها للأوليات و استعمالها للآلات إذ لا آله بينها و بين استعمالها للآله فأى مفسده ترد على الحكماء فى أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها و بعضها بالآله فتدرك هذا الشخص الإنسانى بالحس و تدرك الإنسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما أدركته بالحس بما أدركته بالذات فتقول هذا الشخص إنسان و كأنه بطول إمامته و عرض مولويته ظن إدراك الشئ بالآله معناه أن المدرك حينئذ يكون هى آله النفس و لا شعور و لا خبر للنفس عن ما تدرك بالآله و هذا من أسوأ الظنون حيث (٢) زعم أحد أن فى

-
- ١- حتى وقع فى ورطه إبطال القوى و الطبائع كما هو طريقه قومه الأشاعره، س ره
 - ٢- أى بالقوم أن بعض الظن إثم و حاصل كلامه ٦٥ أن من الذى أنكر هذا فإن القوم أيضا اعتقادهم أن المدرك للكليات و الجزئيات هو النفس إلا أن الكليات بذاتها و الجزئيات بآلاتها لأن الآلات مدركه للجزئيات و النفس لا خبر لها بالذات و لعلاقه مجازيه- ينسب درك الجزئيات إليها و كلام ذلك الإمام يدل على أن اعتقاده فى حق السابقين هذا المعنى المعوج و الرأى المحرف و اعتقاد نفسه أيضا كان هكذا طول عمره حتى انكشف له المطلوب فى الأواخر لكن معنى إدراك الجزئيات بالآلات على طريقه القوم أنها منطبعه فى الآلات و تلك الآلات مع ما فيها معلومه بالحضور للنفس لا أنها ينعكس من الآلات إلى النفس أو لا- تنطبع الصور الجزئيه فى المجرد و أما على طريقته قدس سره فهو أن انطباعها فى القوى بل قيامها بها قياما صدوريا عين قيامها بالنفس لأنها شئونها الذاتيه، س ره

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

أما الوجدان فلأن كل واحد منا يعلم أنه العاقل المتخيل الشام الذائق الكاتب المتحرك الجالس و أما البرهان فلأن النفس بإرادتها تبصر و ترى و تلمس و تستعمل آلاتها الجزئيه- عند أغراض كليه أو جزئيه أما الأغراض الجزئيه فظاهره كمن يريد الحركة لرؤيه فلان و أما الغرض الكلى فكمن يريد الحركة إلى المعلم لأن يتعلم منه علوما عقليه- و المستعمل للآله الجزئيه بالإراداه و لا بد أن يدركها.

و أيضا البرهان قائم على أن المدرك للصور الجزئيه الحاصله فى الحواس ليس هو إلا- النفس دون الحس و دون آلتها إذ المدرك للشىء لا بد و أن يدرك ذاتها (١) فى ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه و ليس للجسم و لا قوه يقوم به إدراك ذاته و كل راجع إلى ذاته (٢) فى إدراكه فهو روحانى البته فثبت بهذه الوجوه و أمثالها أن النفس الناطقه

١- أى يكون ذاته حاضره لذاته إذ الإدراك هو الحضور و لذلك يمكن له أن يقول إنما يدرك بهذا الشىء و التصديق فرع تصور الطرفين، م ره

٢- أى مدرك لذاته فى إدراكه غيره، م ره

فى الإنسان هى المدركه للجزئيات و الكليات جميعا فلها أن تحكم بالكلى على الجزئى كما بالجزئى على الجزئى.

و اعلم أنه مما ذكر فى كتب الحكمة فى بيان إثبات الاختلاف بين القوه الطبيعیه و القوه الحيوانیه من المسلك الأول من الطريقتين الذين ذكرناهما أنهم قالوا وجدنا عضوا سليما (١) فاعلا للأفعال الطبيعیه مختلا عن الأفعال الحسيه فعدم الإحساس إما لعدم القوه الحاسه أو لأن العضو لا ينفعل عن القوه فإن كان الأول فقد ثبت أن الحيوانيه بشىء غير الطبيعیه الساريه فى العضو لأن الطبيعیه قد وجدت مع عدم القوه الحساسه و كانت إحدى القوتين مخالفه للأخرى فأما الثانى فباطل لأن (٢) هذه الأجسام (٣) قابله لحصول الحر و البرد و الطعم و الرائحه فلو كانت القوه الحساسه موجوده فى عضو و قد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسه لكان الإدراك حاصلًا لوجود القوه الدراکه مع حصول الصوره التى يقع بها الإحساس و بمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تغاير القوى الإدراكيه كالسمع و البصر و الشم و غيرها.

١- كالعظم و الظفر و القرن و الظلف و غيرها من الحيوان فيفعل فيها الأفعال الطبيعیه النباتيه دون الحسيه أو كاليد و الرجل و نحوهما لتخصيص الحسيه بما عدا اللمسيه أو كاليد المفلوج- حيث تغتذى و إلا لسرع إليها الفساد فلا تخصص و لكن تجعل السلامه إضافيه أو لأن العضو لا ينفعل عن القوه أى عن فعلها و هو الصور المدركه بالذات لأن القوى لما كانت جسمانيه- لا بد و أن ينفعل آلاتها عن فعلها و لو على سبيل الإعداد كما على طريقه المصنف قده، س ره

٢- إما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للفقدان فيكون المراد بالحر و ما معه- المحسوسات بالذات لا بالعرض فهذه الأجسام و لو باعتبار صلوحها لسرايه الروح البخارى قابله لها و إما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للوجدان فيكون المراد بالحر و نحوه نفس كيفيات هذه الأجسام و الآلات حيث لا يخلو تلك الموضوعات من تلك الأعراض لكن ليس المراد أنها قابله لها ليحس بها حتى يقال إنها موجوده للماده و لا حضور لماده و لا مادي عند القوه الدراکه كما سيجىء بل المراد أنها قابله بالفعل لها فإذا كانت القوه الحساسه موجوده و وردت عليها أمثال هذه الكيفيات كان الإدراك حاصلًا لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فهذه معده للإدراك و هذا هو الأظهر، س ره

٣- فإنها قابله لحصول القوه الحاصله فيها بتمام استعدادها لها فتكون قابله لمدرکات تلك القوه غير آبيه عنها للمناسبه بين القابل و المقبول و كذا بين المدرك و المدرك تدبر تفهم، م ره

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

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنه لا يلزم من حصول القوه المدركه و حصول المدرك فى شىء واحد حصول الإدراك لجواز توقفه على شرط فائت ألا ترى أن العضو اللامس حصلت فيه الكيفيه اللامسه مع الكيفيه الملموسه مع أن تلك القوه غير مدركه الكيفيه و كذلك القوه الباصره موجوده فى الروح الباصر الذى وجد فيه لون ما و هيئته ما ثم إنها لا تبصر بشكل محلها و لا لونه و هيئته فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع القوه المدركه و الصور المدركه كيف كان حصول الإدراك فإذن لا يلزم من عدم حصول فعل و إدراك مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين.

أقول الشروط (١) و الموانع إما داخلية ذاتيه أو عرضيه خارجيه فالاختلاف فى القسم الأول يوجب اختلاف القوى و أما الاختلاف فى العرضيات الخارجيه فهو مما لا يدوم و لا يمتنع زوالها بل قد ثبت فى الحكمة الإلهيه أن أفراد كل طبيعه نوعيه يجب أن يكون فعلها الخاص لها إما دائمه أو أكثريه و أن طبيعه ما من الطبائع لا يمكن أن تكون ممنوعه عن مقتضى ذاتها أبد الدهر فالقوه الجماديه مثلا لو كانت فى طبيعتها إدراك الأمور أو تخيلها و لم تدرك لفقدان شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التعطيل فى طبيعته و البرهان قائم على أن لا معطل فى الوجود (٢) و كذا لو كان للبصر إدراك الروائح و للشم

١- المراد معناها اللغوى كأن يقال الإنسان بشرط النطق كذا و الحمار بشرط النهق كذا، س ره

٢- وجهه على مشرب العلم الإلهي أن الوجود العام الإمكانى المسمى بحضره الفعل - ظل للحضره الواحدية و هذه الحضره تابعه لحضره الصفات المجتمعه فى حضره الذات على وجه البساطه و الجمع فلو كان فى النظام الكلى للوجود الإمكانى نزولا أو صعودا طوليا- أو عرضيا إذ عرض الوجود من حيث كلياته الواقعه فى النظام الكلى بما هو نظام كلى راجع إلى طوله للزم نقص فى الوجود المنزه من كل نقص تدبر تفهم، م ره

إدراك المبصرات مثلا- و لم يتحقق لوجود مانع خارجي أو فقدان شرط خارجي لزم المحالات المذكوره و هو التعطيل في الطبائع و القوى.

و أما الذى ذكره من حال القوه اللامسه و الباصره فى عدم إدراك محالها و الكيفيات التى تحل فى محالها فذلك الإدراك كما توهمه من المستحيلات الذاتيه ليس من باب الممكن الذى يحتاج إلى شرط فإنك قد علمت أن الصوره الماديه مما يمتنع تعلق الإدراك بها إذ لا بد فى كل صوره مدركه أن تكون مجردة عن الماده ضربا من التجرد إذ لا حضور لماده و لا مادي عند القوه المدركه كما مر تحقيقه و ليس الأمر فى الإدراك كما زعمه هذا الباحث و من يحذو حذوه أن الإدراك بإضافه من القوه المدركه إلى وجود أمر خارجي- و لا أن الإحساس (١) هو عبارته عن حصول الصوره المحسوسه فى آله الإدراك و لا أيضا عبارته عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الذى فى الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الإدراك الإحساسى لأن انفعال كل آله حيوانيه بمشاركه وضع معين لها بالقياس إلى ماده تحمل كيفيه خاصه تؤدي إلى تلبسه النفس بصوره محاكيه لما فى تلك الماده من الكيفيات التى تسمى بالكيفيات المحسوسه و بالجملة ليس الإدراك إلا بحصول صوره الشىء فى ذات المدرك لا فى الماده و لا فى الآله أصلا و الذى يبين (٢) به

١- هو عبارته عن حصول الصوره المحسوسه فى آله الإدراك اعلم أن آله الإدراك فى عرفهم مثل الأعصاب و الروح البخارى و لا سيما فى عرف الطبيعيين و إليه ينظر قوله- القوى التى فى آلات الإدراك و ربما يطق الآله على القوى بالنسبه إلى النفس كما مر فى تعريف النفس بالكمال الأول الآلى فعلى الأول المقصود ظاهر و على الثانى المراد نفى انطباع الصوره فى القوه بنحو القيام الحلولى كما هو المشهور و المراد من قوله و لا أيضا عبارته إلخ كون الإدراك انفعال العضو عما فى الماده الخارجيه كما نفى كونه إضافه إليها أولى و الحاصل أن الانفعال بواسطه وضع معين بالقياس إلى الماده الحامله للكيفيه معد لأن تخلق النفس فى عالمها صوره محاكيه لتلك الكيفيه فالإحساس بطريق فعاليه كما هو رأى المصنف قده فما نفاه بقوله و لا أن الإحساس عبارته عن حصول الصوره غير ما أثبت بقوله و بالجملة ليس الإدراك إلا- بحصول صوره الشىء إلخ و إن جعل الآله نفس القوه- لأن المنفى حينئذ القيام الحلولى و المثبت هو القيام الصدورى، س ره

٢- هذا مؤيد لكون القابل فيما مر هو القابل المصاحب للوجدان فتفطن و هذا إجمال بعد التفصيل للدليل، س ره

تعدد القوى التي هي في آليات الإدراك أن تلك الآليات من شأن كل منها الانفعال بكيفية ينفعل به الأخرى و ليس من شأن بعض منها أن يتسبب في إدراك ما يتسبب في إدراكه البعض الآخر فذلك يوجب تغييرها و تخالفها في الطباع المسخره للنفس و من هذه الطريقة أيضا قولهم لو كانت القوى الحيوانيه أى قوه الحس و الحركه الإراديه هي بعينها القوه النباتيه لكانت النبات متحركا بالإراداه لأن جسمه ممكن الحركه و القوه المحركه بالإراداه موجوده فيه فإذا وجد الفاعل و القابل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإراداه لأن الدواعى حاصله و هي طلب المنافع و دفع المضار في هذا العالم للأجساد القابله للأضداد فلما لم يكن تلك الحركه ثبت أن القوه النباتيه التي فينا مغايره للحيوانيه.

و اعترض هاهنا بأن القوه الغاذيه في كل عضو تخالف الغاذيه التي في عضو آخر- بالنوع في الماهيه عندهم فمن الواجب أن تكون الغاذيه التي في الحيوان مخالفه بالنوع للغاذيه التي في النبات فإذن لا يلزم من قولنا إن الغاذيه التي في الشجر غير قويه على الحركه الإراديه أن تكون الغاذيه التي في الحيوان غير قويه على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف شىء بفقد عدم اتصاف ما يخالفه في النوع.

أقول في الجواب إن القوى (١) الغاذيه التي في النباتات و الحيوانات و إن كانت متخالفه

١- لا- يقال هذا التزام الـاعتراض إذ التخالف بالفصول عله لتخالف الآثار و لا يجدى الاشتراك في الجنس لأننا نقول مقصوده قده أنه لو كان اشتراك الغاذيه في القوى المختلفه- اشتراك اللفظ أو اشتراك مفهوم بين هويتين بسيطتين مختلفتين بتمام ذاتيهما كانت الغاذيه و الحساسه واحده و كانت التغذيه صادرة عن الحساسه و الحس و الحركه عن الغاذيه- بأن تكون الطبيعه العامه في نفسها مختلفه لا بمجرد الفصول نظير البياض فإن تفریق نور البصر الذى هو من فصله ينسب إلى جنسه الذى هو اللون لأن وجودهما واحد و إن تعدد مفهومهما- و أما إذا كان اشتراكها فيها اشتراك جنس متحصل كاشتراك جنس المركبات حيث يؤخذ بوجه يكون متحصلا كما في الجوهر و قابل الأبعاد و الجسم النامى و الحساس حيث إنها أمور متعدده إذا أخذت بشرط لا متحصله و إن كانت في بعض المواضع من وجه موجوده بوجود واحد كما أشار إليه بقوله و أما أن هذه القوى الجنسيه و الفصلية إلخ ففعل الحس و الحركه إن كان مستندا إلى ذلك الجنس المشترك المحصل كان النبات أيضا حساسا متحركا لوجوه فيه أيضا و إلا لثبت المدعى فعنوان الجنسيه و الفصلية ملغى و المراد تحصلهما النوعى هذا كله على مذهب القوم و أما على مذهب قدس سره فسيأتى في تحديد الغاذيه و الناميه أن القوى بسائط فانتظر. و أيضا قد مر أن الاختلاف بالجنس في الآثار يوجب تعدد المبادئ عندهم فأثار الغاذيه متحده بالجنس فهي مستنده إلى الغاذيه المتحده الجنس و الحس و الحركه الإراديه مخالفان لآثار الغاذيه جنسا فيستندان إلى مبدأ آخر بالاشتراك اللفظى بل ليس الاشتراك المعنوى بين هويتين مختلفتين بتمام الذات، س ره

بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس إطلاقاً القوه الغذائيه عليها بالاشتراك اللفظى - و ذلك لأن القوى تعرف بأفعالها فإذا اشتركت الأفعال في معنى واحد كانت القوى كذلك فحيثُ إذا كانت النفس الغاذيه التي في الحيوان مشاركه للنفس الغاذيه التي في النبات و قد زادت عليها بفعل الحس و الحركه الإراديه فكانت مشتمله على قوه أخرى كماله هي مبدأ فصلها المميز لها عن المشاركات النباتيه و أما أن هذه القوه الجنسيه و الفصليه يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لا يمكن بل هي النسبه موجوده بوجودات متعدده أينما كانت فذلك مطلب و سيأتى القول في ذلك و الحق عندنا أن النفس هي المدركه جميع الإدراكات بجميع المدركات و هي المحركه بجميع الحركات الطبيعيه و الإراديه - و هذا لا- ينافى وجوب توسط هذه القوى المتعدده المتخالفه التي بعضها من باب الإدراك و بعضها من باب التحريك لأن القوه العاليه لا تفعل الفعل الدنى إلا بتوسط أ لا ترى أن المزاويل للتحريك المكاني أو الوضعى لا بد و أن يكون قوه ساريه في الجسم بخلاف المزاويل للتحريك الشهوى بل الانتقال الفكرى أرفع قدرا من التجسم و أن المباشر للإدراك مطلقا لا بد و أن يكون قوى مجردة على تفاوت تجردها بحسب تفاوت إدراكاتها فالعقلية أشد ارتفاعا و أعلى مقاما و الحسيه سيما اللمسيه منها أدون درجه و أشد هبوطا من الجميع فإذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفه إما تعدد القوى المتخالفه أو تحقق درجات متفاوته لذات واحده و كل طبقه وجوديه حقيقتها و ما يترتب عليها متفقه سواء كانت منفصله عن غيرها أو متصله به فالغاذيه على اختلاف أنواعها حقيقه واحده سواء كانت نفسا على حده أو قوه من قوى نفس أو جزءا من أجزاء نفس و كذا اللامسه على اختلافها

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

و ليس لقائل أن يقول (١) إن التغذى و النمو لو كانا من أفعال النفس لكانت النفس شاعره بما يصدر عنها من الإحاله و الهضم فكان يجب أن تكون النفس عالمه بجميع مراتب الاستحاله للغذاء و جميع الأعضاء على التفصيل علما بديهيها و التالى باطل- فعلمنا أن الفاعل لهذه الأفاعيل قوه عديمه الشعور بهذه الآثار.

لا لما قيل يجوز أن يكون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقى و يستمر لأجل أن كثره تغيرات هذه الأفاعيل سبب لنسيان النفس لها- كما أن الإنسان إذا سمع كلمات كثيره متواليه سريعه الانقضاء لم يبق فى حفظه شىء منها فكذا هاهنا لأن ذلك يؤدي إلى السفسطه فإن جاز كوننا عالمين بجميع الاستحالات- و التغيرات التى تقع للمواد الغذائيه و المواد العضويه التى يستحيل إليها الغذاء مع أنا لا

١- هذا القائل توهم أن النفس محدوده وجودها بعالم التجرد و أنها منفصله عن عالم التدنس و استبعد كون شىء واحد مجردا منزها و ماديا و لم يفهم الوحده الجمعيه الشخصيه للنفس ليتصور كونها بوحدتها الجمعيه لها مقام التجرد و التدنس كليهما، م

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

بل لما أقول و هو يحتاج إلى تمهيد أمور- أحدها أن العلم قد يكون فعليا و قد يكون انفعاليا و العلم الفعلى قد يكون سببا للمعلول و قد يكون عين (١) المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العله به و بالجمله كان الوجود عين الشعور فى العله و فى المعلول فهذا أصل.

ثم الوجود قد علمت أنه مما يختلف بالشده و الضعف و غايه ضعف الوجود هو أن يكون من باب الهيولى و الحركه و المقدار و العدد و اسم العلم لا- يقع إلا- على الوجود الذى هو من باب الصوره (٢) لا- الذى من باب الماده و ما ينغمر فيها و يستغرق جوهره فى غشاوتها و قد علمت منا أيضا أن الجسميه و الامتداد المكانى أو الزمانى أمور يتشابهك فيها الوجود مع العدم و الوحده مع الكثره و الجمعيه مع الفرقه و ذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعى و الشعورى و يكون مناط المجهوليه فهذا أصل آخر.

١- و هذا كما أن أهل الإشراق يجعلونه تعالى فاعلا بالرضا و يجعلون علمه تعالى بالأشياء عين وجود الأشياء فها هنا ليس العلم فعليا بمعنى سبب الفعل بل بمعنى أنه عين الفعل، س ره

٢- المراد بها ما به الشىء بالفعل و هو القدر المشترك بين معانى الصوره أو المراد بها كل معنى بالفعل يصلح أن يعقل ٧٣ قال الشيخ فى إلهيات الشفا قد يقال صوره لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى و قد يقال صوره لكل هيئه و فعل يكون فى قابل وحدانى أو بالتركيب حتى يكون الحركات و الأعراض صورا و يقال صوره لما يتقوم به الماده بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقليه و الأعراض صورا و يقال صوره لما تكمل به الماده و إن لم يكن متقومه بها بالفعل مثل الصحه- و ما يتحرك إليها بالطبع و يقال صوره خاصه لما يحدث فى المواد بالصناعه من الأشكال و غيرها و يقال صوره لنوع الشىء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك و يكون كليه الكل صوره فى الأجزاء أيضا انتهى. فالعلم فى قوله و اسم العلم يشمل الحضورى و الحصولى لكن الصوره فى الحصولى ما هى وجودها للعالم لا للماده و بين الصورتين فروق ثمانية و قد مرت فى مرحله العقل و المعقول من الأمور العامه، س ره

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

و بعبارة أخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم و المعلوم أقوى و أظهر من العلم به و قد يكون بالعكس بيانه أن الوجود إذا كان في غايه الجلاله و العظمه فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته و إن كانت ذاته علما بذاته و معلوما لذاته كالواجب تعالى و ما يقرب منه من العقول الصريحه فالوجود هاهنا علم و لا- يكون معلوما لغيره و أن الوجود إذا كان في غايه الخسه و النقص فيمكن حضور صورته عند العالم و لا- يمكن حضور ذاته كالهولى الأولى و ما يقرب منها فالصوره هاهنا (١) أقوى من المعلوم فى باب العلم بخلاف الأول- و الصوره الحاصله (٢) هاهنا علم و المعلوم ليس بعلم و فى الأول المعلوم علم فى نفسه- و علمنا به ليس علما به بل بوجه (٣) من وجوهه.

إذا تقرر هذه الأصول فنقول إن النفس التى لنا إذا فرض كونها مبدأ لجميع الإدراكات و التحريكات الحيوانيه و النباتيه حتى الجذب و الإحاله و الدفع لا يلزم من ذلك أن تكون عالمه بأفاعيلها الطبيعیه الواقعه منها باستخدام الماده و الطبيعه و قولهم العلم بالعله يوجب (٤) العلم بالمعلول حق و لكن العلم بالعله إذا كان عين وجودها كان

١- هذا ناظر إلى العبارة الأخرى و ثانى شطرى التفریع لمقابل الشرط الأول من العبارة الأولى قد أخره و هو قوله و المعلوم ليس بعلم، س ره

٢- أى الصوره الحاصله من الهولى التى لها فعلیه و كمالیه لا دخل لها فى حقيقه المعلوم الذى هو قوه محضه و نقص صرف فمن ضعفه لا- تحاكيه تلك الصوره كما أنه فى الأول من كمالیه المعلوم لذاته لم تكن الصوره تحاكيه فظهر أن هاهنا العلم أقوى من المعلوم و فى الأول المعلوم أقوى من علم الغير به و إن كان نفس ذاته علما لذاته، س ره

٣- كما أن نفس العلم أيضا وجه من وجوهه تدبر تفهم، م ره

٤- و الحق أن النفس من حيث كونها فاعله للأفاعيل الطبيعیه لا علم لها بذاتها- و لذلك لا علم لها بأفاعيلها فإن العلم بالعله إذا كان موجبا للعلم بالمعلول كان عدم العلم بالعله موجبا لعدم العلم بالمعلول أيضا فإن عدم العله عله لعدم المعلول و أما بيان أن النفس لا علم لها بذاتها من حيث كونها عله للأفاعيل الطبيعیه فهو أن النفس من هذه الحيشه هى الطبيعه لأنها من مراتبها النازله فإنها دانيه فى علوها و عاليه فى دنوها و الطبيعه لا علم لها بذاتها بأفاعيلها و هو ظاهر فتدبر، ل ره

مقتضاه (١) كون العلم بالمعلول عين وجوده و إذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغايه النقص و الخسه كان العلم به كلا علم به و هذا معنى قول الفيلسوف المقدم إن العقل الأول يجهل بأشياء جهلا (٢) هو (٣) أشرف من العلم بها و ليس جميع أفاعيل النفس

١- قد سلم أن العلم بالعله متحقق لكن العلم بالمعلول ليس متحققا إذ لا يطلق اسم العلم هاهنا و الأولى أن يقال العلم بالعله ليس متحققا بحسب هذه المرتبه الدنيه التى عليه النفس فيها فإن النفس فاعل بالطبع بالنسبه إلى أفاعيلها الطبيعیه بعين فاعليه القوى الطبيعیه إذ لا بد و أن يكون لها مقام تتصف بصفات الطبائع أيضا و أما بالنسبه إلى نفس هذه القوى و إن كانت فاعله بالرضا لكن علمها بها حضوري بسيط فإن علمها بوجودانها للقوى فى مقام ذاتها بنحو أبسط و أعلى نظير العلم الكمالى الإجمالى بالأشياء فى الفاعل - بالرضا الحقيقى الواجبى و علمها بأنحاء وجودات القوى فى مقام القوى نظير علمه التفصيلى بالأشياء بنفس وجوداتها لأن القوى هاهنا كالأشياء هناك فى كونهما روابط محضه بالعالم، س ره

٢- فإن وجود العقل الأول بعينه ليس مرتبه وجود تلك الأشياء المجهوله و إذا كان وجودها هو العلم بها كان وجوده عدم العلم بها و هو الجهل بها و لا ريب أن هذا الجهل و هو وجود العقل الأول أشرف من العلم بها و هو وجود تلك الأشياء فتأمل، ل ره

٣- لأن هذا الجهل فقدان تلك المرتبه المتشابهه بالإعدام عن مرتبه العقل الأول- و إن كان فيه تلك المرتبه بوجه أعلى و هذه المرتبه العقليه عين عدم تلك المرتبه الدنيه- و ذلك العدم هو الجهل و ذلك الجهل هو المبدأ لجميع الموجودات فكان أشرف من العلم- الذى هو وجود تلك المرتبه الدنيه و يمكن حمل كلام الفيلسوف على أن العقل الأول يجهل ما دون الأول تعالى و لا خبر له عما سواه لاستغراقه فى مشاهدته جماله و جلاله و لا شك أن الجهل بما سواه تعالى أشرف من العلم بها و قد ورد أن لله تعالى خلقا لا يعلمون أنه خلق آدم و لا إبليس. وجه آخر أنسب بمذهب المشاءين هو أن الموجودات الطبيعیه من حيث هى طبيعیه ليست علما للعقل حيث إن وجوداتها للماده و إنها واقعته فى الغيبه من حيث التباعد المكانى و التمديد الزمانى و بناء العلم على الوجود الصورى النورى و الحضور و الجمعيه فلو كانت علما لزم التغيير فى علم العقل نعم هى معلومه له بواسطة الصور المرتسمه بل القائمه بذاته قياما صدوريا- بل معلومه بالذات بمعنى آخر لأن العلوم ما حصل صورته عند العالم و هذا يصدق على ذى الصورة لا على الصورة سيما أن الصورة آله للحاظ ذى الصورة و ليست ملحوظه بالذات، س ره

كالكتابة و المشى و الأكل و الشرب و سائر الأفاعيل الاختيارية التي يتقدمها علم و إرادته زائدتان على النفس فإن تلك الأفعال متى لم يتصور أولا للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيا أو ظنيا أو تخيليا أو جهليا لم يصدر عنها فعل شىء من تلك الأفعال و أما الأفاعيل البدنيه فليس حصولها من النفس إلا بتبعيه شعورها بذاتها الذى هو عين ذاتها بتبعيه عشقها لكمال ذاتها المقتضيه لشوقها الجبلى لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق إلى مبدئها الأسمى و هذه المعانى و إن كانت برهانيه لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور (١) البصيره و الكشف و لذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين و المقلدين.

و مما ينبه على ما ذكرناه من أن قوه النفس ساريه فى جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللائقه بكل مرتبه من المراتب الحيوانيه و النباتيه و الطبيعيه هو أنه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج و حفظ الاتصال لم يتألم بتغير المزاج عند أدنى مغير من حر أو برد أو حركه أو تعب أو هبوب ريح مشوش إلى غير ذلك من الأمور التي ليست من الأمور النفسانيه كالمخوفات و المبشرات و الإنذارات و ما يجرى مجراها- و كذا ينبغى أن تتأذى النفس من تفرق الاتصال و الجراحات تأذيا جزئيا فى الحال و كان يجب أن يكون جميع الآلام و الموزيات الواقعه على الإنسان من باب خوف العاقبه و خطر المآل و سوء الآخره و لم يكن المرض و تفرق الاتصال مؤلما فى الحال لكن التوالى باطله فعلم أن النفس بذاتها موضوعه لهذه الانفعالات و الإدراكات لسرايه قوتها إلى معدن الطبيعه فصارت محلا- لهذه العاهات و الآلام و عرضه لهذه البليات و الأمراض- بل الموت أيضا وارد عليها من جهه ورودها إلى هذا العالم بقدر الله و ليس بوارد على محل الإيمان و المعرفة بالله و اليوم الآخر و إنما يرد على محل الجهل و الظلمه و الحرکه و الاستحاله.

و من الشواهد الداله على أن النفس بذاتها فاعله لأفاعيل الطبيعيه من الجذب

١- أى البصيره القلبيه و كشف العقل المتنور بنور البصيره القلبيه الحاصل من المجاهدات و الرياضات الملازمه للتوجه إلى مبدأ أنوار العلم و منبعها، م ره

و الدفع و غيرها أن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الإحالة و الهضم و الدفع (١) بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فإنه يجد نفسه مقصره عن سائر الأمور الإدراكية و ما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال و استغراقها فيها فلا جرم تنقطع عن سائر الأفاعيل ثم إذا فرغ عن ذلك توجه النفس إلى مقامها الخاص الذى يقع فيه الأفاعيل الإدراكية و الله أعلم

١- دون الجذب فإنه غير مطلوب للطبيعه بل مضر بحال المريض متنفر عنه الطبع، م ره

الباب الثالث فى ذكر القوى النباتيه و أفعالها و أحوالها و فيه فصول

فصل (١) فى أقسام تلك القوى بالوجه الكلى

إن القوى النباتيه إما أن تكون مخدومه و إما أن تكون خادمه و أما التى لها درجه الاستخدام فإما أن يكون فعلها و تصرفها فى الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع أما الأول فهو إما لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته أما القوه التى تفعل لأجل بقاء الشخص فهى الغاذيه و حدها (١) أنها قوه تحيل الغذاء إلى مشابيه جوهر المتغذى لتورده بدل ما يتحلل و أما التى تفعل لتحصيل كمال الشخص فهى الناميه (٢) و هى التى تزيد فى أقطار الجسم المتغذى على التناسب الطبيعى - ليبلغ إلى تمام النشوء و إنما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذيه زياده على البدل عما

١- لا يخفى عليك إن تذكرت ما علقناه على أوائل السفر الأول فى مشاركة الحد و البرهان أن هذا و كذا حد الناميه حد هو تمام البرهان كما أنه إذا اقتصر و قيل الغاذيه قوه تورده البدل لما يتحلل كان حدا هو مبدأ البرهان و إذا قيل هى قوه تحيل الغذاء لمشابيه جوهر المتغذى كان حدا هو نتيجة البرهان، س ره

٢- قال الميبدى ره القياس يقتضى أن يقال المنميه لكن راعوا مشاكلة الغاذيه. أقول هذا من رموزهم إلى ما حققه المصنف قده من أن البدن مرتبه من النفس - فوصفوا القوه بصفه الجسم للإشاره إلى نحو اتحاد بينهما و هذا نظير ما استنبطنا منه أيضا ذلك الاتحاد من قولهم القدره كيفيه نفسانيه و الحال أنها كيفيه قائمه بالقوه المنبثه فى العضلات فلو لا أنها مرتبه من النفس لم تكن كيفيتها كيفيه النفس فاستقم كما أمرت، س ره

يتحلل فالغاذيه تستخدم الناميه بإيراد الغذاء زائده على القدر الضرورى للبقاء و لكن ليس كل زياده فى الأقطار نموا فإن السمن بعد (١) سن الوقوف ليس نموا و الهزال فى سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزيادة التى تكون على تناسب طبيعى ليبلغ تمام النشوء كما فى سن الشباب و مقابله الذبول و هو النقصان الذى يكون على تناسب طبيعى - كما فى سن الشيخوخه.

فإن قلت فالفاعل فى السمن و الهزال أى قوه من القوى إذ لا بد لكل فعل و حركه من فاعل و محرك.

قلنا الفاعل فيهما أيضا هو تلك القوه لأجل إعداد القاسر لأنهما حركتان قسريتان- و قد مر أن الفاعل فى الحركه القسريه أيضا طبيعه ذلك المقسور و قوته لكن اسم الطبيعه إنما يقع على تلك القوه إذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فهنا اسم الناميه إنما يقع على هذه القوه النباتيه إذا كان تحريكها للجسد فى تزايد الأقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبه زائده فى السمن أو حراره مفرطه فى الهزال.

ثم إن فعل الغاذيه إنما يتم بأمور ثلاثه الأول تحصيل الخلط الذى هو بالقوه القريبه من الفعل شبيه بالعضو و الثانى تصييره جزءا للعضو و الثالث تشبيهه به فى اللون و القوام كالدم و قد تخل بالأول كما فى عدم (٢) الغذاء و بالثانى كما فى استسقاء اللحمى.

و بالثالث كما فى البرص و غيره و حكموا بأن غاذيه كل عضو مخالف لغاذيه العضو الآخر- إذ لو اتحدت طبائعا لاتحدت أفعالها و هذا صحيح و لا ينافى تعددها و تخالفها وحده الغاذيه التى فى شخص واحد بوحده نفسه المقتضيه لهذه القوى و أما اللتان (٣) لبقاء

١- أى بعد الشروع فى سن الوقوف فكأنه قال من سن الوقوف إلى آخر العمر- ثم إنه خصه بالذكر مع أن السمن قبل الوقوف أيضا ليس نموا لأن الفرق فى مورد الانفكاك أوضح و الهزال فى سن الوقوف و الذبول، س ره

٢- أى فى العله التى يسمى أطروقا، س ره

٣- لما كانتا فى الواقع اثنتين ذكر هذه العبارة المشعره بتقديم ذكرهما لتصديرهما بكلمه أما التفصيليه مع أنه لم يقدم أن المبقى للنوع اثنان ثم إن كون المولده لبقاء النوع لا لبقاء الشخص ظاهر و فى كون المصوره كذلك خفاء و ربما يتراءى أنها لبقاء الشخص فإن ماده محتاجه إلى الصور التى فى العظام و العروق و الأعصاب و اللحوم و غيرها- و ليس احتياج ماده الشخصيه إلى هذه الصور و إلى التى فى ماده النبات كاحتياجها إلى الرطوبه المنويه مثلا- بل لا احتياج إليها لبقاء الشخص بالضروره و الجواب أن المراد بصور يفعلها المصوره الأشكال و التخاطيط التى فى الأفراد أمثال و لولاها لم يبق النوع- فهذا كالعلاجات للنوع و معيار العله أنها لولاها لم يكن المعلول فكما أنه لو لا المولده لم يبق النوع لا أنه لم يبق الشخص فكذلك لو لا المصوره و تصاويرها لم يبق النوع و لم يتميز نوع من نوع لا أنه لم يبق الشخص إذ فرض أن الغاذيه باقيه و كلما يتحلل من شخص الجسم يتدارك بالغاذيه و لو قيل لم يبق هذا الشخص من هذا النوع بوصف الهذيه- فقد آل إلى هدم بقاء النوع، ص ره

النوع فأولاهما المولده و هي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الأخير للمغذى و تودعه قوه من سنخه و ثانيتهما المصوره و هي التي تفيده المنى بعد استحالته صوره تكون معدة لفيضان القوى و الكيفيات بإذن الله تعالى و أما الخادمه فهي قوى أربع تخدم الغاذيه- و هي الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدافعه أما الجاذبه فوجودها في بعض الأعضاء- كالمعدة و الرحم معلوم بالمشاهده و في غيرها معلوم بالقياس.

أما الأول فالإنسان إذا كان منقلبا حتى يكون رأسه إلى السفل و رجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء و يزدرد الطعام و حركه الطعام و الشراب لكونهما جسمين ثقيلين إلى فوق ليست طبيعته بل قسريه و الحركه القسريه إما بجذب جاذب أو دفع دافع- و الثاني باطل في هذا الوضع فبقى المعدة تجذبها بقوه جاذبه فيها.

و أيضا إنا نجد للمرى و المعدة وقت الحاجه الشديده تجذبان الطعام من الفم- و كذا نجدهما عند تناول الأغذيه اللذيذه تجذبانها بسرعه حتى أن الكبد أيضا يجذبها من المعدة للذاذتها و قربها من طبيعه القوه و أيضا متى تغذى الإنسان غذاء و تناول بعده غذاء حلوا و استعمل القىء يجد أن الحلو يخرج أخيرا و ذلك يجذب المعدة إياه إلى قعرها و كذا حال الرحم في جذب المنى بل الإحليل عند خلوه عن الفضول و شده اشتياق المرأه إلى الوقاع و لذلك أن قوما من الفلاسفه سموا الرحم حيوانا مشتاقا إلى المنى و ذلك لشده جاذبه له.

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

الأخر أعنى الصفراء و السوداء و البلغم ثم إن كل واحده منها يتميز عن الآخر و ينصب (١) إلى عضو معين و لو لا- أن فى كل (٢) من تلك الأعضاء قوه جاذبه لذلك النوع من الرطوبه الخلطيه لاستحال أن يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها و لاستحال أن يخص كل عضو منها رطوبه معينه اختصاصا (٣) أكثريا فهذا قاطع فى إثبات القوه الجاذبه لجمله الأعضاء.

و أما القوه الماسكه فوجودها فى المعده و الرحم مشاهده بالتشريح و فى غيرهما معلوم بالبرهان أما المعده فإننا إذا أعطينا حيوانا غذاء رطبا أو يابسا ثم شرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا المعده محتويه على غذاء لازمه ضامه له من جميع الجوانب و أما الرحم فإذا اجتذب إليه المنى يرى منضمًا إليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل و لو أنك شققت من الحيوان الحامل من أسفل السره إلى نحو الفرج و كشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر.

أما الحجج على وجود الماسكه فى غيرهما من الأعضاء فهو أن الأجسام الغذائيه أجسام ثقيله لغلبه الأرضيه و المائيه عليها و لا بد فى إمساكها فى زمان الانهضام فهو حركه استحاليه واقعه بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء من قوه ممسكه إلى غير طبيعه الغذاء

-
- ١- لا- عضو معين للبلغم كما للمرتين من الطحال و المراره بل منبث فى سائر الأعضاء لرطوبها فلا يجففها الحركه و أن يستحيل عند عوز الغذاء فى البدن إلى الدم اللهم إلا أن يراد انصباب قدر منه إلى الدماغ ليدخل فى تغذيته و كذا الريه، س ره
 - ٢- إن قلت ما يجب أن يتحقق هاهنا إنما هو التميز و أما أن هذا التميز لا بد أن يكون بالغازيه فلا إذ لعله يحصل بقوه مميزه قلنا الجاذبه تغنى عن المميزه لأنه إذا جذبت جاذبه الطحال السوداء و جاذبه المراره الصفراء مثلا يلزمه التميز فوجود قوه لا يحتاج إليه فضل معطل بخلاف الجاذبه لأنها ضروريه فى جميع الأعضاء فالمميزه فى الكبد لا يغنى عنها فتأمل ثم إنه لا يحصل كمال التميز و تمام الانفصال إذ لا بد أن يبقى فى الدم قليل صفراء ليحصل التلطيف بسبب ناربه الصفراء و يسهل التنفيذ فى المجارى الضيقه و قليل من السوداء ليحصل فيه قوام متشابه، س ره
 - ٣- احتراز عن مثل بعض أنواع اليرقان الحاصل بانسداد فى مجرى المراره، س ره

و الشراب لأنها لرطوبتها و ميعانها و رقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المزلقه- و أما الهاضمه فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبه و أمسكته الماسكه إلى قوام مهيا لفعل المغيره فيه و إلى مزاج صالح للاستحاله إلى العضويه بالفعل و هذه القوه غير الغاذيه عند المحققين قيل فى بيان الفرق بينهما إن القوه الهاضمه يبتدىء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبه- و ابتداء فعل الماسكه فإذا جذبت جاذبه عضو شيئا من الدم و أمسكته ماسكه ذلك العضو فللدم صورته نوعيه و إذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصوره و حدثت له صورته أخرى فيكون كونا للصوره العضويه و فسادا للصوره الدمويه و هكذا الكون و الفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد الماده للدمويه فى النقصان و للعضويه فى الاشتداد و هكذا لا يزال الأول فى الانتقاص و الثانى فى الاشتداد إلى أن يبطل الصوره الدمويه و يحدث الصوره العضويه فها هنا حالتان سابقه و هى التى تزيد استعداد قبول الصوره العضويه و لاحقه هى حصول الصوره العضويه فالأولى فعل القوه الهاضمه و الثانيه فعل القوه الغاذيه فهذا ما قيل فى الفرق بين هاضمه كل عضو و غاذيته.

و اعترض عليه بوجهين الأول أن الهاضمه محركه للغذاء فى الكيف إلى الصوره المشابهه لصوره العضو و كل ما حرك شيئا إلى شىء فهو الموصل له إلى ما يتحرك إليه- فالهاضمه هى الموصله للغذاء إلى الصوره العضويه فإذن الفاعل للفعلين قوه واحده- و الكبرى ظاهره فإن ما حرك شيئا إلى شىء كان المتوجه إليه غايه المحرك و المعنى بكونه غايه أن المقصود الأصلي من الحركه هو ذلك الشىء و الثانى أن هاضمه كل عضو لا شك أنها بالطبخ و النضج يفيد الماده زياده استعداد لقبول الصوره العضويه و لذلك الاستعداد مراتب فى القوه و الضعف و ليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمه أولى من الآخر فإذا حصل كمال الاستعداد و الغايه فاضت تلك الصوره عن واهب الصوره- و إذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذيه فلا فرق إذن بين الهاضمه و الغاذيه.

أقول أما الجواب عن الأول (١) فهو أن لكل حركة نفسانية علتين فاعله و باعته- و لها أيضا غايتان غايه بمعنى ما انتهت إليه الحركة و غايه بمعنى ما وقعت الحركة لأجله و هما مختلفتان فلا بد لهما من قوتين فالهاضمه هي التي فعلها كفعل النار ليس إلا الطبخ و النضج و مجرد الطبخ و النضج لا- يستلزم أن يكون على وجه يكون طريقا إلى استعداد قبول صورته مخصوصه هي الصورة العضويه فالتى تسوق المادة لأجل غرض مخصوص- و غايه مطلوبه غير التى تسوقها لا- إلى غرض أ لا- ترى أن فى الحركة الحيوانيه قوه فاعله مباشره للحركه و هى القوه التى تميل بالعضله و العضو إلى جهه من الجهات لا لغرض و قوه فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص و هى الباعته فالفاعله القريبه للحركه لها غايه بمعنى الحد الذى هو من ضروريات الحركة- و الفاعله البعيده المسماه بالباعته لها غايه أخرى غير نفس الحد المذكور و هى التى يكون المقصود الأسمى من تلك الحركة و يقع الوصول لأجلها و هى غير الوصول و إن لم تنفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فإن المحركه للماده الغذائيه بالطبخ- غير الباعته لحركتها نحو الصورة العضويه على وجه يصلح للشخص المغتذى فى كماله الشخصى و النوعى.

١- توضيح المقام أن الغايه قد يراد بها ما انتهت إليه الحركة و قد يراد بها ما لأجله الحركة و لما كانتا معنيين مختلفين استدعتا قوتين مختلفتين كما استدعتا فى الحيوان شوقيه و عامله فالعامله غايتها دائما و إن كان فى الفعل المسمى بالعبث و الجزاف حاصله- لأنها كالطبيعه شأنها الإيصال إلى حد مخصوص و هما يفعلان وظيفتهما كخادمه فوض إليها أمر مخصوص و هى تفعل ما طلبتا منها فليس المطلوب منهما حصول الداعى و الغرض- كلقاء الصديق مثلا فوظيفه طبيعه الحجر الملقى على رأس زيد أن يصل إلى ذلك الحد أعنى الرأس و يشجه و كذا وظيفه العامله المنبثه فى عضل اليد أن يبطش و يقع على عضو من أعضاء المبعوض و أما أن ذلك الشح أو البطش و بالجمله الوصول إليه للتشفى لقلب الشاج و الباطش و لانقياد زيد و انقهاره فهو ما لأجله الفعل و هو وظيفه الشوقيه- فكما كانتا غايتين مختلفتين و استدعتا مبدأين كذلك فى تينك القوتين النباتيتين- فالهاضمه تحرك المادة إلى نهايه مخصوصه هى زوال الصورة الدمويه و الغاذه تحرك لأجل حصول الصورة العضويه، س ره

و أما الجواب عن الثانى فنقول إن المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات و إن كان أمرا آخر أجل من هذه المبادئ الفاعله و الباعته لكن لتعالیه عن هذه التغيرات و التجددات لا- بد فى كل فعل جسمانى من فاعل مزاو لامتناع صدور هذه الأفاعيل المتجدده المتغيره عن فاعل ثابت برى ء عن التجدد رفيع عن التغير و لو كفى فى صدور هذه التحريكات و التصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطباع و القوى و النفوس فى حراره النار و بروده الماء و يوسه الأرض و حفظ المعادن و نمو النبات و حركات الحيوان بل يكفى انفعالات الهيولى على أن كل (١) انفعال (٢) و استعداد فى ماده تابع لفعل فاعل لما مر من أن كل قوه و إمكان مسبوق بفعل و إيجاب و كما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيره المختلفه إلى قابل واحد من غير توسط جهات متكثره فى الانفعال كذلك لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيره المختلفه إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثره فى الفعل و قد مر فى مباحث العله و المعلول- أن الفعل الكلى يحتاج إلى فاعل كلى و الفعل الجزئى يحتاج إلى فاعل جزئى فهذه الكتابه تصدر عن هذا الكاتب و هذا التصوير يصدر عن هذا المصور و الفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه و الفاعل العقلى لم يكن فاعلا بالذات إلا لفعل معقول و الله ولى الهدايه

١- و ذلك لأنه لا ميز فى صرف الشىء فلا ميز فى صرف القوه و الاستعداد فلا بد و أن يختلف ما به الاستعداد حتى يختلف المستعدات و الاستعدادات بذلك فماده جميع الكائنات للعناصر بل مادتها الأولى هى الهيولى و هى واحده فتخصصها بصوره الحنطه أو الشعير تخصص بلا- مخصص فالمستعد فيهما هو العناصر لكن إذا كان ما به استعدادها تاره صوره الحنطه السابقه استعدت لصوره الحنطه اللاحقه و إذا كان ما به استعدادها تاره أخرى صوره الشعير السابقه استعدت لصوره الشعير اللاحقه و هكذا إذا نقل الكلام إلى السوابق و التسلسل تعاقبى جائز بل واجب عندهم لئلا يلزم انقطاع الفيض لولاه و هكذا فى الصور المرتبه الطويله لماده واحده كالمنى إذ بانضمام كل ما به استعداد كالعلقه أو المضغه يختلف استعداد المستعد، س ره

٢- لما كان بطلان اللازم عند المعترض منظورا فيه لعدم قوله بفاعل غيره تعالى- بل انفعالات المواد كافيته عنده فى الإفاضه قال إن كل انفعال إلخ، م ره

فصل (٢) فى فعل الهاضمه فى الفضله المندفعه و الإشاره إلى وجود الدافعه و التنبيه على تغاير هذه الأربع و تعيين آلياتها من الأعضاء

أما فعل الهاضمه فاعلم أن الغذاء مركب من جوهرين أحدهما صالح لأن يتشبه بالمتغذى و الثانى غير صالح لذلك فلها فى كل منهما فعل خاص أما فعلها فى الأول فما مضى و أما فى الثانى فلا يخلو أن تلك الأجزاء إما غليظه أو رقيقه أو لزجه- و فعل الهاضمه فى الأول الترقيق و فى الثانى التغليظ و فى الثالث التقطيع لا- يقال كلما كان الجسم أرق كان أسهل اندفاعا فلما ذا جعلتم التغليظ أحد الأمور المسهله للدفع- لأننا نقول إن الرقيق قد يتشربه جرم المعده فيبقى تلك الأجزاء المتشربه فيه و لا يندفع- و أما إذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم يندفع بالكلية.

و أما الدافعه فيدل على ثبوتها أمران خاصى (١) و عامى- الأول أنك ترى المعده عند القيء كأنها تنتزع من موضعها إلى فوق حتى يتحرك منها أكثر الأحشاء و ترى عند التبرز مثل ما ذكرناه و معونه الأحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى أنه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوه الحركه الدافعه.

و الثانى أن الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطا بالأخلاق الثلاثه فيأخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المنافى عنده و لم يخلص شىء من الأعضاء عن الأخلاق الفاسده الممرضه و اللازم باطل فثبت وجود القوه الدافعه فإذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعة فى البدن أعنى الجذب و الإمسак و الإحاله و الدفع فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوه واحده بالذات متغايره بالاعتبار بأن يكون تلك القوه جاذبه عند ازدراد الطعام و ماسكه له بعد الازدراد و مغيره له عند الإمسак و دافعه للفضل المستغنى عنه لا لما قيل إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فإنه لا يجرى فى غير الواحد من جميع الوجوه بل لأن هذه الأفاعيل أمور متخالفه إما متضاده كالجذب

١- أى أحدهما خاص بالمعده و الأمعاء و الآخر عام لكل الأعضاء، س ره

و الدفع و إما ينفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو (١) ضعيفا فى أحد هذه الأربيع - و قويا فى غيره و لولا تغاير هذه المبادئ لاستحال ذلك و أما آلات هذه القوى فالقوة الجاذبه آلتها الليف المتطاوول و الماسكه آلتها الليف المورب و الدافعه آلتها فى الدفع الليف المستعرض هذا ما قالوه و ظاهر أن المراد منه أن فى معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب فإن جاذبه كل عضو أو ماسكته أو دافعه يحتاج إلى آله عصبية لا - أن جاذبه كل ذره من العضو يحتاج إلى ليف متطاوول و دافعه إلى ليف مستعرض.

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

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

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

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

١- فالانفكاك تحقق بين الضعيفه و القويه من إحدى القوتين و الضعيفه و القويه من الأخرى لا بين أصلهما، س ره

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

فصل (٣) في أن هذه القوى في بعض الأعضاء مضاعفه و في حقيقه الغذاء و مراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا

و هو أن هذه القوى الأربع توجد في المعده مضاعفه فإن التي تجذب غذاء البدن من الخارج إلى تجويف المعده غير التي تجذب (١) من جوف المعده إلى نفسها ما يصلح منه لها و كذا التي تمسكه هناك و هي التي تغيره إلى ما يصلح أن يكون دما و هو الكيلوس و التي تدفعه إلى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعده ما ينجذب إليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل و التي تغيره إلى أن يصير غذاء و التي تدفع الفضول منها و كذلك الكلام في الكبد لأن التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد كما أن التغير إلى العصارة غير التغير إلى جوهر المعده و التحقيق (٢) أن هذه القوى الموجوده في جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل أفعال الغاذه بالذات- و هي المحصله للغذاء تحصيلًا أوليا و أما المعده و الكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشبهه بتلك و هي التي تفعل فعلها للإعداد لا لتحصيل الغذاء أولا و بالذات و لا يبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعده في غير المعده و الكبد أيضا كالقلم و المري و الأمعاء

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

٢- يعنى أن ذلك البعض أطلق التضاعف و الحق أن يقال أربع محصله للغذاء- و أربع معده بل مشبهه، س ره

و العروق و الطحال (١) و الأنتيين و المراره من الأعضاء الخادمه.

و اعلم أن حقيقه الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحاله إلى نوعه- و الغذاء إما أن يكون بالقوه كالحنطه و الخبز و إما أن يكون بالفعل و هو الذى لم يحتج إلى شىء غير الالتصاق و قد يقال له غذاء عند ما صار جزء المغتذى شبيها به (٢) بالفعل- و الغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسمانى جزئى لا محاله أما الجوهرية فلأن غير الجوهر لا يمكن أن يصير جوهرًا أو جزء جوهر و أما الجسمانية فلأن المجردات لا تنقلب أجساما و أما الجزئية فلأن الكلى من الجسم لا وجود له فى الخارج فثبت أن غذاء كل بدن شخصى جسم شخصى و المشهود أن غذاء الحيوانات لا يكون أجساما بسيطه- فلا تغتذى إلا بالمركبات لبعده المناسبه فى البسيط و قربها فى المركب و لا ينتقض (٣) هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكره.

و التحقيق يحتاج إلى نمط آخر من الكلام لا يناسب طور ما ألفه أسماع الأنام- و الإشارة إليه أن كل جوهر طبيعى أو نفسانى أمر واحد بالفعل لأنه موجود بالذات- و كل موجود بالذات له وحده بالفعل و كل واحد بالفعل كثير بالقوه ففعله أيضا واحد بالفعل كثير بالقوه فالأجسام النباتيه و الحيوانيه كل منها واحد بالفعل فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوه فليس معنى التغذيه عندنا مداخله الجسم المسمى بالغذاء للجسم المغتذى بدلا لما يتحلل و لا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخله الأجسام الخارجه فيه بل مجاوره الأجسام الرطبه المناسبه للجسم الحيوانى و النباتى مما

١- وجود الأربع المحصله فيها واضح و أما الأربع المعده حتى الهضم و الدفع لكل البدن فلأن الهضم اشتداد كفيات ما فيها من المرتين و غيرهما و الدفع صب شىء من الطحال من السوداء على فم المعده ليتنبه بالجوع بدغدغته و قبضه لحموضه السوداء و كونه ذكى الحس و صب شىء من الصفراء من المراره على المعاء ليتنبه بدفع البراز للذع المره الصفراء و الدفع فى الأنتيين، س
ره

٢- و فى بعض النسخ لا شبيها به و كأنه بملاحظه حال صاحب البرص و البهق فتدبر، ل ره

٣- بأن يقال إن غذاءه بسيط و هو الماء لأن الماء ما لم يختلط بالأرض لم يصر غذاء للشجر، س ره

يعد لأن يفيض (١) من القوه النفسانيه ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجه فى كل وقت فالحركه الكميه الحاصله للأجسام النباتيه عباره عن توارد المقادير على

١- وهذا كما أن فساد صورته الهواء المطيف بالطاس المكبوب على الحبل يعد الماده الهوائيه لأن يفيض عليها صورته المائيه من المبدإ الفياض فهاننا أيضا مجاوره الأجسام الرطبه معدة لإفاضه الصوره الغذائيه التى هى غذاء بالفعل على الماده البدنيه- على نعت الاتصال و تجدد الأمثال من عالم النفس نظير ذلك ما مر من المصنف قده أن النوريه التى فى البدن من إشراقات النفس و من مراتبها و أن الذى كانت النفس حافظه إياه ليس الباقي من جسد الحيوان بعد الموت بل قدر آخر و مزاج آخر و النفس ليست من الأسباب القريبه الموجبه لهذا اللون و الشكل الباقيين و كذا ما مر فى السفر الأول و ذكر فى الشواهد أيضا أن الطبيعه التى تقع بها الإعياء غير الطبيعه المسخره للنفس المجبوله على طاعتها و هى معها تدور حيث ما دارت و كذا القوى و إن كانت هذه الماده البدنيه- و هذه الطبيعه و القوى أيضا مأخوذه لا بشرط من مراتب النفس متصله بها اتصالا معنويا- و قد مر أعجب من ذلك و ليس بعجب فى الإلهيات أن الهواء الذى قام به الكلام بل اللوح بما هما محلان لصنع المتكلم و مأخوذان لا بشرط من صقعه و قيام الكلام بهما بهذا النظر قيام عنه و ليسا كتابين فالحق أن النفس لما كانت هيكل التوحيد معلمه بالأسماء الحسنى- جميعا متصفه بصفات الطبائع كما أنها متخلقه بأخلاق الروحانيين بالقوه أو بالفعل كان فيها شىء من الطبائع و الأجسام بالذات أيضا فكما أن فيها جسما و طبعا و غذاء بالعرض و بنحو الإعداد كذلك هى فيها بالذات و بنحو الإيجاد فكأنها الكوز الذى يترشح من باطنه النداو و كيف لا- و كل عال و اجد لكالمالات السافل بنحو أعلى مترشح نفسه و كمالاته منه بل الآثار النازله منه فى المراتب النازله إنما هى هى بلا تجاف عن المقام العالى- بل بالظهور و التشأن فكما أن من النفوس ما هى مستكفيه بذاتها و باطن ذاتها فى العلوم و الكمالات بلا إعداد سماع و رؤيه كذلك البواقى فى استكمالاتها بعد الإعداد فإنها بذاتها و باطن ذاتها بلا- مداخله غرائب و أجنبيات من عالم الماده فكما أن أغذيتها المعنويه فى مقام الحس و العقل بالصور المعلومه بالذات لا بالمعلومات بالعرض التى ليست هى منشأتها و أطوارها و ظهوراتها كذلك أغذيتها الحسيه فى مقام الطبع و الجسم و ليس هذا من باب التمثيل و القياس الفقهى بل من باب الدخول تحت الكللى الواحد و إنها أمر واحد بالفعل كما أشار إليه قده و بالجمله ليس المراد من الغذاء فى قوله الغذاء من عالم النفس الغذاء بالقوه و لو بالقوه القريبه بل الغذاء بالفعل ثم المراد من الغذاء بالفعل صورته لا مادته و إنما أطلق القول لاتحاد الماده بالصوره عنده و استهلاكها لإبهامها فيها و المراد بعالم النفس جنبتها السافله الصوريه و ليس هذا فيه كثير استبعاد إذ كما أن أصل صور الأعضاء من عالم النفس كما مر أن المصوره مرتبه نازله من النفس كذلك تداركها و تلافى ما تحلل منها من عالم النفس فإن النفس مظهر أسماء الله تعالى التنزيهيه و التشبيهيه جميعا و كما لطف ذاته صورته نفسه فإنها جامع له عالمى المعنى و الصوره و بوجه كهواء صحو يضربه الصرد يغمى بلا ارتفاع بخار و لكن إن كان بلا تجاف عن مقامه العالى اللطيف- و ليعذرني إخواني فى تطويل المقام فإنه مثار الشك بل من مزال الأقدام، س ره

وجه الاتصال و الاستمرار من القوه الفاعليه على ماده القابله كما سبق و لو كان التغذى بمدخله جسم غريب لم يكن المغتذى فى كل وقت جسما (١) واحدا شخصيا باقيا بعده- و كذا لو كان النمو بزياده مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم أن لا يكون موضوع الحركه فى النمو شيئا واحدا شخصيا و كذا القياس فى الذبول بل الأمر كما أوأنا إليه و مما يجب أن يعلم أن استكمال المغتذى بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم- و العقل بالقوه بالمعقول بالفعل و كما أن المعلوم سواء كان محسوسا أو معقولا قد يكون بالقوه و قد يكون بالفعل و الذى هو كمال للحس هو ما يكون محسوسا بالفعل كالصوره الحاصله فى الحاسه لا التى فى المواد الخارجيه من الألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح- و كذا الذى هو كمال للقوه العاقله هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقليه الموجوده للعقل بالفعل لا التى فى الخارج من الفلك و الحيوان و النبات و الأرض و غيرها و إذا علمت بالبراهين أن المحسوسات بالفعل هى متحده بالجواهر الحاس و كذا المعقولات بالفعل لا بد و أن تكون متحده بالجواهر العاقله فالكامل (٢) عين ما يكمل به- و الحساس نفس ما يحس به و العاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذى عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوه فالحنطه مثلا فيها قوه بعينه للتغذيه و الكيلوس الحاصل منها

١- لأن الموصل موصله فى كل وقت مجموع منه غير الآخر إذ الكل يرتفع بارتفاع بعض الأجزاء بخلاف ما إذا كان بروزات مراتب صورته لنفس واحده شخصيه هى أصل محفوظ للمراتب و بالجمله هذا إعمال القاعده المشار إليها من أن كل جوهر طبيعى أو نفسانى أمر واحد فلا تدع فطانتك، س ره

٢- أى متحده معه و إلا لم يكن كاملا و لم يكن خارجا من قوى الكمال إلى فعليته- بل يكون ناقصا بعد فى ذاته و هذا كبرى لقياس مطوى بصورته و هو أن الحاس يكمل بما يحس به و كل ما يكمل بشىء فهو عين ذلك الشىء فالحاس عين ما يحس به، م ره

فى المعده أقرب منه بحسب القوه ثم الكيموس الحاصل فى الكبد ثم الدم الحاصل فى العروق أقرب استعدادا للغذائه من كل ما سبق فالذى يتصل بالعضو و يصير لحما أو عظاما أو عضوا آخر هو الغذاء بالفعل و هو بعينه العضو المغتذى فالغذاء و المغتذى شىء واحد بعينه لا يتغايران إلا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذى أو العضو المغتذى تاره باعتباره فى نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال- و تاره باعتبار تمامه و كماله الحاصل فى نفسه بحسب سبق أفعال و حركات معده لذلك الكمال كالحال فى استكمال النفس بالصور العلميه الكماليه على ما بيناه و من دقائق (١) ما يقع به الاستبصار فى هذا المقام وقوع مراتب الهضم فى الاعتناء على وزن مراتب التجريد فى التعقل

فصل (٤) فى مراتب الهضم و أن للهضم أربع مراتب

اعلم لا بد للحيوان و كذا للإنسان ما دام فى عالم الدنيا و طبيعه الجسميه من غذاء يشبه المغتذى صورته و ماده و ذلك لأن هذه الأجسام دائمه الاستحاله و الذوبان ثم لكل عضو حصه من الغذاء تناسبه و تشاكلة بعد مراتب النضج و الاستحالات و التصفيه عن القشور و الفضول بالقوه الغاذيه التى فى البدن بمنزله القوه العاقله فى النفس فماده الغذاء إذا وردت فى البدن و حضرت عند تصرف غاذيه النفس فتصرفت فيها أحالتها فى

١- يعنى كما أن مراتب القوه النظرية أربع و الأولى عقل بالقوه و الأخيره عقل بالفعل كذلك مراتب الهضم أربع و الأولى غذاء بالقوه و الأخيره غذاء بالفعل و يمكن أن يكون المراد أنه كما أن مراتب التجريد فى العلم أربع حيث إن فى العلم الإحساسى تجردا من ماده و لكن يشترط حضور ماده و فى التخيل لا يشترط هذا و إن احتف بالشكل و المقدار و غيرهما و فى التوهم تجرد أبلغ و لكن يحتف بالإضافة إلى المتقدرات و فى التعقل كمال التجرد و الرفع عن عالم ماده كذلك مراتب التصفيه و الهضم فى التغذية أربع- و حيثنذ قوله فى التعقل بدل العلم أمره سهل لأن كل الصور عند العقل و عنده قدس سره أسهل كما مر و سيأتى ثم لا يخفى منافات ذكر مراتب الهضم فى هذا الفصل على حده لما ذكر فى العنوان لكن الأمر هين، س ره

مراتب الهضم بقواها المسخره لهذا الأمر و صيرتها بصنعه طبيعه يشبه الكيميا خالصه عن شوائب الغش و الغل مصفاة عن الفضول مقشره عن القشور فى أربع مراتب للهضوم و الإحالات إحداها فى المعده و ابتداء هذا الهضم من الفم بدليل أن الحنطه الممضوغه- تفعل فى إنضاج الدماميل و الخراجات (١) ما لا يفعله المطبوخ بالماء و تمام هذا الهضم عند ما يرد (٢) على المعده و ينضج بحراره جهنم المعده التى إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانيه القوى المسخره لهذا التعذيب- و التهذيب للخارج عن طاعه الله البعيد عن الوحده الجمعيه الاعتداليه المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعه (٣) المدبره للأجسام على منهج الحكمة الإلهيه فتصير شبيها بماء الكشك الثخين و هو المسمى بالكيموس و المرتبه الثانيه إذا تم ما فعلت هذه القوى به فى هذه الطبقة السفلى و فرغت من أفاعيلها المأموره بفعلها ارتفع قليلا عن هذه الطبقة الهاويه المظلمه إلى طبقه أخرى هى الكبد فوقع بعد ذلك بيد قوى و سدنه أخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ و الإذابه فانهمض فى الكبد مره أخرى و سقط منه بعض ما بقى من الأكدار و الفضول فصار أخلاطا أربعة متميزه بعض تمييز و مخلوطه بعض تخليط خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا لخروجها عن تمام التعصى عن الطاعه الإلهيه و قربها عن الصلاح و الانقياد لأمر الله ثم إن أصلح هذه الرفقاء الأربعة هو الجوهر المسمى بالدم فوقع قسط منها فى مسالك العروق المسماة

- ١- بالخاء المعجمه و الجيم أورام كبيره الحجم حاره و الدميله أعم من الخراج لشمولها الباردة، س ره
- ٢- يشعر بأن آخر هذا الهضم عند الورود على المعده و فيها هضم آخر و المشهور أن فيها هضما واحدا و يمكن أن يقال إن الهضم التام إنما هو فى المعده و فيها يتم الهضم الأول و يكمل و الهضم الذى يتم عند ما يرد على المعده ناقص فمعنى قوله تمام هذا الهضم كماله و اشتداده و معنى كون مراتب الهضم أربع أنها فى الحيوانات الكامله بالنظر إلى ظهورات التغيرات فى الغايه أربع و إن كان الغذاء من حين المضغ إلى أن يصير جزءا من العضو يعرض له فى كل آن تغير و استحاله فهى غير محصوره فى عدد، س ره
- ٣- كلمه من بيانيه أو نشويه أى القوى هى الطبيعه المدبره لأنها شعبها و مراتبها- أو القوى الناشئه من الطبيعه، م ره

بماساريقا (١) إلى بيت القلب و سلك سبيل الطاعة للنفس و اشتغل في بيت القلب بالرياضة و المجاهدة و التصفية قدرا صالحا من الزمان حتى صلح لكسوه القبول و خلعه الصورة النفسانية و توزع ما بقى منه نافذا في العروق على الأعضاء فينهضم مره أخرى و يتشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقية منه و كل قسط من الدم يتشبه بعضو خاص فيتصل به و يحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كل إلى شبيهه.

و أقسام الفضول أربعة بعدد أقسام الهضم ففضله الهضم الأول الذى فى المعدة البراز و هو مندفع من المعاء و فضله الهضم الثانى أكثرها البول و يندفع من المثانة- و باقيه يندفع من الطحال و المراره و فضله الهضم الثالث يندفع بالعرق و ما يجرى مجراه من الفضول المندفعه من منافذ محسوسه كالأنف و الأذن و العين كما فى الدموع- أو غير محسوسه كالمسام و فضله الهضم الرابع يندفع بعضها بالمنى و يخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن كالشعور و الأظفار و الأوساخ و ما يدفعه الطبيعه كالأورام المنفجره و غيرها

فصل (٥) فى تحديد القوه الغاذيه و الناميه حدا بحسب الحقيقه

اشاره

فصل (٥) فى تحديد (٢) القوه الغاذيه و الناميه حدا بحسب الحقيقه

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

- ١- ليس الأمر كما ذكره بل المساريقا هى العروق التى بعد ما انهضم الغذاء فى المعده انهضاما تاما ينجذب لطيفه من المعده فتندفع فى مسالك هذه العروق إلى العروق- المسمى باب الكبد و ينفذ فى الكبد و ظنى أن هذه العبارة كانت عند قوله إلى طبقه أخرى هى الكبد فوقعت هاهنا من تصرف الناسخين و إلا فهو قدس سره أجل من أن يشتهبه عليه أمر الماساريقا، س ره
- ٢- هذا ثالث المواضع لتحديد ههما أما التحديد الأول فمن الشيخ الرئيس و أما الثانى ففى ذيل التقسيم تطفلا و أما الثالث فهو هنا بالأصالة و إنما قال حدا بحسب الحقيقه- إشعارا بأن الحد الذى سبق حد بحسب الاسم لأنه قبل إثبات وجودهما ٩٣ كما قال الشيخ فى الشفاء إن الحدود التى قبل إثبات الوجود للمحدودات حدود اسميه و هى بعينها بعده تنقلب حدودا حقيقه، س ره

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

إذا تقرر هذا فنقول كل قوه من القوى فرد من الوجود لبساطتها و القوى قد يعرف بأفاعيلها فالقوه الغاذيه يعرف بما يصدر عنها فيقال هي التى تحيل الغذاء إلى مشابيه المغتذى لتخلف بدل ما يتحلل.

فنقول فى بيان هذا الحد إن كل قوه لا محاله مبدأ تغير فى هذا العالم فلذلك التغير له صورته و مادته و للفاعل فى فعلها غايه فالصوره هاهنا هي الاستحاله إلى مشابيه المغتذى و الماده هاهنا هي الغذاء و الغاذيه تخلف البدل للمتحلل فكأننا قلنا القوه الغاذيه لفعل الفلانى فى المحل الفلانى للغايه الفلانيه و أما الناميه فقد ذكر فى حدها أنها الزائده فى أقطار الجسم الطبيعى ليبلغ تمام النشوء على التناسب الطبيعى زياده فى الأجزاء الأصلية فقولنا الزائده فى أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعيه فإن الصناع إذا أخذ مقداراً من الشمعه فإن زاد على طوله و عرضه نقص من عمقه و بالعكس و قولنا على التناسب الطبيعى احتراز عن الزيادات الغير الطبيعىه مثل الاستسقاء و سائر الأورام- و قولنا ليبلغ تمام النشوء احتراز عن السمن و قولنا زياده فى الأجزاء الأصلية تنبيه على العله الحقيقيه للفرق بين السمن و النمو و ذلك لأن النمو حركه فى جواهر الأعضاء- فلا جرم القوه المحركه يمدّها و يزيد فى جواهرها و أما السمن فإنه زياده حاصله- بمدخله الأجسام الغريبه فى الأعضاء كأنها الملتصقه بها.

ثم إن التغذى و النمو (١) يتمان بأمر ثلاثه الأول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذى

١- أما التغذى فبالذات و أما النمو فبواسطة التغذى و لكون فعل الغاذيه يتم بهذه الأمور الثلاثه قيل إن وحده الغاذيه اعتباريه فإنها مجموع القوى الثلاث من المحصله و الملتصقه و المغيره الثانيه و التحقيق أنها واحده و هي شئونها و أطوارها كما أن أمير القوى طراً كذلك و هو النور الأسفهد و الكل شئونه و فنونه و أطواره مدر خانه بكخدای ماند همه چیز ، س ره

و النامى فى الماهيه بالقوه و الثانى إصاقها بهما على ما هو المشهور و الثالث تشبيها بهما بالفعل ثم إن كان المقدار الوارد على جواهر الأعضاء الأصلية مساويا لما تحلل منها فذلك فعل الغاذيه و إن كان أزيد فذلك فعل الناميه و عند هذا لقائل أن يشكك و يقول إن الغاذيه و الناميه قوه واحده و لا فرق بينهما إلا أن الغاذيه تفعل هذه الأمور بمقدار ما يتحلل و الناميه تفعل أزيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال و النقص فإن القوه إذا كانت قويه على فعل كانت قويه على مثله فإذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الأصلى و كانت الغاذيه قويه على تحصيل الجزء الأصلى و جب أن تكون قويه على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديده القوه فعلى هذه القوه الغاذيه هى المنميه إلا أنها فى ابتداء الأمر تكون قويه فتكون وافيه بإيراد البدل الأصلى و الزيادة جميعا و بعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل يورد الأصلى.

و مما يدل على ذلك أن القوه الغاذيه فى سن الانحطاط و الذبول تورد أقل مما يتحلل - و قد كانت فى سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول فإذا كان القوه الواحده جاز أن يختلف إيرادها بالزيادة و النقصان - فهذا شك قوى.

أقول فى جوابه إن اختلاف الغايات (١) الطبيعیه تدل على اختلاف القوى لكن غايه القوه الغاذيه تخالف غايه المنميه فهما قوتان مغايرتان.

بيان ذلك أن غايه فعل الغاذيه فى إيراد البدل سد الخلل الواقع من التحليل - ألا ترى أن الحيوان لا يطلب الغذاء إلا بعد استيلاء حراره الجوع على المعده و البدن على التحليل فعند ذلك يشتهى الطعام و غايه فعل الناميه تمديد الأعضاء على نسبه مخصوصه - و ليس (٢) أن زياده إيراد البدل على ما يتحلل فى كل وقت توجب زياده النمو و لا أصل

١- قيد بها لإخراج الغايات الإراديه فإن اختلافها لا يوجب اختلاف المرید، س ره

٢- دليل آخر غير اختلاف الغايه و هو تخالف الفعلين و انفكاك القوتين و بمثل ذلك أثبت سابقا تعدد القوى و أيضا فعل الغاذيه الحركه الكيفيه باستخدام الهاضمه و وصلته ثم وصلته بالملصقه و تكوين الصور النوعيه الجوهرية فى جوهر البدن و فعل الناميه عرض ضعيف تدريجى هو الحركه الكميّه، س ره

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

شك و تبصره:

إن من الناس من ادعى أن الغاذيه نار و احتج عليه بأن الغاذيه تغذو و النار (١) تغذو فالغاذيه نار و هذا مع فساد صوره القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين فى الشكل الثانى بطل قولهم النار تغذو لأن النار لا تغذو بل تتولد و تتصعد بطبعها و إذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها فليست هناك نار واحده مغتذيه نعم فعل الغاذيه يشبه فعل النار فى النضج و الإحاله.

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

١- لأن النار تحيل الهواء و للمعارض أن يقول الغاذيه هواء لأنها تغذو و الهواء يغذو لأن الهواء يفسد النار و يحيلها إلى نفسه و إلا لوصلت إلى كره الأثير بل تراب لذلك، س ره

من أن النمو حركة متصله فى الكم و الحركه معناه خروج الشىء من القوه إلى الفعل - على سبيل التدرىج و معنى التدرىج هاهنا أن يكون للمتحرك فى كل آن فردا آخر من المقوله فليس فى حركه النمو مقدار ثابت و مقدار آخر وارد عليه سواء كان بالمداخله أو بغير المداخله

فصل (٦) فى سبب وقوف القوى كالناميه و الغاذيه فى ضروره الموت

اشاره

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

فألذى ذكره فى وقوف الناميه

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

و أما الذى قاله فى وقوف الغاذيه و حلول الأجل فوجوه

الأول أن القوه الغاذيه قوه جسمانيه

فلا- يكون أفعالها إلا متناهيه و هذا منقوض بالنفوس الفلكيه لأنها قوى جسمانيه سيما عند أصحاب المعلم الأول القائلين بأن نفوسها قوى منطبعه فى أجسامها مع أنها غير متناهيه الأفعال عندهم و الذى وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك أنها و إن كانت جسمانيه لكنها لما سنع عليها من نور العقل المفارق- تكون قويه على الأفعال الغير المتناهيه فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال إذا جوزت ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنيه و إن كانت متناهيه إلا أنها تقوى على أفعال غير متناه لما سنع عليها من أنوار العقل المفارق (١) فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركبا من

١- محصوله أن القوى الجسمانيه من حيث إنها جسمانيه لا- يمكن أن تكون مؤثرا تأثيرا غير متناه و أما من جهه اتصالها بالمعلومات و المجردات فيمكن فيها ذلك فإنها بذلك الاتصال تكون من القوى و الآلات لها لكن لما كانت لتلك القوى من جهه أخرى اتصال بالماده و الجسم فاستمرار إمداد العلميات فيها منوط باستمرار وجود القابل لكن القابل إذا كانت أجزاءها متضاده متداعيه إلى الانفكاك فلا يقبل الدوام و إلا لزم تعطيل تلك الأجزاء- عما تقتضيها طبائعها و قسرها إلى خلافه و ذلك

باطل على ما أدت إليه أنظار الحكماء، م ره

الطبائع المتضاده فقد علم من هذا الجواب أن التعويل على مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانيه غير صحيح فلننظر إلى حال التعويل على كون البدن مركبا من الأسطقسات و لنحقق ما في هذا الوجه.

فبقول الوجه الثاني

فبقول الوجه (١) الثاني

أن الشيخ ذكر في القانون أن الرطوبه الغريزيه بعد سن الوقوف لا بد و أن تأخذ في الانتقاص المتأدى إلى الانحلال بالكليه و ذلك لاستيلاء الحراره- على الرطوبه الغريزيه بالتحليل و متى انحلت الرطوبه فلا بد من انطفاء الحراره الغريزيه- فحينئذ يحصل الموت.

و إنما قلنا إن الرطوبه لا بد و أن يأخذ في الانتقاص لأمر ثلاثة- أحدها استيلاء الهواء المحيط بها و هى لحرارتها يفنى الرطوبه و ثانيها معاونه الحراره الغريزيه من داخل على ذلك و ثالثها معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه.

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

قلنا هب أن هذه القوه تورد في سن الكهوله مثل ما كانت تورد في سن الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهوله أكثر من المتحلل وقت الشباب و إذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذه في هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل أقل منه فلا جرم ينتهى إلى النقصان- و ذلك يؤدي إلى الفساد و البطلاين و الحاصل أنه كلما كان السن أكبر كان تأثير المجففات الثلاثه أكثر فكان الجفاف أكثر و كانت الحراره أقل فكان ضعف الغاذه أكثر- و استمرار ذلك مما يؤدي إلى الانقطاع فيعرض الموت.

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

١- أى لما كان التعويل على كون البدن مركبا من الأسطقسات بعينه هذا الوجه الثاني فلتتكلم عليه، س ره

المحلل صار أقوى فصار التحليل أكثر أو لأن الغاذيه صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل و الأول باطل لأن المحلل ليس إلا الأمور الثلاثة المذكوره و هى الحار الداخلى و الحار الخارجى و الحركات البدنيه و النفسانيه و هذه الأسباب الثلاثة كان وجودها فى زمان الشباب مثل وجودها فى زمان الكهوله و إذا لم يزد المحلل استحاله أن يزداد التحلل و الثانى أيضا باطل لأن الغاذيه لا تصير ضعيفه إلا لنقصان الحراره و لا ينتقص الحراره إلا لنقصان الرطوبه فإذا جعلنا (١) انتقاص الرطوبه بسبب ضعف الغاذيه لزم الدور و هو محال.

و ما قيل من أن المحلل و إن كان وقت الكهوله هى الأمور الثلاثة التى كانت موجوده فى زمان الشباب و لكن مدته تأثيرها فى زمان الكهوله أطول من مدته تأثيرها فى زمان الشباب و ذلك لأن الضعيف قد يكون أقوى أثرا من القوى إذا كان أطول مدته من الآخر و إذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها فى الكهل أدوم من تأثيرها فى الشباب- فالجفاف فيه أكثر منه فى الشباب.

فكلام لا حاصل له (٢) لأن دوام العمل كما هو حاصل فى سبب الجفاف كذلك

١- لا يخفى أن الكلام فى انتقاص الرطوبه الوارده و ما هو سبب ضعف الغاذيه- نقصان الرطوبه الغريزيه التى هى قابله الحراره الغريزيه فلا دور. فإن قيل انتقاص الوارده سبب انتقاص الغريزيه و انتقاصها سبب ضعف الغاذيه و سبب السبب سبب. قلنا ليس كذلك بل تنقص الغريزيه بسبب فاعلها فإن عله زوال الشىء أو نقصه عدم عله وجوده أو كماله أو ينقص بسبب آخر كاشتداد الحراره مثلا على أن كل شيئين لأحدهما تعلق بالآخر و لا سيما تعلق الحلول فزوال أحدهما أو ضعفه منشأ زوال الآخر أو ضعفه و لكن من جهتين لثلا- يدور كما أن زوال الماده منشأ زوال تشخص الصوره و زوال الصوره منشأ زوال وجود الماده و فى الضعف فى فاعليه الصوره الحافظه لتركيب الماده المحفوظه كما فيما نحن فيه ضعف الصوره منشأ ضعف انحفاظ الماده و ضعف انحفاظ الماده منشأ ضعف فاعليه الصوره و لكن درجه أخرى من الضعف غير الأول و هى منشأ ضعف آخر فى انحفاظ الماده و هكذا حتى يؤدى إلى الزوال و الانحلال، س ره

٢- فيه أن طول المدته فى إيراد الغاذيه الغذاء لا يجدى نفعا لأن القوه الطبيعيه فعلها على وتيره واحده و الأسباب الاتفاقيه لا انضمام لها فنختار أن المحلل صار أقوى- بانضمام سوء التدبير فى الغذاء و الهواء و غيرهما من الأسباب الستة الضروريه فإن الإنسان و إن كان مدبرا حكيما طبيبا مراقبا حسن التدبير باذلا جهده فيه مستفرغا وسعه له لا يحيط علما بالأسباب القدرية و لا يمكنه دفع سهام الحوادث عن نفسه. فإن قلت سوء التدبير كان أيضا فى سن الشباب و أيضا الغاذيه يتدارك بإيراد البدل- لانثلام الوارد من الحملات و سوء التدبيرات. قلنا هذه الأسباب القدرية كما يوهن النسبيه و القابل كذلك يوهن القوه و الفاعل- فتدارك الغاذيه لانثلامات النسبه لا يكافئها بل يزال فى التنقص لأجل ورود سوء التدبير- و غيره على نفسها أيضا فمثل الغاذيه كمثل من يقيم فسطاطا فى ريح عاصفه تأتيه من كل مكان- فكلما يحرف الريح ذلك الفسطاط و يشرفه على الانهدام يصلحه المقيم بإقامه أعمدته و أحكام أوتاده فتلك الريح كما تزلزل أركان الفسطاط كذلك توهن أطراف ذلك المقيم المصلح حتى تستأصله و تهدم بنيانه، س ره

حاصل فى السبب المورد للغذاء فكما أن دوام فاعل التجفيف يعطى زياده الجفاف- فكذلك دوام فاعل التغذية يعطى زياده الرطوبه الغذائيه المزيه للجفاف.

وقريب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أن فعل الحراره الغريزيه فى المنى- إذا وقع فى الرحم يشبه فعل حراره التنور فى الرغيف الذى يلتصق به فإن حرارته تفعل فى ظاهره حتى يحدث أولا شيئا كالقشر ثم يعمل فى الباطن من تلك القشره و تشويه حتى يحصل النضج و كذا الحراره التى فى المنى تجعل أولا قشرا ثم تقشو تلك الحراره بحسب مقدار بدن المولود و تنبسط فيه حسب انبساطه فى الطول و العرض و العمق فما كانت الرطوبه فى جوهره قليله استكملت صورته بفعل المصوره فى سته أشهر و ما كانت الرطوبه فى جوهره وافره غالبه تمت الصوره فى زمان أكثر حتى يبلغ زمان الحمل فى الكثره حسب زياده الرطوبه إلى ثلثمائه و أربعه أيام فالمولود يولد و الرطوبه غالبه عليه- و لذلك لا يقدر على الانتصاب و الانبعاث فى الحركات ثم لا يزال الحراره الغريزيه التى جعلها البارى مركزه فيه عامله فى تجفيف رطوبات الأعضاء رويدا رويدا فيصير فيه أولا- تهيؤ للعود فتجلس ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشى على حسب تقليل الرطوبات و من هذا الباب يتفاوت أوقات المشى فى الأطفال و هكذا تفعل الحراره (١) الغريزيه فى بدن الحيوان إلى أن تفنى رطوبته بالكليه فتتطفى ء الحراره

١- لما تقرر أن الأشياء مجبولة على طلب خيراتها و كمالاتها فلا محاله لا يعمل شىء من الأشياء لطبعه عملا يؤدي لإفئائه و بطلانه فعلى هذا لا يكون فعل الحراره الغريزيه من تجفيف الرطوبه شيئا فشيئا إلا استكمالا فإذا تكملت استغنت فانقطعت علاقه المصاحبه و المجاوره و المخالطه فافهم إن كنت أهلا و لا تكن من الغافلين، ن ره

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

الوجه الثالث

ما وجدناه فى كلام المحققين و هو أن السبب الموجب للموت فى جميع الحيوانات هو أن البديل الذى تورده الغاذيه و إن كان كافيا فى قيامه بدلا عن ما يتحلل - و فاضلا على الكفايه بحسب الكميّه لكن غير كاف بحسب الكيفيه.

و بيان ذلك أن الرطوبه الغريزيه و الأصلية إنما تخمرت و نضجت فى أوعيه الغذاء أولا ثم فى أوعيه المنى ثانيا ثم فى الأرحام ثالثا و التى توردها الغاذيه لم تتخمر و لم تنضج إلا فى الأولى دون الآخرين فلم يكمل امتزاجها و لم تصل إلى مرتبه المبدل عنها فلم تقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها أنقص من قوه الأولى - كمن أنقص زيت سراج و أورد بدله ماء فما دامت الكيفيه الأولى الأصلية غالبة فى الممتزج على الثانيه المكتسبه كانت الحراره الغريزيه آخذة فى زياده الاشتعال مورده على الممتزج أكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم إذا صارت مكسوره السوره بظهور الكيفيه الثانيه و قفت الحراره الغريزيه و ما قدرت على أن تورده أكثر مما يتحلل - و إذا غلبت الثانيه انحط الممتزج و ضعفت الحراره إلى أن لا تبقى أثر صالح للكيفيه الأولى فيقع الموت ضروره و ظهر من ذلك أن الرطوبه الغريزيه الأصلية من أول تكونها آخذة فى النقصان بحسب الكيفيه و ذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج - و يعلم منه أن الغاذيه لو كانت غير متناهيه و كانت دائمه الإيراد لبديل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البديل تقاوم المبدل من حيث الكيف - و إن قاومه من حيث الكم.

أقول هذا (١) الوجه أيضا ضعيف إقناعي لوجهه- الأول أنا لا نسلم أن مزاج المنى أقوى و أشرف من أمزجه المواد الحيوانيه التي تكونت بعده إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف لكانت الكمالات النفسانيه فائضه عليه في الابتداء فيكون ذا حياه و نطق و اللازم ظاهر البطلان.

الثاني أن (٢) ماده المنى غير موجوده في بدن الحيوان بالجزئيه حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المنى و بعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يقال إن مزاج المنى أقوى في الكيف و مزاج الوارد عليه أضعف.

الثالث أنا (٣) لا نسلم أن مبنى جوده النضج و التخمر و قوه المزاج أن يكون حصوله في تلك الأوعيه إذ رب مزاج اتفق و جوده في غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد

١- أقول نظره قدس سره إلى الوجه الذي ارتضاه بحسب الأسباب الإلهيه و أين هو من هذا و لكنه أيضا جيد بحسب الأسباب الطبيعیه لا غبار عليه و أما قوله لا نسلم أن مزاج المنى أقوى و أشرف إلخ فجوابه أن كون الرطوبه نضيجه مستحكمه شىء و كون مزاج المنى أشرف شىء آخر فإن هذه الرطوبه بمعنى البله جوهر و المزاج عرض فالمراد الرطوبه التي بها اتصال الأعضاء الأصلية و لا سيما القلب و إن كانت هي الرطوبه المنويه فيها لكن الكلام في رطوبه تلك الأعضاء و هي أحد الرطوبات الأربع التي يسمى عند الأطباء رطوبات ثوانى و لا خفاء في كونها أصلية غريزيه و أن العارضيه و الغريبه ليستا مثلهما و منع هذا مكابره غير مسموعه. ثم إن قوله إذ لو كان أعدل إلخ منقوض بأنه لا شك أن مزاج الشاب و اليافع أشرف و أعدل من مزاج الكهل و الشيخ مع أن الكمالات النفسانيه في الأخيرين أوفر و لا سيما النطق الباطنى و الكمالات لا يفيض على المنى ابتداء إذ ليس فيه أوعيه الأرواح الثلاثه من القلب و الدماغ و الكبد بل القوى و الكمالات تفيض الأرواح على أنه لو لا مزاج المنى و الأعضاء الأصلية و الرئيسه لم يفيض الكمالات رأسا، س ره

٢- هذا في غايه الضعف لأن الرطوبه المنويه و هي الرطوبه الثانيه التي بها اتصال الأعضاء لا تنفذ إلا بالموت حتى في دق المفتت و هل يمكن أن يقال في الجلد الرطب- بالأصالة المنقوع في الماء إنه ليس فيه رطوبه، س ره

٣- أقول من الذى حصره فيه و الكلام في كون الرطوبه الأصلية أقوى و أحكم من العارضه و ليس الكلام في المزاج فأين هذا من ذاك، س ره

بل بالتولد و مع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه أقوى من الذى يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوه الغاذيه من البديل أقوى و أحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه فلم يقم حجه على ضروره الموت.

فهذه هى وجوه ثلاثه ذكروها فى ضروره الموت مع ما يقدر لها و قد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثه فى كليات القانون بقوله ثم يجب أن يعلم أن الحراره بعد سن الوقوف يأخذ فى الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التى هى الرطوبه و معاونه الحراره الغريزيه من داخل و معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه الضروريه فى المعيشه- و عجز الطبيعه عن مقاومه ذلك دائما فإن جميع القوى الجسمانيه متناهيه كما برهن عليه فى العلم الطبيعى فلا يكون فعلها فى الإيراد دائما و لو كانت هذه القوه غير متناهيه و كانت دائمه الإيراد لبذل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لما كان البذل تقاوم المتحلل و لكان التحلل يفنى الرطوبه فكيف و الأمران متظاهران على تهيئه النقصان و التراجع و إذا كان كذلك فواجب ضروره أن تفنى الماده فتتلفى ع الحراره و خصوصا إذ يعين على إطفائها بسبب عوز الماده سبب آخر و هى الرطوبه الغريبه التى تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين أحدهما بالخبو و الغمر و الآخر لمضاده الكيفيه لأن تلك الكيفيه بلغميه بارده و هذا هو الموت الطبيعى انتهى فقوله ثم يجب أن يعلم إلى قوله و معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه الضروريه فى المعيشه إشاره إلى الوجه الثانى و قوله و عجز الطبيعه إلى قوله فلا يكون فعلها فى الإيراد دائما- إشاره إلى الوجه الأول و قوله و لو كانت هذه القوه إلى قوله و خصوصا إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشاره (١) إلى ثالث الوجوه الثلاثه.

الوجه الرابع

أنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهايه لكان القوم الذين سبقونا

١- أى إشاره خفيه أصل الإشاره من جهه أن اختلاط الرطوبه الغريبه بالرطوبه الغذائيه يوهن كفيتهها و يجعلها أبعد مناسبه و إنما قلنا خفيه لأن مفاد الوجه الثالث أن الكيموس و إن كان أجوده و أحمده لا تخلف بدلا عما يتحلل من الأعضاء الأصلية لبعده المناسبه فى الكيفيه لا باعتبار الاختلاط بالرطوبه الغريبه، س ره

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

الوجه الخامس

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

الوجه السادس

أنه لو لم يكن الموت و المعاد واجبين كان الأتقياء و الأخيار أشقى الناس لأنهم يكونون قد تركوا اللذات فى الدنيا من غير عوض و ذلك مما يدعوا إلى الفسق و ارتكاب اللذات و الإعراض عما سواها و هو لا محاله شر و فساد- و هذا الوجه أيضا كالوجهين السابقين من الأسباب الغائيه للموت و ليس شىء منها سبب فاعلى و لا سبب غائى بالذات و كلامنا فى السبب الذاتى الذى يصلح أن يكون وسطا فى البرهان و هو إما سبب فاعلى قريب كما فى العلم الطبيعى و إما سبب غائى أو فاعلى بعيد كما فى العلم الإلهى و الوجوه الثلاثة ليست من الأسباب الفاعليه الطبيعیه للموت و لا من الأسباب الغائيه الذاتيه بل العرضيه اللاحقه و العرضى اللاحق لا يصح كونه مبدأ للبرهان بل للخطابه و ما يشبهها و إنما قلنا تلك الأمور من توابع غايه الموت لا عينها لأن غايه الموت بالحقيقه وجود الشأه الباقيه و وصول النفوس إلى منازلها الذاتيه و درجاتها أو دركاتهما فى السعاده أو الشقاوه لا لأجل أن ماده الأرض تبقى- لتكوين الباقين بموت السابقين و لا لأن المظلوم يتتصف من الظالم و ينتقم منه و لا لأن

الصلحاء الأتقياء يصل إليهم عوض آلامهم و محنهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقه لغايه الموت فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلاله لضروره الموت و هو أن الموجودات الممكنه بحسب الاحتمال العقلي إما (١) مبدعه أو كائنه و بعبارة أخرى إما تامه أو ناقصه و المبدع لا محاله باق لبقاء سببه الفاعلي و الغائي و أما الكائن فكل كائن فاسد لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركه و الزمان و كل حركه لا بد من انقضائها و عند انقضاء السبب أو جزئه لا بد و أن ينعدم المعلول المسبب فلا محاله جميع ما هو كائن (٢) فاسد و لا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنه المتجدده- فلا محاله أنها فاسده تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامه باقيه لأنها لم توجد لأن تكون ماده أو وسيله لموجود آخر و لذلك انحصر نوعها في شخصها و أما الموجودات الناقصه فهي خلقت بالطبع لأن يتكون عنها موجود آخر فهي أسباب معده لموجودات أخرى- فلو فرض دوامها لم تكن ناقصه بل تامه و قد فرضت ناقصه هذا خلف و اعلم أن الموت طبيعي

١- لم يذكر المخترع مع أنه بصدد استيفاء الاحتمالات العقليه إذ المراد بالمبدع هنا معناه الأعم فالكائن هو المسبوق بالماده و المده جميعا و مقابله هو المبدع من باب رفع المركب و كذا التام و الناقص ليس المراد بهما معناهما المشهور أى ما ليس له حاله منتظره و مقابله بدليل أنه قال و أما الموجودات الناقصه إلخ إذ من الناقصات النفوس المستكفيه و غيرها و هي لم تخلق لأن يتكون منها موجود آخر بأن تكون ماده له إذ المواد خلقت لأن يتكون منها النفوس و ليست النفوس الفلكيه مفروضه الدوام بل محققه الدوام إنما المراد بالتام و الناقص كما أشار إليه ما يوجد لأن يكون ماده و وسيله لموجود آخر و مقابله و إلا فهو قدس سره ذكر في كتبه أن الموجود مطلقا إما تام و إما ناقص و التام إما فوق التمام أو غيره و الناقص إما مستكف و إما غير مستكف، س ر ه

٢- لم لا- يجوز أن تستبقى حياه البدن بعلمته التامه كائنه ما كانت بالحركه بعد الحركه- إلى غير النهايه كما تستبقى برهه من الزمان في مدى حياته بالحركه بعد الحركه- و الظاهر أن هذا الوجه و ما سيذكره بقوله ثم نقول إلخ جميعا وجه واحد لبيان ضروره الموت و المراد به السلوك من طريق الحركه الجوهرية إلى إثبات الغايه لكل مرتبه من مراتب الوجود المتحرك و بعبارة أخرى النبات و الحيوان و الإنسان حدود لهذه الحركه ينبغى للمتحرك أن ينتقل منها إلى ما فوقها و هو الموت الطبيعي للمتحرك و هذا الوجه لا بأس به غير أن قوله فيما سيأتي أن غايه النبات أن يكون غذاء للحيوان و غايه الحيوان أن يكون غذاء للإنسان ليس على ما ينبغى فإن النبات الذى غايته الحيوان هو النبات الذى فى صراط الحيوانيه و ماده لها دون النبات الذى له صورته تامه نباتيه مستقله- كشجره اللوز مثلا و كذا الحيوان الذى غايته الإنسانيه هو الحيوان فى صراط الإنسانيه- دون الحيوان ذى الصوره الحيوانيه المستقله كالفرس و البقر و من المستبعد جدا أن يعد صيروره النبات مثلا غذاء للحيوان موتا طبيعيا له و انقضاء رشدته و نموه و بطلان آثار الحياه فيه بحسب رسل طبعه موتا اختراميا له و كذا فى الحيوان فافهم، ط مد

لا لأجل (١) أن الأجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت أنها ممكنه الدوام على سبيل (٢) التبديل و الإمداد الفوقانى و لا لأجل أن القوه الغاذيه لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفيه أو الكميّه لما عرفت و هن هذه القواعد و أشباهها بل لأن القوى و النفوس دائمه التوجه و الانتقال من مرتبه فى الوجود إلى مرتبه أخرى و قد بين فى العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات و الأفعال الطبيعیه و قد برهن فى مباحث العلل على أن الغايه الحقيقيه التى يترتب على الفعل لا بد و أن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته و جوهره- فالغايه بالحقيقه هى راجعه إلى الفاعل و الغايه العرضيه هى التى من توابع الغايه الحقيقيه- من المنافع المترتبه عليها كحصول الولد للقوه الشهويه و حصول المواليد للقوى الفلكيه- و هذه غايات عرضيه و الغايه الحقيقيه إما لقوى النبات فصيرورتها غذاء للحيوان- و إما لقوى الحيوان فلحصول الأغذيه و غيرها للإنسان و إما لقوى الإنسان فغايه القوه المحركه البدنيه تحصيل ماده الغذاء و النماء للبدن و غايه القوه المدركه تحصيل ماده القوه العاقله أو القوه النفسانيه من المتخيلات و الموهومات و أوائل العقلیات فالنفس

١- كما أنه مطبوع للناطقه و إن لم يكن مطبوعا للوهم، س ره

٢- إشاره إلى تزييف جواب الشيخ سابقا أن هذه المركبات لا تقبل الإمداد لتضادها بأن يورد الغاذيه البديل و يصلح كل ما يفسد فلو كانت النفس دائمه التوجه إلى هذا العالم و استخدمت القوى لوردت البديل و لكنها ليست كذلك لأنها دائمه التوجه إلى الغايه و الغنى عن البدن و قواها بالفطره و بعكسه فى الطريقه الأنيقه- لو كانت القوى الجسمانيه غير متناهيه التأثير لرفضتها النفس الناطقه و لم تستعملها لوصولها إلى الغايه فلما كانت بالفطره متوجهه إلى الله قليله المبالاه بالبدن لا جرم فسد و انهدم، س

ره

الإنسانيه إذا خرجت من القوه إلى الفعل إما فى السعاده العقليه الملكيه أو فى الشقاوه (١) الشيطانيه أو السبعيه أو البهيميه انتقلت عن هذه النشأه إلى نشأه أخرى بالطبع و إذا ارتحلت عن البدن عرض الموت و هذا هو الأجل الطبيعى المشار إليه فى الكتاب الإلهى - كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ* و هو غير الآجال الاختراميه التى تحصل بعروض الأسباب الاتفاقيه و القواطع القسريه و بالجملة الموت طبيعى للبدن و معناه مفارقه النفوس إياه مفارقه فطريه و ترك استعمالها للبدن لخروجها من القوه إلى الفعل بحسب نشأه ثانيه- و صيرورتها إما سعيده فرحانه مسروره بذاتها كالملائكه و إما شقيه محترقه بنار الله الموقده التى تطلع على الأفئده كالشياطين و الأشرار و إما مغفوره بغفران الله سليمه الصدر عن الأغراض و الغشاوات و أما سائر النفوس (٢) الحيوانيه فهى محترقه بنيران الطبيعه ما دامت السماوات و الأرض إلا ما شاء الله فينجو من العذاب و يتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعه و أرحام النسوان كالحرث نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ و النطف فى الأرحام كالبذور فى المزارع و الولاده كالنبت و أيام الشباب كالنشوء و أيام الكهوله كالنضج و أيام الشيخوخه كاليبس و الجفاف و بعد هذه الحالات لا بد من الحصاد و هو الموت و زمان القبر و الصراط كالبيدر فكما أن البيادر يجمع فيها الغلات من كل جنس و تداس و تنقى و ترمى القشور و التبن و الورق من الثمر و الحب و يجعل بعضها علفا للدواب و حطباً للنيران و بعضها لبوبا صالحه فهكذا يجتمع فى الآخره الأمم كلهم من الأولين و الآخريين من كل دين قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ و ينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر و يميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله فى جهنم و ينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهن السوء و لا هم يحزنون و هذا كله مستفاد من قوله تعالى فى عده مواضع من كتابه الكريم

و من قول نبيه ع: الدنيا مزرعه الآخره

فهذا بيان حكمه

١- أى إنها كمال تكويني فى جانب مظهره القهر و إن كانت نقصا حسب التكليف- فالنفس تغنى فى جانب اللطف أو القهر عن استعمال البدن الطبيعى، س ره

٢- أى الإنسيه المتصفه بصفات الحيوانات الصامته ليس لها النار المعنويه بل هى محترقه إلخ، س ره

الموت بالبرهان و القرآن و هو رحمه من الله لأوليائه و تحفه للمؤمن فلأجل ذلك يتمنى أولياء الله الموت كما قال تعالى توبيخا لمن ظن أنه منهم بغير حق قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنَّ زَعْمَتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَوُّوا الْمَوْتَ إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ و حق للنفوس البشرية و غيرها تمنى الموت طبعاً فإنها كالصناعات و الأبدان و الأجساد كالدكاكين و الأعضاء و قواها كالألات و الأدوات و إنما يجتهد الصانع فى دكانه لأجل غرض فإذا تم غرضه و بلغ أمنيته ترك دكانه و رمى من يده أدواته و استراح من العمل و هكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد و خرجت كل فيما خلق من القوه إلى الفعل اشتغلت بذاتها و كان هذا الجسد وبالا عليها و مانعا من الخروج إلى منازلها و معادنها فإن لها معادن كمعادن الذهب و الفضة كما ورد فى الحديث فإذا ن الموت حكمه و رحمه من الله تعالى كما قال تعالى ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ و قال شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبينا و عليه السلام- وَ الَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي

فصل (٧) فى تحقيق الكلام فى القوه المصوره

و لنقدم ما قيل فيها

اشاره

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

قال أفضل المتأخرين و المصوره عندى باطله

لامتناع صدور هذه الأفاعيل عن قوه عديمه الشعور.

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

و قال بعض من سبق عليه أن هذه الأفاعيل و ما يجرى مجراها

و قال بعض من سبق (١) عليه أن هذه الأفاعيل و ما يجرى مجراها

مما ينسب إلى القوى النباتيه صادره عن الملائكه.

١- كأنه الغزالي و النزاع لفظى فإن مراد الحكماء بالقوى الملائكه المدبرون أمرا لا-الصابون صفا من الملائكه المقربين و المهيمين لأنهم أرفع شأننا من تدبير المواد. و لكن هذا إذا أريد بالقوى المبادئ المفارقة و المقارنه لا الزمانيه و بعبارة أخرى المتديلات بعرش الله تعالى إذ الزمانيات المتعلقة بالمواد مدبره فيها و محال التصرفات فاعلم ذلك، س ره

و سيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله و كيفية تأثيرها بإذن ربهم أن طبقاتهم العاليه أرفع قدرا من أن يفعلوا مثل هذه الأفاعيل الدنيه على سبيل المباشره بلا استخدام للسدنه و الأعوان و قد بين أن القوى المباشره للأفاعيل المتغيره لا محاله جسمانيه و التي تدرك المعقولات و الخيرات الحكيمه و المنافع الكليه هي المفارقة الذات عن الجسمانيات فالكلام عائد في القوى المباشره كيف تفعل هذه التصويرات و التشكيلات-

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

و لا مخصص كالأشاعره لتجويزهم ترجيح الفعل من الإراده بلا مرجح و قد علمت ما فيه.

و منهم من قال بالتوليد (١) كالمعتزله و هو أيضا خارج عن التوحيد في الأفعال.

