

Ibn Sina's (Avicenna)

Remarks & Admonition

(Ishart wal-Tanbihat)

With Commentary by Tusi

Ishart wal-Tanbihat bi Sharh at-Tusi
being a Commentary on the **Ishart wal-Tanbihat** of **ibn Sina** with

VOLUME 2

Analysis, Annotation, and detailed table of contents.

By
Sulyman Dunya
Professor of Philosophy
Al-Azhar University

Published By
Dar al-Marif
Cairo, Egypt

الإشارات والنتيحات

لأبي علي بن سينا

مع شرح
نصير الدين الطوسي

تحقيق
الدكتور سليمان دنيا
أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

القسم الثاني

الطبعة الثانية



دار المعارف بمصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبالصلاة والتسليم على النبي المصطفى الكريم

أفتتح هذا العمل ، راجياً العون والتأييد ، من مانح العون
التأييد .

اللهم إني أعلم أن العقل البشري له حدود ، إذا تجاوزها ضل .
وأعلم كذلك أن العقل البشري ، أحياناً يجهل تلك الحدود ،
و يتجاهلها ، ومن جراء ذلك يزل ويضل .

ولكن إذا زل العقل أو ضل ، في تفهم أسرار ملكك ، فذلك
شيء يهون بالقياس إلى زلاته في تفهم شأنك .

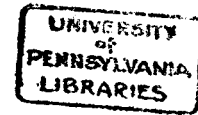
اللهم عرفنا حدودنا ، ووقفنا إلى الوقوف عندها .

اللهم لا تجعل من عملي في الفلسفة ، سبيلاً إلى انحراف
و زيغ ، واجعل من عملي فيها وسيلة لتجنبهما ، ودلالة على
لواظنهما .

اللهم إن العقل سبيلنا إليك ، فأمده من نورك ، وأيده
بعونك ، حتى يصلنا بك من أسلم طريق .

اللهم إن الدين منك ، والعقل منك ، فوقفنا إلى فهم دينك
لما منحتنا من عقل ، وأجعل من عقلنا هادياً إلى أصول دينك .

B
751
I 6
1960
v. 2



اللهم خلصنا من سيطرة الهوى ، ولا تحرمنا ثواب عمل
لا يرفعه إليك إلا الإخلاص فيه ، ولا يقدره قدره إلا أنت .
اللهم إن سبيلنا إليك قد تركزت في البحث والدرس ،
فإن خسرتنا الإخلاص فيهما ، فقد ضللتنا السبيل إليك .
اللهم تداركنا بلطفك وعطفك ، وتعهدنا برعايتك وفضلك .
وألهمنا التدبير والاعتبار .

سليمان دنيا

الجزيرة في ١٤/٧/١٩٥٠

أيها القارئ العزيز :

يسعدني أن أقدم إليك أهم كتاب للفيلسوف ابن سينا ،
بل ربما أهم كتاب في الفلسفة الإسلامية ؛ إنه خلاصة ما وعت
ذاكرة هذا الفيلسوف ، وصفوة ما ارتضاه من آراء .
وقد قسمه إلى « أنماط . » عشرة ، عالج فيها فلسفة الكون .
من إنسانية وغير إنسانية ، وعالج فيها فلسفة ما وراء الكون
كذلك .

ومهد لهذه « الأنماط . » العشرة ، بعشرة « أنهج » ، عالجت
مسائل المنطق علاجاً لا يقل في أهميته عن علاج « الأنماط . »
لمسائل الكون ، ومسائل ما وراء الكون .
وقد أطلق ابن سينا على مجموعة « الأنماط . » و « الأنهج »
سم « الإشارات والتنبهات » .
ولهذه التسمية دلالتها على نوع الطريق الذي سلكه ابن
سينا في عرض أفكار الكتاب .
فلقد قسم « الأنماط . » و « الأنهج » إلى فصول صغيرة ،
سأها :

تارة : « إشارات » .

وتارة : « تنبيهات » .

وتارة : « أوهاماً وتنبيهات » .

وأفكار الفصول مترابطة ، يُعد السابق منها لما يلحقه ، ويتابع
اللاحق السابق . فكل « إشارة » لبنة وضعت في مكانها المناسب ،
ترسو مطمئنة على ما قبلها ، وتتهيء موضعاً مناسباً لما يأتي بعدها ،
وكل « تنبيه » تخليص لمادة لبنة من عنصر غريب أدخل عليها .
ومجموعة هذه « الأوهام » هي المواد الغريبة التي عُنى ابن سينا
بغاية فائقة بعزلها عن مادة الفكر الأصيلة .

وهكذا يستمر ابن سينا ، في صوغ لبناته ، وتنقيتها من
الدخيل الغريب ، وإحكام بنائها ، حتى يتم له صرح المعرفة سامق
الذروة ، متين الأساس .

هذا هو كتاب « الإشارات والتنبيهات » بداية من أول
الطريق ، تستمر حتى تصل إلى نهايته .

وأول طريق المعرفة في نظر ابن سينا هو المنطق الذي خصص
له « الأنهج » العشرة .

ويوسفني أيها القارئ أن أفاجعك بالقول بأن الكتاب الذي
بين يديك خلو من هذه « الأنهج » . وإني لكبير الرجاء في الله ،
أن أقدمها إليك قريباً في جزء خاص . وما أظن أن انتفاعنا بما بين
أيدينا يتوقف على ما سوف نقدمه .

فهناك الآن أفكار ابن سينا .

في المادة .

وفي الوجود .

وفي أصل الإنسان ومصيره .

وفي الله .

اقرأ هذا كله ، وانتقل وأنت تقرؤه ، من إشارة إلى وهم ،
ومن وهم إلى تنبيه ، ولن تحس ، في مسراك ومسيرك ، بأن وسيلة
لا بد منها لك ، قد غابت عنك ، ما دمت في وضع يوْهلك لأن
تتابع أفكار ابن سينا ، في الكون وفي ما وراء الكون .

ولست أريد بهذا أن أحط . من قدر المنطق ، فللمنطق في مقام
الفكر الإنساني شأن أي شأن ، ولا شك عندي في أن المنطق -
برغم اعتبار ابن سينا له أداة للفلسفة ووسيلة تعين عليها - قد
أخذ مكانه فيها ، أو يجب أن يأخذ مكانه فيها ، كأحد موضوعاتها
الأصيلة ، وكجزء أساسي منها ينقص الكل بدونه ؛ إنه يعالج
قوانين الفكر ، والفكر وقوانينه بعض ما لا بد للفلسفة أن تدرسه .
ومشكلة الفكر وقوانينه ، ليست من حيث الأهمية ، ولا من
حيث الصعوبة ، دون غيرها من مشاكل الفلسفة ، وليس هنالك
ما يبرر عزلها عن الفلسفة ووضعها في إطار خاص ، خارج عن إطارها .
فضرورة البدء بالمنطق ، لدارس الفلسفة لا تبرر اعتبار المنطق

خارجاً عن دائرة الفلسفة ، إذ البدء بموضوع قبل موضوع ، قضية يقتضيها التنظيم ، وليس بلازم أن يكون ما نبدأ به أهون خطراً مما هو بداية له ، أو خارجاً عن نطاقه .

ولو كان هذا لازماً ، لوجب أن تكون الفلسفة الطبيعية التي اعتبرها فلاسفة المسلمين ، خطوة تمهيدية لدراسة الفلسفة الرياضية .

- لما أن موضوع الفلسفة الطبيعية أيسر إدراكاً للمبتدئ من موضوع الفلسفة الرياضية -

غير داخله في نطاق الفلسفة ؛ لأنها تمهيد يعين على فهم ما يسمى الفلسفة الرياضية .

بل لوجب أن تكون الفلسفة الرياضية بدورها ، شيئاً آخر غير الفلسفة ، لأنها هي أيضاً ، تمهيد لفهم الفلسفة الإلهية ، وخطوة لا بد منها لها .

ولذلك سموا :

- | | |
|---------------------|----------------|
| الفلسفة الطبيعية : | العلم الأدنى . |
| والفلسفة الرياضية : | العلم الأوسط . |
| والفلسفة الإلهية : | العلم الأعلى . |

على أن البدء بشيء قبل شيء ، أمر نسبي ، فقد يكون شيء أوضح من شيء بالنسبة لإنسان ما ، فيتعين بالنسبة له البدء

بالأوضح ، ليتخذ منه وسيلة لفهم الأصعب ، دون العكس .

وقد يكون الأمر على عكس ذلك بالنسبة لإنسان غيره .

فلو أخذنا بنظرية أن ما يساعد على فهم غيره . يكون دونه

منزلة ، ولا يشاركه في اسمه ، لم يكن لدلول الفلسفة معنى

ثابت ، ولكان ما هو فلسفة بالنسبة لشخص ، ليس فلسفة بالنسبة

لشخص آخر .

وعلى هذا لا تكون البحوث الطبيعية والرياضية ، فلسفة عند

مفكرى الإسلام ؛ لأنها بداية تساعد على فهم الفلسفة الإلهية عندهم .

على العكس مما يرى ديكارت الذي يتخذ من علمه بالنفس

والإله ، طريقاً لعلمه بالطبيعة .

وما لنا نطيل في بيان نسبة المنطق إلى الفلسفة ونسبة الفلسفة

إلى المنطق !؟

فسواء كان المنطق :

فلسفة خالصة .

أو أداة متمحضة ،

أو فلسفة في ذاته ، ووسيلة بالإضافة إلى غيره ،

فإن دور « الأنهج » العشرة سوف يجيء في الإخراج إن شاء الله .

ولعل ابن سينا قد عنى على وجه الدقة ما تفيده كلمة

« إشارة » فهي في اللغة العربية لون خفي من ألوان الدلة ، فالذي

«يشير» إلى الشيء إنما يدل عليه بالرمز والتلميح ، لا بالإفصاح والتوضيح .

وكأن لفظة «تنبيه» من هذا القبيل ، فالذى ينبه إلى الشيء ، كأنما يلفت نظر الغير إليه في سرعة خاطفة .

ففي هذه الحدود لكلمتي «إشارة» و «تنبيه» صب ابن سينا أفكاره التي ضمنها كتاب «الإشارات والتنبيهات» .

فهى دلالات يكتنفها الرمز والغموض ، وهى لمحات سريعة خاطفة . وقد ألف ابن سينا كتاب «الإشارات والتنبيهات» في أخريات

حياته بعد أن طوّف في آفاق المعرفة ، ما شاء له استعداداه ، ووقته ، وظروفه ، أن يطوف .

وبعد أن أَلَّفَ في فنون شتى من المعرفة .

وبعد أن وصل إلى ما يمكن لمن كان في مثل ظروفه أن يصل إليه .

وبعد أن استقرت نفسه عند أفكار خاصة ، ارتضتها ، وارتاحت إليها ، وشعرت بالاطمئنان عندها .

فالكتاب صورة من نفس ابن سينا ، وصورة من الحق الذى يراه ابن سينا ، وصورة من الواقع كما تمثله ابن سينا .

ولكن لا ينبغي أن يختلط علينا الحق كما هو في نفسه ، بالحق كما هو عند ابن سينا ، ولا الواقع كما هو في ذاته ، بالواقع

كما تمثله ابن سينا .

فقد يكون ابن سينا قد أصاب الحق ، وأدرك الواقع في كل ما عالج من شأن في هذا الكتاب ، وقد يكون الحق جانبه والواقع

أخطأه ، في كل ما عالج من شأن ، أو في بعض دون بعض .

فليقرأ الكتاب من يقرؤه على أنه حق في رأى ابن سينا ، وليتخذ من نفسه حكماً بين الحق وبين ابن سينا .

في هذه الحدود يجب أن يقرأ الكتاب .

وليس من شك في أن ابن سينا كان يعلم أن أفكاره التي أودعها كتاب «الإشارات والتنبيهات» لم تكن لتُنال دون مجهود

شاق عنيف ، وكان يعلم مقدار ما بذل هو في سبيلها من جهد .

وكان يعلم أنه لن ينتفع بها إلا من يبذل في سبيلها مثل ما بذل هو ، ولن يعرف لها قدرها إلا من تجرع في سبيلها الصاب

والعلقم ، فراض عقله عليها ، وشحذ ذهنه بالدرس والبحث لبلوغها ، ومر بمراحل تعددها لها وتهيؤه لفهمها ، وتورط في ضروب

من الخطأ ، قبل أن يهتدى إلى طريق الصواب ، حتى يعرف للصواب قدره ، وللحق فضله .

لكل هذا رأى ابن سينا أن يكون كتاب «الإشارات والتنبيهات» بعيداً عن متناول العامة ، ووقفاً على فئة خاصة من الناس تكون مستعدة

، ومؤهلة لتذوقه وتفهمه ؛ ففئة يكون الحق غايتها ، واليقين

هدفها ، تأبى على نفوسها أن تحلها أفكار غير مهضومة ، وعلى عقولها ، أن تشغلها بآراء سقيمة معلولة ، كى تملأ بمعلوماته فراغ نفوسها وعقولها .

هكذا تصور ابن سينا كتابه ، وتصور الذين لهم أن يقرؤوه . ولكى يضمن لكتابه هذا ، أن لا يتوصل إليه إلا من ينبغى لهم قراءته ، عمد إلى أمرين ، ظنهما كفيلين بما أراد .

أولهما : الرمز والإشارة ، فكانت «الإشارات والتنبيهات» أغلفة تحجب ما بداخلها من معنى إلا عن مزود بوسائل من فطرة سليمة ودراية حكيمة تعينانه على التسلل إلى باطنها ، والنفوذ إلى داخلها .

ولن يعيب ابن سينا أن يكون كتابه عسير الإدراك صعب التناول ، فإنه إلى هذا قصد ، وهكذا أراد .

ثانيهما : أخذه العهد على من يقع كتابه في يده أن يصونه ويحفظه ، ولا يمكن منه إلا من يستجمع من الصفات ما أوصى به في قوله :

[هذه إشارات إلى أصول ، وتنبيهات على جمل ، يستبصر بها من تيسر له ، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه . . .]

وأنا أعيد وصيتي ، وأكرر التماسي ؛ أن يضمن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن ، على من لا يوجد فيه ، ما أشترطه في آخر هذه الإشارات [.

هكذا يوصى ابن سينا ، وهو في وصيته يرجو أن لا يُمكن من قراءة «الإشارات والتنبيهات» إلا من يتيسر له الاستبصار بها .

وربما يُظن أن ابن سينا كان غير جاد في وصيته ؛ إذ ما دامت الكتب معروضة لكل راغب ، فمن ذا الذى يملك أن يحول بين الناس وبين شراء ما يريدون؟ ولكن الحال أيام ابن سينا ، كانت غير الحال في أيامنا هذه ، لم تكن هنالك مطابع ولا مطبوعات ، وإنما كانت المؤلفات تنسخ وتستنسخ ، وظن ابن سينا أن الحال ستدوم على ذلك ، وأن مالك النسخة يستطيع أن يتحكم فيها ، وأن يتحكم في طالبها .

فيألى العدد القليل ممن ظن ابن سينا أن كتابه سيكون عندهم ، يتوجه بالرجاء والالتماس أن لا يمكنوا منه إلا من يكون أهلاً له .

ويفسر ابن سينا الأهلية لقراءة كتاب «الإشارات والتنبيهات» بما يورده آخره من قوله :

[خاتمة ووصية :

أيها الأخ : إني قد منحضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقمتك قصباً للحكم ، في لطائف الكلم ، فصنه عن المتبدلين ، والجاهلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، الدرربة والعادة ، وكان صفاه مع الغاغة . أو كان من ملاحدة هؤلاء المنفلسة ومن مجهم .

فإن وجدت من تثق بنقاء سيرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يسرع إليه الوسواس ،

وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزأ ، تستفوس مما تسلفه
لما تستقبله .

وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ، ليجرى فيما تؤتبه مجراك ، مناسياً بك .
فإن أذعت هذا العلم وأضعته ، فالله بيني وبينك . وكفى بالله وكيلًا] .

هذه هي الشروط. التي يجب أن تتوافر فيمن يسمح له ابن
سينا بقراءة كتاب «الإشارات والتنبيهات» .

فطنة وقادة ، ودربة على فهم العويص من المسائل ، ودراية بما
يلزم لها . ودين يحفظ. من الانحدار إلى حضيض الإلحاد
والهمجية ، ونقاء سريرة ، واستقامة سيرة ، وتآب على الشكوك
والوساوس ، ورضى عن الحق ، وصدق في طلبه .

اشتراطات ، لا شك ، صعبة ، ولكنها مع صعوبتها ضرورية
لطالب العلم بمعناه الحق ، وبمعناه الذي كان معروفاً لابن سينا
وأمثاله ، ممن خلدتهم التاريخ .

فمن تتوافر له هذه الشروط. - وقل من تتوافر له - يعطى
الكتاب مجزأً ، ليتفهمه جزءاً ، جزءاً ، ولا يمكن من جديد ،
حتى يفرغ من إتقان القديم .

هذا هو المنهج الذي رسمه ابن سينا لمن يريد أن يقرأ

«الإشارات والتنبيهات» .

ولكن الأمر خرج من يده ، ومن يد غيره ، وأصبح الكتاب
ملقى في الأسواق ، يشتريه واحد ممن هو له أهل ، وكثيرون ممن

ليسوا له أهلاً ؛ هذا على الرغم من أن ابن سينا أوصى والتمس ، أن
يحال بين كتابه وبين من لا يكون أهلاً له ، وكرر في ذلك
رجاءه والتماسه .

وتقع العبارة التي كرر فيها ابن سينا وصيته والتماسه ، أول
الأنماط. ، فأين تقع العبارة التي بدأ فيها وصيته ، والتماسه؟
لا بد أن تكون قد وقعت قبل ذلك ، وليس قبل ذلك إلا بحوث
المنطق ، ولم يقع أثناءها ، ولا في بدايتها أو نهايتها ، ذكر
لوصية أو التماس من هذا النوع .

فهل سقطت من الأصول التي انتهت إلينا؟

أو بلغ من حرص ابن سينا على هذه الوصية ، أن ظن وهو
يدونها أول الأنماط. ، أن هذا لم يكن أول ذكر لها ، فسماه
تكريراً ، وإعادة؟

أو ذكرها في كتاب آخر ، فاعتبر ذكرها في «الإشارات»
تكريراً وإعادة؟

ومهما يكن من أمر هذه الوصية ، وأمر تكريرها وإعادتها ،
فليس في الوسع القيام بها والاستجابة لها ، ما دام الناس
يعيشون في زمان مثل زماننا .

ولكن لقد بقي لابن سينا وسيلته الأولى :

بقي له الرمز الذي يشبه الإلغاز أحياناً ، بقي له هذه العبارات

القصيرة التي تنطوي على المعاني الطويلة العريضة ، بقي له هذه اللمحات الخاطفة التي تتطلب نفوساً مشرقة ، وعقولاً متوثبة ناهضة ، حتى تستطيع أن تفيد منها .

وحق هذه الوسيلة التي هي ذاتية في الكتاب ، لا عرضية كذلك التي تخضع لظروف خارجية من طباعة وغيرها ، قد تغلب عليها الزمن ، وغالب رغبة ابن سينا فيها ، فتناوله بعض من أوتوا قدرة على فهمه ، وشرحوه وأوضحوه ، وأبرزوا مكنون سره ، وأعلنوا مطوى أمره . وتناولت المطبعة هذه الشروح بالطبع والنشر ، فمكنت من فهم الكتاب من حظي بالشروط التي اشترطها ابن سينا ، ومن لم يحظ بها ، وأصبح في استطاعة الكثيرين أن يعرفوا ما عناه ابن سينا ، من خلال شراحه .

ولعلك الآن أيها القارئ ، قد لاحظت السر في أننا نقدم كتاب «الإشارات والتنبيهات» لا وحده ، ولكن مع أحد شروحه .

ولكتاب «الإشارات والتنبيهات» من بين الشروح الكثيرة التي اهتمت ببيان معانيه ، شرحان ، هما أشهرهما ، ولعلمهما أيضاً أجودهما :

أحدهما : للإمام فخر الدين الرازي .

وثانيهما : لنصير الدين الطوسي .

ولقد ترددت كثيراً بينهما ، لأن لكل واحد منهما من الميزات ما يحمل على اعتباره أفضل :

فالطوسي : متفلسف يناصر آراء ابن سينا ، فاهم لها ، معجب بها في الجملة ؛ حتى إنه ليطوف هنا وهناك ، في كتب ابن سينا الأخرى ، ليظفر بشيء ، يرى أن وجوده إلى جانب نصوص «الإشارات والتنبيهات» يساعد على إيضاح غامض ، أو بيان مشكل ، أو رد اعتراض .

فشرح الطوسي ، لهذه الاعتبارات ، يعد امتداداً للفكر الفلسفي ، وشعلة منه .

أما الرازي ، فهو خصم للفلاسفة ، لأنه متكلم متعصب بعلم الكلام ، كما أن الطوسي متفلسف ، متعصب للفلسفة .

فالرازي ، إذن ، ناقد ، والنقد مرتبة متأخرة ، تأتي بعد فهم .

ولكن شرح الرازي سابق زماناً على شرح الطوسي ، ولم يشأ طوسي أن يمر على نقد الرازي لابن سينا دون أن يعرض له ويفنده ، هو ينقد نقده لابن سينا .

ولقد خاض الرازي مع ابن سينا معارك طاحنة ، استوعبت لشرح إن لم تستوعب كله .

ولقد عرج الطوسي على كثير من هذه المعارك ، إن لم يكن

قد عرج على كلها ، فأصبح شرح الطوسي وفهم ما فيه من جدل مع الرازي ، في موقف يجعله متأخراً عن الرازي .

ثم إن شرح الرازي لابن سينا يكوّن وحدة متماسكة ، لا ترتبط بغيرها ، ولا يتوقف فهمها على فهم غيرها ، فهي لهذه الاعتبارات تعد أحق بالبدء ، لولا أن الرازي خصم ، وقراءة الصديق الشارح ، أولى بالتقديم من قراءة الخصم الناقد .

أمام كل من هذه الاعتبارات التي يستمتع بها كل واحد من الشرحين ، وقفت أسئلة نفسى : أى الشرحين أحق بالطبع ؟ فكان الجواب الذي انتهيت إليه ، والذي وافقني عليه الأستاذ عادل الغضبان ، هو طبع الشرحين معاً ، لكن لا في مجلد واحد بل في مجلدين .

وبعد أن اطمأنت نفسى إلى هذا ، وجدتها منساقاة إلى البدء بطبع شرح الطوسي ، فها أنذا أقدمه الآن آملاً أن يمد في عمري حتى أقدم شرح الرازي أيضاً ، ليتيسر للقراء الانتفاع بهد معاً .

ولعله قد استبان من هذا أن مادة الكتاب الذى بين أيدينا

تتألف :

أولاً : من نصوص كتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن

سينا ، وقد بذلت كل جهدى فى ضبطها وتصحيحها .

وسوف تجدها فى أعلى الصحيفة ، مكتوبة بخط يميزها عن خط الشرح ، ومفصولة منه بفواصل .

وقد قسمتها إلى نفس الفقرات التى قسمها إليها « الطوسى » ووضعت على كل فقرة منها رقماً ، هو نفس الرقم الذى وضعته أسفل الصحيفة بجانب الجزء المخصص لشرحها .

وثانياً : من نصوص شرح الطوسى ، وقد صححته وضبطته كذلك . وقد قسمته إلى فقرات وإلى جمل ، وحاولت ما استطعت أن أفصله تفصيلاً يعين على فهمه ، ويساعد على حصر أقسامه . ويميزت بين المسائل الرئيسية فى الموضوع ، والمسائل الثانوية ، التى تفرعت عنه .

وثالثاً : من نصوص الرازى التى اقتبسها الطوسى لينقدها :

وقد صححت هذه النصوص ، وضبطتها كذلك .

وحرصاً على مساعدة القارئ على سرعة الاهتداء إلى مواضع هذه

النصوص ، جعلت حروفها متميزة عن حروف عبارات الطوسى .

وإلى جانب كل هذا ، سأقوم بعمل فهرس متنوعة ، تفي

بحاجة القارئ ، وتساعد على تعرف محتويات الكتاب .

هذا ، ولا أرانى بحاجة إلى أن أذكر تحليلاً لموضوعات الكتاب ،

لهذا أمر أكله للقارئ ، يستخلصه بنفسه من نصوص ابن

سينا ، مشروحة بوساطة الطوسي المعجب به ، ومنقودة من الرازي المخاصم له ، الذي لم يعد هو أيضًا نقدًا من الطوسي المعقب عليه .

ففي هذه المعركة الحامية الوطيس ، يجد هو نفسه مجالاً للمشاركة .

غير أنني لا أحب أن أترك هذه الفرصة دون أن أشير إلى أمر يخالط. نفسى ، ولعله يخالط. نفوس الكثيرين غيرى .

إذ قد يقال : ما بالنا نضيع وقتنا ، وننفق ساعات ثمينة من عمرنا في قراءة أفكار قديمة قد خلفتها أفكار جديدة ، ونظريات قد حلت محلها نظريات ، وآراء نشأت لبيئة مضت وعهد انقضى ، بينما توجد أفكار ونظريات وآراء هي أشبه بنا وبحياتنا ؟ !! .

ولماذا لا نقتصر على الأفكار والآراء والنظريات الجديدة ؟

لماذا نترك هذا الجديد القشيب ، وهو بنا أليق ، ولنا أنسب ، ونولى وجهنا شطر القديم ، نبعثه من قبره ، ونجمع حطامه ورفاته بعد ما أصابها البلى ، وأفسدها التعفن ؟

هذه خواطر تساور النفوس . ولقد أشد سلطانها على ، حتى كدت أنصرف عن هذه الكتب وألغى عقوداً أبرمتها بخصوصها ، ورحت أنشر أمانى ما جمعت من كتب غريبة ، أتخير من بينها شيئاً في الفلسفة ، وآخر في المنطق ، وثالثاً في الأخلاق ؛ كى

أترجمها ؛ لأستفيد منها وأفيد ، وفعلاً بدأت في ترجمة بعض هذه الكتب ، وفجأة توقفت ، ولما تبينت لى أسباب هذا التوقف ، وجدتها ترجع إلى ما يلي :

أولاً : أن الفلسفة الإسلامية ، لم تقل فيها الكلمة الفاصلة بعد ، ولن يمكن أن تقال ، حتى يبعث المطمور من كتبها ، التي لا يزال بعضها مخطوطاً ، وبعضها الآخر مطبوعاً مطبوعات مشوهة محرفة . ولقد قامت الإدارة الثقافية ، في جامعة الدول العربية ، وتقوم ، بنشاط. ملحوظ. للحصول على صور من هذه المخطوطات المبعثرة في دول العالم الإسلامى ، بين مكباتها العامة والخاصة ، وجمعت من ذلك الشيء الكثير ويسرت سبيل الحصول عليه للراغبين .

ولكن الأمر لا يزال حتى الآن في بدايته ، فالموقف يتطلب تضافر الجهود لجمع هذا التراث المبعثر وإحيائه ، بالنشر والقراءة ، والنقد والمقارنة ، حتى تتضح معالم شخصية الفكر الإسلامى ، ويكتب لها تاريخ مستوعب شامل ، يقوم على أساس من دراستها دراسة مباشرة ، وتتبعها منذ نشأتها ، وتبين العوامل التي صاحبت هذه النشأة ، وتابعتها ، فعاونت على إحيائها ، أو عوقفتها وأقامت العقبات في طريقها ، وعلى تحديد مبلغ تأثرها بما سبقها وتأثيرها فيما لحقها ، حتى تأخذ مكانها في سلسلة التفكير

الإنساني العام؛ إذ من الملاحظ. أن مكانها في هذه السلسلة يكاد يتلاشى، فكثير من المؤلفات الغربية يتخطى هذه الفترة من الزمن ويتجاهلها ويربط. ما قبلها بما بعدها، كأنه زمن متصل لم تتخلله فترة عاشها مفكرون، وتركوا من آثارهم ما يدل عليهم.

فلو أغرمنا نحن المفكرين الإسلاميين بالفكر الغربي الحديث واقتصرنا عليه، لكان عملنا هذا عوناً للعوامل التي ساعدت على إغفال تراثنا الفكري وإهماله.

ثانياً : أن غيرنا لم يقنع بدراسة الفكر المعاصر، ولم يجد فيه وحده غناء، فالناس في أوروبا يتابعون في دراستهم، سير الفكر الإنساني، منذ عرفه التاريخ، ويحاولون أن يربطوا حلقاته المعروفة لهم، بعضها ببعض.

فلو قنعنا نحن بدراسة الأفكار المعاصرة، وقصرنا كل نشاطنا عليها لكان عملنا هذا نفسه خروجاً على الاتجاه الحديث الذي يحاول الاستيعاب والإحاطة.

ثالثاً : أن واجبنا يحتم علينا أن يوزع أهل الفكر فينا العمل بينهم، فإذا اتجه فريق إلى الترجمة ليضعوا بين أيدينا صورة من صور الحياة الفكرية عند غيرنا، فليتجه فريق آخر منا إلى بعث تراثنا الإسلامي، ليضعوا بين أيدينا صورة من صور الحياة

الفكرية عند أسلافنا، ليجتمع لنا من عمل هؤلاء، وأولئك، صورة كاملة للحياة الفكرية الإنسانية كلها.

رابعاً : أن الفلسفة الحديثة، ليست جديدة كل الجدة، بل مادتها ومنهجها، ولا الفلسفة القديمة، مباينة للفلسفة الحديثة، كل المباينة، في مادتها ومنهجها، وفي تعبير آخر، ليست فلسفة الحديثة كلها صحيحة كل الصحة، ولا الفلسفة القديمة كلها باطلة كل البطلان.

إن الفلسفة، فيما يبدو لي، أشبه بمقدار من الماء، يبدو لون أحمر، إذا وضعناه في إناء ذي لون أحمر، ويبدو في لون غيره، إذا وضعناه في إناء ذي لون آخر.

ويأخذ شكل الكوبية إذا وضعناه في كوبية، وشكل الزجاجية إذا وضعناه في زجاجة.

فكمية الماء هي هي، برغم الألوان المختلفة والأشكال المختلفة التي تواردت عليها.

كذلك مادة التفكير تتناولها العقول المختلفة فيلونها عقلون، ويلونها عقل آخر بلون آخر.

ويصبها عقل في قالب، ويصبها عقل آخر في قالب آخر، فتبدو في كل مرة، شيئاً غير الذي كان قبله. ويقال لشكل، لون: إنه قديم، لسبقه في الوجود على أشكال أو ألوان أخرى.

ويقال لشكل أو لون إنه جديد ، لتأخره في الوجود عن أشكال
أو ألوان أخرى .

فالقدم والجدة ، اعتبارات زمنية ، لم يلاحظ في مفهومها
معاني الصحة والخطأ .

والعقول البشرية كالأذواق ، قد تنكر الشيء في وضع وترضاه
في آخر ؛ وتنفر منه في صورة ، وتغرم به في صورة أخرى .

ولست أقصد إلى أن أقلل من خطر الجديد في الفكر والرأى ،
ولا أن أبالغ في شأن القديم من الفكر والرأى ، كما لا أقصد
أن أدعى : أن المادة الفكرية لم يدخل على جوهرها شيء من
التغيير والتبديل بإضافة شيء إليها أو بحذف شيء منها . . .
لا . . . لم أقصد إلى هذا ، ولا إلى ذلك ؛ لأننى لا أستطيع أن
أقلل من خطر الجديد حتى ولو كان لوناً أو شكلاً ؛ فالصورة في
كثير من الأمر عنصر هام من عناصر الشيء وإن النغم الموسيقى
للبيت من الشعر لعامل له أثره وخطره في مبلغ تأثر النفوس بالمعنى
الذى يحمله ؛ ولو أنك صغت نفس المعنى في بيت آخر من
الشعر ليس له مثل موسيقى البيت الأول ، لم تنفعل نفسك له مثل
ما انفعلت للبيت الأول ؛ على الرغم من أن المعنى مؤدى في كلا
البيتين أداءً صحيحاً . وقد يبلغ الاهتمام بالصورة حداً يجعلها

عند كثير من النقاد هى العمل الأساسى فى الشعر .

كذلك لست أستطيع أن أنكر أن آراء قديمة لم نعد نرضى
عنها ، ولا نكاد نفسح لها فى نفوسنا مكاناً ، على الرغم من أننا
ندرسها ؛ فدراسة الرأى شيء ، والرضى عنه شيء آخر .

وإنما الذى أريد أن أقوله : هو أن الفلسفة كأنما هى نبع
من عين الحقيقة ، فقلما تقوى العقول إلا على تزييف دخيل
عليها ، أو أجنبى غير أصيل فيها .

أما جوهرها فهو هو فى كل عصر ، وفى كل جيل . وإن اختلف
تناول الناس له ، وعرضهم إياه ؛ ولهذا كان أكثر الأمر فيها
تشكيلاً وتلويناً ، وتصويراً ، وتعبيراً .

ويوافقنى فى هذا الذى أذهب إليه ، ديكرت ، حيث
يقول :

[. . . إننى لما كنت أعلم أن الحجّة الكبرى التى يستند عليها كثير من الكفار فى
نظم الاعتقاد بوجود الله ، وبتميز النفس الإنسانية عن البدن ، هى قولهم : إن أحداً لم
يوصل حتى الآن إلى إثبات هذين الأمرين !

وإنى وإن كنت لا أرى رأيهم ؛ بل أرى خلافاً لذلك أن أغلب الحجج التى أوردتها
كثير من فطاحل المفكرين عن هاتين المسألتين هى فى مرتبة اليقين إذا فهمت على وجهها
صحيح ، وأنه يكاد يكون من المستحيل إيجاد حجج جديدة ، إلا أننى أعتقد أنه لن
يكن أن يعمل فى الفلسفة شيء أرفع من الانتهاض للبحث عن أحسن هذه الحجج وعرضها
ترتيب واضح متين يكون من شأنه أن يظهرها بعد لجميع الناس براهين صحيحة .

وأقول أخيراً : إنه قد دعانى إلى ذلك كثير من الناس ممن يعرفون أنى زاولت منهج

حل جميع ضروب الصعوبات في العلوم ؛ وهو منهج ليس في الحق بجديد ؛ إذ لا شيء أقدم من الحقيقة^(١) . . .]

هذا هو ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة يرى أنه يكاد يكون من المستحيل ، عليه وعلى غيره ، إيجاد حجج جديدة لإثبات وجود الله ، وتميز النفس الإنسانية عن البدن ، غير تلك الحجج التي عرفها المفكرون من قبله ، ويرى أن كل ما يمكن له أن يعمل في هذه السبيل هو اصطناع منهج يساعد على الانتفاع بهذه الحجج ، وعلى تيسيرها .

وحتى هذا المنهج الذي ينسبه الناس لديكارت يرى ديكارت نفسه أنه ليس بجديد ؛ لأنه إذا كان حقاً فهو جزء من الحقيقة القديمة .

وعلى ذكر ديكارت أقول : لعل جهوده في الفلسفة ، التي من أجلها استحق أن يلقب مؤسس نهضتها ، ترجع إلى منهجه الذي يقوم :

على الشك الذي يخلص صاحبه من كل رأى قديم ، ومن كل فكرة سابقة . الشك العنيف الذي يتلمس لكل فكرة مبرراً لرفضها والتخلص منها ، فبعض الأفكار ، إذا كان يقوم على أسس سليمة ويعتمد على براهين صحيحة ، فالكثرة الكثيرة منها ،

(١) اعترافات ديكارت ، ترجمة الدكتور عثمان أمين ، الطبعة الثانية ص ٢٩ .

تفرض نفسها على الإنسان فرضاً بحكم الثقة في الأساتذة ، والمعلمين ، والكتب ، وبحكم سلطان العادة الذي لا يسهل معه الخروج على مألوف الناس .

والناس تقيم على هذا النوع من الحياة الفكرية ولا تتأباه ، وتتصرف فيما لديها من هذه الأفكار تصرف الرضى والقبول ؛ وإن اختلفت درجات الرضى منهم بها ، وتفاوتت مراتب القبول لها ، فبينما يكون سلطان العادة على فريق منهم مثل سلطان العقل أو يفوقه ، إذا بفريق آخر منهم : يحس على الرغم منه أن لديه أفكاراً يرتاح لها كل الراحة ، ويرضى عنها كل الرضى ؛ إذا هوجم فيها وجد وسيلة لدفع الهجوم عنها ، ولاح له من خلال الدفاع والهجوم رجاحتها ووجاهتها ، وخرج من النقاش فيها أشد ما يكون تمسكاً بها . على حين يحس أن لديه أفكاراً أخرى ؛ إذا امتحنت مثل هذا الامتحان ، ظهرت منقطة الصلة بشيء يسندها ، ولم يشعر بغضاضة أن يتجهم هو نفسه لها ، وخرج من نقاشه فيها مزعزع الثقة فيها .

وأفراد هذا الفريق من الناس يتفاوتون فيما بينهم ، بالنسبة لسعة أو ضيق نطاق الأفكار التي يستطيع المرء أن يقف منها موقف المثبت ؛ وسعة أو ضيق نطاق الأفكار التي يقف المرء منها موقف المتشكك .

وإذا أردنا أن نصنف الناس بالنسبة لهذه الحال ، وجدنا بعضهم يكاد يخرج على كل ما ليس له سند صحيح من عقل . وهذه هي مرتبة الخاصة من العقلاء والمفكرين ، وهؤلاء أيضاً تختلف وجهات نظرهم ، تبعاً لاختلافهم في مبلغ الوثاقة واليقين الذي يراه كل منهم ضرورياً للرأى حتى يكون جديراً بالقبول ، ولو أتيح لنا أن نصنف هؤلاء أيضاً لا نتهى الأمر إلى من لا يكاد يؤمن بشيء أصلاً ، وهذه هي مرتبة الشك العنيف الذى يتعرض له كبار الفلاسفة والمفكرين .

وإلى مثل هذه الحال انتهى ديكرت .

والذين ينتهون إلى هذه الحال ، هم واحد من اثنين :

أحدهما : يتسلط عليه الشك ويهجم عليه على الرغم منه ، مثل ما يهجم الوحش على الفريسة ، فينتزع ما لديه من آراء وأفكار ، ويلقى بها فى المجهول .

وثانيهما : يصطنع الشك اصطناعاً ، ويتكلفه تكلفاً ، ويلتمس له الأسباب التماساً .

والشك الأول مرض أو كالمرض ، إنه وافد يقلق النفس ، ويزعج خاطر ، ويروع القلب .

والشك الثانى منهج وطريق ، إنه حركة تنظيم تخلّص النفس من أعباء أفكار لا تأنس إليها ، ولا ترتاح لها ، لتقيم على

أنقاضها أفكاراً ترتاح لها ، وتأنس إليها .

وهو أحياناً حركة فحص وعلاج تتبين ما فى الرأى من ضعف لتصلحه ، وما فى الفكرة من نقص لتكمله .

وأغلب الظن عندى أن شك ديكرت كان من النوع الثانى ولم يكن من النوع الأول ، لقد وجد ديكرت نفسه فى خضم أفكار متزاحمة ، وفى زحمة أفكار متكاثرة ، فلم يدر أيها المقدمة وأيها النتيجة ، ولا أيها الأصل وأيها الفرع ، فأراد أن يعرف :

ما يجب أن يكون منها نقطة البدء ، يثبت بنفسه ولا يحتاج إلى غيره .

وما يجب أن يكون مبتنياً على غيره .

وعلى هذا الأساس بدأ يتمحن أفكاره فما وجد منها لا يقوم على رجليه ، ولا يعتمد على نفسه ، اطرحه وخلص نفسه منه ، اعتبره نسياً منسياً ، إلى أن يظفر بما يؤيده . وهكذا فعل بأفكاره كلها ، وألقى بها جميعاً فى خضم المجهول ، ولم تكن وسيلته إلى ذلك أن يتتبع الأفكار والمسائل ، فينقدها فكرة فكرة ومسألة مسألة ، فهذا طريق يطول ولا يكاد ينتهى ، وإنما عمد إلى أسس الأصيلة التى تنبنى عليها كل هذه الأفكار فامتحنها ، فما وجدها لم تثبت أمام النقد ، اطرحها جانباً ، واطرح ما تمدها عليها من أفكار . ولما انتهى عند هذه المرحلة ، شك ،

ووجد شكه قد تناول كل شيء ، إلا شيئاً واحداً ، هو أنه يشك ، والشك لون من ألوان التفكير ، فأمن بأنه يفكر ، وكان هذا الرأي هو الحقيقة التي لم يجد سبيلاً إلى الشك فيها أو التخلص منها .

قال

[. . . سوف أفرغ جدياً ، وفي حرية ، لتقويض كافة آرائى القديمة على وجه العموم . وليس يلزم لهذا أن أبين أنها كلها زائفة ، فهذا أمر قد لا أنهى منه أبداً ، ولكن ما دام العقل يقنعني من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين ، مني على الامتناع عن تصديق الأشياء التي تلوح لي بينا الفساد ، فيكفي لرفضها جميعاً أن يتيسر وأن أجد في كل واحد منها سبباً للشك ، ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر في كل واحد منها على حدة ، فإن هذا يكون عملاً لا آخر له ، ولكن لما كان تقويض الأسس بجرمه بالضرورة بقية البناء ، فسأوجه الهجوم أولاً إلى المبادئ التي كانت تعتمد عليها آرائى القديمة كلها ^(١)] .

وهنا يتجه ديكارت إلى أسس المعرفة فيقوضها ، لتجر معها وهي تنهار ، ما قام فوقها من بناء ، فيقول :

[كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس ، غير أنني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة ومن الحكمة أن لا نظمت كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة ^(٢)] .

ويقول :

[إن من عادتي أن أنام وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها هؤلاء المخبولون

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٤ .

في يقظتهم ، بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع ، مما يتخيلون . كم من مرة وقع لي أن أرى في المنام أني في هذا المكان ، وأنى لابس ثيابي ، وأنى قرب النار ، مع أني أكون في سريري مجرداً من ثيابي .

يبدو لي الآن أني لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائميتين ، وأن هذا الرأس الذي أهزه ليس ناعساً ، وأنى إنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعي .

إن ما يقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتميزاً ، ولكن عند ما أطيل التفكير في الأمر أتذكر أني كثيراً ما انخدعت في النوم بأشياء هذه الرؤى .

وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً ، فيساورني الدهول ؛ وإن ذهولي لعظيم ، حتى أنه يكاد يصل إلى إقناعي بأنى نائم ^(١)]

ويمضي ديكارت في هذه السبيل ، يقوض كل ما يمكن أن يكون أساساً للمعرفة حتى ينتهي إلى أن يقول :

[. . . لا مناص لي آخر الأمر من الإقرار بأنه لا شيء مما كنت أحسبه من قبل حقاً ولا أستطيع أن أشك فيه بوجه ما ، وليس ذلك عن طيش ورعونة ، وإنما يقوم على أدلة قوية جداً ، وعلى طول زوية وإمعان نظر ^(٢)]

ولست أدري ما هي الأدلة التي يمكن أن تكون في يد من يكون مثل هذه الحال ، لعل ديكارت يقصد أن يقول : « إن الشك كل ما كنت أحسبه من قبل حقاً ، شك عنيف لا سبيل لي مدافعتة ، وليس خطرة تثيرها حال من نزق أو طيش » .

وفي غمرة هذا الشك العنيف يظفر ديكارت بما لا يستطيع

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٨ .

شك على قوته ، أن ينال منه ، وفي ذلك يقول :

[. . .] اقتنعت من قبل بأنه لا شيء في العالم موجود على الإطلاق ، فلا توجد سماء ، ولا أرض ، ولا نفوس ، ولا أجسام . وإذن فهل اقتنعت بأني ليس موجوداً كذلك ؟ هيات ! فإني أكون موجوداً ولا شك ، إن أنا اقتنعت بشيء ، أو فكرت في شيء . ولكن هنالك لا أدري ، أى مفضل شديد البأس ، شديد المكر ، يبذل كل ما أوتي من مهارة لإضلالى على الدوام .

ليس من شك إذن في أنى موجود متى أضلنى ، فليضلنى ما شاء ، فما هو بمستطیع أبداً أن يجعلنى لاشيء ، ما دام يقع في حسابى أنى شيء ، فينبغى علىّ ، وقد رويت الفكر ، ودققت النظر في جميع الأمور أن أنتهى إلى نتيجة ، وأن أخلص إلى أن هذه القضية :

أنا كائن وأنا موجود .

قضية صحيحة بالضرورة ، كلما نطقت بها ، وكلما صورتها في ذهنى [(١)] .

هذا عرض موجز للعراك الفكرى الذى اصطعنه ديكارت ، وللنهاية الأخيرة التى انتهى إليها .

وفي الحق أنها ليست نهاية أخيرة ، ولكنها فقط . انتهاء إلى نقطة ارتكاز سليمة ، سوف يستأنف منها دور بناء في اتجاه معاكس لدور الهدم الذى قام به من قبل . وقد اتخذ من إثبات أنيته المفكرة ، التى لم يجد مجالاً للشك فيها ، سبيلاً إلى إثبات الإله ، وانتهى من إثبات الإله ، إلى إثبات العالم المادى .

ولقد يخطر ببالى الآن ما كنت قد قرأته من قبل وأنا حدث

(١) نفس المصدر السابق ص ٧٠ .

صغير لبعض مشاهير الكتاب ، وما زلت أقرؤه لبعض آخر منهم حتى الآن ، من أن الإنسان يمكن له أن يشك في الإله ، ويشك في البعث ، ويشك في الأنبياء والنبوات ، ويخضع كل ذلك للنقد العلمى الذى قد ينتهى به إلى رفض الألوهية ، والبعث ، والتكذيب بالنبوات والأنبياء ، من وجهة نظر عقلية محضة ، على أن يظل مؤمناً إيماناً عميقاً بقلبه ، بما رفضه عقله رفضاً باتاً . وهكذا يتخيل هؤلاء الكتاب أنه يمكن أن تقوم في الإنسان الواحد منطقة حياد بين إيمان وكفر ، فبيننا يؤمن إيماناً عميقاً بالإله ، وبالبعث وبالأنبياء ، بقلبه ، يمكن أن يكفر بكل هذه الأشياء كفرًا عميقاً ، بعقله .

ولست أنكر على هؤلاء المشاهير الأعلام أن يذهبوا إلى مثل هذا الرأى ، فإن في النفس الإنسانية مجالاً لكشف جديد ، ولا حق من لا يعرف أن ينكر على من يعرف ، ولكن الذى أنكره عليهم ، أن يضيفوا أفكارهم هذه إلى ديكارت وينسبوا إليه ، فإن ديكارت لم يذهب إلى هذه الثنائية . ولعلمهم قد نسبوا إلى ديكارت ما نسبوا معتقادهم أنه في حال شكه في كل شيء ، وفي حال إنكاره لكل شيء ، ما عدا النفس ؛ كان لا يزال محتفظاً بعقيدته الدينية ، هو إذن كان منكرًا بعقله ، لنفس ما كان مؤمناً به بقلبه ، إذا صح أن ينسب لديكارت ذلك ، أمكن أن يوجد في نفس

أى إنسان آخر منطقة حياد بين إيمان وكفر ، فإن ديكارت ليس إلا إنساناً .

وهب أن ديكارت كان كما اعتقدوه ، محتفظاً بعقيدته الدينية في أوقات شكه ، فليس في ذلك مطلقاً ما يبرر القول بأن ديكارت كان في هذه الحال مثلاً واقعياً لمنطقة الحياد المزعومة ؛ فإن شك ديكارت كان شكاً منهجياً بمعنى أنه يعرض الفكرة

الصحيحة في نظره ، لكل ما يمكن أن يوجه إليها من نقد وطعن ، ليمهد بذلك لتصويرها تصويراً صحيحاً ، وليظهرها بالمظهر اللائق بها من القوة والصحة ، أو ليبين أن ما يرد إليها من طعن ونقد ، ناشئ عن خطأ وعدم فهم ، وهو في كل الأحوال مؤمن بالفكرة ، ليس لديه شك حقيقى فيها ، وما مثل ديكارت في هذا إلا كمثل

شخص مؤمن بفكرة كل الإيمان ، يستمع إلى شخص آخر له عليها شىء من الاعتراضات ، فالاستماع إلى تلك الاعتراضات استعداداً لإظهار الفكرة المعترض عليها في وضع لا تنال منه هذه الاعتراضات . ليس يعنى إطلاقاً أن صاحب هذه الفكرة كان حين الاستماع إلى

ما يوجه إليها من نقد غير مؤمن بها ، أو أن إبرازها في الصورة الجديدة هو بداية إيمانه بها ؛ إنه فقط . طريق لإبرازها في أكمل أحوالها ، وفي صورة خالية مما يعرضها لهجمات المعترضين .

هذا هو ما يقتضيه الشك المنهجي . إنه عملية تنظيم لا أكثر

ولا أقل ، فإذا ربطنا عملية التنظيم هذه بالأفكار الرئيسية في فلسفة ديكارت التي يناط بها الإيمان والكفر ، كالأيمان بوجود الله ، وبخلود النفس ، وبالرسالات السماوية ؛ أمكننا أن ندرك أنه لم يجتمع له الإيمان والكفر بها في وقت واحد ؛ وإنما كل ما كان هنالك هو محاولة تنظيم لهذه الأفكار وتوضيح لها ، لتأكيد الإيمان بها .

ومهما يكن من أمر هؤلاء المشاهير الأعلام ، وأمر ما ذهبوا إليه في شأن منطقة الحياد التي أرادوا أن يلصقوها بديكارت ؛ فإن الذى يعنيننا هنا هو أن شك ديكارت كان واحداً من جملة شىء يرجع إليها الفضل في اعتباره مؤسس الفلسفة الحديثة ، باعث النهضة الفكرية الحديثة في أوروبا .

وذهاباً مع ما أشرنا إليه قبل ، من أن الجديد في الفلسفة هو البأ الصور ، والأشكال ، والألوان ، لا أصول الأفكار ، سأحاول أن أعرض هنا صوراً من الشك الذى عاناه الفلاسفة قبل ديكارت .

لقد عُرف الشك قبل ديكارت ولا بد أن يكون قد عرف له ، فالشك ظاهرة إنسانية يتعرض لها جميع الناس حتى أطفال منهم ، فالطفل حينما يقول لأمه :

... أنت تضحكين على .

تعليقاً على وعدّها له بجلب ما يسره ؛ إنّما يشك في وعدّها له .
والشك في الحياة العملية ظاهرة متفشية متغلغلة تفسد على
الناس حياتهم ، وتقطع علاقاتهم بعضهم ببعض ، وتنزع ثقة
الصديق بالصديق . والأخ بأخيه .

ولكنها في الحياة العلمية دون ذلك بكثير .

وإذا كانت ظاهرة الشك في الحياة العملية لها خطرها الذي
يفسد المجتمعات ويقطّع أوصالها ، فظاهرة الشك في الحياة
الفكرية لها خطرها الذي يسمو بالمجتمع إلى مراتب النضج
الفكري ، والكمال الإنساني ؛ إذا التزم حدود الاتزان ، ولم يركب
متن الشطط .

وصحيح ما قيل :

[الشك قنطرة اليقين]

فلا سبيل لإنسان يؤمن بفكرة خاطئة ، إلى أن يؤمن بمقابلتها
الصحيحة ، دون أن يمر بمرحلة بين الإيمانين ، هي التخلص من
القديم بالشك فيه .

فالشك هو المجاز الذي يقع بين هذه وتلك .

وإذا كانت مجافاة الشك ، والجمود على الرأي ، جموداً
لا يسمح بالتروى فيه ، والتثبت من أمره ، أمراً معيباً كل العيب ،
لأنّه تصلب فكري أشد خطراً على الحياة الفكرية ، مما يجره
تصلب الشرايين على الكائن الحي .

فيان الإسراف في الشك ، والاستهتار بكل ما يقال ، معيب
كل العيب كذلك : لأنه انمياح فكري وتحلل نفسي ، أخطر
على الفكر من خطر تحلل جزئيات الكائن الحي .

فالشك وسيلة لا غاية ؛ وطريق يوصل إلى اليقين ، فهو في
هذه الحدود ضرورة لازمة ، وفضيلة إنسانية محتمة .

ومن أمثلة الشك التي عرفت قبل ديكارت . ما يروى من أن
غورغياس « المولود في « لونثيوم » من أعمال « صقلية » والذي
عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ، كان يقول :

[... لكي نعرف وجود الأشياء ، يجب أن يكون بين تصوراتنا ، وبين الأشياء
علاقة ضرورية ، هي علاقة المعلوم بالعلم ، أي أن يكون الفكر مطابقاً للوجود ، وأن
حد الوجود على ما نتصوره .

ولكن هذا باطل ، فكثيراً ما نخدعنا حواسنا ، وكثيراً ما تركّب المخيلة صوراً
حقيقية لها ^(١) .

وما يروى من أن « أرقاسيلاس » الذي عاش في القرن الثالث

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٦٢ الطبعة الأولى .

فأقبلت يجد بالغ أتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها فانتهي بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر : وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ، ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ! !

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار ! !

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل تكديباً لا سبيل إلى مدافعته .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنبي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً وقديماً ، موجوداً ومعدوماً ، واجباً ومحالاً .

فقلت المحسوسات : بيم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على صدقي ؟

فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالاتها بالمنام ، وقالت : أما تراك متقد في النوم أموراً ، وتخييل أحوالاً وتعقد لها ثباتاً ، واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى فالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطراً عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوعاً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحال هي ما يدعيه الصوفية

قبل الميلاد كان يقول :

[. . . إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبين من أخطاء الحواس وخیالات المنام ، وأوهام السكر والخنون . فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية ، وغير الحقيقية ، وليس هناك علامة للحقيقة]^(١) .

وما يروى عن الغزالي من أنه قال :

[. . . قلت في نفسي : إنما مطلوبني هو العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع الوهم لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنه لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ؛ فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة . فلو قال لي قائل : بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ؛ فأما الشك فيما علمته فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني .

ثم فتشت عن علوي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات ، فقلت : الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهي :

الحسيات .

والضروريات .

فلا بد من إحكامها أولاً ، لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأماني من الغلط في الضروريات ، من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليدات ، ومن جنس أماني أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

أنها حالتهم ؛ إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم ، إذا غاصوا في أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم ؛ أحوالاً لا توافق هذه المعقولات ، ولعل تلك الحالة هي الموت ؛ إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ، فلعل الحياة الدنيا هي نوم بالإضافة إلى الآخرة ؛ فإذا مات « المرء » ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : « فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم حديد » . فلما خطر لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر ؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل . فأعزل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحلال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر [(١)] .

هكذا عَرَفَ الشك - من قبل ديكارت - فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام ، ولعل الغزالي في هذا المضمار هو فارس الميدان ، فقد ضرب كلا من الحواس والعقل بسهم قاتل ، وما أحكمه إذ يقول :

« فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها » !! ؟
إنه يشخص لنا في دقة ووضوح ، مشكلة المشاكل في الفلسفة ، وينبهننا إلى الصخرة العاتية التي تحطم عليها الرعوس ولا تتحطم هي ، إنها الأداة التي لا سبيل لنا سواها إلى العلم والمعرفة - العقل والحواس -

(١) المنقذ من الضلال ، ص ٧٠ ، ٧٦ الطبعة الثالثة ، مكتب النشر العربي سنة ١٩٢٩ .

فلنكن متأكدين من حكمنا ما شاء لنا التأكيد ، متثبتين من رأينا ما شاء لنا التثبيت ؛ فإن العبرة ليست في أن نتأكد ، ولا في أن نتثبت ، ولكن العبرة في أداة التثبيت والتأكد ، فهب أن العقل حين ينقل لنا صورة معنوية لأمر من الأمور ، والحس حين ينقل إلينا صورة حسية لأمر من الأمور ، ينقلان لنا تماماً ، ما أدركاه ، وأنهما لم يعرضا علينا إلا ما تأكدنا منه وأخذنا بخناقته ، أما ما خفي عليهما أو زاغ أمام عدستهما فلم يقلوا لنا بشأنه شيئاً أكيداً ؛ هب كل ذلك ، فما هو بمسوخ لنا أن نقول : إننا نعلم ما تأكد منه عقلنا وحسنا إلا إذا تأكدنا قبل من أن عقلنا وحسنا قد صيغا صياغة تجعل منهما أداة تقدر على إدراك الأشياء إدراكاً صحيحاً .

وأزيد الأمر بياناً فأقول : إني وأنا أحلق ذقتي أستعمل مرآة ذات واجهتين ؛ إذا استعملت إحداها ظهر فيها وجهي في وضع خاص ، وإذا استعملت الأخرى ظهر فيها وجهي في وضع آخر . إن كل واجهة من الواجهتين لم تر شيئاً وتحاول إخباري بخلافه ، إنما أخبرتني كلُّ بما أدركت . وإذا كانت إحداها أخطأت فيما أخبرت به ، فمرد خطئها إلى أن معدنها صيغ صياغة تجعلها تلتقط صور الأشياء في وضع يختلف عن وضع الأشياء كما في ذاتها ، إذا كانت إحداها أصابت فمرد صوابها إلى أن معدنها صيغ

صياغة تجعلها تلتقط. صور الأشياء في وضع يتفق تمام الاتفاق مع وضع الأشياء كما هي في ذاتها ، ففي هذا المثال واحدة من الواجهتين مخطئة ، وواحدة منهما مصيبة ، رغم أنهما جميعاً قد عرضتا علينا ما رأته ، ولم تحاول واحدة منهما أن تخدع أو تغش .

فالمسألة ليست مسألة عدم محاولة الغش أو الخديعة ، ولا مسألة التأكيد والتثبيت ، ولكنها مسألة جوهر المرأة وصياغتها على نحو ينقل صور الأشياء كالأشياء ذاتها ، أو على نحو مخالف .

فعلى أي نحو صيغت عقولنا ؟ هل صيغت على نحو يدرك الأشياء على ما هي عليه ، أو على نحو يدركها على خلاف ما هي عليه ؟ وسواء صيغت على هذا النحو أو على ذلك ، فسوف تنقل لنا ما يرتسم فيها واضحاً ، بأمانة وإخلاص ، وفي تأكيد وتثبيت ؛ ولكن الأمر ليس أمر تثبيت وتأكيد ، ولكن أمر صياغة الأداة التي تتأكد وتتثبت . وهكذا يظهر أن التثبيت والتأكد ليس فيهما وحدهما كبير غناء ؛ ولكن المهم هو جوهر الأداة المثبتة المتأكدة . فمن لنا بأن عقلنا قد صيغ صياغة تجعله قادراً على إدراك الشيء كما هو في ذاته ، وكذلك حواسنا ، حتى إذا أخبرانا في تأكيد وتثبيت حق لنا أن نقول : إننا نعلم حقائق ما أخبرانا به ؟

ومما يوضح أن الوثوق والتثبيت لا يكفيان دليلاً على أننا أدركنا حقيقة ما تثبتنا منه ، ما ينسب إلى «بيرون» من أنه كان يقول :
[إن الشك لا يتناول الظاهر وهي بيئة في النفس ، ولكنه يتناول الأشياء في أنفسها ، والشاك يقر أن الشيء الفلاني يبدو له أبيض ، وأن العسل يبدو لذوقه حلواً ، وأن النار تحرق ، ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشيء أبيض ، وأن العسل حلو ، وأن من طبيعة النار أن تحرق]^(١) .

فبيرون يوضح في هذا النص أن الوثوق بأن الشيء يبدو لمداركنا على حال خاصة ، لا يكفي لمعرفة أن الشيء هو الواقع كما يبدو لمداركنا ؛ إذ أن الوثوق يمكن أن يكون علاقة بين مداركنا وبين الأشياء كما تبدو لمداركنا . لا كما هي في ذاتها .

ولعل الغزالي قد أدرك من الأمر في إيجاز ما لم أدركه أنا في سهاب ، استمع إليه يقول :
[. . . يمكن أن تطراً عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، يكون يقظتك يوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت قلك خيالات لا حاصل لها] .

فلو فرض أن هناك حالاً كتلك التي يذكرها الغزالي - وفرضها يمكن كما أوضحه الغزالي في النص السابق على هذا - ففي هذه الحال سيتضح لنا خطأ أحكامنا العقلية التي نزن واثقون بها لأن كل الثقة ، مطمئنون إليها كل الاطمئنان ، متثبتون منها

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٣١٢ الطبعة الأولى .

كل التثبيت ، وسننفض أيدينا منها وسندرك ، بوساطة الآلة الجديدة التي هي أسمى من العقل ، أن العقل كان مخطئاً ، رغم تأكده وتثبته ، وإنما رضينا بأحكامه أولاً ؛ لأنه لم يكن لدينا ما هو أسمى منه وقتذاك .

فالتثبيت والاطمئنان والثوق . حين لا يكون مصدرها أداة سليمة صادقة ، لا يقام لها وزن .

وأمام هذه المعضلة الفلسفية يبين الغزالي في وضوح يشبه السذاجة أنه لا مناص للفلسفة من اللجوء إلى الدين تستمد منه أول لبنة في بناء صرحها ؛ تستمد منه الوثوق بالعقل ، وذلك حيث يقول :

[فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر . . . فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولا يمكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور مفتاح أكثر المعارف ، فن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة] .

فالوثوق بالعقل ، وانتشاله من بیداء الشك ، سبيله الوحيدة فيض إلهي يحل في قلب الإنسان فيضيئه بعد ظلمة ، ويؤمنه بعد يأس ، ويطمئنه بعد اضطراب ، ويهدئه بعد لوعة وفزع .

وإذا اطمأنت النفس إلى الضرورات العقلية ، أمكنها أن تأخذ بوساطتها طريقها إلى حيث تريد . هذا هو الحل الذي يصفه الغزالي للمشكلة بعد أن جربه بنفسه ، وجنى ثماره .

ويجيش في صدرى الآن سؤال أحب أن أتقدم به إلى الغزالي ، ذلك هو :

ما نوع الوثوق الذي أضياء عقل الغزالي بعد ظلمة ، وأمنه بعد يأس ، وطمأنه بعد اضطراب ، وهدأه بعد لوعة وفزع ؟ هل هو وثوق بأن العقل البشري يدرك الواقع لا كما هو ، لكن كما يبدو له ؟

وعندما ما ينتقل البشر إلى طور آخر من حياتهم ، طور التصوفة ، أو طور ما بعد الموت ربما يدركون أن جميع ما كانوا تصوروه من قبل بعقولهم هو خيالات لا حاصل لها ؟ أم هو وثوق بأن العقل البشري في طور ما قبل الموت ، وفي ظروف غير ظروف المتصوفة ، يدرك الواقع كما هو ؟

فإن يكن الأول فقد كانت هذه هي حال الغزالي قبل أن يركه الفيض الإلهي ، فما جدوى الفيض الإلهي عليه وإن يكن الثاني ، فكيف يكون ما يدركه العقل البشري قبل

الموت وبدون تصوف ، إدراكًا صحيحًا مطابقاً للواقع ، وعلمًا به لا يداخله خطأ ، وقد افترض الغزالي أن هناك حالًا لو أدركناها لربما بدا لنا أن كل ما كنا قد تيقنناه من قبل هو خيالات لا حاصل لها ؟ نعم إن الغزالي لم يقطع بوجود هذه الحال ، ولكنه فقط جوز وجودها ، ولكن مجرد التجويز يعارض الجزم بأن العقل البشرى قبل هذه الحال قادر على أن يدرك الواقع كما هو .
وندع الغزالي عند هذا الموقف لنعود إلى ديكارت نستكمل عناصر شخصيته الفلسفية التي استحق بها أن يكون باعث نهضتها .

وقد فرغنا من عنصر الشك فلننتقل إلى عنصر البداية .
لقد استبان لنا أن الشك الذي استعمله ديكارت كعمول هدم قد عجز عن أن يهدم إيمان ديكارت بوجوده ، ككائن عاقل مفكر ، ولم يقف الشك بديكارت عند حد العجز عن هدم إيمانه بوجوده ، بل إن الشك كان السبب الأساسي لإثبات هذا الوجود . لقد استفاد ديكارت من الشك أمرين هاميين .
استفاد الإيمان بوجود نفسه .

واستفاد جعل وجود النفس بداية لتأسيس فلسفته عليها فبوساطة النفس أثبت وجود الإله ، وبوساطة الإله ، أثبت وجود العالم المادى .

وسنقول عن كل واحد من هذين الأمرين كلمة بالنسبة لما عسى يكون في الفلسفة القديمة من صلة به قريبة منه ، أو بعيدة عنه .

أما بالنسبة للإيمان بوجود النفس عن طريق الشك ، فقد روينا فيما سبق شيئًا مما ذكره ديكارت في هذا الصدد ، حيث قال :

[. . . اقتنعت من قبل بأنه لا شيء في العالم موجود على الإطلاق ، فلا توجد سماء ، ولا أرض ، ولا نفوس ، ولا أجسام ، وإذن فهل اقتنعت بأني لست موجوداً كذلك ؟ هيات ؛ فإنني أكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شيء ^(١) .

وهو يضيف إلى ذلك قوله في موضع آخر :

[لا أسلم الآن بشيء ، ما لم يكن بالضرورة صحيحاً ، وإذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر ، أى ذهن ، أو روح ، أو فكر ، أو عقل . . . فأنا إذن شيء واتعى موجود حقاً ، ولكن أى شيء ؟ لقد قلت إننى شيء مفكر ^(٢) .

هذا هو القدر الذى أمكن أن يخلص به ديكارت من شكه : إنه شيء موجود حقاً ؛ وإنه شيء مفكر . هذان الأمران لم يستطع للشك أن ينال منهما شيئاً ؛ لا . . . ليس هكذا ينبغي أن يقال ؛ إن الذى ينبغي أن يقال : هو أن الشك هو الذى هدى إلى وجود لكائن الذى منه وبه يكون الشك ، وهدى إلى أن هذا الكائن هو شيء مفكر .

(١) التأملات ص ٧٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

والآن نترك ديكارت لنرى هل فيمن سبقه من الفلاسفة من اتجه هذا الاتجاه ، أو حاول نفس المحاولة ؟ ولن أذهب هذه المرة بعيداً ، فسأجعل الكتاب الذى بين أيدينا ، والذى نقدم له بهذه المقدمة يتكلم ؛ يقول ابن سينا أول النمط. الثالث :

[ارجع إلى نفسك ، وتأمل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفتن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر ؛ حتى إن النائم في نومه ، والسكران في سكره ، لا تعرب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تبصر أجزائها ، ولا تتلمس أعضاؤها ، بل هى منفردة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن وجود أنبتها ^(١) .

إن ابن سينا فى هذه الفقرة يعالج نفس الموضوع الذى عالجه ديكارت ، موضوع إدراك المرء لوجوده ؟ حقاً إنه لم يتوصل إلى إثبات هذا الوجود الذى أثبته ديكارت بعده ، بنفس الطريق الذى سلكه ديكارت ، ولعل الفرق بين الطريقين راجع إلى أن ديكارت كان يخاطب فى كتابه « التأمّلات » الذى هو مستمد أفكارنا عنه فى هذه العجالة ، غير من كان يخاطبهم ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » لقد عرفنا مما سبق أن ابن سينا يخاطب الصفوة الممتازة ، التى تخلصت من أسر القيود

(١) راجع أول النمط الثالث فى النفس الأرضية والساوية .

التي تتحكم فى عامة الناس ، وسمت مداركهم إلى حيث تستشرف للمعالى والعظام ، لذلك هو يكتفى بالتلميح والإشارة ، واللفتة السريعة الخاطفة ؛ وليس فى ورود النائم والسكران فى عبارته ، ما يدل على أنه يتنزل فى بيانه إلى مخاطبة من يكون فى مستواهما ، وكيف يمكن أن يخاطب النائم أو يفهمه ؛ لقد جاء ذكرهما فى العبارة ، كموضوع للتطبيق ؛ فكأنه يقول للمستبصر الذى يخاطبه ، لست أنت وحدك الذى لا يعزب عنه إدراك نفسه ؛ تتأمل النائم والسكران تجدهما ، حال النوم والسكر ، مثلك مدركين لوجود نفسيهما .

أما ديكارت فيبدو أنه فى كتاب التأمّلات لم يكن يخاطب بل هذه الطبقة بل تنزل إلى مستوى الجماهير يخاطبهم ويجادلهم ، تنهج لنفسه معهم خطة تناسبهم ، لقد بعث بخطاب إلى :

« العمداء أو العلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس » كتاب « التأمّلات » ليتعرف رأيهم فى الكتاب ، وليلتمس منهم شموله بالتأييد ؛ جاء فيه قوله :

[لقد كان رأى دائماً أن مسألتي الله والنفس أهم المسائل التى من شأنها أن تبرهن بأدلة جيدة خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت .

ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هنالك ، وبأن النفس الإنسانية لا تفتى بفناء الجسد ، فيقيني أنه لا يبدو فى الإمكان أن تقدر اقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان ، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية إن

لم تثبت لهم أولاً هذين الأمرين بالعقل الطبيعي ومع أن من الحق إطلاقاً أنه ينبغي أن نعتقد بوجود الله ؛ لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة ، وأنه ينبغي من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة لأنها جاءت من عند الله - وذلك لأنه لما كان الإيمان هبة من الله ، فإن الموجود الذي يهبنا من فضله ما يعيننا على الاعتقاد بالأشياء الأخرى ، يستطيع أيضاً أن يهبنا ذلك الفضل ليعيننا على الاعتقاد بوجوده هو - إلا أننا لا نستطيع أن نعترض ذلك على الكافرين ؛ فإنهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع في الغلط الذي يسميه المناطقة دوراً^(١) .

وقوله :

[لما كان كل واحد يعتقد أن مسائل الفلسفة إشكالية ؛ فإن قليلين من الناس يعكفون على طاب الحقيقة ؛ بل إن كثيرين يحبون أن يشتهروا بين الناس بأنهم من أهل الأذهان الجبارة ، فتراهم ولا هم لهم إلا المكابرة في مناقضة أبين الحقائق وأجلاها]^(٢) .

هكذا بينما يخاطب ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» « نقي السريرة مستقيم السيرة ، الذي لا يميل إلى الهوى ، وينظر إلى الحق بعين الرضى والصدق » .

ويوصي أن يحال بينه وبين « من لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة ، ومن كان من ملاحدة المتفلسفة وهمجهم » .

إذا بديكارت يتوخى نزال المكابرين الذين يلند لهم أن يناقضوا أبين الحقائق وأجلاها .

فيالفرق بين الطائفتين يرجع الفرق بين منهجى الفيلسوفين وأسلوبيهما في العرض . وأغلب الظن عندي أنه لو خاطب ابن سينا من خاطبهم ديكارت ، لسلك مسلكه ، ولو خاطب ديكارت

(٢) المصدر السابق ص ٣١ .

(١) التأملات ص ٢٧ ، ٢٨ .

من خاطبهم ابن سينا لسلك مسلكه كذلك ، فما كان ابن سينا بعيداً من أن يقول : «إن الشك تفكير ، ولا يفكر إلا الموجود» حين يقرر أن المرء لا يغفل عن وجود نفسه ولا ينكر ذاته ، وهو لا يعنى بالذات والنفس في هذا المقام إلا الكائن المجرد فحسب ؛ نعم إنه لم يكن بعيداً عن ابن سينا أن يقول ذلك وإنما أغناه عنه أنه يخاطب طالباً للحقيقة حريصاً على معرفة

الحق ، ليس به نزوع إلى اللجاج في الخصومة والعناد في الخطاب . والذي اضطرديكارت إلى أن يقيم أساس فكرته على الشك الذي يعتمد إليه عادة من يقع في العناد ويتورط في الخصومة ، وقوفه بإزاء قوم معاندين مكابرين ، ولو أنه ظفر بصفوة مختارة ، لاستغنى بالتلويح والإشارة . فشعور المرء بنفسه بين لا يحتاج إلى إثبات .

وأما المسألة الثانية التي هدى ديكارت إليها شكه إلى جانب مسألة الإيمان بوجود نفسه ، فهي :

أنه شيء مفكر .

وقد كنا قد أشرنا من قبل إلى أن ابن سينا قد عنى «الكائن مجرد» «بالنفس والذات» حين قال : «إنه لا سبيل لعقل

فطريق ديكرت سهل واضح ، أما طريق ابن سينا فصعب وعمر ؛ وقد عرفنا أسباب ذلك فيما مر بنا ؛ ولعلنا نزداد الآن إيماناً بأن قراءة « الإشارات والتنبيهات » من غير استعانة بشارح يساعد عليها ، إنما هي محاولة عسيرة .

بقي أن يقال هنا : هل اتخذ ابن سينا - مثل ما اتخذ ديكرت - إثبات وجود النفس بداية وأساساً يقيم عليه صرح فلسفته ؟

والذى لا شك فيه أن لكل فيلسوف الحق في أن يصب فلسفته في القالب الذى يراه مناسباً لذوقه ، أو لذوق من يقدمها لهم ، وإلى هذا المعنى يشير الغزالي حين يقول^١ :

[المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به في التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقد الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالاعتبار الأول : فهو نمط الآباء ، والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين ، فمن ولد في بلد المعتزلة ، أو لأشعرية ، أو الشفعية ، أو الحنفية ، انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له ، والذب عنه ، والذم لما سواه .

والمذهب الثانى : ما ينطبق في الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا

(١) ميزان العمل ص ٤٠٥ طبع دار المعارف .

مستبصر أن يغفل عن نفسه وذاته» فهناك الآن نص عبارته في هذا الشأن ، قال :

[أُنْحَصَلْ أَنْ الْمَدْرَكَ مِنْكَ هُوَ مَا يَدْرِكُهُ بِصَرَكَ مِنْ إِهَابِكَ ؟ فَإِنَّكَ إِنْ انْسَلَخْتَ عَنْهُ وَتَبَدَّلَ عَلَيْكَ كُنْتَ أَنْتَ :

أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً ، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك ؟ لا ... فإن حالها ما سلف ، ومع ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض^(١) أغفلنا الحواس عن أفعالها . فبين أنه ليس مدركك حيثئذ عضواً من أعضائك ، كقلب أو دماغ ، وكيف ويجوز عليك وجودهما إلا بالتشريح .

ولا مدركك جملة من حيث هي جملة ، وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك ، وما نبت عليه .

فدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، التى لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت .

فدركك ليس من عداد ما تدركه حساً بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس مما سنذكره] .

والذى ليس حساً ولا يشبه الحس عند ابن سينا ، هو الكائن المجرد العاقل بطبعه ؛ فيأذن - عند ابن سينا - الإنسان يدرك من نفسه بالبداهة أنه كائن مفكر ، وهذا هو نفسه ما انتهى إليه ديكرت فيما نقلناه عنه سابقاً ، مع فرق ضئيل بين طريقيهما في إثبات هذه الحقيقة .

وَأَعْنَى بِالطَّرِيقَيْنِ الْمَسَالِكَ الْعَقْلِيَّةَ الَّتِي سَلَكَاهَا ، لَا الْمَسَالِكَ الَّلَفْظِيَّةَ وَالْبَيَانِيَّةَ ، فَشْتَانٌ مَا بَيْنَ طَرِيقَيْهِمَا فِي هَذِهِ النَّاحِيَةِ .

(١) يعنى الفرض المذكور في النص السابق ص ٥٢ .

لا يتعين على مذهب واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

فإن وقع له مسترشد تركي ، أو هندي ، أو رجل بليد جلف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ويكذب به ، فيبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه ويفرح بهم فيثبهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء . وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يذكر له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه . المذهب الثالث : ما يعتقد الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون المسترشد ذكياً ، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له [.

هكذا يشكّل الفيلسوف فلسفته ، ويصحبها في قالب مرة ، وفي قالب غيره مرة أخرى ، ولست أستطيع أن أدعى الإحاطة بنتاج ابن سينا الفلسفي كله حتى يمكنني أن أقول : إنه في حال أو في أكثر ، قد اتخذ من النفس نقطة ارتكاز يتحرك منها لتجميع أفكار أخرى حولها ، أو أنه لم يفعل ذلك قط .

فإذا أريد بي أن أقصر المقارنة على فلسفة ابن سينا كما هي معروضة في كتاب «الإشارات والتنبيهات» ، لم يسعني إلا أن أقول : إنه وقد بدأ «الإشارات والتنبيهات» ببحوث طبيعية استهلها بتحقيق الحق عنده في طبيعة الجسم وهل يتركب من أجزاء لا تتجزأ أو من هيولى وصورة ، فلا شك أنه يختلف عن

ديكارت في منهجه . ولا يختلف الحال عن هذا الحكم أيضاً إذا نحن اعتبرنا أن البحوث المنطقية التي قدم بها لكتاب «الإشارات والتنبيهات» بحوث فلسفية ؛ فإنها بحوث في قوانين لفكر ، يقصد بها تقويمه وتسديد خطاه ، دون محاولة إثباته في ذاته ، فضلاً عن إثبات غيره بوساطته .

وبالرغم من هذا فإن قارى كتاب «الإشارات والتنبيهات» لا يعدم أن يجد وسيلة تقرب بين ابن سينا وديكارت في هذا الشأن . لقد بدأ ديكارت بالنفس فاستخلص وجودها من الشك لذى يمكن أن يتناول كل شيء ، فإن الشاك لا يكون إلا موجوداً ، لا يمكن أن يتأني الشك من معدوم . بهذا وضع ديكارت الأساس لفلسفته ، ثم انتقل من إثبات النفس لإثبات الإله ، وعرج خيراً على العالم المادى .

وهذا على عكس ما هو معتاد ، عند غيره من المفكرين ، خاصة عامة مفكرى الإسلام ، فإنهم يتخذون من العالم المادى وسيلة إثبات وجود الإله ، يقولون : العالم جواهر وأعراض وكلها حادثة ، كل حادث لا بد له من محدث خارج عن ذاته ، فالعالم لا بد له من محدث خارج عن ذاته وهو الله تعالى .

وقد مر بنا أن ابن سينا يعتبر نفس الإنسان هي الإنسان حقيقة ، وأنه يرى أن الإنسان لا يمكن أن يغفل عن ذاته بحال .

ولا شك أن هذه الحقائق عند ابن سينا حقائق أصيلة بمعنى أنه لا يحتاج في تقريرها إلى شيء مطلقاً .
وهو بهذا الاعتبار يشبه ديكارت تمام الشبه في اعتبار وجود النفس حقيقة أولية لا ينالها الشك بحال .

* * *

نعود إلى ديكارت فنجد أنه قد خطا بعد ذلك خطوته الثانية التي هي إثبات الإله ، وقد جعلها متفرعة عن الأولى وذلك بأن فتن في خواطر هذه النفس فوجدها أقساماً ثلاثة :

(١) أفكاراً .

(٢) إرادات .

(٣) أحكاماً .

وعن هذه الأقسام الثلاثة يقول ديكارت .

[أما الأفكار فإننا إذا اعتبرناها في ذاتها ، وبقطع النظر عن صلتها بشيء غيرها لم يصح لنا أن نقول على جهة التدقيق إنها زائفة ؛ فسواء تصورتُ عتراً ، أو غولاً ، فليس تصوري لأحدهما بأقل صدقاً من تصوري للآخر .

ولا خوف كذلك من تطرق الخطأ إلى الإرادة أو الأهواء ؛ لأنني ربما اشتبهت أشياء رديئة ، بل ربما اشتبهت أشياء لم توجد قط ، لكن اشتباهي إياها أمر صحيح لا خطأ فيه .
وإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها ، ولا بد من أن أكون على حذر شديد من الخطأ فيها ، ولكن أهم ضروب الخطأ الذي يقع في الأحكام ، وأكثرها شيوعاً إنما مصدره أنني أحكم بأن الأفكار التي في ذهني مشابهة ومطابقة للأشياء التي هي خارج ذهني .

فلا ريب أني إذا اعتبرت الأفكار أحوالاً من أحوال فكري ، دون أن أحاول ربطها بشيء خارجي ، كادت تنتفي الفرص التي تعرضني للخطأ فيها^(١) .

الحكم إذن في نظر ديكارت فكرة ترتبط بشيء في الخارج .
ويمضي ديكارت في بيان يفصل به ما أجمله في هذا النص ، ثم ينتهي إلى قوله :

[... ولكن من أفكارى - إلى جانب تلك التي تمثلنى لنفسى ، وليس يمكن أن يكون فيها أدنى صعوبة - فكرة تمثلى لى إلهاً ، وأفكاراً أخرى تمثل الأشياء الجسمية والجماد ، وأخرى عن الملائكة ، وأخرى عن الحيوانات ، وأخرى تمثل لى أناساً من أشباهى^(٢) .

وهنا يعنى ديكارت بالأفكار ، الأفكار التي ترتبط بشيء في الخارج ، لا الأفكار الصرفة ، فالأفكار هنا مترادف الأحكام .
ويتحدث ديكارت عن الأفكار التي سلكها مع فكرة الإله في قرن ، حديثاً لا أقف عنده ، وأنتقل مباشرة إلى ما قاله عن فكرة الإله .

[... أقول : إن هذه الفكرة عن موجود مطلق الكمال لا متناه ، فكرة صحيحة جداً ، فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن مثل هذا الموجود غير موجود ، فليس يمكن أن نتخيل أن فكرته لا تمثل لى شيئاً حقيقياً^(٣) .

ويفسر ديكارت مقصوده بالإله ، ويوضح صدق فكرته بقول :

[أقصد بلفظ الله ، جوهرًا ، لا متناهياً ، أزليًا ، متزهًا عن التغير ، قائمًا بذاته ، محيطًا

(٢) المصدر السابق ص ١٠٧ .

(١) التأملات ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٣) التأملات ص ١١١ .

بكل شيء ، قادراً على كل شيء ، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة ، إن صح أن هنالك أشياء موجودة .

وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حداً يجعلني ، كلما أمعنت النظر فيها ، قل ميلتي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لدى عنها ، يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها .

فلا بد إذن أن نستخلص من كل ما قلته من قبل أن الله موجود ؛ لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي ، من حيث إني جوهر ؛ إلا أن فكرة جوهر لا متناه ، ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهي ، إذ لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناه حقاً .

ولا ينبغي أن أتوهم أنني لا أتصور اللامتناهي بفكرة حقيقية ، بل بمجرد السلب لما هو متناه ، على نحو ما أفهم السكون والظلمة بسلب الحركة والضوء ؛ ذلك أنني على العكس أرى بجلاء أن في الجوهر اللامتناهي ، من الوجود الواقعي أكثر مما في الجوهر المتناهي ، وبناء على ذلك أجد على نحو ما ، أن فكرة اللامتناهي سابقة لدى على فكرة المتناهي ؛ أي أن إدراك الله سابق على إدراك نفسي ؛ إذ أنسى لي أن أعرف أنني أشك ، وأرغب ، أي أن شيئاً ينقصني ؛ وأنتى لست كاملاً تمام الكمال ، إذ لم يكن لدى أي فكرة عن وجود أكمل من وجودي عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب ؟ .

ولا يصح أن يقال : إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة زيفاً مادياً ، وأني أستطيع تبعاً لذلك أن أستمدّها من العدم ؛ أي أنها يمكن أن تكون فيّ لأنّ فيّ عيباً ، كما قلت فيما سبق عن فكريّ الحرارة والبرودة وما شابههما ، بل العكس هو الصحيح ؛ فن حين إن هذه الفكرة واضحة جداً ، ومتميزة جداً ، وتتضمن في ذاتها من الوجود الموضوعي^(١) أكثر من أي فكرة أخرى ، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ، ولا أقل منها تعرضاً لشبه الزيف والبطلان^(٢) .

هكذا ينتهي ديكرات إلى إثبات وجود الإله ، وقد عرفنا من قبل كيف أثبت النفس ، ولقد بنى فكرة وجود الإله على فكرة

(١) الموضوعي ، يعني عند ديكرات الذاتي . (٢) التأملات ص ١١٠ ، ١١١ .

وجود النفس ، فلم يحتاج إلى شيء غير وجود النفس لإثبات وجود الإله ، وبعد إثبات وجود الإله أثبت وجود العالم المادي .

فإذا رجعنا إلى ابن سينا وجدنا أننا عرفنا من قبل عنه ، أن فلسفته تتضمن وسائل إثبات النفس دون لجوء إلى أي شيء آخر ؛ أي أنها يمكن أن تكون بداية فلسفة تؤسس عليها وحدها .

فإذا أردنا أن نعرف كيف أثبت ابن سينا الإله ، هل ربط وجوده بوجود النفس كما فعل ديكرات ؟ أم ربط وجوده بوجود العالم المادي على نحو ما صنع عامة مفكري الإسلام ، وجدنا في فلسفة ابن سينا عناصر يمكن التعويل عليها في ربط وجود الإله بالنفس مثلما صنع ديكرات ، على ما بين جهتي الربط من اختلاف ، وهالك نص ابن سينا في هذا الشأن :

[تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووجدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف ؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود .

وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي :

« سريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

أقول : إن هذا حكم لقوم .

ثم يقول جل شأنه :

« أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

أقول : إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه [

ويوضح « نصير الدين الطوسي » هذا النص قائلاً :

[المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة : فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول . وأما الآلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب ، ثم بالنظر فيما يلي الوجود والإمكان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد .

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى ، بأنها أوثق وأشرف ، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، وأما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين ، . . . ثم جعل المرتبتين في قوله تعالى : سزهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد .

أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء . بإزاء الطرفين .

ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين ، وسهم بالصديقين ؛ فإن الصديق ملازم الصدق [.

فالنظر في الوجود كاف عند ابن سينا لإثبات وجود الله ، وذلك بأن يعمد الإنسان إلى موجود مما لا يخالجه شك في وجوده ، ويقول : ههنا وجود فإن كان وجوداً واجباً ثبت به المطلوب ؛ إذ الوجود الواجب ليس إلا الله تعالى ، وإن كان ممكناً ، فالممكن

لا يستحق الوجود من ذاته وإلا لكان واجباً ، ولا العدم من ذاته ، وإلا لكان مستحيلاً ؛ وإذن فلا بد أن يكون هناك وجود آخر واجب أعطى هذا الممكن وجوده . وبذلك يثبت المطلوب .

وحيث كان النظر في الوجود عند ابن سينا هو طريق إثبات الواجب ، فلا شك أن كمية الوجود لا دخل لها في الإثبات ، فأى وجود أتفق له يمكن أن يتخذ منه وسيلة لإثبات هذا الواجب ، ولما كان وجود النفس عند ابن سينا يمكن اعتباره أجلى الوجودات وأوضحها ، على ما سبق أن أشرنا إليه ؛ فمن الممكن أن يتخذ هذا الوجود وحده طريقاً لإثبات وجود الله .

وبهذا يلتقى ابن سينا مع ديكرات في إمكان اعتبار النفس وحدها طريقاً لإثبات الإله ، رغم ما بين الاعتبارين من خلاف . فديكرات يعتبر النفس طريقاً لإثبات وجود الله بالنسبة لما تنطوي عليه من أفكار :

لا سبيل إلى ادعاء أنها من مولدات الخاطر .

ولا سبيل إلى ادعاء أنها بدون مدلول في الخارج .

وابن سينا يمكن له أن ينتزع إثبات وجود الله ، عن طريق وجود النفس ، من حيث إن البحث في وجود أي موجود ، يؤدي - عند ابن سينا - إلى إثبات الوجود الواجب .

وليس هذا هو كل ما بين المنزعين من خلاف .

ذلك أن ديكارت حيث كان لا بد له أن يعتمد على أقوى الاحتمالات في استدلاله ، أقتصر على إثبات وجود نفسه ؛ لأنها هي الشيء الوحيد الذي لم يتناول إليها شكه ، أما إثبات نفس غيره ، فلم يك قد تهيأ له بعد وهو في هذه المرحلة ، فوقف عند هذا الحد المتيقن ، واتخذ طريقاً لإثبات وجود الله ، وهو طريق يتأني لكل إنسان غيره أن يسلكه استقلالاً . فكل إنسان موجود ، لا يمكن أن يشك في وجود نفسه ، وفي وسعه أن يتخذ من نفسه طريقاً لإثبات وجود الله على نحو ما فعل ديكارت .

أما ابن سينا ، وكان لا بد له أن يعتمد على أقوى الاحتمالات في استدلاله أيضاً . فلا بد له . - حين نفترض على لسانه أنه نظر في وجود النفس رقرر أنها :
إما أن تكون واجبة .
وإما أن تكون ممكنة .

وانتقل من الأول إلى إثبات المطلوب ، من حيث إنه إقرار بالمدعى .

وانتقل من الثاني إلى ضرورة أن يكون هناك موجود آخر أعطى هذا الممكن وجوده - أن يتابع النظر في أمر هذا الموجود الذي يعطى النفس الممكنة وجودها ، فيبين أنه .
يمكن افتراضه ، موجوداً واجباً .

ويمكن افتراضه ، وجوداً ممكناً .

ولا شك أن افتراض وجوبه يثبت المطلوب . أما افتراض إمكانه فلا يثبت المطلوب .

وهنا يجد ابن سينا نفسه مضطراً إلى أن يتابع السلسلة ، فيبين أنه في هذه الحال أيضاً لا بد من الانتهاء إلى وجود واجب ، وإليك بيانه ، في هذا الشأن ، قال :

[كل جملة كل واحد منها معلول ؛ فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ؛ وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علة أصلاً ، فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟

وإما أن تقتضى علة هي هذه الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك العلة ، والجملة ، والكل ، شيء واحد . وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة .
وإما أن تقتضى علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا كان كل واحد منها معلولاً ؛ لأن علته أولى بذلك .
وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي] .

ولكى لا يتوقف علمنا بالمنهج الذي ننتزعه من فلسفة ابن سينا ، لإثبات وجود الله كى نقرب به ابن سينا من ديكارت ، وديكارت من ابن سينا ، على مجيء دور هذا النص في قراءة الكتاب للاستعانة على فهمه بشرح « الطوسي » أتعجل فأضع هنا شرحاً له مبسطاً ، كنت قد علقت به على هذا النص في طبعة سابقة لكتاب « الإشارات والتنبيهات » ، قلت :

[إن هذه السلسلة الممكنة الآحاد لا يخلو حالها :
إما أن لا تحتاج أصلاً ، فتكون واجبة ، وهذه الصورة باطلة ، ضرورة أنها محتاجة
إلى آحادها .

وقد أشار الشيخ إلى إثبات هذه الصورة بقوله :

« إما أن لا تقتضى علة أصلاً . . . إلخ » .

وإما أن تحتاج . والاحتياج تحته أربع صور .

الأولى : أن تكون كل الآحاد مجتمعة علة لهذه السلسلة ، وهذه الصورة أيضاً باطلة ؛
لأن العلة والمعلول هنا شيء واحد ؛ ضرورة أن السلسلة ليست شيئاً غير نفس الآحاد ،
وفي هذه الحال لا يكون هناك فرق بين العلة والمعلول . وكون الشيء علة لنفسه باطل بداهة ؛
لأنه يقتضى سبق الشيء على نفسه .

وإيضاح أن المجموع هنا ليس شيئاً سوى الآحاد أسوق النص الآتي . قال الطوسي :

« اعلم أن حصول الجملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها : أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع ، كالعشرة الحاصلة
من آحادها .