و أصل (٢) الإشكال هاهنا هو أنه لا- يجوز أن يكون خلقه الأعضاء و شكلها- و مقدارها و وضعها و خشونتها و ملاستها و صلابتها و لينتها صادرة عن القوه المصوره- لأن المنى متشابه الأجزاء في الحقيقه فالقوه الموجوده فيه تكون ساريه في جميع أجزائه و القوه الواحده لا تفعل في الماده الواحده إلا فعلا واحدا متشابهها فيجب أن يكون الشكل الذي يفيد المصوره هو الكره فالمصوره الحيوانيه إن كانت قوه واحده- كان الحيوان كره واحده و إن كانت متعدده يفعل كل منها في بعض من ماده متشابهه الأبعاض كان الحيوان جملة كرات متعدده و قد تأكدت هذه الشبهه لما ذهب إليه المعلم الأول و شيعته إلى أن المنى متشابهه الأعضاء لانفصاله عن الأثنين فقط لا- عن جملة البدن و كون كل جزء محسوس منه مشاركا لكله في الاسم و الحد و ذهب بقراط

١- يعنى أنها من الأفعال التوليديه لله تعالى فإن كل فعل يتولد من فعل آخر عندهم و الحق أن الكل بحول الله و قوته لا استقلال لغيره لكن المعتزله لقولهم بعدم احتياج المعلول في البقاء إلى العله يقولون لو فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك لما ضر عدمه بذره فهو تعالى صيرها غنيه في ذواتها و أفعالها و الحكيم يقول إنها وسائط جوده بنحو الإعداد لا على سبيل التوليد و الإيجاد و الأشعري يسقط الوسائط رأسا و يبطل السببيه و المسببيه مطلقا، س ره

٢- يعنى أن إشكال كون المصوره عديمه الشعور مع كونها فاعله للأفعال المحكمه المتقنه لا صعوبه له عندنا إذ ليس الإحكام و الإتقان دليل العلم كما يشاهد في فعل الطبايع- على أنا أثبتنا العلم الحضورى للقوى كما مر فأصل الإشكال إلخ، س ره

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

أقول التعليل فى اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزاء المنى مما ليست فيه فائده فى دفع الإشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زياده محال آخر و هو كون المنى حيوانا (١) تام الأعضاء بالفعل و ذلك لأن اختلاف أجزاء المنى إن كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه أعنى الأعضاء و كان ذلك الاختلاف أيضا لاختلاف أجزاء المنى - كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان و هو يستلزم إما الدور (٢) أو

١- لا يلزم ذلك بل هو مادة للحيوان تحتاج إلى الصورة إلا أن يقال المحال كونه تام الأعضاء و هو يلزم حيث إن فيه من كل عضو شيئا لا الحيوانيه بالقوه اللازمه على كلا القولين ثم إن اسم الإشارة عائد إلى عود المحذور إن قلت المحذور المهروب منه كون الحيوان كره و اللازم هنا الدور و التسلسل و أيضا عود المحذور مبنى على تشابه الأجزاء و كون المنى حيوانا تام الأعضاء مبنى على تخالفها فى المحذورين تهافت. قلت الجواب أما عن الأول فبأن تخالف الأجزاء لما كان مستلزما للدور و التسلسل كان محالا فتحقق التشابه فعاد المحذور بالأخره و أما عن الثانى فبأن المنظور أن المحال الآخر لازم لهذا القول بلا واسطه شىء آخر و التشابه يناقضه و لكنه لازم بسبب الدور أو التسلسل من حيث لا يشعر القائل فلا تهافت، س ره

٢- هذا و إن كان كشبهه البيضة و الدجاجه فى الظاهر و يرد عليه أيضا أنه لم قلت لا بد من الاختلاف فى الفاعل و لم لا يكتفى بالاختلاف فى القابل كما هو طريقته قدس سره فى كثير من المواضع و طريقه القوم حيث قالوا اختلاف صور الأفراد بالمواد اختلاف المواد بالصور السابقه بمعنى أنها ما به الاستعداد و هكذا و التسلسل تعاقبى مجوز عندهم إلا أنه فى الحقيقه قوى متين لا غبار عليه لأن الاختلاف فى صور الأعضاء لما كان نوعيا لا يجوز استناده إلى القابل و جهاته و إن كان الاختلاف الشخصى فى أفراد ماهيه واحده مستندا إلى استعدادات المادة فلا يكفى ذلك فى الاختلاف النوعى بل لا بد من الاختلاف فى الفاعل أو الجهات للفاعل كما ذكروا فى استناد الكائنات إلى العقل الفعال على ما ذكره المصنف قده فى المبدأ و المعاد على طريقه الإشراقين اختلاف الأنواع بسبب الجهات الفاعليه و هى أرباب الأنواع التى هى جهات فاعليه رب الأرباب فإن موجودات العالم الأدنى عندهم - ظلال الموجودات فى العالم الأعلى و اختلاف ماهيات تلك الأرباب ذاتى بلا جعل تركيبى - بل و لا جعل بسيط إلا بالعرض كما أن عند العرفاء اختلاف الماهيات باعتبار اختلاف الأرباب - التى هى الأسماء الحسنى له تعالى و هى لا مجعوله بلا - مجعوليه المسمى و حينئذ فلما كانت تلك الصور عللا فاعليه يلزم جمعها فى الوجود فلا جرم يدور أو يتسلسل تسلسلا اجتماعيا لا تعاقبيا و فى قوله و اعلم إلخ إشاره إلى ذلك، س ره

التسلسل (١) و كلاهما محالان (٢).

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

إذ (٣) المادة فى كل شىء أمر مبهم لا قوام له إلا بالصورة القائمة بها- فاستناد صور الأعضاء و اختلافها فى الحيوان إلى النطفه فى المحالیه كاستناد صور العالم- و اختلافها إلى الهيولى الأولى المشتركة و ليست فيها إلا جهه قبول الأشياء و إمكانها لا جهه فعليتها و تخصيصها و وجوبها.

و ربما استدلل على كون المنى غير متشابه الأجزاء بما استدلل به بقراط و تابعوه- كما حكى الشيخ فى الفصل الثانى من مقاله الحادى عشر من الشفا بقوله الذى دعاهم إلى هذا الظن ثلاثه أمور

- ١- لما كان الكلام فى العله بالذات للاختلاف كان التسلسل اللازم تسلسلا اجتماعيا- لا تعاقبيا فافهم، ل ره
- ٢- و الوجه فى الاستحاله أن المفروض كون هذه الأمور المتوقف بعضها على بعض عللا فاعليه مترتبه لا عللا قابليه فإذا ذهبت إلى غير النهايه أدى ذلك إلى الدور أو التسلسل المحالين، ط مد
- ٣- لما كان أعضاء الحيوان أمورا مخالفة بالنوع فلا- يكفى اختلاف الجهات القابله- بل لا بد فيها من اختلاف فى الفاعل أو جهاته كما أن الأنواع المخالفة الواقعه فى العالم الكبير لا يكفى فى اختلافها اختلاف استعدادات المادة بل يكون مستنده إلى قوابل مختلفه هى أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونيه كما استقر عليه حكماء الفرس و ذهب إليه المصنف قده أو إلى جهات مختلفه فى العقل الفعال على ما ذهب المشاءون فتأمل فلا تغفل، ل ره

أحدها عموم (١) اللذه بجميع البدن و لو لا خروج المنى من الجميع لاختصت اللذه بالعضو الخارج منه المنى.

و ثانيها المشاكله الكليه فإنه لو لا أن كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهه بحسب عضو واحد.

و ثالثها مشاكله عضو الولد لعضو ناقص من والديه أو عضو ذى شامه أو زياده- قالوا و إذا ثبت أن المنى جسم مركب من أجسام مختلفه الطبائع فالذى هو نازل من اللحم يتكون لحما و النازل من العظم يتكون عظما فلا- يجب أن يكون الحيوان كالكره.

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

و الثانى أيضا ما قد أشرنا إليه من أن الماده ما به الشىء بالقوه و هى فى كل شىء أمر مجمل فى ذاته مبهم فى جوهره لا تحصل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجيه و الكلام ليس إلا فى سبب تخصيص الماده الحيوانيه باختلاف صور الأعضاء و كون المنى (٢) مختلف الأجزاء لا يدفع هذا الإشكال لأننا لو فرضنا المنى مركبا من أجزاء مختلفه- فننقل الكلام إلى سبب اختلاف تلك الأجزاء و أيضا إن كل مركب من أجزاء مختلفه غير متشابهه فلا بد أن يوجد فيه أجزاء بسيطه متشابهه و لا بد أن يكون فى كل منها- قوه بسيطه فى ماده بسيطه و هى لا تفعل إلا أمرا واحدا متشابهها فيجب أن يكون فعلها كره حتى يكون المتولد من منى كرات مضمومه بعضها إلى بعض و الوجه الثالث أنه قدح أرسطاطاليس فى صحه هذه الأدله و صحه هذا المذهب و هو كون المنى نازلا من جميع الأعضاء و بين ذلك بوجوه عشره مذكوره فى الشفا منقوله فى شرح كليات القانون.

١- أى اللذه اللمسيه و سبب هذه اللذه أن فى المنى أرواحا كثيره و حراره وافره فيدغدغ محاله و تحصل فيها احتكاك بحرارته الحاره فإذا خرج حصل دعه و خفه و راحه- و رفع ألم الاحتكاك، س ره

٢- إلى قوله تلك الأجزاء ليس فى بعض النسخ و هو الأصح، س ره

الأول أن المشاكله (١) قد تقع فى الظفر و ليس يخرج منها شىء - الثانى أن المولود قد يشبه جدا بعيدا و ليس يبقى له زرع و حكى أن واحده ولدت من حبشى بنتا بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء.

الثالث أن الزرع ليس يرسله الأعضاء المركبه (٢) من حيث هى آليه و يقع فيها مشاكله.

الرابع لو كان المنى بالصفه الموصوفه لكان حيوانا (٣) لأنه فيه من كل عضو جزء- و تلك الأجزاء إن كانت موضوعه وضعها الواجب فالمنى إنسان صغير و إن لم تكن مترتبه فما الذى رتبها.

الخامس أن المرأه إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون فى الرحم منيان (٤) هما إنسانان.

السادس ما المانع من أن تولد المرأه إذا أنزلت وحدها إذا كان فى منيها هذه الأعضاء مفصله.

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

١- و أيضا قد تقع فى الشعر و الجواب أنه إذا خرج من منبت الظفر شىء و فيه مرض الوضع مثلا سرى إلى الظفر و إذا خرج من منابت الشعر شىء و كانت حاره أسود الشعر- لكثرة دخانها الصابغ لماده الشعر فالمشاكله تتفق فى المنابت بالذات و فى الظفر و الشعر بالعرض، س ره

٢- أى ليس يرسله الهيئه التركيبيه و يتحقق المشاكله فيها سيما إذا لم يتحقق فى الآحاد مثل أن الوالد أشم الأنف و الولد أفتس الأنف إلا- أن لرأس أنف كليهما محاذاه بالفم و مثل أن الحاجب و العين منهما لا تتشاكلان لكن وقعت المشاكله فى تقارب هاتين و الجواب أنه لما خرج الرطوبه من جميع الأعضاء و كانت متجاوره لا جرم تحققت المشاكله فى هيئه التركيب و إن لم يتحقق فى الآحاد كان لمانع، س ره

٣- فيه منع كما مر إلا أن يراد أن فيه الأعضاء المتخالفه كالجنين الميت، س ره

٤- ممنوع و لعل أحدهما شرط التكون من الآخر و منه يخرج الجواب عن السادس، س ره

بسبب استحاله (١) المزاج و تغيره و ليس لأن العضو تاره خرج منه و فيه عضو الذكور- و تاره خرج و فيه عضو الإناث و إذا جاز أن يكون ذلك في الذكور و الأنوثة جاز أن يكون في سائر الأجزاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء.

الثامن أن كثيرا من الحيوانات يتولد من غير (٢) جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك كما قالوه.

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

العاشر الغصن من الشجر الذى لم يثمر بعد و يغرس فيثمر و كان يجب أن لا يثمر لأن الشجره التى اتخذ منها لم يثمر و الأجزاء المأخوذه منها يجب أن تكون غير مثمره- اللهم إلا أن يقال أجزاء الثمره مخلوطه بأجزاء الغصن على ما يقوله أصحاب الخليط- فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك و على هذا لا يحتاج أن يجىء البذر و المنى من كل جزء بل جزء شىء واحد من البدن يكفى في ذلك إذ فيه جميع الأجزاء- فثبت بهذه الوجوه أن المشابهه ليس سببها الفاعلى اختلاف صور الماده بل القوه المصوره بحسب استعداد الماده الحاصله من إعداد القوه المغيره.

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

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

-
- ١- و ظنى أن سبب ذكوره الولد أو أنوثته قاهريه أحد المنيين و مقهوريه الآخر- فإن قهر منى الرجل منى المرأه و غلب عليه و كيفه بكيفيته اتصف منى المرأه بصفه منى المرء، س ره
 - ٢- كالبغل و فى بعض النسخ يتولد عن جنسه أى لا عن نوعه، س ره

المنى (١) ليس فى ذاته جوهرا (٢) تام الجوهريه فى تحصله النوعى و فى صورته الطبيعىه- كسائر الجواهر المعدنيه و غيرها و لذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعه كسائر الرطوبات الفضليه فحكمه حكم ماده الأولى فى قصور تجوهرها عن التمام إلا بما ينضاف إليها من الصور فيصير بها شيئا نوعيا يتحد بها و ينقلب إليها.

و أما ما ذكره الخطيب الرازى فى المباحث قائلا أن المنى مختلف الأجزاء بحجه زعم أنها أقوى من الأدله المذكوره و هى أن المنى لا شك أنه الفضل الهضم الأخير و ذلك إنما يكون عند نضج الدم و صيرورته مستعدا استعدادا تاما لأن يصير جواهر الأعضاء و لذلك كان الضعف الذى يحصل عقيب استفراغ المنى أزيد من الضعف- الذى يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فإنه يورث الضعف فى جوهه الأعضاء الأصلية و إذا كان كذلك كان المنى مركبا من أجزاء كل واحد منها قريب (٣) الاستعداد من أن يصير عضوا مخصوصا و ذلك يقتضى أن لا يكون المنى متشابه المزاج- بل متشابه الامتراج انتهى.

أقول و هذه الحجج أيضا ضعيفه من وجوه

- ١- أى الزائد على ما ذهب إليه المعلم و أما البرهان فقد مر أن ماده فى كل شىء - مأخوذه على وجه الإبهام و القوه لا على وجه التحصل و الفعلية إذ كل فعلية فهى آبيه عن فعلية أخرى فافهم ذلك، م ره
- ٢- أى ليس له تماميه فى الصورة النوعيه المنويه فضلا عن تماميته فى الأجزاء العصبية- و الرباطيه و العظميه و غيرها كما قال تعالى وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا ثم إن هذا مبنى على ما هو ظاهر قولهم أن اختلاف الأعضاء نوعا باختلاف أجزاء المنى نوعا بلا حاجه إلى القوه المصوره و إلى القوه المولده سيما المفصله منها كما يدل عليه قول المصنف قدس سره آنفا- بل القوه المصوره بحسب استعداد ماده إلخ و قولهم فى الوجه الرابع من الاستدلال- و إن لم يكن مترتبه فما الذى رتبها و أما أن حمل كلامهم على أن اختلاف الأجزاء من قبيل اختلاف المواد مع الحاجه إلى القوى الفاعله فلا يرد، س ره
- ٣- قرب الاستعداد بالاختلاف النوعى لا يستلزم الاختلاف النوعى فإن قوه الشىء ليست بذلك الشىء كما أنه لا يوجد الشىء بالأولويه و ما لم ينسد جميع أنحاء عدم الشىء - و إن انسد كثير منها فهو معدوم بعد، س ره

أحدها أنك قد علمت أن ما يتغذى بالفعل ليس هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره و لا- التي وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذية بالقوه- بل لا يتغذى الحيوان بالحقيقه إلا من عند نفسه و لا يتقوى إلا بقوه باطنه و هذه المسماه (١) عند القوم بالأغذية و الأدوية هي أسباب معده لأن يفعل ماده البدن من مبدأ نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرناه في المعقول بالفعل و المعقول بالقوه و إن الذى سمي معقولا بالقوه لا يصير معقولا بالفعل أبدا بل يعد لأن تحصل للنفس حاله هي معقوله و عاقله بالفعل فكذا في الغذاء و النمو و ليس كون اللحم لحما و العظم عظما و الرباط رباطا إلا من جهه ما تقتضيه هيئات النفوس و أوصافها و أجزاءها المعنويه و مقوماتها النفسانيه فيظهر آثارها في الأجساد و الأبدان فينزل إلى عالم الأشباح الصوريه من عالم الأرواح المعنويه بإعداد هذه الحركات و الانفعالات و تحريكات مواد الأغذية و غيرها.

و ثانيها أنك هب أن المنى هو الحاصل من فضله الهضم الرابع فمن أين يلزم (٢) أن يكون فضله الشىء لا بد أن يكون مثله أو قريبا منه في الاستعداد فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان و ثالثها هب أن المنى عند كونه متصلا بواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها و الخروج منها إلى مواضع أخرى لا نسلم أنه قد بقى ما كان عليه فمن الحافظ (٣) عليه تلك الأجزاء على ترتيبها و وضعها و كفيتهما فإن كان

١- أقول لو سلم الإمام ذلك فالإعداد يكفيه لأنكم تسلمون أنه لا بد من مجاوره هذه الأغذية للأعضاء المختلفه و أن غاذه كل عضو مخالفه بالنوع لغاذه عضو آخر- فتختلف لا محاله فضل الأغذية بعد الهضم الرابع و هل ينشئ النفس الصور المحسوسه بالذات المتخالفه إذا لم يكن إعداد من الصور المحسوسه بالعرض المتخالفه، س ره

٢- بل يلزم أن يناسبه و يدانيه و إن لم يكن يكافئه و يساويه أليس نخاله طحين كل حبه تناسبه و دردى كل عصاره تقاربه و كفى ذلك في الاختلاف، س ره

٣- هذا حق في الترتيب و الوضع إن ادعى التشابه فيهما بذلك و أما إذا ادعى مجرد الاختلاف في الأجزاء فلا لأن المختلفات إذا انفصلت عن مواضعها و اجتمعت لا يرتفع اختلافها، س ره

الحافظ نفس الأبوين فالنفس الواحده كيف يدبر و يحفظ أزيد من بدن واحد تدبيرا و حفظا طبيعيا و لا يسرى فعل النفس فى غير بدن واحد و لو سرى فعل النفس فى نطفه لم يكن النطفه نطفه بل كان حيوانا ذا نفس و أما حصول الضعف عند إنزال المنى فى جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الأجزاء أصلا بل منشأ (١) الضعف أمر نفسانى من انفعال يطرأ على النفس بحصول اللذه البدنيه فيسرى ذلك الوهن و الانكسار فى سائر أجزاء البدن كما عند الخوف و الخشيه و كثير من الأمور النفسانيه المورثه اضطرابا فى البدن و وهنا فى قواه و أعضائه الأصليه و بالجمله المنى جوهر قابل الأعضاء- و قابل الشىء لا بد و أن يكون خاليا عن ذلك الشىء و ضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين و كلاهما محالان.

و أيضا المنى رطوبه سياله و الرطوبه السياله لا يمكن فيها اختلاف الهيئات و الصفات و الأوضاع على الوجه الذى يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيله لاختلاف الصور و الآثار و قد مر أن اختلاف الاستعداد و اللااستعداد من باب القوى و الإمكانيات و النسب التى لا وجود لها إلا على سبيل التبعيه دون الاستقلال.

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

و إثبات المصوره لأجساد النباتات و الحيوان أن المنسوب إلى ماده و استعدادها لم يجز أن يكون إلا أمورا جزئيه شخصيه من خصوصيات الأزمنه و الأمكنه و الأوضاع و أما الأمور الدائمه الوقوع و خصائص الأنواع فلا بد أن ينسب إلى أسباب فاعليه على الوجه الكلى- فإذا تقررته هذه الأمور فثبت أن اختلاف أشكال الأعضاء و خلقها و مقاديرها و أوضاعها- و كذلك كون كل عضو من الأعضاء على صورته خاصه ينتفع بها الإنسان و الحيوان من التشكيلات و التصويرات سيما ما فى أعضاء الرأس من العين و طبقاتها و الأنف و الفم و الأسنان و اللسان و الشفتين و غيرها و ما فى كل منها من المنافع التى بعضها

١- أقول لا ينحصر المنشأ فى الأمور النفسانيه بل الأمور الطبيعيه أيضا شىء لا يجوز الشك فى تأثيرها و هو قدس سره بهذا و أمثاله مما قد سبق قد طوى بساط الطبيعيات و الطبيات- و قوله الرطوبه السياله لا يمكن إلخ هذا فى غير الوضع محال ممنوع خ ل و السند وجود مركب القوى كاللبن و الخل، س ره

للضروره و بعضها للراحه و الفضيله و الزينه كأشفار العينين و سواد الحاجبين - و تقعر أخمص القدمين لا- يمكن أن تكون منسوبه إلى الماده المنويه لما علمت من الوجوه المذكوره و لا إلى قوه سفليه كالطبائع الجسمانيه لأن فعل الطبيعه لا يكون إلا على نمط واحد و نحو غرض واحد أو غرضين و لا يمكن فيها فنون الأغراض و صنوف الدواعى و القصود بل لا بد و أن ينسب إلى أمور نفسانيه منبعثه من أغراض علويه مؤديه إلى عالم عقلى و سر سبحانى بل نقول من رأس قولنا كليا إن السبب الفاعلى لبدن الحيوان إما أن يكون أمرا عديم العلم و الإدراك كالطبائع (١) و ما فى حكمها و أما أن يكون أمرا ذا علم و إدراك.

و الأول محال لشهاده كل فطره سليمه على أن فاعل هذا الترتيب العجيب و النظم المحكم يستحيل أن تكون قوه عديمه الشعور.

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

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

١- و من الأجزاء الماديه المنويه فما ذكر فى بيان المحاليه من قوله لشهاده كل فطره إلخ على سبيل الاختصار و إلا فقد مضى ما هو الأصل و العمده فى الإشكال، س ره

و مكائيلها و للهدايه ملك اسمه جبرئيل و للإضلال (١) دون الملائكه جوهر شيطاني اسمه عزازيل و لكل من هذه الملائكه أعوان و جنود من القوى المسخره لأوامر الله- و كذا في سائر أفعال الله سبحانه و لو كان هو المباشر لكل فعل دني لكان إيجاده للوسائط النازله بأمره إلى خلقه عبثا و هباء تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثا أو معطلا- و ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا.

و الثاني لا يخلو إما جوهر عقلي من العقول الصريحه و الملائكه الرفيعه أو جوهر نفساني.

و الأول أيضا محال بمثل ما مر من حيث إن فعلها لا يتغير و لا يتكثر كثيرا بالأعداد و الأزمنه فإن تلك الجواهر ليست مباينه الذوات عن ذات الحق الأول- و إنما هي أشعه شمسه و أضواء نوره يفنى ذواتهم في ذواته تندرج أنوارهم في نوره.

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

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

١- إن قيل فلم كان أركان العرش أربعة كما ورد في الأخبار قلت أما أولا فلأن عزازيل فعله في هذا العالم خاصه بخلاف أفعال الملائكه الأربعة فإنها موجوده في العوالم الباطنه في كل بحسبه إلى الحضرة الأحديه و نور الأنوار و أما ثانيا فلأن الشر مجعول بالعرض لا- بالذات و أما مظاهره و رقائقه الظاهره في بعض الأحيان للأنبياء و الأولياء فهي أقوى و أظهر من نفسه إذ في جانب النور و العقل و الرحمه و نظائرها- الظاهر أقوى من المظهر و في جانب الظلمه و الجهل و الغضب و أمثالها المظهر أقوى من الظاهر فتلطف، س ره

الإنسان حينئذ لنفسه نفعا و لا- ضرا و لا موتا و لا حياه و لا نشورا و فاعل هذه التشكيلات و التصويرات و الترتيبات لا بد أن يكون صانعا حكيمًا و مدبرا عليما فلم يبق من الشقوق و الاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان و مشكلها و مصورها و غاذيها و منميها و مولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس و قواها المطيعه لإرادته الله و حكمته و هذه النفس تتقلب فى أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره ففى بعض الأطوار شأنها تصوير المواد و الأجسام بصورها المناسبه لاستعدادها كما فى الأرحام و فى بعض النشآت شأنها- تصوير القوى الحساسه بصورها المناسبه لجوهر الحس من المحسوسات الحاكيه لعالم النور فى عالم الظلام و فى طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنه بصور الخيالات و الأوهام.

و فى نشأه أخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق و المعانى الإلهيه و العلوم الربانيه- و على ما ذكرناه (١) يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء فى كيفية تكون الجنين و هو أن الماده تستعد لأمر واحد هو النفس و لكن النفس (٢) لها آلات و لوازم و قوى متخالفه يتحد نحوها من الاتحاد فوجب أن يكون فى الماده استعدادات بالقوه (٣) مختلفه يتحد على ضرب من وجوه الوحده و هى كيفية (٤) المزاج كاتحاد أشياء فيها تركيب ثم كل قوه يجب أن يكون تركيب فيها هيئات هى لوازم لتلك القوى بها تصير فعاله فبسبب هذه الهيئات و الآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيره و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء و هذا كما أن

١- من أن المصوره مرتبه من مراتب النفس، س ره

٢- أى لكن لها وحده جمعيه و المراد بالآلات الأرواح البخاريه و الأعضاء- و باللوازم الهيئات النوريه التى فى النفس بنحو أعلى

فى مقام الكثره فى الوحده- و بالقوى شئونها التى لها فى مقام الوحده فى الكثره و هى ظلال تلك الهيئات النوريه، س ره

٣- أى كما أن المستعد لها بالفعل مختلف كذلك تلك الاستعدادات مختلفه بالقوه- فاختلاف كل منها من سنخه و لا يجوز

أن يقال كما سيشير إليه المصنف قده إن الاستعداد البعيد بالفعل فغيره بالقوه لأن الكلام مطلق، س ره

٤- أى ما به الاستعداد كيفية المزاج إلا- أن يبنى على مذهب من يرى أن المسمى بالإمكان الاستعدادى و هو بعينه الكيفيه

المزاجيه كما مر فى السفر الأول، س ره

باليهيات التي وجدت في الأول و العقول الفعالة أعنى المعقولات وجد ما بعدها و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على اللزوم فكذلك ينتقش في القوه الغاذيه مثلا- صورته تشكل الإنسان بشره المادة بوجود هذه القوه في المادة انتهى كلامه و المقصود منه إزاله الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها و هيئاتها و سبب ذلك أن جميع الموجودات التي بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحده على لوازم و هيئات و معانى كثيره بحسب مقامه و مرتبته في الوجود يحاكي السبب الأول في كونه واحدا و مع وحدته عين جميع الصفات الإلهيه و الأسماء الربانيه و قد علمت من قبل أن الباري كل (١) الأشياء بلا تكثر و هكذا كل ما هو أقرب إليه أشد وحده و أكثر جمعا للمعاني حتى أن كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبيه فالنفس الإنسانيه يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن و صور الأعضاء من القوى و الآلات فاختلف أشكال الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركه- و المحركه المنبثه (٢) آلاتها في سائر الأعضاء حسب انبثا الروح المنبعث من القلب

١- فإن المراد أنه مصداق واحد أحد يترتب عليه من الخيرات و الكمالات ما يترتب على كل المصاديق المتفرقه و الوجودات المتشتملة و آيته الإنسان الكامل الذي فيه شىء كالمملك و شىء كالفلك و شىء كالحيوان و شىء كالنبات و شىء كالطباع و الجمادات و غيرها مع أنه واحد و هذا هو الكثره في الوحده و لا تتوهم أن كون البسيط كل الأشياء هو كون الوحده في الكثره لأن هذا مقام الفعل و ذلك مقام الذات- و هذا هو العلم الفعلى و ذلك هو العلم العنائي الذاتى و هذا شىء وصل إليه الكثيرون- و ذلك شىء وصل إليه الأقلون بل لم يصل إليه باعتقاد المصنف قدس سره إلا أرسطاطاليس- و قال قدس سره في موضع آخر لم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك و إن لم يكن كذلك- لأن كالا- المقامين مما وصل إليهما العرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل في المجمل و شهود المجمل في المفصل، س ره

٢- في هذه العبارة مسامحه لأن المراد بالآلات إما الأعضاء المفرده كالشريان و العصب و الوريد و نحوها فليس انبثاها حسب انبثا الروح بل بالعكس إذ يقال انبثا المقبول على حسب انبثا القابل لا بالعكس إلا أن يجعل حسب بمعنى سبب أو طبق مع أن القوى المدركه سوى اللمس غير منبثه آلاتها لأن آلاتها في الرأس خاصه و أما القوى و هو خلاف الظاهر إذ أكثر استعمال الآله في الروح البخارى و الأعضاء و أما أن ذا الآله ما هو فأمره سهل و هو الأصل المحفوظ في القوى- و السنخ الباقي فيها و آليات المحركه مثل المحركه عضله و حددت بخمسائه عضل. ثم في قوله المنبعث من القلب في الأورده و الشرايين أيضا تسامح لأن الروح الذى هو آله القوى المدركه و المحركه هو الروح النفسانى الدماغى و هو فى الأعصاب لا فى الأورده و الشرايين و إنما فيهما الروح الحيوانى القلبى و الطبيعى الكبدى و الأرواح ثلاثه كما صرحوا به لكن لما كان الروح النفسانى أصله الروح الحيوانى و يصعد من القلب إلى الدماغ سامح فيه، س ره

فى الأورده و الشرايين و تلك القوى أيضا مع اختلافها و تشعبها يجتمع فى وجود النفس و تتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل و بالجملة القوى السافله تتفرع- و تتوزع عند انفصالها و فيضانها عن القوى العاليه ثم تفعل أفاعيلها المختلفه على حسب أغراض تلك القوى العاليه خدمه و طاعه إياها و إن لم يكن لها شعور بتلك الأغراض و الغايات كما أن القوه الجاذبه و الهاضمه و الدافعه تفعل فعلها لأغراض النفس فى تدبيرها للبدن و ليس للجاذبه و الهاضمه شعور بذلك الغرض بالاستقلال و لكن على حسب التبعية و الاتصال بالنفس و كذلك فى القوى الإدراكيه فإن قوه السمع و قوه البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس و إدراكهما عين إدراك النفس و للنفس (١) فى ذاتها سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لذلك (٢) يصدر عنها هذه الإدراكات فى النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهره فكل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما يفعل خدمه و طاعه للنفس على حسب الجبله فهكذا حكم القوه المصوره فى تصوير

١- الفقره السابقه فى مقام الوحده فى الكثره للنفس و هذه فى مقام الكثره فى الوحده لها فالنفس أيضا كل القوى بلا تكثر، س
ره

٢- لا يقال ما يدرك عند التعقل هو الصور الخياليه من المبصرات و المسموعات و غيرهما قد صارت قويه لا أن فى ذات النفس بصرا و سمعا و غيرهما لأننا نقول لا نعنى بالبصر إلا ما حضر عنده الضوء و اللون مثلا و غيرهما من المرئيات بهذه الشده التى فى هذا البصر و لا بالسمع إلا ما حضر عنده الصوت كما فى هذا السمع و كذا فى الباقي- فإن شئت سم ذلك خيالا فإن الخيال حينئذ كان فى ذاته تلك القوى و هو مرتبه من النفس كما لو سمي أحد هذه الحواس خيالا و المحسوسات متخيلات لم يكن مشاحه فى الاسم، س ره

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

و ليس لأحد أن يعترض بأن القوه المصوره قوه جسمانيه لا شعور لها بهذه الأغراض فكيف تفعل هذه الأفاعيل التى يترتب عليها تلك الأغراض و ما خلقت إلا لتلك الفوائد و الغايات.

لأن جوابه أن تلك القوه مما تستخدمها قوه أخرى فوقها هى النفس فإن رجع و قال إنا نعلم أن نفوسنا غير شاعره بتلك الأغراض و المنافع و المصالح.

قلنا نفسك ما دامت بالقوه و فى حد النقصان حكمها حكم تلك القوه المصوره- التى تفعل فعلها بالمباشرة خدمه و طاعه لقوه أخرى فوقها و لو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوه و النقصان إلى حد الفعلية و الكمال لشاهدت بنور البصيره أنها تستخدم سائر القوى التى هى من جنودها و خدمها لأجل أغراض و مصالح حكميه فيها صلاح شخصها أو نوعها إما بحسب نشأه الطبيعه أو نشأه أخرى فقول القائل المذكور إن الماده تستعد لأمر واحد هو النفس أراد بالماده المنى و بالاستعداد استعدادا بعيدا من شأنه أن يصير قريبا بانفعالات و استحالات كثيره يطرأ عليها شيئا بعد شىء ء فإن الفائض عليه من آثار النفس ليس إلا صوره حافظه لتركبه من الفساد و الضيعان لكن من شأن تلك الصوره أن تقوى و تتكامل و تشتد حتى تبلغ إلى مرتبه فوقها و هكذا الكلام فى تلك المرتبه من الصوره و قوله لكن النفس لها آلات و لوازم و قوى متخالفه تتحد نوعا من الاتحاد أراد به اختلاف درجات النفس و مقاماتها- فكل ما يعد من آلات النفس و قواها كان تلك الآله و القوه تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح أن تصير معده لفيضان صوره أخرى مستعمله إياها قاهره عليها من غير تمرد و عصيان فى جبلتها و هكذا إلى آخر مرتبه من مقامات النفس و هذا هو الدين الإلهى الفطرى الذى جبل عليه كل قوه أنها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها- لا يناقض مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه و يؤم قصده و يجرى فى طريقه.

و بهذا يندفع الإشكال بأن المصوره لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآله قبل حدوث مستعملها أعنى النفس و ذلك لأن تلك القوه قبل فيضان النفس لم تكن

موصوفه بأنها آله للنفس بل كانت بمنزله صورته أو كمال أول كسائر القوى الحيوانيه أو النباتيه التى تحدث قبل النفس الإنسانيه فإن الصورة الحيوانيه بل التى قبلها- أى الصورة النباتيه إذا حدثت فى ماده البدن لا شبهه فى أنها تفعل أفاعيلها لا على سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال و الرئاسة ثم إذا اشتد كماله و قويت ذاته و بلغت إلى مقام الناطقه متحدت معها استحالت ذاتها مقهوره مطيعه لأمر الله و فعلت ما كانت تفعل خدمه و طاعه لهذا الجوهر العالى و هو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد- لأن النفس الإنسانيه هى بعينها تدرك الكليات و الجزئيات و تحس و تحرك و تغزو و تنمو و تولد و تحفظ المزاج و بالجمله تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجماديه- و النفس النباتيه و النفس الحيوانيه فهى بوحدتها كل هذه الجواهر التى توجد فى الخارج كل منها نوعا مستقلا تماما فى هويته و ذاته و قوله فوجب أن يكون فى تلك الماده استعدادات مختلفه تتحد معها على ضرب من الوحده و هى كيفيه المزاج لم يرد به أن فى المنى استعداد فيضان جميع هذه القوى و الآلات النفسانيه و لوازمها ابتداء فى أول الكون حتى يرد (١) عليه أن استعداد النطفه لقبول النفس الناطقه و قواها لا يحصل إلا بعد صيرورتها بدنا إنسانيا و صيرورتها بدنا إنسانيا لا يحصل إلا بعد وجود هذه القوى- و الآلات و اللوازم و قد علمت (٢) مما ذكر مرارا أن الإمكانيات و الاستعدادات القريبه أبدا تابعه للصور و الكيفيات الموجوده بالفعل فما به الاستعداد و القوه شىء غير نفس الاستعداد و القوه و غير المستعد له و المقوى عليه لكن يجب أن يكون مناسبا إياه و واقعا فى طريقه كأجزاء الحركه كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق- فمراده أن (٣) المنى جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات و التقلبات أن يطرأ عليه

١- أى لو كانت صور الأعضاء كالعين بطبقاتها و رطوباتها معلوله لهيئات القوى- لزم الدور فى القوى الإنسانيه لأن استعداد قبول القوه الباصره بعد قبول صورته العين- و صورته تقاطع العصبين و هذه الصور بعد وجود هذه القوه إذ الفرض أن الصور ظلال الهيئه المعنويه للقوى، س ره

٢- لزوم الدور خاص بالقوى الإنسانيه و الحيوانيه و هذا عام لضروره ما به الاستعداد فى كل مستعد قريب، س ره

٣- حاصله أن للصوره درجات كما للقوه درجات فكل درجه سابقه من الصوره ما به الاستعداد لكون لاحقتها ظلالا لهيئه من القوه و أما الدرجه الأولى من الصوره- فمشروطه بسبق صورته و كيفيه مخالفتين لها، س ره

استعدادات متعاقبه ينتهي آخرها أن يصير بدنا إنسانيا فيه أعضاء مختلفه يرتبط كلها إلى عضو واحد هو القلب نسبه (١) إلى سائر الأعضاء كنسبه النفس إلى سائر القوى و هذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكثره متشعبه في القلب و الأعضاء كانت حين كانت بالقوه راجعه إلى استعداد واحد هو مبدأ سائر الاستعدادات على سبيل القبول كما أن جوهر النفس مبدأ سائر الصور و العمليات على سبيل الفعل و هو مزاج النطفه و ذلك لأن النطفه يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف و لم يكن فيه قوه جانب دون أخرى- و لا فعليه طرف غير طرف حتى يكون ماده عاربه من جميع القوى و الكيفيات لتصير قابله لصوره كماله يصدر عنها جميع الأطراف و الأضداد كالجذب و الدفع و الشهوه و الغضب و المحبه و النفره و الأفاعيل المختلفه التي بعضها من باب الطبع و بعضها من باب الحس و المحسوس و بعضها من باب العقل و المعقول و لو كان في ماده فعليه شىء من الطبائع و الصور لم يكن في قوتها قبول الكل و لهذا ترى النطفه الإنسانيه- من أضعف الأشياء جوهرية و قوله و كما أن بالهيئات التي وجدت في الأول و العقول الفعاله وجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه من أن كل قوه فعاله تشتمل بوحدتها التامه على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثره و التفصيل اشتمال (٢) البحر على قطرات الأمطار و اشتمال الجبل على الحصى و الأحجار و قوله و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوه الغاويه مثلا صورته تشكّل الإنسان بشركه الماده لم يرد به أن أشكال أعضاء الإنسان منتقشه بالفعل في تلك القوه حتى يرد عليه أن تلك القوه اتفقوا على أنها عديمه الشعور و الإدراك كيف و النفس التي هي أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال و الهيئات إلا بعد ممارسه التشريح- بل أراد به اشتمال تلك القوه على حيثيات و جهات متناسبه لتلك الأشكال و الصور

١- ليس مراده التخصيص بالقلب بل تمثيل برئيس الأعضاء لأنه كأصل شجره و الأعضاء المرءوسه فروعها، س ره

٢- بل كاشتمال العقل البسيط الإجمالي على العقول التفصيليه، س ره

لأنها كالواسطه و الخليفه فى فيضان تلك الأمور من المبادى و لا بد للواسطه أن ينوب مناب المبداء الأصل فى أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى و أشرف و اعلم أنا لم نذهب إلى أن الأول تعالى و لا العقول الفعاله محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا إلى أن كل عاقل بالفعل يتحد (١) بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء و بينا ذلك على وجه الإحكام و الإلتقان بما لم يبق فيه مجال ريب و شبهه فثبت من ذلك أن كل قوه عاليه توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى و أبسط و الحكماء مع اتفاقهم على أن مبدع الكل ذات واحده بسيطه غايه الوحده و البساطه و مع بساطته على هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان و الأعضاء الحيوانيه و إن شئت فارجع إلى ما ذكره فى باب عنايته تعالى بالأشياء و إلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس و إلى كتاب بقراط و أفلاطون و سائر كتب التشريح حتى تعلم أنهم متفقون على أن فاعل الأبدان و الأعضاء هو الله سبحانه و لا ينافى ذلك إثباتهم الوسائط العقلية و القوى النفسانيه و الآلات الطبيعیه على حسب جريان قضاء الله و قدره إذ ليس من دأب الحكيم مباشره الكنس و دفع الفضولات و مزاوله المزابل بل فعله الخاص هو الحكم و الأمر و الهدايه و القضاء و الإنزال و الإرسال دون الحركات و الانفعالات و من عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدر حق قدر عظمه الله كما قال تعالى وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ۗ الْآيَةَ.

زياده تنوير و تصوير:

و اعلم أن الصور الجزئيه الجسمانيه حقائق كليه موجوده فى عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالى وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ فَالْخَزَائِنُ هِيَ الْحَقَائِقُ الْكَلِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ- و لكل منها رقائق جزئيه موجوده بأسباب جزئيه قدره من ماده مخصوصه و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك فالحقائق الكليه موجوده عند الله بالأصالة و هذه

١- و ذلك الاتحاد هنا انطواء وجود الكل فى بسيط الحقيقه، س ره

الرقائق الحسية موجوده بحكم التبعيه و الاندراج فالحقائق (١) بكلياتها فى وجودها العلوى الإلهى لا- ينتقل و رقائقتها بحكم الاتصال و الإحاله و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل فى قوالب الأشباح و الأ-جرام كما مر من معنى نزول الملائكه على الخلق بأمر الله و الرقيقه (٢) هى الحقيقه بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشده و الضعف و الكمال و النقص أ لا ترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكليه بين يدى الله و حملة لأحد أركان عرش الله الأعظم و عظم منزلته و حضرته لا يبرح عن مقامه و لا يتزحزح و لكن رقائقه و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته و تصرفاته فيما تحته قائمه بأنفس الخلائق فلكل نفس (٣) منفوسه رقيقه من حقيقته الكليه هى المباشرة لقبض تلك النفس و العماله لأجلها على شاكله عمله من جذب الأغذيه و تجريد العلوم من محسوساتها و تجريد المحسوسات عن موادها الجزئيه و هو فى مقامه الأصيلى بين يدى الله تعالى لا- يشغله شأن عن شأن و كذلك الحقيقه الكليه الجبرئيليه من عالم أمر الله واقفه بين يدى الله و كل من كان فى ذلك فهو مضاف إليه تعالى إذ لا يتشرف بتشريف هذه الإضافه إلا من كان من أهل القدس و التجرد و حقيقه جبرئيل من هذا القبيل و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطه رقائقه الممثله المتصله بسائر من يتصل به باطنهم من نبى و رسول و حيا كفاها و صراحا أو وارث و ولى إلهاما و تعليما بأنواع التمثيلات و التعليمات كما قال الله تعالى وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا- أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا و قَالَ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى فَالشديد القوى إشارة

- ١- و هى أرباب الأنواع و هى لكونها موجودات تامه لا حاله منتظره لها و لا نقل و لا تحويل فيها لا تتجافى عن مقامها و لكن بحكم الإحاطه التى لها بالمراتب التى دونها كون تلك المراتب و الرقائق نازله متسفله نزول الحقائق و تسفلها و هذا معنى تنزل الملك المقرب فكلمه رقائقتها بوجه مقتحمه فكأنه قال الحقائق لا تنقل- و فى عين عدم نقلها تنزل بحكم الاتصال و الإحاطه و لكن للتنزيه و لشيئه التأدب- أسند التنزل إلى الرقائق و إلا- فلا تنزل بعد الرقائق الجزئيه الطبيعيه و يمكن على بعد أن يحمل الرقائق هنا على الرقائق المثاليه و حينئذ فالتنزل واضح، س ره
- ٢- و لكن بنحو الضعف كما أن الحقيقه هى الرقيقه بنحو الشده، س ره
- ٣- الصفه للتعميم كما فى قوله تعالى وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ، س ره

إلى جبرئيل و قواه إشاره إلى رقائقه الممثله للأنبيا كتمثله فى صوره دحيه الكلبى للنبي ص (١) و كذلك إسرائيل مع عظم وجوده عند الله و حمله العرش على كاهله- و نفخه فى الروح الكلى الفلكى الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق يتولى النفخ الروحى التفصيلى بكل روح بواسطه رقائقه المتصله بالأرواح الجزئيه و هو فى أفقه الأعلى بين يدى ربه لا يشغله شأن عن شأن لأن عامله الذى فيه نحو وجوده الكلى فوق عالم التغيرات الزمانيه و التجددات الماديه و كذلك الميكائيل ع قائم بين يدى ربه يتلقى منه ما صرف فيه من إنزال الغيث و إعطاء الأرزاق فى كل وقت و زمان لتنزيل تنوعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطه ما صرف فيه من قوى عماله من الآدميين و غيرهم فى تصوير أنواع الأرزاق البدنيه- فرقائقه موصله لذلك و حقيقته الكليه لم يبرح من مقامها و لم يتغير عن حالها و لا يشغله شأن عن شأن و هكذا قياس جميع القوى المدركه و المحركه فى أن لكل نوع منها مقامات متعدده متفاوتة فى العلو و الدنو و الشرف و الخسه بعضها عقلى صرف و بعضها مثالى و بعضها حسى (٢) و بعضها جسمانى صرف و أكثر الناس إنما وقعوا فى الأغلاط و الشبه العظيمه لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبه و مقام و نظرهم إلى الأشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم فى فعل المصوره فطائفه نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوه جسمانيه عديمه الشعور فأبطلوا حق الله و حق ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى و نظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر و طائفه أخرى نسبوا أفعال المصوره من التشكيل و التخليق المتغير الفاسد المتجدد و الهابط فى مهوى النزول إلى ذات الله فهؤلاء أبطلوا حق عباد الله و عزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى و أرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحق دون الخلق

-
- ١- و كما أن نفخ الأرواح فى المواد بفعله و فعل رقائقه كذلك إلباس الصور بالمواد- فخلع صوره الكيلوس مثلا من الماده بفعل رقيقه عزرائيل و لبسها صوره الكيموس بفعل رقيقه إسرائيل، س ره
 - ٢- أى بالذات و بعضها جسمانى أى حسى بالعرض و الأول مجرد فى الجمله دون الثانى ثم إنه على حد ما سبق من القوى من عد عزرائيل من الأركان ينبغى أن يذكره مع رقائقه و لكن أدرجه فى قوله و هكذا قياس جميع القوى إلخ، س ره

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

فصل (٨) فى الإشارة إلى تعديد القوى النفسانية و ما دونها على سبيل التصنيف

و معنى التصنيف هاهنا

أن هذه القوى لا- يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتيه كما فى الأنواع النباتيه و الحيوانيه بل امتيازها بعوارض إنسانيه من تقدم بعضها على بعض و استخدام بعضها قبل بعض و هذه القوى بمنزله أجزاء النفس الإنسانيه قبل أن صدرت و انبسطت عنها و انفصلت فى أجزاء البدن كل قوه فى موضع يليق بها- فتنقسم النفس أولا- إلى أجزاء ثلاثه هى نفوس ثلاثه فى مواضع أخرى نفس نباتيه موضعها الكبد و نفس حيوانيه موضعها القلب (١) و نفس إنسانيه سلطانها فى الدماغ- و هذه النفوس متعاقبه فى الحدوث و البقاء فالجزء النباتى يحدث أولا ثم الحيوانى ثم الإنسانى و الأولان ينعدمان بفساد المزاج و بطلان الاستعداد دون الجزء الإنسانى- فإنه يبقى فى النشأه الآخره إذ ليس حدوثه بواسطه الاستعداد و تعديل المزاج بل هو أمر ربانى و سر سبحانى و نسبته إلى الحق نسبه الضوء إلى المضىء بالذات- فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم فى مقامه.

و الغرض هاهنا الإشارة إلى تقسيم القوى و ترتيبها.

إشاره

١- بل قال الطبيعىون موضعها الدماغ لأن النفس الحيوانيه متشعبه إلى الحساسه و المحركه و كلتاهما فى الدماغ و النفس الإنسانيه لا- موضع لها كما أشار إليه بقوله سلطانها فى الدماغ نعم القوه الحيوانيه التى بها قبض القلب و الشراءين و بسطهما و تدبير الروح الذى فيهما فى القلب كما قالوا و سيجىء الكلام فى تلك القوه، س ره

فالإنسانيه مخدومه القوى

كلها (١) و هى تخدم العقول العاليه كالعقل الفعال و الذى قبله و الذى بعده و هو العقل المستفاد و الذى يليه و هو العقل بالفعل و يليه المسمى بالعقل بالملكه

و الحيوانيه تخدم الإنسانيه

و تستخدم الحيوانيه النباتيه و لها ثلاث قوى كما مر الغاذيه و المنميه و المولده.

و الحيوانيه أيضا لها قوتان قوه محرکه و قوه مدركه و المحركه إما باعته أو فاعله و المحركه الباعته هى التى تسمى بالشوقيه و لها شعبتان أحدهما شهوانيه- و الأخرى غضبيه تخدمها المحركه الفاعله و هى تستخدم الأوتار و الرباطات المتصله بالأعضاء المستخدمه للأعضاء ففى خدمه الشهوه يجذب الأوتار إلى جانب المبدإ و هو القلب- و فى خدمه الغضب ترخيها و يمددها إلى خلاف تلك الجبهه للدفع.

و أما المدركه الحيوانيه فتقسم بقسمين قسم يدرك من خارج و قسم يدرك من داخل و المدرك الداخلى أطف و أشرف من المدركات الخارجيه و هى بمنزله القشور و النخالات له و المدرك من داخل أيضا ينقسم إلى مدرك الصور و إلى مدرك المعانى- فمنها الحس المشترك ثم الخيال و المصوره ثم المتصرفه فى الطرفين المسمى بالمتخيله- بالقياس إلى الحيوانيه و المتفكره بالقياس إلى الإنسانيه ثم الوهميه ثم الحافظه- ثم الذاكره و المسترجعه.

و أما النفس الإنسانيه

فتنقسم إلى عامله و عالمه فالعامله هى التى بها تدبير البدن و كمالها فى أن يتسلط على سائر القوى الحيوانيه و لا يكون فيها هيئه إذ غاية انقهاريه لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوه النظرية و أما العالمه فهى القوه النظرية و هى التى بسببها صارت العلاقه بين النفس و بين المفارقات لتنفعل عنها- و تستفيد منها العلوم و الحقائق فالعامله يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن و العالمه يجب أن تكون دائم التأثر عن المفارق دائم المراجعة إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها ملكه الاتصال بالمبدإ الفعال فصارت نسبه اتصالها إلى المبدإ الفعال و الصوره

١- الضمير راجع إلى القوى لا إلى الإنسانيه كما لا يخفى اللهم إلا أن يراد بالإنسانيه هاهنا العقل العملى فإنه يخدم النظرى، س

المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوه المطلقة فكانت هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الأوليات ثم بالفعل لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب و إذا كانت صائره إياها متصله بها مطالعه تلك الصوره فى ذاتها أو ذات مبدإها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا و عنده يتم الجنس الحيوانى بحسب كماله الإنسانى البالغ- إلى كل كمال و مرتبه و هو رأس سائر القوى و مخدومها ثم العقل بالفعل و يخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة و العقل الهيولانى ثم العقل العملى يخدم جميع هذه العقول فإن النظرى يحدث بعده و به يستعمل و يستكمل و العقل العملى يخدمه الوهم و الوهم يخدمه الذاكره و جميع ما بعد الوهم مرتبه و ما قبله زمانا من التى يلى البدن يخدم القوه الحافظه و المتخيله

ثم المتخيله تخدمها قوتان

محركه و مدركه فالقوه الشوقيه يخدمها بالائتمار لها و القوه الخياليه يخدمها بعرضها الصور المخزونه فى المصوره المهيأه لقبول التفصيل و التركيب و الحس المشترك يخدم جميع هذه القوى- بقبوله ما يورده الجواسيس من جانب و عرضه إياها على المتصرفه ليركبها و يفصلها و على الواهمه لينظر فيها و يدرك معانيها ثم الحس المشترك تخدم الحواس بتأديه ما حضر فى كل منها و القوه الشوقيه يخدمها قوتان الشهويه و الغضبيه و الشهوه و الغضب يستخدمان القوه المحركه فى العضل و هى آخر درجات القوى الحيوانيه بمعنى أنها مختصه بالحيوان

ثم النباتيه تخدم الحيوانيه

و أولها المولده ثم الغاذيه و المنميه تخدمان المولده و الغاذيه تخدمهما جميعا ثم القوى الطبيعيه أعنى الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدافعه تخدم القوى النباتيه لكن الهاضمه يخدمها الماسكه من جهه و الجاذبه من جهه و الدافعه من جهه و الدافعه منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الأربيع يخدم جميع القوى المذكوره من قبل لكن الحراره يخدمهما البروده فإنها إما أن تعد للحراره ماده- أو يحفظ ما أفاده الحراره من التحليل و يخدمها جميعا الرطوبه و اليبوسه و هما آخر درجات القوى و بعدها الماده القابله للكل و هى القوه الانفعاليه الجسمانيه التى تقوم بالصوره الجرميه المقداريه أولا- ثم غيرها إلى الغايه القصوى فى الاستكمال كمرتبه العقل الفعال فيبتدىء الوجود من أنزل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود

متدرجا في الصعود إلى غايه ما هبط منها فالوجود كدائره تدور على نفسها فينعطف آخره على أوله كما قال تعالى كما بدأكم تَعُدُّونَ و قال هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَإِذَا شَرَعٌ فِي الصُّعُودِ و أخذ في الارتقاء يتحد بكل صورته يتلبس بها فهذه القوى كلما ارتفعت- يتحد بدنا واحدا له ذات واحده و هويه نفسانيه و هكذا حتى يصير إنسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى فيه جميع (١) الأشياء كأجزاء ذاته و ينكشف لك هذا المعنى زياده انكشاف إذا نظرت إلى ذاتك مجردة عن الأغيار فتراها عاقلا مدركا للكليات و الجزئيات- متوهما حساسا سميعا بصيرا ذا شهوه و غضب و محبه و فرح و إرادته و غير ذلك من الصفات التي لا تعد و لا تحصى و قد عرفت أن الصوره قد تكون بسيطه و قد تكون مركبه و أن الماده قد تكون بسيطه و قد تكون مركبه لكن في المركب الموجود لا بد أن يتحد ضربا من الاتحاد إذ ما لا وحده له لا وجود له فالكثيره معلوله للوحده لأنها مبدأ الكثيره- و أصلها و مرجعها و غايتها فبالوحده الإلهيه قامت السماوات و الأرضون و بالوحده النفسانيه قامت البنيه الحيوانيه و نحن إنما توصلنا إلى معرفه النفس و قوتها بالفعل- كما توصلنا إلى إثبات صور العناصر في الهولي و الأخلاط في البدن بأنا رأينا كيفيات و كميات في هولي فعلمنا أن صورها غيرها و رأينا آثارا مختلفه في البدن فأثبتنا أخلاطا- فكذلك رأينا أفعالا نفسانيه في بعض الأجساد فأثبتنا من جهتها أن لها مبادئ أخرى غير الأجسام و عوارضها ثم توصلنا بواسطه تلك المبادئ و ارتباط بعضها إلى بعض و احتياج بعضها لبعض إلى أن لتلك المبادئ مبدأ جامعا هو بالحقيقه فاعل تلك الأفعال

١- إن كانت هذه الرؤيه باعتبار الكثيره في الوحده فقد علمت أنها بنحو البساطه- فهو الكل بلا تكثر فهي كأجزاء ذاته و لا جزء بالحقيقه و إن كانت باعتبار الوحده في الكثيره- فكذلك أيضا لأنها وجودات لأصالة الوجود و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك- و لأن الكل كمراء لذاته البسيطه التي كانت هي الكل بلا تكثر و إذا كان العاكس واحدا بسيطا كانت العكوس كثيره باعتبار القوابل واحده باعتبار الأصل لأنه رباطها و جامع شتاتها فوحده حينئذ ظل الوحده الحقه الحقيقه لنور النور- ١٣٢ و لنعم ما قال- "چو آدم را فرستاديم بيرون جمال خویش بر صحرا نهاديم ، س ره

و الآثار و هو أصل حقيقتها و صوره صورها و نفس جميعها و هويه كلها ثم لاح لنا بواسطه أنها تدرك المعقولات و تحضر ذاتها و تدرك هويتها أنها جوهر (١) قدسى لا- تقبل الموت و الفساد فهي باقيه عند الله محشوره مع الملائكه و النبيين ع إذا استحكمت علاقتها معهم و حسن أولئك رفيقا

فصل (٩) في أن لكل بدن نفسا واحده و أن القوى التي أحصيناها تنشأ منها بل هي تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

و اعلم أن جماعه من القاصرين لما رأوا في الإنسان آثار مباد طبيعيه كالحراره و البروده و الجذب و الدفع و الإحاله و النضج و غير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر- و رأوا آثارا أخرى نباتيه كالتغذيه و التنميه و التوليد مما يصدر من نفوس النباتات- و رأوا آثارا كالحس و التخيل و الشهوه و الغضب مما يصدر أمثالها من النفوس الحيوانيه- ثم رأوا فيه أفعالا- و إدراكات نطقيه و حركات فكريه فظنوا أن الإنسان مركب من صوره طبيعيه و نفوس ثلاثه أخرى نباتيه و حيوانيه و إنسانيه و من ارتقى من هذه الطائفه و ارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعا يسيرا رأى أن الإنسان هو النفس العاقله و سائر المقامات أمور عارضه لها من مبدإ حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن و قواه بالنسبه إليها- كآلات ذوى الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها و نحو وجودها بل في تتميم أفعالها- و ليس الأمر كما زعموه.

بل الحق أن الإنسان له هويه واحده ذات نشأه و مقامات و بيتدى ء وجوده أولا من أدنى المنازل و يرتفع قليلا إلى درجه العقل و المعقول كما أشار سبحانه

١- أما معرفه جوهريتها من ذلك فلأن المدرك لا بد و أن يكون وجوده لنفسه و العرض ليس كذلك إذ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه و أما التقديس و التجرد فلأنه لو كانت ماديه لكان وجودها للماده فلم تكن مدركه أيضا و قس عليه عدم قبول الفساد، س ره

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً (١) إلى قوله إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا و لو لم يكن للنفس (٢) مع البدن رابطة اتحاديه لا كرابطة إضافية شوقيه كما زعم أنها كمن يعشق مجاورا لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلما للنفس ألما حسيا كالآلام عقليه أو وهميه فالنفس الإنسانيه لكونها جوهرًا قدسيا- من سنخ الملكوت فلها وحده جمعيه هي ظل الوحده الإلهيه و هي بذاتها قوه عاقله إذا

١- أى الإنسان فى السلسله الصعوديه حين من الدهر أى مقام هو مرتبه الهيولييه- لم يكن شيئاً مذكورا أى شيئاً بالفعل و إن كان شيئاً له قوه الفعليات و الصوريات- و لذا كان من حالات وقعت على الإنسان و جعل الحق سبحانه الإنسان أصلاً محفوظاً- حيث قرن فى هذه الآيه بين الإنسانيه و عدم الشئيه المذكوره و هذا ما يناسب الاستشهاد لهذا المقام و لعل المراد الكينونه السابقه فى العلم الواجبى لعينه الثابت و هو الإنسان اللاهوتى فى بدو السلسله النزولييه إنما لم يكن شيئاً مذكورا إذ لا وجود له بالذات- و إنما الوجود للحق سبحانه و لعلمه إذ الأعيان الثابته حيث وجدت بالعرض فيما لا يزال بوجودات متشبهه متكرره ما شمت رائحه الوجود فكيف إذ ظهرت كلها فى نشأه العلم- بوجود جمعى واحد بسيط لاهوتى إذ لم يكن هناك من الإمكان و أحكامه اسم و لا- رسم- فلم يكن شيئاً مذكورا بالذکر الوجودى و إن كان مذكورا بالذکر الثبوتى كما أشار إليه مولانا الرضاع فى معنى المشيه أنها الذر الأول و الأوليه بالإضافة إلى الأكوان الأخر للماهيات فى الذرات الثلاث الأخر و تلك الأكوان إذ كان آخر ثوانى- و ثوالث و روابع، س ره

٢- المصنف ره كما ترى يفرع المسأله على وجود الرابطة بين مرتبه الطبيعه البدنيه و بين مرتبه النفس الإنسانيه مثلا- فيندرج تحت ما استفدناه فى مباحث الوجود الرابطة إن تحقق الربط الوجودى بين أمرين يقضى بنحو من الاتحاد الوجودى بينهما- و إذا كان أحدهما موجودا للآخر كان من مراتب وجود ذلك الآخر فإن كان عرضا كالسواد مثلا من الجسم كان قائما بموضوعه غير خارج عن وجوده و إن كانا جوهرين كالماده و الصوره أو النفس كان كل من مراتب وجود الآخر العالیه أو السافله و كان الأقوى وجودا تمام وجود الأضعف فالنفس الإنسانيه مثلا هي الصوره الكمالیه الوحيدیه فى البدن و ما سواها من المبادئ البدنيه من شئونها و شعب وجودها و لا يستلزم ذلك بطلان الصور التى دونها كالصور العنصریه مثلا بناء على أن الفعلیه تدفع الفعلیه فإن ذلك إنما يجرى فى الفعليتين العرضيتين و أما الطوليتان فلا و هو ظاهر، ط مد

رجعت إلى موطنها الأصلي و هي متضمنه أيضا لقوه حيوانيه على مراتبها من حد التخيل إلى حد الإحساس اللمى و هو آخر مرتبه الحيوانيه فى السفاله و هي أيضا ذات قوه نباتيه على مراتبها التى أدناها الغاذيه و أعلاها المولده و هي أيضا ذات قوه محرکه طبيعيه قائمه بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس من أن النفس ذات أجزاء ثلاثه نباتيه و حيوانيه و نطقيه لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطه الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها و تماميه وجودها و جامعيه ذاتها لهذه الحدود الصوريه و هذه القوى على كثرتها و تفنن أفاعيلها معانيها موجوده كلها بوجود واحد فى النفس و لكن على وجه بسيط لطيف يلى بلطافه النفس كما أن معانى الأنواع الجسمانيه توجد فى العقل متحد صائره إياها بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسيه إلى حد المعقوليه فكما يوجد فى العقل جميع الأنواع الطبيعيه على وجه أرفع و أعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه- وجودا نفسانيا أعلى و أرفع من وجوداتها فى مواضعها الأخرى و بالجمله النفس الآدميه تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعيه و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجه الطباع و الحواس فيصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس و عند الشم و الذوق عين الشام و الذائق و هذه أدنى الحواس و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوه مصوره و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادسه فيتحده (١). بكل عقل و معقول و أكثر المتأخرين من الفلاسفه كالشيخ و أتباعه لما لم يحكموا أساس

١- و مما ينور هذا المطلب أعنى اتحاد عاقل بالمعقول ما ظهر لى و هو أن الموجود فى الخارج و الموجود فى الذهن توأمان يرتضعان من ثدى واحد فكما أن معنى الموجود فى العين ليس أن العين شىء و زيد الموجود فيه شىء آخر كالظرف و المظروف بل معناه أن وجوده نفس العينيه و أنه مرتبه من مراتب العين فكذلك ليس معنى الموجود فى الذهن أن الذهن أعنى النفس الناطقه شىء و ذلك الموجود فيها شىء آخر بل المراد أنه مرتبه من مراتب النفس و شأن من شئونها و ليس هذا من باب التمثيل بل من باب دخول أمرين تحت كلى واحد بل الموجود الذهنى موجود خارجى و ذهنيته بالإضافة ثم إنه بناء على أن التركيب بين ماده و الصوره اتحادى فأمر اتحاد العاقل و المعقول واضح و قد حققه إسكندر الأفروديسى على ما نقل عنه فى مفاتيح الغيب، س ره

علم النفس لذهولهم عن مسأله الوجود و كماله و نقصه و مباديه و غاياته أنكروا هذا المعنى و زعموا أن الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزيه و لكان العقل الفعال منقسما (١) حسب تعدد النفوس العاقله و لكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأخرى من النفوس و قد مر البرهان (٢) النورى الكاشف لحجب هذه المضايق و الشكوك بحمد الله عند كلامنا فى اتحاد العاقل بالمعقول

فصل (١٠) فى أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقه فى الحدوث على بعض كما مر

فالنفس الآدميه ما دام كون الجنين فى الرحم درجتها درجه النفوس النباتيه على مراتبها و هى إنما تحصل بعد تخطى الطبيعه درجات القوى الجماديه فالجنين الإنسانى نبات بالفعل حيوان بالقوه لا بالفعل إذ لا حس له و لا حركه و كونه حيوانا بالقوه فصله المميز عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعا مابيننا للأنواع النباتيه و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه فى درجه النفوس الحيوانيه إلى أوان البلوغ الصورى- و الشخص حينئذ حيوان بشرى بالفعل إنسان نفسانى بالقوه ثم يصير نفسه مدركه للأشياء بالفكر و الرويه مستعمله للعقل العملى و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوى و الرشد الباطنى باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنه و ذلك فى حدود الأربعين غالبا

-
- ١- أى إن اتحدنا بكل العقل الفعال فيعلم كل أحد ما يعلمه الآخر و إن اتحدنا ببعضه لكان متجزيا و الجواب أن للعقل وجودا فى نفسه و وجودا لنا و نحن نتحد مع وجوده لنا لا مع وجوده فى نفسه، س ره
 - ٢- أما ما أوردوه على مسأله اتحاد العاقل و المعقول فقد تبين فى السفر الأول من الكتاب اندفاعها و أما ما أقامه المصنف ره من الحجه على المسأله فقد تقدم أنه غير تام و تقدم أيضا أن المتعين بناء المسأله على اتحاد القوه و الفعل وجودا لمكان الربط بينهما فإن كانت الصوره المعقوله أضعف وجودا من العاقل كانت من مراتب وجود العاقل كالعرض من موضوعه و إن كانت أقوى كان الأمر بالعكس كالمعلول بالنسبه إلى علتها و المادة خاصه المادة الثانيه بالنسبه إلى صورتها، ط مد

فهو فى هذه المرتبه إنسان نفسانى بالفعل و إنسان ملكى أو شيطانى بالقوه يحشر فى القيامه إما مع حزب الملائكه و إما مع حزب الشياطين و جنودهم فإن ساعده التوفيق و سلك مسلك الحق و صراط التوحيد و كمل عقله بالعلم و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام يصير ملكا بالفعل من ملائكه الله الذين هم فى صفه العالمين المقربين و إن ضل عن سواء السبيل و سلك مسلك الضلال و الجهال يصير من جملة الشياطين أو يحشر فى زمرة البهائم و الحشرات

فصل (١١) فى طور آخر من تعديد القوى الإنسانيه على منهج أهل البصيره

إشاره

قال بعض أهل العرفان إشاره إلى معنى قوله تعالى وَ مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ إِنْ لَمْ يَكُنْ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْقُلُوبِ وَ الْأَرْوَاحِ وَ غَيْرِهِمَا مِنْ الْعَوَالِمِ جُنُودًا مُّجَنَّدَةً لَا يَعْرِفُ حَقِيقَتَهَا وَ تَفْصِيلَ عَدَدِهَا إِلَّا هُوَ وَ نَحْنُ الْآنَ نَشِيرُ إِلَى بَعْضِ جُنُودِ الْقَلْبِ يَعْنِي النَّفْسَ النَّاطِقَةَ وَ هُوَ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِغَرَضِنَا وَ لَهُ جِنْدَانِ جِنْدٌ يَرَى بِالْبَصَارِ وَ هِيَ الْأَعْضَاءُ وَ الْجَوَارِحُ - وَ جِنْدٌ لَا يَرَى إِلَّا بِالْبَصَائِرِ وَ هِيَ الْقَوَى وَ الْحَوَاسِ وَ جَمِيعُهَا خَادِمَةٌ لِلْقَلْبِ وَ مَسْخَرَةٌ لَهُ - وَ هُوَ الْمَتَصَرِّفُ فِيهَا وَ قَدْ خَلَقْتَ مَجْبُولَةً عَلَى طَاعَةِ الْقَلْبِ لَا يَسْتَطِيعُ لَهُ خِلَافًا وَ لَا عَلَيْهِ تَمَرْدًا - فَإِذَا أَمَرَ الْعَيْنَ لِلانْفِتَاحِ انْفَتَحَتْ وَ إِذَا أَمَرَ الرَّجْلَ لِلحَرَكَةِ تَحَرَّكَتْ وَ إِذَا أَمَرَ اللِّسَانَ بِالكَلَامِ وَ جَزَمَ الْحَكْمَ بِهِ تَكَلَّمَ وَ كَذَبًا سَائِرَ الْأَعْضَاءِ وَ تَسَخَّرَ الْأَعْضَاءُ وَ الْحَوَاسِ لِلْقَلْبِ يَشْبَهُ مِنْ وَجْهِ تَسَخَّرَ الْمَلَائِكَةُ لِلَّهِ تَعَالَى فَإِنَّهُمْ جَبَلُوا عَلَى الطَّاعَةِ لَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُ خِلَافًا وَ لَا - يَعْبُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ وَ إِنَّمَا افْتَقَرَ الْقَلْبُ إِلَى هَذِهِ الْجُنُودِ - مِنْ حَيْثُ افْتَقَرَهُ إِلَى الْمَرْكَبِ وَ الزَّادِ لِسَفَرِهِ الَّذِي لِأَجْلِهِ خَلَقَ وَ هَذَا السَّفَرُ إِلَى اللَّهِ وَ قَطْعَ الْمَنَازِلِ إِلَى لِقَائِهِ فَلِأَجْلِهِ جَبَلَتْ الْقُلُوبُ قَالَ تَعَالَى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ وَ إِنَّمَا مَرْكَبَةُ الْبَدَنِ وَ زَادَةُ الْعِلْمِ وَ إِنَّمَا الْأَسْبَابُ الْمَوْصَلَةُ الَّتِي تَوْصِلُهُ إِلَى الزَّادِ وَ تَمَكِّنُهُ مِنَ التَّرْوَدِ وَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ فَافْتَقَرَ أَوَّلًا إِلَى تَعَهْدِ الْبَدَنِ وَ حَفْظِهِ مِنَ الْآفَاتِ بِأَنْ يَجْلِبَ إِلَيْهِ مَا يُوَافِقُهُ مِنَ الْغِذَاءِ وَ غَيْرِهِ وَ بِأَنْ يَدْفَعَ عَنْهُ مَا يَنَافِيهِ وَ يَهْلِكُهُ

من أسباب الهلاك فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جندين باطن هو قوه الشهوه و ظاهر هو البدن و الأعضاء الجالبه للغذاء فخلق فى القلب جنود كثيره من باب الشهوات كلها تحت قوه الشهوه و خلقت الأعضاء التى هى آلات الشهوه و افتقر لأجل دفع المؤذيات و المهلكات إلى جندين باطن و هو قوه الغضب الذى به يدفع المهلكات و ينتقم من الأعداء- و ظاهر و هو اليد و الرجل الذى يعمل به بمقتضى الغضب و كل ذلك بأمر خارج من البدن كالأسلحه و غيرها ثم المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوه الغذاء و آلته فافتقر فى المعرفه إلى جندين باطن و هو إدراك البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس و ظاهر و هو العين و الأذن و الأنف و غيرها و تفصيل وجه الحاجه إليها و وجه الحكمه فيها مما يطول شرحه و لا يحويها مجلدات كثيره

فجمله جنود القلب يحصرها ثلاثة أصناف

أحدها باعث مستحث

إما إلى جلب المنافع النافع كالشهوهِ و إما إلى دفع المضار المنافى كالغضب و قد يعبر عن هذا الباعث بالإرادة.

و الثانى هو المحرك للأعضاء

إلى تحصيل هذه المقاصد يعبر عن هذا الثانى بالقدره و هى جنود مبعوثه فى سائر الأعضاء لا سيما بالعضلات منها و الأوتار.

و الثالث و هو المدرك المتصرف

(١) للأشياء كالجواسيس و هى مبعوثه فى أعضاء معينه فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنه جنود ظاهره هى الأعضاء التى أعدت آلات لهذه الجنود فإن قوه البطش إنما يبطش بالأصابع و قوه البصر إنما تدرك بالعين و كذا سائر القوى و لسنا نتكلم فى الجنود الظاهره التى هى الأعضاء فإنها من عالم الملك و الشهاده و إنما نتكلم الآن فيما أيد به من جنود لم تروها و هذا الصنف الثالث و هو الدراك من هذه الجمله تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهره و هى الحواس الخمس و إلى ما أسكن منازل باطنه و هى تجاويف الدماغ و هى أيضا خمس هذه أقسام جنود القلب.

و قال أيضا اعلم أن جندى الغضب و الشهوه قد تنقادان للقلب انقيادا تاما

فيعيناه على طريقه الذى يسلكه و يحسنان مرافقته فى السفر الذى هو بصدده و قد يستعصيان عليه استعصاء بغى و تمرد حتى يملكانه و يستعبدانه و فيه هلاكه و انقطاعه- عن سفره الذى به وصوله إلى سعادته الأبد و للقلب جند آخر و هو العلم و الحكمة و التفكير و حقه أن يستعين بهذا الجند فإنه حزب الله على الجندين الآخرين- فإنهما يلتحقان بحزب الشيطان فإن ترك الاستعانة به و سلب على نفسه الغضب و الشهوة هلك يقينا و خسر خسرا مينا و ذلك حال أكثر الخلق فإن عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم فى استنباط الحيل لقضاء الشهوة و يجب أن يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر إليه انتهى كلامه و لعمرى أنه صدر من عين البصيره و منبع التحقيق و ربما عبر هو و أتراه عن القوى المدركة بالطياره و عن القوى المحركة بالسياره و ذلك لأن القوى المدركة أسرع وصولا- إلى مقاصدها و مدركاتها بل ضرب منها أنى الوصول إلى المعلوم و ضرب منها محض الإدراك بالفعل بلا قوه منتظره- و هذا بخلاف القوى المحركة فإنها لا تخلو عن تراخى زمان و تجدد أحوال.

و اعلم أن كون نسبة القوى إلى النفس كنسبه الملائكه إلى الرب مما ذهب إليه كثير من أعظم العلماء منهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكر فيه قال الملك لحكيم من الجن- كيف طاعه الملائكه لرب العالمين قال كطاعه الحواس الخمس للنفس الناطقه قال زدنى بيانا قال أ لا- ترى أيها الملك أن الحواس الخمس فى إدراك محسوساتها و إيرادها أخبار مدركاتها إلى النفس الناطقه لا- يحتاج إلى أمر و نهى و لا- وعد و لا وعيد بل كلما همت به النفس الناطقه بأمر محسوس امتثلت الحاسه لما همت به و أدركتها و أوردتها إليها بلا زمان و لا تأخر و لا إبطاء و هكذا طاعه الملائكه لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون لأنه أحكم الحاكمين.

و اعلم أن النفس ما دام كونه متعلقه بالبدن غير واصله إلى النشأه الكامله العقليه لا تصرف لها إلا فى القوى الحيوانيه التى علمت أقسامها الثلاثه و ما يتفرع عنها من القوى المبتوثه فى الجسم و أما إذا كملت بالعلم و العمل فيطيعها الأكوان العقليه و الروحانيه و الحسيه كلها طاعتها لملك الملوك

وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات فى الباب الحادى و الستون و ثلاثمائه حيث أراد بيان أن الإنسان الكامل خليفه الله مخلوق على صورته الرحمن بعد ما روى الحديث الإلهى لأهل الجنة من أنه ورد فى خبر أهل الجنة أنه يأتى إليهم الملك فيقول (١) بعد أن يستأذن عليهم فى الدخول فإذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا فى الكتاب لكل إنسان يخاطبه من الحى القيوم (٢) إلى الحى القيوم أما بعد فإنى أقول للشىء كن فيكون و قد جعلتك اليوم تقول للشىء كن فيكون-

فقال ص: فلا يقول أحد من أهل الجنة لشىء كن إلا و يكون بهذه العبارة

فجاء بشىء (٣) و هو من أنكر النكرات فعم و غايه الطبيعه تكوين الأجسام و ما يحمله- فليس لها العموم و غايه النفس تكوين الأرواح الجزئيه فى النشآت الطبيعه و الأرواح من العالم فلم تعم فما أعطى (٤) العموم إلا للإنسان الكامل حامل السر الإلهى و كل ما سوى الله جزء من كل (٥) الإنسان فاعقل إن كنت تعقل فانظر فى كل ما سوى الله

- ١- إما أن يكون مفعول يقول مفهوما من سياق الكلام أو الفعل منزل منزله اللازم أى يتكلم و قد نقل قدس سره هذا الحديث فى ديباجه إلهيات هذا الكتاب بحذف قوله- فيقول إلى قوله فإذا دخل، س ره
- ٢- هذا على وتيره مكاتيب العرب حيث يكتبون فى أولها من زيد بن عمرو إلى خالد بن بكر مثلا ثم المراد بالثانى الحى لحياه الأول و القيوم بقيوميته لا شىء بحياله- إذ لا تشريك فى أمر الله الواحد القهار، س ره
- ٣- أى أتى النبى ص بكلمه شىء و كلمه شىء من أنكر النكرات- لا- يقال هو أنكر النكرات لا- أنه من أنكرها كما قال الأزهرى النحوى أنكر النكرات شىء ثم الممكن ثم الجوهر و هكذا إلى الإنسان ثم الرجل لأننا نقول الشئيه مساوق للوجود و نحوه فشىء بعض الأمور العامه أى يوجد مساوقه للعموم، س ره
- ٤- و الحاصل أن الإنسان الطبيعى و النفسى ليس لشىء منهما ذلك العموم يعنى عموم القدره لأن غايه فعلهما تكون الأجسام و الأرواح و إنما العموم للإنسان العقلى، س ره
- ٥- هذه الإضافه بيانيه أى من الكل الذى هو الإنسان و الحاصل أن كل ما سوى- محاط تحت سعه وجود ذلك الإنسان فإن بسيط الحقيقه كل الأشياء الوجوديه فكان الكل مجاله و قد ورد فى الزياره المعروفه بالجامعه الكبيره فى الأئمه الطاهرين ع أنفسكم فى النفوس و أرواحكم فى الأرواح و أجسادكم فى الأجساد- و نظائرها كثيره و ورد أيضا أن الكل مخلوقه من أخلاق بنى آدم مثل أن البهائم من شهوته و السباع من غضبه و النمل من حرصه و بعض الحيوانات من حقه و بعضها من تكبره و بعضها من عجه و هكذا ١٤١ و قال الشيخ الرئيس فى خطبه بعض رسائله- الحمد لله الذى خلق الإنسان و خلق من فضالته سائر الأ-كوان و ذلك لأن فيه شيئا كالملك و شيئا كالحيوان و شيئا كالنبات و أشياء كغيرها فلو كنت ناظرا إلى المعنى لا- الصوره لم ترفى خلق الرحمن من تفاوت أ-لا- ترى أن أحوالك من جوعك و عطشك و حرصك و شرهك و بسطك و قبضك و غيرها أمثال ما فى غيرك من الحيوان و غيره بل الكليات و العقائد الحقه التى ليست من الأمور الماديه بعينها ما فى أغيارك و أمثالك. إن قلت لم قلت ما فى الحيوان مثلا مخلوقه مما فى الإنسان و لم لا يكون الأمر بالعكس قلت لأن كل شىء أصله و نحو أعلاه و مرتبه أشده عند الإنسان و لذلك يصير أفضل من الملائكه الكرام أو أضل من الشياطين و

و ما وصفه الحق به و هو قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و وصف (١) الكل بالسجود و ما جعل لواحد منهم أمرا فى العالم و لا- نهيا و لا- خلافه و لا تكوينا عاما و جعل ذلك للإنسان الكامل فمن أراد أن يعرف كماله فلينظر فى نفسه فى أمره و نهيه و تكوينه بلا واسطه لسان و لا جارحه و لا مخلوق غيره فإن صح المضاء فى ذلك فهو على بينه من ربه فى كماله فإنه عنده شاهد منه أى من نفسه فى أمره و نهيه و تكوينه بلا- واسطه و هو ما ذكرناه فإن أمر أو نهى أو شرع فى التكوين بواسطه جارحه من جوارحه فلم يقع شىء من ذلك أو وقع فى شىء دون شىء و لم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطه فقد كمل و لا يقدح فى كماله ما لم يقع فى الوجود عن أمره بالواسطه فإن الصورة (٢) الإلهيه

١- بصيغه المصدر عطف على قوله قوله أى الشىء الذى وصف الحق تعالى ما سواه بذلك الشىء قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و وصفه الكل بالسجود فى نحو قوله تعالى وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فوصف الكل بالطاعه و الانقياد و ما جعل لها شأنا آخر و فى بعض النسخ وصف بدون الواو العاطفه فيكون بصيغه الماضى بيانا لقوله و إن من شىء إلا أنه عبر عن التسبيح بالسجود لاتحاد روح معناهما، س ره

٢- يعنى نخست اين جنبش از حسن ازل خواست و هو تعالى خلق آدم على صورته و جعله ذاتا و صفه و فعلا على شاكلته ففيه نظير الأمر التكويني و التشريعي لله، س ره

بهذا ظهرت فى الوجود فإنه أمر تعالى عباده على ألسنه رسله و فى كتبه و منهم من أطاع و منهم من عصى و بارتفاع الوسائط لا سبيل إلا لطاعه خاصه لا يصح و لا يمكن إباؤه

قال ص: يد الله مع الجماعه

و قدرته نافذه و لهذا لو اجتمع الإنسان فى نفسه حتى صار شيئاً واحدا نفذت همته فيما يريد و هذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبه- فإن (١) يد الله مع الجماعه فإن (٢) بالمجموع ظهر العالم و الأعيان ليست إلا هو- انظر فى قوله تعالى ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ انتهت عبارته فى توضيح المقام الجمعى و الخلافه الإلهيه للإنسان الكامل و الحمد لله الذى أوضح لنا بالبرهان- الكاشف لكل حجاب و لكل شبهه سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان و أكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين فى تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض و غيره من المقاصد العظيمة الإلهيه التى قصرت عنها أفكار أولى الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين

١- تعليل لحجه إجماعهم، س ره

٢- أى بالوحده الجمعيه التى هى ظل بسيط الحقيقه الذى هو كل الخيرات وجد العالم- أو بمجموع الأسماء الحسنى وجد أو المعنى أن بمجموع الأعيان و الموجودات تألف العالم و التام فعلى هذا كلمه هو فى قوله و الأعيان ليست إلا- هو راجعه إلى المجموع- أو إلى العالم و على الأولين إلى المجموع و يكون المراد بالاتحاد الاتحاد فى الوجود فإن المسمى و الأسماء و الأعيان التى هى مظاهر الأسماء متحده وجوداً لا- مفهومها فى المرتبه الواحدية و يحتمل أن يكون كلمه هو اسماً لا ضميراً و بالجمله المقصود من قوله و الأعيان إلخ أن المجموع الذى يترتب عليه كذا لا يخلو عن الحق تعالى بل يده معه و لولاه لا يترتب عليه شىء أصلاً انظر فى قوله تعالى ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى إلخ إنما كان هو تعالى رابعهم لا ثالثهم مثلاً لأنه ليس واحداً عددياً محدوداً- بائناً عنهم بينونه عزله واقعا فى عرضهم كما أن كل واحد منهم بالنسبه إلى الآخر كذلك فلا يكون هو تعالى ثالث ثلاثة لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ و لأنه ليس للثلاثون شأن إلا و له تعالى معهم شأن و لكن له تعالى شأن ليس للثلاثون معه شأن كان هو رابع الثلاثة مثلاً و هذا كما أن وجود الثلاثة مثلاً رابع الثلاثة لا ثالثها- لأن ماهيه الثلاثة ماهيه ثلاثه و الوجود ليس من سنخ الماهيه و شئيه الوجود غير شئيه الماهيه و لو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كان الوجود جزءاً لماهيته و فيه مفسد- ثم إن الآيه و إن دلت على الوحده فى الكثره و الكلام فى الكثره فى الوحده لكن لما كانت الأولى مستلزمه للثانيه أوردها الشيخ فى المقام، س ره

لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق و الوجدان- و بين البحث و البرهان و لنعد إلى حيث ما فرقناه

فصل (١٢) في أن أول عضو يتكون هو ما ذا

اختلفت الأطباء و الطبيعيون في هذا فزعم المشرحون أن التشريح دلهم على أن القلب أول ما يتكون من الأعضاء.

و قال بقراط إن أول ما يتكون هو الدماغ و قال محمد بن زكريا إن ذلك هو الكبد و دليل المشرحين المشاهده إذ لا يمكن إقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية و ما ذهب إليه بقراط و محمد بن زكريا لا يقدر في ذلك لأن مبنى ما قاله قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسه التشريح فإن ابن زكريا زعم أن حاحه الجنين إلى القوه الغاذيه و المنميه أقوى من حاجته إلى القوه الحيوانيه (١) و النفسانيه و العضو المتولى لهذا الأمر هو الكبد و هو مقدم في التكون و رده الإمام الرازي بأن تكون الأعضاء متقدم على اغتائها و ذلك التكون إنما يتم بالقوه الحيوانيه و الحار الغريزي فمنبعهما و هو القلب أولى بالتقديم.

أقول ليس مراد المستدل أن الكبد كان يعطى الغذاء للأعضاء التي لم تتكون بعد بل مراده (٢) أن المادة الحيوانيه أول ما يوجد فيها من القوى هي النباتيه سيما

١- المراد بالقوه الحيوانيه هنا ما هي مصطلح الطبيعيين و الأطباء و هي التي تفعل انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما للترويح و سيأتي الكلام فيها بعد فصلين، س ره

٢- حاصله أن مدار الاستدلال على قاعده إمكان الأخس المستعمله في السلسله الصعوديه و أن القوى النباتيه مقدمه على القوى الحيوانيه و هي على القوى النفسانيه- فيكون محال تكونها أيضا بهذا الترتيب هذا إذا نظرنا إلخ في هذا جمع بين الأقوال- بأن الكبد مقدم زمانا و الدماغ مقدم ذاتا و شرفا و أما القلب فتقدمه بالإضافة، س ره

الغاذية ثم يوجد فيها بعد طى المراتب النباتية من جهة المبادئ القوى الحيوانية على التدرج ثم النفسانية فالقياس يقتضى أن يكون المضغ التي فيها قوة التغذية و التنميه- يتكون منها الكبد أولاً لأنه عندهم مبدأ القوى النباتية و الذى يتكون بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانية و الذى يتكون بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات التى غاية القوتين الأوليين.

هذا إذا نظرنا إلى الترتب الزمانى الطبيعى بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد و هى من الأدنى إلى الأعلى و من الأخس إلى الأشرف.

و أما إذا نظرنا إلى الترتب العلى و المعلولى و التقدم بالشرف و الوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله بقراط ثم القلب ثم الكبد ثم سائر الأعضاء بل المقدم هى الأرواح التى فى الثلاثة النفسانية أولاً- ثم الحيوانية ثم الطبيعى ثم الأعصاب ثم الأورده و الشرايين ثم العضلات و الرباطات ثم سائر الأعضاء البسيطة ثم المركبه و من علم تقدم القوى الآليه- على النفوس المستعمله إياها فى الزمان و تقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقه المتقدمه على الكل بالذات و تأخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل- لأن القوة المتقدمه على النفس بالزمان المعده إياها غير القوة الفائضه منها بالعدد و عينها بالحقيقه لا يتعجب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ.

و استدل على تقدم القلب بأنه لا- شك أن فى المنى روحا كثيره و فيه الحر و الخثوره بما فيه من كثره الهواء الحاره و لذلك يشتد بياضه و إذا ضرب به البرد الذى هو أولى بالتجميد و التكتيف يزول خثورته و بياضه و يصير رقيقا و إذا كان كذلك فوجب أن يكون أول متكون منه هو الذى أسهل و الحاجه إليه أمس و لا شك أن الروح أسهل تكونا من العضو فإن انقلاب الأجزاء الهوائيه الموجوده فى المنى المنقذف إلى الرحم إلى الروح أسهل من صيرورتها عضوا و الحاجه إلى تكون الروح لانبعاث القوه المصوره و اشتدادها أمس من الحاجه إلى العضو فثبت أن تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا بد أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر لأنه يمتنع أن يهمل الطبيعه أمر

هذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق و ينمو كيف اتفق فيجب أن يكون الجوهر الروحي أول ما يتكون و هو يجتمع فى موضع واحد و يحيط به ما هو أكثر الأجزاء من المنى و ليس لبعض الجوانب بأن يكون مجمعا لتلك الأرواح أولويه من الجانب الآخر- فلا- بد أن يكون مجموعها هو الوسط و يكون سائر الأجزاء محيطة به كالكرة و ذلك المجمع ليس هو الكبد لأن حاجه الأعضاء إلى الغذاء بعد تكونها كما مر فى إبطال مذهب ابن زكريا فإذن ذلك المجمع هو الموضع الذى استحکم مزاجه و هو القلب.

أقول فيه نظر لأننا إن سلمنا أن أول ما يتكون من بخاريه الأخلاط هو الروح- و أنه أسهل وجودا من الأعضاء و أمس حاجه إليه منها إلا- أن الروح منه ما هو طبعى- قريب الشبه مما يوجد فى الأجسام النباتيه من الأجزاء اللطيفه البخاريه و منه ما هو حيوانى يختص بالمزاج الحيوانى و منه ما هو نفسانى قريب الشبه بالأجرام الفلكيه- فالذى يتكون منه أولا- فى الحيوان هو الأرواح الطبيعیه و المجمع الحاصر لها هو المناسب إياها و هو الكبد ثم يضيف إليها للأجزاء الغذائيه بالقوه الغاذيه التى فيها- فيغتنى و ينمو و يتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها فى الجوهر و تزايدها فى المقدار إلى منزل أعلى و موضع أشرف و أقوى فيضم إلى المجمع الأول فى جانبه العالى- الذى فيه قوه الحراره مجمع آخر روحه أصفى و أقوى و أحر و أقبل للحياه و هو القلب و هكذا يتولد سائر الأعضاء بعضها للرئاسه و بعضها للخدمه إلى أن يتم البدن بجميع ما فيه من القوى و الأعضاء كمدينه عامره يتزايد أجزاؤها شيئا فشيئا فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا و يخدم الرعايا المساكن و المنازل و الدواب و غيرها و ربما كان وجود السلطان آخر فى السعى و العمل و أولا فى الفكر و الغايه

فصل (١٣) فى وقت تعلق النفس الناطقه بالبدن

قد أشرنا سابقا إلى أن النفس الناطقه المدركه للمعقولات بالفعل إنما يحدث لمن يحدث فى حدود الأربعين عاما بحسب الغالب و أما النفس المتميزه عن سائر النفوس الحيوانيه- باستعدادها للكمال العقلى و وقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس فى ذلك أن منى المرأه

تصير ذات أنفس بنفوذ قوه الذكوريه فيه فإن الروح يشبه أن يتكون من نطفه الذكر- و البدن من نطفه الأنثى فإذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس إلى تكميل الأعضاء- و تكون حينئذ النفس غاذه إذ لا- فعل لها غير ذلك ثم إذا استقرت فيها القوه الغاذه- أعدت للنفس الحسيه فيكون فيها قوه قبول النفس الحسيه و إن كانت الحسيه فى ذوات النطق و النطقه واحده لأن (١) الأعضاء الحسيه يتم معها و كذلك الغاذه و أعضاؤها و أيضا فأعضاء الحيوان لا يعمها الحس و يعمها الاغتذاء فلا يبعد (٢) أن يكون النطفه يحصل فيها الغاذه مستفاده من الأب و الأخرى يحدث من بعد و يجوز أن يكون الغاذه التى جاءت من الأب يبقى إلى أن يستحيل المزاج استحاله ما ثم يتصل به الغاذه الخاصه كان المستفاده من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم لتدبيرها إلى آخره بل تفى بتدبيرها مده ثم يحتاج إلى أخرى كان ما يؤخذ من الأب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذه التى كانت فى الأب و التى فى الولد و لكن لم يخرج التغير به أن يعمل عملا ما مناسباً لذلك العمل و كيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين فى الناطق تعلقت بهما النفس النطقه و يفيض منها الحسيه أما النطقه

١- إلى قوله فلا- يبعد تعليل لقوله أعدت للنفس الحسيه و قوله و كذلك الغاذه- أى كما أن الأعضاء الحسيه يتم بالنفس الحسيه كذلك الأعضاء النباتيه يتم بالنفس النباتيه التى هى فى الأول غاذه و قوله و أعضاء الحيوان إلخ يتراءى منه أنه لا مناسبه له بما قبله ظاهراً مع أنه غير صحيح فى نفسه إذ ما من عضو الحيوان إلا- و له اغتذاء و إلا- يفسد فى عالم الكون و الفساد فى أسرع وقت حتى الظفر و الشعر مثلاً و إن لم يكن لهما اللمس و كذلك الأرواح البخاريه الثلاثه الطبيعيه و الحيوانيه و النفسانيه كما سينقل عن المباحثات كل ذلك مقرر فى علم الطب فاعلم أنه تأكيد لقوله لأن الأعضاء الحسيه يتم معها أى أعضاء الحيوان لا يعمها الغاذه و لا يتم بها حتى لا تحتاج إلى النفس الحسيه و التعبير عن الغاذه بالاغتذاء غير عزيز و لا سيما فى كلام الشيخ كما يعبرون عن المدرك بالإدراك و عن مبدأ التحريك بالتحريك، س ره

٢- متفرع على مجموع ما سبق و حاصله أن هنا غواذى ثلاث التى للأب- و التى هى مستفاده منها و التى يحدث بعدها و هى الخاصه ببدن المولود و إنما لم يقل مستفاده من الأم مع أنه أظهر لما ذكر أن النفس يشبه أن يكون من نطفه الذكر، س ره

فيكون غير ماديه و لكنها لا تكون عاقله بل تكون كما فى السكران و المصروع- و إنما تستكمل بأمر من خارج.

هذا ما نقله الفخر الرازى عن الشيخ و أنى ما وجدت فى كتبه هذه العبارة و لا يبعد أن تكون المذكوره فى شىء منها و فيه مواضع أنظار حكميه.

الأول أن استفاده الماده المنويه قوه غاذيه من نفس متعلقه ببدن آخر غير صحيح سيما (١) و كثيرا ما يوجد النطفه باقيه بعد فناء الأب و النفس و لا- غيرها من القوى المتعلقه بالأجرام لا يفعل فعلا طبيعيا فى غير بدنها و مادتها بل النطفه قد فاضت عليها من المبدأ الفعّال كمالات متعاقبه جوهريه أولها كالصوره المعدنيه و هى الحافظه للتركيب و المفيده للمزاج و ثانيها الصور النباتيه و بعدها الجوهر الحيوانى و هكذا وقع الاشتداد فى الوجود الصورى الجوهري إلى أن تجرد و ارتفع عن الماده ذاتا ثم إدراكا و تدبيراً و فعلاً و تأثيراً.

الثانى أن النفس الناطقه لو كانت بكمالها الذاتى الأولى موجوده فى أول تكون القلب و الدماغ لكانت ضائعه معطله عن فعلها و كمالاتها اللائق اللازم لها- من غير عائق خارجى مدته مديده و هذا مما أقيم البرهان الحكيمى على نفيه و ليس ذلك كحال السكران و المصروع لأن السكر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجه عن جبله النفس و كذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجوده بالفعل فى ذات النفس- بل النفس إنما تصير ناطقه بحركه جوهريه وقعت فى زمان طويل.

الثالث أن فى غير الطريقه التى اخترناها يلزم وجود الآله قبل مستعملها كالغاذيه مثلا فإنها لا شك أنها من قوى النفس الناطقه فيما له تلك النفس فإذا كانت موجوده قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور و أما على طريقتنا فالجوهر النفسانى يتدرج فى الاستكمال و يستلزم و يتضمن من القوى و الفروع ما كان يستلزمه

١- و الحال أن المعلول محتاج إلى العله فى البقاء كما فى الحدوث فالقاسر للحجر المرمى إلى فوق إذا فنى و هو يتحرك بعد إلى فوق نعلم أنه كان معداً و أن الفاعل معه و هو الطبيعه الغير المخلاه بنفسها و أما فيما نحن فيه فمعلوم أن نفس الأب ليست معدة لهذه الغاذيه حتى لا يقدح فناؤه فى بقائها و يكون فاعلها المبدأ الفياض و إلا لكنت هذه الغاذيه الخاصه ببدن المولود لا المستفاده و الكلام فيها، س ره

و يتضمنه من قبل مع زوايد أخرى كميّه و كيفيه و تلك القوى و الفروع متجدده بالعدد حسب تجددها في الشده و الكماليه و ما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادئ تكونها إلى غايه كماليتها و اتصالها بالعقل الفعال- من أن العقل الفعال كمنار تأثر عنها فحم بالحراره و آخر بالتحمر و التجمر و آخر بالإضاءة و الإحراق فيفعل فعل النار و فعل الأولين و كل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات و الحيوان و الإنسان- و كما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط و لا كاشتمال مقدار على أبعاضه الوهميه بل على ضرب آخر فكذلك الوجود القوى جامع لما في الوجودات الضعيفه التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوه و فضيله الوجود و ربما أخرج الاشتداد من نشأه دائره إلى نشأه باقيه فيصير ذاته من المفارقات عن الأجسام و علائقها- فيجعل من قبله خليفه متوسطه بينه و بين تدبير الأجسام كما يطول شرحه

فصل (١٤) في اختلاف هذه القوى

قيل غاذه كل عضو مخالفه لغاذه العضو الآخر بالنوع و الماهيه و إلا لما اختلف أفعالها نوعا (١) و كذلك القول في الناميه و المولده و الخوادم الأربع و إنما هي متحدّه بالجنس.

١- هذا في الناميه و الخوادم الأربع غير مسلم إلا في الاختلاف عددا بل مرتبه باعتبار القوابل لأن فعل الناميه ليس إلا التمدد و هو غير مختلف نوعا سواء كان في العصب أو الوريد أو الشريان أو غيرهما و كذا في الجذب و الإمساك و الدفع اللهم إلا في الهضم باعتبار تحصيل الكيلوس و الكيموس و غيرهما نعم يتم في الغاذه و المولده باعتبار المغيره الثانيه في الأولى و المغيره الأولى في الثانيه و كذا يتم في المصوره، س ره

أقول اختلاف (١) الأنواع (٢) في الآثار القريبه الصادره من القوه بلا واسطه- و إن استدعى اختلاف تلك القوه إما عددا أو نوعا و لكن الآثار البعيده الصادره عن القوه بواسطه لا- يستدعى اختلافها نوعا اختلاف تلك القوه لا نوعا و لا عددا أ لا ترى أن المبدأ القريب لكل فلک يخالف نوعا للمبدأ القريب لفلک آخر و لكن آله كل فلک هو آله جميع الأفلاك واحد لا نظير له فغايه كل عضو و إن كانت مخالفه لغايه العضو الآخر فى الفعل و المحل و لكن غايه (٣) الشخص الواحد كزيد مثلا واحده بالحقيقه و الماده أعنى البدن و الغايه و الفاعل أعنى النفس دون الآثار و الصوادر و هكذا قياس سائر القوى و الفواعل و الغرض أن تعدد الآثار و المعلولات حقيقه و نوعا لا- يستلزم كليه تعدد عللها و مبادئها بل قد تكون (٤) الوحده و الكثيره من لوازم مقامات الوجود- فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركه و المحركه المتخالفه نوعا عند ما ظهرت

١- إن قلت هذا الذى سلمه ره يكفى القائل فما الغرض قلت غرضه نفى اختلاف القوى بالكليه بأن الآثار و إن استدعت اختلاف القوى فى النشأ السافله لكن لا- تستدعى اختلافها فى النشأ العاليه فإنها فى النشأ العاليه بنحو الجمع و البساطه موجوده- و هى بعينها هى التى فى النشأ السافله مع اختلاف الآثار و لكن تلك الآثار بالنسبه إليها و هى فى النشأ العاليه النفسيه بعيده، س ره

٢- الماهيه لا تختلف أجزاءها بالقياس إلى شىء و شىء فلو سلم التخالف النوعى بينها- استحال تغيره عما هو عليه على أى تقدير فرض فالذى ذكره رحمه الله من الاختلاف فى مرتبه- تحقق الآثار و الوحده فى مرتبه جامعیه النفس إنما يصح بالنظر إلى وجودها لا- ماهيتها- كما أن الأنواع الماديه أنواع و ماهيات متخالفه و الجميع بحسب الوجود فى مرتبه المبادئ العاليه واحده قطعاً و الظاهر أن هذا هو مراد المصنف ره و إن كانت عبارته لا تخلو عن قصور أو إبهام، ط مد

٣- هذا إشاره إلى أن المبادئ و العلل فى النشأ السافله البدنيه أيضا لها نحو توحيد من حيث إنها تشخص واحد حقيقتها واحده حيث إن حقائق القوى كما مر وجودات- و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و مادتها بدن واحد و فاعلها و غايتها واحده، س ره

٤- كلمه بل للإضراب أى لا يستلزم كليه تعدد عللها بل إن كانت فى مقام سافل تعددت بوجه و إن كانت فى مقام شامخ فلا، س ره

فى نشأه البدن و هى متحده عند ما كانت فى النفس كاتحاد الحواس الخمس فى الحس المشترك و اتحاد المدارك كلها فى العقل النظرى و كاتحاد القوى المحركه النباتيه- كالجذب و الدفع و غيرها فى القوه النباتيه و اتحاد جميع القوى المحركه المبتوثه فى الأعضاء- فى القوه الباعثه الحيوانيه و العقل العملى فى الإنسان

فصل (١٥) فى إثبات القوه الحيوانيه للإنسان

اعلم أن كل طبيعه لنوع من أنواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الأخص الأنقص الذى دونها و لم يستوف قواه و لوازمها لم تتخط به إلى النوع الأشرف الأتم و هذه قاعده كلييه (١) برهانيه ذكرها الشيخ فى بعض كتبه و يستفاد من كتب المعلم الأول فالطبيعه التى بلغت إلى حد الإنسانيه و النفس الناطقه لا بد من استيفائها- لجميع الشرائط الحيوانيه أصولها و فروعها حتى يبلغ إلى مقام الناطقه فإذن لا- بد فى الإنسان من وجود القوه الحيوانيه لكن لا- على وجه التفصيل و التحصيل بأن يكون فى الإنسان قوه حيوانيه بالفعل و قوه أخرى إنسانيه بل على الوجه الذى حققناه فى الفلك من كون نفسه العقليه هى بعينها نفسه المنطبعه لا- تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى و الأثر فالقوه الناطقه فىنا بعينها هى القوه الحيوانيه التى بلغت حد الناطقه- كما قد كررنا الإشاره إليه و المراد بها القوه التى بها يستعد الأعضاء لقبول قوى الحس و الحركه.

و اعلم (٢) أن الشيخ لم يتعرض لهذه القوه فى كتبه الحكيمه كالشفا و النجاه و غيرهما و لكنها أثبتتها فى القانون.

١- و نقل عنه المصنف فى كتاب المبدإ و المعاد مستدلا بها على عدم وجود عالم آخر فى عرض هذا العالم و البرهان عليها قاعده إمكان الأخص المستعمله فى السلسله الصعوديه بإزاء قاعده إمكان الأشرف المستعمله فى السلسله النزوليه و أيضا عدم جواز الطفره فى الحركه الجوهريه كالأينيه، س ره

٢- اعلم أن القوه الحيوانيه تطلق باشتراك الاسم كثيرا على المدركه و المحركه فى الحيوان و قد مر أنها تسمى قوى حيوانيه لاختصاص الحيوان بها و على القوه التى يستعد بها الأعضاء لقبول الحس و الحركه و هى المراده هنا و هذا الإطلاق فى عرف الأطباء أكثر فيقسمون الأعضاء إلى رئيسيه و هى الكبد و القلب و الدماغ و الأرواح إلى ثلاثه روح طبيعى منبعه الكبد و مجراه الأورده و روح حيوانى منبعه القلب و مجراه الشرايين و روح نفسانى منبعه الدماغ و مجراه الأعصاب و يقسمون القوى إلى ثلاث قوه نفسانيه و قوه طبيعيه نباتيه و قوه حيوانيه بها تدبير الروح الحيوانى- و انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما لترويح الروح بجذب النسيم و دفع البخار الدخانى و بها يكون حركات الخوف و الغضب و الحزن و الفرح و بها و بتنفيذها الروح الحيوانى فى الأعضاء حياه الأعضاء و استعدادها لقبول قوتى الحس و الحركه، س ره

و جمهور الأطباء قائلون بها لا على وجه حقيقته بل على أنها قوه منفصله عن الناطقه- موجوده بالفعل مغايره إياه.

و احتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوه نفسانيه لأن ما فيه من العناصر المتداعيه إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعاً بقاهر يجبرها و ذلك القاهر ليس من توابع المزاج لأن تابع الشىء لا يكون حافظاً إياه فأذن فيه قوه متقدمه على مزاج العضو- حافظه إياه عن التلاشى و الفساد فالعضو المفلوج فيه قوه نفسانيه و هى إما قوه الحس و الحركه الإراديه أو قوه نباتيه تفعل التغذية و غيرها أو قوه أخرى غير هذين النوعين- لكن الأول باطل لأن العضو المفلوج ليس فيه قوه حس و لا حركه و كذا الثانى باطل بوجهين أحدهما أن قوه التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوه و ثانيهما أن هذه القوه مفيده لقبول الحس و الحركه لو لا المانع فلو كانت هذه القوه هى الغاذيه و الغاذيه موجوده فى النبات فيلزم أن يكون فى النبات استعداد قبول الحس و الحركه و التالى باطل فالمقدم مثله فأذن هذه القوه نوع آخر مغاير للقوى النفسانيه و النباتيه.

أقول هذا الاستدلال مع قصوره عن إفاده هذا المطلوب مشتمل على الخلط و الالتباس.

أما بيان القصور فلأحد أن يقول إن القوه الموجوده فى العضو المفلوج هى قوه نباتيه غاذيه.

قولهم قد يبطل قوه التغذيه مع بقاء تلك القوه- قلنا لا نسلم بطلانها بل نقول قوه التغذيه باقيه و إلا لسرع (١) التحليل فى العضو حتى زال فى زمان قليل أكثر مقداره و ليس الأمر كذلك غاية الأمر أن لا يظهر أثر التغذيه ظهوراً بينا لمانع.

و قولهم قوه التغذيه موجوده فى النبات و هى غير مفيده لقبول الحس و الحركه- قلنا الغاذيه التى فى النبات مخالفه (٢) بالماهيه للغاذيه التى فى الحيوان كما أن الحيوانيه التى فى سائر الحيوانات مخالفه بالماهيه للحيوانيه التى للإنسان و السبب فى (٣) ذلك على الوجه الكلى أن جهه القوه ينافى جهه الفعلية فالصوره إذا قويت فعليتها و وجودها استكملت الماده بها و تمت ذاتها بتلك الصوره فبطل استعدادها لقبول صورته أخرى لشده وجود الصوره و أما إذا كانت الصوره ضعيفه الوجود بين

١- أقول ما تقولون فى العله المسماه باطروقيا و هى عوز الغذاء و عدمه، س ره

٢- هذا يناقض ما سبق منه قده فى بيان تعدد القوى عند الكلام على دليلهم القائل بأنه لو كانت القوى الحساسه و المحركه هى القوى النباتيه لكان النبات حساساً متحركاً بالإراداه حيث أبدى المعترض المخالفه النوعيه بين الغواذى و دفعه المصنف قدس سره بلزوم الاشتراك اللفظى لو لم تتحد فى الجنس مع ما أوضحناه فى الحاشيه التى كتبناها هناك، س ره

٣- هذا هو السر فى كون بعض الأجناس نوعاً كالأجناس المتوسطه فإن التفاوت بين الجسم النامى الذى لا يقال له النوع و النامى الذى يقال له الجنس ليس بمجرد اعتبار بشرط لا و لا بشرط إذ شأن الحكيم البحث عن أحوال الموجودات بل التفاوت إنما هو باعتبار أن الماده فى الجسم النامى الذى هو نوع قد وقفت عن الحركه و الترقى كما فى الشجر فليس تحصله عين الإبهام و هى فى النامى الذى يطلق عليه الجنس غير واقفه عن الحركه و الترقى كما فى النطفه الحيوانيه و كذا فى البذر قبل حال الوقوف فالنامى هنا جنس إذ تحصله عين الإبهام إلا أنه لا يدفع الحاجه إلى شرط للقبول و ما به الاستعداد للمستعد فالقوى النباتيه فى النبات لا يقبل القوى النفسانيه لعدم القوه الحيوانيه و الروح البخارى الحيوانى القلبي فيه و التى فى الحيوان يقبلها لوجودهما فيه، س ره

محوضه الفعلية و صرافه القوه لم يمنع المادة عن قبول صوره أخرى فوقها فالأول كما فى العناصر حين بساطتها فالنار الصراف لا تقبل صوره النبات و الحيوان و كذا الأرض و الماء و الهواء و أما إذا انكسرت كفياتها و ضعفت سوره صورتها استعدت المادة لقبول صوره أخرى فعلى هذا القياس القوه الغاذيه (١) التى فى النبات لشده فعليتها منعت عن قبول الحيوانيه بخلاف الغاذيه التى فى الحيوان فإنها لضعفها تقبل قوه أخرى فوقها- و كذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانيه كما قال تعالى خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا صارت حيوانيته خميره لفطره أخرى و ماده قابله لنشأه ثانيه باقيه.

و أما بيان الخلط و الالتباس فقد (٢) علمت أن القوه الحيوانيه ليست إلا- مبدأ الحس و الحركه فإن الحياه الحيوانيه تنوط بمبدأ هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدؤهما موجودا فى العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم (٣) بأن القوه الحيوانيه موجوده فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق أن الموجود فى العضو المفلوج- من القوى النفسانيه هى قوه التغذيه و من الأرواح هى الروح الطبيعى الذى يسرى من الكبد إلى سائر الأعضاء.

١- أقول جهه القبول فى الغاذيه لا- يغنى عن القوه الحيوانيه فإن القوه الحيوانيه ما به القبول للغاذيه بها تقبل القوى النفسانيه كما أن كل استعداد لا بد له مما به الاستعداد- فالعناصر المكسوره الصوره لا بد فى قبولها لصوره أخرى من قوه أخرى عرضيه هى المزاج، س ره

٢- هذا منه قدس سره غريب غايه الغرابه فإن القوه الحيوانيه مبدأ قابل للحس و الحركه- و المبدأ الفاعلى لهما هو القوه النفسانيه الدماغيه لا الحيوانيه القلبيه و قد صرح نفسه بأن المراد بها القوه التى يستعد بها الأعضاء لقبول قوتى الحس و الحركه و قال بعد أسطر إن هذه القوه مفيده لقبول الحس و الحركه لو لا المانع و قد صرح القوم أيضا بذلك، س ره

٣- أقول حكمهم بذلك لأجل أن لا- دخل لعدم وجود أثر قوه الحس أى اللمس- و أثر قوه الحركه فى عدم وجود الحيوانيه لأنها قوه تصلح الروح الحيوانى الذى فى عضو المفلوج و يبسط و يقبض شرائينه و يعد العضو لقبول الحس و الحركه لو لا ماده الفلوج، س ره

و أما القول بأن الموجود هي قوه الحس و الحركه الإراديه لكن فعل الحس و الحركه الإراديه لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله و ذلك المانع هو ماده الفالج لأنها قد منعت عن (١) أفعال قوى الحس و الحركه عنها و لا تكون مبطله لذاتى القوتين.

فليس بشىء لأن هذه القوى جسمانيه و الماده داخله فى تعيين وجودها فإذا كانت موجوده و كان وجودها لا محاله فى ماده صالحه لقبولها فكيف صلحت (٢) تلك الماده لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها.

نعم لو قال (٣) أحد بأن النفس الإنسانيه ما دامت متعلقه بالبدن و هي تكون مبدءا لجميع القوى النطقيه و الحيوانيه و النباتيه و الطبيعيه لكن أجزاء البدن متفاوتة فى قبول ذلك ففى بعضها يتعلق النفس بأكثر قواها كالدماع و القلب ففیه القوه الإدراكيه و التحريكه الإراديه و النباتيه كلها و فى بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعه و شىء ضعيف من النباتيه كالأظفار و الأسنان و العظام و لذا يختلف تعلقها بالبدن فى الأحوال ففى حاله النوم و السكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القريبه من أفقها عن البدن كالشمس إذا غربت فى الأفق و خفيت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض و بقى بعض أضوائها و أظلالها فى وجه الأرض إذ لو انقطعت بتمام قواها عن

١- الصواب حذف كلمه عن أو كلمه عنها، س ره

٢- أقول القائل تعرض لهذا بقوله لمانع منع إلخ فالماده و إن لم تكن نفسها مانعه لكن فيها مانع آخر عارض كما فى كل قسر صلحت الماده لقبول الطبيعه و فيها مانع عن صدور فعلها. إن قلت لعله منع فى موارد القسر أيضا عدم صلوح الماده لقبول أثر الطبيعه- كيف و مبدء الآثار هو النحو الأعلى منها و الآثار هي النحو الأضعف منه فقبول الماده للمبدء فى قوه قبول آثاره لأنه مرتبه اندماج كل الآثار كل ذلك مبرهن عليه عنده قده. قلت هذا هاهنا لا يجديهِ نفعاً إذ على هذا يمكن أن يكون القوه التى فى العضو المفلوج قوه الحس و الحركه هكذا، س ره

٣- لا جواب لكلمه لو كما ترى، س ره

البدن فى النوم لبطل و مات البدن دفعه و لو تعلقت به بكليتها لصدر منها فى النوم ما كان يصدر عنها عند اليقظه.

فقد علم من هذا أن وجودها لا يقتضى سرايه قواها كلها فى كل عضو من البدن و لا فى كل وقت فالعضو المفلوج من شأنه أن يسرى فيه بعض قوى النفس كالطبيعيه و النباتيه دون الحيوانيه فظهر أن استدلالهم على وجود القوه الحيوانيه من جهه العضو المفلوج ليس بصحيح فالمصير فى ذلك إلى ما أحكمنا بنيانه و أوضحنا تبيانه

الباب الرابع

اشاره

من علم النفس فى أحوال القوى المختصه بالنفوس الحيوانيه التى منها مبادئ الإدراكات الظاهره و منها مبادئ الإدراكات الباطنه و هى أشد قربا من عالم الملكوت (١) و منها مبادئ الحركات الإراديه و هى أنزل درجه من مبادئ الإدراكات جملة و فيه فصول

فصل (١) فى الإشارة إلى تلك القوى و منفعه كل منها على الإجمال

اعلم أن الله لما خلق من المواد الأرضيه جوهر النبات الذى هو أكمل وجودا من العناصر و الحجر و المدر و من الجواهر المعدنيه كالحديد و النحاس و غيرهما لأنه خلق فيه قوه تجذب الغذاء من جهه أصله و عروقه التى فى الأرض و أعد له آلات و قوى هى خوادم له أما القوى فقد مر ذكرها و أما الآلات فهى العروق الدقيقه- التى تراها فى كل ورقه يغلظ أصولها ثم ينشعب و لا يزال يستدق إلى عروق شعريه- تنبسط فى أجزاء الورقه حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذى يفوق به على العناصر و المعدنيات ناقص الخلقه غير تام الوجود و لا مستقلا فى وجوده- فإنه لو أعوزه غذاء يساق إليه و يماس أصله جف و يبس و فسد و لم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر فإن الطلب إنما يكون بمعرفه المطلب و بالانتقال إليه و بقدر الطلب يكون المعرفه و على قدر المعرفه يمكن الانتقال إلى المعروف به و النبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفه المطلب لكان معطلا وجودها فيه و الله سبحانه أجل من أن يخلق أمرا معطلا و البرهان قائم على أن لا معطل فى الكون و لو فرض شعور فى النبات

١- المراد بالملكوت ما يعم الجبروت و إلا فهى من الملكوت لا أنها أشد قربا منه- نعم هى من الملكوت الأسفل لا الملكوت الأعلى، س ره

لكان شعوره لا- يتعدى عما جبل عليه فعنايه الله تعالى تعلقت بخلق ما هو أكمل وجودا من النبات فأنعم على الحيوان قوه الإحساس و قوه الحركه فى طلب الغذاء فأول مراتب الحواس هى حاسه اللمس لأن الحاجه بها أمس و لهذا يعم الحيوانات كلها و يسرى فى الأعضاء كلها إلا نادرا لأن الحيوان الأرضى مركب من عناصر متضاده الكيفيات الأوليه قد اعتدلت و تصالحت و استقرت على كيفيه واحده بضرب من الوحده و صلاحه باعتدالها و فساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال فلا يتصور حيوان إلا و أن يكون له هذا الحس لأنه و إن لم يحس أصلا فليس بحيوان و أنقص درجات الحس أن يحس بما يلاصقه و يماسه فإن الإحساس بما يبعد منه إحساس أتم و أقوى و هذا الحس تجده فى كل حيوان حتى الدود التى فى الطين فإنه إذا غرز فيها إبره انقبضت للهرب لا كالتبات يقطع فلا ينقبض إذ لا يحس بالقطع إلا أن الحيوان اللمسى كالدود ناقص الحياه لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر فى كماله إلى حس يدرك ما بعد عنه فأفادت له العنايه قوه الشم لكنه يدرك به الرائحه و لا يدري أنها جاءت من أى ناحيه فيحتاج إلى أن يطوف كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذى شم ريحه و ربما لم يعثر فيكون فى غايه النقصان أيضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك ما بعد عنه و يدرك جهته فيقصد تلك الجبهه بعينها إلا أنه مع ذلك يكون ناقصا إذ لا يدرك به ما وراء الجدار و الحجب فلا يبصر غذاء يحجب عنه و لا يبصر عدوا يحجب عنه و قد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات و لأن الإنسان لا يدرك بالبصر إلا شيئا حاضرا و أما الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف و أصوات يدرك بحس السمع فاشتدت الحاجه فينا إليه فخلق لنا ذلك و ميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات و كل ذلك ما كان يغنينا و لا- للحيوان لو لم يكن قوه الذوق إذ يصل الغذاء فلا- يدرك أنه موافق أو مخالف فيأكله و ربما يكون مهلكا كالشجره يصب فى أصلها كل مائع و لا ذوق لها فتجذب به و ربما يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفى لو لم يخلق فى مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه

المحسوسات الخمس و يجتمع فيه و لولاه لطلال الأمر على الحيوان و يقع فى المهالك- فإن بعض الحيوانات كالفرش و غيرها لفقدته الحس الباطنى ربما يتهافت على النار مره بعد أخرى و قد تأذى بها و لو كان له تخيل (١) و حفظ لما وقع الإحساس به أولا- لم يكن يعود إلى ما تأذى به مره ثم مع ذلك ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه بالحس إذ ما لم يتأذى بشىء فلا يدري أنه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكامله كالفرس و غيره قوه يدرك بها معنى جزئيا لا تدخل تحت حس و لا تخيل و تلك القوه هى الواهمه فإن الفرس مثلا- يحذر من الأسد إذا رآه أولا- من غير أن يتأذى به فلا يكون حذره موقوفا على أن يحس به مره و يتأذى به و كذا الشاه يرى الذئب أولا فيحذره- و يرى الجمل و البقر و هما أعظم منه شكلا و أهول صوره فلا يحذرهما و إلى الآن يشارك البهائم الإنسان فى هذه الإدراكات و بعد هذا يكون الترقى إلى حدود الإنسانى فيدرك عواقب الأمور و الأشياء التى لم يدخل تحت حس و لا- تخيل و لا توهم و لا يقع الاقتصار فى الحذر و الطلب على العاجله بل يحذر الشرور الآجله و يطلب الخيرات الآخره فميز الله الإنسان من بين الحيوان بقوه أخرى هى أشرف من الكل بها يدرك منافع الأمور و مضارها و خيرات الآخره و شرورها.

ثم اعلم أن الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس و المدارك لإدراك المواقف من الأغذيه و الأدويه و غير المواقف و لم يخلق له ميل فى الطبع و شوق فى النفس إليه- أو إرادته إياه فى العقل يستحثه على الحركه إلى المواقف أو مقابلات هذه يستحثه على الحركه عن المخالف لكان البصر و سائر الحواس معطله فى حقه فاضطر أن يكون له ميل إلى ما يوافقه يسمى شهوه و نفره عما يخالفه يسمى كراهه ليطلب بالشهوه الملائم- و يهرب بالكراهه المنافى ثم هذه المرتبه من الميل و النفره فى جملة القوى المحركه- و إن كفت فى كمال وجود الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفى فى كمال وجود الإنسان

١- لا- يخفى أنه ثبت بذلك الاحتياج إلى الخيال و الحافظه مع أنه بصدد بيان الاحتياج إلى الحس المشترك اللهم إلا أن يقال اكتفى به للتلازم بينها و الأولى أن يقال التخيل إدراك ما فى الخيال و هذا الإدراك بالحس المشترك فإنه كما يدرك من الخارج كذلك يدرك من الداخل و الخيال يحفظ هذا الإدراك أيضا، س ره

الذى هو أشرف أنواع الحيوانات إذ الشهوه و الغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوه الغذاء الموافق أو بحسب النوع كشهوه الجماع و الوقاع و الغضب على ما يخالف ذلك لا يدعوان إلا إلى ما ينفع و يضر فى الحال أما فى المال فلا يكفى هذه الداعيه المسماه بالشهوه أو الغضب فخلق الله للإنسان داعيه أخرى فوق الشهوه و الغضب مسخره تحت إشاره العقل الهادى بنور الله إلى العواقب الأخرويه المعرف لحسن الثواب و قبح العقاب و هذه الداعيه هى المسماه بالإراداه و قد يسمى عند بعض علماء الدين باعنا دينيا و هى التى خص الله بنى آدم بها و أفردهم بها عن البهائم إكراما و تعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء و هذه الإراده تحت إشاره العقل كما أن الشهوه تحت إدراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الإسلام- و حاولنا أن نذكره فى هذا الفصل لجوده نظمه و حسن بيانه و لنعد إلى ذكر أحوال الحواس على التفصيل

فصل (٢) فى اللمس و أحواله

قد علمت أن الحيوان الأرضى لكونه حامل كيفية اعتداليه يحتاج إلى قوه حافظه إياها مدركه للجسم المحيط به كالهواء و الماء إنه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقا إياه بحره أو مجمدا ببرده أو موافق ليطلبه أو يسكن فيه فهو أقدم الحواس- و يشبه أن يكون الحاجه إلى اللمس لدفع المضره أقوى و إلى الذوق للدلاله على المطعومات التى يستبقى بها الحياه أشد لكن الحاجه إلى دافع المضره لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجه إلى المنفعه لتحصيل الكمال و لأن جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر أن اللمس أول الحواس و أقدمها و أنه يجب أن يكون كل البدن موصوفا بالقوه اللامسه و البرهان (١) على ذلك أن بدن الحيوان من جنس ماده

١- الكلام مبنى على المسامحه فقد تقدم فى مواضع الكتاب أن الإدراك ليس بقوه ساريه فى الماده و لا متعلقا بأمر مادى و تقدم أيضا أن التى تسمى بالحواس الظاهره و كذا محال الإدراكات الباطنه مظاهر للإدراك و ليست بالمدركات حقيقه- فالكلام شبيه بالبرهان و ليس به و سيأتى فى الفصل التالى ما يتأيد به ما ذكرناه من المسامحه، ط مد

الكيفيات (١) الملموسه و كذا جميع أعضائه و عندنا أن المدرك دائما من جنس المدرك- فالذى يسرى فى جميع البدن من قوه الحياه و الإدراك لا يمكن أن يكون غير مبدأ الإدراك اللمسى أما غيره فلا يمكن أن يكون ساريا فى كل البدن مثلا حامل القوه البصريه لا يمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها و ظلمتها لأن مدركات هذه القوه هى الأنوار فمدركها لا بد أن يكون متحدا معها بالماهيه كما قرناه و ليست أعضاء البدن أنوارا لا بالفعل و لا بالقوه كالشفاف فاستحال أن يكون نور البصر ساريا فى تلك الأعضاء لأنها كثيفه كدره و كذا قياس السمع (٢) و سائر الإدراكات الباطنه كالوهم و الخيال لأن البدن و أعضاءه ليست موهومه و لا- متخيله لكونها ماديه و لا- تدخل هى فى عالم الوهم و الخيال بل صوره أخرى مناسبه إياها كما يقع فى إدراك الوهمى و الخيالى.

و من هاهنا (٣) يعلم أن الواهمه و الخيال و المدارك الباطنه ليست ماديه موجوده

-
- ١- المراد بماده الكيفيات الملموسه موضوعها و هى العناصر و يمكن أن يكون المراد بها الكيفيات الفعلية و الانفعاليه و المراد بكون البدن من جنسها أن يكون من ذلك السنخ و إلا فشرط الإدراك الخلو عن نوع الكيفيه المدركه كما سيأتى و البدن و إن لم يخل عن الكيفيه المعتدله لكن المتوسط بين الأطراف كالخالى عنها، س ره
- ٢- إن قلت مدرك البصر أولا- و بالذات لما كان نورا و ضوءا أمكن أن يقال- حامل القوه الباصره له سنخيه معه و هو نور و ضوء كما يقال لملتقى العصبين مجمع النورين و هو الروح الذى صار لكمال لطافته هناك نورا و أما حامل السمع فكيف أمكن فيه السنخيه مع مدركاته و كيف أمكن أن يقال إن هذا الحامل ملتئم من الأصوات- كما يقال إن ذلك الحامل نور قلت المراد سنخيه حامل السمع مع ماده الأصوات الخارجيه أعنى موضعها سيما أن التركيب بين الماده و الصوره عنده اتحادى و العرض و العرضى متحدان فسنخيه الحامل مع الهواء التى هى ماده الأصوات فى الشفافيه سنخيه مع تلك الأصوات فقوله و لا بالقوه كالشفاف و قوله فيما بعد شفافا أو نحوه ناظر إلى حامل السمع و قوله أو نحوه إلى حامل البصر، س ره
- ٣- أقول عموم هذا الدليل يشمل المدارك الظاهره إذ سيأتى عن قريب و قد مر أيضا فى العقل و المعقول أن الصور الإدراكيه حتى اللمسيه غير الصور الماديه المدركه بالعرض و بين هناك أن بينهما ثمانيه فروق إلا أن يقال مراده بالماديه فى قوله- و أما سائر الحواس إلخ الاشتراط بحضور الماده فإن مدركاتها فى التجرد ليست كمدركات الخيال بل دونها و إن سمي أحد عالمها عالم هورقليا فرقا بينها و بين الصور الخياليه- المسماه بعالم المثال كان حسنا و إن كان هورقليا بلسان حكماء الفرس عالم المثال أو سماواته، س ره

فى عضو كالدماغ كما هو المشهور لما مهدناه من قاعده اتحاد المدرك و المدرك و أما سائر الحواس الظاهره غير اللمس كالذوق و السمع و الشم و البصر فهى و إن كانت ماديه لكنها ليست كاللمس ساريه فى جميع البدن لأن بعضها كالسمع و البصر فى غايه اللطافه فيجب أن يكون موضعه جزءا لطيفا شفافا أو نحوه مناسباً لما أدركته القوه- و ليس كل عضو جزءا لطيفا و بعضها كالذوق و الشم و إن لم يكن بتلك اللطافه لكنها لطيفه أيضا لأن حامل مدركاتها ليست أجساما كثيفه صلبه بل إما بخارات و إما أجسام رقيقه و ليس كل عضو مناسباً لأن يكون موضوع الرائحه و الطعم بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمشموم و جرم اللسان للمطعموم و هذا بخلاف اللمس فإن جميع الأجسام (١) سواء كانت صلبه أو رخوه كثيفه أو لطيفه قابله لأن تقوم بها قوه اللمس- و يتعلق بها إدراكه فإن هذا الإدراك إنما يحصل بمماسه السطوح و مصاكتها.

و من الناس من زعم أن قوه اللمس أنواع أربعه الحاكمة بين الحار و البارد و الحاكمة بين الرطب و اليابس و الحاكمة بين الصلب و اللين و الحاكمة بين الأملس و الخشن- و زاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل و الخفيف فيكون خمس أنواع و قد مر (٢) وجه الانحلال لما ذكره.

و اعلم (٣) أن من خواص كل قوه حساسه أن يكون حاملها و إن كان من جنس

١- المراد بالجميع فى قوه اللمس أجسام البدن و فى المتعلق كل الأجسام العنصريه من غير تخصيص بالبخارات أو رطوبه الملعبه، س ره

٢- ما مر ذلك إلا على سبيل النقل عن الشيخ أنه يشبه أن يكون هذه القوه عند قوم لا نوعا أخيرا و ظنى المتآخم للعلم أنه ما مر فى الأسفار السابقه أيضا إلا أنه ذكره فى كتابه المبدأ و المعاد و سنذكره من بعد ورقه، س ره

٣- إن قلت هذا بظاهره تناقض لأن الروح الحامل أعنى الروح البخارى إن كان من جنس ما يدركه لم يكن خاليا عنها و إن كان خاليا عنها لم يكن من جنسها- قلت لا- تناقض لا- فى القوه و لا- فى حاملها مع شمول هذه الخاصه لهما فإن منزله القوه من الكيفيات المدركه منزله ماده من الصوره و كذلك الحامل و صورته كما قال إن آله الإدراك أيضا لا بد من تكيفها بكيفيه المدرك فماده الشىء لما وجب خلوها عن ذلك الشىء اشترط الخلو فى ماده و الحامل و لما وجب أن يكون ماده القريبه للشىء من سنخه اشترط السنخيه و لكن كسنخيه ماده للصوره و هى لا تنافى الخلو أ لا ترى أن ماده الأولى الجسمانيه مع خلوها عن جميع الصور الجسمانيه من سنخها و نشأتها واحده و ماده العقليه أعنى العقل الهولانى مع خلوها عن كل الصور العقليه من سنخها- و نشأتها واحده و كان الحامل للقوى الحسيه لا بد أن يكون خاليا عن محسوساتها- مع أن حامل البصر لا بد أن يكون من سنخ المبصرات و أن يكون نشأتها واحده حتى يقبلها- و لا يقبل مدركات القوه الأخرى ثم كيف لا يكونان من سنخ كيفياتها و المدرك متحد مع المدرك و ماده مع الصوره و العرض مع العرضى و العرضى مع النوع، س ره

ما تدركه خالياً في ذاته عن صورته الكيفيات التي أدركتها القوه حتى ينفعل عن تلك الصوره فإن آله الإدراك ما لم يتكيف بكيفيه المدرك لم يقع إدراك القوه بصوره تلك الكيفيه و إن كان الحاصل في الآله غير الصوره الحاضره للقوه لأن هذه خارجيه ماديه و تلك ذهنيه إدراكيه فإن المدرك للحراره و البروده مثلاً يجب أن لا يكون موصوفاً بهما فيرد الإشكال في باب اللمس لأن العضو اللامس غير خاليه عن هذه الكيفيات اللمسيه لكننا نقول (١) هذه القاعده لا تقتضى أن لا يكون لمحل الإدراك حظ أصلاً من جنس ما يدرك بل يقتضى أن يكون خالياً عن نوع ما يدركه و عن ضده و المعتدل الفاتر الكيفيه المتوسطه بين الأطراف لقصورها و ضعفها بمنزله الخالي عن الأنواع كالماء الفاتر فإنه كاللحار و اللابارد و لهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعه - فالأقرب إلى الاعتدال أشد إدراكاً.

و لك أن تقول إنا لا نعرف كون البهائم مدركاً للمحسوسات و شاعره بها إلا

١- و الحق أن الإشكال لا يقتضى إلا أن يقتصر الحاسه المدركه في إدراكه على خلاف ما عنده من مقدار الكيفيه الموجوده كاللمس مثلاً لا يدرك الحراره إذا ساوت الحراره الموجوده في العضو بل يجب أن تخالفها في المقدار إما بالنقيصه فتدركها في شكل البروده أو بالزياده فتدرك المقدار الزائد و هو كذلك و التجربه شاهده فلا إشكال أصلاً، ط مد

لأجل طلبها ما يلائمها و هربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصه كالإسفنجيات و الأصداف فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإرادة و لو لم نشاهد منها هذه الحركه لم نعرف أن لها قوه اللمس فإذا كان الأمر كذلك و قد وجدنا مثل ذلك فى العناصر و النباتات فإن الأرض يهرب عن العلو إلى السفل على طريقه واحده و النار تهرب من السفل إلى العلو على طريقه واحده فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها فى صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفل و صعدت من الجوانب التى لا مانع فيها و كذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه و حركته انحرف عنه إلى جهه أخرى و يميل أيضا من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس.

و أيضا الشجر النبات بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم و الهرب عن المنافر و كل ذلك يدل على شعورها بالملائم و غير الملائم و أيضا (١) ما ذكرت من أن الحيوان لما كان بدنه من ماده مصوره بصوره من باب أوائل الكيفيات و صلاحه باعتدالها و فساده بضدها فلا بد له من قوه حافظه إياها مدركه لما يلائمها و ينافرها حتى يطلب بها الأول و يهرب عن الثانى و هذا الوجه جار فى النبات أيضا بل فى الجماد و العناصر لكننا نجيبك بعد تمهيد أن الإدراك عباره عن وجود صورته حاضره عند موجود وجوده لنفسه و أن الموجودات الماديه الساريه فيها لا حضور لها فى نفسها فكيف (٢) لما يدركها.

١- عطف على قوله و كل ذلك إلخ على حد قوله تعالى أكلها دائم و ظلها و التقدير و أيضا ما ذكرت يدل إلخ و إن لم يلائمه قوله و هذا الوجه جار لكنه تأكيد له و جريانه إما بعينه و إما بنظيره بأن يقال لا بد من حافظ يحفظ جسمه فلا يرد أن العناصر البسيطة لا مزاج لها لكن هذا الوجه ضعيف لأن الحافظ فى جميع هذه الصور النوعيه كما يقال فى المركب التام أنه الذى له صورته نوعيه حافظه لتركيبه و مزاجه مده معتدا بها إلا أن الحيوان لكون جسمه أطف و مزاجه أعدل و أكثر عرضه للآفات- يحتاج إلى الشعور اللمسى بخلافها، س ره

٢- المتعلق محذوف أى لها فإن الكلام فى حضور المدرك بصيغه المفعول للمدرك بصيغه الفاعل لا فى العكس، س ره

فنعول أما العناصر (١) الكليه فهي (٢) لكونها واقعه تحت التضاد غير باقيه الوجود بل متجدده سائله و شرط بقاء الحياه فى شىء خلوه عن الضد و إلا فأصل الجسميه غير مانعه عن قبول صورته وحدانيه تقبل الحياه بشرط خلوها عن الضد كالأفلاك- فإنها لخلوها عن التضاد و التفاسد قبلت الحياه النطقيه و أما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورته المتضادات فيه مكسوره فليس يبعد أن يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف (٣) و عندنا أن الوجود مطلقا عين العلم و الشعور مطلقا و لهذا ذهب العارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفه بربها ساجده له كما دل عليه الكتاب الإلهى لكن الوجود إذا خلص عن شوب العدم و الظلمات يكون الإدراك به و له على التمام و وجود الماديات ممزوج بالظلمات و الحجب مغمور فى الأعدام و النقائص و بقدر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادئ العقلية و النفسية المجرده عن المواد و الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياه و الإدراك و يشبه أن يكون النفوس النباتيه- مع كونها صورا منغمرة فى المواد هى أقرب مناسبه إلى عالم الملكوت من صور العناصر و المعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضاده فى النبات دون العناصر و المعادن و لأجل ذلك يظهر فى النبات شىء من آثار الحياه دون هذه الأجسام

-
- ١- فى الكلام جهات من المسامحه غير خفيه على من كان على ذكر من الأصول السالفه فى أبحاث العاقل و المعقول و أبحاث الماديات و المجردات و غيرها فلا تغفل، ط مد
- ٢- أى فهى عدم إدراكها لكونها إلخ فالجار و المجرور خير المبتدئ و إنما حملنا على ذلك لأن كلا من التضاد و التجدد وجه على حده لعدم الإدراك أما التضاد فلأن بناءه على الطرد و الإعدام و معنى الإدراك طبقا لمعناه اللغوى أيضا الحضور للمدرك و الوجدان و أما التجدد فمنافاته للإدراك واضح و الحيوان و إن كان متجدد الجسم لكن نفسه طليعه من الملكوت و الجمع و الحضور و أما النبات فكما قال قده و إن كان التضاد فيه مكسورا- إلا أنه لم يصل إلى الشعور للمسى كيف و لو كان له لمس كان له محرکه شوقيه و محرکه عامله لقاعده الإمكان الأخرس فكان حساسا متحركا بالإرادته فكان حيوانا و قد مر مثل ذلك فى أوائل هذه التعليقه، س ره
- ٣- لا- يخفى أن الكلام فى الشعور بالمشعر للمسى و ما ذكره لا يثبتته فحق العبارة أن يقال إن النبات و الجماد و نحوهما و إن كان لها شعور بسيط إلا أنه غير الشعور الذى هو المطلوب، س ره

فصل (٣) فى الذوق و فيه مباحث

منها أن الذوق أعم الخمسه بعد اللمس للحيوان

و أشبه القوى بها فهو ثانى اللمس لأنه أيضا شعور بما يلائم البدن ليطلب و لهذا إذا اشتدت الحاجه إلى الغذاء- كان الإدراك أقوى و الذوق أيضا مشروط باللمس لكنه لا يكفى فيه الملاقاه بالسطوح كما مر بل لا بد من نفوذ ذى الطعم فى جرم آله الذوق و هو اللسان إما بذاته أو بواسطه الرطوبه اللعابيه المنبعثه عن اللسان يقبل الطعوم و لا بد أن يكون تلك الرطوبه عديمه الطعم لتؤدى الطعوم إلى الآله بصحه و إن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحه.

و الحق أن الآله أيضا يجب أن تكون إما عديمه الطعم مطلقا أو ضعيفه الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفيه ما يتأدى إليها من الطعوم و يقع بها الإدراك- و لا- يكفى لحصول هذا الإدراك تكيف الرطوبه اللعابيه بالطعم و لا- ملاقاه المطعوم- لأن الخارج عن البدن لا يمكن أن يكون موضع شعور النفس إذ العلاقه الطبيعيه غير حاصله للنفس إلا بالقياس إلى البدن و قواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس و تصرفها و النفس تتحد بقواها و آلاتها ضربا من الاتحاد و لأجل ذلك كان وجود الشىء فيها بعينه وجوده للنفس و الإدراك عباره عن وجود الشىء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن و قواه دون ما خرج عنها.

و منها أن هذه الرطوبه هل يتوسط فى إيصال أجزاء ذى الطعم

بأن يختلط معها و تغوص معها فى اللسان حتى يحس القوه بالطعم أو يتكيف بتلك الطعوم و تؤديها من غير مخالطه بتلك الأجزاء فعلى الأول لا فائده فيها إلا كونها بدرقه مسهله لوصول الطعوم و يكون الحس بملامسه ذى الطعم من غير واسطه و على الثانى يكون الملاقى المحسوس بلا واسطه هو الرطوبه و كلا الوجهين محتمل و على كل حال لا يبقى بين الحاس و المحسوس متوسط.

و منها يجب أن تعلم أن المذوق فى الحقيقه ليس الكيفيه الطعميه

التي تقوم

بالجسم المطعوم و لا- التى تقوم بالرطوبة اللعابيه على القول بتكيفها و لا التى تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآله بكيفيه المحسوس كما مر بيانه بل الصوره الذوقيه التى تقوم بقوه الذوق و نسبه تلك القوه إلى صوره المذوق كنسبه ماده إلى الصوره و كنسبه العقل بالقوه إلى العقل بالفعل و هكذا الحال فى سائر الحواس من أن المحسوس بالحقيقه هو الصوره الجزئيه الحاصله للنفس بواسطه القوه الحاسه حتى الإبصار كما ستعلم.

و منها أن قوه الذوق واحده

و قيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوه اللمس- لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوه الذوق متعدده لتعدد المذوقات.

و ربما (١) يجب بأنهم إنما أوجبوا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد

١- له قدس سره فى كتابه المبدأ و المعاد فى هذا المقام تحقيق حسن لا- بأس بذكره تنويرا للمقام ١٦٦ قال ربما يقال إن المدرك بالحس هو المتضادات كالبروده و الحراره دون التضاد لأنه معنى عقلى لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسه على تعدد أنواع التضاد ثم إنهم جوزوا إدراك القوه الواحده للمدركات المتضاده كالباصره للسواد و البياض- و لم يجعلوا ذلك أفعالا مختلفه من مبدأ واحد بالذات فما الذى يمنع نظير ذلك فى اللامسه و من سخييف ما قيل فى دفعه أن تباين الكيفيات الأول أعنى الحراره و البروده و الرطوبه و اليوسه أشد من تباين الكيفيات الثانى الحادثه من تفاعلها كالألوان و الروائح و الطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون بواقى الحواس فإذن المخلص أن يقال لما علم أن مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التى هى أوائل المحسوسات اللامسيه و ما يتبعها- و أن القوى التى هى أولى مراتب الحيوانيه يجب أن يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان- عن أضداد ما فيه من الكيفيات و توابعها فالحيوان من حيث هو حيوان باعتبار وقوعه فى كل وسط من أوساط تلك الكيفيات تدرك الأطراف التى يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس إليها و تلك أطرافا بالقياس إليه و يتأثر عنها فلا محاله تعددت اللامسه بحسب تعدد التضاد و لا تعدد الأطراف التى وقعت فى جنس واحد لأن القوه لا تتأثر من الكيفيه الشبيهه بكيفيتها بل بما يضادها فى الجملة انتهى و حاصله أن اللامسه من سنخ الكيفيه المتوسطه المزاجيه و هى و إن كانت واحده إلا أنها أربع من حيث إنها بالنسبه إلى الحراره الصرفيه بروده و بالنسبه إلى البروده الصرفيه حراره و هكذا بالنسبه إلى الرطوبه و اليوسه فاللامسه باعتبار أنها بكل توسط من هذه الكيفيات الأول تدرك الطرف المنسوب إليه تعدد واحده من الأربع فاعتبار أنها من سنخ الحراره المتوسطه واحده- تدرك البروده و توابعها كالثقل و باعتبار أنها من سنخ البروده المتوسطه واحده أخرى تدرك الحراره و توابعها كالخفه و باعتبار أنها من سنخ الرطوبه المتوسطه قوه أخرى تدرك اليوسه و توابعها كالخشونه و باعتبار أنها من سنخ اليوسه المتوسطه تدرك الرطوبه و توابعها كالملاسه لا أنها باعتبار كونها من سنخ الخشونه المتوسطه تدرك الأملس و بالعكس أو باعتبار كونها من سنخ اللينه المتوسطه تدرك الصلب و بالعكس- إذ يزيد حينئذ عدد اللمس عن أربع باعتبار الجفاف و البله و الهشاشه و الزوجه و غيرها من التوابع و لذا لم يعبا الشيخ بقول من زاد الخامسه قال فيما سبق القوى الخمس أو الثمان فالغرض من ذكر الصلابه و اللينه و غيرهما التنبيه على التوابع بذكر أظهرها و إلا- فمناط تعدد اللمس هو الكيفيات الأول لا غير هكذا ينبغى أن يفهم مرامهم- و به يوفق بين وحده اللمس و تعددها الوارد فى كلامهم، س ره

قوه واحده بها الشعور و التميز و الطعوم و إن كثرت إلا أن فيما بينها مضاده واحده- و أما الملموسات فليست فيما بينها مضاده واحده فإن بين الحراره و البروده نوعا واحدا من المضاده غير النوع الذى بين الرطوبه و اليوسه

فصل (٤) فى الشم

و هو أطف من الذوق كما أن الذوق أطف من اللمس و هذه الثلاثه أكتف المشاعر و أغلظها و مدركات هذه القوه هى الروائح بملاقات الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم أيضا يحصل بالماسه فهذه القوه أيضا شبيهه باللامسه فكأنها ضرب من اللمس و نسبتها فى اللطافه إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللمس.

و من مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفيه ذى الرائحه و تؤدى بها إلى الخيشوم أو يختلط بأجزاء لطيفه من ذى الرائحه فيتصل تلك الأجزاء إلى آله الشم فيدرك برائحته الأجزاء من غير أن يكون رائحه للهواء و إلى كل من الطريقتين ذاهب.

و احتج الذاهب إلى الثانى بأنه لو لم يكن (١) كذلك لما كانت الحراره مهيجه

١- ممنوع لم لا يجوز أن يكون سبب الهيجان شده الاستحاله بالدلك و البخور، س ره

للروائح بسبب الدلك و التبخير و لما كان البرد يخفيها و معلوم بأن التبخير يذكي الروائح.

و أيضا (١) ترى التفاحه تذبل من كثره الشم فدل ذلك على تحلل أجزاء ذى الرائحة- و احتج الآخرون بأنه لو كانت الروائح التى تملأ المحافل إنما يكون بسبب تحلل شىء و جب أن يكون الشىء ذو الرائحة ينقص وزنه و يصغر حجمه.

و احتجوا أيضا بأننا نبخر الكافور تبخيرا (٢) يأتى على جوهره كله فيكون معه رائحه تنتشر انتشارا إلى حد و يمكن أن تنتشر تلك الرائحة (٣) فى أضعاف تلك المواضع بالنقل و الوضع فى جزء جزء من ذلك المكان بل فى أضعافه فيكون مجموع الأبخرة- التى تتحلل منه فى جميع تلك البقاع التى تزيد على البقعه المذكوره أضعافا مضاعفه للذى يكون حاصله بالتبخير أو مناسبا له فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه فى ذلك- قريبا من ذلك النقصان أو مناسبا له لكن ليس الأمر كذلك فثبت أن للاستحاله مدخلا فى هذا الباب.

و الحق أن كلا المذهبين صحيح محتمل.

و من الناس من زعم أن إدراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو و هذا أبعد الوجوه- و من مباحثه أن الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات فى إدراك لطائف الروائح القريبه إلا أنه أضعفها فى إدراك البعيده منها و فى إدراك تفاصيلها المتنوعه- فإن رسوم الروائح فى نفس الإنسان غير متحصله تحصيلها تفصيليا كما فى المطعومات و الملموسات و لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين إحداهما من جهه

١- ممنوع لم لا يجوز أن يكون الذبول من مصادمات عالم الكون و الفساد- كتجفيف الهواء المطيف به، س ره

٢- أى نجعله بخورا يفنى جوهره و يستحيل جميع أجزائه فكلمه على للتعديه، س ره

٣- المراد بها ذو الرائحة يعنى إذا جعلناه بخورا فنجعل ثانيا ذلك المقدار منه- منتشرا فى مواضع شتى بالنقل و الوضع بلا بخور كالأول فنرى أن المتحلل فى الأول- أكثر مع أن رائحته أقل و فى الثانى لم يتحلل شىء و إن تحلل شىء فهو ناقص جدا مع أن رائحته أكثر فالمراد بالأبخرة الروائح و بالتحلل التكيف و كلمه أضعافا خبر يكون، س ره

الموافقه و المخالفه فيقال هذه رائحه طيبه و تلك رائحه كريهه و الأخرى من جهه انتسابها إلى المطعوم أو إلى الموضوع مطلقا فيقال رائحه حلاوه أو حموضه أو رائحه ورد أو مسك.

و قيل يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك الحيوانات الصلبيه العين للمبصرات فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل الغير المحقق و أما إدراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوى جدا بحيث لا يحتاج إلى التنشق.

و من مباحث الشم أنه نقل عن أفلاطون و فيثاغورث و هرمس و غيرهم من الأقدمين - أن الأفلاك و الكواكب لها قوه الشم و فيها روائح طيبه أطيب مما يوجد فى المسك و العنبر و الرياحين بكثير.

و رد عليهم أتباع المشاءين بأن إدراك الروائح مشروط بالهواء و البخار و ليس هنالك هواء و لا بخار و هذا الوجه ضعيف لأن كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلى و إنما يشترط ذلك فى العالم العنصرى.

و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه أنه عند اتصاله بذلك العالم فى نوم أو يقظه شم منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لا- نسبه لما عندنا إلى ما هناك- و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانيه على أن لكل كوكب بخورا مخصوصا و لكل روحانى رائحه معروفه تستنشقونها و يتلذذون بها و بروائح الأطمعه المصنوعه لهم- فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له و سيجىء لك ما يصحح هذا القول و نظائره

فصل (٥) فى السمع

إشاره

و هو عبارته عن إدراك الصوت و قد مر فى مباحث المقولات من العلم الكلى عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسه حقيقه الصوت و الذى يناسب هذا الموضوع البحث عما يتعلق بكيفيه حصول السمع و فيه أبحاث

[البحث] الأول

أنهم قالوا إن السماع لا يحصل إلا عند تأدى الهواء (١) المنضغظ بين

١- أى تأدى كيفيه الهواء لا نفسه فإنهم قالوا كل من القرع و القلع يموج الهواء- حتى ينفلت عن المسافه التى سلكها القارع أو المقلوع إلى جنبها و ينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره فيقع فيه التموج و التشكل الواقعان هناك و هكذا يتصادم الأهويه إلى أن ينتهى إلى هواء لا ينقاد لذلك، س ره

القارع و المقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبه المفروشه فيه قالوا و هذا التأدى ظاهر و قد دل عليه (١) أمور- أحدها أن ذلك التجويف إذا سد أو انسد بطل السمع.

و ثانيها أنه إذا كان بين الصائت و السامع جسم كثيف تعذر السماع أو تعسر.

و ثالثها أن من رأى إنسانا يقرع بمطرقة على سندان أو بمقرعه على نقاره- فإن كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهدته الطرق و القرع و كلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهاى طوله بعد المسافه.

و رابعها أن من وضع فمه على طرف أنبويه و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبويه على أذن إنسان آخر و تكلم فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين و ذلك لتأدى الهواء إلى أذنه و امتناع أن يتأدى إلى أذن غيره.

و خامسها أن عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع البعيد- لانحراف تلك الأهويه الحامله لتلك الأصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر.

و هاهنا إشكال (٢) قوى و هو أن أحدا إذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ و جب أن لا يسمع الذى من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج و المنافذ- و لو وجدت هناك منافذ لكانت قليله ضيقه فوجب أن يتشوش تلك الأمواج و لا يبقى إشكال تلك الحروف كما خرجت عن مطلق المتكلم.

١- حاصلها أن التأدى سبب للسمع للدوران و أنت تعلم أن الدوران لا يفيد إلا الظن و المسأله مما يطلب فيه اليقين كما قال الإمام الرازى فى سببه التموج للصوت- إلا أنه بمعونه الحدس القوى يفيد الجزم، س ره

٢- و لعلماء الطبيعه و الرياضيات اليوم أبحاث عميقه فى السمع و كذا فى البصر و سائر الحواس الظاهره متكأه على تجربات وسيه تنتج نتائج قيمه يرتفع معها نوع الإشكالات المذكوره فيها ينبغى أن تراجعها فى تحقيق هذه الأبحاث، ط مد

و أيضا فلأن الإنسان إذا تكلم حدث فى الهواء ذلك التموج (١) فإن تأدى ذلك بالكليه إلى شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام إذ ليس هناك إلا ذلك التموج الواحد و إن لم يتأد إليه بل تأدى إلى سمع كل واحد بعضه وجب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه.

و قد أجابوا عن الأول بأن الحائل الذى لا منفذ فيه أصلا فإنه يمنع من السماع البته لأنه كلما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف فوجب إذا لا يوجد المنافذ أصلا- أن لا يوجد السمع.

و عن الثانى بأن الحروف إنما يتكون بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص- فيكون التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون أجزائه بل هو حاصل فى واحد واحد من أجزائه فأى جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكره.

أقول عندى أن الحال فى كيفية التأديه ليس كما حصلوه فإن كون كل جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع و ذى الصوت مكيفا بكيفية الحروف و الكلمات- مع بساطه (٢) الهواء و تشابه أجزائها فى غايه البعد بل إنه غير صحيح و إلا لتكرر

١- اللائق بحال هذا المستشكل أن يستفسر عن كيفية تموج الهواء و تشكله و يستعلمها فإنه لم يفهمها و لعله ظن أن تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح بوجوداتها الكتبيه و لذا قال ما قال و إلا لم يتصور تأدى ذلك التموج بالكليه إلى شخص كما نوضحه لك فمراده بالكلام ما هو أعم من الحرف الواحد و بالكليه تمام شكل الحرف الذى كشكله الكتبى و بالبعض بعض ذلك و كل ذلك هواء و خطأ فإن المراد بالتموج حاله شبيهه بتموج الماء الحاصل بإلقاء حجر فى وسطه و بالتشكل حاله شبيهه بانصبغ الماء بالألوان المختلفه تعاقبا ففى التلطف بضرب مثلا إذا قلت ض فقد تموج الهواء- تموجا دوريا كدائره موجيه مائيه محيطه بالحجر الملقى فى وسط الماء و تكيف بالكيفية الحرفيه من جميع الجوانب كاصفرار الماء صفره دوريه و إذا قلت ر تكيف به كاخضرار الماء و إذا قلت ب تكيف به كاحمرار الماء و هكذا تكيفات متبدله متعاقبه محيطه بالمتكلم و على هذا فكيف يتصور تأدى ذلك التموج و التكيف إلى شخص دون شخص أو تأدى بعضها و الكيف لا يتبعض، س ر ه

٢- أقول ما هو مناط الإشكال هو مناط الحل إذ التكيف كما ذكرناه تعاقبى كيف- و الصوت و اللفظ غير قارين نعم لو كان تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح بها بنعت القرار فى البقاء لكان تشابه أجزاء الهواء مخلا و ليس كذلك لأنه غير قار فى الحدوث و البقاء جميعا فحيث كان الهواء متشابه الأجزاء فكل جزء منه يتكيف بكل حرف على التعاقب و على ما صورنا لك لا تكرر أيضا ألا ترى أنه إذا سخن الهواء بنفسك من جميع جوانبك بمقدار ما ثم برد فورا ثم اعتدل كل ذلك على التعاقب فهل يمكن أن لا- يصل إلى لامسه أحد ممن فى حواليك أو يتكرر لمس الحراره لأذن جميع ذلك الهواء و إن سخن إلا- أنه عدم فورا فلم يصل إلى اللامسه إلا مره و كذا فى البروده و الاعتدال فقس عليه التكيف بالضاد و الراء و الباء فى الضرب فلا يرد عليهم إشكال لا إشكال المصنف و لا إشكال غيره مما مضى. فإن قيل لزم التكرر من جهه أن الآن لا تحقق له فيبقى تكيف الهواء بالضاد مثلا- فى زمان فيتكرر الاستماع بوصول هواء بعد هواء. قلنا الهواء متصل فيما نعلمه قدامه خلفه عن الوصول الدفعى للقسمه مثل قبول ذلك الاستماع لها و على سبيل الترتل نقول لم لا يجوز أن يكون كل تكيف فى هواء- معدا

لتكيف ما يجاوره و المعد يوجد و يعدم فيوجد المعد له، س ره

الإدراك حسب تكرر وصولات الهواء إلى الصماخ و ليس بل الحق أن النفس يتنبه بواسطة الهواء الواصل إلى آله السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع و المقروع أو القلع الحاصل لا أن هواء (١) واحدا يتحمل تلك الكيفيه و يبلغ بها

١- هذا مما لا قائل به و إنما هو مجرد احتمال بعيد و كيف لا و الهواء المنفلت- فيما بين القارع و المقروع في رأس الفرسخ لا يخرق الأهويه الواقعه في تلك المسافه الطويله حتى يصل إلى الصماخ و يمكن أن يكون إشاره إلى ما قلناه من الإعداد في التكيف أى تبلغ بالكيفيه بنحو الإعداد إلى الصماخ لا بأن ينتقل نفس الهواء الحامل الذى فى المبدأ فيكون المراد بقوله و لا أن أهويه إلخ التأديه بنحو بقاء التكيفات كلاً أو جلاً ثم إن هذا المذهب الذى اختاره قدس سره قوى متين لا يرد عليه إشكال إدراك الجبهه و القرب و البعد و لا- إشكالات آخر مثل أن من غمس رأسه فى الماء لزم أن لا يسمع الصوت الذى فى خارج الماء و التجربه تشهد بخلافه و مثل أن من قرع خشبه على مقرع حوض ممتلىء ماء و جب أن لا يسمع صوت القرع منه و أما الدوى و الطنين فى الرأس و نحوهما- فلحركات الأبخره و الأهويه الباطنه على أنك قد عرفت ضعف ما دل من الدوران على سببيه التموج للصوت و سببيه التأديه للإحساس و بهذا المذهب أيضا يتصحح ما حكى عن فيثاغورث و غيره من أن للأفلاك أصواتا عجيبه و من استماعهم هناك إلا أن الثالث و الخامس من الأمور الداله على سببيه التأديه للإحساس يخالفانه و يدلان على الاشتراط بالتأديه اللهم إلا أن يكون هنا شرط آخر خفى أو مانع كتدخل الهواء و تكاثفه، س ره

إلى الصماخ ولا أن أهويه متعدده متموجه يتأدى كل منها إلى الآخر وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها و يتأدى بها إلى السمع وهذا لا ينافى ما سبق ذكره منا و هو أن النفس لا يتعلق إدراكها إلا بصوره حاصله فى محال تصرفاتها بالطبع لأن كلامنا هناك فى المدرك بالذات للنفس و المدرك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكيه من المسموع الحاصله فى القوه السامعه و إنما الكلام هاهنا فى المحسوس بالعرض و هو المسموع الخارجى و منشأ (١) هذه العلاقه العرضيه هو الوضع المخصوص لذلك المسموع- بالنسبه إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذى يصير بسببه جميع هذه الثلاثه- أعنى (٢) الآله و الهواء المتصل و ذى الصوت فى حكم آله واحده للنفس فيدرك النفس ما فيها على أى وجه يكون و بأى جانب يقع و هذا سر احتياج كل قوه جسمانيه فى تأثيرها إلى مشاركه الوضع فإن الوضع المخصوص بين موضوع القوه (٣) و ما تأثرت فيه أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كأنه ماده واحده و آله واحده للقوه فكما يتأثر ماده القوه بفعالها كذلك يتأثر ذلك الجسم الذى له ذلك الوضع

البحث الثانى

أنهم اختلفوا فى أن المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارح للصماخ فقط و هو المحسوس أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضا محسوس.

- ١- مع ترفع ما عن ماده لهذه القوه بالنسبه فإن القوى متفاوتة فى اللطافه- و الترفع عن ماده و الاختلاط بها و بحسب هذا التفاوت يتفاوت الأوضاع المشروطه بها فلا يرد أن اللمس أو الذوق هذا الوضع فيهما متحقق مع عدم التنبيه بمدركاتهما مجردة بل يشترط التماس للمدرك مع آله المدرك، س ره
- ٢- هذا على سبيل التمثيل فإن الجسم اللطيف المتوسط بينهما قد يكون ماء- و قد يكون فلكا على هذا المذهب، س ره
- ٣- هذا من باب استعمال اللفظ المشترك فى كلا- معنييه باستعمال واحد و ذلك غير جائز عند أكثر الباحثين عن الألفاظ و المعنيان هنا القوه الانفعاليه و القوه الفعليه، س ره

أقول و عندنا كما مر أن المحسوس (١) هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع و المقروع فقط بدلاله أنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته و قربه و بعده- و معلوم أن الجبهه لا يبقى أثرها فى التموج عند بلوغه إلى التجويف فكان يجب أن لا يدرك من الأصوات جهاتها و قربها و بعدها لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها القوه هناك و لا- تميز بين القريب و البعيد كما أن اليد تدرك ملمسها ما تلقاه و لا تشعر به من جهه اللمس إلا حيث ملمسها و لا فرق بين وروده من أبعد بعد و أقرب قرب لأن اليد لا- تدرك الملموس من حيث ابتداء أو لا فى المسافه بل من حيث انتهى و لما كان التميز بين الجهات و القرب و البعد من الأصوات حاصلًا علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجه حيث هى.

و ليس لك أن تقول إنما يدرك الجبهه لأن الهواء القارع إنما توجه من تلك الجبهه و إنما يدرك البعيد و القريب لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

لأننا نقول أما الأول فباطل لأن الصوت قد يكون على اليمين من السامع- و يسمع بالأذن الأيسر للانسداد فى أذنه الذى يليه و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين و لا يصل التمويج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن ينعطف عن اليمين- فليس هاهنا إدراك الجبهه التى جاء منها الصوت بل الجبهه التى وقع القرع فيها.

و أما الثانى فهو أيضا باطل و إلا- لكننا لم نفرق البعيد القوى من القريب الضعيف- و لكننا إذا سمعنا صوتين متساوى البعد مختلفين بالقوه و الضعف و جب أن يظن أن أحدهما قريب و الآخر بعيد و يشتبه علينا دائما القوه و الضعف بالقرب و البعد و ليس الأمر كذلك.

و اعلم أن جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما أوضحنا سبيله- استصعب عليهم الأمر فى تعيين السبب فى تحقق الشعور بجبهه الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر إنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولا بقرع الهواء المتموج

١- و يبعده وقوع الخطاء فى المسموعات و لا معنى لوقوع الخطاء فى الخارج بعينه و كذا كون المسموع تقريبا لا تحقيا، ط

لتجوييف الصماخ و لذلك يصل من الأبعد فى زمان أطول و لكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهد و القرب و البعد بل إنما يحصل ذلك بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد و ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافه التى فيها ورد و الحاصل أنا بعد إدراكنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذى وصل إلينا إلى ما قبله و منه إلى ما قبل ما قبله من جهته و مبدأ وروده فإن بقى منه شىء و أدركناه إلى حيث ينقطع و يفنى و حينئذ ندرك الوارد و مورده و ما بقى منه موجودا و جهته و بعد مورده و قربه و ما بقى من قوه أمواجها و ضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لأنه يضعف تمويجه حتى أن لم يبق فى المسافه أمر ينتهى بنا إلى البعيد المبدأ- لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقى فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجو و بين دوى الرعى الذى هو أقرب منه إلينا هذا منتهى ما حصلوه فى هذا الباب.

و فيه ما لا يخفى من الإشكال و هو أن السمع ليس بإدراك بعد إدراك و استعمال بعد استعمال ينتقل النفس من واحد إلى آخر و منه إلى آخر و هكذا بل هاهنا إدراك شىء واحد مع جهته و قربه و بعده ثم إنه بعد أن سلمنا أنه يتتبع الهواء الذى وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكا عن إدراك الجهد و غيرها كما قرروه من أن الصوت يدرك أولا ثم بعد التتبع تدرك الجهد و القرب و البعد و القوه و الضعف- حتى يكون هاهنا إدراكات متعدده سابقه و لاحقه فنقول مدرك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت فأما الجهد فهى غير مدركه للسمع أصلا و إذا لم تكن الجهد مدركه للسمع لم يكن الصوت الحاصل فى الجهد مدركا له فبقى أن يكون مدرك السمع صوتا- لو كان حصوله فى جهه أخرى أیه جهه كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه و هو محال- لأن الصوت (١) الجزئى لا بد أن يكون متخصصا بوضع و جهه و لا يمكن أن يكون

١- أقول هذا منقوض باللمس فإنه لا يدرك الجهد كما مر و ليس مدركه كليا- فللصوت مثلا سوى الجهد المعينه مشخصات جزئيه منوطه بها و الجواب أن اللمس و إن كان لا يدرك الجهد التى أتى منها الملموس إلا أنه يدرك الجهد التى هى جهه العضو- الذى هو حامل اللمس فكيف يكون كليا و أما السمع فإن أدرك جهه المسموع القريبه ثم بعد التتبع البعيدة لزم أن يدرك المسموع الواحد قريبا و بعيدا و أن لا يدرك القريبه التى عند حامل السمع و البعيدة لم يدرك بعد لزم أن يدرك المسموع بلا جهه أولا فيكون كليا و المشخصات الجزئيه الأخرى أيضا لم تدرك و عدم مدركيها لازم عدم مدركيه الجهد لأنه إذا لم يدرك الأين و الوضع و غيرهما التى هى للهواء الذى هو موضوع الصوت المفروض عدم درك جهته، س ره

مدرک الحس أمرا کلیا كما برهن علیه مع أن المدرک للسمع هو الصوت الموجود فی الجهه المخصوصه هذا خلف و هذا إنما یلزم علی تقدیر أن یكون إدراک الجهه غیر إدراک الصوت فیها و أن إدراکها قد حصل بتتبع التموجات الهوائیه كما ذکرنا و أما علی الوجه الذی حققناه فلم یلزم محذور لأن المدرک للسمع هو الصوت المعین الواقع فی جهه معینة و فی موضع مخصوص فإن وجود الأمر المادی لا ینفک عن الوضع و الجهه و لیس أن وجوده شیء و کونه فی جهه أو علی وضع شیء آخر أو المسمى بالعوارض المشخصه فی الحقیقه لیست من عوارض الشخص و إنما عروضها بالقیاس إلى مرتبه ماهیه ذلك الشخص كما مر فکل مدرک بإدراک حسی إنما یدرک وجوده فی جهه معینة و علی وضع معین لا أن الحواس یدرک وجوده فقط أو یدرک وجوده و یدرک معه بإدراک آخر جهته و بإدراک آخر قربه و بعده لأن هذا شأن العقل و لیس شأن الحس إلا إدراک أمر ذی جهه فی وضع لما علمت أن وجود المحسوس و کونه فی جهه و علی وضع شیء واحد بالشخص متعدد فی ظرف التحلیل العقلی فکما أن المحسوس شیء واحد فکذلك الإدراک الحسی المتعلق به إدراک واحد هو بعینه إدراک بوجوده و إدراک بأنه فی جهه کذا و إدراک بأنه فی موضع کذا.

البحث الثالث

مما یناسب طریقتنا فی السمع أن وجود الهواء بین السامع و ذی الصوت شرط لتحقق الاتصال بینهما مع عدم حاجز كثیف لا لأجل أن یحمل الهواء کیفیه الصوت و یتأدی بها إلى السمع إن القدماء اکتفوا فی سماع الفلکیات تماس الأفلاک بعضها بعضا كما نسب إلى أساطین الحکمه كأفلاطون و من قبله إنهم یثبتون للأفلاک أصواتا عجیبه و نغمات غریبه تتحیر من سماعها العقل و یتعجب منها النفس - و حکى عن فیثاغورث أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوی فسمع بصفاء جوهر نفسه و ذکاء قلبه نغمات الأفلاک و أصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال القوى

البدنيه ورتب عليها الألحان و النغمات و كمل علم الموسيقى.

و اعلم (١) أن اشتمال الأفلاك و الكواكب على الطعوم و الروائح و الأصوات- و جميع ما يدركه الحواس هاهنا قول صحيح أيدته الأذواق الكشفيه و البراهين العقلية- و المناسبات الوجوديه و ذلك لأن الوجود مع كمالاته و خيراته إنما يفيض من الأوائل على الثوانى و من الأعالي على الأدنى و هكذا إلى أدنى الوجود و كل ما يوجد من الصفات الكماليه فى المعلولات الأخيره فهى موجوده فى مبادئها القريبه على وجه ألطف و أصفى و كل ما توسط فى الأسباب القريبه فهى موجوده فى العلل القصوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم ألا ترى أن الكيفيات المحسوسه وجودها فى موضوعاتها الجسمانيه على نحو يلزمها التضاد و الانقسام و الاستحاله و غير ذلك و وجودها فى الحواس و المدارك النفسانيه على نوع آخر أصفى و ألطف لصفاء القابل حيث يزول عنها- كثير من النقائص المصحوبه لها فى الخارج و لها أيضا نوع آخر من الوجود فى القوه العقلية على نوع أشرف و أعلى و جوهر السماويات فى اللطافه دون عالم العقل و فوق عالم العناصر و هى فى اللطافه بمنزله الحواس فإن جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه و هو الذى يوجد فيه جوهر روحانى من جنس ماده الأشباح المثاليه المتوسطه بين العقول و الأجسام- و الفلك لكونه بسيطا متشابه الأجزاء كله كالروح الحاصل فى موضع الخيال منا و مما يزيل الاستبعاد فى كون عالم الأفلاك مشتملا على الروائح و النغمات- أن هذه الكيفيات من حيث كونها مدركه لنا ليست هى التى تكون فى الخارج عن قوانا و مشاعرنا لما علمت مرارا أن المحسوس بما هو محسوس وجوده فى نفسه ليس إلا وجوده للجوهر الحاس و معلوم أن وجودها للخيال مناط علمنا بها و انكشافها لدينا و قد

١- هذا البيان لو جردت مقدماته برهانيه يقينيه لم يفد إلا اشتمال مرتبه من مراتب الوجود على ما يشتمل عليه المرتبه التى هى دونها كمراتب العقل و المثال بالنسبه إلى مرتبه الجسم و أما اشتمال جسم على ما يشتمل عليه جسم آخر من الكمال فلا و إن كان أحدهما أرق قواما و ألطف جرما و البيان المسوق لإثبات ذلك غير برهاني البتة، ط مد

ثبت أن الخيال و جميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فإذن كما يوجد في قوه من قوانا جميع النغمات و الأصوات و الروائح و المشمومات على وجه المشاهده- تاره من جهه أمور خارجيه معده لها و تاره من جهه أسباب باطنيه كما في المنام- فإننا قد نشاهد صوراً عجيبيه و أصواتاً عظيماً في النوم لا- نشك في وجودها فلا- استبعاد في وجود الطعوم الشهيه و الروائح الطيبه و النغمات العجيبيه في عالم الأفلاك إذ ليست أسباب وجودها منحصره في هذه الأمور المعتاده

فصل (٦) في البصر

اشاره

قد تقرر في علم التشريح أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب و أن الزوج الأول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بحلمتى الثدي و هو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا و يتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا إلى الحدقه اليمنى- و النابت يسارا إلى الحدقه اليسرى و قوه الإبصار مودعه في الروح المصوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى.

و اختلفوا في كيفية الإبصار

فالتطبيعون على أنه

انطباع شبح المرئى في جزء من الرطوبه الجليديه التى يشبه البرد و الجمد فإنها مثل مرآه فإذا قابلها متلون مضى ء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورته الإنسان في المرآت لا بأن ينفصل من المتلون شى ء و يميل إلى العين بل بأن يحدث مثل صورته في المرآه في عين الناظر- و يكون استعداد حصوله بالمقابله المخصوصه مع توسط الهواء المشف و لما توجه الإيـراد عليهم بوجهين.

أحدهما أن المرئى حينئذ يكون صورته الشى ء و شبحة لا نفسه و نحن قاطعون بأنا نرى نفس هذا الملون.

و ثانيهما أن شبح الشى ء مساو له في المقدار و إلا لم يكن صورته له و مثالا

و حينئذ يلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليديه لأن امتناع انطباع العظيم فى الصغير معلوم بالضروره.

أجابوا عن الأول بأنه إذا كان رؤيه الشىء بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لا نفس الشبح كما فى العلم بالأشياء الخارجيه.

و عن الثانى بأن شبح الشىء لا يلزم أن يساويه فى المقدار كما يشاهد من صوره الوجه فى المرآه الصغيره إذ المراد به ما يناسب الشىء فى الشكل و اللون دون المقدار- غايه الأمر أنا لا نعرف لميه إبصار الشىء العظيم و إدراك البعد بينه و بين الرئى بمجرد انطباع صوره صغيره منه فى الجليديه و تأديها بواسطه الروح المصوب فى العصبين إلى الباصره.

و الرياضيون

على أن الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئه مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئى.

ثم اختلفوا هؤلاء فى أن ذلك المخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعه فى الجانب الذى يلى الرأس متفرقه فى الجانب الذى يلى القاعده و قيل لا- على هيئه المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الذى يلى العين و يضطرب طرفه الآخر على المرئى.

و قيل الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء بكيفيته و يصير الكل آله فى الإبصار.

و ما نسب إلى الإشراقين و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردى- أنه لا- شعاع و لا انطباع و إنما الإبصار بمقابله المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبه صقيه و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقى حضورى على المبصر- فيدركه النفس مشاهده ظاهره جليه فهذه ثلاثه مذاهب فى الإبصار.

و الحق (١) عندنا غير هذه الثلاثه و هو أن الإبصار بإنشاء صورته مماثله له بقدره الله

١- أقول ما اختاره قدس سره فى باب الإبصار مذهب فحل و رأى جزل مناسب لمقام التعليم و التعلم إلا أن ما ذكره شيخ الإشراق قدس سره أيضا بمكان عال و در ثمنه غال يشير إلى مقامات سنيه للنفس حيث إنه قدس سره صرح بأن النفوس أنوار ساذجه بلا- ماهيه فإنها لا تبلغ إلى مقام إلا و تتجاوز عنه فلا حد لوجودها تقف عندها و ماهيه هى المحدوده بالحد الجامع المانع- فهى حكايه عن حد الوجود لو كان محدودا فطريقه المصنف ناظره إلى اتحاد المدرك- مع المدرك بالذات و طريقه الشيخ إلى اتحاده مع المدرك بالعرض الذى فى طريقه المصنف قدس سره كيف و الاتحاد مع المدرك بالذات يستلزم الاتحاد مع المدرك بالعرض- إذ الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن فالماهيه فى الشأتين واحده و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك مع أن تعدد حقيقه واحده إنما هو بتخلل غيرها أى شىء كان- و العلم الإشراقى أيضا يقبل الشده و الضعف ألا ترى

أن علم النفس بذاتها وقواها- و بدنها كلها إشراقى إذ الكل حاضر لها من باب حضور الشىء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاك الشىء عن نفسه مع تفاوتها بل علمها بذاتها حين نسيت ربها فأنساها نفسها حضورى- و حين عرفت نفسها فعرفت ربها أيضا حضورى و لكن أين هذا من ذاك و أين التراب و رب الأرباب و كيف لا يدرك الأشياء بالإضافه للإشراقية و الوجود الصرف الذى هو مناط وجود المدرك و كل وجود ما هو فيه لم هو كما أن ما هو فيه هو هل هو ١٨٠ و قال فى إلهيات الأسفار فى شرح مقوله ع: و كمال المعرفة التصديق به و ذلك لأن من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذى لا أتم منه الذى يفتقر إليه الممكنات- و الوجودات الناقصه الذوات فقد عرف أن لا بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود- و إلا لم يوجد موجود فى العالم أصلا و اللازم باطل فكذا الملزوم فحقيقه الوجود إذا عرفت على وجه الكمال و هو أن يكون معلومه بالعلم الحضورى الشهودى إذ قد ثبت فيما سبق أن الصورة العلميه فى الوجود لا بد و أن يكون نفس حقيقته المعلومه إلى آخر ما قال و قد حصر قدس سره العلم الحضورى فى موردين بل هذا بحسب الجليل من النظر و أما الإيرادات فمدفوعه عن الشيخ- أما الأول فبأن المادى بالنسبه إلى المبادئ غير مادى و قد نقله قدس سره عن السيد المحقق الداماد قده فى مبحث المثل من السفر الأول فكذا بالنسبه إلى النفس بحسب مقامها السر و الخفى. و أما الثانى فما ذكره الشيخ قده من أن أحدهما فى عالم المثال و هو موجه- و المصنف قدس سره لم يذكر وجهها لقوله لا وجه له. و أما الثالث فبأن قوله و الإدراك ليس إلا حصول صورته الشىء للمدرک- و حصول الشىء لأمر لا بد فيه من خصوصيه و عليه منقوض بصوره علم الشىء بنفسه حيث يقول الجميع فيها باتحاد العالم و المعلوم و بصوره اتحاد العالم فى العلم بالغير حيث يقول هو قدس سره و فرفورىوس و قوم آخرون بذلك فيها و وحده النفس طور آخر من الوحده. و أما الرابع فبأن التسميه قد وضح وجهها بما ذكرناه و إنما بسطنا الكلام فيه- مع كونه خروجاً عن طور هذه التعليقه لكونه قدس سره قد زيف هذا المذهب فى كثير من كتبه كالأسفار و العرشيه و حاشيه حكمه الإشراق و غيرها و إنى قد وجدته حقا فلم أكتف الحق و كشفت عن وجهه الأستار و أبرزت لك بعض ما فيه من الأسرار يشرط صونه عن الأغيار و الله بينى و بينك، س ره

من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجيـه حاضره عند النفس المدركه- قائمه بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بـقـابله.

و البرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فإنه بعينه جار في جميع الإدراكات الحسيه و الوهميه.

و قد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل و المعقول و قلنا إن الإحساس مطلقا- ليس كما هو المشهور من عامه الحكماء أن الحس مجرد صورته المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفه و كذا الخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الإدراكات مطلقا إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورته أخرى نوريه إدراكيه يحصل بها الإدراك و الشعور فهي الحاسه بالفعل و المحسوسه بالفعل- و أما وجود (١) صورته في ماده فلا حس و لا محسوس إلا أنها من المعدات لفيضان تلك الصوره مع تحقق الشرائط.

و قد نص على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف بأثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك و أيضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثة المشهوره يرد على كل منها مفاسد شتى أما مذهب الانطباع في الجليديه و مذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونه بذكر ما يرد على كل منهما.

١- لا- شك أن الأ-صول المبرهن عليها في أبحاث العاقل و المعقول من العلم الأ-على- تعطى أن المدرك صورته مجردة عن ماده و أن المدرك لها هي النفس المجرده لكن هذا لا- يغنى عن البحث الطبيعى عن الرابطة الموجوده بين القوه الجسمانيه المنطبعه في البدن- و بين ماده الخارجيه بعد ما تحقق بالحس و التجربه وجود رابطة بين الإدراك و بين البدن و ماده الخارجيه فالبحث عن الانطباع و خروج الشعاع بعد ثبوت مجرد الصوره المدركه على حاله من دون أن يستغنى عنها كما هو ظاهر، ط مد

و أما الذى اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضا أمور.

منها أن البرهان قائم على أن الجسم المادى و ما يعرضه من الصفات لا يمكن أن يتعلق به الإدراك إلا بالعرض كما مر ذكره سابقا.

و منها أن الأحوال يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الأمر الخارجى لزم أن يدرك ما لا وجود له فى الخارج و القول بأن إحداهما فى الخارج و الأخرى فى الخيال أو فى عالم المثال مما لا وجه له.

و منها أن الصورة الواحده الخارجيه إذا نظر إليها جماعه كثيره لزم على هذا الرأى أن تكون مدركه لتلك النفوس كلها و الإدراك ليس إلا حصول صورته الشئى ء للمدرك و حصول الشئى ء لأمر لا بد فيه من خصوصيه و عليه و العله بالذات إنما هى فاعل و غايه و صورته و ماده و الشئى ء لا يكون حاصلًا بالذات إلا لشئى ء من عله و أسبابه الذاتيه فلو حصلت و وجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس إحدى العلل الذاتيه لوجوده لها لكنها ليست ماده و لا صورته لها و هو ظاهر و لا فاعله إياها و إلا لزم تكثر العلل الفاعله لشخص واحد و لا غايه أيضا إذ الشئى ء الواحد لا يكون له غايات كثيره.

و منها أن تسميه هذه الإضافه من النفس التى بواسطه البدن إلى أمر جسمانى - ذى وضع بالإضافه النوريه مما لا وجه له إذ الإضافات التى يكون بين الأجسام أو بواسطه الأجسام و ما فيها ليست إلا إضافه وضعيه لا غير كالمحاذات و المجاوره و التماس و التداخل و التباين و غير ذلك و جميع هذه النسب و الأوضاع إضافات ماديه ظلمانيه لما تقرر أن النسبه الوضعيه من موانع الإدراك لأنها من لوازم الماديه و مدار الإدراك على تجرد الصورة عن الوضع و المقدار المادى و أما علاقته و النسبه النوريه - فهى ما يكون بين الشئى ء و عله و وجوده فإن الوجود عين الظهور و الفاعل و الغايه هما مبدأ وجود الشئى ء و الماده و الموضوع هما مبدأ قوه الشئى ء و إمكانه و قد يكونان مبدأ عدمه و خفائه لقبولهما ضد ذلك الشئى ء فثبت أن الحرى باسم الإضافيه الإشراقيه - هى النسبه التى بين فاعل الصورة و ذاتها و هى إنما يتحقق على ما قررناه فى الإبصار

بين النفس و الصوره الفائضه منه على ذاتها و كأن ما اخترناه كان مذهب الأوائل - و الاسم واقعا عليه فوقع فى النقل تحريف لغموض المذهب و قصور فهم الناقل و إذا دل البرهان على أن الرؤيه بحضور صوره مجردة عن الماده الخارجيه للنفس و بطل القول بالشعاع- و بانطباع الصوره فى الجليديه و ما يجرى مجراها فثبت و تحقق ما ادعينا فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الآخرين المشهورين

فصل (٧) فيما تمسك به أصحاب الانطباع و تعقيبه بما يرد عليهم و ذكر حجه النفاه قد تمسكوا بوجوه

أحدها و هو العمده أن العين جسم صقيل نورانى

و كل جسم كذلك إذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمراه أما الكبرى فظاهر و أما الصغرى فلما يشاهد من النور فى الظلمه إذا حرك المتنبه من النوم عينه و كذا عند إمرار اليد على ظهر الهره السوداء و لأن الإنسان إذا نظر إلى نحو أنفه قد يرى عليه دائره من الضياء و إذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده و ذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك الوقت و إن غمض إحدى العينين يتسع ثقب العين الأخرى و ما ذلك إلا لأن جوهر نورانيا ملاء و لأنه لو لا انصباب الأرواح النورانيه من الدماغ إلى العين لما جعلت ثقبنا الأنوار مجوفتين.

و هذا بعد تمامه إنما يدل (١) على انطباع الشبح فيه لا كون الإبصار به.

و ثانيها أن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس

بأن يأتى صورته إليها لا بأن يخرج منها شىء إلى المحسوس فكذا الإبصار.

و أجيب بأنه تمثيل بلا جامع

١- قد تقدم أن اختصاص الإبصار و كذلك سائر الإحساسات بمعنى حصول الصوره العلميه بالنفس لا يغنى عن البحث عن كيفية الإحساس المادى بمعنى حصول نتيجة التفاعل المادى بين القوه الجسمانيه و بين الماده الخارجيه فما وقع فى كلامه ره فى رد القول بالانطباع أو الشعاع من التمسك بأن الإدراك للنفس لا غير لا يصلح ردا لشىء، ط مد

أقول فى سائر الحواس لا إتيان ولا خروج بل لفيضان صورته مناسبه للمحسوس متمثله عند النفس فالجامع متحقق و لكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع فى عضو البصر.

و ثالثها أن من نظر إلى الشمس طويلا ثم أعرض عنها

تبقى صورتها فى عينه زمانا.

و دفع (١) بأن الصورة فى خياله لا فى عينه كما إذا غمض العين.

و رابعها أن الشئ بعينه إذا قرب من الرأى

يرى أكبر مما إذا بعد عنه و ما ذلك إلا لأن الانطباع على هيئة مخروطة من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقه و قاعدته سطح المرئى حتى أنه وتر لزوايه المخروط و معلوم أن و ترا بعينه كلما قرب من الزاويه- كان الساق أقصر و الزاويه أعظم و كلما بعد فبالعكس و الشبح الذى فى الزاويه الكبرى- أعظم من الذى فى الصغرى و هذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاويه على ما هو رأى الانطباع لا القاعده على ما هو رأى خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت.

و أوجب بأنها لا- نسلم أنه لا- سبب سوى ذلك كيف و أصحاب الشعاع أيضا يثبتون سببه- على أن استلزام عظم الزاويه عظم المرئى و صغرها صغره محل نظر

و خامسها أنه لو لا الإبصار لأجل انطباع الأشباح فى الجليديه لكانت خلقه العين

على طبقاتها (٢) و رطوباتها و شكل كل واحد منها معطله فإن الفائدة فى كون

١- و الصواب كما قال الفاضل القوشجى إن الصورة فى الحس المشترك إذ فرق بين حاله المشاهده و حاله التخيل و لا شك أن تلك الحاله حاله المشاهده، س ره

٢- و قد نظم هذه بالترتيب بالفارسيه هكذا- "كرد آفريدگار تعالى بفضل خویش چشمت بهفت پرده و سه آب منقسم صلب و مشيمه شبكه زجاج آنگهى جليد پس عنكبوت و بيض و عنب قرن و ملتحم . و لما تكلم قدس سره فى بعضها و كان فى معرفتها و معرفه نضدها دلالة على حكمه الله تعالى و عنايته لا- بأس بتبيين ما لها فنقول الطبقة الصلبة طبقه منشؤها و منبتها أطراف الغشاء الصلب الذى يلى العصبه المجوفه و قد بين فى علم التشريح إن فى داخل القحف غشاءين أحدهما غليظ و الآخر رقيق و هما محيطان بالدماع و لذا يقال لهما إما الدماغ- كما إن فى خارجه غشاء يقال له الغشاء المجلل للقحف و الطبقة المشيمه طبقه- تتنسج من أطراف الغشاء الرقيق و من العروق و الشرايين و لكثرة العروق و الشرايين فيها شبهت بالمشيمه أو لاشتمالها على الشبكه اشتمال المشيمه على الجنين و الشبكيه طبقه منشؤها أطراف العصب المجوف و هى محتويه على الزجاجيه و الجليديه من ورائهما- إلى العنكبوتيه التى بين الجليديه و البيضييه احتواء الشبكه على الصيد و لهذا سميت بها و قيل لاشتراكها

بالعروق الكثيره التى تنفذ فيها من الغشاء الرقيق و الرطوبه الزجاجيه رطوبه صافيه غليظه القوام بيضاء تضرب إلى قليل حمره مثل الزجاج الذائب يشتمل على النصف الآخر من الجليديه إلى أعظم دائره منها لتغذوها فإن الجليديه رطوبه فى غايه البياض و الصفاء و النور و لا يمكن استحاله الدم إليها دفعه فاحتيج إلى متوسط بينها و بين الدم و هو زجاجيه و صفاء الزجاجيه لأنها تغذو الصافى- و حمرتها لأنها من جوهر الدم و غلظتها لثلا تسيل و تفرق و إنما أخرت عن الجليديه- لأن مددها يأتى من الدماغ بتوسط الشبكيه فوجب أن تتصل بها و ليكون إلى مبدأ الغذاء أقرب و الرطوبه الجليديه و تسمى بالبرديه أيضا رطوبه شبيهه بالجليد فى الجمود و الصفا و هى أفضل أجزاء العين إذ بها يقع الإبصار و لها الرئاسه و البواقى خادمه و نافع و وقايه لها و لأشرفيتها جعلت فى الوسط و هى مرآه تنطع فيها مثل الأشياء- و العنكبوتيه طبقه مثل نسج العنكبوت رقيقه جدا تغشى الظاهر من الجليديه- و منشؤها أطراف الشبكيه و هى حاجزه بين الجليديه و البيضييه لأن البيضييه فضله غذاء الجليديه و ملاقات الفضول على الدوام مضره و إنما جعلت رقيقه فى الغايه لثلا يمنع الأضواء و الأشباح من الجليديه و البيضييه رطوبه شبيهه ببياض البيض لونا و صفاء و قواما و إنما جعلت قدام الجليديه لتحجب عنها الأضواء القويه فتقع عليها تدريجا فلا تقهرها و لثلا يجففها الهواء بسبب سد هذه الرطوبه تنديه هذه الرطوبه لها و لتحجز بينها و بين العنبيه فلا تتأذى بصلايه العنبيه و خشونتها و العنبيه طبقه ثخينه الجرم ظاهرها صلب لانتصاله بالقرنيه و باطنها لين كأنه لحم اسفنجى ذو خمل و خشونه و فى وسطها ثقبه محاذيه للجليديه ينفذ فيها النور مثل ثقبه العنب عند نزعه من العنقود و لهذا سميت عنبيه و فائدتها أن تمسك البيضييه عن التبدد و أن يكون ما ينفذ إلى العين من الفضول- يمنعه ذلك من الوصول إلى الحدقه و لونها الطبيعى عند أرسطو هو الأكلحل فإنه يجمع البصر و يقويه و يعدل الضوء و عند جالينوس هو الأزرق فإن الأكلحل يكثف الروح كثفا شديدا و يجمعه جمعا مستكرها و الأزرق لما فيه من البياض يبسط الروح و يخلخله و يزيد فى مادته فيقوى البصر بذلك و يقال إن أرسطو كان أكحل و جالينوس كان شديد الزرقه و القرنيه طبقه صلبه مشفه مثل القرن الأبيض المرقق بالنحت و منشؤها الطبقة الصلبه و هى وقايه لما تحتها من الطبقات و الرطوبات و لذلك جعلت صلبه ذات أربع طبقات كطبقات القرن حتى لو أصابت أحدها آفه سلمته الأخرى و قيل لذا سميت بالقرنيه و جعلت شفافه لثلا- يحجب الشعاع عن النفوذ و منزلتها من الجليديه منزله زجاج القنديل من السراج يمنع الآفات الخارجيه و لا يحجب النور عن البروز و الطبقة الملتحمه حجاب غضروفى صلب مشف ثخين مختله بعضل حركه المعتله يمتلى ء لحما أبيض دسما لتلين العين و الجفن أيضا و لا يجف بكثره الحركه و ملاقاه الهواء و منشؤها عند بقراط هو الغشاء الصلب الذى فوق القحف و عند روقس هو الغشاء الصلب الداخلى و هى تلتحم حول القرنيه و لا- تغشاها كما تغشى سائر الطبقات و لذلك سميت به كل ذلك مصرح بها فى الطب، س ره

الجليديه صافيه أن يستحيل من الألوان و الفائده في تفرطحها (١) أنه لو كانت خالصه

١- التفرطح التعريض القليل في قدامها و أما مؤخرها فيميل إلى الطول ليتمكن في العصب المجوف، س ره

الاستداره لكانت لا- تلقى من المحسوس إلا- على اليسير فلما عرضت قليلا- صارت آخذه منه أجزاء كثيره و العنيه إنما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبه الجليديه و القرنيه إنما لم يثقف لأنها رقيق أبيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء و لا الشبح الذى يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين.

و أجب بأن هذه الحجج غير برهانيه إذ من الجائز أن يكون لخلقه العين على طبقاتها و أشكالها و رطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع.

و سادسها أن المبرورين قد يبصرون صوراً مخصوصه متمايزه

و هى غير موجوده فى الخارج و لا بد لها من وجود لامتيازها و تعيينها فهى لا محاله موجوده فى البصر أو فى جزء من أجزائه و إذا ثبت كيفية الإبصار فى بعض المواضع و أنها بالانطباع ثبت فى غيره أيضا لعدم الفرق.

و أجب (١) بأن ذلك يدل على أن الإبصار فى هذا النوع بالانطباع و لا- يدل على أن إبصارنا للموجودات الخارجيه لأجل انطباع صورها.

١- الأولى أن يقال إن تلك الصور فى الحس المشترك فإنه كما ينتقش بالصور من الحواس الظاهره كذلك ينتقش بها من الباطن كما فى النوم و شبهه إذ المانع من انتقاشه من الباطن إما اشتغاله بما يورده الحواس و هو يزول بالنوم أو بالضعف الفطرى فى الحواس أو بالاستعانه بما يوجب الوهن فيها كما تقرر فى موضعه و أما استعمال العقل للمتخيله فى مآربه من الأمور الغير المحسوسه و هو يزول فى حاله المرض و فى بعض الأعراض كالبرسام و نحوه يزول الأول أيضا إما لضعف الروح البخارى و قلته عن الانبساط إلى الظاهر و إما لقوه تلك الصور الباطنه لآفه فى الدماغ فعند رفع المانعين كل ما يخرعه المتخيله فى الصور الخياليه يشاهده الحس المشترك ثم يحفظه الخيال ثانيا فإن القوى الباطنه كالمرايا المتعاكسه و الحس المشترك مع ذلك كمرآه ذات وجهين وجه له إلى الظاهر و وجه له إلى الباطن. إن قلت ما قال المجيب إن ذلك يدل إلخ قد تعرض المستدل لدفعه بقوله و إذا ثبت كيفية الإبصار إلخ- قلت ما تعرض لدفعه غير هذا فإن ذلك هو التفرقه بين الأصحاء و أصحاب المره- و هذا هو التفرقه بين الصور الموجوده و الصور الغير الموجوده على أنه يمكن حمل جوابه على أن إثبات كيفية الإبصار فى بعض المواضع لا يكفى، س ره

أقول الحق أن هذه الحجج قويه على إبطال مذهب الشعاع و مذهب (١) من يرى أن الرؤيه تتعلق بالصوره الخارجيه من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكد (٢).

و سابعها أن شبح المرئى يبقى فى الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا

و إذا كانت القوه الخياليه تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوه الباصره.

و أجب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق أنا إنما أثبتنا الأشباح الخياليه لأنه لما لم يمكن تحصيل صورته فى الخارج لم يكن بد من إثباتها فى الخيال و أما الإبصار فلتحقق المبصر فى الخارج لم نحتج إلى إثبات صورته منطبعه فى القوه الباصره بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حاله إضافيه بين القوه الباصره و بين المبصرات الموجوده فى الخارج.

-
- ١- أقول لا قوه لها عليه فإن من يقول إن ثانى ما يراه الأحوال أو ما فى المرايا و نحوها فى عالم المثال يقدر على أن يقول ما يراه الممرورون فى ذلك العالم- و لهم يحصل إضافه إليه، س ره
 - ٢- فإنه إذا كانت المبصرات بالذات فيما لها صور فى المواد فى عالم النفس مع هيأتها و أشكالها و أوضاعها و جهاتها و قربها و بعدها و غير ذلك بحيث لا يشذ عنها شىء مما لها حال كونها فى المواد إلا الماده نفسها و كانت المبصرات بالعرض خاصه خارجه عن عالمها كانت صور الممرورين فى عالم نفوسهم و من صقعها و منشئاتها على نهج أوضح و أجلى فإن الأول فيه خفاء على غير أهله و لا يصدقون به، س ره

و أما أدله نفاه الانطباع

فالحجه الأولى

ما ذكره جالينوس و هو الذى عول عليه القوم أن الجسم لا- ينطبع فيه من الأشكال إلا- ما يساويه فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطه للناظر لكننا نبصر نصف كره العالم.

و اعترضوا على هذه الحجه بوجوه- أحدها أن الجسم الصغير مساو للكبير فى قبول الانقسامات بغير نهايه فلم لا يجوز أن يقبل شكله.

و ثانيها هب أن البصر لا ينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالمقاييسه يعلم أن ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبه كما فى النقوش المصوره فى الجدران و غيرها من الأشياء و ثالثها المعارضه بالصوره المشاهده فى المرآه من نصف كره العالم فإذا جاز انطباع العظيم فى الصغير فى المرآه فليجز فى البصر.

و رابعها المعارضه بالصور الخياليه فإننا نتخيل بحرا من زبيق و جبلا من ياقوت و هذه الصوره لا محاله موجوده لتمييزها و تعينها و تأثيرها فى النفس و ليس وجودها فى الخارج فهى لا- محاله فى محل منا و كذا الصور التى يشاهدها الممرورون- فإنهم قد يشاهدون صورا عظيمه هائله فلا بد لها من محل فإن كان محلها أمرا جسمانيا من بدننا فحينئذ يكون الشىء العظيم منطبعاً فى المحل الصغير فليجز فى الإبصار مثله- و إن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح.

أما أولا- فلأنهم استدلوا على أن المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس- و أما ثانيا فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات فى النفس مع أن لا مقدار لها و لا حجم أصلا فلأن يعقل انطباع الصور العظيمه فى الحجم الصغير كان أقرب.

و أما ثالثا فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور فى النفس فصح القول بالانطباع- و صار النزاع بعد ذلك فى محل الانطباع نزاعا آخر.

و الجواب أما الأول فهو ركيك جدا لأن الجسم الصغير كونه موافقا للجسم

الكبير فى عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه فى المقدار و لا فى مقدار الأقسام- و أما الثانى فالإبصار (١) أمر دفعى ليس فيه مقياسه و استدلال.

و أما الثالث فالقول بانطباع الصور فى المرآه كالقول بانطباعه فى الجليديه فى البطلان و سبب الرؤيه هناك شىء آخر غير الانطباع كما ستعلم.

و أما الرابع فهذه الصور الخياليه و التى يشاهدها الممرورون ليس فى محل عندنا- حتى يلزم أن يكون محلها إما جزءا جسمانيا منا أو نفسا بل هى صور معلقه يقيمها النفس- و يحفظها ما دامت تشاهدها و الذى استدلوا عليه ليس إلا- أن محل الصور الجزئيه- لا يمكن أن يكون هو النفس و أن القوه العاقله لا تدرك الجزئيات بذاتها المجرده.

و أما أن كل إدراك فهو بحلول الصوره فى جوهر المدرك فلم يقيم عليه برهان و لا حجه- و قولهم إن انطباع المقدار العظيم فى مقدار الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع أنه مجرد قياس تمثيلى بلا جامع غير وارد هاهنا إذ قد علمت أن المقياس عليه أعنى النفس ليست محل الصور الخياليه.

ثم من المعلوم الواضح أن كل مقدارين فإما أن يتساويا أو يتفاضلا و متى تفاضلا كانت الفضله خارجه فيمتنع انطباع المقدار العظيم فى المقدار الصغير.

و أما الشىء الذى لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرون و لهذا اعترض صاحب (٢) المباحث على الشيخ و أصحابه بأنهم لما جوزوا أن يكون محل المقادير هو الهولى التى لا- مقدار لها فى ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع فى باب الإبصار بأن الصوره الخياليه قائمه بالخيال أو النفس فإذا جاز انطباعها فى النفس- فليجز انطباعها فى البصر فإن انطباع العظيم فى المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له.

أقول فرق بين أن يكون الشىء متعينا فى الخارج بأنه لا مقدار له و ذلك كالنقطه و النفس مطلقا و كالخط و السطح باعتبار و بين أن يكون الشىء فى نفسه يمكن له أن

١- ممنوع بل التجربات و الأبحاث الدقيقه داله على ذلك، ط مد

٢- أى للذهول و التفصيل اعترض، س ره

يتقدر بشىء و أن لا يتقدر بأن يكون ذاته فى ذاته بحيث لا يكون متقدرا و لا لا متقدرا- بل يقبل كلا من الأمرين من خارج و ذلك كالهوى التى نسبتها إلى جميع المقادير على السواء و كذا نسبتها فى ذاتها لأن يتكلم و أن لا يتكلم على السواء لأنها مبهمه الذات غير متحصلة و ذلك بخلاف ما إذا تحصل شىء بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلا- أو بأن له مقدارا من جهة كالخط أو بأن له مقدارا صغيرا كالخردله فاستحال للنقطة أن يقبل مقدارا مطلقا و للخط أن يقبل مقدارا سطحيا أو جسميا و للخردله أن يقبل مقدارا عظيما و ليس بمستحيل للهوى أن يقبل المقادير كلها.

الحجة الثانية

أن الإبصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب و البعيد- فإن المبصر إذا كان هو الشبح المنطبع فى العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرتسم من شىء بعيد أو شىء قريب كما أن الجسمين إذا حضر عند الرائي أحدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الإبصار أن أحدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيد لكن الإحساس بالقرب و البعد حاصل فيبطل الانطباع.

و الجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع فى الرائي صور المسافات الطويلة و القصيره- فلا جرم صح منه أن يدركها.

الحجة الثالثة

أن الرطوبة الجليديه إن كانت غير ملونه و جب (١) أن لا يتشبح بالأشكال و الألوان كالهواء و إن كانت ملونه لزم محالان.

أحدهما أن يختلط لون المرئى بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئى.

و ثانيهما أن لا يتأدى الشكل و اللون الحاصل فى سطحه إلى ما وراءها من ملتقى العصبين كما فى الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل و صورته فإنه لم يتأدى إلى ما وراءه.

الحجة الرابعة

أن المبصرات لو انطبعت فى الجليديه لكان يمكننا أن نحس تلك

١- فيه أنه منقوض بالماء الصافى و البلور و نحوهما فإنها غير متلونه مع أنها متشبح بها و الحل أن الجليديه و إن لم تكن متلونه لكن لها قوام كالماء لا كالهواء- و كل ما له قوام و ميز متلون متشبح فما سيقول إن هاتين الحججتين قويتان إلخ غير موجه إلا فى الأخير، س ره

الصورة منطبعة فيها كما أن الخضره متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندرکها و لكننا إذا نظرنا إلى الصورة المنطبعة في الجليديه وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين و لو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معنا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات و حيث اختلفت فعلمنا أن الصورة غير منطبعة فيها.

أقول هاتان (١) الحجتان قويتان على من قال بانطباع صوره المرثى في الجليديه- و نحن لا نقول به بل بأن الصورة متمثله عند النفس من غير انطباع و لا حلول كما مر.

الحجه الخامسه

زعم جالينوس أنه لو كان يخرج من المبصر شبح إلى الجليديه- لكان قد نقص المبصر أو اضمحل على طول الزمان و هذا في غايه السقوط لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شىء من المبصر إلى البصر بل بأن مقابله الجليديه سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدإ صوره مساويه لصوره المرثى فتلك الصورة الحادته هي الإبصار.

الحجه السادسه

أن الفاعل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرثى قد فعل اللون و الشكل المخصوص في العين- لكان قد فعلها في الهواء المتوسط و ليس كذلك بشهاده الحس.

و جوابه (٢) أن ما ذكرتم بعد تسليمه إنما يلزم إذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل كالبعيد و ليس في الهواء استعداد أن ينطبع فيه صوره المرثى

فصل (٨) فيما قاله أصحاب الشعاع

و اعلم أن علم المناظر و المرايا فن على حده اعتنى به كثير من المحققين و بنوا

١- الحجه الأولى فيها منع أن يكون الوارد من اللون على البصر بأى وجه ورد باقيا على خلوصه و لا طريق للمستدل إلى إثباته و الحجه الثانيه فيها أن الذى يراه الناظر في جليديه ناظر آخر شىء غير الصورة البصريه التى يتحقق بها الإبصار و قد صح ذلك، ط مد

٢- أى لا نسلم أولا أن الجسماني لا يفعل في البعيد إلا بعد فعله في القريب فإن الشمس تفعل الضوء و الحر هاهنا و لا تفعلهما في القريب منها، س ره

الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئى كما يقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النيره على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط رأسه عند النير- و قاعدته عند ما يقابله فهذا مما يستدعى الظن بأن الرؤيه بخروج الشعاع من البصر- و يكون المرئى هو ما يقع عليه الشعاع و لكننا قد أقمنا البرهان على أن المحسوس لكل حاسه هو الصوره الإدراكيه المفارقه عن الماده لا- التى هى فى ماده جسمانيه و مع ذلك لا- بد فى الإبصار من مقابله البصر لما يقع صورته عند القوه المدركه و البصر كالنقطه- و مقابله النقطه مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط (١) (٢) و نحن لا ننكر أيضا تحقق الشعاع من البصر إلى المرئى صورته لكن نقول لا- بد فى الرؤيه من حصول صورته المرئى للنفس و جميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا إليه و إن وافق رأيهم أيضا فإن الموافقه بين المذهبين المتخالفين فى كثير من اللوازم غير مستبعد.

كقولهم إن الشىء إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب لأن المخروط يستدق فيضيق زواياه التى عند الباصره و يضييق (٣) لذلك الدائره التى عند المبصر و كلما ازداد

١- و لكن كل ذلك له مدخل عنده قدس سره بنحو الإعداد، س ره

٢- هذه هى النصفه التى لا مريه فيها لكن كان عليه ره أن يسلم مثله لأصحاب الانطباع أيضا لعدم مزاحمه قولهم قوله بإدراك النفس حقيقه، ط مد

٣- إن قلت الزوايا و الدائره تضيقان لكن المرئى لا يندمج و لا ينطوى فليتصل قاعده الشعاع ببعض المرئى و ليبصر ذلك البعض و نحن نبصر كله و لكن صغيرا. قلت على القول بالشعاع موضع الإبصار قاعده المخروط ففى البعد تلك القاعده كمرآه صغيره و المرآه الصغيره يترأى فيها المرئى بشكله و لكن صغيرا كما أن سبب الصغر على القول بالانطباع أن صورته المرئى تنطبع فى جزء من الجليديه بحيث يحدث فيه زاويه مخروط متوهم لا تحقق له رأسه مركز الجليديه و قاعدته سطح المرئى و تلك الزاويه تصغر كلما بعد المرئى و تصغر بصغرها الجزئى الذى يقع فيها من الجليديه و لا شك أن المنطبع فى الأصغر أصغر فعندهم موضع الإبصار زاويه ذلك المخروط المتوهم و أما عدم وضوح المرئى البعيد على القول بالشعاع فلضعف الشعاع لتفاوته كيفاً أى شدة و ضعفا بحسب القرب و البعد من رأس المخروط و قاعدته، س ره

الشيء بعدا ازدادت الزوايا ضيقا و الدائره صغرا إلى أن ينتهى فى البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار.

و كقولهم يرى الشئ فى الماء أعظم منه فى الهواء لأن الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامه و أما فى الماء فينعطف الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئى فيرى المرئى أعظم لأن (١) الزاويه التى بإزائه فى الجليديه بحالها فى العظم- و عظم المرئى تابع لعظم تلك الزاويه فبعضه (٢) ينفذ مستقيما و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر فيرى فى الامتداد الشعاعى النافذ مستقيما و منعطفًا معا من غير تمايز و ذلك إذا قرب المرئى من سطح الماء و أما إذا بعد فيرى فى الموضوعين- لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين.

و كقولهم إذا غمضنا (٣) إحدى العينين و نظرنا إلى القمر نراه قمرين لأن الامتداد الشعاعى الخارج منهما ينحرف عن المحاذاه و يتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى المرئى فلا يلتقى طرفاهما على موضع واحد بل فى موضعين فيرى المرئى اثنين.

و هكذا فى الأحوال و إذا وضعنا (٤) السبابه و الوسطى على العين مع اختلاف فى الوضع و نظرنا إلى السراج فإننا نراه اثنين و إذا نظرنا إلى إحدى الخشبتين الدقيقتين

- ١- أى لا- كما فى الهواء إذ لا- تبقى بحالها فى العظم كما ذكر و إن المخروط يستدق كلما بعد المرئى و أما هاهنا فلتراكم الشعاع لعظم الزوايا و الدائره فتكون الدائره كمرآه كبيره فيكون المرئى كبيرا، س ره
- ٢- إن قلت الشعاع و الماء كلاهما بسيط و أجزاءهما متشابهه فلو نفذت بالاستقامه أو بالانعطاف لاتفتت الكل فيهما. قلت سيأتى أن قوه الشعاع فى السهم فإذا اختلف بالقوه و الضعف جاز اختلافه فى الاستقامه و الانعطاف، س ره
- ٣- أى فتحناها بعد الغمض ففى أول الفتح بعد الغمض نرى القمر أو غيره أى شئ ء كان شئين كأنه ينفصل أحدهما عن الآخر ففى العبارة قصور كما ترى، س ره
- ٤- بل إحداهما على العين مع اختلاف فى الوضع أى وضع العين لا وضعهما- فالمراد بالوضع المقول المصطلح أى نضع الإصبع بحيث يغور جلد الجفن- و يخرج الحدقه فيخالف وضع العين الصناعى وضعه الطبيعى، س ره

المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما في القرب و البعد نرى الأخرى اثنتين.

و كقولهم إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإننا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه و في السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء.

هكذا نقل بعض العلماء عنهم و فيه ما لا يخفى (١) من النظر و الأولى أن نرى (٢) قمرا في السماء بالشعاع النافذ إلى السماء بالاستقامة و نرى قمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء نعم هاهنا شىء آخر و هو أننا قد نرى في الماء المقتصد في اللون ثلاثة أقمار أحدها في السماء بالشعاع النافذ إليه مستقيما بلا واسطه- و الثانى و الثالث في الماء أحدهما يرى بالشعاع المنعكس إلى القمر من سطح الماء الظاهر- و الآخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر إلى القمر و من هذا القبيل رؤيه الشىء اثنتين عند توسط المرآه على وضع خاص بيننا و بينه إحداهما بالاستقامة- و الأخرى بالشعاع الممتد من الباصره إلى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصره منه.

و كقولهم إن السبب في رؤيه الشجر على شاطئ النهر منكوسا أن الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجره من موضع أقرب إلى الرائي- و إلى أسفله من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعده الشجره بقاعده عكسها و النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤيه الأشياء على استقامه الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى رأس الشجر أكثر نزولا- في الماء لكونه أبعد منه و باقى أجزائه على الترتيب إلى قاعده الشجره فيراها منكسا و بيان هذه الأمور و نظائرها على التحقيق فى علم المناظر

١- أقول لا غبار عليه غايته أن المتعلق أعنى قولنا فى السماء غير مذكور فى الفقره الأولى و أما فى الثانيه فلم يقولوا نرى قمرا فى الماء بل قالوا فى السماء لأن مذهبهم ليس الانطباع فى المرايا بل مذهبهم انعكاس الشعاع من المرآه إلى المرئى بحيث يحدث الزاويه هناك فإذا وقع فى مقابله الرائي جسم صيقلى- انعكس شعاع بصره منه إلى نفس ذلك الرائي فيرى نفسه على رأيهم لا صورته و شبحه لكن لا شعور له بالانعكاس فيتوهم أنه يراه بالاستقامة، س ره

٢- كذا،

فصل (٩) فى سبب الحول و فيما وقع الخلاف بين أصحاب الشعاع و أصحاب الانطباع فى سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع أن شبح المبصر أول ما ينطبع فى الرطوبه الجليديه- و الإبصار ليس عندها و إلا لكان الواحد (١). يرى الاثنين كما إذا لمس شىء باليدين كان لمسين و لكن كما أن الصوره الخارجيه يمتد منها فى الوهم مخروط يستدق إلى أن يقع زاويته وراء سطح الجليديه كذلك الشبح الذى فى الجليديه يتأدى منه بواسطه الروح المصبوب فى العصبين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئه مخروط فيلتقى المخروطان و يتقاطعان هناك و وراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ يتحد معهما صوره شبحيه واحده- عند الروح الحامل للقوه الباصره فإن لم يتأد (٢) الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحينئذ ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليديه صوره أخرى على حده فيرى الشىء الواحد شيئين.