والثاني : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة ، أو وضع ما ، متعلق بالاجتماع ؛ كشكل
البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف .

والثالث : أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل ، أو استعداد ما ،
كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات .

والحاصل في الأول : هو شيء ، فقط .

وفي الثاني : هو شيء ، لشيء مع شيء .

وفي الثالث : هو شيء ، من شيء مع شيء . » .

ومن نص « الطوسي » هذا ، يتضح أن الصورة الأولى من صور الاحتياج باطلة ؛
لأنها تقتضى أن يكون الشيء علة لنفسه .

الثانية : أن يكون كل واحد من السلسلة علة لما عدها منها ، وهذا أيضاً واضح البطلان
لأن كل واحد من آحاد السلسلة لا يستازم باقي الآحاد خصوصاً إذا فرضت ذلك في

المتأخر مع المتقدم ، فإن المتأخر لا يقتضى المتقدم ، كمعلول له ، وإلا لتأخرت العلة
عن المعلول .

وقد قرن الشيخ بين الصورة الأولى والصورة الثانية من صور الاحتياج في قوله :

« وإما أن تقتضى علة هي هذه الآحاد بأسرها . . . إلى قوله : فليس تجب به الجملة » .

الثالثة : أن يكون بعض معين من هذه الآحاد هو علة في السلسلة ، وهذه الصورة
أيضاً واضحة البطلان ؛ ضرورة أن هذا البعض المعين معلول ، فعملته أولى منه بأن تكون هي
علة السلسلة ، وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله :

« وإما أن تقتضى علة هي بعض الآحاد . . . إلخ » .

الرابعة : أن يكون علة السلسلة شيء خارج عن دائرة الإمكان بالمرّة .

وإذا كان حال السلسلة لا يخلو عن واحدة من الصور الأربع ، وإذا كانت قد
بطلت كلها إلا الأخيرة ؛ كانت هي المتعينة ، وبتعيينها يثبت المطلوب .

وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله :

« وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي » [. . .] .

بهذا يتم الشوط الذي بدأه ابن سينا لإثبات واجب الوجود ،
ومن هذا العرض الطويل يلاحظ وجود فرق واضح بين طريق ديكارت
وطريق ابن سينا ، وإن أمكن أن يبدأ معاً من نقطة واحدة ، هي
النفس .

وإذا تركنا شك ديكارت جانباً ، مع ما ساقه إليه هذا

الشك .

من الإيمان بوجود نفسه ككائن عاقل يشك .

ومن اتخاذ وجود النفس بداية يؤسس عليها صرح فلسفته .

وجدنا هنالك بعض الخطوط. العريضة الأخرى التي تسهم في تكوين شخصية ديكارت الفلسفية .

ومن هذه الخطوط. ، الحواجز والسدود التي يقيمها ديكارت بين الحق والباطل ، ليميز بينهما أشد تمييز حتى لا يختلطاً أو يشتبها ، وقد رأينا من قبل كيف اتخذ من الوضوح الذي لا يشوبه غموض ، ولا يلابسه إبهام ، ومن اليقين الذي لا يزحزحه شك ، ولا يوهنه تردد ، دليلاً على الحق ، فهو لم يؤمن بوجود نفسه ، ولم يجعل وجودها حقيقة ثابتة ؛ إلا لأنه أقامها على هذه الأسس :

[لا جرم أنه لا شيء في هذه المعرفة الأولى يكفل لي صحتها سوى إدراكي الواضح المتميز لما أقول ؛ ولكن هذا الإدراك ما كان ليكني في الحقيقة لكي تطمئن نفسي على أن ما أقوله حق ، لو اتفق أن شيئاً تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز قد استبان زيفه وبطلانه . ولهذا يلوح لي أنني أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة ، أن الأشياء التي أتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هي صحيحة كلها^(١) .

هكذا يقول ديكارت ، وفي هذه السبيل يمضي ، فيقرر أن الوضوح الذي لا يمكن لشيء أن يزحزح اليقين فيه هو علامة الحق وشارة الصدق ، ويكاد ديكارت يستقر عند هذه النتيجة لولا أن شبهاً مخيفاً يبدو له فيبدو أمنه ، ويشيع الشك في نفسه ؛ ذلك أن قوة هائلة تستطيع إضلاله وتستطيع أن تجعله يرى

(١) التاملات ص « ٩٦ » .

حقاً ما يكون في الواقع خطأً وضلالاً ، ربما تكون قد لبست عليه الأمر ، وغررت به ؛ فلا سبيل إذن إلى الاطمئنان لجعل الوضوح ميزاناً صحيحاً للحق ، ما دام احتمال وجود هذه القوة قائماً .

ويعرض ديكارت لهذه المخاوف فيصورها ، ثم يرسم طريق الخلاص منها ، فيقول :

[. . . ولكن حين كنت أنظر في أشياء بسيطة وسهلة جداً تنصل بالحساب والهندسة ، مثل : أن حاصل جمع العددين « اثنين وثلاثة » هو العدد خمسة ، وما شابه ذلك من الأمور ، أما كنت أتصورها تصوراً فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلني أجزم بصحتها؟ لا جرم أني إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك في هذه الأمور ممكن ، فما كان لذلك من سبب إلا أنه قد دار بخلدني أن إلهاً ، مآ ، ربما استطاع أن يخلفني على جبلة أو فطرة تجعلني أضل حتى فيما يبدو لي أشد الأمور جلاء .

ولكن كلما ورد على فكري هذا الخاطر الذي بدر لي من قبل عن إله ذي قدرة عظمى ، وجدنتي مضطراً إلى الإقرار بأن من اليسير عليه - متى شاء - أن يدبر أمري بحيث أضل حتى في الأمور التي يخيل لي أن معرفتي بها قد بلغت من البدهة شأنًا عظيماً جداً .

ومن جهة أخرى ، متى وجهت انتباهي إلى الأشياء التي أحسب أني أتصورها تصوراً واضحاً جداً ، اقتنعت بصحتها اقتناعاً يحملي على أن أقول من تلقاء نفسي ليضلني من استطاع ذلك ، فما هو بمستطاع أبداً أن يصيرني لا شيء ، ما دمت واعياً أني شيء ، ولا أن يجعل مما يصح يوماً أن يقال عني : أنني لم أكن موجوداً قط ، ما دام قد صح الآن أنني موجود ، أو أن يجعل حاصل جمع « اثنين وثلاثة » أكثر أو أقل من خمسة ، أو ما شاكل ذلك من الأشياء التي أرى في وضوح استحالة وجودها على غير ما أتصورها .

والحق أني ما دمت لا أرى وجهاً للظن بأن هنالك إلهاً مضلاً ، بل ما دمت لم أنظر بعد

في الوجوه التي تثبت وجود إله أبدياً كان ، فسبب الشك الذي لا يعتمد إلا على ذلك الظن سبب واه جداً وميتافيزيقي ، إذا جاز هذا التعبير ، ولكن يلزمني ، لكي يتسنى لي أن أدراه درأ تاماً ، أن أنظر في وجود إله عند ما تسنح الفرصة لذلك ، فإذا وجدت أن هنالك إلهاً ، فلا بد أيضاً من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلاً ؛ فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شيء أبدياً^(١) .

ففي هذا النص يذكر ديكارت الوضوح ، ويذكر اليقين الذي ينتج عن هذا الوضوح ، ويذكر الحق الذي يصاحب هذا اليقين ، ثم يذكر احتمال أن يكون العقل قد صيغ صياغة تجعله - برغم تيقنه من أنه يدرك الحق - أبعد ما يكون عن الحق ، ثم يسد هذه الثغرة بإثبات أن الله لا يضل خلقه ولا يغرر بهم . وفي هذه الفلسفة ما يبرز شبهة قوياً بين ديكارت الجديد ، وبين الغزالي القديم ؛ من عدة وجوه ؛ غير ما سبق .

فالوضوح الذي هو ميزان الحق وطريقه عند ديكارت إذا أمكن له أن يطمئن إلى أن الله لم يصنع الإنسان صياغة تضله ، هو نفسه الوضوح الذي ميز به الغزالي العلم من غيره ؛ أليس قد مر بنا قوله :

[إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنة لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقاب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ؛ فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي

(١) التأملات ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

قائل : لا . . . بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته ، فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني . [

هكذا يلتقي الغزالي وديكارت ، يلتقي القديم مع الجديد ، في تحديد معنى العلم الذي يكون حقاً ؛ إلتقاء تاماً .

ثم يلتقي الغزالي القديم وديكارت الجديد مرة أخرى في نفس هذا النص . وذلك حين يقرر ديكارت - مثل ما قرر الغزالي من قبل - أن اليقين الذي يورثه تأكد الوسيلة من أن الشيء يبدو لها في غاية الجلاء والوضوح ، لا يدل على أن هذه الوسيلة قد كشفت من الشيء حقيقته ، لجواز أن تكون هذه الوسيلة مكونة تكويناً يجعلها حين تحس الشيء أوضح ما يكون لها ، تراه في وضع مقلوب ، كالذي يرى خيال المار على شاطئ النهر ، يسير على رأسه ، وهذه مسألة قد أوضحنا القول فيها سابقاً ، من وجهة نظر الغزالي ، ومن وجهة نظرنا كذلك .

كذلك يلتقيان في أمر ثالث أشار إليه ديكارت في هذا النص أيضاً ، هو : اللجوء إلى كنف الله ، فقد رأينا أن الغزالي بعد أن شك في الحواس وفي العقل لم يجد ملاذاً يلجأ إليه سوى كنف الله ، أليس يقول :

[... فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ؛ فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شق الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف] .

فالنور الذي قذفه الله تعالى في صدر الغزالي هو نقطة الارتكاز التي بنى عليها الغزالي سائر معارفه ، ولولاها لبقى الغزالي يعانى آلام شكه ، ولما وجد إلى الفكاك من أسرها سبيلاً .

وكما فعل الغزالي فعل ديكارت ، لقد رأى أن منقذه الوحيد من ورطة أن يكون عقله قد صيغ صياغة فاسدة ، وكوّن تكويناً سقيماً ؛ لا يجدى معهما أن يتأكد أو يتثبت ؛ هو ما سيحاوله بعد من إثبات أن الله الخالق لا يضل خلقه ولا يغرر بهم أو يخدعهم .

نفس المرض ونفس العلاج ، القديم والجديد في هذه المسألة كالشئء وصورته في المرأة ، وإذا لدد لباحث مدقق أن يظفر بشئء من الفرق بين فيلسوف أوروبا وبين فيلسوف آسيا ، فذلك الفرق هو « الدور » الذي تورط فيه أولهما . ذلك أن ديكارت بينما لم يثق بعد بالعقل ، وبينما لا يزال العقل عنده يحتاج

إلى ما يزكيه ويوثقه ، راح يستعمله في إثبات وجود الإله ، فلما أثبت الإله بالعقل ، راح عن طريق الإله يثبت الثقة بالعقل ، فهو إذن يثبت الإله بالعقل ، ويثبت العقل بالإله .

هكذا : يعالج ديكارت إثبات الإله وإثبات كونه هادياً ، بوساطة العقل الذي كان أثناء هذا الإثبات ، لم يعرف بعد ما إذا كان مكوناً تكويناً صحيحاً أم تكويناً فاسداً ؟

وفي عبارة أخرى : أليس العقل الذي اكتسب الثقة بنفسه من الله هو الذي أثبت وجود الإله ، لا شك أن هذا دور ، ما أرى أن لديكارت مخلصاً منه ' .

نعم إن الغزالي لا مناص له من أن يثبت وجود الله بالعقل ، كما أنه اكتسب الثقة بالعقل من الله ، وهو نفس الطريق الذي « دار » فيه ديكارت ، ولكن الغزالي يكاد يقول لنا : إنه قد منح الإيمان بالعقل والإيمان بالله في وقت معاً ، فلم يكن أحدهما سبباً للآخر .

وأقل ما يوجد بين الفيلسوفين من فرق في هذا الموضوع هو طريقة العرض ، فالعرض في عبارة ديكارت يشهد على نفسه بالدور والتهافت ، والعرض في عبارة الغزالي لا يشتم منه شئء من ذلك ، فاقراً العبارتين وانظر .

(١) ربما لا يابه ديكارت لمثل هذا الدور انظر ما مر له ص ٥٣ .

ومما يدخل في مجال المقارنة بين القديم والجديد ، مقارنةً
تقوم على المشابهة أكثر مما تقوم على التخالف :
رأى الفيلسوفين في وجود العالم ومدى ارتكازه على الوجود
الواجب الذي هو الله تعالى .

ولست أقصد هنا إلى المقارنة وحدها ، وإنما أقصد أيضاً أن
أضع نصاً صريحاً من نصوص ديكرات بين يدي جماعة من
العارفين تحدثوا أمامي مرة عن ديكرات بخصوص هذا الموضوع ،
ونسبوا إليه أنه يقول :
إن المادة :

لا يمكن أن تصير إلى لا شيء .
ولا يمكن أن توجد من لا شيء .

وهذا هو النص الذي أريد أن أضعه بين أيديهم :

[إن الأشياء التي نتصور بوضوح ونميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور : الذهن
والجسم ؛ هي حقاً جواهر متميز بعضها عن بعض في واقع الأمر ، وهذا ما انتهت إليه
في « التأمل السادس » .
ومما يؤيده أيضاً في هذا التأمل نفسه أننا لا نتصور الجسم إلا منقسماً ، في حين أن
الذهن أو النفس الإنسانية لا يمكن تصورهما إلا غير منقسمة ؛ ذلك أننا لا نستطيع أن
نتصور « نصف أي نفس » كما نستطيع أن نتصور « النصف لأصغر جسم بين
الأجسام » .

وعلى هذا النحو نتبين أن طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب ، بل هما متضادتان بوجه ما .
ولم أزد على هذا القدر في معالجة الموضوع في هذا الكتاب ؛ لأن في ذلك ما يكفي :

لإفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضي فناء النفس .
ولم يملء قلوبهم بالأمل في حياة أخرى بعد الموت .
وكذلك لأن المقدمات التي يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا
بأسرها أولاً ؛ لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ؛ أي جميع الأشياء التي لا يمكن أن
توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير قابلة للفساد بطبيعتها .
وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً إلا إذا منع الله نفسه عونته عنها ؛ فأحالتها
إلى العدم .

ثم للملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ؛ ومن أجل هذا أيضاً لا يفنى .
لكن الجسم الإنساني من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركباً إلا
من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها .
أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض ؛ فهما
تتغير جميع أعراضها ، ومهما تكن مثلاً تتصور أشياء ، وتريد وتحس أشياء أخرى... إلخ .
فلن تصير شيئاً آخر . في حين أن الجسم الإنساني يصير شيئاً آخر ، متى تغير شكل
بعض أجزائه ، ويلزم عن ذلك :

أن فناء الجسم الإنساني أمر ممكن ميسور .
أما ذهن الإنسان أو نفسه ؛ وأنا لا أفرق بينهما ، فباقية بطبيعتها^(١) .

ففي هذا النص يتحدث ديكرات عن حياة أخرى بعد الموت
ويؤكد أن نفس الإنسان باقية بعد موته ؛ ويباعد بين
طبيعة الجسم الإنساني الذي يفنى ، وطبيعة النفس الإنسانية التي
لا تفنى ، ويفسر ذلك بأننا نعقل أن ينقسم أصغر جسم بين
الأجسام ، ولا نعقل أن تنقسم نفس من النفوس .
وهنا يحرص الفيلسوف على أن يبين أن للجسم اعتبارين :

(١) التأملات ص ٤٠ ، ٤١ .

اعتبار من حيث هو جسم إنساني مركب من أعضاء على هيئة معينة ، ومن أعراض تشابهها .

واعتبار من حيث هو جوهر فحسب .

وينبه الفيلسوف إلى أن المقارنة التي أقامها بين الجسم الإنساني ، وبين النفس الإنسانية وحكم فيها بفناء الجسم دون فناء النفس لوحظ . فيها الجسم مأخوذاً بالاعتبار الأول . لكن الجسم مأخوذاً بالاعتبار الثاني ، فهو كالنفس سواء بسواء ، لا يفنى هو كما لا تفنى هي ؛ لأنهما جميعاً في الجوهرية سواء .

وهنا وجد ديكرت نفسه في حاجة إلى أن يبين رأيه في الجوهر من حيث هو جوهر ، بالنسبة لقبول العدم . ورأيه في هذه المسألة واضح كل الوضوح ، صريح كل الصراحة ؛ إنه يرى :
[أن جميع الجواهر على العموم - أي جميع الأشياء التي يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله - غير قابلة للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن ينقطع عنها الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحاله إلى العدم] .

وظاهر من هذا أن ديكرت يجوز أن يصير الجوهر إلى فناء ، أعني أن يصير إلى لا شيء ، فليس صحيحاً ما يقال من أن ديكرت يرى استحالة فناء المادة .

وذهاب ديكرت إلى أن وجود الجوهر منحة من الله ، شبيه بما ذهب إليه ابن سينا في هذا الشأن حيث يقول في النمط الرابع

من « الإشارات والتنبيهات » :

[ما حقه في نفسه الإمكان ، فلن يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته . فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره] .

ويلاحظ . أن ابن سينا في حديثه عن الممكن ، قد جعل وجوده وعدمه سواء ؛ بمعنى أنه لا أرجحية لأحدهما على الآخر ؛ وبمعنى أن ذات الممكن ليس لها من حيث طبيعتها ميل إلى أحدهما أكثر من الآخر .

ولكن يبدو من قول ديكرت :

[إن جميع الجواهر على العموم . . . غير قابلة للفساد بطبيعتها وأنها لا يمكن أن ينقطع عنها الوجود أبداً . . .] .

أنه يجعل ذات الجوهر أحق بالوجود من العدم ، وأن الوجود كالأصل ، والعدم كالتابع اللاحق ، الذي يطرأ طروراً ، ويباغت مباغته .

وهذا الرأي إذا لم يذكر له تبرير عقلي يكون رأياً مجرداً ، لا تحقيقاً فلسفياً ؛ ويبدو لي أن ديكرت في هذا المقام كان ذا شخصية مزدوجة ؛ فيها إلى الجانب الفلسفي جانب يتلطف إلى ملء قلوب الناس بالأمل في حياة أخرى بعد الموت ، ومما يناسب هذا الجانب أن يصور للناس أن الأصل في الأشياء

فهذا كلامٌ أشبه بكلام مؤمن عميق الإيمان ، منه بكلام فيلسوف متشكك .

وأعود إلى جماعة العارفين الذين نسبوا إلى ديكارت أمامي القول بأن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، فأقول لعل مشار شبهتهم فيما ذهبوا إليه عبارة لديكارت وردت في مكان آخر من التأملات هي قوله :

[لقد بان لنا الآن بالنور الفطري أنه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على أقل تقدير ؛ إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته ؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمده به إذا لم تكن تملكه هي في ذاتها ؟

وينتج من هذا أمور :

أن العدم لا يمكن أن يحدث شيئاً . وأيضاً أن ما هو أكمل ؛ أي ما يحتوي في ذاته على قدر أكثر من الوجود ، لا يمكن أن يكون تابعاً ولا معتمداً على ما هو أقل منه كمالاً . وهذا حق وبديهي ، لا بالقياس إلى المعلولات التي لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة « فعلياً » أو « صورياً » فحسب ، بل إنه كذلك بالقياس إلى الأفكار التي يكون النظر فيها مقصوراً على الوجود الذي يسمونه موضوعياً^(١) .

فقوله :

[إن العدم لا يمكن أن يحدث شيئاً] .

قد يفهم على أن الشيء الموجود لا يصح أن يفترض أن له قبلاً كان فيه عدماً صرفاً ، أي أن الشيء الموجود لا يمكن أن ينشأ من عدم ، أو بعد عدم .

(١) التأملات ص ١٠٣ [الوجود الفعلي هو الوجود الخارجي ، والوجود الموضوعي هو الوجود الذهني] .

الوجود ، وأن استمرار بقاء الإنسان بعد الموت ذهاب مع هذا الأصل ، أما ابن سينا فلم يأبه إلا بالحقيقة ولم يهتم إلا بها ، فساقها سافرة جافة .

والأمر الذي لا شك فيه أنني على قلة ما قرأت لديكارت ، أكاد أحس فيه حرارة العاطفة ، ونزوعاً إلى حب الناس ، ورغبة في هدايتهم . وربما كان هدفه من شكه الذي أعلنه على الناس أن يبين لهم أنه لن يتعصب لرأى ضد رأى آخر ، وأنه سينشد الحق الذي لا يرفضه أي إنسان ، وربما كان هدفه من منهجه الذي أقامه على فكرة الوضوح أن يؤمن الناس ، وأن يقرب أفكاره من أذهان الكثرة الغالبة منهم ، غير أن هذه وجهة نظر يتوقف الجزم بها على دراسة عميقة لديكارت .

وأضع هنا نصاً آخر من نصوص ديكارت التي أرى أن العاطفة قد تعاونت فيه مع العقل ، ذلك هو قوله :

[إن كل ما يقوله أهل الإلحاد لنقض وجود الله يعتمد على أمرين :

فإما أنهم يتوهمون في الله انفعالات إنسانية .

وإما أنهم ينسبون إلى أذهاننا من القوة والحكمة ما يملؤنا زهواً ، فتزعم أن في استطاعت أن نقف على أفعال الله ، وأن نحدد ما يستطيعه منها ، وما يجب عليه .

من أجل هذا لن نجد عناء في نقض أقاويلهم بشرط أن نذكر أن من الواجب على اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة واعتبار الله موجوداً لا متناهياً ، ولا سبيل إلى الإحاطة

به^(١) .

ولكن المعنى الصحيح الذى تفيده هذه العبارة ، والذى أخول
لنفسى حق الجزم بأنه مقصود ديكارت منها ، هو :
[أن الشيء الموجود الذى ليس له الوجود من ذاته ، لا يمكن أن يكون مانحه الوجود
شيئاً معلوماً] .

فلا شاهد إذن فى العبارة لمن يريد أن ينسب إلى ديكارت القول
بأن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، فإن يكن لديهم شواهد
أخرى ، غير هذه ، فلسنا نخول لأنفسنا حق إبداء الرأى فيها
قبل أن نراها .

وبعد . . . فلعلى قد وفقت إلى أن أثير فى نفس القارئ
الفكرة التى أردت . . . لعلى قد وفقت إلى أن أجعله يؤمن بأنه
يعرف الشيء الكثير من الفلسفة الحديثة حين يقرأ الفلسفة
القديمة ، وأنه يعرف الشيء الكثير من الفلسفة القديمة ، حين يقرأ
الفلسفة الحديثة .

فإن أكن قد وفقت إلى ذلك فأشكر الله أجزل الشكر وأعظمه ،
أن وصلت إلى ما أردت من أقرب طريق ، فإني لم أتناول فى هذه
العجالة سوى عنوانات موضوعات من كلتا الفلسفتين . أما
الموضوعات ذاتها . وأما ما تحتها من تفصيلات وتفريعات فتضيق
بها مقدمة كتاب ، ولا يتسع لها وقى الذى كنت أملكه ، وأنا

أعد لهذا الكتاب . أما أنت أيها القارئ وكتاب « الإشارات
والتنبيهات » بين يديك تقرأه فى صبر وأناة ففى وسعك أن تقوم
بعمل مقارنة تفصيلية ؛ إن كنت ممن أتيح لهم الاطلاع على
الفلسفة الحديثة من قبل ، فإن لم تكن قد اطلعت عليها ،
فدور هذه المقارنة ينتظر حين تنزع بك نفسك إلى الاطلاع
على الفلسفة الحديثة بعد أن تكون قد نهلت من ينابيع الفلسفة
القديمة ما أرواك :

وما أحب أن أتركك أيها القارئ عند هذا الحد ، من غير أن
أقف معك عند مسائل وردت فى الكتاب رأى فيها بعض النقطة
أسباباً كافية لرمى صاحبها بالمرور والإلحاد ، لنتأمل ما لها من
شأن بلغ هذا الحد من الخطورة . إن ابن سينا لما تحدث عن :
صلة العالم بالله من حيث نشأته قال فى النمط . الخامس :
[وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى تكون بها علة : من طبيعة ؛
وإرادة ، أو غير ذلك من أمور تحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل فى تميم
كون العلة علة بالفعل ؛ مثل :

- الآلة : حاجة النجار إلى القدوم .
- أو المادة : حاجة النجار إلى الخشب .
- أو المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر .
- أو الوقت : حاجة الآدمى إلى الصيف .
- أو الداعى : حاجة الآكل إلى الجوع .

أو زوال مانع : حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن (١) .

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بها علة بالفعل، كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال ، أو لم تكن أصلاً .

فإذا لم يكن شيء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه ليس ذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة .

فإذا وجدت ، كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك ، وجب وجود المعلول . وإن لم توجد وجب عدمه .

وأيهما فرض أبداً ، كان ما يلزائه أبداً .

أو وقتاً ما ، كان ما يلزائه وقتاً ما .

وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الأحوال في كل شيء وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً .

فإذا لم يُسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى (٢) .

ويقول في وضع آخر :

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية] .

وبهذا التوجيه يبرر ابن سينا القول بقدم العالم : وتبريره

عنده : أن الله متشابه الأحوال في كل شيء ، فلا يعرض له تغير

الأحوال وتبدل الشئون ، فإذا كان خالقاً ، وجب أن يكون الخلق

شأنه أزلاً وأبداً ، وإذا كان غير خالق ، وجب أن يكون عدم

الخلق شأنه أزلاً وأبداً .

وبما أنه خالق ؛ لأننا نحن البشر مخلوقاته ؛ فقد وجب أن

يكون خالقاً أزلاً وأبداً ، ووجب أن يكون معلوله أزلياً أبدياً كذلك .

(١) النيم أو المطر .

(٢) على الدوام أزلاً وأبداً .

فالعالم أزلي أبدي ، بمادته على الأقل عند ابن سينا .

هذا هو رأى ابن سينا في صلة العالم بالله ، ونشأته عنده .

* * *

ولما تحدث ابن سينا عن علم الله بالجزئيات قال في النمط .

السابع :

[الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكلّيات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى

مبدأ نوعه في شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب

توافر أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكلّيات .

وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها ، الذي يحكم أنه قد وقع الآن ، أو قبله ، أو

يقع بعده .

بل مثل أن يعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئي ما ، وقت

كذا ، وهو جزئي ما ، في مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ؛

وإن كان معقولا له على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث ، مع حدوث

المدرّك ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئي ، وهو أن العاقل يعقل أن

بين كون القمر في موضع كذا ، وبين كونه في موضع كذا ، يكون كسوف معين في

وقت معين من زمان أول الحالين محدود .

عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ، ومعه ، وبعده .

ثم قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسود الذي كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما ، فلوعدم ذلك الجسم استحال

أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في

ذاته ، بل في إضافته ، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلي ، من

تحريك أجسام بحال ما ، مثلاً ؛ لزوماً أولاً ذاتياً ؛ ويدخل في ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولاً ثانياً .

فإنه ليس كونه قادراً متعلقاً به الإضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك .

فإن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذي قبله .

ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء ، أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً ؛ فإن كونه عالماً بشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلي لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئ جزئ ، بل يكون العلم بالنتيجة عالماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها ، لا كما كان في كونه قادراً ، له هيئة واحدة إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم وجود ، وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة : لا في إضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير لم يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات . ثم إن كونك ميمناً وشمالاً ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك في حال متقرر في نفسك ، تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بها ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات عالماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالی على الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ؛ لأن كل شيء لازم بوسط أو بغير وسط ، يتأدى

إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً ؛ إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت [.

وفي هذا النص يعرض ابن سينا لمسألة علم الله بالجزئيات ، والعلم بالجزئيات يقع على أنحاء :

فقد يكون عالماً بها بوجه كلي .

وقد يكون عالماً بها من حيث هي جزئية .

مثال الأول : أن أعرف أنه كلما تعرض القمر بين الشمس

وبين سكان الأرض ، انكسفت الشمس .

ومثال الثاني : أن يتأتى لي أن أكون ناظراً إلى الشمس وهي

مشرقة نيرة ، ثم أفاجأ بأن تحتجب عني ، ثم ما أزال ملاحظاً ،

حتى تعود إلى الظهور كما كانت .

إن المثال الأول قد أعطى النفس صورة واحدة ثابتة لا تتغير

ولا تتبدل .

أما المثال الثاني فقد أعطى النفس صوراً متتابعة عرضت

بعد أن لم تكن ، ثم زالت بعد أن كانت .

غير أنه ينبغي أن يلاحظ. أن سبب تنابع الصور على نفسي

المثال الثاني ، هو أنني فوجئت بوقوع الكسوف ، ولما لم أكن

علم مدته ، فأكون قد فوجئت أيضاً بزواله . لكن أرايت لو أنني

كنت أعلم من قبل أن كسوفاً سيقع ساعة كذا ، ويستمر مدة

كذا ، ثم يزول ، فلو حان الوقت المحدد وأنا غير غافل عن علمي السابق ، هل تتوارد على نفسي صور كما تتابعت في حال المفاجأة؟

في رأي أنها في هذه الحال أيضاً تتتابع ، ما دام العلم صورة من الواقع تقوم بنفس العالم ، لأنني قبل حلول وقت الكسوف ، كانت الصورة العلمية في نفسي أن الكسوف غير واقع ، فلما جاء الوقت ووقع الكسوف أصبحت الصورة العلمية التي عندي أن الكسوف واقع ، فإذا انتهى الوقت وزال الكسوف أصبحت الصورة العلمية التي عندي أن الكسوف قد زال ، فالصورة العلمية الجزئية لا بد أن تساير الواقع ، وما دام الواقع يتغير ، فلا بد أن تتغير صورته تبعاً له .

ونعود إلى ابن سينا نسأله : هل علم الله بالجزئيات هو كما جاء في المثال الأول ، أو كما جاء في المثال الثاني ؟

وابن سينا حين يقسم العلم بالجزئي إلى أنحاء ؛ إنما يقصد إلى أن يتبين النحو الذي لا يؤدي إثباته لله إلى أن يتسبب في جعل ذاته تعالى عرضة لتبدل أحوال مختلفة عليها .

ولكى نفهم كيف يؤدي إثبات علم الله بالجزئي إلى توارده صور مختلفة على ذاته ، ينبغي أن ندرك أن رأى ابن سينا في العلم يقوم على أساس أنه انطباع صورة المعلوم في نفس العالم

ويسوى ابن سينا في هذا التفسير بين علم الله وعلم الإنسان ، وعلى هذا فلو كان الله يعلم الجزئي في كل أحواله ، لتوارد على ذاته صور بعدد أحوال هذا الجزئي ، وهذا يؤدي إلى تعريض ذات الله للتغير والتبدل .

ولما كان التغير والتبدل منه ما هو خطير ينبغي تنزيه ذات الله تبارك وتعالى عنه ، ومنه ما ليس بخطير ، لأنه ليس في الواقع تغيراً ، وإن بدا في الظاهر كذلك ، فلا مانع من إثباته لذات الله تعالى . فقد أوضح ابن سينا ما يكون من أنواع التغير ، خطيراً ، وما يكون غير خطير ، في الأمثلة التالية :

المثال الأول : أن يكون الشيء أبيض ثم يسود . وهذا تغير في صفة الشيء نفسه ، لأنه هو نفسه كان أبيض ثم أسود ، ومثل هذا التغير لا يجوز على الله وهو تغير في صفة ليست بذات إضافة .

المثال الثاني : هو التغير في الصفة والإضافة معاً كأن يكون الشيء موجوداً ، ويعلمه العالم موجوداً ، ثم يُعدم الشيء ، فيعلمه العالم معدوماً لكي يكون علمه مطابقاً للواقع ، ففي هذا المثال تتوارد صور مختلفة على ذات العالم ، لذلك ينزه ابن سينا ذات الله عن العلم بحالي الوجود والعدم اللذين يتواردان على الجزئي .

المثال الثالث : أن يكون التغير في الإضافة فقط. كأن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم من الأجسام مثلاً. فلو فرض أن هذا الجسم أعدم ، فلا يقال في تلك الحال إن الشيء قادر على تحريك ذلك الجسم. لأن تحريك المعدم مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيلات. فقد انتقل الشيء من حال القادر على تحريك الجسم ، إلى حال غير القادر. وهذا تغير في إضافة الشيء لا في ذاته .

هذا النوع من التغير لا بأس به في نظر ابن سينا ، لأنه تغير في الإضافة المحضة لا في ذي الإضافة ، فلا مانع أن يحدث لله تغير من هذا القبيل .

وفي ضوء بيان أنواع التغيرات : الخطير الممنوع منها ، وغير الخطير الذي ليس بممنوع ، نعود إلى العلم بالجزئي لنتبين أي أنواعه يؤدي إلى التغير الممنوع ، وأيها لا يؤدي إلى التغير الممنوع .

وهنا يقرر ابن سينا أن النوع الذي لا يرى به بأساً هو علم الجزئي على نحو كلي مثل أن يعقل : « أن بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا ، يكون كسوف معين » بهذا القدر من العموم فقط .

ومن خصائص هذا النوع من العلم أن صاحبه لا يعلم

الجزئيات ، ولذلك يقول ابن سينا :

[حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلي ، لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئي جزئي] .

ويقول :

[إنه ربما وقع الكسوف من غير علم بأنه وقع أو لم يقع] .

والحجة التي يركز ابن سينا عليها في نفي العلم بالجزئي عن الله هي أن العالم حين يربط نفسه بالواقع المتغير ، تبدأ الصور المتغيرة تتوارد عليه ، وهذا هو الخطر الذي يتحاشاه ابن سينا ، ولكي يظل العالم بعيداً عن التغير ينبغي أن يقف عند حد الأمر العام ، دون تنزل إلى جزئيات تطبيقه ؛ لأن هذا التطبيق يربطنا بالواقع الذي يقاس بالزمن ؛ ولذلك ينتهي ابن سينا إلى هذه النتيجة .

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالی على الزمان والدهر] .

والنتيجة التي يمكن أن نستخلصها من كل ما سبق هي : أن الله - فيما يرى ابن سينا - لا يعلم الوقائع الجزئية : لأن علمه بها وهي متغيرة الأحوال يؤدي إلى تغير في صفاته .

وهذه النتيجة هي التي سجلها الغزالي على ابن سينا . وقد هدانا البحث إلى مثلها ، فلسنا مقلدين للغزالي حين نسجل على

ابن سينا ما سجله الغزالي .

ولا أحب أن أترك الأمر عند هذا الحد دون أن أشير إلى فقرة وردت في نصوص الإشارات تتعارض مع النتيجة التي تأدينا إليها ، وتتعارض مع ما سجله الغزالي من قبل على ابن سينا ، تلك هي قوله بعد النص السابق مباشرة :

[ويجب أن يكون عالماً بكل شيء . لأن كل شيء لازم بوسط ، أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ؛ إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت] .

فابن سينا يرى أن الأشياء صدرت عن الله بطريق الاقتضاء ، فوجود الله الواحد اقتضى صدور شيء واحد عنه ، ووجود هذا الشيء الواحد اقتضى وجود أشياء متعددة عنه لتعدد في جهاته ، وهكذا نشأ العالم على هذا النحو ، فهو سلسلة لوازم وملزومات .

وعند ابن سينا أن الله يعلم نفسه بالقصد الأول ، وهو إذا علمها ، علم أنها علة للصادر عنها ، فيعلم الصادر عنها بالقصد الثاني ، وإذا علم الصادر الأول علم أنه علة لثلاثة أشياء صدرت عنه ، فيعلم هذه الثلاثة ، وإذا علمها علم ما استلزمته ، وهكذا يكون الله عالماً بالعالم كله علماً تفصيلياً .

وهذا يتنافى مع النتيجة الأولى :

ولقد اتفق لبعض الباحثين أن وقف عند طرف واحد من هذه

النصوص ، فانساق إلى النتيجة التي اقتضاها الطرف الذي وقف عنده ، ولذلك رأينا بعض الباحثين يسجل على ابن سينا القول بإنكار علم الله بالجزئيات .

وبعضهم الآخر ينفي عنه هذه التهمة ، ويقرر أنه يرى أن الله يعلم الجزئيات كما هي واقعة ؛ لا كما هي متضمنة في أمر كلي ، ويعزز الأولون رأيهم بنصوص ، ويعزز الآخرون رأيهم بنصوص أيضاً .

والمنهج الصحيح يقتضى ضم النصوص بعضها إلى بعض واستخراج نتيجة واحدة من المجموع ، فهل في وسعنا الآن أن نقوم بمحاولة من هذا النوع ؟ سأحاول ... !

لقد كان ابن سينا واضحاً كل الوضوح حين قسم التغيرات إلى ثلاثة أنواع :

أحدها : يؤدي إلى تغير صفة متقررّة في ذات الشيء ليست بذات إضافة كصيرورة الأبيض أسود .

وثانيها : يؤدي إلى تغير في إضافة الصفة ، لا في الصفة ، وذلك كأن يصير القادر على تحريك الشيء الموجود ، غير قادر عليه حين يعدم . ففي الواقع لم يطرأ على ذات القادر تغير أصلاً ، فلم تنتقل من حال إلى حال ، وإن اختلفت نسبتها

إلى الشيء بسبب انتقاله من وجود إلى عدم .

وثالثها : يؤدي إلى تغير في صفة متقررة في ذات الشيء هي ذات إضافة ، كصيرورة العالم بأن الشيء موجود ، عالمًا بأنه غير موجود ؛ حين ينتقل الشيء من وجود إلى عدم .

ولقد كان ابن سينا صريحًا كل الصراحة حين قرر أن :

[أن ما ليس موضوعًا للتغير - وهو الله مثلا - لا يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول . ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات] .

ومفاد ذلك بوضوح : أن الشيء الجزئي إذا انتقل من وجود إلى عدم ، أو من عدم إلى وجود ، فالله منزّه عن العلم بأحوال هذا الانتقال .

ولقد كان ابن سينا واضحًا أيضًا كل الوضوح حين جعل من خصائص العلم الكلي الذي يثبته الله بالنسبة للأمور الجزئية : [أن العالم إذا تعلق علمه بأمر كلي لم يكف ذلك في أن يكون عالمًا بجزئي جزئي] . [وأنه ربما وقع الكسوف ، ولم يكن عند العاقل له بوجه كلي إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ، وإن كان معقولًا له على النحو الكلي] .

فهذه الحقائق لا تدع مجالًا للشك في أن ابن سينا ينفي عن الله العلم بالجزئيات على وجه جزئيتها .

بقي ما ذكره ابن سينا بعد ذلك من أن الله يعلم ذاته ، وعلمه

بذاته يؤدي إلى علمه بما صدر عنها ، وعلمه بالصادر عنها يؤدي إلى علمه بالصادر عن الصادر . . . وهكذا ، يكون الله عالمًا بكل دقيقة وجليلة في هذا الكون .

وعندي أن هذا الذي ذكره ابن سينا أخيرًا ، لا يغير من الحقائق الذي سجلها أولاً ولا يتعارض معها ؛ لأنه تلخيص ونتيجة ؛ ولذلك وضعه تحت عنوان « تذييب » فهو يريد أن يقول :

قد عرفت ما ينبغى أن يكون عليه شأن الله وكماله بالنسبة للعلم بالجزئيات هذا العالم ، فما يكون من هذه الجزئيات ثابتًا لا يتغير كعقول الأفلاك مثلًا عند ابن سينا ، فالله يعلمها على وجه جزئيتها ؛ ولا خطر في ذلك لأن هذه العقول لا تعتورها أحوال ولا تتوارد عليها شئون ؛ فهي ثابتة على حال واحدة ، والعلم بها يكون ثابتًا كذلك ، وأما ما يكون من هذه الجزئيات صائرًا متحولًا ، فالله يعلمه على وجه كلي ، بمعنى أنه يعلم مثلًا أن فلان القمر يدور فيحدث بدورانه تأثيرات في عالم العناصر والمركبات ، فهو يعلم هذه التأثيرات على وجه كلي بمعنى أنه يعلم أن الفلك إذا دار على وجه كذا أحدث في المادة اجتماعًا ، وإذا دار على وجه كذا أحدث فيها تفرقًا ، فهو يعلم عن عالم المتغيرات قوانينه لا أحداثه الجزئية ، حتى لا يصادم الحقائق التي قررها أولاً ؛

وقال :

[. . . وأما البله فإنهم إذا تزهوا ، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ، ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ، ولا يمنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه .

ولعل ذلك يفرض بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين .
وأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان .
ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس ، ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنًا واحدًا فتتصل به أو تتدافع عنه متناعة .
ثم أبسط هذا واستغن بما تجده في موضع آخر لنا] .

وفي هذه النصوص ينفي ابن سينا البعث الجسماني نفيًا باتًا قاطعًا ، فهو في نظره تناسخ مستحيل ، ونصوصه واضحة لا تحتاج إلى وقفة بجانبها ، ورأيه صريح لا يحتمل التأويل ، ولكني أحب أن أشير في هذا المقام إلى مسألتين :

أولهما تتصل بقوله :

[وأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان] .

فابن سينا يرى أن العالم محكوم بقوانين من حديد ، والموجودات قد تقررت صلاتها بعضها ببعض تقريراً لا انفكاك منه ، ولا تخلف له ، فالمادة مثلاً إذا تألفت على شكل خاص يسمى مزاجاً ، فاض عليها من العقل الفعال نفس تناسب

لأنه ما دام لا يعلم دورات الفلك الجزئية على جهة جزئيتها ، لا يعلم ما ينشأ عن كل دورة من امتزاجات وافتراقات في عالم العناصر .

فيخلص من ذلك أن الله فيما يرى ابن سينا يعلم العالم كله يعلم منه ما لا يتغير ، علماً جزئياً ، ويعلم منه ما يتغير ، علماً كلياً .
هذا هو موقف ابن سينا بالنسبة لعلم الله بالجزئيات فيما يغلب على ظني من أمره .

* * *

ولما تحدث ابن سينا عن البعث قال في النمط الثامن :

[وكال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلبة الحق الأول ، قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذي يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، مجرداً عن الشوب ، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك ، تمثلاً بـمايز الذات] .

وقال :

[الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ، فلم تشق إلى كمالك المناسب ، ولم تتألم بحصول ضده ، فاعلم أن ذلك منه لا منك ، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نهبت إليه] .

وقال :

[والعارفون المنتزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وخلصت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها] .

هذا المزاج ، يستحدثها العقل الفعال استحداثاً ، ساعة استعداد المزاج لا اتصال النفس به .

وعلى هذا فلو كانت الأجسام تعاد ، لوجب في نظر ابن سينا أن لا تعاد دفعة ، وإنما تعاد إعادة تدريجية متطورة ، فإذا وصلت مادتها إلى الطور الذي يعدها لإفاضة النفس عليها لم يكن هناك مناص من أن العقل الفعال يستحدث نفساً جديدة تتصل بهذا المزاج . فإذا كانت الإعادة التي يقول بها أصحاب نظرية البعث الجسماني ، تقتضى عود الروح الأولى إلى هذا البدن ، لزم على ذلك أن يحل بالجسم الواحد نفسان ، نفسه القديمة ، ونفسه التي اقتضاها تكوينه من جديد .

وهذا يفسر لنا القوانين الصارمة التي يخضع لها عالم الكون والفساد في نظر ابن سينا .

فهذه إحدى حجج ابن سينا على إنكار البعث الجسماني .

وثانية المسألتين : تتصل بقوله :

[ثم أبسط هذا واستغن بما تجده في مواضع آخر لنا] .

ففي رأيي أن هذه المواضع التي يحيل إليها ابن سينا هي ما جاء في كتابه «رسالة أضحوية في أمر المعاد» التي حققها ، ونشرتها دار الفكر العربي مرتين : مرة تحت العنوان السابق ، وأخرى

تحت عنوان « ابن سينا والبعث » ، وفي هذه الرسالة يتناول ابن سينا الموضوع ببسط وتفصيل ، فارجع إليها إن شئت .

* * *

هذه هي المسائل الثلاث التي رُمى ابن سينا من أجلها بالمروق

والإلحاد ، قال الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» :

[فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفقطعون القول بتفكيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا : تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

والثانية : قولهم إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة ، من الأشخاص .

والثالثة : إنكار بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتمداً معتقد كذب الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً ، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين] .

هكذا يقضى الغزالي في الأمر ، ويحكم على ابن سينا والفارابي هذا الحكم ، ويتابع الغزالي في هذا الرأي من جاء بعده من علماء الكلام .

وما أحب أن أترك الأمر هكذا حائراً بين الغزالي وشيعته ، وابن سينا وشيعته ، هؤلاء يقضون على هؤلاء بالكفر ، وأولئك

يقضون على هؤلاء بالجهل .

فابن سينا مطمئن إلى آرائه التي يضمونها كتابه « الإشارات والتنبيهات » ويختص بها من يريد لهم من الخير ما أرادته لنفسه .

والغزالي يرى فيها تكذيباً للأنبياء وتقويضاً للدعائم الإسلام . ما أرى إلا أن نفسى تنازعتني كى أقول شيئاً في هذه الخصومة ، وما أظن إلا أن نفس القارئ تنازعه كذلك ، مثل ما تنازعتني نفسى ؛ فلنشترك معاً في عمل نخرج به من ربة التقليد ، ونقحم أنفسنا به في عداد المفكرين الأحرار .

وما أحب أن نتناول الأمر من ناحيته الدينية ، أى من ناحية الكفر والإيمان ، وإنما أحب أن نتناوله من ناحيته الفلسفية : أى من ناحية الحق والباطل ، والخطأ والصواب . فللدين كتبه ، ولللسفة كتبها ، وهذا الكتاب الذى بأيدينا ، كتاب فلسفة ، فلا نحب أن نخرج عن دائرتها ، وليتمس رأى الدين ، فى هذا الخلاف من شاء ؛ فى كتب الدين .

لننظر فى المسائل الثلاث مسألة مسألة :

أما مسألة قدم العالم ، فرأى ابن سينا فيها صريح ، ولم يحاول أحد من خصومه أو من أنصاره ، أن ينفى عنه القول بهذا الرأى .

وعندى أن تبريرات ابن سينا للقول بقدم العالم ليست سديدة ؛ لأنه يقول :

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الأولية له] .

ويقول :

[وإذا جاز أن يكون شىء متشابه الأحوال فى كل شىء ، وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً ، فإذا لم يسم هذا مفعولاً ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى] .

وهل الخلق بالفعل من صفة الله وأحواله الأولية؟ المعقول أن القدرة على الخلق هى التى تكون من صفاته وأحواله الأولية الذاتية التى لا يجوز أن تنفك عنه ، ولا يجوز أن ينفك عنها . أما الخلق بالفعل فليس كذلك ، فلا يكون واجباً له . ولعل ابن سينا نفسه يؤيدنا فى هذا الذى نذهب إليه أليس هو القائل :

[. . . ومنها مثل أن يكون الشىء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته ^(١)] .

وهذا يفيد أن التأثير بالفعل ، شىء ؛ والقدرة على التأثير ، شىء غيره ، وأنه لو عدم القابل للتأثير لا يتغير المؤثر تغيراً ذاتياً ، بل يتغير فى لواحقه وإضافاته وهو غير محذور عند ابن سينا .

وهذا الذى يقال عن تحريك الجسم يمكن أن يقال عن

(١) مر بنا هذا النص ص ٨٥ .

خلق العالم ، فكون الله قادراً على خلقه ، شئاً ، وكونه غير خالق له بالفعل شئاً آخر ، وخلقته بعد أن لم يكن خالقاً له ، تغير في أمر إضافي ، لا في أمر ذاتي .

وأما قول ابن سينا :

[إذا جاز أن يكون شئٌ متشابه الأحوال في كل شئٍ ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمد] .

فقوله :

[لم يبعد أن يجب عنه سرمد]

خروج بالمسألة عن دائرة الإلزام ؛ وفرق بين أن يكون العالم واجب القدم ، وبين أن يكون جائز القدم .

وللقديس توما الإكويني قول يعجبني في هذا الصدد ، إنه يقول :

(الإرادة الحرة لا يمكن الفحص عنها بالنظر الصرف ، فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه في الزمان ، ولا يمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان) .

على أن محاولة ابن سينا أن يربط - في النص السابق - بين عدم استبعاد أن يكون العالم قديماً ، وبين كونه معلولاً لمتشابه الأحوال محاولة غير سديدة ؛ لأننا قد تبينا فيما سبق أن تشابه الأحوال الذي لا بد منه للواجب هو تشابه الأحوال في الصفات لا في إضافاتها .

وأخلص من هذا إلى أن ابن سينا نزع به ميل إلى التقليد جرّه إليه وثوقه في فلاسفة الإغريق ، وإلى أن غيره من الفلاسفة ممن ذهب إلى غير رأيه كالكندي مثلاً . أسد منه نظراً ، وأصدق منه فكراً .

أما مسألة عدم علم الله بالجزئيات ، فللمحديث فيها مقامان : أحدهما : تحرى ما إذا كان ابن سينا قد قال : بأن الله لا يعلم الجزئيات ، أم لم يقل .

ثانيهما : تحرى ما إذا كان مصيباً أم مخطئاً ؛ إذا كان قد قال : إنه لا يعلمها .

أما بالنسبة للمقام الأول : فقد عرفت رأينا فيه مما سبق ، وعرفت رأى الغزالي أيضاً ، فكلا الرأيين يذهب إلى أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات . وهذا الرأي نفسه هو رأى « الطوسى » شارح « الإشارات والتنبيهات » ، والطوسى محب لابن سينا متفان في حبه ، يحاول ما استطاع في كل مقام يهاجم فيه ابن سينا ويقال عليه ما لا يحمد ، أن يدفع عنه ما يُتهم به وأن يُظهره بمظهر الجامع لكل محمودة ، الحائز لكل فضيلة ، فإذا كان الطوسى - وهذا شأنه - يشرح النص على أساس أن صاحبه ينكر علم الله بالجزئيات ، فلا بد أن يكون النص محتملاً على الأقل لهذا الفهم ، إن لم يكن

صريحاً فيه . وهاك عبارة الطوسي في هذا المقام ، قال :

[هذا الحكم كالنتيجة لما قبله ، وهو إنما حصل من انضياف قولنا :

« واجب الوجود ليس بموضوع للتغير » .

على ما ثبت في النمط الرابع .

إلى الحكم الكلي المذكور ، وهو قولنا :

« كل ما ليس بموضوع للتغير ، فلا يجوز أن تتبدل صفاته

على التفصيل المذكور » .

ثم هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بأن :

« الكل معلول للواجب العالم بذاته ، والعلم بالعلة يوجب

العلم بالمعلول » .

فذكر رفعا لهذا الوهم : أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي

لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال .

واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام

تعارضها في الظاهر ؛ وذلك لأن الحكم بأن « العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول » .

إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل .

وإن كان كلياً ، وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن

يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به لا امتناع كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص

لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ومن يجري

مجراهم ، ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها .

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .

وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هي متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية؛

كالحواس وما يجري مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة .

أما إدراكها على الوجه الكلي ، فلا يمكن إلا أن يدرك العقل ، والمدرك بهذا الإدراك

يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير ؛ فإذا كان الواجب الأول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير .

بل كل ما هو عاقل ، يمتنع أن يدركها - من جهة ما هو عاقل - على الوجه الأول .

ويجب أن يدركها على الوجه الثاني] .

هذا هو ما يقوله الطوسي تعليقاً على قول ابن سينا :

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه

الآن والماضي والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات

على الوجه المقدس العالی على الزمان والدهر] .

ولا شك أن الطوسي صريح في القول بأن ابن سينا ينفي علم

الله بالجزئيات ، ولم يدر بخاطر الطوسي قط . أن يحدثنا أن في

النص احتمالاً ولو ضعيفاً ، لفهمه على وجه آخر غير الوجه الذي

يفيد إنكار علم الله بالجزئيات .

ثم إن الطوسي بقوله :

[فالواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل يمتنع أن

يدركها - أي الجزئيات - من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول - يعني جهة جزئيتها -

ويجب أن يدركها على الوجه الثاني - يعني جهة كليتها -] .

يضع بين أيدينا سبباً جديداً يفيد امتناع علم الله بالجزئيات ،

مضافاً إلى السبب القائل : إن علم الله بها يعرض ذاته

للتغير ، لأنها هي متغيرة ، والعلم بها من جهة جزئيتها متغير

تبعاً لها . والله - سواء قلنا إنه عقل محض أو لم نقل - يتسامى

عن أن يكون عرضة للتغير .

ذلك السبب الجديد هو أن الله عقل محض فيما يرى ابن

سينا نفسه . وكل ما كان عقلاً محضاً - سواء كان إلهاً أم لم

يكن إلهاً - لا يجوز عليه التغير . يقول ابن سينا في النمط الثالث :

[إنك إذا علمت ما أصلته لك ، علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم بالذات ، فإن من شأنه أن يعقل . فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته .

وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته ، فواجب له أن يعقل ذاته .

وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل] .

فالكائن المجرد عن المادة لا يجوز أن يطرأ عليه عند ابن سينا تغيير أو تبديل .

وإدراك الجزئيات المتغيرة على وجه جزئيتها ، يعرض المدرك لها للتغير ، فيما يرى ابن سينا ، لأنه يقول في أواخر النمط السابع ، وهو بصدد بيان أنواع التغيرات .
[ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

هكذا يخلص لنا أن الطوسي لا يشك في أن ابن سينا يرى :
أن العلم بالجزئيات على وجه جزئيتها ، يؤدي إلى التغير في صفة العالم .

وأن العقل المجرد يستحيل عليه التغير لأنه عقل مجرد .
وأن الله يستحيل عليه التغير ؛ لأن التغير يتنافى مع كماله .

إذن ، يجب في نظر ابن سينا أن لا يعلم الله الجزئيات ، لأن العلم بها يؤدي إلى التغير في صفة العالم . والله يستحيل

عليه التغير لسببين اثنين :

أولهما : أنه كامل والتغير نقص .

وثانيهما : أنه عقل مجرد ، والمجردات لا تقبل التغير .

وثاني السببين هو ما نبه إليه الطوسي ، وأكد به أن الله لا يعلم الجزئيات .

* * *

غير أن صاحب المحاكمات ، ويتابعه الشيخ محمد عبده ، يعترضان على الطوسي فيما ذهب إليه . يقول صاحب المحاكمات :
[وقول « الطوسي » : إن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام ؛ هو قول وارد على ما فهمه لا على ما حققناه ؛ فإن العلم الجزئي المتغير إنما يكون متغيراً لو كان عالماً زمانياً ، وأما على الوجه المقدس عن الزمان فلا ، كما صرح الشيخ ههنا ، وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة ، فلا يمكن إلا بالآلات الحسائية ، فمنوع ؛ إنما هو بالقياس إلينا ، لا بالنسبة للواجب عز اسمه ^(١)] .

ويقول الشيخ محمد عبده في حاشيته على العقائد العضدية ^(٢) :
[. . . كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك ، حتى إن العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم ، والتأييد لمذهبهم ، قال في شرح الإشارات تبكيتاً لهم في هذا المطلب :
واعلم أن هذه السياسة - أي سياقة الحكماء ؛ في قولهم :
إن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .
ثم قولهم : إن الباري لا يعلم الجزئيات -

سياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظاهر ؛ لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص .

وبيان الشبه بين السياقين : أن التخصيص ثابت في هذا الحكم العقلي ، كما هو ثابت في النقلى ؛ وذلك لأن الحكم :

بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

إن لم يكن كلياً ، بل كان جزئياً ، في بعض العلل ومعلولاتها دون بعض ، لم يمكن أن يُحكم بإحاطة علم الواجب بالكل ؛ فإن الحكم بالإحاطة ، مبنى على أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فتنهدت كلية هذه المقدمة جاز أن يكون البارى من علة لا يوجب العلم بها العلم بمعلولاتها ؛ وهو ما صدق الجزئية السالبة المناقضة للكلية المذكورة ، أى بعض العلل ليس يستلزم العلم به العلم بمعلوله ، مع أنهم حكموا بإحاطة علم الواجب ؛ بناء على كلية هذه المقدمة .

وإن كان كلياً ، كما هو المسلم عندهم ، مع كون الجزئى المتغير من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالمًا به .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالمًا به ، لامتناع أن يكون البارى موضوعاً للتغيرات ؛ تخصيص لذلك الحكم الكلى بأمر آخر يعارضه في بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء المعتمدين على النقول اللفظية ، أو العادات العرفية ، ومن يجرى مجراهم من النحويين والبيانين ، والمعانين ، وأمثالهم من أرباب النقول لآداب العلماء . من غير طلاب البراهين القطعية .

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص في المباحث العقلية لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فإنها أحكام مبناها الواقع ، والواقعات لا تتعدد ، بل الواقع إما الشيء أو نقيضه . أو أحد أضداده .

فالقضية ثابتة إما على وجه الكلية ، أو على وجه الجزئية فقط .

فإن كان الأول ، لم يكن الثانى ، وبالعكس .

فلا يقع التعميم ثم التخصيص ، . . . فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلب ؛ أى أنه لا يعلم الجزئيات ، من مأخذ آخر يدفع التخصيص والتغير ، وعروض التغير والإشكالية على ذاته ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة أو المشككة ، من حيث هى متغيرة ، أو مشككة ، لا يمكن إلا بالآلات الحسائية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، فهو يعلمها على وجه الكلية ، بالعلم بأسبابها الكلية ، كما ذكرناه سابقاً ، ولا يدركها من حيث هى ، جزئية ، بمعنى أنه لا يعلم نفس الجزئى ، من حيث هو جزئى ، رأساً . كما هو المشهور .

وغاية هذا الطريق أن يدفع عنهم التخصيص ؛ فإن الحكم الكلى هو أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، وقد علم ذاته ، وعلم ما يصدر عنها ، وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، فعلمه بالعلة التى هى ذاته ، لا يستلزم علم الجزئى نفسه ؛ لأن علم الجزئى نفسه ، بطريق الإحساس ؛ وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، بل يستلزم العلم ، وإن كان لا على وجه الإحساس كالعلم على وجه الكلية .

هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوسى ، كما يعلم بأدنى تأمل ، فهو تسليم للمشهور ورد لبيانه ، وإيراد للبيان على وجه سليم .

واعلم أنه قد قال فى الإشارات :

فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر .

فحمل الطوسى :

الوجه المقدس .

على

الوجه الكلى المشهور .

ثم اعترض عليه بما سبق ، وأجاب عنه بما أجاب .

وأجاب عنه « صاحب المحاكمات » بأن اعتراضه وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ لا على مراد الشيخ كما حققناه ، من أن العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً ، لو كان ذلك العلم زمانياً ، أى مختصاً بزمان دون زمان ، ليتحقق وجود العلم فى زمان وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالمًا أزلاً ، وأبداً ، بأن

زيداً داخل في الدار في زمان كذا ، وخارج منها في زمان كذا ، بعده ، أو قبله ،
بالحمل الاسمية لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلاً ؛ لأن جميع الأزمنة ،
كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى ، أزلاً وأبدأ ، فلا حال ، ولا ماضى ، ولا مستقبل ،
بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الجسمية ،
فمنوع ؛ بل إنما هو بالقياس إلينا . انتهى بالمعنى .

وكلام الشيخ على هذا الحمل ، من أحسن الكلام في هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب
الفلاسفة ؛ وهذا الذى اشتهر عنهم . شئء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض
المتفلسفين جهلاً ، فرجموا ظناً بغير علم .

بل صريح عبارة الشيخ أبى نصر الفارابى في الفصوص أنه يعلم الجزئيات الشخصية على
وجه شخصيتها ، ونص عبارته :

« كل ما عرف سببه من حيث يوجبه ، فقد عرف ، وإذا رتب الأسباب ، انتهت
أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب ، فكل كلى ، وكل جزئى ، ظاهر
عن ظاهرية الأول ، ولكن ليس يظهر له شئء منها داخل في الزمان والآل . . . انتهى نص
النصوص . . . »

وكذلك انتهى نص الشيخ محمد عبده في العقائد العضدية^(١) .

هذه جولة يجولها الشيخ محمد عبده مع « الطوسى » وصاحب
المحاكمات ، ومع الفارابى وابن سينا . ويؤكد الشيخ محمد عبده
تبعاً لصاحب المحاكمات ، أن الشيخ الرئيس يرى أن الله يعلم
الجزئيات ، ويقول : إن القول بغير ذلك رمى عن جهالة .

ولى على الشيخ محمد عبده ، وصاحب المحاكمات جملة
ملاحظات :

(١) وكتاب الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ، قد حققته ، وطبعته دار إحياء الكتب العربية :
عيسى الحلبي وشركاه .

أولها : أن الشيخ محمد عبده قصر جولته هذه ، برغم طولها ،
على جوانب من النص ؛ وأغفل جوانب أخرى منه ، فقد عرض
لقول الشيخ :

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضى
والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس العالى على الزمان والدهر] .

ثم روى تفسير الطوسى لعبارة :

قال إنه فسرهما ب :
[الوجه الكلى المشهور] .

أى إدراك الجزئيات على وجه كلى .

ثم روى تفسير صاحب المحاكمات لها ، قال : إنه
فسرها ب :

[الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً وأبدأ ، بأن زيداً
داخل في الدار في زمان كذا ، وخارج منها في زمان كذا ، بعده أو قبله بالحمل الاسمية ،
لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلاً لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة
حاضرة عنده تعالى أزلاً وأبدأ ، فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ،
كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى] .

ثم رجح تفسير صاحب المحاكمات على تفسير الطوسى ،
قائلاً :

[وكلام الشيخ على هذا الحمل - يعنى محمل صاحب المحاكمات - من أحسن

الكلام في هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة] .

لقد نصب الشيخ محمد عبده نفسه قاضياً بين الطوسى وصاحب المحاكمات ، ثم قضى لصاحب المحاكمات على الطوسى ؛ وذكر من حيثيات حكمه ما يفيد أنه قد غفل عن موضوع النزاع .

لقد اتخذ من كون تأويل صاحب المحاكمات تأويلاً سديداً يثبت لله إحاطة العلم وشموله لكل دقيقة وجليلة في الكون ، مع صيانة ذاته عن التبدل والتغير ؛ مبرراً لنصرته على تأويل الطوسى ، وفاته أن المقام ليس مقام أى التأويلين - تأويل الطوسى ، وتأويل صاحب المحاكمات - أليق بالله وأنسب به ، وإنما هو مقام أى التأويلين ينطبق على عبارة ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» فكان على الشيخ عبده أن يستمد مبررات ترجيحه لتفسير صاحب المحاكمات على تفسير الطوسى من شواهد واردة في نصوص ابن سينا المذكورة هنا ، أو في نصوص أخرى سواها في هذا الكتاب أو في غيره ، تدل على أن ابن سينا يعنى أن الله يعلم الجزئيات على وجه جزئيتها .

هذا هو الذى يصلح أن يكون مبرراً لترجيح رأى صاحب المحاكمات على رأى الطوسى في هذه الخصومة ؛ لأن خصومة الطوسى وصاحب المحاكمات ؛ ليست حول علم الله بالجزئيات

على وجه جزئيتها ، وعدم علمه بها كذلك ، حتى يسوغ للشيخ عبده أن يقول في تبريرات حكمه ضد الطوسى : «إن كلام صاحب المحاكمات من أحسن الكلام في هذا الباب» . وإنما الخصومة حول رأى ابن سينا نفسه ، لا من جهة أنه صواب أو خطأ ، ولكن من جهة ما هو . وكون أحد التأويلين لعبارة ابن سينا مطابقاً لما ينبغى في حق الله - من وجهة نظر الشيخ عبده - لا يبرر كونه مقصود ابن سينا من العبارة . وكان على الشيخ عبده أن يمتحن النص بأكمله ، وأن يجمع بين أطرافه ليخرج بحكم منه يؤيده جميعها ، ولو أنه فعل ذلك لوجد أن في عبارة ابن سينا ما يشهد لكلام الطوسى ، ضد صاحب المحاكمات . وهالك ما أغفله الشيخ عبده .

لقد ذكر ابن سينا في بداية النص أقساماً ثلاثة للتغيرات ١ :

قسم : يكون التغير فيه قاصراً على الصفة وحدها دون الإضافة .

وقسم : يكون التغير فيه قاصراً على الإضافة وحدها .

وقسم : يكون التغير فيه شاملاً للإضافة والصفة معاً ، وعن

هذا الأخير يقول ابن سينا :

[. . . ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

الثالث ، مع تفسير صاحب المحاكمات لعبارة ابن سينا السابقة
لنرى إلى أي حد يتفقان ، وإلى أي حد يختلفان .

قال صاحب المحاكمات في تفسير هذه العبارة :

[الوجه المقدس العالی على الزمان هو أن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً وأبداً بأن
زيداً داخل في الدار ، في زمان كذا ، وخارج منها في زمان كذا ، بعده أو قبله ، بالجمل
الاسمية لا بال فعلية ، الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلاً ؛ لأن جميع الأزمنة ،
كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى أزلاً وأبداً ، فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة
إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى] .

فهل علم البارى أزلاً وأبداً بأن زيداً داخل في الدار في زمان
كذا ، وخارج منها في زمان كذا ، قبله أو بعده . . . الخ علم
مرتبط . بالواقع أم منقطع الصلة به ؟ إن مذهب ابن سينا في العلم
كما هو معروف لمن درسه ، ينطبق على مذهب الواقعيين Rea-its
الذين يجعلون صدق الإدراك هو مطابقته للواقع .

فعلم الله بأن زيداً داخل في الدار في زمان كذا ، وخارج منها
في زمان كذا ، لا بد له أن يطابق الواقع ، والواقع أن الخروج
يحصل في زمان غير زمان الدخول .

وعلم الله بالدخول وقت حدوثه علم بشىء موجود .

وعلمه بالخروج في وقت الدخول علم بشىء معدوم سيوجد .

وعلمه بالخروج وقت حدوثه علم بشىء موجود .

وعلمه بالدخول وقت الخروج علم بشىء معدوم قد وقع وانتهى .

وبعد أن يسرد ابن سينا هذه الأنواع الثلاثة ، يقول :
[فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب
القسم الثالث .
وأما بحسب القسم الثاني ، فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات] .

وأحد القسمين اللذين يحيل ابن سينا حدوثهما لله ، هو العلم
بالجزئى المتغير . وهذا هو ما جعل الطوسى ، بحق ، يحس أن بين
النصين تعارضاً يحتاج إلى محاولة توفيق ، فذكر محاولة من
سبقة ، ثم ردها ، وذكر محاولة من عنده .

وهذا على خلاف ما صنعه الشيخ عبده ، فإنه لم يحاول ،
من قريب أو من بعيد ، علاجاً للعبارة التى هى مثار ما اشتهر
عن ابن سينا من أنه قائل بعدم علم الله بالجزئيات . لهذا فإن
علاجه للمسألة على هذا النحو يعتبر علاجاً ناقصاً .

وأعود إلى المثال الذى ذكره ابن سينا في القسم الثالث من أقسام

التغيرات ، وهو :

[أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء فيصير عالماً بأن الشىء
أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

فقد عرفنا مما سبق أن مثل هذا الوضع لا يجيزه ابن سينا

لله ، فلننظر فيما فسر به صاحب المحاكمات قول ابن سينا :

[بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالی على الزمان والدهر] .

لنرى إلى أي حد يلتقى المثال الذى ذكره ابن سينا في القسم

فإذن قد توارد على الدخول والوجود ، كان معدوماً ، ثم وجد ، ثم عدم . ولا بد أن يتابع علم الله هذا الواقع فيعلمه معدوماً ، ويعلمه موجوداً ، ويعلمه معدوماً مرة ثانية ، ولما كان العلم لا بد أن يطابق المعلوم ، ولما كان المعلوم لا يجتمع فيه العلم والوجود في وقت واحد ، فلا بد أن يعلمه الله معدوماً وقت عدمه ، ثم يعلمه موجوداً وقت وجوده بعد العلم ، ثم يعلمه معدوماً ثانية حين يعلمه بعد الوجود .

وهذا العلم المتتابع المترتب ، غير العلم الأزلي السابق على وجود الدخول والخروج .

إن العلم الأزلي يخالف هذا العلم المتتابع على الأقل بالنسبة للمضاف إليه في كل ، فالمضاف إليه في العلم الأزلي شيء سيوجد ، والعلم الأزلي لهذا علم بما سيكون ، والمضاف إليه في العلم الحال علم بما هو كائن . والعلم به علم بما هو كائن . والمضاف إليه في العلم بالماضي شيء كان ومضى ، والعلم به علم بما كان . وإذا كان الأمر كذلك فما عساه يكون الفرق في نظر صاحب المحاكمات بين العلم بالدخول معدوماً قبل أن يوجد ، والعلم به موجوداً بعد العلم ، والعلم به معدوماً بعد الوجود ؟ فإذا لم يكن هناك فرق ، وكان العلم بالدخول ، دون رعاية لكونه واقعاً أو غير واقع ، هو نفسه العلم الذي يراد إضافته لله

لم يكن لرعاية الواقع دخل في العلم ، مع أن رعاية الواقع ضرورية عند أمثال ابن سينا .

ثم ما معنى التقديس عن الزمان في قول صاحب المحاكمات :
[وأما على الوجه المقدس عن الزمان بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً وأبداً بأن زيداً داخل في الدار في زمان كذا ، وخارج منها في زمان كذا بعده أو قبله] .

لقد صرح صاحب المحاكمات بأن دخول زيد الدار كان في زمان ، وخروجه منها كان في زمان ؛ فالدخول والخروج أحداث زمانية وقعت في وقت معين ، وانتهت في وقت معين ، فليست متنزهة عن الزمان لأن الزمان ظرف لها ، فلعل التنزه عن الزمان إنما هو بالنسبة للعلم ، لا بالنسبة للمعلوم ، فعلم الله تعالى لم يقع في زمان ؛ لأن وقوعه في الزمان يقتضي حدوثه وهو قديم غير حادث ، ولذلك قال :
[بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً وأبداً بأن زيداً . . . إلخ] .

فالتعالى على الزمان إنما هو بالنسبة للعلم ، لا بالنسبة للمعلوم . ولكن هل العلم بشأن الشيء سيقع ، هو نفسه العلم بشأن الشيء واقع ، وهو نفسه العلم بشأن الشيء وقع وانتهى ؛ من كل وجه ، إن يكن كذلك فما معنى نفي الله العلم عن نفسه ، في قوله تعالى :
[أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ، ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ، ولا المؤمنين وليجة ؟] .

فمفاد كلمة: «لما» نفي مسلط. على علم منسوب إلى الله، متعلق بشيء في العالم، فلو كان العلم الأزلي كما يقول صاحب المحاكمات، هو نفسه العلم بالكائن وبما كان، وبما سيكون؛ لكان الله تعالى يعلم في الأزلي - من كل الوجوه - «الذين جاهدوا» فكيف نفي علمه بهم؟

إن تخريج هذه الآية يتمشى بكل سهولة على القول بأن العلم الأزلي، ليس هو نفسه العلم بالواقع، وليس هو نفسه العلم بما وقع. ولا يتمشى أصلاً على قول صاحب المحاكمات. ومهما يكن من أمر، فأى فارق بين هذه الصورة التي يذكرها

صاحب المحاكمات ويرأها التصوير الصحيح المناسب، وبين الصورة التي يذكرها ابن سينا في قوله:

[أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس، ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أيس، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

ففي هذه الصورة لم يقل ابن سينا، إن الشيء حدث فحدث للعالم علم به، فلو قال ذلك لكان معناه أن العالم بحدوث الشيء كان جاهلاً به قبل حدوثه، فيكون هناك فرق بين هذه الصورة وصورة صاحب المحاكمات التي لم يكن فيها العالم عالماً بالشيء فقط. وقت حدوثه، بل كان عالماً به أيضاً قبل حدوثه، ولكن ابن سينا قال: ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء حدث، فالجديد فقط. هو علمه بأنه حدث.

وهذا لا ينافي أنه كان يعلم من قبل أنه سيحدث. فالجديد فقط. هو العلم بالحدوث.

وإذا صح أن الصورة المذكورة في عبارة صاحب المحاكمات تؤول إلى الصورة المذكورة في القسم الثالث الذي منعه الشيخ الرئيس، أمكن أن يقال: إن صاحب المحاكمات لم يأت بجديد في تفسيره، وإن وجهة نظر الطوسي أسلم من وجهة نظره، ويتبع ذلك أن يكون موقف الشيخ محمد عبده في متابعته لصاحب المحاكمات موقف من انخدع بكلام صاحب المحاكمات، وتحامل على الطوسي بغير تمعن.

ثم ما جدوى الجمل الإسمية في قول صاحب المحاكمات. [أن يكون الواجب عالماً بأن زيداً داخل الدار في زمان كذا وخارج منها في زمان كذا بعده، أو قبله، بالجمل الإسمية لا بالجمل الفعلية الدالة على أحد الأزمنة] .

لقد قيد صاحب المحاكمات الدخول بزمن، والخروج بزمن غيره قبله أو بعده؛ فهل هنالك ما يمنع أن نستعمل الجملة الفعلية بأن نقول: قد دخل زيد، إذا كان زمن الدخول قد فات، وكان زيد قد دخل؟ وهل هنالك ما يمنع أن نضيف علم الله إلى هذه الجملة الفعلية الماضية فنقول: يعلم الله أن زيداً قد دخل؟ وبالمثل: أليس لنا أن نقول سيدخل زيد أو سيخرج زيد، ونقول: يعلم الله أن زيداً سيدخل أو سيخرج؟ إنه لا مانع يمنع من ذلك مطلقاً، والمعنى المتحصل من: إن زيداً

داخل الدار زمن كذا وخارج منها زمن كذا قبله أو بعده ، هو نفسه المعنى المتحصل من الجمل الفعلية المذكورة آنفاً ، فماذا عمل لصاحب المحاكمات اشتراطه أن يقتصر الاستعمال على الجمل الإسمية دون الجمل الفعلية ؟ لعله كان يقصد أن يقول - وإن كان قد خانته تعبيره - إنا لا نستعمل من مادة « العلم » المنسوب إلى الله تعالى أفعالاً تدل على تجدد معنى العلم وحدوثه بالنسبة لله ، ولا شك أن هذا شيء ، وكون دخول زيد وخروجه أحداثاً زمنية متجددة ، شيء آخر .

الثانية : أن الشيخ محمد عبده يرى أن تحقيق مذهب الفلاسفة هو ما ذكره صاحب المحاكمات ، ويستدل على ذلك بالفص الذي اقتبسه من فصوص الحكم للفارابي .
مع أن المسألة ليست مسألة الفلاسفة جملة ولكنها مسألة فيلسوف بالذات هو ابن سينا ؛ ولقد قيل إن الفلسفة من دون سائر العلوم ذاتية بمعنى أن لكل فيلسوف فيها رأيه الخاص ، ويكون الرأي رأيه الخاص ، ولو وافق فيه غيره ؛ لأنه إن لم يكن قد انساق إليه بدوافع ذاتية ، يكون مقلداً ولا يكون فيلسوفاً .
وعلى هذا الأساس فليكن موقف الفارابي من هذه المسألة ما يكون ، فلن يصلح دليلاً على أن عبارة ابن سينا التي يختلف في معناها المفسرون يجب أن تحمل على ما يوافق رأي الفارابي .

إن للكندی موقفاً بالنسبة لحدوث العالم يخالف فيه إخوانه الفلاسفة ؛ فهل يجوز لإنسان أن يعتمد إلى عبارة ابن سينا التي تذهب إلى التصريح بقديم العالم ، ويتعسف في تأويلها ليصرفها عن ظاهرها بحجة أن الكندي وهو أحد الفلاسفة الإسلاميين البارزين يقول بحدوث العالم ؟

إن ذلك من غير شك لا يجوز ، ولهذا فلمست أرى فيما صنع الشيخ محمد عبده ما يسند رأي صاحب المحاكمات .

الثالثة : أن الشيخ محمد عبده : يؤيد صاحب المحاكمات في رده قول الطوسي :

[إن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها لا يكون إلا بالآلات الجسمانية] .

وكان الطوسي قد ذكر هذه العبارة ليوفق بين ما ذهب إليه الشيخ الرئيس :

من أن « العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول » .

و [إن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة] .

وهاتان العبارتان متعارضتان من غير شك :

لأن الأولى تفيد أن الله يجب أن يعلم كل شيء على ما هو عليه ، حتى الجزئي يجب أن يعلمه الله على وجه جزئيته ؛ لأنه من حيث جزئيته معلول له إن لم يكن مباشرة فبوسط .

والثانية تعارض هذا العموم ؛ لأنها تقتضى أن الله لا يعلم
الجزئيات المتغيرة .

فوفق الطوسى بين العبارتين على هذا النحو :

إن إدراك الجزئى إحساس لا علم ، فهو يُحَسُّ ولا يُعَلِّمُ ،
والقضية الأولى تفيد أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
لا الإحساس به .

فأمكن أن تصدق قضية أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ،
وأن يصدق كون الله علة لجميع الكائنات فى هذا العالم بوسط .
أو بغير وسط ، ومع ذلك يصح أن لا يكون عالماً بالجزئيات
المتغيرة .

والذى هو جدير بالملاحظة فى هذا هو أن الطوسى حين يقرر
أن الجزئى يحس ولا يعلم ، فإنما يقرر مذهب ابن سينا ولهذا
يقول :

[فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال : العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى
متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها] .

فقوله :

[وإدراك الجزئيات المتغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية] .

هو تعبير عن مذهب ابن سينا ؛ فإن مذهب ابن سينا

أن النفس العاقلة تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك المحسوسات
بوساطة آلات البدن لا بذاتها .

وعلى هذا يكون منهج الطوسى دقيقاً كل الدقة لأنه يوضح
ما غمض من عبارات ابن سينا فى مقام ، بعبارات له فى مقام
آخر ؛ لأن الموضوع هو تحرر عما عسى يكونه مذهب ابن سينا
بالنسبة لعلم الله بالجزئيات ، هل هو يرى أن الله يعلمها أم
يرى أنه لا يعلمها ؟ وليس الموضوع هو بيان الحق فى المسألة ،
وقد غفل صاحب المحاكمات عن موضوع النزاع وتبعه الشيخ
محمد عبده ، وراحا معاً يقرران منع أن يكون .

[إدراك الجزئيات المتغيرة إنما يتم بالآلات الجسمانية فقط] .

ويقولان : إن هذا إنما هو بالنسبة لنا ، لا بالنسبة للإله .
ظناً منهما أن الموضوع هو : هل يعلم الله الجزئيات أم
لا يعلمها ، فاختارا أنه يعلمها . ثم خيل إليهما أن الطوسى
يعارض ما اختاراه قائلاً : إن الجزئيات تحس ولا تعلم ، والنحس
يكون بالآلات جسمانية ، والله منزه عن الجسمانيات فقلاً : إن
توقف إدراك الجزئيات على الآلات الجسمانية إنما هو بالنسبة
لنا .

وحسباً أنهما بذلك قد أنهيا النزاع وما دريا أنهما قد انحرفا

عن الموضوع كلية ؛ لأنه إذا كان ابن سينا نفسه يرى أن الجزئيات تحس ولا تعقل ، وأن الله يعقل ولا يحس ، كان ذلك دليلاً على إنكاره علم الله للجزئيات ، وكان شاهداً على ضرورة تفسير عبارة ابن سينا على النحو الذى ذهب إليه الطوسى ، لا على النحو الذى ذهب إليه صاحب المحاكمات .

أما مسألة أن الله يعلم الجزئيات أو لا يعلمها بصرف النظر عن رأى ابن سينا ، فالباب فيها مفتوح فليقل فيها صاحب المحاكمات والشيخ عبده ما يحلو لهما . ولكن هذا شئٌ ، وكون ابن سينا قائلاً بأنه لا يعلمها ، شئٌ آخر .

* * *

والذى نخلص به من كل هذا هو ترجيح أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات . وإنكار فيلسوف علم الله بشئ من الكون ليس أمراً غريباً على الفلسفة .

فكلنا يعرف ما يعزى إلى أرسطو عميد الفلسفة الإغريقية من أن الله لا يعلم شيئاً عن الكون لأنه كامل والكون ناقص وعلم الكامل بالناقص ينقصه .

كذلك كلنا يعرف مبلغ تقديس فلاسفة المسلمين لأرسطو ووقوفهم عند آرائه ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً ، ومبلغ شعورهم بالألم الممض إذا خالفوه فى رأى من الآراء ، ولعلمهم كانوا أجراً على القرآن

يؤولونه ويبعدون بمعانيه عن متعارف اللغة ، وعن متعارف الدين نفسه ، منهم على أرسطو .

ولست بهذا أفسر رأى فيلسوف برأى فيلسوف آخر ، وإنما أريد أن أقول : إنه لا داعى لأن يفزع صاحب المحاكمات والشيخ عبده ، من أن يكون ابن سينا قائلاً بهذا الرأى ، فإن للفلسفة عهداً بما هو أغرب منه .

* * *

المقام الثانى : هو إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الله لا يعلم الجزئيات فهل هو مصيب أم مخطئٌ ؟ ولا نقول : هل هو مؤمن أو كافر ، فقد تركنا هنا بحث الموضوع من جانبه الدينى ؛ وأحلنا فيه على كتب الدين ، والتزمنا هنا موضوع الكتاب ، وهو الفلسفة التى تبحث عن الصواب والحق .

وعندى أن ابن سينا قد تورط ، فى النتيجة ، وفى المقدمات التى أوصلته إليها .

أما تورطه فى النتيجة ؛ فلأن إلهاً له كل صفات الكمال - كما يقول ابن سينا نفسه - ولا يكون عالماً بأكثر ما يحدث فى عالمه الذى خلقه ، هو إله كامل ناقص فى الوقت ذاته ؛ - عند ابن سينا - إن ابن سينا لم يقل - وما أظنه يستطيع أن يقول - : إن العلم بالجزئيات فى ذاته نقص ، ولكنه نقص فى رأيه باعتبار

ما يلزمه من التغيير ؛ وإذن فلو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير تغيير ، ما كان ابن سينا ليتردد في أن يثبت لله العلم بالجزئيات ، أعنى أنه لو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير أن يتأدى العلم بها إلى تغيير في ذاته ، فماذا عسى أن يبرر به ابن سينا أو غيره رأيه إذا اختار أن يقول : إن الله لا يعلمها ؟

ثم تعال معي نفحص شأن المرأة المثبتة في صوان ملابسك ، تنظر إليها وأنت تأخذ أهبتك للذهاب إلى الخارج ، فترى نفسك وتعديل من شأنك ثم تخرج مطمئناً إلى أنه ليس فيك ما يأخذه الناس عليك : إنك وأنت تنظر إليها ترى صورتك فيها كأنما هي أنت ، ثم إذا جاوزتها ، ذهبت عنها صورتك ولم يعد فيها منك أثر ، ثم إذا جاء إنسان غيرك من أهل البيت وصنع مثل ما صنعت كان شأنها معه مثل شأنها معك ، ترتسم فيها صورة الحاضر ، وتغيب عنها صورة الغائب .

لعل هذه المرأة هي أكمل شيء في هذا الشأن ، فأى عيب في هذا يمكن أن تعاب به المرأة ؟ لعلك تقول : إن المرأة أعدت لهذا الغرض فهو كمالها ، وماذا على لو قلت لك : إن صفة العلم في العالم أعدت لمثل هذا الشأن . فقد أعدت لتسجل ما سيكون ، على أنه سيكون ، وتسجل ما كان على أنه كان ، ثم لتسجل ما هو كائن على أنه كائن ؟

فلو أن لدينا مرآة ذات ثلاثة جوانب ، جانب يرينا ما سيكون على أنه سيكون ، وجانب يرينا ما كان على أنه قد كان ، وجانب يرينا ما هو كائن على أنه كائن ؛ حتى إذا ما نظرنا في الجانب الأول رأينا فيه فقط . ما سيكون ، وإذا نظرنا إلى الجانب الثاني رأينا فيه ما كان على أنه قد كان ، وإذا نظرنا إلى الجانب الثالث رأينا فيه ما هو كائن على أنه كائن بالفعل ، فإن لم يكن شيء كائناً بالفعل لم يظهر في هذا الجانب الثالث شيء . وهذا كله من غير أن تتأثر جهات المرآة الثلاث بما يرتسم فيها ، كما لا تتأثر مرآة ملابسنا بكثرة من يظهر أمامها .

فأى شيء يمكن أن يتبينه العقل في توارد الصور على هذه الجوانب ؟ إنه تغيير لا شك في ذلك ، ولكن ماذا في هذا التغيير من نقص ؟

ولنترك مسألة التغيير ، وكونه نقصاً أو كمالاً ، ولننظر في العلم . فهل نحن متأكدون تأكدًا يبلغ حد اليقين أن العلم يكون بانطباع صورة الشيء المعلوم ، في أذهاننا ؟ وهل هذه حقيقة لا تقبل الرفض ؟ إن أكثر شأن النفس الإنسانية لا يزال مجهولاً وما عرفناه من أمرها يسيرٌ بالقياس إلى ما جهلناه . ولعل من الدلائل على أن تفسير الكيفية التي تكون عليها النفس ساعة العلم بشيء ، لا تزال سرّاً محجّباً عنا . إنه بينما ابن سينا وأمثاله

يقولون : إن العلم بالشيء هو حصول صورته في النفس ، إذا
بفريق آخر من العلماء يفسرون العلم على نحو آخر ، لا يكون
بحصول صورة أصلاً ؛ لأنهم ينكرون الوجود الذهني .
وإذا كان هذا هو شأننا مع أنفسنا فكيف يكون شأننا .
بالنسبة للإله . لعل تطاولنا إلى القول بأن علم الله بالأشياء يكون
على نحو كذا ، أو على نحو كذا ، إسراف يجاوز فيه الإنسان
قدر نفسه . وما أحكم ديكارت حين يقول عنم يحلو لهم أن
يتحدثوا في كل شئون الإله :

[إنهم :

إما أن يتوهما في الله انفعالات نفسية - أي يفترضونه إنساناً مثلنا - وإما أنهم ينسبون
إلى أذهاننا من القوة والحكمة ، ما يملأنا زهواً ، فنزعم أن في استطاعتنا أن نقف على أفعال
الله ، وأن نحدد ما يستطيعه منها ، وما يجب عليه .
من أجل هذا لن نجد عناء في نقض أقوالهم بشرط أن نذكر أن من الواجب
علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة ، واعتبار الله موجوداً لا متناهياً ولا سبيل إلى
الإحاطة به] .

وأعود إلى صاحب المحاكمات فأقول : إن العلم بالأشياء
حين تقع يقتضى نسبة للعلم غير النسبة التي كانت له إلى
الأشياء قبل أن تقع ، ففرق بين نسبة العلم إلى ما سيقع ، ونسبته
إلى ما هو واقع . على ما قيل في قوله تعالى :

«ولمّا يعلم الله الذين جاهدوا منكم» وفي قوله تعالى :

«فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين» .

أى ليعلمن صدق الصادقين وكذب الكاذبين واقعاً ، ليرتب
على هذا العلم المثوبة والعقوبة ، وأما العلم الأزلي السابق على
الوقوع فلا يترتب عليه مثوبة ولا عقوبة ؛ فهما إذن علمان متغايران
ولو بالاعتبار لتغاير الآثار المترتبة عليهما . ولذلك يقولون : لو أن إنساناً
يعلم أن شيئاً سيحدث غداً ، فإذا حضر الغد لم يحتج إلى علم
جديد بحدوثه ، بشرط . أن يتنبه إلى أن الغد قد حضر ؛ فإذا لم
يتنبه فإنه لا يعلم بحدوث الشيء ، برغم استحضار علمه الأول ؛
فلا اشتراط . دليل على أن الحالة العلمية الأولى ليست هي الحال
العلمية الثانية من كل وجه . فإذا قيل : إن هذا الاشتراط غير
ضروري في جانب الله ، لأنه لا بد أن يعلم بحضور الغد ، قلنا :
إن كون الشرط . متحققاً بالضرورة ليس يعنى فقدان الشرط .
وما دام هناك شرط . جديد ، فهناك أمر جديد .

ولعل الذي دعا ابن سينا إلى نفي العلم بالجزئيات عن الله ،
قياسه حال الخالق على حال المخلوق . ولكن شتان ما بين العلمين ،
فعلم المخلوق أنف يعلم الشيء بعد أن لم يكن يعلمه ، فينتقل
من جهل إلى علم ، وينسى ما قد علمه فينتقل من علم إلى جهل ،
ولو كان الإنسان أزلياً ، وكان له علم أزلي ، وكان ما يحدث له
لا ينقله من جهل إلى علم ، وإنما كل ما هنالك أن ينتقل
معلومه من كونه علماً بما سيكون إلى كونه علماً بما هو كائن ،

ثم إلى كونه علماً بما كان ، لما كان هناك تغير ذاتي في شئونه .
فكون علم الله أزلياً وكون علم الإنسان أنفياً ، هو الفارق
الذي جعل الإنسان متغيراً ، وجعل الله غير متغير . فلا ينبغي أن
يفزع ابن سينا من أن يكون الله عالماً بالجزئيات؛ فإن ذلك لن يحدث
في ذاته تغيراً؛ لأن المسألة ليست إلا كمرآة ذات ثلاث جهات .
في أولها : علم بكل ما سيكون ، فيها مثلاً علم بأن القمر
سوف ينكسف غداً .

وفي ثانیتها : علم بكل ما هو كائن فعلاً ، فالقمر الذي
سينكسف غداً ، ليس له فيها وجود ؛ فإذا جاء الغد انتقل العلم
بانكساف القمر من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية ؛ لأنه إذا
جاء الغد ؛ انتقل علم الله به من كونه علماً بما سيكون إلى كونه
علماً بما هو كائن ؛ إذ لا يصح أن يظل الله يعلمه على أنه سيكون
فيما بعد ، بينما هو كائن فعلاً . ولم يتكلف الأمر في مثلنا
المادى أكثر من أن تنتقل صورة انكساف القمر من جهة إلى جهة .
وفي ثالثتها : علم بما كان ، فإذا مرَّ اليوم الذي كان يسمى
وهو في الجهة الأولى «مستقبلاً» وكان يسمى وهو في الجهة
الثانية «حاضراً» انتقلت صورة انكساف القمر إلى الجهة
الثالثة التي تحتفظ. بصور ما فات ؛ لأنه إذا مرَّ الحاضر أصبح
ماضياً وانتقل علم الله بانكساف القمر من كونه علماً بما هو

كائن إلى كونه علماً بما كان ، إذ لا يصح أن يظل الله يعلمه على
أنه كائن واقع ، بينما هو قد وقع وانتهى ، وليس في الأمر إلا
كما كان في الحال السابقة ، أن تنتقل الصورة من جهة إلى
جهة فأنت ترى أنه ليس هنالك شيء يفد على المرأة من خارج
أصلاً ، وليس هنالك شيء ينمحي منها أصلاً ، فلا يأتي عليها
شيء من خارج ، ولا يذهب عنها شيء مما كان فيها ، وإنما
هي دورة تقطعها الصورة من جهة إلى جهة .