و قال أصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لأننا إذا تكلفنا الحول و نظرنا إلى الشىء نظر الأحول نراه أيضا اثنين كما يراه الأحول و نحن نعلم أن عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبين فى داخل الدماغ فإن التقاءهما ليس على وجه يبطل- و يعود متى شئنا و أيضا لو كان فى مقابلنا شيئان أحدهما قريب و الآخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا و جمعنا البصر عليه كأننا لا ننظر إلى غيره و إنا نراه واحدا و نرى الأبعد فى هذه الحاله شيئين- و لو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان الأمر بالعكس من ذلك فلو كان السبب فى الحول

١- كذا قال كثير من الفضلاء و فيه أنه لو كان كذلك لسمع الصوت الواحد صوتين لمكان الصماخين و عدم التأديه إلى واحد،

س ره

٢- هذا و كان السبب الذى سينقله من أصحاب الشعاع يتم لو ثبت أنه لا يرى الأحول الذى هو ذو العين الواحد الشىء الواحد

اثنين و لم أحققه، س ره

ما ذكره من انحراف العصبين لما تصور أن يرى في حاله واحده أحد الشئيين واحدا و الآخر اثنين فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع بل السبب (١) فيه أن النور الممتد من كل عين على هيئه مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئى ثم إن قوه هذا النور و سلطته في سهم المخروط و سميناه خط الشعاع و خطأ الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشئ ء المبصر يتحدان على نقطه هناك و جمع البصر على الشئ ء- يوجب إيقاع سهمى المخروط عليه فإذا جمعنا البصر على الشئ ء الأقرب فقد وقع السهمان عليه و فى تلك الحاله يقع على الشئ ء الأبعد من كل مخروط طرفه الوحشى دون السهم و دون طرفه الأنسى و المراد بالطرف الأنسى ما يلى المخروط الآخر و بالوحشى ما يقابله فىرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا و الأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما فى الأقرب إلى جنبه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنبه الأيسر و ما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن و أما إذا جمعنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه فى موضع واحد و على الأقرب فى موضعين و على جنبه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن و الخارج من اليسرى على جنبه الأيسر فىرى الأبعد شيئا واحدا و الأقرب اثنين و هكذا حال الأحوال فإن سهمى مخروط عينيه لا يلتقيان على شئ ء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعده أو يلتقيان من العينين فى الهواء قبل الوصول إلى المرئى و إنهم أبدا يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها إلا أن يتكلفوا التقاءهما على شئ ء واحد لو أمكن و حينئذ يرونه واحدا كما هو.

و اعلم (٢) أن أصحاب انطباع الأشباح ذكروا أسبابا أخرى للحول

- ١- فرض حسن يوجه به الرؤيه البصريه توجيها حسنا غير أنه غير متعين - لجواز أن يفرض مكان خروج الشعاع من البصر إلى المبصر دخول الشعاع من نحو المبصر إلى البصر بعين الوضع الذى فرضوه فى كلامهم، ط مد
- ٢- هذان الوجهان ضعيفان أما أولا فلأننا إذا تكلفنا الحول أو كان فى مقابلنا خشبان قريب و بعيد و جمعنا النظر على أحدهما على ما مر لزم أن يكون الروح المصبوب متحركا و ساكنا فى حاله واحده على جمع النظر المذكور- و فى حالتين على تكلف الحول و أما ثانيا فلأنه يلزم أن يرى أكثر من الاثنين - كشبح السراج المرتسم فى الماء المتموج، س ره

منها حركة الروح الباصره يمنه و يسره فيرتمس الشبح فى بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين و هو مثل الشبح المرتسم فى الماء الساكن مره و فى الماء المتموج مرارا كثيره.

و منها حركة الروح الذى وراء تقاطع العصبين إلى قدام و خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحده إلى حس المشترك و أخرى إلى ملتقى العصبين فيتأدى إليهما صوره المحسوس قبل أن ينمحي ما تأدى إلى الحس المشترك أو الملتقى فحينئذ يحصل فى كل واحد منهما صوره أخرى مرثيه و الفرق بين هذا السبب و الذى قبله أن هذه الحركة المضطربه إلى قدام و خلف و كانت تلك يمنه و يسره

فصل (١٠) فى أنه لا بد فى الإبصار من توسط الجسم الشفاف

و اعلم أن الحجة على ذلك أن تأثير القوى المتعلقة بالأجسام فى شىء و تأثرها عنه لا يكون إلا بمشاركه الوضع و منشأ ذلك أن التأثير و التأثر لا يكون إلا بين شيئين بينهما- علاقه عليه و معلوليه و هذه العلاقه متحققه بالذات بين القوه و ما يتعلق به من ماده أو موضوع أو بدن لأنها إما عله ذاته أو عله تشخصه أو كماله و متحققه بالعرض (١)

١- المراد بالتحقق بالعرض هو التحقق بالتبع مسامحه و إلا فالتحقق بالعرض هو التحقق المجازى و لا يدخل ذلك فى البراهين هذا و مع ذلك فالبيان ليس بيانا برهانيا و لو صح البيان كانت نتيجته أنه لا بد فى التأثر الجسمانى من كونه فى الخارج عن الجسم المؤثر و هو مع ذلك ممنوع لظهور تأثير الصور فى موادها و أجسامها و أما كون الجسم المتأثر ذا فصل و ابتعاد من الجسم المؤثر فلم يتبين بعد. و أما قوله و أما إذا كان الجسمان متجاورين متصلين فكأنهما كانا جسما واحدا إلخ فمن المعلوم أن المقدمه المشتمله على التشبيه شعريه لا برهانيه فالصحيح أن تبني المسأله على التجارب دون البيان العقلى المحض، ط مد

بينها وبين ما له نسبه وضعيه إلى ذلك المتعلق به فإن العلاقة الوضعيه في الأجسام- بمنزله العلاقة العليه في العقلیات إذ الوضع (١) هو بعينه نحو وجود الجسم (٢) و تشخصه

١- و ذلك لأن المقدار الذى يعد ماده الجسم الطبيعى لقبول القسمة الفكيه- و يقبل بذاته القسمة الوهميه من اللوازم الغير المتأخره فى الوجود للجسم الطبيعى- و من عوارض الماهيه له لا من عوارض الوجود كما صرح به مرارا فتلك الهيئه الحاصله بالنسبتين للأجزاء الحاصله فى قوام وجود الجسم داخله فى نحو وجوده و بها هويته و اعلم أن الوضع قد يطلق و يراد به كون الشىء مجاورا أو محاذيا أو نحوهما لشىء و هذا بالحقيقه نوع من مقوله الإضايفه و يطلق و يراد به الهيئه الحاصله للجسم بسبب نسبه بعض أجزائه إلى بعض فى الجهات و بسبب نسبتها إلى الخارج- و هذا هو المقوله كالقيام فإنه هيئه حاصله للقائم بكله بسبب الوضع الإضايفى و المجاوره المخصوصه للأجزاء و نسبتها إلى الخارج بحيث لو بقيت نسبه الأجزاء بحالها- و زالت النسبه بينها و بين الخارج لم يكن ذلك الوضع إذا تقرر هذا فنقول- الوضع الذى يقال إن تأثير القوى بمشاركته و عبر عنه بالعلاقه الوضعيه هو المعنى الإضايفى كالمجاوره و المحاذاه و نحوهما و الذى هو بعينه نحو وجود الجسم و تشخصه لو سلم- إنما هو معنى المقوله إذ لو لم يكن أماره تشخص الجسم إلا الهيئه المخصوصه لأجزائه لا شك أنها أدخل فى ذلك و لا دخل للإضايفه إلى الخارج فى قوام وجود الشىء و تشخصه لأن مقوم الشىء ثابت له و لو قطع النظر عن جميع ما عداه و الجواب أن المراد بالوضع- فى قوام تأثير الجسمانى بمشاركه الوضع هو المقوله المخصوصه لا الإضايفه فإنها أمر اعتبارى لا مدخليه لها فى التأثير و إن أردف أحيانا بالإضايفه كما يقال تأثير الجسمانى بمشاركه الوضع و المحاذاه فالمراد بها أيضا تلك الهيئه البسيطه اللازمه للنسبتين- لا أن لنفس تلك النسبه إلى الخارج مدخليه و ذلك كما إذا قلنا للحس اللا بشرط فى ضمن الإنسان الحكم الفلانى لا يلزم أن يكون ذلك الحكم له مأخوذا بشرط لا- على أنه بتقدير أن يكون الراد به الإضايفه المخصوصه يتم التقريب أيضا لأن مراده قد بياى سبب المدخليه بأن الإيجاد لما كان متفرعا على الوجود و كان وجود الجسم متقوما بالهيئه الملازمه للنسبه إلى الخارج كان إيجاده أيضا مشروطا بإضايفه مخصصه إلى الخارج كالمجاوره و نحوها فتقوم إيجاد الجسمانى بهذا الوضع نشأ من تقوم وجوده بذلك الوضع، س ر ه

٢- كان المراد بكون الوضع نحو وجود الجسم كونه جهه من جهات تعينه- كما أنهم يقولون إن الجسم التعليمى هو تعين الجسم الطبيعى هذا و هذا المعنى يتضح مزيد اتضاح على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر كما يظهر من بعض كلماته رحمه الله، ط مد

فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسما واحدا فإذا وقع تأثير خارجي على أحدهما فيسرى ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخن بعض جسم بالنار فإنه يتسخن بعضه الآخر أيضا بذلك التسخين و كما استضاء سطح بضوء النير يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النير و إنما قيدنا التأثير بالخارجي لأن التأثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا- يسرى فيما يجاور الشيء فإذا تقرر هذا (١) فنقول إن الإحساس كالإبصار و غيره هو عبارة عن تأثر القوى الحاسه من المؤثر الجسماني و هو الأمر المحسوس الخارجي فلا بد هاهنا من علاقة وضعيه بين ماده القوه الحاسه و ذلك الأمر المحسوس و تلك العلاقة لا- تتحقق بمجرد المحاذاه من غير توسط جسم مادي بينهما إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعاً- و لا نسبه بينهما طبعاً بل العلاقة إما ربط عقلي أو اتصال حسي فلا بد من وجود جسم واصل بينهما و ذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الثخن فليس هو في نفسه قابلاً- للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر أو ارتباط المنير بالمستنير فإن الرابط بين الشئين لا بد و أن يكون من قبلهما لا أن يكون منافياً لفعلهما فإذن لا بد أن يكون بينهما جسم مشف غير حاجز و لا مانع لوقوع أحد الأثرين أعنى النور من النير إلى المستنير أو من البصر إلى (٢) المبصر أو تأديه الشبح من المبصر إلى البصر.

-
- ١- لا يقال هذا يقتضي أن يتحقق الإبصار إذا قرب المرئي من البصر قرباً مفرطاً- لكمال الاتصال حينئذ فأيه حاجه إلى توسط الشفاف ليحصل الاتصال فإنه حاصل بدونه لأننا نقول كل تأثير خاص مشروط بوضع خاص و اتصال مخصوص فالوضع الخاص أن لا يكون قرباً مفرطاً و لا بعداً مفرطاً و الاتصال المخصوص أن يكون بتوسط الشفاف، س ره
- ٢- التردد للتطبيق على المذاهب الثلاثة في الإبصار فالأول ناظر إلى مذهب أصحاب الشعاع و الثاني إلى مذهب شيخ الإشراق و الثالث إلى مذهب الانطباع، س ره

فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان أرق كان أولى فلو كان خلاء صرفا لكان الإبصار أكمل حتى كان يمكن إبصارنا النمله على السماء لا- بما ذكروه فى جوابه بأن هذا باطل فليس إذا أوجب رقه المتوسط زياده قوه فى الإبصار لزم أن يكون عدمه يزيد أيضا فى ذلك فإن الرقه ليست طريقا إلى عدم الجسم لأن اشتراط الرقه فى الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح أنه إذا كان رقه الجسم منشأ سهوله النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى فى ذلك و كانت الرقه على هذا التقدير طريقا إلى العدم بل فساده لأنه لو لم يكن بين الرائي والمرئى أمر وجودى متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل و انفعال.

فإن قلت إن الشيخ اعترف بأن هذا النوع من الفعل و الانفعال لا- يحتاج إلى ملاقات الفاعل و المنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس و المحسوس فأى محال يلزم من انطباع صورته المحسوس فى الحاس بل الخلاء محال فى نفسه و الملء واجب.

قلنا قد مر سابقا أن ملاقاتهما و إن لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك إما الملاقاه و إما وجود متوسط جسمانى بينهما يكون به مجموع المتوسط و المنفعل فى حكم جسم واحد بعضه يقبل التأثير لوجود الاستعداد فيه و بعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض أن ليس بين النار و الجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين و تسخن لعدم الرابطه و كذا لو لم يكن بين الشمس و الأرض جسم متوسط لم يقبل الأرض ضوءا و لا سخونه

فصل (١١) فى انحصار الحواس فى هذه الخمس

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسه سادسه غير هذه الخمس و الحكماء أنكروا ذلك و احتجوا عليه كما نبه الشيخ فى بعض كتبه من أن الطبيعه (١) لا ينتقل

١- الحجه لا- ريب فى استقامه تأليفها إلا- أن فى مقدماتها ما هو أصل موضوع- و هو أن الإنسان أكمل الحيوانات أعنى المركبات العنصريه الحيه و لا بد فى تمام الحجه من بيان هذه المقدمه و توضيح ذلك أن الأعظم من الحكماء السالفين بنوا الكلام فى ترتيب الخلقه على ما تعطيه الفنون الطبيعه السابقيه و فن الهيئه و أمثالها- و الذى تعطيه هو أن المركبات العنصريه الحيه منحصره فى أنواع الحيوان التى تعيش على بسيط المركز و هو الأرض و الأنواع الحيوانيه التى أصبناها بالاستقراء- و حصلنا ما لها من آثار الحياه بالحس و التجربه أكملها النوع الإنسانى المجهز بالعقل و الفكر مع ما عنده من أنواع الشعورات الحيوانيه و يستنتج من ذلك أن الإنسان أكمل ما وجدناه من الأنواع الحيوانيه وجودا لظهور باقى مقدمات البيان و استقامتها نعم علينا لو وجدنا نوعا من شعور خاص فى شىء من الحيوان أن نحصل شيئا يسانخه و يماثله فى الإنسان كما هو كذلك و أما بناء على الفرضيات العلميه الحديثه- التى ترى جواز كينونيه المركب الحيوى فى غير هذه الأرض المسكونه لنا فمن المستصعب- إثبات أفضلية الإنسان من كل حيوان مفروض غيره بل لا بد من إقامة البرهان على امتناع وجود نوع حيوانى أكمل و أشرف وجودا من الإنسان و ما أصعبه بالنظر إلى الأصول الدائره المعروفه فى الفلسفه، ط مد

من نوع أنقص إلى نوع أتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الأنقص فهكذا الطبيعه لم ينتقل من درجه الحيوانيه إلى درجه فوقها إلا- وقد استكملت جميع ما فى تلك المرتبه- فلو كان فى الإمكان حس (١) آخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا فى الإنسان- الذى هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لا حاسه فى الوجود غير هذه

فصل (١٢) فى المحسوسات المشتركه بينها

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسه و غيرها

١- لا يخفى أنه غير تام على المشهور من عدم استلزام الإمكان الذاتى الإمكان الوقوعى نعم يتم على ما هو الحق من أن كل ما له إمكان ذاتى فهو واقع فى عالم العقل إذ يكفى هناك مجرد الإمكان الذاتى و لا يحتاج إلى استعداد ماده و العقل لا محاله فعال فيما دونه إلا أن يحمل الإمكان فى كلام الجمهور على الوقوعى فتأمل، س ره

محسوسه بالعرض فليس للحواس محسوس (١) مشترك بالذات و ليس كذلك (٢) لأن المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوه الحاسه و المحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقه و لكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقه مثل إحساسنا أبا زيد فإن المحسوس بالحقيقه ذلك الشخص لحصول صورته منه في الحس - و أما كونه أبا فليس بمحسوس البتة إذ ليس منه في نفسنا رسم و خيال و شبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته إلى ابنه إضافة الأبوه و هذا بخلاف المقدار و العدد و الوضع و الحركه و السكون و القرب و البعد و المماسه و المباينه فإنها و إن كانت غير محسوسه بانفرادها لكنها محسوسه بشرط الإحساس بشىء آخر كاللون و الضوء في الإبصار و الحراره و الرطوبه في اللمس و غيرها في غيرهما و الشىء الذى يتوقف الإحساس به على الإحساس بشىء آخر لا يخرج عن أن يكون فى ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطه له فى العروض لا ما لا واسطه له فى الثبوت كما حقق ذلك فى بيان العوارض الذاتيه فى علم الميزان.

فالحاصل أن كل ما يقال إنه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أو لا- يحصل فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض و إن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف

١- بل محسوس مشترك بالعرض إذ على هذا المحسوس بالذات منحصر فى الكيفيات المحسوسه الخمسه فلم يكن الكم و الوضع و غيرهما من الأمور المحسوسه بالذات المشتركه بل من المحسوسه بالعرض و المجاز لكن يقول قدس سره ليس كذلك لأنه يحصل منها أثر فى الحس بل تحضر هى نفسها له و المحسوسيه وصف لها بحال أنفسها- لا بحال متعلقاتها فلا معنى لجعلها محسوسه بالعرض مشتركه بل هى محسوسه بالذات بهذا المعنى مشتركه و إن احتاجت فى كونها محسوسه إلى الواسطه فى الثبوت كحركه اليد فإنها واسطه فى الثبوت لحركه المفتاح لكن لا يحتاج إلى الواسطه فى العروض مثل حركه السفينه لحركه جالسها، س ره

٢- الكلام لا- يخلو عن تشويش و تسامح و محصله أن لكل حاسه محسوسا- لا- يشار كها فيه غيرها و أما المشتركات التى يشترك فيها أزيد من حاسه واحده كالبعد و الشكل و نحوهما فإنما يدرك بضرب من الفكر، ط مد

الإحساس به على الإحساس بشىء آخر أو لا يتوقف فالأول هو المحسوس الثانى والثانى هو المحسوس الأول أقول هذا بحسب جليل النظر و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الأمر الخارجى المطابق لها.

و إذا عرفت ذلك فنقول إن البصر يحس بالعظم و العدد و الشكل و الوضع و الحركة و السكون بتوسط اللون.

و قال قوم إن الحركة غير محسوسه و إن السكون غير محسوس.

و احتجوا على الأول بأن الجالس على سفينه جاريه لا يحس بحركتها و إن كانت فى غايه السرعة.

و على الثانى بأن السكون أمر عدمى فكيف يحس به.

و اعلم أن معنى كون الحركة و السكون محسوسين أن العقل بإعانه الحس يدركهما- فإن الحس يدرك الجسم تاره قريبا من شىء و تاره بعيدا و هكذا على التدريج فيحكم العقل بأن ذلك الجسم متحرك خارج من القوه إلى الفعل و أما معنى خروج الشىء من القوه إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبى إضافى و كذا الحس يدرك جسما واقفا فى مكانه غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار و عدم الانتقال و ليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله و زواله عن المكان الأول لأن الأول إضافى و الثانى عدمى و شىء من الأمور الإضافيه و العدميه ليس من مدركات الحس و لذلك راكب السفينه لما لم يدرك حسه باختلاف أوضاع السفينه و قربها و بعدها بالنسبه إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركه فيشبه أن يكون إدراك الحركة و السكون أمرا ذهنيا بشركه الحس كالبصر.

و أما اللمس فيدرك أيضا جميع الأمور المعدوده (١) بتوسط إدراك الصلابه و اللين

١- و من المشتركات لكل الجبهه حتى الذوق إذا وصل إليه طعم من جهه الخارج أو من جهه الحلقوم فيفرق بينهما و أما العظم المقدارى ففي غير البصر و اللمس إدراكه بالعرض مشكل، س ره

و الحر و البرد و نحوها و كذا الذوق يدرك الطعم و بتوسط الطعم يدرك بالعظم- بأن يدرك طعما كثيرا و يدرك بالعدد بأن يجد طعوما مختلفه فأما إدراكه (١) للحركه و السكون فضعيف جدا بل لا يكون إلا بالاستعانه باللمس.

و أما الشم فإنه لا يدرك شيئا من ذلك إلا العدد بإعانه من العقل و هو أن يعلم أن الذى انقطعت رائحته غير الذى حصلت ثانيا.

و أما السمع فإنه لا يدرك العظم و لكنه يدل العقل بشركته بأن الأصوات القويه لا يحصل فى غالب الأمر إلا من الجسم العظيم و بالجملة فإدراك البصر لهذه الأشياء المعدوده أقوى و إن كان إدراكه أيضا بإعانه من العقل و إن سألت الحق فاعلم أن لا شىء من الإدراك الحسى إلا و قوامه بالإدراك الخيالى و لا شىء من التخيل إلا و قوامه بالتعقل كما أن الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا و لا- أمكن وجوده منحاذا عن العقل و ليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كالألات الصناعيه بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدوم و المنحت وجود و إن فرض عدم النجار و لا يتصور للسمع و البصر وجود مع قطع النظر عن القوه العقلية فى الإنسان و عن النفس الحيوانيه فى غيره من الحيوان و كذا لا- يتصور للنفس وجود إلا- بالعقل و لا- للعقل وجود إلا بالبارى جل ذكره و قد انجر الكلام إلى هذا المطلب و ليس هاهنا محل تحقيقه و كأنه قد مرت الإشاره إليه سابقا فإذا كان الأمر فى الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال فى المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى أنه مدرك للعقل بالحقيقه لكن الاصطلاح قد وقع على تسميه هذا الإدراك الجزئى الذى بوساطه الحس بالمحسوس قسيما للمعقول أعنى إدراك المجردات الكليه هذا.

و ربما توهم بعض الناس أنه لا- بد للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسه لإدراك تلك الأمور المعدوده و هذا باطل لما علمت أن تلك الأمور من المحسوسات المشتركه- التى يدرك بكل واحد من هذه الخمسه فهى غير محتاجه إلى حس سادس بل لو كان فى الوجود حس آخر كان معطلا- من جهه أن الحواس الخمس بل بعضها وافيه بإدراك هذه الأمور و التعطيل مستحيل كما علمت فى الوجود

١- أى الأئينيه و أما الكيفيه فقويه كما لا يخفى، س ره

الباب الخامس من علم النفس فى الإدراكات الباطنه و فيه فصول

فصل (١) فى الحس المشترك و يسمى نبطاسيا أى لوح النفس

اشاره

و هى قوه مودعه فى مقدم الدماغ عند الجمهور (١) و عندنا قوه نفسانيه استعداد حصولها فى مقدم الدماغ بل فى الروح المصوب فيه يتأدى إليها صور المحسوسات الظاهره كلها و الحواس بالنسبه إليها كالجواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك.

و احتجوا على إثباتها بحجج ثلاث

إحداها أنا نحكم بأن هذا الأبيض حلو أو ليس هذا ذاك

و القاضى على الشئين يجب أن يحضره المقضى (٢) عليهما و هذا القاضى الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسه أما أولاً فلأن إدراكه للمحسوسات لا يكون

١- و لذا أشكل عليهم المعاد الجسمانى و وقع بعضهم فى القول بالتناسخ- و أما عند المصنف قده فالبطن المقدم من الدماغ مظهره لا محله كما قال قوه نفسانيه أى هى من صقع النفس لا البدن و قال استعداد حصولها أى لا أن نفس حصولها فيه كما أن النفس استعداد حصولها فى البدن لا أن حصولها فيه، س ره

٢- اعترض عليه بأن الحاكم لا بد و أن يحضره الطرفان و النسبه و هى أمر معنوى مدرك للوهم فلا يثبت بهذه الحجج الحس المشترك. و الجواب أن النسبه فى الصور صوريه كما أنها فى المعانى معنويه ففوقيه السماء على الأرض وضعيه و فوقيه النفس على القوى معنويه و الأولى دركها وظيفه الحس المشترك و الثانيه دركها وظيفه الوهم إن كانت جزئيه، س ره

إلا- بآله جزئيه و أما ثانيا فلأن هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها- إذ لو لا ذلك لتعذرت عليها الحياه و لو لم يكن الشم و الشكل دالا لها على الصورة المطلوبه لم تطلبها أو على الصورة المهروب عنها لم تهرب عنها فظهر أن للمحسوسات الظاهره اجتماعا فى قوه جزئيه إدراكيه و ليس شىء من الحواس الظاهره كذلك فلا بد من مدرك باطنى جزئى و هو المسمى بالحس المشترك.

و هذه الحججه (١) لا- يخلو عن ضعف إذ العقل فى الإنسان و الوهم فى الحيوان- جامع لجميع القوى المدركه و غيرها و هو الحاكم على مدركاتها و المستعمل للجميع- فيكفى للحكم بأن هذا الأبيض هذا الحلو إذا أبصر بياض السكر ببصره و إدراك حلاوته بذوقه و أيضا إذا عقلنا الإنسان (٢) الكلى ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بأن هذا

١- أقول بل هى قويه متينه- بيانها أنه كما أن الهولى و الصورة اللتين هما نوعان من الجوهر ليسا جسما بل اللتان تأدى تركيبهما إلى الوحده و صارتا نوعا واحدا آخر منه و هو الجسم كذلك البياض الذى فى البصر و الحلاوه التى فى الذوق ليسا مناط الحكم- بأن هذا السكر هذا الحلو و كذا نفس تركيبهما الحقيقى فإنه عمل المتصرفه التى شأنها الفعل لا الدرك فإن عملها كانضمام شىء إلى شىء بفعل الطبيعه كأن نضم شيئا إلى شىء بخشبه حيث لا شعور للخشبه بالانضمام الذى هو عملها بل الحكم إدراك التركيب و الانضمام الحقيقى فإنه تصديق و التصديق قسم من العلم و لذا يقال إنه إدراك أن النسبه واقعته أو ليست بواقعه فهذا الحكم الجزئى أعنى إدراك هذه الهيئه التركيبيه من الحس المشترك و ليس من العقل لأنه لا يدرك الجزئى و لا يحكم حكما جزئيا فى مقامه العالى و إن قلنا بدركه للجزئيات كما هو الحق فإنما هو فى مقامه النازل أعنى مقام الحواس و العقل النازل الحاكم حكما جزئيا هو الحس المشترك و لو أدرك الجزئيات المحسوسه فى مقامه العالى فأيه حاجه إلى إثبات الحواس، س ره

٢- أقول هذا ليس تركيبا حقيقيا و اتحادا واقعا بل هى وحده حقيقيه فلا يحتاج إلى قوه على حده بل المعنى بالحكم و الاتحاد هنا أن زيدا مثلا رقيقه الإنسان و الإنسان حقيقته فزيد مادي محدود و الطبيعه المرسله الإنسانيه مجردة فكيف يكون هو هى كما إذا كانا جزئيين أو كليين إلا- من باب سنخيه الرقيقه مع الحقيقه فكما لا- يحصل من مادي و مجرد نوع واحد طبيعى كما مر كذلك لا حاجه هنا إلى قوه واحده حقيقيه بل يكفى القلب المعنوى لهذا و من ثم يسمى الجوهر المدرك للكليات و الجزئيات فى اصطلاحات العرفاء بالقلب، س ره

الشخص إنسان مع أن الإنسان كلي معقول و الشخص جزئي محسوس فلو كان الحاكم على الشئيين لا بد و أن يدركهما بالذات فلزم أن يكون هاهنا قوه مدركه غير العقل - و غير الحس تدرك للمعقول و المحسوس جميعا لأن إدراك العقل مقصور على الكليات - و إدراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئيات بالكلية أن يدرك الطرفين جميعا بلا واسطه قوه أخرى يكون آله له فيلزم إما استحاله هذا الحكم و إما وجود قوى أخرى لا يكون عقلا و لا حسا و اللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم.

قال بهمنيار (١) و عندي أنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأن هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصور المحسوسه كما أنه إذا أثار الإبصار الشهوه لم يجب أن يكون القوه الشهوانيه دراكه بل يصح أن يكون النفس مدركه للطعم بالذوق و اللون بالبصر - ثم يحكم قوه أخرى بأن هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى.

أقول لا- غبار على كلامه هذا و لا- يرد عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله و هذا جهل مفرط و لعله نسي ما حفظه في أول المنطق من أن كل تصديق لا- بد فيه من تصورين فمن لم يكن متصورا للعالم و الحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحدهما للآخر انتهى و ذلك لأن المراد من قوه أخرى في قوله ثم يحكم قوه أخرى قوه إدراكيه كالعقل (٢) في الإنسان و الوهم في سائر الحيوانات فمعناه أنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبهه بوسيله الذوق على الطعم و بوسيله الإبصار على اللون بأن هذا الطعم

-
- ١- يعنى أن العقل مع كونه غير مدرك للجزئيات يحكم فيما بينها فصح أن الحاكم ليس يجب أن يدرك الطرفين و يرد عليه ما أوردناه على المصنف قده مع أن الحاكم إن ليس يدرك الصور الجزئيه فكيف يحكم كما قال الإمام و إن يدرك بالقوى و الآلات بأن يكون الصور فيها و لكن لا علم لذي الآله بها فكيف يحكم أيضا و إن انعكس من القوى و الآلات إلى صفحه ذاته فحيث يجوز انطباع الصور المحسوسه فيها مع تجردها و تنزهها فأيه حاجه إلى القوى، س ره
 - ٢- فقول بهمنيار قوه أخرى بالنسبه إلى الذوق و البصر لا بالنسبه إلى النفس - و الأولى أن يقال بقوه أخرى، س ره

لما له هذا اللون فمن أين لزم (١) هاهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين و قول الحكماء أن العقل لا يدرك الجزئيات و الوهم لا يدرك المحسوسات الظاهره معناه أن العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانه بآله إدراكيه كالحس و الوهم و كذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس و إلا فلا مدرك بالحقيقه للكليات- و الجزئيات فى الإنسان إلا القوه العاقله و فى الحيوانات لا- مدرك للموهومات و المحسوسات إلا الوهم فهذا الاعتراض إنما نشأ عن قصور التأمل و سوء الفهم و قله الممارسه لكلماتهم.

الثانيه أنا نرى قطر النازل خطا مستقيما

و الذياله المتحركه بالاستداره على العجله دائره و النقطه فى الخارج ليس خطا و لا دائره فإذن تلك الأشباح فى الحس و ليس محلها هو القوه الباصره.

أما على مذهب أصحاب الشعاع و من يكون المبصر عنده هو الأمر الخارجى فهو بين.

و أما على مذهب من يرى أن الإبصار بحصول شبح المرئى فلأن حضور ماده شرط فى الإبصار و فى كل إحساس فالبصر لا يدرك المبصر إلا حيث يكون فبقى أن ذلك الأشباح و التمثيل فى قوه أخرى و ليست هى النفس فهى قوه أخرى جزئيه.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنكم استدلتتم بهذا على أن الرؤيه بالانطباع فى البصر و الآن جعلتموه دليلا على إثبات الانطباع فى الحس المشترك و قد سبق الإيراد عليه بهذا و الذى نقوله الآن أنه لم لا يجوز أن يكون محل الانطباع هو الروح الباصره و القوه الباصره فينطبع فى الروح الباصره حين ما كان فى حيز ثم قبل انمحاء هذه الصوره- ينطبع فيها صوره الجسم عند ما يكون فى حيز آخر فإذا اجتمعت الصورتان فى البصر شعرت القوه الباصره بها فلا جرم أحست القوه الباصره بالنقطه على مثال الخط.

١- هذا و إن لم يلزم لأن تصور الطرفين أعم من أن يكون بلا واسطه أو بواسطه- لكن إدراك الحكم الجزئى لم يتحقق مطلقا لولا الحس المشترك و عندى أن مراد بهمينار بقوه أخرى الحس المشترك و بنفى الإدراك هو الإدراك بلا واسطه، س ره

و أيضا الشيخ الرئيس قد سلم أن البصر يدرك الحركة و يستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور.

أقول الحجة على أن الإبصار لا بد فيه من تمثيل شبح المرئي و صورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره و أما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطأ فليس بجائز لأن الحس الظاهر قوه ماديه لا يدرك شيئا إلا بمشاركه الوضع و ما لا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر و لا يفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به إذ لا شبهه في أن القطره عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه و المنعدم لا وضع (١) له و ما لا وضع له لا يؤثر في قوه جسمانيه- فلو كان البصر إدراك صورته النقطة على وضع خاص بعد انمحاءها عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه و لزم أن يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات و إدراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا و كما أن البداهه شاهده- على أن الحواس الظاهره لا تدرك الأمور الماضيه و الأمور المستقبليه فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الأمس و الشم لا يدرك رائحه موجوده في الغد فكذلك (٢) الحكم هاهنا- و أما أن الشيخ سلم أن البصر تدرك الحركة فقد مر بيانه من أن ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا أن البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركة فلو ارتسمت أجزاء الحركة دفعه كما في القطره النازله و الشعلة الجواله فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر.

الحجه الثالثه و هي أقوى الحجج

الحجه الثالثه و هي أقوى (٣) الحجج

إن الإنسان يدرك صوراً لا وجود لها في

- ١- و ما هو الموجود واحد من الأكوان إلى بدل و الفرد المنتشر من الأيون، س ره
- ٢- أي لا- فرق بين الماضي و الآتي بقرون و أحقاب و بينهما بثواني و ثوالث فلو كان هذان مدركين للبصر كان ذلك أيضا مدركين له و الجميع مشتركه في المغيبه أيضا، س ره
- ٣- بل هي أخف مؤنه عما ذكره قدس سره بأن يقال لو لم يكن الحس المشترك موجودا لم يتحقق التخيل أصلا و إن كان من غير هؤلاء المذكورين لأن شأن الخيال ليس إلا- حفظ المحسوسات الخمس و استمساكها و أما إدراكها في الخيال فبالحس المشترك- لأن كلا- من القوى التي فينا لها مقام معلوم و ليس لها إلا شأن واحد كالقوى و الطبائع التي في العالم فالإدراك الخيالي في أن حيوان ناطق أو صامت بالحس المشترك و حفظ الصور و إن كان حفظ هذا الإدراك الذي في الخيال بالخيال، س ره

الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين و كما يعرض للنائم فى رؤياه فإنه يشاهد صوراً عظيمه محسوسه و أصواتاً مسموعه متميزه عن غيرها و كذلك الذى يشاهدها أصحاب النفوس الشريفه كالأنبياء و الأولياء ع حين سلامه حواسهم من الصور البهيه و الأصوات الحسيه لا- يرتابون فيها و يميزون بينها و بين غيرها و كذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشه و الخوف فى الحروب و الزلازل و غيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صوراً مناسبه لأحوالهم فإذا لتلك الصور وجود فإن العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره و ليس وجودها فى الخارج و إلا لرآها كل من كان سليم الحس- فإذا تلك الأمور وجودها لمدرک آخر غير القوه العقلية فإن العقل يمتنع أن يدرك الأجسام و الأبعاد و الأشكال المقداريه و غير الحس الظاهر لأن هذه الصور فى الأغلب- يدرك عند ركود الحواس و تعطلها و كذا يدرك فى المنام و قد يدرك فى اليقظه المبصر عند غموض العينين فبقي أن يكون المدرک لها قوه باطنه غير العقل و ليس الخيال مدرکاً لها لأن الخيال حافظ و إلا لكان كل ما كان مخزوناً فيه متمثلاً مشاهداً و ليس كذلك فبقي أن يكون المدرک لها قوه أخرى و هى الحس المشترك و موضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول و مظهر إدراكاته هو الروح المصوب هناك و هذا الروح كالمرآه التى تظهر بسببها لخلوها عن الألوان مع قابليتها صور الألوان من غير أن ينطبع فيها صورته فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها يصير سبباً لظهور الأشباح الغيبية على النفس من مثل (١) المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوه التى هى آله لإدراك المحسوسات الغائبه من الحواس و هو المطلوب.

و استدل من نفى هذه القوه بوجهين- الأول أن النائم قد يرى فى نومه جبلاً من الياقوت و بحراً من النار و هذه الصور العظيمه يستحيل انطباعها فى جرم الدماغ لاستحاله انطباع العظيم فى الصغير- فإذا محل هذه الصوره ليس قوه جسمانيه بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوه

الثانى أنا كما علمنا ببداهه العقل أنا لا نذوق الطعوم و لا نشم الروائح بالأيدى و الأرجل كذلك علمنا بالضروره إننا لا نذوق و لا نلمس بالدماغ.

أقول أما الأول فلا- يرد علينا لأننا لا نقول بانطباع الصور المدركه و حلولها فى جرم من الأجرام بل هى قائمه بالنفس قياما غير الحلول و الانطباع و كذا الثانى فإن الدماغ ليس محل الانطباع و لا أيضا إليه حاجه فى إدراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس و لا- فى إدراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها إنما الحاجه إليه فى كونه محل القوه و الإمكان لحدوث الصوره بسبب الرجحان و حامل استعداد النفس للاتصال بمبدأ التصوير و التمثيل أما كون تلك الصور العظيمة منطبعه فى جزء من الدماغ- فنحن ننكره غايه الإنكار إذ قد أقمنا البرهان على كون الصور الخياليه غير موجوده فى هذا العالم إذ ليست من ذوات الأوضاع و مع ذلك لا بد من إثبات قوه أخرى غير النفس لمغايره مدرك الجزئيات لمدرك الكليات لأن الجزئى بما هو جزئى تباين فى الوجود للكلى بما هو كلى أى عقلى و المدرك أبدا من نوع المدرك بل عينه كما علمت- فمدرك الجزئى غير مدرك الكلى

فصل (٢) فى الخيال

اشاره

قوه الخيال و يقال لها المصوره (١) هى قوه يحفظ بها الصوره الموجوده فى الباطن.

و استدلو على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثه

الأول أن الحس المشترك له قوه قبول الصور

و الخيال له قوه حفظها و قوه القبول غير قوه الحفظ بوجهين

١- باشتراك الاسم بينها و بين مصوره النبات و لعلك تقول ينبغى إطلاق المصوره على الحس المشترك لأنه مصور للخيال حيث إنه مدرك لا الخيال قلنا لما كان الحس المشترك كمرآه ذات وجهين وجه إلى الخارج و وجه إلى الداخل كان الخيال مصورا لوجهه الداخلى و يحتمل فتح الواو، س ره

أحدهما أن القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء إذ فيه قوه قبول الأشكال دون حفظها فلو كان (١) أحدهما عين الثانى لم يجز الانفكاك.

و ثانيهما أن القبول (٢) منشؤه الإمكان و الاستعداد و الحفظ منشؤه الوجوب و الفعلية فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع.

و الاعتراض (٣) عليه بأن هذا مبنى على قاعده أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد نشأ من قله التدبر و قصور البضاعه فى الحكمه كما مر ذكره.

الثانى أن الحس المشترك حاكم على المحسوسات مدعن لها

و الخيال غير حاكم بل حافظ فقط و الشىء الواحد لا يكون حاكما و غير حاكم.

و اعترض (٤) بأنه لم لا يجوز أن يكون القوه الواحده تاره تكون حاكمه و تاره تكون حافظه.

الثالث أن صور المحسوسات قد تكون مشاهده و قد تكون متخيله

الثالث (٥) أن صور المحسوسات قد تكون مشاهده و قد تكون متخيله

و المشاهده

١- المقصود إثبات المغايره على سبيل الكليه أى لو كان أحدهما عين الآخر- لما وقع ذلك فى مورد أصلا فإذا وقع علمنا المغايره و ليس المقصود التمثيل كما يشعر به قوله كما فى الماء فلا- يرد اعتراض الإمام ثم إن هذا إثبات للتعدد من جهه الانفكاك كما أن الدليل الثانى و كذا الثانى من الأول و الثالث إثبات له من جهه تقابل الفعلين و هاتان كانتا مناط تعدد القوى كما مر فى محله، س ره

٢- اعترض الإمام عليه بأن الخيال أيضا قابل للصوره أولا ثم يحفظها و الجواب أن القبول فى الخيال معناه الموضوعيه و الإنشاء، س ره

٣- هذا الاعتراض يناسب أصل المدعى لا الدليل و قد مر فى بيان تعدد القوى- و بناء الدليل على امتناع اجتماع المتقابلين، س ره

٤- أقول هذا الاعتراض مدفوع بأن الحفظ قد يوجد بدون الحكم و الإذعان- كما أن العقل الفعال حافظ للكواذب غير مدعن لها فهذا مثل القبول و الحفظ فكيف تم هذا دون ذاك، س ره

٥- أرى أن هذه الحججه مدخوله فإن المراد بالتخيل إن كان هو حفظ الصوره- عادت إلى الحججه الأولى و إن كان هو التصرف

فى الصور أو إدراكها كانت حجه لإثبات المتخيله أو الواهمه دون الخيال و الأولى أن يحتج على الخيال بالتذكر فإننا ربما أحسسنا صورته و نتذكر أنها الصورة التى كنا أحسسناها قبل ذلك بزمان و لا يتأتى الحكم بالعينيه إلا مع انحفاظ الصورة فى محل ثابت و هو الخيال تأمل فيه، ط مد

غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور و الخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان- و اعترض صاحب المباحث المشرقيه بأن الصور المعقوله قد لا يكون النفس مشاهده لها ناظره إياها بل ذاهله فتلك الصور فى هذا الوقت فى أى خزانه تكون- فإن قلت إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدإ الفياض فاضت عليه تلك الصور- و إذا أعرضت انمحت و بطلت لكن النفس متى أحكمت ملكه الاتصال بالعقل فيكون متى تأهبت لإدراك تلك الصور فاضت عليها منه.

قلنا فلم لا يجوز أن يكون كذلك فى الصور الخياليه حتى أن الحس المشترك متى تأهبت لاستحضار تلك الصور فاضت (١) عليه من المبدإ الفعال.

أقول القوه التى قد حصلت لها ملكه التوجه أو الاتصال بجوهر فعال يفيض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد بفكر أو إحساس غير القوه التى لم تحصل لها يعد هذه الملكه بل تحتاج فى إدراكه إلى كسب كالإحساس كما فى الحس المشترك أو الفكر كما فى النفس فإن النفس بما هى نفس ليس لها أن تدرك المطالب النظرية متى شاءت من غير طلب و كسب إلا بواسطه ملكه عقليه يحصل لها بعد تعدد الإدراكات و تعاقب الأفكار و ترادف الأنظار و قوه تلك الملكه نور عقلى راسخ الوجود فاض عليها من المبدإ و هو عندنا جوهر (٢) فوق النفس و دون العقل الفعال فهكذا نقول فى هذا المقام- إن إدراك المحسوسات أولا- غير محتاج إلى ملكه بل إلى شىء كاسب من حس أو شىء آخر و أما حفظها فيحتاج (٣) إلى زياده ملكه و شده فى القوه المدركه حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسه بعد غيبه أسبابها عن الحس و قد سبق

١- المراد به عالم المثل أو النفس المنطبعه الفلكيه أو الصور و الناقد الوارد فى الشرع و ليس المراد به الواجب تعالى أو العقل الفعال لأن المجرّد لا يكون محل الأشباح و الصور الجزئيه الخياليه و هو ظاهر، س ره

٢- و هو العقل بالفعل، س ره

٣- و هى أثر الخيال فإن عنيتم بالمبدإ الفعال تلك الملكه فلا نزاع فى المعنى- و إن عنيتم به أمرا خارجيا فليس كذلك لأن الوجدان حاكم بأن تلك الملكه ليست خارجه عنا و الحاصل أن الإدراك الذى هو حال غير الإدراك الذى هو ملكه و الأول يتم بالحس المشترك و الثانى بالخيال، س ره

أن القوه المسترجعه لا- توجد فى الماديات على أن إثبات المغايره بين الحس المشترك و الخيال ليس عندنا من المهمات التى يختل بإهمالها شىء من الأصول الحكيمه فلو كانا قوه واحده لها جهتا نقص و كمال لم يكن به بأس و العمده إثبات أنها قوه جوهرية- باطنيه غير العقل و غير الحس الظاهر و لها عالم آخر غير عالم العقل و عالم الطبيعه و الحركه و هذه القوه قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن و أجزائه و بها يتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه و أحوال البرزخ و بعث الأجساد و موضع تصرفها كل البدن و سلطانها فى آخر التجويف الأول و آلتها الروح الغريزى الذى هناك

فصل (٣) فى المتخيله و الواهمه و الذاكره

أما المتخيله

فتسمى مفكره أيضا باعتبار استعمال الناطقه إياها فى ترتيب الفكر و مقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركه بأن الفعل و العمل غير الإدراك و النظر فإن لنا أن نركب الصور المحسوسه بعضها ببعض و نصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذى شاهدناه من الخارج كحيوان رأسه كراس إنسان و سائر بدنه كبदन فرس و له جناحان و هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوه أخرى.

و اعترض بأنه إن كان لهذه القوه إدراك كان الشىء الواحد مدركا و متصرفا و إن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل و التركيب بطل قولهم القاضى على الشئين - لا بد و أن يحضره المقضى عليها.

و أيضا استخدام الوهم إياها تصرف فيها فإذن الوهم مدرك متصرف معا.

و أجاب المحقق الطوسى عن الأول أن هذه القوه ليست مدركه و تصرفها فى شئين (١)

١- قد مر منا أن شأن المتصرفه العمل كالانضمام و التركيب الصادرين عما لا شعور له فلذلك يقتضى الحضور لا الإدراك فجواب المحقق قدس سره فى الحقيقه منع دخول هذا فى قولهم القاضى على الشئين إلخ لأن هذا تصرف و عمل فأين هو من الحكم الذى هو إدراك أن النسبه واقعه، س ره

يقتضى حضورهما لا إدراكهما إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا.

و عن الثانى أن الشىء الواحد يمكن أن يكون مدركا و متصرفا من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته و الآخر (١) بحسب آله أو كلاهما بحسب آلتين- و موضع تصرف هذه القوه هو الجزء الأول من التجويف الأوسط و هى قوه للوهم و بتوسطه للعقل.

و أما القوه الوهميه

فقد احتجوا على مغايرتها بأن قالوا إنا نحكم على المحسوسات بأمر لا يحس بها و لا صوره لها فى المواد و هى إما أمور ليس من شأنها أن يحس بها كالعداوه التى يدركها الشاه من الذئب و المحبه التى تدركها السخله من أمها- و إما أمور يمكن أن يحس بها كما إذا رأينا (٢) شيئا أصفر حكمنا بأنه عسل و حلو- فإن ذلك لا يؤدي إليه الحس فى هذا الوقت فالقوه التى تدرك هذه الأمور هى الوهم لكن يدرك القسم الأول أعنى المعانى المتعلقة بالجزئيات بذاته و القسم الثانى أعنى الصور الغير الموجوده باستخدام المصوره و لا- يجوز أن يكون شيئا من القوى المذكوره- إذ إدراكاتها مقصوره على الصور المحسوسه و هذا يدرك المعانى فهى إذن قوه أخرى و موضع تصرف (٣) الوهم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجويف الأوسط.

و اعلم أن الوهم عندنا و إن كان غير القوى التى ذكرت إلا أنه ليس له ذات

١- جعل المعترض الاستخدام تصرفا فإذا كان التصرف بالآله ننقل الكلام إلى استخدام تلك الآله فيلزم توسط الآله بين الآله و ذى الآله و يتسلسل مع كونها محصوره بين حاصرين مع أنه لا قوه أخرى واسطه إن أريد بالآله مثل القوى و بعيد أن يراد بها مثل الروح البخارى و الأعضاء فالحق فى الجواب أن الإدراك و التصرف هنا واحد فإن تصرف الوهم فيها عين إدراكها و هكذا من كل عال بالنسبه إلى السافل فإن النفس أيضا تستخدم القوى و تدركها لكن إدراكها عين استخدامها لأن علمها بالقوى حضورى كما مر فكما أن الواجب تعالى علمه قدرته كذلك النفس بالنسبه إلى القوى، س ره

٢- أى مع أنه لم يكن عسلا فى الواقع فمدرك هذا الحكم الغلط هو الوهم- كما أن الحكم الصحيح بأنه عسل إذا كان عسلا مدركه الحس المشترك، س ره

٣- لأنه رئيس القوى الحيوانيه جميعا و لأن المتخيله التى هى آله الوهم تتصرف فى البطن المقدم و المؤخر، س ره

مغايره للعقل بل هو عباره عن إضافه الذات العقليه إلى شخص جزئى و تعلقها به و تدبيرها له فالقوه العقليه المتعلقه بالخيال هو الوهم كما أن مدركاته هى المعانى (١) الكليه

١- هذا لو تم لتم أن الوهم هو العقل المقيد و ليس فليس لأن المحبه التى هى من مدركات الوهم ليست من الانتراعات التى لا فرد لها و لا- من الكليات المنحصر نوعها فى شخص على أنه لو انحصرت لثبت الوهم أيضا بل من الكليات المنتشرة الأفراد و أفرادها محبه هذا الإنسان و هذا الغنم بولده و ذاك الحمار و غيرهما- و هكذا محبه هذا الإنسان بولده و بزوجه و بكل شىء يحبه و فى يوم واحد يرد عليه ألف محبه بل تزيد فلا شبهه أن هذه الميول و الأشواق و المحبات أو ما شئت فسمها جزئيات معنويه قائمه بالمعنى الذى هو النفس لم تكن ثم كانت و تزول فيما وجدت- فهذا المعنى الجزئى لا بد له من مدرك للتضاييف بين المدرك و المدرك و لا يصلح لدرك هذه المعانى الجزئيه الوجدانيه الحواس الظاهره و الحس المشترك و الخيال لأن وظيفتها إدراك الصور و حفظها و هذه معان و لا- العاقله لأن شأنها درك الكليات- و هذه جزئيات و جزئيتها ليست بمجرد الإضافه فلا- بد من قوه أخرى غير الحس و الخيال و غير العقل و هى مرادهم بالوهم و لا- يجد العقل فرقا بين البياض و بين المحبه فى كونها من الأنواع المنتشرة الأفراد إلا- أن أفراد البياض من الصور و المحسوسات و أفراد المحبه من المعانى الوجدانيات و قس عليها العداوه و الكراهه و نحوهما و تتميم كلامه قدس سره بيتنى على شيئين- أحدهما أن لا يكون للمحبه و العداوه و أمثالهما جزئيات حقيقه إلا- نسب كلياتها إلى الصور الجزئيه و ليس كذلك كما قلناه ٢١٦ و كما صرح نفسه فى مبحث الإراده و الكراهه من الإلهيات بقوله الإراده و الكراهه كيفيه نفسانيه كسائر الكيفيات النفسانيه و هى من الأمور الوجدانيه كسائر الأمور الوجدانيات مثل اللذه و الألم بحيث يسهل معرفه جزئياتها و قال بعد أسطر و لاقتران إدراك جزئيات كل منها بإدراك جزئيات أمور أخرى إلخ. و ثانيهما أن يكون إدراك المعانى الجزئيه التى انحصرت فى الإضافات الاعتباريه- فى الحيوانات العجم باتصال خيالها بأرباب أنواعها إذ لا عقل لها حتى يكون وهما عقلا مقيدا و لو كانت ثمره هذا الكلام منه عدم تأصل وجود إبليس و الأبالسه كما قالوا فى آثارها إن الشر مجعول فى القضاء و اللوح بالعرض فليقتصر على الوهم الغالط و أحكامه الغلط كحكمه بأن هذا الأصفر غسل كما مر و كدرك الخوف من الميت و لا يتعدى إلى الوهم الذى كالكلب المعلم و إلى الحاكم بالمحبه على الأب المحب و التصديق و نحوهما و الخوف من العدو المتغلب و لو كان العذر عدم عدوم مدركات الوهم عالما على حده مثل مدركات الخيال كان تعبدا على أنه جاز أن يكون ذلك لعدوم إياها من الملكوت الأسفل لكونها معان جزئيه قائمه بنفوس قائمه بالصور الملكوتيه و الملكيه أو من الملكوت الأعلى لشرافه المعنى و ظنى أن الداعى له على ذلك التوغل فى التوحيد و حبه إذ الأفراد المنتشرة من المعانى حيث كانت المكثرات الصوريه فيها من الأشكال و الأوضاع و الأحياء و الجهات و غيرها مفقوده بخلاف الأفراد المنتشرة من الطبائع الصوريه أمكن له توحيدها لكن الموضوعات و الأزمنه و غيرها موجوده و العجب أنه ذكر هذا فى مواضع منها مفاتيح الغيب، س ره

المضافه إلى صور الشخصيات الخياليه و ليس للوهم فى الوجود ذات أخرى غير العقل - كما أن الكلى الطبيعى و الماهيه من حيث هى لا حقيقه لها غير الوجود الخارجى أو العقلى.

و الحججه على ما ذكرناه أن القوه الوهميه إذا أدركت عداوه شخص معين فإما أن تكون مدركه للعداوه لا من حيث إنها فى الشخص المعين أو لم يدركها إلا من حيث إنها فى الشخص المعين فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوه كليه- فالوهم هو العقل و إن كان الثانى فمن الظاهر المكشوف فى العقل أن العداوه (١)

١- فيه ما لا- يخفى فإن انكشاف هذا المعنى عند العقل لا- يوجب أن تدرك قوه من القوى خلافه كما أن البصر و اللمس يخطئان فى أمور كثيره يحسانها و العقل يحكم بخلاف ما أدركاه و أيضا لا نسلم أن العداوه لو كانت قائمه بالشخص و جب أن تكون مدركه و الجسميه و الوحده و الوجود و غيرها غير محسوسه بواحد من الحواس البتة و المدرك هو أعراض الجسم لا غير و ما أقامه من الحججه و إن كانت مزيفه- لكن يمكن المناقشه فى كون الوهم قوه مستقله بوجه آخر و هو أن المحسوسات إنما تقع محسوسه بالحس المشترك بعد وجودها فى الحواس الظاهره كالبصر و السمع و اللمس مثلا بأعيانها و علم النفس بها علما حضوريا من جمله اتحادها بالقوى البدنيه نحو من الاتحاد و كذلك العلم الإحساسى الحصولى بهذه الأمور المسماه بالمعاني- كالمعجه و العداوه و نحوهما مسبق بعلم النفس بها حضورا فلم لا يجوز أن يكون المدرك لهذه الكيفيات النفسانيه هو الحس المشترك كما أن المدرك لتلك الكيفيات الخارجيه على اختلافها هو هو و مجرد تسميتها معانى قبال الصور من جهة جواز قيام الصور كالحراره و السواد بالخارج من النفس و البدن لا يوجب إثبات قوه أخرى مستقله لإدراكها فتأمل فيه و لا يخفى أن الحس المشترك لو كفى فى إدراك المعانى كفى الخيال أيضا فى حفظ المعانى و كانت الحافظه مستغنى عنها، ط مد

ليست (١) صفه قائمه بهذا الشخص و على تقدير قيامها به كانت محسوسه كوجوده و وحدته- فإن وجود الجسم الشخصى عين جسميته و وحدته عين اتصاله و كان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته فكان إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم و بالجمله (٢) كل معنى معقول كلى إذا وجد فى الأشخاص الجزئيه فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن يتتزع منها ذلك المعنى كالعليه و المعلوليه و التقدم و التأخر و سائر الإضافات كالأبوه و البنوه و غيرها و إما باعتبار أن لها صورته فى تلك الأشخاص كالسواد و الرائحه و الطعم فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها و إما بالوهم إذا أدركت متعلقه بشخص معين أو أشخاص معينه- و إدراك القسم الثانى بشىء من الحواس أو بالخيال فالعداوه مثلا من قبيل القسم الأول- و إن كانت متعلقه بخصوصيه فهى أمر كلى مضاف إلى تلك الخصوصيه و ليس لها قيام بالأجسام و إدراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلى المقيد بقيد جزئى

و أما القوه الحافظه

فهى خزانه عندهم للوهم اخترنت فيها صور مدركاته كما أن الخيال خزانه للحس المشترك و قد يسمى أيضا ذاكره و مسترجعه لكونها قويه على استعادتها و هذه الاستعادته تاره تكون من الصوره إلى المعنى و ذلك إذا أقبل الوهم مستعينا بالمتخيله ليستعرض الصور الموجوده فى الخيال إلى أن عرضت له الصور التى أدرك معها ذلك المعنى و حينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ فى الخزانه و تاره تكون المصير من المعنى إلى الصوره إما باستعراض المعانى التى فى الحافظه إلى أن عرض له المعنى الذى أدرك معه الصوره التى تطلب و إن تعذرت من هذه الجبهه لانمحاء الصوره عن الخيال بالنسيان أو لمانع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك

١- أقول المحبه و العداوه و أمثالها قائمه بالنفس لا بالجنه و النفس أيضا معنى جزئى يدركها الوهم إدراكا إجماليا كما يأتى فى مبحث تجرد النفس، س ره

٢- لما ذكر أن مدركات الوهم هى المعانى الكليه المضافه أراد أن يعين أنها الكليات المنتزعه كالعليه و نحوها لا مثل السواد و شبهه لكن المناسب أن يقال- و إدراك القسم الثانى أيضا إما بالعقل الصرف و إما بشىء من الحواس كما يقتضيه المقابله، س ره

الصورة و تصير مستقره فى الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر فى الحافظه.

و اعترض بأن حفظ المعانى مغاير لإدراكها و إدراكها مغاير للتصرف فيها و استعراضها فالاسترجاع لا يتم إلا بحفظ و إدراك و تصرف فالمسترجعه لا تكون قوه واحده فزيد عدد القوى الباطنه على الخمسه المذكوره.

و الجواب أن الإدراك للوهم و الحفظ للحافظه و التصرف للمتفكره و بهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجه إلى قوه أخرى غيرها فوحده المسترجعه وحده اعتباريه غير حقيقه و كذا الذاكره مركب من إدراك و حفظ يتم بالوهم و الحافظه.

و اعلم أن هذه القوى و إن كانت متغايره الوجود مختلفه الحدوث منفكه بعضها عن بعض فمن الحيوان (١) ما لا يكون له إلا الحس الظاهر و منه ما له خيال و لا وهم له و منه ما لا حفظ له إلا أنها ترجع عند كمالها إلى ذات واحده لها شئون كثيره- و سيجىء بيان أن النفس بذاتها مدركه للصور الجزئيه و المعانى الكليه فى فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا لبيانه و إن سبق منا تنبيهات كثيره يتفطن الذكى اللبيب على هذا المطلب من غير كلفه لكنا نوضحه زياده إيضاح لأنها مطلب عال و متاع ثمنه غال.

و مما يؤيد ما ذكرناه أن الشيخ قال فى الشفا فى آخر الفصل الأول من مقاله الرابعه من الكلام فى النفس و يشبه أن يكون القوه الوهميه هى بعينها المفكره و المتخيله و المتذكره و هى بعينها الحاكمه فىكون بذاتها حاكمه و بحركاتها و أفعالها متخيله و متذكره فتكون متخيله بما يعمل فى الصور و المعانى و متذكره بما ينتهى إليه عملها و أما الحافظه فهى قوه خزانتها انتهى و لا ينافى هذا ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده و هو قوله و هذه القوه المركبه بين الصوره و الصوره- و بين الصوره و المعنى و بين المعنى و المعنى كأنها القوه الوهميه بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل لتصل إلى الحكم و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون

١- و للمنع بالنسبه إلى ما ذكره مجال و الاعتبار يعطى خلاف ذلك فإن الأفاعيل الإراديه التى فى الجنس الحيوانى يصعب تصور صدورها من غير تصديق و التصديق لا يتأتى إلا بوهم أو عقل، ط مد

لها اتصال بخزاتى المعنى و الصورة انتهى فإنه دل على أن مبدأ الذى ينسب إليه التفكير- و التذكر و التخيل و الحفظ هو شىء واحد بالهويه و الذات كما أن مبدأ الجميع فى الإنسان هو ذات واحده يتشعب منه فروع و قوى باعتبار أطواره المختلفه و درجاته المتفاوته.

و قال أيضا فى فصل القوى النفسانيه من كتاب القانون و هاهنا موضع نظر فلسفى أنه هل الحافظه و المتذكره و المسترجعه لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوه واحده أو قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطيب انتهى.

و إنما لم يحكم هاهنا و لم يجزم بأحد الشقين التغير أو الاتحاد لأن الحكم به إما على سبيل المبدئيه فليس ذلك مما يبتنى عليه قاعده طبيه و لا- على أن يكون مطلوباً هناك إذ ليس هذا من المسائل التى يلزم الطيب أن يعرفها إذ موضع أفعال الوهم و الحفظ عضو واحد أو كالواحد عندهم إذا وقعت فيه آفه تسرى فى غيره أيضا فما الحاجه لهم إلى معرفتها.

و أيضا الحكم النظرى مفتقر إلى حجه و بيان و ليس يمكن إثباته بالأدله الطبيه و إثباته بالبراهين اللميه لا يكون إلا فى علم آخر فوق الطب و لكن قال فى الشفا بهذه العبارة و هذه القوه يعنى الحافظه يسمى أيضا متذكره فتكون حافظه لصيانتها ما فيها و متذكره لسرعه استعدادها لاستثباتها و التصوير لها مستعيده إياها إذا فقدت- و ذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيله فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور إلى آخر كلامه.

فهذا يدل على أنهما قوه واحده و قد مر أن الذكر يتم بفعالين و الاسترجاع بثلاثه أفاعيل- فوحده كل من الذكر و الاسترجاع اعتباريه و كذا وحده القوه التى مبدؤه و فوق هذا كلام آخر موعود بيانه و بالجمله لا اضطراب فى كلامه أصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقره بعضها إلى بعض و كلها آلات للوهم و نسبه الأفاعيل إليها كنسبه الفعل إلى الآله و الفعل بالحقيقه منسوب إلى ذى الآله لا إلى الآله و الوهم أيضا آله للعقل فيما له عقل و أما أن جميع القوى المدركه و المحركه- مع تعددها و تخالفها عين حقيقه واحده شخصيه لها وحده جمعيه تشمل هذه المعانى

و هوياتها فشى ء لم يذهب إليه الشيخ و أتباعه فاستمع لما يتلى عليك من عالم الأسرار- بشرط صونها عن الأغيار

فصل (٤) فى بيان أن النفس كل القوى

إشاره

بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبه إلى القوى الإنسانيه هى النفس الناطقه و هى أيضا المحركه (١) لجميع التحريكات الصادره عن القوى المحركه الحيوانيه و النباتيه و الطبيعيه و هذا مطلب شريف و عليه براهين كثيره بعضها من جهه الإدراك و بعضها من جهه التحريك

و التى من جهه الإدراك نذكر منها ثلاثه

البرهان الأول

من ناحيه المعلوم أنه يمكننا أن نحكم على شىء بأحكام المحسوسات- و الموهومات و المعقولات فنقول مثلا إن الذى له لون كذا له طعم كذا و ما له صوت كذا له رائحه كذا و الحاكم بين الشئيين لا بد و أن يحضرهما و المصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا- بد لنا من قوه واحده ندرك لكل المحسوسات الظاهره حتى يمكننا الحكم بأن هذا اللون هو هذا المطعوم و أن الذى له الصوت الفلانى له الرائحه الفلانيه و كذا إذا تخيلنا صورته ثم أدركناه بالبصر نحكم بأن تلك الصوره هى صورته زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوه واحده مدركه للصوره الخياليه و الصوره المحسوسه حتى يمكننا الحكم بأن هذه الصوره الخياليه مطابقه لهذا المحسوس فإن القاضى بين الشئيين- لا بد و أن يحضره المقضى عليهما و كذا إذا أدركنا عداوه زيد و صداقه عمرو فقد اجتمع

١- لا بمعنى أنها المجموع إذ المجموع لا وجود له كما لا وحده له و لا بمعنى اتحاد الاثنين لكونه باطلا و لا بمعنى التجافى عن مقام و التلبس بمقام و لا غير ذلك من الاحتمالات الباطله بل بمعنى أنها الأصل المحفوظ فى جميع المراتب و روح الأرواح و صورته الصور و لا- تتجافى عن مقامها العالى إذا اتصف بصفات مقامها السافل و لا تنتقل مصحوبه بخواص نشأتها السافله إذا تخلقت بأخلاق مرتبتها الكامله بل بنحو الاستكمال الذاتى و الحركه الجوهرية و لها الكثره فى الوحده و الوحده فى الكثره كما مر فوجودها واحد بالوحده الحقه الظليه و أما المفاهيم المنتزعه عن المراتب الطويله و العرضيه للنفس فليست متفقه و ليس بقادح، س ره

عندنا صورته المحسوس و صورته الموهوم ثم لنا أن نتصرف فى الصور الخياليه و المعانى الجزئيه المدركه بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و نحكم بإضافه بعضها إلى بعض إيجابا أو سلبا و الحكم لا- يتم إلا- بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعا- فإذن المتولى لهذا التركيب بين المعانى و الصور أو التفصيل قوه واحده مدركه للمعانى و الصور ثم نقول إذا أحسنا يزيد أو بعمره و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان و ليس بحجر و لا- شجر فحكمنا على المحسوس الجزئى بالمعقول الكلى و إذا أدركنا فرسا شخصا حكمنا بأنه حيوان و ليس إنسان فحكمنا بأن هذا المحسوس هو جزئى ذلك المعنى المعقول و ليس جزئى ذلك المعقول الآخر فإذن فينا قوه واحده مدركه للكليات المعقوله و للجزئيات المحسوسه فثبت أن النفس قوه واحده مدركه لجميع أصناف الإدراكات.

ثم نقول (١) الحركات الإنسانيه اختياريه فيكون محرکہا مختارا و كل مختار فمبدأ حركته شعوره بغايه الحركه سواء كانت حركه عقليه أو حسيه شهويه أو غصبيه- و الإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختياريه بعضها للحكم بالعقل و بعضها بالوهم- و بعضها لجلب الملائم الحسى و بعضها لدفع المنافر الحسى فإذن فى الإنسان شىء واحد هو المدرك بكل إدراك و هو المحرك بكل حركه نفسانيه و هذا هو المطلوب- فإن قلت إدراكاته و تحريكاته بوساطه القوه فبالحقيقه مبادئ الإدراكات و التحريكات هى القوى و هى أمور متعدده.

قلنا هو المدرك بالحقيقه و القوى بمنزله الآلات و قد مر أن نسبه الفعل إلى الآله مجاز و إلى ذى الآله حقيقه.

١- هذا أيضا استدلال من ناحيه المعلوم إذ يقال أولا- هذا المعلوم بأحد الأنحاء معلوم المرغوبيه فالحاكم لا بد أن يحضره كلاهما لكن ثانيا يقال لو لم يكن العالم عين المحرك الراغب لم يصدر من ذلك العالم الخبير بالمرغوب الرغبه و الميل و لا من ذلك الميل العلم و الخيره لأن المفروض أن أحدهما غير الآخر و التالى باطل فالمقدم مثله، س ره

فإن قلت إذا كانت النفس مدرکه للمحسوسات بالحقيقه فتكون قوه حساسه- و إذا كانت مدرکه بالحقيقه للصور الخياليه كانت قوه خياليه و إذا كانت مدرکه للموهومات كانت واهمه فتكون ذات واحده عقلا و وهما و خيالا و حسا و طبعا و محرکا و يكون جوهرًا واحدًا مجردًا و ماديًا.

قلنا النفس بالحقيقه موصوفه بهذه الأمور و مباديها إذ لها درجات وجوديه على ترتيب الأشرف فالأشرف و كانت لها حركه فى الاستكمال الجوهرى و كلما وصلت إلى مرتبه كماله جوهرية كانت حيطتها أكثر و شمولها على المرتبه السابقه أتم فإذن النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأنقص فكما أن نوع الحيوان و طبيعته تمام لنوعيه النبات و طبيعته و النبات تمام الطبيعه المركب المعدنى و طبيعه المعدن تمام لطبيعته الجسم فكذا طبيعه الإنسان أعنى ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانيه و النباتيه و العنصريه و تمام الشىء هو ذلك الشىء مع ما يزيد عليه فالإنسان بالحقيقه كل هذه الأشياء النوعيه و صورته صورته الكل منها.

فإن قلت فعلى ما ذكرت لا حاجه إلى إثبات هذه القوى بل ينسد طريق إثباتها.

قلنا هذا بعينه كمسأله التوحيد فى الأفعال فإن قول الحكماء بترتيب الوجود و الصدور لا تدفع قول المحققين منهم أن المؤثر فى الجميع هو الله تعالى بالحقيقه فهكذا هاهنا (١) فإن النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيره متفاوتة لا بد للحكيم من تعرف شئونها و حفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهاله- فإن من نسب حس الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل و ظلم فى حقه إذ العقل أجل من أن يكون شهوه و كذا من نسب دفع الفضلات بالبول و البراز إلى القوه العاقله فقد عظم الإساءه له فى باب التحريك فإن تحريكاته ليست على سبيل المباشره بل على سبيل التشوق إليه شوقا و عشقا عقليا حكما و كذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبه الشرور و الأفاعيل الخسيسه إلى البارى

١- إذ قد ذكرنا آنفا أن المفاهيم المنتزعه منها ليست متفقه فكل أثر يصدر منها بما لها اسم خاص و مفهوم معين، س ره

جل ذكره من غير توسط الجهات و القوى العاليه و السافله و هذا من سوء الأدب منهم فى حق البارى من حيث لا يشعرون و معرفه النفس ذاتا و فعلا- مرقاه لمعرفه الرب ذاتا و فعلا- فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك- الشام الذائق اللامس النامى أمكنه أن يرتقى إلى معرفه أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله.

البرهان الثانى

من ناحيه العالم أنك لا تشك فى أنك تبصر الأشياء و تسمع الأصوات و تدرك المعقولات و لا تشك أنك واحد بالعدد فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذى هو أنت عند التحقيق لم تدركهما جميعا إذ لو أدركهما لكان المدرك لهما ذاتا واحده و هو المطلوب و إلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتا واحده- و كذا الكلام فى الشهوه و الغضب فإنك لا تشك أنك المشتهى للنكاح أو شىء آخر و أنك المغضب لعدوك.

فإن قلت القوه الباصره التى فى العين آله فى العين تدرك المبصر ثم يؤدى ما أدركته إلى العلاقه التى بينى و بينها فيحصل لى الشعور بالشىء الذى أدركته القوه الباصره.

قلنا نعد التأديه إليك هل تدرك أنت الشىء المبصر كما أدركته الآله أم لا فإن قلت نعم فأدراكك غير و إدراكك الآله غير فهب أن إدراكك يتوقف على إدراك آلتك- إلا أنك إنما تكون مدركا لأجل أنه حصل لك الإدراك لا لأجل أنه حصل لآلتك الإدراك.

فإن قلت أنا لا أدرك بعد التأديه فإذن ما أبصرت و ما سمعت و ما وجدت من نفسك ألمك- و لذتك و جوعك و عطشك بل علمت أن العين التى هى آلتك أو القوه الباصره قد أدركت و أبصرت شيئا و هذا العلم غير و حقيقه الرؤيه و الإبصار غير فالعلم بأن العين يبصر- و السمع يسمع و الرجل يمشى و اليد يبطش ليس إبصارا و لا سماعا و لا مشيا و لا بطشا- كما أن العلم بأن غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ ليس وجدانا للجوع و الألم و اللذه- لكن العقلاء ببداهه عقولهم يعلمون أنهم يسمعون و يبصرون و يتألمون و يلتذون و يبطشون و يمشون فإن جاز إنكار هذا العلم جاز إنكار جميع المحسوسات و المشاهدات فعلم أن النفس بها قوه سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشينا فيها نسمع و بها نبصر و بها نبطش

و بها نمشى فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذى أنت به أنت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل و فاهم و باطش و ماش و إن احتاج فى كل نوع من هذه الأفعال إلى آله مخصوصه طبيعیه و ذلك مما لا- نزاع فيه ما دمنا فى عالم الطبيعه و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلت فى الوجود صدرت هذه الأفاعيل عنها بدون الآله كما شاهده أصحاب النفوس الكامله و دل عليه النوم فإننا نفعل هذه الأفاعيل حاله المنام من غير استعانه بهذه الآلات.

البرهان الثالث

من طرف العلم على أن النفس مدرکه للجزئيات لا شك فى أن النفس ذات شخصيه و هى متعلقه بالبدن تعلق التدبير و التصرف كما ستعلم و معلوم أن النفس المعينه ليست مدبره للبدن الكلى و إلا لكانت عقلا مفارقا بالكليه و لم يكن تعلقها بالبدن المعين إلا كتعلقها بسائر الأبدان و التالى باطل فالمقدم كذلك فهى إذن مدبره لبدن جزئى و تدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هويته الشخصيه و ذلك لا يكون إلا بحضور صورته الشخصيه عند النفس- و ذلك يستلزم (١) كون النفس مدرکه للجزئيات و هى مدرکه للكليات فى الإنسان هويه واحده ذات أطوار متعدده.

فإن قلت إن نفسى مدبر بدنا كليا ثم إنه يتخصص ذلك التدبير لتخصص القابل.

قلت هذا باطل أما أولا فكل عاقل يجد من نفسه أنه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص.

و أما ثانيا فتخصص هذا التدبير بسبب القابل إنما يكون معقولا إذا كان بدن الشخص قابلا لتدبير معين لا تقبله سائر الأبدان و ليس الأمر كذلك فإن كل

١- إن قلت هذا لا يستدعى زياده مؤنه إذ ظاهر أنها تدرك المحسوسات- لأننا نقول دركها للجزئيات بالدرك الحصولى ليس مرادا هاهنا لأن كون ذلك الدرك للنفس محل الكلام فإنه لآلات النفس عند كثير منهم و أما ما ذكره قدس سره من العلم الحضورى بالبدن و القوى فلا- شك أنه للنفس و أنه بدون الآله و إلا يلزم توسط الآله فى إدراك نفسها و لا آله أخرى أيضا فثبت أن شيئا واحدا هو النفس ذو أطوار مختلفه مدرکه للجزئى و الكلى، س ره

تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل - و أما ثالثا فتخصص البدن و تعينه إنما يكون بسبب تصرف النفس و تدبيرها لأنها الجامعه لأجزائه و الحافظه لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هي الوجوه الكليه فى بيان أن النفس كل القوى و ليس فى ذلك إبطال القوى كما سبق

و هاهنا وجوه أخرى خاصه

أحدها إنا ندعى أن محل الشهوه و الغضب ليس هو البدن

أحدها (١) إنا ندعى أن محل (٢) الشهوه و الغضب ليس هو البدن

و لا- جسم من الأجسام لأن كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوه و النفره هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوه و بطرفه الآخر نفره حتى يكون الشخص الواحد فى الحاله الواحده لشيء واحد مشتتيا و نافرا.

و ثانيها أن القوه الوهميه قوه غير ماديه

و إلا- لانقسمت العداوه و الصداقه لانقسام محلها و كانت من ذوات الأوضاع فحينئذ يكون للصداقه ربع و ثلث و تكون قابله للإشاره الحسيه بأن هذه العداوه هناك فى الفوق أو فى التحت أو فى السوق أو فى البيت و ليس كذلك.

و ثالثها أن الخيال و الحفظ قوه غير جسمانيه

و عليه براهين قويه سبق ذكر بعضها فى مباحث العقل و المعقولات و الذى نذكر منها هاهنا أنا قد برهنا هناك على أن الصور التى يشاهدها النائمون و الممرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجوديه يمتنع أن يكون محلها جزء البدن لما بيناه أن البدن ذا وضع و تلك الصور ليست من ذوات الأوضاع

١- فيه منع لابتنائه على دعوى لا دليل عليها لجواز مقارنه هذا المحل الخاص ما يمنع ذلك، ط مد

٢- هذا مستلزم لتجرد القوه الشهويه و الغضبيه لا النفس لجواز أن يكون محل الشهوه و الغضب هو البدن و لا جسما آخر و لا النفس كما هو المطلوب بل قوه مجردة لها و هكذا نقول فى الوجه الثانى و الثالث أقول بل المطلوب لازم لأن القوه إذا كانت ماديه لم تكن من صقع النفس بخلاف ما إذا كانت مجردة فإنها حينئذ من صقعها- لأن مناط السوائيه مستهلك فى المجرد و قد مر أن لها مراتب من الطبع و التجرد البرزخى و العقلانى فحمل الشهوه و العداوه و غيرهما إذا كان فى الإنسان مجردا و لا مجرد هنا إلا النفس و ما من صقعها ثبت المطلوب، س ره

و لما ثبت أيضا في بدهه العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فإذا هي موجوده للنفس قائمه بها ضربا آخر من القيام.

طريق آخر أن الصور (١) الخياليه لو كانت منطبعه في الروح الدماغى كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورته موضع معين غير موضع الصوره الأخرى و ذلك محال إذ الإنسان الواحد قد يحفظ المجلدات و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان و عجائبها و يبقى صور تلك الأشياء في حفظه و خياله و من المعلوم بالبدهه أن الروح الدماغى لا يفى بذلك و إما أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد- فيكون الخيال كاللوح الذى يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض و لا يتميز شىء منها- و لكن الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا أن الصور غير منطبعه على أن من الممتنع أن يتلاقى الأشياء المتحدده في طبيعه و لا تصير متحدده الوجود و إذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلا لصوره دون البعض.

وجه آخر أن الروح الخيالى لكونه جسما لا بد أن يكون له مقدار فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم (٢) حلول المقدارين في ماده واحده و هو محال.

الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحث على طريق التشكيك

لمناقضاته مع كثير من أصوله مثل أن الإدراك للشىء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركه للصور المقداريه فيلزم كونها (٣) محلا للمقدار- و إن الجوهر (٤) الواحد لا- يمكن أن يكون مجردا و ماديا عاقلا و حساسا و غيرهما

-
- ١- فيه منع إذ الحكم فيه مبنى على كون الجسم الدماغى في الصلاحيه و الأثر كسائر الأجسام و لا دليل على هذا القياس، ط مد
 - ٢- و إن كان المقدار المتخيل مجردا مثاليا و الخيال و المتخيل واحدا ثبت مجرد الخيال لأن المراد بتجرد الخيال تجرد برزخى مثالى، س ره
 - ٣- فلو جوز الشيخ إدراك الشىء المغاير بالإنشاء لم يلزم ذلك على أن تجرد النفس في مقام الخيال أو تجرد الخيال تجرد برزخى، س ره
 - ٤- بناء على إنكاره الحركه الجوهرية و الاتحاد بالعقل الفعال بعد الاتحاد بالحس و أما كون الوجود متحققا في العين و كونه قابلا للشده و الضعف فلا ينكره الشيخ أيضا، س ره

من القواعد و نحن نعتقد برهاننا لكونه مطابقا لما اعتقدناها من أصول محققه عندنا يخالف تلك الأصول مثل كون الوجود متحققا في الأعيان دون الماهيه و كونه قابلا للشده و الضعف و مثل تجوز الحركه في الجوهر و تجدد الطبيعه و كاتحاد العاقل بالمعقول و صيروره النفس متحده بالعقل بعد كونها متحده بالحس إلى غير ذلك من أمور كثيره وقع الخلاف منا معه فيها و الحق أحق بالاتباع و هذه عبارته في المباحثات بعينها قال إن المدركات من الصور و المتخيلات لو كان المدرك لها جسما أو جسمانيا فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك و الثاني باطل لأن أجسامنا (١) في معرض الانحلال و التزايد بالغذاء.

فإن قيل الطبيعه تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول و يكون ما ينضم إليها- كالدواخل عليها المتصله بها اتصالا مستمرا و يكون فائدتها كالمعدده للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل و يكون للأصل بها تزايد غير جوهري.

فنقول هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أو لا يتحد به فإن يتحد به فلا يخلو (٢) إما أن يحصل في كل واحده من القطعتين صورته خياليه على حده أو ينسب عليهما صورته واحده و الأول يوجب أن يكون المتخيل من كل شىء واحد اثنين واحد يستند به الأصل و واحد يستند به المضاف إلى الأصل.

و أما الثاني فإذا غاب الزائد بقى الباقي ناقصا فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامه بل ناقصه على أن ذلك من الممتنع و إما أن اتحد الزائد بالأصل

-
- ١- سيما الروح البخارى الذى لو كان الجسم أو الجسمانى مدركا كان هو أليق بذلك لأن ذلك الروح عندهم محل القوى و القوه عرض فيه أو صورته منطبعه ساريه فيه و إنما قلنا سيما الروح لأنه ألطف و أسرع تحللا و أحوج إلى بدل ما يتحلل منه- و لذلك اعتنى الأطباء بأمر هذا الروح و إصلاحه بالأغذيه و الأدوية و ازدياده كما و كيفا بها، س ره
 - ٢- هنا شق آخر و هو أن يحصل صورته واحده في الأصل فقط لكن لم يتعرض له لأن المضاف لا بد أن يكون خليفه لما يتحلل و الخليفه بصفه المستخلف فوجب الانطباع فيه، س ره

فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل و التبدل واحدا- فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل كما أن الزائد في معرض التحلل فظهر مما قلناه أن محل المتخيلات و المتذكرات جسم يتفرق و يزيد بالاعتناء و إذا كان كذلك- فمن الممتنع أن يبقى صورته خياليه بعينها لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان متحدا فلا بد و أن يتغير كل ما فيه من الصور ثم إذا زالت الصورة المتخيله الأولى- فإما أن يتجدد بعد زوالها صورته أخرى تشابهها أو لا يتجدد و باطل أن يتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه و كما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر- فكذلك هذا الموضوع الذى تجدد ثانيا و جب أن يكون محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة و يلزم من ذلك أن لا يبقى شىء من الصور فى الحفظ و الذكر لكن الحس تشهد بأن الأمر ليس كذلك فإذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان فى النفس و النفس إنما يكون لها ملكه الاسترجاع للصور المنمحيه عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا و يكون للنفس هيئه بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شاءت من المبادئ (١) المفارقة و حينئذ يكون الأمر فى المتذكرات و المتخيلات على وزان المعقولات من جهة (٢) أن النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل الفعال (٣) فإذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا ها هنا إلا أن المشكل (٤) أنه كيف ترسم الأشباح الخياليه

-
- ١- أى المنفصله و هى النفس المنطبعه الفلكيه لأن المفارقات لا يمكن أن يرسم فيها الأشباح الجزئيه و لما كان مراده النفس المنطبعه الفلكيه خص الإشكال فى قوله إلا أن المشكل إلخ بالنفس و لم يذكر المفارقات، س ره
 - ٢- الظاهر أن العبارة كانت هكذا من جهة أنه كما أن النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل فإذا انمحت الصور تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال فكذا هنا و أما ما رأينا فى النسخ فكما ترى، س ره
 - ٣- فى نسخه المراغى المستنسخه سنه ١٢١١ العبارة هكذا من جهة النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل فإذا انمحت إلخ، ف
 - ٤- لا إشكال على طريقه الحقه لأن النفس فى مقام الخيال لها مجرد برزخى- لا مانع فيها عن التشبيح بالأشباح المثاليه و أيضا المشكل ارتسام الأشباح الخياليه فى النفس لا قيامها بها قيام صدور، س ره

فى النفس ثم قال فى آخر هذا الفصل و بهذا و بأمثاله يقع فى النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضا جوهر غير مادى و أنه هو الواحد بعينه المشعور به و أنه هو الشاعر الباقي و أن هذه الأشياء آلات متبدله عليه فهذا جمله ما يدل على صحه ما ادعيناه

فصل (٥) فى دفع ما قيل فى النفس لا تدرك الجزئيات

و هى وجوه عامه و وجوه خاصه -

أما الوجوه العامه فى أربعة

الأول أن العقلاء ببداهه عقولهم يدركون أن إدراك المبصرات حاصل فى البصر لا فى غيره

و الإحساس بالأصوات حاصل فى الأذن لا فى غيره و كما أن البداهه حاكمه- بأن اللسان غير مبصر و العين غير ذائقه كذلك حاكمه بأن اللسان ذائق و العين مبصره فلو قلنا بأن المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومه.

و ليس لقائل أن يقول القوه المدركه و إن (١) كانت غير موجوده فى هذه الأعضاء لكنها آلات لها فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت.

لأننا نقول النفس إذا التفت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم أو إلى البشره فالبشره عند الضرب هل تتألم أم لا فإن أدرك فقد حصل المطلوب و إن لم يدرك فيجب أن لا يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مع جري اليد فى كونه آله الذوق.

و الجواب أن أكثر الناس يجدون إدراكاتهم الكليه و تعقلاتهم المجرده من جانب قلبهم (٢) و دماغهم فهل يدل على أن محل هذه الإدراكات الكليه هو القلب و الدماغ

١- الصواب حذف كلمتى و إن كانت كما لا يخفى، س ره

٢- و السر فى ذلك أنهم يدركون الكليات فى أكسيه العبارات و فى ألبسه صور المحسوسات و العبارات تتكون بالصوت الحاصل عن قصبه الرئه و بمقارنته و اصطكاكه بالمخارج الحلقيه إلى الشفويه و صور المحسوسات تحصل فى الرأس- حتى الملموسات باعتبار صورها الخياليه فلهذا توهم أن إدراك الكليات فى جانب القلب و الدماغ و إلا فمعلوم أن الكليات مجرده و من تجردها يثبت تجرد النفس و المجرد كيف يسوغ أن يكون فى محل خاص أو جهه خاصه و الإنسان إذا أدرك حقيقه كليه- فقد أحاط لطيفته المجرده بجميع أفرادها و رقائقها الخارجيه و الذهنيه و نشأتها الطويله و العرضيه و أنى يتيسر هذا للحم صنوبرى أو جرم لزج دماغى أو روح بخارى، س ره

و إن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه.

و أيضا العقلاء ببداهه عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين و لا السامع هو الأذن- و لا المتكلم هو الحنجره بل الإنسان هو السميع البصير المتكلم حتى أن بعضهم اعتقدوا في باديء نظرهم أن الجملة هي الموصوفه بهذه الصفات ثم لما (١) لاح لهم أن الآحاد لما لم تكن موصوفه بهذه الصفات امتنع أن يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا و تشككوا- و الأكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصره علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل أن للعين اعتبارا في حصول الإبصار فأما أنها هي مبصره أو هي آله للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطره.

الثاني أنا نرى أن الآفه إذا حلت عضوا من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضعفت

أو تشوشت و ذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهره و أما الحواس الباطنه فالتجارب الطبيه داله على أن الآفه متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل و إن حلت البطن الأوسط اختل التفكير و إن حلت البطن المؤخر اختل الذكر و لو لا أن هذه القوى جسمانيه لما كان الأمر كذلك.

١- أي الآحاد ليست موصوفه بجميع هذه الصفات بل و لا بعضها بنحو المدركيه الحقيقيه و إن اتصف البعض بنحو المدخليه و المراد بالجملة مجموع البنيه و الهيكل المحسوس الذي ليس الإنسان عندهم إلا هو ٢٣١ و نعم ما قال الجامي قدس سره في سلسله الذهب- محد انسان بمذهب عامه حيوانيست مستوى القامه پهن ناخن برهنه پوست ز موى بدو پاره سپر بخانه و كوى هر كرا بنگرند كاينسانست مى برندش گمان كه انسانست ، س ره

و الجواب أنه من الجائز أن يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعليه لتلك الأفعال إلى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الأفعال لا في ذواتها أ لا- ترى أن صاحب العيون الضعيفه- يحتاجون إلى البلور في الرؤيه و لم يلزم من ذلك أن يكون تلك الآله مدركه- فكذاك في هذه الآلات الطبيعیه.

و الثالث أن هذه الإدراكات الجزئيه حاصله لسائر الحيوانات

فيجب أن يكون لها نفس ناطقه مجرده و ذلك بعيد.

و الجواب أنه أى محال يلزم من ذلك و أقول التحقيق أن الحيوانات التامه التى لها قوه الحفظ ذوات نفوس مجرده عن عالم الطبيعه لا عن عالم الصوره المقداريه فليس لها الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلیه.

و أيضا فإننا لا نقول بأن إدراك الجزئيات يجب أن يكون بقوه مجرده بل ندعى أن نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ثم لما ثبت إدراكها للكليات و ثبت أن مدرك الكليات أمر مجرد فيحكم بأن قوه واحده فينا مجرده تدرك الجزئيات و الكليات و أما فى سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحججه فلا جرم بقى الأمر فيها مشكوكا فيه.

و الرابع أنا إذا أدركنا هذه الكره فلا بد و أن يرتسم فى المدرك صورته الكره

و من المحال أن يرتسم صورته الكره فيما لا وضع له و لا حيز و لا يكون إليه إشاره.

أقول (١) فى الجواب أن هذا الإشكال إنما يرد على مذهب من يكون الإدراك عنده بانطباع صورته المدرك فى ذات المدرك و ليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك و القيام لا يستلزم الحلول بل المثل فقط.

١- أقول لا- صعوبه له على مذهب الانطباعى أيضا لأن له أن يقول الوضع و الحيز و نحوهما من لوازم وجود صورته الكره الإدراكيه لا ماهياتها حتى يستدعى الوضع و الحيز لمحلها أ لا ترى أن القوم مع قولهم بالانطباع فى الوجود الذهني يقولون فى دفع قول من يقول لو كان الوجود الذهني حقا لكان النار فى الذهن محرقه و لكان النفس عند تصور الاستقامه مثلا مستقيمه إن الإحراق من لوازم وجودها الخارجى- و الاتصاف بالاستقامه إنما هو بوجودها العيني و ليس كذلك المفهوم الذهني، س ره

و أما الجواب بأنكم و إن أنكرتم إدراك النفس للجزئيات فلا- تنكرون إدراكها للكليات فإذا أدركت الكره الكليه فلا بد أن يرتسم فيها صورته الكره فيعود الإشكال الذى ذكرتم بأن ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع.

فباطل لأنك قد علمت فى (١) مباحث الوجود الذهنى أن المعقول من الكره يحمل عليه الكره بالحمل الأولى لا- بالحمل المتعارف و أن مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقائضها فالكره العقليه الكليه ليس كره و لا ذات مقدار بخلاف صورته جزئيه خياليه منها فإنها كره ذات مقدار شخصى لكن ليس لها وضع فى جهات هذا العالم- و قد مر هذا فى مباحث مقوله الوضع.

و أما الوجوه الخاصه

فقد احتجوا على أن الإدراكات الظاهره جسمانيه بأن قالوا- لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس و جب أن لا- يتوقف إحساسنا على حضورها و كان يجب أن يكون إدراكها للقريب و البعيد و الحاضر و الغائب واحدا لأن النفس جوهر غير جسمانى فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام.

لا يقال إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونه هذه الآلات التى يصح عليها القرب و البعد.

لأننا نقول العين إذا لم يكن فيها قوه باصره لم يكن القرب و البعد بالنسبه إلى الرائي- بل بالنسبه إلى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئى عند زيد فإنه لا يكفى ذلك فى حصول الإبصار لعمرو.

و الجواب أن النفس و إن كانت هى المدركه للمحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط- منها كون الآله سليمه و المحسوس حاضرا عند الآله على نسبه مخصوصه و إذا كان إدراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبه و الحضور و البعد و القرب.

١- و هذا منه ره عجيب فإن الوجود الذهنى يعم الصوره العقليه و الخياليه جميعا و كذا الحمل فيهما جميعا حمل أولى لا شائع و قد مر فى المباحث السابقه أن معنى كون الكره الذهنيه مثلا ليست بكره بالحمل الشائع أنها ليست بكره ماديه بل هى مثاليه أو عقليه، ط مد

أقول التحقيق أن النفس ذات نشئات ثلاثه عقليه و خياليه و حسيه و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس - و الحس آله وضعيه تأثرها بمشاركه الوضع فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسه و إدراك النفس و الحاجه إلى الحضور الوضعي إنما يكون من حيث التأثر الحسى و هو الانفعال لا من حيث الإدراك النفساني و هو حصول الصوره

و احتجوا أيضا على أن التخيل بقوه جسمانيه بحجج ثلاث

أولاهما و هي أقوى الأدله المذكوره فى هذا الباب

أنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا- بمربعين متساويين لكل منهما جهه معينه فلا شك فى تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر فى الخيال فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما أو لأمر غير لازم و القسمان الأولان باطلان لأن المربعين الطرفين متساويان فى الماهيه.

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فاض و اعتبار معتبر و هذا باطل.

أما أولا- فلأننا لا- نحتاج فى تخيل أحد المربعين يمينا و الآخر شمالا إلى فرض اختصاصه بعارض و إلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا ليصير بعينه المربع الأيسر و ذلك ظاهر الفساد.

و أما ثانيا فلأن الفاض لا يمكنه أن يخصصه بذلك العارض إلا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور و إما أن لا- يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فاض فوجب أن يكون ذلك بسبب الحامل و ذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أى ماده الخارجيه أو الحامل الثانى و هو الذهن و الأول باطل.

أما أولا فلأن كثيرا ما يتخيل ما ليس له فى الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبه إلى العدم الصرف.

و أما ثانيا فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب أحدهما- إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر فإذن هذا الامتياز بسبب القابل الثانى و هو الذهن فإن محل أحد المربعين غير محل المربع الآخر و إلا

لامتنع أن يختص أحدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسما.

فإن قيل أليس يمكننا أن نعقل مربعا كليا و نقرن به كونه يمينا أو يسارا- و يتميز فى العقل حينئذ بين المربع الأيمن و المربع الأيسر.

فنقول (١) المربع الكلى أمر يقرن به العقل حد التيامن و التياسر فيكون ذلك بفرضه حتى أنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض و أما فى التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأن المربع المعين الذى على الأيمن لا يمكننا أن نفرض عارضا حتى يغير هو فى نفسه فى الخيال مربعا أيسر فظهر الفرق.

و ثانيها أن الصور الخياليه مع تساويها فى النوع قد يتفاوت فى المقدار

فيكون البعض أصغر و البعض أكبر و ذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للأخذ و الأول باطل لأننا قد نتخيل ما ليس بموجود فى الخارج فنعين الثانى و هو أن الصوره تاره يرتسم فى جزء أكبر و تاره فى جزء أصغر.

و ثالثها أنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد و البياض فى شبح خيالى واحد

و يمكننا ذلك فى جزءين و لو كان ذلك الجزآن لا- يتميزان فى الوضع لكان لا- فرق بين المعتمد و الممكن فإذن الجزآن متميزان فى الوضع.

و الجواب عن الحجه الأولى بوجهين النقض و الحل- أما الأول فأننا نتخيل الأمور العظيمه فإذا انطبع فى الروح الخيالى من الصوره الخياليه ما يساويه فالذى يفضل عليه إما أن ينطبع فى الروح الخيالى أو لا ينطبع- فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم إن التخيل لأجل هذا الانطباع فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه و يكون محل ما يساويه و محل

١- الحق فى الجواب نظير ما سبق فى الكره الكليه أنها كره بالحمل الأولى لا بالمتعارف فنقول المربع الكلى و التيامن و التياسر الكليان ليست هى بالحمل المتعارف- و إن فرض تيامن و تياسر جزئيان فذلك ليس بفرض العقل كما قال المجيب بل فرض كاذب غير موافق لنفس الأمر و إنما لم يتشبه بالحمل لأنه شىء متداول فى هذا الكتاب- و فى سائر كتب المصنف العلامه قد و لم يتفطن به هؤلاء المستدلون، س ره

ما يفضل عليه شيئاً واحداً مع أننا نميز بين القدر المساوى و القدر الفاضل و ذلك يدل على أن الصورتين الخياليتين و إن حصلتا لشيء واحد فإنه يمكننا أن نميز بينهما- و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتى المربعين الطرفين فى النفس أن لا يميز فى الخيال أحدهما عن الآخر و على الجملة فالإنسان ربما طاف العالم و شاهد البلدان- و يكون مع ذلك حافظاً للمجلدات فإن كان صورته كل من تلك الأمور فى جزء من الدماغ متميزاً عن الجزء الذى لم يرتسم فيه صورته الشئ الآخر فمن المعلوم أن القدر القليل منه لا- يفى بذلك و إن لم يجب أن يكون لكل صورته خياليه محل على حده بل يجوز أن يكون فى محل واحد صور كثيره و مع ذلك يكون البعض متميزاً عن البعض- فحينئذ لا- يلزم من ارتسام جميع الصور فى النفس أن لا يتميز بعضها عن البعض.

و أما وجه الحل فهو أن تلك الصور ليست مما كانت النفس قابله لها بل النفس فاعله و هويه كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجعوله للنفس و ليست هويه المربع الخيالى كهويه المربع الخارجى حتى يكون لها ماده جسمانيه قابله للتشكلات المختلفه لأجل أسباب خارجه بل هى أمر بسيط صورى لا ماده له و إنما المخصص لهويته من جهه الفاعل المتخيل حتى أن الوهم (١) إذا توهم القسمه و الانفكاك فى مقدار موجود فى الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود ماده مشتركه بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم فى التقسيم الخارجى لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول فجميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد فى الذهن من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعليه دون التكوين و التخليق من المخصصات القابليه و هى كصدور (٢) الأفلاك من المبادئ العالیه من حيث إن منشأ صدورهما و تخصيصها تصورات (٣) تلك المبادئ و الفرق أن تصورات

١- متعلق بقوله لا ماده له، س ره

٢- أى كتصورات هى منشأ صدور الأفلاك بقرينيه إبداء الفرق و إن كانت الفرق أيضاً من الجهات الفاعليه، س ره

٣- إطلاق التصورات على علوم المبادئ العالیه إطلاق مسامحى كيف و علوم تلك المبادئ المجرده علوم حضوريه خارجه عن مقسم التصور و التصديق الذى هو العلم الحصولى، ط مد

المبادئ من لوازم ذاتها و غير مأخوذه من سبب خارجى و أما هاهنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجيه أثر فى إنشاء هذه الصور فى عالم الخيال بالإعداد و التخصيص - فنقول إذا أدرك الحس صورا خارجيه كمرجع مجنح بمربعين على نسبه مخصوصه مثلا- فى الخارج و ذلك الشكل و هو لا يكون موجودا فى الخارج إلا بعوارض مفارقه خارجيه ماديه زائده على ماهيه المربع جعل- و وجودا لكونه موجودا فى ماده قابله للانقسام فللخيال أن يفعل بإزائها صورا مثلها أو مخالفه لها جعل (١) واحدا بسيطا و إن كان على الوجه المعهود من الخارج فى الجهات و الأوضاع و لا- يلزم من ذلك أن يكون الخيال ذا جهه و وضع إذ صوره الجهه و الوضع لا يلزم (٢) أن يكون ذات وضع و جهه.

فإذا تقرر هذا فنقول قول المعترض إن تخصص هذا المربع الخيالى ليس بفرض فاض و اعتبار معتبر.

قلنا لا- نسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر و تصوره و جعله جعلًا بسيطًا قوله و إلا لأمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا به يصير المربع الأيمن الأيسر قلنا تخصيص الفاعل للأمر الصورى الذى لا ماده له ليس إلا جعل هويته الصوريه لا إفاده صفه أو عرض على ماده و ليس فى المربع الخيالى إلا صوره المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفسانى اختراعا بسيطًا.

و بالجملة إذا أرادت النفس أن يجعل هذا المربع الخيالى مربعا آخرا و هذا المقدار مقدارا آخرا و أرادت تقسيم مقدار بعينه إلى قسمين لا يمكن لها ذلك إذ (٣)

-
- ١- إذ لا- ماده لها حتى تكون مجعوله و تلك الصوره مجعولا- إليها بجعل مستأنف- كما فى جعل الشمعه مربعه و أما جعل المربع مشخصا مخصوصا بخصوصيه فليس جعلًا مستأنفا و لا ينافى ما سبق أن هويه كل من المربعين بأمر لازم لهويته لأن اللازم تابع فى المجعوليه و اللامجعوليه للملزوم أو لأن المراد به اللازم الغير المتأخر فى الوجود، س ره
 - ٢- و من هذا القبيل كون الصور الأخرويه غير ذات جهه و وضع كموجودات هذا العالم، س ره
 - ٣- و من هذا القبيل الصور الأخرويه فإن التبدل هناك ليس من قبيل تحول الماده فى الصور إذ لا- ماده هناك و إلا كانت الآخره دنيا و دار العمل لا دار الجزاء فتبدل الجلود أو صنوف التلذذ كلها من باب إنشاء ثم إنشاء على الاتصال و سيجى ء فى باب المعاد و حواشيه إن شاء الله تعالى، س ره

ليس لتلك الأمور تركيب من مادة قابله و صوره غيرها حتى يكون هناك مجعول و مجعول إليه بل كل واحد من تلك الأمور صورته فقط بلا مادة قابله و تلك الصور عين تصور النفس و مشيتها و إرادتها فإذا انقسم مقدار خيالي إلى قسمين كان ذلك في الحقيقه إنشاءهما ابتداء لا من شىء سوا عدم المقدار الأول أو لا و إذا عدم (١) فلم يعدم إلى شىء ليلزم وجود مادة قابله هناك و يحتاج إلى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات الماديه أما الجواب عن الحجه الثانيه و هى أن الصور الخياليه فقد يتفاوت فى المقدار مع اتحادها فى النوع فنقول هذا التفاوت ليس للمأخوذ منه و لا- للأخذ بأن يكون مادة قابله لها بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ و إنشائه دون قبوله و اتصافه.

و أما عن الحجه الثالثه فنقول إننا لا- ننكر تغاير الأشباح و تعدد مقاديرها و اختلافها فى الإشاره الخياليه لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرًا ماديا أو كونها غير مدرکه للجزئيات و الخياليات.

و اعلم (٢) أن الامتياز فى الإشاره الخياليه لا يوجب كون الصور المقداريه- الموجوده فى عالم الخيال و المثال ذوات أوضاع حسيه موجوده فى جهه من جهات هذا العالم المادى المستحيل المتجدد الزمانى ليلزم المنافاه بين تجرد النفس و تصورهما للصور

١- و ذلك كالفلك فإن الفناء و عدم البحت البسيط جائز عليه و لكن الفساد أى العدم إلى شىء محال عليه لأنه لا يصير عند هذا معدوما بحتا مع أن الكل لا- بد و أن يفنى و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الإكرام بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ أى حاصل بسبب المأخوذ بجعل الأخذ كما مر أن هويه كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجعوله للنفس فيكون الجواب باختيار الشق الثالث أو حاصل للمأخوذ بسبب جهات فاعليه فى الأخذ بأن يكون لام المأخوذ للاختصاص فيكون الجواب باختيار الشق الثاني، س ره

٢- بل الامتياز فى الإشاره الحسيه يوجب و هذا الكلام متعلق بقوله و اختلافها فى الإشاره الخياليه، س ره

المقداريه و الأشباح المثاليه و سيأتى تحقيق هذه المسأله فى مباحث المعاد و حشر الأجساد.

و احتجوا على أن الوهم قوه جسمانيه

بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب أن يكون الوهم الذى لا يدرك إلا ما يكون متعلقا بصوره جسمانيه كذلك.

و توضيحه أن مدرك الوهم إما أن يكون الصداقه المطلقه أو صداقه هذا الشخص - أما الأول فباطل لأنه أمر كلى إدراكه بالعقل و كلامنا فى الإدراكات الجزئيه - فيبقى الثانى لكن المدرك لصداقه هذا الشخص وجب أن يكون مدركا لهذا الشخص - لأن إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحدهما للآخر لا يمكن إلا بتصور الطرفين - فإذا كان الوهم مدرك لهذه الصوره الشخصيه لكن قد ثبت أن مدرك الصوره الجزئيه قوه جسمانيه فالوهم إذا جسمانى.

و الجواب عن هذه الحججه أننا قد بينا أن مدرك الصور الخياليه الجزئيه غير قوه بدنيه و لا ماديه فالوهم أولى بكونه غير مادى.

و التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهويه - و نسبه مدركاته إلى مدركات العقل كنسبه الحصه من النوع إلى الطبيعه الكليه النوعيه - فإن الحصه طبيعه مقيده بقيد شخصى على أن يكون القيد خارجا عنها و الإضافه إليه داخلا فيها على أنها (١) إضافه لا على أنها مضاف إليه و على أنها نسبه و تقييد لا على

١- أى الإضافه معتبره فى الحصه بنحو النسبيه لا بنحو الطرفيه و بنحو آليه اللحاظ و الحرفيه لا بنحو الملحوظيه بالذات و الاسميه و إلا - لم يكن التفاوت بين الحصه و الكلى بمحض الاعتبار كما قالوا و فى هذا التحقيق تعريض بالمستدل حيث جعل مدرك الوهم مركبا بقوله لأن إدراك المركب إلخ. إن قلت إذا كان وظيفه الوهم إدراك المعانى و لا خبر له من عالم الصور فكيف يضيف المعنى إلى الصوره. قلت هذا نظير ما ذكرناه فى مثل زيد إنسان أنه ليس تركيبا حقيقيا فإدراك الصوره بالخيال و إدراك المعنى الجزئى بالعقل المتعلق بالخيال عند المصنف أو بالوهم كما هو المشهور و لكن تخصصه بالإضافه كالتخصص بأمر لازم للهويه كما مر - و هذا التركيب عمل المتخيله و ملاك الأمر أن الكل مراتب النفس و هى روحها، س ره

أنها ضميمه و قيد فالعداوه المطلقه يدركها العقل الخالص و العداوه المنسوبه إلى الصوره الشخصيه يدركها (١) العقل المتعلق بالخيال و العداوه المنضمه إلى الصوره الشخصيه يدركها العقل المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا و فعلا و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا و تعلقا و عن الصوره الخياليه ذاتا لا تعلقا و الخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا و نسبه (٢) الإراده أى القوه الإجماعيه إلى الشهويه الحيوانيه فى باب التحريك كنسبه الوهم إلى الخيال فى باب الإدراك و كل واحده منهما عندنا قوه مجردة عن المادة لكن لم نجد فى كلام أحد

- ١- و هو الوهم بخلاف العداوه المنضمه أى العداوه مع الصوره المذكوره فى الاستدلال فإنها ليست شيئا واحدا فلا يدركها العقل المتعلق بل المشوب أى العقل و الخيال فهذا أيضا تعريض بالمستدل، س ره
- ٢- الميل و الشوق المؤكد من العقل العملى يسمى بالإرادة كإرادته عياده المريض - و الميل و الشوق المؤكد من القوه الباعثه الحيوانيه يسمى بالشهوه كإرادته عياده المريض للحفظ النفسانيه فإن العقل النظرى و العقل العملى فى الإنسان بما هو إنسان - كالمدرکه و المحركه فى الحيوان و فى الإنسان بما هو حيوان فلما كان مبدأ الميل فى الإنسان بما هو إنسان أجل سمي أثره باسم آخر كما سمي فى الحق باسم آخر كالمحبه و الإراده كما اشتهر فى الشريعه أيضا و العشق و الابتهاج و إنما لم يشتهر فى الشريعه إطلاق لفظ العشق و إن ورد بمثل من عشقنى عشقته و غير ذلك لأن النبى بما هو نبى وظيفته الإتيان بالآداب و لو تكلم أحيانا بغيرها من مقام الجمع و الوحده فهو يصدر عنه بما هو ولى كقوله ص: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل و غير ذلك و العشق من هذا القبيل و إلا فكما قيل - "نيسر فرقى در ميان حب و عشق شام در معنى نباشد جز دمشق . ثم إنه قدس سره فسر الإراده بنفس القوه بناء على الاتحاد كاتحاد العلم و العالم - فالإرادة عين المرید و الشهوه عين القوه الشهويه و القدره عين القادر كما يصرح به بعد سطر و الحاصل أنه كما أن الوهم و الخيال كلاهما مجرد إلا أن الوهم أرفع منزله فى التجرد كذلك العقل العملى و القوه الشقيه كلاهما مجردان إلا أن العقل العملى أرفع منزله فى التجرد و قوله لكن لم نجد فى كلام أحد إلخ من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم و هو من المحسنات البديعيه مثل: أنا أفصح الناس بيد أنى من قریش ، س ره

ما يدل على أن المحركه الشوقيه جسمانيه و التي لا خلاف لأحد و لا شبهه في كونها جسمانيه هي المحركه الفاعله القريبه لا الباعثه و هي المسماه (١) بالقدره لأنها عباره عن قوه قائمه بالأعصاب و العضلات المميله لها بالقبض و البسط و الجذب و الدفع- و كذا حكم (٢) الطبيعه المحركه للأجسام البسيطة و المركبه بالمباشره بحركاتها الطبيعيه و القسريه النفسانيه لأن القسريه راجعه إلى الطبيعيه و النفسانيه أيضا لا يمكن إلا باستخدام الطبيعه و الله ولى الجود و الحكمة

فصل (٦) في تعديد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء و نقضها و نحن نحمل كلامهم على الرموز و ناولها تأويلات حسيه بقدر ما يمكن إن شاء الله تعالى

قال قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه.

فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهه الحركه.

و منهم من سلك إليه من جهه الإدراك.

و منهم من جمع المسلكين.

و منهم من سلك طريق (٣) الحياه غير مفصله.

-
- ١- اعلم أن عد القوم القدره من الكيفيات النفسانيه من الشواهد للمصنف العلامه- على ما حققه من اتحاد مراتب النفس و أن إشراقها نفذ إلى تخوم أرض البدن إذ لولاه لما كانت القوه القائمه بالعضلات كيفيه نفسيه بل جسميه كما لا يخفى، س ره
 - ٢- المراد أن مثل القوه العامله مثل الطبيعه في الانطباع و السرمان في الأجسام- فكان العامله طبيعه ساريه في العضلات و كان الطبيعه محركه عامله منبثه في الخفاف و الثقال و غيرهما، س ره
 - ٣- يعنى أن القائلين الذين سبق ذكرهم و إن كانوا سالكى مسلك الحياه فإن حياه الحيوان هي الدرك و الفعل التحريكى إلا أنهم لم يتخذوا المسلك عنوان الحياه- و هؤلاء الناهجون منهج الحياه أيضا و إن كانوا ناهجى منهج الدرك و الحركه في الحقيقه إلا أنهم لم يوصلوا الحياه إليهما، س ره

فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يخيل عنده أن التحريك لا يصدر إلا عن متحرك و أن المحرك الأول يكون لا محاله متحركاً بذاته و كانت النفس محركه أوليه إليها يتراقى التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب فجعل النفس متحركه بذاتها و جعل لذلك جوهر غير مايت معتقداً أن ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت- قال و لذلك الأجسام السماويه ليست تفسد و السبب فيه دوام حركتها.

فمنهم من منع أن يكون النفس جسماً فجعلها جوهرًا (١) غير جسم محركاً لذاته- و منهم من جعلها جسماً و طلب الجسم المتحرك لذاته.

و منهم من جعلها (٢) ما كان من الأجرام التي لا تتجزى كريا ليسهل دوام حركته و زعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس و أن النفس غذاء النفس يستبقى النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام التي لا تتجزى التي هي المبادئ و أنها متحركه بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائماً في الجو- و لذلك صلحت لأن يحرك غيرها.

و منهم من قال إنها ليست هي النفس بل إن محركها هو النفس و هي فيها و تدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس ناراً و رأى أن النار دائم الحركة.

و أما من سلك طريق الإدراك فمنهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه و مبدأ له فوجب أن يكون النفس مبدأً فجعلها من الجنس الذي كان يراه

١- إما أن يقرأ على صيغه المفعول أو يراد مدلوله الالتزامي فإن مذهبهم أن النفس متحركه لذاتها ثم إن المراد بجوهر متحرك لذاته غير جسم على تأويل المصنف- الطبيعه السيله التي هي مرتبه من النفس، س ره

٢- هكذا في النسخ التي رأيناها من الأسفار و لا يحضرني الشفاء حتى أنظر- و الأولى التعبير بالفاء لأن الذين لم يتحاشوا عن جعل النفس جسماً و طلبوا تعيين ذلك الجسم المتحرك لذاته تحزبوا أحزاباً فمنهم من جعلها أجراماً لا تتجزى و هكذا، س ره

مبدأ (١) إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء و مال بعضهم إلى القول بالماء لشده رطوبه النطفه التي هي مبدأ الأشياء و بعضهم جعلها جسما بخاريا إذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء و كل هؤلاء كان يقول إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدأ لجميعها و كذلك من رأى أن المبادئ هي الأعداد جعل النفس عددا.

و منهم من رأى أن الشئ إنما يدرك ما هو شبيهه و أن المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس (٢) مركبا من الأشياء التي يراها عناصر و هذا هو

١- أى للعالم و لكن بواسطة المبدأ الأول فإن لبعض الأقدمين أقاويل منها ما نقل عن ثاليس الملطى انه قال المبدأ الأول أبداع العنصر الذى فيه صور الموجودات- و المعدومات كلها و هو الماء ثم حصل منها الأرض بالتكثيف و الانجماد و النار و الهواء بالتلطيف فإن الماء إذا لطف صار هواء و تكونت النار من صفوه الهواء- و السماء تكونت من دخان النار و يقال إن ثاليس قد أخذه من التوراه لأنه جاء فى السفر الأول منها إن الله تعالى خلق جوهرًا فنظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاءه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات و ظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ثم الجبال أرساها و مثله فى أحاديث أهل العصمه و قال آخرون- كان الأصل أرضا فحصل الباقي من الأرض بالتلطيف و زعم انكسيمائس أنه الهواء- و يكون من لطافته النار و كثافته الأرض و الماء و آخر أنه النار و آخر أنه البخار- و عن انكساغورس أنه الخليط و عن ذيمقراطيس ما هو المعروف من الأجرام الصغار- الصلبه المبتوثة فى خلاء غير متناه و عن الثنويه أن أصل العالم النور و الظلمه و الخرمانيه لم يقولوا بجسميه المبدأ و هم الذين أثبتوا القدماء الخمسه البارى و النفس و الهيولى و الدهر و الخلاء و الفيثاغورثيون اعتقدوا أن المبادئ هي الأعداد المتولده عن الوحدات- و هذه الأقاويل مزيفه و لأكثرها تأويلات حسنه لو ذكرناها لخرجنا عن طور هذه التعليقه. و لنترجع إلى أصل المطلب فنقول صورته قياسهم هكذا النفس مدركه لما سواه- و كل مدرك لما سواه مبدأ فالنفس مبدأ و المبدأ إما نار أو هواء إلخ فالنفس إما نار أو هواء إلخ و هكذا قياس من يقول الشئ إنما يدرك ما هو شبيهه، س ره

٢- أى يعتقدونها أصولا- للكون و البقاء فى العالم فيشمل الغلبه و المحبه- فالكون منوط بالعناصر الأربعة و البقاء بدفع المنافر و جذب الملائم و هما منوطان بالغلبه و المحبه، س ره

قول انبادقلس فإنه جعل النفس مركبه من العناصر الأربعة و من الغلبه و المحبه- و قال إنما يدرك النفس كل شىء يشبهه فيها و أما الذين جمعوا الأمرين فكالذين قالوا- إن النفس عدد محرك لذاته فهى عدد لأنها مدركه و هى محرك لذاتها لأنها محركه أوليه و أما الذين اعتبروا أمر الحياه غير مفصله.

فمنهم من قال إن النفس (١) حراره غريزيه لأن الحياه بها.

و منهم من قال بل بروده و إن النفس مشتق من النفس و النفس هو الشىء المبرد و لهذا ما يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس.

و منهم من قال بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياه.

و منهم من قال بل النفس مزاج لأن المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحت الحياه.

و منهم من قال بل النفس تأليف و نسبه بين العناصر و ذلك لأننا نعلم أن تأليفا ما يحتاج إليه حتى يكون من العناصر حيوان و لأن النفس تأليف فلذلك يميل إلى المؤلفات من النغم و الأرايح و الطعوم و يلتذ بها.

و من الناس من ظن أن النفس هو الإله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- و أنه يكون فى كل شىء بحسبه فيكون فى شىء طبعاً و فى شىء نفساً و فى شىء عقلاً سبحانه تعالى عما يشركون قال و هذه هى المذاهب المنسوبة إلى القدماء و الأقدمين فى أمر النفس و كلها باطل ثم شرع فى نقض ما قالوه و إبطالها و تزييفها.

أقول نقض طواهر هذه الأقوال و إبطالها فى غاية السهوله

إشاره

بعد أن ثبت أن النفس جوهر مفارق الذات عن الأجسام و كل من له أدنى بضاعه فى الحكمه يعلم أن النفس جوهر شريف ليس من نوع الأجسام الدنيه كالنار و الهواء و الماء و الأرض و لا- من باب النسب و التأليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانبادقلس و غيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفه فى علم النفس و أحوالها فإذن التأويل و التعديل لكلامهم أولى من النقض و الجرح.

فقول و من الله الاستعانه-

أما قولهم إن النفس متحركه لكونها محركه أوليه

١- أى هؤلاء لما وصلوا إلى معرفه النفس من مسلك الحياه فجعلوها من سنخ الحياه و مقوماتها و لوازمها و معداتھا و ممداتها،

س ره

فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس جرما من الأجرام أما حركاتها في ذاتها بحسب الشده فقد ثبت بيانها بالبرهان و تقدم ذكرها تصريحاً و تلميحاً من أن لها تطورات جوهرية و تحولات ذاتية من حد الإحساس إلى حد التعقل فتارة تتحد بالحس و ذلك في أوائل حدوثها و تكونها و طورا تبلغ إلى حد التخيل فتتحد بالخيال و إذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهده تصير عقلا مفارقا متبرى الذات عن الأجرام و الجرميات و ما أسخف القول بأن النفس عند كونها صوره الطفل بل الجنين إلى حد كونها عقلا بالفعل مستحضره للمعقولات مجاوره للملا الأعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته إنما التفاوت في إضافاته و أعراضه (١) اللاحقه حتى أن النفس البله و الصبيان و نفوس الأنبياء ع متحده بالحقيقه و ماهيه و إنما الاختلاف و التفاضل بينهم بضمائم خارجه بعضها من باب السلوب و الإضافات و بعضها من باب الانفعالات- و بعضها من باب الكيفيات فإذا كان كذلك كان فضيله أفراد الإنسان بعضها على بعض بشىء خارج عن الإنسانه فإذا فضيله بالذات لذلك الشىء لا للإنسان- فإذا قيل النبى ص أشرف أفراد الإنسان كان معناه أن شئنا خارجا من حقيقته و حقيقه أمته كالعلم و القدره هو أشرف منهم فلا فضيله له في ذاته من حيث هويته و ماهيته على سائر الأفراد و هذا قبيح فاسد عندنا فإن جوهر نفس

١- فإن النفس عندهم أيضا متغيره و متحركه لكن في الكيف لأنه ازداد علمه و قدرته و نحوهما كما و كيفا و كلها من العوارض و أما جوهره و سنخ ذاته فهو محفوظ غير متغير أصلا و أما المصنف قدس سره فلما قال بالحركه الجوهرية كانت بذاتها عنده متغيره متفاوتة مع أصل محفوظ و سنخ باق من أول وجودها إلى آخره لأصاله الوجود و كون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و باعتبار وجهها إلى الحق الباقي و لاتصال الحركه و غير ذلك فالتفاوت بين درجتى ذات واحده مع وحدتها بهذه الوجوه التى ذكرناها أعنى درجه كونها عقلا بالقوه و درجه كونها عقلا بالفعل كتفاوت درجتى النبى ص و الأمه فإذا كان في ذات واحده هذا التفاوت العظيم فما ظنك بالتفاوت في ذاتين هما كالروح و الجسد بل روح الفانى في نور الأحد، س

النبي ص بحسب هويته التامه أشرف جواهر النفوس الآدميه و أشدها قوه و كمالا- و أنورها و أقواها تجورها و ذاتا و هويه بل
(١) ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غايه مرتبه كل نفس و عقل

كما قال: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و إن كان مماثلا (٢) لها فى الماهيه الإنسانيه من حيث وجوده الطبيعى البشرى كما فى

١- فإن جميع الفصول بالنسبه إلى الفصل الأخير لا بشرط أجناس و جميع الصور بالنسبه إلى الصورة الأخيره مواد و الفصل الأخير محصلها و الصورة الأخيره مقومها- ثم أشخاص النوع الأخير التى هى بحسب الباطن أنواع و هى عقول بالقوه بالنسبه إلى أشخاصه- التى هى عقول بالفعل هكذا فإن نسبه الشخص إلى النوع نسبه الفصل إلى الجنس ثم نسبه العقول بالفعل إلى العقل المقدس الختمى ص مأخوذه لا بشرط نسبه الجنس إلى الفصل- فإنه فى العقول العائدات كالعقل الأول فى البادئات بل هو هو و هى هى بوجه و للإشاره إلى أن العقول الصاعده بالنسبه إليه ص هكذا قال تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَ كَيْفَ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ وَ قَدْ وَرَدَ فِي حَقِّ الْأَئِمَّةِ مِنْ وَلَدِهِ ذَكَرَكُمْ فِي الذَّاكِرِينَ وَ أَسْمَاؤَكُمْ فِي الْأَسْمَاءِ وَ أَنفُسَكُمْ فِي النُّفُوسِ وَ أَرْوَاحَكُمْ فِي الْأَرْوَاحِ- وَ أَجْسَادَكُمْ فِي الْأَجْسَادِ وَ فِي حَقِّ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُمَّتِهِ الْمَرْحُومَةِ: الْمُؤْمِنِ مَرَّآهُ الْمُؤْمِنِ عَلَىٰ بَعْضِ الْوُجُوهِ،
س ر ه

٢- لما أشار إشاره إجماليه إلى مقام روحانيته ص بأنه غايه الكل و تماميتها- و خلق الكل لأجله و خلق هو لأجل الله و لولاه لما خلق الأفلاك ك و الأملاك ك ففى هذا المقام لا مماثل لهذه الحقيقه المحمديه المطلقه تكافيه و لا ثانى لها توازيه حيث إن كل نفس و عقل من صقع و ما من صقع الشىء لا يعادله و لا يقابله انتقل إلى نشأته الطبيعى و عطف عنان الكلام إلى مقام صورته البشرىه المقتضيه للتماثل و غيره فإن العارف الحقيقى لا بد أن يكون ذا العينين جامعا بين النشأتين الصوره و المعنى و الرقيقه و الحقيقه وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا لِّئَلَّا يَلْزَمَ الْغُلُوبَ وَ التَّفْوِيضَ وَ لَا الْجَهْلَ بِالْمَقَامَاتِ السَّنِيهِ لِلنَّفْسِ وَ لَا سِيَمَا النَّفُوسِ الزَّكِيهِ الْقُدْسِيهِ كَمَا قَالَ الْكُفْرَةَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَجَمِيعَ مَا وَرَدَ فِي حَقِّ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَئِمَّةِ ع مِنَ الْعِصْمَةِ وَ الطَّهَارَةِ- وَ التَّخَلُّقَ بِأَخْلَاقِ اللَّهِ وَ التَّحَقُّقَ بِهَا حَقٌّ وَ صَدَقَ بِحَسَبِ مَقَامِ رُوحَانِيَّتِهِمْ وَ وَجْهِهِمْ إِلَى اللَّهِ وَ جَمِيعَ مَا نَسَبَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَمْثَالِ الصِّفَاتِ الْبَشَرِيهِ وَ الْأَحْكَامِ الْخَلْقِيهِ مِثْلَ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَيَّا الْكِتَابِ وَ لَمَّا الْإِيمَانُ وَ مِثْلَ تَعْلِيمِ جِبْرِئِيلَ وَ إِظْهَارِهِمُ الْعِجْزَ وَ الْإِنْكَسَارَ وَ لَا سِيَمَا فِي مَكَالِمَاتِهِمْ وَ مَنَاجَاتِهِمْ مَعَ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ صَدَقَ أَيْضًا بِحَسَبِ مَقَامِ صُورَتِهِمْ وَ وَجْهِهِمْ إِلَى النَّفْسِ فَإِنَّهُمْ كَمَا يَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ وَ يَنَامُونَ وَ يَتَصَفَّوْنَ- بغير ذلك من أحكام البشرىه و الخلقيه بحسب الصوره فى عالم الصوره كذلك لا يعلمون إلا ما علمهم جبرئيل لأن جميع كمالا-تهم من الله تعالى فإن نسبه الشىء إلى القابل بالإمكان و نسبته إلى الفاعل بالوجوب لكن لما كان القابل الواقعى أعنى الماده الجسميه فيهم مستهلكا فضلا عن القابل التعملى أعنى الماهيه لقاهريه أحكام الروحانيه- و أحكام الوجود و اشتراط السنخيه بين الأثر و المؤثر و لا وقع لعالم الصوره فى جنب عالم المعنى الذى هو عالمهم و ما به فعليتهم كانت أحكام الصوره صورته و أحكام الروح روحا و من هنا لا تحكّم لجسد النبى ص على روحه بل يدور معه حيث ما دار- و يتصف بصفاته مثل أنه لا ظل له و أنه يرى من خلفه و أنه بل جسد المؤمن لا يبلى و غير ذلك، س ر ه

قوله تعالى إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ* فظهر أن للنفس الإنسانية تطورات و شئونا ذاتيه و استكمالات جوهرية و هي دائمه التحول من حال إلى حال و من راجع إلى ذاته- يجد أن له في كل وقت و آن شأننا من الشئون المتجدده.

و أما قولهم إن المحرك الأول يكون لا محاله متحركا بذاته

فهو أيضا صحيح لأن مرادهم من المحرك الأول هو الفاعل المباشر للتحرريك و هو إما الطبيعه أو النفس فيما له نفس و قد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوه و مباحث الحركة أى بيان أن العله القريبه للحركه الطبيعه العرضيه كالكيميه و الكيفيه و الأينيه و الوضعيه لا بد أن تكون جوهرًا متبدل الهويه و الوجود و إن كانت ثابت الماهيه و المراد من الحركه الطبيعهيه فى قولنا هذا ما يشمل الحركه النفسانيه الوضعيه التى فى الأفلا-ك لأنها أيضا صادرة من طبيعه الفلك التى هى نفسه باعتبار أن لها الإدراك و الإراده و الحركه النفسانيه الكيميه التى فى النبات و الحيوان لأن هذه الحركات طبيعهيه بوجه و نفسانيه أيضا.

و بالجمله فما من حركه ذاتيه إلا- و مباشرها طبيعه ساريه فى الجسم و هذه الطبيعه قد ثبت تجددتها و تبدلها بحسب الهويه الوجوديه كما علمت بالبرهان و لا- ينفك جسم طبيعى من هذا الجوهر إلا- أن هذا الجوهر فى الفلك و الحيوان و النبات لا ينفك عن النفس بمعنى أن النفس كمال هذا الجوهر و تمامه لا أن الطبيعه فى ما له نفس شىء له وجود و النفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون فى شخص واحد جوهران متباينان فى الوجود أحدهما طبيعه و الآخر نفس فإن ذلك ممتنع جدا بل كل شخص

طبيعي له ذات واحده و صوره واحده و هي وجوده و بها هويته و شخصيته فمن حيث كونها مبدأ الحركات و الانفعالات الماديه طبيعه و من حيث إدراكها و تدبيرها نفس.

و أيضا قد علمت في الفصل السابق أن النفس التي فينا هي بعينها مبدأ الحس و الحركه و التخيل و الوهم و التعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت و تحقق حقيه كلام الأقدمين أن المحرك الأول للحركات الذاتيه أمر متحرك لذاته يعنى بهويته و وجوده- و أن النفس هي المحركه الأوليه فيما له نفس إليها يتراقي التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب و ذلك من حيث كونها عين الطبيعه المتجدده الهويه لذاتها و بها يقع جميع الحركات و الاستحالات حتى القسريه و الاتفاقيه و الإراديه لما مر أن مرجعها إلى الطبيعه و النفس

و أما قولهم إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت

فكلام حق لأن مرادهم منه أن ما ينبعث حركته من ذاته و مقوم صورته لا- من غير لا يموت فالأجسام بما هي أجسام مائه (١) لأن مبدأ حركاتها أمر خارج عن جسميتها أعنى الجسم بالمعنى الذى هو ماده- و كل ما ينبعث الحركه من ذاته فهو لا محاله متوجه إلى الكمال الذاتى الجوهرى- و كل ما يتوجه (٢) نحو الكمال بحسب الفطره الأولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأه إلى نشأه أخرى و من دار إلى دار أعلى و الحركه المنبعثه (٣) عن الذات ليست

- ١- حتى الفلك بما هو جسم فقط لأن مبدأ حركته نفسه أو طبيعته التي هي عين نفسه كما سيجى ء و كلتاهاما خارجتان عن الجسم بشرط لا و إن لم تكونا خارجتين عن الجسم لا بشرط لحمله عليهما، س ره
- ٢- و ذلك لأن الطلب إذا كان فى جبله الشىء و فطرته الأولى يوصله إلى المطلوب و إلا لكان إيداعه فيه عبثا و المطلوب للنفوس الحيه التي أرادوا بالحركه الذاتيه حركتها كما حصرها المصنف فيها دائم لا يفوت لأنه إما الحق و المفارقات العقليه أو عالم النفوس الخياليه و الوهميه من الصور المجرده من الماده دون المقدار- و الجميع دائمه بدوام الحق تعالى شأنه، س ره
- ٣- قسم المتحرك إلى ستة أقسام ثلاثه منها حركتها منبعثه من خارج فمثل الحركات الأينيه لمصادفه الحاله الغير الملائمه بل هذه الحركه لعدم الحركه و حركات المركبات أيضا من الكيفيات الأربع الخارجيه كحراره الأشعه السماويه و الحراره الغريزيه و غيرهما- و حركه الطبائع جوهرية و إن كانت ذاتيه إلا أن التضاد يفسدها و أما النفوس الثلاث فحركاتها ذاتيه و لا تضاد لها فهي دائمه، س ره

إلا نفسانيه و أما هذه الحركات الطبيعیه التي للبسائط العنصریه من مكان إلى مكان- فليست منبعثه عن ذات المحرك إذ شرط انبعائها عن الطبيعه خروجها عن أحيائها الطبيعیه- فهي بسبب أمر خارج عن ذات المتحرك و أما حركات المركبات المعدنيه و النباتيه فهي أيضا مفتقره في انبعائها إلى أمور خارجة كحراره طابخه أو بروده جماعه أو رطوبه مسهله- لقبول الأشكال و التحولات و غير ذلك و أما الحركه الذاتيه التي في الطبيعه فهي و إن كانت منبعثه عن الذات لكن الطبائع العنصریه البسيطه لتضادها متفاسده غير باقيه بالعدد- و أما جواهر النفوس الحيوانيه و طبائع الأجرام الفلكيه التي هي عين نفوسها فهي حيه بحياه ذاتيه لأنها دائمه التشوق إلى منزل البقاء و حركتها إلى الكمال أمر ذاتي لها و تلك النفوس إن كانت عقليه كالنفوس الفلكيه و الكاملين في العلم من النفوس الإنسانيه فلها حشر إلى الله تعالى في دار المفارقات العقليه و إن لم تكن عقليه بل وهميه أو خياليه فلها أيضا حشر إلى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف و الدنو و السعاده و الشقاوه فإن الشقاوه في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجريزه الشيطانيه أو الشهوه البهيميه أو الغلبه السبعيه فإنها كمالات لسائر النفوس و رذائل للنفس الإنسانيه.

و أما من جعل النفس جسما

أراد بالنفس النفس الخياليه الحيوانيه و لم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعیه الواقعه تحت الحركات و الانفعالات بل شبها برزخيا صوريا أخويا له أعضاء حيوانيه و تلك النفس صورته حيوانيه حيه بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام و بوساطتها يتصرف النفس الناطقه في هذا البدن الطبيعى و يدرك الجزئيات و الحسيات كما اتفق عليه جميع السلاك و المكاشفين و ذلك الجسم هو الصوره التي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلا مصورا بجوارح و أعضاء و إنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكات جزئيه و يعمل أعمالا حيوانيه- فيسمع بإذنه و يرى بعينه و يشم بأنفه و يذوق بلسانه و يلمس ببشرته و يبطش بيده و يمشى برجليه و هذه كلها أعضاء روحانيه غير هذه الأعضاء الطبيعیه.

و أما قول من قال إنها هي من الأجرام التي لا تتجزى

فأراد بها الأجرام

المثاليه التى لا- ماده لها و قد مر بيان أنها لا تقبل القسمة الوهميه فضلا عن الخارجيه إذ لا ماده لها فقسمتها بالوهم يرجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداء لا يجعل جسم معين جسمين و كذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عباره عن إيجاد جسم آخر من كتم العدم.

و أما نسبه الكرويه إلى النفس

فلأنها (١) أبسط الأشكال و لهذا كانت الأفلا-ك كريه فالنفس إذا تصورت و تشكلت و وقعت فى عالم الطبيعه كانت كره كالأفلا-ك لكونها أسهل حركه كما قالوا إذ بالحركه يخرج كمالايت النفوس من القوه إلى الفعل ثم التركيب الاتحادى بين النفس و البدن ثابت عندنا كما ذهب إليه أيضا بعض المتأخرين- فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذى هو جنس متحقق لكونها مبدأ فصله و تمام ذاته و إن لم يتصف بما هو ماده و هى صورته و معلوم أن اعتبار الجنس و الفصل غير اعتبار ماده و الصوره و فى الاعتبار الأول كما يتصف الأجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الأجسام و لذلك تشير إلى نفسك بأنى كاتب جالس فكون النفس الفلكيه كره من هذا القبيل.

و أما قولهم إن الحيوان يستنشق النفس بالتنفس

فالمراد أن فى الحيوان (٢)

١- فالكريه كناية عن بساطه الأجرام المثاليه و قوله و لهذا كانت الأفلاك كريه بيان آخر لكريه النفس فى ضمن بعض أفرادها بمقتضى التركيب الاتحادى بين ماده و الصوره بما هما جنس و فصل و الجسم فى هذا التأويل الجسم الملكى لا- المثالى الملكوتى، س ره

٢- لا يخفى أن هذا ينافى ما ذكره آنفا من أن المراد الأجرام المثاليه- فإن مقتضى ذلك أن يستنشق بالنفس الأجرام المثاليه لا الروح البخارى الذى هو من عالم الملك فإن اسم الإشاره فى قولهم يستنشق ذلك عائد إلى الجرم الكرى. و الجواب أن الروح البخارى مركب القوى و القوى مظهر الصور المثاليه و لولاه لما حصل الظاهر و المظهر فلهذا استنشاقه و تروичه استنشاقها و تروичها و لا- سيما أن الروح البخارى عنده بسيط غير مركب من الأسطقات كما سيجى ء و قولهم يستنشق ذلك أى ماده ذلك و الأولى أن يقال حمل المصنف قدس سره الأجرام فى قولهم عند الأجرام التى لا تتجزى التى هى المبادئ على الأجسام المثاليه و قولهم الأ-جرام التى لا- تتجزى كريا على الروح البخارى و كانوا من القائلين بالأجرام الصغار الصلبه و هذا التوجيه لكلامه قدس سره أقل تكلفا، س ره

روحا بخاريا من قبيل الأجرام الفلكية فى الصفا و اللطافه و هو خليفه النفس فى البدن الطبيعى و بالنفس ببقى اعتداله و يتغذى بالهواء المعتدل جوهره و لما كان هذا الجوهر - حاملا لقوه الحس و الحركه النفسانيه و مفاضنا من النفس على الدوام فى هذا البدن الطبيعى فأطلقوا عليه اسم النفس و قد ذكره الشيخ فى بعض رسائله بلغه الفرس بهذه العبارة روح بخارى را جان گویند و نفس ناطقه را روان.

و أما من قال إنها ليست هى النفس

بل إن محركها هو النفس و هى فيها و تدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه و يرجع إلى ما أولنا به الكلام السابق عليه فيتوافقان من غير تناقض.

و أما من قال إن النفس نار

و إن هذه النار دائمه الحركه فلم يرد بها هذه النار الأسطقسية بل فى الوجود نار أخرى هى حراره جوهرية يتصرف فى الأجسام بالإحاله و التحليل و هى الطبيعه (١) و فوقها نار النفس الأماره بالشهوه و الغضب و هى التى تطلع على الأفتده كما أشير إليها فى الكتاب الإلهى و إذا كسرت سورتها بفعل الطاعات و الرياضات صارت النار نورا و النفس الأماره مطمئنه.

و أما السالكون مسلك الإدراك

فقولهم إن الشىء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه فى غايه القوه و الاستقامه فإن المعلوم بالذات هو الصوره الحاضره عند المدرك و قد علمت أن إدراك الشىء هو وجوده للمدرك و وجود شىء لشىء لا يكون إلا بعلاقه ذاتيه بينهما و ليست العلاقه الذاتيه إلا العليه و المعلوليه و لكن نسبه الصوره المدركه إلى الذات العالمه نسبه المجهول إلى الجاعل لا نسبه الحلول و الانطباع كما علمت ذلك فى مباحث الوجود الذهنى و فى مباحث الإبصار و غيرهما.

و أما جعل بعضهم النفس من الجنس

الذى كان يراه المبدأ إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء فعمله أراد من المبدأ المبدأ القريب لتدبير الأجسام و تصريفها فمن جعلها

١- و بها أول نار ذات ثلاث شعب لكونها فى الجسم و هو طويل عريض عميق فالتعلق بعالم الطبيعه منشأ الاحتراق بتلك النار فى الآخره، س ره

نارا أراد بها ما مر ذكره- و من جعلها هواء فلعله أراد به الشوق و المحبه فإن النفس عين المحبه ثم التعبير عن المبدأ الأول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء و للناس فيما يعشقون مذاهب و من جعلها ماء فأراد به عين ماء الحياه الذى به حياه كل شىء ذى نفس- كما قال تعالى وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ و النفس حياه الجسم كما أن العقل حياه النفس و لهذا عبر بعض الأوائل عن العقل الكلى بالعنصر الأول و جعله ماء و ربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفاضل منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب- و من سماها أرضا فلكونها فى ذاتها قابله للعلوم و الصور الإدراكيه الفاضله عليها من سماء العقل فالنفس القابله للصور العلميه أرض الحقائق فى مرتبه كونها عقلا- هيولانيا- فيفاض عليها المعارف العلميه النازله من سماوات العقول الفعاله كما تنزل الأمطار التى بها يحيى الأرض بعد موتها و قد ورد فى الحديث

: إن القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الأرض بوابل السماء.

و من رأى أن المبادئ هى الأعداد

و جعل النفس عددا أراد من العدد كما أراد أصحاب فيثاغورث و تأويل كلامهم (١) أن المبدأ الأول واحد حقيقى و هو مبدأ الأشياء كما أن الواحد العددى مبدأ الأعداد لكن المبدئيه و الثانويه و الثالثيه و العشريه فى هذه الأعداد الجسمانيه الكمييه ليست ذاتيه لهذه الوحدات فكل ما صار أولا- يمكن له أن يصير ثانيا و الثانى منها يجوز أن يكون أولا بخلاف المبدأ الأول تعالى فمبدئيه و أوليته عين ذاته و كذا ثانويه العقل الأول عين ذاته لا يتبدل و كذا مرتبه النفوس بعد مرتبه العقول فإطلاق العدد على المبادئ العقلية و النفسية من جهه ترتيبها فى الوجود ترتيبا لا يمكن تبذله فالعدديه فيها ذاتيه و فى غيرها عرضيه فهى الأعداد بالحقيقه

١- و يمكن تأويل آخر و هو أنه لما لم يكن للمبدأ الأول ماهيه وراء الوحده فهو الوحده القائم به ذاتها واحده صارت مبدأ الاثنين و هو العقل لأنه مركب من ماهيه و وجود- و الاثنان صار مبدأ للتلاثه و هى النفس لأن لها وراء الوجود و الماهيه تعلقا بالماده تدبيريا- ثم صارت التلاثه مبدأ الأربعة و هى الطبع لأن له وراء التعلق التدبيرى و التصرف التسخيرى تعلقا انطباعيا و إضافه حلوليه و إلى هنا تم المبادئ الفاعليه، س ره

كما أن الوحده و الأوليه ذاتيه للحق الأول و فيما سواه إضافيه فهو الواحد الحق- و ما سواه زوج تركيبى.

و أما من رأى منهم أن الشئ إنما يدرك شبيهه

و أن المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقولهُ حق و صواب و قد تكرر منا فى هذا الكتاب أن المدرك دائما من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات و هو من جنسه و كذا الذوق يدرك المذوقات و هو من جنسه و النور البصرى يدرك المبصرات و الخيال يدرك المتخيلات و الوهم يدرك الوهميات و العقل للعقليات و بالجملة كل قوه إدراكيه إذا تصور بصوره المدرك- يخرج ذاته من القوه إلى الفعل و لا شبيهه (١) فى أن القوه القريبه و الاستعداد القريب من الشئ ء من جنس صورهِ ذلك الشئ ء و فعليته ثم إنك قد علمت بالبرهان القطعى- اتحاد العقل بالمعقولات و الحس بالمحسوسات و الاتحاد أشد من الشبه و علمت أن النفس إذا صارت عقلا تصير كل الأشياء و هى أيضا الآن تتحد بكل من الأشياء التى تستحضرها فى ذاتها أعنى صور تلك الأشياء لا أعيانها (٢) الخارجه عنها و لا يلزم من ذلك تركيب النفس من تلك الأمور الخارجيه و لا من صورها أيضا بل كلما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعا للأشياء و أشد بساطه إذ البسيط الحقيقى كل الأشياء كما مر برهانه.

و أما قول الجامعين بين الأمرين الإدراك و الحركه فإذا صح تأويل الكلام فى كل واحد منهما صح فى المجموع.

- ١- و الحاصل أن العقل بالقوه هيولى العقليات و هو يناسبها و يجانسها و الحس بالقوه هيولى للمحسوسات فيناسبها كما أن الفضه ماده لما يصنع منها و يناسبها و كذا الذهب و الحديد و غيرها، س ره
- ٢- و كما أن ليس المراد اتحاد المدرك مع المدرك بالعرض بل مع المدرك بالذات كذلك ليس المراد اتحاده مع مفاهيم المدركات بالذات التى هى بالحمل الأولى هى- و لهذا لا- يلزم التركيب و التكثير بل مع وجودها أى الكل موجوده بوجود النفس ثم إذا اتحد المعقولات المفصله بالوجود الظهورى للعقل لا- يتجافى عن مقامه الشامخ ثم لها اتحاديه فى مقام عقله البسيط الإجمالى بنحو أعلى و أبسط هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام، س ره

و أما المعبرون أمر الحياه فى سلوك معرفه النفس فمن قال إن النفس حراره غريزيه فالحار الغريزى قد ثبت أنها جوهر سماوى منبعث فى البدن عن النفس و تفعل النفس به الأفعال الطبيعیه و النباتیه و الحيوانیه و هذا الجوهر الحار هو الروح الحيوانى- و هو عندنا بسيط (١) غير مركب من الأسطقسات و قد مر أنه خليفه النفس و متصل بها.

و من قال إنها بروده

فلعله تجوز بها عن كيفيه حالها و علمها اليقنى أو راحه البدن بها و سلامته عن الآفات ما دامت النفس حافظه للمزاج.

و أما من قال إنها الدم

فالدم لكونه مركب الروح البخارى و هو يجرى فى كل البدن و بتوسطه تسرى الحياه فى الأعضاء فأطلق اسم النفس عليه إما من باب الاشتراك أو التجوز و إطلاق النفس على الدم شائع فى هذا الزمان أيضا.

و أما من قال إن النفس تأليف

أراد به المؤلف بالكسر لأنها يؤلف بين عناصر البدن و أجزائها على نسبه و فقيه فيها أحديه الجمع أو أراد به المؤلف بالفتح لأن جوهرها مؤلف من معان و صفات على نسبه معنويه شريفه نوريه ينشأ (٢) منها النسبه الاعتداليه

١- هذا خلاف ما عند الحكماء و لا- سيما الطبيعيين حيث قالوا إن الروح البخارى يتكون من لطيف الأخلاط و الأعضاء من كثيفها فهو من الأسطقسات و لكن ما ذكره قده هنا نظير ما ذكره فى أمر الغذاء من أنها من عالم النفس أو أنه الطبيعه المجبوله على طاعه النفس غير الطبيعه التى ربما تنعصى و بها يقع الإعياء مثلا كما قال فى الشواهد و غيره فيكون المراد به ما ذكره قبيل ذلك أن المراد بالنار حراره جوهرية تصرف فى الأجسام بالإحاله و التحليل و هى الطبيعه، س ره

٢- فالنفس فى مقام العاقله تغتذى بالمعقولات و تقوى بها فإذا وقع ظلها فى البدن- صار تغذيته بالجسمانيات و تقويا لها بها و ينمو مقدارها إلى الملاء- الأعلى حتى تقوم بأحسن تقويم فى مقام الحضور لدى القيوم المحيط فإذا وقع ظلها على البدن صار تنميه حسيه و حركه كميّه فى أحسن تقويم صورى بهى و تجعل كل نفس شبيهه بنفسها علما و خلقا و عملا استخلافا معنويا و استبقاء نوريا فإذا وقع ظلها على البدن صار استيلادا بالمولده صوريا و استخلافا جسمانيا و استبقاء نوعيا و هكذا جميع ما فى البدن ظلال حسيه لهيئات نوريه فى النفس بل موجودات العالم الأدنى طرا ظلال العالم الأعلى كما مر فى مبحث المثل النوريه،

المزاجيه فى البدن و هذه كأنها ظل لها و حكاية عنها فإن جميع ما يوجد فى العالم الأدنى الطبيعى من الصور و أشكالها و أحوالها توجد نظائرها فى العالم الأعلى على وجه أشرف و أعلى.

و أما قول من قال إنها هو الإله

فلعله أراد به الفناء فى التوحيد الذى نقل عن أكابر الصوفية لا- المعنى الذى ادعاه الفراعنه و الملاحده تعالى عما يقوله الملحدون.

و أما من قال إنه تعالى فى كل شىء بحسبه

و يكون فى شىء طبعاً و فى شىء عقلاً فلست (١) أصحح كلامه حذراً عن سوء الأدب لكنى أقول النفس الإنسانيه فى شىء طبع و فى شىء حس و فى شىء خيال و فى شىء عقل فهى الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام الذائق اللامس الغازى النامى المولد و هى مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا و صفه و خليفه له فى هذا العالم ثم فى العالم الأعلى و جعل معرفتها سببا لمعرفة تعالى فهذا ما تيسر لنا فى تأويل رموزهم- و إظهار كنوزهم.

ثم إن فى ما ذكره الشيخ فى مناقضه كلامهم بعض مناقشات

إشاره

و أبحاث نريد أن نشير إليها.

الأول فى قوله أما الذين تعلقوا بالحركه

فأول ما يلزمهم من المحال أنهم نسبوا السكون إلى النفس فإن كان تحركها عله للتحريك فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها و هى متحركه بحالها فيكون نسبه تحركها بذاتها إلى التحريك و التسكين واحده إلى آخره فإننا نقول التحريك البدنى الذى ينسب إلى تحريك النفس ليس المراد به هذا

١- قد مر أن للوجود ثلاث مراتب الوجود الحق و الوجود المطلق و الوجود المقيّد الوجود الحق هو الله و المطلق فعله و المقيّد أثره و ذلك المطلق فى كل بحسبه فهو فى العقل عقل و فى النفس نفس و فى الطبع طبع و فى ذاته لا- جوهر و لا عرض فما قالوا إنما هو فى فعله تعالى و لكن لما كان فعله أمره و كلمته و نوره- كان من صقعوه و ليس شيئاً على حياله تفوهوا بما تفوهوا و لكن الأدب فى حفظ المراتب و العدل وضع كل شىء فى موضعه فبالعدل قامت السماوات و الأرضون، س ره

التحريك الميكانيكى الإرادى الذى ينبعث من النفس بواسطه دواع خارجيه و أمور لاحقه- و أسباب معده للحركه الإراديه من مكان إلى مكان جلبا للنفع أو الملائم و دفعا للضرار أو المؤلم إنما المراد بذلك التحريك ما يقع به حركات الاستحاليه الطبيعیه التى يقع بها التغذية و التنميه و النضج و الإحاله و غيرها مما لا- يخلو بدن الحيوان عنها لحظه- و هى حركه الحياه و مقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن- ففاعليه النفس لهذه الحركه اللازمه للحياه الحيوانيه ذاتيه و أما فاعليتها للحركات الإراديه فهى أمر عرضى بمشاركة الأسباب الخارجيه و نسبه هذه إلى تلك كنسبه الكتابه إلى تصوير الأعضاء و كنسبه طبخ الطعام فى القدر إلى هضم الغذاء فى المعده- و بالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا و لا ينتهى إلى تسكين ما دامت النفس نفسا و البدن بدنا.

و الثانى فى قوله فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرك إلا من محرك

و أنه ليس شىء متحركا من ذاته.

أقول حق أن كل متحرك يحتاج إلى محرك غيره لكن قد مر أن كل ما يتحرك فى مقوله من المقولات الأربع العرضيه يحتاج إلى محرك يفيد لها الحركه- و كل ما يتحرك فى مقوله الجوهر كالتبيعه المتجدده الوجود فىحتاج إلى جاعل يجعلها متحركا (١) و قد مر الفرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهيه و كذا بين اختلاف الجهتين فى الخارج كما فى القوه و الفعل و بين اختلافها بحسب التحليل الذهنى كما فى الوجود و الماهيه و الحركه فيما يتحرك لذاته هى نحو وجوده و المحتاج فى الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يفيد ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود إذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهيه خارجا بل ذهنا و على أى (٢) الوجهين فحاجه كل متحرك إلى

١- حال لا مفعول ثان، س ره

٢- أى على الحركه العرضيه و الحركه الجوهريه فكل متحرك يحتاج إلى محرك غيره كما هو مقرر فى موضعه لكن فى الحركه الجوهريه يحتاج إلى المحرك بمعنى المفيد لوجود ذلك المحرك و لكن إذا جعل ذلك الوجود جعله حال كونها متحركا بجعل واحد- لا أنه جعله موجودا ثم جعله بجعل آخر متحركا إذ قد علمت أن الحركه من عوارض ماهيته لا وجوده لأن الحركه فى المتحرك بذاته الجوهريه و شئيته الوجوديه نحو وجوده- و فى الحركه العرضيه يحتاج إلى المحرك بمعنى المفيد له الحركه فإن المحرك هنا عرضيه معلله بخلافها ثم فالجاعل جعل هنا وجود المتحرك ثم جعله بجعل آخر متحركا و كذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك ثابت و لكن فى موضع بمعنى مفيد وجوده متحركا و فى موضع بمعنى مفيد حركته و فى بعض النسخ غير ثابت و الضمير غير ثابت- و هو لا- يلائم أول الكلام و لا- قوله أى الوجهين إذ على وجه واحد و هو الحركه الجوهريه- الاحتياج إلى المحرك المفيد للحركه غير ثابت لكونها ذاتيه مع أن هذه القاعده ثابتة- و عليها يبنى إثبات الواجب من مسلك الحركه لكن الصحيح على أى الوجهين ثابتة، س ره

محرك غيره ثابت و كذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك.

الثالث أن قوله هذه الحركة لا يخلو إما أن يكون مكانيه أو كمييه أو كيفيه

أو غير ذلك إلى آخره.

مدفوع بأن هذه الحركة خارجة عن الأقسام المذكورة لأنها حركة جوهرية اشتداديه و لم يقم برهان في نفى الاشتداد الجوهرى و ما ذكره الشيخ في إبطاله قد مر بيان ضعفه و وهنه.

الرابع أن قوله و أما الحركة على سبيل الاستحالة

الرابع أن قوله و أما الحركة على (١) سبيل الاستحالة

فإما أن تكون حركة عن كونها نفسا فيكون إذا تحركت لا- تكون نفسا و إما حركة في عرض من الأعراض- فأول ذلك أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها إلى آخره.

أقول فيه إن الشيخ قد خلط في كل موضع أراد إبطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود (٢) و الماهيه و جعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن

١- هذا من باب عموم المجاز الذى هو مصطلح علماء المنقول فإن الاستحالة هي الحركة الكيفية و أما الجوهرية فتسمى بالتكوين كما سبق في السفر الأول، س ره

٢- و إلا- فالحركة في الجوهر معناها أنه سيال الوجود لا أنه سيال الماهيه- فالطبيعه مثلا ماهيتها ثابتة و هويتها سياله نعم ليس السيالان وجودا آخر طارئا على هويتها كما في الحركات العرضيه حتى تكون الطبيعه ثابتة الماهيه و الهويه جميعا و يصير السيالان من عوارض الوجود لا- من عوارض الماهيه و يتحقق في عالم الملك هويه ثابتة- حتى ينافى حدوثه الذاتى و تجدده الجوهرى بشرائره سماواته و أرضياته بسائطه و مركباته كما نطقت به الشرائع الحقه و بتجدد هويه الجوهر و وجوده و ثبات ماهيته- بل لإثباتها و لا لإثباتها يجمع بين القولين من تجدد الجوهر و عدم تجدده، س ره

إلى ماهيه أخرى بالفعل و ليس الأمر كذلك فإن الأشد و الأضعف و إن كانا متباينين فى النوعيه لكن تباينهما بالماهيه عند ما كان الوجود حاصلًا لهما بالفعل و أما عند الحركه الاشتداديه فللكل (١) وجود واحد شخصى زمانى له ماهيه واحده لها فى كل آن مفروض حد من الوجود بالقوه القريبه من الفعل كما مر بيانه فالحركه فى الأ-كوان الحيوانيه مثلا-لا- يستلزم إلا- خروج المتحرك من كون حيوانى إلى كون آخر حيوانى لا- خروج الحيوانى من الحيوانيه إلى غيرها كالفلكيه مثلا- إذ كل ما يقبل الأشد و الأضعف يجوز فيه الاشتداد و التضعيف و مقوله الجوهر عندنا كمقوله الكيف فى أنه يقبلهما فجاز (٢) لبعض أنواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحاله الجوهريه فكما أن الاشتداد لا يخرج السواد إلى غير السواد بل يخرج من نوع منه إلى نوع آخر أو من شخص فقط إلى شخص آخر إما بالقوه كما فى أوساط الحركه أو بالفعل كما فى انتهاء الحركه فكذلك (٣) لا يخرج الجوهر إلى مقوله أخرى و لا- إلى جنس آخر غير ما كان إلا فى حركات كثيره يؤدى بالمتحرك إلى غير جنسه كالسواد فى تضعفه حتى يخرج من جنسه

١- كون وجود الكل شخصيا زمانيا لأجل أن يتحقق الخروج من وجود إلى وجود تدريجا فيصدق الحركه و لو لا- أن لهذا الوجود الشخصى عرضا زمانيا لما صدقت الحركه و أما وحده ماهيته فهى كوحده ماهيه الإنسان المركبه من الجوهر و القابل للأبعاد و النامى و غيرها فإنها غير متحصلات فى صراط الإنسان حتى ينفى وحده ماهيته و إن كانت متحصله حيث وجدت بوجودات متفرقه، س ره

٢- كالتبائع السيله بخلاف الجواهر المفارقه إذ لا سيلان فى جواهرها و لا حاله منتظره لهوياتها و لا حدوث تجددى لها لكونها من صقع الربوبيه التى استأثر لها الثبات و القدم فلا تمكن فى ثبوتها و ثباتها التجدد و العدم، س ره

٣- أى الجوهر الذى هو الجنس العالى لا- يخرج إلى جنس عال آخر و لا- الجوهر النوعى الإضافى إلى نوع إضافى آخر و يحتمل أن يراد بالجنس معناه اللغوى، س ره

إلى غير جنسه و كالإنسان فى استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكة أو فى اعوجاجاته و تنقصاته حتى يصير شيطانا أو بهيمه ثم إن نفسه النفس و إن كانت إضافه وجوديه لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لا كونها نفسا.

و أما ما ذكر أن حركه النفس إذا كانت فى عرض من الأعراض يلزم أن لا- يكون تحركها من نحو تحريكها فلا أحد أن يقول إنهم لم يدعوا إلا- أن المحرك للشىء المنفعل القابل للحركه لا بد و أن يتحرك فى ذاته و ذلك لا يستلزم أن يكون حركه المتحرك من نحو حركه المحرك و لم يدعه أحد و فى كثير من الأشياء التى يحرك شيئا- بأن يتحرك نرى الأمر على خلاف ما ذكره فالتحريكات السماويه الصادره من نفوسها فى أجرامها وضعيه و هى تابعه لحركاتها النفسانيه الإراديه كما اعترف به الشيخ فى التعليقات و غيرها فأى محال يلزم فى أن يكون تحريكات من النفس فى البدن بالإحاله و غيرها و هى تابعه لحركاتها الوجوديه أو الإراديه.

الخامس أن قوله ثم من المحال ما قالوه من أن الشىء يجب أن يكون مبدأ حتى يعلم ما وراء

فإننا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمباد لها إلخ.

أقول فيه إن المراد من المعلوم هو الصورة الحاضره عند المدرك القائم المحفوظه بحفظه إياها و لا شك أن النفس مبدأ فاعلى للصور الموجوده فى قواها و مداركها و أما الصور العقليه المدركه للنفس فإن النفس فى الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدأ قابلى لها و إذا صارت متصله بالعقل الفعال كانت فاعله حافظه إياها و الشيخ قد ذكر فى كتاب المبدأ و المعاد فى فصل ذكر فيه أن العقل الهيولانى بالقوه عالم عقلى أن القوه العقليه تجرد الصوره عن الماده فتكون خالقه و فاعله للصور المعقوله و قابله لها (١) معا و قال فى فصل آخر منه إن القوه العقليه تعمل فى المحسوس عملا تجعله معقولا

١- القابليه عند كونها عقلا هيولانيا و الفاعليه عند كونها متصله بالعقل الفعال- كما قال المصنف قدس سره أو المراد القابليه بمعنى الموصوفيه و على أى تقدير فلا يلزم كون شىء واحد قابلا و فاعلا، س ره

الباب السادس فى بيان تجرد النفس الناطقه الإنسانيه تجردا تاما عقليا و كيفيه حدوثها و فيه فصول

فصل (١) فى أن النفس الناطقه ليست بجسم و لا مقدار و لا منطبعه فى مقدار و فيه حجج

الأولى أن لها أن تدرك الكليات و الطبائع الكليه

اشاره

من حيث عمومها و كليتها و الكلى بما هو كلى أى طبيعه عامه لا يمكن أن يحل جسما و لا أن ينطبع فى طرف منقسم أو غير منقسم منه أما أنه لا يمكن أن يوجد فى طرف غير منقسم منه- فلأن النقطه يمتنع أن يكون محلا لصوره عقليه فلأنها لا تخلو إما أن يكون لها تميز- عن الشىء الذى هى نهايته أو لا يكون فإن لم يكن امتنع حصول الصوره المعقوله فيها- دون المحل الذى هى طرفه بل كما أن النقطه طرف ذاتى له فكذلك إنما يجوز أن يحل فيها طرف شىء ء حال فى ذلك المقدار و يكون كما أن الحال يتقدر بذلك المقدار بالعرض فكذلك تناهيه بطرفه بتناهى المحل بها بالعرض و إن كان لها تميز عن ذلك المقدار فى الوجود فهو محال و إلا لكانت النقطه منقسمه كما بين فى موضعه.

و اعترض هاهنا بأن عدم التميز فى النقطه عن المحل و إن كان مسلما لكن لا نسلم أنه لا يحل فيها إلا نهايه ما يحل فى ذلك المقدار فإن ما ذكرتم منقوض بالألوان- و الأضواء الحاصله فى السطوح دون الأعماق و كذا حال المماسه و الملاقاه.

و الجواب أن السطح له اعتباران اعتبار أن نهايه للجسم و اعتبار أنه مقدار منقسم فى جهتين فقبوله الألوان و الأضواء و غيرهما من جهه أنه عباره عن امتدادى الجسم- لا من جهه أنه نهايه له.

و أيضا لا- بد فى قابليه الشىء أن يكون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتى يقبل كيفيه أو صفه و ليس للنهايه بما هى نهايه اختلاف قوه أو حاله استعداديه فى القابليه- فلو كان للنقطه مثلا إمكان أن يقبل صوره عقليه لكانت دائمه القبول لها لعدم تجدد حاله فيها فرضا فكان المقبول حاصلًا فيها أبدا إذ المبدأ دائم الفيض فلا يتراخى فيضه إلا لعدم صلوح القابل و المفروض أن الصلوح و الاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم من ذلك أن يكون جميع الأجسام ذوات النقطه عاقله و وجب أن يكون العاقل عند موته عاقلا- لوجود قابل العاقله فيه فالتالى باطل فالمقدم كذلك و أما أنه يمتنع أن تحل الصوره المعقوله من الجسم شيئا منقسما فهو أن كل مقدار منقسم أبدا و الحال فى المنقسم منقسم- فيلزم أن يكون الصوره العقليه منقسمة أبدا لا يقف إلى حد ينتهى القسمة إليه

و ذلك [كون الصوره العقليه منقسمة أبدا] محال بوجوه

أحدها أنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين

و الأول محال.

أما أولا- فلأن كل واحد من الجزئين يجب أن يكون مخالفا بوجه لكليه لا متناع كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه و تلك المخالفه ليست بحسب الحقيقه و لوازمها- و إلا لم يكن الانقسام إلى جزئين متشابهين فإذن المخالفه بشىء من العوارض الماديه مثل المقدار و الشكل فلا يكون الصوره المعقوله مجردة هذا خلف.

و أما ثانيا فلأن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطا لكون الصوره معقوله أو لا يكون- فعلى (١) الأول وجب أن يكون الجزئان متخالفين للكل لوجوب مباينه الكل للجزء.

و أيضا فقبل ورود القسمة وجب أن لا تكون معقوله لفقدان الشرط.

١- لأنهما معقولان لتحقق شرط المعقوليه و الكل ليس معقولا- لفقده فهذا وجه المخالفه و ما ذكره من وجوب مباينه الكل للجزء محمول عليه أى الكل قبل الانقسام و الجزء بعده بجعل اللام فى الكل و الجزء للعهد لا للجنس أو الاستغراق حتى يقال لا مباينه فى الكل و الجزء المقداريين إلا- بالهويه وجه آخر أن يراد المخالفه بالهويه و العوارض الغير اللازمه و حينئذ اشتراط المعقوليه بالانقسام اشتراط الشىء بنقيضه، س ره

و أيضا الشئ الذى هذا حاله يجب أن يكون (١) منقسما و ليس كل معقول كذلك- و إن لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصوره العقليه عند فرض الانقسام مغشاه بعوارض غريبه من جمع و تفريق و يكون فى أقل من ذلك المحل كفايه لماهيه تلك الصوره- لأن جزء (٢) تلك الماهيه مساويه لكلها فى الماهيه و محل الجزء جزء المحل فيكون كل الصوره ممكن الحلول فى بعض محلها فيكون حلولها فى ذلك المحل عارضا غريبا و الكلام فى الصوره المجرده هذا خلف.

فإن قلت أ ليست الصوره العقليه قد تنقسم إلى أقسام متشابهه بإضافه زوائد كليه- مثل المعنى الجنسى كالحیوان فإنه تنقسم إلى حصص كحصه الإنسان و حصه الفرس منه- و الحصتان غير مختلفتين بالماهيه فإن حیوانیه الفرس بشرط التجريد عن الصهاليه مساويه لحيوانیه الإنسان بشرط التجريد عن الناطقيه فى النوع و الحقيقه فقد وقع انقسام الكلى إلى أقسام متشابهه مع أن (٣) تلك الأجزاء ليست ذوات المقادير و الأشكال الجزئيه- فيقال هذا غير ذلك و هذا جائز لأنه بإلحاق كلى بكلى بل هذا (٤) تركيب و ذاك

- ١- أى معقوليته مشروطه بالانقسام يجب أن يقبل الانقسام و ليس كل معقول كذلك لمكان البسائط المعقوله، س ره
- ٢- فإن جزء المقدر جزئى منه و الجزئى حامل لنوعه بالتمام ثم إنه يمكن جعل هذا أعنى قوله و يكون فى أقل إلخ مع قوله و محل الجزء جزء المحل إلخ و جها واحدا و المحذور لزوم العارض الغريب المذكور و يمكن جعلهما وجهين بجعل المحذور فى الأول لزوم الخلف من وجهين آخرين أحدهما أن ما فرض صورته الشئ ء- لم يكن بتمامها صورته له و يلزم الغناء عن ذاتى الشئ ء و ثانيهما أن ما فرض مجردا- كان ملحقا للعارض الغريب من حيث إنه إذا كان فى الأقل كفايه و هكذا فى كل أقل من أقل كانت الصوره معقوله أبدا مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليتها فهى دائما مغشاه بأمر غريب عن حقيقتها، س ره
- ٣- غرض السائل أنه وقع فى الاستدلال مغالطه من باب إيهام الانعكاس فإن كل انقسام إلى أجزاء مقدریه انقسام إلى أجزاء متشابهه و ليس كل انقسام إلى أجزاء متشابهه انقساما إلى أجزاء مقدریه كالكلى و حصصه، س ره
- ٤- هذا مع قوله و بالجملة إلخ الذى هو عبارته أخرى له ملاك الجواب و أما قوله مثلا إلحاق الناطق إلخ فيرد عليه أنه مع تصريح السائل بعدم الاختلاف بين الحيوانيتين المجردتين عن الصهاليه و الناطقيه كيف يمكن دعوى الاختلاف بلا بينه مع تنصيص القوم أيضا أن المضاف إليه خارج عن الحصه و أن الحصص متماثله و الجواب أن مراده قدس سره الإشاره إلى جواب آخر فى ذيل بيان التركيب و هو أن التخصيص ليس تجزيه حقيقه خارجيه كالتجزيه إلى الأجزاء الخارجيه المقدریه إذ الكلى الطبيعى مطلقا لا وجود له منعزلا عن الخصوصيات و المختلفات و لا سيما الأجناس و خصوصا جنس الأجناس المبهمه بذواتها المتحصله بالتحصلات المتباينه فى الخارج و لهذا يقال فى تعريف الجنس هو المقول على الكثره المختلفه الحقائق و النوع و إن كان مقولا على الكثره المتفقه إلا- أنه فى العقل طبيعه تامه متحصله أو فى عالم العقول بناء على القول بالمثل الأفلاطونيه و هناك منحصر فى فرد و بالجملة ليس التخصيص تجزيه و تكثيرا خارجيا إذ لا مقسم فى الخارج واحدا بالعدد فلا أقسام بما هى أقسام. إن قلت الكلام فى الموجود فى العقل و الحصص المتماثله موجوده فيه. قلت لا تكثر فى العقل أيضا إلا بالاعتبار و يرشدك إليه قولهم لا تفاوت بين الكلى و الحصه إلا بالاعتبار و على تقدير التكثر ليس تجزيا و على تقدير التجزى كان الأجزاء متقدره إذ الكلام على تقدير تقدر العقل، س ره

تجزيه مثلا إلحاق الناطق بالحيوان الذى هو حصه الإنسان يجعله مخالفا للحيوان الذى هو حصه الفرس و قسمه الكل إلى الجزء يوجب مساواتهما فلو كان أجزاء الصورة العقلية كأفرادها و جزئياتها لزم أن يكون كليه تلك الصورة مخالفه لكل واحد من أجزائها فلم تكن القسمه مقداريه و المفروض أنها مقداريه هذا خلف و بالجمله فانقسام الحيوان إلى الإنسان و الفرس و غيرهما قسمه الكلى إلى الجزئيات و هى عباره عن ضم قيود متخالفه إلى المقسم و القسمه المفروضه فى الصورة العقلية قسمه الكل إلى الأجزاء و بينهما فرق ظاهر و أما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزءين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفه المعانى لكانت تلك الأجزاء لا محاله هى الأجناس و الفصول - لكن الأجزاء المفروضه فى الصورة العقلية بحسب الأجزاء التى يمكن فرضها فى الجسم غير متناهيه فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومه التى هى الأجناس و الفصول لتلك الصورة غير متناهيه و هو محال.

و أيضا فلأن كل كثره فإن الواحد و المتناهي فيها موجود فلو كان هناك أجزاء

غير متناهيه لكان لكل واحد منها ماهيه بسيطه فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزءين مختلفي الماهيه و أيضا فبتقدير أن تكون تلك الصوره مركبه من مقومات غير متناهيه و لكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم أن يكون للجسم أجزاء غير متناهيه بالفعل و ذلك أيضا محال.

و أيضا إذا فرضنا قسمه فوق الفصل في جانب و الجنس في جانب ثم إذا فرضنا القسمه على نحو آخر فلا يخلو إما أن يقع في كل جانب نصف فصل و نصف جنس فيكون ذلك انقسامًا إلى جزءين متشابهين و قد مر إبطاله أو يوجب انتقال الجنس و الفصل - إلى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم أن يكون (١) مجرد الفرض يوجب تغير مكان أجزاء الصوره العقليه و يكون محالها و مواضعها بحسب إرادات المريرين و فرض الفارضين.

الوجه الثاني في امتناع القسمه على الصوره العقليه

أن نقول لكل شىء حقيقه هو بها هو و تلك الحقيقه لا محاله واحده و هي غير قابله للقسمه أصلا فإن القابله للقسمه يجب أن تبقى مع القسمه و العشره من حيث إنها عشره لا- تبقى مع الانقسام فإن الخمسه ليست جزءا للعشره بما هي نوع من الأنواع العدديه بل هي جزء من كثره الوحدات- و ليست للعشره بما هي حقيقه واحده جزءا فإذا انقسمت العشره و حصلت الخمستان فهما جزءان للعشره بما هي كثيره لا بما هي واحده و الكثره فيها بالنسبه إلى المعدود لا بالنسبه إلى نفسها فإن العشره من الناس كثره للواحد من الناس و وحده لنفسها فلها صوره واحده غير قابله للقسمه إذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجرده إن كان حالا في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه و من انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم أو مأخوذ بما هو غير منقسم هذا خلف.

أقول هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم و عندهم أنه من أقوى البراهين الداله على تجرد النفوس المدركه للمعاني الكليه و هي جميع النفوس البشريه و قد سبق منا أن التجرد العقلي (٢) غير حاصل لجميع النفوس البشريه و عندي

١- و يلزم أيضا انتقال العرض من موضوع إلى موضوع، س ره

٢- نعم التجرد العقلي التام و إن ليس لهؤلاء بالفعل إلا- أن لهم قوه قريبه من التعقل فإذا شملتهم العنايه و ألقى عليهم الصوره العقليه الحقيقه لا بد أن يكونوا قابلين- لأن العطايات بقدر القابليات فلا بد أن يكون فيهم لطيفه، س ره

أن هذا البرهان غير جار في كل نفس بل إنما يدل على تجرد العاقله للصوره التي هي معقوله بالفعل في نفس الأمر سواء كانت بحسب ذاتها المقتضيه للتجرد أو بحسب تجريد مجرد و نزع منزع ينزع معقولها من محسوسها و تلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوه و العقل الاستعدادى إلى حد العقل بالفعل و المعقول بالفعل و هذا العقل يوجد في بعض أفراد الناس دون الجميع و ذلك لأن الذى يدركه أكثر الناس من الطبائع الكليه وجودها في أذهانهم يجرى مجرى وجود الكليات الطبيعیه في الخارج في جزئياتها الماديه كالحيوان بما هو حيوان فإن ماهيته موجوده في الخارج بعين وجود الأشخاص و لها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصا بمكان معين و وضع خاص و لا- أيضا من حيث ماهيته المشتركه بقابل للقسمه المقداريه الجزئيه و كذلك إذا وجدت ماهيته في ذهن أكثر الناس- فإنها توجد تلك الماهيه بعين وجود صورته متخيله لكن للذهن أن يعتبرها بوجوه من الاعتبار فهى من حيث كونها صورته شخصيه موجوده في قوه إدراكيه جزئيه تكون جزئيه متخيله و من حيث اعتبارها بما هي هي أى بما هي حيوان بلا اشتراط قيد آخر لا يكون متخيله و لا محسوسه و لا معقوله أيضا لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود و إن كانت موجوده في الواقع بوجود ما تتحد به من الصوره و من حيث اعتبارها (١) مشتركه بين

١- أى من حيث اعتبار شئيه الماهيه فإن اعتبار شئيه الوجود العقلى في الكليه- و أن هذا الوجود لاستواء نسبتها إلى جميع الأفراد مناط الكليه و الاشتراك كما سيأتى- فشىء لا يفهمه بعض الخواص فضلا عن العوام فالاشتراك الذى يفهمونه صدق مفهوم مجمل غير مبين عندهم ذاتيه و عرضيه عليها بل مناسبتها في بعض الآثار الحسيه بل إذا سمعوا كليا تصوروا بأوهامهم و خيالاتهم مقدارا ممتدا و غطاء منبسطا على الأفراد- كما إذا سمعوا النور المحيط الوجودى تخيلوا شعاعا عرضيا ممتدا مع أنه لا كم و لا كيف للكليات في ذاتها فكيف لحقيقه الوجود و هذا لغلبه أحكام الصوره عليهم- و قاهرية القوى الجزئيه على عقولهم التى بالقوه في العلميات فهذه التصويرات أغذيه خيالاتهم و أقواتها لا تقوم بدونها و أما الخواص فهم إن وقعوا في هذه التمثيلات بغته بحسب نشأه خيالهم فلكون قواهم مرتاضه في النظريات أو في العمليات رجموها و ردوا أحكامها و تداركوها بالأحكام العقليه و التجرد الذى يفهمونه إما أمر سلبي محض أو أن يرتقوا قليلا فتخليه شئيه الماهيه عن جميع العوارض كالماهيه المجرده التى فهم بعض الحكماء من المثل المجرده حاشا القائل بها عن ذلك، س ره

كثيرين تكون معقوله مجردة فحينئذ نقول إن الحاصل في الذهن من طبيعه الحيوان- ليس بالفعل صورته مجردة وجودها في نفسها وجود تجردى كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلها أيضا مجردا بل الموجود منها في الذهن شىء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا و بحسب بعضها كليا و بحسب بعضها مطلقا (١) و كذلك الصورة الخارجيه من تلك الماهيه و نحن لا نسلم أن كل واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظه هذه الاعترافات- أو يمكن لنفسه أو يتصور أمرا ذهنيا من الجهه التى هو بها كلى مشترك بين كثيرين- مجرد عن الخصوصيات و القيود الجزئيه و كذلك نقول إيرادا (٢) على الوجه الثانى

١- غير خفى أن لازم كلامه رحمه الله أن الذى يمكن أن يدركه الإنسان إدراكا على ثلاثه أقسام المفهوم الجزئى المدرك بحس أو خيال و الكلى بالمعنى الذى ذكره و المطلق المبهم الذى يظهر فى الذهن بنوع من الاعتبار و لا شك أن القوم إنما يعنون بالمفهوم الكلى هذا القسم الثالث و يقيمون البرهان على تجرده- و تجرد النفس التى تدركه و على هذا فلازم كلامه ره منع التجرد العقلى لهذا النوع من المفاهيم التى يسمونها كليه فى المنطق و الفلسفه و هى تصدق بنفسها على كثيرين- مع تجردها عن لوازم الشخصيه و لا- شىء من الأمور الماديه و الخياليه على هذا الوصف- و لا سبيل إلى منع وجودها فى أذهاننا و لا إلى منع أن يكون هذا الاعتبار فى نفس الأمر فالحق أن إدراكها على ما لها من الوصف يوجب التجرد غير أن التجرد على أنحاء مختلفه من القوه و الضعف و الذى ذكره ره إنما هو التجرد التام أو ما يقرب منه، ط مد

٢- سبك الوجه الثانى الترقى من الأدنى فقالوا أبعد الأشياء عن الوحده العدد- و مع هذا لا يقبل القسمة ثم ترقوا إلى الحقائق الخارجيه الأخرى ثم إلى الصور العقليه فقبول العشره القسمة لا ينتلم به عدم قبول البواقى سيما الصور العقليه مع أن قبول القسمة فى العشره باعتبار جنسها الذى هو الكثره كما أن قبول القسمة فى الأشياء الخارجيه باعتبار مادتها أ لا ترى أنهم خصوا قبول القسمة فى الكم بالوهميه- فإن الفكيه تعدم المقدار و الهولى تقبلها و لو كانت العشره عين الكثره كانت عين غيرها كالألف لأن جميعها هو الكثره فهو نوع منها فلها فصل وراه جنسها الذى هو الكثره- و ذلك الفصل جهه وحدتها و أيضا الكلام فى العشره الكليه العقليه و إن حكم على العشره الكليه بحكم يسرى إلى المعنون فمعنونها جميع العشرات التى لا- نهايه لها و غير المتناهى لا نصف و لا ثلث و لا غيرهما له و محل القوه بخلافه، س ره

لا- نسلم أن لكل شىء وحده تقابل الانقسام من كل جهه حتى يلزم أن يكون صورتها أيضا كذلك فإن كثيرا من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمه بالفعل كالعدد- أو عين قبول القسمه بالقوه كالأجسام و المقادير فإن العشره و إن كانت حقيقه واحده- لكن تلك الوحده عين كثره الآحاد التى يتألف منها العشره و هذه الكثره (١) غير مقابله لها و إنما يقابلها كثره أخرى هى كثره العشره أعنى العشرات تقابل وحده العشره التى هى عين كثره الأجزاء أى الأعشار فوحده العشره مع كونها تقابل كثره العشره هى عين كثره الأعشار و كذا وحده الخمسه هى عين كثره الأخماس و قد مر أن العدد من الأشياء الضعيفه الوجود لكونه ضعيف الوحده.

أيضا حيث إن وحدته عين الكثره و كذلك الأجسام و المقادير و سائر المتصلات- وحدتها عين قبول الكثره الوهميه أو الخارجيه لأن وحدتها نفس متصليتها و ممتديتها و امتدادها عباره عن قبولها الكثره المقداريه قوه أو فعلا فأنى توجد فى مثل هذه الأشياء نحو من الوحده التى لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثره بوجه من الوجوه نعم حيثه وحدتها تغاير حيثه الكثره التى تقابل تلك الوحده و لا تغاير حيثه الكثره التى يتضمنها تلك الوحده فافهم هذا المعنى فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ فى الشفا حيث أراد أن يستدل على مغايره الوحده للوجود فقال إن الكثير من حيث هو كثير موجود و الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد و قد مر ما فيه (٢) من القول.

- ١- نعم و لكن ليس عينها بل قابله لها عقلا كيف و نوعيه العشره لا يتم بدون الوحده، س ره
- ٢- و قد مر ما فيه من القول فى مباحث الوحده و الكثره و كون الوحده فيما ذكره من الأمثله عين الكثره هو الذى دعاهم إلى القول بأن الانقسام إنما هو فى المعروض لا فى العارض فإن القول بكون كثره العدد هى عين وحدته يمنع عن القول بأن العدد بما هو هذا العدد يقبل القسمه و إنما الكثره فى معدوده و كذا سائر الكميات المتصله فافهم ذلك، ط مد

و لهم فى هذا المسلك وجه آخر و هو أن نفرض الكلام فى الأمور التى يستحيل عليها القسمة عقلا- مثل البارى سبحانه و الوحده و أيضا مثل البسائط التى يتألف منها المركبات- فإن الحقائق إذا كانت مركبه فلا بد فيها من البسائط ضروره أن كل كثره فالواحد فيها موجود و حينئذ يقال العلم المتعلق بها إن انقسم فإما أن يكون كل واحد من أجزائه علما أو لا يكون فإن لم يكن أجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئه الحاصله عند اجتماع تلك الأجزاء فكلامنا فى تلك الهيئه و هو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء- فإن كان أجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء- كل ذلك المعلوم أو أجزاءه فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشئ مساويا لكليه من جميع الوجوه و ذلك محال و إن كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا أن هذه الحقائق لا بعض لها و لا جزء قالوا هذا الوجه أحسن الوجوه المذكوره أقول لا نسلم أن كل واحد من النفوس البشريه أمكنها أن يتصور حقيقه هذه البسائط و أكثر الناس إنما يرتسم فى أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشباح خياليه و حكايات متقدره و أنى لهم معرفه البارى جل ذكره و الجواهر البسيطة العقليه نعم الحججه المذكوره أصح البراهين على تجرد النفوس العارفه بالله و الصور المفارقة- و تلك النفوس قليله العدد جدا و أما سائر النفوس فهى مجردة عن الأجسام الطبيعیه- لا عن الصور الخياليه.

و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحججه فهى مدفوعه.

منها أن النقطه حلت من الجسم شيئا منقسما أو غير منقسم فعلى الأول لزم حلول غير منقسم فى منقسم و على الثانى يلزم الجزء الذى لا يتجزى.

و منها النقض بالوحده فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثره حاله فى الجسم.

و منها النقض بالإضافه فإن الأبوه مع أنها غير قابله للانقسام حاله فى الأب.

و منها أن القوه الوهميه قوه جسمانيه و العداوه التى تدرکها أمر غير منقسم- لامتناع ورود القسمة على هذه العداوه إذ لا نصف لها و لا ربع و كذا الصداقه و غيرها.

أقول أما اندفاع الأول فالتحقيق أن النقطه غير قائمه بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمه بل قيامها للجسم باعتبار تناهى امتداده و انقطاعه فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي و لهذا قيل الأطراف عدميه لأن محلها من حيث إنه محلها مشتمل على معنى عدمى و هو النفاذ و الانقطاع بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفه به.

و أما اندفاع النقض بالوحده فقد علمت مرارا أن وحده الجسم تقبل الانقسام- لأنها نفس اتصاله و امتداده و كذا وجوده فإنه عين جسميته و العجب أن وحده الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات (١) لا- بالعرض كسائر العوارض التى تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لأن وحده الجسم (٢) نفس وجوده و عين هويته الشخصيه.

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلم أن جميعها غير منقسمه بالتبع بل التى تعرض الأجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاه و المماسه و غيرها- فهى منقسمه بانقسام المحل فإن محاذاه نصف الجسم نصف محاذاه كل الجسم- و محاذاه ربه ربع محاذاه كله و منها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهى لا يلزم أن تكون منقسمه بانقسام محله كأبوه زيد مثلا- فإنها غير عارضه له من حيث جسميته و مقداريته بل من جهه أخرى كقوه فاعليه نفسانيه مقتضيه للتوليد.

-
- ١- إن أراد القسمه الخارجيه الفكيه بنفس الجسم و الامتداد لا يقبلها إذ قابلها الهولى كما تقرر فكيف تقبلها الوحده بالذات و إن أراد القسمه الوهميه فقابلها بالذات إنما هو الكم و الجسم يقبلها بالعرض، س ره
 - ٢- سلمنا اتحادها مصداقا لكن لكل واحد حكمه فإن وجود الجسم حيثه طرد العدم و ترتب الأثر و وحدته عين حيثه الإباء عن الانقسام و الكثره و تشخصه عين المنع عن الإبهام و الكليه و لا- يمنع وحده المصداق اختلاف الأحكام باختلاف العنوانات أ ليس الجنس و الفصل فى البسائط جعلهما واحدا و وجودهما واحدا و الفصل عله و الجنس معلول و الماهيه و الوجود متحدان و لكل حكم و لعل مراده بقبول الجسم قبول هيولاه و الأولى فى الجواب أن يقال على القول باعتباريه الوحده و أصالتها جميعا لا حلول لها فى الجسم كما لا يخفى، س ره

و أما اندفاع الرابع فقد سبق أن القوه الوهميه مجردة عن المادة لا عن إضافتها- و كذلك حكم مدركاتها.

الحجه الثانيه هي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات

و اعتقد أنها أجل ما عنده في هذا الباب ثم إن تلامذته أكثرها من الاعتراضات عليها و الشيخ أجاب عنها و تلك الأسئلة و الأجوبه رأيتها متفرقه في مجموعته مشتمله على مراسلات وقعت بين الشيخ و تلامذته فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سانحه لنا في الإتمام- فالحجه أنا يمكننا أن نعقل ذواتنا و كل من عقل ذاتا فله ماهيه تلك الذات فإذا لنا ماهيه ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورته أخرى مساويه لذاتنا حصلت في ذاتنا- و إما أن يكون نفس ذاتنا حاضره لذاتنا و الأول محال لأنه جمع بين المثليين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصله لذاته كان قائما بذاته فإذا نفس جوهر قائم بذاته- و كل جسم و جسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني.

قال السائل إنا لا نسلم أن إدراكنا لذاتنا يقتضى أن تكون حقيقه ذاتنا حاصله لنا لم لا يجوز أن يكون هو أثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقه ذاتنا- فعلى هذا يكون لنا حقيقه يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر فلا يكون ذلك الأثر هو الحقيقه فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين.

قال المجيب قد سبق (١) أن الإدراك ليس إلا بثبوت حقيقه الشئ ء فقله إنه

١- أقول إدراكنا لذاتنا إما حضوري بمعنى أن هويتنا التي هي ذاتنا إدراكنا- و هي أيضا مدركه و مدركه و هذا هو المطلوب الذي أخذ في الاستدلال و إما حصولي و هو إما صورته مساويه لذاتنا فإن صورته الشئ ء ماهيته التي هو بها ما هو و هذا هو المأخوذ في الاستدلال بأنه جمع بين المثليين و إما حصولي و نقول بأن العلم بالشئ ء بنحو الشبيه فهو حينئذ أثر من ذاتنا و إما حصولي و نقول بالمثليه و مع هذا نقول بحصول أثر من ذاتنا لذاتنا لعدم اكتناها بحقائق ذواتنا فعلمنا بذاتنا بالخواص و اللوازم كما في العلم الرسمي لا الحدى فهذا القول من المجيب لا يدفع حصول الأثر بهذا المعنى الأخير و إن دفع ما قبله و الحق في الجواب عن هذا السؤال أن يقال نحن نعلم ذاتنا بهويتنا الجزئيه التي نشير إليها بأنا و كل صورته غير هويتنا نشير إليها بهو شبها كانت أو رسما أو صورته مساويه، س ره

يحصل لنا أثر منه فنشعر بذلك الأثر إما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمرا مغايرا لذلك الأثر تابعا له فإن كان نفس ذلك الأثر فقولنا فنشعر بذلك الأثر لا- معنى له بل هو مرادف (١) لقوله يحصل لنا أثر و إن كان الشعور (٢) تبعه فإما أن يكون ذلك الشعور- هو حصول ماهية الشئ أو حصول ماهية غيره فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشئ و معناه و إن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر فيكون ماهية الذات غير موجوده إلى أن حصلها ذلك الأثر فلا يكون تلك الماهية متأثره بل متكونه هذا خلف و إن كانت ماهية الذات لنا بحال أخرى من التجريد و التجديد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد و كلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين.

قال السائل سلمنا أننا نعقل ذاتنا و لكن لم قلتم بأن من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات و إلا لكننا إذا عقلنا الإله و العقول الفعاله و جب أن يحصل لنا حقائقها.

قال المجيب الحاصل فينا من العقل إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع و الطبيعه لا من جهة الشخص لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال- و المعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع و الماهية و لا بالعوارض أصلا و لا تفارقه بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما هو هو بالنوع و أما العقل الفعال و ما يعقل منه فهو هو في المعنى و ليس هو هو في الشخص أقول الحق (٣) (٤) أن الطبيعه النوعيه التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها

١- إذ العلم في قولنا نعلم بالبياض نفس البياض الحاصل في الذهن لاتحاد العلم و المعلوم بالذات كما قالوا إن العلم هو الصورة الحاصله من الشئ في العقل لكن هذا بحث لفظي إذ لو أسقط قوله فنشعر بذلك الأثر أو جعل الباء سببيه أى نشعر بالنفس بسبب ذلك الأثر لم يرد، س ره

٢- هذا مبنى على كون الباء سببيه كما قلناه لا صله للشعور إذ لا معنى لكون حصول ماهية الذات أو حصول ماهية غيرها شعورا بالأثر بل إن كان شعورا بالذات أو بغيرها و كان الشعور بالأثر نفس حصول الأثر المتبوع كما لا يخفى، س ره

٣- و الحق أن مراد الشيخ فيما أجاب به هو الذى اختاره المصنف ره فى الجواب- و هو أن ذاتنا يحصل بهويتها المشتمله على الماهية و الشخص و هو العلم الحضورى بخلاف العقل الفعال فإن الحاصل منه هو الماهية و المعنى دون الهويه و هو العلم الحصورى- و ليس يعنى به أن الموجود فى الذهن فرد آخر من نوع العقل الفعال حتى يرد عليه ما أورده ره، ط مد

٤- أقول الحق أن قول المجيب لا- غبار عليه فإن بناء كلامه على أن للعقول ماهيات كما هو مذهبهم و على إمكان العلم الحصورى لنا بالنسبه إليها و حينئذ فنقول- لما كان العلم الحصورى بالشئ غير المعلوم لا- كالعلم الحضورى الذى هو عين المعلوم- و الماهية محفوظه فى أنحاء الوجودات كما هو التحقيق و اكتناه ماهية الممكن و تحديدها ممكن و إن لم يمكن اكتناه وجوده و معلوم أن الكلى العقلى بوجه شخصى بل ليس اعتبار شخصيته غير اعتبار كليته كما سيأتى بل الجزئى المجرى أيضا يدرك بالعقل كالكلى مطلقا فإن وظيفه العقل درك الكليات و درك الذوات الجزئيه من المجرى كانت الطبيعه النوعيه للعقل الفعال هى هو بالمعنى و ليس هى هو بالشخص و الوجود و المراد بالشخص نفس الطبيعه النوعيه باعتبار شخصيتها بالوجود العقلى و حصولها فى النفس الناطقه الجزئيه فإن الموضوع من جمله المشخصات و انحصار نوعه فى الشخص إنما هو

فى الخارج و أما فى الواجب تعالى فنقول إذا حصل لنا العلم الحصىلى به بأسمائه و صفاته بأن حصلنا عنوانات مطابقه لها ككونه وجودا صرفا بسىط الحقىقه عىلما بالعلم الحصىورى علما إجمالىا فى عىن الكشف التفصىلى قدىرا عام القدره الوجوبىه و هكذا فهو هو فى المعنى أى فى عنوانات الأسماء و الصفات و لىس هو هو فى الوجود و أىضا قد تقرر أنه كما أن حقىقه الواجب فى الخارج عىن حقىقه الوجود فى الخارج كذللك ماهىته فى الذهن عىن مفهوم الوجود فمفهوم الوجود المطلق للواجب تعالى بمنزله الماهىه للممكن لأن الوجود ىنتزع من نفس ذات الواجب تعالى كما أن الإنسانىه المصدرىه ىنتزع من نفس ذات الإنسان أو أن مفاهىم الأسماء و الصفات كالماهىه لواجب الوجود تعالى- كىف و الكثره المعتره فى الكلى أعم من أن ىجوزها العقل أو ىقدرها و لذا مفهوم واجب الوجود كلى ثم لو لا ذلك كان إطلاق الطبعه النوعىه فى كلامه تهافتا و ما قالوا- أن تعدد أفراد نوع واحد بالماده و لواحقها حق و لكن الماده هنا ىشمل الموضوع بل المتعلق كما فى النفوس المتعدده فالتعدد هنا باعتبار القوابل و لا غرو فى وجود القابل- للذى هو متحد مع العقل الفعال فى الماهىه لا فى الوجود و مع هذا كلىات الجواهر جواهر و هو مقام آخر نعم لو نفى العلم الحصىولى و انحصر العلم بها فى الحصىورى- و أنه بالإضافه الإشراقىه إليها عن بعد كما ىقول فى إدراك الطبائع الكلىه إنه بالإضافه الإشراقىه إلى أرباب الأنواع كما مر فى السفر الأول غير مره و فى تعالىقنا عىله لم ىتعدد حىنئذ لأن كل النفوس مشاهده لشىء واحد و لها علم واحد و هو عىن المعلوم كما هو شأن العلم الحصىورى كما أن الصوره المعقوله من الفرس شىء واحد و لو وجد فى ألف عقل- إذ لا مىز فى صرف شىء و لا قابل و لا مقبول حىنئذ كما لا علم غير المعلوم لكن على هذا ما جعله أولى من حصر العلم بها بالتعرىف الرسمى بل إن الحاصل منها فى نفوسنا مفاهىم عامه لىس أولى بل لا ىوافق ما ذكرناه من مذاقه فالموافق لمذاقه أن ىقال- حصول ماهىه شىء لشىء و العلم الحصىورى له مراتب فإن علم النفس بذاتها حىن كونها عقلا- بالقوه حصىورى و حىن كونها عقلا بالفعل و عرفت نفسها فعرفت ربها أىضا حصىورى و أىن هذا من ذاك و ما ذكره من تعقلها بمفهومات عامه لىس على ما ىنبغى- لأننا إذا أردنا أن نعرفها بتعرىفات مساوىه نقول مثلا العقل الأول جوهر مفارق فى ذاته- و فى فعله عن الماده أو أول صادر عن الأول تعالى أو عله للثانى و قد علمت أن الأولىه و الثانوىه كالمقومىن لهما أو مطلوب لنفس الفلك الأعظم. إن قلت هذه آثار له و لىس حكایه عن حقىقه فلىس هو هو فى الماهىه. قلت المراد مبدأ هذه الآثار أعنى فصله المنوع فإن كل عقل نوعه منحصر فى شخسه كما أن فصل الحىوان مبدأ الحس و الحركه لا الحس و الحركه و فصل الإنسان مبدأ النطق العرضى الذى هو درك الكلىات أو التكلم بالحروف الموضوعات، س ره

لا فى الخارج و لا فى الذهن إذ البرهان قائم على أن نوع كل واحد من الجواهر المفارقة- منحصر فى تشخص العقول من لوازم نوعياتها و لو تعددت أفراد ماهيه واحده لكان

امتياز كل من تلك الأفراد بعرض غير لازم للطبيعه و العرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضة إلى فاعل منفصل الذات و قابل ذى تجدد و انفعال فلم يكن المفارق مفارقا هذا خلف فالأولى فى الجواب أن يقال الحاصل فى نفوسنا من تلك الحقائق البسيطة- ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامه كمفهوم الجوهر المفارق و مفهوم العقل أو غير ذلك.

قال السائل فإذا ارتسم فى عقلنا صورته مساويه لماهيه الإله فيكون ماهيه الإله تعالى مقوله على كثيرين فى الخارج.

قال المجيب البرهان إنما قام على أن تلك الماهيه غير مقوله على كثيرين فى الخارج فأما على كثيرين فى الذهن فلم يقيم.

أقول حاشا الجناب الإلهى أن يكون له ماهيه محتمله للشركه بين كثيرين لا- فى الخارج و لا فى الذهن كيف و ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذى لا أتم منه و لا

مكافىء له إذ كل ما له ماهية كليه يكون تشخيصه زائداً عليه و كذا الوجود لكونه عين التشخيص فكل ماهية أو ذى ماهية فهو ممكن الوجود فالحق فى الجواب أن يقال نحن لا نعرف حقيقه البارى بكنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافيه أو سلبيه.

قال السائل سلمنا أن من عقل ذاتا فإنه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز أن يحصل ذاتى فى قوتى الوهميه فتشعر قوتى الوهميه بها كما أن القوه العاقله تشعر بالوهميه (١) فعلى هذا لا يكون القوه العاقله مقارنه لذاتها بل للقوه الوهميه كما أنكم تقولون القوه الوهميه غير مقارنه لذاتها بل للقوه العاقله.

قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشىء من قواك و إلا لم يكن المشعور بها هو الشاعر و أنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك و أنك أنت الشاعر و المشعور به.

و أيضا فإن كان الشاعر بنفسك قوه أخرى فهى إما قائمه بنفسك فنفسك الثابته للقوه الثابته لنفسك ثابتة لنفسك و هو المطلوب و إن كانت غير قائمه بنفسك بل بجسم - فنفسك إما أن تكون قائمه بذلك الجسم أو لا تكون فإن لم تكن و جب أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه و لا إدراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشىء غير كما تحس بيدك و رجلك و إن كانت نفسك قائمه بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك و حصلت فيه تلك القوه الشاعره بنفسك فتلك النفس و تلك القوه وجودهما لغيرهما و لا تكون النفس بتلك القوه تدرك ذاتها لأن ماهية القوه و النفس معا لغيرهما - و هو ذلك الجسم.

قال السائل تقريرا لهذا البحث لم لا يجوز أن يكون إدراكى لذاتى بحصول ذاتى فى شىء نسبتة (٢) إلى ذاتى كنسبه المرآه إلى البصر.

١- إن قيل هذا قياس مع الفارق لأن النفس عله للقوى و العله محيطه بالمعلول فتدركه و المعلول لا تحيط بالعله فلا يدركها إلا على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض. قلنا الشعور بالنفس المسلم عند السائل ليس إلا هذا القدر و هو يتأتى من الوهميه، س ره

٢- و ذلك الشىء كالعقل الفعال و إنما كان هذا تقريرا للسؤال الأول لأن الوهم أيضا كان هناك كمرآه فالثانى أعم من الأول، س ره

قال المجيب الذى يتوسط فيه المرآه إن سلم أنه مصور فى المرآه فيحتاج مره ثانيه أن يتصور فى الحدقه فكذلك هاهنا لا بد و أن ينطبع صوره ذاتنا مره أخرى فى ذاتنا.

قال السائل لم لا- يجوز أن يكون إدراكى لذاتى بحصول صوره أخرى فى ذاتى- بيانه أنى حال ما أعقل نفس زيد إما أن لا أعقل نفسى و هو محال لأن العاقل للشىء- عاقل بالقوه القريبه من الفعل بكونه عاقلا و فى ضمنه كونه عاقلا لذاته و إما أن أعقل نفسى فى ذلك الوقت و حينئذ لا يخلو إما أن يكون الحاصل فى نفسى من نفسى- و من زيد (١) صورتان أو صوره واحده فإن كانت واحده فحينئذ أنا غيرى و غيرى أنا- إذ الصوره الواحده من النفس مره واحده يكتنفها أعراضى و مره أخرى يكتنفها أعراض زيد و إما أن كان الحاصل صورتين فهو المطلوب.

قال المجيب أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك و إذا عقلت إنسانيه زيد- فقد أضفت (٢) إلى ذاتك شيئا آخر و قرنته به فلا- يتكرر الإنسانيه فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار و اعلم أن الفرق حاصل بين الإنسانيه المطلقه المعتمده بذاتها و بين الإنسانيه- من حيث إنها كليه مشترك فيها بين كثيرين فإن الأول جزء ذاتى و أما الإنسانيه العامه فهى الإنسانيه مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتى قال السائل إن القسم (٣) الذى أخرجتموه أيضا باطل بيانه انا إذا قلنا موجود

١- أى من نفس زيد و لا يخفى أن هنا شقا ثالثا و هو أن تعلم نفسك حضوريا- و نفس زيد حصوليا، س ره
٢- أى أضفت إلى النفس التى هى جزء ذاتك التى هى مجموع النفس و البدن أو مجموع النفس و الأعراض المكتنفه شيئا آخر قريبه و هو الإضافه إلى أعراض زيد- و الحاصل اختيار الشق الثانى و هو أن الحاصل منهما صوره واحده و هو المعلوم الحضورى أى حضور نفسى حضور نفس زيد و لا تعدد إلا فى المضاف إليه و المراد بإنسانيه زيد نفس زيد لأن شئيه الشىء بالصوره فإنسانيه الإنسان بالنفس دون البدن- و قس عليه الإنسانيه المذكوره فى ذيل قوله و اعلم إلخ إذ الكلام فى النفس ٢٧٥ و الأولى ما فى المبدإ و المعاد حيث قال فى هذا المقام فلا يتكرر النفس فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار و لست أقول النفس مع قيد الإطلاق جزء نفسى لأن قيد الإطلاق مفهوم خارج عن حقيقه نفسى بل أعنى به عدم التقييد بشىء و وجوديا كان أو عدميا انتهى، س ره

٣- أى فى أصل الحجه حيث قلت فتعين أن يكون تعقلنا لذاتنا بحضور ذاتنا لذاتنا، س ره

لذاته يفهم منه معان ثلاثة- أحدها أن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره.

الثانى أن (١) ذاته ليست حاله فى غيره مثل البياض فى الجسم و هذان القسمان باطلان لأنهما سلبيتان و المدركيه أمر ثبوتى و هو عبارته عن حصول صورته المعلوم للعالم.

و الثالث أن ذاته مضافه إلى ذاته و ذلك أيضا محال لأن الإضافة تقتضى الاثنييه- و الوحده تنافيه لا يقال إن المضاف و المضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره و لا يمكن نفي العام بنفي الخاص فإن هذه مغالطه لفظيه كما إذا قيل المؤثر يستدعى أثرا و ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره فيلزم منه صحه أن يكون الشئ ء مؤثرا فى نفسه فكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا.

قال المجيب حقيقه الذات شئ ء و تعينها غير و الجملة التى هى الأصل و التعين شئ ء آخر و هذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم الماهيه كما فى الإله و العقول الفعاله أو لا يكون كذلك كما فى الأنواع المتكثره بأشخاصها فى الوجود و هذا القدر من الغيريه يكفى فى صحه الإضافة و لهذا التحقيق صح منك أن تقول ذاتى و ذاتك.

أقول هذا الجواب ضعيف فإن البسيط الحقيقى المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات و التعين و قد سبق حل هذا الشك الواقع فى علم البسيط بذاته فى مبحث تحقيق المضاف و تحقيق مسأله العلم.

قال السائل هذه الحجه منقوضه بإدراك الحيوانات أنفسها مع أن أنفسها غير مجردة و لا- يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم و تهرب عن المنافر و ليس طلبها لمطلق الملائم و إلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها و أيضا لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم و ذلك كلى فتكون البهيمه

١- لا- يخفى أنه لا- دلالة لقولنا موجود لذاته عليه بإحدى الدلالات و الصواب ليست حاله فى غيره و لعله سهو من الناسخ و الدليل عليه قوله فى المبدأ و المعاد- نفهم منه معين أحدهما أن ذاته لا تتعلق فى وجوده بغيره أو لا يحل فى غيره و ثانيهما أن ذاته مضافه إلى ذاته، س ره

مدرکه للکلیات و لیست كذلك فإذن البهيمه تطلب ما یلائم لنفسها و إدراكها له یستلزم إدراكها لنفسها المخصوصه فإن العلم بإضافه أمر إلى أمر یقتضى العلم بكلا المتضایفین.

قال المجیب إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها و نفوس الحيوانات الأخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها فى آلات أوهامها كما تشعر بأشياء أخر بحواسها و أوهامها فى آلات تلك الحواس و الأوهام فالشئ الذى یدرك المعنى الجزئى الذى لا یحس و له علاقته بالمحسوس هو الوهم فى الحيوانات و هو الذى تدرک به أنفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الإدراك لا یكون بذواتها و لا فى آله ذواتها التى هى القلب بل فى آله الوهم بالوهم - كما أنها تدرک بالوهم و بآله معان أخر فعلى هذا ذوات (١) الحيوانات مره فى آله ذواتها و هى القلب (٢) و مره فى آله وهمها و هى مدرکه من حیث هى فى آله الوهم.

قال السائل فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا لیس كشعور الحيوانات.

قال المجیب لأن القوه المدركه للکلیات یمكنها أن یدرك ماهیه ذاتها مجردة عن جمیع اللواحق الغریبه فإذا شعرنا بذاتنا الجزئیه المخلوطه بغيرنا شعرنا بواحد مركب من أمور نحن شاعرون بكل واحد منها من حیث یتمیز عن الآخر و أعنى بتلك الأمور حقیقه ذاتنا و الأمور المخالطه لها و یجوز أن یتمثل لنا حقیقه ذاتنا و إن كانت سائر الأمور غائبه عنا و إدراك الحيوانات لذواتها لیس على هذا الوجه فظهر الفرق.

١- أى لها ظهوران أحدهما ظهور أصلى عینى و هو وجود نفسها المتعلقه بالروح البخارى القلبى و ثانيهما ظهور ظلى علمى و هو صورته النفس قائمه بآله وهمها و هى الدماغ، س ره

٢- لأن الركن الأعظم من ذاتها هو الشوقیه المنشعبه إلى الشهوه و الغضب و هى قائمه بالروح القلبى ألا ترى أنهم یقولون إن الروح القلبى و الدم الذى هو مركبه یبرز إلى الخارج شیئا فشیئا فى الفرح و اللذه و یهرب إلى الداخل و یجتمع فى المبدأ دفعه فى الخوف و أما المدركه فى الحيوانات العجم فلقضاء و طر الشوقیه و التحقیق أن القلب آله الشوقیه و أما ذات النفس الحيوانیه التامه فلها تجرد برزخى و بقاء بمعنى أن صورتها بعد الموت تلتحق بعالم المثال و معناها المضاف إلى بدنها تتصل برب نوعه بعد الاستكمال، س ره

أقول هذا في الحقيقه (١) رجوع عن (٢) هذه الحججه الأولى و الحق أن نفوس الحيوانات مدركه لذواتها بنفس ذواتها إدراكا خياليا لا بآله الخيال بل بهوياتها الإدراكيه و ذلك يقتضى تجردها عن أبدانها الطبيعیه دون الصور الخياليه و قد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخياليه عن هذا العالم و الفرق بين نفوسها و نفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد و الصور و الأشكال و غيرها.

قال السائل ليس إذا أمكننا أن نميز ذواتنا عما يخالطها في الذهن و جب أن يصح ذلك في الخارج يعنى هذا التفصيل شىء نفعله و نفرضه في أذهاننا و أن ما عليه الوجود بخلاف ذلك و هذا غير مختص بما إذا أدركنا ذواتنا كلياً أو جزئياً.

ثم [بل] التحقيق (٣) أن كل ما يدرك شيئاً فله ذلك المدرك كلياً كان أو جزئياً

١- هذا منه قدس سره غريب لأن ملخص الحججه الأولى أن النفس تدرك الكليات و هى غير منقسمه فلا بد أن لا يحل في الطرف المنقسم أو الغير المنقسم من الجسم فيكون مدركها مجرداً و أين هذا مما ذكره المجيب هنا و هو إبداء الفرق بين إدراكنا لذاتنا- و إدراك الحيوانات لذواتها بأنه يمكن لنا أن ندرك صرف ذاتنا مجردة عن الغرائب كما ذكره في نفوس خواص الإنسان فهذا ليس بالقوه الوهميه المخلوطه بالغير المدركه للمعاني المضافه إلى الصور بل بذاتنا بخلاف الحيوانات فإنها تدرك ذواتها مخلوطه فلا حاجه حينئذ إلى مؤنه زائده بل يكفى الوهم على أنه يمكن أن يقال في الحججه الأولى درك الكليات مأخوذ و مراد المجيب بماهيه الذات ما به الشىء هو هو أى هويتها البسيطة المجرده عن الأجنبيات كما في إدراك المفارقات ذواتها العينيه الشخصيه نعم يقرب الوجه الآخر لهم المذكور في الحججه الأولى و بعد اللتيا و التى تلك الحججه كانت لإثبات التجرد- فلو تمسك بها لمطلب آخر و هو إبداء الفرق المذكور لم يقل هذا رجوع إليها لإثبات أصل المطلب، س ره

٢- لا- يبعد أن يكون مراد الشيخ بقوله القوه المدركه للكليات مجرد التعريف- و يدراك ماهيه الذات مجردة عن العوارض الغريبه إدراك هويه النفس مع الصفح عن اللواحق البدنيه علماً حضورياً لا إدراك ماهياتها الكليه فلا يكون خروجاً من الحججه إلى حججه أخرى، ط مد

٣- قد شرع السائل في الاحتجاج على تجرد النفس الحيوانيه فارتد المعترض مستدلاً على ما به النقض و لما كان ما ذكره صحيحاً ملائماً لمذاق المصنف قدس سره في الحيوانات التامه لم يجب عما ذكره إلا عن الأخير لسخافته، س ره

و الحمار إذا أدرك ذاته المخلوطه فله ذاته المخلوطه فإذن على كل الأحوال الحمار ذاته موجوده له و ليس ذلك إلا قوه واحده فذاته مجردة له.

و مما يبطل قولكم أن المدرك لذات الحمار قوه غير ذاته أن نقول المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوه أخرى فإن كانت تلك القوه فى الحمار فذات الحمار فى الحمار و إن كانت فى غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته- و قد أبطلناه أولا.

و أيضا لو سلمنا أن الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورته ذاته فذلك الجزء مجرد.

و أيضا فإذا حصلت نفس الحمار فى آله قوته الوهميه مع كونها مخلوطه (١) و جب أن يكون آله التوهم حيه بتلك النفس كما أن آله النفس حيه بها.

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا حصول تلك الصور فى الوهم يشبه الخضره الحاصله من الانعكاس و حصولها (٢) فى آلتها الخاصه كحصول الخضره الأصلية من طبيعته هذا تمام ما قيل فى هذا المقام و التحقيق ما لوحناه إليك من الكلام

الحجه الثالثه و هى قريبه المأخذ من الأولى

الحجه الثالثه و هى قريبه (٣) المأخذ من الأولى

أن نفوسنا يمكنها أن تدرك

١- لأن الحى ما حصل له النفس و الآله أيضا ما حصل لها الصوره العلميه من النفس المطابقه لها كما ينادى بهم جوابهم أن صورته النفس كعكس الخضره فلا- يكون منشأ الحياه و لكن قوله و تلك النفس حيه بها إن أراد بها لزوم الدور فجوابه أن حياه النفس موقوفه إعدادا على الآله و حياه الآله موقوفه إيجابا على النفس على أن النفس فى الموضوعين مختلفه و إن أراد شيئا آخر فليصوره حتى نتكلم فيه، س ره

٢- أى حصول الصوره بمعنى ما به الشىء بالفعل و هى نفس النفس فى آلتها الخاصه أى القلب، س ره

٣- قد مر أن ملخص الأولى أن الكلى غير منقسم فمحلله غير منقسم يرشدك إليه التخصيص فى الوجه الآخر بالبسائط المعقوله و ملخص هذه أن الكلى مجرد عن العوارض المعينه فكذلك محلله و إلا- لكان الكلى محفوظا هذا خلف و لا- يخفى قرب مأخذهما، س ره

الإنسان الكلى الذى يكون مشتركا بين الأشخاص الإنسانيه كلها و لا محاله يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين و شكل معين و إلا- لما كان مشتركا بين الأشخاص- ذوات الأوضاع المختلفه و الأشكال المختلفه و ظاهر أن هذه الصوره المجرده أمر موجود- و قد ثبت أن الكليات لا- وجود لها فى الخارج فوجودها فى الذهن فمحلها إما أن يكون جسما أو لا يكون و الأول محال و إلا- لكان له كم معين و وضع معين بتبعيه محله- و حينئذ يخرج عن كونه مجردا و هو محال فإذن محل تلك الصوره ليس جسما فهو إذن جوهر مجرد.