والمستقبل لا يتناهى في نظر الفلاسفة وعلماء الكلام على
السواء ، ففي الجهة الأولى صور هذا المستقبل الذي لا يتناهى ،
ولعل هذا معنى قول القوم علم الله لا يتناهى .

ولكن الحاضر المحدود لا يتسع إلا لقدر محدود من الأحداث
فينقل في الوقت الذي يسمى حاضراً عدد محدود من الصور بقدر
أحداث الحاضر المحدود من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية .

ثم إذا انتهى الحاضر انتقلت صورته المحدودة من الجهة
الثانية إلى الجهة الثالثة .

وهكذا ما تنتهي دورة لطائفة من الصور التي تمثل مجموعة
من الأحداث التي تخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود ، ثم
تغيب ثانية في أطواء العدم ، حتى تستأنف دورة لطائفة أخرى
من الأحداث ، ما دام المستقبل ممتداً إلى غير نهاية ، وما دام له
الإشارات والتنبيهات

صور علمية بغير نهاية في الجهة التي تناسبه ، وما دام المستقبل ينتقل إلى حاضر ، ثم إلى ماض .

هذا هو ما ينبغي أن يصور به علم الله إذا أبقى علينا غرورنا إلا أن نتناول إلى ما تقصر عن نيته جهودنا وتتضاءل أمامه طاقتنا ، ولعل كل ما يمكن أن يلاحظ على تصويرنا علم الله بمرآة ذات جهات ثلاث ، هو انتقال الصورة العلمية من جهة إلى جهة ولكنه تغير غير معيب ؛ لأنه بإزاء الأحداث المتغيرة ؛ والعلم بما ليس واقعاً ليس هو نفسه العلم بما هو واقع ، وليس هو نفسه العلم بما وقع وانتهى ؛ لأنه ما دام العلم مرتبطاً بالواقع ، وما دام الواقع متغيراً ، فلا بد أن يتغير العلم ، وليس يمكن أن يكون هناك نطاق للتغير أضيق مما التزمناه في مسألة المرأة ذات الثلاث جهات التي لا يضاف إليها شيء من خارج ، ولا يذهب عنها شيء مما فيها ، وإثبات مثل هذا التغير لله خير من وصمة الجهل التي يلحقها به من ينزهونه عن التغير .

هذا ولعل ابن سينا لو تحقق مما تحققناه لم يجد مبرراً للتفرقة بين علم الجزئيات وعلم الكلّيات .

لأنه كما أن العلم بالكلّيات ثابت لا يتغير ؛ فالعلم الأزلي بالجزئيات ثابت كذلك ، والتغير إنما هو دورة تقطعها الصورة من جهة إلى جهة .

نختم هذا المقام بتقرير أن ابن سينا لم يكن لديه من الأسس ما يبرر له البت بصفة قاطعة في هذا الأمر الخطير ، وبتقرير أنه قد كان هنالك مندوحة للمقول بغير ما قال به ؛ دون تعرض إلى ما تعرض له من مخاطر ، ومزالق .

ثم إن الجانب الآخر من المشكلة ، هو القول بارتسام صور المعلومات في ذاته تعالى ، الذي لجأ إليه ابن سينا على ما فيه من مخاطر ، ككون الشيء الواحد قابلاً ، وفاعلاً معاً ، وكون الله تعالى موصوفاً بصفات لا هي إضافات ولا هي سلوب ، وكونه محلاً للصور العلمية الممكنة المتكثرة .

ولقد ارتكب ابن سينا كل هذه المخاطر لأنها في نظره أهون مما ارتكبه غيره ، بهذا الصدد .

فلقد قيل إن السر الحقيقي في نفي أرسطو لعلم الله بالعالم ، هو إنكاره لأن تكون ذاته تعالى محلاً لصور المعلومات . فرأى ابن سينا أن ارتسام صور علمية بذات الله تعالى أهون من إثبات جهله بالعالم .

وقيل : إن السر في ذهاب إفلاطون إلى قيام الصور العلمية - المثل - بذواتها ، هو تفادي خطورة أن تقوم الصور العلمية بذاته تعالى .

ولقد كان إفلاطون بين أن يقول بقيام الصور العلمية بذواتها ، ويتعرض لما تعرض له من هجوم ونقد عنيفين ، وبين أن يثبت قيام الصور العلمية بذاته تعالى فتتكثر ذاته ويكون قابلاً وفاعلاً في وقت واحد ، فأختار الأول على الثاني .

وقيل : إن السر في ذهاب المشائين إلى اتحاد صورة العالم بالمعلوم ، على ما لزمه من شتاعات تصادفك في جملة فصول من النمط السابع من الإشارات ، إنما هو محاولة التخلص من أن تكون ذات الله تعالى وتقدس محلاً لصور المعلومات .

هكذا تبدت المشكلة للباحثين ، وهكذا ارتكب كل واحد منهم ، في حلها مخاطرة ، ضج لهولها الآخرون .

ولقد حسب ابن سينا أنه سلم من هذه المخاطر كلها ، أو على الأقل ركب أهونها ، ولكن يبدو أن الأمر لم يكن كما جرى في حسبانته .

فهذا تلميذه الوفي « نصير الدين الطوسي » الذي اتخذ من شرحه لكتاب الإشارات محاولة لتبرير وجهة نظر ابن سينا في كل ما ذهب إليه ، ولرد هجمات الخصوم عنه بكل ما أوتي من قوة ؛ حتى ليخيل إليك وأنت تقرؤه ، أنك لا تقرراً شرحاً ، وإنما تقرراً تبريراً ودفاعاً .

هذا التلميذ الوفي لأستاذه ، المحب له ، المعجب به ، قد غلب وفاؤه لأستاذه وحبه له وإعجاب به أمام هذا الموقف الذي

وقفه أستاذه من علم الله تعالى ، ومن أنه يكون بصور ترتسم في ذاته تعالى ، فأنكر عليه هذا أيما إنكار ، وتبرم برأيه هذا أيما تبرم .

ولعل هذا أحد موقفين اثنين أنكر فيهما التلميذ على أستاذه رأياً لم يجد سبيلاً لمجاراته فيه ، ولا وسيلة لتبريره ، على كثرة ما في الإشارات من آراء لها خطورتها ، وعلى كثرة ما ووجهت به آراؤها من هجمات ونقد .

ولم يشأ « نصير الدين الطوسي » أن يكون سلبياً ، ينقد الرأي ولا يقترح بديلاً منه .

لقد حاول محاولة أراها - على أصول الفلاسفة - خيراً من سواها . فهو يقرر أنه ليس بلازم دائماً أن تكون وسيلة العلم بالشيء هي حصول صورته في العالم ، ألسنت ترى أن علم الشيء بنفسه لا يتوقف على أن تقوم بالشيء صورة نفسه ، وكذلك العلم بالعلم لا يحتاج إلى صورة للصورة ، وهكذا .

فالعلم بالشيء انحاضر - فيما يرى نصير الدين - لا يتوقف على حصول صورته في نفس العالم .

وعلى هذا فالعقل الأول لازم لذات الله تعالى - عند الفلاسفة - فهو حاضر لديها ، والعلم به يكون علماً بشيء حاضر ، فلا يحتاج إلى صورة تقوم بذاته تعالى .

ثم إن صور الكون كله مرتسمة في هذا العقل ، وهو
محتوياته حاضر لذات الله تعالى ، فلا يحتاج علم الله بالكون إلى
شيء غير العقل الأول والصور المرتسمة في العقل الأول .

وعلى هذا يكون الله عالماً بالكون من غير أن ترسم في ذاته
صورة شيء منه .

وهذا الحل كما قلت يتمشى على أصول الفلاسفة ، من غير
أن يثير ما أثار غيره من مشاكل .

ولعل ما يمكن أن يتسرب إلى هذا الرأي من نقد ، إنما يتسرب
إليه من طريق نقد الأصول الفلسفية التي ارتبطت بها وانبنى
عليها ، تلك هي مسألة لزوم العقل الأول لله تعالى لزوماً لا يقبل
الانفكاك ، وما يتأدى إليه ذلك من أن يكون الله تعالى محتاجاً
إلى هذا العقل لكونه محل علومه .

ولن تطيب لهذا الرأي نفوس أولئك الذين لا يرون أن وجود
المخلوقات قد ارتبط بالله ارتباطاً لا يقبل الانفكاك : فيان مثل
هذا الارتباط . حجر وتضييق يكبلان الله بقيود لا ضرورة إليها
عندهم . ثم إن توقف علمه تعالى بالكائنات على وجود كائن
آخر بجواره ، يجعله محتاجاً لهذا الكائن في كماله ناقصاً
بدونه .

وهكذا يبدو أن رأي نصير الدين الطوسي ، إذا كان قد تفادى

مشكلة قيام صور المعلومات بذات الله تعالى ، فقد جزنا إلى
مشكلة أخرى ، لسنا نهون من أمرها فنقول : إنها أهون من المشكلة
التي أثارها ابن سينا ، ولا نبالغ فنقول : إنها أخطر منها ، ولكنها
على أية حال مشكلة تتطلب هي الأخرى حلاً .

وإذا كان الفلاسفة الإسلاميون قد رأوا في القول بأن لله
صفات زائدة على ذاته ، كما يقول الأشاعرة ، خطراً ؛ لأنه يجعل
الذات في كمالها محتاجة إلى شيء غيرها ، برغم ما بين الذات
وصفاتها من ارتباط .

فما بالهم إذا قال الطوسي إن علم الله بالكون متوقف على
وجود العقل الأول ، وعلى ما يحتويه من صور علمية ؟ إن في ذلك
- بلا شك - من الشناعة أشد مما أنكروه .

وهكذا يبدو الأمر مشكلة عويصة ، ليس يسيراً على العقل
حلها ، ولكنه يبأى إلا أن يتقحمها دون أن يكون مزوداً بوسائل
الخلاص منها .

أيها المتفلسفون : هل يدور بخلدكم أن في وسع نملة صغيرة
أن تنزل إلى قاع المحيط . وتكتشف كل ما فيه ، وتتعرف جميع
محتوياته ؟ أو هل يتسع خيالكم لتجويز أن ذبابة صغيرة ،
تفترش أحد جناحيها ، إلى جانب جبال الهماليا لترفعها فوقه ثم
تطير بها لتنزل عند جبال الإلب لتحملها على الجناح

الآخر لتطير بها جميعها إلى حيث تريد ؟

أيها المسرفون في غرورهم بأنفسهم ، إن الله كائن غير محدود في كمالاته ، فكيف يتأتى لقوة محدودة لم تدرك كنه نفسها بعد ، أن تدركه وتدرك كمالاته ؟

لقد أسرفوا على أنفسهم كل الإسراف أولئك الذين حسبوا أن العلم لا يمكن أن يكون إلا على وضع واحد ، هو أن ترسم صورة العالم في المعلوم ، فوجدوا أنفسهم بعد ذلك : بين أن يصوروا علمه تعالى بالكون بقيام صور هذا الكون بذاته تعالى .

وبين أن يربطوا علمه به بقيام صورته في واحد من مخلوقاته .

وبين أن يقولوا بقيام هذه الصور بأنفسها .

وبين أن ينفوا عنه العلم بالكون ، تخلصاً من كل هذه المآزق .

أيها المفكرون ليس في الأمر ما يدعو إلى هذا التورط . ، وإن العقل نفسه يفتح أمامكم باباً للخلاص من هذا الضيق . إن العقل الذي يعجز عن معرفة نفسه يناديكم بأنه أشد عجزاً عن اكتناه حقيقة خالقه .

وجزى الله عن الإنسانية كل خير ، من نصحتها فأخلص

لها النصح حيث قال : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا » .

وإن لنا في خلق الله مجالاً أى مجال ، للتفلسف العميق الخصب المثمر ؛ فموضوعه قريب المنال ، وخطوؤه مأمون العاقبة ، وتدراكه ممكن ، وهو في الوقت ذاته عمل غير عابث : لأن له فوائد وثمرات .

وإذا كنا نعجب ممن يدعى أن ذبابة تستطيع أن تحمل جبال الهملايا على واحد من جناحيها ، وجبال الإلب على الجناح الآخر ، وممن يدعى أن نملة تستطيع أن تغوص إلى أعماق المحيطات ، وأن تحيط بكل ما في باطنها من أسرار ، وتكتشف ما بداخلها من مخبئات ، فأنا أشد عجباً ممن يقول : إن الله حين يدرك السماء ، ترسم صورة السماء في ذاته ، كما ترسم صورة الشيء الذي أمام المرأة في المرآة .

رويداً ، رويداً ، أيها العقل الإنساني ، إنك لم تنته بعد إلى رأى أكيد في موضوع العلم الإنساني ، وهل هو بارتسام صور ؛ أم بشيء غير ذلك . فإذا كنت لم تصل إلى رأى يقينى في كيفية علمك ، فكيف تدعى الوصول إلى رأى يقينى في كيفية علم الله ، ورحم الله امرأ عرف قدر نفسه .

أما مسألة البعث الجسماني ، فلا سبيل إلى الشك في أن ابن سينا ينكره ، والحجج التي يتذرع بها من يقف مثل هذا الموقف تدور حول أمرين :

أولهما : أن الكمال الإنساني إنما هو في العلم والمعرفة . لا في المأكل والمشرب ، ولا حاجة بالإنسان إلى الجسم ليعرف ؛ بعد أن يكون قد انتقل عقله من مرحلة العقل الهيولي إلى مرتبة العقل بالملكة .

وثانيهما : أن العقل والجسم متباينان ، فالجسم من ظلمة . والعقل من نور ، ودوام مصاحبة الجسم للعقل معرق له ، وصارف له عن بلوغ كمالاته .

وما أرى الحديث في هذه المسائل على رجة التحديد ، إلا مجازفة ليس لها ما يبررها ، فإن الحديث عن البعث حديث عما سيكون ، إنه ليس حديثاً عن شيء موجود محتجب عنا . ولكنه حديث عن شيء غير موجود إطلاقاً .

وإنما سيوجد فيما بعد ، حديث عن مرحلة من مراحل تطور لهذا الكون كله ، ومن ذا الذي كان يستطيع أن يتكهن بأن حبة من القمح مثلا ، لو وضعت في الأرض في ظروف خاصة لخرج منها عود رفيع ذو أوراق خضراء مستطيلة تنتهي بعد عدة شهور بعنقود فيه عشرات من نوع الحبة التي وضعت في الأرض ؛ لو أنه

لم ير ذلك قط . ؟ ليسأل كل إنسان نفسه ، هل كان في وسعه أن يتكهن لحبة القمح بهذا المصير؟ أعتقد أن أشد الناس إيماناً بالبعث ، وأشد الناس إنكاراً له على السواء ؛ كلاهما لا يدعى أن ذلك كان في وسعه ، وهل مصير الإنسان بعد الموت بالنسبة لنا نحن الذين لم نشاهد هذا المصير ، أهون من مصير حبة القمح التي يعجز البشر جميعاً أمام معرفة مصيرها . إن الفلسفة تستمد معرفة هذا المصير من معرفة البداية . لقد قررت الفلسفة أن الإنسان جسم وروح .

وأن الجسم مادة ، وأن المادة كثيفة مظلمة .

وأن الروح من نور ، وأن همها العلم والمعرفة .

وقررت أن الروح في البداية بحاجة إلى الجسم لتساعد حواسه المتصلة بالكون اتصالاً مباشراً ، فتنقلها من حال الاستعداد الصرف للمعرفة ، إلى حال المعرفة بالفعل ، لكنها بعد ذلك تصبح في غنى عن هذا الجسم الذي يصبح بعد أن يقدم كل ما يملك من عون ، معوقاً لا خير فيه .

وعلى هذا فالروح تصاحب الجسم إلى حد محدود ثم تتخلص منه ، والروح من جوهر لا يتفكك ولا يتحلل ، فهي لا تفنى .

هذه هي الأسس التي قامت عليها نظرية ابن سينا في البعث ، وبالرغم من أن نظرية البعث ينظر إليها عادة على أنها من

نظريات علم ما بعد الطبيعة لكنها في الواقع تقوم على أسس من نظريات طبيعية .

ونظريات علم الطبيعة كما وصلت إلى فلاسفة المسلمين ، لم تعد تُرضى رجال العلم في عصرنا الحديث .

فنظريات العناصر الأربعة : الماء والنار والهواء والتراب ، لم تعد تُرضى أصحاب نظرية فلق الذرة .

ونظرية المادة الثقيلة الكثيفة المظلمة ، لم تعد ترضى أصحاب نظرية الانطلاق المادي السريع الذي يطوف حول محيط الكرة الأرضية في دقائق .

ونظرية أن المادة والروح ضدان متنافران لم تعد ترضى أولئك الذين يروى عنهم بتراند رسل في كتابه مشا كل الفلسفة ، أن المادة والروح ليسا أصليين متباينين ، ولكنهما توأمان لأصل واحد يجمع بينهما ، وهذا يعنى أنهما يشتركان في كثير من الخصائص والصفات ، وأن صيرورة كل منهما عوناً للآخر أمر في حدود الإمكان .

هذه هي نظريات العلم الطبيعي في عصرنا الحاضر ، تختلف في كثير من الأمر عن تلك التي كان يعرفها فلاسفة المسلمين ، ومن ذا الذي يستطيع أن يتكهن بما سيكون عند غيرنا من نظريات في المستقبل ، إن العلم متطور ، والفكر الإنساني متطور ، ومن يدري فلعل المادة نفسها متطورة ، وأن ما يظهر منها وما ظهر ،

لم يكن كله سرّاً انكشف بعد تحجب ، وإنما كان بعضه تطويراً ، وانتقالاً بالمادة من حال إلى حال .

إن مكتشفات عصرنا أحق بيان تكسينا مرونة في الفهم ، وأن تجعل الإنكار والجحود آخر ما نلجأ إليه ، إن تطوير الإنسان إلى أوضاع كثيرة أمر ممكن ، وما البعث إلا طور من هذه الأطوار الممكنة ، وإنكار ذلك ضيق في الأفق وجمود في الفكر ، وغفلة عن أسرار الوجود التي يتكشف لنا منها كل يوم جديد . وما ينبغي أن تتسلط علينا كما تسلطت على ابن سينا نزعة استبدادية تجعلنا نرفض أن يكون العالم قد انطوى إلا على ما نعرف من أسرار ، أو أن يكون الله شيئاً غير ما يستطيع عقلنا إدراكه ، فإن ميزة العالم الحق هي المرونة ، واللجوء إلى حظيرة الإمكان حين تنبهم المسائل وتشكل الأمور .

وأخيراً ، فإن الأمل يملؤني أن سيفتح هذا الكتاب أمام قارئيه آفاقاً علمية فسيحة ، كتب الله لي ولهم التوفيق في كل ما نحاول من أمر . وصلى الله وسلم على صفيه وحبيبه وآله وصحبه ومن تبعهم .

سليمان دنيا

الجزية في ٢/٦/١٩٥٧

الإشارات والنبيّات

الطبيعات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذه إشارات إلى أصول ، وتنبيهات على جمل ، يستبصر بها من تيسر له ، ولا ينتفع بالأصح منها من تعسر عليه ، والتكلمان على التوفيق .

وأنا أعيد وصيتي ، وأكرر التماسي ، أن يضمن ، بما تشتمل عليه هذه الأجزاء ، كل الضن ، على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الإشارات * .

أقول : أعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية : أعنى الطبيعي والإلهي ، لا يخلوان عن انغلاق شديد ، واشتباه عظيم ؛ إذ الوهم يعارض العقل في مأخذهما ، والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ؛ ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ، ومصادم الأهواء المتقابلة ، حتى لا يرجى أن يتطابق عليهما أهل زمان ، ولا يكاد يتصالح عليهما نوع الإنسان . والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل ، وتمييز للذهن ، وتصفية للفكر ، وتدقيق للنظر ، وانقطاع عن الشوائب الحسية ، وانفصال عن الوسوس العادية ؛ فإن من تيسر له الاستبصار فيهما ، فقد فاز فوزاً عظيماً ، وإلا فقد خسر خسراً ميبئاً ؛ لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين ، الذين هم أفاضل الناس ؛ والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين ، الذين هم أراذل الخلق ؛ ولذلك أوصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل الحفظ ، وأمر بالضمن به كل الضن .

وأنا أسأل الله الإصابة في البيان ، والعصمة عن الخطأ والطغيان ، وأشترط على نفسي أن لا أتعرض لذكر ما أعمده ، فيما أجده مخالفاً لما أعتقده ، فإن التقرير غير الرد ، والتفسير عن النقد .

والله المستعان ، وعليه التكلان .

النمط الأول

في

تجوهر الأجسام

أقول : قال الفاضل الشارح :

[« النهج » الطريق الواضح ، و « النمط » ضرب من البسط . وإنما وسم أبواب المنطق بـ « النهج » وأبواب هذين العلمين بـ « النمط » لأن المنطق علم يتوصل منه إلى سائر العلوم ، فكانت أبوابه « أنهاجاً » ، وهذه مقصودة بذاتها ، فكانت « أنماطاً » .

وقال : « الجوهر » يطلق على الموجود لا في موضوع ، وعلى حقيقة الشيء ذاته .

والتجوهر هو - بالمعنى الأول - صيرورة الشيء جوهرأ ، - وبالمعنى الثاني - تحقق حقيقته .

فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول ؛ لأنها ليست مما لا يكون جوهرأ ، فيصير جوهرأ ؛ بل هو الثاني ؛ فإن المطلوب تحقق حقيقتها : أي مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أم من المادة والصورة ؟] .

وأعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث ، بعضها طبيعية ، وبعضها فلسفية ؛ وذلك لأن المعلم الأول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا ، ونختم بالفلسفيات التي هي أقدمها في الوجود ، بالقياس إلى نفس الأمر ، متدرجاً في التعليم من مبادئ المحسوسات ، إلى المحسوسات ، ومنها إلى المعقولات .

ولما كان موضوع الطبيعيات « الجسم الطبيعي » المتألف من المادة والصورة ، صارت مباحث المادة والصورة التي يبني عليها العلم ، مصادرات فيه ، ومسائل من الفلسفة الأولى ،

وكانت هي أيضاً في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعية ، كنى الجزء الذى لا يتجزأ ، وتناهى الأبعاد .

والشيخ أراد أن يبتدىء بالطبيعيات أيضاً ، ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات — من أحد العلمين إلى الآخر — المتضمنة لتحير المتعلم ، فلزمه أن يقصد الأبحاث المتعلقة بإثبات المادة والصورة وأحوالهما ، أولاً . ولما قصدها لزمه أن يبين ما تبتنى تلك الأبحاث عليه ، من المسائل الطبيعية قبلها ، فوجب عليه أن يصدر الكلام بنى الجزء الذى لا يتجزأ . لأنه آخر ما تنحل إليه مقاصده ، التى لا تبتنى على مسألة تقتضى حوالة أخرى ، وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملاً على مباحث مختلطة من العلمين .

وقبل الخوض فى المقصود نقول : الجسم يقال بالاشتراك : على الطبيعى المعلوم وجوده بالضرورة ، وهو الجوهر الذى يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة : أعنى الطول ، والعرض ، والعمق .

وعلى التعليمى : وهو الكم المتصل ، الذى له الأبعاد الثلاثة .

والمراد ههنا هو الأول ، فإنه موضوع العلم الطبيعى . وقد زيف الفاضل الشارح حد المذکور :

أما أولاً : فبأن الجوهر ليس جنساً لما تحته ، وأحال بيانه على سائر كتبه .

وأما ثانياً : فبأن قابلية الأبعاد ليست فصلاً ؛ لأنها لو كانت وجودية ، لكانت عرضاً ؛ إذ هي نسبة ما ، ويلزم من كونها عرضاً ، احتياج محلها إلى قابلية أخرى لها . وأيضاً يلزم أن يكون الجسم متقوماً بالعرض .

والجواب عن الأول : أنه إنما أبطل كون الجوهر جنساً فى كتبه ، بأن أخذ مكان « الجوهر » ، « الموجود لا فى موضوع » وأبطل كونه جنساً ، وهو لازم من لوازم الجوهر . ولا شك فى أن لازم الجنس لا يكون جنساً .

وعن الثانى : أنه أبطل كون قابلية الأبعاد فصلاً ، وهى ليست بفصل ؛ لأنها لا تنحل على الجسم ، بل الفصل هو القابل للأبعاد ، المحمول على الجسم ، وهو شئ ما ، من شأنه قبول الأبعاد .

فظهر أنه فى هذا التزيف مغالط .

ثم أفاد أن الجسم :

[إما أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة ، كالحيوان ؛ أو غير مختلفة ، كالسرير .

وإما مفرداً ، ولا شك فى أنه قابل للانقسام ، ولا يخلو :

إما أن تكون جميع الانقسامات الممكنة ، حاصلة بالفعل فيه ، أو لا تكون .

وعلى التقديرين : فإما أن تكون متناهية ، أو غير متناهية] .

قال : [فههنا احتمالات أربعة :

أولها : كون الجسم متألفاً من أجزاء لا تتجزأ متناهية . وهو ما ذهب إليه قوم من

القدماء ، وأكثر المتكلمين من المحدثين .

وثانيتها : كونه متألفاً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية . وهو ما التزمه بعض القدماء ،

والنظام من متكلمى المعتزلة .

وثالثها : كونه غير متألف من أجزاء بالفعل ، ولكنه قابل لانقسامات متناهية ، وهو

ما اختاره محمد الشهرستانى فى كتاب له سماه بـ « المناهج والبيانات » هكذا قال الفاضل

فى كتابه الموسوم بـ « الجوهر الفرد » .

ورابعها : كونه غير متألف من أجزاء بالفعل ، ولكنه قابل لانقسامات غير متناهية

وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء ، ويريد الشيخ أن يثبتته] .

وأما الجسم المؤلف ، فسيحىء القول فيه ، إن شاء الله تعالى .

(٣) ولا يعلمون أن الأوساط. إذا كان كذلك ، لقي كل واحد

والثالث : أنها لا تقبل الانقسام أصلاً .

والرابع : أن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس .

وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأي أورد الأول منها : تقريراً لمذهبهم ؛ والباقية ، تمهيداً لما يناقضهم به ، على ما ينبغي أن يفعله ناقضوا الأوضاع :

وفي الحكم الثالث ، أشار إلى وجوه الانقسامات الممكنة ، وهي ثلاثة ؛ وذلك لأن الأقسام :

إما أن تقبل الانفكاك والتشكل بعسر ، كالأشياء الصلبة ، أو بسهولة ، كالأشياء اللينة .

وإما أن لا تقبل ، كالفلك عند الحكماء .

وقد ينقسم الأول بالكسر ، والثاني بالقطع ، والثالث بالوهم والفرض .

والفائدة في إيراد الفرض ، أن الوهم ربما يقف ؛ إما لأنه لا يقدر على استحضر ما يقسمه لصغره ، أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهى ؛ والفرض العقلي لا يقف ، لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير ، والمتناهى وغير المتناهى .

والعبارة عنها في النسخ مختلفة ، ففي بعضها هكذا : [لا كسراً ، ولا قطعاً ، ولا وهماً ، وفرضاً] .

وفي بعضها يحذف لفظة « لا » عن « القطع » ، وفي بعضها بإثباتها أيضاً في الفرض .

والأول أصح ؛ لأنه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب .

(٣) أقول : هذا ابتداء شروعه في النقض ، وإنما أخذه من الحكم الرابع . وبيانه :

أن الأوساط الحاجب للطرفين عن التماس ، لا يتخلو إما أن لا يلاقى الطرفين ، أو يلاقيهما ؛ فإن لاقاهما ، فإما بالأسر ، أو لا بالأسر^(١) .

فهذه أقسام ثلاثة :

والأول : يناق كونه حاجباً لهما ، وأيضاً يناقض الحكم الثاني ، وهو تأليف الأقسام

من هذه الأقسام ، لأن التأليف لا يتصور إلا بعد ملاقات الأجزاء .

(١) يعنى « بكله » أو « لا بكله » .

الفصل الأول

وهم وإشارة*

(١) من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل

(٢) تنضم عندها أجزاء غير أجسام ، تتألف منها الأجسام ،

وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام : لا كسراً ، ولا قطعاً ،

ولا وهماً ، ولا فرضاً ؛ وأن الواقع منها في وسط الترتيب : يحجب

الطرفين عن التماس .

* قال الفاضل الشارح : [إن الشيخ يريد « بالوهم » في هذا الكتاب المذهب الباطل ، أو السؤال الباطل ؛ وذلك لأن العقل قد يعرض له الغلط من قبيل معارضة الوهم لإياه ، فتسمية الرأي الباطل بـ « الوهم » تسمية المسبب باسم السبب مجازاً . وقد مرّ أنه يسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في إثباته إلى برهان بـ « الإشارة » ، والفصل المشتمل على حكم يكفى في إثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق ، أو النظر فيما سبقه من البراهين بـ « التنبيه » .]

ولما أراد في هذا الفصل إبطال الرأي الأول من الأربعة المذكورة ، عبر عنه بـ « الوهم » ، وعن إبطائه بـ « الإشارة » .

(١) قوله : « كل جسم ذو مفاصل » قضية . والجسم هو الطبيعي المذكور . والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها . وهي مواضع بأعيانها — عند مثبتي الجزء — لا يمكن أن ينفصل الجسم عند غيرها ، شبهها بمفاصل الحيوان ، سماها باسمها .

(٢) أقول : ذكر للأجزاء أحكاماً أربعة :

أولها : أنها ليست بأجسام .

والثاني : أن الأجسام تتألف منها .

من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر ، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره .

(٤) وأنه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط . حتى يكون مكانهما ، أو حيزهما ، أو ما شئت فسمه ، واحداً ؛ لم يكن له بدٌّ من أن ينفذ فيه .

والثاني : أيضاً ينافي كونه حاجباً لهما عن التماس ، وأيضاً يقتضى تداخل الأجزاء . وهو محال في نفسه ، ومناقض للحكم الثاني ، ومع جميع ذلك ، مستلزم للمطلوب . كما سيأتي .

والثالث : يقتضى التجزئة . والشيخ لم يذكر القسم الأول والثاني أولاً ، وهما أن لا يلاقى الطرفين ، أو يداخلهما . لأن الخصم لم يذهب إليهما ، فبادر إلى ذكر القسم الثالث ، الذي يفيد النقض بقوله : [لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر] . وقد تمت بذلك حجته على الخصم .

ثم رجع بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث ، بإبطال نقيضه ، المشتمل على القسمين المتروكين ، أعني الأول والثاني ، فكان نقيضه قولنا : [ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الأوساط شيئاً غير ما يلقاه الآخر] .

وهو يصدق مع عدم الملاقاة ، ومع الملاقاة بالأسر ، ثم ترك الأول ؛ لأن إحالة أظهر ، وصرح برفع الثاني بقوله : [وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره] وإنما خصه بالذكر ؛ لأنه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ، ولأنه مع إحالته مستلزم للمطلوب . وإنما رجع إلى إثبات القسم الثالث - مع أن المناقضة قد تمت - لأنه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم ، بل يقصد إبطال هذا الرأي في نفس الأمر ؛ فالواجب عليه أن يبطل جميع الاحتمالات ، وإن لم يذهب إليها ذاهب .

(٤) أقول : يريد بيان حال القسم الثاني ، وهو القول بالمداخلة ، ففسره أولاً . باتحاد المكانين والحيزين .

(٥) فيلحق غير ما لقيه . والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة .

وأعلم أن المكان - عند القائلين بالجزء - غير الحيز ؛ وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي ، وهو ما يعتمد عليه المتمكن ، كالأرض للسري ، و« الاعتماد » عندهم هو ما يسمه الحكيم [ميلاً] .

وأما « الحيز » عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالتحيز ، الذي لو لم يشغله لكان خلاء ، كداخل الكوز للماء .

وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء ، فهما واحد ، وهو : [السطح الباطن ، من الجسم الحاوي ، المماس للسطح الظاهر من المحوى] .

فلما لم تكن المنازعة فيه مفيدة ههنا ، وكان المفهوم من المكان أو الحيز المذكور ، معلوماً غير محتاج إلى البيان ، أشار إليه بقوله : [مكانهما أو حيزهما ، أو ما شئت فسمه] لتلا يناقش في العبارة .

والمعنى : أن الطرف ، لو جوز مجوز أن يداخل الوسط ، فلا بد من أن ينفذ في الوسط . (٥) أقول : أي فيلحق الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ ، والقدر الذي لقيه حال المماس قبل النفوذ ، دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة . والمراد بيان مغايرة الملاقاة في الحالين من الجانبين ؛ فإنه يقتضى قسمة الوسط بقسمين . ويمكن أن يفهم من قوله [فيلحق غير ما لقيه] أنه يلقى حال النفوذ في الوسط ، قبل تمام المداخلة ، غير ما لقيه حال المماس ؛ قبل النفوذ ، والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة ، وهو اللقاء المتوهم للمداخلة ، وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلاثة أقسام .

والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ، ثم طعن فيه بأن « هذا البيان إقناعي لا برهاني » . وأقول : هذا التفسير يقتضى أن يكون للنفوذ ، الذي هو حركة ما ، أول ، وهو حال المماس ؛ ووسط ، وهو الحال الذي بعد المماس وقبل تمام المداخلة ؛ وآخر ، وهو حال تمام المداخلة .

وهذا إنما بصح على رأى نفاة الجزء ، وهو أن تكون الحركة متصلة في ذاتها ، قابلة

(٦) واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط. ملاقياً للطرف الآخر ملاقاة الوسط. له ، وأن لا يتميز في الوضع ؛

للاقسامات ، وإثباته مبني على نفي الجزء ، ولا يصح على رأى مثبتيه ، فإن المتحرك لا يمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة ، عندهم ، شيئاً منقسماً ، فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة ، وملحوق بأخرى .

فإذن هذا الكلام ، على التفسير الثاني ، لا يكون إقناعياً ، بل يكون مشتملاً على مصادرة على المطلوب .

(٦) أقول : أى المداخلة التامة تقتضى أن يكون الطرف الملاقى للوسط ، بعينه ، ملاقياً للطرف الآخر المداخل إياه ، فإنهما متلاقيان بالأسر ، وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين .

والوضع ههنا هو : [كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية] وذلك لأن الإشارة الحسية إلى أحدهما ، تكون بعينها إشارة إلى الآخر ، إذ لا فراغ عن لقائه . وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيباً وسطاً وطرفاً - أى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء - ولا ازدياداً حجم - أى يناقض الحكم الثاني أيضاً - فإن كان شيء من ذلك - أى إن كان أحد الحكمين المذكورين صحيحاً - لم تكن الملاقاة بالأسر ، وحينئذ يناقض الحكم الثالث ، فينقسم الجزء .

والحاصل : أن تجويز المداخلة يناقض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً .

وتلخيص هذا الكلام : أن القول بالأجزاء يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء : إما امتناع ملاقاتها ، أو ملاقاتها بالكل ، أو بالبعض .

وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء :

إما امتناع تألف الأجسام منها .

أو عدم امتيازها في الوضع .

أو تجزئتها .

وهذه محالة ، فالقول بها محال .

فهذا تقرير هذه الحجة .

إذ لا فراغ عن لقائه ، فحينئذ لا يكون ترتيباً ووسطاً . وطرف ، ولا ازدياداً حجم ؛ فإن كان شيء من ذلك ، لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالأسر ، بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى *

* والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتى الأجزاء معارضة لها ، وهى : أن الحركة موجودة غير قادرة ، وتنقسم إلى ما مضى ، وإلى ما يستقبل - وهما غير موجودين - وإلى ما فى الحال . ولولا وجوده ، لما كانت الحركة موجودة ، وهو إن انقسم لم يكن جميعه موجوداً ، لكونه غير قار ، فإذن لا ينقسم ، ولا ينقسم ما يقطعه المتحرك من المسافة ، وإلا لانقسم ما فى الحال من الحركة ، فهو إذن جزء لا يتجزأ ، وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير ، على ما سيأتى ، إن شاء الله تعالى .

الفصل الثاني

وهم وإشارة

(١) ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، ولكن من

أجزاء غير متناهية .

(١) أقول : يريد إبطال الاحتمال الثاني، المنسوب إلى النظام وغيره، من الاحتمالات

الأربعة المذكورة .

وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ، ولم يقدرُوا على ردها ، أذعنوا لها ، وحكموا

بأن الجسم ينقسم انقسامات لا تنهاى ، لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود فى الشيء بالقوة ،

وبين ما هو موجود فيه مطلقاً ؛ فظنوا أن كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات التى

لا تنهاى ، فهو حاصل فيه بالفعل ، فحكموا باشماله على ما لا يتناهى من الأجزاء صريحاً .

وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون حاصلًا فى الجسم من

الانقسامات ، فهو لا يمكن أن يحصل فيه .

ثم إنهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم ، وأن الكثرة إنما تتألف من الآحاد ، وأن

الواحد - من حيث هو واحد - لا ينقسم .

فإذن قد تحصل من أقوالهم مقدمتان هما : أن الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة .

وكل ما يشتمل عليه الجسم ، ولا يكون منقسماً ، فإنه لا يقبل القسمة .

فينتج : فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة .

وهذا هو القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، وقد لزمهم وإن لم يصرحوا به . إلا أن القائلين

به ، يقولون بأجزاء متناهية ، وهؤلاء يذهبون إلى ما لا يتناهى ؛ فهؤلاء كادوا أن يقولوا

بهذا التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية .

قيل : وقد تناظر الفريقان ، فلما ألزم أصحاب المذهب الأول ، أصحاب هذا المذهب ،

وجوب وقوع قطع مسافة محدودة فى زمان غير متناه ، ارتكبوا القول بـ « الطفرة » .

(٢) ولا يعلم أن كل كثرة - كانت متناهية أو غير

متناهية - فإن الواحد والمتناهى ، موجودان فيها .

(٣) فإذا كان كل متناه يؤخذ منها ، مؤلفاً من آحاد ليس

ولما ألزمهم أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى ، غير متناه فى الحجم ،
جزوا « تداخل الأجزاء » .

ولما ألزم هؤلاء أصحاب المذهب الأول تجزئة الجزء القريب من مركز الرضى ، عند

حركة الجزء البعيد ، وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد ، لكون القريب أبطأ منه ؛ ارتكبوا

القول بـ « سكون البطيء » فى بعض أزمنة حركة السريع ، ولزمهم من ذلك القول بـ « انفكاك

الرحى » عند الحركة .

فاستمر التشنيع بين الفريقين بـ [الطفرة] و [تفكك الرحى] .

على ما هو المشهور .

(٢) أقول : قال الفاضل الشارح : [الكثرة تقع بالاشتراك : على العدد نفسه ،

وعلى ما يكون بالقياس إلى قلة ما ، والأولى من مقولة « الكم »

والثانية من مقولة « المضاف » والواحد على التقديرين موجود فيها .

أما المتناهى إن أراد به المتناهى فى المقدار ، فلا يكون موجوداً فى كل كثرة ؛ لأن

لكثرة تقع على المجردات أيضاً .

وإن أراد به المتناهى فى العدد فلا يكون موجوداً فى كل كثرة حقيقية ؛ لأنه لا يكون

موجوداً فى الاثنين ، إذ لا عدد أقل منه ؛ لكنه يكون موجوداً فى كل كثرة إضافية ،

لأن الاثنين ليس بكثرة إضافية ، فإذن ينبغي أن تحمل الكثرة على الإضافية ، حتى

يستقيم الكلام] .

أقول : هذه مؤاخذه لفظية قليلة الفائدة ؛ إذ المقصود واضح .

(٣) أقول : تقريره . كل عدد متناه من الكثرة ، إذا أخذ مؤلفاً ، فلا يخلو :

إما أن لا يكون حجم ذلك المجموع ، أزيد من حجم الواحد ، أو يكون :

وهذان قسمان .

والشيخ أشار إلى إبطال القسم الأول ، بأن التأليف ، على ذلك التقدير ، لا يكون

له حجم أزيد من حجم الواحد ، لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار .
بل عسى العدد .

(٤) وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد .

مفيداً للمقدار ؛ وذلك لأن الحجم لا يزداد به .

ثم قال : [بل عسى العدد]

أى بل عساه لا يفيد العدد أيضاً . ولم يقل : [بل العدد]

قال الفاضل الشارح : [وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد ، وإن لم يكن

يفيد زيادة المقدار .

وفي التحقيق ليس يفيدها أيضاً ؛ لأن الأجزاء إذا كان مقدارها مساوياً لمقدار الواحد

منها ، يكون في حيز الواحد ، وحينئذ يستحيل أن يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية ، أو

بشيء من لوازمها - إذ لا يختلف الحجم - ولا بشيء من العوارض ؛ لأنها متساوية النسبة

إلى جميعها . وإذ لا امتياز أصلاً ، فلا تعدد ؛ إلا أن الشيخ لما لم يكن محتاجاً إلى هذا

البيان ، لم يجزم بالنفي والإثبات ، بل بنى الأمر على التجويز] .

وأقول : عدم الامتياز في الوضع ، لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض ؛ فإن اللفظ

التي هي أطراف أنصاف أقطار الدائرة ، تجتمع عند المركز ؛ بحيث لا تمايز في الوضع .

وتختلف أحوالها العارضة ، بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ، وتكون متعددة بتلك

الاعتبارات .

والحق في ذلك : أن التعدد من لواحق التغير ، والتغير قد يكون عقلياً ، وقد يكون

وضعياً ، وعند التداخل يرتفع التغير الوضعي دون العقلي ، فيرتفع التعدد الوضعي دون

العقلي ؛ فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز .

(٤) هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين ، وأراد أن يؤلف من كذا

متناهية جسماً ذا طول وعرض وعمق ، وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الأجزاء .

وإنما يتأتى بإضافة بعض الأجزاء إلى بعض ؛ في الجهات الثلاث ، حتى يصير المؤلف طويلاً

عريضاً عميقاً ، فيكون جسماً ، وقوله : [حتى كان حجم في كل جهة ، فكان حجم]

أى حصل حجم في كل جهة فحصل جسم ؛ وإنما قال ذلك ؛ لأن الجسم لا يفتقر

وأمكنك الإضافات بينها في جميع الجهات ، حتى كان حجم في

كل جهة ، فكان جسم .

(٥) كانت نسبة حجمه إلى حجم الذي آحاده غير

إلا على المتصل في الجهات الثلاث ، والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ، مما منع لأن

يدخل فيه آخر مثله .

قال الفاضل الشارح :

[ينبغي أن تضر في المتن ، لفظة ، وذلك أن يقال :

« وأمكنك الإضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات »

ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ ، أو الناسخ ، أو حذفها الشيخ للدلالة

الكلام عليها] .

أقول : ليس إلى هذا الإضمار احتياج ؛ لأن « الهاء » في قوله : [وأمكنك الإضافات

بينها] .

لا تعود إلى الكثرة ، بل تعود إلى الآحاد التي يعود إليها الضمير في قوله : [منها]

والتأليف بين الآحاد إنما يحصل بالإضافات بينها في الجهات ، لا أن يفرض أولاً

تأليف للكثرة الأولى في جهة ، ثم يحتاج لتأليف في الجهات الأخر إلى غير تلك الكثرة ، .

وكان الفاضل الشارح فسر الإضافة بالنسبة ، وفهم من إمكان الإضافات ، إمكان

النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية ، وبين المؤلف من غير المتناهية ، في جميع

الجهات ؛ وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك : [حتى كان حجم في كل جهة] .

فإن النسبة إنما تكون بعد صيرورتها جسماً ، لا قبلها .

والأصوب أن تفسر الإضافة بضم بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه .

واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر ، لكفاه في مناقضة القائلين بأن كل جسم

يتألف مما لا يتناهي ؛ وذلك لأن الجسم الذي ألفه ، قد تألف مما يتناهي ، لكنه لم يقنع

بذلك ، بل قصد بيان أن الأجسام المتناهية المقادير ، لا تتألف مما لا يتناهي أصلاً .

(٥) أقول : هذا تال لقوله : [إن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد .

إلى قوله : فكان جسم] .

متناهية ، نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر .

(٦) لكن ازدياد الحجم ، بحسب ازدياد التأليف ، والنظم ، فتكون نسبة الآحاد المتناهية ، إلى الآحاد غير المتناهية ، نسبة متناه إلى متناه ، وهذا خلف محال .

والجميع متصلة شرطية .

وذهب الفاضل الشارح إلى أن قوله : [فكان جسم ، كان نسبة حجمه إلى حجم الذى آحاده . . . إلى قوله : متناهي القدر] .

قضية واحدة ، موضوعها الجسم ، ومحمولها قضية أخرى ، هى قوله : [كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر] .

ولفظة : [كان] .

رابطة ، والجموع تال للمقدم المذكور .

والأظهر ما ذكرناه .

وتقرير الكلام أن يقال : إن كان حجم الأجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها ، وحصل من تأليفها فى الجهات ، جسم ؛ كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر ، متناهي القدر ، مؤلف من أجزاء غير متناهية ؛ نسبة شىء متناهي القدر ، إلى شىء متناهي القدر . وأعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الأجزاء المتناهية ، وبين سائر الأجسام ، إلا بعد أن صيره جسماً ، وذلك لأن النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد ، كالجسم والسطح ، والخط ، مثلاً .

(٦) أقول : هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكورة ، يريد به لإنتاج نقيض المقدم .

وصورة القياس هكذا : لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهي ، لكان حجم المؤلف من

عدد يتناهي ، من جملة ما لا يتناهي ، إما أزيد من حجم الواحد ، أو ليس بأزيد منه .

والثانى : باطل ، لأنه لا يفيد زيادة المقدار .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية ، وأنه ليس يجب أن يكون لكل

والأول : أيضاً باطل ، لأنه لو كان حقاً ، لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهي فى الجهات الثلاث ، إلى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهي ، نسبة متناه إلى متناه ، لكنها كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء ، فنسبة متناه إلى متناه ، كنسبة متناه إلى غير متناه . هذا خلف محال ، فليس الأول حقاً .

وإذا بطل القسمان ، بطل المقدم ، وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهي .

(١) لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تجزأ - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت أن بعض الأجسام غير منقسم بالفعل ، مع كونه قابلاً للانقسام ، فهذا هو المطلوب فى هذا الفصل ، وسماه [تنبيهاً] لعدم الاحتياج فيه إلى برهان زائد على ما تقدم . وإنما أورد القضية الأولى مهمة - وهى أن يكون الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً - ولم يقل : [كل جسم] .

لأن الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو : أن الأجسام المتناهية الأقدار ، لا يجوز أن تكون متألفة مما لا يتناهي ، فقط . ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر ، لحاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه ، فلما لم يبين امتناع وجوده بعد ، لم يحكم بذلك كلياً . ولم يحكم أيضاً جزئياً ، لثلا يوهم كذب الكلية ، فأهملها ، وسيصير الحكم - بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناه القدر - كلياً .

قال الفاضل الشارح : [إنه قال فى القضية الأولى :

« لا يجوز أن يكون » .

(٢) بل هو في نفسه كما هو عند الحس .

(٣) لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه . بل يجب أن يكون

قابلاً للانفصال .

ووقوع المفاصل : إما بفك وقطع . وإما باختلاف عرضين

قارين فيه ، كما في البلقة . وإما بوجههم وفرض ، إن امتنع الفك

لمسبب *

ولم يقل : [فقد أوجب وجود جسم] ؟

وأجاب عنه : [بأن هذا الإمكان يحتمل أن يكون عاماً ، وأيضاً إن كان خاصاً فقوله

صحیح ؛ وذلك لأن الممتنع هو حصول جميع الانقسامات . أما حصول كل واحد منها ،

فليس بواجب ولا ممتنع . فإذاً ليس في الوجود جسم معين يجب أن يكون عديم المفاصل ،

إلا لما نفع خارجي كالفك] .

أقول : والأظهر أنه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركباً من الأجزاء ، لزمه إمكان

كونه غير مركب ؛ ولذلك ذكر «الإمكان» .

(٢) الحس يحكم باتصال الجسم . وإثبات المفاصل — على ما ذهب إليه الفريقان —

أمر عقلي غير محسوس . فلما بطل ذلك ، صح كون الجسم متصلاً في نفس الأمر ، كما

هو عند الحس .

(٣) أي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ، ليس مما لا ينفصل بوجه ،

بل يجب أن يكون قابلاً للانفصال ، لما مر في الفصل الأول .

وأسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب :

لأن الانفصال : إما أن يكون مؤدياً إلى الافتراق ، أو لا يكون .

والثاني : إما أن يكون في الخارج أو في الوهم .

مثال الأول : ما بالفك والقطع .

ومثال الثاني : ما باختلاف عرضين .

ومثال الثالث : ما بالوهم .

جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل ، فقد أوجب إمكان وجود

جسم ، ليس لامتداده مفاصل .

الذي هو في قوة قولنا :

« يجب أن لا يكون » .

وفي الثانية : « ليس يجب أن يكون » : وذلك لأن تركيب الجسم من أجزاء غير

متناهية ، ممتنع أن يكون ، ومن المتناهية غير ممتنع ، فلا جرم حكم في الأولى بالامتناع .

وفي الثانية بالإمكان العام .

أقول : إنه لم يقل في الثانية : [لا يجب تركيب الجسم من أجزاء متناهية مطلقاً] بل

قال : [لا يجب تركيبه من الأجزاء المتناهية التي لا تنجز] ، ويدل عليه قوله :

[. . . إلى ما لا ينفصل] .

وقد بان امتناع تركيبه منها ، فكان الواجب إذن أن يقول في هذا القسم أيضاً :

[يجب أن لا يكون] .

والصواب أن يقول : إنه لما قال « في الفصل الثاني » :

[ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف] : فكأنه قال :

[ومن الناس من يجوز هذا التأليف] : ثم لما أبطله أورد ههنا نقيض

ذلك ، وهو الحكم بأنه لا يجوز .

ولما قال في الفصل الأول [من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل] أي يزعم :

[أنه يجب] فلما أبطله ، أورد ههنا نقيضه وهو الحكم : [بأنه لا يجب] .

وبالحملة : فالقضية الأولى مهملة كما مر ، والثانية جزئية ، لأن قوله :

[ليس يجب أن يكون لكل جسم . . .] .

في قوة قولنا : [ليس يجب أن يكون لبعض الأجسام] ولذلك جعل اللازم منها

جزئياً ، وهو قوله : [فقد أوجب إمكان وجود جسم . . .] .

وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا .

وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا ، وهو أن : امتناع حصول الانقسامات التي لا

تتناهى بالفعل ، يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب .

فلم قال الشيخ : [فقد أوجب إمكان وجود جسم] ؟

الفصل الرابع

تذنيب

(١) أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة .
وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة - لا سيما الوهمية -
لا يقف إلى غير النهاية ؟

وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطناب ، والمستبصر يرشده
القدر الذى نوره *

(١) أقول : لما أبطل الاحتمالين من الأربعة المذكورة ، بى الحق ، أحد الآخرین :
فأشار هنا إلى بطلان أحدهما بقوله : [وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة - لا سيما
الوهمية - لا يقف إلى غير النهاية] .

وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء .

وجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة . وإنما قال : [لا سيما الوهمية] .

لأن البرهان المذكور فى الفصل الأول لا يفيد إلا القسمة الوهمية .

وسمى الفصل « تذنيباً » لأن هذا الحكم فرع على ما تقدم .

قوله : [وهذا باب . . . الخ] .

أى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ ، وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان ، فإن أهل العلم
قد أطنبوا الكلام فيها ، والمستبصر يرشده القدر الذى نوره ، أى فى هذا الكتاب . وقد
بعض النسخ : [القدر الذى أوردناه] .

الفصل الخامس

تنبيه

(١) إنك ستعلم أيضاً - مما علمته من حال احتمال
المقادير قسمة بغير نهاية - أن الحركة عليها ، أو زمان تلك
الحركة ، كذلك ؛ وأنه لا يتألف أيضاً - مما لا ينقسم - حركة
ولا زمان *

(١) قد حصل من المباحث المذكورة أن الجسم الطبيعى متصل فى نفسه ، قابل
للقسمة إلى غير النهاية ، ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعى - التى هى
الجسم التعليمى ، الذى يدل على مغاييرته للطبيعى ، تبدلته فى الجسم الواحد ، بحسب تبدل
أشكاله - أيضاً كذلك . ولزم من ذلك كون السطوح - التى بها تنهى الأجسام ،
والخطوط التى بها تنهى السطوح - أيضاً كذلك .

وجميع ذلك - أعنى الأجسام التعليمية ، والسطوح ، والخطوط - يسمى مقادير .

فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضاً بقوله [من حال احتمال المقادير . . .] إذ لم
يقل [من حال احتمال الأجسام] ولم يذكرها تصريحاً ؛ لأنه لم يبين وجودها بعد .

ثم نبه أن حكم المتصلات غير القارة ، كالحركة والزمان ، حكم المتصلات القارة ؛
وذلك لتطابقهما فى العقل ؛ فإن الحركة فى مسافة ، تنقسم بانقسامها . وكذلك زمان
الحركة ينقسم بانقسامها .

فإذن لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ، ولا زمان . ويتبين من ذلك أن قسمة
الحركة والزمان ، إلى ماض ومستقبل وحال ، لا تصح ؛ لأن الحال حد مشترك ، هو نهاية
الماضى ، وبداية المستقبل . والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون أجزاء لها ، وإلا لكان
التنصيف تثليثاً . بل هى موجودات مغايرة - لما هى حدوده - بالنوع .

فإذن قد ظهر فساد الحججة المذكورة على إثبات الجزء .

الفصل السادس

إشارة

(١) قد علمت أن للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً .

(١) المقصود من هذا الفصل إثبات « الهيولى » للجسم .
 فـ « المقدار » بحسب اللغة ، هو الكمية ، وبحسب الاصطلاح هو : الكمية المتصلة
 التى تتناول الجسم ، والسطح ، والخط .
 و « الثَّخَن » : اسم لحشو ما بين السطوح ، والأمر الذى يقابله « رقة القوام » .
 فالثخين يدل بالاشتراك : على ما هو ذو حشو بين السطوح ، وهو فصل للجسم
 التعليمى ؛ وعلى ما يقابل الرقيق من الأجسام .
 والمراد ههنا ، المعنى الأول .
 و « الاتصال » يدل على معنيين .

أحدهما : صفة لشيء لا بقياسه إلى غيره : وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء
 تشترك فى الحدود . والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل « الكم » وعلى « الصورة الجسمية »
 المستلزمة لـ « الجسم التعليمى » .
 وقد يقال لـ « الجسم التعليمى » - عند ما يطلق « المتصل » على « الصورة الجسمية » -
 « اتصال » أيضاً .
 وقد يقال لهذه الصورة أيضاً « اتصال وامتداد » بالمجاز . ويقال للجسم بحسب ذلك
 « متصل » .

وثانيهما : صفة لشيء بقياسه إلى غيره ، وهو أيضاً بمعنيين :
 أحدهما : كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر . ويقال لذلك المقدار : إنه متصل
 بالثانى ، بهذا المعنى .
 والثانى : كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر . ويقال لذلك الجسم إنه
 متصل بالثانى بهذا المعنى .

والاسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس إلى الغير ، فنقل بحسب الاصطلاح إلى الأول .
 ولما تقرر هذا فنقول : « المقدار » فى قول الشيخ : [مقداراً ثخيناً متصلاً] .
 ينبغى أن يحمل على اللغوى لثلا يتكرر المتصل ، و « الثخين » على ما هو فصل
 « الجسم التعليمى » ، و « المتصل » على ما هو « فصل الكم المتصل » .
 وحينئذ يكون المجموع هو « الجسم التعليمى » لأنه كمية متصلة ثخينة .
 وإنما قدم « الثخين » ؛ لأنه أعرف ؛ فإن القائلين بالجزء ، يعترفون بثخانة الجسم ،
 ولا يعترفون باتصاله .
 وتقديم الأعراف فى الأقوال الشارحة ، أولى .

والمقدار الثخين المتصل - أعنى الجسم التعليمى - هو غير الجسم الطبيعي ، كما مر ؛
 وذلك لأنه يتبدل فى الجسم الواحد ، بتبدل أشكاله ، كالشمعة التى تجعل تارة كرة ،
 وتارة مكعباً مثلاً ؛ فهو أمر عارض للجسم .

ويكون معنى قول الشيخ : [قد علمت ... إلخ] .
 أن للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمى .

وإنما قال : [قد علمت ذلك] مع أن إثبات « الجسم التعليمى » غير مذكور فى
 الكتاب ؛ لأنه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً فى نفسه ، كما هو عند الحس ؛ وكان
 كونه ذا كمية وثخانة ، أمراً بيناً غير متنازع فيه ، ولا محتاج إلى برهان .
 ومجموع هذه المعانى - أعنى كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال - هو كونه
 ذا جسم تعليمى . فإذا ن قد علمت ثبوت ذلك للجسم .

فإن قيل : بم يعرف أن الجسمية شيء مغاير لهذه الأمور ؛ فإنه ما لم يُعرف مغايرته
 لها ، لم يمكن إثباتها له ؟ قلنا : كونه موجوداً لا فى موضع - أعنى جوهرية - أوضح شيء
 له ، وهو مغاير لهذه الأمور . وكونه شيئاً من شأنه أن يكون ذا جسم تعليمى ، أمر غير
 جوهرية ، وهو فصله الذى يتحصل به جوهرية .

(٢) وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك .

(٣) وتعلم أن المتصل بذاته ، غير القابل للاتصال والانفصال ، قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأميرين .

(٢) الانفصال أعم من الانفكاك ، كما مر ذكره .

قال الفاضل الشارح : [احترز بلفظة « قد » المفيدة لجزئية الحكم ، عن الأفلاك] .
وأقول : هذا غير مستقيم ؛ لأن الأفلاك قد يعرض لها الانفصال بأحد معانيه - أعني الوهمي - ولأجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه .

فالصواب أن يقال : إنه جعل الحكم جزئياً ، لأن بعض الأجسام - من الفلكيات وغيرها - غير منفصل ، لا لكونه غير قابل للانفصال ، بل لعدم أسباب الانفصال الخارجي فيه ، ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم ، وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه ، على ما مر .

(٣) يريد بالمتصل بذاته ههنا ، « الصورة الجسمية » وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها . واتصالها هو كونها بحيث يلزمها « الجسم التعليمي » فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ، ومشكلاً بسائر الأشكال .

والدليل على أن اسم « المتصل » يطلق على هذه الصورة قول الشيخ :

في [الشفاء] .

في [فصل في أن المقادير أعراض] .

بهذه العبارة :

[أما الجسم الذي هو الكرم ، فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة .
ولو حمل المتصل بذاته ههنا على « الجسم التعليمي » ، الذي هو المقدار ، لكان البرهان على إثبات « الهيولى » بحاله ، إلا أن الحق ما ذكرناه .

ويريد [القابل للاتصال والانفصال] ، « الهيولى » . وإنما قيد المتصل ، بالذات لأن المادة أيضاً متصلة ، ولكن بغيرها ، أعني بالصورة . وإنما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله :

[قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأميرين] .

(٤) فإذاً ، قوة هذا القبول ، غير وجود المقبول بالفعل ، وغير هيئاته وصورته .

لأن القابل للاتصال والانفصال : يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى ، للذي يقبلهما ، ويكون بعينه هو الموصوف بهما ، وهو المادة لا غير .

ويقال بالحجاز ومن حيث اللفظ : للذي يطرأ عليه أحدهما ويتنى بطريانه ، فلا يكون موصوفاً بالطارئ ، كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال ، فلا تكون هي بعينها موصوفة بالانفصال ، فإن الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال ، لأنه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلاً لعدمه ، ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلاً لنفسه .

(٤) قوة الشيء : بمعنى إمكان وجوده . وإمكان وجوده ووجوده متقابلان . فالغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده - أي في حال الاتصال - وبين وجود الانفصال المتأني للاتصال ، ظاهرة . والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال ، على ما سبق ؛ فهو شيء غير الاتصال ، قابل للاتصال والانفصال ، وهو « الهيولى » . فالمقبول ههنا هو « الصورة الجسمية » وهيئة ، الشكل التابع لوجودها ، وصورته « الجسم التعليمي » اللازم لها ؛ فإنه كالصورة للصورة الجسمية . وهذا أيضاً يدل على أن الشيخ إنما أراد [المتصل بذاته] :

« الصورة الجسمية » دون « المقدار » .

قال الفاضل الشارح : قوله :

« فإذاً قوة هذا القبول غير وجود المقبول » .

نتيجة قياس مذكور بالقوة . وذلك أنه ذكر :

« أن بعض الأجسام يحدث له الانفصال » .

فينبغي أن يضاف إليه :

« وكل ما يحدث ، فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه ؛ وكل ما هو حاصل

قبل شيء ، فهو غير ذلك الشيء » .

حتى ينتج .

(٥) وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته ، الذي

« فإذا ن قوة قبول الشيء ، غير وجود ذلك المقبول »] .

وإنما اقتصر على المقدمة الأولى لوضوح الباقيتين . ثم قال : [وإثبات المادة لا يمكن إلا بهذه النتيجة ؛ لأننا إن قلنا : « الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ، ولا بد لذلك الانفصال من محل ، وليس محله الاتصال ، فلا بد من شيء آخر » كان غير صحيح ؛ لأن الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل . والأمور العدمية لا تستدعي محلاً ثابتاً ، فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ، ثم بيان أنها ثبوتية ؛ بأنها من الأمور الإضافية التي تستدعي محلاً ؛ حتى إذا بيننا أن ذلك المحل ليس هو الاتصال ، ثبت شيء آخر هو « الهوى »]

وأقول : في هذا الكلام موضع نظر ؛ لأن أعدام الملكات ليست أعداماً صرفة ، فهي تستدعي محلاً ثابتة كالملكات . والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل — على ما قال — فقد أثبت محله ، وهو الذي من شأنه أن يتصل .

والحق أن مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال ، للانفصال ، في كلامه ، هو : إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج إلى القابل ؛ ليكون البرهان كلياً . وأيضاً التنبية على وجود القابل للانفصال ، قبل طريانه وبعده ؛ إذ لا يبعد أن يوهم الاستدلال بوجود الانفصال ، عدم وجود القابل له ، فيظن أنه إنما يحدث حال الاحتياج إليه من غير أن يستمر وجوده .

(٥) المتصل بذاته ما دام موجود الذات ، فهو ذو اتصال واحد متعين . ثم إذا طرأ الانفصال ، زال ذلك الاتصال الواحد المتعين ، فانعدم ذلك المتصل ، وحدث اتصال آخران بالشخص ، ومتصلان آخران بحسبهما ، فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره ؛ وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً ، ولا يعود هو بعينه ؛ لأن إعادة المعدوم ممنوعة ؛ فإذا الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الأحوال جميعاً ، هو متصل بذاته ، « وهو الهوى » . وتلخيص هذا البرهان أن نقول : لما ثبت أن الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته . وأنه قابل للانفصال حال كونه متصلاً ، فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال . ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه تكون حال كونها اتصالاً موصوفة بالانفصال :

عند الانفصال يعدم ويوجد غيره ، وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً *

فإذن للجسم شيء غير الاتصال ، به يقوى على قبول الانفصال ، وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد أخرى ، فهو « الهوى » .

واعلم أن الأهم في هذا الباب أن يعلم أنه لا يمكن أن يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما ، وهو الجسم كما سبق إلى أوهام المتكلمين المشككين في وجود المادة ؛ وذلك لأن ذلك الشيء يجب أن يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل ، حتى يمكن أن يكون موضوعاً للاتصال ، والانفصال ، فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد ، فلا يكون جسماً بالته ؛ بل هو المسمى بالمادة ؛ ولا بد من انضياغ شيء ما ، متصل بذاته إليه حتى يصير جسماً ، فذلك الشيء هو الصورة ، والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل ، وقابل للانفصال .

والذين يجعلون المتصل عرضاً على الإطلاق ، ينسون أن كون الجسم متصلاً في نفسه أمر ذاتي مقوم للجسم ، والجوهر لا يتقوم بالعرض .

وأيضاً ينبغي أن تعلم أن الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ، أيضاً لا يعرضان للمادة ، إلا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتقف على أحوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة أو التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره ، كقولهم : لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ، ومحجاً إلى مادة توجد في الحالتين ، لكان تعدد المادة — بسبب الانفصال — بعد وحدتها ، مقتضياً لانعدام المادة الأولى ، ومحجاً إلى مادة أخرى ، ويتسلسل ؛ إلى غير ذلك من الشبه ؛ وذلك لأن المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة — بنفسها — بوحدة ولا تعدد ، بل إنما تتصف بهما عند تعاقب الصور . والفاضل الشارح عارض الشيخ بإقامة حجة على نفي الهوى : [وهي أن الهوى — على تقدير ثبوتها — إن كانت متحيزة : إما على سبيل الاستقلال : فإذا كان حلول الجسمية فيها جمعاً للمثلين ، وأيضاً لم تكن هي بالحلية أولى من الجسمية . وأيضاً لا احتاجت إلى هوى أخرى .

وإما على سبيل التبعية ، فإذا كانت صفة للجسمية ، ولم تكن الجسمية حالة فيها . وإن لم تكن متحيزة ، استحال حلول الجسمية المختصة بجهة ، فيها بالبديهة] :

الفصل السابع

وهم وتنبيهه

- (١) ولعلك تقول : إن هذا إن لزم ، فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل ، وليس كل جسم - فيما أحسب - كذلك .
- (٢) فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها ، واحدة .

وهذه الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة ، فإن ما لا يتميز على سبيل الحلول في الغير ، لا يجب أن يكون متحيزاً بالانفراد ، بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ، ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير .

(١) هذا هو الوهم ، وتقريره أن يقال : إنكم استدلتكم بإمكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الأجسام ، على كونه مقارناً للقابل ، وذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل ؛ فإن منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل ، كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة ، وإن كان قابلاً له بحسب التوهم .

(٢) هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم ، وهو : بتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمانية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال . لا في الخارج ولا في الوهم . ثم بتذكر كون كل ذى حجم يجذب طرفيه من الملاقاة . واجب القبول للانفصال ولو في الوهم ؛ فإنه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد بمنع الحكم بكون شيء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود أو الوهم ، له ؛ وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ، ولتخالفهما فيما لا يتعان بهذا المعنى ، ككون بعضها فلكاً ، وبعضها عنصراً ، وما يجري مجراه .

واعلم أن الامتداد المذكور : قد يمكن أن يؤخذ من حيث هو عام وكلّي ، جسماً كان أو نوعاً .

(٣) وما لها من الغنى عن القابل ، أو الحاجة إليه ، متشابه .

(٤) وإذا عُرف في بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه ، عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه . ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته ؛ فحيث كان لها ذات ، كان لها تلك الطبيعة .

(٥) لأنها طبيعة نوعية محصلة ، تختلف بالخارجيات وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي . وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك ، كما سبقت الإشارة إليه في : [النهج الأول]

وإنما يكون ، إذا أخذ وحده ، موجوداً في الخارج لا شك في وجوده ، فالشيخ أخذه كذلك ، وأشار إليه بقوله : [طبيعة الامتداد] . فإن الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك ، كما مر . ولا شك في أنه ، من حيث هو طبيعة ، شيء واحد في نفسه ، مغاير لسائر الطبائع .

(٣) وذلك لأن الشيء المأخوذ من حيث هو هو ، لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأمر المتقابلة معاً ؛ فإن اختلف ، فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع أمور تقتضى الاختلاف . (٤) أى إذا صار بعض أحوالها - وهو إمكان طريان الانفصال عليها ، وامتناع وجودها مع الانفصال - معروفاً لكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه ، عرف أن تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ، ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل ، لكانت مستغنية حيث كانت .

(٥) قد بينّا أن اللبنة تكون بأى الاعتبار مادة ، وبأىها جنساً ، وبأىها نوعاً . فهذه الطبيعة الموجودة : ليست جنساً ؛ لأنها ليست بموقوفة على ما ينضاف إليها محصلاً إياها . ولا مادة ؛ لأنها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما . فهى إذن نوعية محصلة .

وإنما قال : [نوعية] .

ولم يقل : [نوع] .

لأنها إنما تصير نوعاً بانضفاف معنى العموم إليها ، فهي وحدها لا تكون نوعاً ، بل تكون نوعية .

وإنما ذكر اختلافهما بالخارجات عنها ، دون الفصول ، مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك ، لأن الشيء الذي يختلف بالفصول — وهو الجنس ، كالحیوان مثلاً — يكون مقتضياً في بعض الصور لشيء كالضحك ، وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضياً في سائر الصور له .

وكأن هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور ، وهو أن يقال : كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الإنسان ، دون غيره من سائر الحيوانات ، فلم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني مقتضياً لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الأجسام؟ فأجاب عنه بأن الامتداد الجسماني الموجود ، طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها ، فهي إن اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفي جميع الأحوال . بخلاف الحيوانية التي هي طبيعية جنسية غير محصلة ، وهي لا يمكن أن تقتضى شيئاً من حيث هي غير محصلة ، ثم إذا تحصلت بشيء انضاف إليها ودخل في وجودها المحصل . فإن اقتضت شيئاً مع ذلك الشيء غير الخارج عنها ، لم تقتضه مع غيره ؛ لأنها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه .

والفاضل الشارح أورد الشك :

أولاً : في أن الجسمية طبيعية نوعية واحدة ، بأن ماهيتها غير معلومة ، والاشترك في قبول الأبعاد الذي هو معلوم ، لازم لها . والاشترك في اللوازم لا يقتضى الاشتراك في الملزومات .

وناقض بالوجود الذي يقتضى في الواجب تجرده عن الماهية ، وفي الممكن لا يقتضى ذلك .

وثانياً : بأن الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل ، لا يقتضى وجوب الحلول ، بل يقتضى صحته ؛ فإذاً يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر .

(١) أو لعلك تقول : ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة ، فإنه إنما ينفصل الجسم المركب من أجسام والجواب عن الأول : أن الاحتياج إلى القابل إنما يقتضيه الامتداد ، من حيث كونه متصلاً بذاته قابلاً للانفصال ، والمتصل بذاته لا ينفصل . فهذا القدر معلوم ومشارك ومقتض للحكم ، وفيه كفاية ، ولا حاجة بنا إلى ما عداه مما لا نعلمه .

وعن المناقضة أن الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه .
وعن الثاني أن الطبيعة المذكورة تقتضى وجوب الحلول ، لما مر ، لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول .

والشكوك التي أوردتها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور ، دون غيرها ، بخلاف الطبيعة النوعية ، متعلقة بسوء اعتبار الكليات ، وتنحل بمراجعة ما ذكرناه ، فلا فائدة في التويل بالإعادة .

(١) قد ذكرنا في صدر النمط أن الأجسام إما مفردة وإما مؤلفة . وذكرنا المذاهب في الأجسام المفردة بحسب الاحتمالات الأربعة .

وبقي حكم المؤلفة ، فنقول : من المذاهب المتعلقة بهذا الوضع في الأجسام المؤلفة ، مذهب ينسب إلى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره ، وهو قولهم : إن الأجسام المشاهدة ليست ببسائط على الإطلاق ، بل هي إنما متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة . وتألف البسائط إنما يكون بالتماس والتجاور فقط ، والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم ، فكان أصلاً ، وينقسم وهما للحجة المذكورة .

ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها ، مختلفة . وربما زعم بعضهم أن مقاديرها متساوية . وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها . وذكر الفاضل الشارح أن القوم ذهبوا إلى أن تلك البسائط كرية الشكل ، وفيه نظر

بسيطة لا احتمال فيها للانقسام ، إلا الذي يقع بحسب الفروض والأوهام ، وما يشبهها .

(٢) فإن خطر هذا ببالك ، فاعلم أن القسمة الوهمية

لأن الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات [الشفاء] .

أنهم يقولون : إنها غير متخالفة إلا بالشكل ، وأن جوهرها جوهر واحد بالطبع ، وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة .

وذكر أن بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب « إقليدس » أشكال العناصر والفلك . ومنهم من خالفهم في ذلك . وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في إيرادها .

وبالحملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتى الأجزاء إلا في تسمية الأجزاء بالأجسام . وفي تجويز الانقسام الوهمى عليها .

ووجه تعلقه بهذا الموضع أن الحججة المذكورة في نفى الأجزاء إنما اقتضت كون كل ذى حجم قابلاً للانقسام الوهمى ، ولكن ليس بواجب أن يكون كل قابل للانقسام الوهمى قابلاً للانقسام الانفكاكى . وكانت الحججة المذكورة في إثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلاً للانقسام الانفكاكى .

فإذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك ، بل إنما تتصل بالتماس ، وتفصل بزوال التماس ، لكان إثبات المادة بالحجة المذكورة ، متعذراً .

فهذا الوهم هو هذا المذهب ، والامتداد الجسماني الواحد الذى ذكره الشيخ هو الذى يسميه أصحاب هذا المذهب جسماً بسيطاً واحداً .

(٢) هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم ، وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بزعمهم ؛ وذلك لأن الطبيعة المتشابهة إنما تقتضى - حيث كانت - شيئاً واحداً غير مختلف . فالجزء الواحد الوهمى - من حيث الطبيعة - يقتضى ما يقتضيه سائر الأجزاء ، وما يقتضيه الكل ، وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة ؛ لاشتراك الجميع فيها .

ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الأربعة :

والفرضية ، أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين ، كالسواد والبياض في البُلقة ، أو مضافين كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماسيتين ، تحدث في المقسوم اثنيانية ما ، يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر ، وطباع الجملة ، وطباع الخارج الموافق في النوع .

إما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال .

أو في جواز قبولهما .

والأول ظاهر الفساد . والثاني حق .

فإن قيل : لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شىء يقارنه ، قلنا : لا نزاع في ذلك ، وقد ذهبنا إلى القول به في الفلك . إنما المقصود ههنا ، هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة ، وذلك يكفيننا في إثبات المادة .

والشيخ قد خص القسمة الفرضية ، والتي باختلاف عرضين ، بالذكر ؛ لأن أصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط ، بخلاف الفكية .

وقسم التي باختلاف عرضين :

إلى ما يكون بسبب عرضين قارين .

وإلى ما يكون بسبب عرضين إضافيين .

وأراد بالقار ما للموضوع في نفسه .

وبالإضافى ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره .

وإنما بسط القول بذكر هذه الأقسام ؛ لأن الجميع مما يجوزونه ، ثم بين أن كل قسمة من هذه تحدث اثنيانية في المقسوم ، ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة ، وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية ، غير مختلفة فيما تقتضيه .

وإنما قال [طباع كل واحد] ولم يقل : [طبيعة كل واحد]

لأن « الطباع » أعم من « الطبيعة » وذلك لأن « الطباع » يقال لمصدر الصفة الذاتية

وما يصحح بين كل اثنين منها ، يصحح بين اثنين آخرين .
 فيصح إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للثنائية والانفكاكية
 ما يصحح بين المتصلين . ويصحح بين المتصلين من الانفكاك
 الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصحح بين المتباينين .

(٣) اللهم إلا من عائق مانع ، خارج عن طبيعة الامتداد .
 لازم أو زائل .

(٤) ولعل هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً ، كان لا اثنائية

الأولية لكل شيء ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولاً
 وبالذات من غير إرادة .

ثم ذكر أنه يلزم من ذلك أن يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال ، حكم المتصلين .
 وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين .

(٣) هذا ما أشرنا إليه من أن بعض الأجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل ؛ لسبب
 خارج عن طبيعة الامتداد ، مقارن له ويكون لازماً كما في الفلك ، أو زائلاً كما في
 الأجسام الصغيرة الصلبة مثلاً .

وكانه جواب لسؤال منهم هكذا :

أليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلاً ، ومنفكاً عن العنصر . ولا
 تجوزون انفصال الجزأين منه واتصالهما بالعنصر ، مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد .
 فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة ؟

فيقال لهم : إنما نذهب لذلك لمانع ، وهو أن الصورة الفلكية - أعني النوعية - أمر
 مقارن للامتداد الجسمي مانع إياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير ، وأنتم فرضت
 البسائط متشابهة الطباع ، فإذاً لا مانع لها - من حيث هي - عن الانفصال والاتصال .

(٤) معناه أن كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة ، فمن

بالفعل ، ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة ، بل يكون
 نوعه في شخصه * .

الفصل التاسع

تنبيهه

(١) كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة ، فعاق
 عن ذلك عائق لازم طبيعي ، فيأنه لا يوجد للأشخاص المحتملة
 المستحيل أن تتعدد أشخاصه في الوجود ، أي لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد ،
 وهذا معنى قوله : [إن نوعه في شخصه] .

وذلك لأنه لو وجد منه شخصان ، لكانا متساويين في الماهية ، وكان كل واحد منهما
 قابلاً للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما ، مع وجود المانع منه . هذا خلف .
 وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية ، قد اتجر الكلام إلى ذكره في أثناء حل
 هذه الشبهة .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن حجة الشيخ مبنية على أن الأجسام متساوية في
 الماهية ، وهو ممنوع لما ذكره من قبل] .

وذلك سهو منه ؛ لأن الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية
 في الطبع .

واعترض : أيضاً [بأن الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ، ومتجددة
 عند الاتصال ، وهي أمور متشخصة ، ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها] .

وجوابه : أنا سلمنا أن وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن .

وأورد اعتراضات أخرى تجرى مجرى هذين .

(١) هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ . ويوجد في بعضها مترجماً بالإشارة ،
 وفي بعضها بالتنبيه ، وفي بعضها بلا ترجمة .

أن تكون لذلك النوع ، اثنينية ولا كثرةً تعرض ، بل يكون نوعه في شخصه . أى لا يوجد من ذلك النوع إلا شخص واحد . وكيف توجد اثنينية أو كثرةً لأشخاص ذلك النوع ، والعائز عنه لازم طبيعى ؟ *

الفصل العاشر

تذنيب

(١) أليس قد بان لك أن المقدار - من حيث هو مقدار - أو الصورة الجرمية - من حيث هي صورة جرمية - مقارنة لما ويشبه أنه كان حاشية فأثبت في المتن سهواً ؛ وذلك لأنه تقرير للمسألة المذكورة ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح في شرحه : [كل ماهية إما أن يكون نفس تصورهما مانعاً عن الشركة ، فإذا لا يحصل منها إلا شخص واحد .

أولا يكون ، وإذا كان تشخص الشخص الذى يدخل منها في الوجود زائداً على الماهية ، فذلك الزائد إن كان لازماً ، لم يحصل منها إلا شخص واحد لا يقبل الانفكاك . وإلا فيلزم الخلف] .

وفي مصدر هذه القسمة نظر ؛ لأن الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورهما مانعاً عن الشركة إلا إذا عني بالماهية غير ما اصطلاحوا عليه .

(١) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين .

قال الفاضل الشارح : [هذه المسألة تفريع على إثبات الهيولى ، وإذا لم تكن من بين مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها « تذنيباً » . . .]

والمشهور عند الجمهور أن العظيم لا يصير صغيراً إلا إذا كانت أجزائه منتشرة فتندمج ، أو يتحلل بعض الأجزاء وينفصل .

تقوم معه وتكون صورة فيه ، ويكون ذلك هيولاً وشيئاً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ؟ ولتكن هذه هي الهيولى الأولى ، فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصص في بعض الأشياء قبولها لتقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه * .

الفصل الحادى عشر

إشارة

(١) يجب أن يكون محققاً عندك أنه لا يمتد بُعد في ملاء أو خلاء - إن جاز وجوده - إلى غير النهاية .

والصغير لا يصير عظيماً إلا بالعكس .

وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً .

فالشيخ أزال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدة في نفسها ، وكون المقادير إليها متساوية النسب ؛ فإن ذلك يقتضى تجويز تبدل المقادير عليها ، فيصير العظيم صغيراً ، وبالعكس .

وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف ، لأن هيولى الفلك أيضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين ، لسبب يقارنها ؛ بل يفيد التجويز وإزالة الاستبعاد . ولذلك قال الشيخ : [ولا تستبعد]

واحترز عن الفلك بقوله : [أن لا يتخصص في بعض الأشياء] .

ويوجد في بعض النسخ بعد قوله : [ولا صورة جرمية له] [ولتكن هذه هي الهيولى الأولى] .

وقيدها بـ « الأولى » ؛ لأن مادة كل مركب تكون هيولاه وإن كان جسماً .

(١) أقول : هذى مسألة تناهى الأبعاد ، وهى إحدى المقاصد في العلم الطبيعى ؛ وهى أيضاً مبدأ لمسائل أخرى :

(٢) وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين

من مبدأ واحد ، لا يزال البعد بينهما يتزايد .

(٣) ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر

واحد من الزيادات .

(٤) ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير

ألا ترى أنا إذا نصفنا خطأً ، وجعلنا أحد نصفيه أصلاً ، وزدنا عليه نصف النصف الآخر ، تم نصف النصف الباقي ، وهلم جرّاً إلى غير النهاية .

— وهذا غير ممتنع بحسب الفرض ، بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات غير المتناهية — فإذا كانت الزيادات التي يمكن ضمها إلى الأصل ، غير متناهية ، والأصل يتزايد لا إلى نهاية ، مع أنه لا ينتهي إلى مساواة الخط الأول المنصف .

فثبت أن هذه الزيادات — إذا كانت تتناقص — لا يلزم من كونها غير متناهية ، أن يصير المزيد عليه غير متناه ، أما إذا كانت بقدر واحد ، أو كانت متزايدة ، فالمطلوب حاصل .

ولما كان المثل موجوداً في الزائد ، اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد .

الثالثة : أنه يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد ، إلى غير النهاية ، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض ، بغير نهاية .

الرابعة : أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه ، قد توجد بعداً واحداً ، فكل بُعد أخذته ، وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه .

ونرجع إلى المتن فنقول : إنما قيد « الخلاء » في صدر الفصل بقوله : [إن جاز وجوده] لأن الخلاء عنده ممتنع الوجود ، فلا يصح وصفه بكونه متناهياً ، بل يصح أن يقال [لو ثبت وجوده لكان متناهياً]

(٢) بيان للمقدمة الأولى .

(٣) إشارة إلى المقدمة الثانية .

(٤) إشارة إلى المقدمة الثالثة .

منها مسألة إثبات محدود الجهات — كما سيأتي بعد — وهي أيضاً من الطبيعيات .
ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها — أعنى المقدار — عن الهويلى ، وهي من علم ما بعد الطبيعة . ولبیان هذه المسألة أوردتها ههنا .
وقد دل بقوله [يجب أن يكون محققاً عندك]

على أنها إحدى المطالب الخيلية .

قال الفاضل الشارح : لما بين الشيخ أن الجسم مركب من الهويلى والصورة ، أراد بعد ذلك أن يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهويلى ببرهان صورته هذه :

كل جسم متناه ، وكل متناه مشكل ، فالجسمية لا تنفك عن الشكل ، والشكل لا يحصل ، إلا مع المادة ، فالجسمية لا تنفك عنها .

وهذه حجة عول عليها أفلاطون في أن الأبعاد لا تفارق المادة ، فإن الشيخ حكى عنه في الفصل الثانى من سابعة إلهيات « الشفاء » أنه ليس يجوز أن بعداً قائم لا في مادة ؛ لأنه إما أن يكون متناهياً ، أو غير متناه .

والثانى باطل ؛ لأن وجود بعد غير متناه ، محال .

وإذا كان متناهياً ، فانهحصاره في حد محدود ، وشكل مقدر ، ليس إلا لانفعال عرض له من خارج — لا لنفس طبيعته — ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها ، فتكون مفارقة ، وغير مفارقة . وهذا محال .

ثم قال : وهذه المسألة — أعنى إثبات تناهى الأبعاد — مبنية على أربع مقدمات :

الأولى : أن الأبعاد غير المتناهية ، لو لم تكن ممتنعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد ، كساقى مثلث يمتدان إلى غير النهاية .

والثانية : أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ، مثلاً يكون البعد الأول ذراعاً ، والثانى زائداً عليه بنصف ذراع ، والثالث زائداً على الثانى أيضاً بنصف ذراع ، وهلم جرا .

وينبغى أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينها ، المشتمل على تلك الزيادات ، غير متناه في الطول .

النهاية ، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض
بغير نهاية .

(٥) ولأن كل زيادة توجد ، فإنها مع المزيد عليه قد
توجد في واحد .

(٦) وأية زيادات أمكنت ، فيمكن أن يكون هناك بعد

(٥) إشارة إلى المقدمة الرابعة ، ثم شرع في تركيب الحجة عنها .

(٦) شروع في الحجة ومعناه :

كل واحد من زيادات يمكن وجودها ، فإنما يمكن أن يشتمل عليها بعد ، وبين
هذه القضية بقوله : [وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان] .

أقول وبجتمل أن يكون قوله : [وأية زيادات أمكنت]

متعلقاً بما جعله مقدمة رابعة ؛ أي : وأية زيادات أمكنت إذا أخذت معها ، فإنها
أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد .

ويكون قوله : [فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن] .

قضية معللة بقوله : [ولأن كل زيادة] .

فتكون هذه الفاء جواباً لهذه اللام ، ويكون تقدير الكلام :

ولأن كل واحد من الزيادات ، وكل مجموع منها ؛ موجود في بعد ، فإذاً يمكن أن
يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة غير المتناهية .

وعلى الوجه الذي فسره الشارح ، لا تكون اللام للتعليل في قوله : [ولأن كل]

ولا لإيراد لفظة : [أن] وجه .

قال : وتركيب البرهان أن يقال :

إما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات غير المتناهية ، أو لا يكون .

والثاني باطل ؛ لأنه لا يخلو :

إما أن يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر ، أو لا يوجد .

يشتمل على جميع ذلك الممكن ؛ وإلا فيكون إمكان وقوع
الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان .

والأول يوجب انقطاعهما ، مع فرض اللاتناهي ، وهو باطل .

والثاني يقتضى أن لا تكون هناك زيادة إلا وهي حاصلة في بعد آخر .

فإذاً صدق على كل زيادة أنها حاصلة في بعد ، ومتى صدق على كل واحدة أنها
حاصلة في بعد ، صدق على المجموع أنه حصل في بعد .

فإذاً وجب أن يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات غير المتناهية ، مع
كونه محصوراً بين حاصرين . هذا خلف .

فثبت أن القول بلا نهاية الأبعاد يؤدي إلى أقسام كلها باطلة .

قال : وجميع هذه المقدمات جليلة ، إلا مقدمة واحدة ، وهي قولنا :

[لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد ، وجب أن يكون الكل
حاصلاً في بعد]

فإن للمتطالب أن يطالب عليه بالدليل ، وهذه المقدمة إن أمكن إثباتها بالبرهان ،
استمر البرهان ، وإلا سقط .

وأقول : إنه لم يجعل كون الكل حاصلاً في بعد ، معللاً بكون كل واحد حاصلاً
في بعد فقط ، بل جعله معللاً بكون كل واحد ، وكل مجموع . ، يمكن أن يوجد أيضاً ،
حاصلاً في بعد .

والفاضل الشارح لما جعل قوله [وأية زيادات أمكنت]

غير متعلق بالمقدمة الرابعة ، حصل له من تفسيره المذكور ، ونظمه البرهان على وفق
تفسيره ، مقدمة غير جليلة .

وأما على الوجه الذي فسره الشارح ، فليس كذلك ؛ لأنه إذا ثبت حصول كل مجموع
موجود في بعد ، وكان مجموع الزيادات غير المتناهية مجموعاً موجوداً ، وجب حصوله
أيضاً في بعد .

ثم قال : لما كانت هذه القضية - يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات -
غير بينة ، قصد إثباتها بإبطال نقيضها ، وهو قوله :

[وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان]

(٧) فيكون إنما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة .

(٨) فيصير البعد بين الامتدادين محدوداً فى التزايد عند حد لا يتجاوزه فى العظم .

(٩) وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده .

(١٠) وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن ، وهو ذلك

المحدود من جملة غير المحدود ، وذلك محال .

قال : المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات . فالعنى : أنه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات ، لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات فى بعد آخر ، وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد ، فيكون إمكان الأبعاد المفروضة بينهما محدوداً بحد معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه .

(٧) يعنى يلزم من ذلك أن لا يوجد بعدٌ مشتمل إلا على عدد محصور متناه من جملة الأبعاد غير المتناهية التى هى موجودة بالقوة .

(٨) أى إذا كان لإمكان الأبعاد التى تفرض بينهما نهاية ، وجب أن ينتهى البعد بينهما إلى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه .

(٩) أى إذا انتهى إلى بعد لا يوجد أعظم منه ، فقد وجب انقطاعهما .

(١٠) أى إن لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد أعظم مما فرض أنه أعظم الأبعاد ، وحينئذ يوجد بعد يشتمل على أكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا أنه لا يمكن الاشتمال على أكثر منها ، وهو محال .

فقوله [وهو ذلك المحدود]

أى أكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الأول .

قال : فظهر من جملة ذلك أنه لو لم يصير بعد واحد مشتملا على الزيادات غير المتناهية ، لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين ، والشيخ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم .

(١١) فتبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بعدٌ بين

(١١) ومعناه ظاهر .

فإن قيل : الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الأبعاد ، وذلك لا يمكن إلا مع فرض تنهى الامتدادين ؛ إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه بعد ، فلا بعد هو آخر الأبعاد .

فإذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلوب .

فنقول : لا شك أنا إذا فرضنا الأبعاد غير متناهية ، لم يمكن أن يشار إلى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات غير المتناهية ، ولكن ذلك لا يضرنا لأننا نقول : القول بكونهما غير متناهيين يؤدي إلى القول بكونهما متناهيين ، فيكون خلفاً ؛ وذلك لأننا نقول : إما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات ، أو لا يكون ، فإن كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوقه ؛ لأنه لو كان بعد فوقه ، لما كان مشتملاً على زيادة البعد الذى هو فوقه ، فلم يكن مشتملاً على جميع الزيادات .

وإن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات ، كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه ، والذى هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون آخر الأبعاد ؛ إذ لو لم يكن آخر الأبعاد ؛ لكان فوقه بعد آخر ، ولكان ذلك فوقاً مشتملاً عليه ، وقد فرضناه غير مشتمل عليه . هذا خلف .

فثبت أن الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة .

أقول : هذا القسم الأخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع ، متصلة غير واضحة لزوم : فإن تطرق خلل إلى هذا الكلام ، فإنما يكون منه .