و لقائل أن يقول الصوره الكليه المعقوله من الإنسان هل لها وجود أم لا فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون كذا و إن كان لها وجود فلا- محاله هى صوره شخصيه حاله فى نفس إنسانيه شخصيه لاستحاله أن توجد المطلقات فى الأعيان و هى من حيث إنها صوره شخصيه قائمه بنفس شخصيه غير مشترك فيها بين الأشخاص أما أولا فلأن الأمر الشخصى لا يكون مشتركا فيه و أما ثانيا (١) فلأن الصوره عرض قائم بالنفس و الأشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن أن يقال إن حقيقه الجواهر القائمه بذاتها عرض قائم بالغير.

فإن قالوا إن المعنى بكون تلك الصوره كليه أن أى شخص من الأشخاص

١- نعم الصوره عرض خارجى لأن العرض عندهم عرض عام شامل لمقولات الأعراض مطلقا و لمقوله الجوهر فى الذهن لكنها جوهر ذهنى كما قالوا إن كليات الجواهر جواهر و أما عند المصنف قدس سره فالكليات العقليه مجردات نوريه- و مثل إلهيه مشاهده عن بعد إن قلت حينئذ يكون الأمر أصعب إذ كيف يكون مجرد نورى مشتركا فيه بين الأشخاص الظلمانيه قلت من يقول بهذا لا يتحاشى عن كون بعض أفراد نوع واحد مجردا و بعضها ماديا و معنى الحمل و الهوهويه بينها و الاشتراك فيها أن شيئيه ماهيه الكلى العقلى شيئيه ماهياتها و شيئيه وجوده حقيقه شيئيه وجودها و هى رقائقه و الحقيقه هى الرقيقه بنحو أعلى و بلا تجاف عن مقامه الأسنى و الرقيقه هى الحقيقه بنحو أضعف مثله كمخروط نور قاعدته عند الرقائق و رأسه الذى جامع لجميع ما فى القاعده بنحو أشد عند حقيقتها فإن ذلك الرأس كنقطه رأسه لأضلاع مثلث يدور على نفسه فيتحقق مخروط فتلك النقطه روح النقاط المفروضه فى أبعاد ذلك المثلث و كأنها خلاق لها و بسيطه الحقيقه التى هى كلها بنحو أعلى، س ره

الإنسانيه سبق إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير و لو أن السابق إليها هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر.

فبقول إذا كان المعنى بكون الصورة كليه ذلك فلم لا يجوز أن يحصل هذه الصورة- على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا- في الدماغ من مشاهدته إنسان معين صورته- بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص أى إنسان شئت لكانت الصورة الحاصله منه في الدماغ تلك الصورة.

فإن قالوا لأن تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين و شكل معين و ذلك يمنع من كونها كليه.

قلنا و كذلك الصورة الحاصله في نفس الشخص تكون صورته شخصيه و تكون عرضا قائما بمحل معين و ذلك يمنع عن كونها كليه فإن كان ما يحصل للصورة- بسبب حلولها في الجسم من الشكل و المقدار بالعرض مانعا من كونها كليه فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحده الشخصيه و العرضيه و جب أن يكون مانعا من الكليه و إن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمه بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كليه بذلك الاعتبار و إن كان اعتبار وحدتها و شخصيتها و حلولها في النفس الشخصيه مانعا من كون الصورة كليه جاز أيضا أن يؤخذ الصورة القائمه بماده جسمانيه كالدماغ و غيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كليه و إن كان باعتبار مقدارها و شكلها و وضعها جزئيه و بالجملة فالصوره سواء كانت في النفس أو في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه- لأن وحدتها الشخصيه مانعه من العموم و الكليه ثم إنها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار آخر.

أقول هذا إشكال صعب الانحلال مذکور في مبحث الماهيات في العلم الكلى- و مباحث الكليات في علم الميزان و قد تفصينا عنه بأن مناط الكليه و الاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلي فالصوره و إن كانت واحده معينه ذات هويه شخصيه لكن الهويه العقليه و التعيين الذهني و التشخص العقلي لا- ينافى كون الصوره متساوى النسبه إلى كثيرين و لا يمنع التشخص العقلي الكليه و إنما المانع عن العموم

و الاشتراك هو الوجود المادى و التشخص الجسمانى الذى يلزمه وضع خاص و أين خاص و مقدار خاص فتختلف نسبه هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانيه- و الهويات الماديه ذوات الأوضاع المختلفه و ليس (١) عندنا اعتبار كون الصوره العقلية كليه مشتركاً فيها غير و اعتبار كونها موجوده متشخصه بتشخص غير لأن ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشد و أوسع من أن ينحصر فى حد جزئى و يقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين فى سنخ ذلك المعنى المحمول و جميع المعانى (٢) و الماهيات فى أنفسها و بحسب حد معناها مما لا يأبى عنه الحمل على كثيرين.

و كذلك إذا وجدت بوجود عقلى غير مقيد بوضع خاص و مقدار خاص إذ الوجود العقلى نسبتها إلى جميع الأوضاع و المقادير و الأمكنه نسبه واحده فالصوره العقلية لماهيه الإنسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها و من حيث ماهيتها و معناها محموله على كثيرين.

ثم إنك قد علمت من طريقتنا فى العقل و المعقولات أن التعقل ليس بحلول الصوره المعقوله فى الجوهر العاقل حتى يكون صوره الجوهر عرضياً و يلزم الإشكالات المذكوره فى الوجود الذهنى و هاهنا و مباحث علم البارى بل الصوره العقلية للجواهر جواهر قائمه بذواتها و بمبدعها و هى فى باب الوجود و التجوهر أقوى من ما هى صورتها من الصور الخارجيه الماديه لكونها مفتقره الوجود إلى المواد المتجدده الانفعالات و الاستحالات.

و أما الكلام فى صحه هذا البرهان و دلالتها على تجرد النفوس.

-
- ١- فله قدس سره أن يتفاخر و يباهى بجعله ما هو مناط الشخصيه بعينه مناط الكليه كما يتفاخر أرسطو بجعله ما هو مناط شبهه الثنويه مناط الدفع كما هو المشهور شكر الله سعيهما، س ره
 - ٢- يعنى أن ذلك الوجود لسعته يقتضى الاشتراك بين كثيرين و أما شئيه ماهيته فهى ليست مناط الكليه كما زعم بعضهم لأنها فى نفسها لا كليه و لا جزئيه نعم هى و إن لم تقتضى الاشتراك لكنها لا تأبى عن الحمل على كثيرين فإن لها حيثه القبول فقط- فالصوره من حيث الوجود مشترك فيها و من حيث الماهيه محموله على كثيرين لأن الحمل من المعقولات الثانيه، س ره

فأقول إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الإنسانيه- لا النفوس العاميه إنما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية و يشاهدها من حيث عقليتها و نحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الأعداد الذى لا- يحصل إلا- بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود و الزوائد و الخصوصيات و بالجملة كل من يمكن له أن يلاحظ صورته الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا- يكون لها بحسبه مقدار خاص و مكان خاص و وضع خاص و زمان خاص و كذا تعقل صورته الإنسان العقلي المجرد عن العوارض الماديه بأن يكون (١) إنسانا بحثا يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانيه من الوضع الخاص و الكم الخاص و الأين الخاص و مع ذلك لا يحذف عنه شىء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و يد و رجل و بطن و كل ذلك (٢) على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيره لأن ذلك معنى إدراك الماهيه الكليه لشىء كما قال المعلم الأول فى أثولوجيا الإنسان العقلي روحانى و جميع أعضائه

١- ليس المراد بالإنسان البحث شئيه ماهيته البحثه التى فى مقام نفسها مجردة عن جميع المتقابلات حتى الوجود بل المراد الإنسان الموجود البحث العقلي المجرد عن الغرائب أعنى الحدود و النقائص و هو صرف الإنسان المجرد عما ليس من سنخه و واجد لجميع ما هو من سنخه ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد و هو مع هذه الجامعيه الوجوديه و الإحاطه بجميع الأفراد الخارجيه و الذهنيه الغير المتناهيه واحد بسيط- إذ مناط تكثره الماده و لواحقها من الزمان و المكان و غيرهما و قد أخذ ساقط الإضافه عنها فكما أن البياض ساقط الإضافه عن هذا الموضوع و ذلك الموضوع و هذا الزمان- و ذلك الزمان واحد كذلك الإنسان البحث إذ لا ميز فى صرف شىء ثم إن جميع هذه فى صرافتها و وحدتها تحاكي صرف حقيقه الوجود الذى لا أتم منه و وحدته و تتأسى به و إنما قيد الوضع بالخاص إذ لا- بأس بعروض مطلقها على الوجه العقلي كما سيأتى فى الحجج الخماسه فى رد المحقق الطوسى قدس سره، س ره

٢- و هو الأعضاء المعنويه التى هى روح الأعضاء الحسيه مثل أن روح العين ما به يبصر فالعلم الحضورى بالمبصرات حقيقه العين و روح اليد ما به يبطش فالقدره على البطش بمجرد الهمة حقيقه اليد و هكذا هذا فى مقام الحقيقه و أما فى مقام الرقائق و قاعده مخروط نور الحقيقه فكل الأيدي و الأعين يده و عينه و هكذا فى البواقى و بالجملة لا يحذف شىء إلا ما هو غريب كما عند أخذ الوجود صرفا لا يحذف إلا ما هو غريب من الوجود- و هو الذى من باب العدم و النقص بما هما كذلك، س ره

روحانيه ليس موضع العين غير موضع اليد و لا- مواضع الأعضاء مختلفه و كذا يمكنه أن يعقل الأرض العقليه و الماء العقلى و السماء العقليه و يحضر فى ذهنه صورته كل طبيعه من الطبائع بنحو وجودها العقلى على الوجه الذى مر ذكره لأن ذلك فى الحقيقه معنى إدراكه الكليات و قل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه- و الذى يتيسر لأكثر الناس أن يرتسم فى خياله صورته إنسان مثلاً- فإذا أحس بفرد آخر منه يتنبه (١) بأن هذا مثل ذاك و يدرك جهه الاتحاد بينهما و أنها غير جهه الاختلاف إدراكا خياليا كما يدرك (٢) جهه الاتحاد بين أجزاء الماء مثلاً بحسب الحس و يعلم أن جميع أجزاء الماء ماء و كما يدرك أن جميع أجزاء الماء ماء مع اختلافها فى المقدار و الجهه كذا يدرك أن أفرادها المنفصله ماء إدراكا خياليا

الحجه الرابعه أن القوه العاقله تقوى على أفعال غير متناهيه

و لا- شىء من القوى الجسمانيه تقوى على أفعال غير متناهيه فلا شىء من القوى العاقله جسمانيه أما الصغرى فإننا نقوى على إدراك الأعداد و لا نهايه لمراتبها مع أنها أحد الأنواع المدركه للقوه العاقله و أما بيان الكبرى فقد سبق قال صاحب المباحث إن إثبات كون القوى الجسمانيه متناهيه الفعل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمه بانقسام محلها فيرد النقوض المورد على الحجه الأولى أعنى النقض بالنقطه و الوحده و الإضافة و مدركات الوهم و غيرها.

أقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحجه أسئله زائده تخصها.

أولها أنا لا نسلم أن القوه الناطقه تقوى على إدراك أمور غير متناهيه دفعه بل إدراكا لا ينتهى إلى حد إلا و يقوى بعد ذلك على إدراك شىء آخر و لكن لا يلزم من ذلك كونها قويه على إدراكات غير متناهيه كما أن الجسم لا ينتهى فى الانقسام إلى حد يقف عنده و لكن يستحيل أن يحصل له تقسيمات غير متناهيه بالفعل فكذلك هاهنا

١- فالكلية عندهم المناسبه و المماثله المحسوسات، س ره

٢- فيما ذكره من أمر الأمثله منع ظاهر بل المدرك لجهه الاتحاد كلياً و الحاكم فى الجميع هو العقل دون الحس و الخيال، ط

و بالجمله فالحال فى فاعليه تلك القوه كالحال فى منفعلته.

الثانى سلمنا أنها قويه على أمور غير متناهيه و لكن لم قلتم إنها قويه على أفعال غير متناهيه و ذلك لأن الإدراك ليس فعلا بل هو انفعال و أنتم تجوزون أن يكون الأمر الجسمانى قويا على انفعالات غير متناهيه و الدليل عليه أنكم تثبتون هيولى أوليه قد تواردت عليها صور غير متناهيه.

الثالث النقض بالنفوس الفلكيه فإنها عندكم قوى جسمانيه مع أن أفعالها و هى الحركه الدوريه غير متناهيه.

و الجواب (١) أما عن الأول فلا شك أن القوه الناطقه لا تنتهى إلى حد إلا و تقوى على إدراك أمور آخر و قد قام البرهان على أن القوى الجسمانيه لا يمكن أن يكون كذلك فقد حصل الغرض.

و لقائل أن يقول القوه الجسمانيه إما أن يقال إنها تنتهى إلى وقت لا يبقى لها إمكان الوجود و بعد ذلك يصير ممتنع الوجود أو لا ينتهى إلى هذه الحاله البتة و الأول باطل لأن الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته.

و أما الثانى فنقول إذا كانت القوه الجسمانيه لا يجب انتهاؤها إلى حيث يزول عنه إمكان الوجود فهى إذا أبدا فى ذاتها ممكنه الوجود و لا ينتهى إلى أن يستحيل بقاءها أبدا و متى كانت باقيه أبدا كانت مؤثره و تجوز ذلك يبطل أصل الحجج.

١- قد سلم أن المراد باللانهايه فى الاستدلال اللايقفيه لكن القوى الجسمانيه لا- تقوى عليها أيضا و الأولى أن يقال مناط الاستدلال إدراك نفس اللانهايه فإن القوى الطبيعيه معلوم أن لا شعور له أصلا و الخيال و المتخيله يمثل مبلغا من المتخيلات محصورا- و أن لا- تقف فى حد و أما عدم تناهيها فلا- يدركها القوى الباطنه الجزئيه و إنما دركه وظيفه العقل و ليس مرادنا درك نفس العنوان بل بحيث يسرى إلى المعنون على أن لنا أن نلتزم درك اللانهايه دفعه فإن الحكم فى المحصورات إن كان على الأفراد الغير المتناهيه فظاهر و إن كان على الطبيعيه بحيث يسرى إلى الأفراد فآله اللحاظ و هى الطبيعيه واحده و أما الأفراد الملحوظه بالذات فغير متناهيه فالعقل يحيط بجميع الأفراد الغير المتناهيه فى كل درك موضوع قضيه محصوره، س ره

أقول إن الإمكان الذاتى و مقابله من عوارض الماهيات من حيث هى إذا قيست إلى الوجود و القوى عباره عن موجودات متشخصه و الموجود بما هو موجود أمر شخصى- و يكون الزمان الخاص من مشخصاته فوجب نحو خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بخصوصه لا يخرج الماهيه المشتركه بينها عن الإمكان الذى هو حالها من حيث هى و البرهان قائم على امتناع لا تنهى الأفعال لواحد شخصى من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعى و الوحده العدديه حكمها غير الوحده النوعيه.

و أما عن السؤال الثانى فهب أن الإدراك نفسه انفعال و لكن فعل النفس فى تركيب المقدمات و تحليلها و ذلك كاف فى غرضنا.

أقول إن جهه انفعالات القوى غير منفكه عن جهه أفعالها و إن كانت الجهتان مختلفتين فإن الشىء (١) ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شىء آخر فالقوه الجسمانيه كما لا- تقوى على أفعال غير متناهيه كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهيه و أما النقض بالهيولى فهو مندفع بأن الهيولى فى ذاتها ليست (٢) هويه باقيه بالعدد لأنها ضعيفه الوحده مبهمه الوجود وحدتها على نحو الوحده الجنسيه و هى بحسب تحولاتها الصوريه- متبدله متجدده كما مر بيانه.

فإن قلت أ لستم قد بينتم الفرق بين الحس المشترك و بين المفكره بأن أحدهما مدرك و الآخر متصرف و القوه الواحده لا تكون مبدأ للإدراك و التصرف فكيف تنسون ذلك و تحكمون بأن النفس قوه على الفعل و هو التصرف فى المقدمات و تركيبها- و الانفعال و هو التصور و قبول الصور.

قلت إن النفس لها قوتان عمليه و علميه و تفعل بأحدهما و تنفعل بالأخرى- و أما عن الثالث فقول إن النفوس الفلكيه و إن كانت جسمانيه إلا أنها غير مستقله فى أفعالها من التحريكات فهى فى ذاتها و إن كانت متناهيه القوه إلا أنها بما يسبح عليها

١- أى و إذا كان له وجود فإنه يفعل كما أنه ينفعل لعدم الانفكاك، ط مد

٢- فقول السائل هيولى أزيله من باب خلط ما فى الذهن بما فى الخارج فإن الهيولى ثباتها إنما هو فى الذهن و أما فى الخارج فهى مع الصور السيله سياله كما أنها مع المتصل متصله و مع المنفصل منفصله، س ره

من أنوار العقل صارت غير متناهيه.

و اعترض عليه بأن القوه العقلية إذا حركت الفلك فإما أن يفيد الحركه أو قوه بها يكون الحركه فإن أفادت القوه المحركه و هى جسمانيه فالقوه الفاعله للأفعال الغير المتناهيه جسمانيه و إن كانت القوه العقلية مفيده للحركه لم تكن القوه الجسمانيه مبدأ لتلك الحركه فلا- تكون الحركه حركه و أيضا يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم- قابلا لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوه جسمانيه و هو محال.

أقول هذا إنما يلزم لو كان الوسط فى التأثير قوه واحده بالعدد أو ضميمة واحده بالعدد و أما إذا كانت الواردات من العقل المفارق على ماده الفلك قوى (١) متجدده كما رأينا أو كصفات مستحيله فلا يلزم شىء من المحذورين و قد مر نظير هذا الكلام فيما سبق.

و لكن بقى الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك فى القوى الفلكيه مع كونها جسمانيه- فلم لا يجوز أن تكون القوه الناطقه جسمانيه لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال- تقوى على الأفعال الغير المتناهيه.

و أقول و يؤيد هذا البحث أن قوه التخيل مع كونها غير عقلية أيضا تقوى على تصورات غير متناهيه لا تقف عند حدود ذلك لأنها مستمده من عالم العقل.

الحجه الخامسه لو كانت القوه العاقله منطبقه فى جسم

كقلب أو دماغ لكانت إما دائمه التعقل لذلك الجسم أو غير عاقله له مطلقا و التالى باطل فالقول بأنها منطبقه فى جسم باطل.

أما بيان الملازمه فنقول إن تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أن صورته الموجوده فى الخارج حاضره عند العقل كافيه فى تعقله أو لأجل أن صورته أخرى من تلك الآله- تحصل للقوه العاقله فإن كان الأول و جب أن تكون دائمه التعقل لتلك الآله و إن كان

١- بناء على الحركه الجوهرية فكل قوه متناهيه التأثير و التأثير و الكيفيات المستحيله كالتعقلات المتتاليه و التشبهات المتعاقبه و المراد بالمستحيله ما به الاستحاله- فإن المستحيل فى الماء المتسخن مثلا هو الماء و السخونه السياله ما بها الاستحاله، س ره

الثانى فيلزم اجتماع المثليين فى محل واحد الصورة (١) المنطبعه العاقله و الصوره المنطبعه المعقوله فيلزم امتناع التعقل و أيضا ليست إحداهما أولى بأن تكون عاقله و الأخرى بأن تكون معقوله.

فإن قيل الصوره الثانيه حاله فى الأولى لا فى مادتها فهى لكونها حاله فى الصوره الأولى أولى بأن تكون معقوله و الأولى عاقله دون العكس.

نقول يعود الكلام فى كون إحداهما أولى بالحاليه من الأخرى دون العكس - فثبت أن إدراك ذلك الجسم إن كان بصوره أخرى فيمتنع إدراك تلك القوه له و أما بطلان التالى أى المفهوم المردد بين القسمين فثبت ما هو مقابل للمعنى المردد بينهما لأننا تاره نعقل ذلك العضو و تاره لا نعقله فصوره هذه الحجه استثنائه مركبه من (٢) متصله مؤلفه من حمله و منفصله و هى قولنا لو كانت القوه العاقله منطبعه فى جسم لكانت إما دائمه التعقل لذلك الجسم أو غير متعلقه له أصلا و الملازمه إنما تتبين بإبطال قسم آخر - على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصله حقيقه ثم يتبين بحقيه ذلك القسم فى الواقع استثناء نقيض التالى ليثبت نقيض المقدم و هو المطلوب و ذلك يتوقف على مقدمات أربع.

أولها أن الإدراك إنما يكون بمقارنه صوره المدرك للمدرك.

و الثانيه أن المدرك إن كان مدركا بذاته كانت المقارنه بحصول الصوره فى ذاته - و إن كان مدركا بآله كانت لحصولها فى آله.

و الثالثه أن الأمور الجسمانيه إنما تفعل أفعالها بواسطه أجسامها التى هى موضوعاتها فإذن تلك الأجسام آلتها فى أفعالها.

و الرابعه أن الأمور المتحدده بالماهييه النوعيه لا تتغير إلا بسبب اقترانها بأمر متغيره ماديه.

١- أى الصوره المنطبعه فى آله قوه العاقله و هى الجسم الذى يكون محلا للقوه العاقله بناء على ما فى المقدمه الثانيه أن المدرك بالآله صورته المدركه فى آله و كون ذلك الجسم آله مبنى على ما فى المقدمه الثالثه من أن تلك الأجسام آلات الأمور الجسمانيه فى أفعالها و على هذا لا يتوجه السؤال الآتى، س ره

٢- و الجزء الآخر من المركب هو الحمله المستثناه و كون الجزء الأول متصله - مؤلفه من حمله و منفصله بالنظر إليها قبل دخول أداه الاتصال، س ره

أقول إن المقدمه الثانيه ممنوعه عندنا لأنك (١) قد علمت أن القوه الباصره- تدرك المبصرات لا بارتسام (٢) صورها فى العين و كذا قوه الخيال تدرك الصور الأشباح الجسمانيه لا بانطباعها فى الدماغ فهذه الحجه مقدوحه لأجل اختلال تلك المقدمه.

و صاحب المباحث قدح فى المقدمه الأولى كما فعله مرارا بأن العلم بالشىء ليس بمقارنه صوره المدرك بل العلم و الشعور حاله إضافيه قد يكون (٣) مع اقتران صوره و قد لا يكون و ليس العلم فى جميع الأحوال إلا نفس تلك الإضافه المخصوصه فلم لا يجوز أن يكون الناطقه حاله فى جسم فتمى حصل بينها و بين الجسم تلك الإضافه المخصوصه- حصل الإدراك و إلا فلا.

أقول قد مر بطلان كون العلم و الإدراك إضافه محضه مرارا و قد علمت (٤) أن كل إضافه لا- تتحقق إلا بتحقيق أمر به تقع الإضافه و بينا معنى كونها غير مستقله الوجود فى الخارج.

و قال أيضا فى رد تلك المقدمه إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجوده

١- قد عرفت الكلام فيما ذكره ره هناك إلا- أنه لا- يضر بالمنع الذى ذكره فإن الآلات لا إدراك لها عنده و قوله إن القوه الباصره تدرك إلخ مساهله فى البيان- فالمقدمه ممنوعه على أى حال، ط مد

٢- بل بقيامها الصدورى بالنفس فيه أن عدم حصولها فى الآله على قولكم لقولكم بتجرد القوى فى الجمله فعلى القول بالانطباع فى النفس فى الماده كقولهم بانطباع القوى الظاهره و الباطنه فى الروح البخارى لا- مجال لعدم حصول صوره فى الآله أى المحل، س ره

٣- الأول بناء على القول بالوجود الذهنى إذ الصوره الحاصله فى الذهن على القول بأن العلم إضافه ليست علما بل إضافتها إلى ذى الصوره علم و الثانى بناء على القول بعدمه و الأ-نسب أن يقال اقتران الصوره فى صوره العلم بالغير و عدمه فى صوره علم الشىء بنفسه و علم العاقله بمحلها من باب علم الشىء بنفسه لعدم بينوتهما، س ره

٤- و فى علم الشىء بنفسه لا- اثنييه فلا- تحقق لما به تقع الإضافه فلا- إضافه حقيقه- و فى علمه بالمحل الاثنييه متحققه لكن مصحح الإضافه الطارئه فى كلام القائل غير متحققه- و الإضافه و إن كانت انتزاعيه لا بد لها من منشأ الانتزاع بل من وجود ضعيف رابط عند المصنف قدس سره، س ره

فى الخارج فى تمام الماهيه و إلا- لجاز أن يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهيه لأن المناسبه بين السواد و البياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى محل محسوس أتم من المناسبه بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك- و بين السماء الموجوده التى هى جوهر موجود محسوس فى الخارج محيط بالأرض.

و الجواب أن المعقول من الشىء هو ماهيته التى هو بها هو موجوده بوجود غير جسمانى ذى وضع و إشاره فقول القائل إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجوده إن أراد به أن أحدهما معقول و الآخر محسوس كان (١) صادقا و إن أراد به أن المعقول من السماء ليس ماهيه السماء فهو كاذب و إن أراد به أن أحدهما جوهر- و الآخر عرض فليس كذلك كما مر.

و اعلم أن المحقق الطوسى ره سلم فى الجواب الذى ذكره عن هذا البحث فى شرح الإشارات كون السماء المعقوله عرضا فى محل مجرد و بين الفرق بين نسبه المعقول من السماء إلى محسوسها و بين مناسبه السواد و البياض بأن الفرق بين الأولين فرق بين الطبيعه المحصله تاره مع عوارض و تاره مع مقابلتها و الفرق بين السواد و البياض فرق طبيعه الجنسيه المحصله تاره مع فصل يقومها نوعا و تاره مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للأول.

أقول (٢) أن التجريد عن العوارض المقارنه للماهيه ليس من شرائط معقوليه تلك الماهيه إذ للعقل أن يتصور ماهيه الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته- من كنهه و كيفه و أينه و وضعه و متاه و كذا بشكله و أعضائه و جوارحه كل ذلك على الوجه العقلى الكلى كما ثبت فى باب علم البارى بالجزئيات و الشخصيات على وجه عقلى

-
- ١- و لكن التفاوت فى الوجود لا ينافى التساوى فى الماهيه و لا سيما مع جواز كون أفراد نوع واحد ماديه و مجرده بل فرد واحد منه ماديا و مجردا فى وقتين أو فى وقت واحد باعتبارين فهذا الاستدراك مطوى فى كلامه قدس سره، س ره
 - ٢- أقول هذا بحث سهل مع المحقق أعلى الله مقامه فإن العوارض على الوجه الكلى العقلى مقابله للعوارض على الوجه الجزئى الحسى و التقابل بالعرض للنفى و الإثبات- على أن الوجود الذى ذكره المصنف قدس سره عارض و تعدده فى هذه الأفراد للطبيعه الواحده ظاهر و فى الطبيعه العقليه باعتبار سلوب هذه الوجودات عنها، س ره

بل شرط الإدراك العقلي للشيء الخارجى أن يجرّد حقيقته عن نحو الوجود الجسمانى إلى نحو الوجود العقلى فالفرق بين السماء المعقوله و السماء المحسوسه ليس بشىء إلا بنحو الوجود و كل ما وجوده ذلك الوجود النورى الواحد الحقيقى الغير القابل للاحتجاب و الكثره و الافتراق فهو معقول الذات فى نفسه و كل ما وجوده هذا الوجود الجسمانى المادى فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره إلا بلمعه (١) يسيره تقع عليه من القوى الفائضه عليه من ذلك الوجود.

و اعترض أيضا بأنه لا يلزم من كون العاقله متعلقه لمحلها بصوره مساويه لمحلها- اجتماع صورتين متمثلتين فى محل لأن إحداهما حاله فى العاقله و الأخرى محل لها.

و الجواب (٢) عنه كما فى شرح الإشارات أن العاقله لو كانت محلا للصوره من غير أن يحل تلك الصوره فى محلها كانت القوه الجسمانيه ذات فعل من غير مشاركه المحل- و لما كان (٣) كل فاعل جسمانى فاعلا- بمشاركه الجسم فكل فاعل من غير مشاركه الجسم فهو غير جسمانى فكانت العاقله غير جسمانى هذا خلف و لو كانت محلا لصوره حملت فى محلها عاد المحال المذكور.

فإن (٤) قيل الفرق بينهما باق لأن إحداهما حاله فى العاقله و محلها و الأخرى حاله فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران و اقتران الشىء بأحد الشئيين المتقاربين

١- فى الكلام مساهله و لعل المراد بذلك أن معنى تعلق العلم بالأمر الماديه- تعلق العلم بصوره مثاليه أو عقليه من ذلك الأمر المادى، ط مد

٢- بمقتضى مقدمه الثانيه و الثالثه، س ره

٣- إن قلت كيف صوره هذا القياس قلت المقدمه الثانيه عكس نقيض للأولى- و هو كبرى لمقدمه مطويه هى أن العاقله فاعل من غير مشاركه الجسم فصديق الصغرى إنما هو من الوضع المسلم عند الخصم و صدق الكبرى لكون الأصل صادقا و إذا كان الأصل صادقا كان العكس صادقا، س ره

٤- إن قيل هذا الفرق ممتنع لأن حلول الشىء الواحد فى محلين محال إذ لا يمتاز حينئذ الواحد فى وحدته عن الاثنى فى اثنيته قيل المراد بالحلول الاقتران فإذا كانت الصوره العقليه مقارنه لأحد المتقاربين أعنى العاقله كانت مقارنه لمحلها فتكون مقارنته لهما معا، س ره

دون الآخر غير معقول و مع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتى الماهيه فى محل واحد.

و قال أيضا الجسم قد يحل فيه أعراض كثيره و لا شك أن وجوداتها الزائده على ماهياتها متماثله و حاله فى الجسم و يلزم من ذلك اجتماع المثليين.

و الجواب عنه أن وجود كل ماهيه عين تلك الماهيه فى الأعيان و مغايرته إياها بحسب الذهن و ماهيات الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلك.

و قال أيضا هذه الحججه بعينها تقتضى إما كون النفس عاقله بصفاتهما و لوازمها أبدا أو غير عاقله بشىء منها فى وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذى ذكرتم.

و أيضا تقتضى دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصله و إلا لكان علمها بعارضها لأجل صورته مساويه لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثليين.

و أجب عنه المحقق للإشارات أن الصفات و اللوازم منقسمه إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدرکه لذاتها و إلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايره لها ككونها مجردة عن الماده و غير موجوده فى الموضوع و النفس (١) مدرکه للصف الأول دائما كما كانت مدرکه لذاتها دائما و ليست مدرکه للصف الثانى إلا حاله المقايسه لفقدان الشرط فى غير تلك الحاله.

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال على التقرير الثانى و يمكن أن يجاب عنه بأن عوارض النفس ليست إلا علومه و إدراكاته و ما يلزمها و تلك العلوم ما دامت

١- إن قيل إدراك النفس للصف الأول صفه حاصله لها و المفروض أن صفاتها معلومه لها ما دامت حاصله لها فوجب العلم به أيضا و لهذا قلنا العلم بالعلم ليس أمرا زائدا عليه و ربما يقال إن كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره لأننا نعلم بالضروره- أنه لا- يدوم علمنا بالقدره مثلا و الجواب أن المدعى العلم بها لا العلم بالعلم و الالتفات- و أيضا فى هذه الضروره خلط بين المفهوم و المصداق فإن مصداق القدره مثلا و حقيقتها الوجوديه معلوم كحقيقه الحياه دائما و إن لم يكن مفهومها مستحضرا دائما كيف و حقائق اللوازم منطويه فى حقيقه الملزوم فكذا العلم بها فى العلم به و هذا كما أنه يمكن الغفله- عن المفاهيم المنتزعه عن هوياتنا كالجوهر القابل للأبعاد و النامى الحساس الناطق- لا يمكن الغفله عن هوياتها المنطويه فى هوياتنا، س ره

حاضره كانت مدركه لها بنفس صورتها الحاضره و ما دامت النفس ذاهله عنها فهى زائله عنها و كذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات التى تلحقها بمشاركه البدن كالغضب و الشهوه و الخجل و الوجل و غيرهما.

الحجه السادسة لو كانت القوه العاقله جسديا

اشاره

لضعف فى زمان الشيخوخه دائما- لكنها لا تضعف فى ذلك الزمان دائما فهى غير جسديا و تصحيح نقيض التالى بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوه عاقله و ليس كلما يعقل به الشيخ فإنه تكل عند الشيخوخه فليس كل قوه عاقله تكل عند الشيخوخه و ليس يحتاج صحه هذا المطلب أن لا يكمل عقل شيخ أصلا بل إذا كان عقل ما لم يكمل عندها- يكفى فى صحه ما ذكرناه لأن هذا الكلام فى قوه قياس استثنائى تاليه متصله كليه موجهه استثنى فيه نقيض التالى و هو سالبه جزئيه لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا- لو كانت الناطقه جسديا تعقل بالآله لكان كلما عرض للبدن آفه أو مرض أو كلاله تعرض لها فى التعقل فتور و ليس كذلك كليا ينتج أن تعقلها ليس بآله بدنيه فلا يرد عليه أن كثيرا ما يعرض الاختلال فى التعقل عند اختلال قوى البدن لأن هذا بمنزله استثناء لعين التالى فلا ينتج شيئا و سبب ذلك أن القوه الجسدانيه ربما يحتاج إليها ابتداء- ليمتد للقوه العاقله ما يعقله و يجوز (١) أن يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقها عن سائر أفعالها و ذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر إلى بلده فرسا ردى الحركه فإنه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه عائقا له من أفعاله الخاصه به ليس صدورها عنه بشركه الفرس- و كذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإنه اشتغل عن أفعاله العقليه إلى تدبير بدنه أو عرض لآلته آفه ربما احتاج إليها فى الابتداء لضعف نفسه و عدم رسوخ ملكته فى التعقل.

فإن قيل لعل استمراره فى أفعال عقله على صحته لأن عقله يتم بعضو من البدن

١- إن قيل إذا كان جوده التعقل و شدته منوطه بقله الاشتغال بالبدن و قواه- و رداءته و ضعفه بكثرته فما بال الإنسان لا يحصل له ذلك فى النوم قلت الحواس الظاهره و القوى المحركه و إن كانت راكمه فى النوم لكن الحواس الباطنه و القوى الطبيعيه و النباتيه تصير أيقظ و أقوى و اشتغال النفس بموردات المتخيله أكثر و تحكم الوهم و تسلط الخيال على العقل أوفر إذ فى اليقظه يكذبها الحواس فى مورداتها و مخترعاتها بخلاف النوم مع قاهريه القوى الباطنه لقربها من أفق النفس، س ره

يتأخر عنه الفساد والاستحالة و إن ظهرت الآفه فى سائر القوى و الأفعال.

فيجاب بأن الأعضاء الطرفيه إنما يلحقها الضعف و الفساد لضعف يسبق إلى المبادى- و لو كانت المبادى صحيحه لانحفظت الأطراف و لم يسقط قواها و معلوم أن ليس كبد الشيخ و لا دماغه و لا قلبه على الحال الصحيحه و القريبه من الصحه و لذلك تجد فى نبضه و بوله و أفعال دماغه تفاوتاً عظيماً و معلوم أن عقل الإنسان لا يحتاج فى تمامه إلى يده و رجله و جلده و ما يجرى مجراه.

أقول تفاوت الأحوال الحاصله للإنسان بحسب الشيخوخه تابعه أيضاً لتفاوت يقع فى أحوال النفس لأن المبدأ للمزاج و المشكل للأعضاء كما علمت هى النفس و منشأ كلال البدن و قواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأه إلى تدبير نشأه ثانيه بحسب الجبله و فى ذلك حكمه كون الموت طبيعياً و لميته لا كما ذكره الأطباء و غيرهم.

فإن رجعت و قلت لعل مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوه العقلية فلماذا يقوى فيه هذه القوه.

قلنا كلا فإن مزاج الشيخ إما بارد يابس و إما واهن ضعيف و كل منها يوجد فى غير المشايخ و لا يكون لصاحبه مزيد استعداد و ليس كل شيخ أقوى من الشاب على أن ضعف البنيه ليس يلائم لما يقوم بالبنيه بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنيه هذا.

حكمه عرشيه:

اعلم أن هذا البرهان أيضاً غير دال على أن لكل إنسان جوهرًا مفارقًا عقلياً بل يدل على أن القوه العاقله غير بدنيه و هو كما يدل على أن القوه العاقله ليست بدنيه يدل على أن القوه الخياليه و الوهميه أيضاً ليست بدنيه فإن بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيله و تصوره للمعاني الجزئيه بحاله و لو كانت القوه الخياليه طبيعيه قائمه بهذا البدن الطبيعى لكان كلما عرضت له آفه أو مرض وقع الاختلال فى تخيله و تصوره و ليس كذلك إذ قد يكون غير مختله فى فعلها و القضيه السالبه الجزئيه تكفى لاستثناء نقيض التالى كما علمت و القوم لعدم اطلاعهم على مجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديده فى دفع بقاء التخيل و التذكر- عند الشيخوخه و اختلال البدن.

الحجة السابعة و هي قريبه المأخذ مما تقدم

أن كثره الأفكار و التعمق فى إدراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحرارة المجففة و سبب لاستكمال النفس بخروجها فى تعقلاتها من القوه إلى الفعل و معلوم أن الشىء الواحد- لا يكون سببا لكمال شىء و نقصانه فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس لكانت الأفكار التى هى سبب لنقصان البدن أو موته سببا لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكمله لجوهر النفس فعلمنا أن النفس غير قائمه بالبدن.

و لقائل أن يقول إن الممتنع كون شىء واحد سببا لكمال شىء واحد و نقصانه من جهه واحده و فى وقت واحد و أما أن يكون ذلك فى وقتين و بحسب اعتبارين فغير ممتنع.

الحجة الثامنة أن النفس غنيه فى فعلها عن البدن

الحجة الثامنة أن النفس (١) غنيه فى فعلها عن البدن

و كل غنى فى فعله عن المحل فهو غنى فى ذاته عنه فالنفس غنيه عن المحل أما أنها غنيه فى فعلها عنه فلو جوه ثلاثه- أحدها (٢) أنه يدرك ذاتها و من المستحيل أن يكون بينها و بين ذاتها آله فهى فى إدراكها ذاتها غنيه عن الآله و ثانيها (٣) أنها تدرك إدراكها لنفسها و ليس ذلك بآله.

١- أى فى الجملة كالأفعال الثلاثه المذكوره فلا يرد أن النفس كما هو المشهور عند القوم غنيه فى ذاتها دون فعلها عن الماده،
س ره

٢- فيه أولا- أن الإدراك انفعال كما صرح فى أول هذا السفر و الانفعال لا يكون فعلا و ثانيها أنه كيف يكون إدراك النفس ذاتها أو إدراك إدراكها فعلا و هما حضوريان ليسا زائدين على ذاتها و الشىء لا يكون فعلا لنفسه و الجواب عن الأول- أن المراد بالفعل معناه اللغوى الذى يعم الانفعال كما فى بعض الحجج السابقه و اللاحقه- و عن الثانى أن إدراك النفس ذاتها و إدراكها ذاتها مصداقا لا مفهوما و الموصل إلى المطلوب إنما هو ذلك المفهوم و لو أخذ المصداق لصودر على المطلوب و الأحكام تختلف باختلاف العنوانات، س ره

٣- فيه منع فإن هذا العلم حصولى يحصل بما يحصل به سائر العلوم الحصوليه- و لو كان حاصلًا للنفس من غير توسط وسط لكان دائم الحصول لها و ليس كذلك فافهم- على أن القسم الأول أيضا و هو إدراك النفس لذاتها حيث كان علما حضوريا هو عين النفس لا تعد فعلا لها كما قيل، ط مد

و الثالث أنها تدرك آلتها و ليست بينها و بين آلتها آله أخرى فثبت أن النفس غنيه فى فعلها عن الآله و المحل و كل ما كان كذلك فهو فى ذاته أيضا غنى عن المحل و ذلك لأن كون الشىء فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما أيضا به لأن الإيجاد فرع الوجود و الفعل بعد الذات فحاجه الذات و الوجود إلى شىء - يستلزم حاجه الإيجاد و الفعل إليه من غير عكس و لهذا لا يفعل شىء من القوى الجسمانيه - إلا بمشاركه الجسم و لأجل كون الحواس و غيرها من القوى الجسمانيه الوجود - لا تدرك ذاتها و لا إدراكها لذاتها و لا إدراكها لآلتها فلو كانت النفس جسمانيه لتعذر عليها ذلك و قد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جرميه.

أقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوه عاقله بالفعل أو كانت متخيله إذ للخيال أيضا أن يتخيل ذاتها و آلتها و يفعل فعلها من غير مشاركه البدن - و لهذا يتخيل أشياء خارجه عن هذا العالم الطبيعى مما لا يكون بينها و بينه علاقه وضعيه بالقرب و البعد فعلم أن فعلها ليس بآله بدنيه و إن كان محتاجا إلى البدن فى الابتداء - كحاجه العقل إليه أيضا من جهه الإعداد و تخصيص الاستعداد.

و اعترض صاحب المباحث على مقدمه هذا البرهان بوجهين الأول بأن الصور و الأعراض محتاجه إلى محالها و ليس احتياجها (١) إلى محالها إلا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها فى ذاتها عن تلك المحال.

الثانى أن جميع الآثار الصادره من الأجسام مباديها قوى و أعراض فى تلك الأجسام - و ليس لمحال تلك القوى مدخل فى اقتضاءها تلك الآثار و الأجسام بما هى أجسام - يستحيل أن يكون لها أثر فى هذه الأحكام المخصوصه فعلمنا أن المستقل فى اقتضاء تلك الأحكام هى تلك الأعراض و القوى الحاله وحدها ثم لا يلزم من استقلالها و انفرادها - فى تلك الأحكام استغناؤها عن محالها فى الوجود.

أقول فى الجواب أما عن الأول فإن الاحتياج و الإمكان و ما أشبههما أمور عقليه و أحكام ذهنيه تعرض الماهيات بحسب ملاحظه الذهن إياها من حيث هى و الكلام فى

١- هذا يؤيد ما ذكرناه من تعميم معنى الفعل فى هذه المقامات، س ره

الأفعال و الأحكام الخارجيه و الصور الحاله و الأعراض حاجتها إلى الموارد و الموضوعات ليست أمرا زائدا على وجوداتها و وجوداتها متقومه بالمحل فكيف (١) تكون مستغنيه عن المحل بنفس ما به الحاجه إلى المحل أعنى الوجود الحلولى و أما عن الثانى (٢) فإننا لا- نسلم أن محال القوى و الأعراض لا دخل لها فى التأثير كيف و التأثير يحتاج إلى وضع خاص و نسبه معينه للمؤثر بالقياس إلى المتأثر و الوضع لا يقوم إلا بالجسم و الذى يذكر فى الطبيعيات- أن الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحراره أو بروده أو شكل أو حركه- و إلا لكان جميع الأجسام متشاركه فيه لا ينافى هذا الحكم إذ المراد بنفى السببيه عن الأجسام نفى سببيتها بالاستقلال لا- نفى سببيتها مطلقا و إن كانت بالجزئيه و الدخول- حتى لو فرض الحراره مجردة عن الأجسام لكانت فاعله لهذه السخونه و السواد لو فرض تجرده عن الأجسام لكانت أيضا قابضا للبصر كيف و المسأله أعنى كون تأثير القوى- الحاله فى محل بمشاركته برهانيه قطعيه لا يتطرق فى مقدماتها شك أصلا.

الحجه التاسعه القوى البدنيه تكل بكثره الأفعال

و لا يقوى على القوى بعد الضعيف

١- فهذا الاستغناء لما كان فى الاحتياج كان مؤكدا للاحتياج فكأنك قلت إنها تامه فى النقصان و أيضا إذا كان الاحتياج لازما كيف أمكن انفكاك اللازم عن الملزوم-، س ره

٢- أقول إن أراد الإمام استقلال تلك المبادئ فى اقتضاء تلك الأحكام فى محال أنفسها لا يقبل المنع إذ لا يجوز توسط المواد و المحال فى انفعالات أنفسها بينها و بين مباد حلت فيها. إن قلت فيلزم على ما ذكره المصنف قدس سره من أن كل غنى عن المحل فى الفعل غنى فى الذات أن تكون تلك المبادئ مجردة. قلت نعم و للزوم ذلك ترى الإشراقى ينسب هذه الآثار و الأفعال إلى الصور النوعيه المفارقة أعنى أرباب الأنواع و الصواب أن القوى فى اقتضاء الأحكام فى محالها ليست مستقلة أيضا إذ الإيجاد فرع الوجود و الوجود متقوم بالماده غايته أنه لا نقول تأثيره فى مادته بتوسط مادته نعم لا يحتاج فى اقتضاء الآثار فى مادته إلى الوضع و لم يؤخذ فى الدليل أن كل غنى عن الوضع فى الفعل غنى فى الذات بل كل غنى عن الماده فيه غنى فيها و على طريقه الإشراق لا تأثير للقوى فى محالها إنما التأثير لأرباب الأنواع كما ذكرناه و هذا تعطيل للقوى و الطبائع و هو باطل، س ره

و عله ذلك أن القوى الجسمانيه الماديه موادها قابله للتبدل و الاستحاله و الذبول و بسبب ذلك يعرض لها تبدل الأحوال أما كلالها و ضعفها فلتحلل ماده و ذبولها و أما عدم (١) تمكنها من الفعل الضعيف أثر القوى فالسر فيه أن القوى يناسب الأفاعيل و أن هذه القوى لما كان من شأنها الاشتداد و التضعيف و التبدل بالاستحاله كما علمت فهي متفاوتة الحدود حسب تفاوت الاستعداد فإذا استعملت الآله الجسمانيه فى إدراك قوى أو فعل قوى فلا بد هناك من قوه قويه فيفيض من المبدإ القوه القويه على تلك الآله ثم إذا استعملت أثر ذلك الفعل فى فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوه لأنها لا تناسبه و إنما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوه ضعيفه و القوه إنما تحدث تدريجا لا دفعه كما علمت فيما سبق و لأجل (٢) ذلك لا يمكن للقوه القويه الفعل الضعيف كما لا- يمكن للقوه الضعيفه الفعل القوى أ لا- ترى أن القوه المحركه التى فى الحجر العظيم لا- يمكن لها التحريك البطىء لذلك الحجر فى هويه و لا- لحراره الشديده التسخين الضعيف لما يلاقيه- و أما القوى الغير الجسمانيه فلكونها متساويه النسبه إلى جميع القوابل و غير متناهيه القوه فلا جرم يجوز أن يصدر منها القوى و الضعيف من الأفعال بعضها عقيب بعض من جهه اختلاف الأسباب المخصصه فلأجل ذلك لا يضعف بكثره الأفعال و يقوى على القوى بعد الضعيف و على الضعيف بعد القوى.

-
- ١- هذا الكلام يرشد إلى أن المذكور فى أول الحجج كان هكذا و لا يقوى على الضعيف بعد القوى بدل ما وقع و هو الواقع فى بعض كتب القوم أو كان كلاهما مذكورين كما سيذكرهما و لعل نسخه الأصل كان كما ذكرناه لكن السر فى عدم تمكنها من القوى بعد الضعيف لم يعلم من كلامه بل يتراءى أن فعل القوى بعد الضعيف أمكن و أسهل لحصوله بالتدريج بعد حصول المناسبه و للتجارب و لعله مخصوص بصوره الاعتقاد فإنه بعد ما اعتادت القوه بالفعل الضعيف لا تتمكن من القوى كما شهدت به التجارب أيضا و لذلك كل قوه تقوى على فعلها بالارتياض به و المزاوله عليه، س ره
- ٢- أى لأجل اشتراط المناسبه لا- يمكن للقوه القويه أصل الفعل الضعيف كما لا- يمكن لها الضعيف بعد القوى و لا للقوه الضعيفه أصل الفعل القوى كما لا يمكن لها القوى بعد الضعيف، س ره

فإذا تقرر هذه المقدمه فنقول القوه العاقله لما كانت هكذا لأنها تدرك (١) المعقولات القويه و الضعيفه بعضها عقيب بعض فهي ليست جسمانيه كسائر القوى البدنيه التي شأنها ما ذكرناه.

و هذا البرهان أيضا يدل على كون القوه الخياليه غير جسمانيه فإنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمه مع تخيلها للأشياء الحقيقه مثلا- يمكنها أن يتخيل فلک الأفلاك مع الخردله و أن يتخيل ضوء الشمس و حراره النار مع ضوء الشراره و حراره الهواء المعتدله و أن يتخيل صوت الرعد مع الهمس و هذا مما أشكل الأمر- على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيله الكائنه الفاسده فجعل يتكلف فى دفع الإشكال عن نفسه بأن قوه الإدراك غير قوه المدرك فالشمس و القمر و السماء مدركات قويه و نحن إذا تخيلناها إدراكتنا لها لا يلزم أن يكون قويا و لأجل ذلك لا يمنع إدراكتنا لها عن إدراك المدركات الضعيفه و أما إذا قوى تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين فى ذلك التخييل امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشىء الحقيق.

أقول الإدراك لا يخلو إما أن يكون هو الصوره الحاصله من الشىء أو الإضافه التى بين المدرك و المدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الأول لا معنى لقوه الإدراك و ضعفه إلا قوه المدرك و ضعفه لأنهما أمر واحد لأن المدرك (٢) فى الحقيقه هو الصوره

١- و لا تكل بكثرتها كما هو الوسط الأول بل هو الأصل فى كلام بعضهم كما لا يخفى على المتتبع فى كلامهم، س ره
٢- يمكن أن يقرر المنع بنحو آخر و هو أنا لا نسلم أن القوه و الضعف فى صور الأشياء المدركه بحسب القوه و الضعف اللذين لها فى الوجود الخارجى ليكون صورتا الفلك و الخردله فى الذهن بينهما من القوه و الضعف ما بين وجوديهما الخارجيين و على هذا فقوله صوره السماء فى الخيال أقوى من صوره الخردله فيه ممنوع لكن ذلك لا- ينفى وجود القوه و الضعف بين المدركات الذهنيه فإن ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره كالأمر البعيده من الحس و القريبه منه و إدراك النفس لأحدهما لا يمنع من كمال إدراكها للآخر بالانتقال إليه و أما ما ذكره من القوه و الضعف فى الإدراك بالاستغراق و عدمه- ففيه مضافا إلى ما أورده المصنف ره أنه إنما يستقيم بمقايسه حال النفس إلى حال القوى الجسمانيه لو امتنع على النفس إدراك الشىء مع الانتقال إليه من شىء استغرقت فى إدراكه على سبيل القوى الجسمانيه التى تمتنع من الفعل فى الضعيف بعد الانتقال إليه من القوى لا أن تنصرف النفس من إدراك الشىء حين الاشتغال بإدراك ما استغرقت فيه فتأمل، ط مد

لا- الأمر الخارجى الذى ربما لا يوجد فى الخارج عند وجود الصورة ثم لا يخفى أن صورته السماء التى فى الخيال أقوى من صورته الخردله فيه و أما على الثانى فالإضافه من الأمور- التى لا- توصف بقوه و لا- ضعف و لا عظم و لا حقاره إلا باعتبار ما أضيف إليه ثم قوله و أما إذا قوى تخيلنا امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشىء الحقيقى يناقض ما ذكره حيث (١) وصف الشىء المتخيل بالحقاره دون الخيال و أيضا الاستغراق فى إدراك الشىء فى الحقيقه يرجع إلى ضعف الإدراك بالنسبه إلى وجود المدرك و غلبه وجود المدرك و استيلائه على القوه الإدراكيه فيقهرها عن الإحاطه به و الاكتناه فليس الاستغراق فى إدراك الشىء عباره عن تسلط الإدراك على المدرك بل تسلط المدرك على الإدراك له.

و أيضا ما ذكره مشترك بين الإدراك العقلى و الإدراك الخيالى فإنما متى استغرقتنا فى تعقل شىء عظيم قوى الوجود على المرتبه رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره- و من استغرق فى جلال الله و عظمته امتنع عليه الالتفات إلى ذاته فضلا عن تعقل معقولات أخرى.

الحجه العاشره قد سبق أن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شىء واحد فى الإنسان فنقول هذا المدرك إما أن يكون جسما من الأجسام بما هو جسم و إما أن يكون قوه أو صفه قائمه بالجسم صورته أو عرضا و إما أن يكون أمرا مفارقا عن الجسم غير قائم به و الأول ظاهر البطلان لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركا لشىء كما بيناه مرارا من أنه ليس للجسم وجود وحدانى و حضور جمعى يوجد له شىء أو يوجد هو لشىء.

و أيضا لو كان الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الأجسام مدركه و الثانى أيضا محال لأن تلك القوه إما أن تكون قائمه بجميع أجزاء البدن أو قائمه ببعض أعضاء البدن دون بعض و الأول باطل و إلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا و ليس كذلك بالبدهه فإن البصر لا يسمع و اليد لا يتخيل و الرجل

١- أقول الحقيقى صفه التخيل لا الشىء، س ره

لا يتفكر و باطل أيضا أن يقال بعض الأعضاء قامت به القوه المدركه لجميع هذه الإدراكات لأنه يلزم أن يكون فى البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم و لسنا نعلمه و لا نجد أى عضو هو.

و به يظهر فساد قول القائل لعل القوه المدركه لجميع هذه الإدراكات أمر قائم بجسم لطيف محصور فى بعض الأعضاء.

فإننا نقول لو كان كذلك لكننا نجد من أبداننا موضعا مشتملا على جسم موصوف- بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما.

فإن قلت هب أنكم لا تعرفون ذلك الموضوع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه.

قلنا نحن نعرف ذواتنا و نعرف أنا نحن السامعون المبصرون و المتخيلون العاقلون- فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءا من البدن أو كان محصورا فى جزء من البدن- يكون موصوفا بتلك القوه المدركه بجميع الإدراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا و هويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوه المنعوتة بجميع هذه الإدراكات و إذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقته ذاتنا.

و أيضا قد علمت فيما سبق أن المدرك و الحاس من جنس المدرك و المحسوس و إذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوه واحده آله للسمع و البصر و الذوق و التخيل و التعقل.

فإن قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوه واحده مجردة سميعة بصيره لامسه متخيله عاقله.

قلت هذه (١) القوى فروعاً و معاليل للقوه العقلية و هى تمام هذه القوى و فاعلها

١- و أيضا وحده النفس و القوه العقلية على القول بتجردها وحده جمعيه بل وحده حقه ظليه اضمحل عندها الكثرات و وحده الجسم و المنطبعات فيه وحده عدديه. إن قلت ما ذكره من كون القوى معاليل للقوه العقلية مشترك بين صورته التجرد و صورته التجسم فتقوى العقلية الجسمانيه على ما يقوى القوى عليها. قلت الجسم و الجسماني و إن أمكن أن يكونا فاعلين طبيعيين لكن لا يمكن أن يكونا فاعلين إلهيين لأن فعل القوه الجسمانيه بمشاركه الوضع و الوضع بالنسبه إلى المعدوم غير متصور. و أيضا و على تقدير جسمانيته لا- يتصور التعدد إلا بالماده أو بالموضوع و لو فرض الاختلاف النوعى مع الجسمانيه فى القوى و فرض انحصار كل نوع فى شخص لا- بد لكل واحده من ماده أو موضوع و المفروض جسم واحد. أيضا جعل ذلك الجسم أو الجسماني قوه عقلية ليس أولى من جعلهما قوه أخرى من سائر القوى و اشتغال العقلية عليها ليس أولى من اشتغال قوه أخرى منها عليها- لأن الكل جسمانيه و لها آله واحده بسيطه أو مركبه، س ره

و التام و الفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص و المفعول من الأفعال (١) دون العكس- لأن معلول معلول الشئ ء معلول لذلك الشئ ء و أما معلول عله الشئ ء فلا- يكون معلولا- له و إلا- لزم كون الشئ ء معلولا- لنفسه فثبت أن الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوه واحده غير جسمانيه و هو المطلوب.

الحجه الحادى عشر أن كل صوره أو صفه حصلت فى الجسم بسبب من الأسباب

فإذا زالت عنه و بقى فارغا عنها فيحتاج فى استرجاعها إلى استيناف سبب (٢) أو سببيه- كالماء إذا تسخن بسبب كالنار مثلا ثم إذا زالت عنه السخونه لا- يمكن عودها إليه إلا بسبب جديد و هذا بخلاف النفس (٣) فى إدراكاتها فإنما كثيرا ما يحدث فىنا صوره علميه- بسبب فكر أو تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصوره عند الذهول أمكنها استرجاع تلك الصوره لذاتها عن غير استيناف ذلك السبب و بالجمله النفس من شأنها أن تكون مكتفيه بذاتها فى كمالاتها و لا- شئ ء من الجسم مكتف بذاته فالنفس تعالت عن أن تكون جرميه.

١- لا تعلق له بالجواب إنما هو تحقيق آخر كما لا يخفى، س ره

٢- الأول ظاهر و الثانى فيما إذا كان السبب موجودا و لكن يمنع مانع من فعله ثم إذا رفع المانع عادت سببيته، س ره

٣- فيه منع إذ من الجائز أن يحصل أصل الصوره بسبب خارجى ثم يستبقى ذلك- أو يستأنف بسبب من داخل البدن و قيام سبب مكان سبب فى الأسباب الماديه غير نادر- اللهم إلا أن يتمسك بأن الصوره العائده عين الزائله المذهول عنها لكن هذا فى الحقيقه برهان آخر من جهه الذكر فإن الصوره المستأنفه فيه عين الزائله السابقه و لو كان أمرا قائما بالماده لكان الثانى غير الأول، ط مد

لا- يقال الجسم أيضا قد يعود إليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونه التي هي ضدها ثم يستعيد طبعه البروده التي كانت له.

لأننا نقول كلامنا في الصفه الطاربه للشئ ء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف- و بروده الماء صفه ذاتيه علتها طبيعه الماء بشرط عدم القاصر ثم إذا عادت البروده إليه- ما عادت إلا مع سببها أعنى مجموع الطبيعه و عدم المانع فهذه عشر (١) براهين موقعه لليقين بأن النفس الإنسانيه مجردة عن الماده و لواحقها سواء كانت بالغه إلى حد العقل بالفعل أم لا فإن النفس المتخيله بالفعل أيضا يشارك العقل في تجرد ذاتها و فعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين و الخيال غير مجرد إلا عن إحداهما

فصل (٢) في شواهد سمعيه في هذا الباب

إشاره

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات و لا- يصدقون (٢) بالأشياء إلا- بمكافحه الحس للمحسوس و لا يدعون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس- فلنذكر أدله سمعيه لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان في هذه المسأله كما في سائر الحكميات و حاشى الشريعه الحقه الإلهيه البيضاء أن تكون أحكامها مصادمه للمعارف اليقنيه الضروريه و تبا لفسلفه تكون قوانينها غير مطابقه للكتاب و السنه.

أما الآيات المشيره إلى تجرد النفس

فمنها قوله تعالى في حق آدم (٣) و أولاده

- ١- هكذا في كثير من النسخ و الصواب أحد عشر برهانا، س ره
- ٢- تمرىض لهم هذا هكذا إذا اقتصر على السمعيات و أما إذا اقترن بها و شفح فهو نور على نور هذا كله فيما تنبه به العقل بأى وجه كان و أما فيما لم يتنبه أو قبل التنبه ففى الأخبار إيقاظ عقلى إذ لو لا- أخبار السلف للخلف لاعتاص الأمر إذ النفوس المؤيده عزيزه الوجود جدا، س ره
- ٣- التعميم لذكر مطلق الإنسان و البشر و قال تعالى فى سورة الحج وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ وَ أَيْضاً وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّى خَلِّقُ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فمما يدل على العموم قوله تعالى فى سورة الأعراف وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِلآدَمِ، س ره

وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي* و في حق عيسى ع وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ وَ هَذِهِ (١) الإضافة تنادى على شرف الروح و كونها عريه عن عالم الأجسام و في حق شيخ (٢) الأنبياء إبراهيم الخليل ع وَ كَذَلِكَ تُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ - وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ وَ قوله حكاية عنه وَ جَهْتُ وَ جَهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفًا وَ معلوم (٣) أن الجسم و قواه ليس شىء منها بهذه الصفات السنيه من رؤيه عالم الملكوت و الإيقان و التوجه بوجه الذات لفاطر السماوات و الحنيفيه أى الطهاره و القدس.

و منها قوله تعالى ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (٤) فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

و منها قوله تعالى سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ (٥)

١- إذ لو كانت الإضافة تشريفية أى الروح المشرف بالانتساب إلى الله دلت على التجرد للسنخيه بين العله و المعلول المنتسب إليها بلا مدخلية ماده و نحوها و إلا لم يكن منتسبا إليه تعالى فكما أن معلول النور نور و معلول الواحد واحد كذلك معلول المجرد مجرد قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ و إذا كانت الإضافة بمجرد التغاير الاعتبارى كقولك روحى و روحك و ذاتى و ذاتك دلت على مقام أعلى من التجرد عن الماده مثل التجرد عن الماهيه أيضا كما هو مذهب شيخ الإشراق و أما الإضافة فى كلمته فتدل أيضا على التجرد لأن كلمته الفعلية مجردة كالكلمه الذاتيه و لهذا كان يسمع موسى ع كلامه تعالى فى جبل طور من جميع الجهات و أيضا كلام اللسان مثله جسمانى و كلام الخيال مثله صورى محدود و كلام النفس النطقية القدسيه مثلها مجرد كلى فكلام الله تعالى عقول مجردة كليه، س ره

٢- ليست مجرد إضافة انكشافيه بل إبداعه فى وجوده، س ره

٣- لأن السنخيه معتبره بين المدرك و المدرك، رو مجرد شو مجرد را بين، س ره

٤- الاستشهاد بالتفخيم مع تعقيبه بقوله تعالى فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، س ره

٥- الزوجيه فيما لا يعلمون بعلاوه ما هو الظاهر باعتبار النفس و البدن الأخرى و الوجود و الماهيه و وجه الله و وجه النفس فإن ما لا يعلمون الذى هو معادهم يشمل الملكوت و الجبروت و الكلم الطيب مثل قولهم ع نحن الكلمات التامات- و إن كانت كلمه التوحيد فتدل على التجرد لأن حق التوحيد أن يصير حالهم و مقامهم- و أحسن التوحيد تقوم وجود الإنسان بعالم الأمر كتقوم الأمر بالأمر و الرجوع إلى الرب- هو التخلق بأخلاقه و التحقق به، س ره

كُلُّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ وَ قَوْلُهُ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ قَوْلُهُ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وَ قَوْلُهُ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً وَ فِي الْحَقِيقَةِ جَمِيعَ هَذِهِ الْآيَاتِ الْمَشِيرَةِ إِلَى الْمَعَادِ وَ أَحْوَالِ الْعِبَادِ فِي النَّشْأَةِ الثَّانِيَةِ دَالَهُ عَلَى تَجَرُّدِ النَّفْسِ لِاسْتِحَالِهِ (١) إِعَادَهُ الْمَعْدُومَ وَ انْتِقَالَ الْعَرَضِ وَ مَا فِي حُكْمِهِ مِنَ الْقُوَى الْمُنْطَبِعَةِ.

و أما الأحاديث النبويه

فمثل

قوله ص: من عرف (٢) نفسه فقد عرف ربه

١- يعنى لو كانت النفس منطبعة فإما ينتفى بانتفاء المحل حين الموت فيلزم الأول- و إما تبقى و تنتقل إلى البدن البرزخى و الأخرى فيلزم الثانى، س ره

٢- أى من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بين صفتى الوجوب و الإمكان بل بأنه جامع بين صفتى التشبيه و التنزيه و أنه معلم بالأسماء جميعا و مرآت لها تحاكي كلها عرف ربه أو من عرف نفسه بأنه خلقها تعالى مثلا له ذاتا و صفه و فعلا أما ذاتا فبأن يعرف أنها مجردة عن الأحياز و الجهات و الأزمته و الأوضاع و نحوها و أنها لا داخله فى البدن و لا خارجه عنه و أما صفه فيعرف كيفيه علمها بنفسها و غيرها و قدرتها و فاعليتها بالرضا أو بالعنايه لقواها و منشئاتها و كيفيه تكلمها العقلى الوجودى و كيفيه عشقها و إرادتها لذاتها و لآثارها على وجه العنايه الخاليه عن النقص و الالتفات بالذات إلى ما سواها و غير ذلك من صفاتها و أما فعلا فيعرف كيفيه إبداعها و اختراعها و خلقها لما يشاء و يختار بمجرد الهمة فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتا و صفه و فعلا أو من عرف نفسه أى نفس الكل كما قال تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فقد عرف ربه أو من عرف نفسه بالفقر و أنه لا شىء له و الأمر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بلا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و لا صفه له و يتذكر فى مقام توحيد الصفه بلا إله إلا الله و لا ذات له و يتذكر فى مقام توحيد الذات بلا هو إلا هو عرف ربه بالغناء و شهد فعله و صفته و ذاته فى الأفعال و الصفات و الذوات و إذا عرف نفسه بالحدوث و التجدد الذاتى و الحركة الجوهرية و السيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء و أن الأصل المحفوظ و الوجه الباقي فى جميع السيلانات أعراضا كانت أو جواهر نفوسا كانت أو طبائع ثباته و قدمه و شهد أن إقليم البقاء بشراشره من صقععه و كذا إذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدره و قس عليه نظائره، س ره

و قوله: أعرّفكم بنفسه أعرّفكم بربه

و قوله: من رأني فقد رأى الحق

و قوله:

أنا النذير العريان

و قوله: (١) لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و قوله: أبيت عند ربى يطعمنى و يسقبنى

فهذه الأخبار و أمثالها تدل على شرف النفس و قربها من البارى إذا كملت

و كذا قوله: رب أرنى الأشياء كما هى

و معلوم أن دعاء النبى ص مستجاب و العلم بالأشياء ذوات السبب كما هى لا يحصل إلا من جهه العلم بسببها و جاعلها كما برهن فى مقامه و المراد بالرؤيه هو العلم الشهودى و كذلك دعاء الخليل ع كما حكى الله عنه فى قوله رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخِي الْمَوْتَى و رؤيه الفعل (٢) لا تنفك عن رؤيه الفاعل و ليس فى حد الجسم و مشاعره أن يرى رب الأرباب و مسبب الأسباب

و قوله ص: قلب المؤمن عرش الله

و

قوله قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن

و معلوم أن ليس المراد هذا اللحم الصنوبرى و لا- أيضا إصبع الله جارحه جسمانيه بل القلب الحقيقى هو الجوهر النطقى من الإنسان و الإصبعان هما (٣) العقل و النفس الكليان أو القوتان العقليه و النفسيه

و قوله ص: المؤمن أعظم قدرا عند الله من العرش

و معلوم أن هذه الأعظميه ليست بجسميه و لا لقوه محصوره فى عضو من أعضائه

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد (٤) بألفى عام

و قول

١- أى مقام لا- يسعنى فى ملك مقرب كما قال جبرئيل لو دنوت أنمله لاحتقرت- و لا نبى مرسل حتى نبوه نفسه ص و رسالته لأن ذلك المقام مقام فناء التعينات و اضمحلال الكثرات فى أحديه الجمع، س ره

٢- فى وجه آخر هو أن الإحياء لم يرد به المعنى المصدرى و الإضافى بل كيفية إحياء الله الموتى تعرف بأن تؤخذ الأجسام فلكيه كانت أو عنصريه بشرط لا و فقط- و يشاهد النفوس و العقول التى هى إحياء الله المقيم لهذه الأجسام من صقع الربوبيه فبهذه الأجسام موتى بالذات و إذا لوحظت من صقع الحق القدوس كانت مجردة و هاهنا وجه آخر مذكور فى المثنوى المعنوى، س ره

٣- أو هما صفتا اللطف و القهر الإلهيين أو هما الخوف و الرجاء أو القبض و البسط- أو الهيئه و الأنس، س ره

٤- هذه القبليه ذاتيه أو دهرية لا زمانيه و المراد بألفى عام العام الملكوتى و العام الجبروتى باعتبار مظهرية كل منهما لألف اسم من أسماء الله، س ره

أمير المؤمنين و إمام الموحدين ع: حين سئل عنه حبر من الأخبار هل رأيت ربك حين عبدته فقال ع ويلك ما كنت أعبد ربا لم أره قال و كيف رأيته أو كيف الرؤيه- فقال ويلك لا تدركه العيون فى مشاهده الأبصار و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان و الرؤيه العقليه لا يمكن بقوه جسمانيه

و قوله ع: فى الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خير قلعته (١) بقوه ربانيه لا بقوه جسمانيه

و عنه ع أنه قال: الروح ملك من ملائكه الله له سبعون (٢) ألف وجه

الحديث

و قال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت: لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين

و قوله:

لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها

و أما كلمات الأوائل

فقد قال معلم الحكمة العتيقه أرسطاطليس

فى كتابه- المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفه الربوبيه و هو علم المفارقات إنى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانبا و صرت كأنى جوهر مجرد (٣) بلا بدن فأكون

١- كما ورد أن عليا ممسوس فى ذات الله و الممسوس فيه كالممسوس فى الجن و المصاب به فهو ع بسبب قرب النوافل مصداق كنت سمعه و بصره الوارد فى الحديث القدسى و بسبب قرب الفرائض عين الله الناظره و أذنه الواعيه و يده الباسطه- فلا غرو فى أمثال هذه العجائب منه، س ره

٢- تعيين هذا العدد باعتبار أن للروح سبب مراتب من النفس و القلب و العقل و الروح و السر و الخفى و الأخرى و فى كل من تلك المراتب القوى العشر الظاهره و الباطنه بحسبها موجوده و كل من هذه مظهر للأسماء الألفيه و إن شئت بدل القوى العشر بالأجسام الكليه العشره من العنصر و الأفلاك الموجوده بحقائقها و معانيها فى كل من المراتب السبع و لو أريد بالوجه القوى و الطبائع كانت أزيد من هذا العدد فيكون بيانا للكثرة إذ فيك كل القوى المدركه و الطبائع التى فى العالم، س ره

٣- استعمال كأن باعتبار قول الحكيم بلا بدن لئلا يلزم التناسخ بعد الرجوع- ثم إن أنموذجا من إشارات أن التصديق للصعود الروحاني يتوقف على أمرين أحدهما أن لا يعتقد أن الإنسان هذا الهيكل المحسوس فإذا صار عقلا بالفعل فالهيكل أجنبي عنه-

فهو يطير فى أوج الجبروت و فضاء اللاهوت فضلا عن السماء فإن الكليات العقلية التى يسير فيها ليست ماهيات متقرره و مفهومات ثابتة للوجود بل لها وجود محيط واحد وحده جمعيه كما حققناه و من لا يصدق به فلضعف عقله يتربص صعود بدنه لأنه هو عنده- و فرضنا أنه عقل إلهى و خيال رياضى و ثانيهما أن يكون المعارف من العلم بالله و صفاته و أفعاله و اليوم الآخر ملحوظا بالذات لعارفها لا- آله اللحاظ لنيل الجزئيات الدائره و الحظوظ الدنيويه بل يكون الأمر بالعكس و إلا فهو مخلص إلى الأرض متبع هواه غير صاعد لكنى أقول-مخلى قطاع الفيافى إلى الحمى كثير و أما الواصلون قليل ، س ره

داخلا فى ذاتى خارجا من سائر الأشياء فأرى فى ذاتى من الحسن و البهاء ما أبقى له متعجبا بهتنا فاعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهى ذو حياه فعاله فلما أيقنت بذلك- رقيت بذهنى من ذلك العالم إلى العله الإلهيه فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها- فأكون فوق العالم العقلى كله فى كلام طويل و قال أيضا من حرص على ذلك العالم- و ارتقى إليه جوزى هناك أحسن الجزاء اضطرارا فلا- ينبغى لأحد أن يفتر عن الطلب- و الحرص و الاهتمام فى الارتفاع إلى ذلك العالم و إن تعب و نصب فإن أمامه راحه لا تعب بعدها أبدا و ما يدل على هذا المطلب رسالته المعروفه بتفاحه و هى مشتمله على كلماته التى تكلم بها حين حضرته الوفاه و ما احتج به على فضل الفلسفه و أن الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقه نفسه عن جسده.

و قال أيضا ليست النفس فى البدن بل البدن فيها لأنها أوسع منه.

و قال أنباذقلس

إن النفس إنما كانت فى المكان العالى الشريف فلما أخطأت (١) سقطت إلى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للأَنْفَس التى قد انخلطت عقولها و كان يدعو الناس بأعلى صوته و يأمرهم أن يرفضوا هذا العالم و يصيروا إلى عالمهم الأول الشريف و وافق هذا الفيلسوف أغاناذيمون فى دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلا أنه تكلم بالأمثال و الرموز.

و أما فيثاغورث صاحب العدد

فكلامه فى رساله المعروفه بالذهبيه ناص على هذا رأى و رساله أيضا موجوده عندنا و قال فى آخر وصيته لديوجانس إنك إذا فارقت هذا البدن تصير عند ذاك مخلى فى الجو العالى تكون حينئذ سائحا غير عائد إلى الإنسيه- و لا قابلا للموت

١- سيأتى فى مبحث حدوث النفس معنى الخطيئه و السقوط و الفرار إن شاء الله تعالى، س ره

و أما أفلاطون الشريف الإلهي

فروى عنه في كتاب أثولوجيا أنه قد أحسن في صفه النفس حيث وصفها بأوصاف كثيرة صرنا بها كأنا نشاهدها عيانا غير أنه قد اختلفت صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحس في صفات النفس و لا رفضه في جميع المواضع و ذم و ازدرى اتصالها بالبدن فقال إن النفس إنما هي في البدن كأنها محصوره كظيمه جدا لا نطق بها- ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالغار و قد وافقه أنباذلس غير أنه سمى البدن بالصدى و إنما عنى بالصدى هذا العالم.

أقول و يوافق في هذا الكلام الإلهي وَ طَبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ.

ثم قال إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم و الترقى إلى عالمها العقلي.

أقول و سبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف (١) النفوس في التجسم و التروح بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب وقتين أو في وقت واحد من جهتين.

و قال في كتابه الذي يدعى فاذن إن عله هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها فإذا (٢) ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول و قال في بعض كتبه إن عله هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلك أن منها أنها تهبط لخطيئته أخطأها- و منها أنها هبطت لعله أخرى غير أنه اختصر قوله بأن ذم هبوط النفس و سكنائها في هذه الأجسام و إنما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم و مدحه فقال إنه جوهر شريف سعيد و إن النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل

١- كالنفس التي هي عقل بالقوه و التي هي عقل بالفعل بل اختلاف نفس واحده فيهما بحسب وقتين أى في الابتداء فإنها جسمانية الحدوث و في الانتهاء صارت روحانية- إن ساعدها التوفيق أو في وقت واحد من جهتين أى بعد أن صارت روحانية بالفعل فعند كونها فاعله للأفعال الطبيعيه و الحيوانيه كأنها طبيعه أو بهيمه آكله شاربه و عند كونها مستغرقه في ذكر الله أو المعارف المبدئيه و المعاديه ملك، س ره

٢- أى بجناحي العقل النظرى و العقل العملى، س ره

البارى الخير ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب (١) إذا كان هذا العالم متقنا فى غاية الإتيقان أن يكون غير ذى عقل و لم يكن (٢) ممكنا أن يكون للعالم عقل و ليست له نفس فهذه العله أرسل البارى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه- ثم أرسل نفوسنا فسكنت فى أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا و لئلا يكون دون ذلك العالم فى التمام و الكمال لأنه كان ينبغى أن يكون فى العالم الحسى من أجناس الحيوان ما فى العالم العقلى.

و أما الآثار

إشاره

فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقه فى ماهيه الروح فقوم منهم بطريق (٣) الاستدلال و النظر و قوم منهم بطريق الذوق و الوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم فى ذلك مشايخ الصوفيه مع أنهم تأدبوا بآداب رسول الله ص و لم يكشفوا عن سر الروح إلا- على سبيل الرمز و الإشاره و نحن أيضا لا نتكلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهى و قواه و منازل النفسيه و العقليه لا عن كنهه لا متناع ذلك.

فقد قال الجنيد ره-

الروح شىء استأثره الله بعلمه و لا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجودو لعله أراد أنه موجود بحت و وجود صرف كسائر الهويات البسيطة العقليه- التى هى إنيات محضه متفاوتة بالأشد و الأضعف ليست لها ماهيات متقومه من جنس و فصل.

و قال أبو يزيد البسطامى رض-

طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتها أى ذاته فوق

١- فإذا لم يكن كونه غير ذى عقل واجبا لم يمتنع كونه ذا عقل بل كان ممكنا- و إذا كان ممكنا كان واقعا لأن مجرد الإمكان الذاتى يكفى فى قبول الوجود فى الأمور الإبداعيه و كون كليه العالم ذا عقل منها أو لم يكن من واجب الوجود تعالى، س ره
٢- بقاعده الإمكان الأشرف و الأخس و لعدم الربط بين الدنى الصريف و الشريف المحض و المراد بالعقل رب النوع و بالنفس فى البسائط العنصريه و المركبات المعدنيه- هى الصور المثاليه التى بإزائها و نفسيه النفس الناطقه تظهر بها فإن الصور الكليه العقليه مقام عقليتها و الصور المثاليه فى كل شىء حياه و علم إِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ و حينئذ فقولته ثم أرسل إلخ تأسيس و ذكر للخاص بعد العام لزياده الاهتمام أو المراد بالنفس الأولى هى النفس الفلكيه إذ المراد بالعالم أعم من الأجرام الفلكيه و العنصريه، س ره

٣- أى قوم من الملىين و المتشرعين الظاهريين تكلموا بطريق الاستدلال كما أن الحكماء تكلموا بطريق الاستدلال و قد مر، س

ره

عالم الطبيعه و عالم المثال فيكون من المفارقات العقليه.

و قال أيضا انسلخت من جلدى فرأيت من أنافسمى البدن قشرا و جلدا و هذا تصريح بأن هويه الإنسان و إنيته شىء غير الجسد.
و قال أيضا (١) لو أن العرش و ما حواه وقعت فى زاويه من زوايا قلب أبى يزيد لما أحس بها و ظاهر أن هذه السعه ليس لبدنه و لا لجسم آخر.

و قال ابن عطا-

خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ يَعْنِي الأرواح ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ

و قال بعضهم الروح لطيف قائم فى كثيف

و فى هذا نظر و له وجه صحيح.

و قال بعضهم الروح عباره

و القائم بالأشياء هو الحى و فيه أيضا (٢) نظر إلا أن يحمل على معنى الإحياء و مع ذلك يدل قوله على أن الروح حى بذاته لا بحياه الجسم

١- المراد بالعرش الفلك الأطلس و الضمير المستكن راجع إلى العرش و البارز إلى الموصول و يحتمل العكس بأن يكون المراد بما حوى العرش عالم المثال لكن الأنسب بمقامه أن يراد بالعرش الوجود المنبسط الذى هو النفس الرحمانى و الرحمه الواسعه- و هو أحد إطلاقات العرش كما أن علم الحق المحيط أيضا أحد إطلاقاته و بما حوى العرش إياها الوجودات المقيدة و هذا الكلام عباره عن مقام الفناء فى الله، س ره

٢- هو النظر السابق و هو أن ظاهر الكلام أن الروح قائم بالجسم حال فيه و هو يستلزم العرضيه إلا أن يحمل على معنى الإحياء بأن يجعل الباء للتعديه أى يقيم الأشياء و يحييها و فيه بعد ثم كيفيه ربطه بقوله الروح عباره أن يرجع كلمه هو إلى الروح و يجعل الحى بدلا عنه و معنى أنه عباره أنه لفظ و تعبير فاسمه معلوم و مسماه و كنهه مجهول- أو المعنى أن الروح عباره و الحى المتعال بأسمائه و صفاته هو المعنى بل معنى المعنى كما قيل و الكل عباره و أنت المعنى و قد قلت بالفارسيه- "چو يك معنى كه پوشانى به گوناگون عباراتى حجاب یرتو رخساره جانانه شد جانها . و إليه أشار بقوله و القائم بالأشياء أى المعنى القائم بالأشياء التى من جملةها- الروح هو الحى كقيام المعنى بالعباره فى الاختفاء لا- كقيام العرض بالموضوع أو الباء للمصاحبه لا صله للقيام أى المعنى القائم مصاحبا للأشياء هو الحى لكن على ما ذكرناه لم يكن صفه الروح و لا بأس به و على تقدير جعله

صفه للروح على ما ذكره جعل الباء للمصاحبه و بمعنى مع أولى من جعل القيام بمعنى الإحياء، س ره

و قال بعض المفسرين

فى قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي أمره كلامه فصار الحى حيا بقوله كن حيا فعلى (١) هذا لا يكون الروح فى الجسد.
و اعلم أن (٢) أهل الشريعة اختلفوا فى الروح الذى سئل رسول الله ص عنه - فمن الأقوال المنقولة عنهم ما يدل على أن قائله
يعتقد بقدوم الروح.

و منها ما يدل على أنه يعتقد حدوثه.

و أيضا قال قوم إن الروح هو جبرئيل ع

و هذا القول يشبه قول من قال - باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها و يقرب منه الحديث المنقول آنفا
عن أمير المؤمنين ع: الروح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه.

و روى عن ابن عباس:

إن الروح خلق من خلق الله صورهم على (٣) صور بنى آدم- و ما نزل من السماء ملك إلا و معه واحد من الروح.

و قال أبو صالح -

الروح كهيئه الإنسان و ليسوا بناس.

و قال مجاهد

الروح على صور بنى آدم لهم أيد و أرجل و رءوس يأكلون الطعام و ليسوا بملائكة.

١- لأن الروح كلامه تعالى و كلامه قائم بذاته لا بالجسم، س ره

٢- و مبنى اختلافهم أن كلمه من فى قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي إن كانت نشئيه - أى الروح ناش من عالم أمر ربي كان
حادثا خارجا من كن داخل فى يكون و إن كانت تبعيضية أى الروح من جملة أمر ربي كان قديما بقدوم أمره غير خارج من كن
واقع تحت ذل يكون و يمكن أن يكون كلمه من نشئيه و يكون اختلافهم مبني على كون كلام الله قديما أو حادثا و هو خلاف

مشهور بين المليين ثم إن هذا الخلاف فى القدم و الحدوث واقع بين الفلاسفه أيضا كما سيأتى فى مسأله حدوث النفس إن شاء الله تعالى، س ره

٣- إما أن يقرأ صورهم بصيغه الجمع أو بصيغه الفعل و المراد أن صورهم الباطنيه من الأعضاء الروحانيه مطابقه لصور بنى آدم من باب مطابقه الحقيقه و الرقيقه- و الباطن و الظاهر أو أن صورهم الظاهريه نفس صوره بنى آدم و على أى التقديرين- فالروح روحهم فتم الاستشهاد و ما نزل من السماء أى من العلو و المراد بالملك أرباب الأنواع هنا و هم الصافات صفا و بنزولهم صدورهم عن العقول الطويله و بتوسطها عن رب الأرباب أو المراد بالملك المدبرات أمرا من طبقه النازله كملائكه الأشعه و الأمطار النازله الحاصله من ازدواجها مع الأجسام الأرضيه الأرواح الأرضيه، س ره

أقول المراد من إثبات هذه الأعضاء فى الروح حيثما وقع فى كلام هؤلاء القوم- ليس إثبات الجوارح الجسمانيه بل أجزاء روحانيه و قوى معنويه كما يليق بلطافه الروح- نظير ما ذكروه قول المعلم الأول للمشاءين حيث قال فى كتاب أثولوجيا إن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه- و ليس موضع اليد غير موضع الرجل و لا مواضع الأعضاء كلها مختلفه لكننا فى موضع واحد

و قال سعيد بن جبیر

(١) لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح غير العرش و لو شاء

١- المراد بالروح روح الأمين المتحد به النفس الناطقه بعد التبدلات و الاستكاملات الجوهرية كما هو الحق و بهذا الاعتبار كان الكلام فيه الكلام فى الروح الإنسانى- و كون العرش أعظم منه باعتبار أن العرش هو الرحمه الواسعه و الفيض المقدس و جبرئيل أحد حاملى عرش الله تعالى على كواهلهم كما مر عند الكلام على المصوره و بلغ هذا الروح السماوات إشاره إلى أن السماوات بالنسبه إلى سعه عالم العقل كحلقة فى فلاه كما فى الخبر و كون صوره خلقه أو خلقته إلخ إشاره إلى أن لجبرئيل ع صوره حقيقه هى ما هو عليها و قد رآه النبى ص على تلك الصوره مرتين كما قال ص: رأيت و قد طبق الخافقين و صوره شبيهه بشكل أصبح أهل زمان النبى الذى يراه كصوره دحيه الكلبى فى زمان نبينا ص و قيامه عن يمين العرش باعتبار أن اليمين أقوى الجانيين و المفارقات أقوى مراتب الوجود المنبسط- و لهذا فالعقول القدسيه هى الركن الأيمن الأعلى من العرش و النفوس الكليه هى الركن الأيمن الأسفل منه و المثل المعلقه هى الركن الأيسر الأعلى منه و الطبائع الكليه هى الركن الأيسر الأسفل منه و شفاعته لأهل التوحيد إخراجهم من القوه إلى الفعل فهذا الإخراج سيرىز يوم هم بارزون بصوره الشفاعه أو المراد بالروح هو الروح الإنسانى و العرش الذى هو أعظم منه العرش العلمى التفصيلى أو قلب الإنسان الكامل فإن قلب المؤمن عرش الله و حينئذ فيكون الكلام من باب الاستثناء من المدح- بما يشبه الدم كقوله ص: أنا أفصح الناس بيد أنى من قريش و بلعه السماوات باعتبار انطواء السماوات العلى فى وجوده فضلاً عن السماوات المثاليه و الطبيعيه كما قيل- آسمانهاست در ولايت جان كار فرماى آسمان جهان . بل الأسماء اللطفيه و القهريه و مظاهرها فى وجوده ٣١٣ كما قال المولوى ءاى عجب بلبل كه بگشايد دهان تا خورد أو خار را با گلستان اين نه بلبل اين نهنگ آتش است جمله ناخوشها به پيش أو خوش است . فصوره خلقه المراد بالصوره ما به الشىء بالفعل و هى باطنه و صوره وجهه المراد بها ما لها أخص خصوصيه بالروح لبساطتها و دورانها معه حيثما دار و هى الصوره المثاليه- التى تطابق الصوره الآدميه الطبيعيه و الكلام فى اليمين كما مر و شفاعته لأهل التوحيد أن له الوحده الحقه الظليه تحكى الوحده الحقه الحقيقه و له الجمعيه لصفات التنزيه و التشبيه فوجوده يبين التوحيد و يسهل لأهله و إحراق نوره لأجل أنه كما قيل- ٣١٤ در بشر رو پوش آمد آفتاب فهم كن و الله اعلم بالصواب ، س ره

أن يبلع السماوات السبع و الأرضين فى لقمه لفعل صوره خلقه على صوره الملائكه- و صوره وجهه على صوره الآدميين يقوم يوم القيمه عن يمين العرش و الملائكه معه فى صف واحد و هو ممن يشفع لأهل التوحيد و لولا أن بينه و بين السماوات ستر من نور- لاحترق أهل السماوات من نوره فهذه الأقاويل لا يكون منهم إلا نقلا و سماعا بلغهم عن رسول الله ص كذلك.

و قال بعضهم الروح لم يخرج من كن

لأنه لو خرج من كن كان عليه الذل- قيل فمن أى شىء خرج قال من بين جماله و جلاله سبحانه بملاحظه الإشاره خصها بسلامه و حياها بكلامه فهى معتقه من ذل كن.

أقول (١) أراد أنه ليس من الموجودات الطبيعیه الكائنه لأن كل كائن فاسد و قد برهنا على أن الأرواح العقليه من سرادقات الإلهيه و شئون الصمديه و إمكاناتها أمور

١- أقول فعلى هذا مراد ذلك البعض من كن عالم الأمر و هو عالم المجردات و يكون عالم الطبيعه و القابل الواقعى أعنى المواد يكون و لك أن تقول مراده بكن هو الأمر العام أعنى الوجود المنبسط على الأرواح و الأشباح و يكون حيثئذ يكون هو الماهيه- و هى القابل التعملى و عدم خروج الروح و لا سيما روح الكمل و لا سيما ختمهم ص- أعنى الحقيقه المحمديه من كن و عدم وقوعه تحت ذله بأن يكون مصداق يكون عباره عن كونه بلا ماهيه كالعقول القدسيه كما هو مذهب المصنف و شيخ الإشراق و غيرهما قدست أسرارهم أو معنى لم يخرج من كن لم ينشأ من كن لأنه نفس كن و الأمر لا يحتاج إلى أمر آخر كما ورد أن الله خلق الأشياء بالمشيه و المشيه بنفسها نعم مقام الصفه مقدم على مقام الفعل و الرحمه الصفتيه على الرحمه الفعليه و الفيض الأقدس على الفيض المقدس- و لذا قال خرج من بين جماله و جلاله و هذا القول بما ذكرناه أنسب، س ره

ذهنيه غير واقعه فى نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات.

و قال بعضهم الروح لطيفه تسرى من الله

إلى أماكن معروفه لا يعبر عنه بأكثر من موجود بإيجاد غيره أقول و قد مر تأويله بأن المراد أنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخليق من شىء آخر كموضوع أو ماده.

و سئل أبو سعيد الخراز عن الروح

أهى مخلوقه قال نعم لو لا- ذلك ما أقرت بالربوبيه حيث (١) قالت بلى قال و الروح هى التى قام بها البدن و استحقق بها اسم الحياه- و بالروح ثبت العقل و بالروح قامت الحجه و لو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجه عليه و لا له.

و قال بعضهم إنها جوهر مخلوق

و لكنها أطف المخلوقات و أصفى الجواهر و أنورها- و بها (٢) يرى المغيبات و بها يكون الكشف لأهل الحقائق و إذا حجت الروح عن مراعات السر أساءت الجوارح الأدب.

١- إشاره إلى الإقرار الذى وقع من بنى آدم فى عوالم الذرات الأربيع فإن للماهيات أكوانا سابقه فى المثل المعلقه و النفوس الكليه و العقول القدسيه و المرتبه الواحديه- و بعبارة أخرى فى الملكوت الأسفل و الأعلى و الجبروت و اللاهوت فأول ظهورها حيث كانت أعيانا ثابتة لازمه للأسماء الحسنى و الصفات العلياء ثم فى القلم ثم اللوح المحفوظ- ثم فى لوح القدر و إقرارها فى هذه البرزات عباره عن نفى وجودها و اندكاك إنيتها- إذ فى الذر الأول الوجود ليس للأعيان و الماهيات بل ليس للأسماء و الصفات إنما هو للمسمى و الذات فهى موجودات تطفلا و تبعا و هكذا فى الذرات اللاحقه فإنها أيضا دفاتر علمه تعالى فالوجود لتلك الدفاتر و لصفه علمه تعالى لا للماهيات كما أن الصور المترائيه فى المرآت- موجوده بتبعيه المرآه و الوجود للمرآت لا لها ففى كل هذه المراتب هى مقره بأن لا وجود إلا لله و لا شئيه لها إلا شئيه الماهيه نعم فى هذا العالم المادى الغالب عليه مناط السوائيه و ملاك الغيريه من الحركه و الزمان و المكان و غيرها من لواحق ماده حيث وجدت الماهيات بوجودات متشبهه متكثره ملكوا الوجود و نقضوا العهود و بدلوا كلمه بلى بكلمه لا إلا من فاز بالدرجه العليا و نال الغبطه العظمى و بما عهد وفى و رد الأمانه إلى أهلها، س ره

٢- حتى المغيبات التى هى الخياليات و الوهميات و العقليات فإن كلها غيب مضاف، س ره

وقال الآخر

الدنيا والآخرة سواء عند الروح.

وقال بعضهم الأرواح تجول في البرزخ

و تبصر (١) أحوال الدنيا و الملائكة يتحدثون في السماء عن أحوال الآدميين فأرواح تحت العرش و أرواح طياره إلى الجنان و إلى حيث شاءت على أقدارهم من السعى إلى الله أيام الحياه.

و روى سعيد بن مسيب عن سلمان رض -

قال أرواح المؤمنين تذهب في برزخ من الأرض حيث شاءت بين الأرض و السماء حتى يردّها إلى جسدها.

و قيل إذا ورد على الأرواح ميت من الأحياء التقوا و تحدثوا و تساءلوا و وكل الله بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عرض على الأموات ما يعاقب (٢) عليه الأحياء في الدنيا من أجل الذنوب كان عذرا ظاهرا عند الأموات فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى.

و من هذا القبيل ما رواه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره: أنه سأل أبو بصير أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع عن أرواح المؤمنين فقال في الجنة على صور أبدانهم لو رأيت لقلت فلان

. و روى أيضا محمد بن يعقوب الكليني ره في أواخر كتاب الجنائز من الكافي عن

١- هذا و نظائره مما ورد أن الأرواح تجيء ليال الجمعة إلى دورهم و أهاليهم- باعتبار أن موانع الإدراك هناك مرتفعه و المدارك في ذاتها منطويه و النفس التي هي مناط الإدراك هنا باقيه هناك كما قال الآخر الدنيا و الآخرة سواء عند الروح إلا أن تكون نفس لها مقام شامخ إلهي يكون عطشانا لماء حياه وصال العقول النوريه و ما فوقها- فإنها حينئذ لا يتوجه إلى القفا و لا يلتفت إلى الظل من الضياء بل تكون كارهه من الرقائق مبتهجه بالحقائق و لذا قال مولى العارفين ع: فزت برب الكعبه و قوله و الملائكة بالنصب أي تبصر الأرواح الملائكة حال كونهم يتحدثون في السماء و إلا لم يكن أجزاء الكلام متلائمه و قوله و أرواح تحت العرش إلخ أي من الأرواح إلخ قوله في برزخ من الأرض كلمه من للابتداء، س ره

٢- أي ما يعذب عليه الأحياء الذين في الدنيا ثم الأظهر تشديد الأجل و كون كلمه من بيانيه لكلمه ما و قوله كان عذرا ظاهرا عند الأموات أي وصل إلى أيديهم حجه للنفوس عنهم كما اشتهر أن البليه إذا عمت طابت فكأنهم نطقوا بلسان الحال بما نطق الخيام به و هو مشهور، س ره

جعفر الصادق ع: أن الأرواح فى صفه الأجساد فى شجر فى الجنة تتعارف و تتساءل فإذا قدمت الروح على تلك الأرواح تقول دعوها فإنه قد أقبلت من هول عظيم ثم يسألونها ما فعل فلان و ما فعل فلان فإن قالت لهم تركته حيا ارتجوه و إن قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى (١). بهوى

. و فى الكافى عنه ع: إن أرواح المؤمنين فى حجرات فى الجنة يأكلون من طعامها و يشربون من شرابها و يقولون (٢). ربنا أقم لنا الساعه و أنجز لنا ما وعدتنا و ألحق آخرنا بأولنا . و روى فى أرواح الكفار بصد ذلك.

و روى أيضا محمد بن الحسن الطوسى ره فى التهذيب عن الإمام أبى عبد الله ع:

أنه قال ليونس بن زبيان ما يقول الناس فى أرواح المؤمنين فقال يونس يقولون فى حواصل طير خضر فى قناديل تحت العرش فقال ع سبحان الله المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه فى حوصله طائر أخضر يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى - صير روحه فى قالب كقالبه فى الدنيا فيأكلون و يشربون فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التى كانت فى الدنيا

و الأخبار المنقوله عن أئمتنا أهل بيت رسول الله ص - أكثر من أن تحصى و لا- تظن أن اتصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل و الهيئه - و التحدث و الأكل و الشرب و غيرها مما تنافى تجردها عن هذا العالم الطبيعى بل (٣) يؤكد أن الروح يتشكل و يتصور و يتجسم فى غير هذا العالم فإن لله عوالم كثيره غير هذا العالم بعضها أطف من بعض كلها مفارق عن هذا العالم و عن المواد الكونيه و الاستعداديه و ستعلم فى مباحث المعاد كيفيه تمثل الأرواح بصور الأجساد مع تجردها

١- أى قد سقط فى هوى أى فى الهاويه، س ره

٢- أى القيامه الكبرى و الطامه العظمى و التجلى الأعظم و الفناء الأشد الأعم و إلا فمن مات قامت قيامته لكن القيامه صغرى و وسطى و كبرى، س ره

٣- إن قيل عدم المنافاه لا مضايقه فيه بناء على القول بثبوت عالم المثال و أما أنه يؤكد فلا و العله التى ذكرها قدس سره ليست إلا لعدم المنافاه قلنا المراد بتأكيد التجرد ازديادها إذ يكون لها حينئذ نحوان من التجرد مثالى و عقلى فتدبر، س ره

و مفارقتها عن الأبعاد و الأجرام ذاتا و وجودا لا فعلا و مثالا.

سئل الواسطي لأى عله كان رسول الله ص أحكم الخلق قال لأنه خلق روحه أولا فوقع له صحبه التمكين و الاستقرار أ لا تراه كيف يقول كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين و فى روايه العوارف بين الروح و الجسد أى لم يكن روحا و لا- جسدا انتهى كلامه

و قال بعضهم الروح خلق من نور العزه

و إبليس خلق من نار العزه و لهذا قال خلقتنى من نار و لم يدر أن النور خير من النار.

و قال بعضهم قرن الله العلم بالروح

فهى لللطافتها تنمو بالعلم كما أن البدن تنمو بالغذاء.

و المختار عند أكثر المتكلمين

أن الإنسانى و الحيوانى عرضان خلقا فى الإنسان- و الموت يعدمهما و أن الروح هى الحياه بعينها صار البدن بوجودها حيا و بالإعاده إليه فى القيامة يصير حيا.

أقول هذا الكلام مما له (١) وجه صحه و تحقيق لو صدر عن ذى بصيره و كشف- و كذا ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفه اشتباك الماء بالعود الأخضر و هو اختيار أبى المعالى الجوينى أستاذ الشيخ أبى حامد الغزالى- و ذلك لأن (٢) ذلك الجسم البرزخى أيضا من مظاهر الروح و كينونته فى هذا البدن ليس بتداخل و اشتباك لكن يشبههما.

و أصر بعض متأخريهم على أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الوارده فيه الداله

- ١- و هو أن المراد الإنسانى و الحيوانى الطبيعتان و الموت الطبيعى يعدمهما- أو أن المراد مطلق الإنسانى و الحيوانى المحفوظ فى النشآت و الموت الاختيارى و الفناء التام يعدمهما كما فى صاحب مقام لى مع الله أو أن المراد أن ذات الإنسان و أصله بل أصل كل شىء هو الوجود و شيئيات الماهيات حتى الذاتيات عرضيات إلا أن الماهيات المنتزعه من المرتبه الأولى من الوجود و الكمال الأول تسمى ذاتيات و الماهيات المنتزعه من المرتبه الثانى من الوجود و الكمال الثانى تسمى عرضيات، س ره
- ٢- و يمكن أن يكون المراد بالروح الروح البخارى و هو مشتبك بالبدن و من هذا القبيل ما قيل إن النفس جسم لطيف سار فى

البدن سريان الماء فى الورد و النار فى الفحم فمرادهم المرتبه النازله من النفس، س ره

على استقلاله و جوهريته من العروج و الهبوط و التردد فى البرازخ و أما قول ابن عباس حين سئل و قيل له أين تذهب الأرواح عند مفارقة الأبدان- فقال أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان فغرضه (١) أن ذهاب الروح إلى المقام الذى جاء منه فمن علم كيفية مجىء الروح من ذلك المقام العقلى من غير لزوم حركه و تجسم يمكنه أن يعلم ذهابه إلى ذلك العالم من غير زياده مكان أو تغير أو تكثر هناك و قيل له أين يذهب الجسوم إذا بليت قال أين يذهب لحمها إذا مرضت.

و قال أبو طالب المكى

فى قوه القلوب ما يميل إلى أن الأرواح أعيان فى الجسد و كذا النفوس لأنه يذكر أن الروح يتحرك و من حركتها يظهر نور فى القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك و أن النفس تتحرك و من حركتها يظهر ظلمه فى القلب- فيرى الشيطان الظلمه فيقبل بالإغواء.

أقول مراده من هذه الحركات الحركات الفكرية التى قد تكون برهانيه عقليه- يستدعى فيضان الصورة العقليه النوريه على النفس و قد تكون قياسا سفسطيا وهميا

١- لما كان ابن عباس جليل القدر عظيم الشأن و من أعظم تلامذه مولى العارفين أمير المؤمنين على ع و كان ظاهر كلامه فناء الأرواح عند بوار الأشباح و تلاشى الروح البخارى و نفاذ الدم الذى فى التجويف الأيمن من القلب الذى مثله بالزيت فكما لا بقاء لضوء المصباح عند فناء الأدهان كذلك لا بقاء للروح عند نفاذ أدهان الروح البخارى و الدم القلبى أشار قدس سره إلى أنه من الواضحات أن ليس مراده رضى الله عنه ذلك- بل مراده أنه إذا فرض مصباح أصل ثابت و مصابيح فروع و فرض إطفائها دون الأصل- فأين تذهب تلك الفروع و معلوم أنها ترجع إلى المصباح الأصل فهكذا الأرواح التى هى تجليات روح القدس و لا سيما الأرواح التى صارت بالفعل ترجع عند دثور الأبدان إلى روح القدس المسمى بلسان المشاءين بالعقل الفعال الذى هو مكمل النفوس فالمراد بالمصباح فى كلامه المصباح الأصل و بالضوء المصابيح المشتعلة منه و لو مثل بمصباح أصل محفوظ و مصابيح عكسيه منه فى مرآة متعددة و فرض دثور المرآة بل تبدلها بمرآة آخر و عكوس أخرى و هكذا لكان أظهر و قول ابن عباس رضى الله عنه أين يذهب لحمها إذا مرضت أيضا تمثيل حسن فإنه أشار إلى أنه كما فى المرض يذهب اللحم و غيره من الأعضاء الغير الأصلية كذلك يبقى حقائق الأجساد و صورها فى الآخرة فى عين اضمحلال- موادها فى الدنيا كما سيجىء، س

مؤديا إلى تصور النفس بصورة فاسده مظلمه و نتيجه (١) باطله و هو من فعل الشيطان- و هذه الحركات لا تنافى تجرد النفوس.

و قال الشيخ الغزالي

إن الروح إذا فارقت الأبدان تحمل (٢) معها القوه الوهميه بتوسط النطقيه فتكون حينئذ مطالعه للمعاني المحسوسه لأن تجردها من هيئه البدن غير ممكن و هي عند الموت شاعره بالموت و بعد الموت متخيله نفسها مقبوره و يتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحياه و تحس بالثواب و العقاب فى القبر و هذا كلام صحيح برهاني- يؤيد ما ذهبنا إليه من تجرد القوه الخياليه و ما يصحبها و سيرد زياده تحقيق و إيضاح له.