وقد ذكر هذا الفاضل - فى جوابه اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى - هذا المعنى ، بعبارة أخرى ، هى : [أن كل واحدة من الزيادات غير المتناهية ، إما أن يكون حاصلها فى بعد آخر فوقه ، أو لا يكون .

فإن لم تكن كل زيادة حاصلها فى بعد آخر ، كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر ، فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر ؛ إذ لو كان ، لكانت موجودة فيه ، فحينئذ قد انقطع ، وكانا متناهيين .

الامتدادين الأولين ، فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية ، فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين . هذا محال .

(١٢) وقد تُستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة ، أو لا يستعان ، ولكن فيما ذكرناه كفاية *

وإن كان كل زيادة منها حاصلة في الغير ، فإما أن يكون الكل حاصلًا في بعد أو لا يكون .

ومحال أن لا يكون ؛ لأننا قد بينا أن البعد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة على التاسع فقط ، بل هو عبارة عن البعد الأول مع مجموع تلك الزيادات إلى البعد العاشر ؛ فظاهر أن تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد ، وذلك محال من وجهين :

الأول : أن ذلك البعد غير متناه ، مع كونه محصوراً بين حاصرين .
الثاني : أن البعد المشتمل على جميع الزيادات ، إن كان فوقه آخر ، فهو غير مشتمل على الجميع ؛ لأنه لا يشتمل على ما فوقه .

وإن لم يكن فوقه بعد آخر ، فقد انقطع الامتدادان .

فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى إلى أقسام كلها باطلة [.

والغرض من إيراده أن ثانی المتصلة المذكورة - أعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر - جعله لازماً هناك ، لعدم حصول جميع الزيادات في بعد ، وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد ؛ صارت هذه المتصلة واضحة اللزوم ، بخلاف تلك .

وإنما بقي الالتباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد ، لكون الكل حاصلًا في بعد ، على ما مر ذكره .

فهذا ما يمكن أن يوفى هذا الموضوع ، وإنما اقتفينا كلام الفاضل الشارح ؛ لأنه بذل الجهد فيه .

(١٢) الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازة بحركة الكرة ، فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر .

الفصل الثاني عشر

إشارة

(١) فلقد بان لك أن الامتداد الجسماني ، يلزمه التناهي فيلزمه الشكل ، أعني في الوجود .

ويستحيل أن يوجد ، لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة ، فيلزم الخلف .
والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو : المبني على تطبيق خط غير متناه من إحدى جهتيه دون الأخرى ، على ما يبقى منه بعد أن يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما ، منه .

وبيان امتناع تساويهما ، لامتناع كون الجزء مساوياً للكل ، وامتناع التفاوت في الجهة التي تنأها فيها ، بفرض التطبيق . فيلزم الخلف من وجوب تنأيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها .
وهما مشهوران .

(١) يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى ، فيبين :

أولاً : لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي .

ثم بنى البرهان عليه .

أما بيان الأول : فهو أن الشكل وإن قيل في تعريفه : إنه ما أحاط به حد أو حدود ، لكنه إذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكيفيات .

والحد - في هذا الموضع - هو النهاية .

وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة ، أو أكثر من واحدة ، من جهة إحاطتها به .

فإذن الشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل ، والامتداد الجسماني متناه ، فهو فهو شكل .

وهذا قوله : [فلقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي ، فيلزمه الشكل] .

وفائدة قوله : [أعني في الوجود] .

(٢) فلا يدخلو إما أن يكون هذا اللازم يلزمه ، لو انفرد بنفسه ، عن نفسه ؛ أو يلحقه ويلزمه ، لو انفرد بنفسه . عن سبب فاعل مؤثر فيه ؛ أو يلزمه لسبب الحامل والأمر التي تكتنف الحامل .

(٣) ولو لزمه منفرداً بنفسه ، عن نفسه ؛ لتشابهته أن الامتداد لا يستلزم الشكل ، من حيث ماهيته ؛ لأنه يمكن أن يتصور غير متناه ؛ وحينئذ لا يكون ذا شكل ، بل إنما يستلزمه من حيث إنه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه .

(٢) قال الفاضل الشارح : تركيب الحجة أن يقال : [لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون لنفسها ، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون محلاً لها ، أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً . وهذه قسمة منحصرة ، وثاني الأقسام محذوف لظهوره ، وذلك لأن الحال إن كان لازماً ، كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية . وإن لم يكن لازماً ، فيستحيل أن يكون علة لوجود ما هو لازم . أعنى الشكل . وبقاى الأقسام مذكور] .

وأقول : كلام الشيخ مشعر بأن الأقسام ثلاثة ، ووجهه أن يقال : لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها . أو لا يكون كذلك ، بل يكون بمدخلة المادة ولواقعها في ذلك اللزوم . والأولى : إما أن تكون لنفس الجسمية ، أو لشيء ما غيرها . وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه . فهذه ثلاثة أقسام لا رابع لها .

ويظهر منه أن تريب القسمة وحذف أحد الأقسام مما لا حاجة إليه ، ولا هو مطابق

للمتن .

(٣) هذا أول الأقسام ، وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه

الأجسام في مقادير الامتدادات ، وهيئات التناهي ، والتشكيل وكان الجزء المفروض من مقدار ما ، يلزمه ما يلزم كليته .

منفرداً عن المادة ، وما يكتنف المادة من اللواحق ، كالفصل والوصل ، وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الانفعالات .

وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه :

أولاً : في نفس المقادير ؛ وذلك لأن الاختلاف فيه ، إنما كان بسبب الفصل والوصل ، والتخلخل والتكاثف ، والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك .

وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها .

ثم فيما يتبع المقادير : وهو هيئات التناهي والتشكلات : وإنما قال : [هيئات التناهي]

ولم يقل : [التناهي] .

لأن التناهي لا اختلاف فيه .

والفرق بين هيئات التناهي ، والتشكل ، هو الفرق بين البسيط والمركب ؛ وذلك لأن هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي .

والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض .

ثم قال : وحينئذ يجب أن يلزم كل جزء يفرض من الامتدادات ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه ؛ فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً : أى لو فرض أقل قليل من الامتداد ، لكان الموجود من المقدار ، على هذا الفرض ، أكثر كثير منه .

وإذن لا تكون الجزئية ولا الكلية ، ولا القلة ولا الكثرة .

والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الأصل ، بأن وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما ؛ لا بأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ، ويلزم الحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض ؛ وذلك لأن اختلاف الكل والجزء فرع على التغير ، والتغير في الامتداد لا يتصور إلا بعد وجود المادة .

فالحاصل أن الحال اللازم في هذا القسم شيء واحد ، وهو عدم التغير في الأجسام . وإنما عبر الشيخ عنه بلوازمه للإيضاح .

والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارناً لجميع العوارض المادية الإشارات والتنبيهات

(٤) ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه ، وهو منفرد بنفسه ، لكان المقدار الجسماني ، قابلاً في نفسه - من غير كالبساطة والتركيب ، وقبول الانقسام والالتئام ، والكلية والجزئية ، منفصلاً عن الغير ، والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود ، إلا أنه أسقط اسم المادة منه ، وحرّم التفظ به قولاً فقط ؛ وفسر قول الشيخ بأن اللازم لهذا القسم ثلاثة محالات .

أحدها : تشابه المقادير .

والثاني : تشابه الأشكال .

والثالث : تشابه الجزء والكل في عوارضهما .

على أن كل واحد منهما محال برأسه .

ثم أمعن في الاعتراض على كل واحد ، ببيان إمكان الاختلافات العائدة إلى العوارض المادية المذكورة ، وأطبب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه إلا على سوء فهم قائله ؛ حاشاه عن ذلك .

وإذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً مما قرناه ، فلا فائدة في إيرادها .

(٤) هذا هو القسم الثاني من الثلاثة ، وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعل مبين للامتداد ، مؤثر فيه ، والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعمّا توجهه المادة من اللواحق .

وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني - في نفسه من غير هيولاه - قابلاً للفصل والوصل ؛ لأن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض ، واتصال بعضها ببعض ؛ وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر . وبالحكمة لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها ، في الامتداد ، إلا بعد كونه متأثراً لأن ينفع ، ويكون فيه قوة الانفعال ، التي هي من لواحق المادة . فإذا حصلها يقتضى كونه مادياً ، وقد فرضناه منفرداً عنها ، هذا خلف .

وما أورده القاضل الشارح ههنا - وهو أن كون الجسم قابلاً للأشكال لا يقتضى كونه قابلاً للفصل والوصل ؛ لأن الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم ، كأشكال الشعمة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة - ليس بقادح في الغرض ؛ لأن الشيخ لم يجعل

هيولاه - للفصل والوصل ، وكان له في نفسه قوة الانفعال . وقد بانّت استحالة هذا .

(٥) فبقي أنه بمشاركة من القابل *

الفصل الثالث عشر

وهم وإشارة

(١) أو لعلك تقول : وهذا أيضاً يلزمك في أشياءً أخر ؛

فإن الجزء المفروض من الفلك ، ليس له شكل الفلك ؛ لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل ، بل عليه وعلى لزوم الانفعال ، بدليل قوله :

[وكان له في نفسه قوة الانفعال] .

ومعلوم أن أشكال الشعمة لا يمكن أن تتبدل إلا بعد إمكان انفعالها .

واعلم أنه ألزم المحال في القسم الأول بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل جميعاً ؛ وفي هذا القسم بالوجوه العائدة إلى القابل فقط .

(٥) أي لما أظهر فساد القسمين المذكورين ، تعين كون هذا القسم حقاً .

ويوجد في بعض النسخ بعده :

[فللهيولي إذن تأثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه ، كالتناهي والتشكل]

وهذا نتيجة البرهان المذكور ، وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الخيولي ، لا في ماهيتها . فإذا نهي لا تنفك عن الهيولي . وذلك هو المطلوب .

(١) هذا شك يرد على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة المذكورة في الفصل تقدم .

وتقريره : أنكم قلتم : لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن

قابل . هو نفس الامتداد ؛ لأن الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة ، وجب أن يكون تقتضيه تلك الطبيعة واحداً ، ويلزم منه أن يكون شكل الكل والجزء واحداً .

ثم تقول : إن الشكل للفلك مقتضى طباعه ، وطبع الجزء وطبع الكل واحد .

(٢) فنقول لك .

ثم إنكم معترفون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن أن يكون كشكل كله . مع أنكم تذهبون إلى أن الشكل للفلك مقتضى طباعه ، الذى هو فى الجزء والكل واحد . فإذا جوزتم اختلاف الشكل فى الفلك - مع عدم اختلاف مقتضيه - فلم لا تجوزن مثله فى الامتداد المذكور ؟

فقوله : [وهذا أيضاً] .

إشارة إلى قوله فى الفصل : [وكان الجزء المفروض من مقدار ما ، يلزمه ما يلزم كليته] ونبه بقوله : [أشياء أخرى] .

على أن هذا الإشكال ليس فى الفلك وحده ، بل فى جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الجزء والكل فيها ، كالأرض المخالفة لبعض أجزائها فى توسط الأجرام .
وقيد الجزء بـ [المفروض] .

لأن البسيط إنما يتأخر وجود جزئه عنه - بخلاف المركب - وتكون تجزئته لأحد الأسباب المذكورة ؛ فإذن وجب تقييده بالسبب ؛ ولما كان الفرض أعم الأسباب . خصه بالذكر .

(٢) يريد أن يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم الحال المذكور فى إحداها دون الأخرى .

وتقريره مجملًا : أن الفلك له مادة - قد عرض له بسببها الكلية والجزئية - وفاعل أوجب حصول المقدار والشكل فيها ، فصيرها كلاً ، ومنع ذلك السبب بعينه أن يكون ما يفرض جزءاً له بعده ، مثل ذلك ؛ لاستحالة أن يكون الجزء كالكل ، ما دام الجزء جزءاً والكل كلاً .

وأما الامتداد المنفرد عن المادة ، فلا يتصور له جزء ولا كل ، فضلاً عن سائر عوارضهما ، بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير .
فإذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه .

(٣) إن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه تلك الجرمية ، ولم يكن ذلك لها عن نفسها ، أو عن

(٣) معناه أن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه :

أولاً : تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به .

ثم : ذلك الشكل المعين الذى لزمها ، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ، ولا عن صورتها الجسمية .

ويريد بتلك القوة ، الصورة النوعية للفلك . والقوة ؛ اسم لمبدأ التغير من شىء فى غيره ، من حيث هو غيره .

والطبيعة تطلق على معانٍ متناسبة . والمراد ههنا هو الذات نفسه ، أو ما يصدر عنه الفعل لذاته . فطبيعة القوة هى ذات الشىء الذى يصدر عنه التغير الذاتى فى غيره ، أو المصدر الذاتى من الشىء الذى يصدر عنه التغير فى غيره .

ثم قال : فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل ، وجب - بإيجاب ذلك السبب المذكور ، الموجب تلك الصورة والشكل لهيولى - أن لا تكون صورة الشكل ولا شكله لما يكون - بالفرض ، بعد حصول صورة الكل - جزءاً له وقد وجب ذلك ؛ لكونه بالفرض جزءاً للكل ، بعد حصول صورة الكل : أى لما أوجبت الصورة النوعية لهيولى ، الامتداد المعين والشكل المعين ، أوجبت أن لا يكون للجزء الحادث بعد الكل ، مثل ما للكل لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل .

وقد اختلفت النسخ ههنا . ففى بعضها تكرار لفظة : [صورة الكل] .

إحداها مخفوضة ؛ لكون الحصول مضافاً إليها ؛ والأخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله : [لا يكون] .

ومعناه : لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل . وهو الأصح .

وفى بعضها لم تتكرر لفظة : [صورة الكل] .

ويكون فاعل قوله : [لا يكون] .

ضميراً يعود إلى لفظ [ذلك] .

فى قوله : [فلما وجب لها ذلك] .

شيئاً إلا الطبيعة المقدارية . وتلك الطبيعة هي نفسها واحدة ،
لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض ، لا من نفسها
ولا من علة ، ولا من مقارنة قابل - فلا يجب أن يستحق
شيئاً معيناً مما يختلف فيه ، حتى نفس الكلية والجزئية .
فليس يمكن أن يقال ههنا : لحقها من غيرها شيء - بحسب
إمكان وقوة ما ، أو صلوح موضوع - لحقها سابقاً ، ثم تبع
ذلك أن صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة *

وتقريره : لم تصر كلاً وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم إلا من
نفسها ؛ لأنه لا علة ولا قابل هناك . والاختلاف من نفسها باطل ؛ لأنه لا يجب أن
يستحق الاختلاف .

ثم قال : [فليس يمكن أن يقال ههنا : لحقها شيء من غيرها] .
يعنى من الفاعل .

ثم قال : [بحسب إمكان وقوة ما] .

يعنى المادة التى يحتاج الامتداد الجسمى إليها ، لكونه صورة .

ثم قال : [أو صلوح موضوع] .

يعنى الموضوع الذى يحتاج المقدار والشكل إليه لكونهما عرضيين . وقيد بـ [ههنا] .
لأن الفلك فيه : فاعل ؛ هو الصورة النوعية .

ومادة : هى هيولاه .

وموضوع : هو جرم الفلك .

ثم تبع ذلك اللحق أن خالف فيه الجزء الكل .

واعترض الفاضل الشارح : بأن تعليل اختلاف الفلك فى الكلية والجزئية بالمادة ، غير

صحيح ؛ لأن مادتي الكل والجزء : إن اتحدتا ، كانت الصورة وجزؤها حالين فى محل
واحد ، ولم يكن أحدهما أولى بالكلية من الآخر .

جرميتها ، فلما وجب لها ذلك ، وجب - بإيجاب ذلك السبب -
أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ، ما للكل ، لكونه جزءاً
مفروضاً بعد حصول صورة الكل .

(٤) فهذا له عن عارض ومانع ، وبسبب مقارنة ما يقبل

تلك الصورة ويحملها ، ويتجزؤ بها .

(٥) وأما المقدار - لو انفرد ، ولم يكن هناك شيء يوجب

يعنى الشكل المتقدم ذكره .

ويجوز أن يكون فاعل قوله : [لا يكون] .

هو : [ما] .

فى قوله : [ما للكل] .

ويكون على هذا التقدير . [ما] .

هذه موصولة بمعنى الذى .

(٤) أى هذه الحال للفلك عن عارض ، وهو معنى الكل والجزء المضاف أحدهما إلى

الآخر ، ومانع ، وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل ؛ فإن هذا المعنى هو المانع

له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور ؛ ولسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمانية

الحاملة إياها ، المتجزئة معها بطريان الانفصال عليها .

(٥) يريد أن المقدار لو انفرد ، لم تكن الكلية والجزئية أصلاً ، فضلاً عما يلزمهما .

لأن نفس طبيعة واحدة لا تقتضى الاختلاف بالكل والجزء . وليس هناك علة فاعلة ولا

مادة قابلة ، فإذن لا اختلاف هناك .

وتختلف النسخ ههنا ، ففى بعضها هكذا : [لم يصر كلاً وغير كل بحسب ذلك

الفرض ، لا من نفسها ولا من علة ، ولا من مقارنة قابل] .

وهى أصح .

وفى بعضها : [لا من نفسها ، لا من علة ، ولا من مقارنة قابل] .

الفصل الرابع عشر

تنبيهه

(١) هذا الحامل إنما له الوضع من قبيل اقتران الصورة

الجسمية .

وإن تباينتا ، كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية . وحينئذ إن احتاجت إلى مادة تسلسلت المواد ؛ وإلا فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيها من غير احتياج إلى مادة .

فإن قيل : تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها بسبب ؛ لكونها أولى بأن تكون كلاً ، منه ، قلنا : فليكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة .

والجواب : أن المادة هي منشأ الاختلاف ؛ فهي تختلف بذاتها ، ويختلف غيرها من الصور والأعراض المادية بها ، كالزمان الذي يقتضى التقدم والتأخر لذاته ، وتصير الأشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه ؛ فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى المواد ولم تحتج هي إلى غيرها .

(١) أقول : يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع ، أمر لا يقتضيه ذاتها ، بل إنما

تستفيده من الصورة الجسمية .

وهذه مسألة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية :

وذلك لأن البرهان عليه أنها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت :

إما ذات وضع ، أو غير ذات وضع ؛ والقسمان باطلان :

أما الأول : فلأنه مناف للحكم المذكور .

وأما الثاني : فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل .

والوضع يطلق على معان :

منها : كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه .

ومنها : حال الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض .

ومنها : ما هو المقولة المشهورة .

(٢) ولو كان له في حد ذاته وضع ، وهو منقسم ، كان في حد ذاته ذا حجم .

(٣) أو غير منقسم ، كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة .

(٤) نقطة إن لم ينقسم ألبتة ، أو خطأً ، أو سطحاً إن انقسم في غير جهة الإشارة *

والمراد ههنا هو الأول .

والمعنى أن الصورة الجسمية ، هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ، ويتبين منه أنها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعيئتها ، على ما سيأتي بعد .

(٢) أى لو كان للحامل وضع ، وهو قائم بذاته خال عن الصورة ، فلا يخلو :

إما أن يكون منقسماً على الإطلاق ، وفي جميع الجهات ؛ أو لم يكن .

فإن كان منقسماً في جميع الجهات ، كان — بانفراد ذاته عن الصورة — جسماً ذا حجم ، وقد كان حاملاً للحجم . هذا خلف .

(٣) وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسماً على الإطلاق . فـ [غير منقسم] . عطف على قوله : [وهو منقسم] .

ويريد به أن الحامل إن كان بانفراده ذا وضع ، وكان غير منقسم ، كان بانفراده مقطع منتهى إشارة ؛ وذلك لأن الإشارة امتداد يبتدىء من المشير وينتهى إلى المشار إليه ، وينقطع انتهاءه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد ؛ لأنه لو انقسم في تلك الجهة ، لكان وراء المقطع شيء من المشار إليه ؛ فإذاً لا يكون المقطع مقطوعاً .

فكل مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم ؛ وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند عرض إشارة تمتد إليه ولا تتجاوزها ، يكون مقطوعاً لها ، وهذا هو المراد من قوله :

[أو غير منقسم ، كان في حد ذاته مقطع منتهى إشارة] .

(٤) أى ذلك المقطع لا يخلو :

إما أن لا ينقسم في جهة أخرى ؛ أو ينقسم .

الفصل الخامس عشر

تنبيهه

(١) فلو فرضنا هيولى بلا صورة ، وكانت بلا وضع ، ثم لحقتها الصورة ، فصارت ذات وضع مخصوص .

والثاني لا يخلو :

إما أن ينقسم في جهة واحدة ، أو ينقسم في جهتين . وكان الحامل على التقدير الأول نقطة ، وعلى التقدير الثاني خطا ، وعلى التقدير الثالث سطحاً .

وإنما لم يحتمل قسماً آخر ؛ لأن الأبعاد الجسمية ثلاثة ، وإذا فرض أحدها مأخذاً للإشارة ، لم يبق إلا اثنان .

فالخاص أن الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها ، لكانت :

إما جسماً ، أو نقطة ، أو خطاً ، أو سطحاً ؛ وكلها باطل ، فكونها ذات وضع بانفرادها ، باطل .

وبطلان كونها أحد هذه الأشياء ، يتبين من تصور ماهياتها ، فإن الجسم والخط والسطح ، لكونها متصلة الذوات ، قابلة للانفصال ، تكون محتاجة إلى حامل ، فهي غير الحامل .

والنقطة لا يمكن أن تكون إلا حالة في غيرها ، وإلا لكانت جزءاً لا يتجزأ ، والحال لا يكون حالاً ، فهي ليست بنقطة .

ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ، ووسم الفصل بالتنبيه لأنه لم ينجح به إلا إلى قسمة .

(١) يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها ، وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم .

وتقريره : أنا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية ، وكانت بلا وضع بالضرورة . ثم فرضنا أن الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة ، لامتناع وجود جسم غير ذي وضع - لكان لا يخلو :

(٢) فليس يمكن أن يقال : إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك ، كما يمكن أن يقال ، لو كانت في صورة توجب لها وضعاً هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك ، ثم

إما أن لا تتحصل الهيولى في موضع من المواضع ، أو تتحصل . وإن تحصلت فلا يخلو : إما أن تتحصل في جميع المواضع ، أو في بعضها دون بعض .

والأول والثاني من هذه الأقسام محالان ببديهية العقل .

والثالث أيضاً محال ؛ لأن ذلك الموضع :

والثالث أيضاً محال ؛ لأن ذلك الموضع :

إما أن لا يكون أولى بها من غيره ، أو يكون أولى .

فإن لم يكن أولى ، كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع ، فكان حصولهما في ذلك الموضع دون غيره ، ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح ، وهو محال بالبديهية .

وإن كان أولى بها ، فالأولوية :

إما أن تكون حاصلة قبل أن تلحقها الصورة ، أو حصلت بذلك .

وهذان قسمان ، وهما أيضاً محالان ، مع أن لكل منهما نظيراً في الوجود .

والشيخ أوردهما ، وأورد نظيريهما ، وبين الفرق بينهما وبين النظيرين ، وأعرض عن ذكر الأقسام المحالة بالبديهية للإيجاز .

(٢) هذا بيان امتناع القسم الأول ، والفرق بينه وبين نظيره :

أما بيان الامتناع ؛ فبأن هذا لا يمكن ههنا ؛ لأن الهيولى - قبل الصورة - كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة ، فلا يمكن أن يقال : إن ذلك - أي حصولها في ذلك الموضع - إنما كان لأن الصورة إنما لحقتها هناك ؛ وذلك لأن الهيولى لم تكن هناك ، ولا في موضع آخر .

ثم أشار بقوله : [كما يمكن أن يقال] .

إلى نظيره في الوجود ، وهو أن تكون الهيولى في صورة توجب لها وضعاً هناك ، كجزء من الهواء مثلاً في موضعه الطبيعي ؛ فإن صورته الهوائية توجب لمادته وضعاً هناك .

لحقتها الصورة الأخرى . وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه ؛ لأنها مجردة بحسب هذا الفرض .

(٣) وليس يمكن أيضاً أن يقال : إن الصورة عينت

أو كان قد عرض لها وضع هناك ؛ كجزء من الهواء أيضاً أخرج بالقسر عن موضعه إلى الموضع الطبيعي للماء فعرض له وضع هناك ، ثم فسدت صورة الجزئين لسبب ، ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهبولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص ؛ لكون ذلك الموضع أولى بها ، والأولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق ، بحسب الصورة السابقة والأحوال العارضة لها .

ثم أشار بقوله : [وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه ؛ لأنها مجردة بحسب هذا الفرض] إلى الفرق المذكور .

(٣) وهذا بيان امتناع القسم الثانى ، وهو أن تحصل الأولوية بعد أن تلحق الصورة بالهبولى ، وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود .

أما بيان الامتناع : فهو بيان تساوى نسبتها إلى جميع المواضع التى تقتضيها الصورة التى تلحقها ، فهى إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها ، وبحسب الصورة ، وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها ، وهو المراد من قوله :

[وليس يمكن أيضاً أن يقال : إن الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التى تكون لأجزاء كل واحد مثلاً ، كأجزاء الأرض] .

وإنما قيد هذا القسم بهذا القيد ، لثلاث يقال : الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسمية - على ما سذكروه - إنما تقتضى تعيين الموضع ؛ لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره ؛ وذلك لأن للحيز الطبيعي أجزاء كثيرة ، وحصول الهبولى مع الصورة في أحدها دون غيره ، يقتضى أولوية ، فلأجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور . ثم أشار بقوله : [كما يمكن أن يقال في الوجه الذى ذكرنا] . إلى نظيره في الوجود ، وذلك الوجه هو المثال الأول الذى كان الوضع السابق واجباً لا عارضاً ، بحسب الصورة السابقة : أعنى في الجزء من الهبولى الذى كان في موضعه الطبيعي ، ثم صار ماء ، فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه .

لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التى تكون لأجزاء كل واحد مثلاً ، كأجزاء الأرض .

كما يمكن أن يقال في الوجه الذى ذكرنا من تخصيص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة - وهناك وضع جزئى - لحوقاً يخصه أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع ، كالأجزاء من الهواء صير ماء ، فيكون موضعه الطبيعي متخصصاً بحسب موضعه الأول ، وهو أقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعاً لهذا الصائر ماء ، وهو هواء . وإنما لا يمكن هذا أيضاً ؛ لأننا جعلناها مجردة *

وإنما لم يقصد أى جزء اتفق منه ، بل قصد الجزء الذى هو أقرب أجزاء الموضع المائى إلى الموضع الأول ، فتخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق . وهو معنى قوله : [بسبب لحوق الصورة ، وهناك وضع جزئى] أى بسبب لحوق الصورة ، حال وجود وضع جزئى هناك .

فهنا سببان :

أحدهما : الصورة المائية ؛ وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقاً .

والثانى : الوضع السابق ، وهو سبب لتخصص الموضع الجزئى منه بالقصد .

ثم أشار بقوله : [وإنما لا يمكن هذا أيضاً ، لأننا جعلناها مجردة] .

إلى الفرق بينهما .

ولما بطل القسمان ، ظهر امتناع الفرض الأول ، وهو حلول الصورة الجسمية في الهبولى الخردة ، ويتبين من ذلك أن حلول الصورة في الهبولى لا يجوز إلا على سبيل التبدل ، بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة .

الفصل السادس عشر

تذنيب

(١) فأحدس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة

الجسمية *

(١) وفي نسخة [الجسمانية] وفي نسخة [الجرمية] .

ذكر الفاضل الشارح : [أن الحججة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ، كانت

بأنها حالة الانفكاك :

إما أن تكون مشاراً إليها ، أو لا تكون .

وأبطل الأول في فصل ، ثم أبطل الثاني في الفصل المتقدم ؛ بأنها عند اقترانها بالصورة :

إما أن تحصل في كل الأحياء ، أو لا تحصل في شيء منها ، أو في حيز معين .

ولم يتعرض للقسمين الأولين منها ، لظهور فسادهما ، بل اقتصر على إبطال الثالث ،

لأن ذلك أمر بالحدس بالمطلوب ، ولم يصرح بثبوته مطلقاً ، لأنه موقوف على التنبه

لساد القسمين المحذوفين [.

أقول : ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس ، أن امتناع اقتران الهيولى المجردة

بصورة ، لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة ، بل يدل على أن الهيولى

مجردة غير مقترنة بالصورة أبداً .

وينعكس عكس التقيض إلى أن : الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة ، أي لا تكون

مجردة أصلاً .

وهيولى الأجسام هي المقترنة بالصورة ، فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية .

واعلم : أن فائدة إيراد النظيرين ، سد باب إيراد المعارضة بهما ؛ وذلك لأن الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة ، لاقتضائها الحصول في موضع ، مع عدم أولوية أحد المواضع به ، يمكن أن يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى . والكائن يقتضى لا محالة الحصول في موضع ، فالوجه في تخصصه بأحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة به .

ثم إن أوجب بأن المخصص - وهو الوضع السابق - حاصل تَمَّ وغير حاصل ههنا ، عورض بأن الصورة الكائنة الجديدة ، تقتضى الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعي ، لا بعينه ، مع أن نسبتها إلى الجميع واحدة . فالوجه في تخصصها بأحدها ، هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة بأحد الأحياء الممكنة .

فيجاب بأن الوضع السابق أيضاً يفيد تخصيص أقرب الأجزاء منه بذلك ، وههنا ليس كذلك ؛ إذ ليس له وضع سابق فلا تخصيص .

وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح : أن أول الإشكالين هو أن الجسم العنصرى لا يجب اتصافه بإحدى الصور النوعية بعينها ، مع دوام اتصافه بها ، فلم لا يجوز أن تكون الهيولى إذا اتصفت بالجسمية ، فهي وإن كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه ، لكنها تحصل في أحد الأحياء .

وأجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبقة بأخرى مُعدة للهيولى في قبول اللاحقة . والهيولى الحالية عن الصورة ليست كذلك ، فظهر الفرق .

أقول : هذا إشكال برأسه ، ليس في الكتاب منه عين ولا أثر .

وأما تشكيكه - بتجويز اتصاف الهيولى ، في حال تجردها ، بأوصاف متعاقبة يقتضى أحدها تخصصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها - فليس بشيء ؛ لأن الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف ؛ إن تخصصت بوضع فهي غير مجردة ، وإن لم تخصص ؛ فنسبتها مع الأوصاف ، إلى جميع الأوضاع ، واحدة .

الفصل السابع عشر

تنسيبه

(١) والهيوولى قد لا تخلو أيضاً عن صورٍ أخرى .

(٢) وكيف ! ولا بد من أن تكون : إما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشاكل بسهولة أو بعسر ، أو مع

(١) يريد إثبات الصورة النوعية ، وهى التى تختلف بها الأجسام أنواعاً . وأعلم أن سلب الخلو ، إيجابُ المقارنة . فعنى [لا تخلو] أنها تقارن .

ولما كانت الهيوولى لا تقارن هذه الصور معاً ، بل تقارن واحدة منها فقط ، ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضاً دائماً ، بل ربما تقارنها وقتاً دون وقت ، أورد الشيخ ههنا لفظة [قد] التى تفيد مع الفعل المضارع ، جزئية الحكم ، ليعلم أن الحكم الكلى بمقارنة الهيوولى لهما تقارنه من الصور النوعية ، غير واجب ، وإن كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجباً .

(٢) أى وكيف يحكم بخلو الهيوولى عنها ؟ مع امتناع خلو الجسم عن أحد أمور ثلاثة :

أحدها : قبول الانفكاك والالتئام ، والتشاكل التابع لهما ، بسهولة . وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصریات .

وثانيها : قبول جميع ذلك بعسر ، وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصریات .

وثالثها : الامتناع عن قبول ذلك ، وهو اللازم للفلكيات .

وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها ، فهى إنما تجب بعلة تقتضيها .

ولا يمكن أن تقتضيها الجرمية المشابهة فى جميع الأجسام لكونها مختلفة .

ولا الهيوولى لأن الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله ، كما تبين فى علم ما بعد الطبيعة .

فعلها إذن أمور مختلفة أيضاً ، غير الهيوولى والصورة . ويجب أن تكون تلك الأمور :

مقارنة لهما ؛ لأن المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام .

صورة توجب امتناع قبول ذلك ، وكل ذلك غير مقتضى الجرمية .

(٣) وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص ، أو وضع

ويجب أن تكون متعلقة بالهيوولى لاقتضائها ما يتعلق بالأمور الانفعالية ، كسهولة قبول الفصل والوصل ، وعسره .

ويجب أن تكون صوراً لا أعراضاً ؛ لأن الجسم يمتنع أن يتحصل من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور .

(٣) الجسم يمتنع أن يخلو عن الأئين ، أو الوضع ، ويمتنع أن يكون فى جميع الأمكنة ، أو على جميع الأوضاع . فإذاً جسميته تقتضى أن تكون فى مكان ، أو وضع ، غير متعينين .

ثم إن كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقتضيها طبيعته على ما يجرى فى النقط الثانى .

فإذاً لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص ، أو وضع خاص ، متعينين ، وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة ، كما مر .

وإنما لم يقتصر على المكان ، وجعل الوضع قسماً له ، لثلا يصير الحكم جزئياً ، فإن الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان ، وهو لا يخلو عن وضع معين .

واعلم أن الصور تختلف باعتبار آثارها ، فالمقتضية للكيفيات — كسهولة قبول الانفكاك وعسره — تكون مناسبة للكيف .

والمقتضية لاستحقاق الأمكنة ، مناسبة للأئين .

وهكذا فى سائر الأعراض .

وتحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض ، أن كون الجسم بحيث يستحق أيناً ، هو غير حصوله فى ذلك الأئين .

ومما يوضح ذلك بقاؤها فى بعض الأجسام ، مع زوال الأعراض ؛ فإن السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء ، ولرده إلى مكانه الطبيعى ، ووضعه الطبيعى ، باق عند جموده ؛ أو إصعاده بالقرس ، أو تكعيبه .

خاص ، متعينين . وكل ذلك غير مقتضى الجريمة العامة

والفاضل الشارح أورد عليه شكوكاً كثيرة .

منها : أن استناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة ، يقتضى استناد الصور أيضاً إلى غيرها من الأمور المختلفة .

فإن أسند اختلاف الصور في العنصریات ، إلى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة ، بحسب الصور السابقة ، وفي الفلكيات إلى اختلاف قوابلها في الماهيات ؛ قيل : فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض ، إليها ، من غير توسط الصورة ؟
والجواب عنه : ما مر من بيان مغايرة الأعراض ومبادئها ، وامتناع تحصيل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ ، وسائر الأحوال المذكورة .

فإن سميت تلك المبادئ ، بعد وضوح ما تقدم ، بالكيفيات ؛ فلا مضايقة في التسمية ؛ إلا أنه ينبغي أن ينسب إليها تحصيل الأجسام أنواعاً ، وصدور الأعراض المذكورة . وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك .

ومنها : أن الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور ؛ فإن أعراضه لا تزول ؛ وذلك لأن هذه الصور لو فرضت للفلك ، لكانت لازمة أيضاً لا محالة . ويكون لزمها :
إما للجسمية ؛ أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون محلاً لها ، أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً .
وأبطل الأقسام ، إلا كونه لما يكون محلاً .

ثم قال : فليكن المحل سبباً للأعراض اللازمة من غير توسط الصور . وأيضاً جميع العناصر لا يحتاج إليها ؛ لجواز أن يكون بعض تلك الصور إعداماً للبعض ، كالمقتضية لصعوبة القبول ، المقتضية لسهولته . فإن من الجائز أن تكون صعوبة القبول عدماً لسهولته .
وبالعكس .

ومبدأ العدم يجوز أن يكون عديمياً .

والجواب : أن استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك ، غير معقول ؛ لكونها مشتركة . وكذلك الجسمية المختصة بالفلك ؛ لأن سبب اختصاصها بالفلك ، هو هذه الصور لا غير .

المشتركة فيها *

فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول ، بل الواجب أن يُعكس ويقال : الجسمية لازمة لصور الفلك ، وحينئذ تسقط القسمة المذكورة ، لأنها تلزمها ؛ لأنها صورة الفلك لا غير .

وأما استنادها إلى المحل على ما ذكر ، فغير معقول ؛ لامتناع كون القابل فاعلاً .
وأما جعل بعض الصور العنصرية أعداماً ، فغير معقول ؛ لأن الأعراض المذكورة ليست بعدمية .

أما الاثنينية فظاهر .

وأما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها .

والأمور الوجودية لا تصدر عن الأعدام .

ومنها : المعارضة .

أولاً : بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسمية ، فالجسمية إن كانت معلولة لها ، لزم الدور ، وإلا لم تكن الصور مقومة للجسمية . فإذن لم تكن صوراً .

وثانياً : بأن القول بكون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مترتبة : بعضها من باب الكيف ، وبعضها من باب الأين . وكذلك من سائر الأبواب ، من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض .

يناقض القول بأن الكثير لا يصدر عن الواحد .

والجواب :

عن الأول : أن الصور ليس من شرطها أن تقوم الجسمية ، بل من شرطها أن تقوم الفيض . وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه .

وعن الثاني : أن الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد ، بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه . فهذه الصور تقتضى التأثير في الغير ، بحسب ذواتها ، والتأثر من الغير بحسب المادة وحفظ الأين بشرط الكون في مكانها ، والعود إليه بشرط الخروج عنه . وهكذا في البواق . فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ ، من غير الاحتياط الذي أوجبه هذا الفاضل .

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) واعلم أنه ليس يكفي أيضاً وجود الحامل ، حتى تتعین صورة جرمانيّة ، وإلا لوجب التشابه المذكور ، بل (١) قد أشار الشيخ فيما مر إلى أن الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها إلى الهيولى ؛ لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ، ومحتاجة فيهما إليها ، فأراد أن يبين في هذا الفصل أنها مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أخرى غير الهيولى . لولاها لكانت الأقدار والأشكال متشابهة ؛ إذ كانت الهيولى - فيما عدا الفلكيات - مشتركة .

وذكر الفاضل الشارح : أن هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين مما مر :
أولهما : أنه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيرلى ، بأن قال : لزوم المقدار والشكل :

إما للصورة ، أو للفاعل ، أو للحامل .

والترزم بأنه للحامل ، فكان لقائل أن يقول : العنصریات غير مختلفة في المواد ، فيجب استوائها في المقدار والشكل .

وثانيهما : أنه لما استدل على إثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات ، فكان لقائل أن يقول : لو كان الاختصاص بكل كيفية ، لأجل صورة ، لكان الاختصاص بكل صورة ، لأجل صورة أخرى .

ثم لما كان الجواب عنهما واحداً ، أخره إلى هنا .

والجواب : أن أسباب الاختلافات والاختصاصات ، هي الأمور السابقة المعدة للأمر اللاحقة .

فقوله : [لا يكفي أيضاً وجود الحامل حتى تتعین صورة جرمانيّة] .
أى حتى تتشخص ؛ فإنه ذكر أن الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهية .

يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معيّنات ، وأحوال متفكّة من خارج ، يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل .

(٢) وهذا سر تطلع منه على أسرار أخرى *

والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل ، لا تشابه الجزء والكل ؛ فإن الجزء والكل لا يجب أن يتحدوا مع وجود المادة القابلة للانقسام .
قوله : [بل يحتاج فيما يختلف أحواله] .

أى أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والأشكال إلى معيّنات ؛ أى إلى مشخصات . وذلك لأنها لا تحتاج إلى علل للماهية والحقيقة ، بل تحتاج إلى علل تفيد تغييرها وانفصالها عن العناصر الكلية .

قوله : [وأحوال متفكّة من خارج] .

وكان ينبغي أن يقول : وأحوال مختلفة من خارج ؛ لأن سبب الاختلافات ينبغي أن يكون مختلفاً لا متفقاً . لكنه أراد بها الأحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا أكثرى ، فإن الأشخاص من حيث لا تمائل ، تحتاج إلى علل ، يندر وجودها ، لتصير بانضياها إلى سائر العلل عللا لا تمائل .

ويريد بالمعينات والأحوال المتفكّة من خارج ، العلل الفاعلية ، وهي القوى السماوية ، والأحوال الأرضية ، التي هي الصور السابقة ، والتغيرات الطبيعية ، والقواسب الخارجية . فإن جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصور .

وأما الحامل فهو علة قابلة .

(٢) أقول : قال الفاضل الشارح : كون كل سابقٍ علةٌ معدةٌ للاحق ، سر عظيم تطلع منه على أسرار :

هي اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمانية ، وأنه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ؛ لتكون تلك الحركة سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة . وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور .

أقول : ومن تلك الأسرار التنبيه على وجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ، وعلى وجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام .

وبالحملة الأسباب التي تتمتع بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الأمر .

الفصل التاسع عشر

وهم وتنبيهه

(١) واعلم أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة . فإما أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الأولية (١) يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة ، فذكر ، أولاً ، الأقسام المحتملة . ليتبين ما هو الحق منها .

قال الفاضل الشارح : [تلك الأقسام أن يقال : لما ثبت تلازمها :

فإما أن تكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس .

أو الصورة محتاجة إلى الهيولى من غير عكس .

أو تكون كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى .

أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى .

فهذه أربعة أقسام .

والأول منها على ثلاثة أقسام :

فإن الصورة تكون للهيولى :

إما علة مطلقة ، أو جزءاً منها ، أولاً علة ولا جزء علة ، بل تكون آلة وواسطة للعة .

فخرج من هذا أن الأقسام ستة .

والحق من جملتها عند الشيخ واحد ، وهو أن الصورة جزء العلة للهيولى] .

وأقول : التلازم عند التحقيق لا يقتضيه إلا العلة الموجبة ، ويكون :

إما بينها وبين معلولها .

أو بين معلولين لها ، لا كيف اتفق ، بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً ما لكل واحد منهما بالآخر ، على ما سيأتي بيانه .

وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ، ولا معلولا ، ولا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك ، فلا تعلق لأحدهما بالآخر ، ويمكن فرض وجود أحدهما منفرداً عن الآخر .

لتقيام الهيولى بها مطلقاً . أو تكون الصورة آلة ، أو واسطة ،

لكن الجمهور لا يفتنون لذلك ، ويظنون أن التلازم بين الشيتين ليس أحدهما علة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضى الارتباط بينهما ثالث ، ويمثلون لذلك بالمضافين ، وذلك ظن باطل ، فالشيخ لم يتعرض لذلك أولاً ، بل قسم وجه التلازم إلى قسمين :

أحدهما : أن يكون أحدهما علة للآخر .

والثاني : أن لا يكون كذلك .

والأول : كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح ، لكن العلة القابلة لما لم تكن علة موجبة ، فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول .

ولما استحال أن يكون القابل فاعلا ، استحال أن تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه .

فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم إلى علية الهيولى ، بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها . وقسم هذا القسم إلى الأقسام الثلاثة الذي ذكرها الفاضل الشارح . وبقى القسم الثاني ، وهو أن لا يكون أحد المتلازمين علة للآخر ، فنبه على أن ما يظنه الجمهور في هذا القسم ، باطل . ونبه على أن الحق في هذا القسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ، ثالث لهما . ولهذا المعنى وسم الفصل : « الوهم والتنبيه » .

فهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب ، ثم قسم القسم الرابع أيضاً ، بحسب الاحتمال العقلي إلى قسمين ؛ بأن ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما :

إما مع الآخر ، أو بالآخر .

فهذه هي الأقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ .

قال الفاضل الشارح : في قوله : [إن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة] .

فوائد :

منها : أنه إنما قال : [في أن تقوم] .

ليعرف أنها مفتقرة إليها في وجودها ، لا في ماهيتها . كما مر .

لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقاً . أو تكون شريكة لمقيم آخر ،
باجتماعهما جميعاً تقوم الهيولى .

ومنها : أنه قال : [تقوم بالفعل] .

ليعرف أنها مفتقرة في الوجود الخارجى ، لا الذهنى .

ومنها : أنه قال : [إلى مقارنة الصورة] .

ليعرف أنها علة من جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلول ؛ كالبارى تعالى ، والعالم .
ثم قال : وعلى قوله : [مقارنة الصورة] .

شك لفظى ، وهو أن المقارنة حالة إضافية ، تعرض للشيء بالنسبة إلى غيره ، والأحوال
الإضافية متأخرة عن الذات ، فإذا المقارنتان - أعنى مقارنة الهيولى للصورة ، ومقارنة
الصورة للهيولى - متأخرتان عنهما ، فلا يصح أن يقال : الهيولى مفتقرة إلى مقارنة الصورة ،
بل العبارة الصحيحة أن يقال : الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل إلى ذات الصورة ، افتقاراً
متى وجدت ، وجب أن تكون مقارنة للصورة .

فالاتقار يكون إلى ذات الصورة ، ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى .

أقول : يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك ، إلا أنه وقع في عبارته توسع ما .

ويحتمل أن يقال : إن الشيخ لم يذهب إلى أن ذات الهيولى مفتقرة إلى المقارنة المتأخرة
عنها ، بل ذهب إلى أنها في قيامها بالفعل - أى في تشخصها - مفتقرة إليها ، والشيء
يجوز أن يحتاج في اتصافه بصفة ما إلى ما يتأخر عن ذاته ، كالعلة المحتاجة في اتصافها
بالعلة إلى وجود معلولها المتأخر عنها ، ولا يلزم من ذلك إلا تأخر صفتها عما يتأخر عنها .

ثم قال : [وهذه القضية - يعنى أن الهيولى مفتقرة في قيامها ، إلى مقارنة الصورة -
مفتقرة إلى حجة ؛ لأن الذى مر ، هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى ، والهيولى لا تخلو
عن الصورة ، فهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة ، لاحتمال أن
لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر ، بل يكونان متضايفين .

ثم إن كان ولا بد من الافتقار ، فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة .

قال : وسيأتى إبطال الاحتمالين [.

وأقول : أما تلازم المتضايفين فسنبين أنه ليس على وجه لا يكون لأحدهما تأثير
في الآخر ، كما ظنه .

أو تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد
عن الهيولى ، وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر ،

وأما الاحتمال الآخر ، وهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً ، فقد بينا أنه
لا يفيد التلازم ؛ إذ القابل لا يقتضى الإيجاب في علية .

قال : [والفرق بين الآلة والواسطة ، أن كل آلة واسطة ، ولا ينعكس ؛ لأن الآلة

لا تكون موجدة ، إلا أن الإيجاد يتوقف على توسطها ؛

والمتوسط قد يكون موجداً ، كالعلة القريبة] .

وأقول : الآلة - كما ذكرنا - هى ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطها .

والواسطة : هى معلول يصير علة لغيره ، من حيث يقاس إلى طرفيه . فأحد الطرفين
معلول ، والآخر علة بعيدة ، والواسطة علة قريبة .

قال : [وقوله : « أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد عن

الهيولى ، إلى آخره » .

إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة التى يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب
إلى أحدهما . وهى أن يقال : لما ثبت التلازم ، فليس أحدهما بالعلة أولى من الآخر .
وإليه أشار بقوله : « وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر ، من الآخر بعكسه » .

بل الحق أن يكون الاحتياج من الجانبين على السواء ، والاستغناء من الجانبين
على السواء] .

وأقول : لو كان مراده ذلك ، لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنياً . وأيضاً على

تقدير الاستغناء من الجانبين ، لا يبقى للتلازم معنى ، بل الأظهر ما ذكرته ، ويكون قوله :
[أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، إلى قوله : بعكسه] .

إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنه الجمهور ، وقوله : [بل يكون سبب ما ، إلى
آخره] .

تنبيه على الحق في ذلك ، وقسمة لذلك القسم ، إلى قسميه .

قال : [ثم ههنا شكان لفظيان :

من الآخر بعكسه - كذا - ، بل يكون سبباً ما آخر خارج
عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر ، أو بالآخر *

الفصل العشرون

إشارة

(١) أما الصورة التي تفارق الهيولى إلى بدل ، فليس
يمكن أن يقال : إنها عدل مطلقة للوجود الواحد المستمر
الأول : أنه لما ذكر أن قيام أحدهما بالآخر ، ليس بأولى من العكس ، جعل اللازم
أن يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر ، أو بالآخر ؛ وذلك غير لازم ؛
لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر ، أو بالآخر ، من غير إثبات ثالث ، وهذا
لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا ووجد
متكافئان في الوجود .

الثاني : إن أراد بقوله : « يقيم كل واحد منهما مع الآخر » .
استغناء كل واحد منهما عن الآخر ، فهو لا يصح ؛ لأن مورد القسمة كون الهيولى
مفتقرة ، وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم ، وإن لم يرد به ذلك ، لم يكن ذلك القسم مذكوراً .
فعلى التقدير الأول : بعض الأقسام منافية لمورد القسمة .
وعلى التقدير الثاني : بعض الأقسام محذوف] .

أقول :
الشك الأول : هو ما ظنه الجمهور ، وقد مرت الإشارة إلى فساده ، وسيأتي بيانه
بقول أبسط .

والشك الثاني : غير وارد ؛ لأن الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما .

(١) صور العناصر تفارق الهيولى إلى بدل :
أما الجسمية : فلجواز الانفصال عليها ، الذي إذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في
حالة الاتصال ، وحدثت جسميتان أخريان .

لهيولياتها ، ولا آلات ومتوسطات مطلقة ؛ بل لا بد في أمثال
هذه ، من أن يكون على أحد القسمين الباقيين . وههنا
سر آخر *

وأما النوعية : فلجواز الكون والفساد عليها ، على ما سيأتي .

وأما صور الفلكيات فلا تفارقها أصلاً :

أما الجسمية : فلا تمنع الحرق والالتئام عليها .

وأما النوعية : فلا تمنع الكون والفساد عليها .

والمراد من هذا الفصل أن صور العناصر لا يمكن أن تكون عللاً مطلقة ، ولا آلات
ومتوسطات مطلقة لهيولى ؛ وذلك لوجوب عدم المعلول عند إنعدام العلة والآلات والمتوسطات
المطلقة . لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة ؛ لأنها مستمرة الوجود .

ولما كان القسمان الأولان من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم ، باطلين بما
ذكره ؛ قال : [بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين] .
من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم .

قوله : [وههنا سر آخر] .

السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة ، بل شيء
آخر دائم الوجود مفارق ، يفيض وجود الهيولى عنه ، لا بانفراده ، بل بإعانة من الصورة .
وذلك لأن الهيولى لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ، ثبت احتياجها إلى الصورة .
ثم إن الصورة قد تنعدم وتبقى المادة ، فعلم أنها تحتاج إلى الصورة ، من حيث هي صورة
ما ، لا من حيث هي صورة معينة ؛ أي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة ، لا من حيث
خصوصيات الأشخاص .

ولما لم تكن الصورة - من حيث هي صورة ما - واحدة بالعدد ، فلم يمكن أن تكون
من حيث هي كذلك ؛ علة لهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها . فإن المعلول الواحد بالعدد ،
يحتاج إلى علة واحدة بالعدد .

فعلم أن هناك شيئاً آخر مبايناً لهيولى والصورة ، واحداً بالعدد ، دائم الوجود ،

الفصل الحادى والعشرون

إشارة

(١) يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرمية

تنضاف الصورة - من حيث هي صورة ما - إليه ، فجتمع منها للهيولى علة واحدة بالعدد ، تامة مستمرة الوجود معها .

وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة ، بشخص يمسك سقفاً بدعامات متعاقبة ، يزيل واحدة منها ويقم أخرى بدلها .

فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدأ المفارق ، سر في هذا الموضع .

(١) يريد أن يبين أن الصورة الجسمية ، وما يصحبها من الصور النوعية - سواء كانت عنصرية أو فلكية ، ممكناً زوالها أو ممتنعاً - فإنها لا تكون عللاً مطلقاً ، ولا وسائط مطلقاً لوجود الهيولى .

قال الفاضل الشارح : [إن الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات :

الأولى : أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء ، يجب أن يكون متأخراً عن ذلك الشيء ، سواء كان المتأخر بالذات ، أو بالزمان . وهذه مقدمة بيّنة .

الثانية : أن الشيء الذى يكون مع المتأخر عن ثالث ، يجب أيضاً أن يكون متأخراً

عن الثالث .

والشيخ استعمل هذه المقدمة في « الإشارة الثانية من النقط الثانى من هذا الكتاب » في بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة .

قال : لأن محدد الجهات متقدم على الجهات ، وهى إما مع الأجسام المستقيمة الحركة ، أو متقدمة عليها . والمتقدم على المتقدم متقدم .

واستعملها أيضاً في « النقط السادس من هذا الكتاب » حيث بين أن الحاوى ، لو كان

متقدماً على الحوى ، الذى هو مع عدم الخلاء ، لكان متقدماً على عدم الخلاء .

ثم زعم هناك أن الفلك الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك الحوى ، غير

وما يصحبها ، ليس شىء منهما سبباً لقوام الهيولى مطلقاً .

متقدم على الفلك الحوى ، فخرج منه أن ما مع القبل بالذات ، لا يجب أن يكون قبل ؛ وما مع البعد ، يجب أن يكون بعد .

والفرق مشكل] .

أقول : المعية تطلق : على المتلازمين اللذين أحدهما يتعلق بالآخر ، إما من حيث التصور ، أو من حيث الوجود .

كالجسمية المتناهية ، والتشكل فى الوجود ؛ وكالجسم المستقيم الحركة ، والجهة التى يتحرك فيها ذلك الجسم أيضاً فى الوجود .

ووجود الملاء ، ونفى الخلاء ، على تقدير كون نفي الخلاء أمراً مغايراً له فى التصور . وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق ، كملولين اتفق أنهما صدرا عن علة واحدة بحسب أمرين ، أو اعتبارين فيها ، ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلق غير ذلك ، كالفلك والعقل المذكورين .

ولا شك أن وقوع اسم المعنى فى الموضوعين ليس بمعنى واحد .

فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية .

ثم قال :

[الثالثة : أنا قد بينا أن الجسمية لا تنفك عن التناهى والتشكل . وظاهر أنهما لا يوجدان إلا مع الجسمية ، وبينا أن الجسمية لا يمكن أن تكون علة لهما ، فهما إذن غير متأخرين عن الجسمية . وما لا يكون متأخراً عن الشيء ، فهو إما مع الشيء ، أو يكون متقدماً عليه .

فثبت أن التناهى والتشكل ، إما أن يكونا قبل الجسمية ، أو معها .

ولقائل أن يقول : الشكل هيئة إحاطة الحدود بالجسم ، فهى متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار ، لكونها نهايات المقدار ، والمقدار متأخر عن الجسم ، والجسم متأخر عن الجسمية التى هى جزء له ، فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب ، فكيف يمكن أن يقال : إنه متقدم عليها] ؟ .

قال : [والغلط فى البيان الأول هو فى قولنا : لما لم تكن الجسمية علة لهما ، فهما إذن غير متأخرين عنها ؛ فإن ما لا يكون علة للشيء ، لا يكون متقدماً عليه بالعلية ؛ والتقدم

بالعلية أخص من التقدم المطلق . ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام ؛ ففعل الجسمية ، وإن لم تكن متقدمة عليها بالعلية ، لكنها متقدمة عليها بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين ؛ أو كتقدم جزء الماهية المركبة ، على خواص تلك الماهية وأعراضها اللازمة والزائلة ، وإن لم يكن شئ من تلك الأجزاء ، علة لشيء من تلك العوارض .

فهذا ما عندي في تلك المقدمة [.

أقول : هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ، ونحن قد ذكرنا أن الصورة ، من حيث الماهية ، لا تتعلق بالتناهي والتشكل ، بل إنها إنما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط .

ومعناه : أن الصورة المتشخصة محتاجة في تشخيصها إليهما ، ولا يبعد أن يحتاج الشئ في تشخيصه إلى ما يتأخر عن ماهيته ، كالجسم المحتاج إلى الأين والوضع ، المتأخرين عنه . فإذا التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة ، من حيث هي متشخصة وإن كانا متأخرين عن ماهيتها .

وهذا القدر يكفيني في هذا الموضوع .

قال :

[الرابعة : أن التناهي والتشكل من توابع المادة ، وتقديره ما مر] .

ثم قال : [وإذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل ، وهما إما متقدمان على الجسمية ، أو موجودان معها ، فالهيولى متقدمة :

إما على المتقدم على الصورة ، أو على ما مع الصورة .

وعلى التقديرين ، فالهيولى يلزم أن تكون متقدمة على الصورة ، فلو كانت الصورة علة ، أو واسطة مطلقة ، في وجودها ، لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها . وهذا محال .

ولقائل أن يقول : عندكم أن الصورة شريكة علة الهيولى ، فهي على مذهبكم متقدمة .

والحاصل : أن الذي قد أبطلتم به كون الصورة علة مطلقة ؛ قائم بعينه ، في كونها

شريكة العلة [.

أقول : قد مر أن الصورة إنما هي شريكة العلة ، من حيث كونها صورة ما ، لا من

حيث كونها صورة متشخصة ، فهي من حيث كونها صورة ما ، متقدمة على الهيولى .

(٢) ولو كانت سبباً لقوامها ، لسبقتها بالوجود .

(٣) ولكانت الأشياء التي هي علل - لماهية الصورة ،

ولكونها موجودةً محصلةً الوجود - سابقة أيضاً على الهيولى بالوجود .

(٤) حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجودٌ ؛

الهيولى .

أما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى ، لوجب أن تكون صورة متشخصة ؛ لأن الصورة من حيث هي صورة ما ، لا يجوز أن تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة ، كما مر . ويمتنع أن تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى ، فإنها هي القابلة لتشخيصها ، فهي سابقة على تشخيصها .

وسأتي لهذا المعنى زيادة شرح . ولنرجع إلى تفسير المتن .

(٢) معناه : لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى ، وقوامها ؛ لكانت سابقة

بوجودها على الهيولى .

أقول : وفيه إشارة إلى ما ذكرناه ، وهو أن السابقة بالوجود ، هي المتشخصة .

(٣) معناه : أن الصورة لو كانت علة مطلقة ، لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ،

ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة ، والأشياء التي هي علل لوجودها ، تكون جميعها سابقة بالوجود أيضاً على الهيولى ؛ لأن السابق على السابق سابق .

(٤) وفي بعض النسخ : [حتى يكون بعد ذلك للصورة ، وجود غير وجود الهيولى ،

ثم يكون عن وجود الصورة ، وجود الهيولى] .

ومعناه : على أولى الروايتين ظاهر .

وعلى الرواية الثانية : أن علية الصورة ، تقتضى تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعاً ،

حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى ؛ فإن العلة المتقدمة على معلولها ، مغايرة له .

فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة ، وعلل تشخيصها ؛ فإن كلامه

يفتضى تقدم أحد الصنفين على الهيولى ، وتأخر الصنف الآخر عنها .

(٥) على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات

(٥) قال الفاضل الشارح : [إعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضوع أولاً ، ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الإشارة إليه ، ثانياً . فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البين ، وضم ما بعده إلى ما قبله ، فإنه تم هذه الحجة .

وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء الحجة لغواً .

أما التفسير : فهو أن المراد من قوله : [على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته

ذات العلة] .

هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة ، لكانت من المعلولات التى لا تكون مباينة عن العلة ، فإن المعلول قد يكون مبايناً عن العلة مثل العالم مع البارى تعالى ، وقد يكون ملاقياً لها ، مثل مسألتنا هذه ؛ فإن الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة ، لم تكن مباينة عنها ، بل كانت محلاً لها ؛ فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء . وتكون حقيقة تلك العلة ، تقتضى أن تصير حالة في ذلك المعلول ، فتكون الصورة علة لوجود الهيولى ، وتكون أيضاً علة للحكم آخر ، وهو صبرورتها حالة في ذلك المحل .

وقوله : [وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيته ؛ فإن اللوازم المعلولة قسمان] . فالمراد منه أن الهيولى ، وإن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهيته الصورة ؛ إلا أنه لا يجب إن تكون مباينة عن ذات الصورة ؛ لأن المعلولات المقارنة لعلها ، قد تكون معلولات لماهيته العلة : مثل الفردية للثلاثة ، وقد تكون معلولات لوجودها ، مثل مسألتنا هذه]

أقول : إن الشيخ لا يذهب إلى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة ، التى تزول مع بقاء

الهيولى . وليس مراده أيضاً بقوله : [فإن اللوازم المعلولة قسمان] .

إن المعلولات المقارنة ، قد تكون معلولات للماهية ، وقد تكون معلولات للوجود . بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان ، مقارنة للعلل ، ومباينة لها ، كما ذكره أيضاً ، هذا الفاضل ، قبل هذا .

وكل واحد من القسمين حاصل موجود ، وذلك لأنه قال في « الشفاء » ، في الفصل الرابع ، من ثمانية الإلهيات « في مثل هذا الموضوع . بهذه العبارة [يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء ، إنما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته ، وبعض أسباب وجود

العلة ، وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيته فإن

الشيء إنما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته ، فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ، ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعاً] .

هذا ما ذكره في « الشفاء » ، ويظهر منه أنه أراد بقوله ههنا . [فإن اللوازم المعلولة قسمان] .

ذلك التجويز العقلى ، وأراد بقوله : [وكل قسم منهما داخل في الوجود] .

أن البحث يقتضى وجود القسمين جميعاً في الخارج .

قال : [وأما بيان أن الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجة ، فالذى عندى أن الحجة التى يريد الشيخ أن يذكرها ههنا ، لا تعلق لها بهذا الكلام أصلاً ، بل لو ضم ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده ، تمت الحجة ، بل هذا الكلام إنما يصلح جواباً عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهيولى .

وذلك الكلام هو أن يقال : الصورة إذا كانت حالة في الهيولى ، والحال محتاج إلى المحل ، فالصورة محتاجة إلى الهيولى ، فيستحيل أن تكون تلك الصورة علة لها ؛ لاستحالة الدور ، فيقال لهذا المستدل : لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيولى ، ثم إنه يجب حلولها في الهيولى ، لا لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى ، بل لأن الهيولى ، بعد وجودها ، تصبر علة لثبوت صفة للصورة ، وهى صبرورتها حالة فيها .

أو لأن الصورة علة لحلولها في الهيولى ، ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلاً للصورة معلولة لوجود الصورة ، إلا أنها لا تكون مباينة عن ذات العلة .

فهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً عن هذا الاستدلال ، وأعل الشيخ إنما أورده في هذا الموضوع ؛ لأنه لما قال : الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى ، لكانت الأشياء التى هى علة للصورة ، سابقة أيضاً على الهيولى ، حتى يكون بعد ذلك ، عن وجود الصورة ، وجود الهيولى ، استشعر أن يقال له ههنا : إذا كانت الهيولى محلاً للصورة ، فأية حاجة بك إلى هذه الحجة الدقيقة ، على أنها ليست معلولة للصورة ، بل يكفيك أن تقول : الحال محتاج إلى المحل ، والمحتاج إلى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء . فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ، ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ، ثم إنه عاد بعد ذلك إلى تنعيم الحجة التى ابتدأ بها .

الإشارات والتنبيهات

اللوازم المعلولة قسمان ، كل قسم منهما داخل في الوجود .

فهذا ما عندي في هذا الموضوع] .

أقول : هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضوع ، بل الواجب أن يقال : إن الشيخ لما ذكر أن الصورة لو قُدِّرَ أنها علة مطلقة للهيولى ، لوجب أن تكون الصورة نفسها ، مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها ، سابقة بالوجود على الهيولى ، حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج ، وجود الهيولى التي هي معلولة لها ، أو حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى بحسب الروايتين جميعاً — أشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك إلى أن هذا التقدير مما يتمتع تحققه في هذا الموضوع ؛ فإن الهيولى ، وإن كانت معلولة للصورة ، فهي غير مبينة عن الصورة ؛ والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة ، أى لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونه ؛ لأن العلة إذا سبقت بوجودها ، سبقت بما يقارن وجودها ، فكيف تسبق على ما يقارن وجودها ؟

وإنما أشار إلى ذلك بقوله : [على أنها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة] أى مع أنها معلومة غير مبينة الذات عن ذات العلة ، فكأنه قال : لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى — مع أن هذا التقدير غير صحيح — للزم منه محال آخر ، وذلك هو المحال الذى ساق البرهان إليه ، وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب .

ثم إن الشيخ استشعر أن يقول : المعلول المقارن يجب أن يكون معلولاً للماهية ، لا للوجود ؛ لأنه لا يجوز أن يكون الشيء معلولاً في الوجود ، لما يكون مقارناً في الوجود ، بل قد يكون الشيء معلولاً للماهية ، ومقارناً للوجود ، كالفردية للثلاثة ؛ وليس الأمر هنا كذلك ؛ فإن الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقاً ، فنبه بقوله : [وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيته]

على أن المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولاً لنفس الماهية في جميع الصور ، بل قد يكون معلولاً لعلّة تكون الماهية جزءاً منها ، أو شريكاً لها ، كما ذهبنا إليه ههنا . فيكون معنى كلامه : وإن كانت ذات الهيولى ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة ، فهي أيضاً معلول مقارن ، فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليها .

(٦) ولكن قد علم أن التناهي والتشاكل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها إلا بهما ، أو معهما .

(٧) وقد تبين أن الهيولى سبب لدينك .

(٨) فتصير الهيولى سبباً من أسباب ما به ، أو معه ،

تتمة وجود الصورة السابقة ، بتتمة وجودها للهيولى . وهذا محال .

فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى ، أو

واسطة على الإطلاق * .

ثم إنه لما وصف المعلولات بأنها قد تكون غير مبينة ، ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مر من الكتاب ، أشار إلى إمكان وجود الصنفين من المعلولات : أعنى المقارنة والمبينة في الذهن وفي الخارج معاً بقوله : [فإن اللوازم المعلولة قسمان ، كل قسم منهما داخل في الوجود] .

ولما فرغ من هذا البيان ، تم البرهان ، فظهر من البيان أن هذا الكلام ليس لغواً ، ولا زيادة ، كما ظن هذا الفاضل ، وأن الحجة المذكورة متعلقة به ؛ لأنه يؤكدنا ، ويبين حقيقة الحال في هذه المسألة .

(٦) قال الفاضل الشارح : معناه ما مر في المقدمة الثالثة .

(٧) قال : ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة .

(٨) وهذا بيان الخلف ، وقد نبه بقوله : [ما به أو معه تتمة وجود الصورة] .

أن التناهي والتشاكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها ، فهما غير متأخرين عما هو تتمة وجود الصورة ، كما ذهبنا إليه .
وبالباقي ظاهر .

فيكون الجواب : أنا لم نقض بكونها محتاجاً إليها في أن
يستوى للصورة وجود ، بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها
في وجود شيء توجد الصورة به ، أو معه .
ثم تلخيص ما بعد هذا ، يحتاج إلى الكلام المفصل .

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) أنت تعلم أن الصورة الجوهرية ، إذا فارقت المادة ،

بل قضينا بالإجمال : أنها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه ؛ أي قضينا
أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في وجود التناهي والشكل اللذين تشخص وتحصل الصورة
بهما أو معهما موجودة ؛ لتكون الهيولى قابلة لهما .

فإذن هي - أعني الهيولى - متقدمة على ذلك الشيء ، وعلى الصورة المتصفة بذلك
الشيء ، من حيث انصافها به ، لا على الصورة ، من حيث هي صورة .

ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل . وهو بيان كيفية احتياج أحدهما
إلى الآخر ، من غير أن يلزم الدور ، على ما قلناه .

(١) يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى ، وامناع تقدم الهيولى
عليها ، من حيث هي متقدمة على الهيولى ، على وجه الدور .

قال الفاضل الشارح : [لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة للهيولى ، أراد أن
يبطل القسم الثاني من الأقسام الأربعة التي صدرنا الباب بها ، وهو أن يقال : الصورة
محتاجة إلى الهيولى .

وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة
في الوجود عن الهيولى .

وتقريره : أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة ، فإن لم يحصل عقبها في المادة

الفصل الثاني والعشرون

وهم وتنبيهه

(١) أو لعلك تقول : إذا كانت الهيولى محتاجاً إليها في
أن يستوى للصورة وجود ، فقد صارت الهيولى علة للصورة ،
في الوجود سابقة .

(١) قال الفاضل الشارح : [هذا سؤال على الفصل السابق ، وهو أنكم قاتم : إن
الصورة لا يستوى لها وجود إلا بالتناهي والشكل ، أو معهما ، وهما محتاجان إلى الهيولى ،
فيلزم أن تكون الصورة محتاجة إلى الهيولى بوجه ما .

وجوابه : ليس كل ما احتاج الشيء إليه ، وجب أن يكون علة للشيء ، بل قد
يكون ، وقد لا يكون .

وتلخيص القول فيه : يستدعي تفصيلاً لا حاجة بنا إليه] .

قال : [ولقائل أن يقول : أنقول بأن الصورة محتاجة إلى الهيولى ، أم لا تقول ؟ فإن
قلت ، بطل قولك : إن الصورة شريكة لعلة الهيولى ؛ لأنه يلزم من القولين كون الصورة
متأخرة ومتقدمة معاً .

وإن قلت : إن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى ، لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما ،
على الصورة .

فبطلت حججتك السابقة] .

وأقول : إنه يذهب إلى أن الصورة ، من حيث هي صورة ، تكون متقدمة على
الهيولى ، وشريكة لعلمها . ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج ، تكون متأخرة
عن الهيولى ؛ لأن الهيولى هي السبب الفاعل لتشخصها وتحصلها .

وهذا هو المراد من قوله :

[إننا لم نقض بكونها محتاجاً إليها في أن يستوى للصورة وجود] .

أي لم نقل : هي العلة الموجودة للصورة ، ولا إنها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها .

فإن لم يعقب بدل ، لم تبق المادة موجودة . فمعقب البدل مقيم للمادة - لا محالة - بالبدل .

وليس بواجب أن نقول : ويقيم البدل أيضاً بالهيوولى ، صورة أخرى ، تكون بدلا عنها ؛ لم تبق المادة موجودة ، لما مر أن الهيوولى لا تخلو عن الصورة .
وإذا كان كذلك ، فالشئ الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة ، مقيم للمادة ، أى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل .

ثم إنه لا يلزم من صدق قولنا : إن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل - صدق أن نقول : إنه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيوولى ؛ لأن الشئ ما لم يوجد ، لم يكن حافظاً لوجود غيره .

فلو كانت الهيوولى مقيمة للصورة ، لكانت تقوم أولاً ، ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة . وقد كنا بيننا أن الصورة مقيمة للهيوولى فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقاً على وجود الأخرى . وهو معنى قوله :
« وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة » .

ولقائل أن يقول : هذا الفصل كالمناقض لما مضى ؛ لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيوولى ، ولما كانت كذلك ، استحال تقدم الهيوولى على الصورة .
وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيوولى ، مبنية على أن للهيوولى تقدماً بوجه ما ، على الصورة .

وشك آخر : وهو أن قوله :

« فعقب البدل مقيم للمادة - لا محالة - بالبدل »

ليس بجيد على الإطلاق ؛ فإن الجسم لا ينفك عن أين ما ، وشكل ما ، ومقدار ما . وإذا كان كذلك ، ففى زال أين معين ، أو شكل معين ، أو مقدار معين ، فلا بد من أن يحصل أين آخر ، وشكل آخر ، ومقدار آخر ، ليكون بدلا لما مضى .

ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقومة للمادة ، فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البدل ، بل لو صح ذلك ، لكان إنما يصح فى بعض الأشياء ، وبالبرهان] .

على أن تكون الهيوولى قامت فإقامت ؛ لأن الذى يقوم فيقيم ، متقدم بقوامه : إما بالزمان ، أو بالذات .

وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة *

وأقول : لما بين فى هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيوولى ، أشار إلى أن المسألة لا تنعكس ؛ لاستحالة الدور ، ولأن الهيوولى لو كانت مقيمة للصورة ، لكانت متقومة بنفسها ، قبل وجود الصورة ، إما بالذات ، أو بالزمان ، وهو محال لما مر .
وهذا بعينه هو الذى أوردته فى بيان استحالة أن تكون الصورة علة مطلقة للهيوولى ، وأشار إليه بقوله : [على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة] .
كما سبق ذكره .

فإذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للأخرى مطلقة ، لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الأخرى .

ثم إنه جعل الصورة ، من حيث هى صورة ، سابقة على الهيوولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيوولى ، من حيث هى هيوولى ، سابقة على الصورة ؛ لأن الهيوولى ، من حيث هى هيوولى ، قابلة محضة ؛ بخلاف الصورة ، فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود .
وأما الشك الأول : الذى أوردته الشارح ، فيخل بما ذكرناه مراراً ، من كيفية تقدم إحداها على الأخرى .

وأما الشك الثانى : فليس بوارد ؛ لأن امتناع انفكاك الجسم عن أين ما ، إنما يقتضى احتياج الجسم ، لا فى كونه جسماً ، بل فى وجوده وتشخصه ، إلى الأين ، من حيث هو أين ما ، لا من حيث هو أين معين .

والأين ، من حيث هو أين ما ، يحتاج إلى الجسم ، من حيث هو جسم ما ؛ ومن حيث هو أين معين ، يحتاج إلى جسم معين .

وأما قوله : ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً ، فقد يدل على أنه ظن أن الشيخ أثبت وجود الصورة ، بأنها مقيمة للمادة فقط .

وهذا سهو من باب توهم العكس ؛ فإن كل صورة مقيمة ، وليس كل مقيم صورة ؛ بل المقيم الذى هو الصورة ، إنما هو جوهر يقيم جواهر هى محله ومادته .

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

(١) ليس يمكن أن يكون شيئان ، كل واحد منهما يقام به الآخر ، حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر ، وعلى نفسه .

(٢) ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع هذه أعراض أقامت أعراضاً ؛ لأنها أقامت أجساماً متشخصة لا في جسيمها ، بل في تشخصاتها العارضة لجسيمها ؛ ولذلك سميت بمشخصات الجسم .

فإذن النقص بها ليس بمتموجه .

وأما قوله : [فعلنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقياً للمادة ، بذلك البدل] فليس نتيجة لما ذكره ؛ لأن الذي ذكره لم يقتض إلا كون معقب الأيون ، مقياً للجسم المتشخص بالأيون ، وذلك لا ينافي إقامة المادة بالصورة .

(١) أقول : يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب . وهو أن يكون هناك شيء آخر يقيم واحدة من الهويول والصورة ، إما بالآخر . أو مع الآخر ؛ فإنه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم .

وبدأ بما يكون إقامة كل واحد منهما بالآخر ؛ لأنه أوضح فساداً ؛ ولأن الثاني راجع أيضاً لإياه .

ولفظ الكتاب ظاهر .

وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الأقسام الأربعة التي أوردها هو .

(٢) أقول : وهذا هو الذي تكون الإقامة فيه مع الآخر .

وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة التي أوردها هو ، وهو كون كل واحد منهما غير محتاج إلى الآخر .

الآخر ضرورة ؛ لأنه إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر ، جاز أن يقوم كل منهما وإن لم يكن مع الآخر . وإن تعلق

وبيان هذا القسم : هو أن ذات كل واحد من الشئتين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر ، لا تخلو ؛

إما أن يتعلق بالآخر - من حيث هو ذلك الآخر - بوجه من الوجوه . أو لا يتعلق به أصلاً .

فإن لم يتعلق ، جاز وجود كل واحد منهما منفرداً عن الآخر .

وإن تعلق ، فلذات كل واحد منهما تأثر ما ، في أن يتم وجود الآخر . وهذا هو القسم الأول بعينه الذي بان بطلانه .

والحاصل : أن هذا القسم يرجع : إما إلى عدم التلازم . أو إلى الدور المذكور .

ولأجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعلولين المنتسبين إلى علة واحدة ، إذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضى أن يكون بينهما تلازم عقلي ، لم يكن بينهما إلا مصاحبة اتفاقية فقط .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن المطلوب ههنا بيان أن الشئتين إذا كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر ، وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر ، وأنتم ما ذكرتم عليه حجة ، بل ما زدتم إلا إعادة الدعوى .

وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات ، لكان محتاجاً في إبطاله إلى الرهان ، وكيف وإن له مثالا من الموجودات ؟ فإن الإضافات لا توجد إلا معاً ، مع أنه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى ؛ لأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى ، لتأخرت عنها ، فلا يكونان معاً ، ولزم من احتياج الأخرى إليها ، الدور .

فإن قلتم : هذا التلازم لا يعقل إلا في الإضافات ، قلنا : دعوى انحصاره في الإضافات مفتقرة إلى بينة] .

والجواب : أن المفهوم من كون الشيء غنياً عن غيره ، ليس إلا صحة وجوده مع عدم الغير . وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على أن المدعى واضح بنفسه ، غير محتاج إلى برهان .

ذات كل واحد منهما بالآخر ، فلذات كل واحد منهما تأثير
في أن يتم وجود الآخر .
وذلك مما قد بان بطلانه .

وإنما أعيد ذكره بعبارة أخرى ليرتفع الالتباس اللفظي .

وأما المتضايغان : فليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ،
ولا احتياج بينهما دائراً ، كما ألزمه . بل هما ذاتان أفاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة
بسبب الآخر . وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقيقياً .

فإذن كل واحد منهما محتاج ، لا في ذاته بل في صفته تلك ، إلى ذات الأخرى .
وهذا لا يكون دوراً .

ثم إذا أخذ الموصوف والصفة معاً ، على ما هو المضاف المشهورى ، حدثت جملتان
كل واحدة منهما محتاجة ، لا في كلها بل في بعضها ، إلى الأخرى ، لا إلى كلها بل إلى
بعضها غير المحتاج إلى الجملة الأولى . فظن أن الاحتياج بينهما دائر ، ولا يكون في الحقيقة
كذلك .

فإذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنه ، ولا على
سبيل الدور .

وظهر من ذلك أن المعية التي تكون بين المتضايغين ، ليست من جنس ما تقدم
بطلانه ، بل هي معية عقلية ، معها وجوب تعلقها معاً .

وحال الهيولى والصورة تناسب هذه الحال من وجه ، وهو تعلق كل واحدة منهما
بالأخرى ، من غير دور .

وتخالفه من وجه ، وهو كون الصورة أقدم ذاتاً من الهيولى .

وإنما لم يكن تعلقهما تعلق التضايغ ؛ لأن المتضايغين لا يمكن أن يعقلا منفردين .
بخلافهما ؛ ولذلك احتيج مع تعقل الصورة ، البين وجودها ، إلى إثبات الهيولى .

ثم إن التضايغ يعرض لهما بعد تعلقهما ، كما في سائر أنواع المضاف المشهورى .

(٣) فبقي أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد .
فإذن الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية
على السواء .

(٤) وللصورة في الكائنة الفاسدة تقدم ما . فيجب أن

يطلب كيف هو *

الفصل الخامس والعشرون

إشارة

(١) إنما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام الباقية ،

(٣) قد تبين مما مر أن التلازم ينقسم :

إلى ما يكون التعلق فيه لأحد المتلازمين بالآخر ، من غير عكس .

وإلى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر .

وإذا بطل القسم الأخير ، ثبت الأول ، وهو الذى قسمه الشيخ إلى ثلاثة أقسام ،
هي كون الصورة :

علة ، أو آلة وواسطة ، أو شريكة للعلة .

وقد بطل منها أيضاً قسمان ، وبقي واحد ، وهو كونها شريكة للعلة .

(٤) إنما خص الكائنة الفاسدة بالذكر ؛ لأن تصور التقدم فيها ، مع كونها
متجددة ، على الهيولى الباقية في جميع الأحوال ، أبعد ؛ وكيفية التقدم هي ما صرح بها
في الفصل التالى لهذا الفصل . وهي أنها تُشارك شيئاً آخر في العلية والتقدم على الهيولى
من حيث هي صورة ما ، لا من حيث هي صورة معينة ؛ فإنها من تلك الحيشية مستمرة
الوجود كالهيولى .

(١) لما أبطل الأقسام المحتملة إلا واحداً ، وهو أن الصورة جزء العلة ، ثبت أنه

حق ؛ فصرح به في هذا الفصل .

وهو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصل ، وعن معين بتعقيب الصور ؛ إذا اجتمعا ، تم وجود الهيولى .

وأشار بقوله : [ذلك]

إلى ما أوجب طلبه في الفصل السابق .

وبين أن الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو ، وهو الذي سماه سبباً أصلاً وإنما سماه أصلاً ؛ لأنه المستمر الوجود ، المستحفظ لوحدة العلة ، على ما مر .

وأيضاً لأنه الذي يفيد أصل وجود الهيولى ، من حيث كونها بالقوة ؛ فإن الصورة لا تفيد إلا لإخراج ذلك الموجود المستفاد منه ، إلى الفعل ، وتبعيته ، وهو كما ذكرنا موجود ثابت ، دائم الوجود ، مفارق عن المادة ، وعمما يتعلق بها من الجسمانيات ، وإلا لعاد بعض الحالات المذكورة .

وقد يسمى « عقلا » ، كما سيجيء ذكره ، وبيان صفاته .

وأما المعين بتعقيب الصور ، فهو السبب الذي يقتضى تعقيب الصور .

وسماه « معيناً » ؛ لأنه يفيد ، بواسطة الصور المتعاقبة ، بقاء الهيولى ، لا أصل وجودها .

فهو يعين السبب الأصلي في إقامة الهيولى المستمرة الوجود .

وقد ذهب الفاضل الشارح : [إلى أن ذلك المعين هو « الحركة السرمدية » ، التي

تفيد الهيولى ، الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة] .

وأقول : إنها ليست بكافية في تعقيب الصور ؛ لأن حصول الاستعداد لا يكفي في

وجود الشيء ؛ فإن العلة المعدة ليست من العال الموجدة ، بل يحتاج فيه مع ذلك : إلى

مفيض لأصل وجود الصورة ، كما ذكر هو أيضاً في كلامه وجه الاحتياج إليه ؛ وهو

السبب الأصلي بعينه ، على ما سيأتي بيانه . وإلى أحوال انفاقية من خارج ، طبيعية أو

قسرية ، يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل ، على ما مر .

فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة ، هي مجموع ذلك .

والمعين إن حمل على علة الصورة ، فينبغي أن يحمل عليها بأسرها ، وحينئذ يكون

السبب الأصلي أيضاً داخلاً في المعين ، من وجه .

(٢) وتُشخصُ بها الصورة ، وتُشخصت هي أيضاً بالصورة

ويحتمل أيضاً أن يحمل المعين على طبيعة الصورة ، من حيث هي صورة ؛ ويكون

تقدير الكلام هكذا :

[عن سبب أصلي ، وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الأصلي ، بتعقيب الصور] .

فيكون فاعل التعقيب هو السبب الأصلي ، ولعله سماه « أصلاً » لأجل أنه علة بالوجهين :

أحدهما : بلا توسط .

والثاني : بتوسط المعين الذي هو الصورة ، فهو أصل في العلية مطلقاً .

وعلى التقديرين جميعاً ، فقوله :

[إذا اجتمعا تم وجود الهيولى] .

يريد به اجتماع السبب الأصلي والصورة ، من حيث هي صورة ؛ لأن العلة التامة

القريبة ، هي مجموعهما ، وهو مستمر الوجود ، على ما مر .

فإذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الأصلي في إقامة الهيولى بما يشارك به الصورة

الزائلة ، وجاعلة للمادة جوهرًا غير الذي كان بالفعل ، بما يخالفها من الأحوال النوعية .

(٢) قال الفاضل الشارح : [لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة ، أراد

أن يشير إلى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالأخرى .

ثم إن فيه شيئاً ؛ وذلك أنا قد بينا ، فيما مضى ، أن كل نوع يحتمل أن يكون له

أشخاص كثيرة ، فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة ، فتشخص تلك المادة ، إن كان

لمادة أخرى ، لزم التسلسل .

فزعم الشيخ ههنا : أن كل واحدة منهما — أعني الهيولى والصورة — تتشخص بالأخرى .

وهذا لا يقتضى الدور ؛ لأننا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الأخرى .

ولقائل أن يقول : إن تشخص كل واحدة منهما بذات الأخرى ، متوقف على انضمام

ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى ، وانضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات

الأخرى ، متوقف على تشخص كل واحدة منهما ؛ فإن المطلق غير موجود ، وماليس

بموجود ، فلا ينضم إليه غيره .

ويمكن أن يجاب عن ذلك : بأن تمنع هذه المقدمة ؛ فإن انضمام الوجود إلى الماهية ،

لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً .

على وجه يَحتمل بيانه كلاماً غير هذا المجمل *

فكذا هنا [.

أقول : تشخص الهيولى بذات الصورة معقول ؛ فإن الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها ؛ لأجل صورة تَعْيِينِهَا ؛ لا من حيث إنها هذه الصورة ؛ بل من حيث إنها صورة ما ، كما مر .

وأما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول ، لوجهين :

الأول : أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها ، لأجل الهيولى ، من حيث إنها هيولى ما ، فإن هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ، ومتعلقة بها ، من حيث هي هيولى ما ، بخلاف الهيولى ؛ فإنها تعقل أن تكون هذه الهيولى ، وإن لم تكن هذه الصورة .

فأذن تشخص الصورة بالهيولى ، يكون من حيث هي هذه الهيولى ، لا من حيث هي مطلقة .

والثاني : أن ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد ، فكيف تصير علة وفاعلاً للتشخص ؟ بل قد قيل : إن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص ، فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة - أي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص - فيصير النوع لأجلها كثيراً ، لا من حيث هي فاعلة لذلك ؛ بل الفاعلية هي الأعراض المكتنفة لها ، كالوضع ، والأين ، ومتى ، وأمثالها ، المسماة بالمشخصات .

فظهر : أن تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ، من حيث هي قابلة لتشخصها . وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ، من حيث هي فاعلة لتشخصها .

وسقط الدور .

وهذه المسألة من غوامض هذا العلم .

وأما قول الفاضل الشارح : [الشيء المطلق غير موجود] فليس بصحيح ؛ وذلك

لأن الشيء المطلق ، يمكن أن يؤخذ بلا شرط الإطلاق والتقييد .

ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق ، كما مر ذكره .

والأول : موجود في الخارج والعقل ، وإليه نذهب ههنا .

الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيهه

(١) أو لعلمك تقول : لما كان كل واحد منهما يرتفع

الآخر برفعه ، فكل واحد منهما كالأخر ، في التقدم والتأخر .

والذي يُخلصك من هذا ، أصلُ تَحَقُّقِهِ ، وهو أن العلة كحركة يدك المفتاح ؛ وإذا رُفِعَتْ ، رفع المعلول ، كحركة المفتاح .

وأما المعلول ؛ فليس إذا رفع ، رفعت العلة ؛ فليس رفع حركة المفتاح ، هو الذي يرفع حركة يدك ، وإن كان معه . بل يكون إنما أمكن رفعها لأن العلة ، وهي حركة يدك ، كانت رفعت .

والثاني : موجود في العقل دون الخارج ، فإذا ليس بصحيح أن يقال : إنه غير موجود أصلاً .

وأما الجواب : بانضمام الوجود إلى الماهية ، فغير صحيح أيضاً ، لأنهما أمران عقليان ، ولا يصح إلحاق الأمور الخارجية ، من حيث هي خارجية ، في أحكامها ، بالأمور العقلية ، من حيث هي عقلية .

(١) لما ثبت أن التلازم بين الصورة والهيولى ، هو بسبب احتياج الهيولى إلى الصورة ، من حيث الذات ، لا بالعكس ، ورد عليه شك ، وهو أنهما لما تلازما في الرفع ، فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر ، أولى من الآخر .

وهما - أعنى الرفيعين - معاً بالزمان .

ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات ، كما في

إيجابيهما ووجودهما *

الفصل السابع والعشرون

تذنيب

(١) يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما

لا تفارقه صورته ، في تقدم الصورة ، هذه الحال *

وهذا الشك لا يختص بهما ، بل هو وارد على أحد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها .

والجواب : أن التلازم في الرفع ، إنما يكون من جهة الزمان ، ولا يكون من حيث الذات ، بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ، ولذلك قيل : عدم العلة علة العدم ، كما كان في جانب الوجود إيجاب العلة ، مما يوجبهما معاً ، أقدم من إيجاب المعلول ، ووجود العلة أقدم من وجود المعلول .

(١) الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات بأسرها ، وبيان أن حالها في تقدم الصورة حال العنصریات ، أن تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالأخرى هناك . أيضاً .

إما أن يكون من الجانبين على السواء ، وهو باطل ، إما للدور ، أو لعدم التلازم . وإما أن يكون من جانب واحد ، ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى ، لأن القابل لا يكون فاعلاً .

فإذن هي الصورة ، وهي :

لأن أن تكون علة للهيولى ، أو واسطة وآلة . أو جزء علة .

والأولان باطلان ، لما مر .

الفصل الثامن والعشرون

تنبيه

(١) الجسم ينتهي ببسائطه ، وهو قطعه .

والبسيط . ينتهي بخطه ، وهو قطعه .

فبى إذن شريكة لسبب أصى يكون مجموعهما علة للهيولى .

قال الماثل الشارح : فلا [تفاوت بين الكلام في الفلكيات والمنصريات ، إلا بشيء واحد ، وهو أنا قد بيننا في المنصريات أن الهيولى ليست هي المحتاج إليها بأن قلنا : إن الصورة إذا زالت ، وجب أن يعقبا بدل ، ويعقبُ البديل مقيم لمادتها بالبديل . وهذا لا يتصور في الفلكيات .

بل بيننا ههنا أن القابل لا يكون فاعلاً ، وهذا البيان كان عادياً لهما ، إلا أن الشيخ لما لم يذكر في المنصريات هذا البيان العام ، واقتصر على البيان الخاص بها ، أمر بالتلطف ههنا في معرفة أن الحال فيهما واحد] .

وأقول : ويتفاوت الحال فيهما أيضاً بشيء آخر ، وهو أن استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات ، لازم لذاتها ، مستفاد من مبدعها ، وفي المنصريات غير لازم لها ، بل مستفاد من الأحرار المختلفة المتجددة الخارجية .

إلا أن بيان الحال فيهما ، لا يختلف بهذا التفاوت .

(١) الكميات المتصلة القارة ثلاثة أنواع :

الجسم التعليمي .

والبسيط : وهو السطح ، والخط .

ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها ، وهو النقطة .

فالجسم : هو مقدار ذو وضع ، له أبعاد ثلاثة .

والسطح : هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط .

والخط : هو مقدار ذو وضع له طول بلا عوض .

والخط. ينتهي بنقطة ، وهي قطعه .

والنقطة : هي ذات وضع لا جزء لها .

والصورة الجسمية ، لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ، ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما مر .

والجسم التعليمي يستلزم البسيط . والبسيط الخط ، والخط النقطة . لا لذاتها ، بل باعتبار التناهي .

فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام .

ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض ، وبقيت المباحث الباقية ، فأورد هذا الفصل بعد تلك المباحث ، مشتملاً عليها .

واعلم أن الجسم في قوله :

[الجسم ينتهي ببسيطة] .

هو التعليمي ؛ لأنه بالذات معروض البسيط ، والجسم الطبيعي إنما يصير معروضه ، بتوسط التعليمي .

وقد أفاد بقوله : [الجسم ينتهي ببسيطة] .

إثبات البسيط أولاً ، وكيفية لزومه للجسم ثانياً ؛ وذلك لأن انتهاء الشيء إنما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما .

ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة ؛ وانتهاء الواحد منها في جهة ، من حيث هو واحد ، يقتضى بقاء الاثنين الباقيين ؛ فإذاً الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط ، وهو المسمى بالبسيط .

وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط .

وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين ؛ فهو ينتهي بما لا امتداد له أصلاً ، ويكون ذا وضع ؛ لأن هذه المقادير ذوات أوضاع ؛ فنهايتها كذلك .

والشيء ذو الوضع الذى لا امتداد له أصلاً ، هو النقطة .

فالخط ينتهي بالنقطة ، وهي ليست مقداراً ، لعدم الامتداد فيها .

قال الفاضل الشارح : [إنما لم يقل : « نهاية الجسم هو البسيط » بل قال : « ينتهي ببسيطة » .

بسيطة » .

(٢) والجسم يلزمه السطح ، لا من حيث تتقوم جسميته

به ، بل من حيث يلزمه التناهي ، بعد كونه جسماً .

لأن البسيط كمّ : والنهاية من المضاف المشهورى ؛ فإنها نهاية لذى النهاية .

فإذن القول بأن البسيط نهاية الجسم ، خطأ . بل هو الذى به يتناهى الجسم [.

وأقول : التحقيق يقتضى أن يكون هناك ثلاثة أمور :

أولها : ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ، ذو البعدين .

وثانيها : عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه وانتهائه ، لا العدم المطلق .

وثالثها : إضافة عارضة إلى الجسم .

ولإنما يستدل على ثبوت الأول للجسم بثبوت الثانى له ؛ إذ هو مقارن ومستلزم للأول .

وأما الثالث ، فإذا اعتبر عروضه للأول ، كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذى السطح .

وإذا اعتبر عروضه للثانى ، كان نهاية مضافة إلى ذى النهاية .

(٢) قال الفاضل الشارح : [مراده أن السطح والتناهي ليسا جزأين لماهية الجسم ؛

لإمكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما ، حين يتصور جسم غير متناه ، والشيء

لا يتصور إلا بعد تصور أجزائه] .

ثم اعترض عليه : [بأننا نتصور الجسم ، ونحتاج في معرفة تأليفه من الهويل والصورة ،

إلى الحجة ، ولم يكن ذلك إلا لكون تصوره ، قبل معرفتهما ، ناقصاً مكتسباً بالرسوم ؛

وبعد معرفتهما ، تاماً مكتسباً بحدود مشتملة عليهما .

أو لكون تصور الشيء غير مقتضى لتصور أجزائه .

وكيفما دارت القضية ، فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي ؟]

أقول :

والجواب عنه : أن أجزاء الشيء في العقل - أعنى الجنس والفصل - غير أجزائه في

الوجود ، أعنى الصورة والمادة .

والجسم يتصور بأجزائه العقلية ، وتطلب بالحجة أجزائه الوجودية ، وإن كانت الأولى

بالقوة ، مشتملة على الأخيرة ؛ فإن الأبعاد المأخوذة في حد الجسم ، تدل على صورته ،

والقول المأخوذ فيه ، يدل على مادته .

فلا كونه ذا سطح ، ولا كونه متناهيًا ، أمر يدخل في
تصوره جسمًا ، ولذلك قد يمكن قوماً أن يتصوروا جسمًا غير
متناه ، إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه .

والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين ؛ إذ هما ليسا بمحمولين على الجسم .
فبين الشيخ :

أولا : أنهما ليسا بجزئين في الوجود ، وذلك لأن السطح يلزم الجسم بسبب التناهي
المتعلق بطرفه ، والجزء لا يكون كذلك .

ثم احتمل أن يتصور كون ذى السطح ، وذى التناهي ، جزئين عقليين ، لكونهما
محمولين عليه فبين أنهما أيضاً ليسا كذلك ؛ لانفكاك تصوره عن تصورهما .

واعلم أن الشيء كما يتقوم بجزئه العلى ، ويجزئه الوجودى ، فقد يتقوم بعلته كالمادة
بالصورة ، وحصاة النوع من الجنس ، بالفصل .

والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني .

أما الأولان : فلما مر .

وأما الآخر : فلما سياتى ، وهو أن السطح لا يعلى الجسم .

وقال أيضاً معترضاً على قوله :

[من حيث يلزمه التناهي] .

[إنه مشعر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي ، وهو يقتضى أن يكون عروض
التناهي للجسم ، قبل عروض السطح له ، وهو باطل ؛ لأننا بينا أن النهاية إضافة عارضة
للسطح ، والعارض متأخر عن المعارض ، فكيف يكون عروض النهاية للجسم ، قبل
عروض السطح له] ؟

ثم قال : [ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن تكون سبباً لثبوت
السطح للجسم ، كالأوسط في برهان اللمى ، إذا كان معلولاً للكبر وعلة لثبوته (الأصغر) .
وأقول : أما قوله : [النهاية إضافة عارضة للسطح] . يقتضى كون النهاية من المضاف
الحقيقى ، وهو مناقض لحكمة عن قريب ، [أنها من المضاف المشهورى] .

فعله نسي ذلك .

(٣) وأما السطح كسطح الكرة ، من غير اعتبار حركة
أو قطع فيوجد ولا خط .

وأما المحور والقطبان والمنطقة ، فمما يعرض عند الحركة
والخط . المحيط . للدائرة ، قد يوجد ولا نقطة .

ثم إنه إن اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار ، مشهورة ، وتارة مفردة .
وجعلها بذلك الاعتبار حقيقة ؛ فكيف ساغ له أن يجعل إضافة العارض إلى معروضه سبباً
لعروض ذلك العارض للمعروض ؛ فإن تلك الإضافة لا تعقل إلا بعد العروض .

فانظر إلى هذا الرجل الفاضل ، كيف يخطب في كلامه ، ولا يبالي أين يذهب .

وبما حققناه من قبل — وهو أن الانقطاع يعرض لامتداد الجسم أولاً ، ثم السطح
يلزم ذلك الانقطاع ثانياً ، ثم تعرض لهما الإضافة باعتبارين — تزول هذه الشبهة .

(٣) يريد بيان لزوم الخط للسطح ، والنقطة للخط أيضاً ، بواسطة التناهي ؛ فإنهما
لا يعرضان لهما مع عدم التناهي .

ويجب أن نعرف أولاً الألفاظ التى استعملها في هذا الموضع فنقول :

الكرة : جسم يحيط به سطح واحد ، في داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة
منها إلى ذلك السطح ، متساوية .

والدائرة : سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة تكون جميع الخطوط
الخارجة منها إلى ذلك الخط متساوية .

والقطبان : مركزاهما .

والخط المستقيم المار بالمركز ، المنتهى في الجانبين إلى المحيط ، قطرهما .

وإذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة
على سطح الكرة .

وإذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة ، حدث عليها نقطتان لا يتحركان ،
هما قطباها ؛ وقطر بينهما هو المحور ، ومنطقة هي أعظم الدوائر على سطح الكرة التى
يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين .

وقد تبين من ذلك أن الخط والنقطة إنما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين . إما
القطع ، وإما الحركة .

(٤) وأما المركز فعندما تتقاطع أقطار ، أو عند حركة ما ، أو بالفرض .

(٤) أقول : يريد أن الدائرة لا يصير مركزها موجوداً فيها إلا بأحد ثلاثة أشياء :

أحدها : التقاطع .

والثاني : الحركة .

والثالث : الفرض .

فإن تقاطع الأقطار إنما يكون على نقطة ، هي المركز .

وحركة الدائرة إنما تقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة ، هي المركز .

وأما الفرض ، فظاهر .

وأما قبل عروض هذه الأمور ، فوجود مركز في وسط الدائرة ، كوجود نقطة في ثلثها . أى كما أن موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض ، على وجه لا يمكن وقوعه بعد الفرض في غير ذلك الموضع ، فكذلك حال المركز .

ثم ذكر أن وقوع الفصل في المقادير إنما يكون بالقوة فقط ، ولا يخرج إلى الفعل إلا بسبب الأعراض أو الفرض ، كما مر ذكره مراراً .

قال الفاضل الشارح : [لا شك أن إمكان حصول هذه النقطة ، حاصل في الدائرة

بالفعل ، قبل التقاطع ، والحركة ، والفرض .

ثم إن المركز غير ممكن الحصول إلا في موضع معين ، وهذا الإمكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع .

فإذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الأحوال .

وهكذا القول في سائر النقط .

فإذن تكون النقط غير المتناهية ، موجودة بالفعل . ويلزم من ذلك ، الانقسام غير المتناهى بالفعل ، أو القول بأن اختلاف الأعراض لا يوجب الانقسام .

فإذن الحركة أيضاً لا توجب الانقسام [.

والجواب : أن هذا كله فرض ، والفرض لا يرتفع برفع اسمه ، مع ثبوت معناه ، بل يرتفع بأن لا يفرض .

وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط . ، كوجود نقطة في الثلثين ، وسائر ما لا يتناهى ؛ فإنه لا وسط . ، ولا سائر مفاصل الأجزاء في المقادير ، إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها ، من حركة ، أو تجزئة .

وإذا سمعت في تحديد الدائرة [وفي داخلها نقطة]

فمعناه : يتأتى أن يفرض فيها نقطة . كما يقولون : [الجسم هو المنقسم في جميع الأقطار] ومعناه : تتأتى قسمته فيها .

(٥) وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في

الوجود ، والسطح قبل الخط . والخط قبل النقطة .

وقد حقق هذا أهل التحصيل .

وأما الذى يقال بالعكس من هذا ، أن النقطة بحركتها

تفعل الخط . : ثم الخط السطح ، ثم السطح الجسم ؛

فهو للتفهيم ، والتصوير ، والتخييل .

والدائرة إن لم يفرض فيها شيء ، لم يلزمها شيء مما ذكر .

وهذا حكم لا يختص بالدائرة ، بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ، ولمنتصفه

منتصف ، وهلم جراً . وهي ممتازة في نفسها عن سائر أجزاء الخط ، إلا أنها تمتاز بالفرض

لا يرتفع بأن تقول : إنها لازمة وإن لم تفرض ، لأن تصور المنتصف فرض ، فضلاً عن تلفظ به .

(٥) أفاد ههنا أن هذه الأمور كيف ترتب في الوجود ، وأن الذى يقال بخلافه

مفهوم المبتدئين ، شيء غير حقيقى ، بل هو تخييل فقط .

وألفاظ الكتاب غنية عن الشرح .

جسم واقف له غير متنع عنه ، وأن ذلك للأبعاد ، لا للهيولى ،
ولا لسائر الصور والأعراض * .

الفصل الثلاثون

إشارة

(١) إنك تجد الأجسام في أوضاعها ، تارة متلاقية ، وتارة متباعدة ، وتارة متقاربة .

والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام ، ومن حيث العمق والعرض ، حكم النقطة .

ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض ، بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعى .
فن يحكم بأن هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ، ينبغى أن يقول : من حيث
هى مقادير .

(١) يريد إبطال الخلاء .

والقائلون به فرقتان :

فرقة : تزعم أنه لا شىء محض .

وفرقة : تزعم أنه بعد ممتد في جميع الجهات ، من شأنه أن تشغله الأجسام بالحصول
فيه ، ويكون مكاناً لها .

قال الفاضل الشارح : [يعنى بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ، ولا يوجد بينهما
ما يلاقى واحداً منهما] .

وأقول : هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الأجسام ، وهو الذى يسمى « بعداً
مفطوراً » ، ولا يتناول الذى لا يتناهى .

ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة ، فقد فرض لها
ما تتحرك فيه ، وهو مقدار ما : خطاً . أو سطحاً ؟ فكيف
يتكون ذلك بعد حركتها ؟ *

الفصل التاسع والعشرون

تنبيه

(١) ما أسهل ما يتأتى لك أن تتأمل أن الأبعاد
الجسمانية متمانعة عن التداخل ، وأنه لا ينفذ جسم في

(١) يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية .

وكأنه يدعى كون هذا الحكم أولياً .

وهذه المسألة وما بعدها ، من الطبيعيات ، بخلاف المسائل المتقدمة .

وإنما أورد هذه المسألة ذهناً ، لتعلقها بالمقادير ، ولبناء نفي الخلاء علماً .

والاستشهاد بأن الجسم لا ينفذ في جسم واقف له ، غير متنع عنه ، تذكير للاستقراء

الذى اكتسبت النفس هذا الحكم الأول في مبادئ التعلم ، به وبأمثاله ، فإن من يتوقف

ذهنه عند حكم أولى ، ينبه عليه بالاستقراء .

وكذلك قوله : [وإن ذلك للأبعاد ، لا للهيولى ، ولا لسائر الصور والأعراض] .

فإنه أيضاً تنبيه على أن الهيولى وسائر الصور والأعراض ، لا حصة لها في العظم إلا

بالعرض .

فالأبعاد الجسمانية هى المخصوصة بالعظم بالذات . ولا شك في أن عظيمين يجتمعان .

هما أعظم من أحدهما ؛ فإن الكل أعظم من جزئه .

والقول بالتداخل يقتضى كون الكل مساوياً لجزئه .

وعلم أن النقطة لا حصة لها في العظم ، فلذلك لا تتمازج عن الاجتماع الراجع للامتياز

الوضعى على سبيل الاتحاد .

وقد تجدها في أوضاعها ، بحيث يسع ما بينها أجساماً ما ،
محدودة القدر : تارة أعظم ، وتارة أصغر .
فتبين أن الأجسام غير المتلاقية ، كما أن لها أوضاعاً
مختلفة ، كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال ، لتقديرها
وتقدير ما يقع فيها ، اختلافاً قدرياً ؛ فإن كان بينها خلاء غير
أجسام ، وأمکن ذلك ، فهو أيضاً بُعد مقدارى ، وليس
- على ما يقال - لا شىء محض ، وإن كان لا جسم *

الفصل الحادى والثلاثون

تنبيهه

(١) وإذ قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة ، وتبين
والشيخ قد أ بطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى ، بأن فرض فيه أجساماً مختلفة
الأبعاد ، ليقدر الخلاء الواقع بينها ، بها ، فإن الاشياء المحض لا يمكن أن يتقدر بشىء
أصلاً .
ثم بين أن الخلاء الذى يقع بين تلك الأجسام قابل للمساواة واللامساواة ، والتقدير ،
وأنه يتجزأ على الحدود المشتركة .
وأضاف إلى ذلك مقدمة ، هى : أن كل ما كان كذلك ، فهو :
إما كم متصل ، أعنى البعد المقدارى .
وإما ذو كم متصل ، أعنى الجسم .
وإذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم ، فهو بعد مقدارى ، ليس لا شيئاً محضاً ، كما
زعمت الفرقة الأولى ، وإن كان لا جسماً ، كما زعمت الفرقة الثانية .
(١) يريد إبطال المذهب الثانى . وإنما أ بطله بوجهين - وذلك بإضافة مقدمتين
مما تقدم بيانه ، إلى الحكم الذى ثبت في الفصل المتقدم .

أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل لأجل بُعديتها ، فلا وجود
لفراغ هو بعد صرف ، فإذا سلكت الأجسام في حركتها ،
تنحى عنها ما بينها ، ولم يثبت لها بُعد مفطور . فلا خلاء *

الفصل الثانى والثلاثون

إشارة

(١) ولقد يناسب ما نحن مشغولون به ، الكلام فى المعنى
إحداهما : أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة ، وهو مما تبين فى باب إثبات الهوى .
والثانية : أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل ، وهو ما ذكره فى فصل مفرد .
فإذا أضاف الأولى إلى الحكم المذكور ، صار هكذا :
الخلاء بُعد متصل ، والبعد المتصل ذو مادة . فالخلاء بعد ذو مادة ، فهو إذن ليس
بعداً صرفاً ، على ما يقولون .
وعبر عن ذلك بقوله : [فلا وجود لفراغ هو بعد صرف] .
وإذا أضاف الثانية إليه صار هكذا :
الخلاء بعد متصل ، والبعد المتصل ينحى عند سلوك الجسم إليه ، فالخلاء ينحى
عند سلوك الجسم إليه ، ولا يثبت له .
فهو إذن ليس بعداً مفطوراً ، من شأنه أن يكون مكاناً للجسم ، على ما يقولون .
وعبر عن ذلك بقوله : [فإذا سلكت الأجسام فى حركتها ، تنحى عنها ما بينها] .
أى من الخلاء : [ولم يثبت لها] .
أى للأجسام : [بعد مفطور] .
ثم أنتج من الجميع قوله : [فلا خلاء] .
وإنما وسم الفصل بالتنبيه ، لأنه لم يستعمل فيه مقدمة لم تبين قبله .
(١) يريد إثبات الجهات .
والجهة هى التى يمكن أن يقصدها المتحرك الأبنى على الاستقامة ، أو الإشارة
الجسمية فى سمتها .

الفصل الرابع والثلاثون

إشارة

١١٧ لما كانت الجهة ذات وضع ، فمن البين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ولو كان وضعها خارجاً عن ذلك ، لكانتا ليستا إليها .

ثم بين بهذا القياس أيضاً ، أن صغرى القياس الثاني من المذكورين - وإن كان بيئاً بحسب التصديق - فإن لميته في نفس الأمر موقوفة على هذا القياس . وهو أن يقال : كل جهة ، ذات وضع . وكل ذى وضع ، قابل للإشارة الحسية .

[١] يريد بيان ماهية الجهة . وإنما أخره إلى هذا الموضع ؛ لأن من الواجب تقديم بيان الأنية على بيان الماهية . فبين أولاً أنها موجودة ، ثم بين أن وجودها على أي أنحاء الوجود . ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه : طرف الامتداد ، غير المنقسم . وإنما تحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات ، فطرف الامتداد بالنسبة إلى الامتداد نهاية وطرف ؛ وبالنسبة إلى الحركة والإشارة ، جهة .

وما في الكتاب ظاهر . ولقائل أن يقول : إنه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذى وضع . إلى حركة إليه . وحركة عنه .

أي حركة قرب ، وحركة بعد . وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى ما لا ينقسم في جهة الحركة . وأما بالقياس إلى ما ينقسم فيها ، فغير حاصرة ؛ لأن هناك قد يكون قسم آخر ، وهو الحركة فيه . وإيراد قسم لا يصلح إلا بالقياس إلى ما لا ينقسم ، في بيان أن الشيء غير منقسم ، مصادرة على المطلوب .

الذى يسمى جهة ، في مثل قولنا : تحرك كذا ، في جهة كذا ، دون جهة كذا .

ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود ، كان من المحال أن تكون مقصداً للمتحرك . وكيف تقع الإشارة نحو لا شيء . فتبين أن للجهة وجوداً .

الفصل الثالث والثلاثون

إشارة

(١) أعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة ، لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها . فيجب أن تكون الجهات - لوضعها - تتناولها الإشارة *

وجه المناسبة أنها - كما يتحقق - نهايات الامتدادات .

قال الفاضل الشارح : المناسبة من وجهين :

أحدهما : أن الخلاء يظن أنه مكان ، والجهة مناسبة للمكان .

والثاني : أنها أمر يعرض للنهايات والأطراف ، كالخط والسطح ، فهي تناسبها .

واستدل الشيخ على وجودها بقياسين :

أحدهما : أن الجهة مقصد المتحرك ، والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود .

والثاني : أن الجهة يشار إليها ، وما يشار إليه ، فهو موجود .

(١) يريد بيان أن الجهات ذوات أوضاع ، وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها . وبينه بقياس يشارك القياس الأول من القياسين المذكورين في الصغرى . وهو أن الجهة مقصد المتحرك ، والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له .

ثم هي :

إما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد ، أو غير منقسمة .
فإن كانت منقسمة ، فإذا وصل المتحرك إلى ما يفرض
لها أقرب الجزأين من المتحرك ، ولم يقف ، لم يدخل :

إما أن يقال : إنه يتحرك بعداً إلى الجهة .

أو يقال : يتحرك عن الجهة .

فإن كان يتحرك بعداً إلى الجهة ، فالجهة وراء المنقسم .

وإن كان يتحرك عن الجهة ، فما وصل إليه هو الجهة ،

لا جزءً الجهة .

فتبين أن الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم ، فهي
طرف للامتداد ، وجهة للحركة .

فيجب الآن أن نحصر على أن تعلم : كيف يتحدد
للامتدادات أطراف بالطبع ، وما أسباب ذلك ، وتتعرف أحوال
الحركات الطبيعية *

والجواب : أن الحركة في الشيء المنقسم لا محالة :

إما أن تكون عن جهة .

وإما إلى جهة .

ويعود القسم الأولان ، وإلا جاز أن تكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع

بالحركة ، وهو محال .

فإذن القسمة حاصرة .

الفصل الخامس والثلاثون

وهم وتنبيهه

(١) لعلك تقول : ليس من شرط ما إليه الحركة أن
يوجد ، فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض ، ولم
يوجد البياض بعد .

فإن اختلج هذا في وهمك ، فاعلم أن الأمرين بينهما فرق .
وأيضاً فإن ما تشككت به غير ضائر في الغرض .

أما الفرق : فلأن المتحرك إلى الجهة ، ليس يجعل الجهة
مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة ، بل يتوخى بلوغه ، أو
القرب منه بالحركة ، ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً
من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة .

وأما الآخر فلأن الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود ،

(١) الوهم هو شك في كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة ، وهي
قولنا : المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود .

وتقرير الشك : أن حركة الاستحالة -- وهي التي في الكيف مثلاً ، كالحركة من
السواد إلى البياض -- إنما تقصد ما ليس بموجود .

فإذن تنتقض كلية الكبرى .

وأجاب عنه بشيئين :

أحدهما : جعل الكبرى أخص مما كان ، وهي أن يقال :

المتحرك في الأين لا يقصد ما ليس بموجود .

كان وجودها وجود ذى وضع ، ليس وجود معقول لا وضع له .
 وذلك غرضنا .
 على أن الحق هو الفرق ، وعليه بناء ما يتلو هذا الفن
 من الكلام *

النمط الثانى

فى الجهات

وأجسامها الأولى والثانية*

الفصل الأول

إشارة

(١) أعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل ،
 مثل جهة الفوق ، والسفلى .

* الأجسام تنقسم باعتبار الجهات :

إلى ما يتقدم عليها ويحددها ، وهو أجسامها الأولى .

وإلى ما لا يتقدم عليها ، بل يحصل فيها ، وهو أجسامها الثانية .

(١) يريد إثبات جسم محدد للجهات ، محيط بالأجسام ذوات الجهة ، فنقول ،
 قبل الخوض فى تقرير ذلك : لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة ، ويقوم بعضها على
 بعض ، على زوايا قوائم — أعنى أبعاد الجسم — ثلاثة لا غير ؛ وكان لكل امتداد طرفان ؛
 كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة :

اثنان : منها طرفا الامتداد الطولى ، ويسميها الإنسان — باعتبار طول قامته ، حين هو
 قائم — بالفوق والتحت .

الفوق منهما : ما يلى رأسه بحسب الطبع .

والتحت : ما يقابله .

واثنان : منها طرفا الامتداد العرضى ، ويسميها — باعتبار عرض قامته — باليمين
 والشمال .

فإن معه يحصل المقصود . وهذا هو الفرق .

والثانى : التزام الشك ؛ لأن الشك غير قادح فى المطلوب ؛ وذلك لأن الجهة التى
 تحصل بالحركة فى الجهة ، تكون موجودة ذات وضع ؛ وهو مطلوبنا ؛ فإننا ماسعيننا إلا لأن
 ثبت كون الجهة موجودة ذات وضع .

وهذا الجواب جدلى غير برهانى ؛ ولذلك قال : [على أن الحق هو الفرق] .

ويشبهون إلى جهات تتبدل بالفرض ، مثل اليمين والشمال فيما يلينا ، ومثل ما يشبهه ذلك .

واليمين : ما يلي أقوى جانبيه بحسب الأغلب :

والشمال : ما يقابله .

وإثنان : طرفا الامتداد الباقي ، ويسميها - باعتبار ثخن قامته - بالقدم والخلف .

والقدم : ما يلي وجهه .

والخلف : ما يقابله .

ثم يستعملها في سائر الحيوانات والأجسام ، حتى الفلك ، على هذا النسق :

وهذا باعتبار ما هو غير واجب ، وهو قيام بعض الامتدادات على بعض ، فأما إن لم يعتبر ذلك ، كانت الجهات التي هي أطراف الامتدادات ، غير متناهية بحسب إمكان فرضها في جسم واحد ، بالقياس إلى نقطة واحدة .

قال الفاضل الشارح : [الحكم بأن الجهات ست ، مشهور وليس بحق ؛ فإن الكرة لا جهة لها بالفعل ، ولها جهات لا تنهاى بالقوة] .

أقول : وهذا صحيح .

ثم قال : - محاذياً لبعض المتقدمين - : [وأما المضلعات فعدد جهاتها ، عدد حدوده النقطية والخطية والسطحية ، إن سمينا كل حد ، جهة .

أو مثل عدد الخطية ، والسطحية ، إن لم نعتبر النقطية . مثلاً المثلث جهاته ثلاث] .

أقول : هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر ؛ فإن المقرر هناك أن الجهة طرف الامتداد ، وأضلاع المثلث ليست أطرافاً للامتدادات ، بل امتدادات هي أطراف السطح .

ونرجع إلى المقصود فنقول :

الجهات الست تنقسم إلى :

ما لا يتبدل بالفرض ، وهو الفوق والسفل .

وإلى ما يتبدل به ، وهو الأربعة الباقية .

وذلك لأن المتوجه إلى المشرق مثلاً ، يكون المشرق قدامه ، والمغرب خلفه ، والجنوب

يمينه ، والشمال شماله .

فلذَءَءُ عما يكون بالفرض . وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك * .

ثم إذا توجه إلى المغرب ، يتبدل الجميع ؛ فصار ما كان قدامه خلفه ، وما كان يمينه شماله ، وبالعكس - كذا -

فهذه تتبدل بالفرض ، وليس الفوق والسفل كذلك ؛ فإن القائم لو صار منكوساً ، لا يصير ما يلي رأسه فوقاً ، وما يلي رجله تحتاً ، بل صارت رأسه من تحت ، ورجله من فوق . وكان الفوق والتحت بحالهما .

والفاضل الشارح : جعل الفرض هو أن يصير الجانب القوى ضعيفاً ، والضعيف قوياً ، يعنى اليمين شمالاً ، والشمال يميناً ، وهكذا فى القدم والخلف .

والأرض فرض واقع . وهذا غير واقع .

وقال أيضاً : [الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ، إن جعل الاعتبار بالرأس والقدم ؛ فإن قيام شخصين على طرفي قطر الأرض ، يقتضى أن يكون ما يلي رأس أحدهما ، يلي قدم الآخر ، ولا يتبدلان ؛ إن جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله] .

أقول : ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه ؛ وإنما بيئنا أن ذلك يتبدل بالانتكاس ؛ بل المراد ما يلي الرأس والقدم بالطبع ، وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الأرض ، هو الذى يلي القدم بالطبع .

وؤسر أيضاً قوله : [وثل ما يشبه ذلك] .

بالفلك الذى يسمى الجانب الشرق منه يميناً ، والجانب الغربى شمالاً ، تشبيهاً بالإنسان الذى يسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يميناً .

ويحتمل أن يفسر ذلك بالقدم والخلف ؛ لأنه ذكر الفوق والسفل ، واليمين والشمال ، ولم يذكرهما . وهما يشبهان باليمين والشمال ، لتبدلهما بالفرض ؛ إلا أن الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله : [فيما يلينا] .

فتفسير قوله : [وما يشبه ذلك] .

بالفلك ، أولى ؛ لأن اتصاف الفلك بذلك إنما يكون بسبب تشبيهه بالإنسان .

وأما الأربعة الباقية للفلك - على وجه التشبيه المذكور - فوسط سمائه يشبه قدامه ؛ وما يقابله ، خلفه ، وأحد قطبيه علوه ، والآخر سفله .

وذلك شىء لا يتصور فيه فائدة .

الفصل الثاني

إشارة

(١) ثم من المحال أن يتعيين وضع الجهة في خلاء ، أو ملاء متشابه ؛ فإنه ليس حد من المتشابه أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى ، من غيره .

فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه . ولا محالة أنه يكون جسماً أو جسمانياً . والمحدد الواحد - من حيث هو كذلك - فإنما يُفترض منه حد واحد - إن افترض - وهو ما يليه .

وفي كل امتداد يحصل جهتان ، وهما طرفان .

ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات ، إلى ما بالطبع ، وما بالفرض قال :
[فلنعد عما يكون بالفرض]

أى فلنتجاوز عنه لأن الأمور الفرضية لا تنضبط .

(١) تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب أن نقول :

قد ثبت أن الجهة ذات وضع ، فالجهتان المعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما : إما في شيء متشابه : خلاء كان أو ملاء .

أو في شيء مختلف .

والأول محال ؛ لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه ، بأن يكون جهةً ، من ساورها ؛ ولكون الحدود فيهما بالفرض ، وغير متناهية ، وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب .

فإذن الثاني حق ، وهو أن يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج مما يشابه . وذلك الشيء لا محالة يكون جسماً أو جسمانياً ؛ لوجوب كونه ذا وضع ، فهو إما جسم واحد يحد

وعلى أن الجهات التي في الطبع ، فوق ، وسفل - وهما اثنتان - فالتحدد إذن إما أن يقع بجسم واحد - لا من حيث كونه واحداً - وإما أن يقع بجسمين .

والتحدد بجسمين إما أن يكون أحدهما محيطاً ، والآخر محاطاً به ، أو يكون وضع الجسمين متبايناً .

الجهتين معاً ، أو جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة .

والجسم الواحد يكون محددًا :

إما من حيث هو واحد .

أولاً من حيث هو واحد .

فهذه أقسام ثلاثة .

أما الجسم الواحد ، من حيث هو واحد ، فلا يمكن أن يكون محددًا ؛ لأن كل امتداد فله جهتان هما طرفاه ؛ وذلك لوجوب تناهيه ، كما مر .

وكذلك اللتان بالطبع ، فإنهما أيضاً طرفا امتداد ، فالمحدد يجب أن يحدد طرفين معاً . والجسم الواحد ، من حيث هو واحد ، إن حدد ما يليه بالقرب ، فلا يمكن أن يحدد ما يقابله ؛ لأن البعد عنه ليس بمحدود .

وإذا بطل هذا القسم ، بقي أن يكون المحدد :

إما جسماً واحداً ، لا من حيث هو واحد .

وإما جسمين .

ثم نقول : وهذا الثاني أيضاً باطل ، لأن التحديد بجسمين لا يخلو :

إما أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر .

أو على سبيل المباينة .

والأول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض ، لأن المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد بإحاطته ، والبعد الذي يتحدد بأبعد حد من محيطه ، وهو مركزه .

فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدد جسماً واحداً ، لا من حيث هو واحد .

وأما القسم الآخر ، وهو أن يكون بالمباينة ، فإنه باطل بوجهين :

أحدهما : أن كل واحد من الجسمين لا يتحدد به إلا القرب منه ، ولا يتحدد البعد عنه .

وإذا كان أحدهما محيطاً ، والآخر محاطاً به ، دخل المحيط به في ذلك التأثير بالعرض ؛ وذلك لأن المحيط وحده ، يحدد طرفي الامتداد ، بالقرب الذي يتحدد بإحاطته ، والبعيد الذي يتحدد بمركزه ، سواء كان حشوه ، أو خارجاً عنه ، خلائاً أو ملاءً .

وإذا كان على الوجه الأخير ، يتحدد به جهة القرب ، وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدد به ؛ لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدوداً حداً معيناً ، ما لم يكن محيطاً ، ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أخرى ممكنة إلا لما منع يجب أن يكون له معونة في تقدير الجهة . ويكون جسمانياً ، ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه .

فمن البين أن تقدير الجهة وتحديداتها إنما يتم بجسم واحد ، لكن ليس لأنه على طبيعته كيف اتفق ، بل من حيث فإذا لاتخذ الجهتان معاً بكل واحد منهما . وقلنا : إن الحد يجب أن يحدد جهتين معاً . والثاني : أن لكل واحد منهما جهات لا تنهاى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه . ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات ، وعلى بعد معين منه ، دون سائر الأبعاد الممكنة ، ليس بأولى من وقوعه في جهة أخرى ، وعلى بعد آخر مما يمكن ؛ فإن الوقوع في كل جهة ، وعلى كل بعد من ذلك ، ممكن بحسب العقل ، وإن امتنع فلما منع مزترفي التحديد . وهو أيضاً يجب أن يكون جسمانياً ذا وضع ، والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين ، دون بعض ، وعلى بعد معين منهما ، كالكلام فيهما ، فإن عال بهذين صار دوراً ، وإلا فتسلسل .

هو بحال ما ، موجبة لتحديدتين متقما بلين . وما لم يكن الجسم محيطاً ، يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله * .

الفصل الثالث

إشارة

(١) كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ، ويعاوده ؛ يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له ، لا به ، لأنه قد يفارقه ويرجع إليه وهو في الحالتين ذو جهة .

ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن تحديد الجهة يتم بجسم واحد ، لا من حيث هو واحد ، ولا على أى وجه اتفق ، بل من حيث الإحاطة ، وهى الحال الموجبة لتحديدتين متقابلين ، كما مر .

فإذن محدّد الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات .

(١) يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات ، وبيان تقدمه على الأجسام التي تجوز الحركة المستقيمة عليها .

وتقريره : أن كل جسم له موضع طبيعي ، فلا يخلو :

إما أن لا يكون من شأنه مفارقة موضعه ، ومعاودته إليه .

وإما أن يكون من شأنه ذلك .

والأول : هو الذى لا تجوز الحركة الأينية عليه .

والثاني : هو الذى تجوز عليه ، وتكون مفارقة موضعه بالقسر ، ومعاودته إليه بالطبع ، ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة .

ومثل هذا الجسم لا يجوز أن تتحدد به جهة موضعه الطبيعي ، لأن جهته متحددة عند وجوده فيه ، وعند لا وجوده ، بل تكون متحددة لأجله ، حتى يصح منه أن يخرج عنه مفارقاً ، ويطلبه معاوداً .

أو يجب أن يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر ، فذلك الجسم الآخر ، وهو علة

الفصل الرابع

تذنيب

(١) فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات :

إما على الإطلاق محيطاً ، ليس له موضع يكون فيه ،
وإن كان ليس له وضع بالقياس إلى غيره .

سيجيء بيانه - بل من حيث ذوات جهات : أعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لها .
ويجوز أن تكون بالطبع ؛ فإن رَفَع المحدد - من حيث هو محدد - يوجب رفع ذوات
الجهة ، من حيث ارتفاع الجهة . ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ، من حيث هو
محدد . ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا بأحد القسمين .
وأيضاً لم يذكر الشيخ أن وجود الجهة - بعد امتناع تأخره عن وجود الأجسام ذوات
الجهة - هل يجوز أن يكون متقدماً عليه ، أم لا ؟

وذكر الفاضل الشارح : أن الأليق بما ذكره في « النظم السادس » في بيان أن الحاروى
ليس علة للمحوى ، أنه لا يجوز ذلك ؛ لأن عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة ؛ فإن
تأخر وجودها عن وجود الجهة ، تأخر عدم الخلاء أيضاً عنه . والمتأخر عن الشيء ممكن معه .
فإذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة ، لا واجب ؛ ويلزم منه كون الخلاء ممكناً
في ذاته ، ممتنعاً بغيره . وهو محال .

(١) يريد أن يُذنب إثبات محدد الجهات ، وكونه غير ذى جهة ، ببيان سائر
أحواله ، فنقول في تقريره :
الموضع ، والمكان : اسمان مترادفان . وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم
محيط بالجسم ذى المكان ، ويماسه بذلك السطح .
والوضع : يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة ، كما مر . والمراد ههنا ما هو إحدى
المتنولات .

وهو هيئة تعرض للجسم ، بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، وإلى أشياء من ذوات

فيجب أن يكون تحددُ جهة موضعه الطبيعي ، بسبب
جسمٍ غيره ، هو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط .
فذلك الجسم له تقدمٌ ما ، في رتبة الوجود ، على هذا بعلمية ،
أو على ضربٍ آخر *

لجهة هذا الجسم الذى يفارق الموضع ويعاوده .

وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدماً على الجهة ، لأنه لا يتصور أن يكون متحركاً
في جهة ، حالى المفارقة والمعاودة ، والجهة لم توجد بعد . فهو إما متأخر عن الجهة ، وإما
مع الجهة ، معية امتناع الانفكاك عنها - كذا -
فإذن الجسم الذى هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم ؛ لأنه متقدم على ما يتقدمه
أو على ما لا يتأخر عنه ، مما هو معه - أعنى الجهة - والمتقدم على المتقدم متقدم ، وعلى
المعى أيضاً ، كما مر بيانه ، في بيان أن الصورة ليست علة للهوى ، فهو متقدم على
الإطلاق بضرب من التقدم ، إما بالعلمية أو بالطبع .
وهذا ما في الكتاب .

وظهر منه أن الجسم المحدد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه ، فلا يصح منه
الحركة الأينية .

فإن قيل : لو قال الشيخ : [محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الأينية ؛ لأن الحركة
الأينية تستدعى جهة ، والجهة إنما تتحدد به] لكفاه .

فما الفائدة في تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعي وإليه ؟

قلنا : إن الجهات لا تمايز إلا بكون بعضها طبيعياً لبعض الأجسام ، وبعضها غير
طبيعي . والحاجة إلى إثبات المحدد ، هي لتمايز الجهات بالطبع ، لا لإثباتها كيف كان ؛
وإلا لكان البرهان على تهاى الامتدادات كافياً في إثبات الجهات التى هى مقاطع
الامتدادات

وأبضاً : لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر ، وتجاوز عما بالقه ض .

واعلم : أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة ، يجوز أن يكون بالعلمية ، لامن حيث
كون ذوات الجهات أجساماً ؛ فإن الجسم لا يجوز أن يكون علة فاعلية لجسمٍ آخر - كما

وإن كان ليس محيطاً على الإطلاق ، فيكون له موضع لا يفارقه *

(٢) ولعله لا يكون المحدد الأول ، إلا القسم الأول .

الوضع غير ذلك الجسم ؛ إما خارجه عنه ، أو داخله فيه : كالقيام فإنه هيئة عارضة للإنسان بحسب انتصابه ، وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، وبحسب كون رأسه من فوق ، ورجليه من تحت . وهو أيضاً نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه .

ولولا هذا الاعتبار ، لكان الانتكاس أيضاً قياماً .

وإذا تقرر هذا فنقول : الأجسام تنقسم :

إلى محيط على الإطلاق ، غير محاط .

وإلى ما عداه ، مما هو محاط .

وظاهر مما ذكرنا أن القسم الأول لا موضع له أصلاً ، وله وضع ، ولكن بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض ، وبحسب الأشياء الداخلة فيه ، وأما بحسب الأشياء الخارجة عنه ، فلا .

وأما القسم الثاني فله الموضع والوضع ، بحسب الاعتبارات جميعاً .

وإذ تبين هذا ، وقد تبين فيما مر أن محدد الجهات محيط بذوات الجهة ، فهو لا يخاف : إما أن يكون محيطاً على الإطلاق ، ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه .

وإما أن يكون محيطاً لا على الإطلاق ، بل محيطاً بذوات الجهة ، ومحاطاً بغيره .

ويكون — لا محالة — له موضع ووضع ، إلا أنه يجب أن لا يفارق موضعه ؛ لأننا بيننا أن المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه ، ويعاوده .

(٢) معناه : لعل الأمر في نفسه ، هو أن المحدد الأول لا يكون إلا المحيط المطاق .

ثم إن كان للقسم الثاني وجود محاط بالأول ، يتحدد موضعه به ؛ أى إن كان محدد محيطاً بما يحده ، ومحاطاً بما يتحدد به ، فيجب أن يتحدد بالأول موضع هذا الثاني ووضعه . ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة .

وقد بنى الأمر على التشكيك ؛ لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان ، وهو حاصل

فإن كان للقسم الثاني وجود ، يتحدد بالأول موضعه ،

على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً ، وعلى تقدير أن يكون شيئين ، أحدهما قبل الآخر ومحيط به .

وإن كان الحق في نفسه ، هو أن المحدد الأول الذى لم يتحدد جهة قبله ، يجب أن يكون محيطاً على الإطلاق ، وليس له موضع ، على ما عرض به ؛ وذلك لأن المحاط الذى له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه إلى غيره ، فإن محدد موضعه متقدم على موضعه ، ولا يجوز أن يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به . وأما بعد تحدد موضعه فيجوز أن يصير محدداً لموضع غيره ، وحينئذ لا يكون هو المحدد الأول ، بل يجب أن يكون قبله محدد آخر .

فإذن المحدد الأول هو المحيط المطلق .

ولما كان الشيخ غير محتاج إلى هذا البيان لم يصرح به .

وإنما قيد وجود القسم الثاني في قوله : [فإن كان للقسم الثاني وجود] .

بقوله : [يتحدد بالأول موضعه] .

تنبهاً على أن وجوده لا يكون إلا كذلك .

وكرر هذا المعنى بقوله : [فيتحدد به موضع الثاني] .

لأنه تالى المتصلة التى أولها : [فإن كان] .

وأما المراد بقوله : [ووضعه] .

فيحتمل أن يكون «الوضع» الذى هو المقولة ؛ لأن وضع الثاني بحسب الأشياء الخارجة عنه ، إنما يتحدد بالأول .

ويحتمل أن يكون بمعنى التعيين لقبول الإشارة ؛ فإن هذا المعنى لا يحصل للجسم

الذى له موضع ، إلا بحصوله في الموضع .

وقال الفاضل الشارح : [سبب التشكيك أن الحججة على كون المحدد هو المحيط

الأول ، هى أنه كان في تحصيل جهتي القرب والبعد ، ودخول المحاط في التحديد ، يكون

بالعرض ، على ما مر .

وعليه شكبان :

فيتحدد به موضع الثاني ووضعه . ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركة المستقيمة .

أولهما : أن هذا يستقيم لو كان الأول متقدماً على الثاني ، حتى يقال : إذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية ، وأحدهما أقدم ، فإنها تكون مستعدة إلى ما هي أقدم . لكن الشيخ سيبين في « النمط السادس » أن الحاوي ليس بأقدم من محويته ، وإلا لكان الخلاء ممكناً لذاته .

فإذن لا يكون الحاوي أولى بالتحديد من المحوى .
وثانيهما : أن المحيط كالفلك الأعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددًا لجهات العناصر ؛ لأن النار مثلاً إنما تطلب مقعر الفلك الأعظم ، أو مقعر فلك القمر .
والأول باطل ؛ وإلا لكانت النار في حيزها أبداً بالقسر .

والثاني : يقتضى أن يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره ، الذي تطلبه النار .
قال : ولأجل هذين الشكين ، تشكك الشيخ في كلامه ، ولولا الشك الثاني ، لكان إسناد التحديد ، إلى المحيط المطلق ، أولى ، لا لكونه أقدم ، بل لكونه أعظم وأقوى . ولأجل ذلك ذهب إليه الشيخ . وأما أنا فلقوة هذا الشك لم أحكم بتلك الأولوية .
وأقول : وأما وجه تقدم المحيط على المحاط ، فقد مر ، وسيأتى له بيان آخر .
وأما الشك الثاني : فليس بوارد .

أما أولاً : فلأنه يقتضى أن يكون محدد جهة الهواء ، هو النار ، ومحدد جهة الماء ، هو الهواء . وهذا مما لم يقل به قائل .
وأما ثانياً : فلأن العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع ، بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات ، سواء كان مكانه مشتملاً على حاق تلك الجهة ، كالأرض أو لم يكن ، كباقي العناصر .

ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين . والأمكنة الطبيعية أكثر .
وليس يجب من كون فلك القمر ، علة لمقعره الذي هو مكان النار ، أن يكون علة لتحديد الفوق ؛ فإننا — على الأصل المذكور — إذا فرضنا متحركاً يحتاز على حيز النار ،

(٣) ويكون الأول إنما يخلق به أن يكون متقدماً في رتبة الإبداع .

ويصعد في فلك القمر ، نحكم جزءاً بأنه ذاهب إلى جهة الفوق ، ولا نقول : إنه ذاهب من جهة الفوق إلى ما يقابله .

فإذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق .
وأما قولهم : الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الإطلاق ، فليس المراد أنه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق ، بل فوق العنصر فقط .
والفاضل الشارح : أورد المتن في هذا الموضع هكذا :

[فإن كان للقسم الثاني وجود ، فيتحدد بالأول موضعه ، ويتحدد به موضع الثاني ووضعه . ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة] .
وفسره : [بأن المحدد ، إن كان غير الفلك الأعظم ، فيتحدد بالأعظم موضع المحاط الأول ، كفلك الثوابت ، ويتحدد به موضع ما تحته ، كفلك زحل ، ثم يتحدد — بعد تحدد مواضع الأفلاك على الترتيب — جهات الحركات المستقيمة] .
وذلك يقتضى أن يكون الثاني في قول الشيخ : [موضع الثاني] .
ثالثاً في المعنى .

(٣) أى خليق بالمحدد الأول أن يكون في ترتيب الإبداع متقدماً ، وهو : بأن تكون الوسائط بينه وبين المبدأ الأول تعالى ذكره ، أقل مما بين سائر الأجسام وبينه .
وأيضاً : بأن يكون ما دونه محتاجاً إليه في تحدد مكانه . ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه إليه ، في تحقق ذاته ، فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سنده في « النمط السادس » .

والفاضل الشارح : ذكر أقسام التقدم ، وبين أن تقدم الفلك الأعظم ليس بالزمان قطعاً ، ولا بالعلية لما سيأتى ؛ فإن لم يكن محددًا لجهات سائر الأجسام ، فلا يكون أيضاً بالطبع .

فيبقى أن يكون متقدماً :
إما بالشرف ؛ لأنه أعظم .
أو بالرتبة ، كما مر .

فيه تركيبٌ قوى وطبائع .

وبالسكون ، ما يقابلها جميعاً .

وهي بانفرادها لاتكون مبدأ للحركة والسكون معاً ، بل مع انضياف شرطين هما :

عدم الحالة الملائمة .

وجودها .

ويراد بما يكون فيه : ما يتحرك ويسكن بها ، وهو الجسم .

ويتحرز به :

عن المبادئ الصناعية والقسرية ، فإنها لاتكون مبادئ لحركة ما تكون فيه .

وبالأول : عن النفوس الأرضية ، فإنها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه ، كالألئماء

مثلا ، إلا أنها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات . وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ أول ، لأنه بمنزلة آلة لها .

ويراد بقولهم : « بالذات » أحد معنيين :

أحدهما : بالقياس إلى المحرك ، وهو أنها تتحرك لا عن تسخير قاسر لإياها ، بل بذاتها ،

على وجه يوجب الحركة ، إن لم يكن مانع .

وثانئهما : بالقياس إلى المتحرك ، وهو أنها تتحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب

خارج .

ويراد بقولهم : « لا بالعرض » أيضاً ، أحد معنيين .

أحدهما : بالقياس إلى المحرك ، وهو أن الحركة الصادرة عنه ، لاتصدر بالعرض ؛

كحركة الساكن في السفينة المتحرك ، وهو أنها تحرك الشيء الذي ليس متحركاً بالعرض ،

كصنم من نحاس ؛ فإنه يتحرك من حيث هو صنم ، بالعرض .

والطبيعة : بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك .

فربما يزداد في هذا التعريف قولهم : « على نهج واحد ، من غير إرادة » .

وحينئذ يتخصص المعنى المذكور ، بما يقابل النفس ؛ وذلك لأن المتحرك ، يتحرك

إما على نهج واحد ، أو لا على نهج واحد .

وكلاهما بإرادة ، أو من غير إرادة .

(٤) ويكون متشابهه نسب وضع ما يُفرض له أجزاء ؛

فيكون مستديراً *

الفصل الخامس

إشارة

(١) الجسم البسيط . هو الذي طبيعته واحدة ، ليس

(٤) المحدد الأول لا يجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة أو متشابهة ؛ لأن اختصاص كل جسم منها ، بأن يكون في جهة من الأشياء الداخلة فيه ، دون جهة ، يقتضى امتناع تأخر الجهة عن أجزائه المتقدمة عليه ، ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محدها .

فإذن هو بسيط ليس له أجزاء إلا بالفرض ، ويجب أن تكون نسبة تلك الأجزاء المفروضة ، بعضها إلى بعض ؛ وجميعها ، إلى المركز - وهو الذي يلحقها الوضع بسببه - متشابهة ؛ لأنها إن اختلفت ، فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز ، من بعض ، لزم من اختصاص القريب بجهة وبعده ، غير جهة البعيد وبعده ، اختلاف جهات أجزاء المحدد ويلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة على محدها . هذا خلف .

وتشابه أجزاء الشيء في الوضع ، وهو الاستدارة .

فإذن محدد الجهات مستدير الشكل .

(١) يريد بيان حال البسائط من الأجسام .

ونحن قد ذكرنا - في عدة مواضع - أن الطبيعة تطلق على معان . وذكرنا بعض

تلك المعاني بحسب الحاجة .

فإنها : أن يقال : إنها مبدأ أول لحركة ما تكون فيه وسكونه ، بالذات لا بالعرض .

ويراد بالمبدأ ، المبدأ الفاعلي وحده .

وبالحركة أنواعها الأربعة ؛ أعنى :

الأيئية ، والوضعية ، والكمية ، والكيفية .

(٢) والطبيعة الواحدة تقتضى - من الأشكال والأمكنة ،
وسائر ما لا بد للجسم أن يلزمه - واحداً غير مختلف .

فبدأ الحركة على نهج واحد من غير إرادة ، هو الطبيعة ، وبارادة هو القوة الفلكية
ومبدؤها لا على نهج واحد ، ومن غير إرادة ، هو القوة النباتية .
وإرادة هو القوة الحيوانية .
والقوى الثلاث تسمى نفوساً .
فهذا معنى الطبيعة .

وأما القوة : فقد ذكرنا أنها مبدأ التغير من شىء فى غيره ، من حيث هو غيره .
وفائدة هذا القيد ، أن الشىء الواحد ، من حيث هو واحد ، يمتنع أن يكون فاعلاً
وقابلاً ؛ مثلاً ، الطبيب إذا عالج نفسه ، فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب ، بل من
حيث هو مريض ، والحيثتان يقتضيان التغاير .

فقول الشيخ [الجسم البسيط ، هو الذى له طبيعة واحدة] تعريف للبسيط .
ونعنى بالطبيعة ما يعم الأجسام ، أى هى الشىء الذى يكون المبدأ المذكور فيه واحداً ؛
لأن الأفعال الصادرة عنه واحدة ؛ وذلك لأن الطبيعة الواحدة قد تتكرر أفعالها باعتبارات
مختلفة ، كما ذكره فى هذا الفصل ، وزاده وضوحاً بقوله .

[ليس فيه تركيب قوى وطباع] أى لا يكون مجتمعاً من أشياء مختلفة ، لكل واحد
منها طبيعة وقوة أخرى ، وتلك من جملتها شىء واحد ، فإن مثل هذا يقابل البسيط .
بل تكون طبيعة الأجزاء ، والكل جميعاً ، شيئاً واحداً .

(٢) ههنا أعراض لا يمكن أن ينفك الجسم فى وجوده عنها :
كالأين ، والوضع ، والشكل ، والكيف ، والكيم ، وغير ذلك .

وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيئاً ما ، على ما سياتى فى الفصل التالى
لهذا الفصل .

فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها ، شيئاً واحداً ، على نهج واحد .
ولا يختلف اقتضاؤه بالأوقات والأحوال ، إلا إذا منعها مانع من ذلك .

(٣) فالجسم البسيط . لا يقتضى إلا شيئاً غير مختلف * .

الفصل السادس

إشارة

(١) إنك لتعلم أن الجسم إذا خلى وطباعه ، ولم يعرض

(٣) هذه نتيجة لقوله :

[الجسم البسيط له طبيعة واحدة ، والطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف] .
والفاضل الشارح قال : [هذا الحكم ليس بنتيجة لهما ، لاحتمال أن يكون البسيط
قوة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة .

لكن لما كان الحق أن البسيط العنصرى ، ليس ذا قوة حيوانية ، ولا تصدر عن الفلكى
أشياء مختلفة ، صح هذا الحكم] .

وأقول : وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا الاحتمال ؛ لأن قولنا : القوة الحيوانية
تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور - وهى أن الطبيعة الواحدة
لا تصدر عنها أشياء مختلفة - إن القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة .

وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور - وهو قولنا : الجسم البسيط له طبيعة
واحدة - تنتج أن الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية .

(١) يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين ، وأن فيه طبيعة
تقتضى ذلك .

وإنما خص البيان بهما ؛ لأن :

أحدهما : وهو الموضع ، مختلف الأجسام .

والثانى : وهو الشكل . متشابه .

وسائر الأعراض المذكورة يمكن أن تثبت بمثل هذا البيان ؛ لأنها لا تخلو :

له من خارج تأثير غريب ، لم يكن له بد من موضع معين ،
وشكل معين .

إما عن الشابه .

أو عن الاختلاف .

فقال [إن الجسم] وأراد به البسيط والمركب جميعاً ، ولم يقل : [كل جسم] ؛
لأن محدد الجهات لا موضع له .

وقال : [إذا خلى وطباعه] ولم يقل [وطبيعته] ؛ لأن الطبيعة على بعض الوجوه
لا تتناول الفلكيات . والطباع تتناولها .

واشترط أن لا يعرض له من خارج تأثير غريب ؛ لأن التأثير الغريب ربما يقتضى
للجسم موضعاً أو شكلاً قسرياً ، كتأثير الحرارة والإناء المكعب فى الماء ؛ فإن أحدهما
يُصعده ، والثانى يكعبه .

وقال : [لم يكن له بد من وضع معين ، وشكل معين] لأن المطلق منهما يقتضيه
الأمر المشترك بين الجميع . وأما المعين فإنما تقتضيه الطبيعة الخاصة ، المطلوب إثباتها .

وفى بعض النسخ

[لم يكن له بد من موضع معين] .

وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو : الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض أجزائه
إلى بعض . الذى هو المقولة التى تعرض بسبب نسب أجزاء الجسم إلى غير الجسم ، كما
حمله الفاضل الشارح على ذلك ؛ لأنه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج .

وعلى هذا الوجه ، يكون الحكم كلياً ؛ لأن محدد الجهات أيضاً له وضع ؛ إلا أن ذكر
الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء ؛ فإنه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع .
بذلك المعنى .

وأما الوضع بالمعنى الثالث ، وهو : كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية . فهو أمر
تقتضيه الجسمية الحالة فى الهوى ، على ما تقدم . وليس مما يتعلق بالطباع المختلفة .

فإذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى .

فإذن فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك .

(٢) وللبسيط . مكان واحد يقتضيه طبيعه . وللمركب

ما يقتضيه الغالب فيه : إما مطلقاً ، وإما بحسب مكانه ،

ثم قال :

[فإذن فى طباع الجسم مبدأ لاستيجاب ذلك] .

وذلك لأن وجود العارض للشيء ، يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض .

والسبب يكون إما خارجاً ، أو غير خارج .

وفى هذا الموضع لا يمكن أن يكون خارجاً عنه ؛ لأننا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه

خارجاً عنه ، وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض .

فإذن السبب غير خارج . وهو يكون :

إما أمراً مشتركاً فيه ، بين الأجسام ، كالصورة الجسمية .

أو أموراً مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الأجسام .

والأول : يقتضى أن يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين . وليس كذلك .

فإذن هى أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم ، وهى طبائع الأجسام .

فإذن فى طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين ، والشكل المعين .

وإنما قال : [مبدأ استيجاب ذلك] .

ولم يقل : [مبدأ ذلك] . أو [مبدأ وجوب ذلك] لأن الحصول فى الموضع المعين ،

والشكل بالشكل المعين ، ربما يزيلهما القسّر كما ذكرنا . لكن الجسم يكون بحيث يعود

إلى ما يقتضيه طباعه منهما ، عند زوال القسّر .

ولو كان الطباع مبدأ لهما ، أو لوجوبهما ، لزال عند زوالهما . لكن لما كان مبدأ

للاستيجاب ، كان فى جميع الأحوال مستوجباً لهما .

(٢) لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضى موضعاً وشكلاً بحسب الطبيعة ،

على الإجمال ؛ شرع فى التفصيل ، وبدأ بالموضع .

واعلم أن الجسم :

إما بسيط ، وإما مركب .

أو ما اتفق وجوده فيه ، إذا استوت المجاذبات فيه . فكل جسم له مكان واحد .

والبسيط لا يمكن أن يقتضى إلا مكاناً واحداً لما مضى .

ولما لم يكن للبسيط جزء إلا بعد وجود الكل ، لم يكن لمكانه جزء إلا كذلك . والسبب الذى يقتضى تجزئة المتمكن ، يقتضى تجزئة المكان . فمكان الجزء ، هو جزء مكان الكل .

وأما المركب فلا مكان يختص به فى أصل الإبداع ؛ لأن التركيب أمر يعرض بعد الإبداع . وإيجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب يطلبه المركب إذا حصل ؛ يقتضى وجود الخلاء حالة الإبداع ، وهو محال .

وأيضاً لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ، ذلك المكان المفروض ، لوجب خلوه مكانه الأول ، وهو محال .

وأيضاً لما كان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الأجسام ، فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسيط .

فإذن أمكنه المركبات ، هى أمكنة البسائط بعينها ؛ ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل أمكنتها ، وذكر وجه تعيينها .

وتقريره : أن المركب :

إما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالإطلاق .

أو لا يكون .

والثانى لا يخلو :

إما أن تكون الأجزاء - التى أمكنتها فى وجهة واحدة ، كالأرض ، والماء ، مثلاً - غالبية على الباقية . وحينئذ تكون تلك الأجزاء معاً ، غالبية بحسب طلب جهة المكان . أو لا تكون .

فالمركبات بحسب هذه القسمة ، ثلاثة أقسام :

ومكان القسم الأول : ما يقتضيه الغالب فى المركب مطلقاً .

(٣) ويجب أن يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط .

ومكان القسم الثانى : ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه ؛ إذ لا غالب فيه مطلقاً ، لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور .

ومكان القسم الثالث : وهو الذى لا يغلب فيه جزء ، لا على الإطلاق ، ولا مع الغير بالاعتبار المذكور ، وهو ما اتفق وجوده فيه . ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه ؛ فإن ذلك يقتضى بقاءه ثمة كالحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها . وفى بعض النسخ :

[إذا تساوت المجاذبات عنه] .

وبيانه : أن الجزأين المتساويين من الأرض والنار مثلاً ، إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكانه ؛ فإنهما يتفرقان ، ويقصد كل جزء مكانه ، إن لم يكن مانع عن ذلك . وأما إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكان صاحبه ، فإنهما يتجاذبان ، ويقفان بالضرورة هناك .

فالوقوف فى مكان التركيب إنما يكون إذا تساوت المجاذبات عن المركب .

والرواية الأولى أصح ؛ ولأنه على تقدير الأخيرة كان يجب أن يقول : [منه] لا [عنه] فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام :

واحد بسيط ، وثلاثة مركبة .

وتعين مكان كل واحد منها ، بحسب الطبع ، أو التركيب .

فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون فى مكان ، فله مكان واحد .

وإنما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه .

(٣) لما فرغ من بيان تفصيل المكان ، شرع فى الشكل .

واقصر على البسيط الذى يجب أن يكون شكله مستديراً ؛ لكونه المقتضى لذلك - وهو الطبيعة - واحداً ، وكان القابل واحداً .

وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد ، فى القابل الواحد مختلفاً .

ولم يذكر أشكال المركبات ؛ لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات والحجران .

والكلام فى ذلك يستدعى بسطاً . فهو بمباحث التركيب أليق .

مستديراً ، وإلا لاختلقت هيئاته في مادة واحدة ، عن قوة واحدة .

فإن قيل : إن كانت الأماكن المختلفة للبساط ، دالة على اختلاف طبائعها ، فلتكن الأشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة .
قلنا : عِلل المعلولات المختلفة يجب أن تكون مختلفة . أما عِلل المتشابهة فلا يجب أن تكون متشابهة ؛ لأن العِلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات .
فإن قيل : يلزم على ذلك أن الأشكال ، كما يمكن استنادها إلى الطبائع المختلفة . يمكن أيضاً استنادها إلى الجسمية المشتركة فيها .
قلت : إنها من حيث هي مطلقة ، كذلك .
أما من حيث هي متعينة ، فتأخره عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ، ولذلك كانت مستندة إلى الطبائع .

ولقائل أن يقول : فما بال أجزاء الأرض ليست مستديرة ، مع أنها بسيطة ؟ والقول بأن استدارتها زائلة بالقسر ، ويؤسرها مانعة من العود إليها ، تقتضى أن تكون طبيعة واحدة مقتضية للشيء ، ولما يمنع من حصول ذلك الشيء .

والجواب : أن ذلك إنما وقع بالعرض ؛ فإن الطبيعة اقتضت بالذات شكلاً ، أو اقتضت كيفية حافظة للشكل .

فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل ، بل هو مؤكد له ، لو خلقت وطباعها .

لكن القاسر لما أزال الشكل ، ولم يُزل الكيفية ، صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ، فهي مانعة عن العود إلى الشكل الطبيعي ، بالعرض .
وإنما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه ، وبقائها عليها من وجه .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيناً ، مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق ، فلم لا يجوز أن تكون الأجسام لا تقتضى مواضع وأشكالاً معينة . مع استحالة خلوها عنهما ؟]

والجواب : أن الفلك ، مع قطع النظر عن غيره ، لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الأجزاء إلى الغير أصلاً ، لا مطلقاً ، ولا معيناً ؛ فلذلك حكمنا بأنه لا يقتضى وضعاً معيناً .

والجسم ، مع قطع النظر عن غيره ، يقتضى مكاناً وشكلاً معينين ؛ فلذلك حكمنا بذلك .
واعترض : أيضاً (بأن متممات الأفلاك ، والنقر التي يتركز فيها التداوير والكواكب من الأفلاك ، مع بساطتها ، مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة . وأنتم لا تجوزون حصول ذلك بالقصر] .

و [بأن القوة المتصورة :

إن كانت بسيطة :

فحلها إما بسيط ، وإما مركب .

والأول : يقتضى أن يكون شكل الحيوان كرة .

والثاني : يقتضى أن يكون مجموع كرات ، بعدد البساط التي في المحل المركب :

وإن كانت مركبة من قوى :

فإن كانت تلك القوى في محل واحد ، وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة ، فلم لا يجوز أن يكون مع طبائع بساطت الأجسام ما يمنعها عن ذلك .

وإن كانت في محال مختلفة ، كان الحيوان أيضاً مجموع كرات] .

والجواب : عن الأول : أن اتصال الصور الكمالية ببعض البساط في فطرتها الأولى

لأسباب تعود إلى العال الفاعلية ، غير ممتنع ، كما أن اتصالها ببعض المركبات لأسباب تعود إلى العال القابلية في الفطرة الثانية ، غير ممتنع ؛ فإن الكائن ، نباتاً ، أو حيواناً ، في هذه الفطرة ، إنما تتصل به صورة كمالية ، نباتية كانت أو حيوانية ، مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه .

كذلك لا يبعد أن تتصل في الفطرة الأولى ببعض الأفلاك المستديرة ، صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها ، فهي فلك خارج المركز ، أو تدوير ، أو كوكب ، مع بقاء الصورة الأولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأول فيها . ويكون ذلك بحسب أمر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك .

ويلزم من ذلك أن يبقى من الفلك الأول متمم ، أو نقرة متصورة بالصورة الأولى فقط ، على ما يشهد به علم الهيئة .

الفصل السابع

تنبيهه

(١) الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ، ويحس

وعن الثاني : أن القوة المصورة ، على تقدير بساطتها وتركب محلها ، وعلى تقدير تركيبها وتعلق أجزائها بأجزاء المحل ، لا تقتضى كون الحيوان مجموع كرات ؛ لأن حكم الشيء حال الانفراد ، لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير .

ونحن ما ادعينا إلا أن القوة الواحدة في المحل المتشابهة تفعل فعلاً متشابهاً ، ولم يلزم من ذلك أنها تفعل في أجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه ؛ لأن المنفعل منها ليست هي الأجزاء ، أفراداً ، بل المركب الذى هو المحل .

وكذلك لم يلزم أن القوة المركبة تفعل فعل بساطتها ؛ لأن المجموع فاعل واحد كثير الآثار ، بحسب البسائط التى هى كالات لها ، ليس عدة فاعلين متشابهى الأفعال .

(١) وفى بعض النسخ (وإن لم يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه) .

أقول : يريد إثبات الميل ، وبيان أحواله .

والميل : هو الذى يسميه المتكلمون « اعتماداً » .

ومحرك الجسم إنما يحركه بتوسطه .

وسبب احتياجه إلى ذلك ، أن الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء ؛ لأن كل حركة إنما تقع فى شيء ما ، يتحرك المتحرك فيه ، مسافة كان أو غيرها ، وفى زمان ما . وقد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك الزمان ، فتكون الحركة أسرع من الأولى ، أو بأكثر منه ، فتكون أبطأ منها .

فإذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء .

والمراد من السرعة والبطء ، هو شيء واحد بالذات ، وهو كيفية قابلة للشدة والضعف . وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لهما ، فما هو سرعة بالقياس إلى شيء ، هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر .

ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية ، وكانت الطبيعة التى هى مبدأ

به الممانع . ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه .

(٢) وقد يكون من طباعه - وقد يحدث فيه من تأثير

الحركة ، شيئاً لا يقبل الشدة والضعف ، كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف ، إليها ، واحدة ، وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ، ممتنعاً لعدم الأولوية . فاقترضت أولاً أمراً يشتد ويضعف .

بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة :

فى الكم : أعنى الكبر والصغر .

أو الكيف : أعنى التكاثر والتخلخل . أو الوضع : أعنى اندماج الأجزاء وانتفاشها . أو غير ذلك .

وبحسب ما يخرج عنه ، كحال ما فيه من الحركة ، من رقة القوام وغلظه .

وذلك الأمر هو « الميل » .

ثم اقتضت بحسبه الحركة

وهذا الأمر محسوس فى الحركة الأينية ، يحسه الممانع ، ويوجد مع عدم الحركة ، كما يجده الإنسان من الزق المنفوخ فيه ، إذا حبسه بيده تحت الماء .

وكما يجده من الحجر إذا أسكنه فى الهواء .

فالشيخ أشار إلى وجوده بقوله : [الجسم له فى حال تحركه ميل] .

ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوساً ، بل أشار إلى كونه محسوساً بقوله :

[ويحس به الممانع] .

وأشار إلى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله :

[ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه] أى يضعف بالقياس إلى قوة الممانع .

وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله : [وإن لم يتمكن من المنع] .

إشارة إلى وجوده والإحساس به عند عدم الحركة ، وذلك مما يدل على مغايرته للحركة .

وقوله : [إلا فيما يضعف ذلك فيه] .

إشارة إلى أنه قابل للشدة والضعف .

(٢) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما ، كان منقسماً إلى أقسامها .

فنه ما يحدث من طباع المحرك ، وينقسم :

غيره ، فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعائه -

إلى ما تحدثه الطبيعة ، كميل الحجر عند هبوطه .

وإلى ما تحدثه النفس ، كميل النبات عند تبرزه من الأرض ، وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادى إلى جهة .

ومنه ما يحدث من تأثير قاسر ، خارج من الجسم ، فيه ، كميل السهم عند انفصاله عن القوس .

وإنما تختلف الأجسام في قبوله والامتناع عن ذلك ، بحسب الذاتية وغيرها .

فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى ، وضعفها .

وهو أن يكون :

الأقوى بحسب الطبع - كالحجر العظيم - أكثر امتناعاً من قبول القسرى .

والأضعف ، أقل امتناعاً .

وما عدا هذا الاختلاف ، يكون بالأسباب الخارجة . وذلك ككون الأضعف أكثر

امتناعاً :

إما لعدم تمكن الكاسر منه ، كالرملة الصغيرة .

أو لعدم تمكنه من دفع الموانع ، كالتبنة .

أو لتخلخله الذى لأجله تنطرق إليه الموانع ، لسهولة ، كالريشة ، أو غير ذلك .

ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة ، وكان من الممتنع أن يتحرك الجسم

حركتين مختلفتين معاً بالذات ؛ لأن الحركة الواحدة تقتضى توجيهها إلى مقصد ما ، ويلزمه

عدم التوجه إلى غير ذلك المقصد .

والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه إلى كبل واحد من المقصدين معاً .

ويمتنع أن يقتضى الشيء ، شيئاً وعدمه معاً .

فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل . بل كما يجوز أن

يجتمع فى جسم حركتان إحداهما بالذات ، والأخرى بالعرض : كحركة الشخص فى

سفينة بنفسه بالذات ، وبحركة السفينة بالعرض .

كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الإنسان ويمشى ؛ فإنه يحس بثقله ، وهو

إبطال الحرارة العرضية التى يستحيل إليها الماء للبرودة المنبعثة
عن طباعه ، إلى أن يزول .

ميله بالذات ، وينخرق منه الهواء ، وهو ميله بالعرض ، الذى هو للإنسان بالذات .

فإذا طرأ على جسم ذى ميل بالفعل ، ميل قسرى ؛ تقاوم السببان ؛ أعنى القاسر

والطبيعة ؛ فإن غلب القاسر ، وصارت الطبيعة مقهورة ، حدث ميل قسرى ، وبطل

الطبيعى ، ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً ، فى إفناؤه قليلاً قليلاً ، وتقوى الطبيعة

بحسب ذلك ، ويأخذ الميل القسرى ، فى الانتقاص ، وقوة الطبيعة فى الازدياد ، إلى أن

تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسرى ، فيبقى الجسم عديم الميل . ثم تجدد الطبيعة ميلها

مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ، ويشد الميل بزوال الضعف ، فيكون الأمر بين قوة

الطبيعة ، والميل القسرى ، قريباً من الامتراج الحادث بين الكيفيات المتضادة .

وإذا تقرر ذلك فنقول : قول الشيخ : [وقد يكون من طباعه] .

إشارة إلى الميلين : الطبيعى ، والنفسانى .

وقوله : [وقد يحدث فيه من تأثير غيره] إشارة إلى القسرى .

وقوله : [فيبطل المنبعث عن طباعه ، إلى أن يزول فيعود انبعائه] .

إشارة إلى امتناع اجتماع الميلين ، وإبطال القسرى للطبيعى ، وعوده عند زوال القسرى ،

كما يشاهد فى الحجر المرى حالى صعوده وهبوطه ، وتمثل فى ذلك بالماء ، وهو قوله :

[إبطال الحرارة العرضية التى يستحيل إليها الماء] .

لتصور كيفية التقاوم المذكورة ؛ فإنه كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة ، بل يكون

أبداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غاية الحرارة الغربية ، والبرودة الذاتية ، تارة أميل إلى هذه

وتسمى حرارة ؛ وتارة أميل إلى تلك ، وتسمى برودة ، وتارة متوسطة بينهما ، ولا تسمى

باسمها . وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة ، والطبيعة المبردة .

كذلك ههنا ، لا يجتمع فى الجسم ميلان ، بل يكون أبداً ذا حال بين الميل القسرى

الشديد ، والطبيعى الشديد .

فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسر .

وتارة بالميل المنسوب إلى الطبع .

يكن له ، وهو فيه ، ميل ، لأنه - لا محالة - إنما يميل بطبعه إليه لا عنه .

(٥) وكلما كان الميل الطبيعي أقوى ، كان أمتع لجسمه عن قبول الميل القسرى ، وكانت الحركة بالميل القسرى أفتقر وأبطأ .

الفصل الثامن

إشارة

(١) الجسم الذى لا ميل فيه ، لا بالقوة ، ولا بالفعل ، لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به .

وأجاب عنه : بأنه إنما يكون في مكانه الطبيعي ، حين يكون في مركز العالم .
والحق في ذلك : أن المكان الطبيعي للأرض ، ليس هو مركز العالم الذى هو نقطة ما ، وإلا فلا شيء من الأرض في المكان الطبيعي ، بل كونها في مكانها الطبيعي ، هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم . والحجر المنفصل عنها بالفعل ، ما دام منفصلاً ، فهو ليس في مكانه الطبيعي ؛ لأن مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان ؛ وإذا صار متصلاً بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها .

(٥) لما ذكر الميلىن ، أعنى القسرى وغيره ، وبين امتناع اجتماعهما ، وبين حال الطبيعي منهما ، أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين ، فأشار إلى الاختلاف الذى المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه ، وأشار بقوله [وكانت الحركة بالميل القسرى أفتقر وأبطأ] إلى الحال الحادثة عند تقاوم السببين ، كما قررناه .

(١) يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع .
وقبل الخوض فيه نقول :

(٣) وإنما يكون الميل الطبيعي - لا محالة - نحو جهة يتوخاها الطبع .

(٤) فإذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي ، لم

وتارة بضدهما معاً ، وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة .

وكما كان فعل الطبيعة المائية :

عند وجود العرض الذى تقتضيه ، وهو البرودة ، حفظه .
وعند وجود ما يضاده ، كالحرارة ، إفناؤه .

وعند الخلو منهما ، إيجاد البرودة .

كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقاً لحيزه .

عند وجود الميل المنبعث عنها ، حفظه .

وعند وجود ميل غريب يخالفه ، إفناؤه .

وعند خلو الجسم عن الميل ، إيجاد الميل الطبيعي .

فهذا ما ينبغي أن يتحقق لتندفع الإشكالات التى تورد في هذا الموضع ، كما يقال :
لولا اجتماع الميلىن . لكان الحجران المتساويان اللذان يرمهما ، قوى وضعيف ، متساويين في الصعود ؛ ولكان وقوف جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتعاً .

(٣) لما كانت الجهات بالطبع : إما فوق . وإما تحت .

فالميل الطبيعي :

إما يتوخى الفوق ، وهو الخفة .

وإما يتوخى السفلى ، وهو الثقل .

وهما بسيطان .

وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها ، وجهات حركاتها .

(٤) لما كان الميل الطبيعي إلى جهة ، إنما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي ؛ وهو حال غير طبيعي ، كالحركة ؛ وجب انعدامه عند العود إليه ، وهو حال السكون بالطبع ؛ فإن الواصل إلى المكان الطبيعي ، يجب أن يبطل ميله إليه ، ولم يكن له ميل عنه ؛ فإذا هو عديم الميل .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك : [بأن الحجر إذا وضعت اليد تحته ، وهو على

الأرض ، فقد تحس ميله] .

وبالجملة لا يتحرك قسراً ، وإلا فليتحرك قسراً في زمان ما ، مسافة ما . وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما ، وممانعة ، فبين أنه يتحركها في زمان أطول .

قد ذكرنا أن الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء :

مسافة ، وزمان ، وحد معين من السرعة والبطء .

فقول ههنا :

إذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان ، فقد يعرض بين المختلفين

تناسب ما .

وبيانه بالتفصيل : أن المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء ، يقطع مسافة طويلة في زمان طويل ، وقصيرة في زمان قصير . فتكون نسبة المسافة إلى المسافة ، كنسبة الزمان إلى الزمان ، على التساوي .

والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد أسرع في زمان أقصر ، وبحد أبطأ في زمان أطول . فتكون نسبة السرعة إلى البطء ، كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل .

والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد أسرع مسافة أطول ، وبحد أبطأ مسافة أقصر . فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة .

ويتبين من ذلك : أن الطول في المسافة والقصر في الزمان ، بإزاء السرعة ؛ ومقابلهما بإزاء البطء .

واعلم : أنه لا يمكن أن يقال : الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة ،

وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئاً آخر ، لأننا بينا أن الحركة يتمتع أن توجد إلا على حد ما ، منهما ، فهي مفردة ، غير موجودة ؛ وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً أصلاً .

والحركة تنقسم : إلى نفسانية ، وغير نفسانية .

والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب الملاءمة ، وينبعث

عنها الميل بحسبها ، ومن الميل تتحصل الحركة السريعة والبطيئة .

وأما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة واحدة ، أو قسر ؛ فتححتاج إلى ما يحدد حالها

تلك ؛ إذ لا شعورثة بالملاءمة وغيرها ، فهي بحسب ذاتها تكاد تتحصل في غير زمان لو أمكن .

وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك

وإذا لم يمكن ذلك ، احتاجت إلى ما يحدد ميلاً يقتضيها ، وحالاً يتحدد بها . ولا يتصور ذلك إلا عند تعاون بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما ؛ وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها - من حيث ذاتها - تفاوت .

والقاصر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون ، لا يقع أيضاً بسببه تفاوت .

والميل في ذاته مختلف ، فالتفاوت - الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه : أعنى الحد المذكور من السرعة والبطء ، ويكون بشيء آخر :

إما خارج عن المتحرك ، أو غير خارج -

يسمونه المعاوق .

أما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء ، والرقعة والغلظة .

وأما الذي ليس من خارج ، فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية ؛ لأن ذات الشيء لا يمكن أن تقتضى شيئاً ، وتقتضى ما يعوقه عن اقتضاء ذلك ، بل هو الذي يعاوق القسرية ، وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى .

فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين - أعنى الخارجى والداخلى - ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ؛ ويلزم منه انتفاء الحركة .

ولأجل ذلك استدلل الحكماء بأحوال هاتين الحركتين :

تارة على امتناع عدم معاوق خارجى ، فبينوا امتناع وجود الخلاء .

وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى .

فأثبتوا مبدأ ميل طبيعى في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسراً ، وهو مسألتنا هذه .

ووجه الاستدلال في المسألتين أن اختلاف المعاوقة لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة والبطء ، كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة ، والكثيرة بإزاء البطء .

فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلة والكثرة ، كنسبة المسافة إلى المسافة فيهما ، على التكافؤ ، أعنى القلة في إحداها ، بإزاء الكثرة في الأخرى .

وكنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي ، أعنى القلة بإزاء القلة ، والكثرة بإزاء الكثرة .

الزمان ، عن ذلك التحرك ، مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زمان ذى الميل الأول ، وعديم الميل .

وإذا ثبت ذلك فلنفرض :

متحركاً عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما .

وآخر مع معاوقة ما ، يقطعها ويكون لا محالة في زمان أكثر .

وثالثاً : مع معاوقة أقل من الأول على نسبة الزمانين ، فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عدم المقاومة .

ويلزم من ذلك الخلف ؛ لتساوى وجود المعاوقة وعدمها ، إلا أن تجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان ، بل في آن لا ينقسم ، وهو أيضاً محال ، لما مر .
فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب .

واعترض : على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره : بما ذكره الفاضل الشارح ، وهو أن الحركة بنفسها تستدعى زماناً ، وبسبب المعاوقة زماناً .
فستجمعهما واحدة المعاوقة .

وتختص بأحدهما فاقدتها .

فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال . إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها . ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه . ولا يلزم على ذلك الخلف ، ولا المحالان المذكوران [.

وأقول : الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعى زماناً ، لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء ، في زمان ، كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزمان ، أو في ضعفه ، كانت — لا محالة — أبطأ أو أسرع ، من المفروضة ، وكانت مع حد من السرعة والبطء ، في حين فرضناها لا مع حد منهما . هذا خلف .

ولنرجع إلى المتن .

فالدعوى المذكورة في الكتاب : أن الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع ، لا يمكن أن يتحرك بالقسر .

والبرهان : أنه إن أمكن ، فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي .

مسافة ما ، في زمان .

فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل
وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر ، فيه مبدأ ميل ومعاوقة ، فظاهر أنها يحركها
في زمان أطول .

وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة أقل ، على نسبة تقتضى أن يقطع في ذلك
الزمان ، عن ذلك المحرك ، مسافة أطول من المسافة الأولى ، على نسبة زمانى ذى الميل الأول ،
وعديم الميل ؛ لأنه مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة ، كنسبة الميل
القوى إلى الضعيف : فيكون في مثل زمان عديم الميل ، يتحرك مثل مسافته ؛ لأنه مع
وحدة المتحرك تكون نسبة الزمان إلى الزمان ، كنسبة المسافة إلى المسافة ، فيلزم الخلف .
وأما المحال بسبب الزمان فسندكره من بعد .

واعترض الفاضل الشارح : بعد ذلك بأن نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوى ،
ربما لا تكون كنسبتهما .

قال : فإن قيل : قوى الجسم تنقسم بانقسامه .

قلنا : لعل القوة المؤثرة ، إنما تتحصل عند اجتماع الأجزاء ، ولا تتوزع عليها ، بل
تندم عند التجزئة .

وأيضاً قال : فإن دل ذلك على احتياج الحركة القسرية إلى معاوق ؛ فقد دل أيضاً
على احتياج الطبيعة إليه ، وأعاد ما ذكره بعينه .

ثم قال : ويلزم منه أن يكون في الأجسام الطبيعية مبدآن ميلين متخالفين يعوق كل
واحد منهما الآخر .

ثم قال : فإن قلتم : معاوقة القوام كافية هناك ، قلنا : فلتكن أيضاً كافية في القسرية .
ثم قال : ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك أيضاً معاوق ؛ لأنه مستمر الوجود
في الجميع ، وألزم منه محالات .

والجواب :

عن الأول : أن من القوى الجسمانية ما يحل في موادها ، وينقسم بانقسامها ، فيتساوى
الجزء والكل فيها ، وهو كالصور والطبائع .

ومنها : ما يحل في جملة منها ، ولا ينقسم بانقسام الجملة ، كالقوى الحيوانية ؛ فإن
الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً .

مسافته ، فتكون حركتها مقسورين ، ذى ممانع فيه ،
وغير ذى ممانع فيه ، متساويتي الأحوال فى السرعة والبطء .
وهو محال *

الفصل التاسع

تذكير

(١) يجب أن تتذكر ههنا أنه ليس زمان لا ينقسم ،
حتى يجوز أن تقع فيه حركة ما لا ميل له ، ولا تكون له
نسبة إلى زمان حركة ذى ميل *

وما نحن فيه من الصنف الأول .

والاعتراض بالمنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد ؛ لأنه بسبب مانع خارجي ،
وقد اشترط فى الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية .

وعن الثانى :

أنا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية أيضاً إلى معاق . ولم يلزم من الحججة المذكورة
أن يكون المعاق داخل الجسم البتة ، بل هو محال فى الطبيعة ، كما مر .

فهو هناك من خارجه ، فإذا نعتق معاقه القوام كافية هناك .

وأما فى القسرية فلا ؛ لأن الحججة بعينها قائمة ، مع فرض التساوى فى القوام .

وأما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق .

(١) لو كان زمان لا ينقسم ، لما كان له إلى الزمان المنقسم نسبة ، كما لا نسبة
لنقطة إلى الخط ، وحينئذ إن كانت حركة عديم الميل واقعة فيه ، وحركة ذى الميل فى
الزمان المنقسم ، لما تمت هذه الحججة ، لأنها مبنية على التناسب .

الفصل العاشر

وهم وتنبيهه

(١) ولعلك تقول : إن الجسم ليس يلزم أن يكون له
موضع ، أو وضع ، ولا شكل ، من ذاته . بل يجوز أن يكون
جسم من الأجسام ، اتفق له فى ابتداء حدوثه من محدثه ،
واتفق له من أسباب خارجه ، لا يتعرى من تعاورها إياه ،
(١) قد مر بيان أن الجسم يقتضى بالطبع موضعاً وشكلاً معيناً .
وهذا الهم تشكيك فى ذلك .

وإنما أخره إلى هذا الموضع ؛ لأنه لما ذكر استعجاب الجسم للموضع والشكل أراد أن
يذكر الأمور الطبيعية معاً ، فذكر الميل بعقبه .

ثم لما فرغ من ذلك ، عاد إلى ذكر الأشكال على حكمه الأول .

وتقريره : بحسب ما فى الكتاب أن يقال : ليس يجب أن تكون ذات كل جسم هى
المقتضية لأن يكون له موضع ، أو وضع ، وشكل :

والوضع : ههنا ليس بمعنى المقولة ، بل بالمعنى المذكور .

وإنما قال [موضع أو وضع] ليكون الحكم كلياً ، ولم يورد مع الشكل لفظة [أو]
لأنه يعم الأجسام كلها .

قال : وذلك لأن من الجائز أن يخصص محدث الأجسام ، كل جسم فى ابتداء
حدوثه ، بمكان أو وضع ، وشكل ، على سبيل الاتفاق ، أو لأجل أسباب خارجه اتفاقيه
لا يتعرى الجسم عنها ، كإرادة المحدث ، أو مصلحة ذلك الجسم ، أو ترتيب ونظام
للأجسام كلها .

ثم صار ذلك المكان أو الشكل ، بعد الحصول ، أولى بالجسم ، للوجوب اللاحق
بما يوجد بعد وجوده ، كما مر فى المنطق .

وضع أو شكل صار به أولى ، كما يعرض لكل مدرة أن يصير مكانها مختصاً بطباعها دون مكان الأخرى ، بسبب غير ذاتها ، وإن كان بمعونة من ذاتها ، ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها ، لا استحقاقاً مطلقاً . فكذلك فيما نحن فيه ، المكان مطلقاً ، وكذلك الكلام في الشكل .

ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها إلا بسبب ناقل عما كان عليه ، إلى موضع أو شكل خصه الناقل به ، وذلك كما يعرض لكل مدرة من الأرض أن يصير مكانها الجزئي مختصاً بطباعها ، دون مكان مدرة أخرى ، بسبب غير ذاتها ، وهو ما يوجب انفصاه عن الأرض ، وحصوله في موضعه على ما هو عليه ، وإن كان ذلك بمعونة ذاتها ؛ لأنها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها ، لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض . ثم إن تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها ، لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها ، فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك ؟ أي يكون المكان المطلق ، وإن لم يكن لكل جسم ، طبيعياً ، فهو غير منفك عنه . لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقاً ، بل بسبب الأمور المذكورة ، وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم .

والتنبيه على الجواب : بأن كل شيء فقد يمكن فرضه منفرداً عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده ، فافرض كل جسم كذلك ، وانظر فيه تجده محتاجاً إلى وضع معين ، وشكل معين .

ويلزمك أن تحكم بأنه لذاته يقتضيهما .

وإنما قال : [كل جسم] .

ولم يقل : [الجسم مطلقاً] ليكون الحكم كلياً مناقضاً للتشكك .

ولما قال [كل جسم] لم يذكر الموضع ، واقتصر على الوضع ؛ لأن الموضع يختلف باختلاف الأجسام ، وليس مما يلزمه لجسميته .

لكنك يجب أن تعلم أولاً أن كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة غير المقومة لماهيته أو وجوده .

فافرض كل جسم كذلك ، وانظر هل يلزمه وضع وشكل ؟ وأما المحدث فإنه لن يخص ذات الجسم ، عند الحدوث بمكان دون مكان ، إلا لاستحقاق بوجه ما ، من طبيعة ، أو لداع مخصص ، أو اتفاق .

فإن كان لاستحقاق ، فذلك ، ذلك .

وإن كان لداع غريب غير الاستحقاق ، فهو أحد اللواحق غير المقومة ، وقد نقضناها عن الجسم .

وإن كان اتفاقاً ، فالاتفاق لاحق غريب . وستعلم أن الاتفاق يستند إلى أسباب غريبة *

ثم قال :

[وأما المحدث] .

فقد خصه بالذكر ، لإمكان أن يقع التشكيك به أكثر ؛ فإنه لن يخص الجسم بمكان دون مكان ، إلا لترجيح يرجع :

إما إلى الجسم ، كاستحقاق بوجه ما لبعض الأمكنة والأشكال دون غيرها ، من طبيعه .

وإما إلى المحدث ، كداع مخصص .

وإما إلى غيرها ، كاتفاق .

والأول : هو المطلوب .

والثاني والثالث : من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها .

وأشار مع ذلك إلى أن الاتفاق ليس على ما يظن أنه لا يستند إلى سبب ، بل هو الذي يستند إلى سند غريب يندر وجوده ، ولا يتفطن له ، فينسب إلى الاتفاق .

وستعلم أن كل ممكن ، فله سبب :

الفصل الثاني عشر

إشارة

(١) الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض ، فلا

(١) يريد إثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات ، فقال :

[ليس بعض أجزائه التي تفرض] .

لأنه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدد الجهات أجزاء بالفعل .

وقال : [أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة] .

ليعلم أن الوضع الذي هو ممكن له ، هو بالهيئة التي تعرض ، بحسب نسب أجزائه إلى ما هو داخل فيه ، وهو محاذاتها له .

والحجة أن هذا الوضع إنما يعرض من تأثير غريب ؛ فإذاً ليس بواجب بحسب طباعه ، فهو لعله ، لما مضى .

والنقلة عنها جائزة ، فالميل في طباعها واجب ، وهو المستدير لا المستقيم .

واعلم أن وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط ، يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه . ولا يمكن أن يعوق الحركة عن المستديرة من خارج ، إلا ذوميل مستقيم ، أو مركب ، يمتنع وجوده عند المحدد .

ووجود مبدأ الميل ، وعدم العائق ، يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة ؛ إلا أن الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضوع ، وسيشير إليه في موضع أليق به .

والفاضل الشارح : أورد ههنا حجة من نفسه ، وهي أن محدد الجهات بسيط ؛ لأن المركب يصح عليه الانحلال ، وتنعكس هذه القضية إلى قولنا : وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب . ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال .

ثم أضاف إلى هذه الصغرى قوله :

[وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة ، لتشابه أجزائه في الماهية] .

الفصل الحادي عشر

إشارة

(١) الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه ، فحصوله عليها من الأمور الإمكانية . ولعليل جاعلة ، ويقبل التبديل فيها من طباعه إلا لما منع .

وإذا كانت هذه الحال ، في الموضع والوضع ، أمكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع . فكان فيه ميل *

(١) أحوال الجسم لا تخلو :

إما أن تجب بحسب طبعه .