و قال صاحب العوارف و المعارف

ما وجدناه أيضا فى كتاب الطواسين و اليواسين- و هو أن الروح (٣) العلوى السماوى من عالم الأمر و الروح الحيوانى البشرى من عالم الخلق و هو محل الروح العلوى و مورده و هذا الروح الحيوانى جسمانى لطيف- حامل لقوه الحس و الحركه و هذا الروح لسائر الحيوانات و منه يفيض قوى الحواس- و هو الذى قواه الغذاء و يتصرف فيه بعلم الطب و به اعتدال مزاج الأخلاط و لورود الروح الإنسانى على هذا الروح تجنس (٤) و باين أرواح الحيوانات و اكتسب صفه أخرى

١- علميه أو عمليه، س ره

٢- إشاره إلى رد شبهه القائل بالمعاد الروحانى فقط من أن درك اللذائذ أو المؤلمات الجسمانيه يتوقف على المدارك الجزئيه إذ العاقله مجردة و المجرد لا يدرك إلا الكليات و إن أدرك الجزئى فعلى وجه كلى و المدارك الجزئيه قوى جسمانيه تنحل بانحلال البدن و تدثر بدثوره ظاهره كانت أو باطنه فكيف يدرك اللذائذ أو المؤلمات الجزئيه- بيان الرد أن القوى المدركه للجزئيات ليست منحصره فى هذه المدارك الماديه بل للنفس فى ذاتها قوى و مشاعر جزئيه مجردة و لكن لا كتجرد العاقله فيشاهد المأكل الشهى و المطعم الهنىء و المنكح الهى إن كان سعيدا و مقابلها إن كان شقيا كل ذلك على وجه جزئى محسوس- و إليه أشار بقوله تحمل معها القوه الوهميه و لأنها رئيس القوى الجزئيه خصها بالذكر و إلا فتحمل معها جميع القوى و المشاعر، س ره

٣- المراد به النفس الناطقه باعتبار مقامها التجردى و بالروح الحيوانى النفس الحساسه و بمورده الجسمانى اللطيف الحامل لقوتى الحس و الحركه الروح البخارى الذى هو مطيه القوى، س ره

٤- أى لورود الروح الأمرى على الروح الحيوانى صار الروح الحيوانى جنسا آخر أى نوعا آخر بأن يكون المراد بالجنس معناه اللغوى أو كان الروح الحيوانى جنسا مصطلحا و باين الروح الأمرى الذى هو الفصل الحقيقى عن أرواح الحيوانات الأخرى، س ره

فصارت نفسا محلا للنطق و الإلهام قال تعالى وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا فتسويتها بورود الروح الإنساني عليها و اقتطاعها عن جنس أرواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوى فى عالم الأمر و صار تكونها منه فى عالم الأمر- كتكون حواء من آدم ع فى عالم الخلق و صار بينهما من التأليف و التعاشق كما بين آدم و حواء و صار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تعالى- وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَسَكَنَ آدَمُ إِلَى حَوَاءٍ وَ سَكَنَ الرُّوحُ الْعُلْوَى إِلَى الرُّوحِ الْحَيَوَانَى وَ صِيرَهُ نَفْسًا وَ يَتَكُونُ (١) من سكون الروح إلى النفس القلب و أعنى بهذا القلب اللطيفه التى محلها المضغه اللحميه فالمضغه اللحميه من عالم الخلق و هذه اللطيفه من عالم الأمر و كان تكون القلب من الروح و النفس فى عالم الأمر كتكون الذريه من آدم و حواء فى عالم الخلق و لو لا- المساكنه بين الزوجين الذين أحدهما الروح و الآخر النفس- ما تكون القلب فمن القلب متطلع إلى الأب الذى هو الروح العلوى ميال إليه و هو القلب المؤيد الذى ذكره رسول الله ص فيما رواه حذيفه

قال ص: القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهر

(٢)

فذلك قلب المؤمن و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر

١- بمقتضى النكاح السارى فى جميع الذرارى، س ره

٢- و هو نور التوحيد و ما أوفق و أطبق الشكل الصنوبرى الذى أشير بالسراج إليه للقلب لأن قلب المؤمن العارف و الحكيم عالم عقلى مضاه للعالم العينى و عالم الوجود العينى كمخروط نور رأسه عند الواجب تعالى و قاعدته عند المواد لأنه كلما قرب إلى الواجب- غلب أحكام الوجوب من الوحده و البساطه و كلما قرب من المواد غلب أحكام الإمكان من الكثره و التركيب و إنما كان قلب الكافر أسود لأن العالم فى حقه كمخروط ظلمه- و إنما كان منكوسا لإخلاده إلى عالم الكثرات بلا نظر إلى وحده جامع لها و إقباله إلى عالم الصوره بلا توجه و نيل لمعنى مكتسب بها اعلم أن للكفر أنواعا كما ضبطها بعض المحققين- فإن من لم تصل إليه الدعوه النبويه و لو فى بعض الأمور لعدم سماعه أو لعدم فهمه فهو كافر كفر جهاله و هو أهون الكفار عذابا بل لا عذاب لأكثرهم لكونهم مستضعفين و من وصلت إليه الدعوه و لم يصدق و لو ببعضها إما لاستكبار أو تقليد و تعصب للأسلاف أو غير ذلك فهو كافر كفر جحود و عذابه عظيم و من وصلت إليه الدعوه و صدقها بلسانه و ظاهره لعصمه ماله و دمه و غير ذلك و أنكرها بقلبه و باطنه فهو كافر كفر نفاق و هو أشدهم عذابا و عذابه أليم و من وصلت إليه الدعوه فاعتقدها بقلبه لظهور حقيتها و جحد و لو ببعضها بلسانه و لم يعترف حسدا و بغيا أو تقليدا أو غير ذلك فهو كافر كفر تهود و عذابه قريب من عذاب المنافق- و من وصلت إليه الدعوه فصدقها بلسانه و قلبه و لكن لا يكون على بصيره من دينه إما لسوء فهمه أو لاستبداده بالرأى أو لأخذه من قرناء السوء أو غير ذلك فهو كافر كفر ضلاله و عذابه على قدر ضلالته و من وصلت إليه الدعوه و صدقها بلسانه و قلبه على بصيره و اتباع للإمام أو نائبه إلا أنه لم يمثل جميع الأوامر و النواهي بعد اعترافه بقبح فعله فهو كافر كفر فسوق- و قد يطلق الكفر و عدم الإيمان فى الكتاب و السنه أيضا عليه كما قال تعالى وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ و قال النبى ص: لا

يزنى الزانى حين يزنى و هو مؤمن و عند بعض المتكلمين مرتكب الكبائر كافر و عند بعضهم لا مؤمن و لا كافر ثم إن هذا أيضا له العذاب و إن رفع عنه الخلود إذا علمت هذا فاعلم أن إطلاق قوله ص و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر يشمل الجميع و إنما أخرج قلب المنافق بقسميه لأن كفر النفاق أشد أنواع الكفر و إنما جعل الأول المربوط على علاقه لأنه حيث لا يظهر مقتضيات كفره الباطنى كان قلبه المحبوس كدابه مربوطه على و تد فى محبس لا يفك عنقه أبدا. إن قلت الكافر بكفر اليهود أيضا كالمنافق قلبه مربوط على علاقه حيث إنه يضم شيئا و يبرز آخر. قلت أما أولا فقد ذكرنا أنه ص يخرج من الإطلاق لعدم بلوغه إلى حد النفاق فى الفضاء المستحق للذكر على حده و أما ثانيا فبمجرد اعتقاده الحقيه لا يعد مؤمنا بل كافرا و يظهر مقتضيات كفره بخلاف المنافق و قد عده الله تعالى كافرا و جعل مثواه الدرك الأسفل من النار ثم إن القلب المصفح فى القلوب كالنفس اللوامه فى النفوس، س ره

و قلب مربوط على علاقته فذلك قلب المنافق و قلب مصفح فيه إيمان و نفاق

فمثل الإيمان فيه مثل البقله يمدّها الماء الطيب و مثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدّها القيح و الصديد- فأى المدتين غلبت عليه حكم له بها و القلب المنكوس ميال إلى الأم التي هي النفس الأماره بالسوء و من القلوب قلب متردده في ميله إليهما و بحسب غلبه ميل القلب يكون حكمه من السعاده و الشقاوه و العقل (١) جوهر الروح العلوى و لسانه الدال عليه

١- قد ذكر هذا العارف أربعاً من المراتب السبع التي للإنسان من النفس و القلب و العقل و الروح و طوى ثلاثاً من السر و الخفى و الأخرى و قوفا فيما لا ينال بمجرد البيان- إلى أن يرزق الذوق و الوجدان كما لأصحاب الشهود و العيان، س ره

و تدبيره للقلب المؤيد و النفس الزكية المطمئنه تدبير الوالد للولد البار و الزوجه الصالحه- و تدبيره للقلب المنكوس و النفس الأماره بالسوء تدبير الوالد للولد العاق و الزوجه السيئه- فمنكر لهما من وجه و منجذب إلى تدبيرهما من وجه إذ لا بد له منهما فالروح العلوى يهم بالارتقاء إلى مولاه تشوقا و حنوا و تنزها عن الأكوان و من الأكوان القلب و النفس فإذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار إلى الوالد و يحنو النفس إلى القلب حنو الوالده الحنيه إلى ولدها و إذا حنت النفس ارتقت من الأرض- و انزوت عروقها الضاربه فى العالم السفلى و انكوى هواها و انجسمت مادتها و زهدت فى الدنيا و تجافت من دار الغرور و أنابت إلى دار الخلود و قد تخلد النفس التى هى الأم إلى الأرض بوضعها الجبلى لكونها من الروح الحيوانى المجنس و مستندها فى تكوينها إلى الطباع التى هى أركان العالم السفلى قال تعالى وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ فإذا سكنت النفس التى هى الأم إلى الأرض انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال إلى الوالده المعوجه الناقصه دون الوالد الكامل المستقيم و ينجذب الروح إلى الولد الذى هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقه القيام بحق مولاه و فى هذين الانجذابين يظهر حكم السعاده و الشقاوه ذلك تقدير العزيز العليم

و قال أبو سعيد القرشى

الروح روحان روح الحياه و روح المماه فإذا اجتمعا عقل الجسم (١) و روح الممات هى التى إذا خرجت من الجسد يصير الحى ميتا و روح الحياه ما به مجارى الأنفاس و قوه الأكل و الشرب و غيرهما.

و قال بعضهم النفس لطيفه مودعه فى القالب

منها الأخلاق و الصفات المذمومه كما أن الروح لطيفه مودعه منها الأخلاق و الصفات المحموده و كما أن العين محل الرؤيه- و السمع محل الأذن و الأنف محل الشم و الفم محل الذوق فهكذا النفس محل الأوصاف الذميمة و الروح محل الأوصاف المحموده و جميع أخلاق النفس و صفاتها من أصلين الطيش و الشره و طيشها من جهلها و شرها من حرصها و شبهت النفس فى

١- فى بعض النسخ الخطيه عقد الجسم،

طيشها بكره مستديره على مكان أملس لا- تزال متحركه بجبلتها و شبهت فى حرصها بالفراش - الذى يلقى نفسه على ضوء المصباح و لا تقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذى فيه هلاكه فهذه جمله من أقوال علماء الشريعة و إشارات مشايخ الطريقه داله على أن فى الإنسان جوهر روحانى و جميع ما نقلناه منهم مما له وجه وجيه و إن كان ظواهر بعضها مواضع إیرادات و أنظار لكن عند البصير العارف بأسرار الشريعة الإلهيه لها محامل صحيحه و معانى لطيفه مشيره إلى أسرار غامضه شريفه لأنهم فى أقوالهم تتبعوا أحاديث الرسول ص و الأئمه ع و أكثر ما ذكروه مما يوجد فى عبارات الأحاديث المنقوله عمّن لا- ينطق بالهوى إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى و لو لا مخافه الإطئاب لشرحنا كلامهم و أوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعيه و القوانين الحكميه من غير شائبه شك و ريب و شائنه نقص و عيب و الله ولى الرحمه و الإحسان

الباب السابع فى نبد من أحوال النفس الناطقه من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعه و فيه فصول

فصل (١) فى كيفيه تعلق النفس بالبدن

اشاره

اعلم أن تعلق الشىء بالشىء و حاجته إليه متفاوتة بحسب القوه

فأقوى التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهيه

و المعنى ذهنا و خارجا كتعلق (١) الماهيه بالوجود.

و الثانى ما بحسب الذات و الحقيقه

بأن يتعلق ذات الشىء و هويته بذات المتعلق به- و هويته كتعلق (٢) الممكن بالواجب.

و الثالث ما بحسب الذات و النوعيه جميعا

و الثالث (٣) ما بحسب الذات و النوعيه جميعا

بذات المتعلق به و نوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم.

١- إنما كان أقوى لأن التعلق و الحاجه سرى إلى مقام تجوهر الماهيه و قوامها- و أما كونها غير فارغه عن التعلق بحسب الذهن أيضا فباعتبار العدم لا- عدم الاعتبار- و أشديه هذا من الثانى مع عدم مجعولييه الماهيه و مجعولييه الوجود و كونه عين الربط باعتبار الأ- كثرية و الأ- عميه تحققا إذ كلما تحققت الحاجه بحسب الماهيه تحققت بحسب الوجود و لا عكس إذ لعله لم يكن للوجود المتعلق ماهيه كما فى العقول و النفوس على التحقيق- و كما فى الوجود المنبسط المسمى بالنفس الرحمانى ففى كل ذى ماهيه حاجتان و الماهيه واسطه فى الإثبات و باعتبار شمول ظرف الذهن بخلاف الوجود إذ لا يحصل فى الذهن- فالسلب بانتفاء الموضوع، س ره

٢- أى كتعلق الوجود الخاص للممكن بحذف المضاف أو الإمكان بمعنى الفقر فلا حذف، س ره

٣- أى الوجود الشخصى و النوعيه جميعا أى لا- كالصوره فإنها محتاجه فى التشخص إلى الهيولى لا- فى النوعيه فإن الصوره المطلقه محتاج إليها للهيولى و أما قوله بذات المتعلق به و نوعيته فالمراد بالنوعيه فى الموضوع النوعيه فى ضمن الفرد المعين إذ معلوم أنه لا- يجوز تعلق السواد بموضوع ما متحقق فى ضمن موضوعات متبادله أو متعاقبه لأن الموضوع المعين من جمله المشخصات و لا يجوز أن يراد بنوعيه المتعلق به ماهيته إذ يلزم التفكيك فإن النوعيه فى العرض ليس بهذا المعنى كما ذكرناه و إلا لكان ماهيه العرض مطلقا متعلقه بالموضوع فكان كلها من باب المضاف، س ره

و الرابع ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا و بقاء

و الرابع ما بحسب الوجود (١) و التشخص حدوثا و بقاء

بطبيعته المتعلق به- و نوعيته كتعلق الصورة بالماده فإن حاجه الصورة فى تشخصها ليست إلا- بماده لا بعينها- بل بواحد منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحد منها لا بعينها و كحاجه الجسم الطبيعى فى وجوده إلى مكان ما لا بعينه و لهذا يسهل حركته- عن كل واحد من الأمكنه إلى مكان آخر.

و الخامس ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

و الخامس (٢) ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث إن النفس بحسب أوائل تكونها و حدوثها حكمها حكم الطبائع الماديه التى تفتقر إلى ماده مبهمه الوجود فهى أيضا تتعلق بماده بدنیه مبهمه الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير فالشخص الإنسانى و إن كان من

١- فقط لا بحسب الطبيعه الإطلاقيه بخلاف الثالث حدوثا و بقاء بخلاف الخامس بطبيعته المتعلق به و نوعيته بخلاف المتعلق به فى الثالث على ما ذكرناه ثم إن تعلق ماده المواد فى التحقق بالصوره المطلقه الذى هو عكس هذا غير هذه التعلقات و لا يندرج فى غير هذا ظاهرا و لا- فى هذا لأن تعلق الهيولى بالصوره بحسب أصل الوجود و ليس أيضا حدوثا لأن هيولى العالم عندهم إبداعى و لعله لم يرد حصر التعلقات فإن منها تعلق كل من المتضايقين ماهيه بالآخر و يمكن إدراج الأول فى الثالث و يكون قوله كتعلق العرض إلخ على سبيل التمثيل و إدراج الثانى فى الأول على هذا السبيل إذ قد ذكر فى الأول التعلق بحسب الماهيه و سكت عن المتعلق به فإن كان المتعلق به شيئه الوجود كان كتعلق الماهيه بالوجود و إن كان المتعلق به أيضا شيئه الماهيه كان كتعلق التضاييف، س ره

٢- أى بطبيعته المتعلق به و نوعيته كما يصرح به و إنما اكتفى عنه بالسابق لأن البدن ماده النفس و الماده معتبره على العموم و القول فى العكس هنا أى تعلق البدن بالنفس المطلقه أى الأصل المحفوظ فى مراتب النفس الواحده بالوحده الجمعيه القول فى العكس للرابع، س ره

حيث هويته النفسية شخصا واحدا و لكن من حيث جسميته أى التى بمعنى المادة أو الموضوع- لا التى بمعنى الجنس أو النوع ليس واحدا بالشخص و قد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية أمرا نوعيا بحسب الجسميه شخصيا بحسب الطبيعه أو النفس

و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيله للوجود

لا- بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفه مطلقا و تعلقها (١) به بعد البلوغ الصورى الذى عند صيرورتها نفسا ذات قوه متفكره و عقل عملى بالفعل قبل أن يخرج عقله النظرى من القوه إلى الفعل عندنا و هذا أضعف التعلقات المذكوره و هو كتعلق الصانع بالآله إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنيه تعلق طبيعى ذاتى و تعلق النجار مثلا بالآله عرضى خارجى و ذلك لأن النفوس كلها خاليه فى مبادئ تكونها عن الكمالات و الصفات الوجوديه سواء كانت بحسب الحيوانيه مطلقا أو بحسب الإنسانيه خاصه و لم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات و كان من الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفه بعضها من باب الحركات و بعضها من باب الإدراكات- و التى من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانيه من باب الشهوه و بعضها من باب الغضب- و التى من باب الإدراكات بعضها من باب اللمس و بعضها من باب الشم و بعضها من باب الذوق- و بعضها من باب الإبصار و بعضها من باب السماع و هكذا غيرها و لو لم يكن آلات النفس مختلفه- حتى يفعل بكل آله فعلا- خاصا لا زدحمت عليها الأفعال و لاجتمعت الإدراكات كلها على النفس و كانت حينئذ يختلط (٢) بعضها على بعض و لم يحصل منها شىء على الكمال و التمام و لأن صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولا فى حسنها ثم فى خيالها ثم فى عقلها النظرى و لهذا قيل من فقد حسا (٣) فقد علما و لا شىء من المحسوسات بحيث

١- إنما قيد ببعديه البلوغ الصورى و قبله خروج العقل النظرى من القوه إلى الفعل إذ بعد البلوغ المعنوى و خروج النظرى إلى الفعل لا- تعلق بل كأنها و هى فى جلاباب البدن قد نضته و لا سيما النفس المتألّهه فإن البدن لها كقميص تلبسه تاره و تخلعه أخرى، س ره

٢- فلو أدركت النفس بالبصره المبصره و المسموع و غيرهما لم تدر كها صرفه، س ره

٣- أى فقد العلم بالمحسوسات التى بإزاء ذلك الحس المفقود أو فقد العلم الحقيقى الكلى المنتزع من تلك المحسوسات الجزئيه، س ره

يكون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات و الصفات التي يقع الإحساس بها فإن المبصر غير المسموع و الرائحة غير الطعم فهكذا يجب أن يكون مدارك هذه الكيفيات و الكمالات و مشاعرها الجزئية مختلفه و هذا بخلاف وجود الأشياء فى العقل - حيث يجوز أن يكون هناك شىء واحد بحسب وجود واحد عقلى شما و ذوقا و رائحه و صوتا و لونا و حراره و بروده و غير ذلك من الصفات على وجه أعلى و أشرف كما بينه الفيلسوف العظيم فى كتابه فثبت أن من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بما هى محسوسات - لا - يمكن إلا - بالآلات مختلفه حسب اختلاف أجناسها كيلا - يختلط على النفس و يتشوش إدراكاتها - و لما اختلفت الآلات فلا - جرم النفس إذا حاولت الإبصار التفتت إلى العين فيقوى على الإبصار التام و إذا حاولت السماع التفتت إلى الأذن فقويت على السماع التام و كذلك القول فى سائر الأفعال بسائر القوى و إذا تكررت منها هذه الأفعال باستعانه هذه الآلات وقعت لها ملكه و اقتدار على تحصيل تلك الأمور التى لم يمكن حصول حضورها إلا باستعانه الآلات من غير الاستعانه بشىء منها بل تستحضرها و تتصرف فيها كما تشاء بذاتها و فى عالمها - فعلم من هاهنا أن النفس فى أول تكونها كالهولى الأولى خاليه عن كل كمال صورى - و صوره محسوسه أو متخيله أو معقوله ثم تصير (١) بحيث تكون فعاله للصوره المجرده عن المواد جزئيه كانت أو كليه و لا محاله تلك الصور أشرف و أعلى من هذه الصور الكائنه الفاسده فما أشد سخافه رأى من زعم أن (٢) النفس بحسب جوهرها و ذاتها شىء واحد

١- هذا على مذاق من يقول إدراك الكلى بانتزاع القدر المشترك من المواد الجزئيه واضح و قد مر من كتاب المبدأ و المعاد للشيخ أن القوه العقلية تجرد الصور عن المادة فيكون خالقه و فاعله للصور المعقوله و أما على مذاقه قدس سره من أن إدراك الكليات بمشاهده النفس أرباب الأنواع عن بعد و أن العاقل يتحد بالمعقولات فالفعالیه على سبيل التغليب أو باعتبار مقام الخفى و الأخرى للنفس و باعتبار باطنيات ذات النفس - و ظاهريات ذوات المعقولات نعم إذا قيل إن الكليات العقلية عنوانات و عكوس لتلك الأرباب لم يكن به بأس بل هو أنسب بمقام التعليم و التعلم فافهم، س ره

٢- أى بالعدد له مرتبه واحده بلا تبدل و حركه جوهرية فى ذاتها و إلا فعنده أيضا شىء واحد ذو مراتب و أطوار طوليه و شئون ذاتيه متصف بصفات الطبائع بل الهولى كما أنه متخلق بأخلاق الله تعالى و بين هاتين المرتبتين متوسطات شتى و فى الآيه إشاره إلى أن مقام الهولوجيه أيضا فضلا عن طبيعه نفس و إنسان بقوله على الإنسان و لا غرو فى ذلك نعم العجب و الغرابه فيما إذا نظر إلى المادة أو الطبع أو النبات أو الحيوان الواقعه فى غير صراط الإنسان الواقفه عن الحركه المأخوذه بشرط لا - و نحن لا نعددها بهذا النظر من مراتب الإنسان و أطوار النفس ثم إن المعنى الذى أشار إليه قدس سره للآيه و إن كان وجها من وجوها لكن الوجه الأرفع أن يكون إشاره إلى الكينونه - السابقه اللاهوتيه للإنسان فإن عينه الثابت كان فى المرتبه الواحدية لازما لأسمائه و صفاته معلومه بالذات بعلمه و كلمه حين مثل كلمه وقت فى قوله ص لى مع الله وقت و لم يكن شيئا مذكورا لأنه لم يكن هناك موجودا بوجوده الخاص بل هو و جميع الأعيان الأخر كانت موجوده بوجود الله تعالى فلم يكن هناك هذه الوجودات - المتكثره المتشبهه الغالب عليها أحكام الإمكان و الماديه و السوائيه و إن كان النور مطلقا قاهرا على الظلمه و الرحمه سابقه على الغضب و الوحده مستوليه على الكثره مطلقا - و لكن أين هى مما فى الأكوان السابقه، س ره

من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها وقد علمت أنها في أول الكون لا شىء محض كما في الصحيحه الإلهيه هل أتى على
الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً وعند استكمالها تصير عقلا فعالا.

فإن قلت قد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعى و الكمال و الصوره شىء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأن
النفس فى أول الفطره معراه عن كل صوره.

قلنا الصوره (١) صورتان إحداهما صوره ماديه وجودها وجود أمر منقسم متحيز ذى جهه و وحدتها عين قبول الكثره و ثباتها
عين التجدد و الانقضاء و فعلها عين قوه الأشياء فكونها صوره مصحوب بكونها ماده و الثانيه صوره غير مخلوطه بالماده سواء
كانت مشروطه بوجود الماده على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا و هذه بقسميها هى الحرية باسم الصوره دون الأولى لأن
الأول ضعيفه الوحده ضعيفه الوجود - كَسْرَابٍ بَقِيَعِهِ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا و لذلك لم يكن لها وجود
إدراكى فلا يكون بوجودها الخارجى محسوسه و لا متخيله و لا معقوله و الثانيه لها

١- و قد مر فى مرحله العقل و المعقول من السفر الأول أن بينهما ثمانيه فروق فتذكر، س ره

وجود إدراكي صوري بلا مادة فتكون إما محسوسه إذا احتاجت في وجودها إلى نسبه وضعيه لمظهرها و مرآه حضورها بالقياس إلى مادة و إما متخيله أو معقوله إن لم يكن كذلك- فإذا تحقق ما ذكرناه و تبين و ظهر أن النفس في أول الفطره ليست شيئاً من الأشياء الصوريه بالمعنى الثانى و لا أيضا كانت مما قد حصل لها شىء من الصور الحسيه أو الخياليه أو العقليه- إذ وجود الشىء للشىء فرع على وجود ذلك الشىء فى نفسه بنحو ذلك الوجود إن خارجا فخارجا و إن حسيا فحسيا و إن خياليا فخياليا و إن عقلا- فعقلا- فهى حين حدوثها نهايه الصور الماديات و بدايه الصور الإدراكيات و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانيه و أول اللبوب الروحانيه

فصل (٢) فى تحقيق حدوث النفوس البشريه

إشاره

فصل (٢) فى تحقيق (١) حدوث النفوس البشريه

ما مر من الكلام يكفى لإثبات أن هذه النفوس حادثه بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها متجدده مستحيله من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها و لو كانت (٢) فى ذاتها قديمه

١- وجه الضبط فى استيفاء الأقوال فى الحدوث و القدم للنفس أنه إما أن يقال بحدوث النفس أو بقدمها و القائل بالحدوث إما أن يقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحيحا للذر و العهد و الميثاق و إما أن يقول بحدوثها مع حدوثه و هو قول أكثر الحكماء و المتكلمين و إما أن يقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه و هو قول المصنف قدس سره- و القائل بالقدم إما أن يقول بالقدم الذاتى و هو قول من يقول النفس هى الآله كما نقل الشيخ فى الشفا و هو مذهب الغلاة تعالى عن ذلك و إما أن يقول بالقدم الزمانى و الحدوث الذاتى فإما أن يقول بالقدم فى هذه السلسله العرضيه كما يقول به التناسخيه- و إما أن يقول بالقدم فى السلسله الطويله و القائل الثانى إما أن يقول بقدمها بما هى نفوس جزئيه و إما أن يقول بقدمها بما هى عقل كلى و هذا الآخر هو قول الفيلسوف الأعظم- أفلاطون الإلهى، س ره

٢- إن قلت الأفلاك عند الفلاسفه قديمه و يلحقها النقص و القصور و لو من جهه الأوضاع المتجدده و عند المصنف قدس سره من جهه تجدد جواهرها أيضا. قلت مع تسليم كونها قديمه عندهم لما ثبت تجرد النفس فكأنه قال لو كانت قديمه و هى مجردة لكانت كذا، س ره

لكانت كامله الجوهر فطره و ذاتا فلا- يلحقها نقص و قصور و لو لم يكن فى ذاتها ناقصه الوجود- لم يكن مفتقره إلى آلات و قوى بعضها نباتيه و بعضها حيوانيه.

و أيضا لو كانت (١) قديمه لكانت منحصره النوع فى شخصها و لم يكن يسنح لها فى عالم الإبداع الانقسام و التكثر لأن تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعى إنما هو من خواص (٢) الأجسام و الجسمانيات الماديه و الذى وجوده ليس بالاستعداد و الحركه و الماده و الانفعال- فحق نوعه أن يكون فى شخص واحد و النفوس الإنسانيه متكثره الأعداد متحدته النوع فى هذا العالم كما سيحىء فيستحيل القول بأن لهذه النفوس الجزئيه وجودا قبل البدن فضلا أن تكون قديمه.

و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس

الإنسانيه- و يؤيده الحديث المشهور

: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين

و قوله ص:

١- إن قلت هذا منقوض بالأنواع المتوالده فإنها عندهم قديمه مع أنها متكثره الأفراد. قلت لو سلم قدمها عندهم فمناط انحصار النوع فى شخص ليس القدم بل التجرد عن العوارض المفارقه و الخلو عن اللواحق الغريبه المثيره للكثرة و هذا ليس متحققا فى الأنواع المذكوره و أيضا المراد الموجود بوجود واحد قديم و النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص شئيه الماهيه، س ره

٢- أى من الخواص الغير الشامله فلا يرد أن الأجسام الفلكيه أيضا أنواعها منحصره فى أشخاصها و بعبارة أخرى انحصار النوع فى شخص ليس من خواص المجردات و يمكن أن يقال هنا و فى السؤالين السابقين على مذاقه قدس سره بل مذاق أساطين الحكمه أن الأفلاك و ما فيها و الأنواع المتوالده حادثه متجدده ذاتا متحركه جوهرها دائره زائله آنا فأنا فبالحقيقه كل فرد أفراد متصله متتاليه كل منها محفوف بعدمين سابق و لاحق- و النوع المتوالد لا وجود له سوى وجود الأشخاص كما هو حال كل كلى طبيعى- و الأشخاص كل واحد واحد منها حادث فكذا كليها و كذا كلها إذ لا وجود للكل أيضا- سوى وجودات الأجزاء فللنوع المتكثر الأفراد عرض بحسب الأفراد المتفرقه المنفصله- سوى العرض الذى بحسب الأفراد المتصله المتتاليه فى كل واحد واحد فعلى هذا تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعى إنما هو من الخواص الشامله للأجسام و الجسمانيات و الحادث هو المتجدد بالذات و القديم هو الثابت الذات الذى ليس له حاله منتظره و هو الحق تعالى و ما من صقععه، س ره

الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف

و لعله ليس المراد أن النفوس البشريه بحسب هذه التعينات الجزئيه كانت موجوده قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكوره و تعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورته متعلقه بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانيه و بعضها نباتيه بل المراد أن لها كينونه أخرى لمبادئ وجودها فى عالم علم الله من الصور المفارقة العقليه و هي المثل الإلهيه التى أثبتتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكامله (١) من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعه و بعضها قبل الطبيعه و بعضها ما بعد الطبيعه على ما عرفه الراسخون فى الحكمة المتعاليه و ذلك مبنى (٢) على ثبوت الأشد و الأضعف فى الجوهر- و على وقوع الحرکه الاشتداديه فى الجواهر الماديه و على تحقيق المبادئ و الغايات فإن نهايات الأشياء هي بداياتها.

و أما أرسطاطليس و من تأخر عنه من المشاءين و الأتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس

و هذه إحدى المسائل التى اشتهر أنه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين

١- التخصيص بالكامله إما للكينونه فيما بعد الطبيعه و إما للكينونه فيما قبلها أيضا إذ بالحقيقه كينونه ما قبل الطبيعه لمن له كينونه ما بعد الطبيعه فمن ملك عالم الملكوت و المثل قدم منه و كذا إذا اتحد بعالم الجبروت و عالم العقل جاء منه و من اتصل باللاهوت انفصل عنه كما يَدَأُكُمْ تَعُوذُونَ نحن السابقون اللاحقون و لو لا الأمر كما ذكرناه- لكانت الطبائع أيضا قديمه إذ لها أيضا كينونات سابقه لمبادئها فكل كينونه سابقه لرب نوع كينونه سابقه لمربوبه أى شىء كان و بهذا النظر يقال إن لكل شىء أكوانا سابقه- لكن لما لم يرتقوا إليها و لم يظفروا بها على سبيل الاستشعار لم يتفوه أحد من المعتبرين بقدمهم بل لم يصدق أن لهم كانت هذه المقامات بالحقيقه إلا لصلوحهم أن يتخطوا على صراط الإنسان و يلجوا باب الأبواب و قوه الشىء قد ينزل منزله الشىء، س ره

٢- و على أن العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله و بعبارة أخرى الحقيقه هي الرقيقه بوجه أعلى و الرقيقه هي الحقيقه بوجه أدون فكون الحقيقه فى مقام شامخ كون الرقيقه فيه داخلا و الرقيقه إلى الأرض صيروره الحقيقه كذا بلا تجاف عن مقامه الشامخ و عليه مدار جميع رموز العقلاء و إشارات الأنبياء من القدم و الحدوث و الإفاضه و التنزل و الصعود و الهبوط و الذرات و البرزات و غيرها و سنزيدك إيضاحا، س ره

و نحن وجهنا قوليهما فى قدم النفوس و حدوثها على وجه يتوافق مغزاهما و يتحد معناهما كما أشرنا إليه.

أما حجه كل من الفريقين

فالمتمصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج -

الأولى أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من ماده مخصصه

الأولى (١) أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من ماده مخصصه

تكون باستعدادها- سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن فلو كانت النفوس حادثه لكانت ماديه- و التالى باطل فالمقدم كذلك.

و الثانیه أن النفوس لو كانت حادثه لكان حدوثها بحدوث الأبدان

لكن الأبدان الماضيه غير متناهيه فالنفوس الماضيه التى بإزائها غير متناهيه لكن النفوس بالاتفاق باقيه بعد مفارقه الأبدان فالنفوس الحاصله فى هذا الوقت غير متناهيه لكن ذلك أى وجود نفوس غير متناهيه موجوده بالفعل معا محال لكونها تقبل الزيادة و النقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناه فإذن ثبت أن النفوس الموجوده بالفعل متناهيه فإذن ليس حدوث الأبدان سببا لحدوث النفوس فإذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن و استعداد الماده فهى قديمه.

الثالثه أنها لو كانت حادثه كانت غير دائمه

إذ كل كائن فاسد و كل (٢) ما هو أبدي فهو أزلى و قد ثبت أنها باقيه أبديه كما سيجى ء بيانه فهى إذن أزليه.

أما الجواب عن الأول فلما سياتى تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانيه

١- هذه أمتن حججهم فإن المجرد إذا حدث من مجرد تام الفاعليه منزه عن التغير فى ماده لا- يكون مجردا هذا خلف و إن حدث مع ماده كما أجاب المصنف قدس سره- فمع تجرد ذاته بالفعل من الأزمنه و الأمكنه و غيرهما كيف يعقل حدوثه فى زمان معين- و إن قالوا بتساوى ذاته بالنسبه إلى الأزمنه و حدوث تعلقه أو فعله فى زمان معين فقد قالوا بقدمه ذاتا و وقعوا فيما هربوا منه، س ره

٢- لا يقال هذا يتم لو انعكس الموجه الكليه كنفسها لأن المسلم قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه أى كل أزلى أبدي لأننا نقول أولا- صحه هذا من باب مبرهنه كل من القاعدتين لا- من باب الانعكاس و الاكتفاء بأن الأصل إذا كان صادقا كان العكس صادقا- فهذا نظير قولهم كل مجرد عاقل و كل عاقل مجرد و غير ذلك و ثانيا أنه إن كان من باب الانعكاس فهو عكس نقيض لقوله كل كائن فاسد، س ره

الحدوث روحانيه البقاء و على مذهب القوم من أن النفس حادثه مع الماده لا فى الماده.

و أما عن (١) الثانى فبأن النفوس المفارقة و إن كانت غير متناهيه لكنها ليست مرتبه لا ترتبا طبيعيا و لا وضعيا و البرهان الدال على استحاله اللاتناهى فى الأعداد- إنما ينهض لو كانت مترتبه مجتمعه و إلا فلم يقيم على استحالته برهان.

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانيه من حيث ذاتها المجرده غير كائنه و لا فاسده- و أما من جهه ما يقع تحت الكون فهى فاسده أيضا كما أنها كائنه.

و أما حجج القائلين بحدوث النفوس

فمنها أنها لو كانت موجوده قبل الأبدان

أشاره

فإما أن كانت واحده أو كثيره فإن كانت واحده فإما أن تتكثر عند التعلق أو لا تتكثر فإن لم تتكثر كانت النفس الواحده نفسا لكل بدن و لو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه كل إنسان و ما جهله إنسان جهله كل إنسان و ذلك محال و إن تكثرت فما لا ماده له- لا يقبل الانقسام و التجزئه و إن كانت قبل البدن متكثره فلا بد و أن يمتاز كل واحد منها عن صاحبه إما بالماهييه أو لوازمها أو عوارضها و الأول و الثانى محالان لأن النفوس الإنسانيه متحده بالنوع فيتساوى جميع أفرادها فى جميع الذاتيات و لوازمها- فلا يمكن وقوع الامتياز بها و أما العوارض اللاحقه فحدوثها إنما يكون بسبب الماده و ما فيها و ماده النفس بوجه هى البدن و قبل البدن لا- ماده فلا- يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفه فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا- على نعت الاتحاد و لا على نعت الكثره- فإذن القول بقدمها باطل

و اعترض صاحب الملخص على هذه الحجه بوجوه

أحدها أنه لم لا يجوز أن يقال إنها كانت قبل الأبدان واحده ثم تكثرت

و ليس لقائل أن يقول كل ما كان واحدا و كان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصاليه فكانت جسما لأننا نقول ممنوع أن كل ما وحدته اتصاليه فإنه قابل للانقسام و ليس

١- أقول لم يجعل المستدل المحذور التسلسل حتى يجاب بهذا بل جعل المحذور التناقض من حيث إنها بالنظر إلى الأبدان الغير المتناهيه غير متناهيه و بالنظر إلى قبول الزيادة و النقصان متناهيه و إن كان هذا أيضا مجابا بمنع قول المستدل كلما يقبل الزيادة

بمسلم أن كل قابل للانقسام فوحده اتصاله لأن الموجه (١) الكليه لا تنعكس كنفسها.

الثانى سلمنا أن النفوس كانت متكثره قبل الأبدان

الثانى (٢) سلمنا أن النفوس كانت متكثره قبل الأبدان

لكن لم قلت بأن لا بد وأن يختص كل منها بصفه مميزه لأنه لو كان التميز لأجل الاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضا متميزا عن غيره فإما أن يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره فيلزم الدور أو بشىء ثالث فيلزم التسلسل ولأن المميز لا يختص بشىء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشىء عن غيره باختصاصه بشىء لزم الدور.

الثالث سلمنا أنه لا بد في الأمور المتكثره من مميز

فلم لا يجوز أن يكون المميز صفه ذاتيه و بيانه بما بيناه من اختلاف النفوس بالنوع.

الرابع سلمنا أنه لا يتميز النفوس بشىء من المقولات

فلم لا يجوز أن يتميز بشىء من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة و المادة هى البدن و قبل البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون النفس المتعلقه ببدن كانت قبل البدن متعلقه ببدن آخر- و كذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا إلى نهايه و لا ينقطع هذه المطالبه إلا بإبطال التناسخ فإذن الحجج المذكوره فى إثبات حدوث الأرواح مبنيه على إبطال التناسخ- لكن الحكماء الذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح حيث قالوا- لو جاز انتقال النفس من بدن إلى آخر لكان لبدن واحد نفسان لأن النفوس لا يحدث

١- أقول لا يلزم ادعاء الكليه بل المراد كل قابل للانقسام إلى الموجودات الحقيقيه- و يكون المقسم واحدا حقيقيا فوحده اتصاله فالنوع القابل للانقسام إلى الجنس و الفصل- و إلى الماهيه و الوجود و إلى المادة و الصورة خارج و كذا الهيئه الاجتماعيه اعتباريه فى المجموع المنقسم إلى الآحاد و معلوم أن النفوس ليس إحداها جنسا و الأخرى فصلا أو إحداها ماده و الأخرى صوره أو إحداها ماهيه و الأخرى وجودا أو عددا أو هيئه اعتباريه حتى يكون انقسام النفس من هذا القبيل لتعددتها وجودا و اتحاد هذه و لغير ذلك فبقى أن يكون كالم متصل، س ره

٢- أقول لا اختصاص لهذا الكلام بهذا المقام بل يجرى فى كل تميز كما سيقول المصنف و الجواب أن التميز فى أى موضع يقع لا يدور و لا يتسلسل بل ينتهى إلى التميز الذاتى و الذاتى لا يعلل و فيما نحن فيه إن أسند إلى الذاتى اختلفت النفوس بالنوع- و لو التزم هذا رجع إلى منعه الثالث الذى يتلو هذا، س ره

عن المبادئ إلا بسبب استعداد البدن فإذا حدث بدن باستعداده فلا بد أن يحدث عن المبادئ نفس متعلقه به فلو تعلق به نفس أخرى مستنسخه أيضا يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال فهذه حججهم و هي مبنيه على حدوث النفس و حدوثها مبتن على إبطال التناسخ فيلزم الدور و لأجل ذلك تعجب صاحب المعبر أبو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين و غفلتهم في مثل هذا المهم العظيم.

الخامس سلمنا أن النفوس لا تناسخ

لكن لم لا- يجوز أن تكون قبل الأبدان- موصوفه بعوارض تميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله- لا إلى نهايه.

السادس المعارضه و هي أن النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهيه و لوازمها

و إنما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانيه التي لم يكتسب شيئا من العوارض إذا فارقت الأبدان لا يكون فيها شىء من العوارض إلا- مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك- متعلقه بأبدان متغايره فإن كفى (١) هذا القدر في وقوع التمايز فكفى أيضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متمايزه.

و ليس لأحد أن يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من أنها و إن لم تكتسب شيئا من الكمالات إلا أن لكل منها شعورا بهويته الخاصه و ذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى.

لأننا نقول شعور الشىء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم فلو (٢) اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما و ذلك يبطل أصل الحججه.

١- فيه أنه من ذا الذى يلتزم التمايز في النفوس الهيولانيه المفروضه من القائلين بماديه القوى بل بعرضيتها فهذه النفوس تصير متحده إذ كما لا ميز في صرف الفعلية كذلك لا ميز في صرف القوه إذ الأبدان المتمايزه لم تبق و القوى الجرميه انتفت بانتفاء المحل- و إن قيل بتجرد الخيال و المتخيله و الوهم فالتمايز حاصل بالعوارض الإدراكيه الجزئيه- و إن لم تكتسب المعقولات الكليه بل وقع الشك من بعض القدماء في بقائها، س ره

٢- أقول مراده بالشعور بالذات المميز الشعور الوهمى المميز تميزا وهميا كالشعور- بكونها وضعيه جهتيه محدوده في البدن لأن المفروض أنها لم تكتسب الكمالات العقلية، س ره

و أيضا لو ثبت هذا القدر فى حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان.

و الجواب أما عن الأول

فكل ذات واحده شخصيه موجوده إذا انقسمت و تكثرت بعد وحدتها فوجب أن يكون جزؤه مخالفا لكله ضروره أن الشىء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشىء لا مع غيره فتلك المخالفه فى الوجود إن كانت بالماهيه و لوازمها أى منشأ تعددها فى الوجود تخالفها بالماهيه فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متمايزه دائما- لا فى وقت دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الأمور المتعلقة بالأبدان متكثره حينئذ و إن كانت مخالفتها لا بالماهيه و لا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفائها النوعى- بالجزئيه و الكليه تخالفا فى المقدار فإن الجزئيه و الكليه إذا لم يكونا بحسب المعنى و المفهوم كانتا لا محاله بحسب عظم المقدار و صغره و إلا لم يكن إحداهما أولى بالكليه- و الآخر بالجزئيه دون العكس.

و أيضا (١) أجزاء الشىء إذا كانت من جزئيات ماهيته كان ذلك الشىء مقدارا أو ذا مقدار فيلزم أن تكون النفس مقدارا أو متقدرا و هو باطل.

و أيضا لو سلمنا كون الذات المجرده يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء مماثله لها بالماهيه أو مخالفه لها فيكون كل واحده من تعيينات تلك الأجزاء إنما يحدث بعد التعلق بالأبدان فيكون كل واحده من تلك النفوس من حيث هى حادته و ذلك هو المطلوب.

أقول بقى الكلام فى أن هذه النفوس المتعينه بهذه التعينات الحادته الجوهرية- هل لها كينونه أخرى عقليه قبل وجود البدن كما أن لها عند استكمالها بالعقل بالفعل- كينونه أخرى عقليه تخالف كينونه النفوس الإنسانية المتفقه النوع أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلا فهذه مسأله يحتاج تحقيقها إلى استيناف بحث على نمط آخر- و ليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمئز عنه أكثر الطبائع اشمئزاز

١- هذا يتم لو انعكست الموجه الكليه كنفسها فإن المسلم كلما كان الشىء مقدارا- كان جزؤه جزئيا لا أن كلما كان جزؤه جزئيا كان مقدارا و لم يبرهن عليه أيضا، س ره

المزكوم لرائحه الورد.

و أما الجواب عن الثانى

فنقول إنه إشكال برأسه فى باب التميز بالعوارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه فى غير هذا المقام و ما قدر على حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال هب أن الأمر كما قلتومه إلا أنا نعرف بالبداهه أن كل نوع من أنواع النفوس فإنها مقوله على أشخاص عديده لأننا بالضروره نعلم أن كل إنسان لا يجب أن يكون مخالفا لجميع الناس فى الماهيه و إذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحججه.

أقول مفاد ما يدريك لعل هذه المعرفه من بداهه الوهم بعد أن أقيمت الحججه القويه عندك على أن الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا يخفى (١) ما فى كلامه حيث جزم بالبداهه أولا أن كل نوع من أنواع النفوس مقوله على أشخاص عديده و علل هذا الجزم بقوله لا يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس فى الماهيه.

و الذى صح أن يقال فى دفع هذا الإشكال هو أن المميز قد يكون ذاتيا للمتميز به عرضيا للأمر المشترك فيه و مثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهيه كعروض الفصل لماهيه الجنس و عروض الوجود و التشخص لماهيه النوع فإن امتياز الإنسان عن الفرس مثلا- بعد اشتراكهما فى الحيوانيه و لوازمها بالناطق و الناطق من عوارض ماهيه الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضه لها لو كان بعد وجودها لكان متوقفا على تميزها و تحصلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدور لكن هذا العروض - إنما يكون فى ظرف التحليل العقلى دون ظرف الوجود الخارجى الذى يتحد فيه الجنس و الفصل بوجود واحد فلا (٢) يلزم أن يكون تميز المميز الفصلى للنوع الذى يتميز

١- أما أولا فلأن التعليل ينافى البداهه إلا أن يحمل على المنبه و أما ثانيا فلأنه ينبغى أن يقال يجب أن لا يكون مخالفا إلخ و أما ثالثا فلأن التعليل أخص لمكان الاختصاص بالإنسان و المعلل أعم لعموم كل نوع من أنواع النفوس فالأولى أن يقال - كل صنف من أصناف النفوس، س ره

٢- هذا من أوله إلى آخره جواب عن قول الإمام و لأن المميز لا يختص بشىء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره إلخ و لم يتعرض لجواب لزوم الدور و التسلسل و لا- يخرج أيضا من هذا جوابه لأن الحيوان إذا امتاز بفصوله التى لم يباينه فى الوجود تطرق المطالبه بالمميز لها أيضا بل جوابه أنه إذا امتازت أشياء بمميزات فامتياز تلك المميزات بأنفسها أو انتهت إليها فإذا امتاز الجسم الأسود و الأبيض بالسواد و البياض فامتياز السواد و البياض و اختلافهما بنفسهما فإنه كما أنه ما جعل الجاعل السواد سوادا و البياض بياضا- كذلك ما جعل السواد و البياض مختلفين فإنه ذاتى لا- يعلل و من هذا القليل اختلاف الوجود باختلاف الموضوعات التى هى الماهيات نعم هذه الاختلافات مجعوله بالعرض - لمجعوليه ملزوماتها إن كانت الملزومات مجعوله بالذات و أما إن كانت الملزومات لا- مجعوله كانت هى أيضا لا مجعوله فلا جعل بالعرض أيضا كاختلاف مفاهيم أسمائه و صفاته تعالى، س ره

به عن سائر الأنواع المشاركه له فى ماهيه الجنس متوقفا على تميز هذا النوع فى نفسه أولا لأن الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجودا و إن تأخر عنه ماهيه كالحال بين الوجود و الماهيه و هكذا الأمر فى المميزات الشخصيه لأفراد النوع الواحد إذ التشخص عندنا بنحو الوجود و الوجود متقدم على الماهيه فى العين نحو آخر من التقدم و زيادته عليها إنما هى بحسب التصور كما بين مرارا

و أما الجواب عن الثالث

فسنين أن النفوس البشريه متحدته نوعا من حيث وجودها التلقى الطبيعى قبل خروج عقولها الهيولانيه من القوه إلى الفعل و البرهان (١) قائم- على أن القوى المتعلقه بالأجسام الكائنه الفاسده لا يمكن أن يكون نوعها منحصر فى فرد لقصور جوهرها عن التمام و عدم احتمال واحد شخصى منها البقاء الأبدى لما مر أن القوى الجسمانيه متناهيه الأفعال و الانفعالات.

و أما عن الرابع

فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهه إثبات الغايات.

و أما عن الخامس

فلأن العوارض المتسابقه فى الزمان المتوارده على ذات واحده- لا يمكن أن يكون ورودها إلا بأسباب عائده إلى القابل من جهه حركاته الاستعداديه

١- أى البرهان اللمى المأخوذ من العله الغائيه فإن حاصل ما ذكره أن غايه تكثر النوع المنتشر الأفراد انحفاظ النوع بتعاقب الأفراد و انتشارها لقصور ماده الكائنات عن الديمومه الشخصيه بخلاف العقول و السماء و السماوى، س ره

التي لا تكون إلا في مادة جسمانية و قبل الأبدان لا يكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبه يتخصص بسبب سابقها بلاحقها و هكذا لا إلى بدايه.

و أما عن السادس

فلأذن النفوس الهيولانيه يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصله لها بسبب ماده لأن النفوس جسمانيه الحدوث حكمها حكم الصور و الطبائع الماديه المتكثره بسبب مميزات جسمانيه ثم يلزم تعيين كل منها بوجودها الخاص و هو عين شعورها بذاتها و ذلك الذي (١) يستمر استمرارا ثانيا مع ضرب من التجدد الوجودي- فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائما و إن حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من أول تكونها إلى غايه كمالها الجوهرى فالحاصل أن الامتياز في أفراد نوع واحد- لا بد و أن يكون أولا بشىء خارج عن الماهيه و لوازمها و ذلك لا يكون إلا من عوارض الماده فالنفوس التي بعد الأبدان يتصور بينها التكثر و الامتياز الحاصل لها حين تلبسها بالأبدان ثم يستصحب (٢) حكم ذلك فيها بعد الأبدان لبقاء أثر التميز فيها و لو بالتبع- و أما النفوس التي قبل الأبدان فلا- يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات و لا بالعرض بحسب التبعية و قد ثبت (٣) أن قبل عالم الحركات و الاتفاقات لا- يمكن عروض مخصص خارجي و مميز عرضي مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهيه و الحقيقه فهذا ما يمكن أن يتكلف في تقرير هذه الحجه.

حجه أخرى على حدوث النفس

إشاره

ذكرها أبو البركات فقال لو كانت النفس موجوده قبل البدن لكانت إما متعلقه بأبدان أخرى أو غير متعلقه بأبدان أخرى و باطل أن تكون

١- التجدد باعتبار الحركة الجوهرية و الاستمرار و الثبات باعتبار الأصل المحفوظ- من الموضوع الباقي من أول الحركة إلى آخرها أو التجدد باعتبار وجه النفس و الثبات باعتبار وجه الله تعالى أو الثبات باعتبار أن الوجود هو التشخص و التجدد باعتبار أن المعتبر فيه الوجود مع عرض كعرض الأمزج كما قال قدس سره في أمارات التشخص أو كما أن الفعلية في الهيولى عين القوه كذلك البقاء في المتجددات عين التجدد، س ره

٢- فالنفوس في التمثيل كميها عذبه اكتسبت طعوما و روائح في أوعيه ملطخه بأدهان و دبس و خل و خمر أو طيبه بعد انكسارها، س ره

٣- قد مر في السفر الأول أنهم يعبرون كثيرا ما عن لحوق الأعراض الغريبه المفارقه للماهيه بالاتفاق إذ ليست معتبره في قوام ذاتها و لا باقتضاء من قبل ذاتها، س ره

متعلقه بها لأن ذلك قول بالتناسخ ثم إنه أبطل التناسخ بحجه ذكرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت فى بدن آخر لكننا نعلم الآن شيئاً من تلك الأحوال التى مضت علينا- و نتذكر أنا كنا فى بدن آخر و على حاله أخرى فلما لم نتذكر شيئاً منها علمنا أنا ما كنا موجودين فى بدن آخر و باطل أن لا يكون متعلقه ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطله و لا تعطل فى الطبيعه

و هذه الحججه ضعيفه بوجوه

الأول أن الحججه التى أوردتها فى بطلان التناسخ

الذى هو مبنى هذا الدليل ضعيفه- لجواز أن لا يكون شىء من الأحوال و العلوم السابقه محفوظه فى الذاكره بل تكون ممنحيه (١) بانمحاء المدارك و تبدل القوى و المشاعر اللهم إلا أن تكون الآثار الباقية- من باب أمور استعداديه و لهذا تتفاوت النفوس فى الاستعدادات و تتخالف فى الذكاء و البلاده و قبول التعاليم و اكتساب الملكات و غيرها.

الثانى أن التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجوده قبل الأبدان

بما هى نفوس و ليست متعلقه بالأبدان و أما إذا كانت لها نشأه أخرى و نحو آخر من الوجود فوق كونها نفساً كالعقل أو دون النفسيه كالطبيعه و ما يجرى مجراها فلم يلزم تعطيل.

الثالث أنها يجوز أن تكون موجوده

الثالث (٢) أنها يجوز أن تكون موجوده

قبل هذه الأبدان فى عالم آخر متعلقه

١- فإن المدارك الجزئيه عندهم ماديه فإذا انحلت المدارك فانمحت مدركاتها- و الباقى إنما هو النفس المدركه للكليات و لكن ذلك الانمحاء يختص بالمدركات الجزئيه- و لا يشمل الكليات لتجردها و بقائها ببقاء النفس و يمكن أن يقال من قبلهم أن النفوس المدركه للكليات الحقيقيه التى صارت عقولاً بالفعل لا يجوزون نسخها كما سيجىء أنها ترتقى إلى عالم النور و المستنسخه لا- تدرك الكليات و لو أدركوها لكانت مشوبه بالصور الجزئيه الخياليه فكلما هى من باب الفعليات لا تبقى إلا ما هى من باب الاستعدادات، س ره

٢- الظاهر أن قوله عنصريه كانت أو فلكيه تعميم للأجساد الطبيعيه و حينئذ يعود الإشكال إلى منع أن يكون البدن السابق على هذا البدن من سنخ أبدان هذا العالم الطبيعى بل من الجائز أن يكون النفس متعلقه ببدن موجود فى عالم غير هذا العالم الطبيعى-

مغايره نوعيه هذا فيرد عليه أن هذا مما أبطله في الإلهيات حين البحث عن وحده عالم الأجسام و إن أريد بما ذكره من البدن البدن المثالي بسبق المثال على المادة ورد عليه أن تعلق النفس ببدنها المثالي من قبيل تعلق الفاعل بفعله و ليس من التعلق التدبيرى فى شىء، ط مد

بأبدان (١) آخر غير الأجساد الطبيعيه عنصريه كانت أو فلكيه فإن استحاله التناسخ - إنما يقام عليها البرهان إذا كان عباره عن تردد النفوس و الأرواح فى هذا العالم من بدن مادى آخر على سبيل الاستعداد و تهيؤ المواد كما يظهر من برهان استحاله حسب ما أصلناه كما سيجى ء ذكره إن شاء الله تعالى

١- فيه أنه لو تم لورد على الدليل الأول الذى من القوم و الجواب فى الموضوعين - أن الصور المثاليه التى فى القوس النزولى غير التى فى القوس الصعودى فإن هذه لوازم الأعمال و الحركات و تلك قبل دار العمل و الحركه و التعلق للترقى و لا يجوز بها الترقى - إذ ليس لها ماده تصحح الاستعداد و الحركه و الاستكمال و أيضا الصور الطبيعيه المتعلقه للنفوس سبب تخصص النفوس بها المواد و هناك لا ماده فيلزم التخصص بلا مخصص فى كون نفس ذات صورته مقداريه طويله و أخرى ذات صورته مقداريه قصيره و كذا فى المبيضة أو المسوده أو الصبيحه أو غيرها فليعلم أن الصور فى السلسله النزوليه متعلقات بالنفوس لا النفوس بالصور فهى هناك كإظلال للنفوس و النفوس ذات الأظله و لكن بما هى واحده وحده حقه ظليه أعنى بما هى ذوات كينونه عقليه كليه أو لاهوتيه بسيطه و المصنف قدس سره هنا بصدد المنع لكلام ذلك المتكلم. إن قلت الصور المثاليه فى عالم الذر كثيره أفرادا فكيف قولهم التكثر الأفرادى مع الوحده النوعيه إنما هو بالماده و لواحقها و لا ماده هناك. قلت الصور هناك موجوده بوجود واحد هو وجود الله و وجود علمه القدرى لا- بوجود أنفسها كالصور التى فى خيالك من نوع واحد و يراد فى قولهم التكثر الأفرادى التكثر الوجودى و ذلك عند كون أفراد النوع موجوده بوجوداتها المختلفه بها و هذا إنما هو فى هذا العالم الطبيعى الغاسق المثار للغفله و فى هذه القرية الظالم أهلها و قد مر معنى نقض العهد و تبديل بلى بلا فلا تغفل إن كنت أهلا فتكثر الصور التى من نوع واحد- و تميزها هناك إنما هو بالماهيات الشخصيه التى قد يقال لها الهويات و تشخص الصوره هناك يراد به التميز لفقد وجودها الخاص و لا نفوس جزئيه لها و حياتها و إدراكها بالله تعالى نعم الصور المثاليه التى فى البرزخ و الغيب المحالى إنما هى حياتها بنفوس متكثره كما ذكروا فى المنطقيات أن النفس الناطقه نوع منتشر الأفراد الغير المتناهيه المجتمعه الوجود بالفعل و ذلك التكثر فى النوعين أى المعنى و الصوره بالمواد السابقه و الأبدان الخاليه لا الحاليه لبقاء الهيئات و الملكات المكتسبه فيها فهناك أيضا تكثر وجودى إلا فى أرواح متحده لأهل الصفاء ٣٤٢ كما قال المولوى المعنوى - متحد بوديم و يكجوهر همه إلى أن قال - كنگره ويران كنيد از منجنيق تا رود فرق از میان این فريق ، س ره

فصل (٣) فى إيضاح القول فى هذه المسأله المهمه و تعقيب ما ذكروه و هدم ما أصلوه

اعلم أن هذه المسأله دقيقه المسلك بعيده الغور

و لذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفه السابقين فى بابها و وجه ذلك أن النفس الإنسانيه ليس لها مقام معلوم فى الهويه و لا لها درجه معينه فى الوجود كسائر الموجودات الطبيعیه و النفسیه و العقلیه التى كل له مقام معلوم بل النفس الإنسانيه ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشأه سابقه و لاحقته - و لها فى كل مقام و عالم صورته أخرى كما قيل

لقد (١) صار قلبى قابلا كل صورته

فمرعى لغزلان و ديرا لرهبان

و ما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته و عسر فهم هويته و الذى أدركه القوم من حقيقته النفس ليس إلا ما لزم وجودها من جهه البدن و عوارضه الإدراكيه و التحريكه و لم يتفطنوا من أحوالها إلا من جهه ما يلحقها من الإدراك و التحريك و هذان الأمران مما اشترك

١- أى للطافته و سذاجته من الألوان يتصور بكل صورته يتوجه إليها سواء كانت من الصور المترتبه الطويله الحاصله له بالحركه الجوهرية و العرضيه أو من الصور الذهنيه الغير المترتبه ترتيبا طبيعيا فمرعى لغزلان باعتبار النشأه السابقه الحيوانيه و ديرا لرهبان باعتبار النشأه اللاحقه العقلية أو الأول حين كون خياله مصروفا فى أمتعته الدنيا- من الأنعام و الحرث و غيرهما و الثانى عند كونه متذكرا لله تعالى و ملائكته المقربين و أخياره الأنجيين و التعبير بالغزال لكونه وحشيا إشاره إلى أن شهواته ما لم تنكسر- كحيوانات وحشيه غير مرتاضه و لا- معلمه لكن يمكن أن يكون القلب مرعى للحيوانات الإنسانيه بكونها مقهوره مسخره تحت إشاره العقل متوجه إليها لله تعالى بل يمكن تخليصه بذبح الحيوانيه هديا فى سبيل الله إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ و يمكن أن يراد أنه قد يصير القلب مرعى للجبائب الغزلان العيون الحسان الوجوه، س ره

فيهما جميع الحيوانات و أما ما أدرك منها أزيد من ذلك و هو تجردها و بقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فإنما عرف ذلك من كونها محل العلوم و أن العلم لا ينقسم و محل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات و كل بسيطه الذات غير قابل للفناء- و إلا لزم تركبه من قوه الوجود و العدم و فعلية الوجود و العدم هذا خلف هذا غايه عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا و من ظن أنه بهذا القدر عرف حقيقه النفس فقد استسمن ذا ورم- و من اقتصر في معرفه النفس على هذا القدر فيرد عليه إشكالات كثيره لا يمكنها التفصي عنها- منها أن كونها (١) بسيطه الذات ينافي حدوثها.

و منها أن كونها روحانيه الحقيقه عقليه يناقض تعلقها بالبدن و انفعالاتها البدنيه- كالصحه و المرض و اللذه و الألم الجسمانيين.

و منها أن بساطتها و تجردها عن الماده ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان- و مما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطوره في الأطوار منقلبه في الشئون الحسيه و الخياليه و العقليه أن كل نفس من لدن أول تعلقها بالبدن و حدوثها إلى أقصى مراتب تجردها و عاقليتها و معقوليتها شىء واحد و جوهر واحد واقع تحت ماهيه نوعيه إنسانيه- كوقوع الإنسان تحت ماهيه جنسيه حيوانيه.

و أقول هاهنا دقيقه أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم و هو أنهم معترفون بأن النفس (٢) فصل اشتقاقى مقوم لماهيه النوع المركب منها و من الجسد فى الخارج كالحساسه للحيوان- و الناطقه للإنسان و قائلون (٣) بأن الجنس و الفصل بإزاء الماده و الصوره فى المركبات الطبيعیه و قائلون أيضا إن الفصل المحصل لماهيه النوع محصل لوجود جنسه و إن

١- هذه الوجوه الأربعه وجوه ضعيفه للقائلين بتجرد النفس فى أول حدوثها فعليهم أن يجيبوا عنها و قد تقدم فى بعض المباحث السابقه التعرض لها فالأولى أن يعتمدوا فى إثبات كون النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء على غيرها، ط مد
٢- و هو الفصل الحقيقى الذى هو مبدأ الفصل المنطقى فالاشتقاقى منسوب إلى المشتق منه أى المأخوذ منه و المشتق هو المنطقى، س ره

٣- أى الجنس و الفصل المنطقى بإزائهما و إلا فالجنس الحقيقى و الفصل الاشتقاقى عينهما بل الأولان أيضا عينهما و التفاوت باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا كما قرر فى محله، س ره

كون الجنس عرضا بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه أنه من عوارضه الخارجيه له- التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التحليليه- التي لا يتصور الانفكاك بين العارض و المعروف في هذا النحو من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهني فإذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفساني الإنسي حركه جوهرية و استحاله ذاتيه لزم (1) كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لأن النفس مبدأ فصل النوع الإنساني أعنى مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقيه و كذا الحساس للحيوان بإزاء النفس الحساسه التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للأجسام الطبيعيه و تلك الصور كالناطقه و الفصول الاشتقاقية بما هي فصول لا- بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس و إن لم يحمل عليها بما هو ماده فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسما بأحد الوجهين المذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقه حدودا و بقاء لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء فهذا أحد البراهين- على ثبوت الاشتداد في مقوله الجوهر كما في مقوله الكيف و الكم و به ينحل كثير

١- بمقتضى قولهم الأول إن الجنس و الفصل بإزاء الماده و الصوره و الجنس و الفصل من الأ-جزء المحموله و الحمل هو الاتحاد في الوجود و بمقتضى قولهم الثاني- إن الفصل محصل الجنس و إن الجنس من عوارض الماهيه للفصل لا من عوارض الوجود له فهو من العوارض الغير المتأخره في الوجود فلزم الاتحاد أيضا. إن قيل لا اختصاص لهذا اللازم بنفى الحركه الجوهرية لها إذ لو تحركت جوهرها أيضا لزم الاتحاد بمقتضى هذه القواعد المقرره الممهده. قلنا على تقدير حركتها الجوهرية ربما يؤدي إلى نفي الماهيه المركبه عنها بأن يكون صوره لذاتها لا للماده بل تصير متحده بالعقل الفعال بل ربما ينفي الماهيه عنها- ٣٤٥ كما قال قدس سره تبعاً للشيخ الإشراقي إن العقول و النفوس أنوار ساذجه بلا ظلمه- و وجودات بسيطه بلا ماهيه نعم لا نبالي بصدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس باعتبار ما كان أو باعتبار الجسم المثالى أو باعتبار وجدان وجود الجسم بنحو أعلى أو باعتبار كون الجسم موضوعا لمعنى عام و هو روح المراتب كما في الألفاظ المشتركه الأخرى مثل القلم و اللوح و غيرهما كما حقق في محله فافهم هذا كى ينفكك في تحقيق المعاد الجسماني- إن شاء الله تعالى، س ره

من الإشكالات الواردة فى حدوث النفس و بقائها بعد الطبيعه و الجمهور لعدم تفتنهم بهذا الأصل الذى بيناه فى هذا الموضع و قبل هذا بوجه قطعيه أخرى تراهم (١) تحيروا فى أحوال النفس و حدوثها و بقائها و تجردها و تعلقها حتى أنكر بعضهم تجردها- و بعضهم بقاءها بعد البدن و بعضهم قال بتناسخ الأرواح و أما الراسخون فى العلم- الجامعون بين النظر و البرهان و بين الكشف و الوجدان فعندهم (٢) إن للنفس شئونا و أطوارا كثيره و لها مع بساطتها أكوان وجوديه بعضها قبل الطبيعه و بعضها مع الطبيعه و بعضها بعد الطبيعه و رأوا أن النفوس الإنسانيه موجوده قبل الأبدان بحسب

١- فإنها كيف تحدث فى وقت معين و نسبه المجرى إلى جميع الأوقات واحده- ثم كيف تحدث و لا حامل حدوث لها كما مر و إن قالوا بحدوث تعلقها فتكون ذاتها قديمه- و أتباع أرسطاطاليس لا يقولون به و تحيروا فى بقائها فإنها حادثه و كل كائن فاسد- و كل ما ليس بفاسد ليس بكائن و فى تجردها إذ كما أن حدوث المجرى مشكل كذلك تجرد الحادث مشكل و فى تعلقها إذ المجرى كيف يكون محصورا فى علاقه جسم محدود، س ره

٢- كلها ذاتيه فى مقام طبع و فى مقام نفس و فى مقام عقل و فى مقام فانيه عن هذه كلها باقيه بالله كما أخبر صاحب مقام لى مع الله عن نفسه ص فإذا قد خلقها الله أطوارا. فإن قلت إنها حادثه ذاتا فى مقام صدقت و إن قلت حادثه تعلقا و أردت بالتعلق وجودها الطبيعى الذاتى لا الإضافه كما مر غير مره أن تعلقها بالبدن ليس كتعلق صاحب الدكان بدكانه صدقت و إن قلت إنها قديمه ذاتا باعتبار العقل النازله هى منه و أنه تمامها و كمالها- بل باعتبار انقلابها إلى العقل المجرى الذى كل الأزمنه و الزمانيات بالنسبه إليه كالآن صدقت كما أنه بهذا الاعتبار إن قلت إنها باقيه ببقائه بل ببقاء الله صدقت و إن قلت إنها غير باقيه بل زائله سياله باعتبار حركتها الجوهرية صدقت و إن قلت بهذه الاعتبارات إنها جسمانيه بل جسم و روحانيه بل روح صدقت فما أعجب حال هذا المعجون و طائر بوقلمون الذى هو هيكل التوحيد و برزخ التكثير و التفريد ٣٤٦ و نعم ما قال الشيخ فريد الدين العطار-مجزو كل شد چون فرو شد جان بجسم كس نسا زد زين عجايب تر طلسم جسم و جان پاك با هم يار شد آدمى اعجوبه اسرار شد ، س ره

كمال (١) علتها و سببها و السبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجوده مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الإفاده و ما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن- موقوف على استعداد مخصوص و شروط معينه و معلوم أن النفس حادثه عند تمام استعداد البدن و باقيه بعد البدن إذا استكملت و ليس ذلك إلا لأن سببها يبقى أبد الدهر فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن و علمت معنى السبب و المسبب و أن السبب (٢) الذاتى هو تمام المسبب و غايته حصل لك علم بكونها موجوده قبل البدن بحسب كمال وجودها و غنائها و الذى يتوقف على البدن هو بعض نشأتها و يكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأه الدنيه و الطبيعه الكونيه و هى جهه فقرها و حاجتها و إمكانها و نقصها لا جهه و جوبها و غنائها و تمامها و لو كان البدن شرطاً لكامل هويتها و تمام وجودها كما فى (٣) سائر الحيوانات و النباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها- كما يلزم أن ينعدم بعدم الآله و فساد المزاج البدنى تصرف الصانع و عمله المحتاج إلى الآله كسائر القوى الماديه الدائره الفاسده المتجدده الزائله و البرهان قائم على أن للنفس قوه عقليه تتصرف فى العقليات بذاتها لا باستعمال آله و هى كمالها الذاتى و جهه غنائها عن البدن و سائر الأجسام فهى بكمالها السببى خارجه عن عالم الأكوان المتجدده.

فالحق أن النفس الإنسانيه جسمانيه الحدوث و التصرف روحانيه البقاء و التعقل

فتصرفها فى الأجسام جسمانى و تعقلها لذاتها و ذات جاعلها روحانى و أما العقول المفارقة- فهى روحانيه الذات و الفعل جميعا و الطبائع جسمانيه الذات و الفعل جميعا فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانيه و لهذا حكمنا بتطورها فى الأطوار- إذ ليس تصرفها فى البدن كتصرف المفارقات فى الأجسام لأنها بذاتها مباشره للتحرريك

١- الإضافه بيانيه فإن العله كمال المعلول، س ره

٢- ٣٤٧ . كما قال أرسطاطاليس إن ما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد- و المجردات من ذلك الكثير فعند إحكامك و إتقانك هذه القواعد لا يبقى لك ريب بكيونونه النفس قبل البدن لأن شيئيه الشئىء بتمامه لا بنقصه، س ره

٣- لا يخلو عن مساهله فإن الحيوان بل النبات بناء على الحركه الجوهرية حالها حال الإنسان من غير فرق فلا تغفل، ط مد

الجزئى و الإدراكات الجزئيه على سبيل الانفعال و الاستكمال لا على وجه الإفاضه و الإبداع.

و نرجع إلى تتمه أقوال القوم و متمسكاتهم فى باب حدوث النفس الإنسانيه و قدمها

اشاره

و تزييف ما قالوه و هدم ما أصلوه أما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث-

فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمه الإشراق

اشاره

فمنها ما ذكره (١) صاحب الكتاب المسمى بحكمه الإشراق

من قوله و ليس هذا النور أى النفس الإنسانيه قبل البدن فإن لكل شخص إنسانى ذاتا تعلم نفسها و أحوالها الخفيه على غيرها فليست (٢) الأنوار المدبره الإنسيه واحده- و إلا ما علم واحد كان معلوما للجميع و ليس كذلك فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجوده لا يتصور وحدتها فإنها لا تنقسم بعد ذلك إذ هى غير متقدره و لا (٣) برزخيه أى جسمانيه حتى يمكن عليها الانقسام و لا- يتصور تكثرها فإن هذه الأنوار المجرده قبل الصياصى لا يمتاز بشده و ضعف إذ كل (٤) مرتبه من الشده و الضعف ما لا يحصى و لا

١- الظاهر أن هذه الحججه هى الحججه الأولى المذكوره فى الفصل السابق و لا تختلف عنها إلا بزيادة الشده و الضعف فى البيان، ط مد

٢- أى فى عالم المادة ما دامت متعلقه بها فمهد أولا إثبات التكثر ليتفرع عليه انقسام المجرد إن كان فى عالم الإبداع واحدا فتكثر بعد النزول، س ره

٣- البرزخ فى اصطلاح حكمه الإشراق هو الجسم كما هو واضح لمن نظر إليها- لا ما هو المشهور عند أهل الشرع و الذوق و غيرهما و هو المتوسط بين الأمرين ذو حظ من الجانبين كالمثل المعلقه، س ره

٤- ٣٤٨ قال الشارح العلامه أى كل رتبه من الشده لها ما لا يحصى من النفوس لأنها غير متناهيه و شده نوريتها متناهيه إذ فوقها الأنوار القاهره و هى أشد نوريه منها و إذا تناهت الشده دون النفوس لزم أن يكون بإزاء كل رتبه من الشده نفوس غير متناهيه و إذا كان كذا فلا- يمكن التميز أصلا بين النفوس التى لكل رتبه ثم أورد بأنه لا يلزم من تناهى شده نوريه النفوس و انحصارها بين طرفى إفراط و تفريط أن لا- يقبل الرتب الغير المتناهيه كما لا- يلزم من انحصار المزاج الإنسانى و غيره من الحيوانات بين طرفى إفراط و تفريط كون الأمزجه متناهيه بل هى غير متناهيه مع انحصارها بين حاصرين- كذلك شده نوريه

النفوس يجوز أن يكون مع كونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتغال زمان و خط متاهيين على آنات و نقط غير متناهية و حينئذ يلزم أن يكون لكل رتبه من الشده نفس واحده لا نفوس و لا استحاله فيه فضلا عن كونها غير متناهية- و دفع بأنه لقائل أن يفرق بين رتب الشده و بين نقط الخط و آحاد الأمزجه بأن الرتب على تقدير أزليه النفوس الغير المتناهية يكون بالفعل بخلاف النقط و الأمزجه فإنها و إن أخرجت إلى الفعل غير متناهية لكنها لم توجد معا و على هذا يلزم في الرتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين و لا يلزم في النقط و الأمزجه، س ره

عارض غريب فإنها ليست في عالم الحركات حيثئذ فلما لم يكن كثرتها و لا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا يمكن وجودها.

أقول فيه نظر من وجوه

الأول أنه يرد على إبطال الشق الثاني

أنا لا نسلم أنها متحدة نوعا بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متميزه في الوجود بل هي بأجزاء شىء واحد وحده عقليه أشبه منها بأفراد ماهيه واحده وحده نوعيه و المستند أن الجواهر العقليه- عند بعض الفلاسفه الكاملين وجودات محضه بلا ماهيه و تلك (١) الوجودات متفاوتة بالأشد و الأضعف و معنى الأشد هو كون الوجود بحيث كأنه يشتمل على أمثال ما في الأضعف و يترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان متميزه بجهات (٢) و حيثيات عقليه متقدمه على أكوانها الطبيعيه بالذات

١- حاصله أنه كما أن الجواهر العقليه متفاوتة بالشده و الضعف كذلك النفوس بل تفاوتها عين تفاوتها لأن الكينونه السابقه للنفوس هي بعينها كينونات الجواهر العقليه، س ره

٢- إن قلت جعل التميز أولا بالشده و الضعف بل بذواتها المختلفه كالوجودات و التشخيصات الحقيقه فإن الشده و الضعف كالتقدم و التأخر مقومات للوجودات و هاهنا بالجهات الفاعليه فكيف التوفيق. قلت لا مخالفه بينهما فإن الوجودات النفسيه إذا كانت تمايزها بنفس ذواتها الوجوديه- و نفس ذواتها ناشئه من الجهات الفاعليه فتمايزها ظلال تلك الجهات و بالحقيقه النفوس المتخالفه بحسب الباطن كينونتها قبل نزولها في الأبدان كينونه الجواهر العقليه و الجهات الفاعليه أسماؤه تعالى و صفاته و يمكن أن يكون المراد بالجهات الفاعليه أنفسها فإن المجردات جهات فاعليته تعالى لما دونها و حيثيات إفادته لرقائقها فيكون بمنزله قولنا متميزه بذواتها و التميز بالجهات الفاعليه و القابليه في عالم الصوره كعكسى إنسان و شجر في المرآت الواحد و كعكوس الإنسان الواحد في المرآه المختلفه صغرا و كبيرا و صفاء و كدوره و استقامه و اعوجاجا، س ره

لا بعوارض قابليه لاحقه لماهياتها و إليه الإشاره

بقوله ص: نحن السابقون اللاحقون

و قوله ص: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين.

و الثاني أنه يرد على إبطال الشق الأول

أنا لا- نسلم لزوم ما ذكرتم إن أريد بالإدراكات الإدراكات المتوقفه على الآلات و إن أريد بها الإدراكات الغير المتوقفه على الآلات فلزومه مسلم و لا نسلم عدم اشتراك الكل فيها أ لا ترى أنها اشتركت (١) في العلم (٢) بذواتها و فى إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفه على الآلات.

١- فيه أن اشتراكها فى العلم بذاتها على ما يريده المورد هو اشتراكها فى مفهوم أن لها علما بذاتها و على ما يريده المستدل أن يكون كل نفس تدرك من ذاتها شخص ما يدركه غيرها بالعلم الحضورى و من البديهي أن ذلك غير مشترك بين النفوس، ط مد

٢- هكذا قال العلامة فى شرح حكمه الإشراق و المصنف فى حواشيها و الظاهر أنه مصادره على المطلوب لأن علمها بذواتها عين ذواتها لأنه حضورى فذواتها فى الواقع إن كانت متكثره مختلفه كانت علومها بذواتها كذلك و إن كانت واحده كان علمها كذلك مشتركا فيه اللهم إلا- أن يحمل على العلم بمفهوم ذاتها علما حصوليا و حينئذ يكون من قبيل العلم بالأوليات و يمكن الجواب بأن المراد أن علمها الحضورى بذواتها واحد مشترك فيه بمعنى أن تلك الذات المعراه عن الغرائب المشار إليها فى كل واحده بأنا- المعلومه بحضورها بذاتها المعبر عنها بالعلم بذاتها واحده فإن تلك الذات الغير المغفول عنها للكل على كل حال واحده و تلك الحاله الوجدانيه الحاصله لزيد مثلا- متفقه فى جميع بنى نوعه ثم إنه يمكن أن يترقى عن إدراك الأوليات و الذات و يقال هذه النفوس فى مقام العاقله واحده و لا سيما على القول باتحاد العاقل و المعقول فإن معقولها الكلى- كالبياض الكلى الصرف واحد و لو وجد فى ألف عقل و نفس إذ لا ميز فى صرف الشىء- و هكذا فى باقى الكليات التصوريه و التصديقيه من العنوانات المطابقه لنفس الأمر- و لهذا كل من جاء من لدن آدم إلى الخاتم ص من أهل الحق دينهم واحد و اعتقادهم فارد قلوبهم كمرء متعاكسه متصوره كل بما فى الأخرى بعد ما ولت وجوها شطر قبله واحده قال الله تعالى أولئك الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ- و فى الحديث: المؤمن مرآت المؤمن فكل يقول بتوحيده و صفاته العليا و أسمائه الحسنى على وتيره واحده و لو تراءى اختلاف فى نشأه الصورة بحسب العبارات و فى الأسماع و كلامنا فى مقام التعقل و من لم يشترك معهم فى هذه المعارف فلأجل عدم تحقق الموضوع فيهم لا أن الموضوع متحقق و لكنه مختلف بل إن كنت ذا قلب متوقد- لدريت أن الصفات التى بشركه القوى أيضا لها جهه وحده و وفاق و إن كان لها جهه كثره و خلاف بالقوابل أو بشده و ضعف مع أن ما به الاختلاف فيهما عين ما به الاتفاق- فإن حاله البسط التى يحصل لك أو حاله القبض بعينهما مثل ما لأبناء نوعك بل حالات جوعك و عطشك و شبكك و ريكك مثلا موافقه لما يحصل لأبناء جنسك فضلا عن أبناء نوعك- و هذا أحد وجوه

قول القائل كل شيء فيه معنى كل شيء، س ره

و لعلك تقول إذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحده فتكون تلك الذات مدرکه لجميع المدرکات بجميع الآلات فكان كل أحد منا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل أقول (١) كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلق بالأبدان

١- هكذا في حاشيته على حكمه الإشراق أيضا أقول قد علمت أن كلام الشيخ الإشراقي في اتحاد النفوس عند التعلق بالأبدان فينفى الاتحاد عند التعلق و يثبت التكثير حتى يفرع عليه أنها لو كانت قبل التعلق متحده ثم تكثرت بعده لزم التجزى و الانقسام- فإذا سلمتم التكثير عند التعلق تم كلامه و لا بحث لكم معه إلا أن يقال لما نفى الشيخ قدس سره الاتحاد عند التعلق مطلقا أراد المصنف قدس سره إثبات الاتحاد في الجملة- عند التعلق الصورى حين صيرورتها روحانيات البقاء عند اتحادها بالعقل و في مقام عقليتها بالفعل بحمل قلبه الأبدان في كلامه على القلبيه الدهريه بقرينه قوله و في النشأ العقليه تكون عند استكمالها متحده بالعقل المفارق و هذا القدر يكفى في منع بعض مقدمات الشيخ قدس سره. و أيضا لم يسلم التكثير و لو قبل الاتحاد بمقام العقل فإن الاتحاد في عالم الطبيعه- لا ينافى جهل بعض الأدراك الجزئيه لبعضها على الآخر كما قال و الاتحاد بحسب كل نشأ إلخ و أنه كيف يقاس إلخ ٣٥١ ثم إنه نقل عن العلامة الدوانى أنه قال في شرح الهياكل- إن أريد بالحيثيه هاهنا التقيديه فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات مدرکه لكون المقيد بها من حيث هو مقيد أمر اعتبارى و على تقدير وجوده فيكون المقيد بكل آله غير المقيد بالآله الأخرى بالذات لأن القيد في الحيثيه التقيديه بمنزله الجزء فيكون المركب من الذات و كل قيد مغايرا للمركب منه و من قيد آخر تغايرا بالذات فتتغاير النفوس بالذات و قد فرضت متحده و إن أريد بالحيثيه التعليليه فلا- ينافى الاتحاد في الإدراك ضروره أن الأفعال المختلفه لا ينافى وحده الفاعل و ذلك كالنفس تدرك المحسوسات المختلفه بآلات متغايره و مع ذلك هو المدرک لجميعها و أجاب المصنف قدس سره في تلك الحاشيه بأنا نختار أن هذه الحيثيات تقيديه فكثرت النفوس المحيئه بها لا- على وجه التركيب الاعتبارى و لا- لأن تكون المقيد بها من حيث هو مقيد بها أمرا اعتباريا- بل المقيد بكل قيد أمر حقيقى متحد بقيد مغاير للمقيد بقيد آخر من جهه ذلك القيد- و اتحاده به. قوله فيتغاير النفوس بالذات. قلنا نعم و لكن في نشأ الآلات البدنيه بحسب تقييدها الذاتى بتلك الآلات. و قوله و قد فرضت متحده. قلنا نعم و لكن لا في هذه النشأ بل في نشأ سابقه عقليه هي نشأ ما قبل الطبيعه- و هي بعينها نشأ ما بعد الطبيعه انتهى و هو مؤيد لما ذكرناه فتفتن،

والاتحاد بحسب كل نشأه يخالف الاتحاد بحسب نشأه أخرى و لا شبهه لأحد فى أن نشأه التعلق بالبدن غير نشأه التجرد عنه كيف و النفوس فى هذه النشأه البدنيه صارت بحيث ترتبط و يتأحد كل واحده منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعى حيوانى و فى النشأه العقليه يكون عند استكمالها متحداه بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس فى عالم العقل و الجمعيه باتحادها فى عالم الأبدان- و عالم التفريقه فى الجواز و عدمه و لو جاز اتحاد النفوس فى عالم الأبدان لجاز اتحاد الأبدان بعضها ببعض لأن البدن لا يتشخص إلا بالنفس و الحاصل أن إدراك الشئ بآله متقوم بتلك الآله فإدراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركه من حيث تلك الآلات فلا يلزم أن يكون مدركاتهما من حيث حصولها بالآلات أخرى مدركه لذاتها من حيث ذاتها و لا- لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التى بها أدركت تلك الإدراكات و المدركات.

الثالث أن قوله لا يتصور وحدتها

لأنها لا- تنقسم بعد ذلك فيه أن الوحده تكون على وجوه شتى كالعقلية و النوعيه و العدديه و المقداريه و لكل وحده كثره تقابلها- و ليس كل وحده تقابلها كل كثره فإن موضوع الوحده العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثره العدديه و كذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالأجزاء و قد علمت أيضا فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقوله فكذلك فيما نحن فيه فإن النزول من نشأه العقل إلى نشأه الأبدان يقتضى تكثير الواحد و الصعود من هذه النشأه

إلى نشأه العقل يقتضى توحيد الكثير و ليس تكثير الواحد و لا توحيد الكثير منحصرًا فيما يتعلق بالمقادير و الأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدره جرميه.

و منها أيضا ما ذكره فى ذلك الكتاب

و هو أنها لو كانت موجوده قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب و لا- شاغل عن عالم النور المحض و لا اتفاق و لا تغير فى ذلك العالم فتكون كامله فتصرفها فى البدن يقع ضائعا ثم لا أولويه لتخصيص بعضها ببدن و الاتفاقات إنما هى فى عالم الأجسام و ليس فى عالم النور المحض اتفاق يخص ذلك الطرف و ما يقال إن المتصرفات فى الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل إذ لا تجدد فيما ليس فى عالم الحركات و التعلقات.

أقول قد ذكرنا فى تعاليفنا على حكمه الإشراق جوابا عن هذه الحجة أن للنفوس (١) كينونه فى عالم العقل و كينونه فى عالم الطبيعه و الحس و كينونها هناك تخالف كينونها هاهنا و هى و إن كانت هناك صافيه نقيه غير محتجبه و لا- ممنوعه عن كمالها العقلى النوعى و لكن (٢) قد بقى لها كثير من الخيرات التى لا يمكن تحصيلها إلا

١- أقول لعل مراد الشيخ قدس سره نفى الكينونه السابقه للنفس بما هى نفس و بما هى هويات متعدده لا بما هى عقل كيف و الأنوار حتى الأنوار العرضيه عنده حقيقه واحده بسيطه و عالمنا الأدنى ظلال العالم الأعلى. و أيضا إجراؤه قاعده الإمكان الأشرف فى الأنوار القاهره و إثباتها بثبوت الأنوار الأسفهبديه أدل دليل على أنه يقول إن كينونها السابقه كينونها إذ الممكن الأشرف و الأخس لا بد أن يتوافقا فى الماهيه و إلا لم يلزم من إمكان الأخس إمكان الأشرف، س ره

٢- و هى مثل تعلم الأسماء التشبيهييه كما كانت متعلمه بالأسماء التنزيهيه عند كينونها العقليه و جامعيتها لمظاهر هذه كمظاهر تلك كالحيوانيه و الملكيه و غيرهما و هى تعلم أسماء الأشياء فلو لم تهبط لم تصر هيكلًا للتوحيد و مجمعا للكمال الأتم أو مظهرًا لاسم الله الأعظم و لم ينته إليها كل التعاليم و لم تتخط كل الأقاليم ٣٥٣ و لذا قال المعلم لم يضربها هبوطها إلى هذا العالم شىء ٣٥٣ و قال الشيخ العربى من تماميه العالم وجود النشأه الناقصه فيه. أيضا نكتتان أخريان تدوران فى خلدى فى باب هبوط النفس إحداهما أنها أهبطت لتصير ذات مملكه إذ لم تكن هناك مملكه لها كما لم يكن لها وجود إلا تبعًا فلم تكن لها ماهيه حتى يضاف إليها شىء فضلًا عن ماده كما حقق أن العقول لا ماهيه لها أو أنها من ذلك الآيات بخلافها هاهنا لمكان الماده التى هى مناط واقعيه العدم و بروز الماهيه- و مثار الإمكان الاستعدادى و الأثانيه فأضيف إليها مملكه و سلطنه بعد أن لم تكن شيئًا مذكورا و ثانيتهما أنها كانت هناك نورا و شفافا فلم تكن قابله للعكوس البهيه و الصور السنيه فأهبطت إلى هذا العالم لتقبل العكوس بسبب علوق الجسم المظلم بها كما يلصق الزبيق بظهر المرآت لتقبل الصور و تتمكن فيها و إلى هذه العلل الغائيه و نحوها أشار قدس سره بقوله بل لحكمه جليله إلخ، س ره

بالهبوط إلى الأبدان والآلات بحسب الأزمنة والأوقات و فنون الاستعدادات فتصرفها في الأبدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعمه بل لحكمه جليله لا يعلمها إلا الله و الراسخون في العلم.

ثم العجب أن هذا الشيخ و كثيرا ممن يسلك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم إلى عالم النور المحض و العقل الصرف من غير استلزام تجدد و إيجاب- و استيجاب سنوح حاله تجددية في ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف فكيف ينكر (١) هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد و تغير هناك- و حال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبه الدرك و غموض الفهم و دقه المسلك- و من هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الأبدان بعالم العقل البريء عن السنوح و التجدد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم و اتصالها بالأبدان و كل

١- أقول كما ذكرناه في الحاشية السابقة أن الشيخ قدس سره ينكر الكينونه السابقه للنفوس بما هي نفوس و بما هي هويات متكره لا- بما هي عقل كذلك ينكر هبوطها بما هي عقل لا بما هي نفس إذ العقل ليس له حاله منتظره فلا يجوز عليه النقل و التحول- و معنى الهبوط في الحقيقة أن الرقائق التي في عالما الأدنى لما كانت من سنخ الحقائق التي في العالم الأعلى و ظلال و جوه لها و وجه الشئ هو الشئ بوجه ضعيف- كانت كينونتها في العالم الأدنى كينونه الحقائق فيه بلا تجاف لها عن مقامها كما أن معنى ارتقاء الرقائق كينونه الحقائق في ذلك المقام الشامخ الإلهي و اتصال تلك بهذه و ملاك الاشتباه و مثار الغلط في الهبوط و النزول و السقوط و نحوها حملها على التجافي عن المقام مع أن حقائقها ليست إلا الإفاضه و حقيقه الإفاضه ليست إلا صدور الشئ عن الشئ بحيث لا ينقص في فيضانه عنه بشئ و لا يزيد في رجوعه إليه على كماله شئ- فالهبوط و الرجوع بهذا المعنى لا ينكرهما أحد فضلا عن الشيخ كيف و الشرع و الذوق و الوجدان و البرهان كلها مصدقه بصحتها و ألسنتهم مشحونه منهما، س ره

ما يصحح أحد الأمرين من البدو و الإعادة يصحح الأخرى و لهذا كثيرا ما وقع فى الكتاب الإلهى إثبات الإعادة بثبوت البدايه كقوله تعالى كما بدأنا أول خلقٍ نُعيدُهُ.

و اعلم أن حكاية هبوط النفس الأدميه من عالم القدس موطن أبيها المقدس إلى هذا العالم موطن طبيعه الجسمانيه التى كالمهد و موطن النفس الحيوانيّه التى هى بمنزله أمها مما كثرت فى الصحف المنزله من السماء و مرموزات الأنبياء و إشارات الأولياء و الحكماء الكبراء فى القرآن العزيز ذكر هبوط النفس و صعودها فى آيات كثيره كقوله تعالى لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ كقوله تعالى فى حكاية آدم و هبوطه من عالم الجنان قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَ قوله تعالى قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ وَ قوله تعالى أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ إِلَى قَوْلِهِ ثُمَّ لَتَسْتَأْتِنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ وَ قوله تعالى إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا وَ قوله تعالى كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ

و فى الحديث النبوى: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة

إشاره إلى تقدم وجودها فى معادن ذواتها من العقول المفارقة التى هى خزائن علم الله و كيفية هذا التقدم فى الوجود كما حققناه و وجهناه من أن للنفس كينونه عقليه تجرديه كما أن لها كينونه تعلقيه و كما أن للأشياء (١) الخارجيه الجزئيه ثبوتها فى القضاء السابق الإلهى - و هى هناك مصنونه عن التغير و المحو و الإثبات و هاهنا واقعه فى الكون و الفساد و المحو و الإثبات لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ يعنى اللوح المحفوظ عن التغير و التبدل.

و فى كلام أمير المؤمنين ع: رحم الله امرأ عرف من أين و فى أين و إلى أين

. فالأولى إشاره إلى حال النفس قبل الكون و الوسط إلى ما مع الكون و الآخر إلى

١- يعنى لا- اختصاص للكينونه السابقه بالنفس بل هى لجميع الأشياء إلا- أنه لا استشعار لها إلا للنفس إلا أن يدخلوا باب الأبواب، س ره

و فى كلامه ع أيضا: و ليحضر عقله و ليكن من أبناء الآخره فإنه منها قدم و إليها ينقلب

و روى عنه ع أيضا فى ماهيه النفس و مبدئها و معادها

: اعلم أن الصورة الإنسانيه هى أكبر

(١)

حجه الله على خلقه و هى الكتاب الذى كتبه بيده- و هى مجموع صوره العالمين و هى المختصر من اللوح المحفوظ و هى الشاهد على كل غائب- و هى الطريق المستقيم إلى كل خير و الصراط الممدود بين الجنة و النار

. و قال معلم الفلاسفه أرسطاطاليس فى كتاب أثولوجيا فى فائده هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه أنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شىء بل انتفعت به و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفه الشىء و علمت (٢) ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها- و تراءت أعمالها (٣) و أفعالها الشريفه الساكنه التى كانت فيها و هى فى العالم العقلى

١- فإن الله تعالى جعلها مثلا لذاته و صفاته و أفعاله فمن ينكر ذاته المقدسه- المجرده عن كل التعينات التى ليست داخله فيها و لا خارجه عنها فليظن مثله الأعلى و آيته الكبرى و هو النفس و لا سيما ما هى بالفعل منها فإنها مجردة عن كل التعينات- و لهذا تشير إلى كل منها بهو و إلى ذاته بأنا و ليست داخله فى البدن و قواه بل و لا فى العالم و لا خارجه عنها و من ينكر صفاته العليا و أسماءه الحسنى فليظن جامعيه النفس للصفات التزيهيه و التشبيهيه و من ينكر أفعاله تعالى فليظن أفعال النفس و لا- سيما إبداعه الكليات و اختراعه الجزئيات المثاليه و إنشاءه الجزئيات المحسوسات بالذات- و غير ذلك من عجائب آيات الأنفس قال مولانا الرضا عليه آلاف التحية و الثناء: قد علم أولوا الأبواب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا ، س ره

٢- أى ما طبيعته الشىء بعد أن أفاضت عليه قواها و المراد بالشىء المحسوسات- يعنى كما أن الملك لا- تعرف الأكل و الشرب و الوقاع و أمثالها كذلك النفس حيث كانت فى ذلك المقام الشامخ الإلهى و عند كينونه العقليه لم تكن تعرف شيئا من ذلك بهذا النحو الطبيعى المشهود للإنسان الطبيعى فهبطت إلى عالم الطبيعه و أفاضت عليه قواها حتى تعرف ما لم تعرف الملائكة و تصل إلى ما وصلوا و ما لم يصلوا إن ساعدها التوفيق- و صارت بالفعل فى جميع مراتبها و لم تخلد إلى الأرض، س ره

٣- إن للنفس أعمالا- و أفعالا- معنويه حقيقيه لا تظهر إلا بأفعالها التى فى البدن- لتطابق النشئات إذ الاستخلاف بالمولده ظل الاستخلاف المعنوى الذى فى النفس- فإن كل نفس تريد أن تشبه كل نفس به و تتخلق بأخلاقه فإن النفس جوهر شبيه بالنار- و التغذيةه البدنيه ظل التغذيةه الروحانيه بالمعارف و اتحاد العاقله بها و التصوير بالمصوره- ظل تصويرها بالحقائق و هكذا فى سائر الصفات النباتيه و كذا إبصار النور مثلا ظل شهود الأنوار المفارقة القاهره و استماع الكلمات الطيبه ظل استماع الكلمات

القلييه- و القدسيه و الواردات الإلهاميه و استشمام الروائح العطره الفائحه ظل استشمام النفحات الربويه و هكذا في سائر الصفات الحيوانيه فلو لم تظهر هذه الصفات الطبيعيه و لم تصر واقعه تحت الإحساس لم تعرف الأفاعيل و الصفات المعنويه الكامنه في المقام العقلي- على ما هي عليه وجه آخر هو أن يراد كمالات العقل الفعال فمعنى كلامه أنها هبطت لأن يحصل لها الوجود الرابطي الذي للعقل الفعال بها و يصير عقلا فعلا في الصعود بإزاء ما في النزول و يحصل للمتجلى عليه ما للمتجلى و لو لا الفعل لم يكن هذا و لم يصدق أنه غايه الفعل، س ره

فلولا- أنها ظهرت أفاعيلها و أفرغت قواها و صيرتها واقعه تحت الإبصار لكانت تلك القوى و الأفاعيل فيها باطلا و لكانت النفس تنسى الفضائل و الأفعال المحكمه المتقنه إذا كانت خفيه لا تظهر و لو كان هذا هكذا لما عرفت قوه النفس و لا شرفها و ذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوه الخفيه بظهورها و لو خفيت قوه النفس و لم يظهر لفسدت و لكانت كأنها لم تكن انتهى كلامه و فى أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفه و رموز شريفه إلى هبوط النفس من ذلك العالم و صعودها و حكايات مرشده إلى ذلك منها قصه (١) سلامان و أبسال و منها قصه الحمامه المطوقه المذكوره فى كتاب كليله و دمنه"- و منها حكاية حى بن يقظان" و للشيخ الرئيس " قصيده فى السؤال عن عله هبوط النفس أولها

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز و تمنع

(٢)

١- و القصه بتفصيلها المذكوره فى النمط التاسع من شرح الإشارات " للمحقق الطوسى " قدس سره، س ره
 ٢- و منها حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها عن ميم مركزها بذات الأ-جرع عقلت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم و الطلول الخضع و قوله بذات الأ-جرع أى فى أرض ذات الأ-جرع و الأجرع المكان الواسع و الأرض- ذات الحزونه أو الكتيب جانب منه رمل و جانب حجاره و المراد بها عالم العقل الواسع الشامخ و فى كلامه إشارات إلى لطائف منها أنه أشار إلى أنها صارت آدم " بسبب هبوطها بعد ما كانت ملكا فإن عدد الهاء و الميم عدد آدم " كما فى قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ و منها أنه أشار إلى جامعيتها لمراتب الغيوب و الشهاده فإن الهاء حلقية و الميم شفوية فأخذ أول الحروف و آخرها و ظاهرها و باطنها تنبيها على جامعيه تلك الكلمه التامه الآدميه لكل الحروف التكوينية و منها أن الميم إشاره إلى الملك بالضم و السلطنه و الهاء إشاره إلى إضافتها- فإن الهاء كما قرر الشيخ " فى رساله النيروزيه " حرف إضافته تعالى فإن مجالى إضافته و إشراقه خمسه و فى قوله عقلت بها ثاء الثقيل إشاره إلى أنها كلما توغلت فى الهبوط- توغلت فى الكثره و الخمسه تصير خمسمأه و الهاء ثاء فإن الهاء و النون و الثاء حقائقها واحده و تتفاوت بالترفع و التنزل فحيث كانت النفس فى عالم الجبروت كانت كثرتها ضعيفه و فى الملكوت متوسطه و فى الناسوت قويه، س ره

كل ذلك يفيد أن للنفس كينونه قبل البدن و وجودا في العالم الشامخ الإلهي- و أن لها عودا و رجوعا إلى ما هبطت منه و طلوعا لشمس حقيقتها و كواكب قواها من مغربها إما مشرقه مستقيمه و إما منكسفه منكوسه مكدره و قوله قدس سره و ما يقال إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها إلى آخره قلت في الحواشي إن سقوط النفس عباره عن صدورها عن سببها الأصلي و نزولها عن أبيها المقدس العقلي و الحال (١) التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شئون فاعلها و جهات علتها و حيثياتها و قد وقع التنبيه سابقا على أن المعلومات النازله الصادره

١- أي الحال التي توجب صدورها هي الجهات الفاعليه كالأسماء و الصفات عند العرفاء و كالأشراقات و المشاهدات في العقول الطويله للطبقه المتكافئه من العقول- و كنفس هذه لأصنامها المثاليه و الماديه عند الإشراقين و كالجهات الثلاث في كل واحد من العقول العشره و هي الوجوب و الوجود و الإمكان أو النور و الظل و الظلمه أو تعقل مبدئه و تعقل وجوده و تعقل إمكانه إلى غير ذلك من العبارات عند المشاءين- و لما كانت الجهات الفاعليه في غالب الأمر كمالات و حسنات و قد ذكر الكمل من عباد الله تعالى تأسيا به إن موجب السقوط هو الخطيئه في أبينا آدم ع تصدى لتحقيق ذلك بقوله و قد وقع التنبيه إلخ،

عن فواعلها إنما صدرت عنها بجهاتها (١) و لوازمها الإمكانية و نقائصها و إمكاناتها و فقر ذواتها إلى جاعلها التام القيومي و يعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة إلى أبينا آدم و عن صدور النفوس (٢) عنها بالفرار من سخط الله و ذلك ليس إلا ما يقتضيه الحكمه فى ترتيب الوجود فإن النور الأنقص لا- تمكن له فى مشهد النور الأشد أ لا ترى أنك إذا أردت أن تنظر فى مسأله إلهيه شديده الغموض لم تحكمها بعد و توغلت فيها توغلا- قويا بكل ذهنك قبل أن يحصل لك ملكه الرجوع إليها و يكون سريع الانصراف منها إلى شغل آخر من الأمور الدنيه فرارا من أن يحترق دماغك من استيلاء

١- أى لجهات تلك الفواعل و لوازمها لا لجهات تلك المعلولات و لوازمها الإمكانية- بناء على أن الإمكان مناط الحاجه فهو موجب الصدور و مهيؤه إذ لا بد أن يكون تلك الجبهه متقدمه حتى يصدق أن الخطيئه صارت موجبه للسقوط فبين أنه نبه على المعلول الدانى لا بد أن يستند إلى الجبهه الدانيه و العالى إلى الجبهه العاليه كما أن العقل الثانى- يستند إلى وجوب العقل الأول و نفس الفلك الأطللس إلى وجوده و جسمه الذى هو المعلول النازل إلى إمكانه أى وجوده بما هو ممكن و المراد بالخطيئه الخطيئه التكوينييه إذ قد تقرر أن الأمر و النهى كما يكونان تشريعيين كذلك يكونان تكوينيين- و هى النقيصه الإمكانية و إلا فلم يكن هناك تكليف تشريعى فلو لم تكن تلك الجبهه الفاعليه التى هى النقيصه لم يصدر الجسم فهكذا لو لم تكن الجبهه الإمكانية فى الإنسان الجبروتى لم يصدر الإنسان الطبيعى الناسوتى فبمقتضى تطابق العوالم و انحفاظ الذاتيات و اتحاد الرقائق مع الحقائق ضربا من الاتحاد كان ذلك الإنسان الطبيعى فى المقام الشامخ الإلهى و هو عالم العقل لكيونونه حقيقه فيه ثم سقط من جهه الخطيئه- و النقيصه فى هذا المقام السافل بل أسفل السافلين و عبارته فى الحواشى على أن المعلولات النازله إنما تصدر من عللها بواسطه جهات نقائص تلك العلل و إمكاناتها انتهى و يمكن أن يراد بالخطيئه إضافه الوجود إلى الماهيه و بالشجره التى فى الكتاب الإلهى شجره الكثره التى هى الماهيات إذ لو لم تكن تلك الماهيات و التعينات لم يضاف الوجود إليها و لم يحصل بينونه و بعد، س ره

٢- فالمراد الفرار من قهر الله فإنه يقهر نوره أنوارها كما يقهر نور الشمس فى النهار أنوار الكواكب فكما لا ظهور لها إلا فى الليل فكذلك لا- ظهور للأنوار الأسفهبديه فى ساحه ظهور نور الأنوار بل يبهرها فتفر إلى ظلم ليالى المواد من قهر الله الواحد القهار متمنيه للظهور و إن استسمنت ذوات أورام، س ره

ظهورها العقلي كما يستولى نور الشمس على أعين الأخافيش

و إليه الإشارة في الحديث النبوي: إن لله سبعين (١) حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى إليه بصره
و الحكماء ذكروا وجوها عديدة على طريق الرمز و الإشارة تشير إلى عله هبوط النفس.

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أنبا دقلس و هو أن النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم و إنما صارت إلى هذا العالم فرارا من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلى هذا العالم صارت غياثا للنفوس التي قد اختلطت عقولها.

و منها قال أفلاطون الرباني في كتابه فاذن عله (٢) هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها فإذا ارتاقت ارتفعت إلى عالمها الأول.

و منها ما قال هو أيضا في كتابه الذي يدعى طيماوس إن عله هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلك أن منها ما أهبط لخطيئته أخطأتها و إنما هبطت إلى هذا العالم لتعاقب و تجازى على خطاياها و منها ما أهبط لعله أخرى غير أنه اختصر في قوله و ذم هبوط النفس و سكنها في هذه الأجسام.

و قال في موضع آخر من كتاب طيماوس إن النفس جوهر شريف سعيد و إنما

١- هكذا نقل قدس سره في الحواشي أيضا و قد نقل في كثير من كتب العرفاء و الحكماء أن لله سبعين ألف حجاب من نور و سبعين ألف حجاب من ظلمه إلخ و لعل ما ذكره أيضا مأثور و النكته في العدد أنه قد ورد أن لكل آية سبعة أبطن و قد مر أن للنفس سبع مراتب و الكرات التسع مع عالم العناصر عشرة و من ضرب السبعة في العشرة يحصل سبعون ثم إن كلا منها مظهر ألف اسم لله تعالى و الحجب النوريه هي الوجودات و الظلمانيه هي الماهيات لها و ربما يحمل الحجب النوريه على الوجودات- الروحانيه و الظلمانيه على الموجودات الماديه، س ره

٢- أي عله كونها موجودا هابطا نازلا- و بالجمله نفسيتها لأن الهبوط عين ذاتها الوجوديه في هذه المرتبه و إن لم تكن عين ماهيتها المشتركه بين مقاميهما الأمرى و الخلقى ضعف وجودها إذ لولاها لم تكن معلوله صادرة بل عين المصدر الذي هو العقل فإذا ارتاقت بجناحي العلم و العمل و قوى وجودها صارت عقلا، س ره

صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخير فإن البارى لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس و صيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقنا فى غاية الإتقان أن يكون غير ذى عقل و لم يكن ممكنا أن يكون العالم ذا عقل و ليست له نفس فلهذه العله أرسل البارى تعالى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه ثم أرسل نفوسنا و أسكنها فى أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا- و لئلا يكون دون ذلك العالم فى التمام و الكمال فينبغى أن يكون فى العالم الحسى من أجناس الحيوان ما فى هذا العالم العقلى.