أو لا تجب ، بل تمكن .

والواجبة بحسب طبعه لا يمكن أن تتبدل وتزول .

وغير الواجبة إنما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها .

وتلك الأحوال قابلة للتبدل والزوال ، بالنظر إلى طباع الجسم ، وليست بقبالة لهما . بالنظر إلى عللها ، ما دامت مانعة عن التبدل والزوال .

فإذا كانت الحال في الموضع والوضع ، هذه ، أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه ، فأمكن أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع .

فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع ، للحجة المذكورة .

واعلم أن حصول كليات الأجسام في مواضعها الطبيعية ، واجبة ، لعلل تقتضيها الأصول ، فانقلها عنها غير ممكن .

وأما جزئيات العناصر ، فحصولها في أماكنها الجزئية غير واجب ، ولذلك كان انتقالها عنها ممكناً ، بل واقعاً .

والوضع بمعنى المقولة للفلك ، غير واجب ؛ فزواله عنه ممكن .

وهذا أصل مفيد في نفسه ، ويبتنى عليه ما يتلوه .

يكون شيء من ذلك واجباً لشيء منها ، فهي لعدة ، والنقلة عنها جائزة ؛ فالميل في طباعها واجب ؛ وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع ، وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير * .

ثم قال : وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ، ففيه ميل .

ثم اعترض : على ذلك بأن الإمكان :

إما أن يكون بحسب ذات الشيء فقط .

وإما أن يكون بحسب حصول الاستعداد التام .

والأول : لا يوجب وجود الميل المستدير ؛ لأن إمكان احتراق القطن لا يقتضى حصول

سبب الاحتراق فيه .

والثاني : غير معلوم ؛ لأن العلم به يتوقف على العلم بأن فيه مبدأ ميل مستدير .

واعترض أيضاً : بأن العناصر بسيطة ؛ فإذاً يجب أن تتحرك على الاستدارة .

واعترض أيضاً : بأن الأجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء التي لا يدور

عليها ، مما لا يتناهى .

فلو لزم من تشابه أجزائه صحة الحركة عليه ، لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير

متناهية ، وأن تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها .

وأورد اعتراضات آخر : بعضها في حكم المكرر ، وبعضها ينحل بما يتحقق من

الأصول المذكورة .

وأقول في الجواب :

عن الأول : إن الإمكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطاوب ؛ لأنه مع ذلك الإمكان ، وقطع النظر عن الموانع الغريبة ، يمكن فرض التحريك القسرى المقضى لوجود الميل بالطبع .

وعن الثاني : إن العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لانع ذاتي غير غريب ، وهو

وجود الميل المستقيم فيها .

الفصل الثالث عشر

تنبيه

(١) وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يجب أن

يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عن بعض ، بل

بحسب نسبته : إما إلى شيء من خارج ، وإما إلى شيء من

داخل .

ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتعة ، لم يكن هناك مانع ذاتي من

الحركة المستديرة .

وإنما انحصرت الموانع في هذين ؛ لأن الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة :

حركة المركز .

وحركة إليه .

وحركة عليه .

فالميل البسيطة ثلاثة :

اثنان مستقيمان .

وواحد مستدير .

وعن الثالث : أن اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك ، من

سائرهما ، يجب أن يكون بحسب مخصص عائد إلى محركه ؛ إذ المتحرك بسيط . فهذا

حكم يوجب العقل ، وإن لم يعرف وجه التخصص بالتفصيل .

ولما وجدته متحركاً على وضع ما ، حكم بوجود ذلك المخصص بالإجمال ، وحكم بأن

ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع ؛ لامتناع

وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد .

(١) معناه ما ذكرناه مراراً ، وهو أن الوضع المتبدل بأى معنى هو .

وإذا كان ذلك الجسم أولاً ، ليس مما تتحدد جهته
 ووضعه بمحدد من خارج محيط . ، بقى أن يكون بحسب
 جسم من داخل *

الفصل الرابع عشر

تسميه

(١) وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك ، قد يكون
 للساكن وللمتحرك ، فيجب أن يكون عند ساكن *

الفصل الخامس عشر

إشارة

[١] الجسم القابل للكون والفساد ، يكون له قبل أن

(١) تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك ، كفلك من الأفلاك المتحركة
 تحته ، على تقدير كون محدد الجهات ساكناً على الإطلاق ؛ وكذلك على تقدير كونه
 متحركاً ، ولكن لا على الإطلاق ، بل بشرط أن يتخالفا في شيء من الحركة ، أو
 القطبين ، أو المركز . وأما إذا توافقا في الجميع ، فلا .

ويكون عند الساكن ، كالأرض ، على تقدير كون محدد الجهات متحركاً على
 الإطلاق ، ولا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة .

ولما ثبت إمكان تحرك محدد الجهات ؛ فإذا تبدل نسبه لا يجب عند متحرك على
 الإطلاق ، بل بحسب شرط ما . ويجب عند ساكن على الإطلاق .

[١] أقول : يريد بيان أن كل ما يجوز عليه الكون والفساد ، ففيه مبدأ ميل

مستقيم .

يفسد إلى جسم آخر يتكون عنده ، مكاناً ، وبعده مكاناً ؛
 لاستحقاق كل جسم مكاناً بحسبه . ويكون أحد المكانين خارجاً
 عن الآخر .

فإن كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له
 بحسبها ، اقتضى ميلاً مستقيماً ، إلى المكان الذي له
 بحسبها .

والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال أخرى ، عند تبدل الصور المختلفة بالنوع
 على الهيولى الواحدة . وسيجيء بيان إثباتهما في جزئيات العناصر .
 وتقرير المطلوب : أن الجسم القابل للكون والفساد ، يكون قبل الفساد نوعاً ، وبعد
 الكون ، نوعاً آخر .

وكل نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصاً بحسب طبيعته النوعية ، على ما مر . ويستحيل
 أن يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً .

وعلى هذه المسألة بناء هذا المطلوب . وهي في الأجسام المقتضية للميل المختلفة ،
 ظاهرة ؛ فإن الميل البسيط يكون إما نحو المكان الطبيعي ، أو نحو الوضع المطلوب ، مع
 ملازمة المكان الطبيعي .

وأما على الوجه الكلي ، فبيان هذه المسألة بأن يقال : الطبايع المتخالفة لا تقتضى ، من
 حيث هي متخالفة ، شيئاً واحداً . والشيخ عرّض بذلك في قوله :

[لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ، ويكون أحد المكانين خارجاً
 عن الآخر] .

ونعود إلى تقرير المطلوب فنقول : ثم حال هذا الكائن لا يخاو :

إما أن يكون بحسب الصورة الثانية ، التي هي الكائنة في مكان غريب .

أو لا يكون ، بل يكون في مكانها الطبيعي .

وعلى التقدير الأول : يلزم أن تقتضى طبيعة الكائن ميلاً مستقيماً إلى مكانه الطبيعي .

وعلى التقدير الثاني : يلزم أنه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة ، بحسب

وإن كان في المكان الذي له بحسبها ، فقد كان زاحم
 قبلَ لَبَسِ هذه الصورة ، ما هذا المكان مكانه ، فزحمه .
 فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع ، قابل للنقل عن مكانه .
 فهو مما فيه ميل مستقيم ؛ فكل كائن وفساد ، ففيه ميل
 مستقيم *

الفصل السادس عشر

وهم وتنبيه

(١) فإن تشككت وقلت : يكون ذلك المتكون لصق
 الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون ، فقد أوجبت لنوعيته
 صورته الأولى الفاسدة ، غريباً مزاحماً للجسم الذي مكانه هذا المكان ، وأنه قد زحمه
 وغلبه ، وأخرجه من مكانه بالقسر حينئذ ، حتى حصل هو في مكانه هذا .
 فإذا الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع ، قابل بجوهره للنقل من مكانه ، ويلزم
 من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم ، وإلا فكيف يخرج منه ؟
 وإنما قال : [فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل]
 ولم يقل : [فهذا المتمكن] .
 لأن هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل ، بل انتقل قبل تكوُّنه ما هو من
 جوهره ونوعه .

فقد بان أن كل كائن وفساد ، ففيه مبدأ ميل مستقيم .

(١) الوهم هو أن يقال : أتم أوجبت الانتقال على كل كائن وفساد ؛ وذلك ليس
 بواجب ؛ لأن الكون يمكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه إلى الانتقال ، وهو أن يكون
 الجسم الكائن قبل تكوُّنه ملاحقاً للنوع الذي صار منه بعد تكوُّنه ، كالجزم من الماء المماس
 لسطح الهواء ، فإنه إذا صار هواء ، صار متصلاً للهواء ، فلا يحتاج إلى أن ينتقل .

أن يقع خارج مكانه ، فإن اللصيق ليس هو المكان بل
 الجار *

الفصل السابع عشر

إشارة

(١) الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ، يستحيل
 أن يكون في طباعه ميل مستقيم ؛ لأن الطبيعة الواحدة .
 لا تقتضي توجهاً إلى شيء ، وصرفاً عنه .

والتنبيه على الحق : بأن يقال : اللاحق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان المصوق ،
 ويجاور الشيء غيره ، فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان ، فإذا انتقل إليه واجب .
 ويتحقق ذلك بأن يقال : مكان اللاحق مكان : إما طبيعي للكائن ، أو غير طبيعي
 للكائن . والقسمة مترددة . والبيان المذكور بعينه ، عليهما عائد .

(١) أقول : هذه الإشارة مشتملة على مسألتين :

إحداهما : كلية .

والثانية : جزئية .

فالأولى : أن الجسم البسيط يمتنع أن يجتمع في طباعه ميلان : مستدير ومستقيم .
 وبرهانه ما مضى : وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقتضي أمرين مختلفين ، وعبر عنه
 بعبارة أخص بهذا الموضع هي قوله :

[لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهاً إلى شيء] .

أى بالحركة المستقيمة .

[وصرفاً عنه] .

أى بالمستديرة .

وعليه سؤال مشهور وهو : أن الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة

وقد بان أيضاً أن المحدد للجهاات لا مبدأً مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ، فلا ميل مستقيم فيه ، فهو مما وجوده عن

عند حصوله في مكانه ، وقد تقتضى السكون عند حصوله فيه ، فلم لا يجوز أن يقتضى جسم ميلاً مستقيماً ، عند إحدى حالتيه ، وميلاً مستديراً عند الحالة الأخرى ؟ وذلك لأن الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضى أمرين بانفرادها ، أما بحسب اعتبارين ، فقد تقتضى .

والجواب عنه : أن اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة ، شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة ، وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط :

فإن كان غير حاصل ؛ فذلك الاستدعاء يستلزم حركةً تحصله .

وإن كان حاصلًا فهو بعينه يستلزم سكوناً . ومعناه أنه لا يستلزم حركة ؛ فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولاً .

وأما اقتضاء الحركة المستديرة ، فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ، إذ قد يوجد أحدهما منفكاً عن صاحبه ، وقد يوجد معه .

وأيضاً في الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة . وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ؛ ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة ، بخلاف الأخرى . فإذن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً .

وأما المسألة الجزئية : فهي أن محدد الجهاات لا ميل مستقيم فيه ، وذلك لوجهين : أحدهما : أن فيه ميلاً مستديراً ، فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم .

والثاني : أنه لا مبدأً مفارقة فيه لموضعه الطبيعي .

ولفظه : [أيضاً] :

في قوله : [وقد بان أيضاً] .

تدل على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان .

وقد تفرع على هذه المسألة عدة مسائل :

الأولى : أن إيجاد محدد الجهاات من موجهه ، إنما يكون على سبيل الإبداع ، أي لا عن شيء ، لا على سبيل التكوين عن شيء .

والثانية : أنه لا يفسد إلى شيء آخر يتكون عنه ، وذلك لامتناع الكون والفساد عليه .

ثم قال : [بل إن كان له كون وفساد ، فعن عدم وإليه] .

صانعه بالإبداع ، ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه ، أ ويفسد إلى جسم يتكون عنه . بل إن كان له كون وفساد ، فعن عدم وإليه .

والفائدة فيه : أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء أيضاً ، أي على الوجود بعد العدم ، والعدم بعد الوجود ، من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده . فبين الشيخ أنه لا يمنع في هذا الموضع إطلاق الكون والفساد بهذا المعنى ، على محدد الجهاات ، بل يمنع إطلاقهما بالمعنى الأول .

الثالثة : أنه لا يجوز الخرق والالتئام عليه ، وذلك لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء على الاستقامة . وأشار إلى ذلك بقوله : [ولهذا لا ينخرق] .

وأشار بلفظة : [هذا] .

إلى قوله : [لا ميل مستقيم فيه] .

لا إلى قوله : [لا يتكون ولا يفسد] .

فإن امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح .

الرابعة : أنه لا تجوز عليه الحركة الكمية ، لأنها لا توجد إلا بعد حركة الأجزاء على الاستقامة . وأشار إلى ذلك بقوله : [ولا ينمى] .

فإن النماء : هو الزيادة الطبيعية للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به ، بالقوة فيه ، والذبول : ضده .

وكذلك التخلخل والتكاثف فإنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه ، أو تخليته عن بعضه .

الخامسة : أنه لا يجوز عليه الحركة الكيفية . وأشار إليه بقوله : [ولا يستحيل] .

ثم قيده بقوله : [استحالة تؤثر في الجوهر ، كتسخن الماء المؤدى إلى فساده وكون الهواء منه] .

لأن سائر الاستحالات جائزة عليه ، بل لأن امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر ، فاقصر على ذلك ، وأعرض عما يحتاج فيه إلى بيان بسط ، لأنه داخل في كلامه بالعرض .

ولهذا فإنه لا ينخرق ، ولا ينمى ، ولا يستحيل استحالة
توثر في الجوهر ، كتسخن الماء المؤدى إلى فساده * .

الفصل الثامن عشر

تنبيهه

(١) الأجسام التي قَبَلْنَا نجد فيها قوى مهيةً نحو

والغرض من إيراد هذه المسائل ، التنبيه على أن محدد الجهات لا يجوز عليه من أصناف
الحركات إلا الحركة الوضعية .

ويتبين من ذلك أيضاً أن الحركة الأينية المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر الذي
هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية ، والخرق والالتئام بحسب الصورة الجسمية ؛
عند القائلين بها ، وأقدم من الحركة في الحكم والحركة في الكيف ، لأن امتناع وجود
المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك .

وقد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة .
فإذن صح أن أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة .

واعلم أن جميع الأحكام المذكورة ، ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات .
وإن لم يتعرض الشيخ لذلك .

(١) لما تكلم عن الأجسام المطلقة والأجرام الفلكية ، أراد أن يتكلم أيضاً على
العنصرية ، فبدأ بإيضاح أحوال الكيفيات الأربع التي تفعل وتتفعل هذه الأجسام بها .
ولا توجد خالية عن أجناسها . وهي أوائل الملموسات .

وسم الفصل بالتنبيه ، لأنه أحال بيان ذلك على الاستقراء ، واعتبار أحوالها المدركة
بالحس والتجربة .

وقوله : [الأجسام التي قبلنا] .

أي العنصریات .

وقوله : [نجد فيها] .

الفاعل ، مثل الحرارة والبرودة ، واللدغ ، والتخدير . ومثل
طعوم ، أو روائح كثيرة .

أي ندرك بالاعتبار والاستقراء .

وقوله : [قوى مهيةً نحو الفعل] .

فالقوى قد مر أنها مبادئ التغيرات ، وهي بحسب ماهياتها قد تكون صوراً ، وقد
تكون كفيات .

والمراد ههنا الكيفيات .

وتهيؤها نحو الفعل هو أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل ، فإن الفاعل بها هو موضوعاتها .
فالقوة المهية نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثير في شيء آخر ، فهي
مبدأ للتغير .

والقوة المهية نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثير عن شيء آخر ،
فهي مبدأ للتغير .

والحرارة والبرودة كفييتان ملموستان . وقال القدماء في تعريفهما :

إن الحرارة : كيفية من شأنها إحداث الخفة والتخلخل ، وجمع المتجانسات ، وتفريق
المختلفات ، أي من المركبات دون البسائط .

والبرودة : كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال .

وذهب الشيخ في « الشفاء وغيره من الكتب » إلى أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف
بالأقوال الشارحة ؛ لأن تعريفاتها لا يمكن أن تشمل إلا على إضافات واعتبارات لازمة
لها ، لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة ، وهي لا تنفذ في تعريفها ما يفيد الإحساس
بها . وذلك هو الحق .

وأما اللدغ : فقد عرفه الشيخ في « القانون » بأنه كيفية نفاذة جداً ، لطيفة ، تحدث
في الاتصال تفرقاً كثير العدد ، متقارب الوضع ، صغير المقدار ، فلا يُحس كل واحد
بانفراده ، ويُحس بالجملة ، كالوجع الواحد .

وأما التخدير : فقال : هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس
والحركة إليه ، بارداً في مزاجه ، غليظاً في جوهره ، فلا تستعملها القوى النفسانية ، ويجعل

(٢) وقوى مهياًة نحو الانفعال السريع أو البطيء ، مثل

مزاج العضو كذلك ، فلا يقبل تأثير القوى النفسانية .

وظاهر أن هذه الكيفيات فعلية :

وأن اللدغ يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللفظ .

وأن التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح .

وهما تابعان للحرارة والبرودة . وإنما خصهما بالذكر لأنهما أبلغ الكيفيات المنتمية إلى

الحرارة والبرودة في بابهما ؛ لقياس سائر ما يشبههما عليهما .

وأما الطعوم فقد قيل : إنها تسعة هي :

الحلاوة ، والدسومة ، والحموضة ، والملوحة ، والحرافة ، والمرارة ، والعفوصة ،

والقبض ، والتفاهة .

وإنها تحدث من تأثير الحار والبارد ، والمتوسط بينهما ، في الكثيف واللطيف والمتوسط

بينهما ، بحسب الازدواجات الممكنة بينها ، على ما هو المشهور في كتب الطب .

وأما الروائح فكثيرة ، بحيث لا يرجى حصرها ، ولذلك لم يتعرض لها ، لكنهما جميعاً

فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما .

والتأمل في طبائع المترجات يحقق استناد الجميع إلى الكيفيات الأول .

وإنما قال الشيخ : [ومثل طعوم وروائح كثيرة] .

ولم يقل : [ومثل الطعوم والروائح] .

لأن « التفاهة » من الطعوم ، لا يحس بتأثيرها في الذوق .

وقيد [الروائح]

بالكثير لأنها غير منحصرة .

(٢) قسم الانفعال إلى السريع والبطيء ؛ لثلاث تشكك في الصلابة وأمثالها ، في

إسنادها إلى الانفعال ؛ لأنها ليست مما لا يفعل موضوعه ، بل هي مما يفعل بطيئاً .

والرطوبة : قد فسرها الشيخ بأنها كيفية تقتضى سهولة التفرق ، والاتصال ، والتشكل .

واليبوسة : بما يقابلها .

وليس ذلك تعريفاً لهما ، لأنه لو أراد التعريف ، لذكر أولاً تعريف الحرارة والبرودة .

الرطوبة واليبوسة ، واللين والصلابة ، واللزوجة ، والهشاشة ،
والسلاسة .

بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلية ؛ ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ،

ويطلقونه على الماء . وتكون اليبوسة ، بحسب ذلك ، هي الجفاف .

وقد طال البحث بين أهل العلم فيه .

وذكر الشيخ في « الشفاء » [أن البلة : هي الرطوبة الغربية الحارّة على ظاهر الجسم .

كما أن الانتعاش : هي الغربية النافذة إلى باطنه .

والجفاف : عدم البلة فيما من شأنه أن يبتل] .

ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع ؛ لأنه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث ؛

ولذلك يأمر بالتأمل ، ولا يشتغل بإيراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية .

وأما اللين : فقال : إنه كيفية تقتضى قبول الغمز إلى الباطن ، ويكون للشئ بها

قوام غير سيال ، فينتقل عن وضعه ، ولا يمتد كثيراً ، ولا يتفرق بسهولة ، وإنما يكون

قبول الغمز من الرطوبة ، وتماسكه من اليبوسة .

والصلابة : ما يقابلها .

وقال الفاضل الشارح : [قيل اللين ما ينغمز تحت الأصبع مثلاً ، فهناك أمور ثلاثة :

أحدها : الحركة .

والثاني : التشكل .

والثالث : استعداد قبول الانغماز .

وليس اللين إلا الأخير .

وكذلك قيل : الصلب هو الذى لا ينغمز ، وهناك أيضاً أمور ثلاثة :

الأول : عدم الانغماز .

والثاني : بقاء الشكل .

والثالث : المقاومة .

وليس الصلابة هي المقاومة ، لأن الهواء المنفوخ في الزق يقاوم ، وليس بصلب .

فإذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال :

(٣) ثم إذا فتشيت وأجدت التأمل ، وجدتها قد تُعرى عن جميع القوى الفعالة ، إلا الحرارة والبرودة والمتوسط. الذي فرجع حاصل البحث إلى أن اللين والصلابة كقيمتان يكون الجسم بهما مستعداً للانفعال وعده ، عن المشكل الحاضر .
وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة ؛ فإذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره] .

وأقول : الرطوبة واليبوسة تنتسبان - من حيث الماهية - إلى الكيفيات الملموسة . والصلابة واللين : لا ينتسبان إلى المحسوسات ، بل إلى الكيفيات الاستعدادية . والاستعدادات لا تكون محسوسة ، من حيث هي استعدادات .
والشيخ إنما ذكر آثارهما في تفسيرهما ، لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها .
وأما الرطوبة واليبوسة ، فما عرفهما لكونهما محسوسين ، بل ذكر معنى ألفاظهما لتلايق الاشتباه بينهما ، وبين ما يجري مجراهما .
وقد صرح في الشفاء بأن : [الرطوبة ليست هي سهولة التشكل ؛ لأنها غير إضافية . وسهولة التشكل إضافية ، وأنها إنما تفسر بها على ضرب من التجوز] .
وأيضاً اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض أجزاء مفهومه ، لإطلاق الاسم على المسمى .
واستعداد الانغماز مع وجود القوام غير السيل ، وعدم التفرق بسهولة ، غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة .

فعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة ، على ما ذكره هذا الفاضل .
وأما الزوجة - على ما ذكره الشيخ - فكيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفريق . والشيء بها يمتد متصلاً ، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل .
والسلاسة والمهاشة : اسمان لما يقابلهما .
وظاهر أن هذه الأربعة تنتمي إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما يقتضيان كون الشيء معداً نحو انفعال ما .

(٣) الأجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة ، والمسموعة ، والمشمومة ، والمذوقة .

يُستبرد بالقياس إلى الحار ، ويُستسخن بالقياس إلى البارد .

وأعنى بهذا أنك تجد في كل باب منها - إذا اعتبرته - أن جسمًا يوجد عديمًا لجنسه . مثلاً يكون ولا لون فيه ، ولا رائحة ، ولا طعم . أو وجدته منتهمياً إلى الحرارة والبرودة ، مثل اللدغ والتخدير .

وكذلك الحال في الهيئة المعدة للانفعال ؛ فإن التفتيش يلزم أجسام العالم التي تليها ، رطوبةً أو يبوسةً ؛ لأنها إما أن يسهل تفرقها واتصالها ، وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة ، فتكون رطبة ؛ أو يصعب ، فتكون يابسة .
وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلاً ، فكغيرها من الأجسام .

والسبب في ذلك أن إحساس الحواس الأربعة بهذه المحسوسات ، إنما يكون بتوسط جسم ما ، كالهواء والماء . ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره . فإذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها ، بل تجده خالياً عما تدركه هي .

وتلك الأجسام لا تخلو عن الملموسة ؛ لأنها لا تحتاج إلى متوسط .
وأيضاً قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ، ولا يخلو عن اللمس ، فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات .

ثم التأمل والاستقراء يقتضيان أنها لا تخلو عن جنسين من الملموسات :

أحدهما : جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما ، وهو الفعلي .

والثاني : جنس الرطوبة واليبوسة ، وما يتوسطهما ، وهو الانفعالي .

والباقية : إما أن تخلو هذه الأجسام عنها .

ولما أن تنتمي عند الاعتبار إلى هذين الجنسين ، فلذلك سميت هذه الكيفيات أوائل

وأما سائر ما يشبهه ذلك ، فقد يعرى عنه جسم ، أو ينتمى إلى هاتين انتماء اللين والصلابة ، واللزوجة والهشاشة ، وغير ذلك * .

الفصل التاسع عشر

تسميته

(١) فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار . والبالغ في البرودة بطبعه ، هو الماء ، والبالغ في الميعان ، هو الهواء . المحسوسات ، وهي التي بها تتفاعل الأجسام العنصرية ، ويتفاعل بعضها عن بعض ، فتتولد منها المركبات . وألفاظ الكتاب ظاهرة .

والمراد من قوله : [أما التي لا يمكن فيها ذلك] .

هو الفلكيات .

(١) أراد أن يشير إلى أن العناصر أربعة ، ويجمعها .

ولما كان لها - بعد كونها أجساماً طبيعية - اعتبارات :

منها : أنها استقصات المركبات .

ومنها : أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد .

وبالاعتبار الأول : يُبحث عن أحوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ، ويستدل بذلك على عدتها .

وبالاعتبار الثاني : يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة ، وما يجري مجراها .

ويستدل بذلك عليها أيضاً .

وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الأول ، وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي ، فإنه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة [والجسم الشديد الحرارة بطبعه ، هو النار . والشديد البرودة بطبعه ، هو الماء والحار ، هو الهواء . والشديد الانعقاد ، هو الأرض] .

والبالغ في الجمود ، هو الأرض .

فتقول في تقريره : قد ظهر مما مر أن كل واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كيفيتين :

إحداهما : فعلية .

والأخرى : انفعالية .

وبيان الحصر - بانتساب الكيفيات الأربع إليها ، بحسب الازدواجات الممكنة - مشهور . لكن لما كان إثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام صعباً ، كالحرارة للهواء ، واليبوسة للنار ، على ما صرح به الشيخ في الشفاء ، وكان المؤثر عند هذه الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والأحكام التي لا تتوقف على التعمق في البحث ، اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات .

وإذا كان وجود الفعليتين في الجسمين اللذين هما أشد تعادياً من الجميع ، أعنى النار والماء ، أظهر ، والانفعاليتين في الباقيتين أظهر ؛ ميز بينها بإسناد كل واحدة من هذه إليها .

وبدأ بالنار ، فنبه بقوله : [البالغ في الحرارة] .

على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف ، لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف .

وأشار بقوله : [بطبعه] .

إلى مصدر تلك الحرارة ، أعنى الصورة النوعية .

وأورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ، ليعلم أن هذا القول مميز للنار عما سواها ، ومعرف لماهيتها .

وكذلك في الثلاثة الأخرى .

وإنما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود ، لوقوع التنازع في مفهوم الأوليين ، دون الآخرين ، مع أن المراد عنده واحد .

قال الفاضل الشارح : [وإنما قال : « بطبعه » .

في النار والماء ، لا في الهواء والأرض ؛ لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار والماء ، هي الحرارة والبرودة ، ولم يذهب ذاهب إلى أن صورة الهواء والأرض ، هي الرطوبة واليبوسة .

(٢) والهواء بالقياس إلى الماء حار لطيف . يتشبه به

الماء إذا سخن ولطف .

فأزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج إليه ههنا . [

قال :] وإنما اختار هذا الترتيب ؛ لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين .

وتقديمُ الأشرف من كل جنس ، على الأخس ، أولى . [

قال :] وهذه الأحكام ليست مما لا اختلاف فيه ، فإن بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن

النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة .

ورد عليهم الشيخ بأن وجود القوة المسخنة ، والمادة القابلة لها ، وعدم الموانع ، حاصلة

له ثمت .

فالسخونة الشديدة موجودة .

وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير ، منهم الشيخ أبو البركات — من المتأخرين —

إلى أن الأرض أبرد من الماء ؛ لأنها أكثف ، وإن كان الإحساس ببرودة الماء — لفرط

وصوله إلى المسام ، والتصاقه بالأعضاء — أشد . كما أن النار أسخن من النحاس المذاب ،

مع أن الإحساس به أشد .

وأما الميعان فإن كان هو البليّة ، فالمائع هو الماء لا غير ، وإن كان هو سهولة التشكل ؛

فالمائع هو الثلاثة غير الأرض ، والنار أولى به من الكل ؛ لأن الأسخن أطف وأرق

قواماً .

وليس سهولة التشكل ، إلا لركة القوام واللطافة [

وأقول : إن الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر — كما مر — ولا شك أن أحر

الأجرام في النظر الأول هو النار . وأبردها هو الماء ، وأشدّها ميعاناً هو الهواء . ولم ينازع

في ذلك من نازعه ، إلا لقياس أو استدلال . وذلك باب آخر أعرض عنه ههنا ، وأظن

القول فيه في « الشفاء » .

(٢) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة ، وتعيينها ، أراد بيان اتصافها

بالكيفيات الخفية أيضاً ، وهي ثلاثة :

حرارة الهواء .

(٣) والأرض إذا خلّيت وطباعها ، ولم تسخن بعلّة ،

بردت .

(٤) وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها ، تكون منها

أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق .

وبرودة الأرض .

ويبوسة النار .

وأما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته .

وراعى الترتيب المذكور ، فابتدأ ، لذلك ، بحرارة الهواء .

ولنما قال : [والهواء بالقياس إلى الماء حار] .

ولم يقل : [إنه حار مطلقاً] .

لأنه ، بالقياس إلى النار ، ليس بحار ، إذ كان البالغ في الحرارة ، هو النار . ولم يمكن

أن يقول : [بالقياس إلى الأرض] .

لأنه لم يبين بعد كفيّتها الفعلية .

واستدل على حرارة الهواء بأن الماء يتشبه به ، إذا سخن ولطف ، أي تخلخل .

وتشبهه به ، تبخره وتصاعده في حيزه ، لا تكوّنّه هواء ؛ لأن ذلك لا يكون تشبهاً .

والبخار هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء .

وجه الاستدلال : أن الحرارة تقتضي الخفة واللطافة ، والبرودة تقتضي الثقل والكثافة

بالتجربة ، فما هو أسخن فهو أخف وألطف . وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف .

ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء ، لم يكن أخف وألطف منه ، لكنه أخف وألطف ،

فهو أسخن .

(٣) أقول : وهذا استدلال على برودة الأرض ، وهو ظاهر . والعلّة المسخنة هي

أشعة العلويات ، ثم المسخّنات السفلية ؛ كالرياح الحارة وغيرها .

(٤) أقول : يريد إثبات يبوسة النار . واستدل عليها بالصاعقة ؛ فإنها — على

ما قال ههنا — تتولد من أجسام نارية فارقتها السخونة ، وصارت لاستيلاء البرودة على

جوهرها ، متكاثفة .

(٥) فهذه الأربعة مختلفة الصور ، ولذلك لا تستقر النار حيث يستقر الهواء ؛ ولا الماء حيث يستقر الهواء ، ولا

وفيه نظر ؛ لأنه أيضاً قد قال في بعض أقواله : [إنها تتولد من الأبخرة والأدخنة الأرضية المتصعدة من الأرض المحتبسة في السحاب] .

والدخان هو المتحلل اليابس من الأرض - كما أن البخار هو المتحلل الرطب - وهو أجزاء أرضية صفراء ، اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها ونخالطت الهواء . وهذا أظهر قولية في الصاعقة .

وأيده الفاضل الشارح : بأن الصواعق - على ما حكى الشيخ - تشبه الحديد تارة ، والنحاس تارة ، والحجر تارة .

فلو كانت مادتها النار ، لما اختلفت هذا الاختلاف ، بل كانت مادتها الأدخنة والأبخرة الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها .

(٥) أقول : لما بين كيفيات هذه الأجسام ، أنتج منها تباين صورها ؛ فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد ، واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها .

ثم أرشد إلى تأكدها بحجة أخرى ، فأسند اقتضاءها للأمكنة المتخالفة - على ما يشاهد - إلى اختلاف الصور . وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الأمر .

لكن لما كان اختلاف الممكنة واضحاً ، واختلاف الصور غير واضح ، كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً .

وإنما أثبت اقتضاءها للأمكنة المتخالفة ، باختلاف ميوها الطبيعية ؛ لأن الاستدلال به ، على ما مر ، أوضح الاستدلالات على اختلاف الممكنة .

والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة . لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة هي : صعود النار من حيز الهواء .

وزول الماء منه .

وصعود الهواء من حيز الماء .

وبقي : هبوط الأرض من حيز الماء .

وصعود الماء من حيز الأرض .

الهواء حيث يستقر الماء *

(٦) وذلك في الأطراف أظهر *

الفصل العشرون

تنبيهه

(١) من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغطه . ثقل الماء إياه ، مجتمعاً تحته ، مُقْبِلاً له ، لا بطبعه ، كذَّبه أن

وهما أيضاً ظاهران .

وهبوط الهواء من حيز النار .

وهو خفي .

(٦) أقول : الميل الطبيعي يزداد بازدياد الجسم إلى مكانه الطبيعي قريباً ؛ وذلك لأن المارِق - مع ذلك - ينتقص حجماً ، فينتقص معاوقة ؛ فلذلك يكون طلب الأمكنة الطبيعية ، والهرب عن الغريبة ، في الأطراف ، أظهر .

(١) أقول : لما كانت الحججة الأخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال - باختلاف الممكنة - على تباين الصور ، مبنية على اختلاف الميول الطبيعية . وذلك لم يتبين إلا في جزئيات العناصر ، دون كليتها ؛ وكان من المحتمل أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليات بالطبع ، بل بالقسر : إما بجذب مما يتحرك إليها ، أو بدفع مما يتحرك منها ؛ كان من الواجب إبطال هذا الاحتمال .

والذي يبطله أن الحركة الطبيعية للجسم الكبير ، تكون أسرع منها للصغير . والقسرية بخلافها ؛ وذلك لأن الأكبر طبعاً ، فهو أشد ميلاً ، وأقل مطاوعة للقاسر .

والوجود يشهد : بأن الكبير من أجزاء العناصر ، يتحرك إلى أمكنتها أسرع ، فهي إذن إنما تتحرك بالطبع ، لا بالقسر .

والشيخ خص بيانه بأن الطافي من العناصر ، ليس طفوه لضغط ما تحته إياه ، مجتمعاً

الأكبر يكون أقوى حركة ، وأسرع طفواً ؛ والقسرى يكون بالضد من هذا .

وكذلك الحال في الحركات الأخرى .

الفصل الحادى والعشرون

تنبيه

(١) قد يبرد الإناء بالجمد ، فيركبه ندى من الهواء ، كلما التقطته مد إلى أى حد شئت ، ولا يكون ليس إلا في تحته ، مقللاً إياه ؛ لأن قوماً ذهبوا إلى أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم ، لكن الأثقل يسبق الأخف ، فيضغظه ويدفعه إلى فوق ، ولذلك يطفو الأخف فوقه . واحتجاجة عليهم يتضمن إبطال جميع الاحتمالات المذكورة . ولما كان بيانه خاصاً بالهواء والماء ، أشار إلى الباقية بقوله : [وكذلك في الحركات الأخرى] .

(١) أقول : يريد إثبات الكون والفساد في العناصر ، والاستدلال به على اشتراكها في الهبولى ، فنقول :

تغيرات الأجسام بصورها لا تقع في زمان ؛ لأن الصور لا تشتد ولا تضعف ، بل تقع في آن ، وتسمى فساداً أو كوناً ، كما مر . وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان ؛ لأنها تشتد وتضعف وتسمى استحالة . والفساد والكون إنما يقعان بين جسمين يفسد أحدهما ويكون الآخر . ولما كانت العناصر أربعة ، وكان من الممكن أن يفرض هذا التغير بين كل واحد منها ، وكل واحد من الثلاثة الباقية ، كانت أنواع الكون والفساد اثني عشر ، الخاصة من ضرب الأربعة في الثلاثة . لكن الواقع منها أولاً ، هو ما يكون بين عنصرين متجاورين ، لا على سبيل الطفرة ،

موضع الرشح . ولا يكون عن الماء الحار ، وهو أطف وأقبل للرشح ، فهو إذن هواء استحالة ماء .

فإن الأطراف لا تتكون من الأطراف إلا بعد تكونها أوساطاً : أعنى لا يتكون الهواء من الأرض إلا بعد تكونها ماء ، وحيث ذلك التكون بالحقيقة مركباً من تكوينين يتقدمانه .

والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات :

أحدها : بين النار والهواء .

والثانى : بين الهواء والماء .

والثالث : بين الماء والأرض .

ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد ؛ فإذن الأنواع الأولى ستة ، وهى بسائط . وأربعة من الباقية تركب من بسطين ، وهى :
١- تكون الهواء من الأرض .
٢- وتكون الماء من النار .
٣- وعكسهما .
٤- واثنان مركبان من ثلاث بسائط ، وهما :
٥- تكون الأرض من النار .
٦- وعكسه .

والشيخ بدأ بالازدواج الذى بين الهواء والماء ؛ لأن الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية . وهو - كما ذكرنا - يشتمل على نوعين : أحدهما : تكون الهواء من الماء . والثانى : عكسه .

وكان الأول مشهوراً لكثرة المشاهدة ؛ فإن انفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة ، عند تير الحرارة فيها ، وانتقاصها بسبب ذلك ، ظاهر .

فإن قيل : البخار يشتمل على أجزاء مائية ، قلنا : نعم ، وعلى أجزاء هوائية أيضاً لم يكن فيه ؛ لأن الهواء لا يستقر فى الماء ، بل حدث وانفصل بالغلbian وغيره .

وكذلك قد يكون صحو في قلال الجبال ، فيضرب الصر

فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ .

وأيضاً ثبت نوع واحد من النوعين المتعاكسين ، يكفي في إثبات كون الهبولى مشتركة ؛ وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر .

فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد ، وهو بيان تكوّن الهواء ماء ، فاستشهد عليه بشيئين :

أحدهما : الندى الحادث على ظاهر الإناء إذا برد بالجمد ، وأشار إليه بقوله : [قد

يبرد الإناء بالجمد فيركبه ندى من الهراء] .

وذلك لأن الندى الذى يوجد هناك :

إما أن يتكون من الهواء ، وهو المطلوب .

وإما أن لا يتكون منه .

بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكرو الكون والفساد بين

الهواء والماء ، كالشيخ أبى البركات وغيره .

أو يترشح مما فى داخله .

والأول : باطل ؛ لأن الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً فى الصيف ؛ فإن الأجزاء المائية ، إن كانت باقية ، فقدتاً جداً ،

لفرط حرارة هوائية ، ولا تبقى مجاورة للإناء .

وعلى تقدير بقائها هناك ، يلزم أحد ثلاثة أشياء :

إما نفاذ تلك الأجزاء ، إذا تواتر حدوث الندى ، بعد تنحيته من الإناء ، مرة بعد

أخرى ، فينقطع حصوله على الإناء ، مع كون الإناء بحاله الأولى .

وإما تناقصها ، فيكون حصوله فى كل مرة ، أنقص مما كان قبلها .

وإما تراخى أزمته حصولها ، فيكون بين كل حصولين زماناً أطول مما بين حصولين

قبلهما . وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التى تكون فى هواء أبعد من الإناء ، إليه ؛

مع أن ذلك بعيد جداً ، لأن تلك الأجزاء الصغيرة - مع جذب حرارة الهواء إياها -

لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء .

ولكن الوجود يخالف جميع ذلك ، لأننا نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى على وتيرة

هواها فيجمد سبحانه لم ينسق إليها من موضع آخر ، ولا انعقد

واحدة ، بشرط أن ينحى من الإناء ما حدث عليه ويكون الإناء على حاله من التبرد .

وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله :

[كلما لفظته ، مدّ إلى أى حدثت] .

وقيل على ذلك : إن كانت برودة الإناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإناء ، فوجب

أن يصير كل ذلك الهواء ماء ، ولا محالة يسيل الماء حينئذ ، ويتصل به هواء آخر ، ويصير أيضاً ماء ، إلى أن يجرى الماء جرياناً صالحاً . وإذ ليس كذلك ، فعلم أنه حدث من أجزاء مائة قليلة المدد .

وأجيب عنه : بأن جرم الإناء ، لصلابته ، لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعاً ،

وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئاً . فإذا ألحت عليه القوة المكيفة ، اشتد تكيفه بها ، فوق ما يشتد تكيف غيره .

ولذلك ربما توجد الأواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة ، أسخن من تلك المائعات . فالإناء المذكور ، لشدة تبرده ، يُفسد الهواء المطيف به . والماء ، لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة ، يحمله الهواء المطيف به ظاهره ، عن برودته الشديدة ، سريعاً ، فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الإناء ماء ؛ أما إذا تنحى عنه ، واتصل الهواء بالسطح ، عاد إلى فساد .

والثانى : وهو أن يقال : الندى يترشح مما فى داخل الإناء وهو أيضاً باطل لوجوه :

أحدها : أن الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء ، بل بسبب وجود الحمد الذى

لم يتحلل بعد .

والثانى : أن ذلك يقتضى أن لا يوجد الندى إلا فى موضع الرشح ، لكن ليس الحكم

بأنه لا يوجد إلا فى موضع الرشح ، مطابقاً للوجود ، فإنه يوجد فوق ذلك الموضع .

وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله : [ولا يكون ليس إلا فى موضع الرشح] ؛ فدل

قوله على أنه لم يمنع وجود الندى عن الرشح ، بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فإن هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة .

والثالث : أن الماء إذا كان حاراً ، وجب أن يوجد الرشح أيضاً ، بل ينبغى أن يكون

من بخار متصعد ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجاً ، ثم يضحى ، ثم يعود .

الرشح أكثر ، لأن الحار اللف وأقبل للرشح ، لرقه قوامه ، وليس كذلك .
وأشار إلى ذلك أيضاً بقوله : [ولا يكون ذلك من الماء الحار ، وهو اللف وأقبل للرشح] .

ولما أبطل الوجهين ، صرح بالنتيجة وقال : [فهو إذن هواء استحال ماء] .
والاستشهاد الثاني : بالسحاب المتولد في قلال الجبال دفعة من صحو الهواء ، لا من انسياق السحاب إلى ذلك الموضع ، من موضع آخر ؛ ولا من انعقاد بخار صعد إليه ؛ ثم نزول ذلك السحاب ثلجاً ، بحيث يعود الصحو ، ثم تولده مرة أخرى . وهو المراد بقوله : [وكذلك قد يكون صحو في قلال الجبال ، فيضرب الصر هواها] إلى قوله [ثم يعود] .
ويريد بالصّر : البرد الشديد . وهو في اللغة - على ما قال صاحب الصحاح - برد يضرب النبات .

والشيخ قد حكى أنه شاهد ذلك بجبال « طبرستان » ، و « طوس » ، وغيرهما . وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً .
فهذا بيان الأزواج الأول .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك : [بأن تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضى الجمدية إياه ، في صميم الشتاء ، بل في الأراضى التى تخفى الشمس عنها ستة أشهر ، وذلك يقتضى انقلاب أكثر الهواء ماء .
وأيضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة ، فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله . ويوم الصحو أبرد من يوم المطر ؛ فإذن يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء] .

والجواب : أن هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا ؛ وذلك لأننا لم ندع أن السبب في ذلك أى برودة هى ، ولا أنها على أى شرط ينبغى أن تكون ، ولا أن المانع إياها عن ذلك أى شىء هو .

وإذ لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد ، فلا يلزمنا النقص بعدم الكون

(٢) وقد تُخلق النار بالنفخات من غير نار .

(٣) وقد تُحل الأجسام الصلبة الحجرية ، مياهاً سيالة .

يعرف ذلك أصحاب الحيل .

والفساد عند حصول برودة ما ، بل إنما ادعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله ، فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر ، علم بالجملة أن للكون والفساد سبباً موجباً ، هو البرودة مثلاً بحال ما ، فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك : إما لفقدان شرط ، أو وجود مانع ، بالجملة ؛ وإن لم نعرفهما بالتفصيل ؛ فإن الجهل بتفصيل ذلك ، لا يقدر في علمه بإمكان وجودهما .

(٢) لما فرغ الشيخ من تفصيل الأزواج الأول ، اشتغل بالثاني ، وهو بين الهواء والنار .
أما صبرورة النار هواء : فظاهر ؛ لأن الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء - على ما يشاهد - ولا تبقى لها حرارة محسوسة ، ولذلك لم يذكرها الشيخ .

وأما عكسه : فهو المراد من قوله : [وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار] .
ويكون ذلك بإلحاح النفخ على الكبر ، وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الحديد كما يشاهد لمن يزاول ذلك .

(٣) وهذا هو الأزواج الثالث ، وهو بين الماء والأرض :
وبدأ بصبرورة الأرض ماء ، فقال : [وقد تحل الأجسام الصلبة الحجرية مياهاً سيالة ، يعرف ذلك أصحاب الحيل] .

يعنى طلاب الأكسير ، ويكون ذلك بتصويرها أملاحاً ، إما بالأحراق ، أو بالسحق ، مع ما يجرى مجرى الأملاح ، كالنوشادر . ثم إذا بشها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية الندية المحترقة ، كيف تصير ملحاً ، وتذوب بالماء .

والأجساد هى الأجسام الذاتية بحسب مصطلحاتهم .
ولما ذكر ذلك أشار إلى عكسه بقوله : [كما قد تجمد مياهاً جارية تشرب ، حجارة صلدة] .

وذلك مشاهد من بعض المياه التى تنعقد حجراً ، بعد خروجها من منابعها .
وإنما ذكر هذا العكس ، بخلاف نظيره ؛ لأنه أندر وجوداً بالقياس إليهما ،
الإشارات والتنبيهات

كما قد تجمد مياه جارياً تُشربُ ، حجارةً صُلدة .

فهذه الأربعة قابلة للاستحالة ، بعضها إلى بعض .

فلها هيولى مشتركة *

الفصل الثاني والعشرون

إشارة وتنبيه

(١) هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا . وهي الأركان الأول ، وبالحرى أن تتم بها عدة ذوات الحركة

ولم يستأنف قولاه ، بل وصله بالحكم الأول ؛ لأنهما من ازدواج واحد .

ثم أنتج المطلوب من الجميع ، وهو كون العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض . والمراد بالاستحالة ههنا ، غير المصطلح عليها ، أعنى الحركة الكيفية .

والسؤال الذى ذكره الفاضل الشارح - مما اقتضته قرينة بعض أصحابه - أن هذه التغيرات المشاهدة ، يحتمل أن تكون استحالة في الكيف ؛ مثلاً الهواء الذى صار ماء . استحال في حرارته إلى البرودة ، فهو هواء في جوهره ، لكنه متكيف بكيفية الماء .

ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد - فليس بشيء ؛ لأنه يقتضى الإنكار لأمور محسوسة . وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعاً جسماً واحداً ، متكيفاً بهذه الكيفيات ، ومع ذلك فبقاء الكيفية التى استحال إليها العنصر ، مع زوال السبب المقتضى إياها ، دل على حدوث صورة تستحفظها .

(١) أقول : قد مر أن لهذه الأجسام اعتبارات :

منها : أنها أصول الكون والفساد .

ومنها : أنها أركان العالم .

ومنها : أنها اسطقسات تتركب المركبات منها ، وعناصر تنحل المركبات إليها .

وذكرنا أن الاستدلال عليها - من حيث الكون والفساد ، والتركيب والتحليل -

المستقيمة . حين يوجد خفيفٌ مطلق ينحو نحو جهة فوق

ينبغى أن يكون باعتبار الفعل والانفعال ؛ وأن الاستدلال عليها - من حيث إنها أركان - ينبغى أن يكون باعتبار أمكنتها .

|||

فلما ذكر من الصنف الأول طرفاً صالحاً ، أراد أن يذكر الصنف الثانى ، فبين في هذا الفصل حال أمكنتها في التضد والترتيب ، وبين بذلك أنها منحصرة في أربعة ، وأن العالم يتم بهذه الأربعة .

وقوله : [هذه هي أصول الكون والفساد] إشارة إليها بأحد اعتباراتها .

وقوله : [في عالمنا هذا] .

إشارة إلى عالم الأجسام العنصرى .

وقوله : [وهي الأركان الأول] إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم .

وقيد : [الأول] .

لأن بعض المركبات أيضاً ، أركان للبعض ، كالأعضاء للحيوان ، لكنها لا تكون .

[أول] .

فالأول للجميع هي : هذه .

وقوله : [وبالحرى أن تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة] إشارة إلى انحصار الأركان في هذه الأربعة .

وقوله : [حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار] .

إشارة إلى الحصر ، وهو أن ذوات الحركة المستقيمة :

إما خفيفة .

وإما ثقيلة ، على ما مر .

وكل واحد منهما :

إما مطلق .

وإما ليس بمطلق .

فإذن الترتيب واجب .

وأما الفرق بين المطلق ، والذى ليس بمطلق منها - على ما ذكره الشيخ في الشفاء -

(٢) وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا .
وجدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه التي
عددناها *

لكان محتملاً أن يكون مع النار شيء آخر ، هو أيضاً خفيف مطلق ، واحتاج
حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح ، وهو أن المكان الواحد لا يستحقه
جسمان بسيطان .

(٢) أقول : هذا بيان أنها التي تنحل إليها المركبات ، وتتركب منها . وأشار فيه إلى
الاستقراء وتبع أحوال التركيب والتحليل ، على ما يذكره الأطباء .

وفيه تعريض بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها ، غير موجود .

قال الفاضل الشارح : [وإنما سمي الفصل بالإشارة والتنبيه ؛ لأن الإشارة هي بيان
حصر الأركان بالبرهان . والتنبيه هو بيان أنها اسطقت المركبات لا غير ، بالاستقراء] .

وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الإحساس . والتمثيل بأن الحجر إذا وضعنا
يدنا تحته أحسننا بثقله — ليس بقوى ؛ لأن الحجر جزء مفصول من كل الأرض ، فالميل
فيه موجود بالفعل — والهواء متصل بكله ، فالميل فيه ليس إلا بالقوة . أما المفصول منه ،
كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء ، فيخرج ميله إلى الفعل ، ويحس به .

واستبعاده أيضاً لبقاء الأجزاء النارية في بدن الإنسان ، مع كونها مغمورة في الأجزاء
الأرضية والمائية — ليس بقوى ؛ لأنه بالنظر إلى ما يحفظه ليس ببعيد ، على ما سيأتي .

وإنكاره وجود النار في المركبات بأنها لا تنزل عن الأثير إلا بالقسر ، ولا قاسر هناك ،
ولا تتكون عن غيرها — لأن استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية ، أضعف من
استعداده لقبول غيرها — أيضاً ليس على ما يجب ؛ لأن المبعّد كإسخان الشمس وغيرها ،
إذا صار غالباً على سائر الأجزاء ، يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى .

كالنار ، وثقيلٌ مطلقٌ كالأرض ، وخفيفٌ ليس بمطلق كالهواء
وثقيلٌ ليس بمطلق كالماء .

فهو أن الخفيف المطلق هو الذي في طباعه أن يتحرك إلى غاية البعد عن المركز ، ويقضى
بطبعه أن يقف طافياً بحركته فوق الأجرام كلها .

والثقيل المطلق : ما يقابله في ذلك .

وأعلم أنه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن أن تصل إليه الأجسام
المستقيمة الحركة ، ولذلك فسره بالطفو فوق الأجرام كلها ، أي الأجسام العنصرية .

واللخفيف بالإضافة له ، معنيان :

أحدهما : الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط ،
حركة إلى المحيط ، لكنه لا يبلغ المحيط .

وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط ، ولا تكون تانك الحركتان متضادتين ، كما ظن
بعضهم ؛ لأنهما تنهيان إلى نهاية واحدة .

وهذا مثل الهواء فإنه يرسب في النار ، ويطفو على الماء .

والثاني : الذي إذا قيس إلى النار نفسها ، كانت النار سابقة له إلى المحيط ، فهو عند
المحيط ثقيل وخفيف ، بالإضافة .

وهذا الوجه يقرب من الأول ، وليس به . فهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنها .
وبالاعتبار الأول لا يريد من المحيط ما تريده النار .

قال الفاضل الشارح : [وإنما قال : « خفيف ليس بمطلق » . .] :

ولم يقل : [خفيف مضاف] .

لنكون القسمة حاصرة ، وليكون متناولاً للمعنيين المذكورين ؛ فإن الخفيف المضاف

لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير] .

وأعلم أنه إنما قال : [خفيف مطلق كالنار] .

ولم يقل : [فالنار خفيف مطلق] .

لأن الأول في بيان حصر الأركان كاف ، على ما مر .

أما لو قال : [فالنار خفيف مطلق] .

الفصل الثالث والعشرون

تشبيهه

(١) هذه يُخلق منها ما يُخلق ، بأمزجة يقع فيها على

(١) أقول : يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الأصول الأربعة .

والمركبات ثلاثة :

ذو صورة لا نفس له ، ويسمى معدنياً .

وذو صورة ، هي نفس غازية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، لاحس ولا حركة إرادية له ، ويسمى نباتاً .

وذو صورة ، هي نفس غازية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، وحساسة ومتحركة بالإرادة .

ويسمى حيواناً .

وجميع هذه الصور كمالات أولى ، فإن الكمال ينقسم :

إلى منوع : هو صورة ، كالإنسانية ، وهو أول شيء يحل في المادة .

وإلى غير منوع : هو عرض ، كالضحك . وهو كمال ثانٍ يعرض للنوع بعد الكمال الأول .

فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار ، يصدر من الحيوان ما يصدر من النبات ،

ويصدر من النبات ما يصدر من المعدني ، من غير عكس .

وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا تنحصر ، بعضها فوق بعض ، وكذلك

يشتمل كل نوع على أصناف ، وكل صنف على أشخاص لا حصر لها ، بحيث لا يشابه

اثنان من الأنواع ، ولا من الأصناف ، ولا من الأشخاص .

وليس هذا الاختلاف بسبب الهويولى الأولى ، ولا بسبب الجسمية ؛ فإنهما مشتركتان .

ولا بسبب المبدأ المفارق ، فإنه - كما سنبين - موجود ، أحدي الذات ، متساوى

النسبة إلى جميع الماديات .

فهو إذن بسبب أمور مختلفة . والأمور المختلفة في الهويولى - بعد الصورة الجسمية -

هي هذه الصور الأربع النوعية ، أتى أجسامها مواد المركبات ، كما مر .

والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها ؛ لأن الاختلاف الذى يكون بسببها

نسب مختلفة مُعدة نحو خِلقٍ مختلفةٍ - بحسب المعدنيات والنبات والحيوان - : أجناسها وأنواعها .

لا يزيد على أربعة ؛ فهو إذن ، بحسب أحوالها فى التركيب ، وفيما يعرض بعد التركيب . والتركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطقسات فى القلة والكثرة ، بقياس بعضها إلى بعض ، اختلافاً لا نهاية له .

ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة .

فتلك الاختلافات غير المتناهية ، هي أسباب اختلاف المركبات .

فقوله : [هذه] .

إشارة إلى الأسطقسات الأربعة .

وقوله : [يخلق منها ما يخلق] .

إشارة إلى المركبات المخلوقة منها .

وقوله : [بأمزجة] .

إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب .

وقوله : [تقع فيها على نسب مختلفة] .

إشارة إلى اختلاف التركيب ، لاختلاف مقادير الأسطقسات ، بقياس بعضها إلى بعض .

وقوله : [معدة نحو خلقٍ مختلفةٍ] .

إشارة إلى أن الأسطقسات إنما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق . والخلقه تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل ، وتنسب إلى الكيفيات المختصة بالكميات .

والمراد ههنا مبادئ تلك الهيئات ، التى هي الصور النوعية .

وقوله : [بحسب المعدنيات ، والنبات ، والحيوان : أجناسها ، وأنواعها] .

إشارة إلى المركبات المذكورة ، فلكل جنس منها مزاج جنسى ، له عرض بين حدين ، لا يَحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما ، وهو يشتمل على الأمزجة النوعية بين الحدين ؛ وكذلك المزاج النوعى على الأمزجة الصنفيه . والصنفي على الأمزجة الشخصية .

(٢) ولكل واحدة من هذه ، صورة مقومة ، منها تنبعث
كيفية المحسوسة ؛ وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة ،
مثل ما يعرض للماء أن يسخن ، أو أن يختلف عليه الجمود
والميعان ، ومائيته محفوظة .

وهذه الأمزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطوانات إلى بعض
في المقادير .

(٢) أقول : يريد أن يفرق بين الصور التي هي الكمالات الأولى ، وبين
الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية .
ولما احتاج إلى ذلك ، لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات
الأولى .

فقال : [ولكل واحدة من هذه صورة مقومة] .
أي صورة نوعية ، يصير ذلك الواحد بها هو هو - على ما بين في النقط الأول - منها
تنبعث كفيياته المحسوسة .
واستدل على مبانيها بثلاث حجج : إثنين ، ولمية .
الحجة الأولى : قوله : [وربما تبدلت الكيفية ، وانحفظت الصورة ، مثل ما يعرض
للماء أن يسخن] .

وهذا تبدل الكيفية الفعلية . أو أن يختلف عليه الجمود والميعان ، وهذا تبدل الكيفية
الانفعالية ، ومائيته محفوظة ، وهي صورته النوعية .
فإذن المتبدلة غير المحفوظة في الأحوال .
وقول الفاضل الشارح : [النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها ؛ ولا الهواء والأرض
بعد زوال الميعان والجمود عنهما] .

إن حكم بذلك مطلقاً فغير مسلم ، وإن قيد الحكم بحال بساطتها ، فسلم ، وهو لا
يقدر فيما قاله الشيخ ؛ لأن استلزام الشيء كيفية ما ، حال البساطة ، لا يدل على
استلزامه إياها حال التركيب :

وتلك الصورة - مع أنها محفوظة - فإنها ثابتة لا تشتد
ولا تضعف . والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف .
وتلك الصور مقومات للهيولى ، على ما علمت . والكيفيات
أعراض . والأعراض - كائنة ما كانت - لواحق ؛ فلذلك
لا تعد الصور من الأعراض .

وقول الشيخ : [وربما تبدلت الكيفية] .

يدل على أنه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع في جميع الأحوال .
الحجة الثانية : وهي أعم من الأولى : قوله : [وتلك الصورة ، مع أنها محفوظة ، فإنها
ثابتة لا تشتد ولا تضعف ، والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف] .
وذلك لأن إنساناً لا يكون أشد إنسانية من آخر ، وجاز أن يكون أشد حرارة من آخر .
قال الفاضل الشارح : [الدليل على أن صورة لا تشتد ولا تضعف ، أن القدر المعبر
في التقوم ، إن زال فقد بطل المقوم ، ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة ، بل بطلاناً لها ،
وإن لم يزل ، بل زال ما وراء ذلك ، لم يكن الاشتداد في ذاته ، بل في عوارضه] .
ثم قال : [وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات ؛ لأن القدر المعبر في نوعية الكيفية
إن زال فقد بطلت الكيفية ؛ وإن لم يزل ، لم يكن الزائل معتبراً فيها .

فإن صح الدليل ، فقد بطلت إحدى المقدمتين ؛ وإن لم يصح ، فقد بطلت الأخرى] .
وأقول : معنى الاشتداد ، هو اعتبار المحل الواحد الثابت ، إلى حال فيه غير قار ،
بتبدل نوعيته ، إذا قيس ما يوجد منها في آن ما ، إلى ما يوجد في آن آخر ، بحيث يكون
ما يوجد في كل آن ، متوسطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ، ويتجدد جميعها
على ذلك المحل المتقوم دونها ، من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غاية ما .
ومعنى الضعف : هو ذلك المعنى بعينه ، إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن
تلك الغاية .

فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم . ولا شك في أن مثل
هذه الحال تكون عرضاً ، لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات :

(٣) وأيضاً فإن حركاتها بالطبع ، وسكوناتها بالطبع ، منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية .

(٤) وإذا امتزجت لم تفسد قواها ، وإلا فلا مزاج .

وأما الحال الذي تبدل هوية المحل المتقوم بتبدله ، وهو الصورة ، فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف ، لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم ، يكون هو في الحالتين ، ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو ، وبين كونه هو ، ليس هو .

والحجة الثالثة : وهي أعم من الأولىين ، تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض ، بحسب الماهيات ، وهي قوله : [وتلك الصور مقومات للهيولى ، على ما علمت . والكيفيات أعراض . والأعراض - كائنة ما كانت - لواحق ؛ فلذلك لا تعد الصورة من الأعراض] .

(٣) أقول : قد ذكرنا فيما مر ، أن الطبيعة هي مبدأ أول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع ، وذكر في هذا الموضع أن الكيفيات المشددة والضعيفة - التي يكون الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات - منبعثة عن الصور النوعية .

فنه هنا على أن الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات ، فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات ، طبائع ؛ وباعتبار كونها مقومات للهيولى ، صور ؛ وباعتبار كونها مبادئ المتغيرات في غيرها ، قوى .

(٤) أقول : قال الشيخ في الشفاء : [لكن قوماً قد اخترعوا في قرب زماننا هذا ، مذهباً غريباً ، وقالوا : إن البسائط إذا امتزجت ، وانفعل بعضها عن بعض ، تأدى ذلك بها إلى أن تخلع صورها ، فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة . وليست حينئذ صورة واحدة ، فتصير لها هيولى واحدة ، وصورة واحدة] .

فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها .

ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات .

فقوله ههنا : [لم تفسد قواها] .

إشارة إلى إبطال ذلك المذهب .

والحجة عليه أنه لا مزاج حينئذ ، بل هو فساد ما ؛ وكون ؛ لأن المزاج إنما يكون عند بقاء المترجات بأعيانها .

(٥) بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن

(٥) يريد تحقيق ماهية المزاج ، فالعناصر إذا امتزجت أو تفاعلت ، فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها في الآخر ، من حيث أن يفعل عن ذلك الآخر .

لأن الفعل إذا كان متقدماً على الانفعال ، صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه . وإن كان متأخراً عنه ، صار المغلوب غالباً على غالبه .

وإن حصل معاً ، كان الشيء الواحد غالباً ومغلوباً معاً ، عن شيء واحد . وكلها محال .

فإذن يفعل كل واحد منها بصورته ، وينفعل في كفيته ، ولا يمكن بالعكس ؛ لأن الانفعال في الصورة يقتضى الانفعال في الكيفية الصادرة عنها ؛ إذ المعلولات تابعة لعلاها ، ولا ينعكس . بل إنما تكسر الصور ، وتنكسر الكيفيات ، وهناك استحليل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور ، حتى تحصل بينها كيفية متوسطة ، تستبرد بالقياس إلى حارها ، وتستسخن بالقياس إلى باردها .

وكذلك في الرطوبة واليبوسة .

ويتشابه الجميع في تلك الكيفية .

فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج .

فقوله : [بل استحالت في كفيتهما] إشارة إلى حركة الأسطقسات في الكيفيات ؛ لأن الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل ، بل تتبدل . ومحالها استحليل فدا .

وقوله : [المتضادة] .

أى المتخالفة .

قال الفاضل الشارح : لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف ، لما كان هذا الحد متناولاً للمزاج الثاني الواقع بين أسطقسات ؛ تزجة قد انكسرت كفيتهما بحسب المزاج الأول] .

فإذن ينبغي أن يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معاً .

وقوله : [متفاعلة فها] أى الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات .

وقوله : [حتى تنكس كيفة متوسطة توسطاً ما] أى إذا كان الحار مثلاً عشرة أجزاء ، والباردة خمسة أجزاء ، كانت الكيفية المتوسطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة ،

قواها ، متفاعلة فيها ، حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطاً ما ،
في حد ما ، متشابهة في أجزائها ، وهي المزاج * .

على نسبة الثلث والثلثين ، فلا تكون الكيفية متوسطة على الإطلاق دائماً ، بل
توسطاً ما .

قوله : [في حد ما متشابهة في أجزائها] وفي بعض النسخ [متشابهة في أجزائها]
أى في حد من الحدود التي لا تتناهي بين الأطراف . وذلك الحد يكون متشابهاً
في أجزاء الأسطوانات ، أو الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة ، فتكون
حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي ..

فهذا بيان ما في الكتاب .

وقال الفاضل الشارح : [أمر المزاج مبني على إثبات الاستحالة . والشيخ لم يشبها إلا
في الحار والبارد] .

أقول : وجود المركبات المتشابهة الأجزاء ، التي ليست في ميعان الهواء ، وجمود
الأرض ، دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما ، وهي لا تحصل إلا بالاستحالة فيها .

وهنا بحث : وهو أن يقال : إنكم حكمتم - فيما مر - أن الصور إنما تفعل في سائر
المواد بالكيفيات الفعلية . وههنا جعلتم الصور فاعلة ، والكيفيات منفعة ، فقد ناقضتم
كلامكم بوجهين :

أحدهما : أنكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها ، لا بتلك الكيفيات .

والثاني : أنكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعة .

والجواب : أنا لم نجعل الكيفيات أنفسها منفعة ، بل المنفعة هي المادة ، لكن
انفعالها هو استحالتها في تلك الكيفيات .

وأيضاً لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها ، بذاتها ، بل بتلك الكيفيات .

وبيان ذلك أن الصورة النارية ، مثلاً ، هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها ، فإن
انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها ، وانفعلت المادة عنها ، فحصلت الحرارة في المادة شديدة .
وإن امتزج الماء بها أثرت هي أيضاً بتوسطها حرارتها تلك ، في مادة الماء الباردة ، بسبب
الصورة المائية ، فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها ، كما ذكرنا في الميل ، سواء .

الفصل الرابع والعشرون

وهم وتنبيهه

(١) ولعلك تقول : لا استحالة في الكيف وفي الصورة أيضاً ،

ولم يسخن الماء في جوهره ، بل فشئت فيه أجزاء نارية داخلته .
ولا ما يظن أنه بارد ، بل فشئت فيه أجزاء جمادية مثلاً .

ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة ، لفعلت فيها حرارة ، وفعلت فيها أيضاً صورة
الماء في مادة النار مثل ذلك . حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة .

والدليل على أن الصورة إنما تفعل في غير مادتها ، بتوسط الكيفية - أن الماء الحار
إذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة ، كما تفعل مادة الحار من البرودة ،
وإن لم تكن هناك صورة مسخنة .

فإذن ظهر أن الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية ، وأن المنفعة هي المادة المستحيلة
في الكيفية ، لا الكيفية .

(١) أقول : قد تبين ، مما مضى ، أن القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة ؛
فإن الكيفية المسماة بالمزاج إنما تتحصل بعد استحالة الأركان ، وهو أيضاً مبني على القول
بالكون ؛ فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات ، لا تهبط عن الأثير - كما مر - بل
تتكون هناك .

وكان في المقدمتين من ينكرهما معاً ، كانكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط ، فإنهم
كانوا ينكرون التغير في الكيفية ، وفي الصورة ، ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد
شيء منها صرفاً ، بل هي مختلطة من تلك الطبائع ، ومن سائر الطبائع النوعية . وإنما
يسمى بالغالبا الظاهر منها . ويعرض لها عند ملاقاتها الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها ،
فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه ، لا على أنه حدث ، بل على أنه برز .
ويكمن فيها ما كان بارزاً ، فيصير مغلوباً وغائباً ، بعد ما كان غالباً وظاهراً .

ويلزأهم قوم زعموا : أن الظاهر ليس على سبيل بروز ، بل على سبيل نفوذ من غيره
فيه ، كالماء مثلاً ، فإنه إنما يتسخن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له .

(٢) فإن قلت ذلك ، فاعتبر حال المحكوك ، والمخلخل ؛
والمخضخض ، حين يحمى من غير وصول نارية غريبة إليه .

(٣) واعتبر حال المسخن في مستخصف ، وفي متخلخل ؛
والمذهبان متقاربان ؛ فإنهما يشتركان في أن الماء مثلاً ، لم يستحل حاراً ، لكن الحار
نار تخالطه .
ويفترقان بأن أحدهما يرى أن النار برزت من داخل الماء ، والثاني يرى أنها وردت
عليه من خارجه .

وإنما دعاهم إلى ذلك ، الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء ، وامتناع صيرورة
شيء شيئاً آخر . فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج ، اشتغل بالتنبيه على فساد هذين
المذهبين ؛ فإن القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما .

وقدم الرأي الأخير لأنه أشبه بالممكن ، فقرر أولاً مذهبهم ، وهو ظاهر ، ثم اشتغل
بالتنبيه على فساد . واستدل على ذلك بخمسة أمور من المشاهدات .

(٢) أقول : هذا أول استدلالاته ، وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة
العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها
في المسخن .

فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة ، كخشبتين يابستين ؛
فإن المحكوكه منهما تحمى ، بل تحرق من غير نار ، وهو مما تغلب عليه الأرضية .

والمخلخل . هو الذي يجعل قوامه بالقسر ، رقيقاً متخلخلاً ، كهواء الكبر ، يلحاح
النفخ عليه ، ومنع الهواء الحار من الدخول إليه ؛ فإنه يتسخن لا محالة ؛ وذلك لأن السخونة
تستلزم التخلخل ، فالحركة الشديدة المتفضية لركة القوام تقتضى السخونة أيضاً .

والمخضخض : هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكاً شديداً ، فإنه
يتسخن أيضاً .

(٣) أقول : وهذا استدلال ثان ، وهو أن المائتين المتشابهين إذا سخنا في إنائين ،
أحدهما مستخصف - أى مستحكم الجرم كالتحاس مثلاً - والثاني متخلخل - أى
متخلخل في الوضع . بمعنى الاشمال على الفرج والمسامات الصغيرة ، كالخزف ؛ فلو كان

هل يمنع الاستخفاف نفوذ ما يتسخن بالفشو فيه ، على نسبة
قوامه ؟

(٤) وهل الامتلاء من مصموم مفدوم ، يمنع البلاغ في
التسخن لمنع الفشو - وفي بعض النسخ « ممتنع الفشو » - إذا
كان لا يخرج منه شيء يعتد به ، حتى يخلف مكانه فاش
يعتد به ؟

(٥) واعتبر حال القماقم الصياحة .

(٦) وانظر ما بال الجمدي يبرد ما فوقه ، والبارد من أجزائه
لا يصعد لثقله * .

التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع ، لوجب أن يتسخن الذي في المتخلخل ، قبل الآخر ،
على نسبة القوامين ، لسهولة النفوذ فيه ، دون الآخر ، وليس الأمر كذلك .

(٤) صمام القارورة سدادهما ، وفيدامها ما يوضع في فيها .
وهذا استدلال ثالث ، وهو أن امتلاء الإناء المصموم ، يجب - على تقدير ذلك
المذهب - أن يمنع عن التسخن ما فيه تسخناً بالغاً ، لامتناع دخول شيء يعتد به فيه ،
إلا بعد خروج شيء عنه ؛ إذا التداخل محال ، وليس كذلك .

(٥) أقول : وهذا استدلال رابع ، وهو أن القمقمة ، إذا ملئت ماء ، وشد رأسها
شداً محكماً ، ووضعت على نار قوية ، فإنها تنشق بعد صيرورة أكثر ماؤها ناراً ، وتصبح
صيحة عظيمة هائلة ، تنفر عنها الدواب والبهائم . وهي من حيل المتحاربين .

فحدوث السخونة والنار داخلها ، مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها ، يدل
على الاستحالة والكون معاً .

(٦) وهذا استدلال خامس ، وهو أن الجمدي يبرد ما يوضع فوقه . والأجزاء الباردة
لا تصعد بالطبع ، ولا قاسر هناك . فإذا هي الاستحالة .

الفصل الخامس والعشرون

وهم وتنبيهه

(١) أو لعلك تقول : إن النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة ، من غير تولد سخونة ولا نارية .

(٢) فهل يسعك أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضى فيها ، مخلفة لبقية منها ، فاشية في ظاهر

وقول الفاضل الشارح : [إن الجسم البارد بالطبع ، إذا وضع فوق الجمد ، فلهه يتبرد بالطبع] مردود ؛ لأنه يقتضى أن يتبرد مثله ، من غير وضع على الجمد ، مثل تبرده .

(١) هذا هو المذهب الآخر ، القائل بالكمون والبروز . وإنما اقتصر على الحك والخضخضة ؛ لأن كمن النار فيما يغلب عليه أن يكون بارداً بالطبع ، أغرب .

وقال الفاضل الشارح : [وذلك لأن لهم أن يقولوا : الهواء حار بالطبع ، وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الأرض والماء ، حتى تظهر كفيته . ولا تلزم على ذلك استحالة] .

(٢) نبه على فساد هذا المذهب بأن النارية الكثيرة التى تنفصل عن خشبة الغضى ، منها ما ينفصل - ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى - لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة لإياها .

وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب ، لو كانت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة ، كما كانت بعد البروز مبصرة ؛ إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ، والإحساس بما في باطنه .

بل لو لم تكن في الغضى إلا النارية الباقية بعد التجمر ، لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه ، وجوداً لا يبرزه الرض والسحق ، ولا يدرك باللمس والنظر ، فكيف يمكن أن تصدق بوجود جميع تلك النارية التى انفصلت عنها حالة الاشتغال مع هذه الباقية . والمراد من قوله : [ثم الكلام بعد هذا طويل] .

الجمر وباطنه ، وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر . فلو لم يكن في الخشبة من النارية إلا الباقي فيه عند التجمر ، لكان لا يسعك أن تصدق بكمونه كموناً لا يبرزه رضى ولا سحق ، ولا يلحقه لمس ولا نظر ، فكيف ولو كان هناك كمون وبروز ، لكان أكثر الكامن برز ، وفارق .

ثم الكلام بعد هذا طويل *

الفصل السادس والعشرون

نكتة

(١) اعلم أن استضاء النار الساترة لما وراءها ، إنما يكون

أن لإبطال احتجاجات أصحاب هذا المذهب ، وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل ، بيانات كثيرة ، لكن لما كان فيها أوردناه كفاية ، كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلاً .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن حرارة الأديوية الحارة كالفرفيون ، إنما تكون لكثرة الأجزاء النارية التى فيها ، مع أنها غير ظاهرة للحمس عند السحق والرض ، فلم لا يجوز أن يكون ههنا مثله ؟

فإن قيل : ليس فيها أجزاء نارية ، لكن تستخ بدن الحى عند انفعاله عنها بالخاصية ؛ كان قولاً بأنها تسخن بالخاصية ، لا بالكيفية ، وهذا خلاف ما قالته الأطباء] .

والجواب : أن الأجزاء النارية التى فى الفرفيون إنما لا تظهر للعس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج ، فإن قالوا بمثله ، ناقضوا مذهبهم ، وإلا لزمهم ما مر .

(١) أقول : يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة ، والبسيط شفاف لا لون له .

ذلك لها ، إذا علقتم شيئاً أرضياً ينفعل بالضوء عنها ، وكذلك أصول الشعل .

وحيث النار قوية ، هي شفافة لا يقع لها ظل ، ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر .

(٢) وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره ، أكثر من حجم الشفاف ، حتى لا يكون لقائل أن يقول : إن الشفيف للانتشار ، بخلافه لاستحداد الصنوبرية مستخرصة النار .

فالمراد باستضاءة النار ، شعلتها . وقيدها بقوله : [الساترة لما وراءها] .

ليستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية .

ثم ذكر علة كونها مستضيئة ، وهو انفعال الأجزاء الأرضية عنها بالضوء ، فبذلك على أن النار الصرفة شفافة ، لعدم ما يقبل الضوء عنها .

ثم استدل على ذلك أيضاً بأن النار القوية المتمكنة من الإحالة التامة للأجزاء الأرضية ، كما في أصول الشعل . وحيث تكون النار قوية من سائر أجزائها ، إنما تكون شفافة ينفذ البصر فيها ، عديمة الظل ، غير ساترة لما وراءها .

ثم قال : [ويقع لما فوقها ظل] .

أى لرأس الشعلة .

(٢) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده ، وهو أن يقال : لعل الشفيف وعدم الظل في أصول الشعل ، كانا لانتشار أجزاء النارية وتفرقها هناك . وعدم الشفيف والظل فيها فوهه ؛ لاكتنازها واجتماعها ؛ وذلك لأن شكل الشعلة يكون في الأكثر مخروطاً صنوبرياً ، فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط ، وتجتمع في رأسه .

وأجاب بأنه ربما لا يكون شكله كذلك ، بل كان بالعكس ، فكان انفراج رأس الشعلة وتحجمه - أى عظمه وانتشاره - أكثر من حجم الشفاف الذى هو أصلها .

ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الأصل دون الرأس .

(٣) فبين من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء .

(٤) وإذا استحالت إليها النار المركبة ، التى تكون

منها الشهب ، استحالة تامة ، شفت ، فظن أنها طَفِئَتْ .

(٥) ولعل ذلك من أسباب طفوئها أحياناً عندنا .

(٦) والأشبه أن أكثر السبب فى ذلك عندنا ، استحالة

النارية هواءً ، وانفصال الكثافة الأرضية دخاناً ، الذى كلما

قويت النار قل ، لأنها تكون أقدر على إحالة الأرضية بالتام

ناراً ، فلم يبق ما يكون دخاناً بقاءه فى النار الضعيفة .

(٣) فهذا هو النتيجة لما مضى .

(٤) أقول : المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة - أعنى الدخان المرتفع من

الأرض - إنما يعلو البخار ؛ لأن اليابس أكثر حفظاً للكيفية الفعلية ، وأشد إفراطاً فيها لذلك . فإذا بلغ الجو الأقصى الحار بالفعل ، لبعده عن مجاورة الماء والأرض ، ومخالطة أجزئهما ، وقربه من الأثير ؛ اشتعل طرفه العالى أولاً ، ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره ، فرئى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر ، وهو المسمى بالشهاب .

فإذا استحالت الأجزاء الأرضية ناراً صرفة ، صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة ، فظن أنها طفتت ؛ فليس ذلك بطفوء .

(٥) أقول : وهو كما إذا ألقينا شريحة فى تنور مثلاً ، مشتعل مسعر ، صارت النار

فيه شفافة لقوتها ، فإن الشريحة تشتعل ثم تنطفئ .

(٦) أقول : وذلك لأن النار عندنا تكون فى الأكثر ضعيفة ، لإحاطة أضدادها

بها ، فتستحيل هواءً ، وتتفصل الأرضية عنها دخاناً ، ثم بين حال إحالتها الأرضية بحسب قوتها وضعفها .

(٧) وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ،
ومناسبة بحسب الجنس .

الفصل السابع والعشرون

تنبيهه

(١) أنظر إلى حكمة الصانع ، بدأ فخلق أصولاً ، ثم
خلق منها أمزجة شتى ، وأعدّ كل مزاج لنوع ، وجعل إخراج
(٧) أقول : الكلام كان في المركبات ونسبتها في المزاج ، وانجر إلى أبطال المذاهب
المخالفة لذلك .

وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ، ويناسبه من حيث تعلقه
بالعناصر التي هي أصول التركيبي والمزاج ؛ فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع .
وكان الأصوب أن يقول :

[وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ، ومناسبة بحسب المادة] .

والغرض من إيراد هذه النكتة هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر ،
غير مرئية ، هو لبساطتها .

(١) أقول : الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي ؛
فإنه قال في المختصر الموسوم بـ [عيون المسائل] .

بهذه العبارة : [حكمة البارئ تعالى في الغاية ، لأنه خلق الأصول ، وأظهر منها
الأمزجة المختلفة ؛ وخص كل مزاج بنوع من الأنواع ؛ وجعل كل مزاج كان أبعد عن
الاعتدال ، سبب كل نوع كان أبعد عن الاعتدال ؛ وجعل النوع الأقرب من الاعتدال
مزاج البشر ، حتى يصلح لقبول النفس الناطقة] .

فالأصول هي الأسطقسات الأربعة ، وإخراج الأمزجة عن الاعتدال هو مزاج أقرب
المعادن إلى العناصر .

الأمزجة عن الاعتدال ، لإخراج الأنواع عن الكمال ؛ وجعل

وإنما قال : [أقربها من الاعتدال الممكن] .

لأن الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود .

وفي قوله : [لتستوكره] .

استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس ، إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى
وكره .

واعلم أن انكسار تضاد الكيفيات ، واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية ، نسبة ما لها
إلى مبدئها الواحد ، وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة أو نفساً تحفظها . فكلما كان
الانكسار أتم ، كانت النسبة أكمل ، والنفس الفائضة بمبدئها أشبه .

واعترض الفاضل الشارح : على قول الشيخ : [وأعد كل مزاج لنوع] .

[بأن كل مزاج إنما يستعد لقبول صورة لذاته ، لا يجعل غيره .

واستشهد بقوله في النقط الخامس : « إن وجود المحدث بالفاعل ، وكونه مسبوقاً بالعدم ،
ليس بفعل الفاعل ، بل لذاته » . . .]

وأقول : موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية ، فإن فاعل السواد ، هو الذي فعله
لونها .

وأما قولهم : تلك الصفات له لذاته ، لا بفعل فاعل ، فليس معناه أنها ليست بفعل
فاعل الشيء ، بل لأنها إنما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء ، وليست بفعل
فاعل مباين لهما ؛ فإن بعض الصفات محتاجة معهما إلى غيرهما .

واعترض أيضاً على قوله : [وأقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان] .

[بأن مباحث الطبيعة شهدت بأن أعدل الأعضاء جلد الأصابع ، وأخرجها عن
الاعتدال القلب ، فكان ينبغي أن تتعلق النفس بتلك الجلدة ، لا بالقلب] .

وأقول : كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء ، لا يقتضى كونه على أعدل الأمزجة
على الإطلاق ، فإن الأعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال ، لغلبة
الجزأين الثقيلين عليها .

وأيضاً ليست الأعضاء مما تتعلق به النفس أولاً .

أقربها من الاعتدال الممكن ، مزاج الإنسان ، لتستوكره
نفسه الناطقة *

النمط الثالث

في النفس الأرضية والسماوية *

الفصل الأول

تنبيهه

(١) ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل

* إنما فصل النفس إلى الأرضية والسماوية ؛ لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى .

فالمعنى المشترك قولنا : كمال أول لجسم طبيعي .

أما الكمال الأول : فقد مر بيانه .

وأما الجسم ههنا : فبمعنى الجنس ، لا المادة .

وأما الطبيعي : فما يقابل الصناعي .

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك ، فتنحصر النفس الأرضية ، متناولة للنفس النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، هو أن نقول - بعد قولنا : لجسم طبيعي - آلى ، ذى حياة بالقوة .

ومعناه : كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها - بتوسطها وغير توسطها - ما يصدر من أفاعيل الحياة ، التى هى التغذية ، والنمو ، والتوليد ، والإدراك ، والحركة الإرادية ، والنطق .

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك ، فتنحصر النفس السماوية هو أن نقول - بعد قولنا : لجسم طبيعي - ذى إدراك وحركة تبعان تعقلا كلياً حاصلًا بالفعل .

(١) أقول : يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية ، بأن الإنسان الكامل الإدراك ، وغير كامله ، الذى يختل إدراكه : إما بالحواس الظاهرة ، كالتألم ؛ وإما

والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية - فضلا عن الإنسانية - ليس هو مزاج الأعضاء ، بل هو مزاج الأرواح التى تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى . فهى أول شىء تعلق النفوس به .

ثم إن تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح ، وإكمالها الشخصى والنوعى ؛ أولا : إلى عضو يحصر تلك الأرواح ، ويمنعها عن التفرق ، هو القلب .

ثم إلى عضو : يغذيها ، هو الكبد .

وإلى عضو : يعدها لأن تصير مبدأ للحس والحركة ، هو الدماغ .

ثم إلى سائر الأعضاء : عضواً بعد عضو ، بحسب حاجاتها فى أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن تنتهى إلى جلد الأتملة وغيره .

فيلم بجميع ذلك ، التشخيص ، على التفصيل المذكور فى كتب الطب ؛ فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ، ولكن من لم يجعل الله له نورا فإله

وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفتن الشيء فطنة
صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟
ما عندي أن هذا يكون للمستبصر . حتى إن النائم في نومه ،
والسكران في سكره ، لا يعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت
تمثله لذاته في ذكره .

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت ، أول خلقها ، صحيحة
العقل والهيأة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة ،
لا تبصر أجزاءها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة
بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً ، كالسكران ؛ بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة
صحيحة — لا يغفل عن وجود ذاته .

ثم زاد إيضاحاً ، بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته ، وهو أن يتوهم أنه
خلق ، أول خلقه ؛ حتى لا يكون له تذكر أصلاً . واشترط كونه « صحيح العقل » ليتنبه
لذاته ؛ وكونه « صحيح الهيئة » لئلا يؤديه مرض ، فيدرك حالاً لذاته غير ذاته ؛ وكونه
« بحيث لا يبصر أجزاءه » لئلا يدرك جملة ، فيحكم بأنه هي ، و « لا تتلامس أعضاؤه »
لئلا يحس بأعضائه ؛ بل منفردة ومعلقة في هواء طلق — بفتح الطاء ، وسكون اللام —
أى غير محسوس بكيفية غريبة فيه ، من حر أو برد . يقال يوم طلق ، وليلة طلقة ،
إذا لم يكن فيه حر ولا قر ، ولا شيء يؤدي .

وإنما اشترط كون الهواء طلقاً ، لئلا يحس بشيء خارج عن جسده أيضاً ، فإن
الإنسان في مثل الحالة المذكورة ، يغفل عن كل شيء ، كأعضائه الظاهرة والباطنة ،
وككونه جسماً ذا أبعاد ، وكحواسه وقواه ، وكالأشياء الخارجة عنه جميعاً ، إلا عن
ثبوت ذاته فقط .

فإذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها ، هو إدراك الإنسان نفسه . وظاهر أن

ومعلقة لحظة ما ، في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل
شيء ، إلا عن ثبوت أنيبتها *

الفصل الثاني

تنبيه

(١) بماذا تدرك حينئذ ، وقبله ، وبعده ، ذاتك؟ وما المدرك
من ذاتك؟ أترى المدرك منك أحداً مشاعرك؟ أم عقلك ، وقوة
غير مشاعرك وما يناسبها؟ فإن كان عقلك ، وقوة غير مشاعرك
بها تدرك؛ أفبوسط. تدرك؟ أم بغير وسط.؟ ما أظنك تفتقر

مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم ، أو يثبت بحجة أو برهان .
وقول الفاضل الشارح : [إن الشيخ لم يبين أن هذه القضية أولية ، أو برهانية ، ثم
حكمه عليها بأنها برهانية ، ثم تمحله في إقامة البرهان عليها ، ثم تزييفه لبراهينه] خبط
كلها ، لا فائدة في الاشتغال بها .

(١) أقول : يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه ، لا بقوة غير
نفسه ، ولا بتوسط شيء آخر . وذلك بالبحث عن المدرك عند الغرض المذكور ، بل في
جميع أحوال الإدراك ما هو؟ ، وكذلك المدرك .

وبدأ بالمدرك ، وقسمه إلى المشاعر الظاهرة ، وإلى الباطنة كالعقل وغيره .

وقسم الباطنة إلى :

ما يدرك بوسط . أو بغير وسط .

وإلى ما يدرك بنفسه ، أو بقوة شيء آخر غيره .

وبين أن الإدراك في الفرض المذكور ، لم يكن بقوة أخرى ، ولا بتوسط شيء آخر ،
لأن المدرك في ذلك الفرض كان غافلاً عما يغيره .

في ذلك - حينئذ - إلى وسط ؛ فإنه لا وسط . فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى ، وإلى وسط . فإنه لا وسط . فبقي أن يكون بمشاعرك ، أو بباطنك بلا وسط . ثم انظر *

الفصل الثالث

تنبيه

(١) أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدرك البصر من إهابك ؟ لا ؛ فإنه إن انسلخت عنه ، وتبدل عليك ، كنت أنت أنت . أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً ، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك ؟ لا ؛ فإن حالها ما سلف . ومع ذلك

فبقي أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة ، أو الباطنة ، بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة .

(١) أقول : يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة . فبحث عن المدرك

وقسمه إلى أن يكون :

إما محسوساً .

أو غير محسوس .

وإن كان محسوساً ، فهو إما :

جزء من البدن .

أو كله .

وإن كان جزءاً ، فهو إما :

شيء من ظواهر أعضائه .

فقد كنا في الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا الحواس عن أفعالها ، فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك ، كقلب أو دماغ . وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هو جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ، ومما نُبِهت عليه . فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت . فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبهه الحس مما سنذكره *

أو شيء من بواطنها .

وهذه أربعة أقسام .

ثم أبطل أن يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن ، بوجهين :

أحدهما : أن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه ، لكان هو هو ، ولكن مدركاً لذاته .

والثاني : أن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس ، وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن الحواس ، وعمّا تدركه الحواس ؛ مع أنه مدرك لذاته .

وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة ، بأنها لا تدرك إلا بالتشريح ، وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن التشريح ، وعمّا يوجبه التشريح .

وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن ، بأنه حين يمتحن نفسه ، يجد نفسه مدركاً لذاته ، غافلاً عن تفاصيل أعضائه ؛ وبأن إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب ، وكان الإنسان في الفرض المذكور غافلاً عما يغايره .

الفصل الرابع

وهم وتنبيهه

(١) ولعلك تقول : إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلى ، فيجب إذن أن يكون لك فعل تشبته في الفرض المذكور ، أو فظهر أن المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفردى ، التي يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك ؛ لكونها غير ضرورية الإدراك في كونه مدركاً لذاته . وظهر من ذلك أن المدرك ليس بمحسوس ، ولا ما يشبه المحسوس ؛ مما سنذكره ، يعنى المتخيل والموهم .

(١) أقول : إثبات الأشياء التي يخفى وجودها ، قد يكون بعللها . كما في برهان لمي . وقد يكون بمعلولاتها ، كما في الدليل .

ووهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلله ، فإن وجوده له ، أظهر من وجود علله . فإن ذهب ففساه أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته ، التي هي أفعاله وآثاره ، فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها .

والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين :

وجه خاص بهذا الموضوع : وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله ،

مع إدراك ذاته .

ووجه عام : وهو أن الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما ، من غير اختصاص بفاعله ؛ فهو لا يدرك إلا على فاعل ما ، غير معين ، ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته .

وإن أخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين ، فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله . ولا أقل من أن يكون معلوماً معه ، فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه .

وبالحملة الاستدلال بالفعل على الفاعل ، استدلال ناقص ، لا يتأدى إلى معرفة ذات

الفاعل ما هو .