و منها ما قاله أرسطاطاليس فى مواضع كثيرة من كتابه فى معرفه الربوبيه من ذلك قوله الطبيعه (١) ضربان عقليه و حسيه و النفس إذا كانت فى العالم العقلى كانت أفضل و أشرف و إذا كانت فى العالم الحسى كانت أخس و أدنى من أجل الجسم الذى صارت فيه و النفس و إن كانت عقليه و من العالم الأعلى العقلى فلا بد أن ينال من العالم الحسى شيئا و تصير فيه لأن طبيعتها متلا-حمه للعالم العقلى و العالم الحسى و لا ينبغى أن تدم النفس أو تلام على ترك العالم العقلى و كينونتها فى هذا العالم لأنها موضوعه بين العالمين جميعا و إنما صارت النفس على هذه الحال لأنها آخر تلك الجواهر الشريفه الإلهيه- و أول الجواهر الطبيعه الحسيه و لما صارت مجاوره للعالم الحسى لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها و زينته بغايه الزينه و ربما نالت من حساستها ذلك إلا أن يحذر و يحترز.

و من ذلك قوله فى موضع آخر إن النفس الشريفه و إن تركت عالمها العالى

١- كثيرا ما يطلق الطبيعه على الماهيه النوعيه للشىء فكأنه قال لكل ماهيه نوعيه جوهرية فرد عقلى و أفراد حسيه ماديه و يمكن أن يراد بالطبيعه الحسيه المبدأ الأول للحركه و السكون الذاتيتين كما هو المشهور و بالطبيعه العقليه الفرد العقلى المذكور كما قال شيخ الإشراق قدس سره و طبيعه كل شىء إذا أخذ غير كفياته و فى بعض النسخ عن كفياته فهو النور الذى يكون ذلك الشىء صنمه و نقل فى شرح حكمه الإشراق عن يحيى النحوى أنه عرف الطبيعه بأنها قوه روحانيه ساريه فى الأجسام العنصريه- تفعل فيها التصوير و التخليق و هى المدبره لها و مبدأ حركتها و سكونها بالذات- و تفعل لغايه ما إذا بلغت إليها أمسكت، س ره

و هبطت إلى هذا العالم السفلى فإنها فعلت ذلك بنوع (١) استطاعتها و قوتها العاليه ليتصور الإنيه التي بعدها و لتدبرها و إن هي أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها و تدبيرها إياه- و صارت إلى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شىء بل انتفعت به و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفه الشىء و علمت ما طبيعته.

و منه قوله فى موضع آخر إذا فارقت النفس العقل و أبت أن يتصل به و أن يكون هي و هو واحدا اشتاقت (٢) إلى أن تنفرد بنفسها و أن يكون و العقل اثنين ثم اطلعت إلى هذا العالم و ألت بصرها على شىء من الأشياء دون العقل استعادت الذكر حينئذ و صارت ذات ذكر فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم ينحط إلى هاهنا و إن ذكرت إلى هذا العالم السفلى انحطت من ذلك العالم الشريف.

و منه قوله فى موضع آخر فإن قال قائل إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو أنها تتوهمه أيضا بعد خروجها منه و ورودها إلى العالم الأعلى فإن كانت تتوهمه فإنها لا محاله تذكره و قد قلت إنها إذا كانت فى العالم الأعلى لا (٣) تتذكر شيئا من هذا العالم البتهقلنا إن النفس و إن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه و لكنه تتوهمه بتوهم (٤) عقلى.

و مما يدل أيضا من كلامه على أن النفس كان لها وجود فى عالم العقل و وجود فى عالم الطبيعه و أن كلا من الوجودين غير الآخر قول هذا الفيلسوف فى الميمر الثانى

-
- ١- أى قدرتها و اختيارها لا بنوع اضطرار فإنها فى اللاهوت عين القدره و الاختيار- و كذا فى الجبروت لأنها مختاره فيه باختيار القادر المختار المحض بل بهذا النظر لا جبر هاهنا فتبصر، س ره
 - ٢- فيه إشاره إلى بعض النكات التي ذكرناها سابقا للهبوط، س ره
 - ٣- هذا حكم الواردين على العالم الأعلى الصادرين عنه و هم الفائزون بالقدح المعلى المتمكنون عند ربهم الأعلى المستغرقون فى شهود جماله المقهورون تحت نور جلاله، س ره
 - ٤- أطلق التوهم من باب المشاكلة أى تدرك النار مثلا بحيث يسع كل النيران علما حضوريا أو حصوليا بحيث لا يشغله شأن عن شأن ولا يحجبه شىء عن شىء، س ره

فنزيد الآن أن نذكر العله التي بها وقعت الأسامى المختلفه على النفس و لزمها ما يلزم الشىء المتجزى المنقسم الذات فينبغى أن يعلم هل تتجزى النفس أم لا تتجزى- فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض و إذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى أم بعرض فنقول إن النفس تتجزى بعرض و ذلك أنها إذا كانت فى الجسم فقبلت التجزئه بتجزى الجسم كقولك إن الجزء المتفكر غير الجزء البهيمى و جزؤها الشهوانى غير جزئها الغضبى فالنفس إنما تقبل التجزئه بعرض لا بذاتها و إذا قلنا إن النفس لا- تتجزى- فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى و إذا قلنا إنها تقبل التجزئه فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضى و ذلك أنا إذا رأينا طبيعه الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حيه- و الجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثه فى جميع أجزائه انتهى هذا الكلام. و قد تبين (١) منه أن النفس لها وجود لا- يتجزى لا- بالذات و لا- بالعرض و هو وجودها العقلى و لها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعه و ظاهر أن الوجود الذى يتجزى و لو بالعرض غير الوجود العقلى الذى لا- يتجزى أصلا بذاته لا- بالذات و لا بالعرض.

٣٦٣ و قال فى موضع آخر منه إن العقل إذا كان فى عالمه العقلى لم يلق بصره على شىء من الأشياء التى دونه إلا على ذاته و إذا كان (٢) فى غير عالمه أى فى العالم الحسى

-
- ١- إن قلت لا- دلالة لكلام المعلم عليه فإن مدلول كلامه أن النفس و إن كانت فى البدن لا تتجزى بذاتها و تتجزى بالعرض لآلات البدن نعم لو قال بقول مرسل بدون قوله ذاتى لدل عليه. قلت قد دل مفهوم الشرط فى قوله إذا كانت فى الجسم على أن لها كينونه لا فى الجسم و لا يقبل التجزئه حينئذ أصلا لا بالذات و لا بالعرض و هو معنى قوله بقول مرسل و يدل عليه قوله و إذا كانت لا- تتجزى فبذاتها إلخ كما حمل المصنف أى بذاتها فقط لا تتجزى أم بعرض أيضا فمراد المعلم أنها حين لم تكن فى الجسم و هو كينونها السابقه العقليه لم تكن تتجزى لا- بالذات و لا بالعرض و معنى قوله ذاتى أن عدم التجزئه بالقول المطلق ذاتى لها لا عرضى كالتجزئه و أشار المصنف قدس سره إليه بقوله بذاته لا بالذات و لا بالعرض، س ره
 - ٢- هذا الكلام من المعلم صريح فى أن كينونه العقل فى عالم الإبداع هى الكينونه السابقه للنفس و كينونه النفس فى عالم الكون هى الكينونه اللاحقه للعقل إذ العقل الذى فى عالم الحس هو النفس و هو الذى يصرح به المصنف قدس سره مرارا و يجمع به بين قدم النفس و حدودها و هو الحق الذى لا يأتىه الباطل من بين يديه و لا من خلفه- و هو الذى نحن نزلنا التنزل و الهبوط و السقوط و أمثالها و مقابلاتها عليه، س ره

فإنه يلقي بصره مره على (١) الأشياء و مره على ذاته فقط و إنما صارت ذلك حال البدن- الذى صار فيه بتوسط النفس فإذا كان مشوبا بالبدن جدا ألقى بصره على الأشياء- و إذا تخلص قليلا ألقى بصره على ذاته فقط و العقل لا يستحيل و لا يميل من حال إلى حال إلا- بالجهد التى قلنا و أما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء إلى آخر هذا الكلام و غير ذلك من كلماته الشريفه تصريحا و تلويحا إلى أن للنفس كينونه قبل هذه النشأه و بعدها فى عالم العقل يظهر لك بالمراجعه إليها و التأمل فيها.

ثم لا- يخفى أن عاده الأقدمين من الحكماء تأسيا بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز و التجوزات لحكمه رأوها و مصلحه راعوها مداراه مع العقول الضعيفه و ترؤفا عليهم و حذرا عن النفوس المعوجه العسوفه و سوء فهمهم فما وقع فى كلامهم أن النفس أخطأت و هبطت فرارا من غضب الله عليها فهم و أمثالهم يعلمون أن فى عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئه أو اقرار معصيه و لا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات- بل عنوا بخطيئه النفس ما أشرنا إليه من جهه إمكانها و حصولها عن مبدئها و نقصها (٢)

١- أى واقع فى التلوين و لم يتمكن فى مقام التمكين كما قال تعالى فَاسْتَيْقَمَ كَمَا أُمِرَتْ و قوله للبدن أى بسبب البدن الذى صار مهبطا لنور العقل بواسطه النفس- فإنها رابطة البدن و قواه بالعقل كرابط الحادث بالقديم فإذا كان مشوبا بالبدن أى الغالب عليه أحكام الطبيعه ألقى إلخ نَسُوا اللَّهَ فأنسأهم أَنفُسَهُمْ و من عرف نفسه فقد عرف ربه إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ و إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ. اين بخاك اندر شد و گل خاك شد و آن نمك اندر شد و گل پاك شد . و قوله ألقى بصره على ذاته أى على ذاته و مقوم ذاته الوجودى فإن ما هو فى المفارقات لم هو، س ره

٢- إن قلت ما ذكر أن الخطيئه جهه إمكانها قد دريناها بما بينه سابقا أن منشأ سقوط النفس أى صدورها كباقي المعلولات النازله هو الجهات الإمكانيه فى الفواعل- و قد مر بيانه فى الحاشيه و لكن لا ندرى ما ذكره بقوله أو نقصانها إلخ و كذا قوله بعد كلمات و كونها عقلا بالقوه و أنه لا يتسع إلخ فإن هذه نفس السقوط و الخروج من الجنه فكيف يجعل خطيئه و جرما منشئا لها و هل هذا إلا تعليل الشىء بنفسه و أيضا هذه فى هذا العالم من خطيئتها الطبيعيه و الخطيئات التى نسبت إليها فى النواميس أو فى الرموز- إنما هى فى العالم السابق على هذا العالم. قلت فيه وجهان أحدهما أن نقصانها و كونها بالقوه و عدم اتساعها إلا بعد حين- و نحوها باعتبار صورها العلميه السابقه فى مراتب الألواح العالیه خطيئات طبيعيه بالحمل الأولى منشأ لهذه فى سجل المواد إذ قد تقرر أن للأشياء ذواتها و صفاتها و أفعالها أكوانا سابقه و أن تلك العلوم فعليات و ثانيهما أن هذه فى هذا العالم منشأ البعد للنفوس عن العقول فى السلسله الصعوديه التى هى دار المقربين و عن الصور البهيه فيها التى هى مطلوبات أصحاب اليمين و الجنه التى خرج منها آدم بثلاثتها جنه الذات- و جنه الصفات و جنه الأفعال سواء كانت الأفعال الإبداعيه أو الاختراعيه و إن كانت غير الجنه التى ترتقى النفوس إليها بأقسامها كما سيأتى الفرق بين البرزخين النزولى و الصعودى و الغيبين الإمكانى و المحالى إلا- أن العوالم متطابقه و النشئات كل منها يحاذى بما يوازنه و يوازيه و يماثله و يكافيه و ماهيتهما واحده و وجودهما فيه أصل محفوظ و سنخ باق فإن ما به الامتياز فى الوجود عين ما به اشتراك و لا سيما فى عوالم العقول- فإن جميع ذلك فيها أكد و أقوى إذ أحكام الكثره و التركيب و التجسم و التقدر و الحركه- بل أحكام السوائيه هناك مستهلكه فالعقول الصعوديه الحاصله فى صراط الكمل التى هى ما إليها سلوكهم هى العقول النزوليه التى هى وسائط جوده تعالى و إن غيرتها ببعض

الوجه فمنشأ البعد عن هذه الجنات التي هي في السلسله الصعوديه منشأ البعد عن التي في النزوليه و إن شئت بدل البعد بالخروج أو الإخراج باعتبار الصلوح الفطري- و قوله فجريمتها الطبيعيه إلى قوله فالنفس منصرفه الوجه إلخ أكثرها إعادته للفقره السابقه مع إشاره إلى أن هذا الذنب طبيعي و هذا الجرم تكويني لا تشريعي و إن جاز كونه تشريعيا على ما وجهناه و قوله و كونها عقلا بالقوه عطف على نقص جوهرها كما قال آنفا أو كونها بالقوه، س ره

الموجب لتعلقها بالبدن أو كونها بالقوه فجزيمتها الطبيعيه نقص جوهرها و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقه البدنيه و كونها عقلا- بالقوه و أنها لا- تتسع القوه النظرية متمكنه عما من شأنها أن يصدر عنها إلا بعد حين يستعمل القوه العمليه فى أفاعيلها الحيوانيه و النفسانيه فالنفس منصرفه الوجه عن أبيها المقدس بعلاقه و تلك العلاقه نحو من أنحاء وجودها و الفرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعي إلى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجردى.

و كذا ما نقل عن بعض المشرقين الفارسيين أن الظلمه حاصرت النور و حبسته مده ثم أمددته و أيدته الملائكه فاستظهر على أهرمن الذى هو الظلمه فقهر الظلمه إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب و أن الظلمه حصلت من النور لفكره رديه فهذا الحديث أيضا كان عن النفس فإنها جوهره نورانيه من جهه كونها عقلا بالفعل كما برهن عليه- و الظلمه هى القوه الحيوانيه و الطبيعيه و انحصارها تسلط القوى عليها و انجذابها إلى العالم السفلى و إمداد الملائكه مصادفه توفيق القدر بهدايه النفس لإشراق عقلى و خروجها إلى الفعل و الإمهال إلى أجل مضروب بقاء القوى إلى حين الموت أو قطع العلاقه و الفكره الرديه التفتات النفس إلى الأمور الماديه.

و من الاحتجاجات على بطلان تقدم الأرواح الإنسيه على أبدانها

قول صاحب حكمه الإشراق و التلويحات فى كتابه المذكور أن الأنوار المدبره إن كانت قبل البدن فنقول إن كان منها ما لا يتصرف أصلا أى فى بدن فليس بمدبر و وجوده معطل و إن لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل و ما بقى نور مدبر.

أقول قد ذكرت فى الحواشى إيرادا عليه أن لنا أن نختار الشق الأول و نقول إن الوجود المفارقى للنفوس غير الوجود التعلقى لها و من ذهب من الأقدمين إلى أن للنفوس وجودا فى عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به أن النفس بما هى نفس لها وجود عقلى بل مراده أن لها نحو آخر من الوجود غير وجودها الذى لها من حيث هى نفس مدبره فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفه فى الأبدان تعطيل و إنما يلزم التعطيل- لو لم يكن النفس بما هى نفس متصرفه فى البدن و حينئذ يقع وجودها ضائعا معطلا- و لا يلزم التعطيل لو لم يكن وجودها العقلى غير متصرفه فى جسم بل هى بما هى عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلا و هى بما هى نفس لا تنفك عن تدبير و مباشره أصلا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الأخير فإن حقيه هذا الشق لا يوجب أن يجىء وقت وقع فيه الكل و ما بقى وجود نفس مدبره فى العالم كما ذكره و ذلك لأنه إن أراد بالوقت فى قوله وقت وقع فيه الكل وقتا محدودا معينا و من لفظه الكل الجميع فذلك (1) غير

١- لا- يقال لزومه ظاهر لا- يقبل المنع لأن المفروض أن النفوس الغير المتناهيه بأبدان غير متناهيه لنفوس غير متناهيه لتكون متصرفه و منها الخلف حيث فرض أنها قبل البدن و أنها متصرفه فيه أو التناسخ لو كانت مع أبدان و قبل أبدان آخر تعلق بها فيما بعد. لأننا نقول ليس مقصوده قدس سره اختيار الشق الأخير بمعنى أنها موجوده بنعت الكثره و من حيث إنها متصرفه بل بمعنى أنها موجوده بنعت الوحده و الكينونه العقليه- و أن ذات المتصرفات موجوده من حيث ذاتها و أصلها و تماميتها لا مع الوصف العنوانى الذى هو التصرف و بعبارته أخرى أشار إليها فى ذيل قوله ثم نقول إلخ وجود الجهات الفاعليه و الحثيات الوجوديه و الشئون الكامنه فى المبدأ العقلى وجود تلك المتصرفات بذواتها و بمبادئ إضافاتها نعم يمكن أن يقال إن الشيخ الإلهى ينكر وجودها بنعت الكثره لا بنعت الوحده و الكينونه العقليه كما أشرنا إليه سابقا فتجشم البراهين و سوق الحجج لإبطال

لازم مما ذكره و إن أراد به كل وقت أو أعم من ذلك و من لفظه الكل الأفرادى - فلا- محذور فيه و ذلك لأن الزمان غير متناهي الأوقات فعلى تقدير عدم تناهى النفوس - و وجود كل فى وقت لا يلزم إلا وجود الجميع فى أوقات غير متناهيه و ذلك غير ممتنع لا وجود الكل فى وقت معين فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

ثم نقول إن المبدأ العقلى الذى وجدت و انتشرت منه النفوس إلى هذا العالم - غير متناهى القوى و الجهات و الحيشيات الوجوديه و كلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوه الغير المتناهيه كما كانت على حالها لا تبيد و لا تنفد لأنه مبدع من مبدأ الكل - و ليس وجود النفوس الغير المتناهيه فى العالم العقلى على نعت الكثره العدديه و لا أنها ذات ترتيب ذاتى أو وضعى حتى يرد الترديد الذى ذكره فى كل واحده واحده منها- و يلزم حينئذ ما ذكره من مجىء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس.

و إياك أن (١) تتوهم مما ذكرناه أن وجود النفوس فى المبدأ العقلى وجود شىء فى شىء بالقوه كوجود الصور الغير المتناهيه فى المبدأ القابلى أعنى الهيولى الأولى و ذلك لأن وجود الشىء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل فإن وجوده فى الفاعل أشد تحصيلا- و أتم فعليه من وجوده عند نفسه و وجوده فى القابل قد يكون أنقص و أخس من وجوده فى نفسه و بحسب ماهيته لأن وجوده (٢) فى القابل المستعد بالقوه الشبيهه بالعدم و وجوده

١- من أن المبدأ العقلى غير متناهى القوى إلخ، س ره

٢- حاصله أن لوجود الشىء إضافات ثلاث إلى أشياء ثلاثه إضافه إلى نفس ماهيه الشىء و هى بإمكان أن يكون و أن لا يكون و إضافه إلى قابله و مادته و هى بالفقدان و العدم و إضافه إلى فاعله و هى بالوجدان و الوجوب و قد قالوا إن نسبة الشىء إلى فاعله بالوجوب و إلى قابله بالإمكان ففاعل الشىء معطى وجوده كما هو مصطلح الإلهيين أقرب من نفس الشىء إلى الشىء و كيف لا و هو مفتقر ذاتا و صفه و فعلا إليه- و بدؤه منه و عوده إليه، س ره

عند نفسه أن يكون و أن لا- يكون و له فى الفاعل وجود بالوجود و وجود النفوس عند مبدئها العقلى و أبيتها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز و لا متفرق و هذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيره القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين فإن قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقه و هو ممتنع.

قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقه فى شىء و ذلك (١) لأن انقلاب الشىء عبارة عن أن ينقلب ماهيه شىء من حيث هى إلى ماهيه شىء آخر بحسب المعنى و المفهوم- و هذا ممتنع لأن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى و كذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهيه إلى وجود ماهيه أخرى من غير ماده مشتركه يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتوارده عليها أو ينقلب حقيقه بسيطه إلى حقيقه بسيطه أخرى و أما اشتداد الوجود فى كمالته و استكمال صورته جوهرية فى نفسه حتى يصير متقوما بأوصاف ذاتيه أخرى- غير ما كانت أولا فليس ذلك بممتنع لأن (٢) الوجود متقدم على الماهيه و هو أصل و الماهيات تبعه له ألا ترى (٣) أن الصور الطبيعیه تتكامل و تشتد إلى أن تتجرد عن الماده و تنقلب صورته عقليه موجوده فى العالم الأعلى العقلى على وصف الوحده و التجرد- و كذلك النفوس بعكس ذلك كانت فى عالم العقل شيئا واحدا جوهرًا مبسوطًا متحدًا

١- فالمغالطه نشأت من اشتباه الوجود الحقيقى بالمفهوم ثم اشتباه الأصل المحفوظ فى المراتب الحقيقه بها و فى الاشتداد ثبات هذا الأصل من الفاعل و ماده المواد من القابل و الاتصال فى نفس الحركه مصحح أن يقال هو هو من غير انقلاب مستحيل، س ره

٢- فإذا كان فى وجود يصحح أن يقال هو هو لأجل المصححات الثلاثه المذكوره- فالماهيات تابعه لأن انتزاع مفاهيم كثيره من مصداق واحد جائز، س ره

٣- أن الأولى تبديل هذا بالاختصار على فاء النتيجة بأن يقال فالصور الطبيعیه إلخ لثلاثتهم مصادرته فى الكلام، س ره

عقليا فتكثرت و تنزلت في هذا العالم و صارت لضعف تجوهرها متشبهه بأبدان طبيعيه ساكنه في منازل سفليه فليس في هذين الأمرين انقلاب في الحقيقه على الوجه المستحيل فإن للأشياء النوعيه و المفهومات المحدوده كالإنسان و الفلك و الأرض و الماء و غيرها أنحاء من الوجود و أطوارا من الكون بعضها طبيعيه و بعضها نفسيه و بعضها عقليه و بعضها إلهيه أسمائيه فإنك إذا تعقلت أو تخيلت أرضا أو سماء فقد حصلت في عقلك سماء عقليه- و في خيالك سماء خياليه كل واحده من الصورتين سماء بالحقيقه لا بالمجاز كما أن التي في الخارج عنك سماء بل الصورتان (١) الأوليان أحق باسم السماء و أولى من التي في الخارج لأن التي في الخارج مموهه مغشوشه بغواشى زائده و أمور خارجه عن ذاتها- و أعدام و ظلمات و أمور زائله سائله متجدده و كذا الحال في كل نوع من الأنواع الطبيعيه- فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي فأى مفسده في أن يكون للنفوس- التي هي صور بعض الأنواع الطبيعيه كينونه على نحو آخر في العالم العقلي و من (٢) زعم أن كون معنى واحد موجودا بوجودات متعدده متخالفه النشآت يوجب قلب الماهيه و بطلان الحقيقه فليمتنع عنده العلم بحقيقه شىء من الأشياء فإن العلم بالأشياء (٣) الغائبه عباره عن وجود صورتها المطابقه لها عند العالم و تلك الصوره للشىء قد تكون عقليه و قد تكون خياليه و قد تكون حسيه حسب درجات قوه العالم بها فالعالم

-
- ١- فالصور الماديه أظلال الصور الذهنيه بعكس ما هو المشهور و إليه يشير قوله ع و فيك انطوى العالم الأكبر، س ره
 - ٢- و هؤلاء هم الذين أنكروا كون الشىء ذا مراتب متفاوتة في أطوار مختلفه مع أصل محفوظ و سنخ باق فيها كالطبيعه المقوله بالتشكيك التي لها عرض عريض مرتبه وراء العرض الأفرادى الذى يشاركها فيه الطبيعه المتواطئه و الذين أنكروا الحركه الجوهرية- و التبدل الذاتى بنحو السيلان مع بقاء الموضوع على ما حققه المصنف قدس سره فيمتنع عندهم العلم بحقيقه شىء و كذا يمتنع عندهم الوجود الذهنى و هؤلاء نشأتهم نشأه الاختلاف و نظرهم مقصور على رويه المفاهيم و الصور لا يرون الوجود و المعنى فهم في الحقيقه أهل التكثير لا التوحيد إذ يقصر نظرهم عن أن يكون المعنى الواحد الذى هو رباط الصور المتفننه قبله قلوبهم و الوجود الذى هو كخيطة يمسك المفاهيم المفطوره على التشئت عن الانقسام نصب أعين أفئدتهم فول وجهك شطره و اعرف قدره، س ره
 - ٣- أى الموجوده للماده، س ره

إذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالأشياء صورته بسيطه عقليه تطابق أعدادا بل أنواعا كثيره فى الخارج و تلك الأعداد مع كونها متكثره المواد الخارجيه مختلفه الهويات الطبيعیه- فهى مما يحمل عليها معنى واحد نوعى متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط و قيد من وحده أو كثره عدديه و كذا إذا كان العالم قوه خياليه كالذوات النفسانيه- الموجوده فى عالم الأشباح و الأمثال يكون صورتها العلميه صورته متخيله مطابقه لصوره محسوسه فى الحس أو موجوده فى الماده بحسب الماهيه و الحد مخالفه لها فى نشأه الوجود و الهويه و كذا القياس فى غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكيه فقد علم أن لحقيقه واحده نشأه وجوديه بعضها أشد تجردا و أكثر ارتفاعا عن التكثر و الانقسام و عن الوقوع فى الحركات و مواد الأجسام و إذا جاز أن يكون صورته واحده عقليه فى غايه التجرد صورته مطابقه لأعداد كثيره من صور جسمانيه بحيث يتحد بها فليجز كون صورته واحده عقليه هى المسماه بروح القدس صورته مطابقه لنفوس كثيره إنسيه تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانيه و ما نقل عن فيثاغورث أنه قال إن ذاتا روحانيه ألفت إلى المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعك التام يؤيد هذا المطلب و أنت يا حبيبي لو تيسر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأيت هويات متعدده متخالفه الوجود كل منها هويتك لا يعوزها شىء منك تشير إلى كل واحده منها بأنا (١) و هذا كما فى المثل المشهور أنت أنا فمن أنا.

حجه أخرى ذكرها أيضا فى كتاب حكمه الإشراف

إشاره

بقوله إذا علمت لا نهايه الحوادث- و استحاله النقل إلى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثه لكانت غير متناهيه فاستدعت

١- كما كنت تشير قبل الارتقاء إلى البدن بأنا لكونك فانيا فيه و فى تمشيه أمره و قضاء وطره قال تعالى نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ و الآن حصحص الحق و صرت فانيا فى باطنيات ذاتك و عادلا واضعا للشىء فى موضعه فما كان أنا صار هو و ما كان هو صار أنا- و المثل المشهور الذى أشار إليه كأنه حكايه من ربط القرع على رجله لئلا يضل و يفقد نفسه فى ازدحام الناس فنام و فكاه آخر و ربط على رجل نفسه و استلقى بجنبه فلما استيقظ الأول و لم يره فى رجله قال للآخر أنت أنا فمن أنا و نعم ما قيل - ٣٧٠، كجر جمله توئى پس اين جهان چيست و ر هيچ نيم پس اين فغان چيست ، س ره

جهات غير متناهيه فى المفارقات و هو محال.

أقول قد أشرنا إلى أن وجود النفوس فى عالم العقل ليس كوجودها فى عالم الحس متكره ذات ترتيب زمانى أو وضعى أو غير ذلك و الذى يلزم من كون النفوس - الغير المتناهيه فى هذا العالم ذات صوره عقليه يكون بها نحو وجودها العقلى أن يكون تلك الصوره ذات قوه غير متناهيه فى التأثير و الفعل أعنى بحسب الشده و قد سبق الفرق بين اللاتناهى فى الشده و اللاتناهى فى العده أو المده و ذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهيه فى المبادئ العقليه بحسب الكثره و العده و حيثيه الإمكان- فإن جهات الخير و الوجوب غير متناهيه شده و جهات النقص و الإمكان متناهيه شده- و كذا عده (١) إلا بالقوه فى أوقات و أدوار مختلفه كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا (٢) الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أن لكل نوع جسمانى - نورا مدبرا فى عالم المفارقات و أن للنفوس البشريه نورا مدبرا عقليا و ذهب إلى أن النفوس أنوار ضعيفه بالقياس إلى النور المفارق و أنها بالنسبه إليه كالأشعه بالقياس إلى نور الشمس و أن النور (٣) كله من سنخ واحد و نوع واحد بسيط لا اختلاف فى أفراده

-
- ١- كذا فى النسخه المخطوطه الموجوده عندنا و فى المطبوعه لا بالقوه الصحيح على الظاهر كما فى المخطوطه
 - ٢- ليت شعرى لم لم يحمل المصنف ره الحجج المنقوله من هذا الشيخ العظيم- مع أنه ذهب إلى ما ذكره من المذاهب على بطلان النفوس بما هى نفوس ليسلم عن الإيرادات التى أوردتها عليها و حملها على بطلان النفوس بما هى عقل ثم تعجب منه فأورد عليه ما أورده أن هذا لشيء عجاب، ل ره
 - ٣- حتى الأنوار العرضيه الشمسيه و القمرية و السراجيه مع الأنوار الجوهريه- كالأنوار القاهره و الأسفهبديه من سنخ واحد فإن تلك الأنوار الجوهريه إذا وقعت فى هذا العالم صارت تلك الأشعه العرضيه النازله و كلها نوع بسيط كما قال لا اختلاف فيها إلا بكمال فى نفس الحقيقه و نقص فى نفسها و كما أن مراتب الحركات السريعه و البطيئه ليست بتخلل سكنات أقل أو أكثر كما يقوله بعض المتكلمين بل الحركه هيئه بسيطه فى الخارج غير متشابهه بالسكنات متصله لها أطوار و مراتب كل منها ممتاز بشىء من نفس ذاتها البسيطه و بحد من السرعه و البطوء متحد فى الهويه الخارجيه مع تلك المرتبه كذلك كل من مراتب الأنوار من الضياء و النور و الظل و ظل الظل و هكذا هيئه بسيطه غير مختلطه بالظلمات أقل أو أكثر ممتازه بشىء من سنخ النور كما فى مراتب الوجود على القول المنصور، س ره

إلا بالكمال و النقص فإذا كانت نسبة النفوس إلى مبدئها العقلي هذه النسبه فلزم أن يكون وجود ذلك المبدأ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس و نوره كمال هذه الأنوار.

و حاصل هذا البحث أن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان في عالم المفارقات- عبارته عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي كما أن وجودها في عالم الأجسام عبارته عن تكثرها و تعددها أفرادا أو أبعاضا حتى أن جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ و غير ذلك من الأعضاء كما أن جزءها الفكري غير جزئها الشهوى و جزءها الشهوى غير جزئها الغضبي إلا أن هذه التجزئه بنحو آخر غير تلك التجزئه و للنفس أنحاء من التشريح و التفصيل يعرفها الكاملون و هي غير تشريح البدن و الأعضاء الذى بينه الأطباء و المشرحوون و هكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي و الحسى له تشريح و تفصيل بنحو آخر و وجودها هناك عبارته عن وجود جوهر مثالي إدراكي مجرد عن الأجسام الحسيه دون الخياليه إلا أن ذلك الوجود أيضا عين الحياه و الإدراك و قد علمت أن الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ و سائر الأجسام الطبيعیه و هي حيوان تام متشخص سائح سائر في دار الحيوان و نشأه الجنان.

ذكر تنبيهي:

و اعلم أن شارح كتاب حكمه الإشراق العلامه الشيرازي زيف هذه الحجج المذكوره من هذا الشيخ قدس سره في نفي قدم النفوس و تقدمها على الأبدان و نسبها إلى الإقناع بأن كلها مبتنيه (١) على إبطال التناسخ و زعم أن القول بالتناسخ مذهب قوى بل حق ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون و غيره و نحن مع أننا رأينا بطلان التناسخ و ألهمنا ببرهان لطيف على استحالته و فساده و حملنا كلام أفلاطون و الأقدمين على غير ما فهمه القوم

١- اعلم أن الكينونه السابقه للنفوس على ثلاثه أوجه متصوره أحدها الكينونه العلميه و القلميه و اللوحيه في السلسله الطويله النزوليه و هو حق و ثانيها الكينونه العقليه- في السلسله العرضيه للعقول بالفعل و للأخيار كما قال على ع: كنت مع جميع الأنبياء سرا و مع خاتم الأنبياء جهرا و قال: لى الكرات و الرجعات و سره أن تشخصها بالعقل الفعال الواحد الشخصى و هذا أيضا حق متين مرجعه السلسله الطويله بحسب المقام العقول الصعوديه و ثالثها الكينونه النفسيه على التناسخ و هذا باطل من أصله في السلسله العرضيه الزمانيه، س ره

و حملوه و وجهناه إلى غير ما وجهوه كما سيجى ء لك بيانه فى مباحث نفى التناسخ ذكرنا وجوه الخلل فى أبحاث هذا الشيخ
النحرير فى الحواشى بما يؤدى ذكره هاهنا إلى التطويل فارجع إلى الحواشى إن اشتبهت أن تسمعها ثم قال بعد ذلك و ذهب
أفلاطون إلى قدم النفوس و هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه

لقوله ع:

الأرواح جنود مجنده فما تعارف

الحديث

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام

و إنما قيده بألفى عام تقريبا إلى أفهام (١) العوام و إلا- فليست قبله النفس على البدن متقدرة و محدوده بل هى غير متناهيه
لقدمها و حدوثه انتهى قوله.

أقول لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هى نفوس متكثره كما توهمه- لزم منه محالات قويه منها تعطيل النفوس مده
غير متناهيه عن تصرفها فى البدن و تدبيرها- و قد علمت أن الإضافه النفسيه ليست كإضافه الأبوه و البنوه العارضه و كإضافه
الربان إلى السفينه و كإضافه رب الدار إلى الدار حتى يجوز أن يزول و يعود تلك الإضافه النفسيه و الشخص بحاله بل النفسيه
كالماديه و الصوريه و غيرها من الحقائق اللازمه الإضافات التى نحو وجودها الخاص مما لزمها الإضافه و كالمبدعيه و الإلهيه
لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفه بها فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقى فإذا استكملت فى وجودها و صارت عقلا
مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود و يصير وجودها وجودا أخرويا و ينقلب إلى أهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسى قديما لزم
التعطيل بالضروره و التعطيل محال.

و منها لزوم كثره فى أفراد نوع واحد

من غير ماده قابله للانفعال و لا مميزات عرضيه و هو محال.

و منها وجود جهات غير متناهيه بالفعل فى المبدئ العقلى

إشاره

يتلثم بها وحده المبدئ الأعلى- إلى غير ذلك من المحالات اللازمه على القول بلا تنهى النفوس المفارقة فى الأزل و على القول
بتناهى النفوس (٢) القديمه يلزم التناسخ و كثير من المفسد المذكوره.

١- و تحقيقا للدهرى من الأعوام فالتثنيه باعتبار العام الجبروتى و الملكوتى و الألفيه باعتبار مظهريه كل منهما لألف اسم من أسماء الله تعالى، س ر ه

٢- لأن الأبدان غير متناهيه تعاقبا لعدم انقطاع الفيض فيلزم أن يتردد النفوس المتناهيه فيها لكن لما كان مذهب المحققين من التناسخيه أن النفوس تصعد إلى عالم النور بعد المفارقه فى أول الأمر أو آخره فإذا كانت النفوس متناهيه لزم انقطاع الفيض - إلا أن يحدث نفوس أخرى للأبدان الحادثه فى الأدوار الغير المتناهيه لكنه خلاف الفرض من جهتين إذ لزم الحدوث و عدم التناهى فى النفوس و المفروض خلافهما ثم على القول بتناهيها لا- يلزم التعطيل لأن الأبدان المتناهيه فى كل وقت تفى بها و لذلك قال كثير من المفسد المذكوره أى بنوعه لا بشخصه و هو لزوم كثره متناهيه فى أفراد نوع واحد من غير ماده و لواحقها و وجود جهات متناهيه و لكن كثيره بعدد النفوس، س ر ه

و بالجمله نسبه القول بقدم النفوس بما هي نفوس إلى ذلك العظيم و غيره من أعظم المتقدمين مختلق كذب كيف و هم قائلون بحدوث هذا العالم و تجدد الطبيعه و دثورها- و سيلان الأجسام كلها و زوالها و اضمحلالها كما أوضحنا طريقه و نقلنا أقوالهم فيه.

و إن كان مراده بذلك أن لها نشأه عقليه سابقه على نشأتها التعلقيه فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس و لا تناسخ الأرواح و ترددها في الأبدان لأنهما باطل كما مر- ثم إن الآيات و الأخبار الداله على تقدم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه (١).

ثم قال و قد تمسك أفلاطون عليه بأن عله وجود النفس إن كانت موجوده بتمامها- قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحاله تخلف المعلول عن العله التامه و إن لم تكن موجوده بتمامها بل به يتم توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء عله وجودها أو شرطها لكنها لا تتوقف و إلا و جب (٢) بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل

١- من الكينونات السابقه اللاهوتيه و الجبروتيه و الملكوتيه بنحو الوحده و البساطه- و في الملكوت الأسفل و إن كان لها تفرق و تقدر لكن لا وضع و لا جهه بل لا تكثر من سنخ تكثر هذا العالم فإن ذلك العالم كون صوري صرف و كل شىء منه صوره شىء من هذا العالم بلا ماده، س ره

٢- لا نسلم ذلك و إنما يلزم لو كان عله حدوثها و عله بقائها واحده و ليس كذلك- بيانه أنه قد يكون عله حدوث الشىء عين عله بقائه كالكوز المشكل للماء بشكل نفسه- و هنا لا يمكن بقاء المعلول بعد فناء عله الحدوث و قد يكون غيرها كالبناء فإن عله حدوثه البناء و عله بقائه يبس العنصر و هنا لا يلزم فناؤه من فناؤها فعله حدوث النفس بما هي نفس مزاج البدن و عله بقائها العقل الفعال فتكتفى به في البقاء، س ره

ببطلانه للبراهين الداله على بقائها ببقاء علتها الفياضه و أخصرها أنها غير منطبعه فى الجسم بل ذات آله به فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحيه أن يكون آله لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقيه ببقاء العقل المفيد لوجودها الذى هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت و إذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها و على هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيله- استعدت لاشتعال من نار عظيمه فتجذب النفس إليه بالخاصيه أو البدن إليها كالمغناطيس و الحديد و ليس من شرط جذب المغناطيس للحديد أن يكونا موجودين معا انتهى أقول إنا سنبين كيفيه حدوث النفس و تعلقها بالبدن و ما ذكره إشكال ستقف على حله و هو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقه و يلزم منه قدم المفارق- و كذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلى الذى هو صورته من صور ما فى علم الله- و شأن من الشئون الإلهيه و قد علمت أن وجود النفس و نفسيته شىء واحد و هى بحسب هذا الوجود صورته مضافه إلى البدن متصرفه فيه لا أن إضافتها إليه و تصرفها فيه من العوارض اللاحقه التى هى بعد وجودها حتى يزول و يعود كالإضافه التى بين المغناطيس و الحديد كما زعمه فالذى يحوج إلى البدن هو وجودها التعلقى و جهه نفسيته و تصرفها فيه و استكمالها به و هذا النحو من الوجود ذاتى لها حادث بحدوث البدن و كما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى أنها تبطل النفس بما هى نفس ذات طبيعه بدنيه و ينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالها الجوهريه المتوجهه إلى الغايات- و فناء (١) الشىء إلى غايته الذاتيه و مبدئه أشرف و أولى له فقله و إلا- و جب بطلانها ببطلانه مسلم و حق و قوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الداله على بقائها إلى آخره- إن أراد به بقاء النفس بما هى نفس معينه فشىء من البراهين التى وجدناها لا يدل إلا على أن ما يكون موجودا بسيط الحقيقه لا- يمكن أن يبطل و أما النفس بما هى نفس- و كذا كل صورته و طبيعه ماديه محصله للجسم فليست بسيطه الهويه.

١- كما قيل، از وجودم ميگريزم در عدم در عدم من شاهره و صاحب علم، و فى الدعاء: يا من خلق الأشياء من العدم، س ره

فإن قال قائل إنه يلزم مما ذكرت أن كل نفس لم تبلغ في وجودها إلى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن و دثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان- إلا نادرا قليلا في غايه الندره.

فقول إن للنفوس بعد هذه النشأه الطبيعیه نشأتان أخريان إحداهما النشأه الحيوانیه المتوسطه بين العقل و الطبيعه و الأخرى النشأه العقلیه فالأولى للمتوسطين و الناقصين و الأخيره للكاملين المقربين.

إيضاح و تأكيد:

قوله و على هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها إلى آخره اعلم أن هذا كلام من يفرق بين التصرف الذاتى الطبيعى و بين التصرف الصناعى العرضى فوقع فى هذا الإشكال الذى بيناه الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض و ذلك لأن حقيقه النفس و ماهيتها ليست كما تصورها من أن لها فى نفسها لنفسها وجودا تاما و قد عرض لها بعد تمام وجودها التى يخصها- أن تتصرف فى جسم من الأجسام و تدبره و تحركه و تنميه و تكمله و تطعمه و تسقيه- كمن تصرف فى بناء أو غرس شجره يقوم بتكميله و تعميره بإدخال أجسام أخرى كالتراب و الماء إليه حتى يبلغ إلى كماله فيكمله و يستكمل هو أيضا تكميلا و استكمالا عرضيين خارجيين عن هويته ذاته هيئات إن النفس ما دامت هى نفسا لها وجود ذاتى تعلقى هى مفتقره فى هذا الوجود الذاتى إلى البدن متقومه بحسب بعض قواها الحسيه و الطبيعیه به متعلقه به ضربا من التعلق.

و بالجمله تصرف النفس فى البدن تصرف ذاتى و هو نحو موجوديه النفس كما أن تكميل الصوره للماده تعلق ذاتى لها و هو نحو وجودها و كما أن حلول العرض كالبياض فى الجسم هو نحو وجوده و لا يلزم (1) من ذلك أن يكون النفس و لا الصوره

١- لما سبق أن الإضافه معتبره فى وجودها لا- فى ماهيتها حتى تصير مضافه و معظم الأمر أن لا يفهم من التعلق و التصرف و نحوهما معانيها المصدريه و حقائقها اللغويه و العرفيه العامه بل حقائقها العرفيه الخاصه كان يفهم من التعلق نفس مقام الطبع من النفس و هذا كما اصطلاحنا أن نقول الربط و الفقر و الإضافه الإشراقية و نريد بها الوجودات الحقيقه من حيث إنها متعلقات بذرى الحق تعالى متدليات بعرضه لا معانيها المصدريه و الإضافيه، س ره

و لا العرض واقعه تحت مقوله المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف فى البدن من النفس - هو بعينه زوال وجودها فى نفسها أو مساوق له إلا- أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق و حينئذ لم يكن نفسا بل شيئا أرفع وجودا منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعى و هى كمال أول لجسم طبيعى إلى مقام (١) النفسىه كان شيئا أخس وجودا و أدون مرتبه من النفس.

و أما ما ذكره بعض الفضلاء فى استحاله تقدم النفس على البدن

من أنها لو تقدمت على البدن لكان شىء واحد مفارقا و مخالطا للماده و محال أن يكون الشىء الواحد مفارقا و مخالطا فمحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على هذا الوجه لا لما ذكره جماعه من أهل العلم منهم الشيخ المقتول فى كتاب المشارع و المطارحات من أن النفس ليست بمخالطه للماده فلا يجرى فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور و الأعراض و لا لما قيل إن المخالطه ليست إلا لعلاقه البدنيه فلا يلزم مما ذكره القائل إلا كون شىء واحد مجردا عن العلاقه و ذا علاقه و هذا على هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرد و العلاقه وقعا معا فيستحيل اجتماعهما أما العلاقه فى وقت و التجرد وقت آخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت و بعده أما بطلان الأول فلما علمت أن النفس فى أول حدوثها صورته ماديه ثم تصير مجردة فثبت كون شىء واحد مخالطا و مفارقا فليجز فى عكسه و أما بطلان الثانى فلأن نفسيه النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقه أمر ذاتى لها و هو نحو من أنحاء وجود الشىء بالذات و لهذا قسموا الجوهر إلى أقسام هى أنواع محصله لمقوله الجوهر و عدوا من تلك الأنواع النفس نوعا قسيما للعقل فعلم أن النفس ليست ذاتا شخصيه تامه مفارقه الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه- بإضافه زائده عليه.

١- أى النفس بالمعنى المتعارف هو المبدأ الذى هو صاحب الخدم و الحشم أو الأول الآلى أو نحوهما من التغيرات و إلا فالصوره الطبيعىه بل ما قبلها التى فى صراط الإنسان و فى طريق حركته و بعبارة أخرى بما هى جنس لا بما هى طبيعىه متحصله كما أشار إليها بقوله و هى كمال أول لجسم طبيعى من مراتب النفس عند المصنف قدس سره- نعم هى بما هى فقط واقفه عن الحركه بل الصوره الحيوانيه التى هى أعلى منها بما هى كذلك ليست من مراتب النفس الإنسانيه المطلقه، س ره

فالحل و التحقيق كما ذهبنا إليه من أن كون الشئ مفارقا عن المادة و مخالطا لها إنما يستحيل فيما لا يتبدل أنحاء وجوداته و نشأته فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود و مع التعلق نحو آخر و بعد التعلق نحو آخر و ليس بين هذه الوجودات الثلاثه مباينه تامه لأن بينها عليه (١) و معلوليه و وجود العله لا- يغاير وجود المعلول- إلا- بالكمال و النقص و لا- وجوده يغاير وجودها إلا بالنقص و الكمال فتأمل.

و بالجمله فللنفس الإنسانيه نشآت بعضها سابقه و بعضها لاحقه فالنشآت السابقه على الإنسانيه كالحيوانيه و النباتيه و الجماديه و الطبيعه العنصريه و النشآت اللاحقه كالعقل المنفعل و الذى بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعال و ما فوقه.

١- إن قلت إذا كان منظور هذا الفاضل إلزام التسلسل كفى فيه أخذ حيثه الحدوث- إذ الكلام فى الحادث الثانى و الثالث و هكذا كالكلام فى الحادث الأول فى الاحتياج إلى العله- فلا حاجه إلى أخذ حيثه البساطه بل يلزم التسلسل على تقدير كون تلك العله مركبه مع أنه لم يورده عند قوله و لا جائز أن تكون تلك العله مركبه إلخ. قلت لا يلزم التسلسل على تقدير كون عله الحادث مركبه و ينكشف جليه الحال- بذكر بعض مما نقل عنه فى الأمور العامه ٣٧٨ قال الفاضل بعد ذكر الدليل و يلزم منه أن تكون عله الحادث مركبه لوجوب حدوثها أيضا و إلا- لكان صدور الحادث فى وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطه يوجب لأجل حدوثها حدوث علتها و لأجل بساطتها بساطتها و لزم التسلسل لتركبه من علل و معلولات غير متناهيه بخلاف ما لو كان عله الحادث مركبه خارجيه فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من أمرين قديم و حادث و يكون الحادث منها شرطا بعدمه بعد وجوده فى وجود الحادث المعلول عن العله القديمه و الشرط جاز أن يكون عدميا فلا يجتمع إذن أمور موجوده و لها ترتب العليه و المعلوليه إلى غير النهايه انتهى ما أردناه من كلامه نعم يرد أنه طول المسافه- فإن النفس لما كانت بسيطه عنده كما صرح فى آخر كلامه بقوله لكن النفس يستحيل أن يكون مركبه كفى أن يقال لو كانت النفس حادثه و هى بسيطه أيضا لافتقرت من حيث إنها حادثه إلى عله أخرى حادثه و من حيث إنها بسيطه إلى أن يكون علتها بسيطه إلخ- و هو قد أوقع الترديد بالبساطه و التركيب فى علتها و نحن فى نفسها من أول الأمر- و أيضا فيما ذكره بقوله أما الأول فلأنه إلخ غنى عما ذكره بقوله و هذه العله إما أن تكون موجوده إلخ، س ره

نقل كلام تشييد مرام:

قد تمسك بعض الأفاضل على قدم النفس بأنها لو كانت حادثه- لافتقرت إلى عله بها يجب وجودها و هذه العله إما أن تكون موجوده قبل حدوث النفس أو لا يكون كذلك و الأول يقتضى أن تكون النفس موجوده قبل وجودها لاستحاله تخلف المعلول عن علتة التامه و هو محال و الثانى لا يخلو إما أن تكون تلك العله بسيطه أو مركبه لا جائز أن تكون بسيطه و إلا لافتقرت من حيث إنها حادثه إلى عله أخرى حادثه و من حيث إنها بسيطه إلى أن تكون علتها بسيطه- أما الأول فلأنه لو لم يكن للحادث عله حادثه لكان إما أن لا يفتقر إلى عله أصلا و هو ظاهر البطلان أو تكون مفتقره إلى عله دائمه و حينئذ يكون وجوده فى بعض الأحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح و بطلانه ظاهر أيضا و أما الثانى فلأنه لو كان للبسيط عله مركبه فإن استقل كل واحد من أجزائها بالتأثير فيه فلا- يمكن استناد المعلول إلى الباقي و إلا إن كان له تأثير فى شىء من المعلول و للباقي تأثير فى باقيه كان المعلول مركبا و إن لم يكن لشىء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العله- فإن كان عدما لم يكن مستقلا بالتأثير فى الوجود و إن كان وجوديا لزم التسلسل فى صدوره عن المركب إن كان بسيطا و فى صدور البسيط عنه إن كان مركبا و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا و قد فرض مؤثرا هذا خلف- لا جائز أن تكون تلك العله مركبه لما تقدم أن كلما علتة التامه مركبه فهو مركب- لكن النفس يستحيل أن تكون مركبه فلا تكون علتها كذلك انتهى كلامه.

قال العلامة الشيرازى معترضا عليه لا يخفى أن كلامه مبنى على امتناع صدور البسيط عن المركب و قد علمت ما عليه فى أواخر المنطق عند الكلام على قاعده يجوز أن يكون للشىء البسيط عله مركبه.

أقول قد علمت منا فى كلامنا على القاعده المذكوره أجوبه جميع ما ذكره هو و غيره- و حل ما عقده فى تجويز تلك القاعده و تصحيحها من النقض الإجمالى على حجه فسادها- و المناقضه و المعارضه فى مباحث العله و المعلول من هذا الكتاب فارجع إلى النظر فيها إن اشتهيت حتى يظهر لك حقيه أن المعلول البسيط لا يمكن أن يكون له عله مركبه

و مع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لأنها غير بسيطه الحقيقه و كذا كل ما يوجد فى الزمان و الحركه كالبائع
الصوريه و غيرها و الله ولى الإنعام

فصل (٤) فى أن النفس لا تقسد بفساد البدن

استدلت الحكماء عليه

كما قرره الشيخ و غيره بأن النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو إما أن يكونا معا فى الوجود أو لأحدهما تقدم على
الآخر- فإن كانا معا فلا يخلو إما أن يكونا معا فى الماهيه أو لا فى الماهيه و الأول باطل- و إلا لكانت النفس و البدن مضافين
لكنهما جوهران هذا خلف و إن كانت المعيه فى الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجه إلى الآخر فعدم كل منهما
يوجب عدم تلك المعيه لها و لا يوجب عدم الآخر و إما أن يكون لأحدهما حاجه إلى الآخر فى الوجود فلا يخلو إما أن يكون
المتقدم هو النفس أو البدن فإن كان المتقدم فى الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمانيا (١) أو ذاتيا و الأول باطل
لما ثبت أن النفس ليست موجوده قبل البدن و أما الثانى فباطل أيضا لأن كل موجود يكون وجوده معلول شىء كان عدمه
معلول عدم ذلك الشىء إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العله لم تكن العله كافيه فى إيجابه فلم تكن العله عله بل جزءا من
العله هذا خلف فإذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس و التالى باطل لأن البدن قد ينعدم لأسباب
أخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فبطل أن يكون النفس عله للبدن و باطل أيضا أن يكون البدن عله
لنفس لأن العله أربع و محال أن يكون فاعلا- لها فإنه لا يخلو إما أن يكون عله فاعليه لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر
زائد على جسميته و الأول باطل و إلا لكان كل جسم كذلك و الثانى أيضا باطل أما أولا فلما ثبت أن الصوره الماديه إنما

١- احتمال الزمانيه مع اختيار الشق الذى هو احتياج أحدهما إلى الآخر لاستيفاء الاحتمالات فإن الأشاعره يجوزون تخلف
المعلول عن العله أو تخليف العله إياه، س ره

تفعل ما تفعل بواسطة الوضع و كلما لا يوجد (١) إلا بواسطة الوضع استحال أن يفعل فعلا مجردا عن الوضع و الحيز و أما ثانيا فلأن الصورة المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه و الأضعف لا يكون سببا للأقوى و محال أن يكون عله قابليه لما ثبت أن النفس مجردة و مستغنيه عن الماده و محال أن يكون البدن عله صوريه للنفس أو غائيه فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس فإذاً ليس بين البدن و النفس علاقة واجبه الثبوت أصلا فلا يكون عدم أحدهما عله لعدم الآخر.

فإن قيل أ لستم جعلتم البدن عله لحدوث النفس و الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فإذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه عله لعدمها.

فقالوا (٢) إنا قد بينا أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر فلا بد و أن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث و كان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشيء ء ثم لما اتفق (٣) أن يكون ذلك الشرط مستعدا لأن يكون آله للنفس في تحصيل كمالاتها و النفس لذاتها مشتاقه إلى الكمال لا جرم حصل لها شوق طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن و التدبير فيه على الوجه الأصح و مثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه عله لعدم الحادث هذا صورته ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس و من في طبقته.

أقول و فيه مساهلات و مواضع أنظار

أما في الاستدلال فنقول إن القول بأن

- ١- فهانها لا- يتصور الوضع من وجهين أحدهما أن المعدوم لا يتصور الوضع بالنسبه إليه و ثانيهما أن المجرد لا وضع له و إن كان موجودا، س ره
- ٢- حاصله أن الشرط إنما هو شرط الإضافة من الفياض المطلق لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص و أيضا الحدوث ليس الوجود المحمولي للشيء ء بل بعديه الوجود للعدم كأنه الحد المشترك بينهما سلما أنه الوجود لكنه الوجود العارض لوجود الشيء ء و أيضا الشرط شرط لمتاه لا لأصل الوجود، س ره
- ٣- يعنى هذا الشرط و هو البدن كما هو شرط حدوث النفس كذلك محل تصرفها- بخلاف مثل حركه الفلك فإنها شرط و ليس محل تصرفها فقد أشار إلى بيان آخر في الجواب بأن البدن شرط الاستكمال، س ره

الصحابه بين النفس و البدن مجرد معيه اتفاقيه ليس بينهما علاقه ذاتيه قول باطل و معتقد سخيف كيف و هم قد صرحوا بأن النفس صورته كماله للبدن و قد عرفوه بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياه و حكموا بحصول نوع طبيعي له حد نوعى من جنس و فصل ذاتيين كالإنسان و الفلك و غيره و مثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقه العليه و المعلوليه.

فالحق أن بينهما علاقه لزوميه لا- كمعيه المتضايقين و لا كمعيه معلولى عله واحده فى الوجود لا يكون بينهما ربط و تعلق بل كمعيه شيئين متلازمين بوجه كالماده و الصوره و التلازم الذى بينهما كما علمت فى مبحث التلازم بين الهيولى الأولى و الصوره الجرميه فلكل منها حاجه إلى الآخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج فى تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها (١) و النفس مفتقره إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعيينها الشخصيه و حدوث هويتها النفسيه.

إذا تقرر هذا فنقول قولهم فإن كان المتقدم فى الوجود هو النفس فذلك التقدم إما زمانى أو ذاتى.

قلنا إن تقدمها على البدن ذاتى.

قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه إلا بعدمها.

قلنا الأمر هكذا فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس- و لا وجوده مع عدمها و الذى يبقى بعد النفس و ما يجرى مجراها فى نوعها على الإطلاق- ليس ببدن أصلا بل جسم من نوع آخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس- و النفس شريكه عله البدن.

فليس لأحد أن يقول لو كانت النفس عله للبدن لم تكن فى فعلها مفتقره إلى البدن

١- أى حقيقتها العقلية بقرينه المقابله أو المراد الإطلاق بحسب مراتبها فى استكمالاتها الجوهرية و فى أسنانها الزمانيه فإن فيها أصلا محفوظا لا يقدر تبدلها فى بقاءه و على أى التقديرين ليس المراد المطلق بمعنى الفرد المنتشر من النفوس الكثيره- أو المفهوم الكلى الصادق عليها بما هو مفهوم كما فى صورته ما بالنسبه إلى الهيولى الأولى أيضا، س ره

لأن (١) توسط المادة بوضعها في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فإذا لم تكن النفس في فعلها و لا في ذاتها مفتقره إلى المادة لم تكن نفسا بل عقلا.

لأننا نقول النفس و كل صورته سواء كانت ماديه الوجود أو ماديه الفعل فإنما يؤثر في نفس تلك المادة و حالاتها لا على وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشركه مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعه نفسانيه مطلقه مع انحفاظ وحدتها المتبدله بواحد عقلي ثابت عله مقيمه للبدن و هي بحسب كل خصوصيه لها مفتقره إلى البدن افتقار الصوره في أحوالها المشخصه إلى المادة القابله.

و قولهم و الثاني أى كون البدن عله للنفس باطل لأن العلل أربع إلخ.

قلنا نختار أن البدن عله ماديه للنفس بما هي لها وجود نفساني و قد سبق أن نفسيه النفس أى كونها بحيث تتصرف في البدن و تستكمل أمر ذاتي لها و وجود حقيقي لها و ليست النفسيه لهذا الوجود كالعوارض التي تلحق الشئ ء بعد تمام ذاتها و هويتها- بل كونها نفسا ككون الصوره صورته و المادة ماده من حيث إن المسمى و المفهوم الإضافي- موجود بوجود واحد و ككون الواجب صانع العالم و كما أن عالميه الباري بالأشياء- و قدرته على الكل ليست بأمر زائد على ذاته فكذا نفسيه النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيرى ليست بأمر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم و الماهيه.

فقولهم في نفى كون البدن عله ماديه إن النفس مجردة و المجرد مستغن عن المادة- فنقول المجرد و هو الذى يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالأجسام أصلا و ليست النفس كذلك فالدليل المذكور إن أقيم على أن الذات العقليه التي وجودها وجود عقلي لذاتها و لا تعلق لها بالأجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح و لكن كون الشئ ء عقلا مفارقا ينافى كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئي المعين على وجه ينفع و يستكمل به ضربا من الانفعال و الاستكمال و قد علمت أن ليس بين النفس و البدن مجرد معيه

١- و الحال أن تأثير القوى الجسمانيه بمشاركه الوضع لا يتصور لها بالنسبه إلى مواد أنفسها أسند الإشراقيون هذه الآثار إلى الصور النوعيه المفارقة أعنى أصحاب الأصنام- و قد مر في مبحث المثل من الأمور العامه إسناد الشيخ الإشراقى التغذية و التنميه و التصوير- في النبات إلى صاحب صنمه، س ره

كالحجر الموضوع بجانب الإنسان بل هي صورته كماله للبدن و نفس له و يتركب منهما نوع طبيعي و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقاً عن الأجسام و المفارق ليس وجوده هذا الوجود التعلقى و ليس كون البدن آله لها ككون المنحت و المنشار آله للنجار- حتى يستعملها تاره و يتركها أخرى و الذات المستعمله هي كما هي من قبل و من بعد و لا كونها في البدن ككون الریان في السفينه و صاحب الدار في الدار تدخل فيها و تخرج عنها و السفينه بحالها و الدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفساني بعد البدن نعم قد دل على أن الجوهر المفارق العقلی- غير فاسد بفساد البدن.

بقى النظر في أن النفوس بعضها أو كلها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر- لا تعلق له بالجسم و لا حاجه إلى استعماله و الاستكمال به و بقى الكلام في كيفية هذا التحول و الانقلاب الجوهرى و طرو حاله بها يصير الجوهر المتعلق الوجود بالماده جوهرًا مفارقاً عنها و ستعلم كيفية هذا عن قريب.

و أما الذى ذكره من أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير كان صدور الفعل عنه في وقت دون ما قبله موقوفاً على شرط و شرط الحدوث لأمر غنى في وجوده عن ذلك الشرط استحالة أن يكون عدمه مستلزماً لعدم ذلك الفعل أو مؤثراً فيه كلام لا فائده فيه فإن حدوث (١) الشيء ليس إلا وجوده الخاص به و ليس حدوث الوجود صفه زائده على الوجود عارضه له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد فإذا عدم (٢) الشرط عدم المشروط.

و أيضاً لا معنى لكون أمر مادی استعداداً أو شرطاً لوجود جوهر مفارق الذات

١- ليس كذلك فإن الحدوث هو الحد المشترك بين الوجود و العدم و ليس وجوداً و لا عدماً و قد مر في الأمور العامه في دفع شبهه من نفى التأثير و التأثير في حال الحدوث لا في حال الوجود و لا في حال العدم و قوله و ليس صفه زائده ممنوع كيف و سنخ الوجود معرى عن الحدوث فشرطها ليس شرطه ألا ترى أن عله الأربعة ليست عله الزوجيه مع أنها لا تنفك عن لازمها، س
ره

٢- ممنوع إذ عله الحدوث قد تكون غير عله البقاء كما في عله حدوث البناء و عله بقائه فها هنا شرط حدوث النفس البدن و عله بقائه العقل الفعال، س ره

غنى الوجود عن المواد و أحوالها كما هو عندهم و بالجمله استعداد (١) المادة لا يكون إلا لما يكون حالا من أحوالها و لا معنى لكون الشيء مستعدا لأمر مباين الذات عنه- فكن مترقبا لما يتلى عليك إن شاء الله تعالى

فصل (٥) فى أن الفساد على النفس محال

إشاره

فصل (٥) فى أن (٢) الفساد على النفس محال

ذكروا فى بيانه حجتين

إحداهما أن النفس ممكنه الوجود و كل ممكن فله سبب فى وجوده

فللنفس سبب و السبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التى باعتبارها

١- خلاصه الإشكال من وجهين- أحدهما أنه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص و وقت خاص- مع تساوى نسبه إلى كل الأوقات و تجرده عن كل المواد. و ثانيهما أن المستعد له لا بد أن يكون حالا من أحوال المستعد متصلا به و المستعد مستكملا بذلك المستعد له و المفارق مباين الذات عن المواد و الأجسام فكيف يكون حالا لها و بالحقيقه هذا هو الإشكال الذى سينقله عن أفضل المتأخرين المحقق الطوسى قدس سره فى الميعاد المشرقى و لهذا قال فكن مترقبا و أقول هذا كلام حق و إشكال صعب لكن بعضه مشترك الوجود عليهم و عليه قدس سره كما سيشير إليه فى موضعين من أن الوجود التجردى الروحانى فى البقاء كيف حدث و ما هو جوابه من أن الحادث وجود الرابط بينهما فهو جوابهم و لكن أين الثريا من الثرى إذ يلزم عليهم قدم النفس ذاتا- إذ الحادث إضافه مقوليه لها لا ذاتها و على طريقته قدس سره من أنها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و أنها فى أول الأمر كالطبائع الساياله و أن الإضافه وجوديه إشراقيه- حادثه ذاتا فى أول الأمر و إن انسلخت فى آخر الأمر عن الزمان و لا- يصدق على وجودها المضى و الحال و الاستقبال بل جميع الأزمنه و الزمانيات بالنسبه إليها تصير كالآن و الأمكنه و المكانيات كالنقطه و كيف لا و هذا هكذا بالنسبه إلى مدركاتها الكليه فضلا عن ذاتها المجرده و أيضا على طريقته هى ذات أطوار و شئون ذاتيه و على طريقتهم ليس لها إلا مقام واحد هو مقام التجرد و أما أنه ما حامل استعداد وجودها التجردى البقائى- فسحققه عن قريب، س ره

٢- ما مضى كان محاليه الفساد عليها بفساد البدن و هاهنا محاليه الفساد عليها مطلقا، س ره

كان سببا استحالة انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث العله و المعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شىء من أجزاء سببها التام و الأسباب أربعه- و يستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلى لأن السبب الفاعلى لها كما سنبين جوهر عقلى مفارق الذات من جميع الوجوه عن المادة فيمتنع عدمه لأن الكلام فيه كالكلام فى النفس و محال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادى لأننا قد بينا أن النفس ليست ماديه بل مجردة و محال أن يكون لعدم السبب الصورى لأن صورته النفس بعينها ذاتها- و لأن الكلام فى عدم ذلك السبب الصورى كالكلام فى عدم النفس فإن كان لعدم صورته أخرى لزم التسلسل و محال أن يكون لعدم السبب التامى لهذا الوجه أيضا فيمتنع عدم النفس مطلقا و أما الصور و الأعراض التى يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحه (1)

١- حتى الفاعليه و هاهنا إشكال ظاهر الورود ٣٨٦ و قد نقله السيد المحقق الداماد- عن المحقق الطوسى قدس سرهما فى القبسات و قد وصفه السيد قدس سره بأنه من مستصعبات العقد التعضيلىه و هو أنه إذا عدم شىء فى العالم لزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك لأن عدم ذلك الشىء إما لعدم شرطه أو شرط علته أو لعدم جزء علة و الكلام فى عدمه كالكلام فى حتى ينتهى إلى الواجب تعالى لأن الموجودات بأسرها ينتهى فى سلسله الحاجه إلى الواجب تعالى و الجواب أن عدم الحادث ينتهى إلى عدم مرتبه و قطعه من حقيقه متجدده بالذات كالتبيعه الجوهرية السيله الوجود عند المصنف و كالحركه الوضعيه الفلكيه عند القوم و تلك الحقيقه كل حد منها ضرورى العدم عند وجود حد آخر بلا حاجه إلى عله أخرى كضروره عدم يوم الجمعة فى يوم الخميس و يوم السبت فإذا انتهى عدم الحادث إلى عدم تلك المرتبه من تلك الحقيقه السيله الوجود يقال عدمها ذاتى و الذاتى لا يعقل فلا ينتهى إلى عدم الواجب تعالى فالجاعل جعل نفس ذاتها جعلاً بسيطاً- لا أنه جعلها متقضيه متجدده و السيد قدس سره أشار أولاً- إلى ما ذكرناه و ثانياً إلى تحقيق آخر بقوله ٣٨٦ فإذاً يجب علينا أن نقطع وريد الشبهه و نجب عرق الإعضال فنقول- ما حققناه لك أن الحدوث و الزوال فى عالم امتداد الزمان لا يتصحح إلا بالانتهاء إلى طبيعه متجدده متصرمه يكون طباع جوهرها ثابت اتصال التجدد و التصرم و سيلان استمرار الحدوث و البطلان من غير استناد فى الانقضاء و التصرم إلى عله خارجه عن ذاتها يضمن للمتأمل المخرج عن هذه المضايق و لكننا نستأنف الآن بيانا طارفاً من سبيل آخر فاعلمن أنه إنما يعتاص الأمر هنالك على من بتوهمات الفاسده يحسب أن العدم الطارى على الشىء الكائن الفاسد فى الزمان حادث متجدد فى متن الواقع و طرو العدم عبارته عن تجدد البطلان بعد التقرر و أن انعدام الشىء الزمانى إنما هو بارتفاع وجوده الحاصل فى زمن حصوله- من تلقاء الجاعل الموجب عن وعاء التحقق عن زمان الحصول و أن العدم فعل الفاعل- و الفاعل فاعل البطلان و أن عدم حصول الشىء فى زمان ما غير متحقق الصدق إلا فى ذلك الزمان و مع تحققه لا قبله و أن انتفاء المانع متقدم على وجود المعلول بالذات- تقدماً بالطبع لكونه من أجزاء علة التامه و شىء من تلك الأوهام ليس له فى عالم العقل من نصيب و لا فى إقليم الحكمة من خلاق و أن فى المتكلفين و المتفلسفين أقواماً و عشائر تلك أمانيههم و من هو على بصيره فى أمره يعلم أن ما يحدث و يتجدد و يعقل فيه الفعل- و القبول يكون لا محاله شيئاً ما يعبر عنه باليسيه و الانتفاء بل هو سلب محض و ليس صرف لا- يخبر إلا- عن لفظه و لا- يروم بمفهومه إلا أنه ليس فى الحصول أمر ما أصلاً و إنما طرو العدم على الكائن الزمانى هو سلب وجوده فى الزمان العاقب سلباً صرفاً ثم قال أفليس من المنصرح أن ارتفاعه عن زمانه فى قوه اجتماع النقيضين و عن الزمان البعد غير معقول إذ لم يكن متحققاً قط فإذاً قد استوى و استبان أن الزوال حقيقه انقطاع اتصال الفيضان لعدم الإفاضه الإبقائيه

المعبر عنها في القرآن الحكيم و التنزيل الكريم تاره بالحفظ وَ لَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَ تاره بالإمساك وَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ
أَنْ تَزُولَا- وَ أَنَّهُ لَا- عَدَمَ إِلَّا- وَ هُوَ أَزَلَى- وَ أَنْ طَرُو الْعَدَمَ عَلَى الْحَادِثِ الزَّمَانِيِّ إِنَّمَا مَعْنَاهُ الْمَحْصَلُ تَخْصِيصٌ وَ جُودُهُ بِزَمَانٍ مَا
مُحْدُودٍ- فِي جِهَةِ النِّهَايَةِ بِحُدِّ بَعِينِهِ كَمَا هُوَ مُحْدُودٌ فِي جِهَةِ الْبَدَايَةِ كَذَلِكَ وَ ذَلِكَ الْوُجُودُ الْمَحْدُودُ بِحُدِّي الطَّرْفَيْنِ غَيْرِ مُرْتَفِعٍ
لَا عَنِ الدَّهْرِ وَ لَا عَنِ ذَلِكَ الزَّمَانِ الْمَحْدُودِ فِي الْجِهَتَيْنِ ثُمَّ قَالَ فَإِذْنِ قَدْ بَزَغَ أَنَّ الْعَدَمَ الْلَا حَقَّ بِالْكَائِنِ الْفَاسِدِ أَزَلَى لَيْسَ يَصِحُّ
اسْتِنَادُهُ إِلَى عَدَمِ تَحَقُّقِ الْعِلَّةِ التَّامَةِ لِحْصُولِ الْوُجُودِ فِي الزَّمَانِ الْعَاقِبِ مِنْ بَدْوِ الْأَمْرِ فِي الْإِزَالِ وَ الْآبَادِ رَأْسًا كَمَا أَنَّ الْعَدَمَ السَّابِقَ
قَبْلَ حْصُولِ الْوُجُودِ الْحَادِثِ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ أَيْضًا كَذَلِكَ لَا أَنَّهُ مُتَجَدِّدٌ مُسْتَنَدٌ إِلَى انْتِفَاءِ جُزْءٍ مَا مِنْ أَجْزَاءِ الْعِلَّةِ التَّامَةِ لِلْوُجُودِ
الْحَاصِلِ فِي زَمَانِ الْكُونِ فَإِنَّ الْعِلَّةَ التَّامَةَ لِذَلِكَ الْوُجُودِ وَ لِأَيِّ وَجُودٍ قَدْ دَخَلَ فِي التَّحَقُّقِ غَيْرِ مُنْتَفِيهِ أَبَدًا وَ إِنَّمَا الصَّحِيحُ أَنَّ الْعِلَّةَ
التَّامَةَ لِتَقَرُّرِ مَا مَفْرُوضٍ وَ وَجُودِ مَا مُقَدَّرٌ غَيْرِ دَاخِلِهِ فِي التَّحَقُّقِ مِنْ بَدْوِ الْأَمْرِ أَزَلًا وَ أَبَدًا وَ الْعَدَمِيَّاتِ الْأَزَلِيَّةِ سَابِقِهِ كَانَتْ أَوْ لَاحِقِهِ
مِنْ حَاشِيَتِي الْوُجُودِ الْكَائِنِ فِي زَمَانٍ بَعْلِيهِ مُتَسَلِّسِلُهُ فِي الْعَلِيَّةِ وَ الْمَعْلُولِيَّةِ عَلَى الْجِهَةِ اللَّائِيْقِيَّةِ بِمَا هِيَ مُتَمَثِّلَةٌ فِي لِحَاطِ الْعَقْلِ
مُتَمَازِيَّةٍ بِحَسَبِ الْإِضَافَةِ إِلَى الْمَلَكَاتِ لَا إِلَى نِهَائِهِ أَخِيرَهُ يَقِفُ الْأَمْرُ عِنْدَهَا فَلَيْسَتِيْقِنَ انْتَهَتْ كَلِمَاتُهُ النُّورِيَّةِ وَ إِنَّمَا نَقَلْنَاهَا بِطَوْلِهَا
مَعَ كَوْنِهِ خُرُوجًا عَنِ طَوْرِ هَذِهِ الْحَاشِيَةِ لِاشْتِمَالِهَا عَلَى تَحْقِيقَاتٍ شَرِيفَةٍ نَافِعَةٍ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَ فِي مَقَامَاتٍ آخَرَ فَلْيَدْرِكْ بَعْدَ
غُورِهِ وَ لِيَدْعُنْ حَسَنَ طَوْرِهِ، س ر ه

العدم على أحد أسبابها حتى الفاعليه لكون فاعلها القريب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمرجه مختلفه يفيد استعدادات مختلفه
وقد سبق أن الأمر هاهنا ليس كذلك.

و ثانيتهما أن كل متجدد فإنه قبل تجده ممكن الوجود

و ثانيتهما (١) أن كل متجدد فإنه قبل تجده ممكن الوجود

المتجدد و إلا لكان ممتنعا و الممتنع غير موجود فإذن المتجدد غير المتجدد هذا خلف و نعى بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت و ذلك الاستعداد التام يستدعى محلا لأن الذى يوجد فيه إمكان وجود الشىء هو الذى حصلت فيه قوه وجود ذلك الشىء أى استعداده القريب.

إذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب أن يكون هناك شىء - يوجد فيه إمكان ذلك الفساد و ذلك الشىء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد و الذى فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد فإذن ذلك الشىء مادة النفس فيكون للنفس مادة فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صح عليها الفساد احتاجت إلى مادة أخرى و لزم التسلسل و هو محال و إذا انقطع التسلسل فذلك السنج الباقى مما لا يجوز عليه الفساد و العدم و هو جزء النفس و لا يكون جزؤها الباقى ذات وضع و إلا - لكانت النفس منافيه لمقارنه الصور العقلية و لكانت ذات وضع و حيز و هو محال كما بين و إذا كان ذلك الشىء الذى ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع و الحيز قابله للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعى بالنفس إلا جوهر مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم.

فإن قيل أ ليست لها مادة توجد فيها قوه حدودها فلم لا يجوز أن يحصل فى تلك المادة قوه فسادها.

فنقول الفرق ثابت لأن الذى فيه قوه الحدود هو البدن و ذلك مما يصح أن يبقى مع الحدود أما الذى يوجد فيه قوه الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس و بالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا ما فى مسفورات القوم و الحجتان إنما تنهضان دليلا على امتناع الفساد على جوهر بسيط - مابين الوجود عن المادة و لواحقها لا على امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطى

١- حاصله أن الفساد أمر متجدد و كل متجدد كونا كان أو فسادا مسبق بحامل استعداد- و حامل استعداد فساد النفس إما هى و هو ظاهر البطالين و إما مادة لها و لا مادة لها و على تقدير جوازها يلزم الخلف إذ المادة هى الجزء المقوم و إذا لم يكن لها وضع و حيز و نحوهما - كانت هى النفس الباقية، س ره

التعلقى و مثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه و حدوثه بحدوث البدن بل لا تجدد له أصلا فإن كل ما هو كائن فاسد و كل ما لا فساد له لا كون له و بالجمله الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع أن يكون حادثا و مفارقا عن المادة إلا بأن تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية و صيرورته مجردا بعد ما كان متعلقا.

بقى الإشكال (١) فى أن وجوده التجردى كيف حدث و المجرد لا تعلق له بماده و لا له استعداد وجود.

و الجواب عنه كما سيجى ء حسب ما وعدناه لك و أنموذج ذلك الجواب أن صيروره النفس مجردة ليست عباره عن حدوث وجود أمر مجرد لها بل عباره عن قطع وجودها التعلقى و رجوعها إلى مبدئها الأصلى فبالحقيقه حدوث الأمر المجرد لشيء - عباره عن حدوث رابطه بينهما كما قيل فى حدوث (٢) الحافظه للنفس و هى خزانه معقولاتها- و أما الذى ذكر هاهنا من بيان الفرق بين حامل قوه الحدوث و حامل قوه الفساد و أن البدن فيه قوه حدوث النفس لأنه يبقى معها و ليس فيه قوه الفساد إذ لا يبقى معها.

ففيه مغالطه مبناها اشتراك لفظ القبول و إطلاقه تاره بمعنى القوه الاستعداديه (٣) و تاره بمعنى الانفعال و الاتصاف أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فإن حامل قوه الحدوث للنفس ليس هو البدن الحى بل شىء آخر كالنطفه و ما يجرى مجراها- و هو غير باق عند حدوث الصوره النفسانيه و البدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى

-
- ١- أى فى البقاء لا فى الحدوث كما هو مذهب المصنف قدس سره هذا ما أشرنا إليه سابقا من أنه مشترك الوجود، س ره
 - ٢- فإن ذات العقل الفعال ليس له حدوث فى زمان و لا له وجود استعدادى إلا أنه بما هو حافظه و خزانه للنفس حادث، س ره
 - ٣- و القابل بهذا المعنى لا يجمع المقبول و إلا لزم اجتماع القوه و الفعلية بخلاف القابل بمعنى المنفعل و المستكمل فإنه يجمع المقبول و إلا لم يكن منفعلا و لا مستكملا- و البدن قابل لوجود النفس و حدوثها بالمعنى الثانى و ليس بقابل له بالمعنى الأول فإن حامل قوه الحدوث للنفس ليس هو البدن الحى إلخ، ل ره

المستكمل بها الاستكمال الجزء المادى بالجزء الصورى من المركب و يجوز أن يكون هو بعينه قابل قوه الفساد لها و الذى يقبل الفساد شىء آخر هو باق مع الفساد ففى قابل كل (١) من الطرفين أى الكون و الفساد اعتباران متغيران اعتبار ما منه الشىء و اعتبار ما فيه الشىء و إهمال الفرق بينهما مغلط فكن متيقظا فاستمع ما سيقرع سمعك يوم يناد المناد من مكان قريب

فصل (٦) فى ذكر ميعاد مشرقى

اعلم أن المحقق الفاضل أفضل المتأخرين نصير الدين محمد الطوسى ره قد بعث رساله إلى بعض معاصريه من العلماء هو العالم التحرير شمس الدين الخسرو شاهى و سأل عنه بعض المسائل المعضله طالبا للكشف عن وجوه إعصالها و حل عقد إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب و كانت مسأله بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابهه و قد قررها بقوله ما بال القائلين بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الإنسانيه و امتنعوا عن تجويز فئاتها- فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا و إن جعلوها لأجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم فى الأصل- و كيف (٢) ساغ لهم أن جعلوا جسما ماديا حاملا لإمكان وجود جوهر مفارق مباين

١- كما أن الماده تطلق على حامل قوه الشىء و يجامع الفقدان و تطلق على حامل الصوره و تجامع الوجدان كذلك قابل كون الشىء قد يجامع الاستعداد و الفقدان و قد يجامع الفعلية و الوجدان و يمانع القوه و الاستعداد و هكذا قابل الفساد و هذان مراده باعتبارى ما منه و ما فيه و أما الاعتبار أن لما بالذات و ما بالعرض فهما أن البدن قابل بالذات للنفس و حامل قوه النفس باعتبار اشتماله على أجزاء المنى المنخلق منها الأعضاء الأصلية فهو حامل القوه بالعرض و هكذا فى حامل قوه الفساد و قابل الفساد المجامع للوجدان، س ره

٢- أى نغمض أولا عن صحته و سقمه و نقول إن ساغ كون الجسم حاملا لكون النفس- فليسغ كونه حاملا لفسادها ثم ننقده و نقول كيف ساغ أن يكون الجسم حامل استعداد المجرد و المجرد استعداد و قوه له ثم كيف يكون الشىء مستعدا لأمر مباين كما مر، س ره

الذات إياه فإن جعلوها من حيث كونها مبدأ لصوره نوعيه لذلك الجسم ذات حامل- لإمكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيشه بعينها ذات حامل لإمكان العدم و بالجمله ما الفرق بين الأمرين فى تساوى النسبتين هذا ما ذكره بعبارته المنقحه الواضحه الداله على أن ما أجب عن هذا الإشكال فى الكتب حتى فى شرحه للإشارات غير مشبع و لا تام عنده.

و نحن قد أجبنا (١) عن هذا السؤال فى سالف الزمان بأن البدن الإنسانى- استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورته مدبره متصرفه فيه تصرفا يحفظ به شخصه و نوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورته يكون مصدرا للتدابير البشريه و الأفاعيل الإنسيه الحافظه لهذا المزاج الاعتدالى لا يمكن إلا بقوه (٢) روحانيه ذات إدراك و عقل و فكر و تميز فلا محاله تفيض من المبدأ الفياض

١- أى وافقنا القوم و ارتضينا سابقا جوابهم سيما مع بذلنا الجهد فى تنقيحه كما أشار إليه و لكن فى مباحث الماهيه قريبا بمبحث تحقيق المثل عبر عنه بما يقال، س ره

٢- ليس المراد أن البدن استدعى صورته متصرفه مقارنه و كان هذا الاستدعاء فى الواقع غلطا و خطأ فإن التصرف فى البدن الإنسانى إنما يكون بقوه روحانيه حتى يقال لا غلط فى الطبيعيات و لا خطأ فى استعدادات المواد حيث لا رويه و لا أن الواهب رأى أن اللائق بحاله القوه الروحانيه المميزه المفكره فأعطى ما هو مقتضى لسان حاله حتى يقال- كان البدن حيثنذ حامل استعداد القوه المجرده فالإشكال بحاله و لا المراد أن البدن- استدعى القوه المتصرفه المقارنه و أصاب و أعطاه الواهب إياه إلا أنه زاد على ما استدعاه- بمحض الجود بإعطاء حقيقه مفارقه أيضا تلك المقارنه رقيقتها و ظلها أو مبدأ مفارق تلك القوه المقارنه خادمه حتى يقال هذا خلاف مقتضى العدل إذ لو لم يشترط الاستعداد لوهب الفياض النفس الناطقه للنمله بمحض الجود بل المراد كما سيشير إليه أن ماده البدن استدعت و استعدت للقوه الروحانيه أيضا و لكن بالعرض و مقتضى العدل أن الهبات على حسب الاستعدادات و لو بالعرض. إن قلت إن لم تكن لتلك الحقيقه المفارقه حامل إمكان وجود كانت داخله تحت القاعده القائله بأن ما لا حامل لإمكان وجوده لا يوجد بعد العدم فلم يكن حادثه و إن كانت ماديه و لا يمكن أن يقال لها حامل إمكان الوجود بالعرض إذ يقال كذلك لها حامل إمكان الفساد بالعرض. قلت نلتزم ذلك كما يرشد إليه ما أتى من قوله و هى من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن إلى قوله هذا ما سنع و لكن إياك و أن تفهم من قوله بالعرض الكذب و الاعتبارى المحض و أيضا إياك و أن تفهم من قبيل حركة جالس السفينه بالعرض بل هذا من قبيل وجود الكلى الطبيعى بالعرض لتحقق الوجود الخاص و وجود الجنس بالعرض لوجود الفصل فى البسائط، س ره

الذى لا- بخل و لا- منع فيه جوهر النفس و حقيقتها فإذن وجود البدن بإمكانه الاستعدادى- ما يستدعى إلا صورته مقارنة له متصرفه فيه بما هي صورته مقارنة و لكن جود المبدأ الفياض- اقتضى صورته متصرفه ذات حقيقته مفارقة أو ذات مبدأ مفارق و كما أن الشئ الواحد- يجوز أن يكون جوهرًا من جهه و عرضًا من جهه أخرى كالصوره الجوهرية الحاصله فى الذهن لما تقرر عندهم أنها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية و عرض مفتقر إليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمى بل كيف نفساني عندهم و كذا يجوز أن يكون شئ واحد مجعولا من جهه غير مجعول من جهه أخرى كالوجود و الماهية لشيء واحد فكذلك يجوز أن يكون شئ واحد كالنفس الإنسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقليه أو له ذات عقليه ماديا من حيث كونه متصرفا فى البدن أو له قوه متصرفه فى البدن فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات و ماديه من حيث الفعل فهى من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثه بحدوثه زائله بزواله و أما من حيث حقيقتها الأصلية أو مبدأ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلا بالعرض و لا فاسده بفساده و لا يلحقها شئ من نقائص الماديات إلا بالعرض فتدبر.

هذا ما سنع لنا فى سالف الزمان على طريقه أهل النظر مع فضل تنقيح و أما الذى نراه الآن أن نذكر فى دفع هذا السؤال و حل الإعضال فهو أن للنفس الإنسانية مقامات و نشآت ذاتيه بعضها من عالم الأمر و التدبير قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي و بعضها من عالم الخلق و التصوير مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ (١) فالحدوث

١- الإنشاء من الأرض فى الآخرة باعتبار أن البدن الأخرى الذى له الصوره الحسناء أو الشوهاء و صورته الأعمال من الحور و القصور و الزمهرير و الحرور و غير ذلك- إنما حصلت كلها فى هذا البدن الدنيوى و هذه النفس من حركاتها و ملكاتها فأنشأها و إن كان من الأعمال و الملكات كما هو مقتضى تجسم الأعمال المبرهن عليه و الوارد فى المله البيضاء إلا أنها بواسطه البدن الترابى الدنيوى و أيضا إنشاء هذا البدن الدنيوى من الأرض بعينه إنشاء البدن البرزخى و الأخرى لأنهما شديدا هذا و كمالهما و التفاوت بينها كالتفاوت بين صورته فى لوح أو موضوع و بين هذه الصوره إذ أغنت عنه و شئيه الشئ بصورته و أيضا هذيه الثلاث و هويتها بهويه النفس و سيجىء تحقيقه فى المعاد، س ره

و التجدد إنما يطردان لبعض نشأتها فنقول لما كانت للنفس الإنسانية ترقيات و تحولات من نشأه أولى إلى نشأه أخرى كما أشير إليه (١) بقوله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ - ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَإِذَا تَرَفَّتْ وَ تحولت و بعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده- فزوال استعداد البدن إياها يضرها ذاتا و بقاء بل تعلقا و تصرفا إذ ليس وجودها (٢) الحدوثي هو وجودها البقائي لأن ذلك مادي و هذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها و مصيرها إلى المبدإ الفعال فهي بالحقيقه جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و مثالها كمثال الطفل و حاجته إلى الرحم أولا و استغنائه عنه أخيرا لتبدل الوجود عليه و كمثال الصيد و الحاجة في اصطياده إلى الشبكة أولا- و الاستغناء في بقاءه عند الصياد أخيرا ففساد الرحم و الشبكة لا ينافي بقاء المولود و الصيد و لا يضره و أيضا حاجه الشئ إلى أمر ما لا يستلزم حاجه لوازمه الذاتيه إليه كحاجه الوجود المعلولى إلى جاعل دون ماهيته لأنها غير مجعوله كما مر مع أنه من لوازم الوجود و ككون وجود المثلث معلولا و عدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولا.

ثم اعلم أن العله المعده عله بالعرض عند التحقيق و ليست عليتها كعليه العلل الموجبه حتى يقتضى زوالها زوال المعلول و ما ذكره من قولهم كل ما لا حامل لإمكان

-
- ١- بالصور الطبيعیه ثم صورناكم و صورنا أعمالكم بالصور المثاليه ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ أى ادرجوا و انطوا في وجوده في مقام الاتحاد بالعقل، س ره
 - ٢- هذا مع قوله و أيضا حاجه الشئ إلى قوله ثم اعلم أن العله المعده وجوه ثلاثه لبقاء النفس بعد فناء البدن و أجوبه لقول المحقق الطوسى قدس سره فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا، س ره

وجوده أو عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود لا يستلزم (١) القول بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود إذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل (٢) كافيًا في رجحان وجوده اللاحق و ذلك إذا كان وجوده اللاحق طورًا آخر من الوجود بأن يكون كمالًا و تمامًا لوجوده السابق و من نظر في مراتب الأكوان الاشتدادية لموجود كوني كالسواد في اشتداده و كحراره الفحم في اشتدادها وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف و قوته يزول عنه ذلك الإمكان و لا- يزول حقيقه ذلك الفرد بل يشتد و إنما يزول نقصه و ضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشيء و استعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبديل وجوده و تبديل وجود الشيء قد يكون إلى عدمه و قد يكون إلى وجود أقوى و أكمل من وجوده المتقدم و من هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي إلا زوال وجودها البدني المفتقر إلى مادة البدن و زوال وجودها الأولى و تبدله لا يلزم أن يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الأقوى لها فالقاعدة المذكورة أي كون ما هو حامل لإمكان وجود الشيء و فزواله أو زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقه لا شبهه فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلى عدم مطلق له بل ربما يكون تبدله إلى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات (٣).

١- فإن قولهم ما لا حامل إلخ مستلزم لعكس نقيضه و هو ما يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود لا حامل لإمكانه و أما ما لا حامل لإمكانه لا يوجد بعد الوجود فلا ملازمه هاهنا- فعلى كون النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء لا مادة حامله في البقاء و لا- إشكال- و مرجح الوجود بعد الوجود و هو البقاء هو الوجود السابق و مثاله الموجود الكوني فهكذا الموجود الإبداعي بحسب البقاء و في الحقيقه المرجح للاتصال كما مر زمانى و أما المتصل به و المتحول إليه فهو مجرد عن الأوقات و الاستعدادات، س ره

٢- متعلق بوجوده اللاحق فكأنه قال بكون وجوده السابق مع حامل كافيًا في رجحان وجوده اللاحق من غير حامل و ذلك مثل أن يكون شيء مرجحًا و معدًا لسيلان ماء نهر إلى مهبط ثم كان ماء النهر متصلًا بماء بحر و يمكن إرجاع الجواب الأول أيضًا- إلى هذا فإن هذا تأويل الأول و باطنه و الأول قشر هذا و ظاهره و لكن بشرط أن يحمل الروحانيه في الأول على الروحانيه في البقاء لا في الحدوث فأحسن التأمل، س ره

٣- هذا بعد ما بين أن الوجود المفارقي وجود بعد وجود لا يتوجه فإن الوجود- بعد الوجود هو البقاء لا الحدوث و يمكن أن يقال لما كان الوجود الثاني متحدًا مع الوجود الأول في الهويه لأصل محفوظ فيهما و سنخ باق بينهما كان حادثًا بحدوثه و لذلك لا يخرج وجود زيد الحادث مع عرضه العريض عن الحدوث فيطلق عليه الحادث و بالجمله هذا تفصيل ما مر من قوله بقى لك الإشكال في أن وجودها التجردى و جوابه بقوله و أنموذج ذلك الجواب، س ره

فإن قلت ننقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقة للنفس كيف حدث لها و كل حادث يفتقر إلى مادة و المجرّد لا مادّه له.

قلت الحادث هاهنا ليس فى الحقيقة إلا- اتصال النفس بذلك المفارق و انقلابها إليه- لا نفس وجود ذلك المفارق و ذلك الاتصال أو الوجود الرابطة أو ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد و حامل هذا (١) الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقه بالبدن و حامل فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل و قد مر أن حامل قوه الشىء غير حامل وجوده و إن وجب أن لا يكون مباينا صرفا أيضا.

ثم إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطبائع حركة جليله إلى غايات ذاته كما مر غير مره و أثبتوا لكل ناقص ميلا أو شوقا غريزيا إلى كماله و كل ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إنيته اتحد به و صار وجوده وجودا آخر و هذه الحركة الجليله- فى طبيعه هذا النوع الإنسانى إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيره فإذا بلغت النفس فى استكمالاتها و توجهاتها إلى مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعلا بل ما كانت عقلا منفعلا أى نفسا و خيالا فزالت عن المادة

١- الأولى أن يقال إن المادة البدنيه إنما كانت حامله لإمكان وجود النفس لها و هو وجودها لغيرها و هكذا كل حامل لإمكان وجود صورته أو عرض إنما يحمل إمكان وجوده له ثم لما تجردت النفس بالحركة الجوهرية عادت موجوده بنفسها تامه لا لغيرها فلم تحتج إلى حامل لوجودها و لا إلى زمان يقارنها إلا بحسب التجوز و ذلك كمقارنه الإدراك العقلى و الخيالى للزمان بواسطه مقارنه الآلات الفاعليه البدنيه بالعرض و إنما قلنا إن هذا التقرير أولى لأن القول بكون النفس المتعلقة بالمادّه فى فعلها مادّه للنفس المجرده التامه كما ذكره ره لا يخلو عن شوب مناقشه، ط مد

و سلبت (١) عنها القوه و الإمكان و صارت باقيه ببقاء الله سبحانه.

و بالجمله تحقيق هذا المبحث و تنقيحه لا يتيسر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال و مصير الأشياء فى المبدأ المتعال و ذلك ميسر لما خلق له و اعلم أن نشأه الوجود متلاحقه متفاضله و مع تفاوتها متصله بعضها ببعض و نهايه كل مرتبه بدايه مرتبه أخرى و آخر درجات هذه النشأه التعلقيه أول درجات النشأه التجرديه و عالم التجرد المحض ليس فيه حدوث و تغير و سنوح حاله فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت فى الفصل السابق فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحاله و تجدد فعليكم بالتأمل الصادق و التفطن اللائق كى تدرك ما ذكرناه متنورا بيت قلبك بإشراق نور المعرفه على أرجائه من عالم الإفاضه و الإلهام- و الله يدعو إلى دار السلام

فصل (٧) فى أن سبب النفس الناطقه أمر مفارق عقلى

قد سبق فيما مضى أن عله النفوس لا يجوز أن يكون هى الجسم بما هو جسم- و إلا لكان كل جسم كذلك و لا أيضا يجوز أن يكون قوه جسمانيه لأن تلك القوه- لا يخلو إما أن يحتاج فى وجوده إلى ذلك الجسم أو لا يحتاج إليه فى وجوده بل فى (٢) تأثيره فقط و كلا الشقين ممتنع فتأثيرها فى وجود النفس ممتنع و قد فرضت مؤثره هذا خلف أما بطلان الأول فلوجوه.

أما أولا- فلأن الصوره الجسمانيه إذا فعلت فى شىء كان فعلها لمشاركه القابل- و القابل هو الجسم و الجسم ممتنع أن يكون جزءا من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه.

١- أى الاستعدادى و أما الذاتى فهو لازم لماهيته أو المراد استهلاك أحكام الإمكان مطلقا و غلبه أحكام الوجوب لكون العقل من صقع الربوبيه و لهذا باق ببقاء الله تعالى لا بإبقائه، س ره

٢- كالنفس المجرده السماويه لا- المنطبعه و إنما حملنا عليها إذ الكلام فى النفس الأرضيه المطلقه و لأنه يتعرض لها و يحكى عن الشيخ دفعها، س ره

و أما ثانيا فلأن الصورة الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع و حيثيته لأن (١) حيثيه الوضع داخله فى قوام وجوده الجسمى و يمتنع حصول الوضع بالقياس إلى ما لا وضع له.

و أما ثالثا فلأن العله أتم و أقوى من المعلول و الجسمانى أضعف وجودا من المجرد- لأن وجوده قائم بالماده و وجود المجرد مستغن عنه فإذن المؤثر فى النفس يمتنع أن يكون محتاجا إلى الجسم فى وجوده.

و أما بطلان الثانى و هو أن يكون تلك القوه الموجد للنفس غير محتاجه إلى الجسم فى وجودها بل فى موجديتها فلأن الذى يحتاج فى فاعليته إلى الجسم هو الذى يفعل فعلا يمكن أن يكون ذلك الجسم آله متوسطه بينه و بين معلوله و توسط الجسم لا يتصور إلا من جهه وضعه و مقداره إذ جسميه الجسم بالوضع و المقدار فلا محاله يختلف نسبه بالقرب و البعد إلى ما يؤثر فيه و بحسبهما يختلف تأثيره فتأثيره فى شىء يتوقف على أن يكون ذلك الشىء قريبا منه ضربا من القرب إذ لو لم يتوقف على القرب و لم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب و جب أن يكون تأثيره فى القريب كتأثيره فى البعيد- فلا يكون لذلك الجسم دخلا- فى التأثير لأن وجود الجسم و نحو تشخصه إنما يكون بوضع خاص له فإن كان التأثير فى القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره فى البعيد عنه- و جب أن يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب و البعد فلا يكون أمرا مجردا روحانيا فإذن كلما يفعل بمشاركة الجسم و بواسطته فهو ذو وضع و ينعكس انعكاس النقيض إن ما لا- يكون ذا وضع امتنع أن يكون بواسطة الجسم و النفس مما لا وضع له- فإذن لا يمكن أن يوجد بواسطة الجسم فإذن فاعل النفس غنى فى ذاته و فاعليته

١- و ذلك لأن المقدار الذى يعد ماده الجسم للتجزئه الفكيه و يقبل بذاته التجزئه الوهميه من اللوازم الغير المتأخره فى الوجود للجسم و بعبارة أخرى من عوارض الماهيه- لا- من عوارض الوجود بالنسبه إليه فالوضع الذى هو الهيئه المعلوله للنسبتين المشهورتين- داخل فى قوام وجوده لا من عوارضه المتأخره فى الوجود فثبت المطلوب و قوله ما لا وضع له لأنه معدوم بعد و المعدوم لا وضع بالنسبه إليه و لأنه على تقدير وجوده مجرد و المجرد لا وضع بالنسبه إليه، س ره

عن المادة فالفاعل للنفس الناطقه أمر قدسى مفارق عن المادة و علائقها سواء كان صوره أو نفسا أخرى و ذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء- و عند الأوائل و عظماء الفرس سمي روان بخش بلغتهم و وجه التسميه بالعقل أنه صوره مجردة معقوله لذاته بذاته فإن كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل و المعقول- يجب أن يكون عاقلا لذاته و أن عقله لذاته نفس وجود ذاته لا- لأجل حضور صوره أخرى فذاته عقل و عاقل و معقول و إنما سمي بالفعال لوجوه ثلاثه- أحدها أنه موجد أنفسنا و مخرجها من حد العقل بالقوه إلى حد العقل بالفعل- و ثانيها أنه (١) بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شىء بالقوه و هو كل المعقولات- بل كل الموجودات بوجودها العقلي فأطلقوا عليه فعال مبالغه في الفعل فعلى هذا كل عقل فعال.

و ثالثها (٢) أنه الموجد لهذا العالم و مبدأ صورها الفائضه منه على موادها.

١- بأن يكون فعال بمعنى النسبه إلى الفعل لا مبالغه فاعل كالتمار و اللبان و نحوهما، س ره
 ٢- فيه أن هذا يستقيم على مذهب المشاءين إذ عندهم فاعل النفوس و مخرجها من القوه إلى الفعل هو العقل الفعال و يعنون به العقل العاشر و هو أيضا فاعل هذا العالم بإذن الله تعالى و قالوا إليه مفوض كدخدائه أى تصرف عالم العناصر و أما عند الإشرقيين و المصنف قدس سره ففاعل النفوس الإنسيه مخرجها من القوه إلى الفعل هو رب النوع الإنساني مبادئ صور الأنواع الأخر التي في هذا العالم أصحاب أنواعها لا صاحب النوع الإنساني و لا العقل العاشر لأنهم و إن قالوا بالطبقه الطويله من العقول كما قالوا بالطبقه العرضيه إلا- أنهم لم يحددوا الطويله في مبلغ معين كعشره و عشرين بل قالوا يبلغ الأنوار القاهره في مراتب التنزلات و الاصطكاكات إلى نور لا- يفيض منه النور كما في مراتب الأضواء الحسيه من الضوء الأول و الثاني و الثالث إلى أن ينتهى إلى ضوء ضعيف لا يفيض منه ضوء أصلا مع أن أنواع هذا العالم نفسا كانت أو جسما مستنده إلى الطبقة المتكافئه لا إلى الطبقة المترتبه على أنه قدس سره قال ٣٩٨ في مبحث المعاد الروحاني في كل نوع من أنواع الكائنات لا بد من واسطه مناسبه من الصور المجرده و الجواهر العقليه و هم الملائكه المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع و عند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونيه و الصور الإلهيه انتهى و هو كما ترى يناقض ما ذكره هنا و يمكن التوفيق بين كلاميه بأن المراد بالعقل الفعال الموجد المخرج للنفوس من القوه صاحب النوع الإنساني و كونه موجدا لهذا العالم و مبدأ لصورها الفائضه منه على المواد باعتبار اشتمال صنمه على جميع الأصنام- و اشتمال صاحبه على الجهات الفاعليه النوريه التي في جميع الأرباب فإن نسبه صاحبه إلى تلك الأرباب كنسبه صنمه إلى أصنامها فهو موجد لهذا العالم و صوره و لكن لها بما هي في صراط الإنسان و بعبارة أخرى للمأخوذات لا بشرط بالنسبه إليه لا للمأخوذات بشرط لا و إن كانت الماهيات محفوظه و الوجودات ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك- و الكل مخلوقه من فضاله طينته بل كأنها المرء له، س ره

و أما بيان أن ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود فهو لأنه آخر المفارقات العقلية الذى فيه شوب كثره و البارى واحد حق فى غايه العظمه و الجلال- و النفوس كثيره.

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس عله لبعض كنفس الوالد فى نفس المولود- قلنا قد مر فيما سبق أن تأثير النفس فى شىء بمشاركه الوضع فلا- تأثير لها فيما لا- وضع له بالقياس إليها و هذا أولى مما ذكره الشيخ فى كتاب المباحثات من أن النفوس متحده بالنوع فلو جعلنا النفس عله لوجود نفس فلا يخلو إما أن تكون واحده- أو أكثر من واحده فإن كانت واحده فإما أن تكون معينه أو غير معينه و الأول محال لأنه ليس أحد المتفقين فى النوع أولى بأن يكون عله للآخر دون العكس و الثانى أيضا محال لأن المعلول المعين يستدعى عله معينه و أما إن كانت كثيره فهو باطل أيضا لأنه ليس عدد أولى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر فى النفس الواحد جميع النفوس المفارقة و ذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل فى زماننا مستقل بالتأثير لأن المجموع الذى قبل زماننا أقل من هذا المجموع و كان كافيا و بعض آحاد المجموع إذا كان كافيا- لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فإذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقه و لا ببعض آحادها دون بعض- فإذن يمتنع استناد وجود النفس إلى شىء من ذلك و هو المطلوب لأن هذه الحججه مبتنيه على اتحاد النفوس فى الماهيه و هى عندنا كما سيجىء من أحوالها متخالفه الأنواع- بسبب رسوخ ملكاتها و أخلاقها الملكيه أو الشيطانيه أو البهيميه أو السبعيه و إن كانت

متحدده النوع فى أول نشأتها و سزاجه ذاتها القابله للهيئات و العلوم فلو كانت بعض النفوس - بعد خروجها فى شىء من الملكات من القوه إلى الفعل عله لبعض لم يلزم (١) ما ذكره

١- أقول إن النفس الشيطانيه و البهيميه و السبعيه لا يمكن أن تكون شيئاً منها عله مفيده للنفس الناطقه لكونها أحسن منها و أما النفس الملكيه فهى باعتبار كونها عقلا- بالفعل و إن أمكنت عليتها للنفس الناطقه لكن بحسب هذا الاعتبار ليست غير العقل الفعال- و أما باعتبار نفسيتها فلا يمكن أن تكون عله للنفس الناطقه و إلا لزم ما ذكره الشيخ من كون أحد المتفقين فى النوع عله للآخر و ليس أحد المتفقين فى النوع أولى بأن يكون عله للآخر من العكس فتدبر، ل ره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