حركة أو غير ذلك . ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك معزل من ذلك .

وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك إن أثبتته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً ، هو ذاتك بعينها .

وإن أثبتته فعلاً لك ، فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك ؛ فهو مثبت في الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه ، لا به .

فذاثك مثبتة لا به * .

فإذن إثبات الإنسان نفسه بوساطة فعلها محال .

والفاضل الشارح : نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطويل ، ورام اختصاره بحجة على أن ذات الإنسان ليست هي أعضائه ، فقال :

[الإنسان عالم بثبوته ، وإن كان غافلاً عن جميع أعضائه . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فذاته مغايرة لأعضائه] .

وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه .

ثم عارضه : [بأن الإنسان يعلم ذاته الخصوصية ، ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها . فكل ما يجعلونه عذراً عن ذلك ، فهو عذر عن هذا الكلام] .

وأقول : ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ؟ إن أراد به ذات الإنسان المدركة المحركة ، فلا مغايرة . وإن أراد بها شيئاً آخر ، فالشيخ لم يقل بها .

وينبغي أن يعلم أن هذا الرجل أعظم قدراً من أن يجهل أمثال هذا ، لكنه يتجاهل في كثير من المواضع ، تقرباً إلى الجهال .

الفصل الخامس

إشارة

(١) هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي

(١) يريد إثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية والمزاج ، تصدر عنها الأفعال المنسوبة إليه ، من مأخذ آخر ، وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الأنواع وقواها . فنقول - قبل الخوض فيه - :

إن صور المركبات تقوم موادها ، وتجعلها شيئاً ما غير المواد . فهي من حيث هي كذلك ، مبادئ لفصول منوعة .

ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة ، هي قوى وطبائع .

فن الأفعال الصادرة عنها : حفظ موادها المجتمعة من الأسطقسات المتضادة ، بكيفياتها المتداعية إلى الانفكاك ، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة .

والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر ، معدنية .

ومنها : الأفعال النباتية التي منها جمع أجزاء آخر من الاسطقسات ، وإضافتها إلى موادها ، وصرفها في وجوه التغذية والإتماء والتوليد .

والصورة التي تصدر عنها هذه الأفعال ، مع الحفظ المذكور ، نفس نباتية .

ومنها الأفعال الحيوانية ، التي هي الحس والحركة .

والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان ، مع الأفعال النباتية والحفظ المذكور :

نفس حيوانية .

وأما النفس الإنسانية ، فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلها ، مع النطق

وما يتبعه .

فالشيخ يريد في هذا الفصل ، أن يستدل ببعض هذه الأفعال على وجود النفس

الإنسانية ، من حيث هي نفس ، أو صورة ما ، لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها :

فإنها من حيث هي تلك ، لا يمكن أن تثبت بأفعالها ، على ما مضى .

وبدأ بأظهر الأفعال المذكورة ، وهي الحركة الإرادية والحس .

لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته ، بل في نفس حركته .

فاستدل بالحركات الإرادية المختلفة أولاً ، وذلك لأنها مبدأ .

ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسمية الإنسان ، لأنها موجودة لغير الإنسان ، كالعناصر والجمادات .

ولا يجوز أن يكون مبدؤها المزاج ، لأن المزاج يقتضى حركة المركب ، إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه ، إما مطلقاً ، أو بحسب الاجتماع ، أو سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه ، على ما تقرر .

وبالحملة لا يقتضى حركات مختلفة ، في جهات مختلفة ، لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة ، بل هو مما يمانع الإنسان كثيراً وقت حركته ، في جهة الحركة ، كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق ، ومزاج بدنه - لغلبة الثقيلين فيه - يقتضى السفلى . بل في نفس حركته ، كما إذا أراد الإنسان أن يتحرك على الأرض ، ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله .

والفاضل الشارح : فسر حال الحركة في قوله :

[يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته] .

بالسرعة والبطء ، فقال : [وذلك في وقت الإعياء ؛ فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعة ، كالإنسان إذا أراد رفع قدمه ، فجبهة الحركة الإرادية هي الفوق ، وعند الإعياء ، لا تكون تلك الحركة سريعة] .

أقول : والأظهر أنه يريد بحال الحركة ، وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة ، بأن يقصد الإنسان جهة ، والمزاج أخرى ، فإذا ذلك لا يكون إلا في حال الحركة ، كما ذكرناه .

وفسر أيضاً قوله : [بل في نفس حركته] .

بالرعدة ، قال : [لأن النفس تحركها إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل ، فتتركب الحركة منهما] .

أقول : الرعدة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط ، بل من كل حركة في جهة

(٢) وكذلك يدرك بغير جسميته ، وبغير مزاج جسميته ،
الذي يمنع عن إدراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد ،
فكيف يلمس به *

(٣) ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك
إنما يعجزها على الالتئام والامتزاج ، قوة غير ما يتبع التئامها ،

تريدها النفس ، ومن حركة في مقابل تلك الجهة ، تحدث من امتناع العضو عن طاعة
النفس ؛ فإنه إذا أحدث محرك ميلاً إلى جهة ، وعارضه مانع ، أحدث ذلك المانع ميلاً إلى
مقابل تلك الجهة ، كما في الحجر المابط ، إذا وقع على جسم صلب ، فرجع صاعداً .
وأيضاً عند تحريك النفس إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل ، لا تكون الممانعة بينهما في
نفس الحركة ، بل في جهتها ، فإن الممانعة في نفس الحركة ، تكون إما :

أو يقصدها المزاج ، ولا تريدها النفس ، كما في حال الهوى .
(٢) أقول : وهذا استدلال بالإدراك ، فإنه أيضاً يقتضى مبدأ ، ولا يجوز أن يكون
مبدؤها الجسمية المشتركة ، ولا المزاج ، فإنه كيفية ما ، لا تتأثر عما يوافقها في النوع .
فيمنع المدرك عن إدراكه ، إذ الإدراك إنما يحصل بانفعال المدرك ، على ما سيظهر .
ويستحيل عما يخالفها ، فلا تبقى معه موجودة ، فكيف يلمس المدرك بها ، وهي غير
موجودة ؟

(٣) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه ، وبقائه ، على وجود النفس .
وهو أن المزاج - كما مر - إنما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة إلى الانفكاك .
لاختلاف ميولها إلى أمكنتها . فهو محتاج أولاً :

إلى شيء يجمعها بالقرس ، حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ، ثم تتفاعل ؛ فيحدث
بعد ذلك ، المزاج .

وإلى شيء يحفظ الاسطقسات بالقرس مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً ، وإلا تفرقت

بحسب طبائعها ، فانعدم المزاج .

من المزاج وكيف ، وعللة الالتئام وحافظه ، قبل الالتئام ، فكيف
لا يكون قبل ما بعده ؟

وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ . وَهَنْ ، أَوْ عَدَمٌ ،
يتداعى إلى الانفكاك .

(٤) فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج ،

فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ :

أحدهما : سبب وجوده .

والثاني : سبب بقاءه .

وهما متقدمان على الالتئام ، المتقدم على المزاج .

وهذا هو المراد من قوله : [وكيف ، وعللة الالتئام وحافظه ، قبل الالتئام ، فكيف
لا يكون قبل ما بعده ؟] أى وكيف وعللة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر
الوجود ، فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي ، الذى هو بعد الالتئام ؟

وهذا الالتئام يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن ، بالأمراض
المهكة مثلاً ؛ أو عدم ، بالموت ؛ لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة .
وهذا استدلال مؤكد للذى قبله ، باعتبار المشاهدة .

فإذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج : وهو الشيء الذى صار المركب به إنساناً .
(٤) هذه نتيجة لما تقدم . وإنما صرح بتسميته بالنفس ؛ لأن الاصطلاح وقع على
أن مبدأ هذه الأفعال ، هو النفس .

ولما تبين كونه صورة ، وكان كل صورة جوهر ، صرح بأنه جوهر ، فقال : [وهذا
هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم فى بدنك] .

وإنما كان تصرفه فى أجزاء البدن ، أقدم من تصرفه فى البدن ؛ لأنه يتعلق ، أول
تعلقه ، بالروح ، ثم بالأعضاء التى هى أوعيته ، ثم بسائر الأعضاء الرئيسية ، التى هى
مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرعوسة الباقية . وعند ذلك يصير متصرفاً
فى جميع البدن .

شيء آخر لك أن تسميه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذى

وإنما اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس - للاستدلال المذكور - الحركة والإدراك ؛ لغرض يذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل .

ولم يذكر النطق ؛ لأن ماهيته غير بيّنة ، إلى أن يبين .

وإنما دُفع إلى الاستدلال بالمزاج ، لا بالقصد ، بل إنما أراد أن يذكر أن النفس ليست هى المزاج - على ما ذهب إليه بعض الناس - فذكر أن المزاج نفسه يحتاج إلى النفس ، فكيف يكون هو النفس ؟

وقد يرد على هذا الموضوع سؤال مشهور ، وهو أن يقال :

إنكم قلتم : إن المركبات إنما تستعد لقبول صورها من مبدئها ، بحسب أمزجتها المختلفة ، ويجب من ذلك تقدم الأمزجة على تلك الصور .

والآن تقولون : إن النفس التى هى صورة للحيوان ، جامعة لاسطقتاته . والجامعة للاسطقسات يجب أن تكون متقدمة على المزاج .

وهذا تناقض .

وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك : بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين ، ثم إنه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس ، ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له ، وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء .

وقال فى رسالته المشتملة على أجوبة مسائل « المسعودى » :

[واعلم أن الجامع لتلك العناصر ، غير الحافظ لذلك الاجتماع .

ولما كتب « بهمينيار » إلى الشيخ وطالبه بالحجة على « أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها » فقال الشيخ : « كيف أبهرن على ما ليس ؟ فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين ، والحافظ لذلك الاجتماع أولاً ، القوة المصورة لذلك البدن ، ثم نفسه الناطقة . . . »]

ثم قال : [وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الأحوال ، بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين .

وبالجملة : فإن تلك المادة تبقى فى تصرف المتصورة ، إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ، فحينئذ توجد النفس] .

يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم فى بدنك *

فهذا ما قال هذا الفاضل فيه .

وقال الشيخ فى الفصل الثالث ، من المقالة الأولى ، من علم النفس ، فى الشفاء :

[فالنفس التى لكل حيوان ، هى جامعة اسطقسات بدنه ، ومؤلفها ، ومركبها ، على

نحو تصلح معه أن تكون بدنأها ، وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى] .

فقول الشيخ فى الشفاء والإشارات ، يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح « ههنا ،

وما نقله عن الشيخ فى رسالته .

وأيضاً إن كانت نفس الأم ، مدبرة للمزاج ، فكيف فوضت التدبير بعد مدة ، إلى

الناطقة ؟ وإنما يجرى أمثال هذا ، بين فاعلين غير طبيعيين بإرادات متجددة .

وإن كانت القوة المصورة ، مدبرة ؛ والمصورة من القوى الخادمة للنفس ، التى تكون

بمثلة آلات لها ، فكيف خدمت المصورة ، قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها ؟ وكيف

فعلت بذاتها ؟ فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل ، من غير مستعمل إياها .

وما تقتضيه القواعد الحكمية التى أفادها الشيخ وغيره : هو أن نفس الأبوين تجمع

بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ، ثم تجعلها أخلاطاً ، وتفرز منها بالقوة المولدة ، مادة المنى ،

وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً فتصير بتلك القوة منياً .

وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى ، كالصورة المعدنية .

ثم إن المنى يتزايد كمالاً فى الرحم ، بحسب استعدادات تكتسبها هناك ؛ إلى أن يصير

مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة ، الأفعال النباتية ، فتجذب الغذاء ،

فتضيفها إلى تلك المادة ، فتتممها ، وتتكامل المادة بتربيتها إياها ، فتصير تلك المصورة

مصدرأ ، مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل .

وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل تصدر عنها ، مع جميع ما تقدم ،

الأفعال الحيوانية أيضاً .

فتصدر عنها تلك الأفعال أيضاً ، فيتم البدن ، ويتكامل ، إلى أن يصير مستعداً لقبول

نفس ناطقة ، أو يصدر عنها مع جميع ما تقدم ، النطق ، وتبقى مدبرة فى البدن ، إلى أن

يجل الأجل .

وقد شبهوا تلك القوى فى أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة ، بحرارة

الفصل السادس

إشارة

(١) فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق .

تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ، ثم تشتد ؛ فإن الفحم — بتلك الحرارة — يستعد لأن يتجمر ، وبالتجمر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة .

فبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة . واشتدادها كبدا الأفعال النباتية . وتجمرها كبدا الأفعال الحيوانية . واشتعالها ناراً ، كالناطقة .

وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة .

فجميع هذه القوى كشيء واحد ، متوجه من حد ما من نقصان ، إلى حد ما

من الكمال .

واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة ، فهي على اختلاف مراتبها ، نفس لبند

المولود .

وتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنين هو نفس الأبوين . وهو

غير حافظها . والجامع للأجزاء المضافة إليها ، إلى أن يتم البدن ، وإلى آخر العمر ،

والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

وقول الشيخ [إنهما واحد] بهذا الاعتبار .

وقوله : [إن الجامع غير الحافظ] بالاعتبار الأول .

وبالحملة فالغرض ههنا على التقديرين — أعنى أن يكون الجامع والحافظ ، شيئين ،

أو شيئاً واحداً — حاصل ؛ لأن المزاج محتاج إلى شيء آخر ، هو النفس ، سواء كانت

نفس ذلك البدن ، أو نفساً أخرى .

(١) يريد بيان أن الجوهر الذي أثبتته في الفصل المتقدم ، بالحركة ، والإدراك ،

وحفظ المزاج ، هو شيء واحد بعينه . وهو تلك الذات المدركة لنفسها ، المذكورة في

الفصول المتقدمة .

ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن ، ويبين أن كل واحد منهما يتفعل من الآخر بحسب

(٢) وله فروع من قوى منبثثة في أعضائك .

(٣) فإذا أحسست بشيء من أعضائك شيئاً ، أو تخيلت

أو اشتهيت ، أو غضبت ؛ أَلَقْتَ العلاقة التي بينها وبين

هذه الفروع ، هيأةً فيه ، حتى تفعل بال تكرار إزعاجاً ما ، بل

ذلك الارتباط ، فقال : [فهذا الجوهر فيك واحد] . وذلك لأن الشيء الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان ، هو الذي يدرك فيه ، وذلك بديهى . وهو الذي إذا أصابه وهن أو عدم ، تداعى بدنه إلى الانفكاك ، وذلك تجريبى .

ثم قال : [وهو أنت عند التحقيق] وذلك لأنك تعلم يقيناً أنك متحرك بإرادتك ، وتدرك بمشاعرك أو بعقلك ، وإن مزاجك يبقى ما دمت باقياً ، ولو عمرت مائة سنة ؛ ويزول عند حلول الأجل في سويعات ، فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال .

وإنما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم ، بالحركة والإدراك ؛ دون الأفعال

النباتية ؛ ليتبين لك أن تلك النفس هي أنت ؛ فإنك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك . وتشك في صدور الأفعال النباتية عنك ، إلى أن يتبين لك بنوع من البيان .

(٢) أقول : وذلك لأن النفس واحدة ، وقد تصدر عنها أفعال متقابلة ، كالشهوة

لشيء ، والغضب على شيء ، والدفع لشيء ، والجذب لآخر .

وهى ، من حيث تكون مشهوية ، لا تكون غاضبية ؛ وبالعكس ، والاشتغال بأحدهما ،

ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر .

فإذن هى مبدأ لأشياء متقابلة ، تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة .

فتلك الأشياء — من حيث هى مبادئ التغيرات — قوى — ومن حيث هى لا تفعل بانفرادها ، بل تفعل إذا استعملتها النفس — فروع لها ، بها ارتبطت بالبدن .

(٣) أقول : هذا بيان كيفية تأثير النفس عن البدن ، وهو أن تحصل في النفس

هيأة ، بسبب هذه الأفعال التى ذكرها ، وهى كيفية من الكيفيات النفسانية ، وتسمى

حالا ، ما دامت سريعة الزوال ، فإذا تكررت أذعنت النفس لها ، فصارت النفس كل

مرة أسهل تأثراً ، حتى تتمكن تلك الكيفية منها ، وتصير بطيئة الزوال ، فصارت ملكة ،

وبالقياس إلى ذلك الفعل ، عادة وخلقاً .

عادةً وخلقاً ، يمكنان من هذا الجوهر المدبر ، تمكن الملكات .
(٤) وكما يقع بالعكس ؛ فإنه كثيراً ما يبتدئ ، فتعرض
فيه هيأة ما ، عقلية ، فتنتقل العلاقة من تلك الهيأة ، أثراً
إلى الفروع ، ثم إلى الأعضاء .

انظر ! إنيك إذا استشعرت جانب الله عزوجل ، وفكرت في
جبروته ، كيف يقشعر جلدك ، ويقف شعرك ؟

(٥) وهذه الانفعالات والملكات ، قد تكون أقوى ،
وقد تكون أضعف . ولولا هذه الهيئات ، لما كان نفس بعض
الناس - بحسب العادة - أسرع إلى التهتك والاستشاشة غضباً ،
من نفس بعض *

(٤) وهذا بيان كيفية تأثير البدن عن النفس ، وهو ظاهر .
ومعنى قوله : [يقف الشعر] هو أن يقوم من الفزع والخشية .

(٥) أقول : هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة
والضعف ، ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات ؛ وذلك لاختلاف أحوال
أنفسهم وأمزجتهم .

الفصل السابع

إشارة

(١) إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند
المدرِك ، يشاهدها ما به يدرك .

وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة والردلة ، فيكون بعضهم
أشد أو أضعف استعداداً للغضب ، وبعضهم للشهوة ، وكذلك في سائرها .

(١) لما فرغ من إثبات النفس ، أراد أن يبين أحوال قواها ، وهي :
إما مدركة .
وإما محركة .

فبدأ بالمدركة ، وذكر أولاً معنى الإدراك في هذا الفصل .

قال الفاضل الشارح : [إنما قدم الإدراك ؛ لأن الحركة الإرادية لا توجد إلا عند
الشعور بمطوب ، أو مهروب عنه ، فهي متأخرة عن الشعور : ولأجل ذلك ذهب بعضهم
- وإن كانوا مبطلين - إلى تجويز خلو بعض الحيوانات ؛ كالأصداق ، والإسفنجيات ؛
عن تلك الحركة] .

أقول : ويمكن أيضاً أن يقال : إنما احتاج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة ، حتى
يتحرك إلى ملائم وغير ملائم ، ولذلك لم يكن النبات مدركاً .

والحق : أنه لا تقدم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة ، ولذلك جعلنا مبدأي فصلين
متساويين في الرتبة للحيوان .

بل الوجه في تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها ؛ لأنه قد يكون مطلوباً لذاته ،
كما في الإنسان . والحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها .

وبعد ما تقدم فنقول :
الشيء المدرك :
إما أن يكون مادياً .

أو لا يكون .

فإن كان مادياً ، فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية ،
انتزاعاً على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل .

فإِما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج

وإن كان مفارقاً ، فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع .

فقوله : [وهو أن تكون حقيقة متمثلة [متناول للأمرين ، يقال تمثل كذا عند كذا ،

إذا حضر منتصباً عنده بنفسه ، أو بمثاله .

والإدراك تعرض له إضافتان :

إحداهما : إلى ذى الإدراك .

والثانية : إلى الشيء المدرك .

ولأجل ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء ، وهو المدرك ، وإلى إيراد

ذكر الإدراك ، وهو قوله : [عند المدرك] .

ولأجل عروض هذه الإضافة ، كان المدرك والمدرك أيضاً متضايين .

والإدراك ينقسم :

إلى إدراك بآلة :

وإلى إدراك بغير آلة ؛ بل بذات المدرك .

وللتنبية على القسمين : قيد التعريف بقوله : [يشاهدها ما به يدرك] .

وعلى قوله : [يشاهدها] . بحث ، وهو أن يقال : المشاهدة نوع من الإدراك ،

أخذة في بيان معنى الإدراك .

فإن قيل : إنه أراد بالمشاهدة الحضور فقط . قيل : الحضور غير كاف ؛ فإن الحاضر

عند الحس الذى لا تلتفت النفس إليه ، لا يكون مدرَكًا .

والجواب : أن الإدراك ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحس فقط ، بل كونه

حاضراً عند المدرك ، لحضوره عند الحس ؛ لا بأن يكون حاضراً مرتين ؛ فإن المدرك هو

النفس ، ولكن بواسطة الحس .

وكلام الشيخ دال عليه .

وأعلم أن الحضور عند الحس ، ليس هو الحصول في نفس الحس . بل يجوز أن

يكون أيضاً الحصول في آلة للحس ، يتصل بها الحس ، كانت تلك الآلة محلاً للحس ؛

أو لم تكن .

عن المدرك إذا أدرك ، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في

والأشياء المدركة تنقسم :

إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك .

وإلى ما يكون .

أما فى الأول : فالحقيقة المتمثلة عند المدرك ، هى نفس حقيقتها .

وأما فى الثانى : فهى تكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج ، بل هى :

إما صورة منتزعة من الخارج ، إن كان الإدراك مستفاداً من خارج .

أو صورة حصلت عند المدرك ابتداءً ، سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن .

وعلى التقديرين ، فإدراك الحقيقة الخارجية ، هو حصول تلك الصورة الذهنية عند

المدرك .

واستدل على ذلك بقوله : [فإما أن تكون تلك الحقيقة [أى المتمثلة [نفس حقيقة

الشيء الخارج عن المدرك ، إذا أدرك . . . أو تكون مثال حقيقته مرتسماً فى ذات المدرك

غير مبين له] .

وقدم إبطال القسم الأول ، على ذكر القسم الثانى ، فقال ، بعد ذكر القسم الأول .

[فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الأعيان الخارجة ، مثل كثير من الأشكال

الهندسية] مثلاً : كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة محمسات [بل كثير من المفروضات

التي لا يمكن إذا فرضت فى الهندسة ، كما يفرض مثلاً من الممتنعات ، ليتبين أنه الخلف ،

فتكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق أصلاً [إذ لا حقيقة لها فى الخارج .

ولما كانت مما تدرك ، علم أنها موجودة لا فى الخارج ، بل عند المدرك ، وفيها لايباينه .

فبإبطال القسم الأول يتحقق الثانى ، وأشار إلى ذلك بقوله : [وهو الباقى] .

والمثال فى قوله : [أو يكون مثال حقيقته . . .] هو الصورة المنتزعة ؛ أو الصورة التى

لا تحتاج إلى الانتزاع من الشيء الذى لو كان فى الخارج ، لكان هو . . .

فهذا بيان ما قاله الشيخ :

واعلم : أن العلماء اختلفوا فى ماهية الإدراك اختلافاً عظيماً ، وطولوا الكلام فيها ،

لأنها ، بل لشدة وضوحها .

الأعيان الخارجية : مثل كثير من الأشكال الهندسية ، بل

فهم : من جعل الإضافة العارضة للمدرك والمدرك ، نفس الإدراك ، ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة . وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضامين ، فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركاً ، وأن لا يكون إدراك ما ، جهلاً البتة ، لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها .

ومهم : من ذهب إلى أن الإدراك غنى عن التعريف ، فلا ينبغي أن يعرف ، وهو الحق ، إلا أنهم لا يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها .

واعلم : أن ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك ، ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك ، فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلاً : إنها حال للمتحرك .

بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذي يشترك فيه : الإحساس ، والتخيل ، والتوهم ، والتعقل . وإن كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف ؛ فإن الباحثين عن حقائق الأشياء ، كثيراً ما يرومون تعيين الأشياء الواضحة ، المقولة على الأشياء المختلفة ، وتلخيصها ، كالحركة مثلاً ؛ ليتعرفوا حالها ، أهي بالتساوي في تلك الأشياء ، أم بغير التساوي ، وكيفية نسبتها إلى ما يتعلق بها .

وأيضاً ، فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم : [النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة ، والمعقولات بذاتها] .

إن مدرك الجزئيات هي الآلة ، لا النفس ، وشنعوا عليهم بأنهم يقولون : [النفس لا تدرك الجزئيات] .

وطولوا الكلام في ذلك .

وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه ، لا على ما قالته الحكماء ، كما سيجيء بيانه في موضعه .

فن اعتراضات الفاضل الشارح : في هذا الموضع : [أن الصورة الذهنية :

إن لم تكن مطابقة ، للخارج ، كانت جهلاً .

وإن كانت مطابقة ، فلا بد من أمر في الخارج .

وحينئذ ، لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه ، حتى يكون الإدراك إضافة .

كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة ،

وبأن الصور المتخيلة ، لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها ، كما قاله أفلاطون ، أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنا . وهذا وإن كان مستبعداً لكنه بالقياس إلى التزام أن صورة السماء في الذهن ، مساوية للسماء ، غير مستبعد .

والجواب :

عن الأول : أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج ، وهي العلم ، ومنها ما هي غير مطابقة للخارج ، وهي الجهل .

وأما الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها ؛ لامتناع وجودها في الخارج ، فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلاً .

وعن الثاني : أن أفلاطون لم يذهب هو ولا غيره إلى أن المحالات المناقضة لأنفسها موجودة في الخارج ، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب .

وأما القول بكون الصورة المدركة ، في جسم غائب عن المدرك ، فليس بمستبعد فقط ، بل إنما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة .

وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة الإدراك ، مساوية للسماء ، لاحتمال أن يكون الانطباع في مادة الجسم ، الذي هو آلة الإدراك ، أو في القوة المدركة الحالة فيه ، اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر ، من حيث ذاتاهما .

أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقداراً من السماء ، وذلك غير قادح في المساواة ، بحسب الصورة ؛ فإن الصغير والكبير من الإنسان ، متساويان في الصورة الإنسانية .

ولما لم يكن ذلك محالاً ، فجرد الاستبعاد الذي ادعاه ، لا يقتضى بطلانه ، على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقاً . بل غاية ما في الباب أنه يرد على القائلين بأن :

الإبصار إنما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية .

والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل .

ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ، ولا في الموضعين المذكورين أيضاً ، على القائلين بالشعاع ؛ أو على من ذهب مذهب الشيخ « أبي البركات » في القول بأن

مما لا يتحقق أصلاً .

الصورة المتخيلة تنطبع في النفس .

ولولا أن هذا البحث خارج عما في الكتاب : لأوردنا التحقيق فيه ، لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف .

ومنها قوله : [إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية ، فإنما لزم فيما لا يكون موجوداً .

أما المحسوسات التي لا تدرك إلا إذا كانت موجودة ، فيحتمل أن يكون إدراكها إضافة للمدرك ، إليها] .

والجواب : أن الإدراك معنى واحد ، إنما يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل ؛ فإذا دلت ماهيته في موضع على كونه أمراً غير مضاف عرضت له الإضافة ؛ علم قطعاً أنه ليس نفس الإضافة أيها كان .

ومنها قوله : [حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة ، يقتضى صيرورتها مستديرة حارة]

والجواب : أن الاستدارة :

إن كانت جزئية ، كانت ذات وضع ، ولا محالة يكون محلها ذا وضع ، فيصير الجزء الذي هو محلها ، مستديراً بها — من حيث هو محلها — ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له ، مستديراً .

وإن كانت كلية ، لم تكن ذات وضع ، ولا تقتضى أن يصير محلها مستديراً .

وأما الحرارة ، فإنها لا تقتضى كون محلها حاراً ، إلا إذا كان الحال هي بعينها ؛ والمحل جسماً خالياً عن ضدها ، من شأنه أن يفصل عنها .

ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها ، إذا حلت جسماً ، أو قوة جسمانية ، أن تجعلها حارة ، فضلاً عن أن تجعل المدرك ، الذي يكون ذلك المحل آلة له ، حاراً .

والاعتراضات التي أوردها على كل واحد من الإدراكات الجزئية تجرى مجرى هذه . والاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه .

وأما احتجاجاته ، — بعد تسليم احتياج الإدراك إلى حصول صورة في المدرك — على أنه أمر وراء ذلك الحصول :

أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك ، غير مبين له .

فمنها : قوله [لو كان إدراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط ، لكان الجسم الأسود مدركاً] .

والجواب : أن حصول الشيء للشيء ، يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة .

كحصول الجوهر ، للجوهر والعرض .

وحصول العرض ، للعرض والجوهر .

والصورة ، للمادة أو الجسم .

وعكسهما .

والحاضر لما حضر عنده .

وعكسه .

إلى غير ذلك .

ولما كان الحصول الإدراكي معلوماً ، ولم يكن المراد من هذا القول ، تعريفاً للإدراك ، لم يتعرض لبيان الأقسام ، بل اقتصر على تعيين هذا الحصول ، بأنه حصول صورة ما للمدرك ، لا لشيء على الإطلاق .

ولما لم يكن هذا الحصول ، بمعنى حصول العرض لموضوعه ، لم يجب أن يكون الأسود ، مدرك السواد .

ومنها : قوله [وأيضاً لوجب — أنا إذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ، ولا قائماً في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه — أن تقطع بكونه عالمياً به] .

والجواب : أن اعتقاد حلول السواد فيه :

إن كان على سبيل حلوله في الأجسام ، فهو جهل وسخف .

وإن كان على سبيل حلوله في المجردات ، فهو معنى كونه عالمياً به ، ولا تغاير بينهما إلا تغاير الألفاظ المترادفة .

ومنها : قوله [إنا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه ، قد نتشكك في أنه هل يعلم ذاته ، وهل يعلم كونه فاعلاً بغيره ، أم لا .

ويدل ذلك على أن كون الشيء عالمياً بشيء ، مغاير لحصول ذلك الشيء له] .

والجواب أن ذلك إنما يقع إذا لم يتحقق أن ذاته بأي وجه حصل لذاته ، وأن غيره

وهو الباقي *

بأى وجه حصل له ؛ فإن معاني الحصول مختلفة .
 فإذا حققنا تجرده ، وحققنا أن كون الشيء مجرداً ، قائماً بالذات ؛ يقتضى علمه بذاته وبصفاته - كما يجيء بيانه - لم نتشكك في ذلك .
 ومنها : قوله : [إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا - على ما يقولون - فعلمنا بعلمنا بذاتنا : إما أن يكون علمنا بذاتنا ، وحينئذ يكون أيضاً ، هو ذاتنا بعينه ، وهلم جرأً في التركيبات غير المتناهية .
 وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ، ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا] .

وهذا من اعتراضات « المسعودي » .
 والجواب عنه : أن علمنا بذاتنا ، هو ذاتنا بالذات ، وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار .
 والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ، ما دام المعتبر يعتبره .
 وأما قوله : [حصول الشيء للشيء يقتضى تغاير الشئيين ، كإضافة الشيء إلى الشيء وإيجاد الشيء من الشيء ، وذلك يقتضى امتناع كون الشيء عالماً بنفسه] .
 فالجواب : أن تغاير الاعتبار كاف في الحصول والإضافة ؛ فإن المعالج لنفسه : معالج باعتبار آخر ، وليس بكاف في الإيجاد ؛ لأنه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات .
 ومنها قوله : [الصورة تحصل في الخيال ، أو في الجليدية ، والإدراك يكون في الحس المشترك ، أو في ملتقى العصبين ، فلو كان نفس الحصول إدراكاً ، لكانا معاً] .

والجواب : ما مر ، وهو أن الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط ، بل حصولها في المدرك ، لحصولها في الآلة . وههنا الإدراك لا يحصل في الحس المشترك ، ولا في ملتقى العصبين ، بل في النفس ، بواسطة هاتين الآلتين ، عند حصول الصورة في الموضوع المذكورين ، أو غيرهما .

ومنها : قوله : [إنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج ، والقول بأنه مثله وشبهه ، يقتضى الشك في الأوليات] .

والجواب : أن المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه .

أما الأبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك .

الفصل الثامن

تنبيهه

(١) الشيء قد يكون محسوساً ، عند ما يشاهد ؛ ثم يكون متخيلاً ، عند غيبته ، بتمثل صورته في الباطن ، كزيد الذي أبصرته ، مثلاً ، إذا غاب عنك فتخيلته .
 وعدم التمييز بين المدرك والإدراك ، هو منشأ هذا الاعتراض .

ويجرب مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضاً عليه ، [وهو أن الإدراك . كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج . والشعور بالمطابقة ، إنما يكون بعد الشعور بما في الخارج] .

وجوابه : أن المطابقة غير الشعور بها . وإنما اشترط فيه الأول ، دون الثاني .
 فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ ، وأجوبتها ، قد اقتصرنا عليها ، إنبأراً للاختصار ؛ فإن فيها - وفي ما سيأتي من بعد - الكفاية لمن أخذت الفطاعة بيده ، كما قال الشيخ في صدر الكتاب .

(١) لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينه على أنواعه ومراتبها . وأنواع الإدراك أربعة :

إحساس ، وتخيل ، وتوهم ، وتعقل .

فالإحساس : إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك ، على هيآت مخصوصة به ، محسوسة ؛ من الأين ، والمتى ، والوضع ، والكيف ، والكم ، وغير ذلك . وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثاله في الوجود الخارجي ، لا يشاركه فيها غيره .
 والتخيل : إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ، ولكن في حالتي حضوره وغيبته .
 والتوهم : إدراك المعاني غير المحسوسة : من الكيفيات والإضافات ، مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره .

والتعقل : إدراك الشيء من حيث هو فقط ؛ لا من حيث هو شيء آخر ، سواء

وقد يكون معقولاً عند ما يتصور من زيد ، مثلاً ، معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره .

وهو عندما يكون محسوساً يكون قد غشيتته غواش غريبة عن ماهيته ، لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته ، مثل : أَيْنَ ، وَوَضِعٍ ، وَكَيْفٍ ، وَمَقْدَارٍ بعينه ؛ لو تُوهِمَ بَدَلَهُ غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية إنسانيته .

أخذ وحده ، أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الإدراك .

فهذه إدراكات مترتبة في التجريد :

الأول : مشروط بثلاثة أشياء :

حضور المادة ، واكتناف الهيئات ، وكون المدرك جزئياً .

والثاني : مجرد عن الشرط الأول .

والثالث : مجرد عن الأولين .

والرابع : عن الجميع .

إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم من الاعتبار ؛ لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده ، بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال ، وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئياً ، ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب ، واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول .

وكل طبيعة - كالإنسانية - إذا أخذت من حيث هي ، صلحت لأن تقع على

كثيرين ؛ ولأن لا تقع إلا على واحد ، وإنما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها إليها .

لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ، ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ما فيها

فالمعنى الذي ينضاف إليها ويجعلها جزئياً شخصياً ، هو المادة أولاً ؛ لأن زيدها لا يباين غيرها

بالإنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية نفسها ، وإنما يباينه بشخصه المادى .

ثم ما تستلزمه المادة من الأحوال المذكورة ، كالأين والكيف وغيرهما ، ثانياً .

فالصور المحسوسة منتزعة نزاعاً ناقصاً ، مشروطاً بحضور المادة .

والخيالية منتزعة نزاعاً أكثر ، لكنه غير تام .

والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة ، التي خلق منها ، لا يجرده عنها ؛ ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ؛ ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته إذا زال .

والعقلية منتزعة نزاعاً تاماً .

وعبارة الكتاب ظاهرة ، وإنما تمثل بالإبصار ؛ لأنه أظهر أنواع الإحساس .

والفاضل الشارح : فسر الغواشى الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ، ولوازم الوجود والماهية .

أقول : ولوازم الماهية كالتزوية للثنتين لا تكون غريبة عن الماهية ، وأيضاً لا تكون بحيث يمكن أن تزول . وأيضاً لا تكون مثل هذه الغواشى عند ما يكون الشيء محسوساً فقط ، بل عند ما يكون معقولاً أيضاً .

وقد أورد : في هذا الموضع سؤالاً وهو : [أن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضع ، تكون جزئية ، ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس ، عوارض غريبة لا تنفك عنها .

وهذا يناقض قولهم : العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة .

وأيضاً : تلك الصورة التي في نفس زيد مثلاً لا يمكن أن تكون جزءاً من ماهية الأشخاص الموجودة في الخارج ، قبل زيد وبعده .

فإذن تلك الصورة ليست بمجردة ، ولا بمشترك فيها .

وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص ، في نفسها مجردة عن اللواحق ، فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم ، كلي مجرد ؛ لأن معلومه كذلك ؛ لأن العلم في ذاته كذلك] .

قال : [ولهذا السبب سماه المتقدمون كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين . والمتأخرون إذ

لم يقفوا على أغراضهم ، ظنوا أن في العقل صورة كلية مجردة . وليس الأمر على ما ظنوه ،

بل التحقيق على ما ذكرناه] .

وأما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض ، لا يقدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلّق بها الحس ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها .

وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخّصة ، مستثبّتها إياها كأنه عميل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً .

وأقول : الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو ، فالإنسانية المتناولة لهما معاً ، من حيث هي متناولة لهما ، ليست هي التي في كل واحد منهما ، ولا هي فيهما معاً ، لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها ، بل جزءاً منها ، فهي إنما تكون في العقل فقط ، وهي الإنسانية الكلية ؛ فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً ، جزئية ؛ ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس ، كلية .

ومعنى تعلقها : أن الإنسانية المدركة بتلك الصورة ، التي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ؛ ولأن لا تكون ، لو كانت في أية مادة من مواد الأشخاص ، لحصل ذلك الشخص بعينه . أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد ، حصل في عقله تلك الصورة بعينها .

فهذا معنى اشتراكها .

وأما معنى : تجريدها ، فكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك ، منتزعة من اللواحق المادية الخارجية ، وإن كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخّصة . فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ، ويدرك به شيء آخر ، وبالأعتبار الآخر مما ينظر فيه وتدرّك نفسه .

فإذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها ههنا ، هي الطبيعة الإنسانية التي ليست في

(٢) وأما ما هو في ذاته برىء عن الشوائب المادية ، واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته ، فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله الحقيقة كلية ولا جزئية . وأما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك ، فلم يتعرض لها البتة .

والعجب منه أنه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة ، وهو أن الكليات لا توجد في الخارج .

(٢) أقول : الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً ، ولا باللواحق الغريبة ، فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته ، لحوقاً غريباً ؛ لأنه مجرد عما يغير ذاته ، بل إنما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته .

وهذا تصريح بأن لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة ؛ فذلك الشيء لا يمكن أن يتكرر إلا بالماهية ، وهو معقول بذاته ؛ لأنه لا يحتاج إلى تجريد ؛ فإن لم يعقل ، كان ذلك من جهة القوة العاقلة ، لا من جهته ؛ لأنه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ، ليصير معقولاً ، بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمله بنفسها — كالفكر مثلاً — لتصير عاقلة له فالضمير في قوله [بل لعله] يعود إلى العمل ، ويحتمل أن يعود إلى المعقول ؛ لأن ذلك الشيء من شأنه أن يكون عاقلاً بذاته — كما سيحییء بيانه — وهو معنى قوله : [بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله] .

كأن الشيخ قسم الموجودات :

إلى ما من شأنه أن يكون عاقلاً .

وإلى ما ليس من شأنه ذلك .

وقسمها أيضاً :

إلى ما من شأنه أن يكون معقولاً بذاته .

وإلى ما ليس من شأنه ذلك :

فأشار إلى أن ما من شأنه أن يكون معقولاً بذاته ، ليس بحسب القسمة الأولى ، من

ما من شأنه أن يعقله ، بل لعله من جانب ما من شأنه أن يعقله *

القسم الذى ليس من شأنه أن يكون عاقلاً ، بل هو من القسم الآخر أعنى مما من شأنه أن يكون عاقلاً .

ولما لم يحكم بذلك جزءاً ؛ لأنه مما لم يبينه بعد ، وسيأتى بيانه .

وأورد الفاضل الشارح : شككاً بعد أن ذكر أن المراد من المادة ههنا هو المحل ، سواء كان محسوساً ، كخشب السرير ، أو معقولا ، كالهيوولى ، وسواء كان متقوماً بالحال ، كالهيوولى ، أو مقوماً له ، كالموضوع .

وذلك الشك : أن المحل ماهية معقولة ، لا ينافى تعقلها تعقل الحال فيها ، فإن من عقل ثبوت الشكل للخشب ، فقد عقلهما ؛ فإذا لم تستهى بممانعة عن التعقل .

وأجاب : بأن التعقل إن كان حصول ماهية المعقول للعقل ، كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير ؛ لأن كل ما ليس فى محل ، فلكونه قائماً بذاته ، تكون حقيقته حاصلة لذاته ، فهو معقول لذاته ، عاقل لذاته .

وكل ما يقوم بمحل ، لم تكن حقيقته حاصلة لذاته ، بل لغيره ، فلا يكون هو عاقلاً لذاته ، ويصير معقولا لغيره لعمل يعمل به ذلك الغير ، وهو الانتزاع .

أقول : هذا الجواب ليس كما ينبغي ؛ فإن الجسم ليس فى محل وليس عاقلاً لذاته ، والصورة المعقولة حالة فى محل ، وليست محتاجة إلى عمل يعمل بها لتصير معقولة .

والحق : أن المادة ههنا هى الهيوولى لا غير ، فإنها هى المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة ، أشخاصاً ذوات أوضاع ، وهى وجميع ما يحل فيها ، يمكن أن تؤخذ من حيث هى كذلك ، وحينئذ لا يكون شئ منها معقولا . ويمكن أن تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة ، وحينئذ يكون جميعها معقولا . وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا .

وأما كون الشئ عاقلاً ، فهو يكون لقيامه بالذات ، بعد تجرده أيضاً فى ذاته ، لا بسبب عمل عامل كما سيأتى بيانه .

الفصل التاسع

إشارة

(١) لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى الداركة

(١) أقول : لما فرغ من بيان أنواع الإدراكات ، شرع فى إثبات القوى المدركة وأحوالها ، وابتدأ بالحيوانية ، وهى تنقسم إلى :

ظاهرة ، وباطنة

أما الظاهرة ، فلكونها ظاهرة الوجود ، لم تكن محتاجة إلى الإثبات .

ولما كان بيان كيفية الإحساس بها ، يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب ، لم يتعرض له .

وأما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ، ولبناء ما سيأتى من أحوال النفس الناطقة عليها ، كانت مما يحتاج إلى تحقيقه ، فجعل هذا الفصل مشتملاً على بيان : إثباتها ، وتغايرها ، والإشارة إلى مواضعها .

وهذه القوى تنقسم :

إلى مدركة ، وإلى معينة على الإدراك .

والمدركة مدركة :

إما لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة ، وهو ما يسمى صوراً .

وإما لما لا يمكن ، وهو ما يسمى معانى :

والمعينة تعين :

إما بحفظ المدركات من غير تصرف ، ليتمكن المدرك من المعاودة إلى إدراكها .

وإما بالتصرف فيها .

والمعينة بالحفظ معينة :

إما للمدركة الصور .

وإما للمدركة المعانى .

فهذه خمس قوى :

من باطن ، أدنى شرح ، وأن نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولاً ، فاسمع .

(٢) أليس قد تبصر القطر النازل خطأً مستقيماً ؟

الأولى : مدركة الصور ، وتسمى حساً مشتركاً ؛ لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها .

والثانية : معينتها بالحفظ ، وتسمى خيالاً ومصورة .

والثالثة : المتصرفة في المدركات ، وتسمى متخيلة ، ومتفكرة ، باعتبارين .

والرابعة : مدركة المعاني ، وتسمى وهماً ومتوهمة .

والخامسة : معينتها بالحفظ ، وتسمى حافظة وذاكرة .

وإنما سمي الجميع مدركة ؛ وإن كانت المدركة منها اثنتين فقط ؛ لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلاً بجمعها .

وابتداً الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر ؛ فإن الترتيب التعليمي أن يرتقى بالمتعلمين عما هو أظهر عند الحس ، إلى ما هو أقرب إلى العقل .

(٢) أقول : هذا بيان إثبات « الحس المشترك » و « الخيال » . وقد استدل على

وجود كل واحد منهما مفرداً ، وعلى وجودهما معهما بالشركة :

أما الاستدلال على « الحس المشترك » منفرداً ، فهو قوله :

[أليس قد تبصر القطر النازل ... إلى قوله : إليها يؤدي البصر كالمشاهدة] .

والحاصل : أن الموجود في الخارج كנקطة ، والمرئي كخط ، والنقطة المتحركة ترتسم

في البصر عند وصولها إلى مكان ما ، تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة ، والمقابلة إنما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما ؛ لكون الحركة غير قارة .

فلولا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلاً على وجه تتصل الارتسامات

المتتالية في البصر ، فيه ، بعضها ببعض ؛ لم يكن اتصال ، فلم يُرَ خطٌ .

فإذن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهداً .

وأما قوله : [وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها] .

والنقطة الدائرة بسرعة خطأً مستديراً ؟ كُله على سبيل المشاهدة ، لا على سبيل تخيل أو تذكر .

وأنت تعلم أن البصر إنما ترتسم فيه صورة المُقابل .

فإشارة إلى خاصة أخرى لهذه القوة ، وهي التي لأجلها لُقِّبَتْ بـ « المشترك » ؛ وإنما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها ، وسيورد الحجة على إثباتها .

واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال ، بأن قال :

[لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في الهواء ؛ بأن يكون كل

تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة إليه ؛ فإنه يحدث قبل زوال

الشكل السابق ، فتتصل التشكلات ويرى خطأً . . . قال : وهذا أولى مما

قاله ؛ لأن القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة . . .

ثم قال : ولم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر ، والعلم بأن البصر لا ترتسم

فيه إلا صورة المقابل ليس ببرهاني ، والتجربة لا تفيده] .

والجواب :

عن الأول : أن بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده ، يقتضى الخلاء ؛

فإن التشكل إنما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه ؛ وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضى إحاطة النهايات بالخلاء .

وعن الثاني : أن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة ، من القول بوجود

قوة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته ؛ لأنه ، مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ما ليس

في الخارج ، قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله .

وأما قول الشيخ :

[وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها] .

فإشارة إلى الخيال ، واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ، وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين :

أحدهما : أن المدرك قابل ، والقابل بغير الحافظ :

والمقابل النازل أو المستدير ، كالنقطة ، لا كالخط . فقد
بقي إذن في بعض قواك هيأة ما ارتسم فيه أولاً ، واتصل بها
هيأة الإبصار الحاضر ، فعندك قوة قبيل البصر ، إليها يودى
البصر ، كالمشاهدة ، وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها .

الحجة : هي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

ولمثال : هو أن الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها .

والحجة ضعيفة ؛ ومع ذلك فإن الخيال الذي هو الحافظ .

يجب أن يقبل الصور حتى يمكن أن يحفظها ، وأيضاً

إنها معارضة بالحس المشترك المدرك لأشياء مختلفة .

وبالنفس التي تفعل أفعالاً مختلفة [.

وأقول : اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما ؛ فإنهم
يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالأرض ، وأما افتراقهما في صورة فيدل على
مغايرة المصدرين .

والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء ؛ لأن الواحد يصدر عنه الكثير إذا
كان الصادر بالقصد الأول شيئاً واحداً ، ثم يتكرر بقصد ثان ، أو كانت وجوه الصدورات
مختلفة ؛ فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ، ثم يصير
مستثباتاً للألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان ؛ وذلك لانقسام تلك الصور إليها .
وذلك كالإبصار الذي فعله إدراك اللون ، ثم إنه يصير مدركاً للضدين لكون اللون
مشتملاً عليهما .

وأما النفس فإنما يكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها .

قال : [والمثال أيضاً ضعيف ؛ لأنه ثبوت الحكم في صورة لا يقتضى ثبوت مثله
في صورة أخرى] .

وأقول : ليس الأمر على ما ظنه ، بل إنما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكماً
جزئياً مناقضاً للحكم الكلي ، بأن كل ما يقبل شيئاً فهو يحفظه ؛ فإن ذلك يدل على مغايرة
القوتين بالضرورة .

وعندك قوة تحفظ . مثل المحسوسات بعد الغيبوبة ،
مجتمعة فيها .

وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا

قال :

[والوجه الثاني : أن استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان ،
والنسيان ، يوجب تباين القوتين ؛ فإن الاستحضار حصول الصورة في القوتين ،
والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة ؛ والنسيان زوالها عنهما .

وهذا أيضاً ضعيف ؛ لأن تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضى
القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر وراءه ، وعلى
هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائماً ،
والاستحضار موقوف على حصول ذلك الأمر .

وأيضاً القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير
نسيان ، وتنسى .

فإن قلتم : حافظها العقل الفعال ؛ قلنا : فليكن هو حافظاً للحس المشترك
أيضاً [.

والجواب : عنه ما مر : وهو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة .
والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ، وإن كانت حاصلة في الآلة . والعقل الفعال
- لتمثل المعقولات فيه ، وامتناع تمثيل المحسوسات فيه - يصلح لأن يكون حافظاً للصور
المعقولة دون المحسوسة .

وأما قول الشيخ : [وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم] .
فاستدلال مشترك على وجودهما معاً . وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات إلا
بقوة جسمانية :

وتقريره : أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات ؛
فإذن لا بد لها حين تحكم على أبيض ما ، أنه ذو حلاوة ، من قوة يدرك البياض والحلاوة

الطعم ؛ وأن لصاحب هذا اللون ، هذا الطعم ؛ فإن القاضى بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضى عليهما جميعاً ، فهذه قوى .

معاً بها ، ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة ، نسبة واحدة .
وأيضاً كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع ؛ فإنها أيضاً لا تقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع ؛ وإلا فتعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والالتفات إليه .

واعترض الفاضل الشارح :

[بأننا نحكم على زيد بأنه إنسان ، وهو حكم بكلى على جزئى ، فالحكم يجب أن يدركهما معاً ، ويلزم منه أن تكون النفس التى هى مدركة للكليات ، مدركة للجزئيات] .

والجواب : أنها مدركة لهما ؛ ولكن لأحدهما بآلة ، وللآخر بغير آلة .

قال :

[والذي يدل على إبطال القول بالحس المشترك ، علمى بالضرورة إذا ذقت طعاماً أن الذائق ليس هو الدماغ ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال : بل هو «العقب» أو «الكعب» .

وإذا أبصرت شيئاً فلست مبصرة له مرتين ، إحداهما بالعين والأخرى بالدماغ ؛ والذي يدل على إبطال القول بالخيال ، أن انطباع ما يراه الإنسان طول عمره فى جزء من الدماغ يقتضى : إما اختلاط الصور أو انطباع كل واحد فى جزء هو غاية فى الصغر] .

والجواب :

عن الأول : أنك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الذوق ، وتخيل الذوق ، وتعلم أن

تخيل الذوق ليس فى عقبك .

وعن الثانى : أنه استبعاد محض ؛ وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية .

(٣) وأيضاً فإن الحيوانات - ناطقها وغير ناطقها - تدرك فى المحسوسات الجزئية ، معانى جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس ؛ مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس ؛ وإدراك الكبش معنى فى الشعجة غير محسوس ؛ إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده .

فعندك قوة هذا شأنها ، وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم ؛ قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها ، غير الحافظة للصور .

(٣) أقول هذا بيان لإثبات : الوهم ، والحافظة .

أما الوهم : فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم تتأد من الحواس إليها ؛ كإدراك العداوة والصدقة ، والموافقة والمخالفة ، من أشخاص جزئية .

فإدراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها . وكونها مما يتأد من الحواس ، دليل على مغايرتها للحس المشترك . ووجودها فى الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة . وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضى عقله الأمن منه ، كالموت ؛ وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وأما الحافظة : فإثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى ، كما مر ، وما فى الكتاب ظاهر ؛ وأما قول الفاضل الشارح : [الصدقة التى بينى وبين ولدى ، كلية] .

فيجاب بأن يقال : هب أنها كلية ولكن الكلى لا بد له من أشخاص جزئية ، وكلامنا فى جزئيات الصدقة الكلية .

وأيضاً الاستثناس الذى تدركه الشاة من صاحبها فى وقت ما بعينه ، جزئى مدرك بغير العقل ، وكلامنا فى مثله .

(٤) ولكل قوة من هذه القوى ، آلة جسمانية خاصة ،
واسم خاص .

فالأولى : هي المسماة بـ «الحس المشترك» ، و «بنطاسيا»

(٤) ذكر علماء التشريح :

أن الحامل لقوة الشم ، زائدتان شبهتان بجمتى التدى ، ناتنتان من مقدم الدماغ ،
قد فارقتا لين الدماغ قليلا ، ولم تلحقهما صلابة العصب .

والحامل لقوة الإبصار الزوج الأول من الأزواج السبعة التى هى الأعصاب الناتئة من
الدماغ . وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العينين .

والحامل لقوة الذوق ، هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين
مقدم الدماغ ومؤخره ، من لدن قاعدة الدماغ ، وتنفذ هذه الشعبة فى ثقبه فى الفك الأعلى
إلى اللسان .

والحامل لقوة السمع ، هو القسم الأول من قسمى الزوج الخامس الذى منشؤه خلف
الزوج الثالث . ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ .

والحامل لقوة اللمس ، سائر الأعصاب ، وخصوصاً النخاعية .

فتبين من هذا :

أن مبدأ أعصاب الحواس الأربعة هو مقدم الدماغ .

ومبدأ أعصاب اللمس ، هو الدماغ والنخاع ، الذى مبدؤه أيضاً الدماغ ، وأكثرها
نخاعية .

فلأجل ذلك قال الشيخ :

[إن آلة الحس المشترك هو الروح المصوب فى مبادئ عصب الحس ،

لا سيما فى مقدم الدماغ] .

ولم يقل مطلقاً : [فى مقدم الدماغ] فإن الحس المشترك كراس عين تشعب منه

خمسة أنهار ، وكان الروح المصوب فى البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال :

إلا أن ما فى مقدم ذلك البطن ، بالحس المشترك أخص ، وما فى مؤخره بالخيال أخص .

وآلتها الروح المصوب فى مبادئ عصب الحس ، لا سيما فى
مقدم الدماغ .

والثانية : المسماة بـ «المصورة» و «الخيال» ، وآلتها

الروح المصوب فى البطن المقدم ، لا سيما فى الجانب الأخير .

(٥) والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله ، لكن الأخص بها

هو التجويف الأوسط .

وإنما تتأدى الإدراكات الحسية من الحواس ، بواسطة الأرواح التى فى الأعصاب ،
إلى التى فى مبادئها المتصلة بالروح المصوب فى البطن المقدم .
والفاضل الشارح :

[فسر التأدية بأن تسير الكيفيات المحسوسة فى الأعصاب إلى آلة الحس

المشترك ، ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشيع الوارد على تفسيره] .

والتأدية ههنا استعارة عن إدراك النفس بواسطة الروح المصوب إلى كل حس ،
محسوسة . وبواسطة الروح الذى هو مبدأ مشترك للجميع مُشْتَلَّ جميع المحسوسات .

واتصال الأعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات ، فإن الكيفيات لا تنتقل
من موضوعاتها ، وإدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان تقطع
فيه تلك المسافات ؛ بل هو لاتصال الأرواح بمبدأ واحد ، مجتمعة فى موضع يعدها
للإحساس .

وباقى كلام الشيخ ظاهر .

(٥) قال الشيخ فى «الشفاء» فى صفة القوة المسماة بـ «الوهم» :

[هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلى ، ولكن

حكماً تخيلاً مقررناً بالجزئية وبالصورة الحسية ، وعنه تصدر أكثر الأفعال

الحيوانية] .

إلى ههنا حكاية قوله .

فكون الدماغ كله آلتها ، هو لكونها مصدراً لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغى

فى الحيوان .

(٦) وتخدمها فيها قوة رابعة لها أن تتركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن «الحس» ، والمعاني المدركة بـ «الوهم» . وتركب أيضاً الصور بالمعاني وتفصلها عنها ، وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة . وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط . كأنها قوة ما لـ «الوهم» ، ويتوسط الوهم للعقل .

واختصاص التجويف الأوسط بها ، لاستخدامها المتخيلة ، على ما سيجيء ، ولذا السبب أيضاً قدم ذكرها على ذكر المتخيلة . (٦) معناه واضح . والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ، ويتم بذلك التصرف إدراكه لها .

قال الفاضل الشارح : [إن كان لهذه القوة إدراك ، كان الشيء الواحد مدركاً ومتصرفاً ، وإن لم يكن لها إدراك - مع أنها تتصرف بالتركيب والتفصيل - بطل قولهم : القاضي على الشئين لا بد أن يحضره المقضى عليهما . وأيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها ، فإذا الوهم مدرك ومتصرف معاً] .

والجواب :

عن الأول : أن هذه القوة ليست بمدركة ، وتصرفها في شئين يقتضى حضورهما ، لا إدراكها لهما ؛ إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً . وعن الثاني : أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين : أحدهما : بحسب ذاته . والآخر : بحسب آلة . أو كلاهما بحسب آلتين .

(٧) والباقية من القوى هي الذاكرة ، وسلطانها في حيز (٧) هذه هي القوة الخامسة ، وهي حافظة للمعاني ، ومعينة للوهم بالحفظ ؛ ويسمى قوم ذاكرة ؛ فإن الذكر لا يتم إلا بها . قال الفاضل الشارح :

[حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها ، فإن يجب أن ينسب كل فعل إلى قوة ، وجب أن تكون القوى ستاً ، وهذا شيء ذكره في القانون] . وأقول : إن الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة :

[وههنا موضع نظر فلسفي في أنه : هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم ، قوة واحدة ؟ أم قوتان ؟ ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب] . فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقاً . وقال في الشفاء :

[وهذه القوة - يعنى الحافظة - تسمى أيضاً متذكرة ، فتكون : حافظة لصيانتها ما فيها .

ومتذكرة ؛ لسرعة استعدادها لإثباتها والتصوير بها ، مستعدة إياها إذا فقدت ، وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة إلى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر قوله وهذا يدل على أنها الذاكرة ولكن باعتبار آخر] .

والحق أن الذكر ملاحظة المحفوظ ، فهو مركب من : إدراك شيء لشيء ، أدرك في وقت آخر ، وحفظ ، على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط . والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر .

فإذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة ، بل هي مبدأ فعل يتركب من أفعال قوتين : مدركة ، وحافظة .

والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أفعال ثلاث قوى : متصرفة ، ومدركة ، وحافظة . وههنا بحث آخر : وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة ، من الكلام في النفس :

الزوج الذي في التجويف الأخير ، وهو آلتها .

(٨) وإنما هُدى الناس إلى القضيية بأن هذه هي الآلات ،

[ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة ، والمتخيلة ، والمتذكرة ، وهي بعينها الحاكمة ؛ فتكون بذاتها حاكمة ، وبمركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة ؛ فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ، ومتذكرة بما ينهى إليه عملها .

وأما الحافظة فهي قوة خزانتها .

فهذه حكاية ألفاظه .

وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى [.

أقول : وقد قال الشيخ أيضاً قبل كلامه هذا متصلاً به :

[وهذه القوة المركبة بين الصورة ، والصورة ، وبين الصورة والمعنى ، وبين المعنى

والمعنى ، هي كأنها القوة الوهمية بالموضع ، لا من حيث تحكم ، بل من حيث

تعمل ؛ لتصل إلى الحكم ، وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال

بجزائتي المعنى والصورة] .

وهذا حكم صريح بأن حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ؛ ومذهبه أن القوة الواحدة

بالآلة الواحدة ، لا تفعل فعلين مختلفين ؛ فإذا صدر فعلين مختلفين – هما الإدراك

والتصرف – عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعاً ،

وهذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ ، فإذا ليس مراده من قوله :

[الوهمية : هي بعينها المفكرة ، والمتخيلة ، والمتذكرة] .

أن جميعها بالذات واحد ، وكيف والمتذكرة – التي هي الحافظة على ما ذكر من

قبل – لا شك في أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ ، وليست بالاتفاق هي الوهمية

بالذات ، بل مراد الشيخ من ذلك :

[أن المبدأ الذي ينسب إليه التخيل ، والتفكير ، والتذكر ، والحفظ ، هو

الوهم ، كما أن مبدأ الجميع في الإنسان هو الناطقة] .

ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى الحيوانية .

(٨) أقول : هذا استدلال متعلق بالطب ، على كون هذه الأعضاء ، موضع هذه

القوى . والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ، ولا يتعرض لإثبات الوهم ، وإنما يميز هذه

أن الفساد إذا اختص بتجويف ، أو رث الآفة فيه .

(٩) ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ، أن يقدم

الأقنص للجرماني ، ويؤخر الأقنص للروحاني ، ويقعد المتصرف

التمييزات الحكيم .

فالقوى عند الأطباء ثلاث :

خيال : آلتة البطن المقدم .

وفكر : آلتة البطن الأوسط المسمى بالدودة .

وذكر : آلتة البطن الأخير .

قال الفاضل الشارح :

[هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الأعضاء ؛ لأنها يحتمل

أن تكون مفارقة ، أو قائمة بعضو آخر ؛ وإنما تختل أفعالها باختلال هذه

المواضع ؛ لأنها آلاتها ؛ فإن أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ] .

وأقول : إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ، ولم يتعرض

لكونها قائمة بالأرواح المحصورة في هذه الأعضاء ، أو بشيء آخر .

(٩) أقول : هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية ؛

فإنها تفيد معرفة منافع الأعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب ، وفيه تنبيه على العناية

الإلهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف .

وفي نسبة الأشباح العالية الخيالية إلى الجرم دون الجسم ، ونسبة المثل الوهمية إلى الروح

دون النفس أو العقل ؛ استعارة لطيفة ، ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه ، على وجوب

كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع – مع أنه خطابي – غير

مستمر ؛ لأن السمع واللمس في مؤخر الرأس ، والذوق في وسطه ؛ فليس جعل

الحس المشترك والخيال في مقدمه ؛ لكون الإبصار والشم هناك ، بأولى من أن

يجعل في مؤخره ، مع أن احتياج الحيوان إلى اللمس أكثر] .

الإشارات والتنبيهات

ففيهما حكماً واسترجاعاً للمثل المنمحية عن الجانبين ، عند

الوسط . ؛ عظمت قدرته *

وأقول : إن الشيخ وإن ذكر قبل هذا ، أن آلة الحس المشترك هو الروح المصوب في مقدم الدماغ ، لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك ، بكون الحس الظاهر هناك صريحاً ، بل ذكر فائدة الترتيب .

وأيضاً إن سلمنا أنه علل بذلك ، لكن في قول هذا الفاضل :

[إن السمع في مؤخر الدماغ] .

نظر ؛ لأن الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشرة ، من الفن الثامن في الحيوان ، من الشفاء ، بهذه العبارة :

[ولين مقدم الدماغ ؛ لأن أكثر عصب الحس ، وخصوصاً الذى للبصر

والسمع ، ينبت منه ؛ لأن الحس طليعة ، والطليعة إلى جهة المقدم أولى] .

وذكر في الفصل الذى يتلوه ، بعد ذكر القسم الأول من الزوج الخامس عن الأعصاب الدماغية بهذه العبارة :

[وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ ، وبه حس السمع]

فهذه حكاية كلامه .

وإذا كان حال العصب السمعى المتأخر عن الذوق ، هذه ، فما ظنك بالذوق ؟

وأما اللمس فلما كان أكثر أعصابه نخاعية ، للمنفعة المذكورة في كتب التشريح . لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمه .

فإذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق ، والحجة التى أقامها الفاضل الشارح : على أن النفس هى المدركة لجميع الإدراكات .

[بأنها حاكمة ببعض المدركات على بعض] وختم بها الفصل .

فهى خالية عن الفائدة ، لأنهم معترفون بذلك ، إلا أنهم يذهبون إلى أنها مدركة للمعقولات بالذات ، وللمحسوسات بالآلات ، وإذ قد تقدم ذكر ذلك مراراً ، فلا فائدة في التكرار .

الفصل العاشر

إشارة

(١) وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التصنيف ، فهو أن النفس الإنسانية ، التى لها أن تعقل ، جوهرٌ له قوى وكمالات .

(٢) فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ،

(١) أقول : يريد ذكر القوى التى يختص الإنسان بها . وإنما قال :

[على سبيل التصنيف] .

لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات ، لكونها مبادئ أفعال مختلفة ، وكان تفصيلها على سبيل التنوع . وهذه غير متباينة بالذات ؛ لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة ، إنما تختلف بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس إلى تلك الذات عوارض ، فكأنها أصناف . والكمالات المذكورة ههنا هى الكمالات الثانية ، وهى أفعال هذه القوى .

(٢) أقول : قوى النفس تنقسم بالقسمة الأولى :

إلى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها ، مكملة إياه ، تأثيراً اختيارياً . وإلى ما يكون باعتبار تأثيرها عما فوقها ، مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها .

وتسمى الأولى « عقلاً عملياً » .

والثانية « عقلاً نظرياً » .

« والعقل » يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم ، أو ما يشابهه .

والشيخ بدأ بالأولى ، لأنها أظهر .

فالشروع في العمل الاختيارى ، الذى يختص بالإنسان ، لا يتأق إلا بإدراك ما ينبغى

أن يعمل في كل باب ، وهى إدراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية : أولية ، أو تجريبية ، أو ذاتية ، أو ظنية ؛ يحكم بها العقل النظرى ، ويستعملها العقل العملى في تحصيل ذلك الرأى الكلى ، من غير أن يختص بجزئى دون غيره .

وهي القوة ، التي تختص باسم العقل العملي ، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية ، لتتوصل به إلى أغراض اختيارية ، من مقدمات أولية ، وذائعة ، وتجريبية .

وباستعانة بالعقل النظري ، في الرأي الكلي ، إلى أن ينتقل به إلى الجزئي .

(٣) ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل :

والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ، ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية ، أو محسوسة ، إلى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ، ويحصل بعمله مقاصده ، في معاشه ، ومعاده .

(٣) أقول : وهذه إشارة إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم :

إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة .

وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل .

والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف :

فببدؤها : كما يكون للطفل من قوة الكتابة .

ووسطها : كما يكون للأمر المستعد للتعلم .

ومنتهاها : كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب ، وله أن يكتب متى شاء .
فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى « عقلاً هيولانياً » تشبيهاً لها حينئذ بالهيول الأولى ، الحالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ، وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرته .

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى « عقلاً بالملكة » وهي ما يكون عند حصول

فأولها : قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلاً « هيولانياً » وهي المشكاة .
ريتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهيأ بها لا كتساب الثواني :

المعقولات الأولى ، التي هي العلوم الأولية ، بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة .

ومراتب الناس تختلف في تحصيلها :

فهم : من يحصلها بشوق ما لنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات ، وهو من أصحاب الفكرة .

ومنهم : من يظفر بها من غير حركة - إما مع شوق ، أو لا مع شوق - وهو من أصحاب الحدس .

وتكثر مراتب الصنفين ، وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسية ، سيجىء إثباتها .
وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة ، فتسمى : « عقلاً بالفعل » وهو ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء ، بعد الاكتساب بالفكر والحدس .

وهذه قوة للنفس ، وحضور تلك المعقولات كما لها ، وهو المسمى « بالعقل المستفاد » ؛ لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس ، يخرجها من درجة العقل الهيولاني ، إلى درجة العقل المستفاد ؛ فإن كل ما يخرج من قوة إلى فعل ، فإنما يخرجها غيرها .
وقياس عقول الناس ، في استفادة المعقولات ، إلى العقل الفعال ؛ قياس أبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس .

وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا :

[وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة] .

مع الواو العاطفة ، والفاضل الشارح لذلك جعل :

العقل بالملكة ، مرتبة بعد الفكر والحدس ، وقبل القوة القدسية .

إما بالفكرة ، وهى الشجرة الزيتونة ، إن كانت
ضعفنى .

أو بالحدس فهى زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك ،
فتسمى عقلاً بالملكة ، وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة

وهذا سهو منه ، يشهد به سائر كتب الشيخ ، وغيره .

ومنشأ هذا السهو هو وجود « الواو » المذكورة الفاصلة بين قوله :

[أو بالحدس ، فهى زيت أيضاً] .

وبين قوله : [إن كانت أقوى] .

وهى زائدة ألحقها الناسخون خطأ ، والتقدير اتصال الكلامين ، وليس قوله :

[فتسمى عقلاً بالملكة] .

جواباً لقوله : [إن كانت أقوى] .

بل عطفاً على قوله : [فتنبأ بها لاكتساب الثوانى] .

لأن المسمى « بالملكة » هو العقل المتوسط بين « الهولانى » والذى « بالفعل » .

وإذا تقرر هذا فنقول :

لما كانت الإشارة المترتبة فى التمثيل المورد فى التنزيل ، لنور الله تعالى ، وهو قوله

عز وجل :

[اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ . مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا
مِصْبَاحٌ . الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ . الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرٌّ
يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ . يَكَادُ
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ . نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ
لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيمٌ] .

قدسية ، يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسسه نار .

ثم يحصل لها بعد ذلك ؛ قوة ، وكمال :

أما الكمال : فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة

متمثلة فى الذهن ، وهى نور على نور .

وأما القوة : فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب

المفروغ منه كالمشاهد ، متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب ،

وهو المصباح .

وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً .

مطابقة لهذه المراتب ، وقد قيل فى الخبر : [من عرف نفسه ، فقد عرف ربه] .

فقد فسر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب .

فكانت « المشكاة » شبهة « بالعقل الهولانى » لكونها مظلمة فى ذاتها ، قابلة للنور ،

لا على التساوى لاختلاف السطوح ، والثقب فيها .

و « الزجاجة » « بالعقل بالملكة » لأنها شفاقة فى نفسها قابلة للنور أتم قبول .

و « الشجرة الزيتونة » « بالفكرة » لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها ،

لكن بعد حركة كثيرة وتعب .

و « الزيت » « بالحدس » لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة .

و « التى يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار » « بالقوة القدسية » لأنها تكاد تعقل

بالفعل ، ولو لم يكن شىء يخرجها من القوة إلى الفعل .

و « نور على نور » « بالعقل المستفاد » فإن الصورة المعقولة نور ، والنفس القابلة لها

نور آخر .

و « المصباح » « بالعقل بالفعل » لأنه ينير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه .

و « النار » « بالعقل الفعال » لأن المصابيح تشتعل منها .

قال الفاضل الشارح :

وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل .
والذى يُخرج من الملكة إلى الفعل التام ، ومن الهيولاني
أيضاً إلى الملكة ، فهو العقل الفعال ، وهو النار *

الفصل الحادى عشر

تنبيهه

(١) لعلك تشتبهى الآن أن تعرف الفرق بين «الفكرة»

و «الحدس» فاستمع :

[وإنما قدم العقل المستفاد ، على العقل بالفعل ؛ لأن ملكة الكتابة
لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل ، فالعقل المستفاد متقدم فى الوجود على
حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل] .
واعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح ، لكن العقل
المستفاد هو الغاية القصى ، وهو الرئيس المطلق ، الذى يخدمه ما يتقدمه من القوى
الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية .

(١) أقول لما ذكر أن النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية : إما بالفكر
أو بالحدس أراد أن يعرفها ليتضح الفرق بينهما .
فقوله فى تعريف الفكر : [إن النفس مستعينة بالتخيل فى أكثر الأمر] .
إشارة إلى أن الفكر يكون فى الجزئيات أكثر ؛ لأنها فى الكليات تكون مستعينة
بالتفكر ، وهما متغايران بالاعتبار كما مر .

وقوله : [استعراضاً للمخزون فى الباطن] .

إشارة إلى الصور والمعانى المخزونة فى الخيال والذاكرة .

وقوله : [وما يجرى مجراه] .

إشارة إلى الصور العقلية .

أما «الفكرة» : فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينةً
بالتخيل ، فى أكثر الأمر؛ يطلب بها الحد الأوسط ، أو
ما يجرى مجراه ، مما يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقدان
استعراضاً للمخزون فى الباطن ، أو ما يجرى مجراه ، فربما تأدت
إلى المطلوب ، وربما أنبتت .

وأما «الحدس» : فهو أن يتمثل الحد الأوسط فى الذهن
دفعة :

إما عقيب طلب وشوق من غير حركة .

فالفكر : حركة فى المعانى ، من الطالب ، يطلب بها مبادئ تلك الطالب : كالحدود
الوسطى وغيرها ، فربما أنبتت ، وربما تأدت ، ويتيم إذا تأدت بحركة أخرى من الحدود
الوسطى إلى الطالب .

وأما الحدس : فهو ظرفٌ — عند الالتفات إلى الطالب — بالحدود الوسطى دفعة .
وتمثل الطالب فى الذهن مع الحدود الوسطى كذلك ، من غير الحركتين المذكورتين ؛
سواء كان مع شوق أو لم يكن .

وأشار الشيخ بقوله : [أن يتمثل الحد الأوسط دفعة] .

إلى عدم الحركة الأولى .

وبقوله : [ويتمثل معه ما هو وسط له] .

إلى عدم الحركة الثانية .

وقوله : [أو فى حكمه] .

إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به .

فالفرق بين الفكر والحدس :

أولاً : بإمكان الانبئات ولا إمكانه ، إلا أن الفكر المنبت لا يكون مؤدياً إلى علم ؛
ولأجل ذلك ربما لا يسمى فكراً ، وهو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم .

أَلَسْتَ تعلم أن للحدس وجوداً ، وأن للناس فيه مراتب *
وفي الفكرة ؟

فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة .

ومنهم من له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بالفكر .

ومنهم من هو أثقف من ذلك ، وله إصابات في المعقولات
بالحدس .

وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع ، بل ربما قلت
وربما كثرت ، وكما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى
عديم الحدس ، فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن
انتهائه إلى غنى في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة *

ولتلك المراتب حدًا نقصان وكمال :

وحد النقصان : هو أن تنبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه .

وحد الكمال : هو أن يحصل لشخص ما ، ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم

بحسب الكم دفعة أو قريباً من ذلك ، وبحسب الكيف على وجه يقتضى الاشتمال على
الحدود الوسطى ، لا تقليدي .

ولما كان طرف النقصان مشاهدًا ، فطرف الكمال ممكن الوجود .

وما في الكتاب ظاهر .

وإما من غير اشتياق وحركة .
ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه *

الفصل الثاني عشر

إشارة

(١) ولعلك تشتبهى أن تعرف زيادة دلالة على القوة

القدسية وإمكان وجودها ، فاستمع :

وثانياً : بوجود الحركة وعدمها ، وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس
المستعملين في هذا الموضع .
والفاضل الشارح :

جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما .

ونخص الأولى بالفكر دون الحدس ، وقال : « الحدس هو أن يقع الحد الأوسط
في الذهن أولاً » . ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب ، ثم قسمه :

إلى ما يقترن بشوق ، فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط .

وإلى ما لا يقترن به فيتأخر عنه .

وذلك خبط يشتمل - مع مخالفة المأين - على التناقض الصريح .

(١) أقول : يريد بيان إمكان وجود القوة القدسية .

وتقريره : أن للحدس والفكر مراتب في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم .

أما بحسب الكيف : فسرعة التأدية وبطئها .

وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته .

والأول : يكون في الفكرة أكثر ؛ لاشتمالها على الحركة .

والثاني : يكون في الحدس أكثر لتجرده عن الحركة ؛ ولأن الحدس إنما يكون لغز

من النفس .

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) فإنَّ اشتهايت أنَّ تزداد في الاستبصار فاعلم أنَّه سيبين لك أنَّ المرتسم بالصورة المعقولة منا ، شئٌ غير جسم ، ولا في جسم ، وأنَّ المرتسم بالصورة التي قبلها ، قوة في جسم ، أو جسم .

(١) أقول : يريد إثبات العقل الفعال وبيان كيفية إفاضة المعقولات على النفوس الإنسانية .

ولما تقدمت إشارة ما ، إلى ذلك بأنه هو الذي يخرج النفوس من القوة إلى الفعل : أورد هذا الفصل لزيادة الاستبصار .

ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما :

أن كل ما يرتسم فيه صور معقولة ، فهو ليس بجسم ولا جسماني .

وأن كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة ، أو متعلقة بها ، فهو إما جسم ، وإما قوة في جسم .

ولما لم يبينها بعد ، ذكرهما وأحال بيانها على ما سيأتي .

ثم شرع في تقرير الحجة : وهي أن يقال :

إدراك الشئ وجود صورته في المدرك ، على ما مر . والذهول عنه مع إمكان ملاحظته ، هو عدم ما ، لتلك الصورة فيه ، لامن كل الوجوه ، بل مع إمكان وجودها أي وقت شاء .

والنسيان عدم مطلق لها فيه ؛ فإن الوجود معه إنما يتحصل بتجشم كسب جديد ، كما كان في أول الأمر .

فهنا شئ غير المدرك حافظ للمدرك ، تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه ، وحالة النسيان غير موجودة فيه ، وإلا كان الذهول والنسيان واحداً .

وَأنت تعلم أَنَّ شعور القوة بما تدركه ، هو ارتسام صورته فيها .

وَأَنَّ الصورة إِذا كانت حاصلة في القوة ، لم تغب عنها القوة .

وأما القوى الجسمانية فقابلة للقسمه إلى جزئين : يكون أحدهما مدركاً : والآخر حافظاً ؛ لكون الأجسام قابلة للتجزئة .

وأما العاقله فلا تقبل الانقسام لما سيأتي :

فإذن يجب أن يكون شئ غيرهما بالذات ترتسم فيه المعقولات ، ويكون هو خزانه حافظة لها . وذلك الشئ لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً ؛ لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ، ولا يمكن أن يكون نفساً ، لأن النفس من حيث هي نفس ، لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل ، بل بالقوة .

فإذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ، ولا بنفس ، وهو العقل الفعال .

فقوله : [وَأنت تعلم أَنَّ شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها] .

تذكر لما ذكره من قبل :

وقوله : [وَأَنَّ الصورة إِذا كانت حاصلة في القوة ، لم تغب عنها القوة] .

إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل .

وقوله : [أَرَأَيْتَ القوة إن غابت عنها ، ثم عاودتها ؛ والتفتت إليها ، هل يكون

قد حدث هناك غير تمثلها فيها] .

بيان لكون الذهول مشتملاً على زوال ما ؛ فإن المعاودة إلى الإدراك تقتضي تجدداً ما ، للصورة .

وقوله : [فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها : قد زالت عن القوة المدركة زوالاً ما] .

نتيجة لذلك .

وقوله : [وَأما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين :

أرأيت القوة إن غابت عنها ثم عاودتها ، والتفتت إليها ، هل يكون قد حدث هناك غيرٌ تمثّلها فيها ؟
 فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن المدركة زوالاً ما .

وأما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين :

أحدهما : أن تزول عنها ، وعن قوة أخرى كانت كالخزانة لها .

والثاني : أن تزول عنها ، وتحفظ في قوة أخرى هي كالخزانة لها .

وفي الوجه الأول : لا تعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد .

وفي الوجه الثاني : قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها ، من غير تجشم

كسب جديد .

ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية ، فيجوز أن الخزن لها منا في عضو ، أو في قوة عضو . والذهول عنها لقوة أخرى في عضو آخر ، لاحتقال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى] .

إشارة إلى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية .

وقوله : [ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانياً ، بل نقول :

إننا نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين ، أعني فيما يذهل عنه ، ثم يستعاد ، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات - كما تبين لك - غير جسماني ولا منقسم ، فليس فيه شيء كالمصرف ، وشيء كالخزانة . ولا يصحح أن يكون هو كالمصرف ، وشيء من الجسم وقواه كالخزانة ؛ لأن المعقولات لا ترسم في جسم] .

إشارة إلى حال القوة العاقلة ، واحتياجها إلى حافظة .

وقوله : [فبقي أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات] .

أحدهما : أن تزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت ، كالخزانة لها .

والثاني : أن تزول عنها وتحفظ في قوة أخرى هي لها كالخزانة .

وفي الوجه الأول لا تعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد .

وفي الوجه الثاني قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات

إليها من غير تجشم كسب جديد .

ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة

جسمانية ، فيجوز أن يكون الخزن لها في عضو ، أو في قوة

عضو ، والذهول عنها لقوة أخرى في عضو آخر ، لاحتقال

أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى .

نتيجة ذلك ، وإثبات للجوهر المفارق ، وأراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات .

وإنما قال : [عن جوهرنا] .

ولم يقل : [عن جسمنا] .

لأن الخارج عن جسم لا يكون مفارقاً .

وقوله : [إذ هو جوهر عقلي بالفعل] .

إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلي بالفعل ؛ لأن

الجسم لا يمكن أن يرتسم فيه ؛ لأنه جوهر غير عقلي ؛ والنفس لا يمكن أن يرتسم فيها ؛

لأنها جوهر عقلي ، لا بالفعل ، بل بالقوة .

وقوله :

ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانياً ، بل نقول : إنا نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحاليتين . أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد ، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات - كما تبين لك - غير جسماني ولا منقسم ، فليس فيه شيء كالمتصرف ، وشيء كالخزانة ، ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرف ، وشيء من الجسم وقواه كالخزانة ؛ لأن المعقولات لا ترتسم في جسم .

فبقي أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا ، فيه الصور المعقولة بالذات ؛ إذ هو جوهر عقلي بالفعل ، إذا وقع بين نفوسنا وبينه

[إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية

الخاصة بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكام خاصة] .

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه ؛ بأن تصوير النفوس مدركة لها دون

سائرها .

والأحكام الخاصة : هي علل الاستعدادات الخاصة من الإدراكات الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكليات ، والإدراكات الكلية المناسبة المتأدية إلى المدرك الكلي .
وقوله :

[فإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى

انمحي الممثل الذي كان أولاً ، كأن المرآة التي كانت تحاذي جانب القدس .

قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية]

إشارة إلى حالة الذهول ، وسببه ، وتمثيل المرآة ، لأنها في الجسمانيات أشبه شيء

بالنفس المستفيدة من المحردات .

وقوله : [وهذا إنما يكون أيضاً للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال] .

إشارة إلى السبب الذي به تختلف حالتا الذهول والنسيان .

وذلك لأن النسيان في القوى الجسمانية ، إنما كان لزوال الصورة عن الحافظة ، وههنا

اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكام خاصة .

وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني ، أو إلى صورة أخرى ، انمحي الممثل الذي كان أولاً ، كأن المرآة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية .

وهذا إنما يكون أيضاً للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال *

لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعال .

فسبب الاختلاف ههنا أن الذهول إنما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكّنُ بها من الاتصال بالعقل الفعال ، في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه ، وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال . والنسيان زوال تلك الملكة عنها .

واعتراضات الفاضل الشارح : مكررة قد سبقت الإجابة إليها وإلى أجوبتها إلا قوله :

[هذا الكلام دل على وجود سبب يُفيض العلوم على النفس ، ولم يدل

على كون ذلك السبب مجرداً عالمياً ، فإن كل مزتر في شيء لا يجب أن يكون

موصوفاً بذلك الأثر ، كالعقل الفعال أيضاً ، الذي هو عندهم علة لحدوث

الألوان ، والصور ، والمقادير ، مع عدم اتصافه بها] .

والجواب عنه : أن الحججة المذكورة ، دلت على تجريده ، وسيأتي البرهان على أن

كل مجرد عاقل .

على أن ملاحظة النفس للمعقولات ، بعد الذهول عنها ، مشاهدة لها ، دليل على

كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها .

الفصل الرابع عشر

إشارة

(١) هذا الاتصال علتته قوة بعيدة ، هي «العقل الهبولى» وقوة كاسبة هي «العقل بالملكة» وقوة تامة الاستعداد لها أن تُقبل بالانفس إلى جهة الاشراق - متى شاءت - بملكة متمكنة وهي المسماة «بالعقل بالفعل» *

(١) أقول : لما ظهر أن العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال ، والعلة القابلة هي النفس ، بشرط أن تحصل لها ملكة الاتصال به ، أراد أن يشير إلى العلة الموجودة لهذه الملكة في النفس ، التي هي استعدادها لقبول تلك الصور . ولا شك أن الاستعداد إنما يحدث شيئاً فشيئاً حتى يتم ؛ فإذاً ينبغي أن تكون علتته حادثة أيضاً كذلك بإزائه .

وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي : العقل الهبولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، فأشار ههنا إلى أن العلة البعيدة :

هي الأولى منها ، وهي الاستعداد العام للإنسانى .

والمتوسطة : هي الثانية ، وهي كاسبة الاتصال ، لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى ، التي هي مبادئ المعقولات الثانية .

والقريبة : هي الثالثة ، وهي المقتضية للملكة المذكورة ، وإنما يتم الاستعداد ، بها . وبمشيئة النفس ، اللتين يجب حصول الصورة معهما .

أقول : وهذا يدل على أن العقل بالملكة مرتبة متوسطة بين العقل الهبولانى ، والعقل بالفعل ، لا بين الحدس والقوة القدسية .

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية ، وفي المثل المعنوية ، اللتين في المصورة والذاكرة ، باستخدام القوة الوهمية والمفكرة ، تُكسب النفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما ، يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها .

(١) أقول : لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضى على سبيل الإجمال ، أراد أن يعين ويفصل حصوله في هذا الفصل ، وهو على وجهين : أحدهما : أن يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية ؛ كخيال زيدوعمره ؛ وفي المثل المعنوية ؛ كمثل هذه الصداقة وتلك الصداقة ، اللتين في المصورة والذاكرة ؛ لاعلى أن تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها ؛ فإن النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها ، بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفه بذاتها في المثل ؛ وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات ، فتكتسب النفس بتلك التصرفات - أعنى التفكير في الأشخاص الجزئية - استعداداً نحو قبول صورة الإنسان ، وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور ، قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما ، لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته . تحقّق ذلك مشاهدة الحال وتأملها ؛ فإننا إذا أحسننا بالجزئيات تصورنا الكليات . وهذه التصرفات في الجزئيات هي الخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات ؛ لأن تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفس ، بل ترسم فيها عن العقل الفعال .

والوجه الثانى : أن يفيد هذا التخصص معنى عقلى ، - كإجراء الحد والرسم ،

وهذه التصرفات هي المخصّصات للاستعداد التام لصورة صورة ، وقد يُفيد هذا التخصص معنى عقلي لمعنى عقلي *

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) إن اشتبهت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول

لا يرتسم في منقسم ، ولا في ذى وضع فاسمع :

وكتصور الملزوم ، وما يشبه ذلك ، لمعنى عقلي ؛ كتصور الحدود ، والمرسوم ، واللازم . وهذه حال التصورات المستفادة . والتصديقات على قياسها .

واعترضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد ، عند التأمل فيها ، أعرضنا عنها محافة الإطئاب .

(١) أقول : يريد بيان أن النفس الناطقة ، وبالجملة كل جوهر عاقل ، فهو ليس

بجسم ولا جسماني ، وبالجملة ، ليس بذى وضع :

قال الفاضل الشارح :

[إيراد هذه المسألة كان بالنمط المترجم : «التجريد» أولى ، إلا أنه لما بنى

إثبات الجوهر المفارق على أن النفس الإنسانية ليست جسماً ولا جسمانية ، احتاج إلى بيان ذلك ؛ فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك ، وذكر سائر البراهين في النمط المذكور .]

وأقول : إنه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها ، فبيّن ، أولاً ،

أنها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ، ثم أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة ، وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات .

وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن ، فبيّن هناك بقاءها

مع كمالاتها الذاتية ، ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسماً أو جسمانية ، بل بالغ في إيضاح الفرق ، بين الكمالات الذاتية الباقية معها ، والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن ؛

إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن تصير منقسمة في الوضع ، وذلك إذا لم فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد ، على ما يتضح في موضعه ، ولم يورد - كما ذكره الشارح ههنا - شيئاً مما يجب أن يبين هناك . وقوله :

[إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن تصير منقسمة في الوضع ، وذلك إذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع ، كأجزاء البلقة . لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم] .

إشارة إلى تمهيد أصل كلي ، وهو : أن الحال :

قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل .

وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول : هو الحال الذي لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ، كالسواد المنقسم إلى جنسه وفصله ، وكأشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً ، كالسواد والحركة مثلاً ؛ فإنهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين ، انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك ، وإلى جزء متحرك غير أسود .

والثاني : هو الحال الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ، كالبلقة ؛ فإنها تنقسم إلى عرضين متباينين في المحل والوضع .

وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله :

وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله :

[الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة . . . إلى قوله : كأجزاء البلقة] .
والمحل أيضاً قد يكون :

بحيث لا يقتضى انقسامه ، انقسام الحال .

وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول : هو :

تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع ، كأجزاء البُلُقَة ، لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم .

(٢) وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة ، وإلا

الحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع ، كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله ، أو إلى مادته وصورته .

والحل الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ، ولكن لا يحل فيه الحال ، من حيث هو ذلك الحل ، بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به :

كالخط ؛ فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه ؛ لأنها لا تحله من حيث هو خط ، بل من حيث هو متناه .

وكالسطح ؛ فإن الشكل لا يحله من حيث هو سطح ، بل من حيث هو ذو نهاية واحدة ، أو أكثر .

وكالجسم ؛ فإن المخاذاة التي هي الإضافة مثلاً ، لا تحله من حيث هو جسم ، بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما ، منه .

وكالأجزاء ؛ فإن الرحدة لا تحلها ، من حيث هي أجزاء ، بل من حيث هي مجموع .

والثاني : هو الحل الذي يحل فيه شيء ، من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة ؛ كالجسم الذي يحل فيه السواد ، والحركة ، والمقدار .

وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله :

[لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم] .

وإنما أعرض عن ذكر القسم الأول ؛ لأن الحال هناك لا يقارن الحل المنقسم ، من حيث هو ذلك الحل ، وليست مقارنته إياه هذه المقارنة ؛ بل إنما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد .

(٢) أقول : لما فرغ من تمهيد الأصل المذكور ، شرع في تقرير الحججة ، وهي أن

في المعقولات معاني غير منقسمة ، وإلا لزم منه محال ، وهو التتام كل معقول من أجزاء

لكانت المعقولات إنما تلتئم من مبادئ لها ، غير متناهية بالفعل .

ومع ذلك فإنه لا بد في كل كثرة - متناهية كانت أو غير

متناهية - من واحد بالفعل .

وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ، ويعقل من

غير متناهية بالفعل ، سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة .

وإنما قيّد بـ « الفعل » ، لأن الشيء الذي يكون له أجزاء غير متناهية بالقوة ، كالجسم ؛ إنما يكون واحداً بالفعل ، فيكون هو معنى غير منقسم : من حيث هو واحد ، وهو المطلوب ، مع أن هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن ، على ما سيأتي .

ومع لزوم المحال المذكور ؛ فالمطلوب حاصل ؛ لأن كل كثرة بالفعل ، - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - فالواحد بالفعل موجود فيها ، وذلك لأن الكثرة عبارة عن الآحاد ، فإذا ثبت أن في المعقولات ما هو واحد ، فإذا عُقِل من حيث هو واحد ، فإنما عُقِل من حيث لا ينقسم .

ومعنى أنه عُقِل ، أنه ارتسم في جوهر يدركه . وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة أخرى به ، لأنه إنما يدركه بذاته .

ثم إن كان ذلك الجوهر مما ينقسم ، وجب من انقسامه ، انقسام المعنى المعقول ؛ من حيث هو واحد ، وهو محال .

فإذا كان المعقول الواحد ، يستحيل أن يرتسم فيما ينقسم في الوضع ، وكل جسم ، وكل قوة حالة في جسم ، منقسم ؛ فإذا كان محل المعقول الواحد ليس بجسم ، ولا بقوة جسمانية .

ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر ، فإذا لم يستلزم النفس الإنسانية ، ولا كل ما من شأنه أن يعقل ، بجسم ولا جسماني .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

وإنما قيّد قوله : [فإذا لم يرتسم فيما ينقسم بالوضع] .

احترازاً من انقسام الحل لا بالوضع ، فإنه لا يقتضى انقسام الحال كما مر . والجوهر

حيث هو واحد؛ فإنما يعقل من حيث هو لا ينقسم؛ فإذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع .

وكلُّ جسمٍ ، وكلُّ قوةٍ في جسمٍ ، منقسمٌ * .

الفصل السابع عشر

وهم وتنبيهه

(١) أو لعلك تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقلية

الوحدانية قسمةً وهميةً إلى أجزاء متشابهة ، فاسمع :

العقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام ، كأنقسام النفس إلى جنسها وفصلها .

واعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل ، فلا يحتمل أن ينقسم إلى مختلفات ، لأن اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل ، يقتضى انقسام الكل بالفعل ؛ وقد فرض غير منقسم بالفعل . هذا خلف .

لكنه يحتمل أن ينقسم إلى متشابهات ، وإن لم يكن إلا في الوهم ، وذلك كالجسم الذي هو شخص ، إلى أجزاء غير متناهية بالقوة ، أو كالجسم الذي هو جنس ، إلى أنواع غير متناهية بالقوة .

فالغنى المعقول - إن كان كذلك - فلا يمتنع أن يحل في جسم غير منقسم بالفعل ، وينقسم بانقسام ذلك الجسم إلى أجزائه أو إلى جزئياته ، فلذلك أورد الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما .

(١) أقول : الوهم هو الاحتمال الأول من الاحتمالين المذكورين :

وهو أن تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد ؛ وحينئذ يمكن أن تكون حالة في جسم واحد فتقسم بانقسامه .

والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال .

وتقريره : أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين يجب أن يكونا متشابهين

إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي ، فهما مباينان له مباينة الشرط . للمشروط .

وأيضاً فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزأه ، منقسماً .

وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط . فلم يكن معقولاً . وإن لم يكن شرطاً ، فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة ، صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية في تتميم معقوليتها للمجموع أيضاً ، فلا يخلو :

إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً ، لفقدان الشرط .

أو لا يكون كذلك ، بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل .

أما القسم الأول : فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً لكل مباينة الشرط للمشروط ، ويلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما ، بل إنما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار أو العدد ، كشكل ما ، أو عدد ، بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئياً من حيث ماهيته المشابهة لهما ، هذا خلف .

والثاني : أن المعقول ، الذي شرط كونه معقولاً هو حصول الجزئين له ، لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم ؛ وقد فرضناه واحداً غير منقسم ، هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه ، لا يكون الجزآن حاصلين ، فلا يكون شرط معقولته حاصلًا ، فلا يكون معقولاً ، وقد فرضناه معقولاً ، هذا خلف .

والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله :

[إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي]

إلا بالعرض ؛ وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فيأذن هي ملابسة بعدد ، لها ، وكيف لا؟ وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ ؛ فإن أحد القسمين هو حافظ. لنوع الصورة إن كان مشابهاً ؛ فالصورة

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

[فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط] .

وأشار إلى الوجه الثاني بقوله :

[وأيضاً فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزأه منقسماً] .

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

[وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط ، فلم يكن معقولاً] .

وأما القسم الثاني : وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته ، بل يكون

هو بنفسه معقولاً ، وكل واحد من القسمين بانفراده أيضاً معقولاً ، كالجسم الذي يقبل القسمة إلى أجسام ؛ فباطل أيضاً ؛ لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته ، كالقسمة أولاً ؛ ومقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً .

وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقولة إنما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها .

هذا خلف .

وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله : [وإن لم يكن شرطاً] .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله :

[فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة ، مع ما ليس له مدخلية في تميم معقوليتها إلا بالعرض ، وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة ، فيأذن هي ملابسة بعد ، لها] .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله :

[وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ ، فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان مشابهاً . فالصورة التي جردناها

التي جردناها مغطاة بعد ، بهيأة غريبة ، من جمع أو تفريق ، أو زيادة أو نقصان ، أو اختصاص بوضع . فليست هي الصورة المفروضة .

(٢) وأما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس

مغطاة بعد ، بهيأة غريبة من جمع أو تفريق ، أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع ، فليست هي الصورة المفروضة] .

وذلك لأن القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار ، في أقل منه كفاية ، فإن أحد القسمين إن كان مشابهاً للقسم الآخر ، فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة ؛ فيأذن الصورة التي فرضناها مجردة ، كانت مغطاة بعد ، بهيأة غريبة :

من جمع : إذا اعتبر حصول الكل من القسمين .

أو تفريق : إذا اعتبر انقسامه إليهما .

أو زيادة : إذا اعتبر حصوله من انضمام أحد القسمين إلى الآخر .

أو نقصان : إذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف أحدهما منه .

أو اختصاص بوضع ؛ لأن التجزئة إلى جزأين متشابهين لا تعرض إلا للماديات ، فهي تقتضى وضعاً ما ، لا محالة .

وقوله : [فليست هي الصورة المفروضة] .

إشارة إلى الخلف .

(٢) أقول : لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه ، بين

وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ، ليم الفرق بينهما .

وذلك لأننا إذا أحسننا بوجه إنسان مثلاً ، وتخيلناه ؛ فلا بد من أن تلاحظ النفس

أجزاء له ، متباينة الوضع ، مقارنة لهيئات غريبة مادية . كالعين ، والأنف ، والفم ؛ فإن

صورة العين التي تدرك في مادة وجهة لم تحل اليسرى فيهما ، وكذلك اليسرى ؛ فهما

متباينتان في الوضع .

أجزاء لها ، جزئية ، متباينة الوضع ، مقارنة لهيئات غريبة
وأيضاً كونها على بعد مخصوص بينهما ، وكون إحداها في جهة من الأنف غير جهة
الأخرى ؛ هيئات غريبة مادية تقارنهما .
وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسى ، ورشمها الخيالى في ذى وضع
وقبول انقسام ، أى في شىء مادى .

والرسم هو الأثر اللاصق بالأرض وهو بالحسوس أولى ، لأن الحس إنما يجد أثر الشىء .
والرسم هو الختم ، أعنى إحداث النقش الذى يحدث من الطابع فى الشىء الذى طبع
عليه ؛ ولذلك يسمى اللوح الذى تختم به البيادر رشماً ، وهو بالخيال أولى ، لأن صورها
منطبعة فى الخيال من طابع ، وهو المدرك بالحس .

وفى قول الشيخ : [ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية] .

تصريح بإدراك النفس لها . ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه [أنه لا يقول بذلك] .
واعتراض الفاضل الشارح : بأن : [الصور العقلية فى النفس الجزئية ليست بمجردة] .

مكرر وقد سبق ذكره

وقوله :

[لو صح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافياً فى بيان تجرد
النفس ؛ لأننا حينئذ نقول : كل حالٌّ فى متحيز فهو ذو وضع ، وكل ذى
وضع فليس مجرداً عن اللواحق .

والصورة العقلية مجردة ، فهى ليست بحالة فى متحيز]

ليس بقادح فى الحججة المذكورة ؛ لأن صحة حججة على مطلوب ، لاينافى صحة حججة
أخرى عليه .

والشيخ قد أورد تلك الحججة أيضاً فى أكثر كتبه ، حتى يختصر الموسوم « عيون الحكمة »
لكنه أوردتها على وجه أقرب مأخذاً مما ذكره هذا الفاضل ، وذلك أنه أوردتها هكذا :
[الصورة العقلية ليست بذوات وضع وكل حال فى جسم فهو ذو وضع]

وإنما اختار ههنا الحججة المذكورة التى هى قولنا :

[المرسم بالمعقول الواحد ، ليس بمنقسم ، والجسم منقسم] .

لاندرج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية ، تحتمها ؛ على وجه أظهر ؛ كما أشار إليه .

مادية ؛ إلى أن يكون رسمها ورشمها فى ذى وضع وقبول
انقسام * .

الفصل الثامن عشر

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إن الصورة العقلية قد تنقسم
بإضافة زوائد معنوية إليها ، قسمة المعنى الجنسى الوحدانى

وأما اعتراضه : المستعار من الشيخ « أبى البركات » ؛ وهو : [أن الهوىل غير ذات
حجم ، وقد حكمتهم بانطباع الجسمية والمقدار فيها ، فلم لا يجوز انطباع المحسوسات فى
النفس ؟]

فالجواب عنه : أن الهوىل إنما تتحصل موجودة ، ذات وضع ، بذلك الانطباع ،
والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتة .
وقوله :

[هب أن ما ذكرتموه يقتضى كون الصور الحسية والخيالية ، جسمانية ؛

لكنه لا يقتضى كون الوهمية جسمانية]

فالجواب : أنهم لم يتمسكوا فى ذلك بهذه الحججة ، بل بغيرها .

(١) أقول : الوهم فى هذا الفصل هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين ،
وهو :

أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .

واعلم : أن قسمة الكلى إلى الجزئيات ، إنما تكون بإضافة زوائد معنوية إليه ، وتلك
الزوائد تكون :

إما مقومة لماهيات الجزئيات . أو غير مقومة .

فإن كانت مقومة ، كانت فصولاً ؛ فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى

الجنسى أو النوعى ؛ ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم
نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات .

ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرضنا
له ، ينقسم بمختلفات بوجه ، لكان غير الوجه الذى تُشككُ به
أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات ، وكان كل واحد من
أجزائه أولى بأن يكون البسيط الذى فيه الكلام *

الفصل التاسع عشر

إشارة

(١) إنك تعلم أن كل شئٍ يعقل شيئاً ، فإنه يعقل

وكذلك النوعى كالإنسان ؛ لا ينقسم إلى معقولات صنفية ، كالعرب والعجم ، يكون
مجموعهما ، هو حاصل معنى الإنسان .

وأيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف ، للحيوان والإنسان المقسومين ، نسبة
الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات .

ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى استدللنا به على تجريد محله ، ينقسم
بمختلفات بوجه ، كالجنس والفصل ، لكان غير الوجه الذى يشكك به قبل هذا ، من
قبول القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم ، وكان كل واحد من أجزائه البسيطة التى لا
تنقسم ، كجنسه العالى ، أولى بأن نجعله البسيط الذى استدللنا به ، لثلا يعرض شك
من وجه .

(١) أقول : يريد بيان :

أن كل عاقل فهو معقول .

وأن كل معقول قائم بذاته فهو عاقل . وابتدأ بالأول ، فقوله :

بالفصول المتنوعة : والمعنى النوعى الوجدانى بالفصول العرضية
المصنفة ، فاسمع .

(٢) إنه قد يجوز ذلك ، ولكن يكون فيه إلحاق كل
بكل يجعله صورة أخرى ليست جزءاً من الصورة الأولى ؛ فإن
المعقول الجنسى والنوعى لا تنقسم ذاته فى معقوليته ، إلى
معقولات نوعية ومصنفة يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد
بالفصول الذاتية المتنوعة ، كقسمة الحيوان - بإضافة الناطق ، وغير الناطق - إلى الإنسان
وغیره .

وإن لم تكن مقومة ، كانت عرضيات ، ولا يخلو :
إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلى قابلاً للشركة .

أو لم يكن .
فإن كان قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الوجدانى بالفصول
العرضية المصنفة ، كقسمة الإنسان بالسواد والبياض ، إلى السود والبيض .
وإن لم يكن قابلاً للشركة ، كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد ، بالعوارض
الجزئية المشخصة .

وإنما لم يذكر الشيخ هذا القسم ؛ لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا ، بل يكون
محسوساً .

(٢) أقول : هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه ، وهو أن هذه القسمة يجوز أن
تقع فى الوجود ، بخلاف القسمة المتقدمة ، لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هى تركيب
تلك الصورة الكلية ؛ كالحیوان ؛ بصورة كلية أخرى ؛ كالناطق ، تجعلها صورة ثالثة .
كالإنسان . والإنسان الحاصل ليس جزءاً من الصورة الأولى ، أعنى الحيوان ، فإن
المعقول الجنسى كالحیوان لا تنقسم ذاته فى معقوليته إلى معقولات ، كالإنسان والفرس
يكون مجموعهما ، هو حاصل معنى الحيوان .

بالقوة القريبة من الفعل ، أنه يعقل ، وذلك عقل منه لذاته ؛
فكل ما يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

[كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله] .

صغرى قياس .

وإنما قال : [بالقوة القريبة]

لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب :

بعيدة : هي العقل الهولاني .

ومتوسطة : هي العقل بالملكة .

وقريبة : هي العقل بالفعل ، وهي التي تقتضي أن يكون للعقل أن يلاحظ معقوله متى شاء .

فالمراد : أن كل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل بالفعل — متى شاء — أن ذاته عاقلة
لذلك الشيء ؛ وذلك لأن تعقله لذلك الشيء ، هو حصول ذلك الشيء له ، وتعقله لكون
ذاته عاقلة لذلك الشيء ، هو حصول ذلك الحصول له .

ولا شك أن حصول الشيء للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له ، إذا

اعتبره معتبر .

والفاضل الشارح : استدرك على قول الشيخ : [إنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل] .

بأن العقول المارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي ، فهي إنما تعقل بالفعل ، قال :

[وكان من الواجب أن يقول : فإنه يمكن أن يعقله بالإمكان العام ، ليكون

متناولاً لها وللنفوس الإنسانية] .

أقول : الإمكان العام يقع على الإمكانات البعيدة ، حتى على دائم العدم من غير
ضرورة ، فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع ، وعبر بالقوة القريبة التي
مر ذكرها .

والمراد : أن تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة
القريبة ، فالشتمل على القوة هو التعقل ، لا المتعقل ، وكون المتعقل بحيث يجب أن يكون
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة ، لسبب يرجع إلى ذاته ، لا ينافي ذلك .

(٢) وكل ما يُعقل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا
آخر ، ولذلك يُعقل أيضاً مع غيره ، وإنما تعقله القوة العاقلة
بالمقارنة لا محالة .

(٣) فإن كان مما يقوم بذاته ، فلا مانع له من حقيقته ،
أن يقارن المعنى المعقول .

فهذه صغرى القياس .

وقال الفاضل الشارح : [إنه بديهى] .

وأما كبرى التماس فيدل عليها قوله : [وذلك عقل منه لذاته] .

يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه ؛ فإن العلم بالتصديق ،
علم بتصور الموضوع ، لست أقول هو علم بتصور الموضوع فقط ، بل هو علم بتصور
المحمول ، وعلم بارنباطهما .

وأما النتيجة : فقوله : [فكل ما يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته] .

وصورة القياس هكذا : كل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل — متى شاء — كون ذاته
عاقلة لذلك .

وكل ما له أن يعقل كون ذاته عاقلاً لشيء ، فله أن يعقل ذاته .

فكل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

(٢) أقول : يريد أن يبين أن كل معقول فهو عاقل بالإمكان ، بشرط سيذكره .

فذكر أولاً أن كل معقول فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر ، وببینه من وجهين :
أحدهما : أنه ربما يعقل مع غيره : فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يعقل
مع الغير .

والثاني : أن كونه معقولا ، هو كونه مقارناً للعاقل .

(٣) أقول : هذا هو الشرط المذكور ، وهو القيام بالذات .

والمعنى أن كل معقول قائم بذاته ، فلا يمتنع من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول .
الإشارات والتنبيهات

(٤) اللهم إلا أن تكون ذاته مدنوة في الوجود بمقارنة أمور مانعة من ذلك ، من مادة ، أو شيء آخر إن كان .

(٥) فإن كانت حقيقته مسلّمة ، لم يمتنع عليها

وسبب الاحتياج إلى هذا الشرط ، ماسيدكره في الفصل التالي لهذا الفصل .

(٤) أقول : قد ثبت فيما مضى أن مقارنة المادة ولواحقها مانعة من كون الشيء معقولاً ، وأنه إنما يصير معقولاً بتجريده عنها ، فكل شيء يكون في الوجود ممنوّاً بمقارنة المادة ولواحقها ، وإن كان قائماً بذاته كالجسم ، فهو خارج عن الحكم المذكور .

يقال : منوت الشيء ، ومنيته : أي ابتليته .

وقوله : [أو شيء آخر إن كان] .

يمكن أن يحمل على الصورة المعقولة المجردة فإنها لا تعقل إذا كانت قائمة بعقل آخر . وإن كانت تعقل إن كانت قائمة بذاتها .

(٥) أقول : أي إن كانت حقيقته مسلمة لذاته ، غير قائمة بغيره ، لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ، أن تقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالإمكان ، فإن معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها ، وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته . لأن تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلاً له بالقوة ، وهو يتضمن تعقله لذاته .

وتقدير الكلام :

وفي ضمن ما يلزم ذلك ، إمكان عقله لذاته .

فثبت إذن أن كل معقول قائم بذاته ، عاقل لغيره ولذاته بالإمكان ، وقد ثبت من الحكم الأول أن كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته .

قال الفاضل الشارح : [المتصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد ، فإنه يمكن أن يكون عاقلاً بالإمكان العام .

وبرهانه : أن كل مجرد ، إن أمكن أن يعقل غيره ، أمكن أن يعقل ذاته . لكنه أمكن أن يعقل غيره .

بيان الشرطية : أن كل من يعقل شيئاً ، فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء .

مقارنة الصورة العقلية إياها ، فكان لها ذلك بالإمكان ، وفي وكل من أمكنه ذلك ، أمكنه أن يعقل ذاته .

وبيان صدق المقدم : أن كل مجرد يصح أن يكون معقولاً وحده ، وكل ما يصح أن يكون معقولاً وحده ، يصح أن يكون معقولاً مع غيره ، وكل ما هو كذلك ، يصح أن يتارن غيره .

فإذن : كل مجرد يصح أن يقارن غيره .

وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل ؛ لأن حصوله فيه نفس المقارنة .

فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه ، توقف صحة الشيء على وجود المتأخر عنها . فإذا المجرد سواء وجد في العقل ، أو في الخارج ، يلزمه صحة مقارنة الغير ، ولا معنى للتعقل إلا المقارنة .

فإذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره [.

وأقول : إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل ، حكماً واحداً ، وجعل الحجة استثنائية ، وجعل الأول بيان الشرطية ، والثاني بيان الاستثناء . والأظهر ما قدمناه .

ثم اعترض : على قوله : [كل مجرد يصح أن يعقل غيره] .

بأن قال :

[أما قولكم] : كل مجرد يصح أن يكون معقولاً ، ليس ببديهي ، فهو محتاج إلى برهان ، خصوصاً مع اعترافكم بأن حقيقة الباري تعالى ، وحقائق العقول ، بل القوى البسيطة ، غير معقولة للبشر] .

والجواب عنه : أن الحكم بأن كل مجرد يصح أن يكون معقولاً ، ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل ، بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسية والخيالية ، والعقلية ، ومر الكلام فيه ، فإيراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب . وكون ذات الباري تعالى ، وذوات العقول ، غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها .

ضمن ذلك إمكان عقلمه لذاته *

ثم قال :

[وإن سلمناه ، فلم قلتَ : إن ما يصح أن يعقل وحده ، يصح أن يعقل مع غيره ، ففعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها ؟ وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان ؟]
والجواب : أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ، وما يجري مجراها من الأمور العامة ، ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يتعزى عن تصديق ما ، والحكم بشيء على شيء يقتضى مقارنتهما في الذهن .

فإذن لا شيء يصح أن يعقل وحده ، إلا ويصح أن يعقل مع غيره .

ثم قال : [وإن سلمناه ، فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عداه ، حتى يفرع عليه أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل الأشياء] .

والجواب : أن المطلوب ههنا هو إثبات العاقلية لكل ما يفرض مجرداً ، ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد .

وأما إثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل مجرد ، فشيء لم يدعه الشيخ ههنا ، وليس في تقرير كلامه إليه حاجة .

ثم قال :

[وإن سلمناه ، فلم قلتَ : إن صحة المقارنة تكون في الخارج ؟ ولم لا يجوز أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس ؟]

وقوله : لو توقفت صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس ، لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده ، مغالطة ، فإن المقارنة جنس تحتها ثلاثة أنواع :

مقارنة الحال للمحل .

ومقارنة المحل للمحل :

ومقارنة أحد الحالين للآخر .

ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء ، صحة الحكم بسائر الأنواع عليه ، فإن العرض يصح أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل ، من غير عكس ، وكذلك الصورة ، وباقي الجواهر بالعكس .

وإذا ثبت ذلك ، كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره ، التي هي مقارنة

الحالين ، على حصول المجرد في العاقل ، الذي هو مقارنة الحال للمحل ، توقف صحة وجود نوع ، على وجود نوع آخر . ولا يلزم منه محال .

وبتقدير أن لا يكون أحدهما متوقفاً على الآخر ، لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة ، صحة النوع الثالث ، الذي لا يتصور تعقل المجرد إلا به .

والجواب : أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقاً ، من حيث الماهية المشتركة ، وهي كافية في تقرير الحججة .

ثم قال :

[ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية ، عند كونها في الذهن ، صحته عليها في الخارج ؛ فإن الإنسان الذهني لا يحتاج إلى موضع ، بخلاف الخارجي .

والخارجي حساس متحرك ، بخلاف الذهني] .

والجواب : أن اعتبار حصول الإنسان في الذهن ، من حيث هو ماهية الإنسان ، غير اعتبار حصول الإنسان في الذهن ، من حيث هو صورة ذهنية ، كما مر بيانه .
فإن الأول هو تعقل الإنسان .

والثاني هو الصورة المتعقّلة للإنسان ، وهي محتاجة إلى تعقل آخر مثل الأول .

والعقل إذا حكم على الإنسان بالاعتبار الأول ، وجب أن يطابق الخارج ، وإلا لارتفع الوثوق عن أحكام العقل .

وإذا حكم بالاعتبار الثاني ، لم يجب أن يطابق الخارج ؛ لأنه لم يحكم على الإنسان الخارجي ، بل حكم على الذهني وحده . وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره ، من حيث هو صورة ذهنية ، بل من حيث ماهيته .

ثم قال :

[وإن سلمنا الصحة في الخارج ، فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع من وجود الحكم ، كما أن الحيوانية التي في الإنسان يصح عليها من حيث الحيوانية ، قبول فصل الفرس ، إلا أن فصل الإنسان يمنعها من ذلك] .

والجواب عنه : ما يورده الشيخ في فصل مفرد :

الفصل العشرون

وهم وتنبيهه

(١) ولعلك تقول : إن الصورة المادية في القوام إذا جردت في العقل ، زال عنها المعنى المانع ، فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل؟

(٢) فجوابك ؛ لأنها ليست مستقلة بقوامها ، قابلة (١) أقول : قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء معقولاً هو اقترانه بالمادة ، والمجرد عنها بذاته ، معقول بذاته ، والمقترن بها يصير بتجريد العقل إياه معقولاً . وتبين أن التعقل لا يحصل إلا بمقارنة العاقل للمعقول .

فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة ، أنها إذا قارنت صورة أخرى معقولة ؛ فلم لا تصير عاقلة لها ، مع أن المانع زال ، والمقارنة حاصلة . وبالجملة : فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراك المذكور في الفصل المتقدم . (٢) أقول : والجواب أن تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها ، قابلة لغيرها من المعاني المعقولة : لم تكن المعقولات حاصلة فيها ، بل كانت حاصلة معها في شيء آخر ، وليست واحدة من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد ، بقول الأخرى . أولى من الأخرى بقبولها ؛ فلو كانت كل واحدة منهما قابلة للأخرى ، لكانت كل واحدة منهما قابلة لنفسها ، وهو محال .

ولما لم تكن واحدة منهما قابلة للأخرى ، فلا واحدة منهما بحاصلة في الأخرى . والتعقل هو حصول المعقول في العاقل .

فإذن لا واحدة منهما بعاقلة للأخرى ، بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما ، لأنهما حاصلتان فيه .

وأما وجود تلك الصور في خارج العقل ، فمادى غير مجرد ، والمادة مانعة من كونها معقولة ، فضلاً عن كونها عاقلة .

لما يحلها من المعاني المعقولة ، بل أمثالها إنما يقارنها معان معقولة ، ترتسم بها ، لا هي ، بل القابل لهما جميعاً ؛ وليس أحدهما أولى بأن يكون مرتسماً في الآخر ، من الآخر ، به .

فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الأحوال . لكن المعنى الذي كلامنا فيه أن الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه ، إذا قارنه معنى معقول ، صار قابلاً له ، فكان له بالإمكان العام أن يتصور به ويعقله .

فإذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلاً . فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول ، وليس كل معقول عاقلاً . واعترض الفاضل الشارح : بأن :

[الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن أن تكون متماثلة :

لامتناع جميع الأمور المتماثلة .

ولأنها صور لأشياء تختلف بالماهيات .

فإذن هي مختلفة ، وحيث يمكن أن يكون بعضها أولى بالخلية ، وبعضها بالخلية .

ألا ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالماهية ، صارت بالخلية أولى] .

والجواب : أن كون أحد الشيتين بالخلية أولى من الآخر يقتضى اختلافهما بالماهية ،

أما عكس هذا الحكم فغير واجب .

والحركة ليست محلاً للبطء لاختلاف ماهيتهما ؛ وإلا لكانت محلاً للسواد أيضاً ،

بل كان البطء أيضاً محلاً لها ، بل إنما هي محل للبطء ؛ لكونه هيئة لها ، وكونها

متصفة به .

وهنا لا يمكن أن يقال : أحد المعقولين — مع تساويهما في النسبة إلى المحل — هيئة

وصفة للآخر . وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر ، بحسب ماهيته ، وبحسب

كونه معقولاً ؟

فإنه ليس أحدهما بالخلية أولى من الآخر .

ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور .
وأما وجودها في الخارج فمادى .

لكن المعنى الذى كلامنا فيه ، جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه ، إذا قارنه معنى معقول ، كان له بالإمكان جعله متصوراً *

ثم قال :

[وإن سلمناه ؛ لكن ذلك اعتراف بأن مقارنة الصور محلها ، وللحال

معها ، غير مقارنتها للحال فيها ؛ لأن الأولين حاصلان ، والثالث ممتنع .
وفيه اعتراف بأن الأولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلاً ، ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذى هو المقتضى لكونه عاقلاً]

والجواب : أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث ، بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة ، التى هى معنى يشترك الجميع فيه فقط .
ثم بين أن أحد الشئيين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به ، إن كان قائماً بنفسه كان عاقلاً للآخر ، وذلك لحصول الآخر فيه .

فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث ، بالقسمين الأولين ؛ وعلى الجزء الخاص به ، بالفرض . وإلى ذلك أشار بقوله :

[لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه]
واعلم أنه لم يحكم بامتناع القبول فيه ، على كل ما لا يكون مستقلاً مطلقاً ، بل حكم بذلك على أحد شئيين لا اختصاص له بالعلة القابلية ، وللاآخر بالمقبولية ؛ وإلا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها .

واعترض : أيضاً على قوله : [كان له بالإمكان جعله متصوراً]

[بأنه : اعتراف بأن تصور العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة ، وعند ذلك يسهل أصل

الدليل]

والجواب : أن المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولانى ، غير مجرد ، بل مع الغواشى الغربية ، ثم إنه يصير مجرداً بحسب إعدادات ما لذلك الجوهر

الفصل الحادى والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلمك تقول : إن هذا الجوهر وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية ، فله مانع بحسب شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله .

ويصير الجوهر بتجرده عقلاً بالملكة .

وإنما يكون هذا الخروج من القوة إلى الفعل بالإمكان الخاص . فحكم الشيخ بالإمكان العام لتكون هذه الصورة أيضاً داخله فيه ، ولا يلزم من ذلك مغايرة العقل للمقارنة ، بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشى الغربية ، للمقارنة المجردة .

(١) أقول : لما استدلت بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات ، عند كونها قائمة معها ، بقوة عاقلة تعقلها ، على صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها ، توجه عليه الشك من وجهين :

أحدهما : أن يقال : المقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام بالغير .

والثانى : أن يقال : لها مانع يوجد عند القيام بالذات .

فإن هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى . لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل ، مجردة عن اللواحق الشخصية ، وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها ، لم يحتمل لحوق شئ بها إلا عند القيام بالذات ، ولأجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة ؛ فإن المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغربية ، لا باعتبار كونها صورة عقلية ، بل باعتبار كونها تعقلاً لأمر خارجي ، وقد مر الفرق بينهما .

والأشخاص إنما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف إليها .

ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التى تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية ؛ لكونها بهذا الاعتبار خارجة عن البحث المقصود .

والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين ، أوردتهما جميعاً .

(٢) فيكون جوابك أن هذا الاستعداد لتلك الماهية ، إن كان من لوازم الماهية كيف كانت ، فقد سقط شكك .
وإن كانت إنما تكتسبه عند الارتسام في العقل ، فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له .

(٢) تقرير الجواب أن استعداد المقارنة :

إما أن يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات ، والقيام بالقوة العاقلة . وإما أن لا يكون لازماً ، بل إنما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط .
والقسم الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ لأنه :
إما أن يحصل مع المقارنة .
أو بعدها .
أو قبلها .

أما القسم الأول : وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية ، فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة ، سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة ، أم بذاتها .
وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً .

وأما القسم الأول : من أقسام القسم الثاني : وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة ، فباطل ؛ لأن الشيء يجب أن يستعد أولاً للصفة ، ثم تحصل له تلك الصفة ، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها ، اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة ، كما لاستعداد للمعقولات الثواني ، الذي يحصل بعد حصول المعقولات الأولى .

وأما القسم الثاني منها : وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة ، فباطل أيضاً لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة ، فيقتضى في هذا الموضع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضاً كما كان في القسم الأول ؛ وذلك لأن الماهية قبل المقارنة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، لكونها معقولة :

فيكون : لم يكن استعداد للشيء ، حتى حصل ؛ فاستعد له .
أو لم يكن استعداد للشيء ، وقد كان ذلك الشيء وحدث .
وهذا كله محال .
فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة . فهو للماهية .

فلا يكون هناك شيء يفيد هذا الاستعداد غير ذاتها ، وحينئذ يسقط الشك أيضاً .
ونرجع إلى المتن .

فقوله :

[إن هذا الاستعداد لتلك الماهية ، إن كان من لوازم الماهية كيف

كانت ، فقد سقط شكك] .

إشارة إلى القسم الأول من القسمين الأولين . ومعنى [كيف كانت] .
أن الماهية سواء كانت في العقل أم في الخارج .

وقوله : [وإن كانت إنما تكتسبه عند الارتسام في العقل] .

إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة .

والارتسام في العقل وإن لم يكن بانفراده ، مقارنة معقولين حالين في محل ، لكنه مقارنة حال محل هما معقولان ، فهو أيضاً مقارنة الماهية لمعقول .

وقوله : [فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له]

إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة . والفاء في قوله [فيكون]

تقتضى العطف على قوله : [تكتسبه]

والمعنى أن الماهية إن كانت إنما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة ، فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له .

وقوله : [فيكون لم يكن استعداد للشيء ، حتى حصل ، فاستعد له] .

إشارة إلى بيان فساد هذا القسم . والفاء في قوله : [فيكون] :

لجواب الشرط المذكور في قوله : [وإن كان إنما تكتسبه] .

بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ، تتلو المقارنة الأولى .

(٣) وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسي استعداداً

لكل فصل له ، فإن لم يكن له خروج إلى الفعل ، فلما منع

والفاضل الشارح : جعل قوله : [فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب] جواباً للشرط ، وبياناً لفساد القسم الثاني من القسمين الأولين ، فتجراً لذلك في تفسير ألفاظ الكتاب . وقد راحنا لينا ، ثم زيفهما ، وترك المتن غير مفسر .

وقوله : [أو لم يكن استعداد للشئ ، وقد كان ذلك الشئ وحده] .

إشارة إلى القسم الثاني من الثلاثة ، وبيان فساد . و« كان » في قوله : [وقد كان] . تامة بمعنى حصل .

قوله : [وهذا كله محال] .

تصريح بفساد القسمين المذكورين ، والغرض إنتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة . وقوله : [فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة ، فهو للماهية] .

إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة ، وبيان أنه راجع إلى كون الاستعداد لازماً للماهية .

وقوله : [بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ، تتلو المقارنة الأولى] .

إشارة إلى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة .

وهنا قد تم الجواب .

(٣) أقول : هو جواب لشك آخر تقديره أن يقال : المعنى المشترك الجنسي ،

كالحيوان مثلاً ، إذا كان مقارناً للفصل كالناطق ، لم يكن مستعداً للمقارنة فصل آخر ، كالصَّهَّال .

وإذا جاز ذلك ، لفلن لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير

مستعدة للمقارنة ، وإن كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها .

والجواب : أن معنى الجنس من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من

الفصول التي تقارنه مقارنة مقوم لوجوده ، محصل لآتيته .

يطول الكلام فيه ، فكيف في المعنى المحقق النوعي .

وهو جواب لشك آخر *

الفصل الثاني والعشرون

تنبيه

(١) إنك إذا حصلت ما أصدته لك علمت أن كل شئ

من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم الذات ؛ فإنه

من شأنه أن يعقل ، فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن

يعقل ذاته .

فإن لم يكن لبعضها كالصها مثل خروج إلى الفعل ، فلوجود مانع كالناطق سبقه تقوم المعنى الجنسي ، وحصله نوعاً ، وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول ؛ فزال ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع ، لامع كونه على طبيعته الجنسية ، بل بعد زواله عن تلك الطبيعة .

فهو مستعد لمقارنة الفصول ، ما دامت طبيعته الجنسية باقية .

وإذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده إلا بالمقارنة ، كذلك ؛ فكيف يكون

حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحق شئ

غير محتاج إليه ؟ أي إنما تكون الأنواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعها النوعية ، أولى من الأجناس .

ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها ، نوعية ، محصلة ، غنية عن مقارنة

سائر المعقولات ، فهي باستنزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الأحوال ، أولى من غيرها .

(١) أقول : هذا ظاهر ، وهو تذكير بما بينه في الفصول المتقدمة .

(٢) وكل ما من شأنه أن يجب له من شأنه ، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته ، فواجب له أن يعقل ذاته .
وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل ، غير جائز عليه التغيير والتبديل *

تكملة النمط.

بذكر الحركات في النفس

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(١) لعدك الآن تشتتني أن تسمع كلاماً في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات ، فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل *

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

[١] أما حركات حفظ البدن وتوليده ؛ فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال إلى المشابهة ؛ سداً لبدل ما يتحلل ، ولتكون (١) معناه ظاهر .

[١] أقول : يريد أن يشير : إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التي تفعل أفعالاً مختلفة من غير إرادة . وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال ، وهي التي يسميها الأطباء قوى طبيعية . واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال ، بعدد ما فيها من الحرارة ، وينبعث أيضاً من كل نفس ولا بد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع ، وينبعث أيضاً من كل نفس

(٢) أقول : قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة ، إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، غير مقارنة إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها ، فما كان منها مجرداً بنفسه ، وبأحوال نفسه ، لا بتجريد العقل إياه ، كالعقول المفارقة وما قبلها ، كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه ؛ لأن المقتضى لما من شأنه ، لا يكون إلا ذاته ، ولا يكون هناك مانع . وما تقتضيه ذات الشيء ، ولا يمنعه مانع ، يكون لا محالة واجباً ، ما دامت الذات باقية ، وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ، ويمتنع أن يتغير ويتبدل . فإذاً يجب أن يكون ما هو هكذا معقولاً ، عاقلاً لذاته ، ولما يصح أن يكون معقولاً . وما كان مجرداً بنفسه ، غير مجرد بأحوال نفسه ، كالنفوس المفارقة بالذات ، التي تتم أفعالها بالتصرف في الماديات ، لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه ، لتوقف ما من شأنه على غيره ، بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعاً لأسبابه ، ويمتنع ما يفوته بعضها . وههنا قد تم الكلام في إدراك النفس ، وبقى الكلام في تحريكها .

مع ذلك زيادة في النشوء على تناسب مقصود محفوظ. في أجزاء المغتذى في الأقطار؛ يتم بها الخلق، أو ليختزل من ذلك فضل يُعدّ مادةً ومبدأً لشخص آخر، وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى:

كيفية فاعلة مناسبة للحياة، تكون آلة لها في أفعالها، وخادمة لقواها، وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب، وتعاونهما على ذلك، الحرارة الغريبة من خارج.

فإذن لولا شيء يصير بدلاً لما يتحلل منه، لفسد المزاج بسرعة، وبطل استعداد المترج لاتصال النفس به، ففسد التركيب.

فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة، وتحيله إلى ما يشبهه بالفعل، فتضيفه إليه بدلاً عما يتحلل.

وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها.

ثم لما كانت الاستقصات متداعية إلى الانفكاك، ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الالتئام أبداً كما سيأتي بيانه، وكانت العناية الإلهية مستبقية للطبائع النوعية دائماً، قدّر بقاؤها بتلاحق الأشخاص:

أما فيما لم يتعد اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال، ولسعة عرض مزاجه، فعلى سبيل التوالد.

وأما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال، ولضيق عرض مزاجه، فعلى سبيل التوالد. وجعلت نفس الأخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغذائية، ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه، ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل وهي مختزلة من شخص، جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً إلى المادة المختزلة، فتزيد بها مقدارها في الأقطار، على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص.

فإذن النفوس النباتية التامة إنما تكون ذات ثلاث قوى يُحفظ بها الشخص إذا كان كاملاً، وتكمله مع ذلك إذا كان ناقصاً، وتستبقى النوع بتوليد مثله:

أولها: الغذائية، وتخدمها الجاذبة للغذاء، والماسكة للمجذوب، إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية، والدافعة للشُّفْل.

(٢) والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوء.

وهي المسماة: بالغاذية، والمنمية، والمولدة للمثل.

فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى، إنما تتم بتصرفات في مادة الغذاء.

وقوله: [لتحال إلى المشابهة سداً لبدل ما يتحلل].

إشارة إلى غاية فعل الغاذية.

وقوله:

[ولتكون مع ذلك زيادة في النشوء على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء

المغتذى في الأقطار يتم بها الخلق].

إشارة إلى غاية فعل المنمية.

وقوله: [أو ليختزل من ذلك فضل يُعدّ مادة ومبدأً لشخص آخر].

إشارة إلى غاية فعل المولدة.

وقوله: [وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى].

إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى.

وقوله:

[وأولها الغذائية، وتخدمها الجاذبة للغذاء، والماسكة للمجذوب إلى أن

تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة للشُّفْل].

إشارة إلى تقديم الغاذية على الباقية؛ لتقدم فعلها على أفعالها، وإلى خواتمها الأربع

بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذي ذكره.

(٢) أقول: لما كان الإنماء والتوليد معاً، محوجين إلى كثرة المادة المتعذر تحصيلها

والتصرف فيها، وكان الإنماء أهم؛ لأنه يتعلق بكمال الشخص، وإنما احتيج إلى توليد

المثل لكون الشخص معرضاً للفناء — جعل الإنماء متقدماً على التوليد بعض التقدم.

الإشارات والتنبيهات

(٦) ثم تقوى المولدة مُلاوة ، فتقف أيضاً .

(٧) وتبقى الغذائية عاملة إلى أن تعجز فيحل الأجل *

الفصل الخامس والعشرون

إشارة

(١) وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية ، ولها مبدأ عازم مجمع ، مدعناً ومنفعلاً ، عن خيال أو وهم أو عقل ،

(٦) أقول : عند القرب من تمام النمو ، تفرغ النفس للتوليد ، فتقوى المولدة ملاوة ، أى حيناً ، يقال : أقمت عنده ملاوة من الدهر ، بفتح الميم ، وكسرهما ، وضمهما ، أى حيناً وبرهة .

ثم إذا عجزت الغذائية عن إيراد بدل ما يتحلل ، بحيث لم يفضل شيء تصرف المولدة فيه ، أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط ، فصارت المادة غير مستعدة لذلك ، وقفت المولدة أيضاً .

(٧) أقول : إنما يحل الأجل عند عجزه عن إيراد البدل لسرعة تحلل الأجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال ، وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ، ووجود ما يصادها .

(١) أقول : يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالاً مختلفة بإرادة ، وإلى مبادئها .

والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ، وتتساوى نسبتها إليه بحسب إرادة ترجح أحدهما .

وإنما قال : [هذه الحركات أشد نفسانية]

لأنها في النفس الأرضية تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس .

واعلم : أن لهذه الحركات مبادئ أربعة مرتبة :

أبعدها : عن الحركات ، هو القوة المدركة : وهي الخيال ، أو الوهم ، في الحيوان ، والعقل العملي يتوسطهما في الإنسان .

(٣) فإن الإنماء غير الإسمان .

(٤) والثالثة القوة المولدة للمثل ، وتنبعث بعد فعل القوتين

مستخدمة لهما .

(٥) لكن النامية تقف أولاً .

والغذائية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة .

(٣) أقول : النمو والسمن يشتركان في شيء واحد ، وهو الازدياد الطبيعي للبدن

بانضياغ مادة الغذاء إليه .

ويفرقان في أشياء :

منها : التناسب في الأقطار .

ومنها : طلب غاية ما ، يقصدها الطبع .

ومنها : الاختصاص بوقت معين ، فالنمو يختص بجميعها ، والسمن يخالفه أحياناً فيها ،

ويوافقه أحياناً .

والذبول : يقابله النمو .

والهزال : يقابله السمن .

(٤) أقول : هذه القوة تنقسم إلى نوعين :

مولدة .

ومصورة .

والمولدة تنقسم إلى نوعين :

محصلة للبدن .

ومفصلة لإياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء ، وهي التي تسمى مغيرة أولى ، بالقياس إلى التي تغير الغذاء ؛ خدمة للغذائية .

والغذائية والمنمية تخدمان المولدة كما مر .

(٥) أقول : الغذائية في أول الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلل ؛

لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها ، فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ، ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة ، وزيادة الحاجة ، لنفاذ أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية ، فيصير ما يحصله مساوياً لما يتحلل ، وحينئذ تقف المنمية .

تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع الحيوانيين ، فيطيع ذلك ما انبث في العضل

وتليها : قوة الشوق ، فإنها تنبث عن القوى المدركة ، وتنشعب :

إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملاءمة في الشيء اللذيذ أو النافع ، إدراكاً مطابقاً أو غير مطابق ، وتسمى شهوة .

وإلى شوق نحو دفع وغلبة ، إنما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه والضار ، وتسمى غضباً .

ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ، ظاهرة .

وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم ، فالرئيس في الحركة هو هذه

القوة .

وتليها : الإجماع ، وهو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك ، وهو المسمى بالإرادة والكراهة .

ويدل على مغاييرته للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشبهه ، وكارهاً لتناول ما يشبهه .

وعند وجود هذا الإجماع يترجح أحد طرفي الفعل والترك ، اللذين تتساوى نسبتها إلى القادر عليهما .

وتليها : القوة المنبثة في مبادئ العضل ، الحركة للأعضاء .

ويدل على مغاييرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم ، غير قادر على تحريك أعضائه ؛ وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم .

وهي المبادئ القريبة للحركات ، وفعالها تشنج الأعضاء وإرسالها ، ويتسارى الفعل والترك بالنسبة إليها .

وقوله : [ولها مبدأ عازم مجمع] .

إشارة إلى الإجماع المذكور .

وقوله : [مدعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل] .

إشارة إلى المبادئ البعيدة .

من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة *

الفصل السادس والعشرون

إشارة

(١) الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ، فإن حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية ، وإلا لكان بحركة وقوله :

[تنبث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضروري ،

أو النافع الحيوانيين]

إشارة إلى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة ، والإجماع .

وقوله : [فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة]

إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة .

وقوله : [فيطيع ذلك]

إشارة إلى أن هذه القوى إنما تطيع الإجماع .

و [تلك الآمرة] إشارة إلى المبادئ الثلاث لهذه القوى :

فإن الحركة بالحقيقة هي هذه .

والباقية آمرة .

ولما ذكر كون الشوق منبعثاً عن القوى المدركة ، وكون القوى مطيعة للإجماع ؛

استغنى عن ذكر الترتيب ، وعن ذكر إسناد الإجماع إلى الشوق .

(١) أقول : يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس

فلكية لا عن طبيعة .

والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة .

والطبيعة هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير إرادة .

فالفارق بينهما هو وجود الإرادة وعدمها .

واحدة يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع ، ويكون طالباً بحركته
وضعاً ما بالطبع في موضعه ، وهو تارك له وهارب منه بالطبع .
ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع ، متروكاً بالطبع ؛ أو
المهروب عنه بالطبع ، مقصوداً بالطبع .

بل قد يكون ذلك في الإرادة ، لتصوير غرض ما ، يوجب
اختلاف الهيئات .

فقد بان أن حركته نفسية إرادية *

الفصل السابع والعشرون

مقدمة

(١) المعنى الحسي إلى مثله تتجه الإرادة الحسية ،

وعادم الإرادة لا يطلب شيئاً يتركه ، ولا يترك شيئاً يطلبه .

وواجدها ربما يفعل كذلك ؛ لتصوير غرض موجب لذلك الاختلاف .

ولما كانت المستديرة طالبة لحدود أوضاع تركها ، وهاربة من حدود أوضاع تطلبها ،

لم يمكن أن تكون طبيعية ؛ فإذا هي نفسانية .

وإنما لم يحتمل أن تكون قسرية ؛ لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي ،

لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

(١) أقول : هذه مقدمة لإثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكيمين :

أحدهما : أن الإرادة التي تطلب معنى حسيّاً : كلقاء زيد مثلاً ، وهذه اللقية مثلاً ؛

إرادة حسية ، أي متعلقة بجزئ محسوس : والإرادة التي تطلب معنى عقليّاً : كلقاء الحبيب

والمعنى العقلي إلى مثله تتجه الإرادة العقلية .

وكل معنى يُحمل على كثير غير محصور ، فهو عقلي ،

سواء كان معتبراً لواحد شخصي ، كقولك : ولد آدم ، أو

غير معتبر كقولك : الإنسان .

الفصل الثامن والعشرون

إشارة

(١) حركة الجسم الأول بالإرادة ، ليست لنفس الحركة ؛

مطلقاً مثلاً ، إرادة عقلية ، أي متعلقة بشيء معقول .

فالإرادة : إما حسية ، وإما عقلية .

والثاني : أن المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور ، سواء كان معتبراً بواحد

شخصي ؛ كولد آدم ، أو لم يكن كالإنسان ، فهو معنى عقلي . ولا يضر في كونه عقليّاً

تقييده بالشخص .

وإنما قيده بقوله : [غير محصور]

لأن المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئياً كقولنا : كل واحد من هؤلاء

الناس ، إشارة إلى عدد كثير من الناس المتعينين .

والحكمان ظاهران .

(١) أقول : يريد بيان أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ، ذات

إرادة عقلية ، كالنفوس الإنسانية .

وإنما خص الجسم الأول بالذكر ؛ لأنه في « النمط الثاني » أقام البرهان على وجوده ،

وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ، ولم يتعرض

لسائر الأفلاك .

فقول : إن الحركة لا يمكن أن يقتضيهما لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة ، أو

لأنها ليست من الكمالات الحسية ، ولا العقلية . وإنما تطلب
لغيرها .

(٢) وليس الأولى لها إلا الوضع ، وليس بمعين موجود ،

إرادة ، أو غير ذلك ؛ لأن مقتضى الشيء يدوم بدوامه : وما لا قرار له في ذاته لا يمكن
أن يدوم بدوام شيء له قرار .

فالحرك القار إنما يقتضيه ، لا لذاتها ، بل لشيء آخر يتحصل بها ، فيكون ما يقتضيه
لذاته ذلك المحرك ، هو ذلك الشيء ، لا الحركة .

فإذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها .

وقولهم في تعريف الحركة :

[إنها كمال مبدأ أول لما بالقوة ، من حيث هو بالقوة] .

لا يناقض ما ذكرناه ؛ لأن معنى كماليتها المنسوبة إلى الأول ، هو تأديتها إلى كمال
ثان ، فهو أيضاً دال على كونها غير مطلوبة لذاتها .

ولما تقرر هذا فنقول :

قد ذكرنا أن الإرادة ، إما حسية ، وإما عقلية .

والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها ، لا بحسب الحس ، ولا بحسب العقل .
فإذن حركة الجسم الأول بالإرادة ، ليست لنفس الحركة .

(٢) أقول : غاية الحركة :

إما أين معين .

أو وضع معين .

أو كيف ، أو كم كذلك .

والإرادة إنما تطلب شيئاً يكون حصوله أولى لها من لا حصوله .

ولما كانت أصناف الحركات ممتنعة عن الجسم الأول ، إلا الوضعية ، على ما ذكرنا
في « النقط الثاني » فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة .

والمطلوب يمتنع أن يكون حاصلًا للطالب حال كونه طالباً .

بل فرضي ؛ ولا بمعين فرضي تقف عنده ، بل معين كلي ،
فتلك إرادة عقلية .

(٣) وتحت هذا سر *

فإذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الإرادة ، ليس بمعين موجود ، بل معين مفروض ،
تفرضه الإرادة وتتجه إليه بالحركة .

والتعين لا يناق الكلية ؛ لأن كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن
سائر آحاد ذلك الكلي .

فإذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئياً ، بل هو إما جزئي ، وإما كلي .

أما الجزئي فإذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة إليه عنده .

ولكن حركة الجسم الأول التي هي علة لوجود الزمان تمتنع أن تقف .

فإذن مطلوب إرادة الجسم الأول هو وضع معين مفروض ، كلي ، وتقييده بالجسم
الجزئي الواحد ، لا يضر كليته ؛ كما مر في المقدمة .

وأيضاً الإرادة المتوجهة إلى مراد كلي ، عقلية ، على ما مر أيضاً في المقدمة .

فإذن إرادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية ، عقلية .

(٣) أقول : الظاهر من مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية

هي صورته المنطبعة في مادته ، وأن العقل المجرد عن مادته الذي تستكمل به نفسه ، هو
عقل غير مباشر لتحريك .

والشيخ قد استدلل بما ذكره على أن : [المباشر للحركة ذو إرادة عقلية] .

وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل ، وأن العقول التي من

شأنها أن يجب لها ما من شأنها ، ليس من شأنها أن تباشر التحريك .

فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية ، من شأنها أن

تعقل ، وتباشر التحريك ؛ لتكون ذات إرادة عقلية ؛ وليصدر عنها الحركة المستديرة .

ولكن لما كان القول بذلك مخالفاً للجمهور منهم ، لم يصرح الشيخ به ، وأشار إلى

ذلك بقوله : [وتحت هذا سر] .

الفصل التاسع والعشرون

تنبيه

(١) الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئياً ؛

والفاضل الشارح : ذكر :

[أن الشيخ تكلم في هذه المسألة في هذا الكتاب في أربعة مواضع ، وذكر في جميعها أن ههنا سرّاً ، لكنه لم يفصل القول فيه إلا في الموضع الرابع .

والأول : في هذا الموضع .

والثاني : في آخر الفصل العاشر من النمط السادس ، حيث قال :

[وأما نفس السماء ، فهو صاحب إرادة جزئية ، أو صاحب إرادة كلية تتعلق بها لتنال ضرباً من الاستكمال إن كان ، وفيه سر] .

والثالث : في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط ، حيث تكلم في كيفية تشبه النفس

بالعقل ، فقال :

[وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة ، فربما لاح لك سر واضح حق] .

والرابع : في الفصل التاسع من النمط العاشر ، فإنه قال هناك :

[ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستور إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية ، أن لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ ، نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما لنفوسنا مع أبداننا] .

ففي ذلك الموضع صرح بحقيقة ذلك السر .

(١) أقول : يريد أن يبين أن نفس الفلك التي هي ذات إرادة عقلية هي أيضاً

ذات إرادة جزئية .

والفاضل الشارح : جعل : [مبدأ الإرادة الكلية نفساً مجردة ، ومبدأ الإرادة الجزئية

نفساً أخرى منطبعة] .

وذلك شيء لم يذهب إليه ذاهب قبله ؛ فإن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين ،

فإنه لا يتخصص بجزئ منه دون جزئ آخر ، إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ، ليس هو وحده .

(٢) والمريد من الحيوان ، بقوته الحيوانية ، للغذاء ؛

إما يريد ويتخيل غذاءً جزئياً فتنعبت منه إرادة حيوانية

أعنى ذا ذاتين متباينتين هو آلة لهما معاً ، بل مذهب الشيخ هو :

[أن لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك ، فيتقوم بها ، وهي تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك الجزئيات بجسم الفلك ، وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها ، قوة ، كما في نفوسنا وأبداننا بعينها] .

على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر .

ولنرجع إلى المتن ، فقوله :

[الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئياً] حكم كلي ، وبأق كلامه هو

البرهان عليه .

وقوله :

[إلا لسبب مخصص لا محالة يقترن به]

إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكلّيات ؛ فإن الحكم بأن [هذا الدرهم ينبغي

أن يبذل] .

مثلاً ، لا ينبعث عن الحكم بأن [الدرهم ينبغي أن يبذل]

إلا مع الشعور بهذا الدرهم .

(٢) أقول : هو إزالة شك يرد على ما ذكره ، وهو أن يقال :

الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً ، لا تناول غذاء بعينه ، وذلك حق لأنه يتناول أي غذاء وجده ؛ وإرادته تلك ، كلية ؛ لأنها نحو مراد كلي ، ثم إنه إذا حضره غذاء ما ، جزئياً تناوله ، وذلك يدل على صدور الفعل الجزئ عن الإرادة الكلية .

فأزال هذا الشك بأن قال :

جزئية . وهناك يطلب الغذاء بحركته ، وإنما يتخيل له على
الجهة الجزئية ، وإن كان لو حصل له شخص بدله لم يكرهه ،
بل قام مقامه .
فليس ذلك على أنه كان ذلك متمثلاً عنده .

(٣) وكذلك في قطع المسافة تُتخيل له حدود جزئية
إياها يقصد ، وربما كان ذلك التخيل مقطوعاً ، وربما كان
متجدد الوجود نحواً ما ، تجدد الحركة المستمرة على الاتصال ؛
وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل ؛ كما لا يمنع في
الحركة .

المبدأ الأول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء ، والحيوان إنما يتخيل غذاء جزئياً يتذكره ،
كما أحس به ؛ لأنه لا يعقل الكليات مجردة ؛ ثم إنه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي
إلى ذلك الغذاء الذي يذكره ، فيعزم على طلبه ، ويتحرك في الطلب ؛ فإن وجد غذاء آخر
غيره بالشخص ، قام مقام ما طلبه ؛ لكونه بالنوع هو ، وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى
الحيوان وإرادته ، وذلك لا يدل على أنه كان الغذاء الكلي متمثلاً عنده .
(٣) أقول : لما فرغ من بيان المذكور ، ذكر المقصود منه ، وهو الاستدلال
بصدور الحركة عن الإرادة الكلية ، على وجود الإرادة الجزئية .
وبين كيفية ذلك ، فذكر :

أن المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن أن تفرض فيه حدود جزئية ،

تتجزأ المسافة بها إلى أجزائها الجزئية .

فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود ، واحداً ، بعد واحد ، وينبثق عن كل
تخيل لإرادة جزئية لقصد ذلك الحد ، وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك
الحد ، فتصير تلك الإرادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ؛ ثم الحال لا يخلو :
إما أن يتقطع التخيل ، فتقطع الإرادة والحركة ، فيقف المتحرك ، أو لا ينقطع ، بل
تتصل التخيلات متجددة على التوالي ، حسب اتصال المسافة ، وتتصل الإرادات المنبثقة
عنها ، فتستمر الحركة .

(٤) ومثل هذا ما تخصص الإرادة بشيء جزئي حتى يكون .
والإرادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي .
(٥) ونحن أيضاً ؛ فربما قضينا قضاء كلياً ، من مقدمات

وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ، ولا يقتضى كليتها ، كذلك استمرار
التخيلات والإرادات على سبيل الانصرام والتجدد ، لا يمنع جزئيتها ، ولا يقتضى كونها
كلية .

(٤) أقول : لما فرغ من بيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة الجزئية ، مبادئ
للحركات الجزئية ، جعل الحكم كلياً في صدور سائر الأفعال الجزئية عن الإرادة الكلية .
وذكر أن ذلك إنما يكون عند تخصص الإرادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره ؛ فإن
الإرادة الكلية ، من حيث هي كلية ، تقتضى مراداً كلياً ، ولا توجب تخصصاً جزئياً ،
فلا محالة يحتاج في ذلك إلى انضياغ أمر جزئي إليه .

(٥) أقول : وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية ، وتأكد لما
ذكره ، فإننا نرى رأياً كلياً مثلاً ، كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم . وهذا
نضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا : ينبغي أن يصدر عنا الفعل الجميل ، ومن
الأفعال الجميلة بذل الدرهم ، ثم اتبعناه قضاء جزئياً هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي
أن أبذله ، فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وإرادة متعینان إلى بذل هذا الدرهم ،
فتنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق ، فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادى ، لأجل
المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرهم عنى .

واعترض الفاضل الشارح : فقال :

[إدراك الشيء الجزئي يقتضى نسبة بينه وبين المدرك ، والنسبة لا تتحقق

إلا بعد حصول المتسبين ، فإدراك الشيء الجزئي . يتوقف على حصوله ،

المتوقف على تحصيل فاعله إياه ، فلو توقف تحصيل فاعله إياه على إدراكه ،

من حيث هو جزئي ، لزم الدور]

والجواب : أن إدراك الجزئي قبل وجوده ، يتوقف على حصوله في الخيال ، لا على

كلية فيما يجب أن يُعقل ؛ ثم أتبعناه قضاءً جزئياً ينبعث
حصوله في الخارج . وحصوله في الخارج ، هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل إياه ،
المتوقف على إدراكه له .

فإنه كما يكون حصوله الجزئى في الخارج ، مبدأ لحصوله في الخيال ، قد يكون حصوله
في الخيال أيضاً ، مبدأ لحصوله في الخارج ، ولا يلزم الدور .

ثم قال :

[وأيضاً نعلم قطعاً أننا متى حاولنا فعل حركة ، فإننا لا نحاول إلا إيجاد
الحركة ، من حيث هى حركة ، في الموضع الفلانى ، في الوقت الفلانى ،
وذلك لا ينافى الكلية .

ولا نحاول الحركة ، المعينة ، من حيث هى معينة ، فإنها غير حاصلة ،
فكيف نقصدها .

وهذا الاستقراء يوجب القطع بأن المؤثر في الفعل الجزئى هو القصد
الكلى ، وأنه إنما يتخصص ذلك الجزئى بسبب تخصص المحل والوقت] .

والجواب : أن تعيين المتحرك ، والمسافة ، والزمان ، يقتضى شخصية الحركة ، كما
اعترف به .
وبالجملة فقوله :

[نحاول حركة جسم معين ، من حيث هى حركة ، في الموضع الفلانى ،

في الوقت الفلانى]

يشتمل على تناقض .

وأيضاً قوله : [إننا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين]

يناقض قوله : [الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت]

ثم أورد المعارضة : بأن :

[الإرادات الجزئية أيضاً أمور جزئية حادثة ، فلا بد لها من علل حادثة

جزئية ، والكلام فيها كالكلام في الأول ، فيتسلسل .

ثم التسلسل إن كان دفعةً فهو محال ، وإن كان السابق علة للاحق ،

منه شوق وإرادة ، متعينان ضرباً من التعين الوهمى . فتنبعث

كان أيضاً محالاً ؛ لأن السابق ينعدم حال حصول اللاحق ، والمعلوم لا يكون
علة للموجود] .

والجواب : أن الإرادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية ، فتلك الحركة
أيضاً ، سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية ، حتى تتصل الإرادات في النفس ، والحركات
في الجسم ، ولا تتسلسل دفعةً ؛ لأن الإرادة لكون الجسم في حدٍّ ما من المسافة ، ما لم
توجد ، لم يجب تحريك الجسم إليه ، وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود
الإرادة ، في ذلك الحد الذى يريده ، لأن إرادة الإيجاد لا تتعلق بالموجود ، بل كان في
حد آخر قبله ، وامتنع أن يحصل في الحد الذى يريده ، حال كونه في الحد الذى قبله .

فإذن تأخر كونه في الحد الذى يريده ، عن وجود الإرادة ، لأمر يرجع إلى الجسم
الذى هو القابل ، لا إلى الإرادة التى هى الفاعلة .

ومع وصوله إلى الحد الذى يريده ، تفتى تلك الإرادة ، ويتجدد غيرها ، فيصير كل
وصول إلى حد ، سبباً لوجود إرادة تتجدد مع ذلك الوصول .

ووجود كل إرادة سبباً لوصول متأخر عنها ، فتستمر الحركات والإرادات استمرار
شئ غير قار ، بل على سبيل تصرم وتتجدد .

والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق ، بل هو شرط ما ، تم العلة بانضيافه إليها .
وهذا من غوامض هذا العلم .

ثم قال :

[وإذا جاز أن يكون السابق علة للاحق ، فلم لا يجوز أن تكون الحركة

السابقة علة للاحقة ، وبذلك يحصل الاستغناء عن إثبات هذه النفس] .

والجواب : أن الشيخ لم يستدل بهذا ، على وجود النفس ، بل استدل باستدارة الحركة
على وجود الإرادة ، وبها على وجود النفس ، ولذلك قال :

[في الحركة المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون

الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة] من غير أن أثبتت هناك نفساً .

منه القوة المحركة إلى حركات جزئية ، تصير هي مرادة ، لأجل
المراد الأول *

ثم قال :

[ومع القول بوجود الإرادة الكلية ، فلم لا يجوز أن يكون سبب التخصص

هو القابل .

وبيانه :

أن الفلك يقتضى بإرادته الكلية حركة كلية ، إلا أن جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل لإلحركة خاصة ، وامتنع الرجوع والسكون عليه ، تخصصت الحركة بسببه ، واستمرت .

أليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال - مع أن نسبته إلى الكل سواء - شىء خاص ،

لتخصص قابله [.

والجواب : ما مر ، وهو أن العلة القارة بانفرادها يمتنع أن تقتضى الحركة ، وأما العقل

الفعال فلا يصدر عنه حادث إلا عند حصول استعداد فى القابل . ولا يكفى فيه وجود

القابل وحده .

ثم قال :

[ولئن سلمنا ذلك ، لكنه لا يستقيم على أصولهم ؛ لأنهم يقولون :

غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل ، والنفس المحركة لا تدرك

العقل ؛ وإن أثبتوا ناطقة مدركة ، فهى لا تحرك] .

والجواب : على مذهب المشائين :

أن النفس الجسمانية تدرك العقل إدراكاً غير مجرد ، بل مشوباً باللواحق المادية على

نحو التوهم والتخيل .

وعلى مذهب الشيخ :

أن النفس الناطقة الفلكية تدرك الفعل بذاتها ، وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه

كنفوسنا .

وباقى اعتراضاته ينحل بما مر .

الفصل الثلاثون

موعده وتنبيهه

(١) أما الشىء الذى يتشوقه الجرم الأول فى الحركة الإرادية فموعده بيانه بعد ما نحن فيه . إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادى ، إلا لطلب شىء يكون للطالب أحسن وأولى من أن لا يكون ؛ إما بالحقيقة وإما بالظن ، وإما بالتخييل العبثى ؛ فإن فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة .

والساهى والنائم إنما يفعل وهو يتخييل لذة ما ، أو تبديل

حال ما ، مملولة ، أو إزالة وصب ما ؛ فإن النائم يتخييل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيله ، لا سيما فى

(١) أقول : قد ذكر ههنا أن الحركة الفلكية لا تتراد لذاتها ، بل تتراد لحصول

وضع كلى .

ولما كان حصول الوضع الكلى ليس أيضاً لذاته مراداً ، بل إنما يراد لشىء آخر ، وكان

من الواجب أن يبين الشىء الذى هو لذاته غاية هذه الحركة ، لكن هذا النمط لما كان

مقصوراً على إثبات النفوس ، وفقاً عليها ، وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات

كان إيراد ذلك فيه أولى ، فموعد بيانه هناك . وإنما وقع ذكر الوضع الكلى ههنا أيضاً

بالعرض ؛ وذلك لأنه احتاج إلى ذلك فى الاستدلال على وجود النفس العاقلة .

ثم ذكر أن الواجب عليك فى هذا الموضع أن تعلم : أن المتحرك الإرادى لا يتحرك

إلا لطلب شىء يرى وجوده أولى من عدمه ، وهو غرض له مشعور به ، على الإجمال ،

يمييز بين الحركة الصادرة عن النفس ، والصادرة عن الطبيعة ، ويميز أيضاً بين الأفعال

الإنسانية والأفعال العقلية على ما يجىء بيانه فى النمط السادس .

حالة يكون بين النوم واليقظة، أو في الشيء الضروري كالتنفس،
أو في الشيء الذي يصير كالضروري، كمن يرى في منامه
شيئاً مخيفاً جداً، أو حبيباً جداً، فربما انزعج للهرب،
أو للطرب.

واعلم أن التخيل شيء، والشعور بالتخيل أنه هو ذا
تخيل، شيء، وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر، شيء،
وليس يجب أن يُنكر وجود التخيل، لأجل فقد أحد الأمرين*

ثم ذكر أن الشعور بألوية المطلوب قد يقع على وجه:

فإنه قد يكون حقيقياً.

وقد يكون ظنياً.

وقد يكون تخيلياً.

وذكر حركات إرادية خفية الغايات، كحركة العايب، والساهي، والنائم؛ فإن
منكري وجوب إسناد هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسكون بأمثالها.

وبين غايات كل واحدة منها، ثم أجاب عن شبهة لهم وهي:

أن العايب والساهي والنائم، لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها، لوجب أن يتذكروها،
بأن: تخيل الغاية، والشعور به، وحفظ الشعور، ثلاثة أمور يتوقف التذكر على
جميعها، فوجود التذكر يدل على وجودها جميعاً، وعدمه لا يدل على عدم واحد منها
بعينه، بل على عدم شيء منها لا بعينه، أو على عدم جميعها.

فإذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل، غير صحيح.

وعبارة الكتاب ظاهرة.

وهنا قد صرح بكون التذكر من حفظ وإدراك على ما أوضحناه، والله أعلم بالصواب

ولإيه المرجع والمآب.

انتهى قسم الطبيعيات ويليه قسم الإلهيات

١ - فهرس المقدمة

صفحة	
٧	محتويات كتاب «الإشارات والتنبيهات» باختصار
٩	مكانة المنطق من الفلسفة
١٠	نسبة عناصر الفلسفة بعضها إلى بعض
١١	دلالة كلمتي «إشارة» و«تنبيه»
١٣	قراء كتاب «الإشارات والتنبيهات» في رأي ابن سينا
١٤	أسباب الغموض في كتاب «الإشارات والتنبيهات»
	وصية ابن سينا بأن يضمن بما يشتمل عليه كتاب «الإشارات والتنبيهات»
١٤	إلا على من يستجمع الشروط التي ذكرها في آخر الكتاب
١٥	الشروط التي لا بد منها لمن يقرأ كتاب «الإشارات والتنبيهات»
	أسباب عدم ضرورة انصرافنا إلى الفلسفة الحديثة والاستغناء بها عن غيرها من
٢٢	الفلسفات السابقة
٢٣	السبب الأول
٢٤	السبب الثاني
٢٤	السبب الثالث
٢٥	السبب الرابع
٢٥	الفلسفة جوهر والتفلسف أعراض وأشكال
٢٦	القدم والحدة في الفلسفة اعتبارات زمنية
٢٦	العقول البشرية كالأذواق، قد تنكر الشيء في وضع وترضى عنه في وضع آخر
٢٨	منهج ديكارته يقوم على الشك
٣٠	النهاية التي انتهى إليها شك ديكارته
٣٥	هل كان ديكارته مؤمناً بقلبه بنفس الشيء الذي كان جاحداً له بعقله؟
٣٨	الشك في الحياة العملية، والشك في الحياة العلمية
٣٩	خطورة الأول، وضرورة الثاني

٣٩	شك « غورغياس »
٣٩	شك « أرفاسيلاس »
٤٠	شك « الغزالي »
٤٢	الغزالي ضرب العقل والحواس بسهم قاتل
٤٢	الحق بين جزم أداة الإدراك ، وبين صدق هذه الأداة
٤٥	شك « بيرون »
٤٦	انتهاء الغزالي إلى حل بالنسبة لأداة إدراك الحق
٤٧	قيمة هذا الحل
٥٠	إدراك النفس بين ابن سينا وديكارط
٥١	خطاب ديكارط إلى العمداء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس
٥٨	الأفكار ، والإرادات ، والأحكام ، عند ديكارط
٦١	طريق إثبات الإله عند ابن سينا
٦٣	ديكارط يعتبر النفس طريقاً لإثبات وجود الإله
٦٨	الوضوح ومنزلته عند ديكارط
٧٠	انتهاء ديكارط إلى حل بالنسبة لأداة إدراك الحق
٧٣	تورط ديكارط في الدور وهو يربط الوثوق بالعقل بالثقة في مانع العقل
٧٣	هل تورط الغزالي كما تورط ديكارط
٧٤	هل قال ديكارط : إن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، ولا أن تصير إلى لا شيء ؟
٧٧	المادة ممكنة الوجود عند ابن سينا إمكاناً ذاتياً ، وكل ممكن فليس له من ذاته وجود ولا عدم
٨٠	نحن نعرف الكثير من الفلسفة الحديثة حين نقرأ الفلسفة القديمة ، ونعرف الكثير من الفلسفة القديمة حين نقرأ الفلسفة الحديثة
٨١	نظرية صلة العالم بالله عند ابن سينا
٨٢	ابن سينا يرى قدم العالم
٨٣	نظرية علم الله بالجزئيات عند ابن سينا

٨٣	هل يقول ابن سينا بعدم علم الله بالجزئيات
٩٤	نظرية البعث عند ابن سينا
٩٥	ابن سينا ينفي البعث الجسماني نفياً باتناً قاطعاً
٩٧	المسائل الثلاث التي رعى ابن سينا من أجلها بالمروق والإلحاد
٩٩	تبرير ابن سينا القول بقدم العالم ليس سديماً
١٠٠	رأى القديس « توما الأكويني » في قدم العالم
١٠١	للحديث مع ابن سينا في نظرية علم الله بالجزئيات مقامان
١٠١	المقام الأول : تحرى ما إذا كان ابن سينا قد نفي علم الله بالجزئيات
١٠١	الطوسي يرى أن ابن سينا قاتل بأن الله لا يعلم الجزئيات
١٠٥	يرى الشيخ محمد عبده وصاحب المحاكمات أن ابن سينا يرى أن الله يعلم الجزئيات
١٠٨	ملاحظات على رأى الشيخ محمد عبده وصاحب المحاكمات
١٠٩	الملاحظة الأولى : أن الشيخ محمد عبده قصر جولته على جوانب من النص ، وأغفل جوانب أخرى منه
١١٣	ارتباط العلم بالواقع
١١٣	ارتباط الواقع بالزمان
١١٥	العلم الإلهي يمكن أن يتعالى على الزمان ، دون الوقائع المتجددة
١١٥	هل العلم بأن الشيء سيقع ، هو نفسه العلم بأن الشيء واقع ، وهو نفسه العلم بأن الشيء وقع وانتهى
١١٥	كلمة « لما » في قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) ، ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ، ويعلم الصابرين) تنفي علم الله بالصابرين والمجاهدين ، فهل الله لا يعلم هؤلاء أصلاً ؟ أو يعلمهم سيكونون لا كائنين
١١٥	الملاحظة الثانية على الشيخ محمد عبده : أنه يستدل على أن ابن سينا لم ينفي علم الله بالجزئيات بنص من « نصوص الحكم » للفارابي
١١٨	الملاحظة الثالثة على الشيخ « محمد عبده » : أنه يؤيد صاحب المحاكمات ضد

١١٩	الطوسي في تأويل كلام ابن سينا ، بأن تأويل صاحب المحاكمات صواب . وفاته أن المقام ليس مقام البحث عن الحق في المسألة ، ولكن عن الحق عند ابن سينا
١٢٣	المقام الثاني : إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الله لا يعلم الجزئيات . فهل هو مصيب أم مخطئ
١٢٣	عندى أن ابن سينا تورط في القول بعدم علم الله بالجزئيات ، وفي المقدمات التي أوصلته إلى ذلك
١٢٣	تورطه في القول بعدم علم الله بالجزئيات
١٢٣	أما تورطه في المقدمات التي أوصلته إلى هذه النتيجة ، فلأننا غير متأكدين تمام التأكد من أن العلم الإلهي بالجزئيات يكون بصور منطبعة في ذاته حتى يترتب على ذلك تغير هذه الصور - المؤدى إلى تغير الذات - تبعاً لتغير الجزئيات
١٢٣	الأشياء واقعة ، غيرها قبل أن تقع ، وبعد أن تقع ، باعتبار الإضافة إلى الزمان - والعلم بالمتغيرات متغاير ، فالعلم الأزلي بالأشياء ، ليس هو العلم بها واقعة ، أو العلم بها منقضية
١٢٦	إمكان تصوير علم الله بالجزئيات تصويراً لا يعرضه للتغير الذي خافه ابن سينا ، وبه نستطيع الجمع بين تنزيهه الله عن التغير المعيب ، وبين وصفه بالعلم بالجزئيات
١٢٦	ما يترتب على القول بارتسام صور المعلومات في ذاته تعالى
١٣١	لماذا نفى أرسطو علم الله بالعالم
١٣١	لماذا قال أفلاطون بقيام الصور العلمية - المثل - بدواتها
١٣٢	لماذا قال المشاءون : إن صورة المعلوم تتحد بالعالم
١٣٢	رأى جديد للطوسي في نظرية العلم
١٣٤	عندى أن رأى الطوسي لا يسلم هو أيضاً من النقد
	* * *
١٣٨	حجج ابن سينا على إنكار البعث الجسماني
١٣٨	رد هذه الحجج
١٤٠	ارتباط نظرية البعث الجسماني . بالبحوث الطبيعية المتجددة

فهرس الفصول

٢ - النمط الأول

تجوهر الأجسام

صفحة	
١٤٨	فاتحة الكتاب
١٤٩	مقدمة في تجوهر الأجسام
١٥٢	الفصل الأول : وهم وإشارة : « من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل تنضم عندها أجزاء غير أجسام ... »
١٥٨	الفصل الثاني : وهم وإشارة : « ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية ... »
١٦٣	الفصل الثالث : تنبيه : « أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية ... »
١٦٦	الفصل الرابع : تذييب : « أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة يجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة ... »
١٦٧	الفصل الخامس : تنبيه : « إنك ستعلم أيضاً ، مما علمته ، من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ، أن الحركة ... »
١٦٨	الفصل السادس : إشارة : « قد علمت أن للجسم مقداراً ثخيناً ، متصلاً ؛ وأنه قد يعرض له انفصال ، وانفكاك ؛ وتعلم أن المتصل بذاته ... »

الفصل السابع : وهم وتنبيه :

١٧٤ « ولعلك تقول : إن هذا إن لزم ، فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل ... »

الفصل الثامن : وهم وتنبيه :

١٧٧ « أو لعلك تقول : ليس الامتداد الجسماني الواحد ، بقابل للانفصال البتة ... »

الفصل التاسع : تنبيه :

١٨١ « كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة ، فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي ، فإنه لا يوجد للأشخاص المحتملة ... »

الفصل العاشر : تذييب :

١٨٢ « أليس قد بان لك أن المقدار ، من حيث هو مقدار ، أو الصورة الجرمية ، من حيث هي صورة جرمية ، مقارنة لما تقوم معه ... »

الفصل الحادى عشر : إشارة :

١٨٣ « يجب أن يكون محققاً عندك أنه لا يمتد بُعد ، في ملاء أو خلاء ، إن جاز وجوده ، إلى غير النهاية ... »

الفصل الثانى عشر : إشارة :

١٩١ « فلقد بان لك أن الامتداد الجسماني ، يلزمه التناهى ، فيلزمه الشكل أعنى الوجود ... »

الفصل الثالث عشر : وهم وإشارة :

١٩٥ « أو لعلك تقول : وهذا أيضاً يلزمك في أشياء آخر ، فإن الجزء المفروض من الفلك ... »

الفصل الرابع عشر : تنبيه :

٢٠٠ « هذا الحامل إنما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به ... »

الفصل الخامس عشر : تنبيه :

٢٠٢ « فلو فرضنا هيولى بلا صورة ، وكانت بلا وضع ، ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص ... »

الفصل السادس عشر : تذييب :

٢٠٧ « فاحدس من هذا ، أن الهيولى لا تنجرد عن الصورة الجسمية ... »

الفصل السابع عشر : تنبيه :

٢٠٨ « والهيولى قد لا تخلو أيضاً عن صور آخر ... »

الفصل الثامن عشر : إشارة :

٢١٢ « واعلم أنه ليس يكفي أيضاً ، وجود الحامل ، حتى تتعين صورة جرمانية ... »

الفصل التاسع عشر : وهم وتنبيه :

٢١٤ « واعلم أن الهيولى مفتقرة ، في أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة ... »

الفصل العشرون : إشارة :

٢١٨ « أما الصور التى تفارق الهيولى إلى بدل ، فليس يمكن أن يقال إنها عالم مطلقة ... »

الفصل الحادى والعشرون : إشارة :

٢٢٠ « يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرمية وما يصحبها ، ليس شىء منهما سبباً لقوام الهيولى مطلقاً ... »

الفصل الثانى والعشرون : وهم وتنبيه :

٢٢٨ « أو لعلك تقول : إذا كانت الهيولى محتاجاً إليها ، في أن يستوى للصورة وجود ، فقد صارت الهيولى علة للصورة ... »

الفصل الثالث والعشرون : إشارة :

٢٢٩ « أنت تعلم أن الصورة الجوهرية ، إذا فارقت المادة ، فإن لم يعقب بدل ، لم تبق المادة موجودة ... »

الفصل الرابع والعشرون : إشارة :

٢٣٢ « ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر ، حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر ... »

الفصل الخامس والعشرون : إشارة :

٢٣٥ « إنما يمكن أن يكون ذلك ، على أحد الأقسام الباقية ... »

الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبية :

« أو لعلك تقول : لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه ، فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر ... »

٢٣٩

الفصل السابع والعشرون : تذييب :

« يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا تفارقه صورته ، في تقدم الصورة ، هذه الحال ... »

٢٤٠

الفصل الثامن والعشرون : تنبيه :

« الجسم ينتهي ببسيطه ، وهو قطعه ، والبسيط ينتهي بخطه ، وهو قطعه ؛ والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه ... »

٢٤١

الفصل التاسع والعشرون : تنبيه :

« ما أسهل ما يتأني لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل ، وأنه لا ينفذ جسم في جسم ... »

٢٤٨

الفصل الثلاثون : إشارة :

« إنك تجد الأجسام في أوضاعها ، تارة متلاقية ؛ وتارة متباعدة ؛ وتارة متقاربة ؛ وقد تجدها ... »

٢٤٩

الفصل الحادى والثلاثون : تنبيه :

« وإذ قد تبين أن البعد المتصل ، لا يقوم بلا مادة ؛ وتبين أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل لأجل بعديتها ، فلا وجود لفراغ هو بُعدٌ صرف ... »

٢٥٠

الفصل الثانى والثلاثون : إشارة :

« ولقد يناسب ما نحن مشغولون به ، الكلام في المعنى الذى يسمى جهة ، في مثل قولنا : تحرك كذا في جهة كذا ... »

٢٥١

الفصل الثالث والثلاثون : إشارة :

« اعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة ، لم تكن من المعقولات التى لا وضع لها ... »

٢٥٢

الفصل الرابع والثلاثون : إشارة :

« لما كانت الجهة ذات وضع ، فمن البين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ... »

٢٥٣

الفصل الخامس والثلاثون : وهم وتنبية :

« لعلك تقول : ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد ، فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض ، ولم يوجد البياض بعد ... »

٢٥٥

الفصل الثامن : إشارة :

« الجسم الذى لا ميل فيه ، بالقوة ولا بالفعل ، لا يقبل ميلا قسريا

يتحرك به ... » ٢٨٥

الفصل التاسع : تذكير :

« يجب أن تتذكر ههنا أنه ليس زمان لا ينقسم ؛ حتى يجوز أن تقع

فيه ... » ٢٩٠

الفصل العاشر : وهم وتنبيه :

ولعلك تقول : إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع ، أو وضع ،

ولا شكل ، من ذاته ... » ٢٩١

الفصل الحادى عشر : إشارة :

« الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه ، فحصوله عليها من

الأمور الإمكانية ... » ٢٩٤

الفصل الثانى عشر : إشارة :

« الجسم المحدد للجهات ، ليس بعض أجزائه التى تفرض ، أولى بما هو

عليه من الوضع والمحاذاة ، من بعض ... » ٢٩٥

الفصل الثالث عشر : تنبيه :

« وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل

حال الأجزاء بعضها عن بعض ، بل بحسب نسبته ... » ٢٩٧

الفصل الرابع عشر : تنبيه :

« وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون لساكن وللمتحرك ... » ٢٩٨

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« الجسم القابل للكون والفساد ، يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر

يتكون عنه ، مكان ... » ٢٩٨

فى الجهات وأجسامها الأولى والثانية

صفحة

الفصل الأول : إشارة :

« اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل ، مثل جهة الفوق والسفل ،

ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض ، مثل اليمين والشمال ... » ٢٥٧

الفصل الثانى : إشارة :

« ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة فى خلاء أو ملاء متشابه ... » ٢٦٠

الفصل الثالث : إشارة :

« كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعى ويعاوده ، يكون موضعه

الطبيعى متحدد الجهة ... » ٢٦٣

الفصل الرابع : تذييب :

« فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات :

إما على الإطلاق محيطاً ، ليس له موضع يكون فيه ، وإن كان ليس له

وضع بالقياس إلى غيره . وإن كان ليس محيطاً على الإطلاق فيكون له

موضع لا يفارقه ... » ٢٦٥

الفصل الخامس : إشارة :

« الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ، ليس فيه تركيب قوى

وطباع ... » ٢٧٠

الفصل السادس : إشارة :

« إنك لتعلم أن الجسم إذا خلى وطباعه ، ولم يعرض له من خارج تأثير

غريب ، لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين ... » ٢٧٣

الفصل السابع : تنبيه :

« الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ، ويحس به الممانع ، ولن

نتمكن من المنع ... » ٢٨٠

الفصل السادس عشر : وهم وتنبيه :

« فإن تشككت وقلت : يكون ذلك المتكون ، لصيق الجسم الذى انتقل إلى صورته بالكون ، فقد أوجبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه ... »

٣٠٠

الفصل السابع عشر : إشارة :

« الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير ، يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم ، لأن الطبيعة الواحدة ... »

٣٠١

الفصل الثامن عشر : تنبيه :

« الأجسام التى قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل ، مثل الحرارة ، والبرودة ... »

٣٠٤

الفصل التاسع عشر : تنبيه :

« الجسم البالغ فى الحرارة بطبعه ، هو النار . والبالغ فى البرودة بطبعه ، هو الماء ... »

٣١٠

الفصل العشرون : تنبيه :

« من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء ، لضغط ثقل الماء إياه مجتمعاً تحته مقلا له ، لا بطبعه ؛ كذّبه أن الأكبر ... »

٣١٥

الفصل الحادى والعشرون : تنبيه :

« قد يبرد الإناء بالجمد ، فيركبه ندى من الهواء ، كلما لقطته ، مد إلى أى حد شئت ... »

٣١٦

الفصل الثانى والعشرون : إشارة وتنبيه :

« هذه هى أصول الكون والفساد فى عالمنا هذا ، وهى الأركان الأولى ... »

٣٢٢

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :

« هذه يُخلق منها ما يخلق بأمزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة ... »

٣٢٦

الفصل الرابع والعشرون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : لا استحالة فى الكيف ، وفى الصورة أيضاً ، ولم يسخن الماء فى جوهره ... »

٣٣٣

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه :

« أو لعلك تقول : إن النارية كامنة يبرزها الحك ، والخضخضة ، من غير تولد سخونة ولا نارية ... »

٣٣٦

الفصل السادس والعشرون : نكتة :

« اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها ، إنما يكون ذلك لها ، إذا علقت شيئاً أرضياً ... »

٣٣٧

الفصل السابع والعشرون : تنبيه :

« انظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولاً ، ثم خلق منها أمزجة شتى ... »

٣٤٠

في النفس الأرضية والسماوية

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« ارجع إلى نفسك ؛ وتأمل ، هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض
أحوالك غيرها ، بحيث تفتن للشئ فطنة صحيحة ، فهل تغفل عن وجود
ذاتك ... ؟ »

٣٤٣

الفصل الثاني : تنبيه :

« بماذا تدرك حينئذ ، وقبله ، وبعده : ذاتك ؟ وما المدرك من
ذاتك ؟ ... »

٣٤٥

الفصل الثالث : تنبيه :

« أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدرك البصر من إهابك ؟ ، لا ؛
فإنك إن انسلخت عنه ... »

٣٤٦

الفصل الرابع : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلى فيجب إذن أن يكون لك
فعل تثبته ... »

٣٤٨

الفصل الخامس : إشارة :

« هو ذا يتحرك الإنسان بشئ غير جسميته التي لغيره ، وبغير مزاج
جسمه ... »

٣٥٠

الفصل السادس : إشارة :

« فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق ، وله فروع من
قوى منبثة في أعضائك ... »

٣٥٦

الفصل السابع : إشارة :

« إدراك الشئ هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك ، يشاهدها ما به
يدرك ... »

٣٥٩

الفصل الثامن : تنبيه :

« الشئ قد يكون محسوساً عند ما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند
غيبته ... »

٣٦٧

الفصل التاسع : إشارة :

« لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك من أمر القوى الدراكة من باطن ،
أدنى شرح ... »

٣٧٣

الفصل العاشر : إشارة :

« وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التصنيف
فهو ... »

٣٨٧

الفصل الحادى عشر : تنبيه :

« لعلك تشبهى الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس ، فاسمع ... »

٣٩٢

الفصل الثانى عشر : إشارة :

« ولعلك تشبهى أن تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية . وإمكان
وجودها ، فاستمع ... »

٣٩٤

الفصل الثالث عشر : إشارة :

« فإن اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنه سيبين لك أن المرتسم
بالصورة المعقولة ... »

٣٩٦

الفصل الرابع عشر : إشارة :

« هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيلولاني ، وقوة كاسبة ... »

٤٠٢

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية ، وفي المثل المعنوية اللتين في
المصورة ، والذاكرة ... »

٤٠٣

ذكر الحركات عن النفس

صفحة

- الفصل السادس عشر : إشارة :
« إن اشتبهت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم في
منقسم ... » ٤٠٤
- الفصل السابع عشر : وهم وتنبية :
« أو لعلك تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية
إلى أجزاء متشابهة ، فاسمع ... » ٤٠٨
- الفصل الثامن عشر : وهم وتنبية :
« أو لعلك تقول : إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية ،
إليها قسمة المعنى الجنسى الوجداني بالفصول المتنوعة ... » ٤١٣
- الفصل التاسع عشر : إشارة :
« إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً ، فإنه يعقل بالقوة القريبة من
الفعل أنه يعقل ... » ٤١٥
- الفصل العشرون : وهم وتنبية :
« ولعلك تقول : إن الصورة المادية في القوام ، إذا جردت في العقل ،
زال عنها المعنى المانع ، فما بالها ... » ٤٢٢
- الفصل الحادى والعشرون : وهم وتنبية :
« أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر ، وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته
النوعية ، فله مانع من حيث شخصيته ... » ٤٢٥
- الفصل الثانى والعشرون : تنبيه :
« إنك إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن
يصير صورة معقولة ، وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أن يعقل ... » ٤٢٩
- الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :
« لعلك الآن تشبهى أن تسمع كلاماً في القوى النفسانية ، التي تصلر
عنها أعمال وحركات ... » ٤٣١
- الفصل الرابع والعشرون : إشارة :
« أما حركات حفظ البدن وتوليدته ، فهي تصرفات في مادة الغذاء ... » ٤٣١
- الفصل الخامس والعشرون : إشارة :
« وأما الحركات الاختيارية ، فهي أشد نفسانية ، ولها مبدأ عازم ... » ٤٣٥
- الفصل السادس والعشرون : إشارة :
« الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير ، فإن حركاته من الحركات
النفسانية ... » ٤٣٧
- الفصل السابع والعشرون : مقدمة :
« المعنى الحسى ، إلى مثله تتجه الإرادة الحسية ، والمعنى العقلى إلى مثله
تتجه الإرادة العقلية ... » ٤٣٨
- الفصل الثامن والعشرون : إشارة :
« حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة ... » ٤٣٩
- الفصل التاسع والعشرون : تنبيه :
« الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئى ؛ فإنه لا يتخصص
بجزئى منه دون جزئى آخر ، إلا بسبب مخصص ... » ٤٤٢
- الفصل الثلاثون : موعده وتنبية :
« أما الشيء الذى يتشوقه الجرم الأول فى حركته الإرادية ، فوعده ببيان
بعد ما نحن فيه ... » ٤٤٩